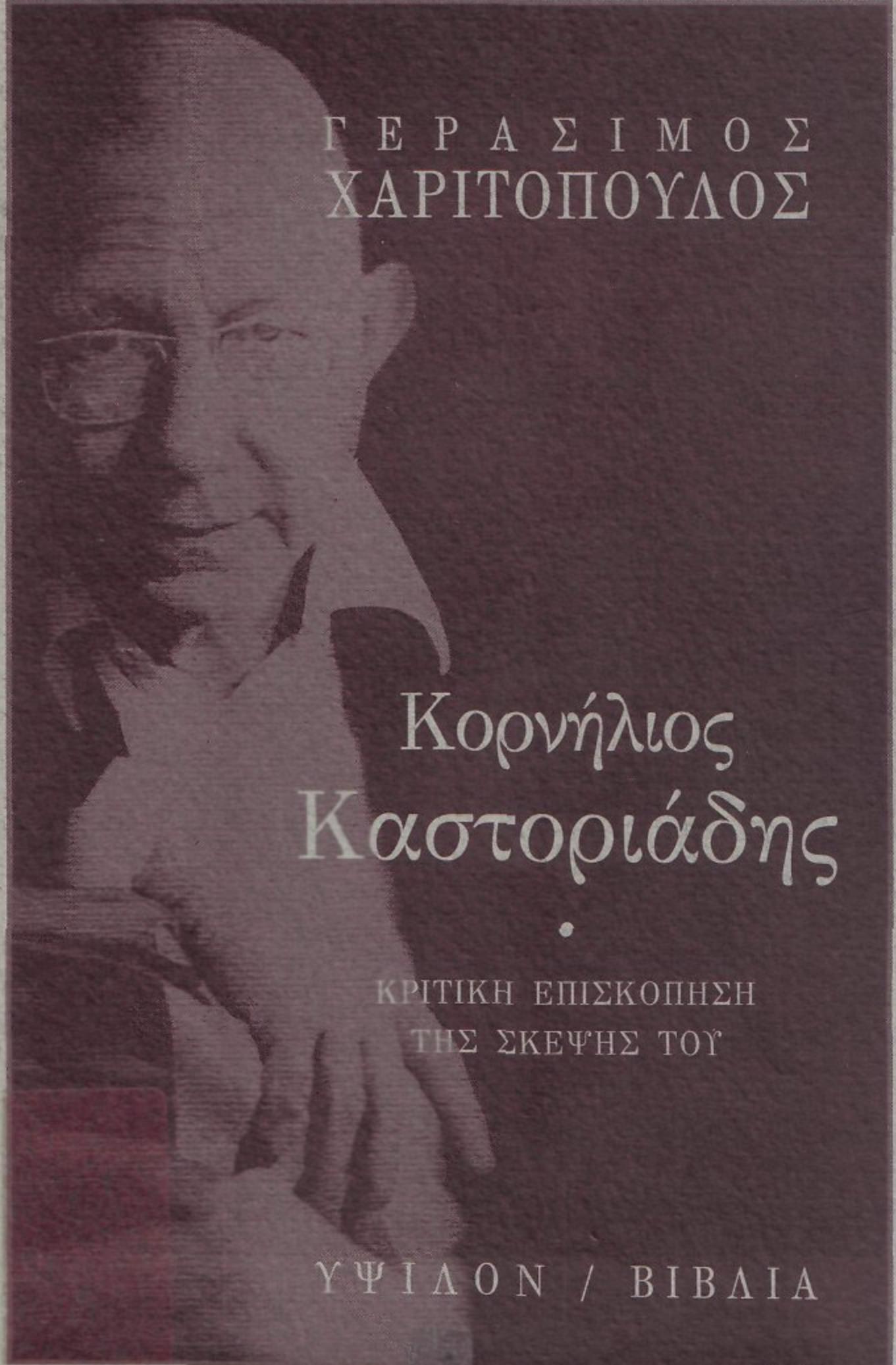


Το βιβλίο αυτό αποτελεί εισαγωγή, με την ευρεία έννοια τής λέξης, στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη. Ο Καστοριάδης είναι, κατά την άποψή μου, κάριας σημασίας στοχαστής, διότι στη σκέψη του συνδυάζονται διαφορετικά γνωστικά πεδία, τα οποία καταφέρνει, με εντυπωσιακά αποτελέσματα, να συνδυάζει και να συσχετίζει. Ως πιο σημαντικά, εμφανώς διαποτισμένα από το κριτικό του πνεύμα, θεωρώ την πολιτική και κοινωνική θεωρία, την φυχανάλυση και, πριν απ' όλα, την οντολογία του.

Γ.Χ.

ISBN: 960-17-0160-5

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΧΑΡΙΤΟΠΟΥΛΟΣ • ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ



ΥΨΙΛΟΝ / ΒΙΒΛΙΑ

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ  
ΧΑΡΙΤΟΠΟΥΛΟΣ

Κορνήλιος  
Καστοριάδης

•  
ΚΡΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΚΟΠΗΣΗ  
ΤΗΣ ΣΚΕΨΗΣ ΤΟΥ

ΓΕΡΑΣΙΜΟΣ ΧΑΡΙΤΟΠΟΥΛΟΣ

*Κορυνήλιος Καστοριάδης*

*Κριτική επισκόπηση της σκέψης του*

εν

**Ευχαριστίες**

Πολλά ευχαριστώ οφείλω στον καθηγητή Peter Wagner, επιβλέποντα καθηγητή της διδακτορικής διατριβής η οποία χρησίμευσε ως πρώτη ύλη για αυτό το βιβλίο. Θερμές ευχαριστίες οφείλω, επίσης, στους φίλους από τα χρόνια (1998-2002) κατά τα οποία δούλευα τη διατριβή αυτή στο Πανεπιστήμιο του Warwick, για πολλές απολαυστικές συζητήσεις και την ανθρώπινη αρωγή τους σε δύσκολες στιγμές. Τα μεγαλύτερα ευχαριστώ τα οφείλω, βέβαια, στους γονείς μου, για την ηθική και υλική συμπαράστασή τους, χωρίς την οποία τα πράγματα θα ήταν πολύ δυσκολότερα. Τέλος, ευχαριστίες χρωστώ στη Δώρα για την πολύμορφη υποστήριξή της.

**Εισαγωγή ..... 13**

<b>Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα ..... 21</b>
Εισαγωγή ..... 21
1922-1945: Τα παιδικά και εφηβικά χρόνια του Καστοριάδη στην Αθήνα ..... 26
Τα πρώτα χρόνια στο Παρίσι: Η κριτική του τροτσκισμού από τον Καστοριάδη ..... 27
Η αποκήρυξη του σταλινισμού από τον Καστοριάδη ..... 30
Καστοριάδης και Μάης του '68 ..... 36

**ΟΙ ΠΗΓΕΣ ΕΜΠΝΕΥΣΗΣ ΤΟΥ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ**

<b>Καστοριάδης και Μαρξ ..... 41</b>
Εισαγωγή: Πόσο επηρέασε ο Μαρξ τον Καστοριάδη; ..... 41
Το δίλημμα του Καστοριάδη ..... 42
Μετά τον Μαρξ τι; ..... 42
Μία μη-μαρξιστική κριτική θεωρία ..... 44
Ιντερλούδιο: Το ερώτημα της εργατικής αυτοδιαχείρισης ..... 46
Ασκώντας κριτική στον Μαρξ ..... 47
Οριούτητες μεταξύ Μαρξ και Καστοριάδη ..... 48
Μία μη-μαρξιστική κριτική θεωρία (συνέχεια) ..... 51
Ο Μαρξ και ο Καστοριάδης ως μετανάστες ..... 54
Από το Κομμουνιστικό Μανιφέστο στο περιοδικό <i>Socialisme ou Barbarie</i> ..... 55
Ενώνοντας θεωρία και πράξη ..... 55
Το φάντασμα του μαρξισμού ..... 57
Επανάσταση και κοινωνική δικαιοσύνη στον Μαρξ και στον Καστοριάδη ..... 57
Οι ιδιωτικοί Μαρξ και Καστοριάδης ..... 58
Συμπερασματικές σκέψεις ..... 59

<b>Καστοριάδης και φυχανάλυση</b>	60
Η επίδραση της ψυχανάλυσης στον Καστοριάδη	60
Τι οδήγησε τους Καστοριάδη στην φυχανάλυση	61
Η φυχανάλυση του Καστοριάδη	61
Τι προσέδωσε τους Καστοριάδη στην φυχανάλυση;	62
Η δύσκολη αποδοχή της φυχαναλυτικής θεωρίας του Καστοριάδη	63
Η φυχανάλυση του Καστοριάδη (συνέχεια)	64
Φύσις και νόμος	68
Το φαντασιακό ως Άλλος	69
Ασκώντας κριτική στον Φρόντ	70
Η ημιτελής φυχανάλυση	72
Ο δυτικός ναρκισσισμός	73
Η αλληλεξάρτηση φυχής και κοινωνίας	75
Ιντερλούδιο: Σώματα και φυχή κατά τον Αριστοτέλη	75
Φρόντ και κοινωνική θεωρία	76

<b>Καστοριάδης και αρχαία Ελλάδα</b>	77
Εισαγωγή	77
Η δημοκρατία κατά τον Καστοριάδη	79
Καστοριάδης, Πλάτων, Αριστοτέλης	82
Ο Καστοριάδης και η αρχαία ελληνική θρησκεία	83
Φιλοσοφία και δημοκρατία	84
Βυζάντιο και αρχαία Ελλάδα	87

#### Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΟΥ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ

<b>Μεταφυσική και Ε πανάσταση</b>	91
Χρόνος και ιστορία	91
Αυτονομία και επανάσταση	93
Ασκώντας κριτική στον Καστοριάδη	98
Το πλαίσιο του Καστοριάδη	100
Κοινωνική και φυχική αυτονομία	103
Φυσικό και θεομυσμένο – δυνατόν και αδύνατον	104
Ο «μοναχικός» Καστοριάδης	105

<b>Καστοριάδης και κληρονομημένη σκέψη</b>	107
Καστοριάδης και Χάιντεγκερ	107
Ανθρωποκεντρισμός, δημιουργία, φαντασία	108
Η στροφή του Καστοριάδη	111
Ανθρώπινη δημιουργία και αθανασία της φυχής	112
Τρεις ρήξεις με την κληρονομημένη σκέψη	112
<b>Καστοριάδης και μοντέρνο φαντασιακό</b>	114
<b>Α' Μέρος</b>	
Αυτονομία και κυριαρχία	114
Ο Καστοριάδης, ο Χάμπερμας και οι «μεταμοντερνιστές»	115
Η κρίση του σύγχρονου πολιτισμού	117
Αρχαίοι και μοντέρνοι	120
Η άνοδος της ασημαντότητας	121
Είναι «օρθολογικός» ο καπιταλισμός;	122
<b>Β' Μέρος</b>	
Η κριτική από τον Καστοριάδη της νεωτερικότητας και των καιρών μας: Μια σύντομη παρουσίαση	125
Αυτονομία, κυριαρχία, νεωτερικότητα	126
Κριτική στο σύγχρονο φαντασιακό	132
Κοιτάζοντας πίσω στον 20ό αιώνα	134
<b>Βιβλιογραφία</b>	135

δυνατή – μιας άλλης σχέσης μεταξύ ριζικής φαντασίας και Εγώ. Άλλη σημαίνει μία σχέση που δεν έχει τίποτα να κάνει με την παρούσα σχέση μεταξύ Εγώ και ριζικής φαντασίας. Πρόκειται για μία πραγματικά άνευ φυσικού προηγουμένου σχέση μεταξύ των δύο, μία σχέση αδιανόητη έως τώρα. Πιστεύω ότι η ανάδυση αυτής της άλλης σχέσης μεταξύ ριζικής φαντασίας και Εγώ συνιστά το φυχαναλυτικό όραμα του Καστοριάδη.

Η άλλη συνιστώσα του ριζικού φαντασιακού είναι το κοινωνικό φαντασιακό. Ο Καστοριάδης οδηγήθηκε στη δημιουργία αυτού του όρου προκειμένου να περιγράψει τις ανθρώπινες ικανότητες για *ex nihilo* δημιουργία. Ο όρος περιγράφει τη δημιουργία φαντασιακών σημασιών από τους ανθρώπους κάθε πολιτισμού. Έτσι, βλέπει κανείς την «*αρχιτεκτονική*» του έργου του Καστοριάδη. Μπορούμε να δούμε το ριζικό φαντασιακό – κεντρικό όρο της οντολογίας του – ως ένα δέντρο με δύο κλαδιά: το φυσικό κλαδί – τη ριζική φαντασία – και το κοινωνικο-ιστορικό κλαδί – το κοινωνικό φαντασιακό.<sup>1</sup> Όσα άλλα έχει να πει ο Καστοριάδης περί καπιταλισμού, δημοκρατίας, και άλλων ζητημάτων μπορούμε να τα δούμε ως φύλλα που φυτρώνουν σε αυτά τα δύο κλαδιά.

Η κριτική κοινωνική θεωρία του Καστοριάδη βασίζεται, μεταξύ άλλων, και στην κριτική του των φαντασιακών σημασιών της νεωτερικότητας – που ο ίδιος ορίζει ως την περίοδο από το 1750 ως το 1950. Οι δύο όροι – κλειδιά – φαντασιακές σημασίες – κλειδιά – είναι εδώ η «*αυτονομία*» και η «*κυριαρχία*» και το *status* τους στους δύο τελευταίους αιώνες στη Δύση. Τον Καστοριάδη τον ανησυχεί πολύ αυτό που βλέπει ως έκλειψη της φαντασιακής

1. «Το ριζικό φαντασιακό είναι ως κοινωνικο-ιστορικό και ως φυσή/σώμα. Ως κοινωνικο-ιστορικό, είναι ανοιχτός ποταμός του ανώνυμου συλλογικού: ως φυσή/σώμα, είναι ρους παραστασιακός/αισθηματικός/προθεσμιακός. Ό,τι μέσα στο κοινωνικο-ιστορικό είναι θέση, δημιουργία, οντοπραξία, το καλούμε κοινωνικό φαντασιακό με την πρώτη έννοια του όρου ή θεσμιζουσα κοινωνία. Ό,τι στην φυσή/σώμα είναι γι' αυτή θέση, δημιουργία, οντοπραξία, το καλούμε ριζική φαντασία» (ΗΦαντασιακή Θεσμοση της Κοινωνίας, εκδόσεις Ράπτα, Λθήνα 1988, σελ. 512). [Σε όλα τα παραθέματα τηρήθηκε η ορθογραφία του πρωτοτύπου.]

σημασίας της αυτονομίας σήμερα – του προτάγματος της αυτονομίας – και το γεγονός ότι δεν υπάρχει – κατ' αυτόν – κάποια ορατή οδός απόδρασης από αυτήν τη φάση έκλειψης. Αυτό το αποδίδει σε παράγοντες όπως η αρνητική κοινωνική επίδραση των σημερινών δυτικών φαντασιακών σημασιών.

Οι ελπίδες του Καστοριάδη για μία έξοδο από αυτή την κατάσταση επενδύονται, μεταξύ άλλων, στο γεγονός ότι ο δυτικός πολιτισμός χαρακτηρίζεται από τη δημιουργία – στην αρχαία Ελλάδα – και την παρουσία της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας. Κατά τον Καστοριάδη όμως, οι άνθρωποι σήμερα στη Δύση πρέπει να ξαναγίνουν δημιουργικοί – όπως οι αρχαίοι Έλληνες και οι Ευρωπαίοι της Αναγέννησης –, προκειμένου να δώσουν νέο νόημα και βάθος στη δημοκρατία και στη φιλοσοφία, αντί απλώς να διαφυλάσσουν τη δημοκρατία και τη φιλοσοφία ως την πολύτιμη κληρονομιά τους από την αρχαία Ελλάδα.

Η κριτική πολιτική θεωρία του Καστοριάδη βασίζεται, κατά μεγάλο μέρος, στην κριτική του των σημερινών αντιπροσωπευτικών δημοκρατιών και στην έμφασή του στην αξία και στη σπουδαιότητα της άμεσης δημοκρατίας.<sup>2</sup> Σε αυτή την κριτική ο Καστοριάδης εμπνεύστηκε από την αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία – τη μόνη πραγματική δημοκρατία κατ' αυτόν. Η κριτική από τον Καστοριάδη της αντιπροσωπευτικής δημοκρατίας είναι: σφοδρότατη – μόνο με εισαγωγικά αναφέρεται στις σημερινές δημοκρατίες. Με αυτή την έννοια, η προσέγγισή του μπορεί να περιγραφεί ως δημοκρατικός ριζοσπαστισμός, καθώς για τον Καστοριάδη

2. Η οντολογία του τον υδήγησε να τονίσει τη σημασία της άμεσης δημοκρατίας την οποία, σε αντίθεση με άλλους πολιτικούς στοχαστές, θεώρησε ως το μόνο πραγματικά δημοκρατικό πολίτευμα. Και η επιλογή αυτή δεν αποτελεί απλώς ζήτημα πολιτικού γούστου. Η άμεση δημοκρατία έχει για τον Καστοριάδη απόλιτη οντολογική αξία. Από τη στιγμή που ο άνθρωπος θεωρείται δημιουργός του πολιτισμού του, η άμεση δημοκρατία, ως κοινός στοχασμός σχετικά με τις ανθρώπινες δημιουργίες εντός του σιγκεχρυμένου πολιτισμού, αποτελεί – παράλληλα με τον ατομικό στοχασμό του φιλοσόφου – το πιο αποτελεσματικό μέσο ωρίμανσης της σχέσης μεταξύ του ανθρώπου και των δημιουργιών του – θεσμών, αξιών, φαντασιακών σημασιών.

έχει εξαιρετική σημασία η καθαρότητα της δημοκρατίας. Λονεί-ται να αναγνωρίσει οποιοδήποτε καθεστώς ως δημοκρατικό, αν δεν είναι –το καθεστώς– άμεση δημοκρατία. Έχοντας υιοθετήσει αυτήν τη στάση, ασκεί κριτική στους άλλους σημερινούς πολιτικούς επιστήμονες για την αποτυχία τους να αναγνωρίσουν τη μη δημοκρατική φύση της αντιπροσώπευσης.

Ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στους άλλους πολιτικούς επιστήμονες για την αποτυχία τους να ασκήσουν κριτική στη «μεταφυσική της αντιπροσώπευσης», στο γεγονός, δηλαδή, ότι οι αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες βασίζονται στην αβάσιμη ιδέα ότι με κάποιον τρόπο ένας και μόνον αντιπρόσωπος ενσαρκώνει τις σκέψεις και τις επιθυμίες χιλιάδων φηφοφόρων. Όπως είπα, το μοντέλο του Καστοριάδη –το οποίο προτιμά να αποκαλεί «σπέρμα» – στο οποίο βασίζεται αυτή η σφοδρή κριτική των σημερινών αντιπροσωπευτικών δημοκρατιών είναι η αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία.

Η κριτική στάση του Καστοριάδη στις περιπτώσεις που ανέφερα γεννήθηκε μέσα από τη φιλοσοφία του. Η οντολογία του βασίζεται στη θεώρηση του χρόνου, της ιστορίας και του ανθρώπου από τον Καστοριάδη. Θέσεις-κλειδιά αποτελούν τα όσα έχει να πει ο Καστοριάδης περί ριζικού φαντασιακού –ο σημαντικότερος οντολογικός όρος του– δημιουργίας και αυτονομίας. Η οντολογία του Καστοριάδη είναι χαρακτηριστικά ανθρωποκεντρική. Βασίζεται στο δεδομένο των ικανοτήτων του ανθρώπου για απόλυτη –φαντασιακή– δημιουργία.

Αυτό το –κατά τον Καστοριάδη– δεδομένο δημιουργησε ένα ρήγμα μεταξύ του ίδιου και άλλων Ευρωπαίων φιλοσόφων στους οποίους, βιάζοντάς τους «*«κληρονομημένη λογική-οντολογία»*, ασκεί κριτική. Το ρήγμα αυτό οφείλεται στο ότι, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, πρέπει κανείς να καταδικάσει την άρνηση αυτών των φιλοσόφων να δεχτούν το στοιχειώδες δεδομένο των ανθρώπινων ικανοτήτων για *ex nihilo* δημιουργία. Σε πολλές περιπτώσεις, αυτή η δυνατότητα (δημιουργίας *ex* του μηδενός) μονοπωλείται από έναν Θεό-Δημιουργό, και, συνεπώς, ο άνθρωπος θεωρείται *de facto* ετερόνομος. Ως τέτοιος, απαλάσσεται της ευθύνης

για τις φαντασιακές σημασίες που δημιουργεί σε χάθε πολιτισμό – σημασίες όπως ο Θεός-Δημιουργός. Το γεγονός αυτό είχε και έχει βαρύτατες κοινωνικές και ιστορικές συνέπειες, καθώς, έχοντας αποκεννωθεί από τη δημιουργικότητά του, δεν συνειδητοποιεί ότι ο ίδιος δημιουργησε τις φαντασιακές σημασίες σύμφωνα με τις οποίες ζει.

### *Η αποδοχή του έργου του Καστοριάδη*

Πολλοί σχολιαστές, βασιζόμενοι στην αισθητή παρουσία τροπισμού και μαρξισμού στις δύο πρώτες δεκαετίες – περίπου 1945 με 1965 – της δράσης του Καστοριάδη, βιάστηκαν να τον βαφτίσουν και να τον καταδικάσουν ως ξεπερασμένο μαρξιστή που έχασε την επαφή με τη σημερινή πραγματικότητα. Άλλοι πάλι, βασιζόμενοι στα όσα είπε ο Καστοριάδης περί φαντασιακού, βιάστηκαν να τον κατατάξουν στοις Παρισινούς μεταμοντερνιστές και να του ασκήσουν την ανάλογη κριτική. Πιστεύω ότι και οι δύο έσφαλαν. Ο Καστοριάδης αποτελεί περισσότερο περίπτωση ανεξάρτητου και αδύνατου να ταξινομηθεί στοχαστή –σαν τη Χάννα Αρεντ (Hannah Arendt)– ο οποίος, παρότι μπορεί να συγκριθεί με άλλους σύγχρονούς του και παρότι έχει επηρεαστεί από ποικιλία πηγών, δεν «χωράει» με το ζόρι στη μία ή στην άλλη κατηγορία. Ούτε θα έπρεπε να γίνεται διάκριση – όπως κάνουν πολλοί – μεταξύ «πρώιμου» και «όψιμου» Καστοριάδη – τουλάχιστον όχι σε ό,τι αφορά στο έργο του, το οποίο χαρακτηρίζεται από εξαιρετική συνοχή. Οι «πρώιμες» ιδέες του Καστοριάδη εξελίχθηκαν στις μεταγενέστερες θεωρίες του σταδιακά, χωρίς να υπάρξει κάποια φάση «κρίσης» ή ριζικής αλλαγής πορείας στα πενήντα χρόνια της πνευματικής δράσης του.

Μία σημαντική προσέγγιση είναι αυτή του Τζέλε Ουάιτμπουκ (Joel Whitebook).<sup>3</sup> Ο φυγαναλυτής Ουάιτμπουκ, σχολιάζοντας το

3. «Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious» στο: Giovanni Busino κ.ά., *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Γενεύη 1989, σελ. 225-44. Ο τόμος αυτός περιλαμβάνει πολλά ενδιαφέροντα δοκίμια για τον Καστοριάδη, όπως του Johann

ψυχαναλυτικό έργο του Καστοριάδη, τον συγκρίνει με τον Χάμπερμας (Habermas), τον Φρόυντ και την Άρεντ. Άλλοι είδαν το έργο του Καστοριάδη ως «φιλοσοφία της δράσης».<sup>4</sup> Ο χαρακτηρισμός αυτός έχει ψήγματα αλήθειας, γιατί στο έργο του Καστοριάδη, ξεκινώντας από την οντολογία του, συναντάμε στοιχεία που οδηγούν σε πολιτική δράση. Ως ταμπέλα όμως είναι πολύ φτωχή για να «χωρέσει» το πλήρες έργο του Καστοριάδη. Βαφτίζοντας αυτό το έργο απλώς και μόνον «κριτική» φιλοσοφία ή «φιλοσοφία δράσης», αδικούμε τον Καστοριάδη. Εξίσου αδικεί τον Καστοριάδη ο Χάμπερμας, όταν υποστηρίζει<sup>5</sup> ότι η κριτική σκέψη του αποτελεί απλώς και μόνον μία «γλωσσική στροφή».

### Δομή του βιβλίου

Το ανά χείρας βιβλίο διαιρείται σε δύο μέρη μετά το εισαγωγικό κεφάλαιο «Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα» που ασχολείται με τον Καστοριάδη των δεκαετιών 1940, 1950, και 1960. Το πρώτο μέρος («Οι πηγές έμπνευσης του Καστοριάδη») περιλαμβάνει τρία κεφάλαια. Το πρώτο κεφάλαιο («Καστοριάδης και Μαρξ») ασχολείται με τη σχέση του με τον Μαρξ και την κριτική θεωρία του Καστοριάδη. Στο δεύτερο κεφάλαιο («Ο ψυχαναλυτικός Κα-

---

Arnason, του Hans Joas, και της Agnes Heller. Το φιλικό, αλλά και κριτικό δοκίμιο της Heller θα το συναντήσουμε παρακάτω (σελ. 98-9). Για δικά μου σχόλια στα όσα λένε ο Whitebook και ο Habermas γενικότερα, αλλά και για τον Κάστοριάδη, μπορεί κανείς να ανατρέξει στο βιβλιοκριτικό δοκίμιό μου: «Three works from Cornelius Castoriadis» (*European Journal of Social Theory* 3[2], Μάιος 2000, σελ. 260-7).

4. Ο Hans Joas, ο Axel Honneth και ο Jürgen Habermas. Βλ. σχετικά, το: «Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy» στο: *Pragmatism and Social Theory*, The University of Chicago Press, Συλάργο 1993, σελ. 154-71 του Joas· το: «Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis» στο: Busino κ.ά., σελ. 191-207 του Honneth· και το: «Excursus on Cornelius Castoriadis: The Imaginary Institution» του Habermas στο: *The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, Καίμπριτζ, MA 1987, σελ. 327-35.

5. Στο ίδιο, σελ. 327.

στοριάδης») παρουσιάζεται και ερειπώνται το ψυχαναλυτικό έργο του, το οποίο πιστεύω ότι παρουσιάζει εξαιρετικό ενδιαφέρον. Το τρίτο κεφάλαιο («Καστοριάδης και αρχαία Ελλάδα») ερευνά τη σχέση του με την αρχαία Ελλάδα και παρουσιάζει την πολιτική θεωρία του. Πρέπει να πω εδώ ότι τα όσα λέει ο Καστοριάδης περί της αξίας της άμεσης δημοκρατίας τα βρίσκω εξαιρετικά ενδιαφέροντα, αλλά και προβληματικά στην πράξη. Δεν με πείθει επίσης πολύ, όταν επιμένει ενάντια σε όσους του ασκούν τη σχετική κριτική ότι η αρχαία Ελλάδα αποτελεί γι' αυτόν «σπέρμα» και όχι μοντέλο. Το δεύτερο μέρος («Η κριτική κοινωνική φιλοσοφία του Καστοριάδη») περιλαμβάνει τρία κεφάλαια. Το πρώτο κεφάλαιο («Μεταφυσική και Επανάσταση») παρουσιάζει τη φιλοσοφία του. Σημαντικότερη θεωρώ την οντολογία του η οποία αποτελεί πηγή των όσων άλλων έχει να πει. Τη θεωρώ, επίσης, σημαντική, γιατί εντός της συναντάμε τα όσα έχει να πει ο Καστοριάδης περί χρόνου, δημιουργίας και φαντασιακού. Η οντολογία του, λοιπόν, αποτελεί κλειδί στην κατανόηση και εκτίμηση του έργου του. Εντός της εντοπίζεται και η εντονότερη διαφωνία του με την «κληρονομημένη» σκέψη.

Το δεύτερο κεφάλαιο («Καστοριάδης και κληρονομημένη σκέψη») ερευνά την εξαιρετικά ενδιαφέρουσα κριτική που άσκησε ο Καστοριάδης στους άλλους Ευρωπαίους φιλοσόφους και τα σχετικά ζητήματα που θέτει. Εδώ –στην κριτική του των «κληρονομημένων» φιλοσοφικών ερωτημάτων – ο Καστοριάδης θυμίζει τον Χάιντεγκερ (Heidegger), το φιλοσοφικό «θράσος» του όμως είναι όλο δικό του. Το τρίτο κεφάλαιο («Καστοριάδης και μοντέρνο φαντασιακό») χωρίζεται και αυτό σε δύο μέρη και παρουσιάζει τις απόψεις του – και τις δικές μου – για τη νεωτερικότητα και τη σημερινή Δύση. Μεταξύ άλλων, ο Καστοριάδης άσκησε κριτική στην κρίση πολιτιστικής δημιουργικότητας που εντόπισε και στον «γενικευμένο κομφορμισμό»<sup>6</sup> που θεώρησε ότι, σε συν-

6. Γνώμη μου είναι ότι οι περί «γενικευμένου κομφορμισμού» από- φεις του Καστοριάδη, αν και όχι άστοχες, αποτυγχάνουν να λάβουν υπόψη την αυξανόμενα αισθητή παρουσία των κριτικών κοινωνικών κινη- μάτων στη Δύση από τα τέλη της δεκαετίας του '80 και ύστερα.

δυασμό με τη γενικευμένη απάθεια και τον κυνισμό που χαρακτηρίζουν τους σημερινούς ανθρώπους, πνίγουν την οποιαδήποτε δημιουργικότητα. Αυτό, καθώς και άλλα ζητήματα, ερευνώνται και στα δύο μέρη του τελευταίου αυτού κεφαλαίου.

## ΣΟΣΙΑΛΙΣΜΟΣ Η ΒΑΡΒΑΡΟΤΗΤΑ

### Εισαγωγή

Μετά την τουρκική νίκη στον Ελληνοτουρκικό πόλεμο του 1920-23, η οικογένεια Καστοριάδη, που ζούσε μέχρι τότε στην Κωνσταντινούπολη όπου γεννήθηκε ο Κορνήλιος την άνοιξη του 1922, μετακινήθηκε με την ανταλλαγή πληθυσμών της ίδιας χρονιάς στην Αθήνα. Μεγαλώνοντας στην Αθήνα στη δεκαετία του '30 και στις αρχές της επόμενης -κάτω από τη δικτατορία του Ιωάννη Μεταξά από τον Αύγουστο του 1936 και ύστερα και υπό ναζιστική κατοχή από το 1941 και μετά-, ο Κορνήλιος, ήδη από δεκατριών ετών, διάβαζε αχόρταγα. Από τη μία άρχισε να διαβάζει Πλάτωνα, Αριστοτέλη, Καντ (Kant), Βέμπερ (Weber) και Χούσερλ (Husserl) και από την άλλη τον τραβούσε ο Μαρξ (Marx) και η πολιτική δράση, έτσι ώστε δεκαπέντε ετών και μαθητής ακόμα ο νεαρός Καστοριάδης μπήκε στη Νεολαία του ΚΚΕ. Η φιλοσοφία και η πολιτική -οι δύο σημαντικότερες γυναίκες της ζωής του-, τις οποίες ο Καστοριάδης γνώρισε σε τόσο τρυφερή ηλικία, επρόκειτο να τον απορροφήσουν για το υπόλοιπο του βίου του.<sup>1</sup>

1. Και αργότερα και τα οικονομικά, η φυχανάλυση και η κοινωνική και πολιτική θεωρία. Για τους προσκείμενους στον Καστοριάδη, η ευρυμάθειά του – αυτή η εντυπωσιακή γνωστική γκάμα, η οποία περιελάμβανε και τα μαθηματικά και τη φυσική – τον καθιστά έναν σύγχρονο *homo universalis*, ένα μοντέρνο δείγμα προσωκρατικού σοφού. Και δικαιολογεί την περιγραφή του Καστοριάδη από τον Edgar Morin ως εγκυκλοπαιδικού πνεύματος (στο άρθρο του «An encyclopaedic spirit» [Radical Philosophy 90, Ιούλιος-Αύγουστος 1998, σελ. 3-5]). Για τον Morin ήταν «εγκυκλοπαιδικός όχι με την αθροιστική έννοια του όρου, αλλά με την αρχική ελληνική έννοια, που συναρμολογεί ασύνδετες μορφές γνώσης σε κύκλο» (στο *Idem*, σελ. 4-5).

Σύντομα ο νεαρός Καστοριάδης ανακάλυψε ότι το ΚΚΕ δεν ήταν αυτό που περίμενε. Βρισκόταν στην Αθήνα τον Δεκέμβριο του 1944, όταν δηλαδή εκδηλώθηκε το κίνημα του ΚΚΕ που τελικά κατέστάλη μετά την επέμβαση του βρετανικού στρατού. Η εμπειρία αυτή έπεισε τον Καστοριάδη ότι οι Έλληνες κομμουνιστές φιλοδωξούσαν να εγκαθιδρύσουν ένα καθεστώς αντίστοιχο με εκείνο της σταλινικής Ρωσίας, όπως συνέβαινε εκείνη την περίοδο στην κεντρική και στην ανατολική Ευρώπη. Η εμπειρία του αποτυχημένου κομμουνιστικού κινήματος επιβεβαίωσε και τις παλαιότερες υποψίες του ότι το ΚΚΕ – το οποίο είχε εγκαταλείψει από το 1942, εντασσόμενος στην τροτσκιστική ομάδα του Α. Στίνα – δεν ήταν ούτε επαναστατικό – όπως καταλάβαινε τον όρο ο ίδιος –, αλλά ούτε και «ρεφορμιστικό» και εναρμονισμένο με την αστική τάξη, όπως το ήθελαν οι τροτσκιστές. Έχοντας αφήσει πίσω του τον «παραδοσιακό» σοσιαλισμό – ή ό,τι θεωρείτο παραδοσιακός σοσιαλισμός τότε, με την ΕΣΣΔ ως πρωτοπορία της Τρίτης Διεθνούς μέχρι τη διάλυση της τελευταίας από τον Στάλιν (Stalin) το 1943, στην προσπάθειά του να κατευνάσει τους Δυτικούς συμμάχους του – ο Καστοριάδης, έχοντας στο μεταξύ διαβάσει Βέμπερ,<sup>2</sup> άσκησε κριτική στο ρόλο-κλειδί της γραφειοκρατίας στην ΕΣΣΔ ως κυρίαρχης τάξης σε μία πολιτικοκοινωνική πραγματικότητα που ονόμασε «γραφειοκρατικό καπιταλισμό». Αυτό το καθεστώς χαρακτηριζόταν, σύμφωνα με τον Καστοριάδη – παρά τα όσα αντίθετα λέγονταν –, και από εκμετάλλευση και από καταπίεση, πάντοτε στο όνομα της χειραφέτησης του προλεταριάτου.

Τον Δεκέμβριο του 1945, καταδιωκόμενος στην Αθήνα και από τους ναζί και από τους Έλληνες σταλινιστές, ο Καστοριάδης κατέφυγε στο Παρίσι. Εκεί έγινε μέλος του Γαλλικού Κομμουνιστικού Διεθνιστικού Κόμματος (PCI). Γρήγορα όμως διαφώνησε με τις τροτσκιστικές θέσεις και με την καθιερωμένη τροτσκιστική θεώρηση της ΕΣΣΔ ως «εκφυλισμένου εργατικού κράτους».

2. Το πρώτο δημοσιευμένο κείμενο του Καστοριάδη, την άνοιξη του 1944, ήταν μετάφραση από το *Wirtschaft und Gesellschaft* του Weber.

Έτσι, άρχισε να εκθέτει τις απόψεις του περί της φύσεως του ρωσικού καθεστώτος και του ρόλου της γραφειοκρατίας εντός του. Στο PCI ο Καστοριάδης γνώρισε και τιν Κλωντ Λεφόρ (Claude Lefort) και μαζί αποφάσισαν να το εγκαταλείψουν και να δημιουργήσουν τη δική τους επαναστατική ομάδα. Αυτό και έκαναν το 1948, εκατό χρόνια μετά την πρώτη δημοσίευση του *Kommunisten Manifréstou*. Η ομάδα τους ονομάστηκε *Socialisme ou Barbarie* και σύντομα ήρθε και η έκδοση του ομώνυμου περιοδικού, το πρώτο τεύχος του οποίου βγήκε τον Μάρτιο του 1949.

Στο περιοδικό συναντά κανές απόψεις υπέρ της εργατικής αυτοδιαχείρισης μέσω της λειτουργίας εργατικών συμβουλίων. Επίσης, στο περιοδικό ο Καστοριάδης – πέραν της κριτικής του των καθιερωμένων μαρξιστικών περιγραφών της Σοβιετικής Ένωσης στις δεκαετίες του '50 και του '60, κριτική που έβρισκε σύμφωνα και άλλα μέλη του περιοδικού – ασχολήθηκε αρκετά και με τα κυριότερα γαλλικά και παγκόσμια οικονομικά και πολιτικά ζητήματα της δεκαετίας του '50 και των αρχών της επόμενης. Μίλησε και για το κατ' αυτόν αληθινό περιεχόμενο του σοσιαλισμού και ερεύνησε τους λόγους για τη σταδιακή εξασθένιση της ισχύος και της σπουδαιότητας, ως φορέα κοινωνικής αλλαγής, του εργατικού κινήματος. Παράλληλα ερευνούσε τις προοπτικές για επαναστατική δράση και αλλαγή στη Δύση των δεκαετιών του '50 και του '60.

Αντίθετα με το περιθωριακό *Socialisme ou Barbarie*, ένα άλλο γαλλικό περιοδικό, το *Les Temps modernes*, έγινε το επίκεντρο προσοχής και συζητήσεων στη Γαλλία της δεκαετίας του '50. Οι δύο συντάκτες του, ο Μωρίς Μερλώ-Ποντύ (Maurice Merleau-Ponty) και ο Ζαν-Πωλ Σαρτρ (Jean-Paul Sartre) δεν έμοιαζαν καθόλου στον τρόπο σκέψης τους και είχαν διαφορετικές απόψεις πάνω σε διάφορα κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα της εποχής τους.

Ο Καστοριάδης ποτέ δεν συμπάθησε τον Σαρτρ και δεν έπαψε να του ασκεί σκληρή κριτική. Τα πράγματα όμως ήταν πολύ διαφορετικά με τον Μερλώ-Ποντύ και την επιρροή του στον Καστοριάδη, που ήταν εκτεταμένη και βαθιά. Ο Καστοριάδης έτρεψε

βαθύ σεβασμό και εκτίμηση για τον Γάλλο διανοητή.<sup>3</sup> Η επιρροή του Μερλώ-Ποντύ είναι ιδιαίτερα ορατή στην ανθρωποκεντρικότητα της σκέψης του Καστοριάδη πριν την παύση της δημοσίευσης του *Socialisme ou Barbarie*, αλλά ιδιαίτερα μετά από αυτήν.

Ο Καστοριάδης οδηγήθηκε στην παύση της έκδοσης του *Socialisme ou Barbarie* το 1965, λόγω, μεταξύ άλλων, της έλλειψης ζωηρής ανταπόκρισης στις επαναστατικές πρωτοβουλίες του περιοδικού από τους αναγνώστες του.<sup>4</sup> Ο επαναστατικός προσανατολισμός του περιοδικού προϊότεθετε, για τον Καστοριάδη, την ζωηρή ανταπόκριση και κριτική των αναγνωστών του. Λιγοί όμως δρούσαν περισσότερο ως παθητικοί καταναλωτές ιδεών, μην μπορώντας, όπως φαίνεται, να τις αναπτύξουν περαιτέρω ή να τις χρησιμοποιήσουν κριτικά στη δράση – χωρίς βέβαια να φτάνε μόνον οι ίδιοι γι' αυτό.

Ας μην ξεχνάμε βέβαια ότι υπήρχαν και άλλοι παράγοντες πίσω από την παύση της έκδοσης του *Socialisme ou Barbarie*, όπως η επικράτηση της αντίληψης ότι αντιπρόσωπος της βαρβαρότητας δεν ήταν ο καπιταλισμός, αλλά ο υπαρκτός σοσιαλισμός. Ο λόγος για την επικράτηση αυτής της αντίληψης ήταν οι αποκαλύψεις για τις συνθήκες ζωής στην ΕΣΣΔ και στην Ανατολική Ευρώπη. Η επικράτηση αυτής της άποψης δεν μπορούσε παρά να οδηγήσει στην περιθωριοποίηση και στην τελική εξαφάνιση ενός περιοδικού όπως το *Socialisme ou Barbarie*, το οποίο αντιπαρέθετε το σοσιαλισμό με τη βαρβαρότητα αντί να τα θεωρεί ταυτόσημα.

3. Βλ. «Το ρητό και το άρρητο: Φόρος τιμής στον Maurice Merleau-Ponty» στο: *Τα Σταυροδρόμια του Λαζαρίνθου*, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 1991, σελ. 155-80· και: «Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique», στο: *Fait et à faire*, Seuil, Παρίσι 1997, σελ. 157-95.

4. «Οι αναγνώστες του περιοδικού ποτέ ή σχεδόν ποτέ δεν μας έγραφαν, οι άνθρωποι έρχονταν στις συναντήσεις μας και μετά πήγαιναν σπίτι τους... οι ιδέες κυκλοφορούσαν, αναμφίβολα, αλλά το κοινό συμπεριφέρονταν ως παθητικός καταναλωτής ιδεών» («"The Only Way to Find Out If You Can Swim Is to Get into the Water": An Introductory Interview» στο: *The Castoriadis Reader*, μετάφραση-επιμέλεια: David Ames Curtis, Blackwell, Οξφόρδη 1997, σελ. 15). Βλ. επίσης: «Cornelius Castoriadis: An Interview» (*Radical Philosophy* 56, Φθινόπωρο 1990, σελ. 37).

Οι αρχετοί φίλοι, θαυμαστές και συνεργάτες του περιοδικού και της ομάδας τόσο εντός όσο και εκτός Γαλλίας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι το *Socialisme ou Barbarie* ήταν ίσως το τελειωταίο σημαντικό δυτικοευρωπαϊκό επαναστατικό περιοδικό – χωρίς να ξεχνάμε και την ομάδα. Όσον αφορά στους εκτός Γαλλίας φίλους του περιοδικού μπορεί κανείς να αναφερθεί στη βρετανική ομάδα *Solidarity*, καθώς και στους αναγνώστες και συνεργάτες στις Ηνωμένες Πολιτείες, αλλά και σε διάφορες ευρωπαϊκές χώρες, όπως η Ιταλία – όπου συναντάμε την επιρροή του Καστοριάδη στην ομάδα *Il Manifesto*. Παρότι, λοιπόν, το περιοδικό αγνοείτο από το ευρύ αναγνωστικό κοινό της Γαλλίας και παρότι είχε υποστεί συστηματική περιθωριοποίηση από τους «ορθόδοξους» μεταπολεμικούς μαρξιστές – κυρίως από το Γαλλικό Κομμουνιστικό Κόμμα –, κατάφερε να έχει μία σχετικά εκτεταμένη ακτινοβολία. Η ακτινοβολία δε αυτή όχι μόνο συνεχίστηκε και μετά την παύση της κυκλοφορίας του, αλλά διευρύνθηκε κιόλας. Αυτό συνέβη γιατί το περιοδικό δεν προσέλκυε μονάχα «αριστερή» νεολαία, όπως τον Ντανιέλ Κον-Μπεντίτ (Daniel Cohn-Bendit) στη δεκαετία του '60, αλλά και διάφορους πολιτικούς και κοινωνικούς στοχαστές και μαρξιστές ακτιβιστές και θεωρητικούς εκτός Γαλλίας. Αιτία ήταν και το ότι ο Καστοριάδης άρχισε να γίνεται γνωστότερος και, καθώς η φήμη του μεγάλωνε στη Γαλλία και πέραν αυτής στη δεκαετία του '70 και ακόμα περισσότερο στην επόμενη και στη μεθεπόμενη, το *Socialisme ou Barbarie* καλύφθηκε από έναν μανδύα μύθου.<sup>5</sup>

5. Όπως είπε και ο Καστοριάδης «... μετά το 1968, πολλοί έλεγαν ότι ήταν στο *Socialisme ou Barbarie*..., αν όλοι αυτοί που λένε ότι ήταν στο *Socialisme ou Barbarie* ήταν πράγματι στο *Socialisme ou Barbarie*. Θα είχαμε πιθανότατα πάρει την εξουσία στη Γαλλία κάποια στιγμή γύρω στο 1958» («Cornelius Castoriadis: An Interview» [*Radical Philosophy* 56, Φθινόπωρο 1990, σελ. 37]).

*1922-1945: Τα παιδικά και εφηβικά χρόνια του Καστοριάδη στην Αθήνα.*

Οι γονείς του Καστοριάδη τον επηρέασαν, ο καθένας με τον τρόπο του, ήδη από τη γέννηση του γιου τους. Ο πατέρας του Καϊσαρας ήταν γαλλόφιλος και την αγάπη του για τη γαλλική γλώσσα και κουλτούρα την «*κληρονόμησε*» ο γιος του, που έζησε περισσότερα από πενήντα χρόνια στο Παρίσι και όπου έγινε και Γάλλος υπήκοος. Η μητέρα του Σοφία υπέφερε από μία φυχική ασθένεια, πιθανότατα σχιζοφρένεια, και πέθανε στην Αθήνα στις αρχές της δεκαετίας του '40, μέσα στην Κατοχή. Κατάφερε να κάνει το γιο της –ο οποίος έμαυθε να παίζει πιάνο από πολύ νεαρή ηλικία– να μοιραστεί την αγάπη της για τη μουσική και τις τέχνες γενικότερα. Λν και αγαπούσε τη μητέρα του, ο Καστοριάδης δεν τα πήγαινε καλά με τον πατέρα του. Πάλιοι του φίλοι αφηγούνται ότι κατά τη διάρκεια του πολέμου ο Καστοριάδης εργαζόταν στον Ελληνικό Ήρυθρό Σταυρό για να μην εξαρτάται οικονομικά από τον πατέρα του.

