





**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ**  
**ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**  
**ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ**  
**ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ**  
**ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ**  
**ΘΕΩΡΙΑΣ**

**ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ**

Αυτονομία, τραγωδία και αυτοπεριορισμός στο έργο του Κορνήλιου  
Καστοριάδη

Γιάννης Κτενάς  
Αριθμός Μητρώου: 114Μ019

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ: Κανάκης Λελεδάκης, Επίκουρος Καθηγητής Παντείου  
Πανεπιστημίου

Αθήνα, Μάιος 2016



<b>Πρόλογος.....</b>	<b>1</b>
<b>1<sup>ο</sup> Κεφάλαιο .....</b>	<b>5</b>
<b>Αυτονομία, μία κεντρική έννοια στο έργο του Κ.Καστοριάδη .....</b>	<b>5</b>
1) Η έννοια της ατομικής αυτονομίας.....	5
i. Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της ατομικής αυτονομίας .....	5
ii. Ο «έτερος» της ατομικής ετερονομίας .....	10
2) Η έννοια της κοινωνικής αυτονομίας .....	14
i) Επιλύοντας το <i>pourtant</i> του Ρουσό .....	14
ii) Η άμεση δημοκρατία .....	19
3) Αυτονομία του ατόμου και αυτονομία της κοινότητας: κάτι περισσότερο από μια απλή αναλογία.....	29
<b>2ο Κεφάλαιο.....</b>	<b>33</b>
<b>Εμβάθυνση στην έννοια της αυτονομίας του υποκειμένου.....</b>	<b>33</b>
1) Η έννοια της αυτονομίας στον Καντ .....	33
i) Οι λόγοι και όρια της σύγκρισης.....	33
ii) Μια αυτονομία δέσμια του Λόγου .....	36
2. Η αυτονομία του Καστοριάδη σε σύγκριση με την αυτονομία του Καντ .....	50
Παρέκβαση: Φαντασία, Μάγμα, Απροσδιοριστία, Αυτονομία .....	57
<b>3<sup>ο</sup> Κεφάλαιο .....</b>	<b>75</b>
<b>Εμβάθυνση στην έννοια της αυτονομίας της κοινότητας.....</b>	<b>75</b>
1) Η τραγικότητα της δημοκρατίας.....	75
i) Η έννοια της τραγωδίας στον Καστοριάδη .....	77
ii) Η τραγική πλευρά της αυτονομίας .....	80
iii) Ο αυτοπεριορισμός .....	90
2) Αυτονομία και Παιδεία.....	102
i) Μια «διευρυμένη» μετουσίωση.....	105
α) η φροϊδική έννοια της ενόρμησης .....	107
β) η φροϊδική έννοια της μετουσίωσης.....	109
γ) η καστοριαδική έννοια της μετουσίωσης .....	110
ii) Ένα παράδοξο που επιλύεται στην πράξη.....	114
iii) Μετουσίωση και επανάσταση .....	123
<b>Αντί επιλόγου.....</b>	<b>131</b>
<b>Ατομική και κοινωνική αυτονομία: σπάζοντας τον κύκλο (ή αρχίζοντάς τον) .....</b>	<b>131</b>
<b>Βιβλιογραφία.....</b>	<b>139</b>



## Πρόλογος

Η λέξη αυτόνομος, που απαντά ήδη στον Θουκυδίδη ως χαρακτηρισμός ανθρώπων και πόλεων,<sup>1</sup> παράγεται από δύο συνθετικά. Το *αυτός*, που στα αρχαία ελληνικά σημαίνει «ο ίδιος», και το *νόμος*. Η ετυμολογία της λέξης καθιστά φανερό ότι, παρόλο που σήμερα τη χρησιμοποιούμε συχνά για να δηλώσουμε γενικά την έλλειψη εξάρτησης (λέμε, παραδείγματος χάρη, αυτόνομο κράτος αλλά και αυτόνομο εξάρτημα ενός μηχανήματος), στην πραγματικότητα η θεμελιώδης σημασία της είναι άλλη: αυτόνομος είναι αυτός που φτιάχνει ο ίδιος τον νόμο του, αυτός που δίνει τον νόμο στον εαυτό του. Πάνω σε αυτή την αντίληψη της αυτονομίας στηρίζεται η πολιτική φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη και πάνω σε αυτήν την έννοια θα επιχειρήσουμε να δουλέψουμε.

Σύμφωνα με τον παραπάνω σύντομο ορισμό, τότε μπορούμε να πούμε ότι ένας άνθρωπος είναι αυτόνομος; Όταν αποφασίζει ο ίδιος για τον εαυτό του και για τη ζωή του, όταν η συμπεριφορά του και η δράση του ορίζονται με βάση κανόνες που θέτει ο ίδιος. Ο ίδιος, πράγμα που σημαίνει, πρώτον, όχι οι άλλοι (όχι οι γονείς του στη θέση του, όχι ο ιερέας της ενορίας του, όχι ο διευθυντής του) και, δεύτερον, όχι τα φαντάσματά του (όχι, δηλαδή, το κομμάτι του εαυτού του που παραμένει ασυνείδητο και επομένως ξένο). Κάπως έτσι διαγράφεται, σε πολύ γενικές γραμμές, η ατομική διάσταση της αυτονομίας.

Ο άνθρωπος, όμως, όπως παρατήρησε η Χάνα Άρεντ,<sup>2</sup> δεν είναι ποτέ μόνος, ζει πάντα μαζί με άλλους και μάλιστα μέσα σε κοινωνίες, πράγμα που μας κάνει να σκεφτούμε την έννοια της αυτονομίας και από μια άλλη οπτική. Οφείλουμε λοιπόν να παραδεχτούμε ότι, μέσα μια ανελεύθερη κοινωνία, ένα επιμέρους άτομο όχι απλώς θα δυσκολευτεί να είναι αυτόνομο, αλλά, ακόμη κι αν τα καταφέρει, αυτή η αυτονομία θα είναι πάντα λειψή, μερική, φαλκιδευμένη, γιατί τις ασύγκριτα περισσότερες δραστηριότητες στη ζωή μας τις φέρνουμε εις πέρας όχι ως Ροβινσώνες, αλλά μέσα στο κοινωνικό πλαίσιο, με τη συνεργασία και άλλων ατόμων.

Πρέπει, λοιπόν, να υπάρχει και μια κοινωνική διάσταση της αυτονομίας, με την οποία επίσης θα ασχοληθούμε. Ήδη με μια πρώτη ματιά γίνεται φανερό ότι, παρόλο που τα δύο

---

<sup>1</sup> Βλ. λόγου χάρη Θουκυδίδης, *Ιστορία*, 1.67.3.

<sup>2</sup> Χάνα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση (Vita Activa)*, μτφρ Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος και Στέφανος Ροζάνης, Γνώση, Αθήνα 2009.

είδη αυτονομίας είναι στην πραγματικότητα σύστοιχα και χρειάζονται το ένα το άλλο, δεν μπορούμε να τους δώσουμε ακριβώς την ίδια έννοια, καθώς μέσα στην κοινωνία δεν είναι δυνατό να αποφασίζει και να νομοθετεί κανείς μόνος του, ιδίως από τη στιγμή που δεν είναι βασιλιάς ή δικτάτορας. Για να μην καταλήξουμε, λοιπόν, σαν τον παράδοξο αναρχικό τραπεζίτη του Πεσόα, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι η κοινωνική διάσταση της αυτονομίας περνάει μέσα από τη συλλογικότητα και συνίσταται στο να έχει κανείς την πραγματική δυνατότητα να συμμετάσχει στη διαδικασία διαμόρφωσης και ψήφισης των νόμων και λήψης των σημαντικότερων αποφάσεων της κοινότητας μέσα στην οποία ζει. Συνίσταται, λοιπόν, εν πολλοίς, στη δημιουργία μιας δημοκρατικής κοινωνίας, με την πρωτογενή και όχι με την τρέχουσα σημασία του όρου.

Συνεπώς, στο πλαίσιο της αυτονομίας, ως άτομο, θέτω ο ίδιος τους νόμους της συμπεριφοράς μου και, ως άνθρωπος που ζει σε μια κοινότητα, συμμετέχω στη διαδικασία διαβούλευσης γύρω από τους πολιτικούς και κοινωνικούς νόμους, όπως και στη διαδικασία ψήφισής τους. Αυτή, όμως, η γενική απάντηση δεν μας απαλλάσσει από το καθήκον να διερωτηθούμε για το περιεχόμενο του νόμου που δίνουμε στον εαυτό μας.

Αυτονομία, μάλιστα, αλλά αυτονομία προς τι; Την έννοια της αυτονομίας μπορούμε ως έναν βαθμό να τη διαυγάσουμε στο αφαιρετικό επίπεδο, είναι όμως σαφές ότι οι άνθρωποι που διεκδικούν την πραγμάτωσή της, που τη θέτουν ως πολιτικό πρόταγμα, δεν την αναζητούν ως απλή φόρμα, αλλά επειδή θέλουν να κάνουν πράγματα με αυτή. Δεν επιθυμούν απλώς να δώσουν έναν οποιοδήποτε νόμο στον εαυτό τους, αλλά να του παράσχουν κάποιους συγκεκριμένους νόμους, ή έστω κάποιες γενικές κατευθύνσεις, επιδιώκουν, με άλλα λόγια, να δουν ορισμένες αξίες που θεωρούν βασικές και πολύτιμες να πραγματώνονται μέσα στους νόμους που οι ίδιοι καλούνται να δημιουργήσουν.

Τίθεται, λοιπόν, το ζήτημα του ιδιαίτερου περιεχομένου του νόμου, ένα εξαιρετικά δύσκολο και σημαντικό ζήτημα που, ας το πούμε ήδη από τώρα, στο πλαίσιο μιας αυτόνομης κοινωνίας δεν μπορεί ποτέ να λάβει εκ των προτέρων απάντηση. Παραμένει πάντα ανοικτό, προς συζήτηση και προς διαβούλευση. Προκειμένου να φωτίσουμε αυτό το ομολογουμένως ακανθώδες πρόβλημα, θα παράσχουμε στον εαυτό μας την εξής βοήθεια: θα εξετάσουμε συγκριτικά με το θέμα μας την έννοια της αυτονομίας (και του αντιθέτου της, της ετερονομίας) στον Καντ. Θα αντιπαραβάλουμε, δηλαδή, την αυτονομία του Καστοριάδη με την αυτονομία του Καντ, ο οποίος, σε αντίθεση με όσα προείπαμε, πίστευε

ότι μπορεί να δοθεί μια σταθερή και προβλέψιμη απάντηση αναφορικά με τον νόμο που δίνουμε στον εαυτό μας.

Μέσα από αυτήν τη σύγκριση, θα αναδείξουμε ένα ουσιώδες χαρακτηριστικό της αυτονομίας και της δημοκρατίας, που είναι η διακινδύνευση σε σχέση με το περιεχόμενο των νόμων και των αποφάσεων που κινούν την πολιτική κοινότητα, χαρακτηριστικό κεντρικό και ανεξάλειπτο. Τέλος, θα προσπαθήσουμε να δώσουμε και μια λύση σε αυτό το ζήτημα. Λύση που παραμένει πάντα μερική, καθώς δεν υπάρχει καμία εγγύηση ότι θα εξαλειφθεί κάποτε η τραγωδία από την ανθρώπινη ζωή, αλλά εξαιρετικά σημαντική ή μάλλον το πιο σημαντικό πράγμα απ' όλα, όπως θα έλεγε ο Αριστοτέλης. Πρόκειται, φυσικά, για τη δημοκρατική παιδεία, με την ευρύτατη δυνατή έννοια του όρου, τη θέσμιση, δηλαδή, του δημοκρατικού ανθρώπου, τη δημιουργία του ανθρωπολογικού τύπου της αυτονομίας, του πολίτη που μπορεί να αντεπεξέλθει στην πρόκληση ενός πολιτεύματος στο οποίο τα πάντα κατ' αρχήν τίθενται υπό διαρκή αμφισβήτηση.

Αυτή, περιληπτικά, θα είναι η πορεία που θα ακολουθήσουμε. Προτού, όμως, ξεκινήσουμε, θα πρέπει να σημειώσουμε ορισμένα πράγματα και για τη δομή της παρούσας εργασίας. Το πρώτο κεφάλαιο αφιερώνεται στην ανάλυση της κεντρικής έννοιας της αυτονομίας στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη, η οποία προσεγγίζεται και στις δύο αλληλένδετες διαστάσεις της, τόσο ως αυτονομία του υποκειμένου, όσο και ως αυτονομία της κοινωνίας. Στο δεύτερο, προχωράμε σε μια εμβάθυνση στη έννοια της ατομικής αυτονομίας, μέσα από τη σύγκριση της καστοριαδικής θεώρησης με την καντιανή. Τέλος, στο τρίτο, εμβαθύνουμε περισσότερο στην έννοια της αυτονομίας της κοινότητας, μέσα από τις έννοιες της τραγωδίας και του αυτοπεριορισμού.

Αξίζει να τονίσουμε ήδη εξ αρχής κάτι, προκειμένου να προλάβουμε κάποιες απορίες ή και ενστάσεις του αναγνώστη που ίσως προκύψουν στην πορεία. Καθώς, όπως θα δείξουμε στο πρώτο κεφάλαιο, η ατομική και η κοινωνική διάσταση της αυτονομίας είναι μεν διακριτές, αλλά παραμένουν ουσιαστικά συμπληρωματικές και άρρηκτα συνδεδεμένες, η διάκριση που επιχειρείται στο δεύτερο και στο τρίτο κεφάλαιο δεν είναι απόλυτη, αλλά κυρίως μεθοδολογική. Συνεπώς, δεν θα πρέπει να παραξενευτεί κανείς όταν, μιλώντας για την κοινωνική αυτονομία, χρησιμοποιήσουμε συμπεράσματα που αντλήθηκαν για το πεδίο



της ατομικής και το αντίστροφο. Υπάρχει μεταξύ των δύο πόλων μια τόσο στενή συνάφεια, που, όπως ελπίζουμε ότι θα φανεί, καθιστά αυτές τις συσχετίσεις επιτρεπτές.

## 1<sup>ο</sup> Κεφάλαιο

### Αυτονομία, μία κεντρική έννοια στο έργο του Κ.Καστοριάδη

#### 1) Η έννοια της ατομικής αυτονομίας

##### i. Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της ατομικής αυτονομίας

Σε μια εκπομπή της ΕΡΤ το 1985, ο Κορνήλιος Καστοριάδης συνομίλησε με τρεις έλληνες πανεπιστημιακούς, τον Δημήτρη Μαρκή, τον Παντελή Μπασάκο και τον Κοσμά Ψυχοπαΐδη. Απαντώντας σε μια ερώτηση σημειώνει: «Για μένα δύο υπήρξαν οι κύριες πηγές έμπνευσης: η πολιτική δράση και η ψυχανάλυση».<sup>3</sup> Θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτές είναι και οι δύο κατευθύνσεις που δίνει στην αυτονομία, κατευθύνσεις άλλωστε που συνδέονται στενά μεταξύ τους. Η πολιτική δράση, δηλαδή, συναρτάται με την κοινωνική αυτονομία και η ψυχανάλυση με την ατομική. Όπως το θέτει ο ίδιος αλλού, οι ύστατοι σκοποί της ψυχανάλυσης είναι οι ίδιοι με αυτούς μιας αυτόνομης κοινωνίας.<sup>4</sup>

Αυτό, φυσικά, δεν σημαίνει ότι η ψυχανάλυση ταυτίζεται με την ατομική αυτονομία ή ότι η ατομική αυτονομία περνάει αναγκαστικά μέσα από τον δρόμο της ψυχανάλυσης, όπως φανερώνει και το ότι, για τον Καστοριάδη, υπήρχαν αυτόνομοι άνθρωποι πολλούς αιώνες πριν από τις δημοσιεύσεις του Φρόιντ. Παραμένει, όμως, γεγονός ότι η ψυχανάλυση θεματοποιείται ως ένας από τους πιο αποτελεσματικούς τρόπους για την επίτευξη της αυτονομίας του υποκειμένου.

Ας ξεκινήσουμε, λοιπόν, εξετάζοντας την ατομική διάσταση της αυτονομίας και περνώντας στη συνέχεια στην κοινωνική. Θα ακολουθήσουμε, έτσι, τη σειρά που ακολουθεί και ο ίδιος ο φιλόσοφος στο κύριο έργο του, τη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*.

Τι είναι ένας αυτόνομος άνθρωπος; Πολύ γενικά, θα απαντούσαμε ότι πρόκειται για μια αναστοχαστική προσωπικότητα, για ένα άτομο που σκέφτεται για τον εαυτό του και πάνω στον εαυτό του και που, μέσα από αυτόν τον στοχασμό, καταλήγει να παίρνει το ίδιο, στον βαθμό που είναι στο χέρι του, τις σημαντικές αποφάσεις για τη ζωή του. Τις αποφάσεις επομένως πρέπει να τις παίρνει το ίδιο το υποκείμενο (αυτονομία), όχι οι άλλοι (ετερονομία). Ποιοι είναι, όμως αυτοί οι άλλοι; Σε ένα πρώτο επίπεδο, οι άλλοι

<sup>3</sup> Η εκπομπή είναι διαθέσιμη στο [www.youtube.com/watch?v=401\\_2zO7GJU](http://www.youtube.com/watch?v=401_2zO7GJU).

<sup>4</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας*, στον τόμο *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, ύψιλον, Αθήνα 2001, σ. 66.

είναι οι υπόλοιποι άνθρωποι που θα μπορούσαν να με επηρεάσουν. Είμαι αυτόνομος ως άτομο όταν τελικά ορίζω εγώ ο ίδιος τη συμπεριφορά μου, χωρίς να είμαι υποταγμένος σε διάφορες μορφές αυθεντίας ή κυριαρχίας. Παραδείγματος χάρη, δεν υπάρχει χώρος για την αυτονομία αν για τις ερωτικές μου ή τις φιλικές μου σχέσεις δεν αποφασίζω εγώ, αλλά ακολουθώ τυφλά τη συμβουλή ή την απόφαση του πνευματικού μου, του καθηγητή μου, των γονιών μου, του γραμματέα του κόμματός μου και ούτω καθεξής. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει ότι, προκειμένου να είμαι αυτόνομος, δεν μπορώ να συνομιλήσω με άλλους ανθρώπους που θα με συμβουλευσουν ή και θα με ωθήσουν προς κάποια κατεύθυνση-εξάλλου πάντα ζω μέσα στην κοινωνία και σχετίζομαι με ανθρώπους. Είναι, όμως, άλλο πράγμα να ακολουθήσω την προτροπή τους επειδή το θέλω, το επιλέγω, το αποφασίζω συνειδητά και εντελώς διαφορετικό να το κάνω επειδή αυτό μου επιβάλλεται με οποιονδήποτε τρόπο. Στην πρώτη περίπτωση μιλάμε για αυτονομία, στη δεύτερη για ετερονομία.

Ο Καστοριάδης, όμως, δεν σταματάει σε αυτές τις σημαντικές, αλλά κάπως αυτονόητες και τετριμμένες αναλύσεις. Προχωρά ακόμη περισσότερο στο πεδίο της ατομικής αυτονομίας και, επιστρατεύοντας την ψυχαναλυτική θεωρία και πρακτική, επισημαίνει ότι για να είμαι αυτόνομος ως άτομο πρέπει να απελευθερωθώ όχι μόνο από την καταναγκαστική επιρροή του άλλου ανθρώπου, αλλά και *του άλλου μέσα μου*, με μια κουβέντα του ασυνειδήτου. Ορίζει, λοιπόν, ως στόχο της ψυχανάλυσης την αυτονομία του υποκειμένου, με την έννοια ότι μέσα από μια ποιητικο-πρακτική δραστηριότητα το άτομο καλείται να εγκαθιδρύσει μια καινούρια σχέση ανάμεσα στο συνειδητό και το ασυνειδητό τμήμα της προσωπικότητάς του, ώστε το πρώτο να ελέγχει κατά κάποιον τρόπο το δεύτερο και να το αντικαθιστά ως κέντρο λήψης αποφάσεων.<sup>5</sup> Ας επιμείνουμε λίγο εξετάζοντας αυτή την ιδέα.

Στην 31<sup>η</sup> εισαγωγική παράδοση στην Ψυχανάλυση, ο Φρόιντ ορίζει τον σκοπό της ανάλυσης με το εξής μότο: Όπου ήταν Αυτό, πρέπει Εγώ να γίνω (Wo Es war, soll Ich werden). Από τη σκοπιά που μας ενδιαφέρει εδώ, μπορούμε να αποφύγουμε τις τεχνικές λεπτομέρειες και να θεωρήσουμε ότι το Αυτό σε γενικές γραμμές είναι ο τόπος των ενορμήσεων και των ασυνειδητών τάσεων της ψυχής, ενώ το Εγώ είναι το συνειδητό τμήμα της προσωπικότητας. Ο Φρόιντ μάς λέει, λοιπόν, ότι η συνείδηση πρέπει να βρεθεί, να αναδυθεί εκεί που είναι το ασυνειδητό. Αυτό, όμως, δεν πρέπει να εννοηθεί ως αυστηρή

---

<sup>5</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ Σωτήρης Χαλίκιας, Γιούλη Σπαντιδάκη, Κώστας Σπαντιδάκης, Κέδρος, Αθήνα 1978, σ. 150-151.

ανταλλαγή θέσεων ή ως πλήρης κυριάρχηση του συνειδητού πάνω στο ασυνείδητο, ή, ακόμη χειρότερα, ως εκρίζωση και καταστροφή του ασυνειδήτου, πράγματα ανεπιθύμητα και ούτως ή άλλως ανέφικτα, αφού το ασυνείδητο είναι αναπόσπαστο στοιχείο της ανθρώπινης ψυχής και, ακόμη και μετά το πετυχημένο πέρας της ψυχανάλυσης, οι άνθρωποι συνεχίζουν να βλέπουν όνειρα, να έχουν φαντασιώσεις και να κάνουν γλωσσικές παραδρομές. Αντιθέτως, στη φράση του Φρόιντ πρέπει να δοθεί το εξής νόημα: μέσα από την αναλυτική θεραπεία πρέπει το Εγώ να αποκτήσει πρόσβαση στο Αυτό, πρέπει η συνείδηση να μάθει να μην αγνοεί το ασυνείδητο, αλλά να μπορεί να το αντικρύσει, να το δεχτεί και απλώς να το υποβάλει σε έναν έλεγχο κριτικό, όχι όμως και αποπνικτικό. Πρέπει δηλαδή το συνειδητό να γίνει ο κύριος του σπιτιού, όχι καταπιέζοντας τους άλλους ενοίκους, αλλά μην αφήνοντας να παίρνουν αυτοί τις αποφάσεις στη θέση του. Ο αναλυόμενος, στοχαζόμενος πάνω στις πράξεις του, στα μοτίβα της συμπεριφοράς του, στα μορφώματα του ασυνειδήτου του, όπως το όνειρο ή η παραπραξία, παίρνοντας απόσταση από αυτά τα τόσο δικά του πράγματα, τα εξετάζει κριτικά και καταλήγει να μπορεί να αποφασίσει ο ίδιος ως αναστοχαζόμενο υποκείμενο και όχι να άγεται και να φέρεται από τα πάθη του και τα φαντάσματά του- εκτός αν θέλει κάποτε να αφηθεί σε αυτά τα πάθη- όμως κι αυτό θα είναι τότε μια συνειδητή απόφαση.

Φυσικά, το ασυνείδητο δεν δαμάζεται εξ ολοκλήρου ποτέ κι ούτε θα μπορούσε κάτι τέτοιο να αποτελεί στόχο της ψυχανάλυσης ή του ίδιου του Καστοριάδη, ο οποίος τοποθετεί ακριβώς την αχαλίνωτη φαντασία του ανθρώπου στο κέντρο της φιλοσοφίας του - ας μην ξεχνάμε ότι σε όλο του το έργο θεματοποιεί τη ριζική φαντασία ως γενεσιουργό δύναμη των θεσμών. Γι' αυτόν τον λόγο μάλιστα, ο φιλόσοφος προβαίνει και σε μια συμπλήρωση της υπό εξέταση φροϊδικής φράσης. Σύμφωνα με αυτή την ιδέα, στο «Όπου ήταν Αυτό, πρέπει Εγώ να γίνω» πρέπει να προσθέσουμε: «και όπου Εγώ είμαι, Αυτό πρέπει να αναδυθεί».<sup>6</sup> Πράγμα που σημαίνει ότι η ατομική αυτονομία και η ψυχανάλυση αξιώνουν όχι την κατάπνιξη, αλλά την ανάδειξη και την ανάδυση του ασυνειδήτου και της φαντασίας. Πράγματι, μεγάλο κομμάτι της θεραπείας συνίσταται ακριβώς στη διαδικασία έκφρασης των φαντασιώσεων του αναλυόμενου, εκδίπλωσης της ριζικής του φαντασίας, συνειδητοποίησης των καταπιεσμένων του επιθυμιών και εννομήσεων. Πρέπει δηλαδή το άτομο να θέλει το ασυνείδητό του, να το αναγνωρίζει ως κομμάτι του εαυτού του, να το λαμβάνει υπ' όψιν.

---

<sup>6</sup> Στο ίδιο, σ. 154.

Συνελόντι ειπείν, σύμφωνα με την καστοριαδική θεώρηση της ψυχανάλυσης, ο άνθρωπος δεν είναι μόνο καθαρή συνείδηση ή σκέψη, αλλά και φαντασία και πόθοι. Δεν πρέπει οι πόθοι και οι φαντασιώσεις να άγουν και να φέρουν το υποκείμενο, ούτε όμως η σκέψη να καταπιέζει σε υπερβολικό βαθμό τη φαντασία και να μην αφήνει να εκδηλωθούν οι πόθοι. Ένα αυτόνομο υποκείμενο είναι για τον Καστοριάδη ένας άνθρωπος που αναγνωρίζει την αληθινή του επιθυμία και, μέσα από διαβούλευση και αναστοχασμό, αποφασίζει για το αν και το πώς θα κινηθεί προς την πραγμάτωσή της. Αν, μάλιστα, αποφασίσει ότι δεν θα κινηθεί προς την πραγματοποίηση μιας συγκεκριμένης επιθυμίας του, το κάνει όχι επειδή την απώθησε, αλλά επειδή αποφάσισε να αυτοπεριοριστεί. Η ψυχανάλυση φέρνει πράγματι στο φως τις ασυνείδητες επιθυμίες, όχι όμως για να τις πραγματοποιήσει όλες: κάποιες ναι, μπορούν να πραγματοποιηθούν· κάποιες άλλες, όμως, που ενδέχεται να δημιουργήσουν πρόβλημα σε εμάς ή στους άλλους, δεν πρέπει να γίνουν πράξη. Τότε, καλούμαστε να σταθούμε απέναντί τους ως υποκείμενα και να αντικαταστήσουμε, όπως λέει ο Φρόνιτ στον Μικρό Χανς, την απώθηση με την ηθική καταδίκη.<sup>7</sup> Να επιλέξουμε, δηλαδή, συνειδητά να μην κινηθούμε προς αυτή την κατεύθυνση και όχι να κρύψουμε το πρόβλημα παθολογικά κάτω από το χαλί. Ιδού πώς δίνει ένα αυτόνομο άτομο τον νόμο στον εαυτό του.

Με βάση αυτές τις παρατηρήσεις μπορούμε παρεμπιπτόντως να εντοπίσουμε τη διαφορά ανάμεσα σε διάφορες παραδοσιακές συλλήψεις του αυτοπεριορισμού του υποκειμένου και της καστοριαδικής αντίληψης για την ψυχανάλυση ως πρόσφορο μέσο για την επίτευξη της ατομικής αυτονομίας. Υπό μία έννοια, ο αναστοχασμός πάνω στον εαυτό μας και ο κριτικός έλεγχος των παθών από τη συνείδηση είναι μια ιδέα υπάρχει εδώ και πολλούς αιώνες στη φιλοσοφία. Ο Πλάτων, παραδείγματος χάρη, θεωρεί ότι για να είναι δίκαιο ένα άτομο πρέπει το λογιστικό τμήμα της ψυχής του να υπερισχύει του ορεκτικού, περιορίζοντάς το.<sup>8</sup> Αντίστοιχες, από τη σκοπιά φυσικά που εξετάζουμε εδώ, σκέψεις μπορούμε να βρούμε και στον Αριστοτέλη, που θεωρεί ότι η ενάρετη προαίρεση είναι μια βουλευτική όρεξη, αφού, σύμφωνα με το σχήμα του,<sup>9</sup> κρίνουμε τι είναι σωστό με βάση μια διαδικασία διαβούλευσης και στη συνέχεια *ορεγόμεθα* (επιθυμούμε, στρέφουμε την όρεξή μας, θα μπορούσαμε να πούμε) ανάλογα με το αποτέλεσμα αυτής της κρίσης.

---

<sup>7</sup> Σίγκμουντ Φρόνιτ, *Πέντε ιστορικά ασθeneίας*, μτφρ Κατερίνα Λιάπτη και Λευτέρης Αναγνώστου, ύψιλον, Αθήνα 2014, σ. 274-275.

<sup>8</sup> Πλάτων, *Πολιτεία*, 441e κ.ε..

<sup>9</sup> Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1113 a 10 κ.ε..

Ανάλογα, στον Καντ βρίσκουμε την άποψη ότι ο Ορθός Λόγος, ξεπερνώντας τα πάθη και τις ορέξεις, μπορεί να μας δώσει έναν ηθικό προσανατολισμό.<sup>10</sup>

Η διαφορά, όμως, της αυτονομίας που επιτυγχάνεται μέσα από την ψυχανάλυση και η οποία επίσης συνίσταται, όπως προείπαμε, σε μια διαδικασία αναστοχαστικής σκέψης έγκειται για τον Καστοριάδη στο εξής: ο Φρόιντ δεν έστρεψε απλώς την προσοχή μας στα απύθμενα βάθη της ανθρώπινης προσωπικότητας. Άλλωστε και ο Ηράκλειτος, λόγου χάρη, φαίνεται να έχει επίγνωση αυτού του βάθους, όταν υποστηρίζει ότι δεν μπορεί κανείς να φτάσει στα πέρατα της ανθρώπινης ψυχής.<sup>11</sup> Ο Φρόιντ, όμως, επιπρόσθετα και κύρια, μας έδωσε μια αποτελεσματική μέθοδο για να αποκτήσουμε πρόσβαση σε αυτά τα βάθη.<sup>12</sup> Και αυτή η μέθοδος δεν είναι άλλη από την πρακτική της ψυχανάλυσης, μια πρακτική που στην ουσία της, ανεξάρτητα από τις όποιες τροποποιήσεις ή και βελτιώσεις υφίσταται με τον καιρό, είναι παρούσα και κυρίαρχη στο φροϊδικό έργο.

Πράγματι, τίποτα δεν είναι πιο συχνό στην ψυχανάλυση από το φαινόμενο κάποιες συμπεριφορές του αναλυόμενου, ένα σύμπτωμα παραδείγματος χάρη, να επαναλαμβάνονται πέρα από κάθε λογική. Και σε αυτό ακριβώς συνίσταται το πρόβλημα, στο ότι εν προκειμένω ο ασθενής δεν μπορεί να χρησιμοποιήσει τη λογική του, στο ότι προσκρούει σε έναν τοίχο αδιαπέραστο από τα πυρά της λογικής σκέψης, στο ότι η συμπεριφορά του είναι ανεπίδεκτη λογικού ελέγχου. Σε τέτοιες περιπτώσεις η συμβουλή παλαιότερων φιλοσόφων για λογικό έλεγχο των παθών ή για την επίτευξη του γνώθι σαυτόν θα αποδεικνυόταν μάταιη, ενώ η ψυχαναλυτική μέθοδος μάς παρέχει ένα εργαλείο πρόσβασης, ανοίγει το δρόμο, λειαίνει το έδαφος ακριβώς για να τεθεί ο παθογόνος παράγοντας υπό την εποπτεία της λογικής κρίσης. Η ψυχανάλυση, λοιπόν, συμβάλλει στην ανάδυση της ατομικής αυτονομίας επιτρέποντας στον αναστοχασμό μας να επεξεργαστεί πάθη, επιθυμίες, σκέψεις και συμπεριφορές που μέχρι πρότινος ήταν απρόσιτα στη λογική. Μέσω της αναλυτικής θεραπείας μπορώ να πάρω απόσταση από αυτό που σε μεγάλο βαθμό με καθορίζει, να σταθώ κριτικά απέναντι σε αυτό «το σημείο που δεν το ορίζω και με κυβερνά».<sup>13</sup>

Τέλος, θα πρέπει αναφορικά με την ψυχανάλυση και την ατομική αυτονομία να υπογραμμίσουμε ένα ακόμη σημείο, που το αντίστοιχό του θα συναντήσουμε και στο

---

<sup>10</sup> Βλ αναλυτικά το δεύτερο κεφάλαιο της παρούσας εργασίας.

<sup>11</sup> Ηράκλειτος, Fragmentum B45.

<sup>12</sup> Κ. Καστοριάδης, *ό.π.*, σ 151.

<sup>13</sup> Γιώργος Σεφέρης, *Ένας λόγος για το καλοκαίρι*, στον τόμο *Ποιήματα*, Ίκαρος, Αθήνα 2007, σ. 137-139.

πλαίσιο της κοινωνικής αυτονομίας. Η ατομική αυτονομία και η ψυχαναλυτική πρακτική συνιστούν διαρκείς, ζωντανές διαδικασίες και όχι ιδανικές καταστάσεις που μπορούμε ή οφείλουμε να πετύχουμε άπαξ και δια παντός. Ακόμα και μετά το πετυχημένο πέρας μιας ανάλυσης το υποκείμενο πρέπει να συνεχίσει να αυτοαναλύεται κατά κάποιον τρόπο, να αναστοχάζεται, να προσπαθεί να διαυγάσει τις επιθυμίες του και να κρίνει αυτόβουλα το πώς θα κινηθεί για την πραγμάτωση ή τον περιορισμό τους. Ποτέ δεν ξεμπερδεύουμε με τον ψυχικό μας κόσμο - κι ούτε θα ήταν κάτι τέτοιο επιθυμητό. Οι αναλυόμενοι -και, ακόμη, οι αναλυθέντες- συνεχίζουν να ζουν, να ερωτεύονται, να απογοητεύονται, να σχετίζονται με τους άλλους ανθρώπους, να βλέπουν όνειρα, να κάνουν λεκτικά lapsus, να συγκρούονται σε έναν βαθμό με τη ζωή και τον κόσμο και πρέπει μέσα σε όλες αυτές τις συνθήκες να κρατούν ζωντανή τη διαδικασία της αναστοχαστικής κρίσης τους. Πράγμα που φαίνεται, εξάλλου, από το γεγονός ότι ο Φρόιντ, στο ρητό που παραθέσαμε και αναλύσαμε διαλέγει να πει wo Es war, soll Ich werden: όπως δηλώνει η ιδιαίτερη υφή του ρήματος, έχουμε να κάνουμε με ένα διαρκές γίγνεσθαι και όχι με ένα αναλλοίωτο είναι, με μια συνεχόμενη διαδικασία και όχι με μια παγιωμένη κατάσταση.

## **ii. Ο «έτερος» της ατομικής ετερονομίας**

Είδαμε μέχρι στιγμής πώς η ψυχανάλυση συντελεί στην ανάδυση ενός αναστοχαστικού υποκειμένου, μιας προσωπικότητας που βασίζεται στη διαβούλευση πάνω στις πράξεις, τις επιθυμίες και τη συμπεριφορά της. Γιατί όμως ονομάσαμε αυτό το υποκείμενο αυτόνομο και όχι απλώς σκεπτόμενο ή, λόγου χάρη, απελευθερωμένο; Δεδομένου ότι το δίπολο αυτονομία-ετερονομία είναι κομβικό στη σκέψη του Καστοριάδη και αποτελεί το βασικό θέμα της εργασίας μας, πρέπει να είμαστε ιδιαίτερα προσεχτικοί στη χρήση αυτών των όρων. Αν λοιπόν η ψυχανάλυση στοχεύει στην αυτονομία του υποκειμένου, ποιος είναι ο άλλος εναντίον του οποίου μάχεται; Κατά τι το ασυνείδητο, με το οποίο ασχολείται η ψυχανάλυση, συνιστά τον έτερο της ατομικής ετερονομίας;

Σε αυτό το σημείο ο Καστοριάδης πατάει σε έναν βαθμό πάνω σε μια φράση του Ζακ Λακάν, σύμφωνα με την οποία «το ασυνείδητο είναι ο λόγος (discours) του άλλου». Δίνει σε αυτή τη φράση την εξής ερμηνεία: το ασυνείδητο είναι «σ' έναν αποφασιστικό βαθμό, το ίζημα των βλέψεων, των πόθων, των επενδύσεων, των απαιτήσεων, των προσδοκιών-

των σημασιών που είχαν ως αντικείμενο τους το άτομο ήδη από τη γέννησή του, αλλά και πριν, γι' αυτούς που το γέννησαν και το ανέθρεψαν».<sup>14</sup>

Το άτομο έρχεται να ενταχθεί σε μια κοινωνία και σε ένα συμβολικό σύστημα που φέρει όλες τις σημασίες αυτής της κοινωνίας, όλες τις αξίες, τις επιταγές και τις απαγορεύσεις που ισχύουν σε αυτήν, όλα τα «πρέπει» και τα «μη» της. Αυτή η είσοδος του νεογέννητου παιδιού στην κοινωνία συνεπάγεται έναν πάντα βίαιο εκκοινωνισμό της ψυχής του, μια υποβολή σε μετουσιώσεις, απωθήσεις, μεταθέσεις στόχων, μια σειρά, δηλαδή, κοινωνικά επιβαλλόμενων ψυχικών διεργασιών που θα οδηγήσουν κάποιες επιθυμίες, βλέψεις και σκέψεις στο ασυνείδητο, αφήνοντας άλλες -τις κοινωνικά ανεκτές- να εκδηλωθούν.

Υπό αυτή την έννοια, λίγη σημασία έχει αν ο άλλος που εκφέρει τον λόγο είναι ο γονιός, ο δάσκαλος, ο ιερέας: αυτά τα άτομα είναι πάντα ήδη εκκοινωνισμένα, βουτηγμένα μέσα στις σημασίες και τα νοήματα της εκάστοτε κοινωνίας και, ακόμη ριζικότερα, μιλούν και ακούγονται από τη θέση που τους έχει ορίσει αυτή η κοινωνία. Έτσι, στο βάθος, «ο λόγος του άλλου» που διαμορφώνει το ασυνείδητο είναι πάντα ένας λόγος στην ουσία του κοινωνικοϊστορικός, είναι ο λόγος ολόκληρης της κοινωνίας.

Για τον Καστοριάδη, όμως, δεν αρκεί από μόνος του αυτός ο κοινωνικός λόγος για να εγκαθιδρυθεί το ασυνείδητο που, στο βαθμό που παραμένει εκτός ψυχανάλυσης και ταλαιπωρεί το άτομο, είναι ένας βασικός παράγοντας της ατομικής ετερονομίας. Το ουσιώδες είναι ότι ο λόγος του Άλλου, κατά την εσωτερικότητά του, υπόκειται σε μια ιδιαίτερη πρόσληψη από το υποκείμενο, σε μια φαντασιακή μεταμόρφωση που τον καθιστά, τόπον τινά, θέσφατο. Το υποκείμενο, δηλαδή, εκλαμβάνει αυτόν τον λόγο ως κάτι που δεν είναι, ως την απόλυτη πηγή της αλήθειας και των νοημάτων και αφήνεται, έτσι, στην εξουσία του. Γράφει ο φιλόσοφος : «Το ουσιώδες της ετερονομίας στο ατομικό επίπεδο είναι η κυριαρχία ενός αυτονομημένου φαντασιακού που ιδιοποιήθηκε τη λειτουργία να καθορίζει για λογαριασμό του υποκειμένου και την πραγματικότητα και τον πόθο του».<sup>15</sup>

Έτσι, λοιπόν, προκύπτει η ατομική ετερονομία: οι επιταγές των άλλων γίνονται, μέσα από μια φαντασιακή μεταμπίεση στο ασυνείδητό μου, απόλυτοι κανόνες που μου υπαγορεύουν

---

<sup>14</sup> Κ. Καστοριάδης, ό.π..