Στα σχολικά του χρόνια, η πρόωρη πνευματική του ανάπτυξη έγινε αντιληπτή από τους δασκάλους του, που τον άφησαν να περνά τις τάξεις γρηγορότερα από τους συνομήλικούς του. Έτοιμος δεκαέξι ετών ο Καστοριάδης να παρακολουθεί ήδη πανεπιστημιακές διαλέξεις στην Αθήνα,<sup>6</sup> συγχρωτιζόμενος με πολύ μεγαλύτερούς του σε ηλικία Αθηναίους στοχαστές και πανεπιστημιακούς. Όπως έπιπλα, ο Καστοριάδης είχε μπει και στη Νεολαία του ΚΚΕ, το οποίο εγκατέλειψε το 1942 μετά τις αποτυχημένες προσπάθειές του για μεταρρυθμίσεις «*εκ των έσω*» του κόμματος. Στη συνέχεια, όπως επίσης έχω ήδη σημειώσει, μπήκε στην τροτσικιστική ομάδα του Α. Στίνα, ο οποίος υπήρξε «*αλησμόνητη μορφή επαναστάτη*» για τον Καστοριάδη.<sup>7</sup>

6. Μπορεί εδώ να συγκριθεί με τον νεαρό Schelling ο οποίος πριν κλείσει τα δεκαέξι μπήκε στο Πανεπιστήμιο του Τύπωνγκεν το 1790.

7. Ετοι μιλά ο Καστοριάδης για τον Στίνα στη συνέντειξη «*Η άνοδος της ασημαντότητας*» στο: *Η άνοδος της ασημαντότητας, ύψιλον/βιβλία, Αθήνα 2000*, σελ. 112. Ενιωθεί βαθιά εκτίμηση και σεβασμό για τον Στίνα ως γιάποιο μορφή αγωνιστή που έζησε σε μία περίοδο –κυρίως τα

Τον Δεκέμβριο του 1945 ο εικοσιτριάχρονος Καστοριάδης έφευγε από τον Πειραιά για τη Γαλλία για να ξεκινήσει στο Παρίσι ένα διδακτορικό στη φιλοσοφία με υποτροφία της γαλλικής κυβέρνησης. Στο πλοίο του βρίσκονταν πολλοί άλλοι νέοι Έλληνες στοχαστές, κάποιοι από τους οποίους –όπως ο Κώστας Αξελός και η Μιμίκα Κρανάκη– επρόκειτο, επίσης, να αποκτήσουν φήμη ως φιλόσοφοι στη Γαλλία.

*Τα πρώτα χρόνια στο Παρίσι: Η κριτική του τροτσικισμού από τον Καστοριάδη.*

Με την άφιξή του στη Γαλλία, ο Καστοριάδης μπήκε αμέσως στην πολιτική δράση. Πολύ σύντομα μετά την εγκατάστασή του στο Παρίσι εντάχτηκε στο Γαλλικό Κομμουνιστικό Διεθνιστικό Κόμμα (PCI), αλλά εξίσου σύντομα αναχάλιψε ότι τα όσα είχαν να πουν οι Γάλλοι τροτσικότες για τις σταλινικές πολιτικές πρακτικές στη Ρωσία και στην Ανατολική Ευρώπη ήταν τελείως λανθασμένα, και ότι οδηγούσαν σε θεωρητικά τερατουργήματα και αδιέξοδα στα οποία άσκησε κριτική. Όπως διηγείται,<sup>8</sup> τη στιγμή της άφιξής του γινόταν μία ευρύτερη προσπάθεια από την τροτσικιστική διανόηση να κάνει τα αποκαρδιωτικά μηνύματα που έρχονταν από τα ανατολικούρωπα παΐκα κομμουνιστικά καθεστώτα να «*ταιριάζουν*» με τις τροτσικιστικές αναλύσεις. Σύμφωνα με τις τελευταίες, η αυξανόμενη παντοδυναμία της γραφειοκρατίας στη σταλινική Ρωσία –θεωρημένης ως «*εκφυλισμένο εργατικό κράτος*»<sup>9</sup> – έπρεπε να αποδοθεί σε ορισμένες «*ασυνήθιστες*» και «*τυχαίες*» συνθήκες.<sup>10</sup>

χρόνια μετά το ξέσπασμα της Ρωσικής επανάστασης στην οποία η επαναστατική δράση ήταν ακόμα δυνατή και αποτελεσματική.

8. Για παράδειγμα, στην προαναφερθείσα συνέντευξη «*The Only Way to Find Out If You Can Swim Is to Get into the Water*»: An Introductory Interview», σ. π., σελ. 3-4.

9. Ο Καστοριάδης είπε κάποτε ότι το όνομα ΕΣΣΔ αποτελείτο από τέσσερις λέξεις-φέματα. Αυτό ίσχυε γιατί επρόκειτο για μία «ένωση» επιβεβλημένη με τη βία, η οποία έλαβε χώρα στη Ρωσία μετά την περιθωριοπότηση των αρχικών συβιέτ (των εργατικών συμβούλων) και μετά τη συγκεντρωσή της εξουσίας στην κεντρική επιτροπή του κομμουνιστι-

Η κριτική από τον Καστοριάδη των τροτσιστικών απόφεων γύρω από το ρωσικό σταλινικό καθεστώς και την πολιτικούνινη ταυτότητα της ΕΣΣΔ δεν ήταν χωρίς προηγουμένο στη Γαλλία. Ήδη το 1933 η Σιμόν Βέιγ (Simone Weil), μία διανοούμενη εξαιρετικά ευαίσθητη και ανεξάρτητη, ασκούσε κριτική στην άποψη ότι η σταλινική Ρωσία έπρεπε να θεωρηθεί περίπτωση εργατικού κράτους που με κάποιον τρόπο έχασε το δρόμο του. Η Βέιγ επέμενε ότι στη σταλινική Ρωσία δοκιμαζόταν ένα καιγούργιο –και καταχριτέο– μοντέλο κοινωνικής οργάνωσης που δεν ήταν ούτε καπιταλιστικό ούτε σοσιαλιστικό και που διακρινόταν από ορισμένα εξίσου πρωτόγνωρα χαρακτηριστικά.<sup>11</sup> Και η Βέιγ και ο Καστοριάδης άσκησαν σκληρή κριτική στο ρόλο της γραφειοκρατίας ως κυρίαρχης τάξης στην ΕΣΣΔ και στη βαθμαία εξασθένιση και εν συνεχείᾳ εξαφάνιση των σοβιέτ – ως οργάνων συλλογικού στοχασμού και λήψης αποφάσεων των Ρώσων εργα-

κού κόμματος, όποια ο «σοσιαλισμός» –όπως τους καταλάβαινε ο Καστοριάδης– είχε χάσει κάθε νόημα, σε ένα πολιτικό σύστημα που πολύ απέγει από το να είναι αβασίλευτη δημοκρατία –δηλαδή μη μοναρχικό και μη ολιγαρχικό– με την οποιαδήποτε έννοια του όρου, αφού τα πιο ουσιαστικά χαρακτηριστικά μιας σύγχρονης δημοκρατίας –κατ' αρχάς ελεύθερες εκλογές και ελευθερία λόγου– απουσίαζαν επιδεικτικά. Ο βαθμός βέβαια στον οποίο οι σημειρινές αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες της Δύσης είναι ωι: ίδιες, όπως υποστήριζε ο Καστοριάδης, ολιγαρχικές, θα ερευνηθεί σε επόμενα κεφάλαια.

10. Μπορεί καθείς εδώ να πει ότι ενώ για τους τροτσιστές που ακολουθούσαν τη «γραμμή» του PCI οι Ρώσοι κομμουνιστές αποτελούσαν «συντρόφους» που είχαν κάπως χάσει το δρόμο τους, για τον Καστοριάδη αυτό δεν θα μπορούσε ποτέ να ισχύσει. Ο λόγος ήταν ότι για τον Καστοριάδη οι «σύντροφοι» αυτοί δεν βρίσκονταν πιοτέ στο δρόμο που οδηγούσε στη δημοιουργία μιας σοσιαλιστικής κοινωνίας, όπως τη φανταζόταν – και την οπίσα αργότερο θα ονόμαζε «αιτόνομη κοινωνία».

11. Η Weil επέμενε ότι «θα έπρεπε να δούμε το σταλινικό καθεστώς όχι ως ένα εργατικό κράτος εν αταξία, αλλά ως έναν διαφορετικό κοινωνικό μηχανισμό». Σύμφωνα με τη Weil, το ρωσικό σταλινικό καθεστώς αποτελούσε «ένα κράτος εξίσου καταπλεστικό με οποιοδήποτε άλλο, το οποίο δεν είναι ούτε καπιταλιστικό ούτε εργατικό κράτος» (Simone Weil, *Oppression and Liberty*, Ark Paperbacks, Λονδίνο 1988, σελ. 5 και 6).

τών – μετά την εδραίωση του Λένιν στην κορική της ιεραρχίας του Κομμουνιστικού Κόμματος.

Η κριτική του Καστοριάδη στις θέσις του PCI γύρω από το σταλινικό καθεστώς της Ρωσίας και οι απόψεις του για τη φύση των δυτικοευρωπαϊκών κομμουνιστικών κομμάτων αλλά και το εργατικό κίνημα περιέχουνταν κυρίως, αυτά τα πρώτα χρόνια μετά την άφιξή του στο Παρίσι, στις παρεμβάσεις του, με το φειδώνυμο Pierre Chaulieu, στο 4ο και στο 5ο συνέδριο του PCI, τον Νοέμβριο του 1947 και τον Ιούλιο του 1948, αντίστοιχα. (Λμέσως μετά το 5ο συνέδριο, ο Καστοριάδης και άλλοι «διαφωνούντες» τροτσιστές εγκατέλειψαν το PCI και δημιούργησαν το *Socialisme ou Barbarie*.) Σε αυτές τις παρεμβάσεις ο Καστοριάδης φαίνεται ήδη να διαμορφώνει τις δικές του απόψεις, έχοντας από καιρό διακρίνει την κάθε άλλο παρά σοσιαλιστική φύση του ρωσικού σταλινικού καθεστώτος. Έτσι, αν και εκείνη την εποχή εξακολουθούσε να θεωρεί το προλεταριάτο αποκλειστικό φορέα της ειθύνης για μία σοσιαλιστική επανάσταση – για πρώτη φορά αμφισβήτησε αυτή την αποκλειστική επαναστατική σπουδαιότητα των εργατών το 1960– φαίνεται, επίσης, να διαμορφώνει ιδέες που δεν «χωρούσαν» στα ιδεολογικά καλούπια του PCI.<sup>12</sup>

12. Από τα πιο σημαντικά κείμενα του Καστοριάδη αυτής της εποχής είναι το εισαγωγικό, «προγραμματικό» άρθρο στο πρώτο τεύχος του *Socialisme ou Barbarie*. Δημοσιεύτηκε τον Μάρτιο του 1949 και έφερε το όνομα του περιοδικού ως τίτλο (περιέχεται στο: *Hγραφειοχρατική κοινωνία 1, ίψιλον/βιβλία*, Αθήνα 1985, σελ. 145-90). Υπάρχουν βέβαια αρκετές αδιναμίες στα όσα λέει ο Καστοριάδης, κρίνοντας τα εκ των ιστέρων, όπως τα σχετικά με το αναπόφευκτο ενός Τρίτου Παγκοσμίου πολέμου. Υπάρχουν και οι συχνές αναφορές στο προλεταριάτο ως αποκλειστικό φορέα της ειθύνης για μία σοσιαλιστική επανάσταση, που σήμερα μπορεί να φανούν κοντόφθαλμες και ξεπερασμένες. Δεν πινέβαινε δύμας το ίδιο την εποχή της δημοσίευσης του άρθρου. Εκείνη την εποχή, τέλη της δεκαετίας του '40 και αρχές της επόμενης, η «αστικοποίηση» του προλεταριάτου, η εμφάνιση, δηλαδή, των «εύπορων εργατών» και η απορρόφηση αυτών των ιδιωτικοποιημένων εργατών ως καταναλωτών μαζικά παραγόμενων αγαθών και ως πελατών κρατών πρόνοιας δεν ήταν ακόμα φαινόμενα τόσο εκτεταμένα και οφιαλμοφανή

### *Η αποκήρυξη του σταλινισμού από τον Καστοριάδη*

Ο Καστοριάδης άσκησε σκληρή κριτική και στην πολύ αρνητική επιρροή του σταλινικού ιδεώδους του «σοσιαλισμού σε μία χώρα» όπως αυτό δοκιμαζόταν στην ΕΣΣΔ και στα ανατολικοευρωπαϊκά κράτη-δορυφόρους της σε ορισμένα από τα πιο ισχυρά ευρωπαϊκά κομμουνιστικά κόμματα, όπως το Γαλλικό Κομμουνιστικό Κόμμα (PCF) αλλά και το ΚΚΕ. Ο συνεχής και πολύ ορατός φιλοσταλινικός προσανατολισμός αυτών των κομμάτων, σε μία εποχή –τις δεκαετίες του '50 και του '60– κατά την οποία το εργατικό κίνημα διατηρούσε ακόμα κάποια ισχύ, είχε διπλά καταστροφικές συνέπειες. Αυτά τα κόμματα –που αποτελούσαν τις μεγαλύτερες αριστερές πολιτικές οργανώσεις στη Γαλλία και στην Ελλάδα– όχι μόνον έκαναν τα μέλη τους και την ευρύτερη κοινή γνώμη να πιστέψουν ότι ο σταλινισμός αποτελούσε τη μόνη δυνατή εναλλακτική λύση στο καπιταλιστικό *status quo* και τη μόνη ιδεολογική βάση για μία σοσιαλιστική επανάσταση στη Δύση, αλλά καταπλεμούσαν και όπως μπορούσαν την οποιαδήποτε αντίθετη άποψη. Παράδειγμα αυτής της καταπολέμησης αποτελεί και η συστηματική περιθωριοποίηση της ομάδας και του περιοδικού *Socialisme ou Barbarie* από το PCF στις δεκαετίες του '50 και του '60. Με αυτήν και παρόμοιες τακτικές, κατάφεραν αυτά τα κόμματα να εδραιώσουν την ηγεμονία τους ως μοναδικές εναλλακτικές πολιτικές λύσεις στην καπιταλιστική ιδεολογία στη Γαλλία και/θτην Ελλάδα, και κάθε πρωτοβουλία στον αριστερό πολιτικό χώρο – όπως το *Socialisme ou Barbarie* στη Γαλλία– ερχόταν αργά ή γρήγορα, αντιμέτωπη με αυτό το κατεστημένο εντός της ευρωπαϊκής αριστεράς.

---

όσο αργότερα. Μπορεί, λοιπόν, να υποθέσει κανείς ότι, από αυτή την άποψη, η σημερινή κατάσταση της εργατικής τάξης – όπι απόμεινε από αυτή– θα φαινόταν απόλυτα απογοητευτική σε αρκετούς από τους αριστερούς στοχαστές εκείνης της εποχής, που αργότερα βίωσαν την «απορρόφηση» του προλεταριάτου και την εξασθένιση της δύναμης του εργατικού κινήματος, και οι οποίοι έπρεπε κάθε τόσο να επιστρέψουν στο αναπάντητο ερώτημα: «Τι πήγε στραβά?».

Υπήρχε, επίσης, η ευρύτερη ταύτιση του σταλινισμού και του ρωσικού σοσιαλιστικού μοντέλου γενικότερα – και κατ' επέκταση και της κοινωνικής και πολιτικής κατάστασης που επικρατούσε στην ΕΣΣΔ και στα ανατολικοευρωπαϊκά κράτη-δορυφόρους της – με το σοσιαλισμό. Η ταύτιση αυτή σταλινισμού και σοσιαλισμού ενθάρρυνε και την υιοθέτηση του σταλινικού ιδεολογικού μοντέλου από τα δυτικοευρωπαϊκά κομμουνιστικά κόμματα. Συνέπεια αυτής της ταύτισης ήταν η δυσφήμιση του σοσιαλισμού ως ιδεολογίας στη Δύση. Ο ίδιος ο Καστοριάδης άρχισε κάποια στιγμή να μιλά για το δίλημμα όχι μεταξύ «σοσιαλισμού ή βαρβαρότητας», αλλά μεταξύ «αυτονομίας ή βαρβαρότητας».<sup>13</sup> Επιπλέον, η λέξη «σόσιαλισμός» άρχισε να αντιπροσωπεύει, από τις αρχές της δεκαετίας του '80, μία μη συντηρητική εναλλακτική λύση στην επικράτηση της «νεοφιλελεύθερης» ιδεολογίας, μπαίνοντας έτσι στο ρόλο μιας αντιπολίτευσης, χάροντας το οποιοδήποτε επαναστατικό περιεχόμενο. Ιδίως μετά την απόλυτη δυσφήμιση της σοσιαλιστικής επαναστατικής δράσης ως ιδεώδους, με την εκκωφαντική κατάρρευση το 1989 των ανατολικοευρωπαϊκών κομμουνιστικών καθεστώτων.

Η σκληρή κριτική του σταλινισμού από τον Καστοριάδη στις δεκαετίες του '50 και του '60 μάς αποκαλύπτει έναν στοχαστή που είχε την ικανότητα να μην ξεγελαστεί από την ομήλη που κάλυπτε εκείνη την εποχή το σταλινισμό και την πολιτική κατάσταση στην ΕΣΣΔ. Αντίθετα με αυτόν, άλλοι στοχαστές της αριστεράς εκείνης της εποχής στη Γαλλία και αλλού δεν στάθηκαν ικανοί να κάνουν το ίδιο. Ιστορικά, τα πολιτικά σφάλματα διάφορων φιλοσόφων διαφορετικών εποχών –όπως του Σαρτρ και του Χάιντεγκερ– αποδεικνύουν ότι ορισμένες φορές κάθε στοχαστής μπορεί να σφάλλει στην χρήση του, αποτυγχάνοντας να διακρίνει την πραγματική πραγματικότητα. Θα μπορούσαμε να πού-

13. Μπορεί κανείς να συμφωνήσει μαζί του ότι, όπως είπε για τότε «αρκεί να εκστομίσεις τη λέξη «σόσιαλισμός» για να σου γιρίσουν την πλάτη [ακόμα και] καλοπροσάρτεις άνθρωποι» («Αυτονομία ή Βαρβαρότητα» [Κυριακάτικη, 20 Μαΐου 1994, σελ. 19]).

με – όπως συνέβη στις προαναφερθείσες δύο περιπτώσεις σε σχέση με το σταλινισμό και το ναζισμό, αντίστοιχα. Το ίδιο συνέβη και στον Καστοριάδη το 1987,<sup>14</sup> όταν υποτίμησε τη σπουδαιότητα των μεταρρυθμίσεων του Γκορμπατσώφ (Gorbachev) στην ΕΣΣΔ. Όλες οι σχετικές περιπτώσεις, όπως και αυτές στοχαστών που σε μία συγκεκριμένη περίσταση συμπεριφέρονται με τρόπο που έρχεται σε αντίθεση με τα όσα ακρύσσουν –όπως συνέβη, για παράδειγμα, σε μία περίπτωση με τον Αντόρο (Adorno) στα τέλη της δεκαετίας του '60–, αποτελούν παραδείγματα της προβληματικής σχέσης μεταξύ *vita contemplativa* και *vita activa*.

Ο Καστοριάδης συνειδητοπούντης ότι, σε αντίθεση με αυτόν, που είχε αρχίσει να ασκεί κριτική στο σταλινισμό ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '40, υπήρχαν αρκετοί αριστεροί στοχαστές στο Παρίσι και αλλού που δίσταζαν, για διαφορετικούς λόγους ο καθένας, να πάρουν στα σοβαρά τα όσα ακούγονταν για τα σταλινικά εγκλήματα στην ΕΣΣΔ, εγκλήματα που διαπράττονταν στο όνομα της Επανάστασης και του Σοσιαλισμού. Αντίθετα με αυτούς, ο Καστοριάδης άρχισε να διατυπώνει τη δική του κριτική θεωρία επηρεασμένος και από τη μαρξιστική ιδεολογία. Έχοντας όμως και την εμπειρία της απογοητευτικής κατάληξης του μαρξιστικού επαναστατικού προτάγματος, κατέβαλλε προσπάθειες να αποφύγει, στην κριτική θεωρία του, τις παγίδες και τα αδιέξοδα που ο μαρξισμός δεν στάθηκε ικανός να αποφύγει.

Η κριτική τρυπ σταλινισμού από τον Καστοριάδη, ιδιαίτερα στα τέλη της δεκαετίας του '40 και στις αρχές της επόμενης επηρέασης αρνητικά την αποδοχή του στους αριστερούς πολιτικούς κύκλους εκείνης της εποχής και οδήγησε στη βαθμιαία απομόνωσή του. Ένας λόγος ήταν το ότι τα όσα έλεγε περί σταλινισμού τον ξεχώριζαν από άλλους αριστερούς στοχαστές της εποχής στο Παρίσι και αλλού οι οποίοι συνήθως είτε αρνούνταν να πιστέψουν ότι η επανάσταση στη Ρωσία είχε πραγματικά και ανεπα-

14. Στη συνέντευξη «Στην καλύτερη περίπτωση ο Γκορμπατσώφ είναι ένας Μεγάλος Πέτρος» στο: Τέτα Παπαδοπούλου, *Mια άλλη Ευρώπη, ύψιλον/βιβλία*, Αθήνα 1993, σελ. 13-24.

νόρθωτα «προδοθεί» –όπως είχε πει ο Τρότσκι (Trotsky)– είτε δεν ήθελαν –παράδειγμα αποτελεί ο Σαρτρ– να «απογοητεύσουν» το προλεταριάτο αποκαλύπτοντας τις σύληρες πολιτικές και κοινωνικές αλήθειες για την ΕΣΣΔ. Η αιχανόμενη απομόνωση του Καστοριάδη οφειλόταν και στο γεγονός ότι ο αντισταλινισμός του επέτρεψε σε ορισμένους να τον κατηγορήσουν για σχέσεις με τη δεξιά της εποχής, διότι: συμπτωματικά η αποκήρυξη του σταλινισμού αποτελούσε και μία δημοφιλή «αντιδραστική» θέση εκείνη την εποχή. Ας μην ξεχνάμε ότι, καθώς η ΕΣΣΔ ήταν μεταξύ των νικητών του Β' Παγκοσμίου πολέμου, η κριτική του σταλινισμού ήταν επιβεβλημένη για τους δυτικούς πρώην συμμάχους της. Έτσι, η κριτική του σταλινισμού από τον Καστοριάδη δεν θα μπορούσε παρά να οδηγήσει στο στιγματισμό του ως αντιδραστικού.

Ο Καστοριάδης άσκησε κριτική στο σταλινισμό σε μία εποχή κατά την οποία ο σταλινισμός εμφανίζονταν ως η εναλλακτική λύση στην καπιταλιστική ιδεολογία. Γι' αυτόν το λόγο πολλοί δυτικοί αριστεροί των υπερασπίζονταν, παρότι ορισμένοι έβλεπαν το πραγματικό του πρόσωπο. Η σάση των αυτής ήταν απόρροια της θέσης τους ότι δεν έπρεπε να αφήσουν την καπιταλιστική ιδεολογία να επικρατήσει. Έτσι, οι Παρισινοί αριστεροί διανοούμενοι θεωρούσαν, επίσης, ότι δεν είχαν επιλογή, και πολλοί από αυτούς ήταν πιστοί στη φιλοσταλινική «γραμμή» του παντοδύναμου PCF και έκαναν ό,τι μπορούσαν για να μην αφήσουν να αποκαλυφθεί η αλήθεια, υπερασπιζόμενοι όσο καλύτερα μπορούσαν το σταλινισμό και την ΕΣΣΔ. Ο Καστοριάδης όμως πάλεψε ενάντια σε αυτό το ρεύμα, έχοντας συνειδητοποιήσει ότι ο χειρότερος εχθρός του σοσιαλισμού στην Ευρώπη ήταν ο σταλινισμός και η ΕΣΣΔ. Η τελευταία μονοπωλούσε το επίθετο «σοσιαλιστικός» και έκανε ό,τι μπορούσε για να διατηρήσει αυτό το μονοπώλιο καταπνίγοντας τις επαναστάσεις στην Ουγγαρία το 1956, στην Τσεχοσλοβακία το 1968 και στην Πολωνία το 1981. Μπορούμε, λοιπόν, να συμπεράνουμε ότι ο σοσιαλισμός στην Ευρώπη δεν ηττήθηκε από τον καπιταλισμό, αλλά από την ΕΣΣΔ. Και, δυστυχώς, οι δυτικοί αριστεροί είχαν να υπερασπί-

στούν μία ιδεολογία που ήταν πιο ακραία δεξιά από την πιο συντηρητική «δεξιά» ιδεολογία. Μέσα σε αυτόν τον παραλογισμό, ο Καστοριάδης πάλεψε ενάντια στο σταλινισμό και στιγματίστηκε γι' αυτό.

Η περιθωριοποίησή του και οι κατηγορίες για σχέσεις με τη δεξιά συνεχίστηκαν, και αργότερα τις ακολούθησαν –ιδιαίτερα προς το τέλος της περιόδου του Ψυχρού Πολέμου, μετά την έκδοση το 1981 του βιβλίου του *Devant la guerre*– κατηγορίες για φιλοαμερικανισμό και ακόμα και για σχέσεις με τις αμερικανικές μυστικές υπηρεσίες. Και στις δύο περιπτώσεις ο Καστοριάδης αντιτάχθηκε, πληρώνοντας το κόστος, σε δύο δημοφιλείς τάσεις της ευρωπαϊκής αριστεράς, στο φιλοσταλινισμό και στο φιλοκομμουνισμό των δεκαετιών του '50 και του '60 και στον εξίσου ισχυρό αντιαμερικανισμό από τα τέλη της δεκαετίας του '60 και ύστερα. Στην πρώτη περίπτωση κατηγορήθηκε ως υπερασπιστής της «αστικής» αντιδραστηριότητας στον κομμουνισμό και στη δεύτερη ως υπερασπιστής του «αμερικανικού ψηφιαλισμού». Απομονώθηκε, λοιπόν, ως ύποπτα «αντιδραστικός», παρότι στην πραγματικότητα ήταν πιο ριζοσπάστης από τους αριστερότερους αριστερούς – παρότι βρίσκονταν, πολιτικά, αριστερά της αριστεράς.

Ο αντισταλινισμός του Καστοριάδη θα μπορούσε βέβαια να τον είχε οδηγήσει στο φιλοαμερικανισμό, καθώς για ένα διάστημα θεωρούσε ότι μόνον οι Αμερικανοί ήταν ικανοί να αντισταθούν σε μία νέα πιθανή σοβιετική επίθεση στην Ευρώπη. Αποκαλώντας όμως κανείς τον Καστοριάδη «φιλοαμερικανό» αποτυγχάνει να λάβει υπόψη την πολυπλοκότητα της σκέψης του σχετικά με γεωπολιτικά ζητήματα. Ας μην ξεχνάμε ότι ο Καστοριάδης άσκησε σκληρή κριτική στη δημοφιλή, για τουλάχιστον τριάντα χρόνια, αλλά και παραπλανητική διαμάχη μεταξύ αυτών στην αριστερά που έβλεπαν την ΕΣΣΔ ως την πρωτοπορία του ευρωπαϊκού επαναστατικού σοσιαλισμού, από τη μια, και αυτών που εξιδανίκευαν τις δυτικές δημοκρατίες ως τον «ελεύθερο κόσμο» και τον αντιπαρέβαλαν στη σκληρή πραγματικότητα του κομμουνισμού, από την άλλη. Τη σκληρότερη κριτική ο Καστοριάδης την άσκησε βέβαια στην ΕΣΣΔ, γιατί αυτό που τον πλήγωνε πε-

ρισσότερο ήταν η ταύτιση του σταλινισμού και του ρωσικού ολοκληρωτισμού με τον επαναστατικό σοσιαλισμό. Άσκησε όμως κριτική και σε αυτό που είδε ως έκλειψη της φαντασιακής σημασίας της αυτονομίας στη σύγχρονη Δύση και στις συνέπειές της.

Η κριτική που άσκησε ο Καστοριάδης στο σταλινισμό και στην υποκρισία του Ρωσικού Κομμουνιστικού Κόμματος ως υποτιθέμενου αντιπροσώπου των Ρώσων εργατών συνδέονται άμεσα με την ευρύτερη κριτική του της αντιπροσώπευσης. Ο βαθμός στον οποίο η «δημοκρατική αντιπροσώπευση» επηρέασε την Επανάσταση – με το Κομμοινιστικό Κόμμα και μια χούφτα ανθρώπων στην κορυφή του ως «αντιπροσώπους» των εκατομμυρίων επαναστατημένων Ρώσων – μένει να διερευνηθεί. Πιστεύω ότι η φευδοδημοκρατική αντιπροσώπευση των Ρώσων εργατών από το Ρωσικό Κομμουνιστικό Κόμμα είχε τεράστιες αρνητικές συνέπειες στη Ρωσία, και μπορεί κανείς, επίσης, να πει ότι στην περίπτωση της Ρωσικής επανάστασης βλέπουμε ένα σύγχρονο επαναστατικό κίνημα που σημαδεύτηκε αρνητικά από την υποτιθέμενη αντιπροσώπευση εκατομμυρίων ανθρώπων από μία μικρή ομάδα κομματικών μελών.

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η υπονόμευση της Ρωσικής επανάστασης από την κατάπνιξη της απόπειρας για αυτοδιαχείριση των Ρώσων εργατών μέσω των σοβιέτ και η «αντιπροσώπευσή» τους από μιά χούφτα κομματικών μελών θέτουν σοβαρά ερωτηματικά για την αντιπροσώπευση γενικότερα. Η αντιπροσώπευση μπορεί έτσι να θεωρηθεί εμπόδιο όσον αφορά στην υλοποίηση του προτάγματος της αυτονομίας του Καστοριάδη και συγκεκριμένα όσον αφορά στην πολιτική αυτονομία και στη λήψη αποφάσεων πάνω στα κοινά. Επίσης, οι ευρύτερες συνέπειες της «αντιπροσώπευσης» των Ρώσων εργατών από το Κομμοινιστικό Κόμμα όχι μόνον επηρέασαν αποφασιστικά τη Ρωσική επανάσταση στην εξέλιξη της αλλά έβλαψαν ανεπανόρθωτα και το γόντρο του Σοσιαλισμού και της Επανάστασης ως ιδανικών στη Δύση του δεύτερου μισού του 20ού αιώνα.

Η στάση του Καστοριάδη τού *Socialisme ou Barbarie* υπέρ της εργατικής αυτοδιαχείρισης μέσω της αύστασης συμβουλίων απο-

τελούμενων από ανακλητούς αντιπροσώπους είναι, πιστεύω, σημαντική γιατί, μεταξύ άλλων, πήρε αργότερα τη μορφή του ευρύτερου στόχου της αυτοδιαχείρισης όλων των πολιτών. Η ευρύτερη αυτή αυτοδιαχείριση θα μπορούσε να καταστεί δυνατή με τη θέσμιση ενός ώστο το δυνατόν αμεσότερου δημοκρατικού καθεστώτος – όπως για παράδειγμα, συμβιόλια πολιτών αποτελούμενα από ανακλητούς αντιπροσώπους.

Ο μαρξισμός και ο τροτσκισμός του Καστοριάδη, καθώς και η δουλειά του στο *Socialisme ou Barbarie* στις δεκαετίες του '50 και του '60, μπορούν να θεωρηθούν εκφράσεις του ανθρωπισμού του. Ας μην ξεχνάμε τη χαρακτηριστική ευαισθησία του στην κατάπνιξη αυτών που θεώρησε ως ανθρόμητες εξεγέρσεις των ανατολικούς ευρωπαίων εργατών στη Ρωσία, στην Ουγγαρία, στην Τσεχοσλοβακία και στην Πολωνία. Ο Καστοριάδης, βέβαια, επεξεργάστηκε περαιτέρω τον ανθρωπισμό του, οι σχετικές απόψεις του ωρίμασαν, όπως φαίνεται στην αυξανόμενη σημασία που δίνει στην ανάγκη για τη συνειδητοποίηση από τους σημερινούς ανθρώπους της απόλυτα αυτόνομης ύπαρξής τους, προκειμένου να γίνουν ορατές ως δημιουργικές τους ικανότητες σε όλο τους το εύρος και να λειτουργήσουν έτσι ως θεμέλιο και ως έμπνευση για τη δημιουργία ενός άλλου *modus vivendi* και για την εμφάνιση μιας ωριμότερης ανθρωπότητας.

### Καστοριάδης και Μάης του '68

Το *Socialisme ou Barbarie*, παρότι δεν είχε ποτέ ευρύ αναγνωστικό κοινό και, επιπλέον, είχε περιθωριοποιηθεί από την «παραδοσιακή» γαλλική αριστερά στις δεκαετίες του '50 και του '60<sup>15</sup>, κατάφερε να έχει βαθιά και διαρκή επιφροή. Όπως είπαμε νωρίτερα, το 1965 πάρθηκε η απόφαση να διακοπεί η έκδοση του περιοδι-

15. Μία ωραία περιγραφή των τάσεων των μαρξιστών στη Γαλλία εκείνη την εποχή και των σχέσεων και διενέξεων τους με τους υπαρξιστές και τον Sartre είναι αυτή του Mark Poster στο: *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton University Press, Πρίνστον, Νιού Τζέρσεϋ 1975.

κού και το τελευταίο τεύχος κυκλοφόρησε τον Ιούνιο του ίδιου χρόνου. Τρία χρόνια αργότερα όμως, τον Ιούνιο του 1968, ο Καστοριάδης δημοσίευσε ένα δοκίμιο, τμήμα του οποίου είχε πολυγραφθεί στο Παρίσι τον Μάιο και μοιραστεί στους εξεγερμένους φοιτητές. Σε αυτό το δοκίμιο<sup>16</sup> ο Καστοριάδης απειιθύνεται στους εξεγερμένους φοιτητές και προτείνει τρόπους οργάνωσής τους. Το συγκεκριμένο δοκίμιο αποτελεί, πιστεύω, δείγμα μιας στιγμιαίας επιστροφής του Καστοριάδη στην επαναστατική δράση της εποχής του *Socialisme ou Barbarie* και, την ίδια στιγμή, συμβολίζει το τέλος της.

Τα γεγονότα του Μάη –των οποίων ο αδιαμφισβήτητος πρωταγωνιστής, ο Ντανιέλ Κον-Μπεντίτ, δήλωσε αργότερα ότι ο ίδιος και ο αδελφός του διάβαζαν τα άρθρα του Καστοριάδη στο *Socialisme ou Barbarie* στη δεκαετία του '60 και ότι η επιρροή του περιοδικού συνιστούσε μέρος του ιδεολογικού υπόβαθρου των γεγονότων του Μάη του '68 – μπορεί κανείς να τα ερμηνεύσει ποικιλοτρόπως. Αντί για μία γνήσια επαναστατική έκρηξη, εμπνευσμένη, μεταξύ άλλων, και από τις ιδέες του Καστοριάδη, ο Μάης του '68 μπορεί να ερμηνευθεί και ως μία φοιτητική εξέγερση που έπασχε από την έλλειψη βάθους και στερεότητας των ιδανικών της και από μία σύγχυση γύρω από τους στόχους της. Ο Μεξικανός ποιητής Οκτάβιο Παζ (Octavio Paz) είπε κάποτε ότι τα γεγονότα εκείνου του Μάη αποτελούσαν «το θέαμα, τη φιέστα της επανάστασης» ή «[μία] φιέστα πριν την της επανάστασης», και ότι στο γαλλικό Μάη του '68 «η τελετή ήταν πραγματική, αλλά η επικληθείσα θεότητα ήταν ένα φάντασμα». <sup>17</sup> Αν θα συμφωνούσε κανείς με τον Παζ, δεν θα μπορούσε παρά να αναφωτηθεί αν μία «άδεια» ή «κούφια» επανάσταση, όπως ο Μάης του '68 αποτελεί

16. Το «La Révolution anticipée», που το βρίσκουμε αρχικά στο: *Mai 1968: La Brèche*, Fayard, Παρίσι 1968, σελ. 89-142, που επίσης περιλαμβάνει δοκίμια των Edgar Morin και Claude Lefort. (Ο Jean-Marc Coudray είναι βέβαια ο Καστοριάδης.) Το δοκίμιο περιλαμβάνεται και στο: *La Société française*, Éditions 10/18, Παρίσι 1979, σελ. 165-222.

17. Octavio Paz, *The Double Flame*, The Harvill Press, Λονδίνο 1996, σελ. 143.

τη μοναδική μορφή που η ριζική κοινωνική κριτική μπορεί να πάρει σήμερα στη Δύση. Άσχετα από το αν συμφωνεί κανείς με τον Παξ ή όχι, μοιάζει προτιμότερο να μιλά κανείς, όπως ο Καστοριάδης, όχι για μία βίαιη κινητοποίηση ενάντια στο σημερινό *status quo ante*, αλλά για μία αλλαγή στην ανθρωπολογική δομή των σημερινών ανθρώπων που θα οδηγήσει στην εμφάνιση μιας άλλης μορφής ύπαρξης και δράσης.

Λοιμβάνοντας υπόψη αλλαγές όπως η «αστικοποίηση» των εργαζομένων, μπορεί κανείς να πει ότι μετά την «ταραχώδη» δεκαετία του '60, τη σημερινή Δύση τη χαρακτηρίζουν δύο αντίθετες μεταξύ τους τάσεις. Υπήρξε, από τη μία, η εμφάνιση των «νέων κοινωνικών κινημάτων», οικολογικών, φεμινιστικών και αντικαπιταλιστικών (όπως το κίνημα κατά της παγκοσμιοποίησης); αλλά, από την άλλη, και ίσως σε ευρύτερη κλίμακα, υπάρχει η αυξανόμενη επικράτηση της πολιτικής απάθειας, του μαζικού καταναλωτισμού και της ιδιωτικοποίησης που εντόπισε ο Καστοριάδης. Μία ανάγνωση των πρώτων όρθρων του Καστοριάδη – κυρίως αυτών στα τέλη της δεκαετίας του '40 και στις αρχές της επόμενης – αποκαλύπτει μία προγματικότητα στην οποία πολιτικοί ακτιβιστές, όπως ο Καστοριάδης, που οραματίζονταν μία διεθνή εργατική επανάσταση, εξακολουθούσαν να υποθέτουν ότι μπορούσαν να υπολογίζουν στην υποστήριξη των υπεύθυνων για την υλοποίηση των σχετικών αλλαγών, δηλαδή των εργαζομένων. Σήμερφόμως την ειθύνη για την υλοποίηση των κοινωνικών, πολιτικών, και φυχικών αλλαγών που οραματίστηκε ο Καστοριάδης τη μοιράζεται ο καθένας από εμάς και, τουλάχιστον προς το παρόν, οι περισσότεροι αγνοούμε αυτό το γεγονός.

## ΟΙ ΠΗΓΕΣ ΕΜΠΝΕΥΣΗΣ ΤΟΥ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ

## ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ ΚΑΙ ΜΑΡΞ

*Εισαγωγή: Πόσο επηρέασε ο Μαρξ τον Καστοριάδη;*

Στο έργο του Καστοριάδη ανακαλύπτει κανείς ένα όραμα, αυτό των φιζικών αλλαγών στο *modus vivendi* των σημερινών ανθρώπων, τόσο φυχικού όσο και κοινωνικού – το όραμα της εμφάνισης μιας αριμότερης ανθρωπότητας. Ας αναρωτηθούμε πόσα χρωστάει το επαναστατικό πρόταγμα του Καστοριάδη – το πρόταγμα της αυτονομίας – στην εκτεταμένη και βαθιά επιρροή του Μαρξ. Αν, από τη μια, βρεθεί ότι χρωστάει πάρα πολλά. δεν θα έπρεπε κανείς να αναφέρεται σε δύο ξεχωριστές θεωρίες, αλλά στον καστοριαδικό μαρξισμό: από την άλλη, μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι η κριτική θεωρία του Καστοριάδη είναι όλη δική του και ότι της αξίζει μια ανεξάρτητη θέση στην ιστορία του ευρωπαϊκού πνεύματος. Έχει πρώτης ύψης – αφήνοντας στην άκρη άλλες ουσιώδεις διαφορές –, διαπιστώνομε ότι υπάρχει ένα τουλάχιστον σημαντικό στοιχείο – η έντονη παρουσία της φυχανάλισης – το οποίο καθιστά αδικαιολόγητη την ταξινόμηση των ιδεών του Καστοριάδη ως μαρξιστικών.

Παρά την εγγύτητά του στον τροτσκισμό και στο μαρξισμό στα νιάτα του – όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο –, ο Καστοριάδης, με τη δημοσίευση του «Μαρξισμός και Επαναστατική Θεωρία»,<sup>1</sup> άφησε υριστικά τον Μαρξ πίσω του.

Στο παρόν κεφάλαιο, θα δούμε τον Μαρξ και τον Καστοριάδη ως δύο πολύ διαφορετικούς μεταξύ τους στοχαστές που, παρ' όλα αυτά, χαρακτηρίζονταν από κοινές ανησυχίες. Και οι δύο ήθελαν να δουν τον κόσμο να αλλάζει και φαντάζεται κανείς την

1. Στο: *Socialisme ou Barbarie*, από τον Απρίλιο του 1964 έως τον Ιούνιο του 1965.

απογοήτευσή τους, όταν χρόνια και δεκαετίες περνούσαν μπροστά στα μάτια τους χωρίς αυτό να συμβεί στο βαθύμο που οραματίζονταν. Πρέπει, επομένως, να τους βασάνιζαν τα ίδια ερωτήματα και οι ίδιες αγωνίες, και το αίσθημα της μοναξιάς που δημιουργείτο, όταν συνειδητοποιούσαν την τεράστια απόσταση που τους χώριζε από τους τουλάχιστον φαινομενικά ικανοποιημένους από την καθημερινότητά τους συνανθρώπους τους.

### *Το δίλημμα του Καστοριάδη*

Ο Καστοριάδης εντόπισε μια σειρά αδυναμίες και σφάλματα στον Μαρξ, καθώς και αντιλήψεις που, για τον έναν ή τον άλλον λόγο, δεν άντεξαν στο χρόνο. Ερχόμενος αντιμέτωπος με την αντιδραστική πλέον υπόσταση του παραδοσιακού μαρξισμού της εποχής του — ο μαρξισμός είχε καταντήσει το «κατεστημένο» της αριστεράς—ήρθε, στις αρχές της δεκαετίας του '60, αντιμέτωπος με ένα δίλημμα: Το δίλημμα μεταξύ είτε του να παραμείνει μαρξιστής είτε να εξακολουθήσει να θεωρεί τον εαυτό του επαναστάτη.

Πιστεύω ότι αν και ο μαρξισμός σήμερα εξακολουθεί να προτείνεται ως η μοναδική ουσιαστική εναλλακτική πρόταση στην ιδεολογία της ελεύθερης αγοράς και του αχαλίνωτου ατομικισμού, το δίλημμα του Καστοριάδη παραμένει για κάθε ανάλογο σημερινό στοχαστή. Όσον αφορά στο μαρξισμό βλέπει κανείς ότι δεν δύναται πλέον, στις σημερινές «ανεπτυγμένες» κοινωνίες, να εμπνεύσει αρκετά ριζικές αλλαγές, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι πρέπει κανείς να ασπαστεί το μεταμοντερνιστικό μηδενισμό. Απλώς μπορούμε πλέον να συνειδητοποιήσουμε το γεγονός ότι τέτοιες αλλαγές μπορούν και πρέπει να καταστούν δυνατές μόνο με όσο το δυνατόν αμεσότερα δημοκρατικά μέσα και με την ευρύτερη δυνατή κινητοποίηση.

### *Μετά τον Μαρξ τι;*

Παρότι κάπου στα μέσα της δεκαετίας του '60 ο Καστοριάδης άφησε οριστικά πίσω του τον Μαρξ, δεν σταμάτησε — όπως συνέβη με τον Jean-François Lyotard (Jean-François Lyotard) — να

ασκεί τη σκληρή κριτική του στο καπιταλιστικό φαντασιακό. Μετά την ιδεολογική δυσφήμιση και χρεοκοπία του «υπαρκτού σοσιαλισμού» ως ιδεώδους στη Δύση, ο Καστοριάδης θα μπορούσε να είχε προβεί και αινότς, όπως έκαναν πολλοί άλλοι, στην υπεράσπιση του καπιταλιστικού φαντασιακού. Αινότα δέν συνέβη.<sup>2</sup> Στην περίπτωσή του, η εγκατάλειψη του μαρξισμού σήμανε τη γέννηση της ανεξάρτητης κριτικής θεωρίας του, στην οποία και χρωστάει τη φήμη του ως μεγάλου στοχαστή.

Μετά τη ρήξη με το μαρξισμό και το κόψιμο του μαρξιστικού ομφάλιου λώρου, ο Καστοριάδης, δημιουργώντας την κριτική θεωρία του με ελάχιστες μαρξιστικές επιφροές, στάθηκε ικανός να μην υποκύψει στην πίεση των θεωρητικών αδιέξοδων που αντιμετώπιζαν άλλοι πρώην μαρξιστές. Αντίθετα, δημιουργήσε τη δική του φιλοσοφική ανθρωπολογία που συνεισέφερε τα μέγιστα στην εδραίωση της φήμης του ως ενός από τους μεγαλύτερους και ανεξάρτητους κριτικούς στοχαστές και φιλοσόφους του περασμένου αιώνα. Βέβαια, όπως είπαμε πριν, γρήγορα συνειδητοποίησε ότι παρά τον προσωπικό του αγώνα οι άνθρωποι των «ανεπτυγμένων» κοινωνιών δεν είχαν συνείδηση των ζητημάτων στα οποία εστίασε στο έργο του και παρέμεναν ανενόχλητοι από την επικράτηση του καπιταλιστικού φαντασιακού. Το γεγονός αινότο διδγήσε τον Καστοριάδη σε αρνητικά συμπεράσματα γύρω από την κατάσταση του δυτικού πολιτισμού στα τελευταία χρόνια του 20ού αιώνα κάνοντάς τον να νιώσει, προς το τέλος της ζωής του, όλο και περισσότερο ξένος προς τις συμπεριφορές της ιδιωτικοποίησης και του μαζικού καταναλωτισμού που καυτηρίαζε στο έργο του. Η κριτική τροχιά του Καστοριάδη ύστερα από την οριστική ρήξη του με το μαρξισμό ήταν, λοιπόν, και αρκετά μοναχική, χωρίς και την παρουσία — λόγω της «αστικοποίησής» τους — των, ας πούμε, παραδοσιακών φορέων της εισιτώνης για την υλοποίηση των σχετικών αλλαγών. δηλαδή των εργαζομένων.

2. Μία πρώτη αντίδραση από τον Καστοριάδη στην κρίση του μαρξισμού βρίσκουμε στο: «Να ξαναρχίσουμε την επανάσταση» στο: *H πετρρα του εργατικού κινήματος. 2. Προλεταριάτο και οργάνωση, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 1984, σελ. 215-54.*

### *Μία μη-μαρξιστική κριτική θεωρία*

Με την εγκατάλευφη του μαρξισμού από τον Καστοριάδη, το κριτικό πνεύμα του όχι μόνο δεν εξασθένησε αλλά έγινε και πιο «καστοριαδικό». Ήταν μπορούσε να πει κανείς, τόσο στη σχετική ορολογία όσο και στην ίδια την ουσία της φιλοσοφίας του. Πιστεύω μάλιστα ότι με αυτή την αλλαγή – με την «καστοριαδοποίηση» τους, ούτως ειπεύν, αυτές οι απόψεις του Καστοριάδη κέρδισαν σε βάθιση και ενδιαφέρον.

Στην κριτική θεωρία του Καστοριάδη<sup>3</sup> βρίσκει κανείς μια περισσότερο συμπαγή και, πιστεύω, ριζικότερη κριτική του καπιταλιστικού φαντασιακού από ό,τι σε οποιοδήποτε αντίστοιχη μαρξιστική θεωρία. Πρόκειται δε για μία κριτική τελείως ανεξάρτητη – και αυτό αποτελεί άθλο για τον οποιοδήποτε πρώην μαρξιστή – από τις μαρξιστικές απόψεις και τις παραδοσιακές μαρξιστικές «συνταγές». Η κριτική θεωρία του Καστοριάδη αποκαλύπτει τις εγγενείς αντινομίες του σημερινού καπιταλιστικού φαντασιακού και των φαντασιακών σημασιών του και μας προσκαλεί να στοχαστούμε πάνω στο γεγονός ότι η επικράτησή του δεν αποτελεί ιστορική αναγκαιότητα και έτσι να ασκήσουμε κριτική στη συγκυριακή φύση αυτής της επικράτησης. Μόνο μέσω μιας τέτοιας κριτικής και μέσω της συνειδητοποίησης αυτής της σιγκυριακής φύσης της επικράτησης του καπιταλιστικού φαντασιακού από τους ανθρώπους στα σημερινά «ανεπτυγμένα» κράτη θα μπορέσουν να υλοποιηθούν οι επιθυμητές ριζικές αλλαγές.

Η συνειδητοποίηση αυτή δεν πρέπει και δεν μπορεί να θεωρηθεί ιστορικά αναπόφευκτη και εγγυημένη. Αυτό την ξεχωρίζει σαφώς από τη θεώρηση της προλεταριακής επανάστασης και επικράτησης από τον Μαρξ, η οποία χαρακτηρίζεται από την έμφαση στην ιστορική αναγκαιότητα της εμφάνισης ενός νικηφόρου προλεταριάτου. Στην περίπτωση της συνειδητοποίησης της συγκυριακής φύσης της επικράτησης του καπιταλιστικού φαντα-

3. Όπως μας την παρουσιάζει, για παράδειγμα, στο: «Θεωρία και Επαναστατικό Πρόταγμα» στο: *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, σ. π., σελ.107-69.

σιακού δεν μπορεί να υπάρξει, αντίθετα, καμία βεβαιότητα όσον αφορά στις πιθανότητες εμφάνισής της. εφόσον δεν υπάρχουν ιστορικοί νόμοι που να την εγγυώνται. Η συνειδητοποίηση αυτή, λοιπόν, εφόσον δεν υπήρξε ποτέ ιστορικά αναπόδραστη, εξαρτάται αποκλειστικά από την προθυμία και την ετοιμότητα των ανθρώπων στη Δύση να την καταστήσουν δυνατή. Δεν αποτελεί αναπόδραστη ιστορική αναγκαιότητα αλλά ζήτημα κινητοποίησης των ανθρώπων στη Δύση. Διαπιστώνουμε λοιπόν – και πρόκειται για κεφαλαιώδη διαφορά μεταξύ των δύο στοχαστών – ότι το στοιχείο της ιστορικά αναπόδραστης προλεταριακής επανάστασης και νίκης και της εμφάνισης του προλεταριάτου ως τελευταίας τάξης της ιστορίας – και του κομμουνισμού ως έσχατου κεφαλαίου της ανθρωπινής ιστορίας – δεν υπάρχει στον Καστοριάδη. Απουσιάζει, επίσης, στην κριτική θεωρία του η οποιαδήποτε αναφορά σε ιστορικά εγγυημένες και ριζικά αναπότρεπτες εξελίξεις, γεγονός το οποίο καθιστά και εξαιρετικά δύσκολη – και ουσιαστικά αδύνατη – την οποιαδήποτε σχετική πρόβλεψη.

Πιστεύω, επίσης, ότι η αλλαγή στην ψυχοκοινωνική δομή του ανθρώπου που οραματίστηκε ο Καστοριάδης αντιπροσωπεύει, συγκρινόμενη με το μαρξιστικό όραμα της προλεταριακής επανάστασης, μία βαθύτερη προοπτική αλλαγής του ανθρώπινου «ούτως-είναι», βασισμένη θεωρητικά στη χαρακτηριστικά ανθρωποκεντρική οντολογία του, δηλαδή στις θεωρίες του περί ανθρώπινης αυτονομίας και εκ *nihilo* ανθρώπινης δημιουργικότητας (δυνατότητας δημιουργίας εκ του μηδενός). Την κριτική κοινωνική θεωρία του Καστοριάδη πρέπει, επομένως, να τη δούμε ως την κορυφή ενός θεωρητικού παγάριου στη βάση του οποίου βρίσκουμε την έντονα ανθρωποκεντρική φιλοσοφία του, η οποία και αποτέλεσε για τον ίδιο την ισχυρότερη πηγή έμπνευσης.

Κλείνοντας την παρούσα ενότητα, πρέπει να πούμε όσον αφορά στον Μαρξ ότι, παρά τη σκληρή κριτική που του άσκησε, ο Καστοριάδης διατήρησε το σεβασμό του γι' αυτόν τον παρεξηγημένο, όπως έλεγε, στοχαστή του 19ου αιώνα και δεν δίσταζε να αναφερθεί και στις θετικότερες πλευρές του έργου του, από τις οποίες ο Καστοριάδης αντλούσε και τη θίκη του έμπνευση. Δεν

έπαψε βέβαια να τονίζει και το ότι ο Μαρξ δεν αποτελούσε μεγαλύτερο στοχαστή από άλλους μεγάλους στοχαστές πριν και μετά αυτόν και – υποψιάζεται κανείς – όχι μεγαλύτερο του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, του Καντ (Kant) και του Χέγκελ (Hegel) – των «Τεσσάρων Μεγάλων», κατά τον Καστοριάδη. Αυτό που ο Καστοριάδης τελικά προσπάθησε να κάνει ήταν να μελετήσει διεισδυτικά τον Μαρξ ως έναν καίριας σπουδαιότητας στοχαστή φτάνοντας σε μία δίκαιη αποτίμηση του έργου του. Όσον αφορά στη χρησιμότητα της κριτικής που άσκησε στον Μαρξ μπορεί κανείς να συμπεράνει ότι αυτή η κριτική επέτρεψε στον Έλληνα στοχαστή να αποφύγει τις παγίδες στις οποίες έπεισε ο Μαρξ καθιστώντας έτσι τη δική του κριτική θεωρία σθεναρότερη και ανθεκτικότερη.

#### Ιντερλούδιο: Το ερώτημα της εργατικής αυτοδιαχείρισης.

Πίσω από τη ρήξη του Καστοριάδη με τον Μαρξ βρίσκοταν και η έμφαση του Καστοριάδη, ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του '40, στο ζήτημα της αυτοδιαχείρισης των εργατών μέσω της λειτουργίας εργατικών συμβουλίων αποτελούμενων από ανακλητούς αντιπροσώπους. Ο Καστοριάδης διαπίστωσε ότι το συγκεκριμένο ζήτημα το τόσο σημαντικό γι' αυτόν –ισως το σημαντικότερο για τον Καστοριάδη του *Socialisme ou Barbarie*– δεν υπήρχε το ίδιο για τον Μαρξ, και αυτό το γεγονός δημιούργησε, όπως ήταν φυσικό, μία απόσταση μεταξύ τους.<sup>4</sup> Λαντίθετα με ότι ίσχυε για τον Καστοριάδη, ο Μαρξ φαινόταν να μην είχε ασχοληθεί σοβαρά και σε βαθός με το ζήτημα της αυτοδιαχείρισης των παραγωγών στα εργοστάσια και με τα σχετικά ζητήματα που δημιουργούνταν, όπως αυτό της τεχνικής.

4. Σε μία αποκαλυπτική συνέντευξη στο γαλλικό περιοδικό *Lutter*, μεταφρασμένη στα αγγλικά ως «Marx Today: An Interview» (*Thesis Eleven* 8, Ιανουάριος 1984, σελ. 124-32), λέει ο Καστοριάδης σχετικά: «... από τη στιγμή που άρχισα να αναπτύσσω αυτή την ιδέα [της «ουλλογικής εργατικής αυτοδιαχείρισης»] από το 1955... σύντομα διαπίστωσα ότι ήταν βαθύτατα ασυμβίβαστη με τις ιδέες του Marx και ότι, απ' αυτή την άποψη, ο Marx ήταν άχρηστος» (σελ. 127-8).

#### Ασκώντας κριτική στον Μαρξ

Στο *Μαρξισμός και Επαναστατική Θεωρία*<sup>5</sup> βρίσκουμε τους κύριους λόγους της ρήξης του Καστοριάδη με τον Μαρξ. Θα επιχειρήσω να παρουσιάσω πολύ συνοπτικά ορισμένους από αυτούς.<sup>6</sup> Κατ' αρχάς, ο Καστοριάδης καταδικάζει την οποιαδήποτε προσπάθεια αποδέσμευσης των θεωριών του Μαρξ από τις τραγικές απόπειρες ειφαρμογής τους στον 20ό αιώνα και τις συνέπειές τους. Υποστηρίζει, την ίδια στιγμή, ότι μία αδιάλλακτη – ριζική και δίχως οίκτο – κριτική του Μαρξ βρίσκεται – όσο περίεργο κι αν ακούγεται αυτό σήμερα – σε συμφωνία με την απέχθεια του ίδιου του Μαρξ για τα κούφια ιδεολογήματα και ρητορικά σχήματα.<sup>7</sup>

Ο Καστοριάδης αντικρούει, επίσης, τα όσα λέει ο Μαρξ περί εγγενών αντιφάσεων του καπιταλισμού εντοπίζοντας ταυτόχρονα την έσχατη αντίφαση στο γεγονός της τάσης του καπιταλισμού να αποκτηγώνει τους ανθρώπους στερώντας τους τον ανθρωπισμό τους, ενώ ταυτόχρονα είναι απόλυτα εξαρτημένος από την «καθαρά ανθρώπινη δραστηριότητα των υποτακτικών του».<sup>8</sup>

Ο Καστοριάδης ασκεί κριτική και στην προτεραιότητα που

5. Στο: *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, δ. π., σελ. 19-244.

6. Πρόκειται εδώ για πολύ σύντομη παρουσίαση. Παραπέμπω τον αναγνώστη στο πρωτότυπα για την καλύτερη δυνατή παρουσίαση – από τον ίδιο – της πολύ σημαντικής κριτικής από τον Καστοριάδη του Marx.

7. «Ο ίδιος ο μαρξισμός, στο καλύτερό του πνεύμα, είναι εκείνος που, καταγγέλλοντας χωρίς έλεος κάθιμε κενή φράση και ιδεολογία, απαιτώντας διαρκή αυτοκριτική, μας υποχρεώνει να ενδιαφερθούμε γι' αυτό που έγινε πραγματικά» (*Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, δ. π., σελ. 23).

8. Στο ίδιο, σελ. 29. Πρόκειται εδώ για την αντίθεση μεταξύ της αεναρχης κάνησης του καπιταλισμού προς την ολοκληρωτική κυριαρχία του τόσο επί των ανθρώπων όσο και επί της φύσης, από τη μια, και των ανθρώπινων πρινσπαθειών για την απόκτηση μεγαλύτερης και ιουσιαστικότερης αυτονομίας, από την άλλη. Η αντίθεση αυτή μεταξύ αυτών των δύο απόλυτα ασυμβίβαστων αλλά και παραδόξως, αδιάσπαστα συνδεόμενων μεταξύ τους μοντέρνων φαντασιακών σημασιών θα μας απασχολήσει στο τέλευταίο κεφάλαιο.

έδωσε ο Μαρξ στην οικονομία και στα οικονομικά κίνητρα στην ανθρώπινη δράση. Επικρίνει την υπερεκτίμηση της σπουδαιότητας της οικονομίας και την τοποθέτησή της από τον Μαρξ στον πυρήνα της θεώρησής του της κοινωνίας και της ιστορίας ως ενδεικτική της αποταχίας του να δει τις μοντέρνες καπιταλιστικές φαντασιακές σημασίες – στις οποίες ανήκει και η υποτιθέμενη κεντρικότητα της οικονομίας – στις πραγματικές τους διαστάσεις.<sup>9</sup> Οι φαντασιακές αυτές σημασίες – στις οποίες, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, ο Μαρξ απέτυχε να ασκήσει κριτική – περιλαμβάνονται, εκτός από τον υποτιθέμενο κυρίαρχο ρόλο της οικονομίας και του οικονομικού στοιχείου στην ανθρώπινη δράση, την εξύμνηση της τεχνικής ως κορύφωσης της ανθρώπινης δημιουργικότητας. Γύπαρχει, επίσης, ο στόχος – ο άμεσα συνδεόμενος με την τεχνική, καθώς η επιδιώξη του εξαρτάται από τη βελτίωση της παραγωγικής τεχνολογίας – της απεριόριστης ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων. Και οι δύο αυτές φαντασιακές σημασίες – η εξύμνηση της τεχνικής και της τεχνικής «προόδου» και ο στόχος της απεριόριστης ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων – προϋποθέτουν, για την επίτευξη των στόχων που δημιουργούνται ως συνέπεια της επικράτησής τους, την καθυπόταξη της φύσης στις ανθρώπινες επιδιώξεις.

### Ομοιότητες μεταξύ Μαρξ και Καστοριάδη

Ξεκινώντας την μαρούσα ενότητα, μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι και ο Μαρξ και ο Καστοριάδης αρέσκονταν να ασκούν σκληρή κριτική σε αρκετούς άλλους στοχαστές. Συνήθως σύγχρονούς τους, και δεν μασούσαν τα λόγια τους, όταν καυτηρίαζαν τις

9. Θυμίζοντας τον Max Weber στο *Η Προτεσταντική Ηθική και το Ηγεινότατον Καπιταλισμό*, όταν μιλά περί λουθηραντικής και πουριτικής μετουσίωσης – με τη μετουσίωση ως έννοια θα ασχοληθώ στο αμέσως επόμενο κεφάλαιο – και περί «καλέσματος», ο Καστοριάδης λέει ότι «θα ήταν τελικά λιγότερο φευδές, αν λέγαμε ότι ο homo oeconomicus είναι ένα προϊόν του καπιταλιστικού πολιτισμού από το να πούμε ότι ο καπιταλιστικός πολιτισμός είναι δημιουργημα του homo oeconomicus» (*Η Φαντασιακή Θέσμευση της Κοινωνίας*, δ. π., σελ. 45).

–κατ' αυτούς – εσφαλμένες απόφεις άλλων στοχαστών. Αντίθετα, συγκέντρωνταν τις προσπάθειές τους στο να καταστήσουν τις κριτικές τους όσο το δυνατόν ισχυρότερες και πειστικότερες. Στον Μαρξ βρίσκουμε πληθώρα σκληρών κριτικών στον Χέγκελ – κριτικές οι οποίες ταυτόχρονα αποκαλύπτουν και την εξέλιξη της σκέψης του Μαρξ –, αλλά και πολλών σύγχρονών του. Μεταξύ των τελευταίων, ο Στέρνερ (Stirner), οι αδελφοί Μπάουερ (Bauer) και βέβαια ο Προυντόν (Proudhon) αποτελούν τα γνωστότερα «θύματα» της κριτικής του, χωρίς να είναι και οι μόνοι. Οι πολεμικές αυτές εναντίον άλλων στοχαστών συναντώνται και στον Καστοριάδη, συνιστώντας έτσι ένα κοινό γνώρισμα μεταξύ αυτών των δύο αρκετά διαφορετικών κατά τα άλλα μεταξύ τους στοχαστών.

Στον Καστοριάδη βρίσκουμε την πολύ σκληρή και ριζική κριτική του της «κληρονομημένης λογικής-οντολογίας» – με την οποία θα ασχοληθούμε στο αντίστοιχο κεφάλαιο. Πρόκειται για μεγαλόπνευμα στην κριτική πολλών αρχαίων και νεότερων στοχαστών, ξεχινώντας από τον Ηράκλειτο,<sup>10</sup> κριτική της ευρωπαϊκής φιλοσοφικής παράδοσης, από τη δημιουργία της, δηλαδή, στην αρχαία Ελλάδα μέχρι και σήμερα.

Τόσο ο Μαρξ όσο και ο Καστοριάδης δημιουργησαν, επίσης, ο καθένας τη δική του φιλοσοφία της ιστορίας και έθεσαν ως στόχο τους την ανακάλυψη της αληθιούς φύσης του ιστορικού χρόνου με σκοπό να καταστήσουν ορατή την ίδια και τους μηχανισμούς λειτουργίας της. Εννοείται ότι επρόκειτο εδώ για πολύ δύσκολο στόχο. Η δυσκολία όμως αυτή του στόχου τους δεν τους αποθάρρυνε – όχι μόνον τον Καστοριάδη και τον Μαρξ αλλά και παλαιότερους στοχαστές – από το να προσπαθήσουν να ανακαλύψουν και στη συνέχεια να καταστήσουν ορατή αυτή την αληθή φύση. Ο Μαρξ, στη θεωρία του του ιστορικού υλισμού, υποστηρίζει ότι οι

10. Αν και οι κριτικές σε αυτούς τους στοχαστές δεν αποτελούν πολεμικές, δεν ισχύει το ίδιο για τη συχνά σφοδρή κριτική που ασκεί στον Heidegger και στον Sartre, και ιδιαίτερα στον Sartre, τον οποίο δεν διστάζει να σαρκάσει.

υλικές συνθήκες ζωής κάθε ιστορικής περιόδου και κυρίως ο τρόπος παραγωγής παίζουν τον καθοριστικότερο ρόλο στη ζωή μιας κοινωνίας. Η σύγκρουση μεταξύ των υλικών παραγωγικών δυνάμεων και των παραγωγικών σχέσεων είναι για τον Μαρξ σημαντικότατη, διότι αυτή η σύγκρουση προκαλεί αλλαγές στην οικονομική υποδομή μιας κοινωνίας – η υποία, για τον Μαρξ, αποτελεί θεμέλιο των πάντων – και, συνεπώς, και σε ολόκληρη την κοινωνία. Υπάρχει βέβαια στον Μαρξ και η πάλη των τάξεων, η πάλη μεταξύ κατοικιεστών και καταπιεζομένων – μεταξύ της «ξεπραριμένης» και της τάξης του μέλλοντος κάθε εποχής – ως ο θεμελιώδης παράγοντας που κάνει τον τροχό της ιστορίας να κυλά. Με λίγα λόγια, λοιπόν, για τον Μαρξ η αληθής φύση του ιστορικού χρόνου μπορεί να εντοπιστεί στις θεμελιώδεις υλικές συνθήκες ζωής μιας κοινωνίας οι οποίες καθορίζουν και τον τρόπο σκέψης των ανθρώπων που ζουν στη συγκεκριμένη κοινωνία.

Η φιλοσοφία της ιστορίας του Καστοριάδη μπορεί να συνοψιστεί σε τρεις λέξεις: ιστορία ίσον δημιουργία. Το ριζικό φαντασιακό βρίσκεται για τον Καστοριάδη στην καρδιά του ιστορικού χρόνου και πίσω από τη δημιουργία κάθε πολιτισμού. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, οι άνθρωποι σε κάθε πολιτισμό δημιουργούν τις φαντασιακές σημασίες που καθιστούν τον κάθε πολιτισμό μοναδικό – οι άνθρωποι είναι οι δημιουργοί της ιστορίας τους. Πρόκειται, επιπλέον, για δημιουργία εκ του μηδενός (*ex nihilo*). Από τη στιγμή που το συνειδητοποιεί κανείς αυτό – το γεγονός της απόλυτης ανθρώπινης δημιουργικότητας –, συνειδητοποιεί και το ότι τα πάντα είναι *de facto* δυνατά, εφόσον μιλάμε για ανθρώπινη δημιουργία και όχι, για παράδειγμα, για έναν Θεό-Δημιουργό που μονοπωλεί τη δυνατότητα δημιουργίας εκ του μηδενός.

Και ο Μαρξ και ο Καστοριάδης ήταν, βέβαια, πεπεισμένοι ότι ανακάλυψαν την αληθή φύση του ιστορικού χρόνου και άσκησαν ανελέητη κριτική σε όλες τις σχετικές θεωρίες. Και στις δύο περιπτώσεις, ο Χέρκελ αποτέλεσε, όπως ήταν αναμενόμενο, τον κυριότερο στόχο της κριτικής τους. Κλείνοντας αυτήν τη σύντομη παρουσίαση των θεωριών του Μαρξ και του Καστοριάδη πάνω στον ιστορικό χρόνο και έχοντας αφήσει ανοιχτό το ερώτημα αν

πράγματι στις θεωρίες τους αποκάλυψαν τις στοιχειώδεις δομές του ιστορικού χρόνου, ας στραφούμε σε ακόμα μία σημαντικότατη ομοιότητα μεταξύ των δύο στοχαστών.

Και ο Μαρξ και ο Καστοριάδης δημιούργησαν ο καθένας μία κριτική θεωρία με απελευθερωτικές φιλοδοξίες. Στις κριτικές θεωρίες τους ονειρεύτηκαν μία ανθρωπότητα πολύ διαφορετική από αυτή του καπιταλισμού – τόσο του «άγριου» καπιταλισμού της εποχής του Μαρξ όσο και του «օργανωμένου» καπιταλισμού της εποχής του Καστοριάδη. Επιπλέον, και οι δύο μόχθησαν, τόσο θεωρητικά όσο και στην πράξη, προκειμένου να μεταδώσουν το μήνυμά τους και να δουν πώς θα μπορούσε να καταστεί δυνατή η ριζική μεταμόρφωση του καπιταλισμού. Και οι δύο μίλησαν για απελευθέρωση, ο Μαρξ τον προλεταριάτου από τη σκλαβιά του καπιταλισμού, ο Καστοριάδης του κάθε ανθρώπου στη Δύση από τις καπιταλιστικές αυταπάτες. Επίσης, είδαν αυτή την απελευθέρωση ως εξαρτώμενη αποκλειστικά από την κινητοποίηση του προλεταριάτου, στην πρώτη περίπτωση, και ολόκληρης της ανθρωπότητας στη Δύση, στη δεύτερη, και υποστήριξαν ότι μόνο μέσω της ζωντανής πάλης των σε κάθε περίπτωση πρωταγωνιστών θα μπορούσαν να υλοποιηθούν οι επιθυμητές αλλαγές και να γεννηθεί η άλλη ανθρωπότητα που οραματίστηκαν.

#### Μία μη-μαρξιστική κριτική θεωρία (συνέχεια)

Παρά το γεγονός ότι δεν υπήρξαν ποτέ ορατά σημάδια μιας ευρύτερης κινητοποίησης ενάντια στο καπιταλιστικό φαντασιακό στη Δύση, ο Καστοριάδης δεν απέλαστηκε. Είδε την άρνηση των ανθρώπων στη Δύση να αλλάξουν το *modus vivendi* τους – την άρνησή τους να ασκήσουν ουσιαστική κριτική στο καπιταλιστικό φαντασιακό και στις σχετικές φαντασιακές σημασίες – ως μία προγματικότητα η οποία, αν και πολύ δυσάρεστη, μπορούσε να αλλάξει απρόσμενα με την αποκάλυψη της συγκυριαστικής φύσης της επικράτησης του καπιταλιστικού φαντασιακού. Καθώς, λοιπόν, αυτή η αλλαγή μπορούσε να αποδειχτεί πραγματικά απρόσμενη – όσο απρόσμενα ήταν και τα γεγονότα του Μάη του '68 στη Γαλλία –, ο Καστοριάδης δεν έταψε να προσδοκά μία τέτοια

ριζική αλλαγή στο καπιταλιστικό *status quo*, και μάλιστα ερμήνευσε ορισμένα γεγονότα των τελευταίων δεκαετιών του περασμένου αιώνα ως σημάδια μιας τέτοιας αλλαγής. Το πιο σημαντικό από αυτά τα γεγονότα ήταν, πιστεύω, η Ουγγρική επανάσταση του 1956, υπήρχαν όμως και άλλες τέτοιες αχτίδες φωτός για τον Καστοριάδη, όπως ο γαλλικός Μάης του '68. Ηλπίζε ότι από τη στιγμή που θα ξεκινούσε μία τέτοια κινητοποίηση ενάντια στο καπιταλιστικό *status quo*, η κινητοποίηση αυτή θα άγγιζε μία ευαίσθητη χωρδή – αόρατη έως τότε – στους μέχρι τότε κυνικούς και αδρανείς ανθρώπους της Δύσης, εμπνέοντάς τους να ασκήσουν ουσιαστική χριτική στο καπιταλιστικό φαντασιακό και να δημιουργήσουν ένα αλλο *modus vivendi*, βασισμένο στην απελευθέρωσή τους από τις καπιταλιστικές αυταπάτες.

Το γεγονός ήταν βέβαια ότι τέτοια γεγονότα, τα οποία θα μπορούσαν να ερμηνευθούν ως σημάδια αλλαγής, έγιναν σπανιότερα, όπως έγιναν διμοδιάκριτες και οι σχετικές ειναίσθητες χορδές στους ανθρώπους της Δύσης. Αυτό όμως δεν έκανε τον Καστοριάδη να απελπιστεί. Αντίθετα, τον έκανε πιο ανυποχώρητο στην υπεράσπιση της κριτικής θεωρίας του έναντι της κριτικής των «ρεαλιστών», και υποστήριξε πως το γεγονός ότι είναι αδιύνατον να προβλέψει κανείς μία κινητοποίηση ενάντια στο καπιταλιστικό φαντασιακό συνιστά αντίβαρο στο δεδομένο του κυνισμού και της αδράνειας των ανθρώπων της Δύσης. Ο Καστοριάδης επένδυσε, λοιπόν, την αισιοδοξία του και τις ελπίδες του για μία έξιδο από αυτή την κατάσταση, η οποία τον έπνιγε, στην πιθανότητα ότι αυτή η κατάσταση μπορούσε να αλλάξει, από τη στιγμή που θα ξεκινούσε και θα εξαπλωνόταν μία ριζική κριτική του καπιταλιστικού φαντασιακού.

Όπως είπαμε, σύμφωνα με τον Καστοριάδη μία ριζική αλλαγή θα μπορούσε να λάβει χώρα μόνο με την κινητοποίηση των ανθρώπων της Δύσης ενάντια στις καπιταλιστικές αυταπάτες, μία κινητοποίηση η οποία δύσειλε να είναι επιλογή τους – επιλογή

11. Στην Πράγα τον Σεπτέμβριο του 1997, στο συνέδριο «Forum 2000», η οποία δημοσιεύτηκε στην Ελευθεροτυπία, 30 Δεκεμβρίου 1997, σελ. 20-1.

προς τη μία ή την άλλη κατεύθυνση. Στην τελευταία ομιλία του<sup>11</sup> λίγο πριν το θάνατό του τον Δεκέμβριο του 1997 κατέστησε σαφές, ακόμα και με τον τίτλο της ομιλίας – «Πληρόσημα δημοκρατική αναγέννηση ή κάποια εφιαλτική ουτοπία» –, ότι επιλογή ιπτήρχε και ότι αυτή η επιλογή ήταν πραγματικά αποφασιστικής σημασίας. Σε αυτή την τελευταία ομιλία, ο Καστοριάδης είπε στο ακροατήριό του ότι έπρεπε να επιλέξει. Είτε να συνεχίσει στην παρούσα πορεία του μαζικού καταναλωτισμού, της ιδιωτικού-ησης και της ξέφρενης ανάπτυξης της τεχνοεπιστήμης, ή να γίνουν όλοι πραγματικά δημιουργικοί ξανά και να κάνουν μία νέα αρχή για το πρόταγμα της αυτονομίας. Αυτή είναι η επιλογή που έχουν, τους είπε, και είναι η δική τους επιλογή.<sup>12</sup>

Την αγωνία του Καστοριάδη γύρω από αυτή την επιλογή την είδαν διαφορετικά διάφοροι σχολιαστές. Ορισμένοι την είδαν ως σημάδι εξαιρετικής ευαισθησίας και ως αποτέλεσμα της έντονης προσωπικής ευθύνης που ένιωθε ο Καστοριάδης για το μέλλον της ανθρωπότητας και του προτάγματος της αυτονομίας. Υπήρχαν όμως και άλλοι, λιγότερο φιλικοί σχολιαστές οι οποίοι θεωρούσαν τα όσα έλεγε ξεπερασμένα και κάπως «ρομαντικά».

Την αγωνία αυτή του Καστοριάδη μπορεί κανείς να τη διακρίνει και στη δουλειά του στο *Socialisme ou Barbarie* στις δεκαετίες του '50 και του '60. Ο ίδιος ο τίτλος του περιοδικού είναι αποκαλυπτικός, όπως και ο τίτλος της προαναφερθείσας τελευταίας ομιλίας του Καστοριάδη. Ο τίτλος του περιοδικού αποκαλύπτει ότι ήδη από τότε ο Καστοριάδης πίστευε ότι οι άνθρωποι στη Δύση έπρεπε να κάνουν την επιλογή τους μεταξύ της συνέχισης της ιδιωτικού-ησης, του μαζικού καταναλωτισμού και της ξέφρενης «ανάπτυξης» της τεχνοεπιστήμης, από τη μια, ή της δημιουργίας ενός νέου ξεκινήματος για το πρόταγμα της αυτονομίας, από την άλλη.

12. Αυτό ήταν με δικά μου λόγια το μήνυμά του, όπως το κατάλαβα εγώ.

### *Ο Μαρξ και ο Καστοριάδης ως μετανάστες*

Και ο Καστοριάδης και ο Μαρξ έζησαν αρκετές δεκαετίες στη Γαλλία και στην Αγγλία αντίστοιχα, παρά το γεγονός ότι ο πρώτος ήταν ελληνικής και ο δεύτερος γερμανικής καταγωγής. Ο Καστοριάδης – ο οποίος, υπενθυμίζουμε, γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη και έζησε στην Αθήνα ως το 1945 – έζησε στο Παρίσι για περισσότερο από μισόν αιώνα. Ο Μαρξ έζησε περισσότερα από τριάντα χρόνια στο Λονδίνο, το οποίο βίωσε ως τόπο «εξορίας» του.<sup>13</sup> Η κοινωνική ζωή του Καστοριάδη στο Παρίσι διέφερε πολύ από αυτή του Μαρξ στο Λονδίνο, αντανακλώντας τη διαφορετική προσωπικότητά του. Ο Μαρξ ήταν πολύ αφοσιωμένος στη δουλειά του και η παρουσία του στο Λονδίνο – από κοινωνικής απόψεως – περνούσε απαρατήρητη, με την πιθανή εξαίρεση του Βρετανικού Μουσείου, όπου περνούσε πολλές ώρες μελετώντας. Η όχι πολύ έντονη παρουσία του Μαρξ στο Λονδίνο έρχεται σε αντίθεση με αυτήν του Καστοριάδη στο Παρίσι. Αντίθετα με τον Μαρξ, ο Καστοριάδης αγάπησε τον γαλλικό πολιτισμό, διάβαζε, και αγαπούσε τη γαλλική λογοτεχνία – ο Προυστ (Proust) έγινε ο αγαπημένος του συγγραφέας – και επιπλέον έγραψε και δημοσίευσε τα έργα που τον έκαναν γνωστό ως φιλόσοφο στη γαλλική γλώσσα, παρότι δεν ήταν η μητρική του.

Επίσης, μετά την παύση της έκδοσης του *Socialisme ou Barbarie* το 1965, ο Καστοριάδης μπήκε στη συντακτική επιτροπή δύο άλλων περιοδικών, του *Textures* και του *Libre*. Τρινες επίσης, το 1980, διευθύντης σπουδών της E.H.E.S.S., όπου παρέμεινε ως τη συνταξιοδότησή του το 1995. Και βέβαια, ας μην ξεχνάμε πως ο Καστοριάδης εργάστηκε και ως φυχαναλυτής στο Παρίσι από το 1973 ως το θάνατό του, το 1997. Με λίγα λόγια, ο Καστοριάδης έζησε στο Παρίσι πολύ διαφορετικά απ' όπι ο Μαρξ στο Λονδίνο, παρά το γεγονός πως και στις δύο περιπτώσεις επρόκειτο για αναγκαστική μετανάστευση.

13. Όπως λέει σε ένα γράμμα στον Engels που παραθέτει ο Isaiah Berlin στο: *Karl Marx, Scripta*, Αθήνα 1998, σελ. 220.

### *Από το Κομμουνιστικό Μανιφέστο στο περιοδικό Socialisme ou Barbarie*

Η έκδοση του *Socialisme ou Barbarie* ξεκίνησε στο Παρίσι το 1948, εκατό χρόνια μετά την πρώτη έκδοση<sup>14</sup> του Κομμουνιστικού Μανιφέστου το 1848. Στόχος του Καστοριάδη στα άθρα του στο *Socialisme ou Barbarie* ήταν να ενθαρρύνει τους μαρξιστές αναγνώστες του να συνειδητοποιήσουν και να επικρίνουν τις ιδεολογικές αυταπάτες που πίστευε ότι τους μάστιζαν – αυταπάτες που εκείνη την εποχή δημιουργούνταν και καλλιεργούνταν στη Γαλλία και από το πολύ δημοφιλές PCF. Ο Καστοριάδης σκόπευε, επίσης, να καταστήσει σαφή την απόσταση που τον χώριζε από άλλες τάσεις του επαναστατικού σοσιαλισμού – κυρίως από το σταλινισμό –, όπως έκαναν και οι Μαρξ και Ένγκελς το 1848 και αυτή των Καστοριάδη και Λεφόρδ εκατό χρόνια αργότερα στο Παρίσι, δεν είχαν – ιδίως η δεύτερη –, αρχικά τουλάχιστον, την ανάλογη ανταπόκριση. Όσον αφορά στο *Socialisme ou Barbarie* πρέπει, επίσης, να πούμε ότι, δυστυχώς για τους Καστοριάδη και Λεφόρδ, τη χρονική περίοδο της έκδοσής του ο επαναστατικός σοσιαλισμός δυσφημίστηκε ιδεολογικά στη Γαλλία και γενικότερα στη Δύση. Υπήρχαν βέβαια και εξακολουθούν να υπάρχουν καθεστώτα που αυτοπροσδιορίζονται ως «σοσιαλιστικά» – στην Κίνα, στην Κούβα και στη Βόρεια Κορέα –, η παρουσία των οποίων συνέτεινε στην περαιτέρω δυσφήμιση της σοσιαλιστικής ιδεολογίας.

### *Ενώνοντας θεωρία και πράξη*

Η ένωση της θεωρίας με την πράξη αποτελεί κεντρικό άξονα και φιλοδοξία της κριτικής θεωρίας τόσο του Καστοριάδη όσο και του Μαρξ. Η πράγματι, ούτε κάθε κριτική θεωρία με απελευθερωτικές

14. Karl Marx και Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Λονδίνο 1848.

φιλοδοξίες πρέπει, πιστεύω, να στηρίζεται στο δεδομένο της ίσης σπουδαιότητας «θεωρίας» και «πράξης». Έτσι, και στον Μαρξ και στον Καστοριάδη, η «πράξη», η κινητοποίηση, δηλαδή, των φορέων της ευθύνης για την επαναστατική αλλαγή του *status quo* είναι, σε κάθε περίπτωση, εξίσου σημαντική με τη «θεωρία» που δημιουργήσει ο κάθε στοχαστής. Μπορούμε, λοιπόν, να αναφερθούμε στο «πρακτικό» και στο «θεωρητικό» κομμάτι των κριτικών θεωριών του Μαρξ και του Καστοριάδη ως εξίσου σημαντικά. Ο Καστοριάδης όμως υποστήριξε<sup>15</sup> ότι αυτή η ισότητα διαταράχτηκε στον Μαρξ και ότι η «θεωρία» πήρε πρωτεραιότητα σε βάρος της «πράξης».

Είναι δύσκολο βέβαια να υπάρξει πραγματική ισότητα μεταξύ «θεωρίας» και «πράξης», λόγω της σύγκρουσης μεταξύ της ίδιας της φύσης της επαναστατικής δράσης, από τη μια, και του γεγονότος ότι κάθε θεωρία οφείλει να είναι πλήρως συγκροτημένη και χωρίς αντιφάσεις, από την άλλη. Ας μην ξεχνάμε ότι η αυθόρυμη ανθρώπινη δράση είναι εξ ορισμού απρόβλεπτη, δεν είναι δινατόν, άμα, να «εξηγηθεί» εξ ολοκλήρου από την οποιαδήποτε θεωρία και ότι όσο πιο αυθόρυμη και δημιουργική είναι τόσο δυσκολότερο είναι να «εξηγηθεί» και να αναλυθεί θεωρητικά.

Ο Καστοριάδης, έχοντας αντιληφθεί αυτήν τη σύγκρουση, έδωσε έμφαση στην αξία της δημιουργικής ανθρώπινης δράσης και προσπάθησε έτσι ώστε στην κριτική θεωρία του οι δύο αυτοί ασυμβίβαστοι παράγοντες να είναι εξίσου σημαντικοί. Έχοντας τονίσει την τεράστια σπουδαιότητα της ελεύθερης ανθρώπινης δράσης, υποστήριξε ότι κάθε κριτική θεωρία οφείλει να «μένει πίσω» όταν λαμβάνει χώρα η επαναστατική δράση και ότι μια άλλη σχέση πρέπει να αναπτυχθεί μεταξύ θεωρίας και πράξης, η οποία να καθιστά τη θεωρία ικανή να διαινάσει τις συνθήκες εντός των οποίων λαμβάνει χώρα η δημιουργική δράση, καθώς και τις φιλοδοξίες και τους στόχους της.<sup>16</sup>

15. Στο: «Τα δύο στοιχεία του μαρξισμού και η ιστορική τους μοίρα» στο: *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, δ. π., σελ. 84-105.

16. Στο: «Θεωρία και Επαναστατικό Πρόταγμα», στο ίδιο, σελ. 107-35.

### Το φάντασμα του μαρξισμού

Παρά τη ριζική και ανελέγητη κριτική του στον Μαρξ και στο μαρξισμό,<sup>17</sup> ο Καστοριάδης παρέμεινε για πολλούς όνας μαρξιστής στοχαστής, κάνοντάς τους έτσι απρόθυμους να ασχοληθούν περισσότερο μαζί του και με τα όσα είχε να πει. Η απόρριψη όμως της κριτικής θεωρίας του Καστοριάδη ως «μαρξιστικής» αδικεί τόσο τον ίδιο όσο και τις προσπάθειές του να ασκήσει ριζική κριτική στη μαρξιστική παράδοση και να δημιουργήσει μία πραγματικά εμπνευσμένη θεωρία. Όπως είπαμε, αντίθετα με δόλους όσοι πεισματικά παρέμειναν υπερασπιστές του μαρξισμού, αλλά και με αυτούς που, φτάνοντας στο άλλο άκρο, εγκατέλειψαν όχι μόνο το μαρξισμό αλλά και την ίδια την κριτική σκέψη, ο Καστοριάδης δημιουργήσει την κριτική θεωρία του. Δεν υπάρχει λόγος, λοιπόν, να χρησιμοποιεί κανείς το τροτσιστικό και μαρξιστικό παρελθόν του Καστοριάδη ως δικαιολογία για να τον χαρακτηρίσει ως «ξεπερασμένο μαρξιστή» και στη συνέχεια να τον αγνοήσει.

Όπως είπαμε και στην αρχή, παρότι ο Καστοριάδης είχε ως πηγή έμπνευσης τον Μαρξ, έφτασε σε ένα σημείο όπου έπρεπε να επιλέξει μεταξύ του να παραμείνει μαρξιστής ή να εξακολουθήσει να θεωρεί τον εαυτό του επαναστάτη. Δημιουργήσε, λοιπόν, την κριτική θεωρία του, βασιζόντας τη στο φιλοσοφικό σύστημα που επίσης δημιουργήσε, καθιστώντας έτσι τον εαυτό του δημιουργό ενός συστήματος κριτικής σκέψης που εξακολουθεί να εμπνέει πλήθος στοχαστών.

### Επανάσταση και κοινωνική δικαιοσύνη στον Μαρξ και στον Καστοριάδη

Υπάρχει ακόμα μία σημαντική διαφορά μεταξύ Μαρξ και Καστοριάδη που αφορά στο ζήτημα της κοινωνικής δικαιοσύνης. Η κριτική θεωρία του Μαρξ επηρεάστηκε, όπως ήταν φυσικό, από το

17. Το γεγονός ότι καιρό τώρα ο μαρξισμός διαδίδεται και γίνεται αποδεκτός από γενιά σε γενιά ως η κατεξοχήν κριτική θεωρία καθιστά τη δημιουργία μιας θεωρίας που θα σπάσει αυτή την παράδοση επιτακτική ανάγκη. Και αυτό ακριβώς προσπάθησε να πετύχει ο Καστοριάδης.

γεγονός ότι στη Δυτική Ευρώπη του 19ου αιώνα το ζήτημα της κοινωνικής αδικίας σε βάρος των εργατών στα εργοστάσια – που την έβλεπε κανείς, μεταξύ άλλων, και στις απάνθρωπες εργασιακές τους συνθήκες – ήταν σημαντικότατο. Έτσι, η προλεταριακή επανάσταση, όπως την οραματίζόταν ο Μαρξ, θα στόχευε και στην αποκατάσταση της κοινωνικής δικαιοσύνης.

Αντίθετα, στην κριτική θεωρία του Καστοριάδη δεν συναντάμε μία καταπιεσμένη πλειοψηφία που πρέπει να ανακτήσει τα χαμένα πολιτικά και κοινωνικά δικαιώματά της έναντι μιας μειοψηφίας καταπιεστών μέσω μιας βίαιης εξέγερσης. Αυτό που οραματίστηκε ο Καστοριάδης ήταν μία επανάσταση του κάθε ένα ξεχωριστά στη Δύση ενάντια στο καπιταλιστικό φαντασιακό. Ο Καστοριάδης οραματίστηκε όχι ακριβώς μία επανάσταση αλλά μία επαναστατική αλλαγή του καπιταλιστικού *modus vivendi* που εξαρτάται από την κινητοποίηση των ανθρώπων της Δύσης. Οραματίστηκε, επίσης, μία πραγματικά ριζική αλλαγή των ανθρώπινου τρόπου ύπαρξης, τόσο φυσικού όσο και κοινωνικού, μία άλλη, δηλαδή, ανθρώπινη κατάσταση.<sup>18</sup>

### Οι ιδιωτικοί Μαρξ και Καστοριάδης

Ο Μαρξ και ο Καστοριάδης διέφεραν μεταξύ τους ως άνθρωποι. Ο Καστοριάδης, αντίθετα με τον Μαρξ που ζούσε μία μάλλον μονότονη ζωή στο Λονδίνο, χαρακτηρίζόταν από μία έντονη αγάπη για τη ζωή. Λεπτρευε τη φιλοσοφία, τη λογοτεχνία και τους αγαπημένους του μουσικούς ήτες –έπαιζε και ο ίδιος πιάνο–, με τον ίδιο τρόπο που εκτιμούσε το καλό φαγητό και κρασί, και την καλή παρέα. Με το εύρος των πνευματικών ενδιαφερόντων του, θύμιζε άνθρωπο της Αναγέννησης, και μπορεί να υποθέσει κανείς ότι αυτή η αγάπη του για τη ζωή και το ασινήθιστα ευρύ φάσμα των ενδιαφερόντων του τον οδήγησαν να καταστήσει τις ιδέες

18. Ο Καστοριάδης θα ήταν για τον Albert Camus ένας «μεταφυσικός επαναστάτης», ένας επαναστάτης, δηλαδή, που «διαμαρτύρεται ενάντια στην ανθρώπινη κατάσταση γενικά» (*The Rebel*, Penguin, Λονδίνο 1962, σελ. 29).

της δημιουργίας και του φαντασιακού κεντρικές στην οντολογία του και στη θεώρησή του της ανθρώπινης ιστορίας.