<sup>15</sup> Στο ίδιο, σ. 152.



τη συμπεριφορά μου. Υπό αυτή τη σκοπιά, η αναίρεση της ετερονομίας, η αυτονομία, είναι η αντικατάσταση του λόγου του Άλλου από έναν λόγο δικό μου.<sup>16</sup>

Χρήσιμο εν προκειμένω θα ήταν, κατά τη γνώμη μου, να εξετάσουμε τα πράγματα και μέσα από το πρίσμα μιας άλλης ψυχαναλυτικής έννοιας, που προέρχεται από τη δεύτερη τοπική του Φρόιντ. Όχι δηλαδή από το σχήμα συνειδητό-προσυνειδητό-ασυνείδητο, αλλά από το σχήμα Εγώ-Αυτό-Υπερεγώ. Ο Φρόιντ, λοιπόν, ισχυρίζεται πως το Υπερεγώ, η ηθική αρχή που υπάρχει μέσα στο υποκείμενο, δημιουργείται από την ενδοβολή, την ενσωμάτωση, της γονεϊκής βαθμίδας.<sup>17</sup> Η ηθική που μου υπαγορεύει πώς να δράσω είναι η εσωτερίκευση των απαγορεύσεων και των προσταγών των γονιών μου, δηλαδή, όπως ήδη σημειώσαμε, μέσα από μια σειρά προφανών αναγωγών, των απαγορεύσεων και των προσταγών της κοινωνίας. Ο Φρόιντ εδώ χτυπάει στα ίσια στον Καντ: ισχυρίζεται ότι η περίφημη κατηγορική προσταγή έλκει την καταγωγή της από τα «πρέπει» και τα «μη» που ακούσαμε πάνω από την κούνια μας, πράγμα φυσικά που κλονίζει τον χαρακτήρα της ως καθολικού νόμου, αφού αναδεικνύει την κοινωνική και όχι λογική προέλευσή της.

Αυτές οι συμβουλές, οι τιμωρίες και οι απειλές των γονιών υφίστανται, για να το πούμε με τη γλώσσα του Καστοριάδη, μια φαντασιακή επεξεργασία από το παιδί και μετατρέπονται έτσι σε απαράβατες, «θεϊκές» ή «φυσικές» εντολές. Το στοιχείο της ετερονομίας είναι εν προκειμένω σαφές: προσδιορίζομαι από ένα ηθικό χαλινάρι που δεν το διάλεξα ούτε το έκρινα, αλλά το παρέλαβα έτοιμο. Για να βγούμε από αυτήν την παιδική κατάσταση θα πρέπει, συχνά, αλλά όχι απαραίτητα, μέσα από τη διαδικασία της ψυχανάλυσης, να αμφισβητήσουμε αυτό που έχει εσωτερικευθεί με τέτοιο τρόπο, ώστε να θεωρείται αδιαμφισβήτητο. Για να γίνουμε αυτόνομοι πρέπει να αναστοχαστούμε πάνω στις εσωτερικευμένες αρχές που μας κατευθύνουν, πράγμα που δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι θα απορρίψουμε το περιεχόμενό τους, αλλά ότι θα τις απορρίψουμε ως αρχές του Άλλου, αντικαθιστώντας τις με δικούς μας ρυθμιστικούς νόμους της συμπεριφοράς.<sup>18</sup> Ακόμη κι αν δεχθούμε το περιεχόμενο ενός ήδη δοσμένου νόμου, θα το κάνουμε επειδή το επιλέγουμε και όχι επειδή μας επιβλήθηκε. Θα τον επωμιστούμε, δηλαδή, συνειδητά σαν δικό μας.

Ας φωτίσουμε αυτό το τελευταίο σημείο με δύο παραδείγματα. Η ομοφυλόφιλη ροπή της ανθρώπινης ψυχής συχνά απορρίπτεται ως καταδικαστέα από τις κοινωνίες, με

---

<sup>16</sup> Στο ίδιο, σ. 153.

<sup>17</sup> Sigmund Freud, *Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, μτφρ Βασίλης Πατσογιάννης, Πλέθρον, Αθήνα 2013, σ. 94 κ.ε..

<sup>18</sup> Κ. Καστοριάδης, ό.π., σ. 153.

αποτέλεσμα ο εκκοινωνισμός της ψυχής των ατόμων στις συγκεκριμένες κοινωνίες να είναι εξαιρετικά καταπιεστικός για κάποιους ανθρώπους. Στην προκειμένη περίπτωση ένα αυτόνομο υποκείμενο που αναδύεται μέσα από την ψυχανάλυση και φέρνει στο φως μια ομοφυλοφιλική επιθυμία, μπορεί να διαλέξει να την πραγματώσει. Αμφισβητεί έτσι και την εσωτερικευμένη κοινωνική νόρμα και το περιεχόμενό της και δίνει το ίδιο έναν νέο νόμο στον εαυτό του, ακολουθώντας την επιθυμία του.

Από την άλλη, ένας ψυχαναλυόμενος που ανακαλύπτει μέσα από την ανάδυση παιδικών αναμνήσεων την τάση του να βασανίζει ζώα, μπορεί να επικυρώσει τις παλιές συμβουλές των γονιών του που του έλεγαν να μην πειράζει τα άλλα πλάσματα, επειδή αντιλαμβάνεται πια ο ίδιος ότι αυτό είναι κάτι ανήθικο και αποφασίζει να αυτοπεριοριστεί, ματαιώνοντας πλέον συνειδητά και ελεύθερα τη σαδιστική του παρόρμηση. Και στην προκειμένη περίπτωση μπορούμε να κάνουμε λόγο για αυτονομία, παρόλο που το υποκείμενο δέχεται το περιεχόμενο του ήδη δοσμένου κανόνα. Γιατί πλέον υπακούει σε αυτόν επειδή το θέλει, ύστερα από δική του κρίση και διαβούλευση.

Είδαμε, λοιπόν, με ποια έννοια το ασυνείδητο και οι συμπεριφορές που πηγάζουν από αυτό μπορούν να θεωρηθούν ως «ο άλλος μέσα μου»,<sup>19</sup> ο άλλος που δίνει τον νόμο στην περίπτωση της ατομικής ετερονομίας. Φυσικά, όπως ήδη σημειώθηκε, σε αυτό το πλαίσιο δεν τίθεται θέμα εξάλειψης του ασυνειδήτου ή κυριαρχίας της συνείδησης πάνω στο ασυνείδητο. Αντιθέτως, έχουμε να κάνουμε με τη διαμόρφωση μιας άλλης σχέσης ανάμεσα σε δύο κομμάτια του εαυτού μου, που πρέπει εξίσου να μπορούν να εκδηλωθούν. Με τη γλώσσα του Καστοριάδη, πρόκειται για μια διαφορετική, αναστοχαστική σχέση ανάμεσα στη διαύγεια και τη φαντασία, στο πλαίσιο της οποίας η φαντασία αφήνεται να εκδηλωθεί δημιουργικά, αλλά όχι να δημιουργήσει φαντάσματα που καταβάλλουν το υποκείμενο, και η λογική διαυγάζει και ελέγχει σε έναν βαθμό τα προϊόντα της φαντασίας, χωρίς όμως να τα καταπιέζει υπερβολικά.

Όπως όμως δεχόμαστε ότι το ασυνείδητο δεν εξαλείφεται, πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι ποτέ δεν γίνεται ο αυτόνομος λόγος του υποκειμένου να είναι εντελώς δικός του. Πρώτον, επειδή κανείς δεν έχει τη δυνατότητα, ήδη λόγω χρονικών περιορισμών, να στοχαστεί πάνω στα πάντα, πάνω σε όλα τα στοιχεία που συνιστούν τον εαυτό του και την κοινωνική πραγματικότητα μέσα στην οποία ζει. Δεύτερον, επειδή, σε όσο μεγάλο πλάτος και αν απλωθεί η αναστοχαστική μας δραστηριότητα, πάντοτε παραμένουμε σε έναν

---

<sup>19</sup> Κ. Καστοριάδης, ό.π., σελ. 151.

τεράστιο βαθμό όντα εκκοινωνισμένα, πλάσματα θεσμισμένα από την εκάστοτε κοινωνία. Ακόμη και όταν επαναστατούμε απέναντι στις ηθικές αρχές που επιβάλλει η εκάστοτε κοινωνία στους πόθους και τις ενορμήσεις μας, επαναστατούμε απέναντι σε αυτές τις συγκεκριμένες αρχές και όχι σε κάποιες άλλες, πράγμα που σημαίνει ότι πρέπει σε έναν σημαντικό βαθμό να τις λάβουμε υπ' όψιν μας. Ακόμη κι όταν γράφουμε το πιο πρωτοποριακό και μοντέρνο ποίημα, χρησιμοποιούμε τη γλώσσα που μας δόθηκε και όχι μια άλλη, έστω και αν την τροποποιούμε σε μεγάλο βαθμό. Πάντα δηλαδή έχουμε μέσα μας τον άλλο και κομμάτια από τον λόγο του, αφού χωρίς αυτόν τον κοινωνικό άλλο δεν υπάρχουμε καν ή, εν πάση περιπτώσει, δεν υπάρχουμε ως υποκείμενα και ούτε καν ως αυτό που εννοούμε όταν λέμε άνθρωπος είτε στην καθημερινή είτε στη φιλοσοφική γλώσσα- γιατί αυτός ο άνθρωπος στον οποίο αναφερόμαστε πρώτα πρώτα μιλάει, επομένως πρόκειται για ένα ον ήδη εκκοινωνισμένο.

Αυτή η θεώρηση του υποκειμένου από τον Καστοριάδη, που βλέπει τον άλλο ως συστατικό στοιχείο του, μας οδηγεί αβίαστα στο επόμενο βήμα της εργασίας μας, στο πρόβλημα δηλαδή της κοινωνικής αυτονομίας. Γιατί, από τη στιγμή που ο αυτόνομος άνθρωπος δεν είναι μια στεγανή μονάδα, αποκομμένο νησί, μονήρης πλανήτης, αλλά ήδη από τη συγκρότησή του περιέχει μέσα του τον άλλο, που φυσικά, ούτε αυτός είναι νησί ή πλανήτης, αλλά πάντα εκκοινωνισμένος άλλος, το πρόβλημα της ατομικής αυτονομίας συναρτάται στενά, ήδη φιλοσοφικά μιλώντας, με το πρόβλημα ολόκληρης της κοινωνίας.

## **2) Η έννοια της κοινωνικής αυτονομίας**

### **i) Επιλύοντας το *pourtant* του Ρουσώ**

Τον Απρίλιο του 2011 ο Eduardo Colombo, αναρχικός στοχαστής, ψυχίατρος και προσωπικός γνώριμος του Καστοριάδη, ρωτήθηκε στο πλαίσιο μιας συνέντευξης αν συμερίζεται τον καστοριαδικό προσδιορισμό του στόχου της ψυχανάλυσης ως ατομικής αυτονομίας. Απάντησε ως εξής: «Δεν ξέρω μέχρι ποιο σημείο ο ίδιος ο Καστοριάδης θα συμφωνούσε με αυτή τη διατύπωση αν δεν συμπληρωθεί. Είναι σίγουρο ότι σκοπός της ψυχανάλυσης είναι η αυτονομία του υποκειμένου. Συγχρόνως όμως, γνωρίζουμε ότι ο βαθμός της αυτονομίας που μπορεί να προσδοκά ένα υποκείμενο περιορίζεται από τη δομή

μιας ετερόνομης κοινωνίας. Δηλαδή η αυτονομία του υποκειμένου είναι άμεσα συνδεδεμένη με την αυτονομία της κοινωνίας».<sup>20</sup>

Πράγματι, εκτός από τη φιλοσοφική συσχέτιση της ατομικής και της συλλογικής αυτονομίας, που προκύπτει, όπως δείξαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, από το γεγονός ότι το άτομο πάντα σχετίζεται με τους άλλους στο πλαίσιο μιας κοινωνίας και συγκροτείται ως υποκείμενο χρησιμοποιώντας τη γλώσσα τους, τις σημασίες τους, τους θεσμούς τους, η στενή σύνδεση μεταξύ των δύο διαστάσεων της αυτονομίας εντοπίζεται και μέσα στο πεδίο της πράξης, της ζωής. Όπως το θέτει ο ίδιος ο Καστοριάδης, «σε μια ξενωτική κοινωνία, ακόμη και για τα σπάνια άτομα για τα οποία η αυτονομία έχει νόημα, δεν μπορεί παρά να παραμείνει ακρωτηριασμένη, γιατί συναντά, στις υλικές συνθήκες και στα άλλα άτομα, εμπόδια συνεχώς ανανεούμενα».<sup>21</sup> Το ζήτημα, λοιπόν, του τι μπορεί να σημαίνει αυτονομία για μια κοινωνία τίθεται εκ των πραγμάτων στο επίκεντρο του ενδιαφέροντός μας.

Γίνεται αμέσως σαφές ότι η αυτονομία στο επίπεδο της κοινωνίας δεν μπορεί να είναι ακριβώς ταυτόσημη με αυτή στο επίπεδο του ατόμου, ακριβώς γιατί μέσα σε μια κοινωνία ζουν πολλά άτομα, το καθένα από τα οποία έχει τις δικές του βλέψεις και προτιμήσεις, ενώ ταυτόχρονα υπάρχουν στόχοι, δραστηριότητες, ζητήματα και αποφάσεις που απαιτούν τη συμμετοχή και μάλιστα τη συνεργασία των περισσότερων ή και όλων αυτών των ατόμων. Υπάρχουν αναρίθμητες περιπτώσεις στη ζωή που υπερβαίνουν τα όρια της ατομικής απόφασης και ευθύνης. Είναι επομένως αφελές να θεωρήσουμε ότι η αυτονομία στο κοινωνικό επίπεδο θα σήμαινε να κάνει το κάθε άτομο ξεχωριστά ό,τι θέλει, δίνοντας τάχα έτσι τον νόμο στον εαυτό του. Παρόλη την απλοϊκότητά του, αυτός ο τρόπος σκέψης, που παραγνωρίζει βασικές συλλογικές λειτουργίες κάθε κοινωνίας, έχει γοητεύσει, με διαφορετικό τρόπο, τόσο φιλελεύθερους όσο και αναρχικούς στοχαστές. Οι πρώτοι βλέπουν την κοινωνία σαν ένα κενό μέσα στο οποίο κάθε άτομο είναι ελεύθερο να επιδιώξει το δικό του αγαθό, παραβλέποντας ότι η κοινωνία δεν είναι απλώς ένα άθροισμα ατόμων, ενώ πολλοί από τους δεύτερους, όπως ο Μαξ Στίρνερ, καταλήγουν να θεωρήσουν ότι η ελευθερία είναι αδύνατη μέσα στην κοινωνία και στους θεσμούς, ως εάν να μπορούσαμε να διανοηθούμε -και μάλιστα να επιδιώξουμε!- μια εξωκοινωνική κατάσταση.

---

<sup>20</sup> Eduardo Colombo, *Η βούληση του λαού*, μτφρ Νίκος Γιαννίκας, Γιώργος Καράμπελας, Θεοδώρα Σκορδαρά, Φωτεινή Τσαλούχου, Νίκος Χριστόπουλος, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2013, σ. 153.

<sup>21</sup> Κ. Καστοριάδης, ό.π., σ. 160.

Πρέπει, λοιπόν, να αναζητήσουμε τη λύση με άλλον τρόπο. Αν θέλαμε να αποδώσουμε σχηματικά την απάντηση του Καστοριάδη σε αυτό το ζήτημα, θα λέγαμε ότι κάνει περίπου τον εξής συλλογισμό: ο άνθρωπος υπάρχει μόνο μέσα στην κοινωνία και δεν νοείται κοινωνία χωρίς νόμους και χωρίς θεσμούς· επομένως αυτόνομος ως μέλος μιας κοινωνίας μπορώ να πω ότι είμαι όταν ο κοινωνικός νόμος είναι και δικός μου νόμος, όχι με την έννοια ότι τον επιβάλλω μόνος μου ή ότι γίνεται πάντα αυτό που θέλω (τότε θα ήμουν τύραννος), αλλά με την έννοια ότι συμμετέχω πραγματικά και ουσιαστικά στη διαδικασία συζήτησης και ψήφισης του νόμου.

Το ζήτημα, δηλαδή, της κοινωνικής αυτονομίας είναι το ζήτημα της ελευθερίας μέσα στην κοινωνία. Πώς μπορώ να είμαι ελεύθερος ενώ ζω αναγκαστικά μέσα σε μια κοινωνία, η οποία έχει θεσμούς, που από τη φύση τους είναι σε έναν βαθμό περιοριστικοί; Όπως το έθεσε ο Ρουσό, πώς γίνεται, ενώ ζω με άλλους ανθρώπους, να είμαι παρόλ' αυτά (pourtant) το ίδιο ελεύθερος όσο και αν ζούσα χωρίς αυτούς;<sup>22</sup> Η απάντηση του Καστοριάδη εδώ είναι, σε ένα πρώτο επίπεδο, ότι δεν γίνεται ή, καλύτερα, ότι το ερώτημα δεν έχει καν νόημα, γιατί δεν υπάρχει άνθρωπος έξω από την κοινωνία, δεν υπάρχει εξωκοινωνική, φυσική κατάσταση στην οποία δεν θα ήμουν αναγκασμένος να ζω με άλλους ανθρώπους. Στον βαθμό όμως που παραχωρούμε στον Ρουσό την ποιητική άδεια και εκλαμβάνουμε τη φράση του όχι κυριολεκτικά, αλλά ως διερώτηση σχετικά με την κοινωνική ελευθερία, ο Καστοριάδης απαντάει: η ελευθερία βρίσκεται στην αυτονομία, που είναι η ρητή και συλλογική αυτοθέσμιση της κοινωνίας. Πράγμα που μας φέρνει στην ανάγκη να φωτίσουμε αυτές τις κεντρικές έννοιες του καστοριαδικού έργου.

Πρώτα πρώτα, τι σημαίνει θέσμιση; Θέσμιση είναι όχι μόνο οι επί μέρους θεσμοί, όπως το χρήμα, τα δικαστήρια, ο πρόεδρος της δημοκρατίας ή οι Ολυμπιακοί αγώνες, αλλά επίσης και ό,τι μέσα στην Ιστορία δεν είναι φυσικό, αλλά προέρχεται από την κοινωνία. Θέσμιση είναι τα εργαλεία, θέσμιση είναι η γλώσσα, θέσμιση οι αξίες και οι κοινωνικές νόρμες, θέσμιση είναι το περιεχόμενο του φαγητού μας (όχι οι θερμίδες που πρέπει να πάρει ένας άνθρωπος για να ζήσει, αλλά το από πού θα τις πάρει). Η λέξη θέσμιση, λοιπόν, χρησιμοποιείται με την ευρύτερη δυνατή έννοια του όρου, για να συμπεριλάβει «όλα όσα, με ή χωρίς τυπική κύρωση, επιβάλλουν τρόπους του δραμ και του σκέπτεσθαι».<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μτφρ Φώντας Κονδύλης, Διαμανός, Αθήνα χ.χ., σ. 35.

<sup>23</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες» [1982], στο Enrique Escobar, Myrto Gondikas και Pascal Vernay (επιμ.), *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, Ευρασία, Αθήνα 2010, σ. 91.

Αυτή, λοιπόν, η θέσμιση, η οργάνωση της κοινωνίας, είναι για τον Καστοριάδη πάντα έργο της ίδιας της κοινωνίας, της φαντασίας και της δημιουργικότητας των ανθρώπων. Είναι, με μια λέξη, αυτοθέσμιση.<sup>24</sup> τους νόμους δεν τους έδωσε ο θεός στον Μωυσή. Στη συντριπτική, όμως, πλειονότητα των ιστορικών κοινωνιών, η αυτοδημιουργία της κοινωνίας συγκαλύπτεται από την ίδια την κοινωνία και η προέλευση των θεσμών αποδίδεται σε μία εξωκοινωνική κατασκευή, σε ένα ον ή, εν πάση περιπτώσει, σε μία αιτία που υπάρχει έξω και πέραν της κοινωνίας. Πολλά τέτοια εξωκοινωνικά νάματα των κοινωνικών κανόνων έχουν επινοηθεί στην ιστορία των κοινωνιών, αλλά και των ιδεών: ο θεός (το Κοράνι και η Έξοδος της Παλαιάς Διαθήκης, λόγω χάρις, περιέχουν ένα νόμο κατά κυριολεξία θέσφατο), το φυσικό δίκαιο, ο ορθός λόγος (πράγμα που το βλέπουμε σε πολλούς διαφωτιστές κι έκτοτε στους σύγχρονους νομικούς), οι «νόμοι της ιστορίας», το «αόρατο χέρι της αγοράς». Ιδιαίτερη θέση ανάμεσά τους καταλαμβάνει φυσικά η θεωρία που αναπτύσσει ο Πλάτωνας στην Πολιτεία, κατά με τον οποίο η κοινωνία πρέπει να οργανωθεί σύμφωνα με τα όσα υπαγορεύει η θέαση της Ιδέας του Αγαθού από τους φιλοσόφους-κυβερνήτες. Θα επανέλθουμε, άλλωστε, πιο αναλυτικά σε αυτή τη θεώρηση στη συνέχεια.

Μπορούμε να πούμε ότι αυτή η εθελούσια τύφλωση της κοινωνίας είναι η βάση της κοινωνικής ετερονομίας. Οι άνθρωποι αυτοθεσμίζονται αλλά δεν το ξέρουν, καθώς αρνούνται να επωμιστούν την πατρότητα των θεσμών και των νόμων τους. Από το να αντικρύσουν την αλήθεια, ότι δηλαδή οι κοινωνικές νόρμες είναι ανθρώπινα δημιουργήματα και άρα εν πολλοίς αυθαίρετα, υποκείμενα στη φθορά και στον θάνατο, προτιμούν την ασφάλεια που τους παρέχει η *καθιέρωση* των θεσμών ως απόρροια της δήθεν αιώνιας και υπερβατικής προέλευσής τους. Με αυτόν τον τρόπο, η κοινωνία ξενώνεται στους ίδιους της τους θεσμούς, θεσμίζει την ετερονομία της.<sup>25</sup> Το προνόμιο που αποκτούν οι κοινωνίες από αυτή την εθελοδοουλία δεν είναι ευκαταφρόνητο, καθώς ικανοποιεί πολύ βαθιές ανάγκες του ανθρώπινου ψυχισμού: οι θεσμοί, προερχόμενοι τάχα από μια ιερή και αναλλοίωτη πηγή, ντύνονται το κύρος της και έτσι δεν απειλούνται με κατάρρευση. Μια αιώνια αλήθεια επικυρώνει το νόημα της ζωής των ανθρώπων και καθαγιάζει τους θεσμούς τους, παίρνοντας μια τεράστια ευθύνη από τους όμους τους.

---

<sup>24</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας*, στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ύψιλον, Αθήνα 2000, σ. 97.

<sup>25</sup> Ο.π., σ. 98.

Αυτή όμως η δειλία δεν συνάδει με το πνεύμα της ελευθερίας. Όπως το έθετε ο Καστοριάδης αναφερόμενος στον Θουκυδίδη: ή θα είστε ελεύθεροι ή θα είστε ήσυχoi.<sup>26</sup> Η κοινωνία, λοιπόν, προκειμένου να είναι αυτόνομη πρέπει πρώτα απ' όλα να συνειδητοποιήσει το γεγονός της αυτοθέμισής της, αναγνωρίζοντας έτσι στον εαυτό της το δικαίωμα της αμφισβήτησης των υπαρχόντων θεσμών. Αν τους νόμους μάς τους δίνει ο θεός, πώς θα μπορούσαμε εμείς να τους αλλάξουμε; Πώς θα μπορούσαμε να διανοηθούμε καν ότι δεν είναι καλοί και δίκαιοι; Αν όμως οι νόμοι είναι δικά μας δημιουργήματα, μπορούμε κατ' αρχήν να τους αμφισβητήσουμε. Στην περίπτωση της αυτονομίας έχουμε επομένως να κάνουμε με ρητή αυτοθέμιση, με αυτοθέμιση που έχει συνείδηση του εαυτού της: οι άνθρωποι γνωρίζουν ότι η πηγή του νόμου είναι οι ίδιοι και κανένας άλλος.<sup>27</sup> Δεν αρκεί, όμως, η αυτή η γνώση, αλλά χρειάζεται και συμμετοχή ολόκληρης της κοινωνίας στο έργο της αυτοαλλοίωσής της.

Δεν φτάνει οι άνθρωποι να ξέρουν ότι οι θεσμοί έχουν ανθρώπινη προέλευση, πράγμα που είναι λίγο-πολύ γνωστό στις σύγχρονες κοινωνίες δυτικού τύπου. Πρέπει επίσης να υπάρχει πραγματική συμμετοχή από όλους τους ανθρώπους στη θέμιση της κοινωνίας, κάτι που σήμερα δεν συμβαίνει. Η ετερονομία στις μέρες μας έχει εν πολλοίς διαρραγεί στον δυτικό κυρίως κόσμο, καθώς οι περισσότεροι δεν θεωρούν ότι οι θεσμοί έχουν θεϊκή προέλευση. Υπάρχουν, όμως, άλλοι παράγοντες ετερονομίας, όπως είναι η φαντασιακή παρουσίαση της καπιταλιστικής οργάνωσης της οικονομίας ως φυσικής, η θεώρηση της πολιτικής ως πεδίου εξειδικευμένης και τεχνοκρατικής γνώσης, οι τεράστιες οικονομικές ανισότητες και, φυσικά, η παθητικότητα της πλειονότητας των ανθρώπων, που έχουν αναθέσει τη μοίρα τους στα χέρια άλλων: παλιότερα τη συνοχή των θεσμών την εξασφάλιζε ο θεός, σήμερα οι «ειδικοί» και οι «αγορές». Όλα αυτά φανερώνουν ότι η άρνηση της θεϊκής καταγωγής των νόμων είναι μια αναγκαία, όχι όμως και ικανή συνθήκη για την κοινωνική αυτονομία.

Ας επιστρέψουμε. Η κοινωνική αυτονομία μπορεί, λοιπόν, να οριστεί ως αναστοχασμός της κοινωνίας πάνω στους θεσμούς και τους νόμους της, αναστοχασμός συλλογικός, συντελούμενος από το πολιτικό σώμα, από το σύνολο δηλαδή των ανδρών και των γυναικών που ζουν στην κοινωνία, και παράλληλα ως αυτοαλλοίωση της κοινωνίας με βάση τα αποτελέσματα αυτού του αναστοχασμού. Η αυτόνομη κοινωνία είναι αυτή που δεν ξενώνεται στους θεσμούς της, καθώς στοχάζεται συνειδητά πάνω σε αυτούς και

<sup>26</sup> Απόσπασμα από συνέντευξη του 1990 στο RFI. Διαθέσιμο στο [www.youtube.com/watch?v=4\\_rAgVfdf8](http://www.youtube.com/watch?v=4_rAgVfdf8).

<sup>27</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Το πρόβλημα της δημοκρατίας σήμερα*, στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ύψιλον, Αθήνα 2000, σ. 129.

διατηρεί για τον εαυτό της το δικαίωμα να τους αμφισβητεί και να τους αλλάζει, όποτε το κρίνει σωστό. Προκειμένου, όμως, αυτό το δικαίωμα αλλαγής των θεσμών να μη μένει απλή διακήρυξη ή φενάκη, πρέπει να συμπληρώσουμε ότι αυτόνομη κοινωνία είναι αυτή που φροντίζει να φτιάξει θεσμούς μέσα από τους οποίους καθιστά ευχερή στην πράξη τη διαδικασία της ρητής αυτοθέσμισης της, θεσμούς μέσα στους οποίους μπορεί να αναδυθεί η δημιουργικότητα και η φαντασία των ανθρώπων που την αποτελούν.

Ας συνοψίσουμε με τα λόγια του ίδιου του Καστοριάδη: αυτόνομη είναι «μια κοινωνία η οποία όχι μόνο ξέρει ρητά ότι η ίδια δημιούργησε τους θεσμούς της, αλλά έχει θεσμίσει τον εαυτό της κατά τέτοιο τρόπο ώστε να ελευθερώσει το ριζικό της φαντασιακό, και να είναι ικανή να αλλοιώσει τους θεσμούς της, με μια δραστηριότητα συλλογική αυτοανακλαστική ή αυτοστοχαστική, και διαβουλευτική».<sup>28</sup> μια κοινωνία που «αν και ζει υπό νόμους και ξέρει ότι δεν μπορεί να ζήσει χωρίς νόμο, δεν υποδουλώνεται στους ίδιους της τους νόμους», μια κοινωνία «στην οποία το ερώτημα: ποιος είναι ο δίκαιος νόμος; παραμένει πάντοτε πραγματικά ανοικτό».<sup>29</sup>

Γίνεται επομένως σαφές ότι η κοινωνική αυτονομία προϋποθέτει μια κοινωνία όπου οι άνθρωποι στοχάζονται πάνω στον νόμο και δημιουργούν οι ίδιοι τον νόμο, συμμετέχοντας στη διαβούλευση και στη συζήτηση γύρω από αυτόν, στη διαμόρφωση και τελικά στην ψήφισή του· με άλλα λόγια, μια άμεση δημοκρατία.

## ii) Η άμεση δημοκρατία

Στο πλαίσιο της καστοριαδικής αντίληψης, η αυτονομία και η δημοκρατία είναι τόσο στενά συνυφασμένες που, αν δεν θέλαμε να είμαστε εξαιρετικά αυστηροί εννοιολογικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι το ίδιο πράγμα. Περί ποιας δημοκρατίας, όμως, πρόκειται; Είναι γνωστό, παραδείγματος χάρη, ότι ο Καστοριάδης αρνούταν να χρησιμοποιήσει τον όρο δημοκρατία για να αναφερθεί στα δυτικού τύπου κοινοβουλευτικά καθεστώτα, τα οποία προτιμούσε να χαρακτηρίζει φιλελεύθερες ολιγαρχίες.<sup>30</sup> Το 1993, στη διάλεξη που ακολούθησε την ανακήρυξή του σε επίτιμο διδάκτορα του Πανεπιστημίου του Μπουένος Άιρες, ο φιλόσοφος σημείωσε χαρακτηριστικά: «Νομίζω, από τη μεριά μου, ότι το να

<sup>28</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα...*, ό.π., σ. 98.

<sup>29</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Φύση και αξία της ισότητας*, μτφρ Ζήσης Σαρίκας, στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ύψιλον, Αθήνα 1996, σ. 223-224.

<sup>30</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας*, μτφρ Μιχάλης Τσούτσιας, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα χ.χ., σ. 11.



μιλάμε περί δημοκρατίας σε αυτές τις περιπτώσεις αποτελεί μέρος της τεράστιας ιδεολογικής οπισθοχώρησης και της ιστορικής αμνησίας που χαρακτηρίζουν την εποχή μας, και που εκφράζεται επίσης στο επίπεδο της διανόησης, στον πολιτικό στοχασμό, στη φιλοσοφία, αλλά και στην οικονομία». <sup>31</sup> Βρισκόμαστε, έτσι, μπροστά στην ανάγκη να προσδιορίσουμε ακριβέστερα την καστοριαδική θεώρηση της δημοκρατίας.

Για να το πούμε με συντομία, δημοκρατία για τον Καστοριάδη είναι, όπως φανερώνει η ίδια λέξη, τίποτα λιγότερο και τίποτα περισσότερο από την πραγματική εξουσία του λαού, που ασκείται από τον ίδιο τον λαό. «Πρέπει να επανέλθουμε στην αρχική σημασία της λέξεως ‘δημοκρατία’ (...) Δημοκρατία είναι το κράτος (εξουσία) του δήμου. Δήμος είναι ο λαός». <sup>32</sup> Πρόκειται γι’ αυτό που θα ονομάζαμε σήμερα άμεση δημοκρατία. Υπό μία αυστηρά καστοριαδική προοπτική, μάλιστα, ο προσδιορισμός άμεση περιτεύει, αφού η λεγόμενη έμμεση ή αντιπροσωπευτική δημοκρατία, το κοινοβουλευτικό σύστημα, δεν εμπίπτει καν στο σημασιολογικό περιεχόμενο της λέξης δημοκρατία.

Ας προσπαθήσουμε τώρα να διαυγάσουμε αυτή την ιδέα. Σε μια δημοκρατία ο λαός αυτοκυβερνάται, κατέχει δηλαδή και ασκεί την εξουσία σε όλες τις εκφάνσεις της. Συμμετέχει στην κυβερνητική εξουσία, καθώς όλες οι σημαντικές αποφάσεις λαμβάνονται στο πλαίσιο συνελεύσεων, όπου οι πολίτες ψηφίζουν και ο καθένας έχει το δικαίωμα να εκφράσει τη γνώμη του και να προτείνει ιδέες για την αντιμετώπιση των πολιτικών ζητημάτων και των προβλημάτων της κοινότητας. Συμμετέχει αυτοπροσώπως στη νομοθετική εξουσία, καθώς παίρνει μέρος στη διαδικασία πρότασης, συζήτησης και ψήφισης των νόμων. Συμμετέχει, τέλος, στη δικαστική εξουσία, αφού τα δικαστήρια δεν αποτελούνται από επαγγελματίες δικαστές, αλλά από πολίτες που συγκροτούνται με κλήρωση σε δικαστικό σώμα. Έτσι αποκτά το πλήρες νόημά της η φράση του Αριστοτέλη που θέλει τον πολίτη να είναι αυτός που συμμετέχει στην κρίση και στην αρχή. <sup>33</sup>

Είναι σημαντικό να τονιστεί ότι σε όλες αυτές τις διαδικασίες οι πολίτες δεν έχουν απλώς δικαίωμα λόγου ούτε περιορίζονται σε συμβουλευτικό ρόλο. Αντιθέτως, έχουν το αποφασιστικό δικαίωμα. Αποφασίζουν ως πολιτικό σώμα, στο οποίο κάθε άνδρας και γυναίκα συμμετέχει ως ίσος με τους υπόλοιπους. Στον αντίποδα της φιλελεύθερης

---

<sup>31</sup> Στο ίδιο, σ. 10.

<sup>32</sup> Κ. Καστοριάδης, *Το πρόβλημα της δημοκρατίας...*, ό.π, σ. 127.

<sup>33</sup> Πολιτικά 3, 1275<sup>a</sup>22-23.

αντίληψης που εκφράζεται, λόγου χάρη, από τον Μπερλίν<sup>34</sup> και αντιμετωπίζει την ισότητα και την ελευθερία ως μεγέθη συγκρουόμενα ή και αντιστρόφως ανάλογα, βλέπουμε ότι στο αμεσοδημοκρατικό πλαίσιο η ισότητα προσδιορίζεται όχι ως μία αξία αντιπαραθετική προς την ελευθερία, αλλά ως συστατικό της ελευθερίας – ισχύει δε και το αντίστροφο. Η δημοκρατία, υπό μία έννοια, είναι η πολιτική ισότητα, που πραγματώνει την ελευθερία μέσα στην κοινωνία.<sup>35</sup> Όπως το θέτει ο Καστοριάδης, «οι δύο αυτές έννοιες [ελευθερία και ισότητα] συνεπάγονται η μία την άλλη, εκτός αν τις εκλάβουμε εντελώς επιφανειακά. Η ίση πραγματική δυνατότητα συμμετοχής απαιτεί την πραγματική παροχή σε όλους των κάθε είδους προϋποθέσεων γι' αυτή τη συμμετοχή».<sup>36</sup>

Παρεμπιπτόντως, αξίζει να σημειωθεί ότι με βάση αυτή τη λογική είναι δυνατό να αντικρουστούν τα διάφορα επιχειρήματα που θέλουν να θεμελιώσουν την πολιτική ανισότητα των ανθρώπων πάνω στη «φύση». Μπορούμε, δηλαδή, να απαντήσουμε ότι η ισότητα είναι μια φαντασιακή σημασία,<sup>37</sup> που δεν θεμελιώνεται βιολογικά, φιλοσοφικά ή λογικά, αλλά που την επιδιώκουμε επειδή την επιθυμούμε, θεωρώντας την ως απολύτως σημαντική για τους σκοπούς της δημοκρατικής κοινωνίας, και η οποία όντως πραγματώνεται μέσα στους δημοκρατικούς θεσμούς, όπου βρίσκει και το αληθινό της νόημα: «μια κοινωνία δεν μπορεί να κάνει τους ανθρώπους ίσους με την έννοια ότι θα έκανε όλον τον κόσμο ικανό να τρέχει τα εκατό μέτρα σε δέκα δευτερόλεπτα ή να παίζει εξαιρετικά την Απασιονάτα. Μπορεί όμως να τους κάνει όλους ίσους όσον αφορά στην πραγματική συμμετοχή τους σε κάθε θεσμισμένη εξουσία που υπάρχει μέσα στην κοινωνία».<sup>38</sup>

Ας περάσουμε τώρα από τη διατύπωση αυτών των γενικών αρχών στην εξέταση ορισμένων κρίσιμων ειδικότερων θεμάτων, χωρίς φυσικά να τρέφουμε την ελπίδα ότι θα μπορούσαμε ποτέ να εξαντλήσουμε τα ζητήματα που ανακύπτουν στην πράξη. Κατ' αρχάς, είναι σαφές ότι δεν είναι δυνατό ολόκληρο το πολιτικό σώμα να συνεδριάζει για κάθε επιμέρους ζήτημα ανεξαρτήτου σοβαρότητας, όπως, λόγου χάρη, για το αν θα πρέπει να βαφτεί ένας τοίχος σε μια γειτονιά ή για το πώς πρέπει να ονομαστεί ένα δημοτικό γήπεδο.

<sup>34</sup> Βλ. ενδεικτικά, Αϊζάια Μπερλίν, «Μήνυμα για το 21<sup>ο</sup> αιώνα», μτφρ Θανάσης Γιαλκέτσης, Εφημερίδα των Συντακτών. Διαθέσιμο στο [www.efsyn.gr/arthro/minyma-gia-ton-21o-aiona](http://www.efsyn.gr/arthro/minyma-gia-ton-21o-aiona).

<sup>35</sup> Elizabeth S. Anderson, «What is the point of equality?», διαθέσιμο στο <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rameson/ElizabethAndersonWhatIsThePointofEquality.pdf>.

<sup>36</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς*, μτφρ Κώστας Κουρεμένος, στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ύψιλον, Αθήνα 2000, σ. 270.

<sup>37</sup> Κ.Καστοριάδης, *Φύση και αξία...*, ό.π., σ. 222.

<sup>38</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το πρόταγμα της αυτονομίας δεν είναι ουτοπία» [1992], στον τόμο *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, ό.π, σ. 30.