### Συμπερασματικές σκέψεις

Είδαμε σε αυτό το κεφάλαιο ότι ο Μαρξ και ο Καστοριάδης υπήρξαν δύο στοχαστές οι οποίοι, παρά το ότι διέφεραν πολύ ο ένας από τον άλλον τόσο ως στοχαστές όσο και ως άνθρωποι, διακρίνονταν από τις ίδιες ευαισθησίες. Οι θεωρητικές διαφορές τους οφείλονταν, σε μεγάλο βαθμό, στο γεγονός ότι ο Καστοριάδης δημιούργησε, μετά τη ρήξη του με το μαρξισμό, τη δική του κριτική θεωρία θεμελιώνοντάς τη στην οντολογία του – την οντολογία της εκ του μηδενός δημιουργίας και του ριζικού φαντασιακού –, προσπαθώντας ταυτόχρονα να αποφύγει τις πλάνες που δεν μπόρεσε να αποφύγει ο Μαρξ.

Αυτό δεν σημαίνει βέβαια ότι οι θεωρίες του Καστοριάδη είναι απαλλαγμένες από πλάνες και αυταπάτες. Σε αυτό το κεφάλαιο όμως σκοπός μου δεν ήταν τόσο το να ασκήσω κριτική στον Καστοριάδη, όσο το να διαινιγάσω τη σχέση του με τον Μαρξ συγκρίνοντας τους δύο στοχαστές. Όπως είδαμε, υπάρχουν ομοιότητες αλλά και σημαντικές διαφορές, και γι' αυτόν το λόγο πρέπει να αποφεύγει κανείς να αποκαλεί «μαρξιστή» τον Καστοριάδη. Η κριτική θεωρία του Καστοριάδη αποτελεί, αντίθετα, απόπειρα δημιουργίας μιας μη-μαρξιστικής κριτικής θεωρίας η οποία, στέρεων θεμελιωμένη στην οντολογία του, αποκαλύπτει και καυτηριάζει τις καπιταλιστικές αυταπάτες.

Έτσι, μπορεί κανείς να φτάσει στο συμπέρασμα ότι επρόκειτο για μία πολύπλοκη σχέση μεταξύ Μαρξ και Καστοριάδη, και το ίδιο ισχύει και για την επιρροή του μεγάλου Γερμανού στοχαστή στον Έλληνα φιλόσοφο. Δεν πρέπει κανείς να υπερεκτιμήσει το μέγεθος αυτής της επιρροής, ιδιαίτερα όσον αφορά στην εξέλιξη της σκέψης του Καστοριάδη – ο οποίος υπήρξε ένας *selbstdenker*<sup>19</sup> – από τις αρχές της δεκαετίας του '70 και ίστερα.

19. Κατά την έκφραση του Joel Whitebook.

## ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗ

### Η επίδραση της ψυχανάλυσης στον Καστοριάδη

Η σχέση του Καστοριάδη με την ψυχανάλυση ήταν πολυδιάστατη. Η φυχανάλυση υπήρξε σημαντικότατη για τον Καστοριάδη, τόσο επιστημονικά όσο και προσωπικά, επηρεάζοντάς τον βαθύτατα ως άνθρωπο και χωρίζοντας τη ζωή του σε δύο περιόδους, αυτήν πριν και αυτήν μετά την ψυχανάλυσή του στη δεκαετία του '60. Η Ελληνίδα φίλη του και επίσης «εξόριστη» στο Παρίσι Μιμίκα Κρανάκη σε μία συνέντευξη με αφορμή το θάνατό του<sup>1</sup> υποστήριξε ότι ο Καστοριάδης, πριν υποβληθεί σε ψυχανάλυση, δεν ήταν όσο καυστερός επιθυμούσε να είναι απέναντι στο καπιταλιστικό φαντασιακό των δεκαετιών του '50 και του '60.

Σύμφωνα με την Κρανάκη, μέσω της ψυχανάλυσής του ο Καστοριάδης –ο οποίος έγινε ο ίδιος φυχαναλυτής το 1973– ξεπέρασε το πρόβλημα αυτό και κατάφερε να ξεφροτωθεί ορισμένες φυχικές «αποσκευές» που τον εμπόδιζαν να βρει τον πραγματικό του εαυτό· αυτός είναι ο λόγος που η ψυχανάλυση –η οποία υποστηρίζει η Κρανάκη ήταν επιτυχής στην περίπτωση του Καστοριάδη, παρότι την ξεκίνησε σχετικά αργά, στα σαράντα του– χωρίζει τη ζωή του σε δύο περιόδους.

Άσχετα από το πόσο δύκιο έχει η Κρανάκη στους ισχυρισμούς της, η αλήθεια είναι ότι η ψυχανάλυση, συγχρινόμενη με άλλες πλευρές του έργου του Καστοριάδη, αποδεικνύεται βαθύτερη στην επιρροή της στον άνθρωπο Καστοριάδη, καθώς υπάρχει η «θεραπευτική» διάσταση η οποία απουσιάζει στις άλλες περιπτώσεις – υπάρχει, δηλαδή, το γεγονός ότι ο Καστοριάδης υπο-

βλήθηκε ο ίδιος σε φυχανάλυση. Βέβαια, το πραγματικό βάθος της επιρροής της φυχαναλυτικής ενδοσκόπησης σε αυτόν μόνον ο ίδιος ο Καστοριάδης –ο οποίος, όπως είπαμε, έγινε και ο ίδιος φυχαναλυτής στη συνέχεια και παρέμεινε φυχαναλυτής ως το τέλος της ζωής του –θα μπορούσε να το γνωρίζει.

### Τι οδήγησε τον Καστοριάδη στην ψυχανάλυση

Την πρόξενη διάφοροι λόγοι που οδήγησαν τον Καστοριάδη στην φυχανάλυση και στο να γίνει ο ίδιος φυχαναλυτής το 1973. Μία σημαντική εμπειρία που τον έστρεψε στην ψυχανάλυση ήταν οι δυσκολίες τις οποίες αντιμετώπισε κατά τη διάρκεια της κυκλοφορίας του *Socialisme ou Barbarie*. Όπως αναφέρθηκε στο πρώτο κεφάλαιο, ένα σημαντικό πρόβλημα ήταν η απουσία ζωηρής ανταπόκρισης από τους αναγνώστες του περιοδικού, πρόβλημα το οποίο οδήγησε τον Καστοριάδη να εισηγηθεί το 1965 την παύση της κυκλοφορίας του. Η εμπειρία αυτή τον εισήγαγε, επίσης, στη «μοναχικότερη» επαναστατική τροχιά της φυχανάλυσης. Επρόκειτο για «επαναστατική» τροχιά, γιατί ο φυχαναλυτικός στόχος του –η δημιουργία ενός στοχαζόμενου υποκειμένου– υπήρξε αναμφίβολα επαναστατικός, λόγω και της αντίθεσής του στις κιρρίσχες φαντασιακές σημασίες στις οποίες άσκησε κριτική ο Καστοριάδης.

### Η ψυχανάλυση του Καστοριάδη

Στην φυχαναλυτική θεωρία συναντάμε την έννοια της φυχικής φαντασιωτικής λειτουργίας, η οποία αποτέλεσε τη βάση για τη διαμόρφωση της θεωρίας της ριζικής φαντασίας από τον Καστοριάδη που, όπως είπαμε και στην εισαγωγή, αποτελεί τη μία από τις δύο «συνιστώσεις» του ριζικού φαντασιακού. Η φυχανάλυση του Καστοριάδη διέφερε, συνεπώς, πολύ από τις υποτιθέμενες «ιατρικές» χρήσεις της φυχανάλυσης τόσο ως θεωρίας όσο και ως θεραπευτικής μεθόδου. Κατά τον Καστοριάδη, η φυχή –ανεξάντλητη δημιουργική πηγή– συνιστά μία ροή παραστάσεων, αισθημάτων και προθέσεων.

1. Μιμίκα Κρανάκη, «Του άρεσε η κοινωνία που πολεμούσε» [συνέντευξη]. (*Κυριακάτικη*, 4 Ιανουαρίου 1998, σελ. 47).

Ο Καστοριάδης τόνισε, επίσης, την ανάγκη το φυχικό υποκείμενο ως Εγώ να αλλάξει τη σχέση του με τον φυχικό του αντίοδα, τη ριζική φαντασία, ξεπερνώντας την τάση του να την περιθωριοποιήσει και αναπτύσσοντας μία ωριμότερη σχέση μαζί της. Ο στόχος αυτός είναι σημαντικότατος, καθώς, σε αυτή την περίπτωση, ο Καστοριάδης στρέφει το βλέμμα του εντός του δρώντος υποκειμένου, προκειμένου να δει αν μία άλλη<sup>2</sup> σχέση μεταξύ Εγώ και ριζικής φαντασίας μπορεί να αναδυθεί, αν, με άλλα λόγια, μπορεί να καταστεί δυνατή η φυχική ωρίμανση – αυτο-υπέρβαση. Ήα μπορούσε να πει κανείς – του αναλυόμενου.

Ο Καστοριάδης, ερμηνεύοντας το ασυνείδητο και τη φαντασιωτική λειτουργία της φυχής με αυτόν τον τρόπο –εστιάζοντας στη σπουδαιότητα της φυχικής φαντασίας και της σχέσης της με το Εγώ– κατέστησε την φυχανάλυση κεντρικό κομμάτι της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας του, με στόχο, όπως ανέφερα, τη διαύγαση της σπουδαιότητας της ανεξάντλητης φυχικής φαντασίας, όπως και το να καταστήσει δυνατή την ανάδυση μιας άλλης σχέσης μεταξύ αυτής και Εγώ.

#### *Tι προσέλκυσε τον Καστοριάδη στην φυχανάλυση;*

Τον Καστοριάδη τον τράβηξε στην φυχανάλυση, μεταξύ άλλων, και η κοπερνίκεια θεωρία της φυχής του Φρόιντη η οποία, στη δεύτερη τοπογραφία της, στερούσε το Εγώ από την έως τότε προνομιούχα θάση του (ας μην ξεχνάμε ότι πριν τον Φρόιντη φυχή και Εγώ θεωρούνταν ταυτόσημα). Στη φροιύδική θεωρία βρίσκουμε, λοιπόν, την αμφισβήτηση των προηγούμενων Εγώ-κεντρικών θεωριών της φυχής και συναντάμε το Αυτό (*Id*), το οποίο αποτελεί εξίσου σημαντικό φυχικό παράγοντα με το Εγώ, ως μια ροή απωθημένων επιθυμιών και αισθημάτων εντός της φυχής. Η πρωτοποριακή αυτή χαρτογράφηση της ανθρώπινης φυχής από

2. Άλλη σημαίνει μία αδιανόητη έως τώρα σχέση η οποία προϋποθέτει την εμφάνιση ενός ριζικά διαφορετικού τρόπου ύπαρξης για τους ανθρώπους, ο οποίος διαφέρει από τον τωρινό όσο και μία καπιταλιστική από μία φεουδαρχική κοινωνία (το παράδειγμα είναι του Καστοριάδη).

τον Φρόιντη, η οποία, μεταξύ άλλων, ενέχει την απόρριψη της διάκρισης μεταξύ φυχής και σώματος ως διαφορετικών οντοτήτων, ανήκει, πιστεύω, στην ευρύτερη αμφισβήτηση του ορθολογισμού που έλαβε χώρα κατά τον 20ό αιώνα – η οποία θα μπορούσε, επίσης, να θεωρηθεί ως μία «επιστροφή στην αβεβαιότητα». Διστυχώς, η αμφισβήτηση αυτή, η οποία έλαβε και τη μορφή μετακοντερνιστικών ρευμάτων –επηρεασμένων, ως προς τις ιστορικές πηγές τους, από γεγονότα, όπως οι δύο παγκόσμιοι πόλεμοι και, υπό μία άλλη έννοια, από αισθημάτα ενοχής που αναδύθηκαν στη Δύση μετά την αποικιοκρατία, τον ολοκληρωτισμό και την κατάρρευσή τους–, οδηγήθηκε και στη συγκρότηση στείρων θεωρητικών σχημάτων. Τα αυτοαναιρούμενα αυτά σχήματα όμως δεν αποτελούν αντικείμενο διερεύνησης εδώ, διότι ουδεμία σχέση έχουν με τον φυχαναλυτικό λόγο του Καστοριάδη.

Στην φυχανάλυση βρίσκουμε και την φυχική ενδοσκόπηση –η οποία, επίσης, τράβηξε το ενδιαφέρον του Καστοριάδη–, το στρέψιμο του βλέμματος εντός μας, προκειμένου να εξοικειωθούμε με προηγούμενων ξένες επιθυμίες και ορμές, ενδοσκόπηση η οποία θυμίζει το αρχαίο δελφικό ρητό «γνώθι σαυτόν». Ο Καστοριάδης, που, στον ανθρωποκεντρικό στοχασμό του, απέδωσε τόση σημασία στη διαύγαση της ριζικής φαντασίας της ανθρώπινης φυχής, δεν θα μπορούσε παρά να διαισθανθεί ότι η φυχαναλυτική ενδοσκόπηση συνιστά μία λαμπρή μέθοδο διαύγασης και ανάδειξης της ριζικής φαντασίας.

#### *Η δύσκολη αποδοχή της φυχαναλυτικής θεωρίας του Καστοριάδη*

Το γεγονός ότι ο Καστοριάδης υπήρξε όχι μόνον φυχαναλυτής αλλά και κοινωνιολόγος, πολιτικός επιστήμονας και βέβαια φιλόσοφος –ενσωματώνοντας θεωρητικά αντίστοιχα στοιχεία στον φυχαναλυτικό του λόγο– οδήγησε στην αποξένωσή του από συναδέλφους φυχαναλυτές<sup>3</sup> οι οποίοι στερούνταν την πολυσχιδή

3. Πλην του Joel Whitebook, δεν γνωρίζω άλλον φυχαναλυτή που να ασχολήθηκε σοβαρά με το έργο του Καστοριάδη.

επιστημονική προσωπικότητά του – και το αντίστοιχο συνέβη με τους πολιτικούς επιστήμονες και τους αντίστοιχους επιστήμονες άλλων ειδικοτήτων. Όλοι αυτοί δυσκολεύτηκαν να αποδεχτούν τον Καστοριάδη ως «καθαρόαιμο» φυχαναλυτή και κοινωνικό ή πολιτικό επιστήμονα.

### Η φυχανάλυση του Καστοριάδη (συνέχεια)

Ως φυχαναλυτής ο Καστοριάδης πάντοτε τόνιζε τη σπουδαιότητα και τη μοναδικότητα –καθώς και την ανεξιχνίαστη βαθύτητα– της ριζικής φυχικής δημιουργικότητας. Βρισκόταν μπροστά της –μπροστά στα δημιουργήματα της ριζικής φυχικής φαντασίας– σε μία κατάσταση διαρκούς θαυμάζειν.<sup>4</sup> Όπως θα διούμε, αυτή η αστείρευτη δημιουργικότητα εξαχολούθει να λειτουργεί ακόμα και μετά τη σύμμειξή της με το κοινωνικό φαντασιακό.

Για τον Καστοριάδη, το Αυτό –από τη δεύτερη φρούδική φυχική τοπογραφία– και το Ασυνείδητο –από την πρώτη– αποτελούν ανεξάντλητη δημιουργική πηγή –πηγή φαντασιακών μορφών– για την φυχή. Κατά τον Καστοριάδη, το Αυτό χαρακτηρίζεται από την επικράτηση της ριζικής φαντασίας.<sup>5</sup> Όσον αφορά στην αιθεντικότητα αυτής της ριζικής δημιουργικότητας, ο Joel Whitebook<sup>6</sup> είπε σχετικά ότι η σημαντικότερη διαφορά μεταξύ Καστοριάδη και Φρόντην στη θεώρηση της φυχικής φαντασιωτικής λειτουργίας έγκειται στο βαθμό ανεξαρτησίας από την επίδραση βιολογικών παραγόντων που αναγνωρίζεται στις διαδικασίες μόρφωσης φαντασιακών φυχικών σχημάτων.

4. Ο λόγος για την ακατανίκητη αίσθηση θαυμασμού του φιλοσόφου, η οποία παρουσιάζεται από τον Πλάτωνα στον Θεαίτητο ως χαρακτηριστική ιδιότητα κάθε φιλοσόφου.

5. «Το ουσιαστικό χαρακτηριστικό του λόγου του Άλλου, από την άποψη που ενδιαφέρει εδώ, είναι η σχέση του με το φαντασιακό» (Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, δ. π., σελ. 152).

6. Στο: «Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious» στο: Giovanni Busino κ.ά., *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Γενεύη 1989, σελ. 225-44, ιδιαίτερα σελ. 229-37.

Είναι αναγκαίο να έχει κατανοήσει κανείς τη θεώρηση της ριζικής φαντασίας από τον Καστοριάδη προκειμένου να εκτιμήσει τη συμπλήρωση του φραύδικου *Wo Es war, soll Ich werden* («Όπου ήταν Αυτό, πρέπει Εγώ να γίνω») με το *Wo Ich bin, soll Es auftauchen* («Όπου Εγώ είμαι, Αυτό πρέπει να αναδυθεί»).<sup>7</sup> Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, σκοπός της φυχαναλυτικής θεραπείας πρέπει να είναι και το να απελευθερωθεί η «συνεχής ανάδυση της δημιουργικής ριζικής φαντασίας»<sup>8</sup> από την καταπίεση που της ασκείται από το Εγώ, με τελικό στόχο της την ανάδυση μιας διαφορετικής σχέσης μεταξύ Εγώ και ριζικής φαντασίας<sup>9</sup> όπως και

7. Στο: «Νόημα της αυτονομίας. – Το άτομο» στο: Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, δ. π., σελ. 150-8.

8. «Η φυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας» στο: Οι ομιλίες στην Ελλάδα, υφιλονομβίβλια, Αθήνα 1990, σελ. 81. Για τον Καστοριάδη «[η] φυχή είναι κάτι που μορφώνει, που δεν υπάρχει παρά μέσα και χάρη σ' αυτό που μορφώνει και όπως το μορφώνει είναι Bildung και Einbildung – μόρφωση και φαντασία –, είναι ριζική φαντασία που προκαλεί την ανάδυση μιας „πρώτης“ παράστασης από ένα τίποτα παρόστασης, δηλαδή από το τίποτα» (Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, δ. π., σελ. 400).

9. Και όχι την επικράτηση του Εγώ σε βάρος της ριζικής φαντασίας. Άλλωστε, ο Καστοριάδης ρωτά: «Πώς θα μπορούσε κανείς να στερέψει αυτή την πηγή που βρίσκεται στα ενδότατα της φυχής μας, απ' όπου ταυτόχρονα αναβλύζουν φαντάσματα ξενωτικά κι ελεύθερες δημιουργίες πιο αληθινές κι απ' την αλήθεια, εξωπραγματικά παραληρήματα κι υπερρεαλιστικά ποιήματα, αυτό το διπλό βάθιος κάθε πράγματος που φτιάχνεται αιώνια, και που χωρίς αυτό τίποτα δεν θα είχε βάθος, πώς μπορούμε να εξαλείψουμε εκείνο που βρίσκεται στη βάση αυτού που μας κάνει ανθρώπους (ή εν πάσῃ περιπτώσει είναι άρρηκτα συνυφασμένο μαζί του) – τη συμβολική μας λειτουργία [δική μου η έμφαση], που προϋποθέτει την ικανότητά μας να βλέπουμε και να σκεπτόμαστε ένα πρόγραμμα σαν κάτι που δεν είναι;» (Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, δ. π., σελ. 153-4). Ας μου επιτραπεί εδώ να αναφερθώ –κάτι που θα έπρεπε να είχε κάνει ο Καστοριάδης, ο οποίος μιλά αρκετά για το συμβολικό στη Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας– στον Ernst Cassirer. Διότι η ιδέα περί συμβολισμού στις τρεις τελευταίες γραμμές του παραπάνω αποσπάσματος προέρχεται από το *Philosophie der symbolischen Formen* του Cassirer. Ενδεικτικά, ο Frederick Copleston έγραψε για τον Cassirer και τον συμβολισμό: «... [o Cassirer] υποστήριξε ότι η χρήση

τη δημιουργία στοχαστικών ατόμων.<sup>10</sup> «Στοχαστικά άτομα» σημαίνει άτομα που όχι μόνο λαμβάνουν αποφάσεις και τις εφαρμόζουν, αλλά και που μπορούν να επανεξέταζουν και να διαιρήσουν διαρκώς αυτές τις αποφάσεις καθώς και τις επιθυμίες τους, προκειμένου να είναι κάθε στιγμή σε θέση να πουν «αυτό ακριβώς επιθυμώ». <sup>11</sup> Πρέπει εδώ να διευκρινιστεί ότι η απόλυτη διαφάνεια δεν αποτελεί φυχαναλυτικό στόχο, πράγμα το οποίο τόνισε και ο Καστοριάδης. Πιστεύω ότι ως στόχος η απόλυτη διαφάνεια δεν είναι μόνο σκοπίτευκτη αλλά και ανεπιθύμητη, διότι υποδηλώνει την αποίκιση, ούτως ειπείν, του ασυνείδητου από το Εγώ. Αντ' αυτού, στόχος της καστοριαδικής ανάλυσης – στόχος εξίσου δύσκολος αλλά όχι ανεπίτευκτος – είναι, όπως είπα, η εμφάνιση μιας διαφορετικής και άνευ φυχικού προηγουμένου σχέσης μεταξύ Εγώ και ασυνείδητου.

Από τη στιγμή ποι θα εδραιωθεί αυτή η σχέση μεταξύ ριζικής φαντασίας και Εγώ, η απώθηση, όπως ασκούνταν από το Εγώ, θα καταστεί λιγότερο αναγκαία. Πρέπει να πω εδώ ότι ο Καστοριάδης δεν ήταν ο μόνος στοχαστής που τόνισε τη σπουδαιότητα της

---

συμβόλων είναι αυτή που διαχρίνει τον άνθρωπο από τα ζώα... [και...] χρησιμοποίησε την ιδέα του συμβολισμού για να ξεκλειδώσει πολλές πόρτες» (Frederick Copleston, *A History of Philosophy. Volume VII. Fichte to Nietzsche*, Burns and Oates, Λονδίνο 1965, σελ. 368).

10. «Ο σκοπός της ανάλυσης, όταν τον συλλάβουμε όπως πρέπει... φτάνει στην εγκανίασθή μιας νέας περίπτωσης υποκειμενικότητας: μιας στοχαστικής ή γνωστικής υποκειμενικότητας» («From the Monad to Autonomy» στο: *World in Fragments*, μετάφραση-επιμέλεια: David Ames Curtis, Stanford University Press, Στάνφορντ, Καλιφόρνια 1997, σελ. 190). Επίσης στο: «Psychanalyse et philosophie» στο: *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinth*, V (Seuil, Παρίσι, 1997, σελ. 143 και 154) λέει ο Καστοριάδης: «[c]ette émergence d'une subjectivité réfléchissante et délibérante... peut être définie comme fin du processus analytique» και στο «À nouveau sur la psyché et la société» στο: *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinth*, VI (Seuil, Παρίσι 1999) σελ. 257) αποφαίνεται: «[l]a finalité de l'analyse, dans le meilleur des cas, est d'aider le patient à devenir un sujet autonome, c'est-à-dire une subjectivité réflexive et délibérante».

11. Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, σ. π., σελ. 154.

ανάδυσης αυτής της διαφορετικής φυχικής πραγματικότητας. Το ίδιο έκαναν και άλλοι.<sup>12</sup> Σύμφωνα με αυτούς τους κριτικούς στοχαστές, η βαθύτερη εκτίμηση της σπουδαιότητας της φαντασίας είναι πραγματικά αναγκαία.

Για τον Καστοριάδη η εμφάνιση μιας διαφορετικής σχέσης μεταξύ ριζικής φαντασίας και συνειδητού –μεταξύ «διαιύγειας και φαντασιακής λειτουργίας»<sup>13</sup> – πρέπει να συνοδευτεί από την ανάδυση μιας διαφορετικής σχέσης μεταξύ κάθε κοινωνίας και των θεσμών της, με στόχο σε κάθε περίπτωση το να ξεπεραστεί η αυτοαποξένωση, τόσο του κάθε ατόμου όσο και της κάθε κοινωνίας, μέσα από την ανάπτυξη μιας διαφορετικής σχέσης μεταξύ των ανθρώπων και της ριζικής δημιουργικότητάς τους. Πρόκειται εδώ για την αναγγώριση ότι τα ίδια τα άτομα-μέλη κάθε κοινωνίας αποτελούν πηγή της φαντασιακής δημιουργίας και ότι το φαντασιακό ως Άλλος δεν είναι ξένο προς αυτά: φωλιάζει μέσα τους, και ότι, εντέλει, οι άνθρωποι αποτελούν ένα απόλυτα αυτοδημιουργούμενο είδος ως προς τον τρόπο ύπαρξής τους.

Εποι, η φαντασιακή δημιουργία δεν θα φαντάζει πια ξένη προς αυτούς, αλλά θα μπορέσει να αναγνωριστεί ως κτήμα τους. ειφόροσον θα έχουν αποκτήσει συνείδηση του ότι η αυτοδημιουργία τους – η δημιουργία του ούτως-είναι<sup>14</sup> που τους χαροκτηρίζει ως φυχή και ως κοινωνία – αποτελεί τη βασικότερη και πλέον αδιαμφισβήτητη αλήθεια ως προς τον τρόπο ύπαρξής τους.

12. Οπως ο Herbert Marcuse στο: «Phantasy and Utopia» στο: *Eros and Civilization*, Penguin, Λονδίνο 1970, σελ. 119-31· και ο André Breton στο: «Manifeste du surréalisme» στο: *Manifestes du surréalisme*, Gallimard, Παρίσι 1998, σελ. 13-60.

13. Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, σ. π., σελ. 154.

14. Αυτός ο καστοριαδικός νεολογισμός –*être-ainsi* στα γαλλικά – δύναται, πιστεύω, να αποδώσει τη θεμελιώδη μοναδικότητα του τρόπου ύπαρξης κάθε συγχειριμένης κοινωνίας – το γεγονός ότι είναι ριζικά διαφορετικός (άλλος) από αυτόν κάθε άλλης.

### Φύσις και νόμος

Το αυσυνείδητο, όπως το είδε ο Καστοριάδης – ως αστείρευτη πηγή φαντασιακών μορφών για την φυχή – αποτελεί, πιστεύω, το μόνο είδος ανθρώπινης φύσης – με τη συμβατική αλλά και την αριστοτελική σημασία του όρου – για το οποίο μπορεί να γίνει λόγος, αν και, όπως θα δούμε σε λίγο, αυτό δεν είναι απόλυτα αληθές. Αντίπαδά του αποτελεί το συνειδητό ως φορέας των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών κάθε πολιτισμού – έχουμε έτσι μία αντίθεση μεταξύ φύσεως και νόμου, ενός νόμου που διεισδύει στην φυχή μέσω της μετουσίωσης.<sup>15</sup> Εκπρόσωποι αυτού του νόμου στην φυχή είναι, σύμφωνα με τη δεύτερη φυχική τοπογραφία του Φρόντ, το Εγώ και το Γύπερεγώ.

Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, που διεισδύουν στην φυχή ως ο νόμος του πολιτισμού εντός του οποίου γεννιέται ένα άτομο, αποτελούν δημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού, δηλαδή της ανθρώπινης ριζικής δημιουργικότητας που αποτελεί θεμέλιο κάθε πολιτισμού. Αυτή η ριζική δημιουργικότητα αποτελεί, εντέλει, τη μόνη ανθρώπινη φύση για την οποία μπορεί να γίνει λόγος, μία φύση που είναι πηγή κοινωνικής φαντασιακής δημιουργίας και δημιουργός των νόμων – των κοινωνικών φαντασια-

15. «Η «μετουσίωση» δεν είναι τίποτε άλλο από την φυχογενετική ή ιδιογενετική πλεινότα του εκκοινωνισμού ή ο εκκοινωνισμός της φυχής θεωρούμενος ως φυχική διαδικασία ... συνισταται στην ανάληψη από την φυχή των κοινωνικά θεσμισμένων μορφών, ειδών, και των σημασιών που αυτά συνοδεύουν, ή στην οικειοποίηση του κοινωνικού από την φυχή με τη σύσταση μιας ενδιάμεσης επιφάνειας επαφής ανάμεσα στον ιδιωτικό και στον δημόσιο ή κοινό κόσμο» (Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, δ. π., σελ. 439). Η μεταφορική αυτή αντίθεση μεταξύ φύσεως και νόμου, όπως την παρουσίασα, προέρχεται από την Agnes Heller στο: «With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us» στο: Busino κ.ά.. *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, δ. π., σελ. 161-71, ιδιαίτερα σελ. 164-6: «Οι θεσμισμένες μορφές κοινωνικής φαντασίας είναι οι νόμοι..., ενώ η φυχή, η πηγή της ριζικής φαντασίας, είναι η φύσης (η ανεξάντλητη και ακατανόητη αύστη ανθρώπινη δημιουργικότητα)» (στο ίδιο, σελ. 165).

κών σημασιών – που χαρακτηρίζουν κάθε πολιτισμό. Η πλέον αλάνθαστη ένδειξη ωρίμανσης μιας κοινωνίας είναι, επομένως, ο βαθμός στον οποίο αυτή αναγνωρίζει την παρουσία και τη σπουδαιότητα της δημιουργικής ανθρώπινης φύσης ως πηγής των φαντασιακών σημασιών<sup>16</sup> και των θεσμών που τη χαρακτηρίζουν.

### Το φαντασιακό ως Άλλος

Τόσο στην φυχαναλυτική όσο και στην κοινωνική θεωρία του Καστοριάδη βρίσκουμε το όραμα μιας ριζικής ωρίμανσης της ανθρωπότητας. Αν και ο ίδιος δεν χρησιμοποιεί τη συγκεκριμένη λέξη, πιστεύω ότι περί ωρίμανσης πρόκειται – μιας ωρίμανσης που αντιστοιχεί σε ένα βαθύτερο «γνώθι σαυτόν». Η βαθύτερη αυτή εαυτογνωσία καθίσταται ιδιαίτερα ριζοσπαστική μέσα από την προπάθεια του Καστοριάδη να συμπεριλάβει στην έννοια του «Εαυτού» – στο «εγώ» κάθε ατόμου και στο «εμείς» κάθε πολιτισμού – τον Άλλον, τόσο ως ριζική φαντασία όσο και ως κοινωνικό φαντασιακό.<sup>17</sup> Η πρωτοβουλία τοι αυτή παραμένει, πιστεύω, ανεκτίμητη και ανεκμετάλλευτη. Θα έπρεπε να είχε θεωρηθεί αφετηρία μιας καινούργιας και ουσιαστικότερης θεώρησης της έννοιας του «Εαυτού», πράγμα το οποίο δεν συνέβη. Η ου-

16. Παραδείγματα σύγχρονων καπιταλιστικών φαντασιακών σημασιών συνιστούν η διαρκής ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων και η καθυπόταξη της φύσης, προκειμένου να επιτευχθούν οι ανθρώπινοι αναπτυξιακοί στόχοι.

17. Σχετικό με το πρόταγμα του Καστοριάδη είναι και το πρόταγμα της διερεύνησης της ιστορίας της ανθρώπινης συνείδησης στις διάφορες εκφάνσεις της από την προϊστορία έως τις ημέρες μας. Ένας από τους δρόμους που ακολούθησε αυτή η διερεύνηση ήταν η μελέτη των μύθων και όσων αυτοί αποκαλύπτουν για τη συνείδηση των δημιουργών τους. Το δρόμο αυτό ακολούθησε ο Albert Camus όσον αφορά στο μύθο του Σίσυφου και πριν από αυτόν ο F.W. Schelling για τις θεότητες της Σαμοθράκης. Ένα πολύ ενδιαφέρον δοκίμιο της Κυριακής Γουδέλη με θέμα τον Schelling και τις θεότητες της Σαμοθράκης είναι το «In Quest of a Possible Re-Enchantment of the World. Reflections on Schelling's Study on the Deities of Samothrace» (European Journal of Social Theory 4 [3], Αύγουστος 2001, σελ. 295-310).

*της Δώρας*

σιαστικότερη αυτή θεώρηση του «Εαυτού» –η αναγνώριση της φαντασιακής δημιουργίας ως εγγενούς ανθρώπινης δυνατότητας και όχι ως ξένης προς τον άνθρωπο – αποτελεί, πιστεύω, απαραίτητη προϋπόθεση για την πραγμάτωση του προτάγματος της αυτονομίας του Καστοριάδη.<sup>18</sup>

### *Ασκώντας κριτική στον Φρόντι*

Σε ένα φυχαναλυτικό δοκίμιο από τον πρώτο τόμο των *Les Carrefours du labyrinth*<sup>19</sup> ο Καστοριάδης ασκεί κριτική σε μία αντινομία που εντόπισε στον Φρόντι την οποία συγχρίνει με μία αντινομία<sup>20</sup> που είδε στον Μαρξ. Η αντινομία αυτή διαφέρει από τον Μαρξ, αλλά είναι και ανάλογη με αυτήν. Πρόκειται για την

18. Το οποίο γεννήθηκε στην αρχαία Αθήνα και στην Ιωνία με την εμφάνιση δημοκρατικών μορφών διαικυβέρνησης και φιλοσοφικής σκέψης. Όπως είπε ο Καστοριάδης: «Η δημοκρατία και η φιλοσοφία είναι διδύμες εκφράσεις μιας κοινωνικο-ιστορικής ρήξης, που δημιουργεί το πρόταγμα της κοινωνικής και ατομικής αυτονομίας» («Το “τέλος της φιλοσοφίας”;» στο: Οι ομιλίες στην Ελλάδα, σ. π., σελ. 38). Κατά τον Καστοριάδη, «το νόημα αυτού του προτάγματος είναι η απάρρυφη του εγκλεισμού και η ίδρυση μιας άλλης σχέσης ανάμεσα στο θεσμόν και στο θεσμόδεμο στα κοινωνικά πεδία, ανάμεσα στη ριζική φαντασία της φυχής και στα κοινωνικοποιημένο υποκείμενο στο ατομικό πεδίο» (στο ίδιο, σελ. 38). Η φάση έκλεψης στην οποία, όπως υποστηρίζει ο Καστοριάδης, έχει περιέλθει το πρόταγμα της αυτονομίας από τη δεκαετία του '50 και ίστερα κεκλίσθηκε σε λόγοι που αυτό συνέβη θα αποτελέσουν αντικείμενο διερεύνησης σε επόμενα κεφάλαια.

19. «La Psychanalyse, projet et élucidation» στο: *Les Carrefours du labyrinth*, Seuil, Παρίσι 1978, σελ. 65-122. Στα ελληνικά ως «Η φυχανάλυση: πρόταγμα και διαύγαση» στο: *Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, σ. π., σελ. 79-151.

20. Την αντίθεση μεταξύ του θεωρητικού «κλειδώματος» της μαρξιστικής επαναστατικής θεωρίας και γενικότερα της μαρξιστικής ιδεολογίας, από τη μια, και του έμφυτου αυθορμητισμού κάθε επαναστατικού πράττειν, από την άλλη. Ο Καστοριάδης φτάνει στο συμπέρασμα ότι «ο μετασχηματισμός του μαρξισμού σε ολοκληρωμένη θεωρία περιείχε τον θάνατο της αρχικής επαναστατικής του έμπνευσης» («Τα δύο στοιχεία του μαρξισμού και η ιστορική τους μοίρα» στο: *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, σ. π., σελ. 104).

αντίθεση μεταξύ της πολύ σημαντικής και πρωτοποριακής συνεισφοράς του Φρόντι στη θεώρηση της ανθρώπινης φυχής, μέσω και της αποκαλύψης και διαύγασης της απροσμέτρητης ριζικής δημιουργικότητας που ο Καστοριάδης βάφτισε «ριζική φαντασία», και της επιμονής –η οποία, κατά τον Καστοριάδη, οφειλόταν και στη «μόλυνση» του Φρόντι από το θετικιστικό-επιστημονικό φαντασιακό της εποχής τοιυ-της φρούδικής φυχανάλυσης να παρουσιάζεται ως επιστημονική θεωρία της φυχής ικανή να αποκαλύψει τους νόμους που τη διέπουν, φιλοδοξώντας να εξελιχθεί σε εφαρμοσμένη επιστήμη της φυχής.<sup>21</sup>

Ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι ο Φρόντι αντιμετώπισε την φυχανάλυση ως ένα νέο κλάδο γνώσης που ανήκε στο σύνολο των επιστημών που εμφανίστηκαν στη Δύση τα τελευταία δυόμισι χιλιάδες χρόνια, και ότι η φιλοδοξία αυτή τον ώθησε να προσπαθήσει να διαφυλάξει, με νύχια και με δόντια, την ολιστική δομή της ως κλειστού συστήματος υποθέσεων και εξηγήσεων, θεωρώντας ότι μόνον ο ίδιος ήταν εξουσιοδοτημένος να την τροποποιήσει. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, αυτός ο τρόπος σκέψης έκανε τον Φρόντι όλο και περισσότερο απρόθυμο να επανεξετάσει ασάφειες και σκοτεινά σημεία της φυχανάλυσης, καθώς και εχθρικό απέναντι στις φυχαναλυτικές πρωτοβουλίες άλλων, όπως φαίνεται από τη συμπεριφορά του έναντι των Φερέντσι (Ferenczi) και Έιμπραχαμ (Abraham) και από την αντίδρασή του στη Μέλανι

21. Ο Καστοριάδης θίγει το ζήτημα της επιστημονικότητας της φυχανάλυσης στο: «Η φυχανάλυση: πρόταγμα και διαύγαση» (βλ., στο παρόν κεφάλαιο, υποσημείωση 19), καθώς και στο: «Epilégiomènes à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme science» στο: *Les Carrefours du labyrinth*, σ. π., σελ. 29-64 (στα ελληνικά ως «Επιλεγόμενα σε μία θεωρία της φυχής που μπόρεσαν να την παρουσιάσουν σαν επιστήμη» στο: *Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, σ. π., σελ. 33-77). Υποστηρίζει ότι, σε αντίθεση με τις «θετικές» επιστήμες, η πρόσβαση στα φαινόμενα που απασχολούν την φυχανάλυση καθώς και η επαλήθευση των υποθέσεων που στη συνέχεια διατυπώνονται, εξαρτώνται αιμφότερες από αυτό που στην φυχανάλυση λέγεται «μεταβιβαση». Η μεταβιβαση στηρεάζεται, με τη σειρά της, από τη σχέση που αναπτύσσεται κάθε φυρό μεταξύ αναλυτή και αναλυόμενου, καθώς και από την προθυμία του αναλυόμενου να ακούσει τον αναλυτή.

Κλάιν (Melanie Klein), και στα λεγόμενά της περί φύχωσης.<sup>22</sup>

Η φυχανάλυση ως κλάδος γνώσης που εστιάζει στο *res cogitans* αποτελεί σαναμφισθήτητα κομμάτι, όπως τόνισε και ο Καστοριάδης, της ιστορίας της ελληνοδυτικής σκέψης. Αυτό φαίνεται και στο γεγονός ότι η φυχαναλυτική θεραπεία, όπως την όρισε ο Φρόνυντ, στοχεύει στην κατάκτηση –με την έννοια της κατανόησης– των ασυνείδητων επιθυμιών από το Εγώ. Ο στόχος αυτός αντιστοιχεί στην προσπάθεια να αυξήθει η φυχική επικράτεια του Εγώ (τοι) φυχικού *sensus communis*, θα έλεγε κανείς δανειζόμενος τον όρο του Καντ), και επιτυγχάνεται με την αποίκιση και χαρτογράφηση –που θυμίζει τη χαρτογράφηση των ανεξερεύνητων περιοχών του Νέου Κόσμου από τους Ευρωπαίους κατακτητές του Μεξικού και του Περού τον 16ο αιώνα<sup>23</sup>– των έως τότε αχαρτογράφητων φυχικών περιοχών – της φυχικής *terra incognita*.

### Η ημιτελής φυχανάλυση

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, τόσο η προσωπική φυχανάλυση κάθε αναλυτή όσο και κάθε συγκεκριμένη φυχαναλυτική θεραπεία είναι ατελεύτητες, διότι η επίτευξη των στόχων τους δεν μπορεί περά να μείνει ημιτελής. Ας σημειωθεί ότι αυτό ισχύει και στη φιλοσοφία, η οποία επίσης παραμένει ημιτελής όσον αφορά στην επίτευξη του κύριου στόχου της, ο οποίος είναι να σκεφθεί το όντας ον, δηλαδή το πέραν κάθε συλλογισμού.<sup>24</sup> Το ημιτελές

\*

22. Μια και περί φύχωσης ο λόγος, ας σημειωθεί ότι η –κατά τον Καστοριάδη– απόρριψη των φυχωτικών περιπτώσεων από τον Freud όσον αφορά στην φυχαναλυτική τους θεραπεία αποτελεί σημείο διαφωνίας μεταξύ τους.

23. Ο ίδιος ο Freud περιέγραψε κάποτε τον εαυτό του ως κονκισταντόρ: «Δεν είμαι τίποτα παρά ένας κονκισταντόρ ως ιδιοσυγκρασία... με την περιέργεια, την τόλμη και την αντοχή που ανήκει σε αυτό το είδος ανθρώπου» (το παραθέτει ο Ernest Jones στο: *Sigmund Freud. Life and Work. Volume One. The Young Freud*, The Hogarth Press, Λονδίνο 1953, σελ. 382).

24. Σχετικά μπορεί κανείς να ανατρέξει στο δοκίμιο του Στάθη Γουργούρη: «Philosophy and Sublimation» (*Thesis Eleven* 49, Μάιος 1997, σελ. 31-43 και ειδικότερα σελ. 37-41).

της φυχανάλυσης οφείλεται στο ότι ο στόχος της –η δημιουργία ενός στοχαζόμενου υποκειμένου–, τον οποίο ο αναλυτής έχει ήδη επιτύχει προς την χρείαν ικανώς, δεν μπορεί ποτέ να επιτευχθεί πλήρως, καθώς πρόκειται για μία ατέρμονη προσπάθεια επίτευξης ενός «γνώθι σαυτόν» και μία συνεχή διαύγαση της φυχικής ριζικής δημιουργικότητας του αναλυόμενου όχι μέσω της καθηπόταξης και χαρτογράφησης της, αλλά μέσω της βαθύτερης κατανόησης του εαυτού του.

### Ο δυτικός ναρκισσισμός

Το έργο του Φρόνυντ, από την ερμηνεία των ονείρων ως τις θεωρίες του περί ανθρώπινης σεξουαλικότητας και κυρίως περί ασυνείδητου, λειτούργησε ως γροθιά στο στομάχι του δυτικού ναρκισσισμού, όπως συνέβη στο παρελθόν με τον Κοπέρνικο και τον Δαρβίνο.<sup>25</sup> Κατ' αναλογία, χρησιμοποιώντας τη διάκριση του Καστοριάδη ανάμεσα σε αυτόνομες και ετερόνομες κοινωνίες,<sup>26</sup> μπορεί να πει κανείς ότι η ετερονομία των σημερινών καπιταλιστικών κοινωνών –η απόκριψη και περιθωριοποίηση του θεμελιώδους γεγονότος της αυτοδημιουργίας τους– οφείλεται και στη χαρακτηριστική περιθωριοποίηση των κατά παράδοση «σκοτεινών» περιοχών των ονείρων, της σεξουαλικότητας, και του ασυνείδητου.

Ο δυτικός ναρκισσισμός δεν αποτελεί βέβαια πρωτόγνωρο φαινόμενο στην ιστορία των πολιτισμών –το ίδιο συνέβαινε και στην αρχαία Ελλάδα και στη Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία–, απέκτησε όμως πρωτιφανείς διαστάσεις στη Δύση από την Αναγέννηση και ύστερα, καθώς αναπτύχθηκε και μέσα από την ανακάλυψη και

25. Η σύγκριση αυτή (μεταξύ Freud, Κοπέρνικου και Δαρβίνου) έγινε από τον Joel Whitebook στο: *Perversion and Utopia*, MIT Press, Καίμπριτζ, Μασαχουσέτη 1995, σελ. 93.

26. Πρόκειται εδώ βέβαια περί τεχνητής διάκρισης, εφόσον, όπως είπε ο Καστοριάδης, κάθε κοινωνία ως ριζικά αυτόνομη δημιουργεί και ζει σύμφωνα με τις δικές της φαντασιακές σημασίες, άσχετα από το αν έχει συνείδηση αυτού του καθηριστικού γεγονότος –του γεγονότος της αυτοδημιουργίας της–ή όχι.

αποίκηση του Νέου Κόσμου από τους Ευρωπαίους της Αναγέννησης. Ο νεότερος αυτός ευρωπαϊκός ναρκισσισμός ενηλικιώθηκε, θα έλεγε κανείς, μέσα από την αποικιακή εξάπλωση – που είχε ήδη ξεκινήσει τον 17ο αιώνα – της Βρετανίας, της Γαλλίας, και άλλων ευρωπαϊκών δυνάμεων, στην Αφρική, στην Ασία, και στην Αμερική.

Οι δύο καταστροφικοί παγκόσμιοι πόλεμοι του 20ού αιώνα είχαν καταλυτική επίδραση σε αυτόν το ναρκισσισμό, διότι κατέστησαν σοκρές το ότι μπορούσε να οδηγήσει όχι μόνο στην αποικιστική και στην αφανισμό άλλων πολιτισμών, αλλά και στην αυτοκαταστροφή του ίδιου του νεότερου ευρωπαϊκού πολιτισμού. Η καταλυτική αυτή επίδραση των δύο πολέμων δεν διήρκεσε δυστυχώς πολλό. Με την κατάρρευση του Τείχους του Βερολίνου και των ανατολικοευρωπαϊκών κομμουνιστικών καθεστώτων επανήλθε ο πακιδός ναρκισσισμός με τη μορφή, αυτήν τη φορά, μιας νοοτροπίας θριαμβεύοντος. Συνέπεια αυτών ήταν, μεταξύ άλλων, ότι ο Καστοριάδης καυτηρίσαε ως γενικευμένο κομμφορμισμό – γενικευμένη αυτοϊκανοποίηση, θα έλεγε κανείς, άνευ ιστορικού προηγουμένου ως προς την επιχράτησή της –, ο οποίος διακρίνει το *modus vivendi* του σημερινού δυτικού πολιτισμού.