Πράγμα που καθιστά φανερό ότι για να υπάρξει μια άμεση δημοκρατία στις μέρες μας οφείλουμε να αναπτύξουμε την ιδέα της αποκέντρωσης, τοπικής και λειτουργικής, ώστε να δημιουργηθούν συλλογικότητες με αρμοδιότητες του αντίστοιχου επιπέδου: κατ' αρχήν, όλος ο λαός θα πρέπει να αποφασίζει για πόλεμο ή ειρήνη, όμως μόνο οι φοιτητές, οι καθηγητές και οι εργαζόμενοι σε ένα πανεπιστήμιο θα πρέπει, σε ένα πρώτο επίπεδο, να αποφασίζουν για τα θέματα του συγκεκριμένου ιδρύματος.

Επίσης είναι ξεκάθαρο ότι, αν θέλουμε, όπως είναι λογικό και απαραίτητο, να υπάρξει ένας συντονισμός μεταξύ των διάφορων αμεσοδημοκρατικών συνελεύσεων μιας κοινωνίας ή ακόμη, σε ανώτερο επίπεδο, μεταξύ περισσότερων δημοκρατικών κοινωνιών, δεν είναι πρακτικά εφικτό όλα τα μέλη μιας συλλογικότητας να παρίστανται αυτοπροσώπως στις διακοινοτικές συνεννοήσεις- παρεμπιπτότως, αυτό ήταν το λογικό ολισθήμα που έκανε τον Ρουσό να διατυπώσει την άποψη ότι μια πραγματική δημοκρατία δεν υπήρξε ποτέ: ο πολίτης της Γενεύης θεωρούσε τη δημοκρατία ως το πολίτευμα όπου κυριολεκτικά όλοι αποφασίζουν ανά πάσα στιγμή για τα πάντα.<sup>39</sup> Στην πραγματικότητα, όμως, είναι αναγκαία η επιλογή ανθρώπων που θα συμμετέχουν σε «συνελεύσεις των συνελεύσεων», έναν θεσμό απαραίτητο για την αρμονική συνάρθρωση των επιμέρους δημοκρατικών κοινοτήτων και για την εποπτεία θεμάτων που υπερβαίνουν το επίπεδο της αποκέντρωσης.

Εδώ, όμως, οφείλουμε να είμαστε εξαιρετικά προσεκτικοί. Οι εν λόγω άνθρωποι δεν είναι αντιπρόσωποι, γιατί δεν είναι φορείς κάποιας αδέσμευτης αποφασιστικής αρμοδιότητας, αλλά αντιθέτως οφείλουν να μεταφέρουν τις αποφάσεις της συνέλευσης που τους στέλνει και να κινηθούν μέσα σε όρια στενά προκαθορισμένα από αυτή. Κάτι που συγκαλύπτεται συνεχώς στις μέρες μας από τους περισσότερους πολιτικούς στοχαστές, ακόμη και ριζοσπαστικής κατεύθυνσης, όπως η Σαντάλ Μουφ,<sup>40</sup> είναι ότι μια πραγματική άβυσσος χωρίζει την αντιπροσώπευση του κοινοβουλευτικού συστήματος από τη δέσμια αρμοδιότητα, για να το πούμε χρησιμοποιώντας ελεύθερα έναν νομικό όρο, των

---

<sup>39</sup> J-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 129.

<sup>40</sup> Η θέση ότι η ακόμη και η άμεση δημοκρατία προϋποθέτει μιας μορφής αντιπροσώπευση, επομένως δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στην άμεση δημοκρατία και το κοινοβουλευτικό σύστημα διατυπώθηκε από τη Σαντάλ Μουφ (βεβαίως όχι για πρώτη φορά), σε συζήτηση που έλαβε χώρα στη Στέγη Γραμμάτων και Τεχνών στις 31/5/2015, με συνομιλητές τον Κόλιν Κράουτς, τον Τζον Μακ Κόρμικ και συντονιστή τον Γιάννη Σταυρακάκη. Κατά τη γνώμη μου, η Μουφ προβαίνει σε ένα αμφιλεγόμενο παιχνίδι ανάμεσα στις δύο σημασίες της γαλλικής λέξης *représentation* (αναπαράσταση-αντιπροσώπευση). Όμως, το ότι τα πολιτικά αιτήματα του λαού πρέπει κάπως να αναπαράσταθούν δεν σημαίνει ότι πρέπει οπωσδήποτε αυτό να συμβεί μέσω ενός αντιπροσωπευτικού πολιτικού συστήματος. Για έναν σχετικό διάλογο μεταξύ του Κ. Καστοριάδη και της Σ. Μουφ βλ. Κ. Καστοριάδης, *Δημοκρατία και σχετικισμός-συζήτηση με την ομάδα MAUSS*, εκδόσεις Στάσει Εκπίπτοντες.

απεσταλμένων μιας αμεσοδημοκρατικής συνέλευσης. Στους βουλευτές του κοινοβουλευτισμού δίνουμε στην πραγματικότητα λευκή επιταγή, τους παραχωρούμε το δικαίωμα να αποφασίσουν στη θέση μας, ενώ τους εκπροσώπους μιας δημοκρατικής κοινότητας τούς επιφορτίζουμε με την υποχρέωση να μεταφέρουν απλώς τις ήδη ειλημμένες αμεσοδημοκρατικές αποφάσεις.

Φυσικά, μπορεί κανείς βάσιμα να επιχειρηματολογήσει σχετικά με την αδυνατότητα εκ των προτέρων πρόβλεψης όλων των επιμέρους ζητημάτων που θα προκύψουν σε μια συνέλευση ανώτερης βαθμίδας και ως εκ τούτου να συναγάγει την ανάγκη ύπαρξης ενός ορισμένου βαθμού αυτονόμησης των απεσταλμένων. Και πάλι, όμως, ανάμεσα σε μια δημοκρατία εντελώς άμεση και σε ένα σύγχρονο κοινοβουλευτικό καθεστώς, υπάρχει μια τεράστια γκριζα περιοχή, που επιτρέπει σημαντικές διαφοροποιήσεις ως προς την ποσότητα και την ποιότητα του ελέγχου των ανθρώπων που εκπροσωπούν τους πολίτες. Κατά τη γνώμη μας, όποιος δεν βλέπει αυτές τις δυνατότητες διαφοροποίησης, μάλλον δεν θέλει να τις δει.

Πράγματι, στο πλαίσιο της καστοριαδικής αντίληψης της δημοκρατίας, οι εκπρόσωποι των συνελεύσεων του λαού βρίσκονται υπό τον διαρκή έλεγχο του τελευταίου. Είναι υποχρεωμένοι να λογοδοτούν στη συνέλευση του λαού για τις πράξεις στις οποίες προέβησαν κατά την άσκηση των καθηκόντων τους. Είναι επίσης ανακλητοί ανά πάσα στιγμή.<sup>41</sup> Με αυτόν τον τρόπο, κανείς δεν μπορεί να αυθαιρετήσει όσο βρίσκεται στην εξουσία και να έχει παράλληλα τον απαραίτητο χρόνο να προετοιμάσει τη συγκάλυψη της αυθαιρεσίας του. Πράγμα που είναι εντελώς διαφορετικό απ' ό,τι συμβαίνει στο κοινοβουλευτικό σύστημα, όπου οι αντιπρόσωποι εκλέγονται για μεγάλα χρονικά διαστήματα, συχνά μάλιστα χωρίς να υπάρχει η δυνατότητα των ψηφοφόρων να τους καθαιρέσουν από το αξίωμά τους. Έτσι, όταν φτάνει η ώρα του ελέγχου τους μέσω των εκλογών, έχουν ήδη προλάβει να σκηνοθετήσουν το πολιτικό παιχνίδι με τον τρόπο που τους εξυπηρετεί.

Άλλωστε, αυτές οι δύο κομβικές μορφές περιφρούρησης της λαϊκής εξουσίας, η τακτική υποχρέωση λογοδοσίας και η ανά πάσα στιγμή ανακλητότητα ισχύουν όχι μόνο για τους εκπροσώπους, αλλά και για τους αξιωματούχους. Παρατήρηση που μας φέρνει στην ανάγκη να κάνουμε λόγο και για τα διάφορα αξιώματα που υπάρχουν στην άμεση δημοκρατία. Γενικά, θα λέγαμε ότι υπάρχουν δύο κατηγορίες αξιωμάτων: αυτά που δεν

---

<sup>41</sup> François Dosse, *Καστοριάδης - Μια ζωή*, μτφρ Ανδρέας Παππάς, Πόλις, Αθήνα 2015, σ. 93.

απαιτούν κάποια εξειδικευμένη τεχνική γνώση και εκείνα που απαιτούν. Στα πρώτα, που μπορεί να αφορούν, λόγου χάρη, τη διοργάνωση ενός πολιτιστικού γεγονότος ή τον συντονισμό μιας λαϊκής συνέλευσης, η ανάδειξη του αξιωματούχου γίνεται με κλήρωση ή εκ περιτροπής και η θητεία διαρκεί για μικρό χρονικό διάστημα Έτσι, όλοι οι πολίτες θα βρεθούν κάποια στιγμή σε αυτή τη θέση, πράγμα που προωθεί την πολιτική ισότητα και καθιστά, ακριβώς μέσω της άσκησης δημόσιων λειτουργημάτων, τους ανθρώπους ικανούς στη διαχείριση των δημόσιων υποθέσεων. Πρόκειται εδώ για το τεράστιο ζήτημα της πολιτικής παιδείας σε μια δημοκρατική κοινωνία, με την ευρύτερη δυνατή έννοια του όρου, στο οποίο θα επανέλθουμε στο τελευταίο μέρος αυτής της εργασίας. Αντιθέτως, τα αξιώματα που απαιτούν κάποια ειδική τεχνική γνώση, όπως αυτά που σχετίζονται με τις κατασκευές ή τον πόλεμο, καταλαμβάνονται ύστερα από ψηφοφορία. Ακόμη και οι εξειδικευμένοι αξιωματούχοι, όμως, εκλέγονται για θητεία σύντομης χρονικής διάρκειας, λογοδοτούν και υπόκεινται στην ανακλητότητα, επομένως η εξουσία τους τίθεται κάτω από τον έλεγχο του πολιτικού σώματος.

Με αφορμή τη διάκριση των αξιωμάτων ανάλογα με τον βαθμό εξειδίκευσης που απαιτούν, εισερχόμαστε σε μία ακόμη ουσιαστική παρατήρηση σχετικά με τη διάρθρωση των θεσμών σε μια αμεσοδημοκρατική κοινωνία. Μια παρατήρηση που στην πραγματικότητα υπάρχει ήδη στον πλατωνικό Πρωταγόρα, έκτοτε όμως φαίνεται να έχει ξεχαστεί ή μάλλον συγκαλυφθεί από τους διάφορους επαγγελματίες της πολιτικής και τους θεωρητικούς που τους υποστηρίζουν. Κατά τη γνώμη μας, όσοι διατείνονται πως η πραγματική δημοκρατία στις μέρες μας είναι ανέφικτη, επειδή δεν γίνεται ο λαός να έχει τις απαραίτητες τεχνικές γνώσεις για όλα τα θέματα που προκύπτουν, συγχέουν δύο διαφορετικά επίπεδα, δύο διαφορετικές χρονικές στιγμές της δημοκρατικής διαδικασίας. Πράγματι, υπάρχουν ζητήματα που απαιτούν ειδικές τεχνικές γνώσεις. Ακόμη όμως και σε αυτά, η δημοκρατική απόφαση προηγείται χρονικά αυτών των ζητημάτων. Αν, για να δώσουμε ένα απλό παράδειγμα, που όμως φωτίζει την ουσία του θέματος, μια κοινότητα εξετάζει το ερώτημα της κατασκευής ενός δρόμου, η δημοκρατική οδός επιτάσσει τα εξής: η συνέλευση του λαού να αποφασίσει για το αν θα φτιαχτεί ο δρόμος, για το πού θα φτιαχτεί, για το χρηματικό ποσό που μπορεί να δαπανηθεί και ούτω καθεξής. Στη συνέχεια, οι ειδικοί συγκοινωνιολόγοι μηχανικοί να φέρουν τις τεχνικές προτάσεις τους και να τις παρουσιάσουν στο πολιτικό σώμα. Έπειτα, ο λαός να επιλέξει ανάμεσα στις προτάσεις και τέλος οι μηχανικοί, με τις ειδικές τους γνώσεις, να εκπονήσουν το έργο.

Όμως οι αντίπαλοι της δημοκρατίας δεν περιορίζονται στην ένσταση σχετικά με τα ζητήματα των εξειδικευμένων γνώσεων, αλλά, συχνά υπόρρητα, προχωρούν ακόμη πιο πολύ, αρνούμενοι στους πολίτες τη γνώση που είναι, υποτίθεται, απαραίτητη για τη λήψη αμιγώς πολιτικών αποφάσεων. Όπως το έθεσε ο Σουμπέτερ, «τόσο η θέληση όσο και τα συμφέροντα του λαού μπορούν να ικανοποιηθούν, όπως συνέβη σε πάμπολλες ιστορικές περιπτώσεις, εξίσου καλά ή καλύτερα, από κυβερνήσεις που δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ως δημοκρατικές με καμία αποδεκτή χρήση του όρου».<sup>42</sup> Οι πολιτικές υποθέσεις παρουσιάζονται και αυτές σαν πεδίο των ειδικών, στο οποίο ο απαίδευτος λαός δεν μπορεί και ούτε πρέπει να έχει πρόσβαση. Αυτή η συλλογιστική, παραδόξως σε μια πρώτη εξέταση, πολύ λογικά όμως σε μια βαθύτερη, χρησιμοποιείται τόσο από θεωρητικούς της Δεξιάς όσο και από υποστηρικτές του Λένιν και κυρίως του Στάλιν. Ο συλλογισμός είναι περίπου ο εξής: πού ξέρει ο κόσμος να αποφασίσει; Είναι δυνατόν να αφήσουμε την πολιτική στα χέρια των αμόρφωτων, των ανειδίκευτων, των τυχαίων;

Για να μπορέσουμε να αντεπεξέλθουμε σε αυτή την πρόκληση, θα πρέπει αρχικά να απαντήσουμε στο ερώτημα αν υπάρχει μια επιστήμη, με την αυστηρή έννοια του όρου, των πολιτικών πραγμάτων, μια συγκεκριμένη γνώση για τις πολιτικές υποθέσεις, την οποία μπορεί κανείς να αποκτήσει όπως ο πολιτικός μηχανικός που μαθαίνει να κάνει τα κτίρια και τις γέφυρες να στέκονται. Ή, για να πούμε τα πράγματα με το όνομά τους, αν υφίσταται μια απόλυτη γνώση σαν αυτή που κατακτούν οι φιλόσοφοι κυβερνήτες του Πλάτωνα, οι οποίοι, έχοντας γνωρίσει την Ιδέα του Αγαθού, μπορούν πλέον με αλάθητο τρόπο να μας πουν πώς πρέπει να οργανώσουμε την πόλη και να ζήσουμε τη ζωή μας.

Η απάντησή μας είναι όχι, δεν υπάρχει μια τέτοια γνώση. Δεν γίνεται η επιστήμη να μας υποδείξει τι πρέπει να γίνει σε μια πολιτική υπόθεση, παρά μόνο να διαυγάσει τις πιθανές συνέπειες της μίας ή της άλλης αναπόδευκτης επιλογής μας.<sup>43</sup> Δεν γίνεται, με άλλα λόγια, να διαλέξει κάποιου είδους επιστήμη στη θέση μας τις αξίες με βάση τις οποίες θέλουμε να ζήσουμε και τις οποίες κρίνουμε σωστό να επιδιώξουμε με την πολιτική μας δραστηριότητα. Το πεδίο της πολιτικής πράξης έχει τη δική του, ιδιαίτερη τροπικότητα, που ανθίσταται στη σκληρή επιστημονική επεξεργασία. Παρόλο που κάποιοι υπολογισμοί είναι απαραίτητοι, η πολιτική δεν είναι ποτέ απλή διεκπεραίωση και καθαρή διαχείριση

---

<sup>42</sup> Joseph A. Schumpeter, *Καπιταλισμός, σοσιαλισμός και δημοκρατία*, μτφρ Χρήστος Τσαμπρούνης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2006, σ. 326.

<sup>43</sup> Για μια διεξοδικότερη πραγμάτευση της αδυνατότητας αυστηρά νοούμενης επιστημονικής απάντησης σε πολιτικά και αξιακά ζητήματα, βλ Γιάννης Κτενάς, «Ο πολυθεϊσμός των αξιών του Μαξ Βέμπερ και ο “ορθολογισμός” της εποχής μας», υπό δημοσίευση στο περιοδικό *Σύγχρονα Θέματα*.

υποθέσεων. Αντιθέτως, συναρτάται θεμελιωδώς με ζητήματα αξιακών επιλογών, που από τη φύση τους είναι ανεπίδεκτα επιστημονικής απόδειξης.

Αλήθεια, τι είδους γνώση θα ήταν αυτή που θα μπορούσε να μας υποδείξει αν είναι σωστό να προτιμούμε την «οικονομία της αγοράς» από την κοινωνική αλληλεγγύη; Ή, για να φέρουμε ένα ακόμη πιο πρακτικό παράδειγμα, ποια επιστημονική γνώση θα μπορούσε τάχα να είχε βοηθήσει τους Αθηναίους να αποφασίσουν αν θα έπρεπε ή όχι να βοηθήσουν τους Κερκυραίους ενάντια στους Κορινθίους λίγο πριν από την έναρξη του Πελοποννησιακού Πολέμου;

Αυτή είναι βέβαια απλώς η προσωπική μας άποψη επί του θέματος, αλλά θα πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι όποιος συνηγορεί υπέρ της δημοκρατίας, ή ακόμη και του κοινοβουλευτισμού, παραδέχεται την ίδια άποψη, ακόμη και χωρίς να το συνειδητοποιεί. Γιατί, αν υπήρχε μια τέτοια επιστήμη, δεν θα έπρεπε να ψηφίζουμε, αλλά να αναθέτουμε μια για πάντα στον ειδικό επιστήμονα να μας κυβερνά. Όπως σημειώνει πολύ όμορφα ο Καστοριάδης: «οι αθηναϊκοί νόμοι περιλαμβάνουν ένα στοιχείο αξεπέραστης βαθύτητας: αρχίζουν πάντα λέγοντας: "Έδοξε τη βουλή και τω δήμω", "Φάνηκε καλό, η καλοζυγισμένη γνώμη της βουλής και του λαού ήταν ότι...", και κατόπιν ακολουθεί το κείμενο του νόμου. Αυτό το έδοξε είναι εκπληκτικό, είναι αληθινά ο ακρογωνιαίος λίθος της δημοκρατίας. Δεν διαθέτουμε επιστήμη για το τι είναι καλό για την ανθρωπότητα, και δεν θα αποκτήσουμε ποτέ. Αν υπήρχε, δεν θα έπρεπε να αναζητούμε τη δημοκρατία, αλλά μάλλον την τυραννία εκείνου που θα κατείχε την επιστήμη αυτή. Θα επιχειρούσαμε να τον βρούμε για να του πούμε: "Ωραία, εσύ θα κυβερνήσεις επειδή κατέχεις την πολιτική επιστήμη"(....) Αυτό σημαίνει ότι η δημοκρατία είναι το καθεστώς της *δόξης*, δηλαδή της καλομελετημένης γνώμης, της ικανότητάς μας να σχηματίζουμε γνώμη πάνω σε ζητήματα που ξεφεύγουν από τους γεωμετρικούς συλλογισμούς.»<sup>44</sup>

Βλέπουμε, λοιπόν, πως δεν υπάρχουν στην άμεση δημοκρατία επαγγελματίες ειδικοί της πολιτικής. Η δημοκρατία είναι το πολίτευμα της γνώμης, όχι της γνώσης. Συνοψίζοντας, θα μπορούσαμε να πούμε, όπως ο Γιώργος Οικονόμου, ότι η ουσία της καστοριαδικής αντίληψης για τη δημοκρατία συμπυκνώνεται σε ικανοποιητικό βαθμό στο εξής τετράπτυχο: ελευθερία, ισότητα, δικαιοσύνη, έλεγχος.<sup>45</sup> Αν σε αυτά τα στοιχεία

<sup>44</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Τι διακυβεύεται σήμερα στη δημοκρατία» [1986], στον τόμο *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, ό.π., σ. 201.

<sup>45</sup> Γιώργος Οικονόμου, «Η άμεση δημοκρατία και οι προϋποθέσεις της», στον τόμο *Η γένεση της δημοκρατίας και η σημερινή κρίση* (επιμ. Γιώργος Οικονόμου), Ευρασία, Αθήνα 2011, σ. 64.

προσθέσουμε τη συνεχή διερώτηση πάνω στον νόμο και στο περιεχόμενό του, την αμφισβήτηση των κατεστημένων θεσμών, τη συμμετοχή των πολιτών στις δημόσιες υποθέσεις, το πάθος των ανθρώπων για τα κοινά και, φυσικά, τη δημοκρατική παιδεία, νοούμενη ως διαδικασία διαρκούς εκκοινωνισμού του ανθρώπου στο πλαίσιο της δημοκρατικής πολιτικής κοινότητας, μπορούμε να συμπληρώσουμε την εικόνα και να αντιληφθούμε γιατί οι έννοιες της αυτονομίας, της ρητής αυτοθέσμησης και της δημοκρατίας είναι συναρμοσμένες στο έργο του Καστοριάδη και σχεδόν ταυτόσημες.

Θα συνιστούσε, όμως, σοβαρή παράλειψη να κλείσουμε αυτή την ενότητα χωρίς να προβούμε σε μια επισήμανση που δεν θα μπορούσε να λείπει από καμία παρουσίαση, οσοδήποτε σύντομη, της καστοριαδικής έννοιας της αυτονομίας. Προκειμένου να καταστεί η αυτοκυβέρνηση της κοινωνίας δυνατή, είναι απαραίτητη μια σειρά δομικών αλλαγών στο κοινωνικό και το οικονομικό επίπεδο, η σημαντικότερη από τις οποίες συνίσταται στη γενικευμένη αυτοδιαχείριση της παραγωγής, στον έλεγχο των εργοστασίων από τους εργάτες και, γενικότερα, όλων των χώρων εργασίας από τους εργαζομένους. Φυσικά, αυτός ο εργατικός έλεγχος, που μπορεί να θεωρηθεί μάλιστα ως γονιμοποιό σπέρμα του κοινωνικού προτάγματος του Καστοριάδη, αφού στα νεανικά του κείμενα η αυτόνομη κοινωνία παρουσιάζεται κυρίως ως κοινωνία της εργατικής αυτοδιεύθυνσης,<sup>46</sup> δεν πρέπει να νοηθεί ως κρατική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής, ως μια αλλοτριωτική φενάκη κατά την οποία μια κομματική γραφειοκρατία κυβερνά στο όνομα των εργατών, διακηρύσσοντας απλώς πως «όλη η εξουσία ανήκει στα σοβιέτ». Κάτι τέτοιο θα συνιστούσε απλή μεταμφίεση της άνισης διαίρεσης της κοινωνίας, καθώς ακόμη θα υπήρχαν οι εντολείς και οι εντολοδόχοι. Αντιθέτως, στην καστοριαδική αντίληψη της αυτοδιαχείρισης της εργασίας, οι ίδιοι οι εργαζόμενοι έχουν τον πλήρη έλεγχο, αποφασίζουν σε αμεσοδημοκρατικές συνελεύσεις για το προϊόν της εργασίας τους, για τα χειριστικά ζητήματα και γενικότερα για κάθε τι σχετικό με τη δουλειά τους.

Φυσικά, αυτή η αναδιάρθρωση της εργασίας συνεπάγεται και τεράστιες ανακατατάξεις στην οικονομική κατάσταση των μελών της κοινωνίας, δίνοντας ένα αποφασιστικό πλήγμα στις εισοδηματικές ανισότητες που μεταφράζονται σε πολιτικές. Οι αυτοοργανωμένοι εργασιακοί χώροι θα πρέπει, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, να στηρίζονται στην αρχή της ίσης αμοιβής για ίσο χρόνο εργασίας. Παρατηρούμε ότι, σε

---

<sup>46</sup> Βλ. λόγου χάρη, Κορνήλιος Καστοριάδης, *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού I και II*. Τα εν λόγω κείμενα, του 1955 και 1957 αντίστοιχα, έχουν εκδοθεί μαζί με άλλα δοκίμια σε τόμο με τίτλο *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, μτφρ Γιάννης Ιωαννίδης, Μανόλης Λαμπρίδης, Μαρία Παπαντωνίου-Φραγκούλη), ύψιλον, Αθήνα 1986.



αντίθεση με ό,τι συχνά του χρεώνουν μαρξιστές επικριτές του, ο Καστοριάδης κάθε άλλο παρά παραγνωρίζει το κοινωνικοοικονομικό ζήτημα. Απλώς δεν θέτει την οικονομία ως απόλυτο κέντρο του φιλοσοφικού συστήματός του, παρά μόνο ασχολείται μαζί της στον βαθμό που αυτή επηρεάζει την πολιτική οργάνωση της κοινωνίας. Θα μπορούσαμε να θέσουμε το ζήτημα ως εξής: καθώς προχωράει στο ιδιαίτερο φιλοσοφικό του έργο, απομακρυνόμενος από τις μαρξιστικές του καταβολές, ο Καστοριάδης παραμένει θερμός υπέρμαχος της διαχείρισης της παραγωγής από τους παραγωγούς. Όχι, όμως, επειδή αυτό ορίζει ο Νόμος της Ιστορίας, αλλά για να μπορούν οι εργαζόμενοι να θέτουν τους δικούς τους νόμους.

Με αναφορά στην πραγμάτευση του ζητήματος της εργασίας και της οικονομίας σε μια αυτόνομη κοινωνία από τον Καστοριάδη, μπορούμε να εντοπίσουμε τον γενικό τρόπο με τον οποίο στέκεται ο φιλόσοφος απέναντι στα προβλήματα της πολιτικής πρακτικής. Όπως προτείνει την αυτοδιεύθυνση της παραγωγής από τους εργάτες, επειδή δεν είναι δυνατό να υπάρχουν αυτόνομοι άνθρωποι που δεν αποφασίζουν για το τόσο σημαντικό κομμάτι της ζωής τους που είναι η εργασία τους, που «να είναι δούλοι στην εργασία τους πέντε ή έξι μέρες την εβδομάδα, και ελεύθεροι τις πολιτικές Κυριακές»,<sup>47</sup> έτσι και γενικότερα, θέτοντας ως βάση της σκέψης του το πρόταγμα της αυτονομίας, προσπαθεί να στοχαστεί πώς πρέπει να αναδιαρθρωθεί η κοινωνία για να γίνει αυτό το πρόταγμα δυνατό και λειτουργικό.

Προβαίνει, δηλαδή, στον αντίστροφο συλλογισμό από αυτούς που προτάσσουν συνεχώς αξεπέραστα εμπόδια για τη δημιουργία μιας άμεσης δημοκρατίας, δανειζόμενοι τα υλικά τους από τη σημερινή κοινωνική κατάσταση. Πράγματι, η κοινωνική κατάσταση που επικρατεί κάθε φορά, παρουσιάζεται στα μάτια πολλών ανθρώπων ως προικισμένη με μια ανυπέρβλητη κανονιστική δύναμη. Ο Καστοριάδης τούς απαντά: «αν η αλυσίδα συναρμολόγησης του εργοστασίου είναι ασυμβίβαστη με την αυτοδιαχείριση, αυτό δεν σημαίνει ότι η αυτοδιαχείριση είναι αδύνατη, αλλά ότι πρέπει να απαλλαγούμε από την αλυσίδα συναρμολόγησης».<sup>48</sup> Επομένως, αν θέλουμε την αυτονομία, πρέπει να γίνουμε επινοητικοί και να πλάσουμε, όσο είναι αυτό δυνατό, το πραγματικό υλικό με τρόπο ώστε να μπορεί να αναδυθεί η αυτονομία.

---

<sup>47</sup> Κ. Καστοριάδης, «Το πρόταγμα της αυτονομίας δεν είναι...», ό.π., σ. 30.

<sup>48</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα (Β τόμος)*, επιμ Enrique Escobar, Myrto Gondicas και Pascal Vernay, μτφρ Ζωή Καστοριάδη, Κριτική, Αθήνα 2008, σ. 169.

Στο πλαίσιο αυτής της προβληματικής, άλλωστε, εγγράφονται και οι συχνές αναφορές του φιλοσόφου στη δημοκρατική επανάσταση του Κλεισθένη το 508 π.Χ., ο οποίος ανακάτεψε την τράπουλα, ανακατένειμε τις φυλές και τους δήμους της Αττικής, ακριβώς για να μη μείνουν οι Αθηναίοι προσηλωμένοι στον παλιό τρόπο ζωής τους, να μπορέσουν να συγκροτηθούν σε ενιαίο πολιτικό σώμα και τελικά να εφαρμόσουν στην πράξη τη δημοκρατία.<sup>49</sup> Πράγμα που σημαίνει ότι η μέχρι τότε υπάρχουσα κοινωνική πραγματικότητα δεν αντιμετωπίστηκε από το δημοκρατικό κίνημα ως πηγή απόλυτης κανονιστικότητας, αλλά ως προ-πολιτικό υλικό, το οποίο θα έπρεπε κατά το δυνατόν να διαμορφωθεί με τέτοιο τρόπο που να καθιστά δυνατή την αυτόνομη θέσμιση. Αυτός ακριβώς είναι και ο τρόπος σκέψης του Καστοριάδη.

Φτάνοντας στο τέλος αυτού του κεφαλαίου, έχουμε βεβαίως συνείδηση ότι οι παραπάνω παρατηρήσεις όχι μόνο δεν εξαντλούν το πολιτικό ζήτημα, αλλά αντιθέτως το τοποθετούν στο κέντρο μιας αναστοχαστικής διαδικασίας χωρίς τέλος. Η αυτονομία δεν είναι η έτοιμη απάντηση σε όλα τα πολιτικά και κοινωνικά προβλήματα, αλλά ακριβώς το άνοιγμα αυτών των προβλημάτων στη διαβούλευση και την πράξη των ανθρώπων. Μόνο αν δίνουμε τον νόμο στον εαυτό μας μπορούμε να διερωτηθούμε πλήρως πάνω στο περιεχόμενο αυτού του νόμου και να δώσουμε μια απάντηση, φέροντας παράλληλα την ευθύνη γι' αυτή. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι πρέπει να σταματήσουμε την αναζήτησή μας, να εφησυχάσουμε, λέγοντας ότι η λύση σε αυτά τα ερωτήματα θα δοθεί εν ευθέτω χρόνω. Γι' αυτόν τον λόγο, θα συνεχίσουμε την έρευνά μας, ψάχνοντας ποιο είναι το περιεχόμενο του νόμου μιας αυτόνομης κοινωνίας και αν αυτό το ερώτημα επιδέχεται εκ των προτέρων απάντηση.

Πρώτα όμως, ας ανακεφαλαιώσουμε, συνοψίζοντας τις καστοριαδικές έννοιες της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας και τη μεταξύ τους σχέση.

### **3) Αυτονομία του ατόμου και αυτονομία της κοινότητας: κάτι περισσότερο από μια απλή αναλογία**

Από όσα ήδη αναφέρθηκαν, ελπίζουμε πως έχει γίνει σε σημαντικό βαθμό κατανοητή η σύνδεση που επιχειρεί ο Καστοριάδης μεταξύ της συλλογικής αυτονομίας της κοινωνίας και της αυτονομίας του κάθε ατόμου. Επειδή όμως το θέμα είναι κομβικό, θα επιχειρήσουμε να ανακεφαλαιώσουμε, φωτίζοντας της σχέση μεταξύ των δύο διαστάσεων

---

<sup>49</sup> Στο ίδιο, σ. 155 κ.ε..

του προτάγματος της αυτονομίας και των πρακτικών που συνδέονται με αυτές, δηλαδή της δημοκρατίας και της ψυχανάλυσης.

Σε ένα πρώτο επίπεδο, μπορούμε να διαπιστώσουμε πολλές αναλογίες. Όπως η ψυχανάλυση στοχεύει στην αυτονομία του υποκειμένου, έτσι και η άμεση δημοκρατία στοχεύει στην αυτονομία της κοινωνίας. Όπως η ψυχανάλυση χρησιμοποιεί τον λόγο, που είναι πάντα σε έναν βαθμό λόγος του Άλλου, προκειμένου να αναδυθεί ένας αυτόνομος λόγος του υποκειμένου, έτσι και η δημοκρατική ελευθερία χρησιμοποιεί τους θεσμούς και υπάρχει μόνο μέσω των θεσμών, που είναι πάντα σε έναν βαθμό περιοριστικοί και ήδη δημιουργημένοι από άλλους ανθρώπους. Τόσο στην ψυχανάλυση όσο και στη δημοκρατία, δηλαδή, δεν μπορούμε να δημιουργήσουμε μία *tabula rasa*, να κάνουμε να αναδυθεί ένα υποκείμενο ή μια κοινωνία που δεν έχει καμία σχέση με την ιστορία, με το προϋπάρχον πλαίσιο, με το ήδη δοσμένο. Αυτό που μπορούμε να κάνουμε είναι να χρησιμοποιήσουμε το έτοιμο και το ήδη δοσμένο για να προκύψει μια δημιουργία βασισμένη στον αναστοχασμό, τέτοια που τα προϋπάρχοντα υλικά να μη μας καθορίζουν, να μη μας υποδουλώνουν, είτε ως υποκείμενα είτε ως κοινωνία.

Παρεμπιπτόντως, μπορούμε να υπογραμμίσουμε μία διαφορά του Καστοριάδη από τον Λακάν, στο ψυχαναλυτικό πεδίο, αλλά και μία διαφορά του με κάποιους αναρχικούς στοχαστές, στο πολιτικό. Ενώ, όπως ήδη σημειώσαμε, ο Καστοριάδης πατάει πάνω στη φράση του Λακάν «το ασυνείδητο είναι ο λόγος του άλλου» για να προχωρήσει στην ανάλυσή του σχετικά με την ατομική ετερονομία, κι ενώ δέχεται ότι ακόμη και ο πιο αυτόνομος λόγος χτίζεται με τα υλικά του λόγου του άλλου και τον περιέχει σε σημαντικό βαθμό, αρνείται να θεωρήσει την ίδια την είσοδο τη γλώσσα αλλοτρίωση του υποκειμένου, ξένωση, όπως τη θεωρεί ο Λακάν. Κι αυτό επειδή χωρίς τη γλώσσα, χωρίς τον άλλο, χωρίς τους άλλους που έχουν θεσμίσει αυτή τη γλώσσα δεν είμαι καν υποκείμενο. Δεν είναι, επομένως, λογικό να ονομάζω αλλοτρίωση την «κανονική» κατάσταση και μάλιστα τη στιγμή της γέννησης του υποκειμένου. Αντίστοιχη είναι η ένσταση του Καστοριάδη απέναντι σε όσους θεωρούν την ίδια την κοινωνική κατάσταση ως αλλοτριωτική. Το γεγονός ότι οι θεσμοί εξ ορισμού ασκούν μια κάποια πίεση στην ατομική ψυχή, το ότι μέσα στην κοινωνία αναγκάζομαι να περιορίσω τις ενορμήσεις μου και να τις στρέψω προς κοινωνικά αποδεκτούς στόχους, δεν σημαίνει ότι μέσα στην κοινωνία δεν μπορώ να είμαι ελεύθερος, γιατί το «έξω από την κοινωνία» δεν υπάρχει καν ως κατάσταση. Δεν στέκει να ονομάζουμε κάτι ανελεύθερο συγκρίνοντάς το με κάτι άλλο που δεν ορίζεται καν.

Δεν μπορώ, επομένως να ονομάσω αλλοτριωτική τη γλώσσα και την κοινωνία καθαυτήν, αυτά τα συστατικά και μάλιστα συγκροτησιακά στοιχεία του ανθρώπινου υποκειμένου, όπως δεν μπορώ να ονομάσω αλλοτριωτικό το γεγονός ότι ο άνθρωπος έχει μια υλική υπόσταση, ένα σώμα. Αυτός ο οποίος υποτίθεται ότι αλλοτριώνεται κατά την είσοδο στη γλώσσα δεν υπάρχει ως υποκείμενο για αλλοτριωθεί. Αντίστοιχα, αυτός ο οποίος υποτίθεται ότι αλλοτριώνεται κατά την είσοδο στους κοινωνικούς θεσμούς κυριολεκτικά δεν υπάρχει καν, αφού πάντα γεννιόμαστε μέσα σε μια κοινωνία - εκτός αν θέλουμε να δομήσουμε μια φιλοσοφία θεωρώντας ως άνθρωπο όχι το εκκοινωνισμένο ον, αλλά το μωρό που αφέθηκε από τους γονείς του σε ένα δάσος, μεγάλωσε με τους λύκους και φυσικά δεν μιλάει ούτε υπόκειται σε θεσμούς.

Όπως το θέτει ο Καστοριάδης: «όπως δεν μπορώ να ονομάσω ξένωση τη σχέση μου με τη γλώσσα ως τέτοια - μέσα στην οποία μπορώ ταυτόχρονα να πω τα πάντα και όχι οτιδήποτε, μπροστά στην οποία είμαι ταυτόχρονα καθορισμένος και ελεύθερος, σε σχέση με την οποία μια έκπτωση είναι πιθανή, αλλά όχι αναπόφευκτη- έτσι δεν έχει νόημα να ονομάσω ξένωση τη σχέση της κοινωνίας με τον θεσμό σαν τέτοιο. Η ξένωση εμφανίζεται μέσα σ' αυτή τη σχέση, αλλά δεν είναι αυτή η σχέση- όπως το σφάλμα ή το παραλήρημα δεν είναι δυνατά παρά μέσα στη γλώσσα, αλλά δεν είναι η γλώσσα».<sup>50</sup> Το να επισημάνει, δηλαδή, κανείς ότι οι κοινωνικοί θεσμοί σε αναρίθμητες ιστορικές περιπτώσεις, όπως άλλωστε και στη δικιά μας κοινωνία, υπήρξαν υπερβολικά καταπιεστικοί και ετερόνομοι, πράγμα που τους κατέστησε ξενωτικούς, αποτελεί μια σωστή παρατήρηση, που όμως εγγράφεται σε μια άλλη συζήτηση. Η αλλοτρίωση της κοινωνίας δεν είναι αναπόφευκτη. Και ακριβώς επειδή η αλλοτρίωση μέσα στην κοινωνία δεν είναι νομοτελειακή έχουν νόημα οι κοινωνικοί αγώνες, ακριβώς επειδή η αλλοτρίωση μέσα στη γλώσσα μπορεί να αποφευχθεί έχει νόημα η ψυχανάλυση.

Επιστρέφοντας και συνεχίζοντας τις αναλογίες, μπορούμε να πούμε ότι, σύμφωνα με το πρόταγμα της αυτονομίας, τόσο το άτομο όσο και η κοινωνία στοχάζονται πάνω στον εαυτό τους με στόχο να τον αλλάξουν συνειδητά. Η ψυχανάλυση είναι συνειδητή αυτοαλλοίωση του υποκειμένου· η δημοκρατία συνειδητή αυτοαλλοίωση της κοινωνίας. Μάλιστα, ακριβώς επειδή χρειάζονται τον διαρκή αναστοχασμό και λειτουργούν μέσω αυτού, τόσο η ψυχανάλυση όσο και η δημοκρατία είναι όχι παγιωμένες καταστάσεις, αλλά ζωντανές διαδικασίες. Αν η αυτοανακλαστική σκέψη δεν γίνει, για να το πούμε έτσι,

---

<sup>50</sup> Κ.Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση...*, ό.π., σ. 169.