### *Η αλληλεξάρτηση φυχής και κοινωνίας*

Όσον αφορά στην ανάδυση μιας ωριμότερης σχέσης μεταξύ της ανθρωπότητας και της ριζικής δημιουργικότητάς της, τόσο φυχικά όσο και κοινωνικά, πρέπει να κατανοήσουμε ότι οι ριζικές αλλαγές στη σχέση μεταξύ κάθε ξεχωριστού ανθρώπου και του φυχικού του κόσμου πρέπει να συνοδεύονται από εξίσοι βαθιές αλλαγές στη σχέση μεταξύ της κοινωνίας στην οποία ανήκει και των θεσμών και φαντασιακών σημασιών που αυτή έχει δημιουργήσει – και το αντίστροφο. Το γεγονός αυτό, η απόλυτη αλληλεξάρτηση φυχής και κοινωνίας, επιβάλλει να δούμε τις δύο αυτές οντότητες ως οιστασιακά αλληλένδετες, και εν συνεχείᾳ να συνειδητοποιήσουμε ότι η πορεία και η σταθεροποίηση των αλλαγών που συντελούνται στην κάθε μία εξαρτάται από το τι διαδραματίζεται στην άλλη.

*Ιντερλούδιο: Σώμα και φυχή κατά τον Αριστοτέλη.*

Αναζητώντας τις απαρχές της σκέψης και του προβληματισμού πάνω στην φυχή και στο σώμα και τη μεταξύ τους σχέση – πάνω στη φύση αυτής της σχέσης και στον ιδιαίτερο χαρακτήρα της –, συναντάμε τον Αριστοτέλη. Στο δεύτερο βιβλίο του *Περί φυχής*<sup>27</sup> ο μεγάλος στοχαστής παρουσιάζει απόφεις που μαρτυρούν επίγνωση της ιδιαίτερης σχέσης μεταξύ των δύο και της χαρακτηριστικής ενότητάς τους, καθώς και προβληματισμό πάνω σε αυτήν. Λέει συγχειριμένα, παρομοιάζοντας το ζωντανό ον με το όργανο του ματιού, ότι «αν ... το μάτι ήταν ζώο, φυχή του θα ήταν η όραση»,<sup>28</sup> και ότι, ανάλογα, «όπως το μάτι είναι η κάρη και η όραση, έτσι και ... ζώο είναι η φυχή και το σώμα».<sup>29</sup>

### *Φρόνυτ και κοινωνική θεωρία*

Η πιο γόνιμη θεωρητική αξιοποίηση του έργου του Φρόνυτ αποτελεί επιτακτική ανάγκη για τη σύγχρονη κοινωνική θεωρία, ταυτόχρονα όμως αντιπροσωπεύει και μία πρόκληση. Συμβαίνει αυτό γιατί η θεωρητική εκτίμηση, τόσο του ίδιου του Φρόνυτ όσο και της φυχαναλυτικής όψης του έργου του Καστοριάδη, απαιτεί να ξεπεραστεί η παραδοσιακή φυχρότητα στις σχέσεις μεταξύ κοινωνικών επιστημώνων και φυχαναλυτών,<sup>30</sup> και να ενδυναμωθεί η μεταξύ τους συνεργασία και ανταλλαγή ιδεών.

Εν καταχλείδι, πρέπει να τονίσω το ότι η μεγάλη αξία του έργου του Φρόνυτ για τη σημερινή κριτική σκέψη και την κριτική των σημερινών κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, προκειμένου

27. Αριστοτέλης, *Περί φυχής*, Μικρά φυσικά, Αθήνα, Ι. Ζαχαρόπουλος, χ.χ., σελ. 81-5.

28. Στο ίδιο, σελ. 83.

29. Στο ίδιο, σελ. 85.

30. Απαιτεί να υπερνικηθεί, όπως θα έλεγε ο Καστοριάδης, «η κοινωνιολογική και πολιτική τυφλότητα των φυχαναλυτών και η φυχαναλυτική τυφλότητα των κοινωνιολόγων και των φιλοσόφων» («From the Monad to Autonomy» στο: *World in Fragments*, ό. π., σελ. 190). Σχετικά με αυτό το ζήτημα μπορεί κανείς να ανατρέξει και στο βιβλίο του Κανάκη Λελεδάκη, *Society and Psyche*, Berg Publishers, Οξφόρδη 1995.

να διαμορφωθεί μία πληρέστερη και πλουσιότερη κοινωνική κριτική, παραμένει αδιαμφισβήτητη. Και, τέλος, για όσους κοινωνικούς επιστήμονες διστάζουν να κάνουν το πρώτο βήμα προς αυτή την κατεύθυνση – προς την ανάπτυξη μιας θερμότερης σχέσης με φυχαναλυτές και φυχολόγους – υπάρχει το έργο του Καστοριάδη ως παράδειγμα μιας τέτοιας πλουσιότερης και περιεκτικότερης θεωρίας.

## ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ ΚΑΙ ΑΡΧΑΙΑ ΕΛΛΑΔΑ

### *Εισαγωγή*

Τη συστηματική μελέτη του της αρχαίας Ελλάδας ο Καστοριάδης την ξεκίνησε το 1978,<sup>1</sup> με τον Πλάτωνα και τον Λριστοτέλη ως αγαπημένους του συγγραφείς, αλλά και με μεγάλη αγάπη για τους Αθηναίους<sup>2</sup> τραγικούς ποιητές όπως και για τον Όμηρο αλλά και τους λυρικούς ποιητές.<sup>3</sup>

1. Όπως λέει ο ίδιος στο: «Done and To Be Done» στο: *The Castoriadis Reader*, μετάφραση-επιμέλεια: David Ames Curtis, Blackwell, Οξφόρδη 1997, σελ. 414.

2. Αν και η τραγωδία δεν αποτελούσε αθηναϊκή εφεύρεση, γρήγορα μονοπωλήθηκε από τους Αθηναίους. Αυτό το πρόσεξε και ο M.I. Finley, που υποστήριξε ότι «από τα πολλά αξιοσημείωτα χαρακτηριστικά της ελληνικής τραγωδίας το εκπληκτικότερό ὅλων είναι: το αδιαφιλονίκητο μονοπώλιο που διατήρησαν οι Αθηναίοι» (*The Ancient Greeks*, Penguin, Λονδίνο 1991, σελ. 103). Κατά τον Finley, «τα πειράματα του Εκτού [π.Χ.] αιώνα φαίνονται να ξεκίνησαν στην Κόρινθο και τη Σικιώνα ..., αλλά από τη στιγμή που ενδιαφέρθηκαν οι Αθηναίοι (σύμφωνα με την παράδοση, την τιμή αυτή έχει ο Θέστις της εποχής του Πεισίστρατου), η περαιτέρω πρόοδος βρισκόταν ολόκληρη στα χέρια τους» (στο ίδιο, σελ. 103). Έτσι, δικαιολογείται κανές όταν μιλά, όπως ο Καστοριάδης, για αθηναϊκή – και όχι ελληνική – τραγική ποίηση. Ο Καστοριάδης υποστήριξε, επίσης, ότι «η τραγωδία (σε αντίθεση προς το απλό «θέατρο») δεν θα μπορούσε να δημιουργηθεί παρά μόνο στην πόλη όπου η δημοκρατική διαδικασία, η διαδικασία αυτοθέσμισης, έφτασε στο απόγειό της» («Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας» στα: *Xώροι του Αιθρώπου, ύψιλον/βιβλία*. Αθήνα 1995, σελ. 202).

3. Αναφορικά με τις απάνθετες του Καστοριάδη για τη λυρική ποίηση βλ: «Notes sur quelques moyens de la poésie» στο: *Figures du pensable. Les Carrefours du labyrinthe. V1*, Seuil, Παρίσι 1999, σελ. 35-8. (Επίσης υπάρχει και το *Μυημόσιυο γεα τον Κορνήλιο Καστοριάδη*. Από τον Ζήσιμο Λορεντζέτο. ένα φύλο τοιω, Το Ροδακιό, Αθήνα 1998.)

Πολιτικά, η αθηναϊκή δημοκρατία αποτέλεσε, για τον Καστοριάδη, την απόλυτη δημοκρατία, αφού πίστειε<sup>4</sup> ότι η άμεση δημοκρατία – όπως αυτή της αρχαίας Αθήνας – αποτελεί και τη μόνη πραγματική δημοκρατία.

Τι σήμαινε η αρχαία Ελλάδα για τον Καστοριάδη; Η σχέση του Καστοριάδη με την αρχαία Ελλάδα παραμένει μοναδική και άνευ προηγουμένου, φέρνοντας στο νου την επίσης ιδιαίτερη σχέση της Χάνα Άρεντ με τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό. Βέβαια, η ουσιαστική σημασία της αρχαίας Ελλάδας για τον Καστοριάδη είναι ακόμα μεγαλύτερη απ' ό,τι στην περίπτωση της Άρεντ. Αντικείμενα θαυμασμού για τον Καστοριάδη ήταν, πάνω απ' όλα, η αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία και οι αρχαίοι Έλληνες στοχαστές, ποιητές και ιστορικοί. Χρησιμοποιώντας την ορολογία του, μπορεί κανείς να πει ότι τον συνάρπαξε το αρχαίο ελληνικό φαντασιακό στο σύνολό του, το οποίο δεν έπαφε να μελετά.

Γιατί, άραγε, είναι ο αρχαίος ελληνικός πολιτισμός – η αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία, η αρχαία ελληνική ποίηση και η αρχαία ελληνική ιστοριογραφία και φιλοσοφία – τύσο σημαντικός για εμάς σήμερα; Ή, μάλλον, γιατί θα έπρεπε να τον δούμε έτσι; Είδε ο Καστοριάδης κάτι που άλλοι δεν είδαν, αλλά θα έπρεπε να είχαν δει; Ή μήπως όχι; Τα ερωτήματα αυτά έρχονται αυθόρυμητα στο νου, καθώς αναρωτιέται κανείς για τις αφορμές της αναμφισβήτητηα ιδιαίτερης σχέσης του Καστοριάδη με τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό. Μπορεί κανείς να επιστρέψει σε αυτά τα ερωτήματα, καθώς εξετάζει τη σχέση μεταξύ Καστοριάδη και αρχαίας Ελλάδας, ανακαλύπτοντας ότι η απάντηση δεν ήταν πάντοτε η αναμενόμενη ή ότι η απάντηση οδηγεί σε νέα ερωτήματα που επίσης ζητούν αποντήσεις.

Ο Ησίοδος και ο Όμηρος, ο Αναξίμανδρος, ο Σωκράτης, ο Πρωταγόρας, ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης, ο Αισχύλος, ο Σο-

4. Μπορεί κανείς να δει σχετικά το «Quelle démoncratie?» στο: *Figures du pensable*, δ. π., σελ. 145-80. Επίσης τα δοκίμια –όλα πλην του «Το φύλλο συκής της ηθικής»– υπό την επικεφαλίδα «ΙΙΟΛΙΣ» στο: *H αόνδος της ασημαντότητας. ύφιλον/βιβλία. Αθήνα 2000. σελ. 191-288*, και διάφορα άλλα κείμενα.

φοκλής και ο Ευριπίδης, η Σαπφώ και ο Αρχίλοχος, ο Ηρόδοτος και ο Θουκυδίδης ήταν μορφές που συνάρπασαν τον Καστοριάδη. Τον συνάρπαξαν, επίσης, η αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία και οι θεσμοί της, όπως και οι δημιουργοί της, ο Σόλων και ο Κλεισθένης, αλλά και τα λαμπρότερα τέκνα της, όπως ο Περικλής και ο Θεμιστοκλής.

Ας δούμε τα όσα έχει να πει ο Καστοριάδης για τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό, έναν πολιτισμό που τον συνάρπαξε, τον αγάπησε, τον μελέτησε με ζήλο. Δεν είναι απαραίτητο να συμφωνεί κανείς μαζί του. Απαιτείται μόνο η περιέργεια, η γόνιμη περιέργεια του φιλόσοφου, του ιστορικού, του κοινωνικού επιστήμονα.

### *Η δημοκρατία κατά τον Καστοριάδη*

Ας επιστρέψουμε στα όσα έχει να πει ο Καστοριάδης για την αρχαία ελληνική δημοκρατία. Σε ένα από τα σχετικά δοκίμια του<sup>5</sup> συγκρίνει, έτσι ώστε να φανεί η αντίθεση μεταξύ τους, τον Πλάτωνα –ο οποίος, κατά τον Καστοριάδη,<sup>6</sup> ήταν ορκισμένος εχθρός

5. «Αθηναϊκή δημοκρατία: βάσιμα και αβάσιμα ερωτήματα» στο: *H αόνδος της ασημαντότητας*, δ. π., σελ. 225-39.

6. «Η ουσία της ελληνικής πολιτικής δημιουργίας είναι η δημοκρατία – για την οποία ο Πλάτων τρέφει αδυσώπητο μίσος. Επισωρεύει εναντίον της κάθε είδους συκοφαντίες, τις οποίες μάλιστα κατάφερε να επιβάλει σ' ένα μεγάλο μέρος της κοινής γνώμης, λογίας και μη. εδώ και περισσότερο από δύο χιλιάδες χρόνια. Οι μεγάλοι πολιτικοί της Αθήνας, ο Θεμιστοκλής, ο Περικλής, παρουσιάζονται ως δημαρχοί που γέμισαν την πόλη με άγριηστα ειδή, όπως τείχη, ναυπηγεία, κ.λπ. Οι κριτικοί στοχαστές, ο Πρωταγόρας, ο Γοργίας, είναι σοφιστές με την έννοια που ο Πλάτων κατάφερε να δώσει στη λέξη. Οι ποιητές είναι διαιρθροείς και προσαγωγοί φεύγοντων εικόνων (ειδώλων). Ο Αισχύλος και ο Σοφοκλής, προσαγωγοί φεύγοντων εικόνων και διαιρθροείς: ο Πλάτων κρίνεται από τις ίδιες του τις κρίσεις» («Αθηναϊκή δημοκρατία: βάσιμα και αβάσιμα ερωτήματα», δ. π., σελ. 235). Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, ο Πλάτωνας «μισούσε τη δημοκρατία, και για να κηλιδώσει και την ίδια και ό,τι τη συνάδειε, εφήρε έναν κάσμο φεμάτων» και «δημιούργησε ένα σύμπαν ανακριβειών και αιταπατών οι οποίες εξακολουθούν να έχουν γενική αποδοχή» («The Crisis of Culture and the State» στο: *Philosophy, Politics, Autonomy*, μετάφραση-επιμέλεια: David Ames Curtis. Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1991, σελ. 233). Αξίζει να αναφερθεί ότι ο M.I. Finley

της αθηναϊκής άμεσης δημοκρατίας – με τον Πρωταγόρα, σύμφωνα με τον οποίο ο κάθε πολίτης σε μία δημοκρατική πόλη είναι *de facto* ικανός να έχει γνώμη (δύξα) πάνω σε κάθε δημόσιο ζήτημα. Κατά τον Καστοριάδη, ο Πρωταγόρας λέει – σε αντίθεση με τον Πλάτωνα – ότι δεν μπορεί να υπάρξει επιστήμη ή τέχνη στην πολιτική, και ότι, ως εκ τούτου, σε μία πραγματική δημοκρατία δεν έχουν θέση ούτε οι ειδήμονες ούτε οι ειδικοί.<sup>7</sup>

Επίσης, για τον Καστοριάδη η αντιπροσώπευση δεν έχει θέση σε μία πραγματική δημοκρατία.<sup>8</sup> Αυτός είναι ο κύριος λόγος για

φαίνεται να συμφωνεί με τον Καστοριάδη στα όσα λέει περί Πλάτωνα και αθηναϊκής δημοκρατίας, όταν αποκαλεί τον Πλάτωνα τον «ισχυρότερο και ριζοσπαστικότερο αντιδημοκρατικό θυμολόγο που γνώρισε ποτέ ο κόσμος» (*The Ancient Greeks*, δ. π., σελ. 140).

7. Λέει ο Καστοριάδης ότι «[η] κυριαρχη ιδέα ότι υπάρχουν “ειδήμονες” στην πολιτική, δηλαδή ειδικοί του καθολικού και τεχνικού της ολότητας, χλευάζει την ίδια την ιδέα της δημοκρατίας» («Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», δ. π., σελ. 192).

8. «Η “αντιπροσώπευση” είναι αναπόφευκτα, τόσο ως έννοια δύο και στην πράξη, μεταβίβαση ... κυριαρχικής εξουσίας, από τους “αντιπροσώπευμενούς” στους “αντιπρόσωπους”» («Done and To Be Done», δ. π., σελ. 408). Ο Καστοριάδης αναφέρεται, επίσης, στην αντιπροσώπευση ως «αρχή ξένη προς την δημοκρατία» («Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», δ. π., σελ. 190). Μιλά γι' αυτήν επίσης στα δοκίμια: «Αρχαίο ελληνικό και [σημειωνό] πολιτικό φαντασιακό» στο: *H άνοδος της ασημαντότητας*, δ. π., σελ. 198-9 και «Quelle démocratie?», δ. π., σελ. 156-60. Παραθέτω εδώ *in extenso* ένα απόσπασμα όπου ο Καστοριάδης μιλά για την αντιπροσώπευση και τη μεταφυσική της υπόσταση: «Ύπάρχει μια μεταφυσική της πολιτικής αντιπροσώπευσης, που καθορίζει τα πάντα, χωρίς ποτέ να εκφράζεται ή να διασαφηνίζεται. Ποιο είναι εκείνο το θεολογικό μυστήριο, η αλχημική εκείνη πράξη, που έχει σαν αποτέλεσμα, μια Κυριακή κάθε πέντε ή εφτά χρόνια, η κυριαρχία μας να γίνεται ένα ρευστό που διατρέχει όλη τη χώρα, εισχωρεί στις καλπές και ξαναβγάνει το βράδυ στις οθόνες της τηλεόρασης, με την όψη “αντιπροσώπων του λαού” ή του Αντιπροσώπου του λαού, του μονάρχη που φέρει τον τίτλο “πρόεδρος”; Έχουμε εδώ μια πράξη προφανώς υπερφυσική, που ποτέ δεν έγινε προσπάθεια να θεμελιωθεί ή έστω να εξηγηθεί» («Αρχαίο ελληνικό και [σημειωνό] πολιτικό φαντασιακό», δ. π., σελ. 199).

τον οποίο αναφέρεται στις σημερινές δυτικές αντιπροσώπευτικές δημοκρατίες ως «δημοκρατίες» (ποτέ χωρίς τα εισαγωγικά), μια και πιστεύει ότι η εκλογή ανέκλητων αντιπρόσωπων δεν καθιστά μία κοινωνία δημοκρατική, άσχετα αν θέλει η ίδια να αυτο-προσδιορίζεται έτσι.

Στην πολιτική θεωρία του υπάρχει, στον αντίποδα των δυτικών ψευδοδημοκρατιών, η αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία η οποία, όπως είπα, αποτελούσε για τον Καστοριάδη την απόλυτη δημοκρατία, διότι σε αυτήν υπήρχε η ενεργή και ίση συμμετοχή κάθε Αθηναίου πολέτη<sup>9</sup> στη δημόσια ζωή της πόλης του και. Βέβαιως, και στην εκκλησία του αθηναϊκού δήμου, όπου ο καθένας είχε το δικαίωμα της γνώμης του πάνω σε κάθε δημόσιο ζήτημα. Η αντίθεση μεταξύ της πραγματικής αθηναϊκής δημοκρατίας και των σημερινών δυτικών αντιπροσώπευτικών «δημοκρατιών» (πάντοτε σε εισαγωγικά, κατά τον Καστοριάδη) βρίσκεται στην καρδιά της κριτικής που ασκεί στις τελευταίες. Βέβαια, πίσω από αυτή την αντίθεση βρίσκεται η αντίθεση μεταξύ άμεσης και αντιπροσώπευτικής δημοκρατίας, η οποία στο πολιτικό λεξιλόγιο του Καστοριάδη μεταφράζεται σε αντίθεση μεταξύ δημοκρατίας και ολιγαρχίας.

Το μέγα ερώτημα στα όσα λέει ο Καστοριάδης περί δημοκρατίας παραμένει βέβαια το πώς μπορεί να υλοποιηθεί μία άμεση δημοκρατία σήμερα, ερώτημα το οποίο ο Καστοριάδης άφησε αναπάντητο, χωρίς βέβαια αιτό να σημαίνει ότι αγνόησε τη σπουδαιότητά του. Παρότι παρουσίασε, με τον πλέον πειστικό τρόπο τους λόγους για τους οποίους μία άμεση δημοκρατία είναι προτιμότερη της δημοκρατίας δι' αντιπροσώπων, δεν εξηγεί τον τρόπο με τον οποίο κάτι αντίστοιχο με την ενεργό και ίση συμμετοχή των 30.000 Αθηναίων πολιτών στην εκκλησία του αθηναϊκού δήμου θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί στα σημερινά δυτικά

9. Ο οποίος ύφειλε να είναι ικανός τόσο να κυβερνήσει όσο και να κυβερνηθεί, έτσι ώστε να ανταποκρίνεται στη γνωστή περιγραφή από τον Αριστοτέλη, στο τρίτο Βιβλίο των Πολιτικών του, του ενάρετου παλλην.

κράτη με τα εκατομμύρια των πολιτών τους. Το γεγονός αυτό δεν στέρει τη σπουδαιότητα των όσων λέει ο Καστοριάδης περί δημοκρατίας, αλλά το τεράστιο ερώτημα του πώς θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί και να λειτουργήσει μία άμεση δημοκρατία σήμερα παραμένει αναπότητο.

Βέβαια, η μεγάλη οξεία των όσων λέει ο Καστοριάδης για τη δημοκρατία έγκειται στο ότι καταδεικνύει τη μοναδικότητα της άμεσης δημοκρατίας, υπενθυμίζοντάς μας ταυτόχρονα ότι οι όροι «δημοκρατία» και «αντιπροσώπευση»<sup>10</sup> δεν είναι ταυτόσημοι, παρότι ιστορικά άρχισαν να χρησιμοποιούνται ως τέτοιοι με την κατάρρευση των ευρωπαϊκών μοναρχιών και την αντικατάστασή τους από αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες. Ο Καστοριάδης μας υπενθυμίζει ότι υπάρχει μία μορφή δημοκρατίας – η άμεση δημοκρατία – που οξείζει περισσότερο από οποιαδήποτε άλλη το όνομα «δημοκρατία».

### *Καστοριάδης, Πλάτων, Αριστοτέλης*

Όπως είπαμε στην αρχή, οι αγαπημένοι αρχαίοι στοχαστές του Καστοριάδη ήταν ο Πλάτων και ο Αριστοτέλης,<sup>11</sup> με τους υπόιους

10. Ο Καστοριάδης αναφωτιέται χαρακτηριστικά: «Γιατί δεν αναφέρουν ποτέ σι πολιτικοί μας φιλόσοφοι τη μεταφυσική της αντιπροσώπευσης και γιατί αφήνουν περιφρονητικά την ενεργή πραγματικότητά της στους «κοινωνιολόγους»;» («Done and To Be Done», δ. π., σελ. 407).

11. Οι οποίοι θεωρούνται συνήθως αντιπρόσωποι αντίθετων μεταξύ τους φιλοσοφικών παραδόσεων. Σύμφωνα με τον Kant, ο Πλάτωνας ήταν η κεφαλή των «Νοησιοκρατών» και ο Αριστοτέλης των «Εμπειριστών». «Σε σχέση με την πηγή των καθαρών γνωστικών λειτουργιών του νου», λέει ο Kant, «βρίσκουμε μία σχολή που υποστηρίζει ότι προέρχονται ολοσχερώς από την εμπειρία και μία άλλη [που υποστηρίζει] ότι προέρχονται από το νου και μόνον» (*Critique of Pure Reason*, Everyman's Library, Λονδίνο 1940, σελ. 482). Ο Bernard Williams παρατήρησε σχετικά ότι ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης «αναγνωρίστηκαν από την αρχαιότητα ως αυτοί οι οποίοι όριζαν δύο διαφορετικά στυλ, ο μεν Πλάτωνας συνδέει με τις στοχαστικές φιλοδοξίες της φιλοσοφίας προσπαθώντας να αποδείξει ότι ένας άλλος κόσμος πνευματικών αντικειμένων, των Μορφών, στον οποίο έχει πρόσβαση ο νοντς και όχι οι αισθήσεις, υπήρχε εντέλει, ο δε Αριστοτέλης απορρίπτοντας αυτές τις εξωφρενικές

παρέμεινε σε διάλογο μέχρι το τέλος της ζωής του, χρησιμοποιώντας σε ορισμένες περιπτώσεις τις ιδέες τους –ιδίως του Αριστοτέλη– ως θεμέλιο για τις δικές του. Έτρεφε μεγάλο σεβασμό και για τους δύο, χωρίς βέβαια να παραλείψει να ασκήσει κριτική όπου έκρινε ότι έπρεπε –ιδίως στον Πλάτωνα, όπως είδαμε νωρίτερα–, ο δε θαυμασμός του για τον Αριστοτέλη ήταν τέτοιος, που οδήγησε ορισμένους να τον χαρακτηρίσουν «νεοαριστοτελικό» στοχαστή. Πίστειε ότι αρκετές από τις ιδέες τους είχαν διαχρονική οξεία, και δεν δίσταζε να τις χρησιμοποιεί ως αναλυτικό εργαλείο για πολλά σύγχρονα ζητήματα, τόσο θεωρητικά όσο και ειρηνεύτερα.

Για τον Καστοριάδη, κανένας καποτινός στοχαστής, εκτός του Καντ και του Χέγκελ, δεν μπορούσε εύκολα να συγκριθεί με τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη, και ένας λόγος γι' αυτό ήταν ότι οι δύο αυτοί στοχαστές ήταν αρχαίοι Έλληνες, γεννήθηκαν και έζησαν στον πολιτισμό που συνάρπαξε τον Καστοριάδη, και την ίδια στιγμή ήταν και μεγάλοι φιλόσοφοι. Ο συνδυασμός αυτών δεν μπορούσε να βρεθεί στον οποιονδήποτε μεταγενέστερο στοχαστή και έτσι η προνομιούχα θέση του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη στην εκτίμηση του Καστοριάδη ήταν, εκ των πραγμάτων, αδιαφελονίκητη.

### *Ο Καστοριάδης και η αρχαία ελληνική θρησκεία*

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η αστείρευτη δημιουργικότητα των αρχαίων Ελλήνων –ο γεγονός ότι δημιούργησαν τη φιλοσοφία και τη δημοκρατία, καθώς και το ότι ήταν οι δημιουργικότεροι ποιητές και καλλιτέχνες της εποχής τους– οφείλεται και στην επίδραση της ιδέας – ιδέα η οποία ήταν κυρίαρχη από τον 8ο ως τον 5ο αιώνα π.Χ.– ότι δεν υπάρχει μετά θάνατον ζωή ή ότι, αν

απόκυσμες υποθέσεις υπέρ ενός πιο προσγειωμένου, ταξινομητικού και αναλυτικού πνεύματος». (Bernard Williams, «Philosophy» στο: M.I. Finley [επιμ.], *The Legacy of Greece*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1981, σελ. 209). Σύμφωνα με τον Williams, αυτή η αντίθεση μεταξύ Πλάτωνα και Αριστοτέλη απεικονίζεται στις εκφράσεις των προσώπων τους στο έργο του Ραφαήλ *H Scholē* των Αθηνών.

υπάρχει, είναι χειρότερη από την επίγεια.<sup>12</sup> Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η αντίληψη αυτή βοήθησε τους αρχαίους Έλληνες να γίνουν πραγματικά δημιουργικοί –σε αντίθεση με το τι θα συνέβαινε στην αντίθετη περίπτωση– μέσα από τη συνειδητοποίηση του ότι δεν αξίζει να ζει κανείς με την προσμονή μιας μετά θάνατον ζωής και μέσα από την κατανόηση τοις ότι μόνον η επίγεια ζωή υπάρχει, προκειμένου να γίνει ό,τι είναι να γίνει.

Θα μπορούσε να πει κανείς ότι το αντίθετο συμβαίνει σε σύγχρονες θρησκείες, όπως ο χριστιανισμός, όπου βρίσκουμε την υπόσχεση και την προσμονή –με την οποία ζει κανείς– μιας μετά θάνατον ζωής, με συνέπεια οι πιστοί, σε χραυγαλέα αντίθεση με τους αρχαίους Έλληνες, να καθίστανται λιγότερο ελεύθεροι να σκεφτούν και να δράσουν δημιουργικά.

### Φιλοσοφία και δημοκρατία

Αυτό που συνάρπαζε περισσότερο τον Καστοριάδη στην αρχαία Ελλάδα δεν ήταν ο Παρθενώνας και η αρχιτεκτονική, ούτε τα περίφημα έργα τέχνης. Η αδιαμφισβήτητη μοναδικότητα του αρχαϊκού ελληνικού πολιτισμού εντοπίζεται, για τον Καστοριάδη, στο γεγονός ότι στην αρχαία Ελλάδα γεννήθηκαν η φιλοσοφία και η δημοκρατία, οι οποίες καθιστούν δυνατή την αμφισβήτηση και την αυτο-αμφισβήτηση –την κριτική και την αυτοκριτική– για τον πολιτισμό εντός του οποίου συναντώνται.<sup>13</sup> Φτάνει μάλιστα στο

12. «Στην προκλασική και κλασική ελληνική θρησκεία δεν υπάρχει ελπίδα για ζωή μετά τον θάνατο: Ή δεν υπάρχει ζωή μετά τον θάνατο ή, αν υπάρχει, είναι χειρότερη ακόμη και από την χειρότερη ζωή που μπορεί να υπάρχει στην γη – αυτά αποκαλύπτει ο Αχιλλέας στον Οδυσσέα στην χώρα των νεκρών. Επειδή ο άνθρωπος δεν έχει να ελπίζει για μια ζωή μετά τον θάνατο, ούτε για έναν Θεό που νοιάζεται γι' αυτόν και του είναι ευμενής, βρίσκεται ελεύθερος να δρά και να σκέφτεται μέσα σ' αυτόν τον κόσμο». («Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», ο. π., σελ. 185).

13. «Το κρίνειν και το επιλέγειν, κατά μία ριζική έννοια, δημιουργήθηκαν στην Ελλάδα, και εδώ βρίσκεται ένα από τα νοήματα της ελληνικής δημιουργίας, της πολιτικής και της φιλοσοφίας» («Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», ο. π., σελ. 183). Ο Καστοριάδης υπενθικμί-

σημπέρασμα ότι αυτή η ιδιότητα της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας καθιστά τον ευρωπαϊκό πολιτισμό –ο οποίος κληρονόμησε τη δημοκρατία και τη φιλοσοφία από την αρχαία Ελλάδα– μοναδικό σε σύγκριση με άλλους, όπως τον ισλαμικό. Αυτό ισχύει παρά το γεγονός ότι, όπως σημειώθηκε, πραγματική (άμεση) δημοκρατία δεν ξαναεμφανίστηκε, κατά τον Καστοριάδη, στην Ευρώπη ύστερα από το θάνατο της αθηναϊκής δημοκρατίας.<sup>14</sup>

Ο Καστοριάδης πιστεύει ότι σε αυτό έγκειται η μοναδικότητα του ευρωπαϊκού πολιτισμού,<sup>15</sup> στο ότι, δηλαδή, κληρονομώντας δημοκρατία και φιλοσοφία από την αρχαία Ελλάδα απέκτησε και τις δυνατότητες που αυτές παρέχουν σε έναν πολιτισμό για αμφισβήτηση και κριτική. Θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς: Δεν είναι αυτή μία ευρωκεντρική θέση; Με άλλα λόγια, δεν απορρέει από τον πολιτιστικό «σωβινισμό» του Καστοριάδη ως περήφανου Ευρωπαίου και από το ότι κρίνει άλλους πολιτισμούς χρησιμοποιώντας ευρωπαϊκές φαντασιακές σημασίες και αξίες ως

ζει ότι «[φ]ιλοσοφία και δημοκρατία γεννήθηκαν ταυτόχρονα και στον ίδιο τόπο· η αλληλεξάρτησή τους και η αλληλεγγύη τους πηγάζουν απ' το γεγονός ότι και οι δύο εκφράζουν την απόρριψη της επερινομίας» («Το “τέλος της φιλοσοφίας”»; στο: Οι ομιλίες στην Ελλάδα, δ. π., σελ. 21).

14. Η μόνη πιθανή αλλά όχι απόλυτη εξαίρεση ίσως ήταν τα Town Hall Meetings της Αμερικανικής επανάστασης.

15. «Ιδιού, λοιπόν, ποιο είναι το προνόμιο, το μόνο προνόμιο του, ας πινύμε τώρα, δυτικού – για να μη μιλάμε πλέον για τον ελληνικό – πολιτισμού, αυτό που μας ενδιαφέρει σήμερα. Είναι το ότι θέτει τον εαυτό του υπό αμφισβήτηση και το ότι αναγνωρίζει τον εαυτά του ως έναν πολιτισμό ανάμεσα σε άλλους. Και εδώ υπάρχει πράγματι μια παράδοξη κατάσταση: λέμε ότι όλοι οι πολιτισμοί είναι ίσοι, αλλά... μεταξύ όλων αυτών των πολιτισμών ένας μόνον αναγνωρίζει αυτήν την ισότητα των πολιτισμών. Οι άλλοι δεν την αναγνωρίζουν». («Τα πάραχουν πολιτισμοί πιο ίσοι από τους άλλους»; [συνέντευξη]. Κυριακάτικη, 9 Ιανουαρίου 2000, σελ. 18). Μπορεί κανείς βέβαια να υποστηρίξει διαφωνώντας, ότι, έστω και αν ο δυτικός πολιτισμός αναγνωρίζει – αν και προσωπικά πιστεύω ότι αυτό δεν ισχύει – αυτή την ισότητα, το πράττει έχοντας πρώτα εξαλείψει πολλούς άλλους πολιτισμούς. Και ο Καστοριάδης στο παραπάνω απόσπασμα αντιφέσκει, όταν υποστηρίζει ότι ο δυτικός πολιτισμός είναι πιο ίσος από τους άλλους, διότι αναγνωρίζει την ισότητα των πολιτισμών!

νέομονα; Η απάντηση του Καστοριάδη<sup>16</sup> θα ήταν πιθανότατα ότι τα τέτοια θέση σίναι η ίδια ευρωκεντρική, διότι μπορεί να υπάρξει μπορεί, δηλαδή, κανείς να κατηγορηθεί για ευρωκεντρισμό – ίνων εν τός ενός πολιτισμού στον οποίο η αυτοκριτική, η κριτική κι η αυτο-αμφισβήτηση έχουν καταστεί δυνατές. Σύμφωνα με την Καστοριάδη, αυτό δεν είναι δυνατόν σε έναν πολιτισμό εντός του οποίου δεν εμφανίστηκαν ποτέ πραγματική φιλοσοφία και λμοκρατία, λόγω έλλειψης της δυνατότητας κριτικής και αυτο-αμφισβήτησης που παρέχουν.

Έτσι, η μοναδική αξία του αρχαίου ελληνικού και του σύγχρονου ευρωπαϊκού πολιτισμού εντοπίζεται, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, σε αυτό ακριβώς το γεγονός της δυνατότητας κριτικής της αυτο-αμφισβήτησης.<sup>17</sup> Η δυνατότητα αυτή δημιουργήθηκε την αρχαία Ελλάδα χάρη στην ύπαρξη πραγματικής δημοκρατίας και φιλοσοφίας και στη σύγχρονη Ευρώπη χάρη στην ύπαρξη της δημοκρατικής και φιλοσοφικής παράδοσης, αφετηρία της οποίας αποτελεί για αρχαία Ελλάδα.

Κλείνοντας αυτή την ενότητα, ας μην ξεχάσουμε αυτό που ο ιστοριαδης δεν έπαψε να υπενθυμίζει, δηλαδή, η γέννηση της δημοκρατίας και δημοκρατίας στην αρχαία Ελλάδα δεν αποτελεί απόφεικτο ιστορικό γεγονός.<sup>18</sup> Ο Καστοριάδης το υπενθύμιζε τό στον σύγχρονούς του έτοι ώστε, τονίζοντας την κοινωνική ιστορική ευθραυστότητα, θα μπορούσε να πει κανείς, της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας να τους σπρώξει να γίνουν πραγ-

16. «Το ερώτημα... „Μήπως είστε ευρωκεντρικός;“ είναι ένα ευρωτικό εφώτημα. Είναι ένα ερώτημα που είναι δυνατό στην Ευρώπη, ίσα δεν βλέπω κάποιον στην Τεχεράνη να ρωτάει τον αγιατολάχ ιεινή αν είναι ιρανοκεντρικός ή ισλαμοκεντρικός» (στο ίδιο, σελ. 18).

17. «[Η] αμφισβήτηση του εαυτού μας... είναι για μένα η θεμελιώδης εισφορά στης αρχαίας Ελλάδας αρχικά και της Δύσης έπειτα» (στο ίδιο, σελ. 18).

18. «Η δημοκρατία και η φιλοσοφία δεν αποτελούν αποτέλεσμα φυσικής ή αυθόρμητων τάσεων της κοινωνίας και της ιστορίας. Είναι οι δημιουργίες και συνεπάγονται μία ριζική ρήξη με την προηγούμενη η πραγμάτων» («The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge» στο: *Philosophy, Politics, Autonomy*, σ. π., σελ. 36).

ματικά δημιουργικοί –όπως οι αρχαίοι Έλληνες πριν από αυτούς– και να δημιουργήσουν μία πραγματική δημοκρατία και φιλοσοφία.

### Βιζαντιο και Αρχαία Ελλάδα

Ο Καστοριάδης συγχρίνει επίσης τον αρχαίο ελληνικό πολιτισμό με τον πολιτισμό του Βυζαντίου και υποστηρίζει ότι οι δύο πολιτισμοί δεν θα μπορούσαν να είναι περισσότερο διαφορετικοί ο ένας από τον άλλον. Όσον αφορά στη φιλοσοφία, το γεγονός της παύσης λειτουργίας της Ακαδημίας που επιβλήθηκε από τον Ιουστινιανό κιν: το ότι στη συνέχεια η Αιθήνα έχασε την αρχαία αιγλή της αποτελούν σήγουρα ενδείξεις της παρουσίας σημαντικών πολιτιστικών διαφορών μεταξύ αρχαίας Ελλάδας και Βυζαντίου. Σημαντικοί φιλόσοφοι –όπως ο Πλήθων– υπήρξαν βέβαια στο Βυζαντιο, όλα η πολύ ισχυρή χριστιανική πίστη ήταν αυτή που διαμόρφωσε τη βυζαντινή πολιτιστική δημιουργία –η οποία, ως επί το πλείστου, αφορούσε στην ανέγερση ναών και στην εικονογραφία –όσο τίποτε άλλο. Εν κατακλείδι, για τον Καστοριάδη<sup>19</sup> το Βυζαντιο ήταν μία θεοκρατική μοναρχία που δεν θα μπορούσε ποτέ να συγχριθεί με την αρχαία Ελλάδα.

Η έντονα κριτική στάση του Καστοριάδη απέναντι στο Βυζαντιο αποτελεί, πιστεύω, συνέπεια της απουσίας στο Βυζαντιο στοιχείων του συναντά κανείς στην αρχαία Ελλάδα, όπως η άμεση δημοκρατία και η ύπαρξη μεγάλων στοχαστών –και όχι απλώς σχολιαστών– και δημιουργικών καλλιτεχνών. Η στάση του αποτελεί, επίσης, συνέπεια της χαρακτηριστικά έντονης παρουσίας και της ανχυφισβήτησης πολιτιστικής και πολιτικής επικράτησης στο Βυζαντιο της χριστιανικής πίστης. Η στάση του αποτελεί, λοιπόν, συνέπεια κινού του συνδυασμού της απουσίας των παραπάνω χαρακτηριστικών στοιχείων του αρχαίου ελληνικού πολιτισμού και της έντονης παρουσίας και επιρροής της χριστιανικής πίστης στην βιζαντινό πολιτισμό.

19. Όπως υποστηρίζει στη συνέντευξη «Βίμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας» (Κυριακάτικη, 27 Μαρτίου 1994, σελ. 18-9).

Η ΚΡΙΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ  
ΤΟΥ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ

**Χρόνος και ιστορία**

Η θεώρηση του χρόνου από τον Καστοριάδη ως «ετερότητα-αλλοίωση» και η αντίληψη ότι ο χρόνος πρέπει να οριστεί ως ανάδυση άλλων μορφών τον βιοήθησε να υποστηρίξει ότι «η Θεία Κωμαδία είναι άλλη από την Οδύσσεια και η καπιταλιστική κοινωνία άλλη από τη φεοιδαρχική!». Το σχήμα αυτό σκέψης τον οδήγησε και στην άποψη –και συνδέεται άρρηκτα με αυτήν– ότι η ιστορία είναι δημιουργία. Τον οδήγησε, επίσης, στις δεκαετίες του '50 και του '60, στην άποψη ότι μπορούσε να γίνει συνειδητή επιλογή μεταξύ σοσιαλισμού και γαλλικού καπιταλισμού –και στο δίλημμα «σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα»—, εφόσον, ως ανθρώπινη δημιουργία, ο καπιταλισμός δεν υπήρξε ποτέ ούτε «φυσικός» ούτε αναπόδραστος. Επίσης, όπως είπα και πριν, η άποψη του Καστοριάδη έτι την ιστορία τη χαρακτηρίζει η *ex nihilo* ανθρώπινη δημιουργία σε κάθε εποχή, επηρέασε και το σχηματισμό της θεωρίας του προτάγματος της αυτονομίας. Οδήγησε τον Καστοριάδη να υποστηρίξει, βασιζόμενος στη θεώρηση του ανθρώπου ως Δημιουργού<sup>1</sup>, ότι αυτό το πρόταγμα<sup>2</sup> δεν θα μπορούσε ποτέ να θεωρηθεί αποτέλεσμα της λειτουργίας «φυσικών» ιστορικών νόμων. Γι' αυτόν το λόγο, δηλαδή λόγω της έλλειψης εγγυήσεων όσων αφορά στην περαιτέρω άνθισή του, οι άνθρωποι σε κάθε εποχή και πλειστισμό –ιδιαίτερα στη σύγχρονη Δύση– καθί-

1. Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, δ. π., σελ. 284. (Ιδιαίτερα σημαντική για την κειτανόηση της θεώρησης του χρόνου από τον Καστοριάδη είναι η ενότητα –από την οποία και η παραπομπή–: «Χρόνος και Δημιουργία», σελ. 284-94.)

2. Το ισπούδιο γεννήθηκε στην αρχαία Ελλάδα με τη φιλοσοφία και τη δημοκρατία και επειχειρήθηκε στην Ευρώπη της Αναγέννησης.

σταντ<sup>1</sup>, υπεύθυνοι να διατηρήσουν το πρόταγμα της αυτονομίας ισχυρ<sup>2</sup> και ζωντανό. Πρέπει να υπενθυμίσω σε αυτό το σημείο ότι ο Κακοίριαδης δεν δημιούργησε μία «παραδοσιακή» φιλοσοφία της ιστορίας.<sup>3</sup> Δεν θεώρησε ποτέ, όπως είπα και πριν, ότι το πρόταγμα της αυτονομίας θα εμφανιζόταν, ούτως η άλλως, λόγω ιστορίας<sup>4</sup> των αναγκαιοτήτων. Αντίθετα, αρνούμενος την οποιαδήποτε γεννή νομοτέλεια στην ιστορία –συνειδητοποιώντας ότι δεν υπήρξε ποτέ καμία εγελιανή «πανουργία του λόγου»– τόνισε την άλλη<sup>5</sup> ανάγκη προστασίας του προτάγματος της αυτονομίας.

Η ιδεοφή του Καστοριάδη ότι η ιστορία είναι δημιουργία<sup>6</sup> – η ιδέα της «υπερβατικότητας η οποία ενιπάρχει στην ιστορία»<sup>7</sup> – πηγάδι<sup>8</sup> από την άποφή του ότι ο χρόνος δεν έχει δημιουργηθεί – άρα, ομηρεύει κανείς, ότι δεν έχει ούτε αρχή ούτε τέλος.<sup>9</sup> Η πληρέστερη κατανόηση της καστοριαδικής θεώρησης του χρόνου και, εις τέλος αυτής, της δημιουργικότητας του ριζικού φαντασι-

3. Ήπιως αυτές που παρουσιάζει ο Karl Löwith στο: *Meaning in History* (University of Chicago Press, Σικάγο 1949).

4. «Το ζήτημα της ιστορίας είναι ζήτημα της ανάδυσης της ριζικής επερότητάς ή του απόλυτα καινούργιου» (Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, σ. π., σελ. 254).

5. Ειπώ την διατύπωση του Axel Honneth στο: «Last of the Western Marxists», *Radical Philosophy* 90, Ιούλιος-Αύγουστος 1998, σελ. 3.