τρόπος ζωής του υποκειμένου και της κοινωνίας, τότε γρήγορα το υποκείμενο θα ξαναχαθεί μέσα στα φαντάσματά του, στις ανεπίλυτες εσωτερικές του συγκρούσεις και στην καταπίεση της επιθυμίας του, και η κοινωνία θα ξαναγίνει ετερόνομη, παγιώνοντας μια για πάντα τους θεσμούς της, καθιερώνοντάς τους και καταλήγοντας να τους υπηρετεί αντί να την υπηρετούν.

Αν, όμως, φτάνοντας στο τέλος αυτών των παρατηρήσεων θέλουμε να είμαστε ακριβείς, πρέπει να προχωρήσουμε βαθύτερα και να δούμε ότι, πέρα από την αναλογία, υπάρχει μια πολύ ριζικότερη σχέση ανάμεσα στην κοινωνική και την ατομική αυτονομία, ένας στενότερος δεσμός που έκανε τον Καστοριάδη να τις αποκαλεί αδιαχώριστες.<sup>51</sup> Συνίσταται στο ότι δεν γίνεται να υπάρξει μια αυτόνομη κοινωνία χωρίς αυτόνομα άτομα, ούτε γίνεται να υπάρξουν πλήρως αυτόνομα άτομα, αν δεν ζουν σε μια αυτόνομη κοινωνία. Αυτό δεν είναι απλώς μια φιλοσοφική παρατήρηση, αλλά και ένα αμιγώς πρακτικό πρόβλημα. Μέσα στην κοινωνία υπάρχουν όρια που δεν μπορούν να ξεπεραστούν από τις ατομικές πρωτοβουλίες των ανθρώπων,<sup>52</sup> ιδίως από τη στιγμή που οι περισσότερες δραστηριότητες μέσα σε μια κοινωνία απαιτούν τη συνεργασία με άλλους. Αλήθεια, πόσο αυτόνομο μπορεί να είναι ένα άτομο όταν δεν έχει λόγο πάνω στο περιεχόμενο της εργασίας του; Όταν αναγκάζεται να ενταχθεί σε ένα οικονομικό σύστημα σαν το σημερινό και να εξαντλείται πνευματικά και σωματικά σε μια δουλειά που δεν του προσφέρει νόημα, μόνο και μόνο για να κερδίσει τα προς το ζην; Όταν δεν ερωτάται καν για τα βασικά πολιτικά ζητήματα που αφορούν την κοινότητα μέσα στην οποία ζει; Όταν του επιβάλλονται και του απαγορεύονται συμπεριφορές χωρίς να ζητηθεί καν η γνώμη του; Όταν, τελικά, το κράτος μπορεί, σε περίπτωση πολέμου, να αξιώσει από το άτομο ακόμη και την προσφορά της ζωής του χωρίς να το ρωτήσει;

Συνειδητοποιούμε, λοιπόν, ότι στο πλαίσιο μιας ετερόνομης κοινωνίας η ατομική αυτονομία μπορεί να είναι στην καλύτερη περίπτωση περιορισμένη, ενώ μπορεί να καταντήσει μέχρι και ανύπαρκτη. Στα ενδεικτικά ερωτήματα που μόλις διατυπώσαμε, ένα ψυχαναλυόμενο άτομο μπορεί ενδεχομένως να απαντήσει με μεγαλύτερη επίγνωση και να αναζητήσει πιο επινοητικές λύσεις, δεν μπορεί όμως παρακάμψει εντελώς το κοινωνικό πλαίσιο. Πράγμα που μας οδηγεί στην εξής τελική διαπίστωση: η ατομική αυτονομία βρίσκεται το πλήρες νόημά της μόνο μέσα στην κοινωνία και αντιστρόφως η κοινωνική αυτονομία προϋποθέτει άτομα που μπορούν και θέλουν να είναι αυτόνομα. Επιστρέφουμε

---

<sup>51</sup> Κ. Καστοριάδης, «Το πρόταγμα της αυτονομίας...», ό.π., σ. 27.

<sup>52</sup> E. Colombo, *Η βούληση του λαού...*, ό.π., σ. 154.

έτσι στο ζήτημα της κοινωνικής κατασκευής του ανθρώπου, της θέσμησης του ατόμου στην αυτόνομη κοινωνία. Συνελόντι ειπείν, στο ζήτημα της δημοκρατικής παιδείας, που θα εξεταστεί στο τελευταίο μέρος αυτής της εργασίας.

## **2ο Κεφάλαιο**

### **Εμβάθυνση στην έννοια της αυτονομίας του υποκειμένου**

#### **1) Η έννοια της αυτονομίας στον Καντ**

##### **i) Οι λόγοι και όρια της σύγκρισης**

Το 1984, στην Ανώτατη Σχολή Κοινωνικών Επιστημών (EHESS) στο Παρίσι, στο τελευταίο σεμινάριο του Κορνήλιου Καστοριάδη πριν από τη διακοπή των Χριστουγέννων, ένας σπουδαστής, παίρνοντας αφορμή από τις αναλύσεις του φιλοσόφου σχετικά με την αυτονομία στην αρχαία Αθήνα, διατυπώνει μια ερώτηση για την έννοια της αυτονομίας και της ελευθερίας στον Καντ. Ο διδάσκων τού απαντά: «(...)η χρήση των όρων που κάνω εγώ δεν έχει καμία σχέση με την καντιανή χρήση. Σας υπενθυμίζω ότι στον Καντ η ελευθερία μου είναι η ελευθερία να συμμορφωθώ προς ένα νόμο. Κι αυτό είναι όλο, κατά κάποιον τρόπο.»<sup>53</sup>

Αυτή η στιχομυθία έχει πραγματικά μεγάλο ενδιαφέρον. Σίγουρα πολύ μεγαλύτερο απ' όσο αφήνει να διαφανεί η σύντομη απάντηση σε μια ερώτηση μετά την οποία οι φοιτητές άδειασαν την αίθουσα για να σπεύσουν στις χειμερινές διακοπές τους. Πράγματι, ας το πούμε από τώρα, αυτό που εννοεί ο Καστοριάδης με τη λέξη αυτονομία είναι πολύ διαφορετικό από αυτό που εννοεί ο Καντ και κινείται σε διαφορετικές σφαίρες, καθώς στον μεν Καστοριάδη η αυτονομία είναι μια έννοια κατ' εξοχήν πολιτική, στον δε Καντ πρόκειται για ηθική έννοια. Παρόλ' αυτά, παραμένει γεγονός ότι, αν εξαιρέσουμε τη χρήση της λέξης από τον Θουκυδίδη, για τον οποίο φυσικά ο Καστοριάδης έτρεφε τεράστια εκτίμηση και αρεσκόταν να βυθίζεται στο έργο του, ο Καντ είναι ίσως ο πιο σημαντικός και πολυμελετημένος στοχαστής που επεξεργάζεται την έννοια της αυτονομίας, αντιδιαστέλλοντάς την μάλιστα προς την έννοια της ετερονομίας. Άλλωστε, χρησιμοποιεί

---

<sup>53</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα* (τόμος Γ), επιμ Enrique Escobar, Myrto Gondicas και Pascal Vernay, μτφρ Ζωή Καστοριάδη, Κριτική, Αθήνα 2011, σ. 145.

στο πρωτότυπο γερμανικό κείμενο ακριβώς αυτές τις δύο ελληνικές λέξεις. Εξάλλου, αν θέλαμε να δώσουμε έναν συντομώτατο και σίγουρα επιδεκτικό συμπλήρωση, πλην όμως ορθό ορισμό της καντιανής αυτονομίας θα λέγαμε πως αυτή συνίσταται στο να υπακούει η βούλησή μου σε έναν νόμο που δίνει η ίδια στον εαυτό της – ορισμός που μας θυμίζει σε μεγάλο βαθμό τον καστοριαδικό.

Όλα αυτά τα στοιχεία υποδεικνύουν ότι μια συγκριτική εξέταση της έννοιας της αυτονομίας στους δύο φιλοσόφους μόνο αυθαίρετη ή άσκοπη δεν είναι. Πόσω μάλλον όταν η εξέταση της καντιανής φιλοσοφίας από αυτό το πρίσμα θα μας επιτρέψει να αναδείξουμε ένα σημείο που είναι εξαιρετικά σημαντικό για την εργασία μας. Πράγματι, στο πλαίσιο της παρούσας δουλειάς, ο στόχος της αντιπαραβολής της καντιανής και της καστοριαδικής έννοιας δεν είναι να φανεί η όποια επιρροή της πρώτης στη δεύτερη ή να διατυπωθεί μια κρίση για το ποια είναι «σωστή» και ποια «λανθασμένη». ο στόχος είναι, μέσω του τονισμού μιας κομβικής διαφοράς, να φωτιστεί μια εξαιρετικά ενδιαφέρουσα όψη της καστοριαδικής αντίληψης για τη δημοκρατία. Και για να δώσουμε από τώρα μια νύξη, προκειμένου να έχει ο αναγνώστης μια πυξίδα, αυτή η διαφορά συνίσταται στο ότι, στην καντιανή αυτονομία, ο νόμος που δίνουμε στον εαυτό μας είναι, σε έναν τουλάχιστον βαθμό, εκ των προτέρων -θα μπορούσαμε επίσης να πούμε a priori- καθορισμένος, ενώ στην καστοριαδική αυτονομία όχι.

Προτού όμως προχωρήσουμε στην παρουσίαση της ιδέας του Καντ για την αυτονομία και στη σύγκρισή της με αυτή του Καστοριάδη, είναι απαραίτητο να προσδιορίσουμε τα όρια αυτής της προσπάθειας- θα είμαστε έτσι σε συμφωνία και με το πνεύμα του γερμανού φιλοσόφου που θα μας απασχολήσει σε αυτό το κεφάλαιο. Αυτά τα όρια είναι βασικά δύο: Πρώτον, δεδομένου ότι το θέμα της εργασίας μας είναι η έννοια της αυτονομίας στον Καστοριάδη, η εξέταση της καντιανής αυτονομίας θα είναι αναγκαστικά περιορισμένη και θα γίνεται βασικά με το βλέμμα πάντα στραμμένο στο βασικό ζήτημα που μας ενδιαφέρει εδώ.

Είναι σαφές ότι, γενικά μιλώντας, γύρω από το θέμα της αυτονομίας στον Καντ μπορούν να γραφτούν -και έχουν πράγματι γραφτεί- ολόκληρες πραγματείες, οι οποίες μάλιστα εντάσσουν την εν λόγω έννοια στο σύνολο της προβληματικής του φιλοσόφου. Έτσι, ο Cassirer ή ο Guyer, στα κλασικά έργα που έχουν αφιερώσει στην καντιανή φιλοσοφία, εξετάζουν την αυτονομία όχι μόνο όπως αυτή θεματοποιείται στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών* (1785), αλλά παράλληλα εντοπίζοντας αναλογίες με την *Κριτική*

του *Καθαρού Λόγου*<sup>54</sup> (1781), συσχετίζοντας σαφώς τα *Θεμέλια* με την *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* (1788) και ακόμη προεκτείνοντας τις συνδέσεις και σημειώνοντας τις μετατοπίσεις των απόψεων του Καντ ακόμα και σε λιγότερο γνωστά κείμενα, όπως το *Θρησκεία εντός των Ορίων του Λόγου και Μόνον* (1793). Επιπρόσθετα, προβαίνουν, όπου το κρίνουν απαραίτητο, σε μακροσκελείς -και ενίοτε ιδιοφυείς- διευκρινήσεις, ερμηνείες, συμπληρώσεις και κριτικές των απόψεων και των επιχειρημάτων που προβάλλονται σε αυτά τα βιβλία. Αντιθέτως, το δικό μας έργο οφείλει εκ των πραγμάτων να είναι πολύ πιο ταπεινό. Δεν θα μπούμε στη διαδικασία να παρακολουθήσουμε ολόκληρη τη διαδρομή της σκέψης του Καντ, ούτε να κρίνουμε σε εξαντλητικό βαθμό τα επιχειρήματά του. Πέρα από το ότι ένα τέτοιο εγχείρημα ξεπερνά τις φιλοδοξίες μας, για τις ανάγκες της παρούσας δουλειάς μάς αρκεί να παρουσιάσουμε τα κύρια σημεία της συλλογιστικής του φιλοσόφου στο βιβλίο που εισάγει τη διάκριση της αυτονομίας από την ετερονομία, δηλαδή στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, και στη συνέχεια να προσπαθήσουμε να συνδέσουμε αυτή την παρουσίαση με το κύριο θέμα μας.

Το δεύτερο σημείο που οφείλουμε να έχουμε κατά νου προτού προχωρήσουμε είναι ότι, ενώ η αυτονομία στον Καστοριάδη είναι ουσιαστικά ένα πολιτικό πρόταγμα, που έχει μεν και μια ατομική διάσταση, βρίσκει όμως σε κάθε περίπτωση την πλήρη έκφρασή του μέσα σε μια δημοκρατική πολιτική κοινότητα, στον Καντ η αυτονομία είναι μια κατ' εξοχήν ηθική έννοια, που ως τέτοια αναφέρεται κυρίως σε κάθε ξεχωριστό υποκείμενο. Θα μπορούσε, λοιπόν, να μας κατηγορήσει κανείς ότι ομογενοποιούμε ανόμοια πράγματα προκειμένου να τα συγκρίνουμε κατά πώς μας εξυπηρετεί. Πράγματι, πρέπει να παραδεχτούμε ότι, παρόλο που μια εντελώς απολιτική ηθική, όπως άλλωστε και μια εντελώς ανήθικη πολιτική, είναι προβληματική, υπάρχει μια αρκετά σαφής διάκριση μεταξύ των πεδίων της ηθικής και της πολιτικής και ότι στο καθένα ισχύουν, σε έναν τουλάχιστον βαθμό, διαφορετικοί κανόνες παιχνιδιού.

Όμως πρέπει επίσης να ξεκαθαρίσουμε ότι αυτό δεν θα μας εμποδίσει στην παρούσα εργασία, γιατί δεν σκοπεύουμε να συγχύσουμε τα δύο επίπεδα ή να εφαρμόσουμε στην πολιτική τις ηθικές ιδέες του Καντ ή στην ηθική τις ιδέες του Καστοριάδη. Αντιθέτως, όπως θα φανεί στη συνέχεια, θα επιχειρήσουμε να επιμείνουμε σε κάτι πολύ συγκεκριμένο: στο ποιος είναι ο νόμος που δίνουμε στον εαυτό μας -έκφραση απολύτως κοινή και στους δύο στοχαστές- και, ειδικότερα, στο αν μπορεί αυτός ο νόμος να προσδιοριστεί εκ των

---

<sup>54</sup> κυρίως αναφέρουν ότι, όπως δεν μπορούμε να συναγάγουμε τις μορφές εποπτείας του χώρου και του χρόνου ή τις κατηγορίες, όπως η αιτιότητα, από την εμπειρία, έτσι δεν μπορούμε να βρούμε και το θεμέλιο της ηθικής βασιζόμενοι στον εμπειρικό κόσμο.



προτέρων. Δεν έχει, δηλαδή, για εμάς τόση σημασία αν ο εν λόγω νόμος είναι πολιτικός ή ηθικός, γιατί δεν θέλουμε να κρίνουμε αν είναι σωστός ή λανθασμένος, οπότε θα κινδυνεύαμε να μπλέξουμε τα ηθικά και τα πολιτικά κριτήρια· σημασία έχει το πότε ο νόμος διαμορφώνεται και το ποιος τον διαμορφώνει. Με άλλα λόγια, μας ενδιαφέρει η ίδια η διάρθρωση, η εσωτερική λογική, ο τρόπος που λειτουργεί η έννοια της αυτονομίας σε καθέναν από τους δύο στοχαστές

Έχοντας πλέον σημειώσει αυτά, μπορούμε να προχωρήσουμε στην παρουσίαση της καντιανής αντίληψης για την αυτονομία.

## ii) Μια αυτονομία δέσμια του Λόγου

Τα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*, το πρώτο έργο στο οποίο ο Καντ καταπιάνεται αποκλειστικά με ηθικά προβλήματα, δημοσιεύτηκε το 1785, πράγμα που σημαίνει ότι είχαν περάσει τέσσερα χρόνια από τη δημοσίευση της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου*, του βιβλίου με το οποίο η καντιανή φιλοσοφία μπήκε στην πιο σημαντική και επιδραστική φάση της, στη λεγόμενη κριτική περίοδο. Είχαν περάσει, επίσης, πέντε χρόνια από τη δημοσίευση των *Αρχών των Ηθών και της Νομοθεσίας*, του έργου του Τζέρεμι Μπένθαμ που φιλοδοξούσε να θεμελιώσει την ηθική σε ωφελμιστικές βάσεις.

Ο Καντ, λοιπόν, όντας εφοδιασμένος με τον κριτικό του οπλισμό, επιχειρεί να απορρίψει πλήρως τις ηθικές ιδέες των ωφελμιστών και να θέσει τα θεμέλια της δικής του ηθικής φιλοσοφίας.<sup>55</sup> Αρνούμενος ότι η εμπειρία, οι ηδονές και οι λύπες μας, οι προτιμήσεις μας και οι απαρέσκευές μας μπορούν να αποτελέσουν μια ισχυρή βάση για την οικοδόμηση μιας ηθικής θεωρίας, προτείνει, αντιθέτως, ως θεμέλιο λίθο της ηθικής την ίδια τη λογική, τις επιταγές του ορθού λόγου. Ας παρακολουθήσουμε την εκτύλιξη του επιχειρήματός του.

Σύμφωνα με τον Καντ, για να κρίνουμε αν μια πράξη είναι ηθικά αξιόπαινη, δεν πρέπει να εξετάσουμε τα αποτελέσματά της, τη χρησιμότητά της, την επιτυχία της ή την αποτυχία της, αλλά το κατά πόσον ο δράστης, όταν προέβη σε αυτή την πράξη, είχε μια θέληση

---

<sup>55</sup> Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, μτφρ Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1984, σ. 31.

καλή καθ' εαυτήν.<sup>56</sup> Τι είναι, όμως, πρώτα πρώτα, αυτή η θέληση και, έπειτα, τι σημαίνει να είναι καλή;

Η θέληση ή βούληση (Wille) είναι η ιδιότητα των έλλογων όντων να μπορούν να δρουν σύμφωνα με παραστάσεις νόμων, με αξίες που επιλέγουν τα ίδια ελεύθερα, σε αντίθεση με τα άλογα όντα, τα οποία απλώς υπόκεινται σε φυσικούς νόμους, πάνω στους οποίους δεν έχουν καμία επίδραση.<sup>57</sup> Όπως το θέτει ο Καντ, «η θέληση είναι ένα είδος αιτιότητας των έλλογων όντων και η ελευθερία είναι η ιδιότητα αυτής της αιτιότητας να μπορεί να πράττει ανεξάρτητα από ξένα καθοριστικά αίτια».<sup>58</sup> Βλέπουμε, επομένως, πως οι άνθρωποι, που συμπεριλαμβάνονται στα έλλογα όντα χωρίς όμως να τα εξαντλούν,<sup>59</sup> μπορούν να ορίσουν οι ίδιοι, τουλάχιστον σε έναν βαθμό, τους κανόνες της συμπεριφοράς τους και ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο μπορούμε να τους αποδώσουμε ηθικές ευθύνες. Γιατί, αν δεν ήταν ελεύθεροι στις πράξεις τους, δεν θα μπορούσαμε να τους χαρακτηρίσουμε ηθικά άξιους ή κακούς, όπως δεν μπορούμε να επαινέσουμε ή να ψέξουμε ηθικά μία πέτρα ή ακόμη και ένα ζώο.

Πότε όμως πρέπει να επαινούμε και πότε να ψέγουμε, πότε, δηλαδή, η θέλησή μας είναι καλή και μάλιστα ηθική, δηλαδή καλή καθ'εαυτήν; Η απάντηση του Καντ σε αυτό το ερώτημα διαρθρώνεται ως εξής: η θέληση των ανθρώπων μπορεί να καθοριστεί από δύο ειδών επιδράσεις. Πρώτον, από διάφορα εξωτερικά ερεθίσματα, από ροπές, επιθυμίες, στόχους και σκοπούς της καθημερινής ζωής, όπως είναι το ερωτικό πάθος, η επιδίωξη του κέρδους ή της επαγγελματικής ανέλιξης, το κυνήγι του χρήματος ή της δόξας και ούτω καθεξής. Τότε, μπορούμε μεν να πούμε ότι μια θέληση είναι καλή, δηλαδή ωφέλιμη, για κάτι, αλλά δεν μπορούμε φυσικά να πούμε ότι είναι καλή καθ'εαυτήν. Είναι δυνατόν, παραδείγματος χάρη, μια επιχειρηματική κίνηση να είναι χρήσιμη προς την κατεύθυνση της επέκτασης μιας εταιρείας, αυτό όμως δεν της δίνει και ηθική αξία.

Όταν δρω με αυτόν τον τρόπο, υπακούω σε μια προστακτική από αυτές που ο Καντ ονομάζει υποθετικές προστακτικές, δηλαδή η θέλησή μου καθορίζεται από τον τύπο: Αν θέλεις το A, πρέπει να κάνεις το B. Αυτές οι προστακτικές, που στην πράξη είναι αναρίθμητες, τόσες όσες και οι επιμέρους στόχοι που μπορούν να θέσουν οι άνθρωποι,

---

<sup>56</sup> Στο ίδιο, σ. 35.

<sup>57</sup> Στο ίδιο, σ. 58.

<sup>58</sup> Στο ίδιο, σ. 106.

<sup>59</sup> Σε μια υποσημείωση των *Θεμελίων* (ό.π., σ. 56), ο Καντ γράφει: «(...) από τέτοια αξιώματα πρέπει να μπορούν να πηγάζουν πρακτικοί κανόνες αναγκαίοι για κάθε έλλογη φύση, άρα και για την ανθρώπινη». (δική μου υπογράμμιση). Βλ. επίσης τη σελίδα 48 της παρούσας εργασίας και την υποσημείωση 87.

σύμφωνα με τον φιλόσοφο δεν έχουν καθ'εαυτές ηθική αξία, ακριβώς γιατί γίνονται για χάρη κάποιου άλλου σκοπού. Αυτό δεν σημαίνει ότι είναι οπωσδήποτε και καταδικαστέες: μπορεί να είναι χρήσιμες, διασκεδαστικές ή επωφελείς, απλώς δεν είναι ηθικές, με την αυστηρή έννοια που δίνει ο φιλόσοφος στον όρο.

Πριν προχωρήσουμε, πρέπει να υπογραμμισθεί ότι ο Καντ συμπεριλαμβάνει στις εξωτερικές επιδράσεις της θέλησης και τις ανθρώπινες επιθυμίες, η συνειδητοποίηση και η έκφραση των οποίων, όπως προαναφέραμε, είναι για την ψυχανάλυση ένα βασικότατο στοιχείο της απελευθέρωσης του υποκειμένου. Σε αυτή την ενδιαφέρουσα διάσταση απόψεων θα έχουμε την ευκαιρία να επανέλθουμε στη συνέχεια. Προς το παρόν μπορούμε να παραθέσουμε το επιχείρημα του Καντ, που συνίσταται στο ότι οι επιθυμίες μας ανήκουν στους εξωτερικούς καθορισμούς της βούλησής μας, επειδή δεν τις έχουμε επιλέξει ελεύθερα. Απλώς τις έχουμε.<sup>60</sup> Επομένως, και όταν ακολουθώ μια επιθυμία μου, υπάγομαι σε μια υποθετική προστακτική. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι σκέφτομαι κάπως έτσι: Αν επιθυμώ αυτόν τον ερωτικό σύντροφο, πρέπει να φερθώ με τον τάδε ή τον δείνα τρόπο.

Αν έτσι έχουν τα πράγματα, ποιος καθορισμός της θέλησής μας δεν είναι εξωτερικός; Είναι ένας καθορισμός που η ίδια η θέληση θέτει στον εαυτό της, επιλέγοντας να είναι καθ'εαυτήν καλή. Αυτό μπορεί να γίνει μόνο όταν επιλέγουμε να κάνουμε το σωστό, ακριβώς γιατί είναι σωστό· δεν κάνουμε κάτι επειδή είναι χρήσιμο για κάτι άλλο, αλλά επειδή είναι καλό καθ'εαυτόν. Υπακούμε τότε όχι σε κάποια από το πλήθος των υποθετικών προστακτικών, αλλά σε μία και μοναδική κατηγορική προσταγή, του τύπου: Πρέπει να κάνω το Α, επειδή πρέπει. Οφείλω να κάνω το καλό επειδή είναι καλό, κι όχι επειδή θα μου είναι χρήσιμο ή επικερδές ή θα ευχαριστήσει κάποιον τρίτο.

Ας δείξουμε εδώ τι θέλει να πει ο Καντ, χρησιμοποιώντας το κλασικό πια παράδειγμα με τον έμπορο που επιλέγει να μην κλέψει στο ζύγισμα έναν άπειρο και αφελή πελάτη. Αν ο έμπορος σκέφτηκε, τρόπον τινά, χρησιμοθηρικά, και επέλεξε να μην ξεγελάσει τον πελάτη, επειδή σκέφτηκε ότι, αν αυτό το γεγονός μαθευόταν, θα του προσέδιδε κακή φήμη και έτσι θα μειωνόταν η πελατεία του, τότε η πράξη του, παρόλο που είναι σύννομη και ίσως κοινωνικά χρήσιμη, δεν έχει ηθική αξία. Γιατί, εν προκειμένω, διαμόρφωσε τη θέλησή του με βάση μια υποθετική προστακτική που είχε τον εξής τύπο: Αν δεν θέλεις να μειωθεί η

---

<sup>60</sup> Michael J. Sandel, *Δικαιοσύνη-Τι είναι το σωστό;*, μτφρ Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Πόλις, Αθήνα 2011, σ. 155-156.

πελατεία σου, τότε μην κλέψεις. Αν, αντιθέτως, ο συγκεκριμένος επιχειρηματίας είχε αποφασίσει να μη φανεί πονηρός ενώ μπορούσε να το κάνει, ακριβώς επειδή είναι κακό πράγμα να ξεγελάμε τους συνανθρώπους μας για να αποκομίσουμε κέρδος, τότε η πράξη του θα ήταν ηθική. Γιατί η θέλησή του θα είχε τότε διαμορφωθεί με βάση την κατηγορική προσταγή: Πρέπει να είμαι τίμιος, επειδή έτσι πρέπει, επειδή αυτό είναι το σωστό.

Έχοντας πάρει μέχρι τώρα μια πολύ γενική ιδέα για αυτό το ηθικό σύστημα, μπορούμε να επανασυνδεθούμε με το κύριο θέμα μας και να συνεχίσουμε. Γιατί, λοιπόν, μας ενδιαφέρουν οι ηθικές ιδέες του Καντ σε μια εργασία για την έννοια της αυτονομίας στον Καστοριάδη; Ο λόγος είναι ότι ο Καντ ονομάζει την ηθική κατάσταση της θέλησης *αυτονομία* και την μη ηθική *ετερονομία*, χρησιμοποιώντας μάλιστα αυτές ακριβώς τις αρχαιοελληνικές λέξεις.<sup>61</sup> Ας δούμε τώρα πώς εντάσσονται αυτές οι έννοιες στη συνολική μας προβληματική.

Σύμφωνα με τον Καντ, η θέλησή μου είναι αυτόνομη όταν καθορίζεται από έναν νόμο που δίνει η ίδια στον εαυτό της, ενώ είναι ετερόνομη όταν καθορίζεται από έναν σκοπό, έναν νόμο που της δίνεται απ' έξω. Είμαι αυτόνομος όταν επιλέγω ελεύθερα το αξίωμα της θέλησής μου, τον ηθικό νόμο στον οποίο θα υπακούσω· είμαι ετερόνομος όταν αυτόν τον νόμο μου τον επιβάλλει κάτι που προέρχεται έξω από εμένα, έξω από τη θέλησή μου, όπως είναι οι κοινωνικά προσδιορισμένοι στόχοι, τα πάθη, οι επιθυμίες. Γίνεται έτσι σαφές ότι η ηθική θέληση είναι για τον Καντ η αυτόνομη θέληση που αποφασίζει ελεύθερα, ενώ η μη ηθική είναι η ετερόνομη, που άγεται και φέρεται από σκοπούς και συμφέροντα εξωτερικά προς αυτή. Όπως το θέτει ο ίδιος «μια ελεύθερη θέληση και μια θέληση κάτω από ηθικούς νόμους είναι ένα και το αυτό».<sup>62</sup>

Ο Καντ, λοιπόν, ιδιοφυώς παρατηρεί ότι, προκειμένου να αποκτήσουμε μια έννοια της ηθικής, προκειμένου ακόμη και να αρχίσουμε να σκεφτόμαστε σχετικά με την ηθική, πρέπει, ακόμη κι αν δεν μπορούμε να το αποδείξουμε, να υποθέσουμε ότι οι άνθρωποι δρουν, τουλάχιστον σε έναν βαθμό, ελεύθεροι από εξωτερικούς καθορισμούς. Γιατί, αν θεωρούσαμε ότι υποκειμέθα σε μια απόλυτη φυσική αιτιότητα, όπως οι μπάλες του μπιλιάρδου, δεν θα είχε καν νόημα να εκφέρουμε ηθικές κρίσεις.<sup>63</sup> Για τον Καντ, αυτή η απαραίτητη υπόθεση για την ηθική, γίνεται ακόμη και από τους απλούς ανθρώπους κάπως

---

<sup>61</sup> Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής...*, ό.π., σ. 86.

<sup>62</sup> Στο ίδιο, σ. 107.

<sup>63</sup> M. Sandel, ό.π., σ. 157.

αυτόματα, αφού όλοι ζούμε τη ζωή μας εκφέροντας ηθικές κρίσεις.<sup>64</sup> Στη συνέχεια, ο φιλόσοφος προεκτείνει τον συλλογισμό, σημειώνοντας πως, το ότι θεωρούμε τον άνθρωπο σε έναν βαθμό ανεξάρτητο από αδήριτους φυσικούς νόμους, δεν σημαίνει ότι πρέπει να θεωρήσουμε ότι αυτή η ελευθερία μπορεί να είναι και εντελώς άναρχη, πράγμα που θα αποτελούσε «ουτοπία».<sup>65</sup> Πράγματι, η πλήρης υπαγωγή στους φυσικούς νόμους του αιτίου και του αιτιατού θα ήταν μια πλήρης ετερονομία.<sup>66</sup> Όμως, από την άλλη, η ελευθερία δεν είναι ανομία, αλλά αυτονομία, δηλαδή υπαγωγή της θέλησης σε έναν αυτοτιθέμενο ηθικό νόμο.

Θα μπορούσε, όμως, να αντιτάξει κανείς πολύ εύλογα το εξής: ότι κατανοεί πως, προκειμένου να υπάρχει ηθική, χρειάζεται η υπόθεση της ανθρώπινης ελευθερίας, όμως δεν καταλαβαίνει την ταύτιση της ελευθερίας με την ηθική· ότι, δηλαδή, μπορεί κάλλιστα κάποιος να επιλέξει ελεύθερα να κάνει ανήθικες πράξεις, ότι θα μπορούσε να είναι αυτόνομος, όμως ο νόμος που δίνει στον εαυτό του να είναι ο νόμος του κλέφτη, του δολοφόνου ή του βιαστή, ο «νόμος του ισχυρού» και ούτω καθεξής. Κι όμως, για τον Καντ, κάτι τέτοιο δεν θα μπορούσε να συμβεί. Κι εδώ έγκειται το τεράστιο πρόβλημα, αλλά και το τεράστιο ενδιαφέρον της καντιανής αυτονομίας - και το σημείο στο οποίο θα επιμείνουμε για να δείξουμε την ριζική του διαφορά με την καστοριαδική αντίληψη: για τον Καντ, αυτόνομος μπορώ να είμαι μόνο όταν επιλέγω τον ηθικό νόμο. Σε κάθε άλλη περίπτωση, έχουμε να κάνουμε με ετερονομία, καθώς κάποιος εξωτερικός παράγοντας δίνει τον νόμο στη βούλησή μου και όχι αυτή η ίδια. Οφείλουμε, λοιπόν, χωρίς άλλη καθυστέρηση, να δούμε ποιος είναι αυτός ο ηθικός νόμος της αυτονομίας, ποιο είναι, δηλαδή, το συγκεκριμένο περιεχόμενό του και πώς αποκτούμε πρόσβαση σε αυτό.

Ο Καντ, λοιπόν, γράφει σχετικά: «Όταν σκέπτομαι μια υποθετική προστακτική γενικά, δεν ξέρω από πριν το περιεχόμενό της, έως ότου μου δοθεί η καθοριστική της συνθήκη. Αλλά όταν σκέπτομαι μια κατηγορική προστακτική ξέρω αμέσως τι περιλαμβάνει. Εκτός από τον ηθικό νόμο, αυτή η προστακτική περιλαμβάνει μόνο την αναγκαιότητα να συμφωνεί ο γνώμονας με το νόμο. Μια και ο νόμος είναι απόλυτος και δεν περιορίζεται από καμιά καθοριστική συνθήκη, δε μένει παρά η καθολικότητα του νόμου, με τον οποίο πρέπει να

---

<sup>64</sup> Ερνστ Κασσίρερ, *Καντ- Η ζωή και το έργο του*, μτφρ Σταμάτης Γερογιωργάκης, Ίνδικτος, Αθήνα 2001, σ. 381-382.

<sup>65</sup> I. Kant, *Τα θεμέλια...*, ό.π., σ. 106.

<sup>66</sup> Στο ίδιο.

συμφωνεί ο γνώμονας των πράξεων και αυτή τη συμφωνία η προστακτική μάς παρουσιάζει ως αναγκαία.»<sup>67</sup>

Δηλαδή, όταν δεν κινούμαι στο πεδίο της ηθικότητας, αλλά σε αυτό της ετερονομίας, δεν μπορώ να ορίσω τη συμπεριφορά μου παρά μόνο αφού μάθω ποιον επιμέρους και δοσμένο από τα έξω σκοπό επιδιώκω. Παραδείγματος χάρη, πρέπει να μου δοθεί ετερόνομα ο σκοπός του οικονομικού κέρδους, για να πω: Αν θέλω να κερδίσω, πρέπει να δουλέψω πολλές ώρες. Πριν να επιβληθεί στη θέλησή μου η επιδίωξη του κέρδους, δεν μπορώ έτσι, γενικά και αόριστα, να θεωρήσω ότι οφείλω να εργάζομαι πολύ. Αντιθέτως, όταν θέλω να υπακούσω σε μια κατηγορική προσταγή, σε αυτή δηλαδή που ορίζει ο ηθικός νόμος, μπορώ λογικά να προσδιορίσω εκ των προτέρων το περιεχόμενό της- ακριβέστερα, τη μορφή της, όπως θα δούμε παρακάτω: πρέπει ο γνώμονας των πράξεών μου, δηλαδή το υποκειμενικό αξίωμα με βάση το οποίο ορίζω τις πράξεις μου, να βρίσκεται σε συμφωνία με τον ηθικό νόμο, ο οποίος είναι ένα αντικειμενικό αξίωμα.

Το κλειδί για την κατανόηση της καντιανής ηθικής φιλοσοφίας βρίσκεται ουσιαστικά σε αυτές τις φράσεις. Ο καθένας μπορεί μέσω της λογικής του σκέψης να βρει τη φόρμα του ηθικού νόμου. Για τον Καντ, είμαστε ηθικά όντα στον βαθμό που είμαστε έλλογα όντα, στον βαθμό δηλαδή που η θέλησή μας μπορεί να καθοριστεί όχι μόνο με βάση εξωτερικές αιτίες και φυσικές ροπές, αλλά και με βάση τη λογική. Και η άσκηση της λογικής μας είναι ακριβώς η αναγκαία αλλά και ικανή συνθήκη για να είμαστε ηθικοί και για να βρούμε πώς να είμαστε ηθικοί. Όπως το θέτει ο φιλόσοφος στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, η συνείδηση του ηθικού νόμου είναι για τους ανθρώπους ένα «γεγονός του καθαρού λόγου, το οποίο συνειδητοποιούμε a priori».<sup>68</sup>

Έτσι, λοιπόν, αν ασκήσω σωστά τη λογική μου και δεν ψάχνω να βρω τις βάσεις της ηθικότητάς μου στις τυχαιότητες που συνιστούν την εμπειρία, θα καταλήξω σύμφωνα με τον Καντ σε μία και μόνο κατηγορική προσταγή, που θα έχει το εξής περιεχόμενο: «Πράττε μόνο σύμφωνα με έναν τέτοιο γνώμονα, μέσω του οποίου να μπορείς συνάμα να θέλεις, αυτός ο γνώμονας να γίνει καθολικός νόμος».<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Στο ίδιο, σ. 70-71.

<sup>68</sup> Κασσίρερ, ό.π, σ. 376.

<sup>69</sup> I.Kant, *Τα θεμέλια...*, ό.π., σ. 71.

Στο δεύτερο σημαντικό ηθικό βιβλίο του Καντ, την *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, τη συχνά αποκαλούμενη δεύτερη *Κριτική*, που εκδίδεται το 1788, τέσσερα χρόνια μετά τα *Θεμέλια*, ο ίδιος αυτός θεμελιώδης νόμος του καθαρού πρακτικού Λόγου διατυπώνεται ως εξής: «Πράττε έτσι, ώστε ο γνώμονας της θέλησής σου να μπορεί πάντοτε να ισχύει συγχρόνως ως αρχή μιας καθολικής νομοθεσίας.»<sup>70</sup>

Κυρίως στη δεύτερη *Κριτική* ο Καντ επιμένει πάρα πολύ στο γεγονός ότι μπορούμε να συλλάβουμε μόνο τη μορφή του ηθικού νόμου, τη φόρμα του και όχι το συγκεκριμένο περιεχόμενό του, την εκάστοτε ύλη του. Αυτό μπορούμε να το δικαιολογήσουμε ως εξής: από τη στιγμή που ο ηθικός νόμος συλλαμβάνεται a priori, δηλαδή δεν έχει σχέση με την εμπειρία, δεν θα μπορούσαμε να ξέρουμε το κάθε φορά συγκεκριμένο υλικό που αφορά. Αφού κινούμαστε στη σφαίρα του a priori, δηλαδή του μη εμπειρικού, δεν είναι δυνατόν να εισαγάγουμε λάθρα στον ηθικό νόμο υλικά που προέρχονται από την εμπειρία. Όπως το θέτει ο Καντ «η θέληση νοείται ότι καθορίζεται ανεξαρτήτως εμπειρικών όρων, άρα ως καθαρή θέληση, μέσω της μορφής και μόνον του νόμου».<sup>71</sup> Καθώς, λοιπόν, δεν μπορούμε να ξέρουμε εκ των προτέρων τι θα περιέχει ο νόμος, μας μένει η δυνατότητα να γνωρίζουμε εκ των προτέρων μόνο τη μορφή του νόμου, που είναι η φόρμα μιας δύναμει καθολικής νομοθεσίας.

Στη συνέχεια των *Θεμελίων*, πάντως, ο φιλόσοφος δίνει κι άλλες εκδοχές της κατηγορικής προσταγής, οι οποίες έχουν γεννήσει πολλά προβλήματα στους ερμηνευτές, κυρίως για το κατά πόσον είναι ισοδύναμες και σύμφωνες μεταξύ τους. Εμείς, όμως, εν προκειμένω δεν έχει νόημα να χαθούμε μέσα σε τέτοιες αναζητήσεις και θα κρατήσουμε τη δήλωση του ίδιου του φιλοσόφου, ο οποίος, από τη στιγμή που γράφει σαφώς ότι υπάρχει μόνο μία κατηγορική προσταγή και στη συνέχεια την εμφανίζει σε διάφορες μορφές, θα πρέπει να θεωρούσε ότι αξίζουν όλες το ίδιο, ότι δηλαδή είναι διατυπώσεις που φωτίζουν διαφορετικά την ίδια ηθική αρχή.

Θα αρκεστούμε να αναφέρουμε, λοιπόν, μόνο άλλη μία εναλλακτική εκδοχή της κατηγορικής προσταγής, η οποία εξάλλου είναι, μαζί με την προαναφερθείσα, η πιο σαφής και γνωστή: «Πράττε έτσι ώστε να χρησιμοποιείς την ανθρωπότητα, τόσο στο πρόσωπό σου όσο και στο πρόσωπο κάθε άλλου ανθρώπου, πάντα ταυτόχρονα ως σκοπό και ποτέ

---

<sup>70</sup> Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφρ Κώστας Ανδρουλιδάκης, Εστία, Αθήνα 2012, σ. 52.

<sup>71</sup> Στο ίδιο, σ. 53.

μόνο ως μέσο».<sup>72</sup> Σύμφωνα, λοιπόν, με αυτή τη διατύπωση, ο ορθός λόγος μάς προστάζει να μεταχειριζόμαστε όλους τους ανθρώπους σαν αυτοσκοπούς και όχι ως μέσα για την επιδίωξη άλλων στόχων.

Ας φωτίσουμε αυτές τις διατυπώσεις με ένα σαφές παράδειγμα, που άλλωστε ταιριάζει άριστα και στις δύο εκδοχές: το παράδειγμα των ψεύτικων υποσχέσεων. Έστω ότι βρίσκομαι σε μεγάλη ανάγκη για ένα χρηματικό ποσό και προσεγγίζω έναν πιθανό δανειστή. Προκειμένου να του αποσπάσω τα απαραίτητα χρήματα, μπορώ να του δώσω μια υπόσχεση που γνωρίζω ότι δεν δύναμαι να τηρήσω, όπως λόγου χάρη ότι θα του επιστρέψω τα χρήματα με τόκο σε μία βδομάδα. Ας δούμε τώρα πώς παρουσιάζεται αυτό το σκεπτικό υπό το πρίσμα των δύο διατυπώσεων της κατηγορικής προσταγής που αναφέραμε. Σύμφωνα με τον κανόνα της καθολίκευσης του γνώμονα, θα λέγαμε τα εξής: Μπορώ να θέλω ο γνώμονας της πράξης μου, δηλαδή ο γνώμονας «πες ψέματα όταν κρίνεις πως έχεις ανάγκη», να γενικευτεί σε παγκόσμιο νόμο; Όχι, γιατί, αν όλοι οι άνθρωποι έλεγαν ψέματα όταν βρίσκονταν σε ανάγκη, τότε οι υποσχέσεις δεν θα σήμαιναν πια τίποτα. Άρα το να δώσω μια ψεύτικη υπόσχεση είναι ηθικά κατακριτέο. Στο ίδιο συμπέρασμα μάς οδηγεί και η δεύτερη διατύπωση της ηθικής αρχής: Αν πω ψέματα στον άλλον για να μου δανείσει, δεν τον αντιμετωπίζω ως άνθρωπο, ως αυτοσκοπό, αλλά αντιθέτως ως πράγμα, ως μέσο για να πετύχω τους δικούς μου ιδιοτελείς σκοπούς.

Δεν θα μπορούμε στη διαδικασία να δείξουμε με άλλα παραδείγματα ότι αυτές οι αρχές δεν αποδεικνύονται πάντα τόσο χρήσιμες ή συμβατές η μία προς την άλλη, γιατί δεν στοχεύουμε στην υποστήριξη ή την αναίρεση της καντιανής ηθικής φιλοσοφίας- ο σκοπός μας είναι άλλος. Για μας είναι αρκετό να ανακεφαλαιώσουμε προσωρινά ως εξής: Ο άνθρωπος, επειδή είναι έλλογο ον, έχει την ικανότητα να καθορίζει ο ίδιος τους κανόνες της θέλησής του, ανεξάρτητα από εξωτερικούς παράγοντες, σύμφωνα με την καθαρή λογική. Επειδή όμως δεν είναι μόνο έλλογο ον, αλλά και ον που υπόκειται στην εμπειρία, στα αισθήματα, στα πάθη, η θέλησή του μπορεί να καθοριστεί και από αυτούς τους παράγοντες. Στην πρώτη περίπτωση, ο άνθρωπος επιλέγει ελεύθερα και η βούλησή του είναι αυτόνομη, οριζόμενη από έναν καθολικό και αντικειμενικό νόμο. Στη δεύτερη περίπτωση, δρα σαν σκλάβος των ορέξεων και των ιδιαίτερων συμφερόντων του ή έστω, για να μετριάσουμε αυτή την έκφραση, δρα ως μέσο για κάποιον άλλο σκοπό, είναι δηλαδή ετερόνομος.

---

<sup>72</sup> I. Kant, *Τα θεμέλια...*, ό.π., σ. 81.



Αν ο άνθρωπος ήταν αποκλειστικά έλλογος και δεν μετείχε του κόσμου των αισθήσεων, οι πράξεις του θα ήταν πάντα σύμφωνες με τον ορθό λόγο, θα ήταν δηλαδή πάντα ηθικός, θα είχε, τρόπον τινά, μια άγια θέληση. Αντίστοιχα, αν ήταν αποκλειστικά υποταγμένος στους φυσικούς νόμους, όπως τα άλογα όντα και τα πράγματα, δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι ηθικός. Επειδή, όμως ισχύουν ταυτόχρονα και τα δύο, ο άνθρωπος δίνει έναν αγώνα, στο οποίο η αρχή της ηθικότητας τού εμφανίζεται ως νόμος, δηλαδή ως ένα καθήκον που μπορεί μεν να πετύχει, αυτοπεριοριζόμενος όμως, μαχόμενος, ακολουθώντας μια προστακτική.<sup>73</sup>

Έχουμε ως τώρα αναλύσει τις βασικές πτυχές της καντιανής ηθικής, πολύ γενικά, αλλά επαρκώς. Το έδαφος έχει πια προετοιμαστεί για να τονιστεί αυτό που κυρίως μας ενδιαφέρει και το οποίο έχει ήδη σε έναν βαθμό αναφερθεί: το ότι, δηλαδή, στη θεώρηση της αυτονομίας του Καντ, γνωρίζουμε πάντα μέσω της άσκησης του ορθού λόγου τον a priori νόμο που δίνουμε στον εαυτό μας, έστω και κατά τη μορφή του.

Τα σημεία όπου ο Καντ υποστηρίζει αυτή την άποψη είναι τόσο πολλά και εμφανή που δεν θα είχε νόημα να τα σταχυολογήσουμε ένα ένα. Θα κρατήσουμε και θα σχολιάσουμε, όμως, μερικά, ένεκα της σαφήνειας της διατύπωσής τους. Σύμφωνα, λοιπόν, με τον φιλόσοφο, η έννοια μιας απόλυτα καλής –και επομένως αυτόνομης και ηθικής– θέλησης «εδρεύει ήδη (schon) στον φυσικό υγιή νου και δεν χρειάζεται τόσο να διδαχτεί όσο να διαφωτιστεί»<sup>74</sup> επίσης, «όλες οι ηθικές έννοιες έχουν την έδρα και την πηγή τους εντελώς a priori μέσα στη λογική, και μάλιστα τόσο μέσα στην πιο κοινή ανθρώπινη λογική όσο και στην ανώτατα θεωρητική».<sup>75</sup> Εξάλλου, όπως ήδη σημειώσαμε, η συνείδηση του θεμελιώδους ηθικού νόμου θεματοποιείται από τον Καντ ως ένα «γεγονός του Λόγου (...) που μας επιτάσσεται».<sup>76</sup>

«Ο καθαρός Λόγος είναι μόνος του και αφ' εαυτού πρακτικός και δίδει (στον άνθρωπο) έναν καθολικό νόμο που ονομάζομε *ηθικό νόμο*»<sup>77</sup> «Καθαρός» είναι ο λόγος που δεν έχει σχέση με την εμπειρία, δηλαδή ο a priori λόγος. Αυτός λοιπόν μας παρέχει έναν ηθικό νόμο και μάλιστα καθόλου χαλαρό, τυχαίο, τροποποιήσιμο, υποκειμενικό. Πρόκειται για

---

<sup>73</sup> Ι. Καντ, *Κριτική του Πρακτικού...*, ό.π., σ. 55.

<sup>74</sup> Ι. Καντ, *Τα θεμέλια...*, ό.π., σ. 38.

<sup>75</sup> Στο ίδιο, σ. 57.

<sup>76</sup> Ι. Καντ, *Κριτική του Πρακτικού...*, ό.π., σ. 53.

<sup>77</sup> Στο ίδιο, σ. 54.

dura lex, που «επιβάλλει την έννοια μιας απόλυτης αναγκαιότητας, η οποία είναι μάλιστα αντικειμενική και άρα καθολικά έγκυρη».<sup>78</sup>

Τις ηθικές πράξεις, λοιπόν, «δεν απαιτείται παρά μόνο η λογική για να τις επιβάλλει στη θέλησή μας».<sup>79</sup> Καθώς όμως εγώ ως πρόσωπο είμαι ακριβώς ένας φορέας αυτής της λογικής, μπορώ να πω ότι επιβάλλω τις ηθικές πράξεις ο ίδιος στον εαυτό μου, στον βαθμό που επιλέγω να υπακούσω στον ορθό λόγο και όχι στις παρορμήσεις μου. Μάλιστα, ο Καντ προχωράει ακόμη περισσότερο και δείχνει ότι παίρνει την έννοια της αυτονομίας εντελώς σοβαρά και κυριολεκτικά. Αξιώνει πράγματι να θεωρήσουμε ότι «η θέληση κάθε έλλογου όντος είναι ένας καθολικός νομοθέτης»,<sup>80</sup> που, συμμορφούμενος προς τις επιταγές του ορθού λόγου, δημιουργεί τον καθολικά έγκυρο ηθικό νόμο και υπακούει οικειοθελώς σε αυτόν. «Η θέληση», για να το πούμε αλλιώς, «δεν υποτάσσεται απλά στον νόμο, αλλά υποτάσσεται με τέτοιο τρόπο, ώστε πρέπει να θεωρηθεί και ως νομοθέτης, και μόνο εξαιτίας τούτου υποτάσσεται στον νόμο (τον οποίο μπορεί να θεωρεί ως δημιουργημά της)».<sup>81</sup>

Επομένως, σύμφωνα με τις παραπάνω παρατηρήσεις, κατανοούμε στην πλήρη της διάσταση την ισοδυναμία που υπάρχει για τον Καντ ανάμεσα στους όρους της ελευθερίας, της ηθικής και της αυτονομίας. Όπως ήδη σημειώσαμε, *μια ελεύθερη βούληση και μια βούληση που δρα υπό τον ηθικό νόμο της αυτονομίας είναι το ίδιο πράγμα*. Όταν πράττω ελεύθερος από ξένους καθορισμούς, όπως είναι τα πάθη και τα συμφέροντα, δεν βρίσκομαι σε κατάσταση αναρχίας, αλλά υπακούω αναγκαστικά στον λογικό νόμο της ηθικής, τον οποίο κατά κάποιον τρόπο δημιουργώ ο ίδιος. Κι έτσι κατανοούμε τον ψόγο του Καντ στους προηγούμενους από αυτόν στοχαστές που ασχολήθηκαν με ηθικά ζητήματα: ότι δηλαδή «έβλεπαν τον άνθρωπο του καθήκοντος να βρίσκεται στα δεσμά του νόμου, δεν σκέφτηκαν όμως ότι αυτός είναι υποταγμένος μόνο στη δική του και εντούτοις καθολική νομοθεσία, και ότι είναι υποχρεωμένος να πράττει σύμφωνα μόνο με τη δική του θέληση, η οποία όμως ακολουθώντας τον φυσικό της σκοπό είναι καθολικός νομοθέτης».<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> I. Kant, *Ta θεμέλια...*, ό.π., σ. 64.

<sup>79</sup> Στο ίδιο, σ. 90.

<sup>80</sup> Στο ίδιο, σ. 84.

<sup>81</sup> Στο ίδιο.

<sup>82</sup> Στο ίδιο, σ. 86.

Πώς όμως είναι δυνατόν να λέμε ότι μια νομοθεσία είναι ατομική και ταυτόχρονα καθολική, ταυτόχρονα δικιά μου και όλων; Πώς γίνεται όλα τα έλλογα πλάσματα να συμπίπτουν ως προς το τι θεωρούν ηθικό; Είναι σαφές ότι για τον Καντ αυτή ταύτιση προκύπτει μέσω του ορθού λόγου, ότι η νομοθεσία που θέτουμε για τον εαυτό μας είναι παγκόσμια και ηθικά δεσμευτική μόνο όταν ασκούμε τη λογική μας, όταν αποφασίζουμε για τον προσανατολιστικό γνώμονα των πράξεών μας όχι ως άτομα με επιθυμίες, ιδιαιτερότητες, προτιμήσεις, ιδιοτροπίες και ξεχωριστές αντιλήψεις για τη ζωή και τον κόσμο, αλλά ως φορείς του καθαρού λόγου, του ορθού λογού, του «a priori νομοθετούντος Λόγου που δεν λαμβάνει υπ' όψιν του κανέναν εμπειρικό σκοπό».<sup>83</sup> Έτσι, άλλωστε, εξηγείται και το ότι, ενώ υπάρχουν τόσες υποθετικές προστακτικές όσες και οι επιμέρους προτιμήσεις των ανθρώπων, υπάρχει μόνο μία κατηγορική προστακτική. Όλοι οι άνθρωποι, όντας αυτόνομοι, καταλήγουν, σύμφωνα με τον Καντ, στον ίδιο νόμο. Κι εδώ ακριβώς βρισκόμαστε στον πυρήνα του προβλήματος της καντιανής θεώρησης: είπαμε παραπάνω ότι, για να βρούμε τον νόμο που θα δώσουμε στον εαυτό μας, δρούμε ως φορείς του ορθού λόγου. Θα μπορούσαμε, όμως, να πούμε επίσης: δρούμε ως φερέφωνα του ορθού λόγου.

Ας θέσουμε το ζήτημα ως εξής: ποια είναι η εγγύηση ότι όλα τα ηθικά υποκείμενα, αν αφεθούν να δράσουν ως ηθικοί νομοθέτες, θα καταλήξουν στη θέσπιση των ίδιων νόμων; Πώς μπορούμε να είμαστε σίγουροι ότι όλοι θα θελήσουν να θεσπίσουν ως ανώτατη αρχή την αξία της ανθρωπότητας ως αυτοσκοπού στο πρόσωπο κάθε ανθρώπου; Αν ο καθένας απλώς έκρινε κατά πώς του φαινόταν σωστό, τότε η ηθική φιλοσοφία του Καντ θα διακρινόταν από έναν ακραίο υποκειμενισμό και από μια επακόλουθη χαλαρότητα των ηθικών κανόνων. Στην πραγματικότητα, όμως, η φιλοσοφία του είναι εντελώς αντικειμενική και, κατά γενική ομολογία, μία από τις πιο απαιτητικές ηθικές αντιλήψεις που έχουν διατυπωθεί ποτέ. Αυτή η συνοχή, η συνεκτικότητα που κάνει τις κρίσεις όλων των έλλογων ηθικών υποκειμένων να καταλήγουν πάντα στον ίδιο μοναδικό και ακλόνητο ηθικό νόμο -έστω κι αν αυτός μπορεί να διατυπωθεί με διάφορους τρόπους-, αυτή η αυστηρή αντικειμενικότητα της κατηγορικής προσταγής και η απόλυτη αναγκαιότητά της, μπορούν να εξασφαλιστούν μόνο αν θεωρήσουμε, όπως ο Καντ, ότι υπάρχει μια ενιαία και σωστή άσκηση του ορθού λόγου που μας καθιστά ικανούς να καταλήγουμε όλοι στα ίδια συμπεράσματα- ή μάλλον να τα ανακαλύπτουμε, αφού οι ηθικές αρχές υπάρχουν ήδη μέσα στη λογική. Όπως σημειώνει ο Σαντέλ, για τον Καντ δεν υπάρχει μεγαλύτερο λάθος από το

---

<sup>83</sup> Ιμμάνουελ Καντ, *Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει*, στον τόμο *Δοκίμια*, μτφρ Ευάγγελος Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα 1971, σ. 130.

να πιστεύουμε ότι ο ηθικός νόμος εξαρτάται από εμάς ως άτομα.<sup>84</sup> Για τον φιλόσοφο είμαστε ηθικά υποκείμενα όχι μόνο στον βαθμό που είμαστε έλλογα όντα, ούτε απλώς στον βαθμό που ασκούμε τη λογική μας· είμαστε ηθικά υποκείμενα όταν, και μόνο όταν, η λογική μας καθορίζει σε τέτοιο βαθμό, ώστε να χάνουμε τις ιδιαιτερότητές μας.

Νομίζουμε ότι δεν είναι παράλογο να διατυπώσει κανείς έντονες αντιρρήσεις για το κατά πόσον είναι δυνατό να μιλάμε για ανθρώπινη ελευθερία, όταν όχι μόνο υπάρχουν μόνο δύο εναλλακτικές επιλογές, όχι μόνο είναι και οι δύο προκαθορισμένες, αλλά επιπρόσθετα όταν μόνο η μία θεωρείται πραγματικά ελεύθερη. Πράγματι, ο Καντ έχει δίκιο να ισχυρίζεται ότι, προκειμένου να σκεφτούμε για την ηθική, πρέπει να υποθέσουμε ότι είμαστε ελεύθεροι. Όμως η ελευθερία προϋποθέτει την επιλογή, και μάλιστα την επιλογή μεταξύ του ηθικού και του ανήθικου. Ταυτίζοντας την ελευθερία με την ηθική, ο φιλόσοφος καταλήγει να διακινδυνεύσει και τις δύο έννοιες. Ήδη ο ειδήμων στον Καντ Paul Guyer εντοπίζει αυτό το πρόβλημα και προσπαθεί να διασώσει το καντιανό σχήμα στρεφόμενος προς το κείμενο *Η Θρησκεία εντός των Ορίων του Λόγου και Μόνον*, στο οποίο ο Καντ φαίνεται να υποστηρίζει ότι επιλέγουμε ελεύθερα ανάμεσα στις καλές και τις κακές πράξεις.<sup>85</sup> Κι από αυτό το πρίσμα μπορούμε να κατανοήσουμε και την παρατήρηση του Καστοριάδη που αναφέραμε στην αρχή αυτού του κεφαλαίου, ότι δηλαδή η ελευθερία στον Καντ περιορίζεται απλώς και μόνο στο να συμμορφωθεί σε έναν προκαθορισμένο νόμο.

Εξίσου ή και περισσότερο σοβαρές αντιρρήσεις μπορεί να έχει κάποιος και για τη χρήση εκ μέρους του Καντ του όρου αυτονομία, που τόσο μας απασχολεί στην παρούσα εργασία. Αν αυτονομία σημαίνει, όπως είπαμε ευθύς εξαρχής και όπως υποδηλώνει και η ίδια η λέξη, τη διαδικασία κατά την οποία κάποιος θέτει ο ίδιος τον νόμο στον οποίο πρέπει να υπακούσει, γίνεται φανερό ότι στην καντιανή αντίληψη κάτι τέτοιο δεν στέκει παρά μόνο ως μια αδύναμη μεταφορά, ως σχήμα λόγου. Γιατί δεν υπάρχει κανένας ο οποίος να δίνει τον νόμο στον εαυτό του, κανένας ο οποίος να μπορεί να κρίνει, να σταθμίσει τα πράγματα, να αποφασίσει τι είναι καλό και τι κακό σε κάθε επί μέρους περίπτωση και, στο βάθος, δεν υπάρχει κανένας ο οποίος μπορεί να θέλει το ένα ή το άλλο: σε όλους τον νόμο τον παρέχει ο εκ των προτέρων νομοθετών ορθός λόγος.<sup>86</sup> Ο Καντ δεν περιγράφει σε κανένα σημείο μια αληθινή αυτονομία, αλλά μια αυτονομία δέσμια του Λόγου. Ακόμη

---

<sup>84</sup> M. Sandel, *Δικαιοσύνη...*, ό.π., σ. 179.

<sup>85</sup> Paul Guyer, *Καντ*, μτφρ Γιώργος Μαραγκός, Gutenberg, Αθήνα 2013, σ. 385-391.

<sup>86</sup> Ι.Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, ό.π., σ. 54.

περισσότερο, αν θέλουμε να κοιτάξουμε τα πράγματα από τη σκοπιά του Καστοριάδη, περιγράφει μια ετερονομία του ορθού λόγου.

Πράγματι, όλα τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της ετερονομίας είναι παρόντα. Ο ορθολογισμός του ανθρώπου, η ικανότητά του να θέσει υπό κρίση τον εαυτό του και το περιβάλλον του, αυτή η ιδιότητα που είναι πράγματι αναγκαία συνθήκη της αυτονομίας του, τρέπεται σε εξωκοινωνική νόρμα που μπορεί να μας λύσει όλα τα προβλήματα και να μας υποδείξει πώς πρέπει να ζήσουμε. Μάλιστα, αν θέλουμε να είμαστε πιο ακριβείς, θα πρέπει να πούμε ότι η καντιανή ορθολογική νόρμα δεν είναι μόνο εξωκοινωνική, αφού ισχύει σε κάθε τόπο και καιρό, αλλά και εξωανθρώπινη. Σε πολλά σημεία του έργου του ο Καντ τονίζει ότι οι επιταγές του Λόγου δεσμεύουν τους ανθρώπους επειδή αυτοί ανήκουν στα έλλογα όντα, πράγμα που, ακόμη κι αν δεν γνωρίζουμε άλλα παραδείγματα έλλογων υπάρξεων, δεν σημαίνει ότι οι άνθρωποι είναι τα μόνα τέτοια πλάσματα.<sup>87</sup> Βλέπουμε εδώ ότι η ανεξαρτησία του α priori νομοθετούντος Λόγου είναι τόσο μεγάλη, που όχι μόνο δεν εξαρτάται από το κάθε επιμέρους άτομο, αλλά ούτε καν από το σύνολο των ανθρώπων. Ο ορθός λόγος υπάρχει πέρα από τους φορείς του -όπως ο θεός, στην κλασική εκδοχή της ετερονομίας, υπάρχει πέρα από τα δημιουργήματά του- και ενέχει ήδη τους κανόνες που θα ισχύουν για τους τυχόν υποτελείς του.

Προτού προχωρήσουμε, είναι μάλλον συνετό να αντιμετωπίσουμε προληπτικά μια ένσταση που πιθανόν να μας προέβαλαν, λέγοντας μας ότι ο Καντ δεν προσπαθεί σε καμία περίπτωση να θέσει τον ορθό Λόγο ως έναν έτερο που μπορεί να στηρίξει τον ισχυρισμό μας περί ετερονομίας του Λόγου· ότι ο Λόγος στον οποίο αναφέρεται βρίσκεται μέσα μας, όχι απέναντί μας, ότι δεν είναι άλλος, αλλά εμείς οι ίδιοι, στην προσπάθειά μας να τεκμηριώσουμε λογικά και διυποκειμενικά τις ηθικές μας κρίσεις.

Εδώ θα μπορούσαμε να απαντήσουμε ως εξής: πρώτον, ότι ο ορθός λόγος για τον Καντ δεν είναι μόνο μέσα μας, αλλά και έξω από εμάς, όπως αφήνουν να φανεί πολυάριθμες διατυπώσεις του. Εμείς οι άνθρωποι απλώς μετέχουμε του Λόγου, δεν τον εξαντλούμε, ούτε τον φέρνουμε στην ύπαρξη· απλώς, στον βαθμό που είμαστε και έλλογοι, μπορούμε να ορίσουμε τη συμπεριφορά μας με βάση τους κανόνες του. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι μόνο αστήρικτη δεν είναι η υποστήριξη της άποψης ότι ο Λόγος στον Καντ δύναται να θεωρηθεί ως ένας υποστασιοποιημένος έτερος, που μπορεί να θεμελιώσει μια ετερονομία. Το γεγονός ότι δεν μας είναι εντελώς ξένος, δεν αλλάζει απαραίτητα κάτι- εξάλλου και σε

---

<sup>87</sup> Βλ ενδεικτικά, *Τα θεμέλια...* ό.π., σ. 56, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, ό.π., σ. 54.

κάποιες εκδοχές της θεϊκής ετερονομίας οι άνθρωποι και ο κόσμος μπορούν να θεωρηθούν ότι μετέχουν της θεϊκής φύσης, ότι είναι «πλάσματα του θεού».<sup>88</sup>

Δεύτερον, ο Καντ θεματοποιεί τον ορθό λόγο στο ηθικό επίπεδο ως κάτι ενιαίο. Σύμφωνα με τη θεώρησή του, κάθε άνθρωπος που ασκεί σωστά τη λογική του καταλήγει αναγκαστικά στους ίδιους ηθικούς νόμους. Έτσι, υποτίθεται ότι οι συλλογισμοί που κάνει ο φιλόσοφος είναι οι αναγκαίοι συλλογισμοί που κάνουν οι άνθρωποι προκειμένου να φτάσουν στα ηθικά αξιώματά τους. Ότι, δηλαδή, ο Καντ κατά κάποιον τρόπο δεν σχηματίζει μια δική του ηθική θεωρία, αλλά ανασυγκροτεί τα απαραίτητα βήματα που κάνει ο καθένας όταν σκέφτεται ηθικά. Αυτό, όμως, δεν είναι καθόλου αυτονόητο. Εν προκειμένω, μπορούμε να αντιπαρατάξουμε την άποψη του Μαξ Βέμπερ, ότι ο ορθολογισμός είναι πάντα ορθολογισμός *ως προς κάτι* και πως ό,τι είναι ορθολογικό από μια άποψη μπορεί να είναι εντελώς ανορθολογικό από κάποια άλλη.<sup>89</sup>

Υπό αυτή την οπτική, μπορούμε να πούμε ότι ο ορθολογισμός είναι μια διαδικασία παραγωγής συμπερασμάτων με βάση ορισμένους κανόνες που εξασφαλίζουν τη συνοχή και την έλλειψη αντιφάσεων. Αυτή η παραγωγή όμως ξεκινάει πάντα με βάση κάποια αναπόδεικτα, μη ορθολογικά αξιώματα, από κάποια θεμέλια που συνιστούν αντικείμενα αξιακής επιλογής και όχι ορθολογικής απόδειξης. Και για να δείξουμε ακόμη περισσότερο τη σχετικότητα του ορθολογισμού, μπορούμε να προσθέσουμε ότι αυτά τα θεμέλια δεν παραμένουν καν αναλλοίωτα στον χρόνο, αλλά είναι προϊόντα της κοινωνικής θέσμησης: το φαντασιακό της κάθε εποχής μάς παρέχει μια γκάμα από αξίες από την οποία μπορούμε να διαλέξουμε, θέτοντας κάποιες από αυτές στη βάση των ορθολογικών μας συλλογισμών.<sup>90</sup>

Έτσι, μεταφέροντας τη βεμπεριανή ιδέα στο πεδίο της ηθικής, είμαστε σε θέση να πούμε ότι *ο Καντ συγκαλύπτει το ζήτημα των αναπόδεικτων πρωταρχικών αξιών που τίθενται στα θεμέλια της ηθικής του φιλοσοφίας, αποδίδοντάς τις στον ορθό λόγο*. Πράγματι, ο Καντ έχει δίκιο να ισχυρίζεται ότι στην προσπάθειά μας να υπερασπιστούμε τις ηθικές μας κρίσεις, ή ακόμη και να διατυπώσουμε τέτοιες κρίσεις, χρησιμοποιούμε τη λογική μας. Τη

---

<sup>88</sup> Ας σημειωθεί, πάντως, προς αποφυγή παρεξηγήσεων, ότι οι παραπάνω αναφορές στη θεϊκή ετερονομία συνιστούν απλή αναλογία, κι όχι υπόνοια ότι για τον Καντ ο ορθός λόγος προέρχεται από τον θεό· αντιθέτως, όπως θα αναφέρουμε και παρακάτω, η σειρά στο καντιανό σχήμα είναι ανάποδη: ο θεός συνιστά ένα αίτημα του Πρακτικού Λόγου.

<sup>89</sup> Max Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφρ Δημοσθένης Κούρτοβικ, Το Βήμα, Αθήνα 2010, σ. 60.

<sup>90</sup> Για μια πιο αναλυτική πραγμάτευση του ζητήματος βλ. Γ. Κτενάς, «Ο πολυθεϊσμός των αξιών του Μαξ Βέμπερ...», ό.π.

χρησιμοποιούμε, όμως, ξεκινώντας από διαφορετικά σημεία αφετηρίας, που δεν είναι αναγκαίο να συμπίπτουν με τα δικά του. Οι ωφελμιστές ή ο Νίτσε, για να δώσουμε δύο κλασικά παραδείγματα ηθικών φιλοσοφιών αντίθετων προς την καντιανή, ή οι υπερασπιστές των δικαιωμάτων των ζώων, για τα οποία ο Καντ δεν μεριμνά στην ηθική του,<sup>91</sup> για να προσθέσουμε ένα δικό μας, δεν διαπράττουν κάποιο λογικό σφάλμα· απλώς, εκκινούν από άλλες αξίες. Μάλιστα, ενδέχεται και αυτοί (όχι τόσο εύκολα ο Νίτσε, ευκολότερα όμως οι άλλοι δύο) να επιλέγουν αξίες τις οποίες μπορούν να θεωρήσουν *καθολικεύσιμες*, δηλαδή ικανές να σταθούν με λογικά επιχειρήματα *erga omnes* και να γενικευθούν ως πιθανά πρότυπα ζωής. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι είναι *καθολικές* ή *αντικειμενικές*, όπως πιστεύει ο Καντ ότι είναι οι ηθικές επιταγές του.

Αυτές οι τελευταίες παρατηρήσεις μάς οδηγούν κατ'ευθείαν στον πυρήνα του θέματος που μας απασχολεί και φανερώνουν την αιτία που καθιστά χρήσιμη, κατά τη γνώμη μας, την παρουσίαση του καντιανού σχήματος για την ηθική αυτονομία. Δεν είναι το θέμα μας εδώ το να τονίσουμε την αναμφισβήτητη ιδιοφυή προσέγγιση του Καντ, το να δείξουμε τη μεγάλη γονιμότητά της ή τα -εξίσου μεγάλα- προβλήματα και αδιέξοδά της. Αυτό που θέλουμε είναι, μέσα από μια σύγκριση της καντιανής και της καστοριαδικής αυτονομίας, σύγκρισης που φυσικά προϋπέθετε τη συνοπτική, έστω, παρουσίαση των βασικών σημείων και των δύο αυτών οπτικών, να αναδείξουμε ένα εξαιρετικά σημαντικό σημείο της σκέψης του Καστοριάδη. Εκεί φιλοδοξούμε να έχουμε φτάσει στο τέλος της επόμενης ενότητας.

## **2. Η αυτονομία του Καστοριάδη σε σύγκριση με την αυτονομία του Καντ**

Ας προσπαθήσουμε, λοιπόν, να απαντήσουμε πιο ολοκληρωμένα σε εκείνον τον φοιτητή της ΕΗSS που ενδιαφερόταν να μάθει για τη σχέση της καστοριαδικής και της καντιανής αυτονομίας.

Είναι δυνατό, κατ' αρχάς, να σημειώσουμε μερικές αναλογίες ή ομοιότητες, οι οποίες, όμως, στο βάθος δεν είναι παρά το πλαίσιο μέσα στο οποίο αναδεικνύονται βαθύτατες διαφορές. Πρώτα απ' όλα, είναι σημαντικό ότι και για τους δύο στοχαστές η ελευθερία χρειάζεται τον νόμο, κατ' ακρίβεια δεν μπορεί να υπάρξει παρά με τον νόμο και μέσω του νόμου. Για τον Καντ, μια ελευθερία της βούλησης χωρίς νόμο θα αποτελούσε απλή χίμαιρα. Το ότι στο ηθικό επίπεδο μπορούμε να θεωρήσουμε τη βούλησή μας ανεξάρτητη από εξωτερικούς παράγοντες δεν σημαίνει ότι τη θεωρούμε εντελώς άναρχη και

---

<sup>91</sup> Ιμμάνουελ Καντ, *Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων*, στον τόμο *Δοκίμια*, ό.π., σ. 58.

αδέσμευτη. Όπως παρατηρεί ο Cassirer, μπορεί η θέλησή μας να μην υπόκειται στην αδήριτη αυστηρότητα της φυσικής αιτιότητας, όμως και ο ηθικός νόμος είναι μια «ιδιαιτέρη αιτιότητα» που μας δεσμεύει.<sup>92</sup> Έτσι και για τον Καστοριάδη, όπως σημειώσαμε και παραπάνω, η ελευθερία υπάρχει αναγκαστικά μέσα στους κοινωνικούς θεσμούς και νόμους, που πάντα καταπιέζουν σε έναν βαθμό την ατομική ψυχή, μην επιτρέποντας σε όλες τις εννομήσεις να εκφραστούν. Γι' αυτό, άλλωστε, ο Καστοριάδης, ένας στοχαστής που επιχειρηματολογεί ανοιχτά εναντίον της αντιπροσώπευσης και της υπαρξής κράτους, ορίζει μολοντούτο το πολιτικό του πρόταγμα ως αυτονομία και όχι ως αναρχία: η αναρχική ιδέα μια εξωκοινωνικής ελευθερίας αποτελεί πλάνη.

Έτσι, και για τους δύο φιλοσόφους η ελευθερία ορίζεται ως συμμόρφωση με έναν νόμο, ο οποίος με δεσμεύει επειδή τον φτιάχνω ο ίδιος και θέλω να περιορίζομαι από αυτόν και όχι επειδή κάποιος άλλος μου τον επιβάλλει. Ελευθερία δεν είναι η κατάργηση του νόμου, αλλά η εθελούσια υποταγή σε ένα επιθυμητό δημιούργημά μου που λειτουργεί δεσμευτικά. Με βάση αυτόν τον συλλογισμό προκύπτει και στους δύο η ανάγκη σύνδεσης της ελευθερίας με την αυτονομία, που την ορίζουν από κοινού με βάση την ετυμολογία της αρχαιοελληνικής λέξης: το να δίνω τον νόμο στον εαυτό μου.

Άλλωστε, θα μπορούσαμε να κάνουμε μια υπόθεση που αφορά και τους δύο στοχαστές, υπόθεση ενδεχομένως τολμηρή, αλλά, κατά τη γνώμη μας, νόμιμη. Σύμφωνα με αυτή, η ιδέα της αυτονομίας ως νόμου που θεσπίζω και ταυτόχρονα δεσμεύομαι από αυτόν, πρέπει να χρωστάει κάτι στο *Κοινωνικό Συμβόλαιο* του Ρουσό. Εκεί θεματοποιείται ίσως για πρώτη φορά η ιδέα ότι η ελευθερία είναι η δυνατότητα συμμετοχής στη διαμόρφωση ενός νόμου, στον οποίο υπόκεινται όλοι όσοι τον δημιουργούν. Η εκτίμηση τόσο του Καντ όσο και του Καστοριάδη για τον Ρουσό είναι, άλλωστε, δηλωμένη.<sup>93</sup> Παραμένει, όμως, διαφορετικός ο τρόπος με τον οποίο συνομιλεί ο καθένας με τη ρουσοική ιδέα. Ο Καντ υιοθετεί την αντίληψη ότι κατά τον σχηματισμό του νόμου δεν αποφασίζω ως άτομο, αλλά ως φορέας κάποιου μεγαλύτερου μεγέθους, δηλαδή του Λόγου, και τη μεταφέρει στο ηθικό πεδίο. Έτσι και στον Ρουσό, όταν καλούμαι να ψηφίσω, δεν εκφράζω την προσωπική γνώμη μου για το τι πρέπει να γίνει, αλλά τη γνώμη μου για το ποια είναι η

---

<sup>92</sup> Ε. Κασσίρερ, *Καντ...*, ό.π., σ. 370-371.

<sup>93</sup> Όσον αφορά στον Καντ, βλ. ενδεικτικά τις εγκωμιαστικές αναφορές του στον Ρουσό στις σελίδες 33 και 61 των *Δοκιμίων*. Για τον Καστοριάδη βλ. επίσης ενδεικτικά τα αναφερόμενα στον Ρουσό σεμινάριο της 16<sup>ης</sup> Μαρτίου 1983 και 28<sup>ης</sup> Νοεμβρίου 1984, που περιλαμβάνονται στον Β και τον Γ τόμο της *Ελληνικής Ιδιαιτερότητας* αντίστοιχα. Επίσης, τη συνέντευξη στη μεξικανική πολιτική επιθεώρηση *Metapolitica*, όπως αυτή δημοσιεύεται στο βιβλίο *Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας* (σ. 29-49), στην οποία συνδέει την ιδέα του περί ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας με την ιδέα της γενικής βούλησης του Ρουσό.



γενική βούληση στη δεδομένη περίπτωση.<sup>94</sup> Από την άλλη, ο Καστοριάδης παραμένει στο πολιτικό πεδίο και κρατάει το σχήμα της πολιτικής συμμετοχής, αλλά αρνείται να μείνει καθηλωμένος σε αφηρημένες και υπερβατικές έννοιες όπως η γενική βούληση και θεωρεί τη δημοκρατία ως το πολίτευμα της γνώμης, της *δόξης*. Κατά τη γνώμη του, το αποτέλεσμα μιας ψηφοφορίας δεν είναι δείκτης της γενικής βούλησης, αλλά έκφραση στον πολιτικό στίβο της καλοζυγισμένης κρίσης αυτόνομων ανθρώπων. Σημειώνει πάντως: «Η ιδέα μου για την ατομική αυτονομία η οποία θα διαχέεται στην κοινωνική αυτονομία μέσα απ' την πραγματική συμμετοχή στον δημόσιο πολιτικό χώρο απηχεί τη ρουσσοκή ιδέα της συμμετοχικής στον σχηματισμό της γενική βούλησης, ως μοναδικής οδού πραγμάτωσης της ατομικής ελευθερίας.»<sup>95</sup>

Τέλος, παραμένοντας στον εντοπισμό κάποιων κοινών σημείων, τόσο στην καντιανή όσο και στην καστοριαδική θεώρηση της αυτονομίας, η λογική ικανότητα του ανθρώπου να ελέγχει τον εαυτό του, να υποβάλλει σε κριτική εξέταση τη συμπεριφορά του, τα πάθη του, τις επιθυμίες του και, σε τελευταία ανάλυση, να αυτοπεριορίζεται, αποτελεί μια βασική συνθήκη.

Το θέμα, όμως, είναι ότι στον Καντ ο ορθός λόγος είναι όχι μόνο αναγκαία συνθήκη για την αυτονομία του υποκειμένου, αλλά ταυτόχρονα και το στοιχείο που νομοθετεί απόλυτα και σε πλήρη αντιπαράθεση προς τις επιθυμίες και τα συμφέροντα, ενώ στον Καστοριάδη το σχήμα είναι πολύπλοκότερο και αγκαλιάζει εξίσου τη λογική, τη φαντασία, το ασυνείδητο και τις ανθρώπινες επιθυμίες. Πράγμα που μας φέρνει στην ανάγκη να προχωρήσουμε σε μία ουσιαστική αντιδιαστολή των δύο αντιλήψεων.