6. Είπω βέβαια δύσκολο να φανταστεί κανείς χρόνο δίχως αρχή και τέλος, ή «ως μεξίσου δύσκολο είναι να φανταστεί ένα απέραντο σύμπαν, ιαι ου» το συνειδητοποιούμε διαφάνως περισσότερο διαβάζοντας Κατατούριαν<sup>10</sup> μας παρουσιάζει μία θεώρηση του ιστορικού χρόνου που βασίζεται<sup>11</sup> από ριζικό φαντασιακό του οποίου τον τρόπο ύπαρξης και το ιντολογικό βάρος δισκολεύεται να συλλάβει ο ανθρώπινος νομός λόγω της ανικανότητάς του να συλλάβει το άπειρο. Την ανικανότητα αυτή οι μπειρι<sup>12</sup> την αποδίδουν στο γεγονός ότι βιώνοιμε έναν πεπερασμένο όσμο. Ήλα δή, για παράδειγμα, ότι τα σώματά μας αποτελούνται από ναν πεπερασμένο αριθμό μορίων και ότι τα δέντρα φέρουν έναν πεπερασμένο κριθμό καρπών. Σχετικά με αυτήν τη δυσκολία είπε και ο Kant τι «δεν ένωκι δινατάν να έχουμε την εμπειρία είτε ενός άπειρου χώρου ήτε ενός ιπτείρως ρέοντος χρόνου, ή ενός περιορισμού του κόσμου από ναν κείται χώρο ή από έναν πλανήτερο, κενό χρόνο» (*Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Cambridge University Press, Καμπρίτζ 1997, σελ. 8).

χού, τόσο ως φυχής όσο και ως κοινωνικού φαντασιακού, απαιτεί – όπως εξηγώ στην υποσημείωση 6 (σελ. 92) – το να ξεπεραστεί η αδυναμία του ανθρώπινου νου να συλλάβει το άπειρο, πράγμα το οποίο προς το ταρόν φαίνεται αδύνατον. Σε αυτή την αδυναμία πρέπει, πιστεύω, να αποδοθεί και το γεγονός ότι, όπως είπε και ο Καστοριάδης, «[π]ολύ πριν τη διατύπωση των αρχών της διατήρησης στη δυτική φυσική (ή την ανασκευή της ιδέας της “αυτόματης γένεσης” στη βιολογία), η φιλοσοφία είχε δεχθεί ότι η δημιουργία είναι αδύνατη».<sup>13</sup>

Η θεώρηση της ιστορίας από τον Καστοριάδη, και ιδίως η άποφή του ότι η ιστορία είναι δημιουργία, διαφέρει ριζικά από τις «παραδοσιακές» – κληρονομημένες, όπως θα έλεγε ο ίδιος – φιλοσοφίες της ιστορίας, όπως αυτές του Χέγκελ, του Κοντορέτ (Condorcet) και του Κοντ (Comte), οι οποίες εξακολουθούν βέβαια να ασκούν επιρροή. Άσκησε κριτική σε αυτούς τους κληρονομημένους τρόπους θεώρησης της ιστορίας, θεωρώντας τους πηγές κινητικής ετερονομίας και ως έναν από τους παράγοντες πίσω από την ανωριμότητα της σημερινής ανθρωπότητας. Η περιοριστική ερμηνεία του ιστορικού χρόνου ως ταχτική σειρά γεγονότων των οποίων οι αρχικές αιτίες αποδίδονται, για παράδειγμα, στους άγνωστης προέλευσης νόμους που καθοδηγούν την ανθρωπητική τεχνο-επιστημονική «πρόοδο», μπορεί, επομένως, να θεωρηθεί παρανόηση της φύσης του ιστορικού χρόνου και εσφαλμένη απόπειρα «αποκρυπτογράφησης» του.

#### Αυτονομία και επανάσταση

Ο Καστοριάδης, με την άποφή του ότι η ανθρωπότητα πρέπει να προσταθήσει να γίνει πραγματικά αυτόνομη, ξεφεύγοντας ταυτόχρονα να και από τη βαρβαρότητα, αποφεύγει ένα παμπάλαιο διλημματος της Αριστεράς. Πρόκειται για το δίλημμα μεταξύ «επανάστασης» και «ρεφορμισμού», δηλαδή την επιλογή μεταξύ της βίαιης ανατροπής ενός *status quo ante* – όπως επιχείρησε να κάνει,

7. Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, σ. π., σελ. 285 (η έμφαση δική μου).

για παράδειγμα, ο Τσε Γκεβάρα (Che Guevara) – και τον αγώνα «εκ των έσω» με τη χρησιμοποίηση νόμιμων μέσων και την απόκτηση κοινοβουλευτικής πλειοψηφίας. Ο Καστοριάδης δεν ανήκει βέβαια σε καμία από τις δύο αυτές τάσεις, ούτε και σε απόψεις «Ίριτον Δρόμου» όπως ο «σοσιαλισμός της αγοράς» του Άντονυ Γκίντενς (Anthony Giddens). Η επανάσταση του Καστοριάδη δεν είναι ούτε βίαιη ούτε ρεφορμιστική. Το πρόταγμά του όμως είναι απόλυτα επαναστατικό, γιατί εστιάζεται στη ριζική αλλαγή του *modus vivendi* των σημερινών ανθρώπων. Η εμφάνιση βέβαια της ωριμότερης ανθρωπότητας που οραματίστηκε δεν εξαρτάται από μία βίαιη εξέγερση, καθώς μπορεί και πρέπει να λάβει χώρα χωρίς αυτή.<sup>8</sup> χωρίς τον – παραδοσιακό πλέον στην ιστορία των επαναστάσεων της νεωτερικότητας από τα τέλη του 18ου αιώνα έως και το 1989 – ξεσηκωμό της καταπιεσμένης πλειοψηφίας ενάντια στη μειοψηφία των καταπιεστών της. Η παραπάνω αλλαγή πρέπει να λάβει χώρα αυτοβιόλως, όταν αποφασίσει ο σύγχρονος άνθρωπος να αλλάξει και να μεταμορφώσει την φυσική του οργάνωση, και να αποκτήσει συνείδηση της δικής του φαντασιακής δημιουργίας μέσω της οποίας γεννάται ιάθε πολιτισμός ως μοναδικός και μη συγκρίσιμος με οποιονδήποτε άλλον. Θα περάσει έτσι σε μία ωριμότερη σχέση, τόσο με το ασυνείδητό του όσο και με τις δημιουργίες του εντός κάθε πολιτισμού, ξεπερνώντας την αυτο-αποξένωσή του.

Η υπέρβαση<sup>9</sup> που οραματίστηκε ο Καστοριάδης μοιάζει αδύ-

8. Όσον αφορά στα μέσα υλοποίησης των σχετικών αλλαγών, είναι αλήθευτα ότι ο Καστοριάδης δεν υπήρξε πολύ σαφής. Είπε μόνον ότι αυτές οι αλλαγές θα ήταν ανθρωπολογικές, το οποίο κατ' αρχάς σημαίνει ότι σε κάθε πολιτισμό οι ανθρώποι ωφελούν να μην αφήσουν τους θεσμούς που έχουν δημιουργήσει να απολιωθούν και να τους γίνουν ξένοι.

9. Η ριζική μεταμόρφωση της ανθρωπότητας που ουειρεύτηκε μπορεί, πιπτεύω, να συγκριθεί σε μέγεθος μόνο με τη ρίξη που δημιουργήθηκε με τη γέννηση φιλοσοφίας και δημοκρατίας στην αρχαία Ελλάδα. Η υλοποίηση αυτού του οράματος, η ανάδυση μιας άλλης ανθρωπότητας μέσω από τη διαύγαση των ανθρώπινων δημιουργικών δυνατοτήτων, θα βοηθήσει, να αναδειχθούν πιο ελεύθερα αυτές οι δυνατότητες.

νατη στη σύγχρονη Δύση. Δεν είναι, ωστόσο. Ο ίδιος ο παγκοσμιοποιημένος καπιταλισμός – η σημερινή αδιαφορισθήτη επιχράση του οποίου κάνει την υλοποίηση του οράματος του να μοιάζει αιδύνατη – θα ήταν αδιανόητος στην αρχαία Ελλάδα, αυτό δημος δεν σημαίνει ότι ήταν και αιδύνατον να εμφανιστεί. Όπως αποδείχτηκε. Αυτό που κάνει την υλοποίηση του οράματος του Καστοριάδη να μοιάζει απίθανη είναι το γεγονός ότι οι άνθρωποι σήμερα στη Δύση αισθάνονται τυχεροί και χαρτασμένοι. Έχουν αιφεθεί να πιστέψουν ότι η ευκολότερη απόκτηση και συσσώρευση μαζικα παραγόμενων καταναλωτικών αγαθών ισοδυναμεί με τη βαθύτερη ολοκλήρωσή τους ως ανθρώπων<sup>10</sup> και καθιστά περιττό τον κριτικό στοχασμό πάνω στις σύγχρονες φαντασιακές σημασίες.

Πρέπει να σημειωθεί ότι την ωριμότερη ανθρωπότητα για την οποία μίλησε ο Καστοριάδης, την ανθρωπότητα που δεν φοβάται τη δημιουργικότητά της και δεν έχει αποξενωθεί από αυτήν, δεν πρέπει να τη δούμε ως Γη της Επαγγελίας. Πρόκειται, αντιθέτως, για ένα γίγνεσθαι, μία εξέλιξη προς τη συνειδητή αυτονομία. Με άλλως λόγια, μιλάμε για την εναλλαγή θεσμιστικής δημιουργίας, από τη μια, και απελεύτητης αμφισθήτησης και διαύγασης των θεσμών, τιων αξιών, και των σημασιών που δημιουργούνται κάθε φορά, από την άλλη. Τέχει τεράστια σημασία σε αυτή την περίπτωση να εξασφαλίζεται η ζωηρή και ίση συμμετοχή του κάθε ένα τόσο σε αυτήν τη δημιουργία όσο και στη διαύγαση για την οποία μίλησα. Η διευρυμένη αυτή συμμετοχή πρέπει να καλλιεργηθεί μέσω από τη δημιουργία και την αποτελεσματική λειτουργία θεσμών – όπως συμβούλια αποτελούμενα από ανακλητούς αντιπρόσωπους – που καθιστούν δυνατή και διευκολύνουν την αένατη και ριζική διαύγαση κάθε θεσμού. Πρέπει βέβαια, για να συμβεί αυτό, οι σύγχρονοι άνθρωποι της Δύσης να αποκτήσουν την επιθυμία να συμμετάσχουν όλοι σε έναν κοινό στοχασμό πά-

10. Λημμονώντας ότι αυτή η ζωή καταφρεγίζει την ευγένεια της ψυχής και τη ζωηρότητα του πνεύματος, όπως εύσχημα έχει υποστηρίξει ήδη από τις αρχές του περασμένου αιώνα ο σιγγραφέας Γιώργος Θεοτοκάς.

νια στα κοινά –ξεπερνώντας την αποβλάκωσή τους εξαιτίας της τηλεόρασης και άλλων αποχαινωτικών συνηθειών–, και να πουν, ο κάθε ένας από αυτούς: «Έχω την επιθυμία, και αισθάνομαι την ανάγκη, για να ζήσω, μιας άλλης κοινωνίας από αυτή που με περιβάλλει».<sup>11</sup> Αυτό σημαίνει ότι θα έχουν, επιτέλους, αντιληφθεί τη βαθιά συγκυριακή φύση του θεσμισμένου καπιταλιστικού φαντασιού. Δυστυχώς, βλέπουμε ότι – και εδώ υπάρχει μία τεράστια διυσκολία – σε αντίθεση με τους Ευρωπαίους χειρώνακτες εργάτες του 19ου αιώνα, οι οποίοι είχαν να αντιμετωπίσουν απάνθρωπα ωράρια και συνθήκες εργασίας και συνειδητοποίησαν ότι έπρεπε να παλέψουν σκληρά για να βγουν από τη μιζέρια τους,<sup>12</sup> η συντριπτική πλειοψηφία των ανθρώπων σήμερα στη Δύση, οι οποίοι φέρουν και την ευθύνη της προστασίας του προτάγματος της αυτονομίας, παραμένουν, όπως είπα και πριν, φανομενικά τουλάχιστον, γοητευμένοι από το καπιταλιστικό φαντασιού και τον τρόπο ζωής τους.

Ο Καστοριάδης τόνισε ότι η εμφάνιση της ωριμότερης ανθρωπότητας που οραματίστηκε καθίσταται δυσκολότερη λόγω της επίδρασης ορισμένων αρνητικών παραγόντων, μεταξύ των οποίων ξεχωρίζει η επιρροή της οργανωμένης θρησκείας<sup>13</sup> ως πηγής της θεσμισμένης ετερονομίας σε κάθε πολιτισμό. Πιστεύω ότι, ανεξάρτητα από το αν συμφωνεί κανείς μαζί του ή όχι, βλέπει πιας, παρά τις βαρύνουσες πολιτικές και πολιτιστικές αλλαγές που, έφερε η εκκοσμύκευση στη σύγχρονη Δύση, η θεσμισμένη θρησκεία εξακολουθεί να αποτελεί έγκυρη πηγή απαντήσεων σε «δύσκολα» ερωτήματα. Βασισμένος κανείς σε αυτήν τη διαπίστωση θγάζει τα συμπεράσματά του, ανάλογα με το αν συμφωνεί ή όχι με τον Καστοριάδη, όσον αφορά στη συμβολή της θεσμι-

11. *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, δ. π., σελ. 137.

12. Μιζέρια που αποκαλύπτεται στο έβδομο μέρος («Η Συσσώρευση του Κεφαλαίου») του *Κεφαλαίου του Marx*, πρώτος τόμος, Lawrence and Wishart, Λονδίνο 1996, σελ. 564-703.

13. Ιδιαίτερα του «օρθοδόξου» χριστιανισμού, τον οποίο θεώρησε υπεύθυνο για τις πολιτιστικές ιδιωρυθμίες της τσαρικής αλλά και της κοινωνιονοστικής Ρωσίας.

σμένης θρησκείας στο να παραμένει ανεξέλικτη η αυτοσυνείδηση των σύγχρονου ανθρώπου ως Δημιουργού. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, κάθε θεσμισμένη θρησκεία – ο χριστιανισμός, το ισλάμ, ο Βουδιαμός, για παράδειγμα – νομιμοποιεί όχι μόνον το «ούτως είναι» του θεσμισμένου φαντασιακού εντός του οποίου συναντάται, αλλά και τον εαυτό της ως θεόμού. Ο Καστοριάδης έθεσε, επίσης, το «δύσκολο»<sup>14</sup> ερώτημα τον γιατί κάθε πολιτισμός πρέπει να δημιουργεί και να αποδέχεται ως υπαρκτή μία θεία πηγή των φαντασιακών σημασιών του, και γιατί μέχρι τώρα αποδείχθηκε αδύνατον να αναπτύξει ένας πολιτισμός μία άλλη σχέση με την άβυσσο της δημιουργίας νοήματος, αποκτώντας το κουράγιο να αναγνωρίσει τις φαντασιακές ρίζες των δημιουργιών του.

Ο Καστοριάδης τονίζει την τεράστια διαφορά μεταξύ δημιουργίας και μίμησης, ούτως ώστε να μην υπάρξει σύγχυση μεταξύ ex nihilo δημιουργίας φαντασιακών σημασιών και μίμησης ή «εξαρτημένης» δημιουργίας.<sup>15</sup> Επισημαίνει, επίσης, ότι κάθε φορά που υπήρξε πραγματική δημιουργία – όπως στη Γαλλική επανάσταση και, στις αρχές του περασμένου αιώνα, στη Ρώσικη επανάσταση – την ακολούθηση η αποξένωση των ανθρώπων από τις δημιουργίες τους. Προκειμένου να ανακαλύψει τον τρόπο με τον οποίο η ανθρώπινη δημιουργικότητα θα μπορούσε να αποφύγει αυτήν τη μοίρα, ο Καστοριάδης στοχάστηκε πάνω στη δυνατότητα να αλλάξει η σχέση της ανθρωπότητας με τους θεσμούς που κάθε φορά δημιουργούνται, αλλά και η βαθύτερη μορφή των ίδιων των θεσμών, έτσι ώστε δημιουργικές εκρήξεις, όπως αυτές που προανέφερα, να μην πέφτουν θύματα της ύπαρξης ακατάλληλων θεσμών – θεσμών όπως η «αντιπροσώπευση» εκατομμυρίων επαναστατημένων ανθρώπων από μια χούφτα «επαγγελματιών» επαναστατών.

14. «Δύσκολο», γιατί δεν έχει τεθεί και ερευνηθεί, με αυτήν τουλάχιστον τη μορφή, έως τώρα από την κληρονομημένη φιλοσοφική σκέψη.

15. Στο: «Χρόνος και δημιουργία» στο: *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, δ. π., σελ. 284-94.

### Ασκώντας κριτική στον Καστοριάδη

Ο Καστοριάδης επικρίθηκε για το βερμπαλισμό του όσον αφορά σε όρους όπως «φαντασιακό», «φαντασιακές σημασίες» και «ριζικό φαντασιακό», τους οποίους κατηγορήθηκε ότι χρησιμοποίησε για λόγους εντυπωσιασμού. Η Ελληνίδα φίλη του Μιμίκα Κρανάκη υποστήριξε<sup>16</sup> ότι τα έργα του σκοπεύουν στον εντυπωσιασμό του αναγνώστη, καθώς στερούνται σαφών και συγκεκριμένων απόψεων. Μπορεί κανείς να υποστηρίξει, υπερασπιζόμενος τον Καστοριάδη, ότι στην περίπτωσή του κάποιος βερμπαλισμός ήταν αναπόφευκτος. Αυτό ισχύει γιατί προσπάθησε να μεταδώσει τις βαθιά ριζοσπαστικές απόψεις του οι οποίες έσπαγαν το καλούπι της κληρονομημένης λογικής-οντολογίας, και οι δροι ποικιλομορφώνται στην περίπτωσή του κάποιος βερμπαλισμός ήταν αναπόφευκτος.

Σε αυτό το σημείο, έχοντας μιλήσει για τις επαναστατικές απόψεις και τη ριζοσπαστική γλώσσα του Καστοριάδη, πρέπει να τονιστεί, προκειμένου να αποφευχθούν συγχύσεις, ότι οι απόψεις του αυτές δεν αποσκοπούν στην «αποδόμηση» της κληρονομημένης φιλοσοφίας ούτε ανήκαν ποτέ σε αυτό το συγκεκριμένο ρεύμα σκέψης – στην «αποδόμηση». Θα έλεγε κανείς ότι είναι, αντιθέτως, εποικοδομητικές, όπως φαίνεται όταν ο Καστοριάδης αποδίδει ξεχωριστή αξία στη δημοκρατία και στη φιλοσοφία, αφοδίδοντάς τους ένα *status* πάνω από όλες ανθρώπινες φαντασιακές δημιουργίες. Με λίγα λόγια, στην περίπτωσή του δεν μιλάμε για αποδόμηση, αλλά για δόμηση ενός συμπαγούς φιλοσωφικού στοχασμού που δεν αρνείται ούτε «αποδομεί» τη διυτική φιλοσοφική παράδοση.

Κριτική ασκήθηκε στον Καστοριάδη και από την Άγκνες Χέλλερ (Agnes Heller),<sup>17</sup> η οποία υποστηρίξει ότι στο έργο του δεν

αποδίδεται η δέουσα σπουδαιότητα στην ηθική. Η Χέλλερ έφτασε να μιλήσει για «πλήρη απουσία της ηθικής ή της ηθικής φιλοσοφίας από το θεωρητικό του σύμπαν».<sup>18</sup> Ινποστρητίζοντας ότι «[η] φιλοσοφία του δεν του επιτρέπει να διακρίνει το καλό από το κακό».<sup>19</sup> Η κριτική αυτή χάνει το έδαφος κάτω από τα πόδια της από τη στιγμή που βλέπει κανείς ότι στο έργο του Καστοριάδη υπάρχει ένα ισχυρό ηθικό μήνυμα, καθώς η οντολογία του μας υπενθυμίζει την ευθύνη που φέρει η ανθρωπότητα ως Δημιουργός. Με άλλα λόγια, ο αυτοπεριορισμός και η ενδοσκόπηση τίθενται τόσο έντονα ως ζητήματα –σχεδόν με τη μορφή κατηγορικής προσταγής– ακριβώς λόγω της συγκεκριμένης θεώρησης του ανθρώπου από τον Καστοριάδη ως Δημιουργού. Όλα αυτά αποτελούν βέβαια σημαντικά ηθικά θέματα. Ο Καστοριάδης αντιμετώπισε το πρόβλημα που είχε αντιμετωπίσει και ο Καντ, αυτό της δημιουργίας ηθικών αρχών μετά τον «θάνατο του Θεού», ο οποίος έφερε τους ανθρώπους αντιμέτωπους με τη μοναξιά και τη θυητότητά τους. Από αυτή την άποψη, οι συγχέες αναφορές του στην αρχαία αθηναϊκή τραγωδία μπορούν να θεωρηθούν ηθικής φύσεως, όχι βέβαια με τη χριστιανική έννοια, αλλά ως αναφορές στην ανθρώπινη θυητότητα και στην ανάγκη αποφυγής της ύβρεως. Η ανάγκη διατύπωσης ενός ηθικού κανόνα ή κώδικα, που να συνδυάζει σαφήνεια με καθολικότητα ως προς την εφαρμογή του, ιταραμένει. Αποτελεί, θα έλεγε κανείς, το «χαμένο θησαυρό» της ηθικής, και αυτό που φιλοδοξούσε να επιτύχει ο Καντ με την κατηγορική του προσταγή, που είναι αρκετά σαφής αλλά όχι απόλυτα καθολικής ισχύος, καθώς υπάρχουν περιπτώσεις στις οποίες δεν εφαρμόζεται.<sup>20</sup>

16. Στη συνέντευξη «Του άρεσε η κοινωνία που πολεμούσε» (*Κυριακάτικη*, 4 Ιανουαρίου 1998, σελ. 47).

18. Στο *iθιο*, σελ. 168.

19. Στο *iθιο*, σελ. 168.

20. Στο: «Το φύλλο συκής της ηθικής» στο: *Η άνοδος της ασημαντόπητας*, σ.π., σελ. 249-50, ασκεί ο Καστοριάδης την κριτική του στην κατηγορική προσταγή του Καντ.

17. Στο: «With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us» στο: Giovanni Busino κ.ά., *Autonomie et autotransformation de*

### Το πλαίσιο του Καστοριάδη

Η εξερεύνηση από τον Καστοριάδη της φύσεως της ανθρώπινης φυσής και της ανθρώπινης κοινωνίας – και του ίδιου του ανθρώπου – είναι θεωρητική και στηρίζεται στη μεταφυσική της αυτονομίας και της ριζικής ανθρώπινης δημιουργικότητας. Και όσον αφορά στο βάλτο<sup>21</sup> που η άβυσσος της κάθε μεταφυσικής αντιπροσωπεύει για κάθε στοχασμό πάνω στην κοινωνία, στην ιστορία, και στην ίδια την ανθρωπότητα, μπορεί κανείς να πει, όπως ο Μερλώ-Ποντύ, μιλώντας σε πρώτο πρόσωπο: «Στο τέλος η όποια στερεότητα υπάρχει στην πίστη μου στο απόλυτο δεν είναι παρόλη εμπειρία της συμφωνίας μου με τον εαυτό μου και τους άλλους».<sup>22</sup> Αυτήν τη συμφωνία με τον εαυτό μας και τους άλλους, η οποία κατά τον Μερλώ-Ποντύ αποτελεί το απόλυτο κριτήριο της αληθινής αξίας μιας ιδέας, ο Καστοριάδης ήθελε να δει να μετατρέπεται σε συμφωνία που επιτυγχάνεται μόνο μετά από βαθιά σκέψη και πραγματικό διάλογο, τόσο με τον εαυτό μας ύσσο και με τους άλλους. Για να γίνει αυτό πρέπει, σύμφωνα με δύσα έλεγα και πριν, τόσο το άτομο που σκέπτεται όσο και οι άλ-

21. Ο «βάλτος» αποτελεί μεταφορά για την έμφυτη αοριστία της μεταφυσικής και, σε αυτό το σημείο, ας μοι επιτραπεί να παραθέσω εκτενώς τον Kant: «Μπορεί κανείς να φευτομαστορεύει με τη μεταφυσική με διάφορους τρόπους χωρίς καν να υποψιαστεί ότι μπορεί να διακινδυνεύει να θέσει σε φεύδος. Γιατί αν απλώς δεν αντιφάσκουμε – κάτι που είναι πράγματι πολύ πιθανόν με συνθετικές, αν και τελείως κατασκευασμένες προτάσεις – τότε δεν μπορούμε ποτέ να διαψευστούμε από την εμπειρία σε δύλες αυτές τις περιπτώσεις στις οποίες οι έννοιες που συνδέουμε είναι απλές ιδέες. οι οποίες με κανέναν τρόπο δεν μπορούν να δοθούν (με όλο το περιεχόμενό τους) στην εμπειρία. Γιατί πώς θα αποφασίσουμε μέσω της εμπειρίας: Αν ο κόσμος υπήρχε από πάντα, ή έχει μία αρχή; Αν η ύλη είναι απείρως διαιρετή, ή αποτελείται από απλά κομμάτια; Έννοιες όπως αυτές δεν μπορούν να δοθούν σε καμία εμπειρία (ακόμα και στη μεγαλύτερη δυνατή), και έτσι η αναλήθεια της καταφατικής ή ακρητικής θέσης δεν μπορεί να ανακαλυφθεί μέσω αυτού του κριτηρίου» (Kant, *Prlegomena to Any Future Metaphysics*, σ. π., σελ. 94).

22. Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense*, Northwestern University Press, ΗΠΑ 1964, σελ. 95.

λοι με τους οποίους κουβεντιάζει να είναι ωριμότεροι από τους σημερινούς ανθρώπους.

Η έμφαση του Καστοριάδη στις ανθρώπινες δημιουργικές ικανότητες – οι οποίες έχουν ως αποτέλεσμα τη δημιουργία θεσμών και φαντασιακών σημασιών – του επιτρέπει, χωρίς να αλλάξει ύφος, να υποστηρίξει ότι από τη στιγμή που ισχύει αυτό, η κοινωνική κριτική καθίσταται όχι μόνον επιθυμητή άλλα και φυσιολογική. εφόσον οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν μπορούν, ως ανθρώπινες δημιουργίες, να μην παραμένουν ανοιχτές στην κριτική. Οι απόψεις του αυτές δημιουργησαν βέβαια ένα αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ του ίδιου και άλλων θεωριών, όπως του στρουκτουραλισμού.<sup>23</sup> Μπορεί κανείς, συμμεριζόμενος τις απόψεις του Καστοριάδη, να ασκήσει κριτική στο στρουκτουραλισμό για το ότι αγνοεί την ανθρώπινη κοινωνική δημιουργικότητα δίνοντας έμφαση στις άκαμπτες και άχρονες κοινωνικές δομές και στον αποφασιστικό τους ρόλο να διαμορφώνουν καθοριστικά το *modus vivendi* των ανθρώπων ενός πολιτισμού. Αυτό που ξεχνιέται κάθε φορά είναι το ότι αυτές οι ίδιες δομές αποτελούν ανθρώπινες δημιουργίες.<sup>24</sup>

Το ανθρωποκεντρικό πρόταγμα της αυτονομίας του Καστοριάδη μπορεί να θεωρηθεί εμπνευσμένο από δύο στοχαστές οι οποίοι ήταν και σύγχρονοι ο ένας του άλλου. Ο πρώτος είναι ο Σίγκριουντ Φρόυντ, οι ιδέες του οποίου αποτέλεσαν αναμφίβολα την αφετηρία του Καστοριάδη στη θεωρητή της ανθρώπινης φυσής και στην έμφασή του στην φυχική φαντασιωτική λειτουργία.

23. Στο: *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, δ. π., σελ. 250-9 («Οι δινοτοί τύποι των παραδοσιακών απαντήσεων»), ο Καστοριάδης ασκεί την κριτική του στο στρουκτουραλισμό, μεταξύ άλλων «αληρονομημένων αντιλήψεων».

24. Το γεγονός ότι, από τη στιγμή που έχουν δημιουργηθεί, αφήνονται να απολιθωθούν και να θεωρηθούν η «αντικεμενική πραγματικότητα» ή οικοια πνίγει την ανθρώπινη δημιουργικότητα, είναι μία άλλη ιστορία. Είναι η ιστορία της ανθρωπότητας που πρέπει να αποκτήσει συνέπιση της αυτονομίας της και να αναπτύξει μία άλλη σχέση με τους θεμελιών της.

Ο δεύτερος είναι ο Ανρί Μπεργκασόν (Henri Bergson), οι απόψεις του ο ποίου για τον χρόνο ως δημιουργία θα μπορούσαν να είχαν αποτελέσει πηγή έμπνευσης για τον Καστοριάδη στη θεώρηση του χρόνου ως «ετερότητας-αλλοίωσης» και ως δημιουργίας. Μπορούμε να δούμε τον Καστοριάδη ως έναν στοχαστή του δεύτερου μισού του 20ού αιώνα που συνέχισε και ανανέωσε αυτόν τον τρόπο σκέψης, το στοχασμό πάνω στο εύρος και στη σημασία των ανθρώπινων δημιουργικών ικανοτήτων. Στον Καστοριάδη μάλιστα η σπουδαιότητα της δημιουργικής ανθρώπινης φαντασίας, ψυχικής και κοινωνικής, τονίζεται για πρώτη φορά, καθώς διαυγάζονται και οι προηγουμένως «σκοτεινές» όφεις του κοινωνικού φαντασιακού ως δημιουργού φαντασιακών σημασιών και θεσμών.

Ακόμα μία χαρακτηριστική πηγή έμπνευσης για τον Καστοριάδη ήταν ο Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, συνεχιστής και ερμηνευτής του Έντμουντ Χούσερλ (Edmund Husserl) και σημαντικότατος στοχαστής ο ίδιος.<sup>25</sup> Ο στοχασμός του Μερλώ-Ποντύ, σχετικά με το αίνιγμα του Είναι και του πώς φανερώνεται και σχετικά με τη συνείδηση και τις σχέσεις γλώσσας, σκέψης και αντίληψης, άσκησε έντονη επιρροή στον Καστοριάδη, ο οποίος στη χαρακτηριστικά ανθρωποκεντρική οντολογία του και στην έμφασή του στην ανθρώπινη φαντασία και δημιουργικότητα αντλησε σε μεγάλο βαθμό την έμπνευσή του από την άποψη του Μερλώ-Ποντύ ότι η ανθρωπότητα είναι προορισμένη να αποκαλύψει, να πραγματώσει, και να εξωτερικεύσει το Είναι.<sup>26</sup>

Μετά το ρασιοναλισμό του 18ου και το θετικισμό του 19ου αιώνα –ο τελευταίος ως αποθέωση του ρασιοναλισμού ή ως διαστρεβλωμένος ρασιοναλισμός, ανάλογα πώς το βλέπει κανείς–,

στον 20ό αιώνα είδαμε την κορύφωση και τις συνέπειες της επιστροφής του παράλογου –του μη ρασιοναλιστικού– και της επίθεσής του στην παραδεδομένη λογική. Εκδηλώθηκε με ποικίλες μορφές, όπως η διάδοση των ιδεών του Νίτσε (Nietzsche), και η εμφάνιση κινημάτων, όπως η ψυχανάλυση και ο σουρεαλισμός. Στον αιώνα αυτόν, που σημαδεύτηκε από δύο καταστρεπτικούς παγκόσμιους πολέμους, από διαφόρων μορφών βαρβαρότητες και στο δεύτερο μισό του από την πόλωση της ψυχροπολεμικής περιόδου, κοιτέστη επιβεβλημένη η ριζική αμφισβήτηση του ρασιοναλισμού. Δυστυχώς, αυτή η αμφισβήτηση οδήγησε στην εμφάνιση ενός άγονου μεταμοντερνισμού η οποία δείχνει ότι η εξύμηνη της αβεβαιότητας και η ενοχοποίηση δεν αρκούν ως αντίδραση στην κρίση του ρασιοναλισμού ή ως εναλλακτική λύση σε αυτόν. Σε αυτό το πλαίσιο, το έργο του Καστοριάδη αποτελεί μία πιο ενδιαφέροντα αντίδραση στην κρίση που αντιμετωπίζει ο «φθιαρμένος» δυτικός ρασιοναλισμός και, ταυτόχρονα, μία γόνιμη και βαθυστόχαστη εξερεύνηση της ανθρώπινης κατάστασης η οποία, βέβαια, δεν ξεκίνησε ούτε τελειώνει με τον Καστοριάδη.<sup>27</sup>

#### Κοινωνική και ψυχική αυτονομία

Το πρόταγμα της αυτονομίας αφορά, όπως είπα, στη συνειδητοποίηση από κάθε άνθρωπο ατομικά, αλλά και από ολόκληρη την ανθρωπότητα, της έμφυτης αυτονομίας τους την οποία έως τώρα αρνούνταν. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, τόσο η ανθρώπινη ψυχή όσο και κάθε πολιτισμός χαρακτηρίζονται από απόλυτη αιωνιομία. Το ίδιο ισχύει και για τη ριζική φαντασία της ψυχής, αλλά και το κοινωνικό φαντασιακό. Με άλλα λόγια, η φαντασία μέσα σε κάθε άνθρωπο, αλλά και σε κάθε πολιτισμό, μπορεί να υπάρξει μόνον ως αυτόνομη οντότητα, δημιουργώντας τους νόμους της.

27. Ας μην ξεχνάμε ότι η ψυχρή υποδοχή της σκέψης του Καστοριάδη και η χαρακτηριστική περιθωριοποίησή του οφείλονται και στην ένταξή του στην ανθρωποκεντρική σχολή της οποίας παλαιότερος εκπρόσωπος ήταν ο Πρωταγόρας.

25. Αν και πολύ λιγότερο γνωστός από το σύγχρονό του και συνεργάτη του στο *Les Temps modernes* Jean-Paul Sartre, η σκέψη του υπήρξε για πολλούς, όπως ο Καστοριάδης, αν δχι περισσότερο, εξίσου σημαντική με τον αθεϊστικό υπαρξισμό του Sartre.

26. Μία τέτοια ερμηνεία του Merleau-Ponty προσφέρει ο Joseph Chiarì στο : *Twentieth-Century French Thought*, Elek Books, Λονδίνο 1975.

Ο Καστοριάδης είπε ότι ένας αληθινά αυτόνομος πολιτισμός αποτελείται από αυτόνομους ανθρώπους. Αντίστοιχα, μπορεί να προσθέσει κανείς ότι κάθε πολιτισμός έχει συνείδηση της αυτοδημιουργίας του μόνο στο βαθμό που κάθε άνθρωπος εντός του έχει συνείδηση της αυτονομίας του και μπορεί κάθε στιγμή να πει χωρίς δισταγμούς «αυτό πράγματι επιθυμώ». Ως φυχαναλυτής, ο Καστοριάδης ήρθε πρόσωπο με πρόσωπο με την άρνηση των ανθρώπων να αναγνωρίσουν την απόλυτη αυτονομία τους – άρνηση που οδηγεί στη δημιουργία και εξάπλωση «ξένων» περιοχών στην φυχή – και προσπάθησε να δυναμώσει τη στοχαστικότητα των πελατών του οδηγώντας τους να αναγνωρίσουν τις δημιουργικές τους ικανότητες ως γεγονός και να στοχαστούν σχετικά με αυτό το γεγονός.

Ο Καστοριάδης προσπάθησε να μετατρέψει την άβυσσο που ανοίγει η συνειδητοποίηση των φαντασιακών θεμελίων της ανθρώπινης δράσης σε πρόταγμα, αυτό της ριζικής ωρίμανσης της ανθρωπότητας, τόσο απομικά σε σχέση με την φυχική δημιουργία όσο και ευρύτερα σε σχέση με τη δημιουργία θεσμών και σημασιών. Το πρόταγμα αυτό αφορά γενικότερα στη διαύγαση της ανθρώπινης δημιουργικής φύσης, έτσι ώστε η αποκάλυψη της φαντασιακής αφετηρίας της ανθρώπινης δράσης, αντί να λειτουργήσει παραλυτικά, να δημιουργήσει νέους ορίζοντες για αυτήν.

#### Φυσικό και θεσμισμένο – δυνατόν και αδύνατον

Οι απόφεις του Καστοριάδη για τις ανθρώπινες δημιουργικιές ικανότητες εντάσσονται στην προσπάθειά του να θέσει υπό αμφισβήτηση τη διαχωριστική γραμμή μεταξύ φύσης και ανθρώπινης φαντασιακής δημιουργίας. Από τη στιγμή που αναγνωρίζουμε τη δινατότητα της εκ του μηδενός δημιουργίας φαντασιακών σημασιών από την ανθρωπότητα ως γεγονός, αποκαλύπτοντας το πραγματικό μέγεθος της ανθρώπινης δημιουργίας, η χάραξη αυτής της διαχωριστικής γραμμής και το πού πρέπει να χαραχτεί το σύνορο φυσικού και θεσμισμένου καθίσταται αυτικέμενο για κριτική σκέψη. Η αμφισβήτηση αυτού του συνόρου οδηγεί στην αμφισβήτηση ενός ακόμα συνόρου, αυτού που χωρίζει το «δυνα-

τόν» από το «αδύνατον». Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, αν εξαιρέσουμε ό.τι ανήκει στη φύση – γεγονότα όπως, για παράδειγμα, η περιστροφή της Γης, που θεωρούνται φυσικά και δεν επιδέχονται ανθρώπινη παρέμβαση –, τότε μένουμε με τις φαντασιακές σημασίες κάθε πολιτισμού οι οποίες πρέπει να αποτελέσουν αντικείμενο αμφισβήτησης ως ανθρώπινες φαντασιακές δημιουργίες. Αντίστοιχα, το «δυνατόν» και το «αδύνατον», ως δημιουργίες ενός θεσμισμένου φαντασιακού όπως και το σύνορο μεταξύ των δύο, καθίστανται αντικείμενο κριτικού στοχασμού. Βλέπει κανείς τότε ότι αυτό που έχει θεωρηθεί αδύνατον σε έναν ορισμένο τόπο και χρόνο έρχεται σε αντίθεση με ό.τι συμβαίνει στη φύση, όπου «δυνατόν» και «αδύνατον» έχουν αυστηρότερο νόημα, καθίστανται σε μία συλλογική ανθρώπινη απόφαση η οποία πρέπει να παραμένει ανοιχτή σε διαρκή κριτική.

#### Ο «μοναχικός» Καστοριάδης

Η «μοναχικότητα» του Καστοριάδη αποτέλεσε συνέπεια τεσσάρων διαιφορετικών παραγόντων στη σκέψη του. Ως μαρξιστής στη Γαλλία της δεκαετίας του '50, ασκώντας έντονη κριτική στο σταλινισμό, ο Καστοριάδης απομονώθηκε από τη χαρακτηριστικά σταλινική Παρισινή αριστερή διανόηση εκείνου του καιρού. Αργότερα, η στροφή του στην φυχανάλυση και η ολοένα εντονότερη παρουσία της τελευταίας στη σκέψη του επηρέασε αρνητικά τη σχέση του με άλλους φιλοσόφους και πολιτικούς στοχαστές που δεν ήταν φυχαναλυτές. Επίσης, η ιδιαίτερη σχέση του με την αρχαία Ελλάδα τον απομάκρυνε από στοχαστές που δεν συμμερίζονταν τις σχετικές απόφεις του. Τέλος, ας μην ξεχνάμε ότι ο Καστοριάδης, ο οποίος είχε την ατυχία να ζει σε καιρούς κορεσμένους από το «μύθο της επανάστασης»,<sup>28</sup> δημιούργησε το επαναστατικό του πρόταγμα, στο οποίο η κοινωνική και φυχική

28. Όπως το είπε ο Hans Joas στο: «Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy» στο: *Pragmatism and Social Theory*, The University of Chicago Press. Σικάγο 1993, σελ. 171.

ωρίμανση της ανθρωπότητας τέθηκε ως απόλυτη προτεραιότητα. Σε αυτό το πλαίσιο, χαρακτηριστική ήταν η ευαισθησία του ως στοχαστή στο πρόταγμα της αλλαγής της σχέσης των ανθρώπων με τους θεσμούς τους και την φυχή τους.

## ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ ΚΑΙ ΚΛΗΡΟΝΟΜΗΜΕΝΗ ΣΚΕΨΗ

### *Καστοριάδης και Χάιντεγκερ*

Ο Καστοριάδης άσκησε, για χρόνια, σκληρή κριτική στους γνωστότερους φιλοσόφους. Ο αρχαιότερος των οποίων ήταν ο Ηράκλειτος.<sup>1</sup> Υπήρξαν και αρκετοί νεότεροι στους οποίους στράφηκε η κριτική του, με πιο σημαντικό τον Χάιντεγκερ. Όσον αφορά στον τελευταίο βλέπει κανείς ότι, παρότι ο Καστοριάδης άσκησε ισχνά κριτική στον Χάιντεγκερ και στην προτεραιότητα που έδωσε στο «ερώτημα του Είναι»<sup>2</sup> και «[σ]το ερώτημα του νοήματος του Είναι»,<sup>3</sup> ασχολήθηκε σε βάθος και ο ίδιος με αυτό το ονεξερεύνητο ερώτημα. Μπαίνοντας σε αυτήν τη *terra incognita*, το ποθέτησε το ριζικό φαντασιακό στην καρδιά του Είναι. Μπο-

1. «Το κακό αρχίζει ... όταν ο Ηράκλειτος τόλμησε να πει: Ακούγοντας όχι εμένα, αλλά τον λόγο, πεισθείτε ότι...»· ο Καστοριάδης μάς προειδοποιεί ότι «[α]υτή η ταπεινοφροσύνη δεν είναι παρά το αποκορύφωμα της αλαζονείας. Τον λόγο δεν τον ακούτε ποτέ· αυτό που ακούτε είναι πάντα κάπουις, τέτοιος που είναι, από εκεί που είναι, που μιλάει με ειδεχόμενο κίνδυνο δικά του. αλλά και δικό σας» (Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, σ. π., σελ. 15).

2. Όπως στο: «Το “τέλος της φιλοσοφίας”;» (Οι ομιλίες στην Ελλάδα, σ.π., σελ. 12-4, 22: «Η φιλοσοφία δεν αφορά την ερώτηση “Τι είναι το Είναι” ή “Τι είναι το νόημα του Είναι”, όπως λέει ο Χάιντεγκερ, ή “Γιατί είναι κάτι και όχι τίποτα”»), κ.ά.

3. Ριωτά ο Heidegger: «Έχουμε στην εποχή μας απάντηση στο ερώτημα του τι πραγματικά εννοούμε με τη λέξη “είναι”; Όχι δεν έχουμε. Γι’ αυτό θα άρκοιζε να θέσουμε εκ νέου το ερώτημα του νοήματος του Είναι» (Martin Heidegger, *Being and Time*. Basil Blackwell, Οξφόρδη 1967, σελ. 19). Στον Heidegger το Είναι –το ον– και τα δύνα θεωρούνται πιο ανεξάρτητα το ένα από το άλλο απ’ όσο στον Καστοριάδη ο οποίος το ποθέτησε τον Άνθρωπο-Δημιουργό στην καρδιά του Είναι.

ρεί, λοιπόν, να πει κανείς ότι στην κριτική που άσκησε στην κληρονομημένη σκέψη ο Καστοριάδης άντλησε την έμπνευσή του και από την έμφαση του Χάιντεγκερ «[Σ]το Έργο της Καταστροφής της Ιστορίας της Οντολογίας»<sup>4</sup> και από την κριτική του στην «οντολογική παράδοση» του Αριστοτέλη, του Ντεκάρτ (Descartes), του Καντ, του Χέγκελ, και άλλων μεγάλων. Επίσης, όσα λέει ο Καστοριάδης για το πώς η σκέψη κάθε φιλοσόφου επηρεάζεται καθοριστικά από τις φαντασιακές σημασίες του πολιτισμού του οποίου αποτελεί τέκνο θυμίζουν τα όσα είπε ο Χάιντεγκερ για τον «οντολογικό χαρακτήρα του *res cogitans*».<sup>5</sup> Αιτόν ακριβώς τον «οντολογικό χαρακτήρα» και την «αποφασιστική σύνδεση μεταξύ χρόνου και «σκέπτομαι»»<sup>6</sup> προσπάθησε να διαυγάσει ο Καστοριάδης μιλώντας, για παράδειγμα, για το θεσμισμένο φαντασιακό και υπενθυμίζοντάς μας ότι «[κ]άθε σκέψη πάνω στην κοινωνία και στην ιστορία ανήκει η ίδια στην κοινωνία και στην ιστορία».<sup>7</sup>

#### Ανθρωποκεντρισμός, δημιουργία, φαντασία

Η κριτική που άσκησε ο Καστοριάδης στην κληρονομημένη σκέψη αποκαλύπτει την παρουσία σημαντικών αντιθέσεων μεταξύ του ίδιου και των γνωστότερων στοχαστών από τον Ήρακλειτο μέχρι τον Χάιντεγκερ. Μία τέτοια αντίθεση αφορά στον ορισμό, στο νόημα και στις φιλοδοξίες της φιλοσοφίας. Σύμφωνα με τους περισσότερους γνωστούς φιλοσόφους, η φιλοσοφία αποτελεί αναζήτηση της σοφίας και αντιστοιχεί σε μία διερεύνηση των πρώτων αρχών της ανθρώπινης σκέψης – δηλαδή της Λογικής. Αντίθετα, για τον Καστοριάδη φιλοσοφία σημαίνει, πριν απ' όλα, αμφισβήτηση και αυτο-αμφισβήτηση, όχι όμως με την καρτεσιανή έννοια: σημαίνει αμφισβήτηση των φαντασιακών σημασιών και γενικότερο του θεσμισμένου φαντασιακού του πολιτισμού εντός του

4. Στο ίδιο, σελ. 41.

5. Στο ίδιο, σελ. 46.

6. Στο ίδιο, σελ. 45.

7. Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, δ. π., σελ. 14.