Πρώτα απ' όλα, ποιο είναι το υποκείμενο της αυτονομίας; Για τον Καντ, είναι ένα αφηρημένο υποκείμενο, ο φορέας του καθαρού Λόγου που σκέπτεται, τρόπον τινά, μέσα σε ένα πολιτικό, ιστορικό και πολιτισμικό κενό, και συνειδητοποιεί τον ηθικό νόμο ως «γεγονός του Λόγου». Αυτός μάλιστα ο νόμος είναι ο ίδιος ακριβώς με αυτόν στον οποίο φτάνουν και όλοι οι άλλοι, στον βαθμό που κάνουν σωστή χρήση της λογικής τους. Το αυτόνομο υποκείμενο στον Καντ δεν είναι ένας άνθρωπος με ιδιαιτερότητες, καταβολές, προτιμήσεις, αλλά μια αφαίρεση: ο οποιοσδήποτε, σε οποιοδήποτε μέρος και σε οποιονδήποτε χρόνο, εφόσον χρησιμοποιεί τον ορθό λόγο και δεν αφήνεται να παρασυρθεί

---

<sup>94</sup> J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 202.

<sup>95</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η δυνατότητα...*, ό.π., σ. 37.

από τα συμφέροντα, τα πάθη και τις εμπειρίες του, καταλήγει στα ίδια ηθικά συμπεράσματα, που ενυπάρχουν ήδη μέσα στον υγιή νου.

Παρεμπιπτόντως, σύμφωνα με αυτές τις παρατηρήσεις συνειδητοποιούμε σε μεγάλο βαθμό και την άμεση επιρροή των καντιανών ιδεών στη θεωρία της δικαιοσύνης του John Rawls.<sup>96</sup> Το πέπλο της άγνοιας που κατασκευάζει ο αμερικανός φιλόσοφος, και που πίσω του τοποθετεί τους ανθρώπους, προκειμένου αυτοί αναστοχαζόμενοι να καταλήξουν στις βασικές αρχές της κοινωνικής δικαιοσύνης, στηρίζεται ακριβώς στην πεποίθηση ότι, αν απογυμνώναμε τους ανθρώπους από τις ιδιαιτερότητές τους, όλοι θα κατέληγαν σε κάποιες κοινές και δίκαιες βασικές αρχές.

Επίσης, συνειδητοποιώντας την αφαίρεση που πραγματοποιεί ο Καντ όταν σκιαγραφεί το ηθικό υποκείμενο, αντιλαμβανόμαστε και το νόημα της κριτικής που του ασκεί ο Καστοριάδης στο κείμενο *Η αρχαία ελληνική πόλις και η γέννηση της δημοκρατίας*. Εκεί, στο σημείο όπου αναφέρεται στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, επισημαίνει ότι η τρίτη καντιανή Κριτική είναι η μόνη στην οποία ο άλλος, ο οποίος εκφράζει την κρίση του για την αισθητική αξία ενός έργου, συλλαμβάνεται ως όντως άλλος, ως πραγματικά άλλος, ως ένα ιδιαίτερο πρόσωπο με γούστα και προτιμήσεις, και όχι σαν ένα αφηρημένο υποκείμενο του καθαρού Λόγου. Πράγμα που εξ αντιδιαστολής σημαίνει ότι τόσο στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, όσο και στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, ο Καντ, κατά τη γνώμη του Καστοριάδη, ακόμη και όταν αναφέρεται σε διυποκειμενικές αρχές, στο βάθος περιγράφει ένα και μόνο υποκείμενο. Στην περίπτωση της ηθικής κρίσης, στα χωράφια, δηλαδή, της δεύτερης *Κριτικής*, «η καθολικότητα είναι συγχρόνως αναγκαία και περιττή· η καθολικότητα είναι εδώ ταυτότητα διαμέσου αριθμητικών, αόριστων και αδιάφορων “παραδειγμάτων”». Η “υποκειμενική καθολική εγκυρότητα” της αισθητικής κρίσης είναι αντίθετα κοινότητα δια μέσου της μη ταυτότητας. Ο άλλος οφείλει να βρει –ή βρίσκει- ωραία την *Ronde de nuit*, αν και είναι διαφορετικός από μένα κατά μία έννοια όχι τετριμμένη.»<sup>97</sup>

Αυτή η παρατήρηση μάς επιτρέπει να περάσουμε στην καστοριαδική αντίληψη για το υποκείμενο της αυτονομίας. Στον Καστοριάδη, ο αυτόνομος άνθρωπος είναι πάντα ένας κοινωνικοϊστορικά θεσμισμένος πολίτης, ένα άτομο που σε τεράστιο βαθμό αποτελεί

---

<sup>96</sup> John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μτφρ Φίλιππος Βασιλογιάννης, Βασίλης Βουτσάκης, Φιλήμων Παιονίδης, Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, Νίκος Στυλιανίδης, Ανδρέας Τάκης, Πόλις, Αθήνα 2006.

<sup>97</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας*, μτφρ Ζήσης Σαρίκας, στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ύψιλον, Αθήνα 1995, σ. 173.

προϊόν της κοινωνίας μέσα στην οποία ανατρέφεται και ζει. Κι αυτό γιατί, πρώτα πρώτα, ήδη για να μπορεί να συλλάβει κανείς την ιδέα και το αίτημα της αυτονομίας, πρέπει να αποτελεί μέλος μιας πολιτικής κοινότητας που του το επιτρέπει. Στο Βυζάντιο, παραδείγματος χάρη, το καστοριαδικό αυτόνομο υποκείμενο πολύ απλά δεν θα μπορούσε να έχει υπάρξει, γιατί η συγκεκριμένη κοινωνία, όντας θεοκρατική, χαρακτηριζόταν από μια σχεδόν απόλυτη περιχαράκωση των νοημάτων: το τι, δηλαδή, επιτρεπόταν σε έναν άνθρωπο να σκεφτεί και να πράξει καθοριζόταν από την κλειστή θρησκευτική νοηματοδότηση του κόσμου. Η αυτονομία, λοιπόν, τόσο στην ατομική όσο και στη συλλογική της διάσταση, δεν υπήρχε καν στον ορίζοντα του νοητού, αφού, σε προσωπικό επίπεδο, τους νόμους για τη συμπεριφορά των ανθρώπων τούς έδινε ο θεός. Ο ίδιος, εξάλλου, νομιμοποιούσε και στο πολιτικό επίπεδο τον ελέω Θεού αυτοκράτορα.

Άλλωστε, ακόμη και στις ιστορικές περιπτώσεις στις οποίες η αυτονομία έχει νόημα, η θέσμιση της εκάστοτε κοινωνίας δίνει επιπλέον ουσιαστικά περιεχόμενα στο τι μπορεί να είναι αυτή η αυτονομία. Έστω ότι θεωρούμε, όπως ο Καντ, ότι η ανθρωπότητα έχει αυταξία και ότι προσπαθούμε να αντιμετωπίσουμε τους εαυτούς μας και τους συνανθρώπους μας ως αυτοσκοπούς. Αυτό σίγουρα αποτελεί ένα πρώτο βήμα, και μάλιστα ουσιαστικό· το τι ακριβώς θα σημαίνει, όμως, να είναι ο άλλος αυτοσκοπός σε κάθε κοινωνία, δεν μπορεί παρά να προσδιοριστεί με βάση τις αξίες και τα νοήματα αυτής της δεδομένης κοινωνίας. Και ως προς αυτό δεν χρειάζεται να πάμε μακριά: σήμερα, κάθε προοδευτικό πολιτικό πρόταγμα περιλαμβάνει στις ηθικές του αξίες αντιλήψεις για τη σεξουαλικότητα που απέχουν παρασάγγας από τις αντίστοιχες του Καντ, εντάσσει δε αυτές τις αντιλήψεις μέσα στην έννοια της ανθρώπινης αξίας και τις διεκδικεί για κάθε άλλον θεωρούμενο ως αυτοσκοπό: η ελευθερία στις σεξουαλικές επαφές και τον αυνανισμό, που σύμφωνα με τον Καντ παραβιάζουν την κατηγορική προσταγή,<sup>98</sup> για εμάς σήμερα μάλλον την πραγματώνουν, αφού είμαστε κληρονόμοι και φορείς νέων νοημάτων και αξιών, που προέκυψαν μέσα από αγώνες και άφησαν τα σημάδια τους στο σύγχρονο φαντασιακό.

Εξάλλου, θα μπορούσαμε να πάμε ακόμη πιο βαθιά, εξετάζοντας το ζήτημα όχι μόνο αναφορικά με τους περιεχομενικούς προσδιορισμούς της αυτονομίας, που αλλάζουν ανάλογα με τον τόπο και τον χρόνο, αλλά και σε σχέση με την ίδια την ιδέα του ορθού λόγου ως πηγής της αυτονομίας: ακόμη κι αν δεχόμαστε τον κομβικό ρόλο της

---

<sup>98</sup> Βλ. ενδεικτικά Γιώργος Φαράκλας, *Αυτοϋποταγή και αλληλοχρησιμοποίηση-Κατασκευή του γάμου και του φύλου στον Καντ και τον Φίχτε στον τόμο Νόημα και Κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα 2013, σ. 315.

ορθολογικότητας, όπως τη συλλαμβάνει ο Καντ, για την επίτευξη της αυτονομίας, αυτό μπορούμε να το κάνουμε μόνο στον βαθμό που η κοινωνία, της οποίας αποτελούμε κι εμείς οι ίδιοι θεσμούς, δίνει αξία στην ορθολογικότητα και μάλιστα σε έναν συγκεκριμένο τύπο ορθολογικότητας. Στον βαθμό, δηλαδή, που δεν κάνει αυτό που έκαναν οι μεσαιωνικές κοινωνίες ή, αν θέλουμε να είμαστε ακριβείς, οι περισσότερες κοινωνίες στην ιστορία, τουλάχιστον πριν από την Επιστημονική Επανάσταση.

Όμως οι διαφορές που αφορούν στο υποκείμενο της αυτονομίας δεν σταματούν εδώ. Δεν είναι μόνο ότι ο Καστοριάδης συλλαμβάνει την αυτόνομη υποκειμενικότητα μέσα από τους κοινωνικοϊστορικούς της προσδιορισμούς, μέσα στο πλαίσιο μιας αυτόνομης πολιτικής κοινότητας και όχι στο κενό. Επιπρόσθετα, σε αντίθεση με τον Καντ, που βλέπει την αυτονομία ως την κατίσχυση του ορθού λόγου πάνω στα πάθη, ο Καστοριάδης, σύμφωνος με την ηθική της ψυχανάλυσης, δεν θεματοποιεί τη λογική και τις επιθυμίες ως ένα δίπολο του οποίου ο ένας πόλος πρέπει να υπερισχύει πάνω στον άλλο. Αντιθέτως, όπως δείξαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, κάνει λόγο για μια νέου τύπου σχέση ανάμεσα στη λογική και τη φαντασία, ανάμεσα στον κριτικό έλεγχο και τις επιθυμίες, ανάμεσα στο συνειδητό και το ασυνείδητο. Σύμφωνα με την προσέγγισή του, το ασυνείδητο είναι κι αυτό μέρος του υποκειμένου και πρέπει ο αυτόνομος άνθρωπος να μάθει να το λαμβάνει υπ' όψιν και να το οδηγεί στην ύπαρξη, φιλτράροντάς το μεν μέσα από τη λογική, όχι όμως καταπνίγοντάς το. Μία αυτόνομη προσωπικότητα αναγνωρίζει την επιθυμία της, τη φέρνει στο φως, συχνά μέσα από την ψυχανάλυση, και στη συνέχεια κρίνει λογικά αν θα την πραγματώσει ή όχι. Σε κάθε περίπτωση, το σημαντικό είναι ότι στην καστοριαδική θεώρηση η αυτονομία δεν αντιπαρατίθεται προς την επιθυμία, αντιθέτως προϋποθέτει τη διαύγασή της, πολλές φορές μάλιστα περνάει μέσα από αυτήν.

Ακόμη και το ίδιο το πρόταγμα της κοινωνικής αυτονομίας και της επανάστασης, νοούμενης ως ριζικού μετασχηματισμού της κοινωνίας από το μεγαλύτερο μέρος της, ριζώνει για τον Καστοριάδη σε μια λογικά διαυγασμένη επιθυμία για μια άλλη, πιο ελεύθερη ζωή και όχι σε κάποια μαθηματική απόδειξη ή προστακτική του Λόγου. Στην τελευταία παράγραφο του τελευταίου κεφαλαίου της Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας, όπου κατά κάποιον τρόπο συνοψίζεται με συντομία το περιεχόμενο του βιβλίου, σημειώνεται χαρακτηριστικά ότι το επαναστατικό ξεπέρασμα της υπάρχουσας κοινωνίας «το επιδιώκουμε γιατί το *θέλουμε* και γιατί ξέρουμε ότι και άλλοι άνθρωποι το θέλουν, όχι γιατί έτσι είναι οι νόμοι της ιστορίας, τα συμφέροντα του προλεταριάτου ή το

πεπρωμένο του είναι.»<sup>99</sup> Η αυτονομία, λοιπόν, υπάρχει χάρη σε μία επιθυμία για αυτονομία – πράγμα που φυσικά δεν σημαίνει ότι η λογική δεν παίζει τεράστιο ρόλο στην πορεία προς την αυτονομία.

Αντίστοιχες παρατηρήσεις μπορούν να γίνουν και σχετικά με το πάθος, που στον Καστοριάδη αξιολογείται θετικά και θεωρείται ως το στοιχείο που ξεχωρίζει τον άνθρωπο από τις μηχανές.<sup>100</sup> Το εννομητικό, ζωικό στοιχείο του ανθρώπου, που, μετουσιωνόμενο μέσα από τις πολιτιστικές επιδράσεις, φτάνει να παράγει καλλιτεχνικά έργα και να συγκρατεί τους δημοκρατικούς θεσμούς ως «πάθος για τα κοινά», παίζει κομβικό ρόλο στη σύλληψη του. Έτσι εξηγείται και ο μεγάλος και ρητά δηλωμένος θαυμασμός του Καστοριάδη για μια φράση του Σοφοκλή που βρίσκεται στην Αντιγόνη: «αι αστυνόμοι οργαί», έκφραση που ο φιλόσοφος αποκαλεί «εκτυφλωτική» και τη μεταφράζει ως «τα θεσμίζοντα πάθη», τα απαραίτητα πάθη που στηρίζουν τους θεσμούς.<sup>101</sup>

Αντιθέτως, για τον Καντ οι επιθυμίες και τα πάθη είναι συνώνυμα της ετερονομίας. Το επιχείρημά του είναι ότι τις επιθυμίες μας δεν τις διαλέγουμε, αλλά μας έχουν δοθεί «από τα έξω», κάτι που φαίνεται αρκετά αυθαίρετο: με το ίδιο σκεπτικό, ούτε η λογική μας αποτελεί αντικείμενο επιλογής, ιδίως με τον πολύ συγκεκριμένο τρόπο που την ορίζει ο Καντ. Δεν υπάρχει κανένας λόγος να θεωρήσουμε τον ορθό λόγο πιο «αυθεντικό» ή «δικό μας» κομμάτι του εαυτού μας απ' ό,τι τις επιθυμίες μας. Εντοπίζουμε, λοιπόν, άλλη μια σημαντική διαφορά: ο Καστοριάδης επεξεργάζεται ως αυτόνομη την ηθική της ψυχανάλυσης, που για τον Καντ θα συνιστούσε την απόλυτη ετερονομία. Αρκεί να σκεφτεί κανείς τι θα έλεγε ο Γερμανός αν διάβαζε την περίφημη διατύπωση του Λακάν, σύμφωνα με την οποία, χάρη στην ψυχανάλυση, «μια νέα ηθική αναγγέλλεται από τη λεωφόρο του πόθου».

Γενικά μιλώντας, λοιπόν, θα λέγαμε ότι, ενώ για τον Καντ το αυτόνομο υποκείμενο είναι ένας οποιοσδήποτε διάφανος φορέας του καθαρού πρακτικού Λόγου, για τον Καστοριάδη το υποκείμενο της αυτονομίας είναι ένας άνθρωπος που βρίσκεται μέσα σε μια παράδοση και μια κοινότητα που επιτρέπουν την αυτονομία, ένας άνθρωπος με οξυμένη

---

<sup>99</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση...*, ό.π., σ. 516. Δική μου υπογράμμιση.

<sup>100</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Διάλογοι*, μτφρ Εύη Γερόκωστα, ύψιλον, Αθήνα 2001, σ. 74. Το εν λόγω σημείο προέρχεται από έναν διάλογο του Καστοριάδη με τον βιολόγο Φρανσίσκο Βαρέλα, συγγραφέα του βιβλίου *Principles of Biological Autonomy* (1979), που διεξήχθη στο πλαίσιο της εκπομπής «Bon plaisir de... Cornelius Castoriades» από την France Culture.

<sup>101</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Αισχύλεια ανθρωπογονία και σοφόκλεια αυτοδημιουργία του ανθρώπου*, στον τόμο *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, ύψιλον, Αθήνα 2001, σ. 32.

αναστοχαστική ικανότητα, αλλά και με πάθη, επιθυμίες, προτιμήσεις, ιδιαιτερότητες, ιδέες για τη ζωή και τον κόσμο που θέλει να τις δει να πραγματώνονται. Επειδή, όμως, το ζήτημα είναι ενδιαφέρον και σημαντικό, θα επιτρέψουμε στον εαυτό μας μια προσπάθεια να το εξετάσουμε κάπως βαθύτερα.

### **Παρέκβαση: Φαντασία, Μάγμα, Απροσδιοριστία, Αυτονομία**

Θα πρέπει, επομένως, να επιμείνουμε και να προσπαθήσουμε να απαντήσουμε στο εξής ερώτημα: αν η θεμελίωση της αυτονομίας από τον Καντ στον Ορθό Λόγο είναι ανεπαρκής, πού θεμελιώνει ο Καστοριάδης τη δική του έννοια της αυτονομίας; Μήπως κι αυτός στο βάθος, παρόλες τις ψυχαναλυτικές συμπληρώσεις και παρόλο τον χώρο που αφήνει στην επιθυμία, καταλήγει να επαναλαμβάνει ένα καντιανού τύπου σχήμα, στο οποίο ο Λόγος παίζει τον σημαντικότερο ρόλο προς την κατεύθυνση της αυτονομίας;

Ας προχωρήσουμε βήμα βήμα. Η συλλογιστική πορεία του Καστοριάδη για τη «θεμελίωση» της δυνατότητας αυτονομίας διέρχεται από αυτούς τους σταθμούς: ανάδειξη του ιδιαίτερου καθεστώτος της ανθρώπινης φαντασίας-κατάδειξη του γεγονότος ότι το υποκείμενο δεν είναι πλήρως καθορισμένο-συνειδητή δράση προς την αυτονομία. Θα περάσουμε κι εμείς από αυτούς, έναν προς έναν.

Αρχικά, για να μπορεί κάποιος (ένας άνθρωπος, μια κοινότητα, ένα υποκείμενο) να δώσει τον νόμο στον εαυτό του, να ορίσει αυτόβουλα τους κανόνες της δραστηριότητάς του, θα πρέπει να μην είναι εντελώς καθορισμένος από εξωτερικούς παράγοντες, ώστε να υπάρχει ελεύθερο πεδίο για τη δική του απόφαση και δράση. Αυτή η προϋπόθεση πληρούται, κατά τη γνώμη του φιλοσόφου, τόσο αναφορικά με τον κάθε άνθρωπο, όσο και αναφορικά με την ανθρώπινη ιστορία, δηλαδή την ιστορία των ανθρώπινων κοινωνιών. Και στις δύο περιπτώσεις, παρόλο που σαφώς υπάρχουν περιορισμοί και σημαντικές επιδράσεις που προέρχονται από τον έξω κόσμο και ορίζουν σε έναν βαθμό όχι μόνο τη συμπεριφορά μας, αλλά συχνά και τον ορίζοντα του νοήματος που μπορούμε να δώσουμε στην αυτονομία μας –η καστοριαδική αυτονομία δεν είναι η απόλυτη ή ριζική ελευθερία του Σαρτρ- , πάντα παραμένει η δυνατότητα της ανάδυσης ενός στοιχείου ριζικά καινούριου, η δυνατότητα της δημιουργίας, για να χρησιμοποιήσουμε τη γλώσσα του Καστοριάδη. Μάλιστα, αυτή η δυνατότητα της δημιουργίας πραγμάτων που δεν ανάγονται στις προϋπάρχουσες από αυτά συνθήκες, δεν θεματοποιείται ως ένα υπόλοιπο που περισσεύει,

ως κάτι καχεκτικό που αντιστέκεται με δυσκολία στους έξωθεν καθορισμούς, αλλά ως το απολύτως κεντρικό χαρακτηριστικό του ανθρώπου και της κοινωνίας. Όπως ήδη σημειώσαμε, για τον φιλόσοφο η ιστορία είναι το βασίλειο της δημιουργίας.

Από πού προέρχεται, όμως, αυτή η μοναδική δημιουργική δυνατότητα του ανθρώπου; Η απάντηση του Καστοριάδη είναι: από τη φαντασία, στις δύο εκφάνσεις της. Τη φαντασία, δηλαδή, ως ατομική και τη φαντασία ως ριζικό κοινωνικό φαντασιακό. Μάλιστα, αν θέλαμε να είμαστε πιο ακριβείς, θα έπρεπε να απαντήσουμε ότι προέρχεται από τον *μαγματικό χαρακτήρα* της ανθρώπινης φαντασίας. Ανοίγεται μπροστά μας, επομένως, ένα καινούριο ζήτημα: τι είναι το μάγμα;

Το μάγμα, πολύ γενικά, θα λέγαμε ότι είναι ένας τρόπος του Είναι που, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, παραμελήθηκε από τους φιλοσόφους πριν από αυτόν. Ξεπερνά την παραδοσιακή οντολογία που βλέπει το Είναι ως είναι-καθορισμένο, ως Είναι που υπόκειται σε πλήρη συνολισμό, που μπορεί να ταξινομηθεί σε σύνολα και υποσύνολα χωρίς να αφήσει υπόλοιπο. Ας θέσουμε το ζήτημα ως εξής: σύνολο, σύμφωνα με τον ορισμό του Cantor, είναι κάθε συλλογή αντικειμένων, που προέρχονται από την εμπειρία μας ή τη διανόησή μας, είναι καλά ορισμένα και διακρίνονται το ένα από το άλλο.<sup>102</sup> Παρατηρούμε εδώ ότι τα χαρακτηριστικά της διακρίτοτητας και του «καλού», σταθερού καθορισμού είναι εξόχως σημαντικά για την έννοια του συνόλου. Δεν μπορούμε να έχουμε ένα σύνολο που να περιέχει στοιχεία που δεν αναγνωρίζονται με σιγουριά. Στον αντίποδα, μάγμα κατά τον Καστοριάδη είναι «αυτό από το οποίο μπορούμε να εξαγάγουμε (ή μέσα στο οποίο μπορούμε να κατασκευάσουμε) συνολικές οργανώσεις απροσδιορίστου αριθμού, αλλά που δεν μπορεί ποτέ να ανασυγκροτηθεί ιδεατά με συνολιστική (πεπερασμένη ή άπειρη) σύνθεση αυτών των οργανώσεων».<sup>103</sup> Το μάγμα, λοιπόν, δεν είναι ένα πολύ μεγάλο σύνολο, αλλά αυτό που ξεφεύγει από τη λογική των συνόλων.

Κατά τη γνώμη του Καστοριάδη, οι μέχρι αυτόν φιλόσοφοι έδειξαν στην οντολογία τους μια σχεδόν αποκλειστική προτίμηση για τα σύνολα. Θεώρησαν ότι ό,τι υπάρχει μπορεί να ταξινομηθεί με βάση αυτά, ή, με άλλα λόγια, με βάση τον τρόπο σκέψης που ο Καστοριάδης ονομάζει συνολοταυτιστικό, καθώς αντιμετωπίζει το Είναι σαν πλήρως συνολισμό και μια για πάντα ταυτοποιήσιμο, καθορισμένο. Αντιθέτως, για τον τελευταίο το Είναι διαρθρώνεται σε στιβάδες, κάθε μία από τις οποίες έχει τον δικό της τρόπο του

<sup>102</sup> Στυλιανός Ανδρεαδάκης, Βασίλειος Κατσαργύρης, Σταύρος Παπασταυρίδης, Γεώργιος Πολύζος, Ανδρέας Σβέρκος, *Άλγεβρα*, ΟΕΔΒ, Αθήνα 1998, σ. 57.

<sup>103</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση...*, ό.π., σ. 479.

Είναι, τις δικές της οντολογικές ιδιαιτερότητες, τις δικές της κατηγορίες. Δεν είναι ανάγκη όλα τα πράγματα στον κόσμο να μπορούν να υπαχθούν και να περιγραφούν με τον ίδιο τρόπο σκέψης. Αυτή η αντίληψη περί πολλών οντολογικών στιβάδων, εξάλλου, βγάζει τον φιλόσοφο από τη δύσκολη θέση αναφορικά με τα πράγματα γύρω μας που όντως υπάρχουν σε τακτοποιημένα σύνολα. Ο Καστοριάδης δεν υποστηρίζει ότι τα πάντα είναι μαγματικά. Υπάρχουν στιβάδες του Είναι στις οποίες οι κατηγορίες της συνολοταυτιστικής λογικής εφαρμόζουν εξαιρετικά και μας βοηθούν να υπολογίσουμε, να συνεννοηθούμε, στο βάθος ακόμη και να ζήσουμε (λόγου χάρη, δεν θα μπορούσαμε να φάμε αν δεν ξέραμε ότι υπάρχει ένα τουλάχιστον σύνολο πραγμάτων που είναι βρώσιμα). Μάλιστα, σε αντίθεση με τον Καντ, που θεμελιώνει όλες τις νοητικές κατηγορίες στο υποκείμενο, ο Καστοριάδης επιμένει ότι οι κατηγορίες σκέψης μας πρέπει να συναντούν κάτι έξω από εμάς, αλλιώς θα ήταν ασυνάρτητες. Σε έναν εξωτερικό κόσμο που δεν θα ίσχυε καθόλου η αιτιότητα, η νοητική κατηγορία της αιτιότητας θα ήταν άχρηστη! Αυτό σημαίνει ότι, όπου συνολίζουμε πετυχημένα, συναντάμε έξω από εμάς ένα υλικό *επιδεκτικό συνολοποίησης*, συνολίζουμε το συνολίσσιμο.<sup>104</sup>

Επομένως, βεβαίως και υπάρχουν στιβάδες του Είναι που υπακούουν στη συνολοταυτιστική λογική. Απλώς δεν είναι όλες οι στιβάδες τέτοιες. Βλέπουμε, παραδείγματος χάρη, ότι στο πλαίσιο της κβαντομηχανικής η αιτιότητα ως κατηγορία, ακόμη και αν μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει, δεν έχει πάντως την ίδια έννοια που έχει στη νευτώνεια στιβάδα στην οποία ζούμε. Από την άλλη, μήπως αυτό σημαίνει ότι οι νόμοι του Νεύτωνα δεν ισχύουν καθόλου; Όχι, σημαίνει απλώς ότι δεν ισχύουν παντού και πάντα, με άλλα λόγια ότι περιορίζονται στο να εξηγούν τι συμβαίνει σε μια δεδομένη στιβάδα του Είναι.

Έχοντας πει αυτά, μπορούμε να επανασυνδεθούμε με το θέμα μας. Το μάγμα δεν εντοπίζεται μόνο στο πεδίο της κβαντικής φυσικής. Μάγμα είναι, γενικά, κάθε τι που ξεφεύγει από το πλαίσιο της συνολοταυτιστικής λογικής. Έτσι, άλλα πεδία που εμφανίζουν εν μέρει τουλάχιστον μαγματικό χαρακτήρα είναι για τον Καστοριάδη η γλώσσα και, πράγμα που μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα εδώ, το ασυνείδητο και οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης*, μτφρ Ζήσης Σαρίκας, στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ύψιλον, Αθήνα 1995, σ. 344 κ.ε..

<sup>105</sup> Αυτό, φυσικά, δεν σημαίνει πως τα πράγματα που ξεφεύγουν από το συνολοταυτιστικό και άρα έχουν μαγματικό χαρακτήρα είναι ίδια οντολογικά μεταξύ τους. Το μάγμα, γενικά, είναι αυτό που δεν υπόκειται στη συνολοταυτιστική οντολογία και λογική. Κάθε μαγματικό πεδίο, όμως, μπορεί να εμφανίζει δικούς του οντολογικούς κανόνες. Δεν ισχύουν, λόγου χάρη, οι ίδιοι κανόνες στο ασυνείδητο και στο κβαντοεπίπεδο.



Ένα μικρό παράδειγμα ίσως φανεί χρήσιμο, προτού περάσουμε στη σύνδεση του μάγματος με την αυτονομία. Πρόκειται για το γνωστό ευφυολόγημα του Φρόνιτ με τη χύτρα, σύμφωνα με το οποίο κάποιος δανείστηκε μια χύτρα και την επέστρεψε τρυπημένη. Όταν ο ιδιοκτήτης της χύτρας ζήτησε αποζημίωση, αυτός απάντησε: Πρώτον, επέστρεψα τη χύτρα άθικτη. Δεύτερον, όταν τη δανείστηκα ήταν ίδια τρύπια. Τρίτον, ποτέ δεν τη δανείστηκα. Ο ήρωας του анеκδότου, λοιπόν, δίνει τρεις δικαιολογίες, οι οποίες ανεξάρτητες θα έστεκαν, συμπαρατιθέμενες, όμως, αναιρούν η μία την άλλη. Αυτό μας φαίνεται παράλογο ή ανόητο και μας κάνει να γελάμε. Κι όμως, ο Φρόνιτ βεβαιώνει ότι τέτοιες λογικές αντιφάσεις λαμβάνουν χώρα συνεχώς στο ασυνείδητο και αποτελούν τη ιδιαίτερη λογική του. Τέτοιες παρατηρήσεις του Φρόνιτ, ή επισημάνσεις του όπως αυτή που ισχυρίζεται ότι «στο όνειρο δεν υπάρχει χρόνος», επιτρέπουν στον Καστοριάδη να καταδείξει τη διαφορετική οντολογία του ασυνειδήτου σε σχέση με την γρηγορούσα, την «ξυπνητή» μας συνείδηση.

Έχοντας αυτά κατά νου, ο Καστοριάδης, προβαίνει σε μια σύλληψη του ψυχικού κόσμου του ανθρώπου στην οποία θεμελιώδη ρόλο παίζει η φαντασία, που ορίζεται ως συνεχής, απερίσταλη και όχι αυστηρά αιτιακά καθοριζόμενη ανάδυση και ροή παραστάσεων. Η παράσταση (*Vorstellung*) είναι ο βασικός τρόπος του Είναι της ψυχής, ενώ, αρχικά, πριν από τον εκκοινωνισμό του ανθρώπου, μπορούμε να πούμε ότι η *ψυχή είναι παράσταση*. Η ψυχή *δεν έχει παραστάσεις, είναι παραστάσεις*.<sup>106</sup> Κι όταν λέμε παραστάσεις, δεν εννοούμε απλώς εικόνες, αλλά πολυποίκιλες (εικονοπλαστικές, αλλά και ηχοπλαστικές, λόγου χάρη) δημιουργίες της φαντασίας που συνοδεύονται πάντα (καλύτερα: είναι αξεχώριστες με) από αισθήματα και προθέσεις.

Αυτό το παράδοξο συμπίλημα (η λέξη συμπίλημα εδώ είναι όμως μόνο μια ανεπαρκέστατη μεταφορά) από εικόνες, ήχους, μυρωδιές, συναισθήματα, επιθυμίες, προθέσεις είναι προφανές ότι θεωρείται από τον Καστοριάδη μάγμα και όχι σύνολο. Πράγματι, ο ωκεανός των «πραγμάτων» που μας έρχονται στο νου όταν σκεφτόμαστε, διαβάζουμε ή ακούμε «γάτα» ή «η μητέρα μου», δεν είναι δυνατόν να ταξινομηθεί με βάση τη συνολοταυτιστική λογική, κι ενώ μπορούμε ενδεχομένως να απομονώσουμε εκεί μέσα κάποια στοιχεία αρκετά σταθερά ώστε να δημιουργήσουμε σύνολα (λόγου χάρη, η μητέρα μου εκείνη τη μέρα ή οι θηλυκές γάτες), αυτά απέχουν τόσο από το να εξαντλήσουν το τι είναι η συγκεκριμένη παράσταση για εμάς, ώστε, ακόμη και αν τα «αφαιρούσαμε» δύο, πέντε ή

---

<sup>106</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση...*, ό.π. σ. 398-399.

εκατό τέτοια σύνολα με κάποιον μαγικό τρόπο και εξετάζαμε το «υπόλοιπο», τότε και πάλι θα ήμασταν αντιμέτωποι με έναν απύθμενο ωκεανό.

Ο εντοπισμός του μαγματικού χαρακτήρα της ανθρώπινης φαντασίας και ψυχής σε τι μας χρησιμεύει στην πορεία μας προς την αυτονομία; Με δυο λόγια, θα λέγαμε ότι αποτελεί αναγκαία, αλλά όχι ικανή προϋπόθεση για την υπόθεση της αυτονομίας. Το γεγονός ότι η φαντασία, όντας μάγμα, μπορεί να γεννά το ριζικά καινούριο, το μη αναγόμενο στις προϋπάρχουσες συνθήκες, το δημιουργημένο, όπως γράφει συχνά ο Καστοριάδης, *ex nihilo*, αλλά όχι *cum nihilo* ή *in nihilo*, φανερώνει ότι το ανθρώπινο υποκείμενο, παρότι φορέας μια ιστορίας και μιας κοινωνίας, δεν είναι πλήρως καθορισμένο. Δεν δείχνει αναγκαστικά ότι είναι αυτόνομο. Η μαγματική σύλληψη της ψυχής, αν σταματήσουμε σε αυτή, μας δίνει, μπορούμε να πούμε, απροσδιοριστία, όχι αυτονομία.

Έχουμε, λοιπόν, κάνει μόνο ένα πρώτο βήμα. Τώρα πρέπει να περάσουμε στο ερώτημα: «πώς η έλλειψη εξαντλητικών περιορισμών μπορεί να μετατραπεί σε αυτονομία;» Και αν η απάντηση είναι –και πράγματι είναι– ότι η αυτονομία προϋποθέτει επίσης μια συνειδητή προσπάθεια και δραστηριότητα, τότε βρισκόμαστε αντιμέτωποι με ένα άλλο ερώτημα: «τι είδους είναι αυτή η συνειδητή προσπάθεια;» Μήπως, λοιπόν, ο Καστοριάδης αναδιατυπώνει με άλλους όρους το κλασικό σχήμα της επικράτησης της λογικής πάνω στα πάθη;

Είναι σαφές ότι, μέσα στο πλαίσιο της δημιουργίας του νόμου από το ίδιο το υποκείμενο, όπως και της «διαφορετικής σχέσης ανάμεσα στο συνειδητό και το ασυνειδητό» που ορίζει για τον Καστοριάδη το τέλος της ψυχανάλυσης και, γενικότερα, την επίτευξη της ατομικής αυτονομίας η «λογική» σκέψη παίζει οπωσδήποτε έναν σημαντικό ρόλο. Το ίδιο, άλλωστε, ισχύει και για τη δημόσια διαβούλευση και αμεσοδημοκρατική απόφαση, αν θέλουμε να μιλήσουμε για το πεδίο της κοινωνικής αυτονομίας. Αν, όμως, κοιτάξουμε το ζήτημα από πιο κοντά, θα διαπιστώσουμε ότι αυτή η «λογική» δεν είναι οποιαδήποτε λογική και σίγουρα δεν είναι ο Καθαρός Ορθός Λόγος του Καντ.

Κατά τη γνώμη του Καστοριάδη, η συνείδηση ή το συνειδητό, δεν εξαντλείται επ' ουδενί λόγω στον απλό «λογικό συλλογισμό», στον υπολογισμό, στο *reckoning*, στο *computering*.<sup>107</sup> Ο άνθρωπος δεν είναι, με άλλα λόγια, ένας απλός φορέας της

---

<sup>107</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα*, μτφρ Ζήσης Σαρίκας και Κώστας Σπαντιδάκης, στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ύψιλον, Αθήνα 1992, σ. 194.

συνολοταυτιστικής λογικής. Η συνείδηση του ανθρώπινου υποκειμένου είναι και αυτό, αλλά όχι μόνο αυτό. Ένας τέτοιος συνολοταυτιστικός υπολογισμός, άλλωστε, δεν είναι ίδιο του ανθρώπου. Σε αυτόν προβαίνουν όχι μόνο οι κατασκευασμένες από τον άνθρωπο μηχανές (για τις οποίες, όμως, φυσικά και δεν λέμε ότι έχουν συνείδηση), όχι μόνο τα ζώα, αλλά επίσης, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, γενικά τα έμβια.<sup>108</sup> Όπου υπάρχει κύτταρο, υπάρχει κι ένας υπολογισμός, μια ταξινόμηση του εξωτερικού κόσμου με βάση τις ανάγκες του κυττάρου, το «καλό» του, το «κακό» του και το «αδιάφορό» του.

Είναι προφανές ότι το ανθρώπινο υποκείμενο, παρόλο που έχει και μια τέτοια διάσταση, την υπερβαίνει κατά πολύ, καθώς αυτό που το χαρακτηρίζει μοναδικά και κυρίως είναι ο στοχασμός πάνω στον εαυτό του, ο αναστοχασμός, η αυτό- ανακλαστική στοχαστικότητα.<sup>109</sup> Η αναστοχαστική σκέψη είναι το χαρακτηριστικό που διακρίνει τον άνθρωπο από άλλες μορφές του «δι' εαυτόν», από άλλες περιπτώσεις αυτοτελικότητας, όπως είναι κάθε έμβιο ον ή και το ανοσοποιητικό σύστημα. Τώρα, αυτός ο αναστοχασμός τι προϋποθέτει, αν όχι την ικανότητα να θέτει κανείς τον εαυτό του ως αντικείμενο; Βρίσκουμε εδώ πάλι τη θεώρηση κάποιου πράγματος ως κάτι άλλου που δεν είναι «φυσικά», ανιχνεύουμε ένα *quid pro quo*, ένα τι αντί τινός, ανάλογο με αυτό που λαμβάνει χώρα προκειμένου να έχουμε μια γλώσσα (πρέπει, λόγου χάρη, να μπορούμε να βλέπουμε ή να ακούμε τη λέξη «σκύλος» και να σκεφτόμαστε το συμπαθές τετράποδο ή, ακόμη πιο «πριν», να βλέπουμε το γράμμα Α και να σκεφτόμαστε τον ήχο |a|) ή προκειμένου να έχουμε χρήμα (αποδίδουμε σε αυτό το χαρτί ή κομμάτι μετάλλου ή κοχύλι μια αξία που δεν έχει ως φυσικό αντικείμενο) ή, γενικότερα, προκειμένου να έχουμε θεσμούς.

Ως γνωστόν, σε ολόκληρο το έργο του ο Καστοριάδης θεματοποιεί ως απαραίτητη και κεντρική προϋπόθεση γι' αυτό το *quid pro quo* τη φαντασία. Έτσι κι εδώ, η θέση του δεν διαφέρει. «Η συνθήκη απόλυτης δυνατότητας της ανακλαστικής στοχαστικότητας είναι η φαντασία (ή φαντασμάτευση). Επειδή το ανθρώπινο ον είναι φαντασία (φαντασία μη λειτουργική), γι' αυτό μπορεί να θέτει ως “οντότητα” κάποιο πράγμα που δεν είναι τέτοια: την ίδια του τη διαδικασία σκέψης. Επειδή η φαντασία του είναι αποχαλινωμένη, γι' αυτό μπορεί να στοχάζεται ανακλαστικά. Διαφορετικά θα αρκούσαν να υπολογίζει, να “συλλογίζεται”. Η ανακλαστική στοχαστικότητα προϋποθέτει τη δυνατότητα για τη φαντασία να θέτει ως ον αυτό που δεν είναι, να βλέπει το Υ στο x και, ειδικά, να βλέπει

---

<sup>108</sup> Στο ίδιο, σ. 195.