οποίου γεννήθηκε ο φιλόσοφος.<sup>8</sup> Η αντίθεση αυτή μεταξύ Καστοριάδη και λοιπών φιλοσόφων πηγάζει και από τη θεώρηση του ανθρώπου ως δημιουργού από τον Έλληνα φιλόσοφο στη χαρακτηριστικά ανθρωποκεντρική οντολογία του, στην οποία δίδεται έμφαση στη ριζική αυτονομία των ανθρώπων ως δημιουργών. Οι αξίες, οι θεσμοί, και οι φαντασιακές σημασίες που καθιστούν κάθε πολιτισμό ξεχωριστό αποτελούν ανθρώπινη δημιουργία, όπως και ο ίδιος ο πολιτισμός. Γι' αυτόν το λόγο στόχος της φιλοσοφίας πρέπει να είναι η διαύγαση της φαντασιακής θέσμισης κάθε πολιτισμού καθώς και της θεσμιστικής ανθρώπινης φαντασίας. Στόχος της είναι, επίσης, η εμφάνιση μιας στοχαστικότερης και ωριμότερης σχέσης μεταξύ των ανθρώπων και των δημιουργιών τους, η εμφάνιση, δηλαδή, μιας ωριμότερης, συνειδητά αυτόνομης ανθρωπότητας που προσπαθεί να ξεπεράσει την αυτο-αποξένωσή της.

Η θεώρηση του ανθρώπου ως δημιουργού δημιουργήσει αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ του Καστοριάδη και των άλλων φιλοσόφων.<sup>9</sup> Βλέπει κανείς ότι, σε αντίθεση με τον Καστοριάδη, στους

8. Όπως διευκρινίζεται στο: «Anthropology, Philosophy, Politics» (*Thesis Eleven* 49, Μάιος 1997, σελ. 107-8).

9. «Γιατί, σύμφωνα με τον Καντ και τον Χάιντεγκερ (και στην πραγματικότητα με όλη τη φιλόσοφια). ο άνθρωπος είναι ένα “πεπερασμένο ων”; ... Ο άνθρωπος είναι ένα “πεπερασμένο ον”, όχι σε σχέση μ' αυτούς τους “κοινούς τόπους”, όπως η θνητή του υπόσταση, το ρίζωμά του στον χωρόχρονο χ.λπ.: σε φιλοσοφική γλώσσα, και εν συντομίᾳ, ο άνθρωπος είναι ένα “πεπερασμένο ον”, γιατί δεν μπορεί να δημιουργήσει τίποτα. Άλλα να δημιουργήσει τι; Να δημιουργήσει ένα χιλιοστόγραμμο όλης, γι' ουτό πρόκειται στην πραγματικότητα. Όταν ο άνθρωπος δημιουργεί θεσμούς, ποιήματα, μουσική, εργαλεία, γλώσσες –ή τερατούργηματα, απρατόπεδα συγχεντρώσεως χ.λπ.– δεν δημιουργεί τίποτα... Βέβαια, ώλα αυτά, είναι είδης συνεπώς δημιουργεί είδος. Αυτή η ιδέα όμως είναι ακίνητη στο κληρονομημένο σύστημα αναφοράς. Το είδος είναι ακίνητον, οι πραγματικές μορφές είναι αμετακίνητες, αδιάφορες, αγένντιες πώς ένας οποιοσδήποτε θα μπορούσε να τις δημιουργήσει; Στην καλύτερη περίπτωση, οι μορφές που ο άνθρωπος δημιουργεί είναι παραγωγές κατασκευασμένες βάσει της τάδε φόρμας-νόρμας και σύμφωνα μ' ουτή. Συνεπώς, ο άνθρωπος δεν δημιουργεί είδη και μια και δεν έχει

φιλόσοφους στους οποίους άσκησε κριτική, όπως ο Ντεκάρτ και ο Λάιμπνιτς (Leibniz), κυριαρχεί η αντίθεση μεταξύ ανθρώπου και Θεού-Δημιουργού,<sup>10</sup> στην οποία ο άνθρωπος θεωρείται ανίκανος για δημιουργία σε αντίθεση με τον Θεό-Δημιουργό. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη θμως, ο ίδιος ο άνθρωπος δημιουργησε την ιδέα – τη φαντασιακή σημασία – του Θεού-Δημιουργού.<sup>11</sup> Διαφωνώντας, λοιπόν, με τη φιλοσοφική παράδοση στην οποία άσκησε κριτική ως κληρονομημένη σκέψη βασιζόμενης στην έννοια του Ανθρώπου-Δημιουργού, ο Καστοριάδης, όπως έχω ξαναπεί, έγινε μέλος μιας περιθωριακής σχολής της οποίας αρχαιότερος εκπρόσωπος υπήρξε ο Πρωταγόρας και συνεχιστές στοχαστές όπως ο Φρόνιτ και ο Μερλώ-Ποντύ. Κοινό χαρακτηριστικό όλων υπήρξε η ανθρωποκεντρική σκέψη και – πιο εμφανής στον Φρόνιτ και στον Καστοριάδη – η προσπάθεια διαιύγασης των σκοτεινών πλευρών της ανθρωπινής ύπαρξης.

---

“εποπτική διάνοια”, όπως λέει ο Καντ, δεν μπορεί να παράσχει στον εαυτό του, μέσο στην αισθητή εποπτεία, αυτό που σκέπτεται ή έχει ως παράσταση (φαντάζεται), δεν κάνει να είναι ως αισθητό (δηλαδή ως πραγματική ύλη) αυτό που σκέπτεται ή φαντάζεται απλώς και μόνο με το να το σκέπτεται ή να το φαντάζεται. Το “πεπερασμένο” του ανθρώπου σημαίνει αποκλειστικά και μόνο τούτο: ότι δεν μπορεί να κάνει να υπάρξει ένα ηλεκτρόνιο από το τίποτα. Όλα τα άλλα που κάνει να είναι από το τίποτα δεν μετρούν: η νόρμα του είναι, γι' αυτούς τους μη υλιστές φιλοσόφους, είναι ένας κόκκος ύλης» (Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, σ.π., σελ. 290-1).

10. Είναι χαρακτηριστικό ότι στους πρώτους χριστιανικούς αιώνες, αλλά και στον 16ο, στον 17ο, και στον 18ο αιώνα οι γνωστότεροι φιλόσοφοι μίλιον για την ταπεινότητα και το σεβασμό του ανίκανου για δημιουργία ανθρώπου έναντι του Θεού-Δημιουργού, τονίζοντας τη φυσική αδυναμία και εξάρτησή του.

11. Σύμφωνα με τον Max Weber, «[η] έννοια ενός υπερβατικού, απόλυτα παντοδύναμου θεού, που υποδηλώνει τον πέρα για πέρα υποδεέστερο και πλασματικό [creaturely] χαρακτήρα του κόσμου που δημιουργήθηκε από αυτόν από το τίποτα, εμφανίστηκε στη Μικρά Ασία και επιβλήθηκε στην Δύση» (Economy and Society, University of California Press, Μπέρκλεϋ 1978, σελ. 552 – η έμφαση δική μου).

Βέβαια, εγοφ παραμένει το ότι υπήρξαν και άλλοι στοχαστές οι οποίοι σιεύματα της σκέψης τους ακολούθησαν κατευθύνσεις συγενέας με τον Καστοριάδη, όπως ο Σοπενάουερ (Schopenhauer), Φίκτε (Fichte – ας μην ξεχνάμε την «παραγωγική φαντασία»),<sup>12</sup> οι υπαρξιστές, και βέβαια ο Ανρί Μπεργκσόν. Αποτελεί επίης πτονός το ότι αυτές οι περιπτώσεις<sup>13</sup> παρέμειναν απομονωμένες χωρίς να ασκήσουν καθοριστική επίδραση προς την κατεύθυνση που ακολούθησε αργότερα ο Καστοριάδης, καθώς ξέφευγαν από τις κυρίαρχες αναζητήσεις και τους δεδομένους στόχους της φιλοσοφίας.<sup>14</sup>

### Ποτρορή της Καστοριάδη

Μέσα από τη φιλοσοφία του, ο Καστοριάδης οδηγήθηκε στην στροφή από την ερώτηση «τι μπορώ να γνωρίζω» – ερώτημα που βασάνισε για αιώνες την ευρωπαϊκή σκέψη – στο ερώτημα «τι μπορώ να γνωρίζω για τον εαυτό μου». Η παραδοσιακή φιλοσοφική αναζήτηση ενώς ιδεατού τόπου απαντήσεων και αληθειών εντός μιας πραγματικότητας πιο πραγματικής από την πραγματική έδωση έτσι τη θέση της, στη σκέψη του Καστοριάδη, στην εξερεύνηση του εσωτερικού του Ανθρώπου-Δημιουργού. Το κατά πόσον αυτή η εξερεύνηση θα ανθίσει στη σημερινή σκέψη εξαρτάται, βέβαια, και από την εγκατάλειψη ορισμένων παραδεδομένων φιλοσοφικών ερωτημάτων, προκειμένου να πραγματοποιηθεί η ανθρωποκεντρική στροφή την οποία ξεκίνησε ο Καστοριάδης.

Η στροφή αυτή αντιστοιχεί στο πέρασμα από την εστίαση στη σχέση μεταξύ ανθρώπου και εξωτερικής πραγματικότητας στη σχέση ανθρώπου με τον εαυτό του και από το καντιανό *sapere aude* στο *videre aude* που ενθαρρύνει τον άνθρωπο να στρέψει το βλέμμα του εντός του σε όσα αρνιόταν έως τώρα να δει. Απαιτεί το πλατωνικό *θαυμάζειν*, δηλαδή αίσθηση δέους μπροστά στην

12. Με την εξαίρεση βέβαια του υπαρξισμού.

13. Δηλαδή γηγήματα όπως η φύση της πραγματικότητας και της ανθρώπινης αντίληψης, καθώς και η δυνατότητα «αντικειμενικής» αντίληψης της πραγματικότητας.

ανθρώπινη δημιουργικότητα και στις δυνατότητες που ανοίγει για σκέψη και δράση, αίσθηση η οποία οδήγησε στο στόχο της βαθύτερης διαύγασης του Ανθρώπου-Δημιουργού.

### *Ανθρώπινη δημιουργία και αθανασία της ψυχής*

Αρκετά διαδεδομένη στη δυτική σκέψη ήταν και εξακολουθεί να είναι η πεποίθηση ότι αυτό που κάνει τον άνθρωπο ξεχωριστό είναι αυτό που ο Ρόρτι (Rorty) ονόμασε «Μάτι του Nou».<sup>14</sup> Η πεποίθηση αυτή οδήγησε στην άρνηση της ανθρώπινης θυητότητας – η οποία είναι ομοούσια με την άρνηση της ανθρώπινης ικανότητας για απόλυτη δημιουργία – και στην άποψη ότι η αθανασία της ανθρώπινης ψυχής καθιστά τον άνθρωπο ξεχωριστό σε σχέση με άλλα άντα. Διαφωνώντας με αυτή την άποψη, μπορεί κανείς να τονίσει την αναπόφευκτη θυητότητα του ανθρώπου και την ανάγκη να μάθει να ζει ανάλογα, τονίζοντας ταυτόχρονα ότι η όποια μοναδικότητά του οφείλεται στις δημιουργικές του δυνάμεις και όχι στην υποτιθέμενη αθανασία της ψυχής. Από τη στιγμή που θα ξεκαθαριστεί η σύγχυση αυτή θα γίνει εικολότερο να αναγνωριστεί η ανθρώπινη μοναδικότητα για το σωστό λόγο – δηλαδή το μεγαλείο της ανθρώπινης δημιουργίας –, χωρίς να είναι πια υποχρεωμένη αυτή η μοναδικότητα να οφείλεται στην υποτιθέμενη ειωνιότητα που κρύβει εντός της η ανθρώπινη ψυχή.

### *Τρεις ρήξεις με την κληρονομημένη σκέψη*

Υπάρχουν ακόμα τρία σημαντικά στοιχεία της κληρονομημένης σκέψης, όπως της άσκησης κριτική Καστοριάδης, τα οποία είναι ενδεικτικά της απόστασης που τον χωρίζει από αυτήν – όχι μόνο τον ίδιο, αλλά και όλους όσους σκέπτονται όπως αυτός. Το πρώτο είναι η καθιερωμένη, από τα τέλη του 18ου αιώνα, διάκριση με-

14. Για τον Rorty «... η ψυχή ως άυλη-διότι-είναι-ικανή-να-θεάται-καθιολικές-αξίες παρέμεινε η απάντηση του δυτικού φιλοσόφου στο ερώτημα “Γιατί είναι μοναδικός ο άνθρωπος;” για δύο χιλιάδες χρόνια» (Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Πρίνστον, Νιού Τζέρσεϋ 1980, σελ. 41).

ταΞιδιών Αριστόφους Λεξίας, η οποία θα έπρεπε, σύμφωνα με την πολιτική πορέθηκης Δύσης, να εφαρμοστεί και στη σκέψη του Καστοριάδη. Οικείο προκειμένου να καταφέρει κανείς να κατανοήσει σε μήδοξη σα αυτός είπε πρέπει, πιστεύω, να ξεχάσει αυτήν τη διώρυξ. Ο λόγος είναι ότι η σκέψη του Καστοριάδη δεν μπόρει ποτέ «χωρέσει» ολόκληρη σε μία από αυτές τις δύο κατηγορίες – και σίγουρα όχι σε αυτήν της Αριστεράς, ότις συχνά επιχωνύθηκε.

Ο υποβαθμευόμενος ρόλος της φαντασίας είναι το δεύτερο στοιχείο. Σημ. πολιδεδομένη σκέψη κυριαρχεί η αντίθεση μεταξύ της αυθεντικότητας του πραγματικού και της μη αυθεντικότητας του φαντασιού/απατηλού. Συνεπώς, η τοποθέτηση του φρεντασιακού στην καρδιά της οντολογίας του Καστοριάδη έρχεται σε κάθετη ρήξη με αυτή την τάξη πραγμάτων. Και η θεώρηση του πραγματικού ως βαθιά φαντασιακού – η θεώρηση των συστατικών του, θεούν, αξιών και σημασιών, ως φαντασιακών δημιουργιών – ήρθε ως χαριστική βολή, θα έλεγε κανείς, σε αυτήν τη ρήξη. Το φαντασιακό, ως γνήσιο θεμέλιο του πραγματικού, ήρθε, με άλλα λόγια, και σφράγισε τη ρήξη μεταξύ Καστοριάδη και κληρονομημένης σκέψης.

Ο κληρονομημένος ρόλος του φιλοσόφου ως απολιτικού απόμονου που ζει εκτός των τειχών της πόλεως αποτελεί το τρίτο στοιχείο. Η παθητική αυτή παρατήρηση της ζωής από το καταφύγιο της σκέψης σήμαινε ότι, όποτε έγινε κάποια απόπειρα να διασχίσει ο φιλόσοφος το σύνορο που χώριζε τη *vita contemplativa* από τη *vita activa*, αυτό είχε καταστροφικές συνέπειες, θυμιζόντας τη ρήση του Μαξ Βέμπερ, ότι «τα παιδιά που αρπάζονται απ’ τον τροσηγό της ιστορίας συνθλίβονται».<sup>15</sup> Ο Καστοριάδης, με την πολιτική δράση του, έσπασε την κληρονομημένη φιλοσοφική παράδοση και σε αυτό το σημείο.

15. Όπως την παραβάτει ο Carl Jaspers στο: «Letter to the Freiburg University Dissemination Committee» στο: Richard Wolin (επιμ.), *The Heidegger Controversy*, MIT Press, Καλιφριέτ, Μασαχουσέτη, 1998, σελ. 149. Αυτό βέβαια δεν ισχύει – διατυχώς – μόνο για τον Heidegger.

## ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ ΚΑΙ ΜΟΝΤΕΡΝΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ

### Α' ΜΕΡΟΣ

#### Αυτονομία και χωριαρχία

Οι δύο όροι-κλειδιά στη θεώρηση της νεωτερικότητας από τον Καστοριάδη είναι οι έννοιες – φαντασιακές σημασίες – της αυτονομίας και της χωριαρχίας. Η ανάλυσή του αποκαλύπτει και, κατά την εκτίμησή μου, εστιάζεται στο παράδοξο του αδιάσπαστου των δύο αυτών μοντέρνων φαντασιακών σημασιών.<sup>1</sup> Εστιάζεται, επίσης, στην αμοιβαία μόλυνση τους στη νεωτερικότητα.<sup>2</sup> Η αμοιβαία αυτή μόλυνση είναι ένας κύριος λόγος που δύσκολα μπορεί πλέον να γίνει λόγος για επιζήτηση της αυτονομίας χωρίς να ληφθεί υπόψη η σκοτεινότερη και «ύποπτη» όψη της, η όψη που έχει μολυνθεί από την ανάμειξη της με την «օρθολογική» χωριαρχία. Έχοντας αποδεχθεί την αμοιβαία μόλυνση αυτονομίας και χωριαρχίας ως αναπότερπτο γεγονός, μπορούμε να στραφούμε στην άποψη του Καστοριάδη ότι μία βαθύτερη και πιο «φρεσκιακή» σύλληψη της αυτονομίας ως ιδεώδων πρέπει να αναζητη-

1. «Η “μοντέρνα” περίοδος –ας πούμε 1750 με 1950– ορίζεται καλύτερα από τη σύγχρονη μα και την αμοιβαία μόλυνση και περιπλοκή δύο φαντασιακών σημασιών: αυτονομία, από τη μια, απεριόριστη επέκταση της «օρθολογικής χωριαρχίας», από την άλλη» («The Retreat from Autonomy: Postmodernism as Generalized Conformism» στο: *World in Fragments*, μετάφραση-επιμέλεια: David Ames Curtis, Stanford University Press, Στάνφορντ, Καλιφόρνια, 1997, σελ. 37).

2. Ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι «η αντινομία μεταξύ των δύο κύριων σημασιών της μοντέρνας κοινωνίας δεν εμπόδισε την πολλαπλή αμοιβαία μόλυνση τους» («The Crisis of the Identification Process» [Thesis Eleven 49, Μάιος 1997, σελ. 90]).

θεί. Ότις αυτήν πρότεινε ο ίδιος, βασισμένη στην επιμολογία του όφου. Ο Καστοριάδης διεύρινε τη σύλληψη της αυτονομίας, προκειμένου να σημαίνει τη συνειδητή, άρα και απομυθοποιημένη ανθρώπη αυτοδημιουργία – βασισμένος βέβαια στη θεώρηση του υφώπου ως απόλυτα δημιουργικού και αυτόνομου. Η εώρητη αυτης αυτονομίας από τον Καστοριάδη αποτελεί ένα γρανιούσσο να την απαλλάξουμε από τη σύγχρονη μολυντική ανάμαξη της με την «օρθολογική» κυριαρχία, που έχει γίνει το *οιοντέρνο alter ego* της. Η απαλλαγή αυτή βρίσκεται, κατά την εκτίψησή μου, στην καρδιά της θεώρησης της έννοιας της αυτονομίας από τον Καστοριάδη. Επιπλέον, η ανάμειξη αυτή πρέπει, νομίζω, να θεωρηθεί χαρακτηριστική της νεωτερικότητας – της μοντέρνης κατάστασης, παραφράζοντας τον Λυοτάρ (Lyotard) – και των μοντέρνων συμπεριφορών και θεσμών.

#### Ο Καστοριάδης, ο Χάμπερμας και οι «μεταμοντερνιστές»

Η θεώρηση της νεωτερικότητας από τον Καστοριάδη και η εστίασή του σε αυτήν τη δίχως προηγούμενο – έμφυτη στη νεωτερικότητα – ανάμειξη της έννοιας της αυτονομίας με την «օρθολογική» χωριαρχία, στη συνύπαρξη της φιλοδοξίας να δημιουργηθεί ένας συνειδητά αυτοδημιουργούμενος πολιτισμός και της επιδιώξης της επίτευξης μιας «օρθολογικής» κυριαρχίας τόσο επί των ανθρώπων όσο και επί της φύσεως, αποδρά από τα στενά όρια της διαμάχης γύρω από τη σπουδαιότητα των μοντέρνων φαντασιακών σημασιών και θεσμών – μιας αρκετά παλιάς μα επίκαιρης διαμάχης.<sup>3</sup> Πρόκειται για τη διαμάχη μεταξύ των υπέρμαχων, ούτως ειπείν, της νεωτερικότητας ως προτάγματος, κυρίως του Χάμπερμας, και των «νεοσυντηρητικών» (κατά τον Χάμπερμας) οι οποίοι ανιπομονούν να εγκαταλείψουν το μοντέρνο πρόταγμα και να χαρετίσουν την έλειψη μιας μεταμοντέρνας εποχής, όπως ο Λυοτάρ, μεταξύ πλείστων άλλων. Ο Καστοριάδης, αντίθετα, προσπάθησε να διαγάσει την αγνοημένη πολυπλοκότητα της

3. Βλ.: Γιώργος Βέλτσος (επιμ.), *Η Διαμάχη. Κείμενα για την Νεοτερικότητα*, Πλέθρον, Αθήνα 1990.

νεωτερικότητας ως προτάγματος και τη διττή σύνθεσή της, πέραν της πολιχότητας μεταξύ συστήματος και βιωμένου κόσμου του Χάμπερμας, και την ανάμειξη και νόθευση τόσο της αυτονομίας όσο και της κυριαρχίας ως φαντασιακών σημασιών. Πιστεύω ότι η διαιγαση αυτών των περιπλοκών πρέπει να επιδιωχθεί περαιτέρω<sup>4</sup>, πριν αρχίσει κανείς να επιχειρηματολογεί υπέρ ή εναντίον της νεωτερικότητας και της μεταμοντέρνας «υπέρβασής» της, αφού τα πάντα εξαρτώνται κατ' αρχάς από το πώς βλέπουμε και εκτιμούμε το μοντέρνο φαντασιακό.

Ας αναρωτηθούμε, λοιπόν, αν οι «μεταμοντερνιστές» στοχαστές πρέπει να θεωρηθούν δημιουργοί μιας σκέψης που «υπερβαίνει» τη μοντέρνα σκέψη. Όλα εξαρτώνται από το πώς προσδιορίζουμε τη μοντέρνα σκέψη και από τα κριτήρια – κοινωνικά, ιστορικά, επιστημολογικά – διάκρισης του «μοντέρνου» από το «μεταμοντέρνου». Βλέπει κανείς τη χαρακτηριστική προσπάθεια από ορισμένους να υπερνικήσουν τα μεταφυσικά αδιέξοδα που μαστίζουν τη μοντέρνα σκέψη, και έτσι να καταστήσουν δυνατή τη δημιουργία ανθεκτικότερων θεωριών. Η φιλοδοξία αυτή αποτελεί άμως την παλαιότερη και χαρακτηριστικότερη επιδίωξη κάθε στοχαστή σε κάθε πολιτισμό – αυτό που φιλοδοξεί να επιτύχει, συγκρινόμενος με παλαιότερους. Έτσι, η «μεταμοντερνιστική» σκέψη μπορεί να θεωρηθεί η πιο πρόσφατη έκφραση αυτής της παλαιότατης φιλοδοξίας. Η σκέψη αυτή μάλιστα έχει επηρεάσει βαθύτατα από τις κοινωνικοπολιτικές εμπειρίες που σημάδεψαν τον 20ό αιώνα –εμπειρίες, όπως οι δύο παγκόσμιοι πόλεμοι και η Ρωσική επανάσταση – και από τις συνέπειές τους.

4. Όπως υποστηρίζει ο Johann P. Arnason, αυτό που απαιτείται για μία βαθύτερη κατανόηση της νεωτερικότητας και των φαντασιακών σημασιών της είναι «μία θεωρία πιο ευαίσθητη στην πολυπλοκότητα του μοντέρνου κόσμου» (Johann P. Arnason, «The Imaginary Constitution of Modernity» στο: Giovanni Busino χ.ά.. *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Γενεύη 1989, σελ. 326).

### Η κρίση σύγχρονου πολιτισμού

Ο Καστοριάδης προστίθεται ότι μία βαθύτατη κρίση πολιτιστικής δημιουργίας πλέονται στη Δύση από τις αρχές της δεκαετίας του '50 και έπειτα. Εντόπισε την παρουσία της όχι μόνο στην τέχνη<sup>5</sup> – στη γραφική, στη γλυπτική, στην αρχιτεκτονική, και στη μουσική – αλλά και στις θετικές και κοινωνικές επιστήμες. Όσον αφορά στις ζωνταίες – και βέβαια και στη φιλοσοφία – άσκησε δριμεία κριτική στην εμφανή απουσία καινούργιων θεωριών και πρωτότυπησμούς η οποία, σύμφωνα με τον ίδιο, αναγκάστηκε να δώσει τη θητη στο σχολιασμό και στις επανειλημμένες ερ-

5. «Πρόσφατε, ήμουν στη Νέα Υόρκη και μου είπαν ότι υπάρχουν – δεν θυμάμαι απώλειας – 2.000 με 4.000 γκαλερί στο Μανχάταν. Δεν νομίζω ότι τον καιρό του Da Vinci υπήρχαν 2.000 γκαλερί στο Μιλάνο: για την ακρίβεια δεν νομίζω ότι υπήρχε έστω και μία. Η σύγκριση είναι, βέβαια, άδικη, αλλά μπορεί να ωρτήσει κανείς, τι πουλάνε αυτές οι 2.000 γκαλερί στο Μανχάταν; Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ήταν μία εποχή δεν έχει μεγάλους ανθρώπους, ή μεγάλα έργα, τα εφευρίσκει. Αυτό ισχύει για την τωρινή περίοδο και σήμουρα ίσχυε και για την Αλεξανδρινή» («The Crisis of Culture and the State» στο *Philosophy, Politics, Autonomy, μετάφραση-επιμέλεια: David Ames Curtis, Oxford University Press, Νέα Υόρκη, 1991, σελ. 224). Και ο Καστοριάδης συνεχίζει: «Η μεγάλη, δημιουργική, μοντέρνα τέχνη είχε ουσιαστικά τελειώσει το 1930 – βέβαια, με κάποιες εξαιρέσεις. Στην μουσική, ο Schönberg, ο Webern, και ο Berg είχαν εφεύρει την ατονική και σειριακή [serial] μουσική πριν το 1914..., ο Dada και ο σουρεαλισμός υπήρχαν ήδη το 1920. Και αν επρόκειτο να ξεκινήσω την ακόλουθη λίστα, Proust, Kafka, Joyce..., θα μου λέγατε, παρακαλώ, πώς θα συνεχίζατε;» (στο ίδιο, σελ. 225). Υποστηρίζει ότι «δεν μπορούμε να κοροϊδεύσμαστε ότι είναι δυνατόν να συγχριθεί ότι έχει παραχθεί τα τελευταία σαράντα χρόνια με τον Bach, τον Mozart, τον Beethoven, τον Wagner ή τον Van Eyck, τον Velasquez, τον Rembrandt ή τον Brunelleschi, τον Michelangelo ή τον Picasso, τον Frank Lloyd Wright, τον Rimbaud ή τον Rilke. Και καθώς αυτό το γεγονός δεν μπορεί να γίνει αποδεκτό, όχι μόνον εφευρίσκονται φανταστικές μεγαλοφυίες, αλλά καταστράφηκε και η κριτική λειτουργία» (στο ίδιο, σελ. 225). Παρό μοια αποστάσματα μπορούν να παρατεθούν όσον αφορά στην αποικία, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, πρωτότυπης σκέψης στις θετικές και κοινωνικές επιστήμες.*

μηνείες των «κλασικών».<sup>6</sup> Ο Καστοριάδης ήταν, με άλλα λόγια, πεπεισμένος ότι το δεύτερο μισό του 20ού αιώνα σημαδεύτηκε στη Δύση από μία σαρωτική πολιτιστική παρακμή και μία εξίσου σαρωτική αδράνεια στη φιλοσοφική σκέψη.

Την ενοχλητική και ανησυχητική διάγνωση του Καστοριάδη, σύμφωνα με την οποία οι όποιες σπίθες πρωτοτυπίας στις τέχνες ή στις ιδέες συνεθλίβησαν από τα διαδοχικά κύματα σχολιασμού των «κλασικών», μοιράστηκε ο Μεξικανός ποιητής Οκτάβιο Παζ. Μιλώντας μεταφορικά, ο Παζ σύγκρινε την καλλιτεχνική και λογοτεχνική δημιουργικότητα με τη μορφή του *Lucifer* ως κυριστή του φωτός και επαναστάτη αγγέλου. Γροστήριξε ότι αν και υπήρξαν αναγεννήσεις, η πολιτιστική –καλλιτεχνική, λογοτεχνική, και φιλοσοφική– παραγωγή του δεύτερου μισού του τελευταίου αιώνα δεν συγκρίνεται με τα έργα και τα κινήματα που σημάδεψαν το πρώτο μισό του, μέχρι το ξέσπασμα του Δεύτερου Παγκοσμίου πολέμου. Για τον Παζ, μετά το τέλος του Δεύτερου Παγκοσμίου πολέμου «[οι] επαναστάτης άγγελος, ο *Lucifer*, εγκατέλειψε τον αιώνα»,<sup>7</sup> και η καλλιτεχνική και λογοτεχνική δημιουργία έπεσαν θύματα των σχισμάτων που παρήγαγαν οι ιδεολογικές Φυχροπολεμικές διαιρέσεις, της εμπορευματοποίησης του ερωτισμού και της σεξουαλικής ελευθερίας που άφησε πίσω της η δεκαετία του '60, και της λατρείας των υλικών αγαθών. Ερχόμενοι στην εποχή μας, πιστεύουμε ότι πολύ μικρή πιθανότητα υπάρχει –στο βαθμό που συμφωνούμε με τον Παζ–, αν είχε ζήσει ως τις αρχές του 21ου αιώνα, να είχε αλλάξει ο Μεξικανός ποιητής στο παραμερό τη διάγνωσή του –ίσως μόνο προς το χειρότερο.

6. «Τι συμβαίνει σήμερα; Δεν είναι μόνον ότι οι άνθρωποι μιλάνε ασταμάτητα για τον Marx, τον Nietzsche, και τον Freud: μιλάνε για ερμηνείες του Marx, του Nietzsche, και του Freud: γράφουν για το τι έγραψε ο X διαφεύδοντας την ερμηνεία του Nietzsche από τον Ψ. ή συνεχίζουν να προσπαθούν να καταδείξουν ή να αποδείξουν τον Θάνατο της δυτικής φιλοσοφίας» (στο *Idio*, σελ. 227).

7. Octavio Paz, *The Double Flame*. The Harvill Press, Λονδίνο 1996, σελ. 138.

Ο Καπορεάζκαι ο Παζ, έχοντας διασχίσει των 20ό αιώνα –τον αιώνα των ακολουθώντας παράλληλες πορείες, έγιναν μάρτυρες ενας ίδιαίς τους χρόνια της κορύφωσης αυτού στο οποίο και οι διοισηγόντες κριτική ως εμπορευματοποίηση του ερωτισμούς ριζαία άνοδο του καταναλωτισμού, και ως εξάπλωση τουτολογικού κυνισμού στις κοινωνίες της αφθονίας Ευρώπης και λιμενίς –φαινόμενα τα οποία ήταν ήδη ορατά στις πρώτες δεκαετίες του τέλος του Δεύτερου Παγκοσμίου πολέμου. Έτσι, ο Παζ όπως ο Καστοριάδης δοκίμασαν ένα δικαιολογημένο σοκ, έτσι και οι οπίδητοποίησαν σε τι κόσμο θα έπρεπε να ζήσουν τα τελευταία τους χρόνια και όταν αντίκρισαν την πολιτιστική στεφιτητικού θεώρησαν ότι τους περιέβαλλε. Ας μην επιχειρήσουμε, λατέν, να αποφασίσουμε πόσο σωστές ή λανθασμένες απούειχαν οι διαγνώσεις τους.<sup>8</sup> Ας τους δούμε, αντίθετα, ως μάρτυρες χυτού που φάνηκε στους ίδιους και αρκετούς σύγχρονούς τους ως μία πάμπτωχη πολιτιστικά εποχή, στην οποία τα καλλιτεχνικά, λογοτεχνικά, και φιλοσοφικά κινήματα ανήκαν στο παρελθόν, διότι η πρωτοτυπία είχε αντικατασταθεί από το σχολιασμό και τη μέμηση.

Ο Καστοριάδης δύοκτης κριτική και σε αυτό που είδε ως γενικότερη εξασθένιση των πολιτικών και κοινωνικών αγώνων στην Δύση. Έφτασε στο συμπέρασμα ότι στις μπερδεμένες τελευταίες δεκαετίες του 20ού αιώνα, μετά την κατάρρευση των κομμουνιστικών καθεστώτων στην Ευρώπη και τη φθορά τόσο των δυτικών όσο και των ανατολικών αφηγήσεων περί «προόδου» –φθορά που επιτάχυναν τα κινήματα στα τέλη της δεκαετίας του '60 και οι αλλογές που ακολούθησαν–, οι εναλλακτικές προτάσεις καθίστανται διυσδιάκριτες εν μέσω γενικευμένης πολιτικής απάθειας, καταναλωτισμού και ιδιωτικοποίησης.<sup>9</sup>

8. Προσωπικά, οι διαγνώσεις τους δεν μου φάίνονται τόσο άστιχες όσο ίσως θα φάίνονταν στους πιο «αισιόδοξους». Και αν, για παράδειγμα, συγχρένουμε τον 19ο με τον 20ό αιώνα, βλέπουμε αμέσως ότι στον πρώτο, τουλάχιστον δύο σφαίρες δημιουργίας –μουσική και μαθηματικά– έφτασαν σε ύψη, στα οποία δεν πλησίασε καν ο 20ός αιώνας.

9. «Η φραγτασιανή σημασία της απεριόριστης επέκτασης της "ορθο-

Το βιβλίο αυτό αποτελεί εισαγωγή -με την ευρεία έννοια της λέξης- στη σκέψη του Κορυφήτου Καστοριάδη. Ο Καστοριάδης είναι καφές σημασίας ιστογραφής διώτες στη σκέψη του σινθηκέζοντας διαφύρεται χώροι γνώσης. Με εντυπωσίαν και η συνέπειά του στο να σινθηκάζει και να σινχετίζει αυτούς τους χώρους, θεωρεί ότι στην πιο σημαντικού από ωρούς είναι η φυχανάλωση, η πολιτική και κοινωνική θεωρία του και, πρώτη απ' όλα, η οικολογία του. Κάτιο μίας χαρακτηρίζεται από την παρουσία του κριτικού του πνεύματος. Αυτό συμβαίνει πάση στην φυχαναλωτική θεωρία του όσο και στην πολιτική και κοινωνική θεωρία του και, κυρίως, στην ιντελογία του και στα σάσια έχει να πει για την ευαπατική φύλασση.

Στην φυχαναλωτική θεωρία του ο Καστοριάδης εμπνείστηκε από τον Φρέντ (Freud), αλλά διεκτήρισε και μία κριτική στάση απέναντι του. Ανήκει αναγματιστικά στη «φρούδιστη» φυχαναλωτική σχολή, αλλά δεν διατίθεται και να αποκρίσει κριτική στον Φρέντ. Ο Καστοριάδης δημιουργήησε τις δικές του φυχαναλωτικές θεωρίες, βασισμένος σε ίδιες διόπις η ριζική φραντασία, η οποία στηγάζεται στον ρόπτο με τον οποίο βλέπει την φυχική φρανταστική λειτουργία. Σε αντίθεση με τον Φρέντ, ο Καστοριάδης είναι αυτήν τη λειτουργία –που αναμένεται ριζική φραντασία– ως μία γνησίως αυτόνομη φυσική δύναμη. Είναι αυτόνομη, διάτι παρέχει και λειτουργεί ανεπηρέαστη από βιολογικούς παράγοντες ή τουλάχιστον πολὺ λιγότερο επηρεασμένη από «εξωγενείς» παράγοντες απ' ότι πάτην περίπτωση του Φρέντ.

Η ριζική φραντασία δημιουργεί παραστάσεις ex nihilo. Δηλαδή εκ του μηδενος. Με αυτήν της την ιδέατητα, αποτελεί τη μία από τις δύο «συνιωτώσεις» του ριζικού φραντασιανού – την Ιημερή πλακτώσεις του. Όσον πιρούρα στη ριζική φραντασία, χαρακτηριστικό στοιχείο της φυχαναλωτικής θεωρίας του Καστοριάδη συνιστά το ιδεώδες της ανάδυσης – και τότε πώς οριζή μπορεί να καταποτεί

### Αρχαίοι και μοντέρνοι

Σε μία διάλεξη<sup>10</sup> το 1990 ο Καστοριάδης, έχοντας τονίσει τη σημασία της επανεμφάνισης, στη σύγχρονη Ευρώπη, δημοκρατίας, φιλοσοφίας, και των προτάγματος της αυτονομίας – η οποία, κατά τον ίδιο, ξεκίνησε στην πρώιμη Αναγέννηση σε ιταλικές και γερμανικές πόλεις και αποτέλεσε συνδετικό χρήσιμο μεταξύ των δύο πολιτισμών –, συγκρίνει το αρχαίο ελληνικό με το μοντέρνο πολιτικό φαντασιακό. Στη σύγχρισή του τονίζει την ύπαρξη αρκετών σημαντικών διαφορών μεταξύ τους. Θα μιλήσω πολὺ περιληπτικά για ορισμένες από αυτές. Μία είναι η «αντιπροσώπευση» και η παρουσία «αντιπροσώπων» σε κάθε σύγχρονη δημοκρατία όπως, επίσης, και η κυριαρχία «ειδικών» και «επαγγελματιών», σε αντίθεση με την αθηναϊκή άμεση δημοκρατία, στην οποία, βέβαια, ούτε η αντιπροσώπευση ούτε οι «ειδικοί» είχαν τη σημασία που απέκτησαν αργότερα. Ο Καστοριάδης τονίζει, επίσης, τη σύγχρονη συγκέντρωση δύναμης στα χέρια του κυβερνώντος κόμματος καθώς και τις δύο δημοφιλείς σημερινές αντιθέσεις μεταξύ «ατόμου και κοινωνίας» και μεταξύ «κοινωνίας των πολιτών και κράτους», οι οποίες – όπως και τα σημερινά συντάγματα – θα ήταν αδιανόητες στην αρχαία ελληνική δημοκρατική πόλη.

---

λογικής» κυριαρχίας βρίσκεται σε βασιά κρίση σήμερα... Απ' την άλλη, μία εξίσου βασιά κρίση έχει διαβρώσει το δημοκρατικό, ή απελευθερωτικό, ή επαναστατικό πρόταγμα. Επανάσταση δεν σημαίνει αιματοχυσία και πιστολίδι. Επανάσταση σημαίνει ριζική αλλαγή στους θεσμούς της κοινωνίας. Μετά τον εκφυλισμό των παραδοσιακών κομμάτων και σωματείων της εργαστικής τάξης, και την παρακμή της ιδεολογίας της "πρόσδου", φιλελέύθερης ή μαρξιστικής, υπάρχει τώρα ένα αδιεξόδιο. Ακόμα και άνθρωποι που θα ήθελαν να δουλέψουν για να αλλάξουν τα πράγματα κοιτάνε γύρω τους και δεν μπορούν να δουν κάποια κατεύθυνση προς την οποία να δουλέψουν» («The Crisis of Culture and the State», σ. π., σελ. 222).

10. «Αρχαίο ελληνικό και [σημερινό] πολιτικό φαντασιακό» στο: *H* άνοδος της ασημαντότητας, σ. π., σελ. 191-223.

Μία άλλη διαφορά για τον Καστοριάδη είναι ότι η παιδεία των πολιτών ήταν σημαντικότερη για τους αρχαίους Έλληνες απ' όπι για τους σύγχρονους Ευρωπαίους, και ότι στους πρώτους ήταν ξένη η εισβολή των ιδιωτικών συμφερόντων στη δημόσια ζωή. Κλείνοντας, μιλάει για τη «φαντασίαση της αθανασίας» που παραμένει ισχυρή σήμερα, και τη σχετική με αυτήν «απόκρυψη του θανάτου», και τονίζει την ανάγκη «να δημιουργήσουμε ένα νέο ήθος, ένα ήθος δεμένο με τον ουσιαστικά θυητό χαρακτήρα του ανθρώπου».<sup>11</sup>

### Η άνοδος της ασημαντότητας

Σε μία συνέντευξη το 1996<sup>12</sup> ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στην επικράτηση της ασημαντότητας, η οποία, κατ' αυτόν, αποτελεί σήμα κατατεθέν των δυτικού πολιτισμού στις τελευταίες δεκαετίες. Τη βλέπει να απλώνεται από την πολιτική – όπου διακρίσεις μεταξύ «δεξιάς» και «αριστεράς» έχασαν το νόημά τους, με την επικράτηση μιας κοινής ιδεολογίας με σταθερά υπέρτατη αξία το χρήμα – στις τέχνες, στη λογοτεχνία, και στις κοινωνικές επιστήμες. Η κατάσταση αυτή οφείλεται κατά τον ίδιο και στον εκφυλισμό της δημόσιας ζωής,<sup>13</sup> καθώς και στην υιοθέτηση της παραπάνω ιδεολογίας από τους κυβερνώντες. Στην καρδιά όλων αυτών βρίσκεται ο υποβαθμισμένος ρόλος των πολιτών, που περιορίστηκαν στο να νομιμοποιούν απλώς, με τη συναίνεσή τους, την κυριαρχία των διαφόρων «ειδικών» και «επαγγελματιών» της πολιτικής. Μπαίνουν έτσι, και οι μεν και οι δε, σε έναν φαύλο κύκλο αδράνειας, κυνισμού και απάθειας. Όσον αφορά στην εναπομένουσα Αριστερά, παρατηρεί κανείς ότι η ρητορική της έπαφε προ πολλού να ανταποκρίνεται στις επιθυμίες και εμπειρίες

11. Στο ίδιο, σελ. 212.

12. Με τον Daniel Mermel, δημοσιευμένη ως *Post-scriptum sur l'insignifiance* (Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues 1998).

13. Για δύο λέξεις ο Καστοριάδης περί οίκου, αγοράς, και εκκλησίας, μπορεί κανείς να ανατρέξει στο: «*Done and To Be Done*» στο: *The Castoriadis Reader*, μετάφραση-επιμέλεια: David Ames Curtis, Blackwell, Οξφόρδη 1997, σελ. 405-13 («Autonomy: Politics»).

των σύγχρονων ανθρώπων, και ότι αυτό συνέβη δίχως στιγμή στουχασμού για το τι μαθήματα έπρεπε να πάρει όσον αφορά στο ρόλο και στις δυνατότητες ενός επαναστατικού κινήματος.

### Είναι «ορθολογικός» ο καπιταλισμός;

Σε μία διάλεξη<sup>14</sup> το 1996 ο Καστοριάδης επιχειρεί να ασκήσει κριτική στο σημερινό καπιταλιστικό φαντασιακό της «ελεύθερης αγοράς» εκ των έσω, θα έλεγε κανείς, χρησιμοποιώντας. δηλαδή, αυτά καθαυτά τα κριτήρια «ορθολογικότητας» που εισήχθησαν στη Δυτική Ευρώπη στα τέλη του 18ου και στις αρχές του 19ου αιώνα, με την άνοδο αυτού που σήμερα ονομάζουμε «φιλελεύθερο καπιταλισμό», και τα οποία διήρκεσαν τουλάχιστον ως το τέλος του 20ού αιώνα, ο οποίος σημαδεύτηκε και από δύο μεγάλες οικονομικές κρίσεις, στις αρχές της δεκαετίας του '30 και αυτής του '70. Τονίζοντας την «κοινωνικοϊστορική ιδιαιτερότητα και σχετικότητα» αυτού του φαντασιακού, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι στα τέλη του 18ου και στις αρχές του 19ου αιώνα η αρχική συνειδητοποίηση από συγγραφείς της εποχής τού ουσιαστικά συγκυριακού χαρακτήρα της εμφάνισης αυτού του νέου τρόπου ζωής – με την κεντρικότητα της οικονομίας και της μαζικής παραγωγής και κατανάλωσης αγαθών –, σχεδόν αμέσως εξοβελίστηκε κάτω από το κύμα των νομιμοποιητικών θεωριών.<sup>15</sup> Οι τελευταίες υποστήριξαν, ούτε λίγο ούτε πολύ, ότι η εμφάνιση του καπιταλισμού αντιστοιχούσε στον ιστορικό θρίαμβο του λόγου.

Ο Καστοριάδης άσκησε κριτική και στην τρόπον τινά δαρβινική σποφη, σύμφωνα με την οποία η επιβίωση και σταδιακή κυριαρχία του καπιταλισμού έναντι όλων φαντασιακών μπορεί να θεωρηθεί απόδειξη της ανωτερότητάς του. Γιοστήριξε ότι, αν ο καπιταλισμός απεδείχθη ικανότερος για επιβίωση, αυτό σήμαινε ότι απεδείχθη ισχυρότερος και σκληρότερος από τους «ανταγω-

νιστές»<sup>16</sup>, οι οποίοι – με τη βεβαιότητα ότι αποτελεί μοντέλο προς μίση – να εξοντώσει ή να υποδουλώσει όποιον του οντιστατής. Ήπορεί έτσι να πει κανείς ότι, αντίθετα με όσα υποστηρίζει, η ικανότητα αυτή επικράτησης του καπιταλιστικού φαντασιακού ουδεμία σχέση έχει με την «ορθολογικότητα» των κεντρικών αιτίας των σημασιών του.

Γι' αρχές, είναι, γεγονότα που, για τον Καστοριάδη, έπαιξαν καθοριστικό ρόλο στη γένεση και εξάπλωση του καπιταλισμού: η αλματώδης εξέλιξη της τεχνολογίας, που ξεκίνησε με την εξέλιξη των επιοπλών, τριν και στη διάρκεια της Αναγέννησης στην Ιταλία: επίσης η εμφάνιση και εδραίωση του απολυταρχικού κράτους στη Δυτική Ευρώπη και η ταυτόχρονη εμφάνιση των νέων ειθνών, του υδργησαν στη διαμόρφωση εθνικών «σφαιρών» οι οποίες συνέβαλαν – οικονομικά και πολιτιστικά – στην αρχική εξάπλωση του καπιταλισμού. Ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι αυτές και παρόμοιες εξελίξεις οδήγησαν σε μία ανθρωπολογική μεταμόρφωση, με την έλευση του *homo oeconomicus* ή *homo computans* – η οποία έχει ίδη προβληματίσει τον Μάξ Βέμπερ. Η μεταμόρφωση αυτή συνυιδεύτηκε από μία διαρκή, για σχεδόν δύο αιώνες, «εσωτερική» αμφισβήτηση της καπιταλιστικής τάξης πραγμάτων από το εργατικό κίνημα. Όμως, παραδόξως, αυτή ακριβώς η αμφισβήτηση και οι αγώνες των εργατών – με τις αυξήσεις μισθών, τη βελτίωση των συνθηκών εργασίας και την εμφάνιση του κράτους πρόνοιας που είχαν ως αποτέλεσμα – εξασφάλισαν την επιβίωση και εδραίωση αυτού ακριβώς του συστήματος – του καπιταλισμού – εναντίον του οποίου είχαν στραφεί αρχικά.

Επιπλέον, με την ιδιωτικοποίηση, δηλαδή την απόσυρση του κάθε ένα στην ιδιωτική του ζωή, και την απόρροφηση των εργατών από τις καπιταλιστικές κοινωνίες ως καταναλωτών – που διευκόλυνε την εξάπλωση των «εσωτερικών» αγορών καταναλωτικών αγαθών, παρέχοντας έτσι ιδιαίτερη λύση στο πρόβλημα της διάθεσης των ολόσένα περισσότερων μαζικά παραγόμενων αγαθών – και ως πελάτες του κράτους πρόνοιας, ήρθε μία εξίσου σημαντική εξέλιξη. Αυτή δεν είναι άλλη από την αυξανόμενη χρηματοποίηση απέρι πολυεθνικές επιχειρήσεις – οι οποίες είναι σε θέση,

14. Στα ελληνικά ως Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού. Ίδιαν/βεβλία, Αθήνα 1998.

15. Με την εξαίρεση, αργότερα, μελετητών όπως ο Max Weber, που ασχολήθηκαν σοβαρά με αυτόν το συγκριτικό χαρακτήρα.

με τη χρήση προηγμένης τεχνολογίας, να μειώνουν τις απαιτούμενες δεξιότητες των εργαζόμενών τους στο ελάχιστο – του φτηνού εργατικού δυναμικού εκατοντάδων εκατομμυρίων εξαθλιωμένων, ανειδίκευτων εργατών, σε εργοστάσια στην ανατολική Ευρώπη, στη Λατινική Αμερική, στην Αφρική, στη νοτιοανατολική Ασία, στην Ινδία και στην Κίνα. Σε αυτά τα εργοστάσια, οι μισθίοι πείνας και οι διαρκώς περισσότερες ώρες εργασίας συνοδεύονται από την απόλυτη απουσία του συνδικαλισμού, ο οποίος τους απαγορεύεται αυστηρά.

Ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι τα «χρυσά τριάντα χρόνια», περίπου από το 1945 μέχρι το 1975, της αυξανόμενης κρατικής παρέμβασης στα προβλήματα της αγοράς – είχε ήδη τότε γίνει κατανοητό ότι η αγορά, αν αφεθεί ελεύθερη, δεν ισορροπεί από μόνη της<sup>16</sup> – και των λίγο πολύ τακτικών αυξήσεων μισθών, τα ακολούθησαν αυξανόμενες πιέσεις σε τιμές και μισθούς, ορατές ήδη από τις αρχές της δεκαετίας του '60. Και αυτή η κατάσταση νομιμοποίησε τη «συντηρητική αντεπανάσταση» – εμφανής στην πολιτική της Μάργκαρετ Θάτσερ (Margaret Thatcher) και του Ρόναλντ Ρήγκαν (Ronald Reagan) – ποι επικράτησε από τότε, εκμεταλλεύμενη τη συνεχιζόμενη ομφαλοσκοπία της Αριστεράς, τις θηριωδίες – γνωστές ήδη πριν το 1989 – των κομμουνιστικών καθεστώτων, και την αυξανόμενη γενικότερη πολιτική απάθεια και ιδιωτικοποίηση. Όλα αυτά μαζί είχαν ως αποτέλεσμα, για τον Καστοριάδη, την έκλειψη της αυτονομίας ως σημασίας.

16. Το «αύρατο χέρι» της αγοράς, που κατέφερε να «δει» ο Adam Smith, αποδείχθηκε όχι μόνον αύρατο, αλλά και ονύπαρκτο.

## Β' ΜΕΡΟΣ

*Η Κριτική του Καστοριάδη της νεωτερικότητας και των περιφύλων: Μια σύντομη παρουσίαση.*

Όσα υποστηρίζει ο Καστοριάδης περί νεωτερικότητας βασίζονται στη θεωρία του των φαντασιακών σημασιών της νεωτερικότητας, φιλοσοφικές ιστορικά από τον ίδιο ως η περίοδος από το 1750 ως το 1850. Όροι-κλειδιά – φαντασιακές σημασίες – της θεωρίας των είναι η «αυτονομία» και η «κυριαρχία» και το *status* τους σταυρό ήδη τελευταίους αιώνες στη Δύση. Ο Καστοριάδης άσκησε ψριτική σε αυτό που θεώρησε ως σύγχρονη έκλειψη της φαντασιακής σημασίας της αυτονομίας – του προτάγματος της αυτονομίας – από την οποία υποστήριξε ότι δεν υπάρχει κάποια ορατή οδός απόδρασης. Εντόπισε, επίσης, όπως είπα στο πρώτο μέρος, την ύπαρξη μίας κρίσης πολιτιστικής δημιουργίας, την οποία έμμεσα απέδωσε στον «γενικευμένο κομφορμισμό» που θεώρησε ότι σκιάζει με την παρουσία του τη σημερινή Δύση. Ας πω παρενθετικά ότι οι απόφεις του πάνω σε αυτόν τον «γενικευμένο κομφορμισμό», αν και όχι άστοχες, αποτυγχάνονται, κατά τη γνώμη μου, να αναγνωρίσουν την αυξανόμενα αισθητή παρουσία – ήδη από τα τέλη της δεκαετίας του '80 – των κριτικών κοινωνικών χινημάτων στη Δύση. Η «μείωση των κοινωνικών, πολιτικών, και ιδεολογικών συγκρούσεων»<sup>17</sup> που διέγνωσε ο Καστοριάδης δεν περιγράφει επαρκώς την παθολογία της σημερινής εποχής, όπως και η άποψη ότι «ο καπιταλισμός μοιάζει τελικά να πέτυχε στο να κατασκευάσει τον τύπο απόμου που του "αντιστοιχεί": διαρκώς αναστατωμένο, ζαπάροντας από τη μία "απόλαυση" στην άλλη, δίχως μνήμη ή πρόταγμα».<sup>18</sup>

17. «The Re-treat from Autonomy: Postmodernism as Generalized Conformism », δ. π., σελ. 39.

18. «Domine ac De To Be Done», δ. π., σελ. 415.

Πειρά τις κάποιες φορές αμφισβητήσιμες διαγνώσεις του, η κριτική θεωρία του Καστοριάδη διατηρεί την καίρια σημασία της. Η σημασία αυτή έγκειται, μεταξύ άλλων, στο γεγονός ότι ο Καστοριάδης μάς θυμίζει ότι «δεν είναι ό,τι υπάρχει, αλλά ό,τι θα μπορούσε και θα έπρεπε να υπάρξει, που έχει την ανάγκη μας»<sup>19</sup> και στην άποψή του ότι «είμαστε υπεύθυνοι για ό,τι εξαρτάται από εμάς».<sup>20</sup> Η τελευταία αυτή φράση εκφράζει συμπυκνωμένη την αίσθηση ευθύνης που η εκτίμηση του έργου του Καστοριάδη δημιουργεί σε κάθε άνθρωπο. Η κριτική θεωρία του διακρίνεται επίσης –και καθίσταται σθεναρότερη– από την παρουσία των θεωρητικών «εργαλείων» που δημιούργησε. Αναφέρομαι, βέβαια, στην ιδέα των «φαντασιακών σημασιών» που διακρίνουν τη νεωτερικότητα και τον σημερινό καπιταλισμό. Επίσης, στην εμπνευσμένη και εμπνέουσα ιδέα του «προτάγματος της αυτονομίας» –το οποίο, κατά τον Καστοριάδη, βρίσκεται σήμερα σε έκλειψη– και της ανάγκης αναζωογόνησής του.

#### Αυτονομία, κυριαρχία, νεωτερικότητα

Ας επισφέψουμε όμως στην ευρωπαϊκή νεωτερικότητα. Θα τη δούμε ως την περίοδο –στην Ευρώπη και στην Αμερική– που ξεκινά με τις δύο «δημοκρατικές επαναστάσεις» των τελών του 18ου αιώνα και λήγει με τη λήξη του Δεύτερου Παγκοσμίου πολέμου. Διακρίνει κανείς αμέσως –σύμφωνα και με τον Καστοριάδη– την ιεράμφυτη πολιτιστική, κοινωνική και πολιτική αμφιθυμία αυτής της περιόδου. Η αμφιθυμία αυτή παίρνει τη μορφή της απίστευτα ταυτόχρονης ανάπτυξης δύο απόλυτα ασυμβίβαστων –μπορεί κανείς να τις δει ως τους αντίποδες της διπρόσωπης νεωτερικότητας– φαντασιακών σημασιών. Αυτές είναι, κατά τον Καστοριάδη, από τη μια το ιδεώδες της ανθρώπινης αυτονομίας ως κατηγορική προσταγή, ιδεώδες το οποίο ενσαρκώνται από

19. Στο ίδιο, σελ. 417.

20. «Nous sommes responsables de ce qui dépend de nous», «Quelle démocratie?» στο: *Figures du pensable. Les Carrefours du labyrinthe*, VI, Seuil, Παρίσι 1999, σελ. 180.

την Αμερική και τη Γαλλική επανάσταση στα τέλη του 18ου αιώνα, τα εργατικά κίνημα από τις αρχές του 19ου αιώνα και τον ιδιαίτερο ρωσικό, το φεμινιστικό κίνημα και τη Ρωσική επανάσταση. Κατά την κατάλυση των εργατικών συμβουλίων από τουν Λένιν ως την άλλη, έχουμε τη φαντασιακή σημασία που εξυφωνεί τις πειθαρχίες την επίτευξη μιας κατά τον Καστοριάδη ψυχευδο-ορθολογικής κυριαρχίας τόσο επί των ανθρώπων όσο και επί της φύσης.<sup>21</sup> Κατά τη διάρκεια αυτής της περιόδου έχουμε και την αιμελή αυτών των δύο φαντασιακών σημασιών, ανάμειξη που ιδηγεί στην εξιδανίκευση της κυριαρχίας ως αυτονομίας, στο βαθμό που η επίτευξη της τεχνο-επιστημονικής κυριαρχίας είναι της φύσεως. για παράδειγμα, εκτιμάται ως ταυτόχρονα απόλεξη και εδραιώση της ανθρώπινης «αυτονομίας». Η αυτονομία, ως τη σειρά της, εκτιμάται, ως φαντασιακή σημασία, σπουδειστικά και μόνον ως κυριαρχία, όχι ως συνειδητή δημιουργία των άνθρωπων μας, όπως την ήθελε ο Καστοριάδης, αλλά ως επιβολή των ορθών μας – του φαντασιακού μας – στους άλλους.

Η σύγχυση αιτή ιδηγεί στη νόθευση τόσο της αυτονομίας όσο και της κυριαρχίας ως φαντασιακών σημασιών, από τη στιγμή που καταλήγουν να συμβολίζουν η μία την άλλη. Στη συνέχεια επικρατεί η «επιμετική» αυτονομία, στο βαθμό που η ανθρώπινη αυτονομία ως ιδεώδες ταυτίζεται με την κυριαρχία και την κατάκτηση οποιουδήποτε θεωρούμε ξένο – όπως συνέβη με την κατάκτηση και την αποκήση πλείστων «εξωτικών» πολιτισμών από τους Δυτικοευρωπαίους από την Αναγέννηση και ύστερα.

Αντίστοιχα, η κυριαρχία εξιδανικεύεται ως προϋπόθεση για την απόκτηση της εθνικής ή ευρύτερης αυτονομίας, αφού θεωρείται ότι μόνο με την υποδομήλωση οποιουδήποτε αντιστέκεται στην επιβολή του φαντασιακού του μπορεί ένας πολιτισμός να θεωρηθεί προσγειωτικά αυτόνομος. Αυτή η δίχως προηγούμενο μοντέρνα νόθευση αυτονομίας και κυριαρχίας συνοδεύεται και από

21. Την οποία η πρώτη γενιά των στοχαστών της σχολής της Φρανκφούρτης καταδίκασε ως στόχο της κατάκτησης τόσο της «εξωτερης» όσο και της «εξωτερης» φύσης.

μία σαφωτική ισοπέδωση κατά την οποία η ηθική και η βία, για παράδειγμα, μπορούν εξίσου να νοθειωτούν, έτσι ώστε η βία να δικαιολογείται ως μέσον επίτευξης της μοντέρνας καπιταλιστικής φευδο-αυτονομίας στην οποία αναφέρθηκα.

Η ναρκισσιστική φευδο-αυτονομία που συναντάμε σήμερα στη Δύση μπορεί, επίσης, να θεωρηθεί πηγή και ταυτόχρονα σινέπεια της απουσίας κριτικής σκέψης στα σημερινά «ανεπτυγμένα» κράτη. Η εκτίμηση αυτή καθαυτήν της αυτονομίας ως φαντασιακής σημασίας σήμερα στη Δύση, όπως την περιέγραφα, και η ακόλητη αυτοπεποίθηση που έπεται αυτής, εμποδίζουν την αναγνώριση των βάρους και της σπουδαιότητας της κριτικής σκέψης. Παρομόιως, η σπουδαιότητα του αυτοπεριορισμού ως αξίας – όπως την τόνισε και ο Καστοριάδης – αγνοείται επίσης, καθώς η παραμορφωφα μένη παρούσα θεώρηση της αυτονομίας και η αφελής ταύτισή της με την αυτάρκεια υποτίθεται ότι καθιστούν την κριτική σκέψη και την οποιαδήποτε διαιγαση του σκληρού φαντασιακού πυρήνα των σύγχρονων φαντασιακών σημασιών περιττά. Αυτές δικαιολογούνται αυτόματα από τη στιγμή που εμφανίζονται ως προϊόντα του σημερινού δυτικού φαντασιακού το οποίο, λόγω της υποτιθέμενης αυτονομίας/αυτάρκειάς του, θεωρείται αλάνθαστο.

Επίσης, τα ίδια τα ιστορικά παραδείγματα, από τα τέλη του 18ου αιώνα και ύστερα, της παρουσίας αυτού που ο Καστοριάδης θεώρησε ως πρόταγμα της αυτονομίας, όπως τα επισήμανα, αργά ηγρήγορα εκφυλίστηκαν και οδηγήθηκαν σε κάποιας μορφής κυριαρχία ή πολιτική καταπίεση. Έτσι, στη Γαλλική επανάσταση, η περίοδος της Τρομοκρατίας, με τους αμέτρητους αποκεφαλισμούς των «εχθρών του λαού», είναι ενδεικτική της στροφής από την αναζήτηση της αυτονομίας σε αυτή της κυριαρχίας, και η θανάτωση το 1794 του Καμίγ Ντεμουιλέν (Camille Desmoulins), του πρώτου υποκινητή της Επανάστασης, συμβολίζει αυτήν τη στροφή από την αυτονομία στην κυριαρχία και στην καταπίεση. Στην Αμερικανική επανάσταση, από την άλλη, η μετάβαση αυτή πήρε πολύ περισσότερο χρόνο, συγκρινόμενη με τη Γαλλική επανάσταση, καθώς χρειάστηκαν σχεδόν διακόσια χρόνια για να ολοκληρωθεί η μετάβαση από την αρχική απελευθέρωση του

«αμερικανού λαού» από τα βρετανικά δεσμά στην εμφάνιση της δίγκαιοτερικό τροπογόνωμενο σε εύρος αμερικανικής οικουνυμικής και πολιτιστικής παγκόσμιας κυριαρχίας από τη λήξη του Δεύτερου Παγκοσμίου πολέμου και ύστερα – μιας κυριαρχίας που κοριφώθηκε με την κατάρρευση του ψυχροπολεμικού αντιπάλου της ΗΠΑ, δήλωσή της Ρωσίας. Σε διάταξη αφορά στην τελευταία. Ο εωυλισμός του γεννημένου στις αρχές του 19ου αιώνα εργατικούνηματος και η εν συνεχείᾳ εμφάνιση του σοβιετικού υπεριαλιτισμού με τις τραγικές σινέπειές του αποτελούν ένα ακόμα παράδιγμα μετίβασης από την αυτονομία στην κυριαρχία. Σε αυτή την περίπτωση, έχουμε και μια μετάβαση από το αρχικό ιδεώδες της αυτοδιαχείρισης των εργατών – ιδεώδες που ενσαρκώθηκε από τα ρωσικά εργατικά συμβούλια πριν την υποβάθμισή τους από την Λένιν και επανεμφανίστηκε σε μία ή δύο επαναστατικές σιγμές κατά τη διάρκεια του 20ού αιώνα – στις ισοπεδωτικές πολιτικές, πολιτικές και κοινωνικές σινέπειες της μονοχρατορίας του Ρωσικού Κομμουνιστικού Κόμματος.

Επίσης, η ανάπτυξη των επιστημών στην Ευρώπη, που ξεκίνησε με την Αναγέννηση και κοριφώθηκε τον 17ο αιώνα, επηρεάζοντας αποφασιστικά τον Διαφωτισμό του 18ου αιώνα – μπορεί κανείς να αναφέρθει, σχετικά, στους Γάλλους φιλοσόφους του 18ου αιώνα και στην Εγκυλοπαίδειά τους και στην καντικανή έννοια της αριμανοσης<sup>22</sup> – ως ενσάρκωση του ιδεώδους της αναζήτησης της πολιτικής και κοινωνικής αυτονομίας, με τη μορφή της χειρα-

22. «Ο Διαφωτισμός είναι η έξαδος του ανθρώπου από την ανωριμότητα την οποία ο ίδιος επέβαλε στον εαυτό του... Την ανωριμότητα αυτή την έχει επιβάλει ο ίδιος ο άνθρωπος στον εαυτό του, αν αυτά της δεν είναι η έλλειψη αντιληπτικότητας, αλλά η έλλειψη αποφασιστικότητας και θάρρους να χρησιμοποιηθεί η αντιληπτικότητα του ανθρώπου δίχως εξωτερική καθοδήγηση. Άρα, το απόφθεγμα του Διαφωτισμού είναι: “Sapere aude! Έχε το θάρρος να χρησιμοποιηθείς τη δυνή σου αντιληφτη!” (Immanuel Kant, «An Answer to the Question: “What is Enlightenment?”» στο: *Political Writings*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ, 1995, σελ. 54). Η δήλωση αυτή αποτελεί, νομίζω, την πιο αξιοσημαντική προγραμματική δήλωση όσον αφορά στις φιλοδιδεξίες του εργατικού Διαφωτισμού.

φέτησης από τη χριστιανική ετερονομία και από την πνιγηρή ιδέα του Θεού-Δημιουργού και του *de facto* αδύναμου για δημιουργία ανθρώπου, σύντομα μετατράπηκε σε έκφραση μιας βούλησης για δύναμη. Αυτό συνέβη και λόγω της εξιδανίκευσης της τεχνο-επιστημονικής κατάκτησης τόσο της «εσώτερης» όσο και της «εξώτερης» φύσης.<sup>23</sup> Έτοι. οι επιστήμες,<sup>23</sup> όπως αναπτύχθηκαν στην Ευρώπη, αποτελούν ακόμα ένα παράδειγμα μιας προσπάθειας του ανθρώπου να συνειδητοποιήσει τη ρίζική του αιτονομία που κατέληξε ως ακόμα μία έκφραση αυτού που ο Νίτσε ονόμασε «βούληση για δύναμη» και το οποίο ο Καστοριάδης ιατταδίκασε ως την ακατανίκητη γοητεία που ασκεί η φαντασιακή σημασία της επίτευξης μιας ψευδο-ορθολογικής κυριαρχίας, τόσο επί των ανθρώπων όσο και επί της φύσεως. Στο πλαίσιο αυτό, η δημοφιλής ταύτιση «γνώσης» και «δύναμης» και ο στοχασμός σχετικά με αυτή την ταύτιση, συνιστά, και αυτή, απόπειρα διερεύνησης αυτής της στροφής από την αιτονομία στην κυριαρχία.

Μπορεί κανείς να αναφερθεί, επίσης, στα ευρωπαϊκά έθνη-κράτη τα οποία δημιουργήθηκαν αρχικά ως πρότυπα αιτονομίας και τα οποία μετατράπηκαν σε φορείς της βούλησης για κυριαρχία, από τη στιγμή που επικράτησε η ιδέα της «εθνικής αιτονομίας», την οποία χαρακτήριζε μία έντονη ανασφάλεια και η ανάγκη για διαρκή εθνική αιτο-επιβεβαίωση. Μπορούμε σχετικά να πωμέ ότι η δυτικευρωπαϊκή αιτοκιοκρατία και οι – συνδεόμενοι ίμε, αυτήν- δύο παγκόσμιοι πόλεμοι του 20ού αιώνα είναι ενδείξεις της επικράτησης αυτής της «επιθετικής» αιτονομίας.

Ρίχνοντας ακόμα μία ματιά σε αυτές τις δύο φαντασιακές σημασίες στην καρδιά του μοντέρνου φαντασιακού τουλάχιστον από τον 18ο αιώνα και ύστερα, μπορεί κανείς να διερευνήσει το

23. Οι Adorno και Horkheimer υποστήριξαν, σχετικά με την επιστημονική προσέγγιση της φύσης, ότι «[η] επιστήμη γενικά σχετίζεται με τη φύση και τον άνθρωπο μόνον όπως η ασφαλιστική εταιρεία συγκεκριμένα σχετίζεται με τη ζωή και τον θάνατο... [ό]ποιος πεθαίνει είναι ασήμαντος: αυτό που έχει σημασία είναι η αναλογία μεταξύ αιτυχημάτων και ευθυνών της εταιρείας» (Theodor W. Adorno και Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Verso, Λονδίνο 1995, σελ. 84).

*status* τως και τη πουδαίαστη τους. Μπορούμε να πούμε ότι, ανίθετα με τη φαντασιακή σημασία της απεριόριστης αναζήτησης και πεπέντασης «ορθολογικής» κυριαρχίας επί των ανθρώπων της φύσεως, η φαντασιακή σημασία της δημιουργίας ενις ριζά αυτόνου και συνειδητά αυτοθεσμόμενου πολιτισμού, πάπει, λόγω της σπουδαιότητάς της, να έχει ένα *status πάνωκαπτώντο μιας απλής* φαντασιακής σημασίας. Η καιριά βαρύητας ίδιας και της ιστορικής της ενσάρκωσης στην Ευρώπη από τον 18ο αιώνα και ύστερα, οφείλεται στο ότι αυτή η φαντασιακή σημασία σταθερεύει στο να μετατρέψει τους μοντέρνους ανθρώπους σε συνειδητούς δημιουργούς. Φιλοδοξεί, λοιπόν, να αλλάξει ριζά τη σχήση τους με τους πολιτικούς και κοινωνικούς τους εαυτούς, αθώιτας τους να αναγνωρίσουν τους θεσμούς τους ως φαντασιακούς ταύτισης δημιουργήσουν μία άλλη, αριμότερη σχέση μαζί τους, έτσι ώστε να καταστήσουν δυνατή τη δημιουργία μιας ανθρωπότητας που να αξίζει να ονομαστεί συνειδητά αυτόνομη.

Το να είναι κακίς μοντέρνος, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, σημαίνει να έχει εμποτιστεί με αυτήν τη διττή φύση, τις δύο αχώριστες μα και απόλυτα ασυμβίβαστες φαντασιακές σημασίες.<sup>24</sup> Αν θεωρήσουμε, όπως ο Foucault, ότι οι λέξεις «μοντέρνος» και «νεωτερικότητα» δεν αφορούν μόνο σε μία ιστορική περίοδο αλλά και σε μία συγκεκριμένη συμπεριφορά, έναν τρόπο να σχετίζεται κανείς με τους συνανθρώπους του, μπορεί να υποστηριχθεί ότι η μοντέρνα συμπεριφορά είναι ριζικά ασυνεπής, μια και χαρακτηρίζεται από την παρουσία και την επίδραση αυτών των δύο απόλυτα ασυμβίβαστων φαντασιακών σημασιών. Τέλος, αν ορίσουμε τη νεωτερικότητα βάσει της ρήξης με τις παραδοσιακές/κληρονομημένες φαντασιακές σημασίες, και της εξασθένισης – κυρίως στα σημερινά «ανεπτυγμένα» κράτη – της επιφρούρης της κοινωνικής οργανωμένης και θεσμισμένης θρησκείας, μπορού-

24. Τις οποίες ο Peter Wagner, ο σημαντικότερος, νομίζω, σύγχρονος θεωρητικός της νεωτερικότητας, θεωρεί ως τη «διπλή φαντασιονική ομήρη οία» της νεωτερικότητας.

με να πούμε ότι η ρήξη αυτή με τις παραδόσεις και τη θρησκεία ήταν καίριας σημασίας. Αυτό ισχύει λόγω της τεράστιας συμβολής αυτής της ρήξης στο να καταστεί δυνατή και να απελευθερωθεί από θεσμικά δεσμά η αναζήτηση τόσο του ιδεώδους της δημιουργίας ενός συνειδητά αυτοδημιουργούμενου πολιτισμού όσο και του ιδεώδους της επίτευξης μιας «ουρθολογικής» κυριαρχίας όχι μόνον επί των ανθρώπων αλλά και επί της φύσεως.

### Κριτική στο σύγχρονο φαντασιακό

Το 1989, μετά από σειρά εξεγέρσεων, τα ευρωπαϊκά κοιμουνιστικά καθεστώτα κατέρρευσαν, και ακολούθησαν τεράστιες πολιτιστικές, πολιτικές και οικονομικές αλλαγές. Η κατεύθυνση που πήραν έκτοτε αυτές οι αλλαγές έδειξε ότι αυτό που οραματίζονταν οι άνθρωποι εκεί ήταν η επιστροφή στον καπιταλισμό, την οικονομία της αγοράς και τη μαζική κατανάλωση – διευκολύνοντας, με αυτόν τον τρόπο, την ακόμα μεγαλύτερη εξάπλωση των αγορών καταναλωτικών αγαθών. Χάθηκε έτσι η μοναδική αυτή ευκαιρία να δημιουργηθεί εκεί κάτι καινούργιο. Αντί γ' αυτό, η εμπορευματοποίηση του ερωτισμού, η λατρεία των υλικών αγαθών, ο πολιτικός κυνισμός, η παθητικότητα και η ιδιωτικοποίηση πήραν τη θέση του φόβου και της ανελευθερίας που επικρατούσαν πριν. Όλα αυτά υδήγησαν στην περαιτέρω δυσφήμηση – μέχρι και εξευτελισμό – του σοσιαλισμού ως ιδεολογίας, και στη διάδοση της ιδέας ότι η σύγχρονη Δύση απαλλάχτηκε από τα υπολείμματα της καπιταλιστικής της νεότητας. Έχοντας μπει σε μια νέα εποχή, αυτήν της παγκοσμιοποίησης. Η εξάπλωση αυτής της ιδέας βιολεύει βέβαια πολύ ανθρώπους όπως, για παράδειγμα, τους διευθυντές των πολυεθνικών επιχειρήσεων, στις οποίες αναφέρθηκα στο πρώτο μέρος αυτού του κεφαλαίου, που εκμεταλλεύονται εκατοντάδες εκατομμύρια ανθρώπους ως φτηνό αγειδίκευτο εργατικό δυναμικό. Σε «υπό ανάπτυξη» χώρες. Δήθεν απαλλαγμένες από την παιδική αρρώστια του καπιταλισμού, οι σύγχρονες δυτικές κοινωνίες θεωρούνται, συνεπώς, απαλλαγμένες και από την ανάγκη να θέσουν και να απαντήσουν ερωτήματα περί έλευθερίας, ισότητας και δημοκρατίας.

Αν συγχίνουμε ταυτότηταίων αιώνες στη Δύση, βλέπουμε ότι τον 19ο αιώνα οι απάνθρωπες ώρες και συνθήκες εργασίας εκτιμούμενων φραγτών προκάλεσαν την κριτική του Μαρξ και τη φοιτηλέφει του για το επερχόμενο τέλος αυτών των οινιστοτήτων πατως, για ταράδειγμα, όσα προέβλεψε περί πτώσεως του ριμπού αυξήσιας των κερδών ως αρχής του τέλους αυτού του «φρου» καπιταλισμού. Κατά τον 20ό αιώνα όμως, η χρήση προηγένης τεχνολογίας στη γεωργική αλλά και στη βιομηχανική παραγωγή – πιο μείωσε την ανάγκη μισθωτής χειρωνακτικής εργασίας και, συνεπώς, και το κόστος παραγωγής<sup>25</sup> –, καθώς και η εμφάνιση του φράτους πρόνοιας κατέστησαν δυνατό το ξεπέρασμα των συγκρούσεων που προκάλεσε η εκμετάλλευση τελών εργατών. Ετσι εξαδετερώθηκε η εμπροσθιφυλακή, ούτως ειπείν, της μαρξιστικής ιριτικής του καπιταλισμού. Τα τεχνολογικά «άλματα» όμως οδήγησαν, με τη σειρά τους, σε ερωτήματα σχετικά με προβλήματα περιβαλλοντικής μόλυνσης, και καθώς εμφανίστηκε η «οικολογία»<sup>26</sup> ως νέα ιδεολογία, η τεχνολογία έμοιαζε ανίκανη να ξεπεράσει το αναπάντεχο αυτό εμπόδιο που γινόταν διαρκώς εμφανέστερο, το εμπόδιο της φύσης. Παρ' όλα αυτά, η ευρύτερη χρήση ακόμα πιο προηγμένης, «πράσινης» τεχνολογίας παραγωγής, φάνηκε ικανοποιητική απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα. Ένα τρίτο εμπόδιο στην καπιταλιστική «ανάπτυξη» όμως είναι η ενέργεια, και η επερχόμενη εξάντληση των μη ανοινεώσιμων πηγών της – όχι μόνον του πετρελαίου αλλά και της πυρηνικής ενέργειας. Απάντηση σε αυτό το ερώτημα ακόμα δεν έχει δοθεί.

25. Η εξάπλωση των αγορών και της ελεύθερης ροής κεφαλαίων παγκοσμίως – που κάποιοι ονόμασαν «παγκοσμιοποίηση» –, σε συνδιασμό με τη μείωση του κόστους παραγωγής μέσω της χρήσης προηγμένης τεχνολογίας, η οποία, επίσης, οδήγησε στη χρησιμοποίηση του φτηνού εργατικού δυναμικού ανειδίκευτων εργατών σε «υπό ανάπτυξη» χώρες, διέψευσαν τις υπερεσδήπτες προβλέψεις περί πτώσεως του ριμπού αυξήσιας των κερδών λόγω του άγριου ανταγωνισμού μεταξύ επιχειρήσεων.

26. Η έκδοση του τόμου *Silent Spring* από τη Rachel Carson το 1962 συμβολίζει, πιστεύω, αυτή την εμφάνιση της «οικολογίας» ως νέας ιδεολογίας και στάσης ζωής.

### Κοιτάζοντας πίσω στον 20ό αιώνα

Λν αναζητήσει κανείς, στον 20ό αιώνα, κριτικούς στοχαστές αντίστοιχους με τον Μαρξ του 19ου αιώνα ή τους Γάλλους φιλοσόφους του 18ου, βρίσκει μόνο δυο τρεις, δηλαδή τον Καστοριάδη και τοις στοχαστές της σχολής της Φρανκφούρτης, όπως ο Μαρκούζες και ο Αντόρνο, αλλά και τον Φρόμιντ. Όλοι αυτοί οραματίστηκαν μία άλλη εποχή για την ανθρωπότητα, ασκώντας κριτική στο πορελθόν – και σε ορισμένες περιπτώσεις και στο παρόν – του πολιτισμού τους. Ο αιώνας αυτός – ο 20ός – σημαδεύτηκε όχι μόνον από τους πολυάριθμους πολέμους, αλλά και από το σοσιαλιστικό «πείραμα», που από το 1917 ως το 1989 εμφανιζόταν, και θεωρείτο, ως το αντίπαλο δέος του καπιταλιστικού φραντσιακού. Στον αιώνα αυτό δοκιμάστηκαν, στην πράξη, οι ιδεολογίες των προηγούμενων – ιδιαίτερα του 19ου –, και αυτές που ήδη δοκιμάζονταν έφτασαν τα όριά τους. Μετά το τέλος του Δεύτερου Παγκοσμίου πολέμου, και μετά και από την ενεργειακή κρίση των αρχών της δεκαετίας του '70, οι «ανεπτυγμένες» κοινωνίες της Δύσης απόλαυσαν, και συνεχίζουν να απολαμβάνουν, παρά την εμφάνιση της παγκόσμιας τρομοκρατίας, μία περίοδο σχετικής ειρήνης και σταθερότητας. Αυτή η περίοδος σήμανε, για τον Ντάνιελ Μπελ (Daniel Bell), το τέλος των ιδεολογιών, και για τον Φουκουγιάμα (Fukuyama) το τέλος της ίδιας της ιστορίας. Σε αντίθεση με αυτούς, και πολλούς άλλους, ο Καστοριάδης άσκησε κριτική στον «γενικευμένο κομφορμισμό» αυτής της περιόδου, και σε δλα όσα ανέφερα σε αυτό το κεφάλαιο.

### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

#### Έργα του Κορνήλιου Καστοριάδη

##### ΕΛΛΗΝΙΚΑ

###### 1. ΒΙΒΛΑΙΑ

*Οι αγγριεκή επανάσταση 1968. ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 1980.*

*Η πείρα του εργατικού κυήματος. 1. Πώς ν' αγωνιστούμε, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 1984.*

*Η πείρα του εργατικού κυήματος, 2. Προλεταριάτο και οργάνωση, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 21984.*

*Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 31984.*

*Η γραφειοκρατική κοινωνία, 1. Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 1982.*

*Η γραφειοκρατική κοινωνία, 2. Η επανάσταση κατά της γραφειοκρατίας, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 31985.*

*Με τον Ντανιέλ Κον-Μπαντί και το κοινό της Louvain-la-Neuve, Από την οικολογία στην αυτονομία, εκδόσεις Ράπτα, Αθήνα 31985.*

*Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 1986.*

*Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 21986.*

*Η γαλλική κοινωνία, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 31986.*

*Κοιρός, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 1987.*

*Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 21987.*

*Πρώτες δοκιμές, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 1988.*

*Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, εκδόσεις Ράπτα, Αθήνα 21988.*

*Οι ουλίες στην Ελλάδα, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 1990.*

*Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 1991.*

*Ο θρυμματισμένος κόσμος, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 1992.*

*Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 1993.*

Χώρι του ανθρώπου, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 1995.

Η «οικολογικότητα» του καπιταλισμού, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 1998.

Η άσος της ασημαντότητας, ύφιλον/βιβλία, Αθήνα 2000.

## 2. ΣΥΝΕΝΤΕΥΞΕΙΣ

«Στην καλύτερη περίπτωση ο Γκορμπατούφ είναι ένας Μεγάλος Πέτρος» (συνέντευξη) στο Τέτα Ιαπωδοπούλου, *Μια άλλη Ευρώπη, ύφιλον/βιβλία*, Αθήνα 2<sup>1993</sup>, σελ. 13-24.

«Άνθρωπος, ο βασικός εχθρός του... ανθρώπου», *Ελευθεροτυπία*, 14 Δεκεμβρίου 3<sup>1993</sup>, σελ. 28 και 37.

«Αν ονομάζα να βαρβαρότητα», *Κυριακάτικη*, 20 Μαρτίου 1994, σελ. 18-9

«Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας», *Κυριακάτικη*, 27 Μαρτίου 2<sup>1994</sup>, σελ. 18-9.

«Παν κόσμια δημοκρατική αναγέννηση ή κάποια εφιαλτική ουτοπία», *Ελευθεροτυπία*, 30 Δεκεμβρίου 1997, σελ. 20-1.

«Για ρυθμών πολιτισμού πιο ίσοι από τους άλλους?», *Κυριακάτικη*, 9 Ιανουαρίου 2<sup>2000</sup>, σελ. 18-9.

## ΓΑΛΛΙΚΑ

Σε την Claude Lefort και τον Edgar Morin, *Mai 1968: La Brèche*, Fayard, Παρίσιος 1968.

es *Croiseurs du labyrinthe*, Seuil, Παρίσιος 1978.

à Société française, Éditions 10/18, Παρίσιος 1979.

Σε την Daniel Cohn-Bendit και το κοινό της Louvain-la-Neuve, *De l'énergie à l'autonomie*, Seuil, Παρίσιος 1981.

· i Méritée de l'insignifiance. *Les carrefours du labyrinthe. IV*, Seuil, Παρίσιος 1996.

i rit et à faire. *Les carrefours du labyrinthe. V*, Seuil, Παρίσιος 1997.

l est-scription sur l'insignifiance, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues 1998.

l gure du pensable. *Les Carrefours du labyrinthe. VI*, Seuil, Παρίσιος 1999.

lalogi, Éditions de l'Aube, La Tour d'Aigues 2<sup>1999</sup>.

## ΑΙΓΑΙΟ

*Crossroads in the labyrinth*, Harvester Press, Μπράιτον 1984.

«Marx Today: An Interview», *Thesis Eleven* 8, Ιανουάριος 2<sup>1984</sup>, σελ. 124-32.

*Political and Social Writings. Volume 1, 1946-1955: From the Critique of Bureaucracy to the Positive Content of Socialism*, μετάφραση-επιμέλεια: David Ames Curtis, University of Minnesota Press, Μινεάπολις 1988.

«Cornelius Castoriadis: An Interview», *Radical Philosophy* 56, Φθινόπωρο 1990, σελ. 35-3.

*Philosophy, Politics, Autonomy*, μετάφραση-επιμέλεια: David Ames Curtis, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 1991.

*Political and Social Writings. Volume 3, 1961-1979: Recommencing the Revolution: From Socialism to the Autonomous Society*, μετάφραση-επιμέλεια: David Ames Curtis, University of Minnesota Press, Μινεάπολις 1993.

*World in Fragments*, μετάφραση-επιμέλεια: David Ames Curtis, Stanford University Press, Στάνφορντ, Καλιφόρνια 1997.

*The Castoriadis Reader*, μετάφραση-επιμέλεια: David Ames Curtis, Blackwell, Οξφόρδη 1997.

«The Crisis of the Identification Process», *Thesis Eleven* 49, Μάιος 3<sup>1997</sup>, σελ. 85-98.

«Anthropology, Philosophy, Politics», *Thesis Eleven* 49, Μάιος 4<sup>1997</sup>, σελ. 99-116.

*The Imaginary Institution of Society*, Polity Press, Καΐμπριτζ 5<sup>1997</sup>.

## Άλλα έργα

### ΕΑ ΛΗΝΙΚΑ

Βέλτσος, Γιώργος, *Προς τον Κορνήλιο Καστοριάδη*, Πλέθρον, Αθήνα 1989.

Berlin, Isaiah, *Karl Marx*, Scripta, Αθήνα 1998.

Κρανάκη, Μικήλ, «Του άρεσε η κοινωνία που πολεμούσε» (συνέντευξη), *Κυριακάτικη*, 4 Ιανουαρίου 1998, σελ. 47.

Λορεντζάτος, Ζήσημος, *Μνημόσυνο για τον Κορνήλιο Καστοριάδη*, Το Ροδακιό, Αθήνα 1998.

Πλάτων, Αράχης, Μένων, *Παρμενίδης*, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα χ.χ.

Θεαίτητος, Αντεραστάτι, Θεάγης, Ζαχαρόπουλος, Αθήνα χ.χ.

### ΓΑΛΛΙΚΑ

Breton, André, «ManIFESTe du surréalisme» στο: *Manifestes du surréalisme*, Gallimard, Παρίσι, 1998, σελ. 13-60.

### ΑΓΓΛΙΚΑ

Adams, Suzi, «The Enduring Enigma: *Physis* and *Nomos* in Castoriadis», *Thesis Eleven* 65, Μάιος 2001, σελ. 93-107.

Adorno, Theodor W., και Horkheimer, Max, *Dialectic of Enlightenment*, Verso, Αονδίνο 1995.

Αριστοτέλης (Aristotle), *On the Soul*, *Parva Naturalia*, *On Breath*, Heinemann, Αονδίνο 1957.

*The Metaphysics*, Books I-IX, Heinemann Αονδίνο 1975.

Arnason, Johann P., «The Imaginary Constitution of Modernity» στο: Giovanni Busino χ.ά., *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Εβενέν 1989, σελ. 323-37.

Bergson, Henri, *The Two Sources of Morality and Religion*, University of Notre Dame Press, Νότρ Ντάμ, Ιντιάνα, 1977.

Camus, Albert, *The Rebel*, Penguin, Αονδίνο 1962.

Cassirer, Ernst, *Philosophy of Symbolic Forms. Volume One: Language*, Yale University Press, Νιου Χέιβεν και Αονδίνο 1965.

The *Philosophy of Symbolic Forms. Volume Two: Mythical Thought*, Yale University Press, Νιου Χέιβεν και Αονδίνο 1965.

The *Philosophy of Symbolic Forms. Volume Three: The Phenomenology of Knowledge*, Yale University Press, Νιου Χέιβεν και Αονδίνο 1965.

Chiari, Joseph, *Twentieth-Century French Thought*, Elek Books, Αονδίνο 1975.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy. Volume VII: Fichte to Nietzsche*, Burns and Oates, Αονδίνο 1965.

Finley, M.I., *The Ancient Greeks*, Penguin, Αονδίνο 1991.

(επιμ.), *The Legacy of Greece*, Oxford University Press, Οξφόρδη 1981.

Giddens, Anthony, *Beyond Left and Right*, Polity Press, Καίμπριτζ 1996.

Γουδέλη, Κυριακή (Goudeli, Kyriaki), «In Quest of a Possible Re-Enchantment of the World. Reflections on Schelling's Study on the Deities of Samothrace», *European Journal of Social Theory* 4[3], Αύγουστος 2001, σελ. 295-310.

Γουργούρης, Στάθης (Gourgouris, Stathis), «Philosophy and Sublimation» (*Thesis Eleven* 49, Μάιος 1997, σελ. 31-43).

Habermas, Jürgen, «Excursus on Cornelius Castoriadis: The Imaginary Institution» στο: *The Philosophical Discourse of Modernity*, Καίμπριτζ, MIT Press, Μασσαχουσέτη 1987, σελ. 327-35.

Χαριτόπουλος, Γεράσιμος (Haritopoulos, Akis), «Three works from Cornelius Castoriadis» (*European Journal of Social Theory* 3[2], Μάιος 2000, σελ. 260-7).

Heidegger, Martin, *Being and Time*, Basil Blackwell, Οξφόρδη 1967.

Heller, Agnes, «With Castoriadis to Aristotle; from Aristotle to Kant; from Kant to us» στο: Busino χ.ά., *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Εβενέν 1989, σελ. 161-71.

Honneth, Axel, «Last of the Western Marxists» (*Radical Philosophy* 100 Ιούλιος-Αύγουστος 1998, σελ. 2-3).

—, «Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis» στο: Busino χ.ά., *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Εβενέν 1989, σελ. 191-207.

Jaspers, Carl, «Letter to the Freiburg University Denazification Committee» στο: Richard Wolin (επιμ.), *The Heidegger Controversy*, MIT Press, Καίμπριτζ, Μασαχουσέτη 1998, σελ. 144-51.

Joas, Hans, «Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy», στο: *Pragmatism and Social Theory*, The University of Chicago Press, Σικάγο 1993, σελ. 154-71.

Jones, Ernest, *Sigmund Freud. Life and Work, Volume One: The Young Freud*, The Hogarth Press, Αονδίνο 1953.

Kant, Immanuel, «An Answer to the Question: "What is Enlightenment?"» στο: Hans Reiss (επιμ.), *Political Writings*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1995.

*Critique of Pure Reason*, Everyman's Library, Αονδίνο 1940.

*Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Cambridge University Press, Καίμπριτζ 1997.

Λελεδάκης, Κανάκης (Leledakis, Kanakis), *Society and Psyche*, Berg Publishers, Οξφόρδη 1995.

Löwith, Karl, *Meaning in History*, University of Chicago Press, Σικάγο 1949.

Marcuse, Herbert, «Phantasy and Utopia» στο: *Eros and Civilization*, Penguin, Αονδίνο 1970, σελ. 119-31.

Marx, Karl, *Capital*, Volume 1, Lawrence and Wishart, Αονδίνο 1996.

—, και Engels, Friedrich, *Manifest der Kommunistischen Partei*, Αονδίνο 1848.

Merleau-Ponty\*, Maurice, *Sense and Non-Sense*, Northwestern University Press, ΗΠΑ 1964.

Morin, Edgar, «An encyclopaedic spirit» (*Radical Philosophy* 90, Ιούλιος-Αύγουστος 1998, σελ. 3-5).

Paz, Octavio, *The Double Flame*, The Harvill Press, Αονδίνο 1996.

Poster, Mark, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton University Press, Πρίνστον, Νιού Τζέρσεϋ 1975.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Πρίνστον, Νιού Τζέρσεϋ 1980.

Wagner, Peter, *Theorizing Modernity. Inescapability and Attainability in Social Theory*, Sage, Αονδίνο 2001.

Weber, Max, *Fromm and Society*, University of California Press, Μπέρκλεϋ 1978.

The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Routledge, Αονδίνο 1996.

Weil, Simone, *Politics and Liberty*, Ark Paperbacks, Αονδίνο 1988.

Whitebook, Joe, *Inteobjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious* στο: Giovanni Busino κ.ά., *Autonomie et métatransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Librairie Droz, Γενεύη 1989, σελ. 225-44.

*Perversion and Usia*, MT Press, Καίμπριτζ, Μασαχουσέτη 1995.