<sup>109</sup> Στο ίδιο, σ. 196.

διπλά, να βλέπει τον εαυτό της διπλό, να βλέπει τον εαυτό της καθώς βλέπει τον εαυτό της ως άλλο».<sup>110</sup>

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι, όχι μόνο το ασυνείδητο, αλλά ακόμη και η συνείδηση, δηλαδή η δύναμη που κρατάει το τιμόνι στο ταξίδι για την αυτονομία, δεν είναι για τον Καστοριάδη μόνο και τόσο Λόγος, όσο φαντασία. Φαντασία, βεβαίως, διαυγασμένη από τη λογική, όχι ανεξέλεγκτη, όπως αυτή που δημιουργεί μια ψύχωση, θέτοντας κι εδώ κάτι ως κάτι που δεν είναι (λόγου χάρη τον άλλον ως «κακό αντικείμενο», ως διώκτη). Κατά κάποιον τρόπο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η φαντασία περνάει μέσα από τη λογική και τη διαμορφώνει και, αντίστοιχα η λογική μέσα από τη φαντασία και τη διαυγάζει. Οι δύο πόλοι επικοινωνούν και γι' αυτό, άλλωστε, όπως είδαμε παραπάνω, ο πλήρης στόχος της ανάλυσης ορίζεται από τον φιλόσοφο ως εξής: Όπου ήταν Αυτό εγώ να γίνομαι, και όπου είμαι Εγώ Αυτό να αναδύεται. Πρόκειται για μια διαρκή διαδικασία αλληλοεισχώρησης των δύο στοιχείων.

Το ίδιο, εξάλλου, ισχύει σύμφωνα με τον Καστοριάδη, και αναφορικά με τη θέληση, την απόφαση, την ικανότητα πράξης που αποσκοπεί στο να αλλάξει την πραγματικότητα, ως αποτέλεσμα του αναστοχασμού. Για να μπορώ να θέλω κάτι άλλο (εν προκειμένω την αυτονομία γενικά, αλλά και τις επιμέρους πράξεις και αποφάσεις που την πραγματώνουν), πρέπει να μπορώ να φαντάζομαι κάτι άλλο από αυτό που υπάρχει.<sup>111</sup>

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι στο καστοριαδικό σχήμα του αυτόνομου υποκειμένου, η λογική σκέψη είναι φυσικά παρούσα και κατά τούτο η ιδέα του έρχεται κοντά σε παραδοσιακές αντιλήψεις για το υποκείμενο, σύμφωνα με τις οποίες ο Λόγος ασκεί έλεγχο επί των παθών. Η ομοιότητα, όμως, είναι μάλλον επιφανειακή. Στον Καστοριάδη, η απαραίτητη για την αυτονομία λογική δεν είναι μια στεγνή ορθολογικότητα, ούτε ένα σύστημα υπολογισμού. Η λογική είναι απλώς μία παράμετρος, η οποία μάλιστα έπεται λογικά και διαμορφώνεται από μια άλλη: τη φαντασία. Πράγματι, η δυνατότητα φαντασμάτευσης, όπως και η ικανότητα συνειδητής και διαβεβουλευμένης δράσης με σκοπό την πραγμάτωση αυτής της φαντασμάτευσης ανήκουν στις μεταψυχολογικές προϋποθέσεις της καστοριαδικής αυτονομίας του υποκειμένου εξίσου (ή και περισσότερο, αν μια τέτοια έκφραση έχει νόημα) με τον ορθολογισμό. Ο ορθολογισμός, πέρα από την αδιαμφισβήτητη χρησιμότητά του, είναι για τον Καστοριάδη όχι πρόσκοπος των παθών,

---

<sup>110</sup> Στο ίδιο, σ. 198.

<sup>111</sup> Στο ίδιο, σ. 20.

όπως πίστευε ο Χομπς, αλλά πρόσκοπος της φαντασίας. Είναι, άλλωστε, και παιδί της φαντασίας-πράγμα που δεν σημαίνει ότι είναι φανταστικός, ότι δεν υπάρχει.

\* \* \* \*

Άμεση σχέση με τη διαφορετική σύλληψη του αυτόνομου υποκειμένου από τους δύο φιλοσόφους έχει και η θεώρησή τους για το πεδίο μέσα στο οποίο αναπτύσσεται η αυτονομία - βέβαια, το ζήτημα θα μπορούσε να τεθεί και αντίστροφα, με την επισήμανση, δηλαδή, ότι το πεδίο μέσα στο οποίο λειτουργεί η αυτονομία, καθορίζει και τον τρόπο σύλληψης του αυτόνομου υποκειμένου από κάθε φιλόσοφο.

Σε κάθε περίπτωση, για τον Καντ, η αυτονομία αναπτύσσεται στο ηθικό επίπεδο, που αφορά το μεμονωμένο άτομο ή, έστω, το δίκτυο των μεμονωμένων ατόμων που σχετίζονται μέσα από έναν διυποκειμενικό σεβασμό. Ακόμη, όμως, και το περίφημο «κράτος των σκοπών», που περιγράφεται στα *Θεμέλια* ως ένα πλαίσιο μέσα στο οποίο όλοι οι άνθρωποι θα αντιμετωπίζουν τον εαυτό τους και τους άλλους ως αυτοσκοπούς και θα σέβονται έτσι την ελευθερία τους, απέχει πάρα πολύ από το να είναι κοινωνία, όχι μόνο και όχι τόσο επειδή είναι μακρινός ή ουτοπικός ο στόχος της καθολικής υποταγής στην κατηγορική προσταγή, αλλά κυρίως επειδή η κοινωνία δεν συνιστά απλό άθροισμα ατόμων, διαφανές πλαίσιο μέσα στο οποίο ο καθένας μπορεί να διαλέγει ελεύθερα τους στόχους της ζωής του· η κοινωνία δεν είναι ποτέ «ουδέτερη», πάντα τείνει προς κάποιους στόχους, έχει μια γλώσσα, έχει θεσμούς και αξίες που ξεπερνούν και διαπερνούν τα άτομα, τα διαμορφώνουν, τα θεσμίζουν ώστε να είναι κατάλληλα για τη συγκεκριμένη κοινωνία, δίνουν ένα φαντασιακό νόημα στη ζωή τους, ορίζουν σε μεγάλο βαθμό τις επιθυμίες και τις επιδιώξεις των ανθρώπων. Έτσι, μια αυστηρά ηθική θεωρία, μια θεωρία που είναι μόνο ηθική, που δεν λαμβάνει υπ' όψιν της την ιστορική, πολιτική και κοινωνική διάσταση όλων των ζητημάτων, αναγκαστικά χωλαίνει σε πολλές περιπτώσεις, και μάλιστα σε μερικές από τις πιο σημαντικές.

Στον αντίποδα, η αυτονομία του Καστοριάδη είναι έννοια κατ' εξοχήν πολιτική. Ακόμη και η ατομική διάσταση της αυτονομίας αποκτά, όπως δείξαμε παραπάνω, το πλήρες νόημά της μόνο μέσα σε μια κοινωνία που είναι επίσης αυτόνομη. Για να το εκφράσουμε με ένα παράδειγμα, για τον Καστοριάδη, ο άνθρωπος που συμπεριφέρεται όπως προτείνει ο Καντ στο δοκίμιο *Τι είναι Διαφωτισμός*, ασκώντας μεν τη λογική του κρίση αλλά υποτασσόμενος πλήρως πολιτικά στις αποφάσεις του κρατικού ηγεμόνα, δεν μπορεί παρά

να θεωρείται βαθιά ετερόνομος. Αλλά δεν είναι μόνο αυτό. Ο Καστοριάδης επικρίνει επίσης τις παραδοσιακές ηθικές θεωρίες, ανάμεσα στις οποίες εντάσσει ρητά και την καντιανή, επειδή «συγκαλύπτουν το προφανές και θεμελιώδες γεγονός ότι όλες οι πράξεις μας βρίσκουν τους πραγματικούς όρους, όσον αφορά τόσο την υλική τους υπόσταση όσο και τη σημασία τους, στο γεγονός ότι είμαστε κοινωνικά όντα που ζουν μέσα σ' έναν κοινωνικό κόσμο. Ο κόσμος είναι αυτός που είναι διότι θεσμίστηκε έτσι κι όχι αλλιώς.»<sup>112</sup> Ακόμη και τα ηθικά διλήμματα ενώπιον των οποίων τιθέμεθα, λοιπόν, προσδιορίζονται κοινωνικά.

Άλλωστε, σε αντίθεση με τα αποστειρωμένα και απογυμνωμένα από κάθε κοινωνικό νόημα και πολιτική συνθήκη παραδείγματα που συχνά βρίσκουμε στα ηθικά εγχειρίδια, τα περισσότερα ηθικά προβλήματα, και μάλιστα τα πιο κρίσιμα, αυτά δηλαδή που αφορούν πολλούς ανθρώπους, συνδέονται άμεσα με τη διάρθρωση ολόκληρης της κοινωνίας και μας φέρνουν αντιμέτωπους με βαθιά πολιτικά ζητήματα.

Λόγου χάρη, φαίνεται πολύ πιο εύστοχο να πει κανείς ότι για την άθλια κατάσταση των υποσιτιζόμενων πληθυσμών των χωρών του «Τρίτου Κόσμου», που σαφώς προσβάλλει την ανθρωπότητα ως αυτοσκοπό και είναι ηθικά απαράδεκτη, ευθύνεται ο καπιταλισμός ως πολιτικοοικονομικό σύστημα, παρά ότι κάθε συγκεκριμένος βιομήχανος παραβιάζει την κατηγορική προσταγή.

Ας φωτίσουμε αυτή την ιδέα και με ένα κοινότοπο πλην όμως διαφωτιστικό παράδειγμα του Καστοριάδη που πραγματεύεται τη γνωστή καντιανή απαγόρευση του ψέματος σε κάθε περίπτωση. Το παράδειγμα αφορά έναν αντιστασιακό που ανακρίνεται για να αποκαλύψει τα σχέδια της οργάνωσής του, και είναι ενδιαφέρον γιατί όχι μόνο φανερώνει το αδιέξοδο της απόλυτης απαγόρευσης του Καντ, πράγμα που άλλωστε έχει γίνει κατά κόρον από πολλούς στοχαστές, αλλά επειδή επιπρόσθετα αναδεικνύει την πάντα παρούσα πολιτική διάσταση των ηθικών ζητημάτων.

Σημειώνει, λοιπόν, ο Καστοριάδης: «το ερώτημα υπό ποιες συνθήκες πρέπει να λέμε την αλήθεια ανάγεται σε μια κρίση όχι απλώς ηθική αλλά πολιτική, διότι οι συνέπειες της απάντησής μου δεν αφορούν αποκλειστικά το άτομό μου, τη συνείδησή μου, την προσωπική μου ηθική ή ακόμα και άλλων προσώπων ρητά κατονομασμένων, αλλά θίγουν

---

<sup>112</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Το φύλλο συκής της ηθικής*, μτφρ Κώστας Κουρεμένος, στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ύψιλον, Αθήνα 2000, σ. 244.

άμεσα τη δημόσια σφαίρα καθεαυτήν και τη μοίρα του ανώνυμου κοινωνικού συνόλου-πράγμα που αποτελεί τον ίδιο τον ορισμό της πολιτικής». <sup>113</sup>

Επομένως, ο φιλόσοφος προτάσσει την πολιτική σε σχέση με την ηθική, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη που θεωρούσε την πολιτική ως την αρχιτεκτονικότερη επιστήμη που σχετίζεται με τον άνθρωπο. «Ας επιμείνουμε στην εικόνα: εάν το σπίτι είναι κακοκατασκευασμένο, όλες οι προσπάθειες να ζήσει κανείς μέσα σ' αυτό θα είναι στην καλύτερη περίπτωση ανεπαρκή μερεμέτια». <sup>114</sup> Στις μέρες μας, ίσως καθίσταται πιο φανερό από ποτέ ότι, μέσα σε μια άδικη κοινωνία, μια στάση απλώς ηθική, οσοδήποτε σημαντική, μοιάζει ανεπαρκής. Ας σκεφτούμε τους αναμφισβήτητα αξιέπαινους αγώνες των εθελοντών που φροντίζουν αστέγους ή των ακτιβιστών στην Αφρική. Φυσικά, αυτοί οι άνθρωποι δίνουν έναν σημαντικό αγώνα και το γεγονός ότι ανακουφίζουν έστω και μερικούς δεν είναι αμελητέο: είναι ηθικά αξιοθαύμαστο. Όσο όμως αυτές οι δράσεις δεν συνοδεύονται από ένα πολιτικό αίτημα, όσο δεν συναρθρώνονται με ένα πρόταγμα για τη ριζική αλλαγή της θέσμησης της κοινωνίας, που στο βάθος είναι η αιτία που προκαλεί αυτές τις ηθικά απαράδεκτες καταστάσεις, παραμένουν επίδεςμοι που προσπαθούν να γιατρέψουν μια χαίνουσα πληγή.

Αφήνοντας όμως το πεδίο και το υποκείμενο της αυτονομίας και τους ηθικούς και κοινωνικούς προσδιορισμούς τους, μπορούμε να περάσουμε στο πιο κρίσιμο σημείο της σύγκρισης που επιχειρούμε, και μάλιστα στο σημείο που αποτελεί και την αιτία της επιλογής μας να συγκρίνουμε την καστοριαδική και την καντιανή έννοια της αυτονομίας.

Θεωρούμε πως, όπως καθίσταται φανερό από όσα εκτέθηκαν κατά την παρουσίαση της θεώρησης του Καντ, σε αυτή την εκδοχή της *η αυτονομία αφορά έναν a priori δοσμένο κανόνα, όπως αυτός καθορίζεται από τον ορθό λόγο*.

Απέναντι σε αυτό το ζήτημα θα μπορούσαμε να σταθούμε με δύο τρόπους: έναν πιο αυστηρό και, τρόπον τινά, φιλόδοξο και έναν πιο ήπιο και προσγειωμένο. Το επιχείρημα πάντως που είναι σημαντικό για τη σύγκριση που μας ενδιαφέρει με την καστοριαδική αυτονομία, θεμελιώνεται είτε διαλέξουμε τον έναν δρόμο είτε τον άλλο. Ας δούμε τι εννοούμε.

---

<sup>113</sup> Στο ίδιο, σ. 247-248.

<sup>114</sup> Στο ίδιο, σ. 245.

Ο αυστηρότερος τρόπος αντιμετώπισης της καντιανής αυτονομίας, από τη σκοπιά που εξετάζουμε εδώ, είναι να αμφισβητήσει τις διακηρύξεις του Καντ σχετικά με το ότι η κατηγορική προσταγή, ο ηθικός, δηλαδή, νόμος της αυτονομίας, όπως τουλάχιστον ισχύει για εμάς τους ανθρώπους, είναι μια απλή φόρμα και δεν έχει εξειδικευμένο περιεχόμενο· να υποστηρίξει, λοιπόν, ότι ο ηθικός νόμος δεν είναι, για να χρησιμοποιήσουμε το λεξιλόγιο του Guyer, μόνο «τυπικός», αλλά και «υλικός».

Μια τέτοια επιχειρηματολογία, θα μπορούσε, κατά τη γνώμη μας, να στηθεί ως εξής: στη διατύπωση της κατηγορικής προσταγής που ορίζει την ανθρωπότητα ως αυτοσκοπό, ως έχουσα αυταξία, βρίσκουμε μία αξία και όχι απλώς έναν τύπο. Το να θεωρεί κανείς τον εαυτό του και τον συνάνθρωπό του ως αυτοσκοπό, πράγμα που σημαίνει σίγουρα ότι δεν μπορεί να τον σκοτώσει ή να τον βλάψει για χάρη κάποιου άλλου σκοπού<sup>115</sup> και επίσης μπορεί να σημαίνει ότι τον αφήνει ελεύθερο να αναπτύξει τις ανθρώπινες ιδιότητές του,<sup>116</sup> δεν μπορούμε να πούμε ότι συνιστά απλώς έναν κενό τύπο, μια φόρμα που θα μπορούσε να γεμίσει με οποιοδήποτε περιεχόμενο, ακριβώς γιατί αποκλείεται η ύλη που αφορά την εξολόθρευση του άλλου ή την περιστολή των δυνατοτήτων του. Ακόμη κι αν το ουσιαστικό περιεχόμενο του ηθικού νόμου είναι ένα minimum, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει.

Επίσης, το ότι πράγματι υπάρχει περιεχόμενο του νόμου της καντιανής αυτονομίας, μπορούμε να το δείξουμε, έστω και εξ αντιπαραβολής, από το γεγονός ότι οι ηθικές επιταγές του Καντ ισχύουν όχι μόνο για τα έλλογα όντα, αλλά και μόνο προς τα έλλογα όντα. Για να το πούμε πιο απλά, δεν ισχύει μόνο ότι δεν δεσμεύονται τα ζώα από την κατηγορική προσταγή - πράγμα λογικό, από τη στιγμή που δεν μπορούμε να καταλογίσουμε ηθικές ευθύνες σε πλάσματα που δεν έχουν λογική κριτική ικανότητα· ισχύει επίσης ότι κι εμείς οι άνθρωποι δεν δεσμευόμαστε απέναντι στα ζώα - πράγμα που δεν θεμελιώνεται λογικά, αφού δεν υπάρχει κανένας λογικός λόγος να μην σεβόμαστε κάποιες υπάρξεις, έστω κι αν αυτές δεν μπορούν να μας το ανταποδώσουν. Κι ό,τι δεν μπορεί να θεμελιωθεί λογικά, συνίσταται σε μια αξιακή επιλογή περιεχομένου, επιλογή εν προκειμένω υπέρ της ανθρωπότητας.

---

<sup>115</sup> P. Guyer, *Καντ*, ό.π., σ. 319.

<sup>116</sup> Στο ίδιο.



Πράγματι, σε ένα δοκίμιό του ο Καντ υποστηρίζει ότι μπορούμε να πούμε σε ένα πρόβατο ότι το μαλλί του ή το κρέας του δεν προορίζεται για το ίδιο, αλλά για εμάς,<sup>117</sup> ενώ δεν μπορούμε να πούμε το ίδιο σε έναν άνθρωπο, γιατί αυτός είναι αυτοσκοπός. Οι κατά τη γνώμη μας πολύ σοβαρές και αξιόλογες ηθικές ενστάσεις που θα έφερνε σε αυτή τη φράση ένας υπέρμαχος των δικαιωμάτων των ζώων, θα έπρεπε άραγε να αποδοθούν σε κάποιο λογικό σφάλμα, σε κάποια κακή χρήση του ορθού λόγου ή μήπως σε μια διαφορετική αξιακή αφετηρία, ως προς την οποία ο χορτοφάγος είναι απόλυτα ορθολογικός και συνεπής;

Άλλωστε, ακόμη κι αν πράγματι είχαμε να κάνουμε με μια απλή φόρμα, αυτό δεν θα μας έλυne το πρόβλημα του γιατί οφείλουμε να σεβόμαστε τη συγκεκριμένη φόρμα, δηλαδή ακριβώς το πρόβλημα της *αξίας που αποδίδουμε σε αυτή τη φόρμα*. Ένας συνεπής μηδενιστής θα μπορούσε εδώ να ρωτήσει: «και γιατί πρέπει να μπορώ να καθολικεύσω τον γνώμονά μου;» Σε αυτό το ερώτημα, κατά τη γνώμη μας δεν μπορεί να δοθεί αυστηρά ορθολογική απάντηση. Κάθε απάντηση που θα δίναμε, και που πιθανότατα θα είχε να κάνει με τη διαφύλαξη κάποιων ηθικών ορίων ή της επιβίωσης της ανθρωπότητας, προϋποθέτει ήδη ότι αξιολογούμε θετικά την ηθική (και μάλιστα μια ηθική που δεν είναι νιτσεϊκού ή σαδικού τύπου) και την επιβίωση της ανθρωπότητας.

Ας επανέλθουμε. Αν, λοιπόν, με βάση τα παραπάνω επιχειρήματα, φτάσει κανείς στο σημείο να αμφισβητήσει ακόμη και τον φορμαλισμό του καντιανού νόμου της αυτονομίας, μπορεί κατά συνέπεια να πει ότι στην αυτονομία του Καντ δεν έχουμε απλώς έναν καθορισμένο νόμο, αλλά και ένα *a priori* δοσμένο περιεχόμενο, πράγμα που στενεύει ακόμη περισσότερο τα όρια της «αληθινής», της κυριολεκτικής αυτονομίας. Προκειμένου να είμαι αυτόνομος, όχι μόνο πρέπει να δώσω έναν συγκεκριμένο νόμο στον εαυτό μου, αλλά, επιπλέον, αυτός ο νόμος έχει και συγκεκριμένο περιεχόμενο.

Η άλλη, ηπιότερη στάση, θα ήταν να δεχτούμε τους ισχυρισμούς του Καντ ότι ο ηθικός νόμος της αυτονομίας περιορίζεται μόνο στην αναγκαία μορφή της καθολικότητας, ότι, δηλαδή, ο Λόγος μου υπαγορεύει απλώς μία φόρμα, η οποία δεν μπορεί ποτέ να λάβει *a priori* περιεχόμενο, αφού το συγκεκριμένο περιεχόμενο θα προέλθει από το πεδίο της εμπειρίας. Ακόμη, όμως, και σε αυτήν την περίπτωση, γεγονός παραμένει ότι ο νόμος της αυτονομίας είναι για τον Καντ κάτι δεδομένο. Ίσως όχι τόσο δεδομένο όσο αν εξειδικευόταν εκ των προτέρων και ως προς το περιεχόμενο, αλλά πάντως κάτι

---

<sup>117</sup> Βλ. σημείωση 91.

καθορισμένο a priori από τον πρακτικό Λόγο. Έστω κι αν μιλάμε μόνο για την απαραίτητη μορφή (σίγουρα πάντως δεν μιλάμε για μια οποιαδήποτε μορφή, αλλά για μια μορφή-αυστηρό κόσκινο, που επιτρέπει μόνο σε συγκεκριμένα περιεχόμενα να περνάνε), αυτό δεν αναιρεί το γεγονός ότι ο νόμος της αυτονομίας μπορεί να έχει μόνο αυτή τη μορφή και είναι κατά τούτο προσδιορισμένος.

*Για τον Καντ, λοιπόν, ο νόμος της αυτονομίας είναι ήδη έτοιμος, πριν τον θέσει το υποκείμενο της αυτονομίας. Αποκρυσταλλώνεται στις καντιανές διατυπώσεις της κατηγορικής προσταγής, όμως ισχύει για όλους, καθώς κάθε έλλογο υποκείμενο, αν σκέφτονταν λογικά στην προσπάθειά του να συγκροτήσει ηθικούς κανόνες, θα έφτανε σε αυτές τις διατυπώσεις ή έστω σε συμφωνία με τη βαθύτερη ουσία τους. Και σε αυτούς που θα μας αντέτασσαν ότι η καντιανή ηθική μάς παρέχει απλώς κάποια minimum, κάποια σημεία σταθεροποίησης, μετά τα οποία ο κάθε άνθρωπος είναι ελεύθερος να επιλέξει ο ίδιος τους σκοπούς του και τους νόμους της συμπεριφοράς τους, θα απαντούσαμε ότι αυτό δεν αλλάζει απολύτως τίποτα, δεν αναιρεί το γεγονός ότι για τον Καντ ελευθερία και υποταγή στον συγκεκριμένο ηθικό νόμο είναι το ένα και το αυτό, όπως άλλωστε δηλώνεται ρητά στα *Θεμέλια της Μεταφυσικής των Ηθών*.<sup>118</sup>*

Αν είμαι αυτόνομος, σημαίνει ότι δίνω στον εαυτό μου όχι απλώς τον νόμο, έναν κάποιο νόμο, αλλά συγκεκριμένα τον νόμο της κατηγορικής προσταγής, όπως ο Καντ θεωρεί ότι μπορεί να τον συλλάβει. Γι' αυτό και τις διατυπώσεις του φιλοσόφου περί νομοθεσίας της ατομικής βούλησης, μόνο ως μεταφορικές μπορούμε να τις κατανοήσουμε. Αν θέλαμε να είμαστε ακριβείς, θα βλέπαμε ότι ο νομοθέτης, αυτός που θεσπίζει τον νόμο της «αυτονομίας» είναι ο a priori νομοθετών Λόγος, κι όχι το κάθε επί μέρους υποκείμενο, για το οποίο θα μπορούσαμε να πούμε το πολύ ότι *ανακαλύπτει* έναν προϋπάρχοντα κανόνα, από τον οποίο δεσμεύεται και το ίδιο επειδή έχει εν μέρει έλλογη φύση. Ο Λόγος είναι αυτός που λέει «sic volo, sic iubeo».<sup>119</sup> Πρόκειται, δηλαδή, αν θέλουμε να μιλήσουμε καστοριαδικά, για ετερονομία με νομοθέτη τον ορθό λόγο και όχι για αυτονομία. Θα μπορούσαμε να πούμε, παραφράζοντας μια διάσημη ρήση του Ηράκλειτου, ότι ο Καντ μάς λέει: «ακολουθώντας όχι εμένα, αλλά τον Λόγο, πεισθείτε ότι οι νόμοι της αυτονομίας είναι αυτοί».

---

<sup>118</sup> I. Kant, *Τα θεμέλια...*, ό.π., σ. 107.

<sup>119</sup> I. Kant, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, ό.π., σ. 54.

Αντιθέτως, στον Καστοριάδη το ζήτημα της αυτονομίας και του νόμου της τίθεται πάντα προς συζήτηση και διαβούλευση, παραμένει μονίμως ανοιχτό. Ο νόμος είναι συνίσταται σε ό,τι αποφασίσει κάθε φορά το πολιτικό σώμα, ο δήμος, να θεσμίσει. Όχι μόνο δεν μπορούμε εκ των προτέρων να ξέρουμε τι θα αποφασίσει ο δήμος, αλλά επιπρόσθετα, αν τυχόν προσπαθήσουμε να δώσουμε a priori νόημα στην αυτονομία, να πούμε δηλαδή ότι ο νόμος μιας δημοκρατικής κοινωνίας πρέπει να ορίζει το τάδε και όχι το δείνα, ότι οι θεσμοί της πρέπει να είναι έτσι και όχι αλλιώς, ότι το νόημα της ζωής πρέπει να είναι αυτό και όχι εκείνο, τότε έχουμε κατ'ευθείαν μετατρέψει την αυτονομία σε ετερονομία. Πράγμα λογικό, από τη στιγμή που αποφασίζει ένας άλλος (εμείς, ως θεωρητικοί, επιστήμονες ή οτιδήποτε άλλο) και όχι ο λαός. Εδώ όμως χρειάζεται ιδιαίτερη προσοχή, προκειμένου να γίνει μια λεπτή διάκριση. Μπορούμε, φυσικά, να πούμε *τι θα θέλαμε* να ορίσει μια αυτόνομη κοινωνία, μπορούμε ακόμη, στο πλαίσιο μιας αμεσοδημοκρατικής συνέλευσης, *ως πολίτες* να πούμε *τι κατά τη γνώμη μας είναι καλό να ορίσει*, αλλά ποτέ ως φιλόσοφοι να αποδείξουμε το τι πρέπει να ορίσει. Έτσι κατανοούμε και την –από αυτή τη σκοπιά εξαιρετικά έντιμη– στάση του Καστοριάδη, που πάντα τόνιζε ότι το τι θα αποφασίσουν οι άνθρωποι μιας αυτόνομης κοινωνίας, το ποιο νόημα θα δώσουν στη ζωή τους δεν μπορούμε να το πούμε εμείς στη θέση τους.<sup>120</sup> Και συμπλήρωνε: «Ξέρω όμως τουλάχιστον ποιο θα ήθελα εγώ να είναι αυτό το νόημα. Θα ήταν η δημιουργία ανθρώπων που να αγαπούν τη σοφία, να αγαπούν την ομορφιά και να αγαπούν το κοινό καλό.»<sup>121</sup>

Εκεί, λοιπόν, όπου στον Καντ έχουμε ένα ισχυρό κανονιστικό περιεχόμενο, στον Καστοριάδη έχουμε ένα κενό, ένα πεδίο ανοιχτό στη δημιουργικότητα και τη φαντασία των ανθρώπων, που γεννάει μορφές, δυνατότητες και λύσεις όχι απλώς απροσδιόριστες, με την κοινότοπη σημασία του όρου, αλλά και ριζικά καινούριες, δηλαδή μη αναγώγιμες στις προϋπάρχουσες συνθήκες- πράγμα που συνιστά έναν ακόμη λόγο για την αδυναμία μας να προκαθορίσουμε τους κανόνες μιας αυτόνομης κοινωνίας. Για να δώσουμε εδώ ένα απλό παράδειγμα, οι νόμοι για τη σωστή λειτουργία του ίντερνετ προς τους σκοπούς που θεωρούνται κοινωνικά ωφέλιμοι, δεν μπορούσαν να δοθούν και, ακόμη περισσότερο, δεν μπορούσαν καν να συλληφθούν πριν από τη δημιουργία αυτού του νέου ανθρώπινου πεδίου. Αν σκεφτούμε, μάλιστα, ότι για τον Καστοριάδη η ιστορία είναι το βασίλειο της δημιουργίας,<sup>122</sup> τότε γίνεται σαφές ότι η αυτονομία δεν είναι η εκ των προτέρων έτοιμη απάντηση σε όλα ερωτήματα, αλλά μάλλον το άνοιγμα μιας διαρκούς διερώτησης. Η καστοριαδική αυτονομία δεν είναι το τέλος της πολιτικής, είναι το πεδίο όπου η

<sup>120</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η δυνατότητα μιας...*, ό.π., σ. 28.

<sup>121</sup> Στο ίδιο.

<sup>122</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση...*, σ. 68.

πραγματική πολιτική μπορεί να ανθίσει, δίνοντας στους ανθρώπους τη δυνατότητα να διαβουλεύονται και να αποφασίζουν οι ίδιοι για πράγματα συνεχώς διακυβευόμενα.

Πρέπει, όμως, να σημειώσουμε, ότι ακριβώς εξαιτίας αυτής της ανοικτότητας της καστοριαδικής αυτονομίας, του ότι, δηλαδή, δεν φεύγουμε από τον έναν καθορισμό –των παθών, των επιθυμιών ή των ιδιοτελών συμφερόντων – για να πέσουμε στον άλλον –του ορθού λόγου και των συνεπειών του- αλλά αντιθέτως ανοίγουμε διάπλατα την πόρτα στην ανθρώπινη δημιουργία, η δημοκρατία είναι ένα πολίτευμα στο οποίο τα πάντα βρίσκονται σε δυνάμει διαρκή αμφισβήτηση. Στη δημοκρατία δεν υπάρχουν θέσφατα και εγγυήσεις, και κυρίως δεν υπάρχει η εξωκοινωνική εγγύηση ότι τα πράγματα θα πάνε κατ' ευχήν, ότι ο θεός έχει καθαγιάσει το νόημα του βίου μας και επιτηρεί τις πράξεις μας, ότι ο Λόγος μπορεί να πάρει από τις πλάτες μας την ευθύνη για την ορθότητα των πράξεών μας. Έτσι, αυτή η βαρύτατη ευθύνη πέφτει στους ώμους των πολιτών, πράγμα που σχεδόν αυτόματα μας θυμίζει τον Ρουσώ, που υπογράμμιζε τη σημασία του θάρρους στη δημοκρατία.

Φυσικά, δεν υπάρχει καμία εκ των προτέρων βεβαιότητα ότι οι άνθρωποι, είτε ως άτομα είτε ως πολίτες, θα είναι πάντα ικανοί να αντεπεξέλθουν σε αυτό το δύσκολο έργο. Έτσι, εισερχόμαστε σε μια ακόμη σημαντική ιδέα. *Για τον Καντ, δεν γίνεται να είμαστε αυτόνομοι και να κάνουμε λάθος.* Κάτι τέτοιο θα ήταν μέσα στο καντιανό πλαίσιο αντιφατικό, αφού, όντας αυτόνομοι, υπακούμε αναγκαστικά στις σωστές επιταγές του ορθού λόγου. Αυτό που μπορεί ενδεχομένως να πάει στραβά στο πλαίσιο της καντιανής αυτονομίας είναι το εξής: επειδή η ηθική δεν μπορεί να εξαρτάται από τα αποτελέσματά της, επειδή ο ηθικός νόμος «ακόμη και αν δεν είχε καμία χρησιμότητα, και πάλι θα έλαμπε σαν διαμάντι»,<sup>123</sup> επειδή οφείλω να υπακούω στην κατηγορική προσταγή και από εκεί και πέρα να σκέφτομαι «γιαία πυρί μιχθήτω», υπάρχει η περίπτωση η ηθικότητά μου να μη μου εξασφαλίσει και την ευδαιμονία. Παραδείγματος χάρη, λέγοντας την αλήθεια στον δολοφόνο που με ρωτάει πού βρίσκεται ο φίλος μου, μπορεί να χάσω τον φίλο μου. Γι' αυτό ακριβώς ο Καντ, στην *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, εισάγει το αίτημα του Θεού, ο οποίος μπορεί να εξασφαλίσει μια κάποια αρμονία ανάμεσα στο δέον και το είναι, επιτρέποντάς μας να είμαστε ταυτόχρονα ηθικοί και ευδαίμονες.<sup>124</sup> Σε κάθε περίπτωση, στο καντιανό πλαίσιο, η δυνατότητα «σφάλματος» υπάρχει αναφορικά με τις συνέπειες της αυτόνομης ηθικής, όχι με τον κανόνα της αυτονομίας.

---

<sup>123</sup> I. Kant, *Τα θεμέλια...*, σ. 35.

<sup>124</sup> I.Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, ό.π., σ. 182 κ.ε..

Στον Καστοριάδη, όμως, τα πράγματα είναι εντελώς διαφορετικά. Είναι απολύτως δυνατό το «σφάλμα» να βρίσκεται ακριβώς στον νόμο της αυτονομίας, στην απόφαση του αυτόνομου υποκειμένου, είτε αυτό πρόκειται για ένα άτομο, είτε για έναν λαό. Κανείς δεν εξασφαλίζει ότι οι κρίσεις του δήμου θα είναι καλές, επιτυχημένες, κατάλληλες, «σωστές». Αντίστοιχα, τίποτα δεν εγγυάται πλήρως ότι ένα αναστοχαζόμενο αυτόνομο άτομο, θα αποφασίζει αλάθευτα για τη ζωή του. Κατά κάποιον τρόπο, μάλιστα, θα λέγαμε ότι αυτός ο κίνδυνος είναι αναφαίρετο κομμάτι της αυτονομίας και της δημοκρατίας: είναι το τίμημα της ελευθερίας. Είναι προφανές ότι οι σκλάβοι δεν μπορούν να πάρουν κακές αποφάσεις, ακριβώς επειδή δεν μπορούν να πάρουν καθόλου αποφάσεις. *Στη δημοκρατία, όμως, δεν υπάρχουν εγγυήσεις, δεν υπάρχει μετα-κανόνας που να υπαγορεύει τη σωστή συγκρότηση των υπολοίπων κανόνων, δεν υπάρχει νόμος του νόμου.* Δεν υπάρχει προσφυγή κατά του εαυτού μας και το μόνο που μας σώζει από τον κακό μας εαυτό είναι ο *αυτοπεριορισμός*. Έτσι συλλαμβάνουμε και την τραγική διάσταση της αυτονομίας, που θα μας απασχολήσει στο επόμενο κεφάλαιο.

Ας ανακεφαλαιώσουμε. Πέρα από τις διαφορές στον τρόπο θεώρησης του αυτόνομου υποκειμένου και στο πεδίο που αναπτύσσεται η αυτονομία, το βασικότερο συμπέρασμα αυτού του κεφαλαίου είναι το εξής: Στον Καντ, η αυτονομία δεν μπορεί να μας οδηγήσει σε οποιονδήποτε νόμο, έστω και για λόγους φορμαλιστικούς. Ο νόμος που θα δώσω στον εαυτό μου είναι συγκεκριμένος ή έστω, αν θέλουμε να χρησιμοποιήσουμε την κατά το δυνατόν πιο ελαστική διατύπωση, τοποθετείται μέσα σε αυστηρά ορισμένα πλαίσια. Αν, λόγου χάρη, ακολουθήσω ένα πάθος ή μια επιθυμία μου, ή ακόμη περισσότερο, αν σκοτώσω ή πω ψέματα, *έχω ήδη βγει από το πεδίο της αυτονομίας και βρίσκομαι στο γήπεδο της ετερονομίας.* Από τη στιγμή που δεν συμμορφώνομαι με τον *a priori* ηθικό νόμο, είμαι άνευ ετέρου ετερόνομος.

Αντιθέτως, για τον Καστοριάδη μπορώ να είμαι αυτόνομος ακολουθώντας μια επιθυμία μου και, μάλιστα, συχνά, στον βαθμό που ακολουθώ μια επιθυμία μου, φιλτράροντάς τη, βέβαια, μέσα από τη λογική κρίση. Αλλά το σημαντικότερο είναι ότι, *στο πλαίσιο της καστοριαδικής θεώρησης, τίποτα δεν εξασφαλίζει πλήρως ότι οι νόμοι ή οι αποφάσεις μιας αυτόνομης κοινότητας ή ενός αυτόνομου ατόμου θα είναι καλές, ηθικές, αγαστές.*

Στο πλήρως αφαιρετικό επίπεδο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι σε μια αυτόνομη κοινωνία ο νόμος μπορεί να είναι σχεδόν το στιδήποτε. Ότι η κοινωνική αυτονομία είναι το πεδίο

μέσα στο οποίο, χάρη στην ελευθερία, η ανθρώπινη δημιουργικότητα ξεδιπλώνεται σε τεράστιο βαθμό και ότι δεν είναι δυνατόν να προβλέψουμε εκ των προτέρων τα αποτελέσματα της ριζικής ανθρώπινης δημιουργίας, που δεν είναι απλώς ακαθόριστα με την τετριμμένη έννοια της ακαθοριστίας (της αδυναμίας, δηλαδή, να μαντέψουμε πού θα πέσει η μπίλια της ρουλέτας), αλλά και ριζικά καινούρια, πραγματώσεις δυνατοτήτων που δεν προϋπήρχαν και, ταυτόχρονα, ανοίγματα τέτοιων δυνατοτήτων.

Όμως αυτή η έννοια της ριζικής δημιουργίας είναι για τον Καστοριάδη αξιολογικά ουδέτερη: περιγράφει απλώς τη δυνατότητα της ανθρώπινης φαντασίας να συλλαμβάνει και να φέρνει στην ύπαρξη πράγματα που δεν ανάγονται στις προϋπάρχουσες συνθήκες, ούτε «εξηγούνται» από αυτές. Δεν υπάρχει όμως εξασφάλιση ότι αυτή η δημιουργία θα είναι «θετική» ή σύμφωνη με τα κριτήριά μας, με τα όσα θέλουμε ή θεωρούμε σωστά. Υπό αυτή την έννοια, δημιουργίες είναι τόσο το Άουσβιτς, όσο και ο Παρθενώνας, γιατί και στις δύο περιπτώσεις έχουμε να κάνουμε με θεσμούς που δεν θα μπορούσαν να έχουν δημιουργηθεί φυσικά ή από μια αγέλη ζώων, αλλά μόνο από ανθρώπους μέσα στην κοινωνία.

Αντίστοιχα, και στο βάθος για τους ίδιους ακριβώς λόγους, όταν αναφερόμαστε στο πρακτικό επίπεδο της δημοκρατίας, συνειδητοποιούμε ότι *μπορούν να γίνουν φριχτά εγκλήματα και να βρισκόμαστε μέσα στο πεδίο της αυτονομίας*. Η σφαγή των Μηλίων αποφασίζεται από μια αμεσοδημοκρατική συνέλευση, δεν έχει νόημα να το αρνηθούμε, δεν έχει νόημα να κρυφτούμε από τις συνέπειες των θέσεών μας, υποστηρίζοντας ότι αυτό το έγκλημα αποφασίστηκε ετερόνομα.

Φυσικά, δεν ισχυριζόμαστε ότι είναι καλό που γίνεται έτσι, ότι θέλουμε να είναι έτσι, ότι πρέπει να είναι έτσι. Απλώς επισημαίνουμε ότι, ελλείψει θεσφάτων, *έτσι είναι*. Βεβαίως, στην πραγματικότητα, σε κάθε κοινωνία ισχύει αυτό, δεν υπάρχει κάποιο θεϊκό χέρι που να αποσοβεί τις φρικαλεότητες. Όμως στη δημοκρατία, στην αυτόνομη κοινωνία, όπως τη συλλαμβάνει ο Καστοριάδης, *γνωρίζουμε* ότι δεν υπάρχει τέτοιο χέρι. Έχουμε συνείδηση του γεγονότος ότι υπάρχει μόνο ο αυτοπεριορισμός μας και μετά το χάος, πράγμα που σαφώς δεν έχει τις ίδιες πρακτικές συνέπειες με το να πιστεύει κανείς ότι, αν αμαρτήσει, θα καίγεται αιώνια στην κόλαση.

Νομίζουμε πως το να παραδέχεται κανείς τους κινδύνους του προτάγματός του, το να αναγνωρίζει ότι η θεωρία του δεν λύνει όλα τα προβλήματα της ανθρωπότητας, όπως άλλωστε καμία θεωρία δεν κάνει, είναι μία τίμια στάση. Σημαίνει ότι δεν αφήνει το βλέμμα του να θολώσει από την επιθυμία του για την πραγμάτωση των ιδεών του, ότι δεν ταυτίζει το –κατά τη γνώμη του- Δέον με το Είναι.

Βεβαίως, όταν εξετάζουμε το καστοριαδικό πρόταγμα της αυτονομίας, έχουμε να κάνουμε και με ένα κανονιστικό εγχείρημα, μια κρίση του φιλοσόφου για το πώς θα έπρεπε να θεσμίζονται οι κοινωνίες και τα υποκείμενα μέσα σε αυτές. Πράγμα που σημαίνει ότι ο Καστοριάδης θεωρεί την αυτονομία επιθυμητή και δεν πιστεύει ότι εξαντλείται στα λάθη της, ότι είναι η θανάτωση των στρατηγών της ναυμαχίας στις Αργινούσες ή η επικύρωση της δουλείας. Προφανώς πιστεύει κυρίως ότι είναι η πραγμάτωση της ελευθερίας μέσα στην κοινωνία και ότι όλοι μπορούμε να ζήσουμε καλύτερα μέσα σε μια τέτοια κοινωνία. Αυτό όμως που δεν κάνει είναι να συγκαλύψει τα πιθανά προβλήματά της.

*Η καστοριαδική θεώρηση της αυτονομίας δεν περιορίζεται σε έναν εξ ορισμού ορθό νόμο, δεν υπόσχεται ότι ο νόμος θα είναι οπωσδήποτε καλός ή, εν πάση περιπτώσει, αυτός που θα θέλαμε να είναι. Ένας αναστοχαζόμενος αυτόνομος άνθρωπος, όπως και ένας ελεύθερος και συνειδητά αυτοθεσμιζόμενος λαός, δεν είναι απαραίτητα αγαθός, μπορεί να αστοχήσει, να παρασυρθεί, να ξεφύγει, να ξεγελαστεί ή, πολύ απλά, να κρίνει λάθος. Αν τυχόν γίνει κάτι τέτοιο, θα πρέπει να του αποδώσουμε τις ευθύνες, να έχουμε το θάρρος να παραδεχτούμε ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση το αυτόνομο υποκείμενο έδωσε έναν κακό ή και καταστροφικό νόμο στον εαυτό του. Αυτό είναι κάτι που σαφέστατα μπορεί να συμβεί, γιατί η αυτονομία δεν είναι η Γη της Επαγγελίας. Ο Καστοριάδης δεν μας επιτρέπει να θρέψουμε αυταπάτες, που, όπως σημείωνε ο Φρόνιτ, δεν είναι απλώς πλανεμένες πίστεις, αλλά πλανεμένες πίστεις που υποστηρίζονται από την επιθυμία. Εν προκειμένω, πρόκειται για την επιθυμία πολλών ανθρώπων είναι να πιστέψουν σε κάτι που λύνει όλα τα προβλήματα, που εξαλείφει την τραγωδία από την ανθρώπινη ζωή.*

Ούτως εχόντων των πραγμάτων, η συνέχιση της έρευνάς μας παίρνει σαφή κατεύθυνση: αν το σφάλμα είναι εγγενώς μέσα στο πεδίο δυνατότητας της αυτονομίας, τι είναι αυτό που μπορεί να πάει λάθος στον νόμο μιας αυτόνομης κοινωνίας; Επίσης, υπάρχει, άραγε, κάτι που μπορεί να αποσοβήσει αυτό το λάθος; Σε αυτά τα ερωτήματα θα αφιερώσουμε τα επόμενα κεφάλαια.

### 3<sup>ο</sup> Κεφάλαιο

#### Εμβάθυνση στην έννοια της αυτονομίας της κοινότητας

##### 1) Η τραγικότητα της δημοκρατίας

*Μάλλον γαρ πεφόβημαι τας οικίας ημών αμαρτίας  
ή τας των εναντίων διανοίας  
Θουκυδίδης, Ιστορία, Α,144*

*Σε μια δημοκρατία, ο λαός μπορεί να κάνει οτιδήποτε  
και οφείλει να ξέρει ότι δεν πρέπει να κάνει οτιδήποτε  
Κ.Καστοριάδης, Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας*

Είδαμε ότι, σε πλήρη αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στον Καντ, όπου ο νόμος της αυτονομίας είναι εξ ορισμού ορθός, στο πλαίσιο της καστοριαδικής αντίληψης, δεν υπάρχει καμία εγγύηση ότι ο νόμος που δίνουν οι άνθρωποι στον εαυτό τους θα είναι τέτοιος. Αυτό το θεμελιώδες γεγονός ανοίγει την πόρτα της τραγωδίας: είναι απολύτως δυνατό ένα αμεσοδημοκρατικό καθεστώς να διαπράξει ολέθρια λάθη. Όσοι είμαστε υπέρμαχοι της δημοκρατίας, και μάλιστα της αυστηρής έννοιας της δημοκρατίας που υποστηρίζει ο Καστοριάδης, πρέπει να έχουμε επίγνωση αυτής της αλήθειας. Από την άλλη, η αυτονομία έχει και πολλές αρετές: είναι η πληρέστερη πραγμάτωση της ελευθερίας μέσα στην κοινωνία, είναι ένα πρόταγμα που επιτρέπει στους ανθρώπους να πάρουν τη ζωή τους στα χέρια τους, ενώ παράλληλα η απουσία θεσφάτων, η ανοιχτότητα των νοημάτων και η διαρκής αμφισβήτηση του θεσμισμένου προσφέρουν το πιο γόνιμο έδαφος για την πνευματική και καλλιτεχνική δημιουργία: δεν είναι τυχαία, λόγω χάρη, η πυκνότητα των αριστουργημάτων που δημιουργήθηκαν στην αρχαία Αθήνα, αλλά και μετά τη Γαλλική Επανάσταση.

Οφείλουμε, όμως, σε κάθε περίπτωση, να στοχαστούμε σχετικά με έναν τρόπο με τον οποίο μπορούμε να περιορίσουμε το ρίσκο της δημοκρατίας, τον εγγενή κίνδυνο, που, όπως σημειώνει ο Mathieu Potte Bonneville, πηγάζει από την απουσία μιας εξωτερικής στην κοινωνία νόρμας που θα περιόριζε τις αποφάσεις μέσα σε ένα «λογικό»



πλαίσιο.<sup>125</sup> Αυτός ο τρόπος, που εκ των πραγμάτων είναι πάντα μερικός και δεν μπορεί ποτέ να παράσχει πλήρεις εγγυήσεις, θεματοποιείται από τον Καστοριάδη ως *αυτοπεριορισμός της κοινωνίας*. Ελλείπει ιερών και απαράβατων κανόνων, η μόνη επιλογή που μένει στους ανθρώπους είναι η αυτοδέσμευση, η εθελούσια υποταγή σε κάποια όρια που θέτουν οι ίδιοι στον εαυτό τους. Ο ίδιος ο φιλόσοφος, σε μια συνομιλία που είχε στις 24 Νοεμβρίου του 1987 με τον μετέπειτα βιογράφο του François Dosse, σημειώνει: «η ελευθερία δεν γνωρίζει όρια που να της επιβάλλονται από τα έξω, δεν μπορεί να επαναπαυθεί σε μια νόρμα δεδομένη άπαξ δια παντός (...) αυτό σημαίνει ότι η δημοκρατία είναι αδιαχώριστη από τον κίνδυνο- και αυτόν τον κίνδυνο δεν μπορεί να τον αποκρούσει εγκαθιδρύοντας τη συνταγματική μοναρχία, μπορεί να τον αποκρούσει μόνο με τον *αυτοπεριορισμό*. Η δημοκρατία μόνο εντός και δια του αυτοπεριορισμού μπορεί να υπάρχει. Και η δημοκρατία είναι ένα τραγικό καθεστώς: δεν έχει ποτέ εκ των προτέρων τη βεβαιότητα μιας αίσιας λύσης, και πάντα την παραμονεύει η ίδια της η ύβρις».<sup>126</sup>

Και αλλού: «Η δημοκρατία είναι το καθεστώς του αυτοπεριορισμού· είναι επίσης το καθεστώς του ιστορικού ρίσκου- άλλος ένας τρόπος να πούμε ότι είναι το καθεστώς της ελευθερίας- και ένα καθεστώς τραγικό (...) η ύβρις δεν υποθέτει απλώς την ελευθερία· υποθέτει επίσης την απουσία πάγιων νορμών, τη θεμελιώδη αβεβαιότητα των έσχατων σημαδιών για τις πράξεις μας.»<sup>127</sup>

Ήδη διαβάζοντας αυτά τα αποσπάσματα, υποψιαζόμαστε ότι οι πυκνές αναφορές στην τραγωδία και την ύβριν δεν είναι απλά σχήματα λόγου. Ότι χρησιμοποιούνται από τον Καστοριάδη με μία σημασία όχι τετριμμένη και συνομιλούν με το σύνολο της φιλοσοφίας του. Η τραγωδία της δημοκρατίας δεν είναι τραγωδία με την έννοια ενός αυτοκινητιστικού δυστυχήματος, αλλά έχει την έννοια της υπέρβασης ενός ορίου που δεν ήταν ορατό εκ των προτέρων. Έτσι, βρισκόμαστε στην ανάγκη, προτού συνεχίσουμε την έρευνά μας για την αυτονομία, να βουτήξουμε στην καστοριαδική θεώρηση της τραγωδίας.

---

<sup>125</sup> Mathieu Potte-Bonneville, «Risked democracy-Foucault, Castoriadis and the Greeks», μτφρ από τα γαλλικά στα αγγλικά Shane Lillis, στο περιοδικό *Radical Philosophy*, τεύχος 166, σ. 38.

<sup>126</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Τι είναι επανάσταση;» [1987], στο Enrique Escobar, Myrto Gondikas και Pascal Vernay (επιμ.), *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, Ευρασία, Αθήνα 2010, σ. 229.

<sup>127</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η ελληνική πόλις...*, ό.π., σ. 199.

## ι) Η έννοια της τραγωδίας στον Καστοριάδη

Ο Καστοριάδης ασχολήθηκε με τις αρχαίες τραγωδίες ουκ ολίγες φορές. Θα μπορούσε κανείς να πει, κάνοντας μια κάπως πρόχειρη ταξινόμηση, ότι τις εξετάζει από τρεις κυρίως σκοπιές: πρώτον, με βάση το οντολογικό τους υπόβαθρο και το νόημά τους· δεύτερον, με βάση την πολιτική τους σημασία, δηλαδή την παιδεία που παρέχουν στον αθηναϊκό δήμο και το περιεχόμενο αυτής της παιδείας· τρίτον, ως μεγαλειώδεις και ριζικά καινούριες δημιουργίες, που φέρουν μέσα τους τις φαντασιακές σημασίες μιας προνομιακής για τη φιλοσοφία του εποχής. Είναι, βέβαια, σαφές ότι οι τρεις αυτές πλευρές συνυφαίνονται και αλληλεπικαλύπτονται σε σημαντικό βαθμό, όμως, για οργανωτικούς λόγους, εδώ θα ασχοληθούμε κυρίως με την πρώτη προοπτική, ενώ η δεύτερη θα μας απασχολήσει στο τελευταίο κεφάλαιο της εργασίας μας.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τον φιλόσοφο, η αθηναϊκή τραγωδία απηχεί την οντολογική αντίληψη των αρχαίων ελλήνων ότι το Ον είναι Χάος.<sup>128</sup> Μέσα από το Χάος αναδύονται κατά καιρούς Κόσμοι, δηλαδή περιοχές οργανώσιμες και, σε έναν βαθμό, εύτακτες. Το Χάος, όμως, όπως σημειώνει και ο Ησίοδος στη Θεογονία, παραμένει πάντα στα θεμέλια του Κόσμου, και κάθε τόσο απειλεί να ξανακαταπιεί τις οργανωμένες μορφές, οι οποίες έτσι επιστρέφουν στο Χάος, μέσα από το οποίο θα αναδυθούν εκ νέου Κόσμοι. Ο Καστοριάδης εντοπίζει αυτή την οντολογική θεώρηση σε πολλούς αρχαίους συγγραφείς και σημειώνει ότι απηχεί μια σημαντική συνιστώσα του αρχαιοελληνικού φαντασιακού.

Πολύ απέχουμε εδώ από την προβολή νεωτερικών σχημάτων πάνω στην αρχαία φιλοσοφία. Αυτές οι ιδέες υπάρχουν πράγματι στους αρχαίους στοχαστές, πράγμα που αποτελεί κοινό τόπο ανάμεσα σε πολύ διαφορετικούς συγγραφείς που ασχολήθηκαν με τις εν λόγω θέσεις των αρχαίων ελλήνων. Να πώς σχολιάζει ο Νίτσε, παραδείγματος χάρη, σε ένα έργο του σχετικό με τους προσωκρατικούς φιλοσόφους, το περίφημο *Spruch* του Αναξίμανδρου: «Τι αξίζει η ύπαρξή σας; Αν δεν αξίζει τίποτα, τότε για ποιο λόγο βρεθήκατε εδώ; Πάθημά σας είναι, το βλέπω, να συνεχίζετε. Θα το πληρώσετε με θάνατο! Δείτε πώς μαραζώνει η γη, οι θάλασσες πώς στερεύουν! Ένα κοχύλι πάνω στο βουνό δείχνει τι ξηρασία τις μαστίζει! Η φωτιά αφανίζει κάθε στιγμή τον κόσμο σας, ατμό θα τον κάνει κι άχνη! Αλλ'

---

<sup>128</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα (τόμος Β')*, ό.π., σ.109.

ένας νέος κόσμος και πάλι θα γεννηθεί- εφήμερος σαν και τούτον! Ποιος μπορεί να σας λυτρώσει απ' την κατάρα του γίγνεσθαι;...»<sup>129</sup>

Το ίδιο άλλωστε θα διαπιστώσει κανείς μελετώντας και τις πρωτογενείς πηγές. Λόγου χάρη, η διήγηση του Ησιόδου, γεωργού και ποιητή από τον Ελικώνα, τοποθετεί στον πρώτο κιάλας στίχο της ιστορίας της γέννησης των όντων το Χάος.<sup>130</sup> Από αυτό αναδύονται τα όντα.

Κατά τη γνώμη του Καστοριάδη, το ζεύγος Χάος-Κόσμος αντιστοιχεί κατά κάποιον τρόπο στο ζεύγος Ύβρις-Δίκη, που βρίσκουμε στην τραγωδία, και θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι το δεύτερο ζευγάρι είναι η μεταφορά του πρώτου από το κοσμολογικό στο ανθρώπινο επίπεδο. Το Χάος, έτσι όπως παρουσιάζεται μέσα στην τραγωδία αναφορικά με τα ανθρώπινα πράγματα, εκδηλώνεται από την έλλειψη βέβαιης αντιστοιχίας ανάμεσα στις πράξεις των ανθρώπων και στα αποτελέσματά τους, κι ακόμη περισσότερο ανάμεσα στις πράξεις των ανθρώπων και στο νόημα που αυτές αποκτούν εκ των υστέρων. Ο άνθρωπος γι' αλλού ξεκινάει και αλλού βγαίνει. Η ζωή μπορεί να είναι τόσο χαοτική, ώστε όχι μόνο να μην μπορούμε να προβλέψουμε με βεβαιότητα τι θα συμβεί, αν θα πετύχουμε ή αν θα αποτύχουμε, αλλά επιπρόσθετα να μην μπορούμε να προβλέψουμε πώς θα εκληφθούν οι προσπάθειές μας, ποιο νόημα θα τους αποδοθεί και ποια αλυσίδα γεγονότων θα ξεκινήσει με αφορμή αυτό το αθέλητο νόημα.

Επίσης, σύμφωνα με την ερμηνεία του Καστοριάδη, το Χάος υπάρχει και μέσα στον άνθρωπο, στο εσωτερικό της ανθρώπινης ψυχής, με τη μορφή της ύβρεως. Η ύβρις εγγράφεται στο πεδίο του Χάους, είναι μια κατάσταση χαοτική: μέσα στις τραγωδίες, έχουμε συχνά την εντύπωση ότι, έπειτα από μια πράξη, τα πράγματα παίρνουν μια τροπή τόσο απρόβλεπτη, που δεν βρισκόμαστε πια στην κοσμική τάξη, αλλά στην άβυσσο. Ο ήρωας βρίσκεται πια σε μια ξέφρενη πορεία, πέρα από κάθε νόμο και όριο, και οι πράξεις του, οι αντιδράσεις του, η συναναστροφή του με τους άλλους δεν υπόκεινται σε καμία αιτιότητα, σε καμία κανονικότητα, αλλά τον οδηγούν μέσα από τους πιο τρελούς και απρόβλεπτους δρόμους στην καταστροφή. Αντίστροφα λειτουργεί η Δίκη, το άλλο σκέλος του διπτύχου, που διακόπτει αυτή την τρελή πορεία, επαναφέρει κάπως την τάξη, αποτελεί μια επιστροφή στην οργάνωση και την κανονικότητα, με δύο λόγια σε έναν Κόσμο.

---

<sup>129</sup> Φρίντριχ Νίτσε, *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, μτφρ-πρόλογος-σχόλια Βαγγέλης Δουβαλήρης, Gutenberg, Αθήνα 2013, σ. 66.

<sup>130</sup> Καρλ Κερένυι, *Η μυθολογία των Ελλήνων*, μτφρ Δημήτρης Σταθόπουλος, Εστία, Αθήνα 2013, σ. 31.

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι το Χάος δεν υπάρχει μόνο στο οντολογικό επίπεδο, αλλά και μέσα στο υποκείμενο ως συνεχής δυνατότητα και ανεξάλειπτη πιθανότητα ύβρεως. Ο άνθρωπος είναι για τους αρχαίους Αθηναίους μονίμως ένας δυνητικός υβριστής. Δεν υπάρχει εγγύηση ότι έχει πετύχει την καλοσύνη, τη σταθερότητα, τη σωτηρία. Ανά πάσα στιγμή, με αφορμή ακόμη και ένα τυχαίο περιστατικό, μπορεί να γεννηθεί μέσα στην ανθρώπινη ψυχή μια επιθυμία, μια σκέψη, μια παράσταση, που να φέρει τον άνθρωπο στο χείλος της Αβύσσου-ή να τον ρίξει και μέσα. Οι τραγωδοί θα προσυπέγραφαν τον καταπληκτικό στίχο του Μίλτου Σαχτούρη: «Κάτι επικίνδυνα κομμάτια χάος είν' η ψυχή μου».<sup>131</sup>

Με ένα τέτοιο υπόβαθρο οντολογικών αντιλήψεων, η ύβρις, αυτή η θεμελιώδης έννοια της τραγωδίας, συλλαμβάνεται από τους τραγικούς ποιητές με έναν ιδιοφυή τρόπο, ο οποίος αποτελεί, κατά τη γνώμη μας, και τον συνδετικό κρίκο που εντοπίζει ο Καστοριάδης ανάμεσα στην τραγωδία και τη δημοκρατία. Η ύβρις δεν συνίσταται στην απλή παράβαση ενός κανόνα ή ενός νόμου. Αντιθέτως, *πρόκειται για την υπέρβαση κάποιων ορίων τα οποία όμως αναδύθηκαν μετά την υπέρβαση*. Μόνο έχοντας διαπράξει την ύβριν, μπορούμε να αντιληφθούμε ότι τη διαπράξαμε. Συνειδητοποιούμε το σφάλμα μας μόνο όταν είναι πια πολύ αργά- αυτό είναι η τραγωδία για τον Καστοριάδη. Όπως το θέτει ο ίδιος: «Όταν ο αρχαίος Έλληνας μιλάει για την ύβριν, μιλάει για παράβαση ορίων τα οποία ποτέ δεν έχουν κανονιστεί (...) Μόνο όταν έχει παραβεί κανείς τα όρια αυτά και πέφτει πάνω του η καταστροφή, ξέρει ότι τα παρέβη λόγω της ύβρεώς του».<sup>132</sup>

Υπό αυτή τη σκοπιά, η ύβρις διαφέρει σε τεράστιο βαθμό από τη χριστιανική αμαρτία, η οποία είναι καθορισμένη εκ των προτέρων, τόσο κατά το περιεχόμενο της απαγόρευσης, όσο, συχνά, και κατά την ποινή της παραβίασης αυτής της απαγόρευσης. Στον αντίποδα, η ύβρις δεν μπορεί να καθοριστεί a priori, και οι συνέπειές της εκτείνονται χαοτικά μόνο μετά τη διάπραξή της. Έτσι, για να δώσουμε ένα παράδειγμα, όταν ο Κρέων επιμένει αλύγιστος στην τόσο καλά και ορθολογικά τεκμηριωμένη άποψή του, όχι μόνο δεν γνωρίζει ότι παραβιάζει κάποιον νόμο, αλλά επιπρόσθετα υπερασπίζεται ακριβώς τον νόμο στην πιο αυστηρή του εκδοχή. Η αδιαλλαξία του, όμως, είναι τόσο μεγάλη, που μέσα από μια άτακτη σειρά γεγονότων θα φτάσει να χάσει και τον ίδιο του τον γιο, όπως και τη γυναίκα του. Μόνο τότε θα συνειδητοποιήσει την ύβριν που διέπραξε.

Μέσα από αυτές τις παρατηρήσεις, καθίσταται σαφέστερη η σύνδεση που επιχειρεί ο Καστοριάδης ανάμεσα στην τραγωδία και την αυτονομία. Στην ετερονομία, καθώς ο νόμος είναι δοσμένος a priori, έτοιμος και δεδομένος, το πολύ που μπορούμε να έχουμε

<sup>131</sup> Μίλτος Σαχτούρης, *Ποιήματα 1945-1971*, Κέδρος, Αθήνα 1988, σ.171.

<sup>132</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Δύση και ο Τρίτος Κόσμος*, μτφρ Ζήσης Σαρίκας και Κώστας Σπαντιδάκης, στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ύψιλον, Αθήνα 1992, σ. 84.

είναι παραβίαση κάποιου κανόνα, που μοιάζει με τη χριστιανική αμαρτία. Στην αυτονομία, αντιθέτως, επειδή εμείς οι ίδιοι δημιουργούμε τους κανόνες της ζωής μας, επειδή δεν υπάρχει μια εξωκοινωνική νόρμα που να μας παρέχει άπαξ δια παντός τα όρια, βρισκόμαστε σε μια μετέωρη κατάσταση: πίσω από κάθε πράξη μας και απόφασή μας ελλοχεύει ο κίνδυνος της ύβρεως. Στην πρώτη περίπτωση έχουμε βεβαιότητα και υποδούλωση· στη δεύτερη ρίσκο και ελευθερία. Στην πρώτη περίπτωση, μπορώ να σωθώ πολύ απλά φροντίζοντας να μην παραβιάσω τον παγιωμένο νόμο. Στη δεύτερη, μπορώ να αποφύγω την ύβριν μόνο αυτοπεριοριζόμενος, θέτοντας όρια στον ίδιο μου τον εαυτό, πράγμα φυσικά πολύ πιο δύσκολο και ποτέ εντελώς βέβαιο, αφού ακόμα και όταν θέλω να αυτοδεσμευτώ, δεν γνωρίζω εκ των προτέρων τι ακριβώς πρέπει να αποφύγω: αυτός είναι ο αβέβαιος ορίζοντας της ανθρώπινης ζωής και της δημοκρατίας. Φτάνουμε έτσι και σε έναν ακόμη δόκιμο ορισμό της ύβρεως: είναι η υπέρβαση του αυτοπεριορισμού.

Έχοντας σημειώσει αυτά, καταλαβαίνουμε και την αγανάκτηση του Καστοριάδη για τον όρο *αρχαιοελληνική* τραγωδία.<sup>133</sup> Ο ίδιος χρησιμοποιεί τον όρο *αθηναϊκή* τραγωδία, τονίζοντας ότι αυτό το είδος θεάτρου μόνο μέσα σε ένα δημοκρατικό καθεστώς θα μπορούσε να έχει ανθίσει. Πράγματι, μόνο ένας λαός που ζει διαρκώς στην εύθραυστη ισορροπία μιας αμεσοδημοκρατικής κοινότητας μπορεί να συλλάβει την ανθρώπινη ύπαρξη ως βουτηγμένη στην ύβριν. Και, φυσικά, μόνο ένας τέτοιος λαός έχει διαρκώς ανάγκη να του υπενθυμίζουν κάτι τέτοιο, προκειμένου να αυτοπεριορίζεται.

## ii) Η τραγική πλευρά της αυτονομίας

Μια στιγμή παύσης και αναστοχασμού πάνω στην πορεία που έχουμε διανύσει μέχρι εδώ μπορεί να μας βοηθήσει να αποκρυσταλλώσουμε τη σχέση ανάμεσα στην καστοριαδική αυτονομία και την τραγωδία, και να αναδείξουμε, κατ' επέκταση, την κεφαλαιώδη σημασία του αυτοπεριορισμού.

Αρχικά, επισημάναμε ότι η αυτονομία συνίσταται στο να δίνει κανείς τον νόμο στον εαυτό του, όταν αναφερόμαστε στο ατομικό επίπεδο, και στο να συμμετέχει πραγματικά και ενεργά στη διαμόρφωση των νόμων και στη λήψη των πολιτικών αποφάσεων, όταν μιλάμε για το κοινωνικό επίπεδο. Αυτή η παραγωγή των κανόνων από το ίδιο υποκείμενο που καλείται να υπακούσει σε αυτούς, είτε πρόκειται για ατομικό είτε για πολιτικό υποκείμενο, νοείται κυριολεκτικά: οι άνθρωποι πράγματι διαμορφώνουν τους

---

<sup>133</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική πόλις...*, ό.π., σ. 202.

νόμους τους οι ίδιοι, και δεν τους παραλαμβάνουν έτοιμους από τον θεό, το φυσικό δίκαιο, το αόρατο χέρι της αγοράς ή, γενικότερα, από οποιαδήποτε κανονιστική νόρμα που υποτίθεται πως ριζώνει εκτός της κοινωνίας.

Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο, επισημάναμε ότι το συγκεκριμένο περιεχόμενο των νόμων της αυτονομίας παραμένει πάντα ανοιχτό προς διαμόρφωση και ότι οποιαδήποτε προσπάθεια εκ των προτέρων καθορισμού του (με την έννοια όχι της απλής σύλληψής του, της προσπάθειας διαμόρφωσής του, της γόνιμης πρότασης επ' αυτού, αλλά ενός αυστηρού ορισμού που διατείνεται ότι ο νόμος της αυτονομίας είναι αναγκαστικά Α και όχι Β) προσκρούει στην ίδια την έννοια της αυτονομίας, ματαιώνει όλο το θεωρητικό εγχείρημα και το τρέπει αυτομάτως σε ετερόνομο. Προκειμένου να υπογραμμίσουμε αυτό το κατά τη γνώμη μας κεφαλαιώδες χαρακτηριστικό, αντιπαραβάλλαμε την έννοια της καστοριαδικής αυτονομίας με την αντίστοιχη καντιανή. Ο Καντ, σε αντίθεση με όσα προαναφέραμε, πίστευε ότι θα μπορούσε να προσδιορίσει μέσω της διερεύνησης του Ορθού Λόγου σε τι συνίσταται ο νόμος της αυτονομίας. Αυτή του όμως η πίστη τον οδήγησε σε έναν a priori καθορισμένο κανόνα, ο οποίος εξ ορισμού ήταν πάντα σωστός. Οδηγήθηκε, δηλαδή, και αυτός σε μια ετερονομία, πηγή της οποίας ήταν ο Καθαρός Λόγος.

Στον αντίποδα της προσπάθειας του Καντ, η οποία μας χρησίμευσε ακριβώς ως σημείο αντιπαραβολής, βρίσκεται η έννοια της αυτονομίας που εξετάζουμε σε αυτή την εργασία. Το γεγονός ότι δεν υπάρχει κάποιος εξωτερικός μετακανόνας που να εγγυάται την ορθότητα του νόμου προσδίδει στην αυτονομία το στοιχείο της τραγικότητάς της και, ως εκ τούτου, τη δένει άρρηκτα με την ανάγκη του αυτοπεριορισμού. Εκμεταλλευόμενοι, μάλιστα, τις παρατηρήσεις του προηγούμενου κεφαλαίου, μπορούμε να δείξουμε ότι οι διακηρύξεις του Καστοριάδη σύμφωνα με τις οποίες η δημοκρατία είναι ένα τραγικό καθεστώς δεν είναι απλά σχήματα λόγου ούτε αναφέρονται σε μια οποιαδήποτε έννοια της λέξης «τραγικός», αλλά στη βαθύτερη και ουσιαστικότερη.

Αν το κεντρικό στοιχείο της τραγωδίας είναι η ύβρις, δηλαδή, όπως δείξαμε παραπάνω, η υπέρβαση των ορίων του αυτοπεριορισμού, το ξεπέρασμα κάποιων περιορισμών που δεν ήταν δεδομένοι a priori, βλέπουμε να προκύπτει εντελώς αβίαστα μια πολύ ισχυρή σχέση ανάμεσα στη δημοκρατία και την τραγωδία, καθώς και στη δημοκρατία, δεδομένου ότι δεν υπάρχουν κανονιστικές αρχές εξωτερικές προς την κοινωνία, τα πράγματα μπορούν να πάνε στραβά όταν το πολιτικό σώμα αποτυγχάνει να αυτοπεριοριστεί. Αφού δεν υπάρχει εκ των προτέρων δεδομένος κανόνας, αλλά μόνο οι κάθε φορά θεσμιζόμενοι νόμοι, οι

πολίτες ζουν διαρκώς στο χείλος της ύβρεως, και γλιτώνουν από αυτή μόνο θέτοντας οι ίδιοι τους κανόνες στους εαυτούς τους. Φυσικά, δεν υπάρχει καμία βεβαιότητα ότι αυτό θα το καταφέρουν- κι αυτή ακριβώς είναι η τραγικότητα της δημοκρατίας, με τη βαθειά σημασία του όρου.

Προχωρώντας ακόμη περισσότερο, θα λέγαμε ότι το ζήτημα του αυτοπεριορισμού αποκτά νόημα μόνο μέσα στο πεδίο της αυτονομίας. Σε κάθε άλλη περίπτωση, δεν έχω λόγο –ούτε και ευκαιρία- να αυτοπεριοριστώ: αρκεί απλώς να υπακούσω σε έναν δεδομένο κανόνα. Ο «αυτοπεριορισμός» μου συνίσταται απλώς στο να φορέσω το χαλινάρι που κάποιος άλλος διάλεξε για μένα. Στην περίπτωση, όμως, της αυτονομίας, είμαι εγώ αυτός που στο βάθος διαλέγει και τον ίδιο τον νόμο και αν θα τον εφαρμόσει ή όχι.

Με άλλα λόγια, το ερώτημα «τι πρέπει να επιτρέπεται και τι πρέπει να απαγορεύεται;» μπορεί να τεθεί ουσιωδώς μόνο μέσα σε μια δημοκρατική κοινωνία, αφού σε όλες τις άλλες το ερώτημα είναι ήδη απαντημένο με κάποιο τρόπο. Μόνο μια τέτοια κοινωνία μπορεί να αναλάβει το ντοστογιεφκικό δίλημμα του Ιβάν Καραμάζοβ, σύμφωνα με το οποίο *αν δεν υπάρχει θεός όλα επιτρέπονται* και μάλιστα να το διαψεύσει, δείχνοντας ότι μια πολιτική κοινότητα μπορεί να ζήσει και χωρίς θεό, βάζοντας, δηλαδή, στη θέση της ετερόνομης κανονιστικής πηγής τον εαυτό της.

Ας προβούμε σε μία ακόμη αντιπαραβολή, για να φωτίσουμε καλύτερα το επιχείρημά μας. Αυτή τη φορά θα μας χρησιμεύσει πρωτίστως ο Πλάτωνας και δευτερευόντως ο Καντ. Θα λέγαμε, λοιπόν, ότι σε μια κοινωνία όπως αυτή που παρουσιάζεται στην Πολιτεία του Πλάτωνα *δεν υπάρχει θέση για την τραγωδία*.<sup>134</sup> Κι αυτό δεν πρέπει να εκληφθεί μόνο στενά και κυριολεκτικά, παρόλο που είναι επίσης αλήθεια ότι ο Πλάτωνας θεωρεί τους τραγικούς και τους ποιητές γενικότερα επικίνδυνους και θα ήθελε να τους εξορίσει. Σε ένα πιο ουσιαστικό επίπεδο, ο Πλάτωνας, τον οποίο ο Καστοριάδης κατονομάζει ουκ ολίγες φορές ως τον πατέρα της ετερονομίας, δεν αφήνει χώρο για την τραγωδία επειδή τα πάντα στο πολιτικό σχήμα του είναι παγιωμένα και ορίζονται με βάση τη θέαση της αιώνιας και αναλλοίωτης ιδέας του Αγαθού. Δεν υπάρχει στην Πολιτεία πολιτικό διακύβευμα, δεν υπάρχει ελευθερία διαμόρφωσης του νόμου, δεν υπάρχει ανοιχτός προβληματισμός σχετικά με το *τι είναι δίκαιο* ή με το *τι πρέπει να γίνει*, ερωτήματα, δηλαδή που είναι απαραίτητα για την ελευθερία και που παράλληλα, όπως είδαμε, ανοίγουν την πόρτα της τραγωδίας. Όλα αυτά είναι ήδη απαντημένα, όχι μέσω της

---

<sup>134</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα (τόμος Β)*, ό.π., σ. 353.

διαβούλευσης των πολιτών και της συζήτησης, που φυσικά προϋποθέτουν το ότι δεν υπάρχει έσχατη αλήθεια, αλλά μέσω της φιλοσοφικής προσέγγισης μιας υπέρτατης αλήθειας, της εξωκοινωνικής Ιδέας του Αγαθού.

Φυσικά, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ότι η πολιτική φιλοσοφία του Πλάτωνα πηγάζει σε μεγάλο βαθμό από τα αντιδημοκρατικά του συναισθήματα και μάλιστα, κατά κάποιον τρόπο έρχεται ακριβώς ως απάντηση στην ύβριν της δημοκρατίας. Απάντηση, δηλαδή στη γενικότερη ύβριν της διεφθαρμένης από τον πόλεμο δημοκρατίας που γνωρίζει ο Πλάτωνας στην εποχή του, αλλά κυρίως στη μέγιστη ύβριν της καταδίκης του Σωκράτη, του δασκάλου του. Πράγματι, σε αυτήν την περίπτωση βλέπουμε τους δικαστές να μην μπορούν να σταθούν στο ύψος της ελευθερίας τους, να μην μπορούν να θέσουν περιορισμούς στην εξουσία τους και τελικά να καταδικάζουν σε θάνατο τον φιλόσοφο. Ας σημειωθεί μόνο παρενθετικά η εντελώς διαφορετική στάση του ίδιου του καταδικασθέντος, ο οποίος αρνείται να αποδράσει, αν και έχει την ευκαιρία. Ο συλλογισμός του είναι περίπου ο εξής: αυτή η πόλη με τους νόμους της με έκανε αυτό που είμαι, δεν μπορώ, λοιπόν, τώρα να πάω κόντρα στους νόμους της. Θα λέγαμε ότι ο Σωκράτης αναγνωρίζει και επωμίζεται αυτό που ο Πλάτωνας θεωρεί απαράδεκτο: το ρίσκο της δημοκρατίας, τη *δυνατότητα* της ύβρεως, που είναι απλώς η άλλη όψη της ελευθερίας.

Άλλωστε, με αφορμή την αναφορά μας στον Πλάτωνα μπορούμε να επανασυνδεθούμε και με τον Καντ. Πράγματι, σε ένα σημείο της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* ο Καντ φιλοδοξεί να καταλάβει τον έλληνα φιλόσοφο «πιο καλά απ' ό,τι κατάλαβε ο ίδιος τον εαυτό του». <sup>135</sup> Το αποτέλεσμα αυτής της κατανόησης είναι η θεώρηση των πλατωνικών Ιδεών ως πρακτικών, δηλαδή ηθικά κανονιστικών, και όχι ως οντολογικών προτύπων: μπορεί να μην ισχύει ότι τα τραπέζια είναι τραπέζια στον βαθμό που μετέχουν της Ιδέας του τραπεζιού, όταν, όμως, καλούμαστε να κρίνουμε μια πράξη ως ηθική ή ανήθικη, χρειαζόμαστε ακριβώς μια ρυθμιστική ηθική Ιδέα. Από τη μεριά μας, αρκεί απλώς να παρατηρήσουμε ότι εκεί όπου οι πλατωνικές Ιδέες ήταν πράγματι κανονιστικές, όπως, δηλαδή, όταν είχαν να κάνουν με το Αγαθό, το αποτέλεσμα ήταν η πιο σπουδαία φιλοσοφική θεμελίωση της ετερονομίας, αυτή που κατά κάποιο τρόπο αποτελεί το πρότυπο όλων των ετερόνομων θεωριών: η πηγή των κανόνων μας υπάρχει έξω και πέρα από εμάς, σε μια αναλλοίωτη Ιδέα. Σύμφωνα, λοιπόν, με όσα υποστηρίξαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, δεν θα πρέπει να μας προξενεί εντύπωση ο θαυμασμός του Καντ για τον Πλάτωνα, αφού και ο ίδιος,

---

<sup>135</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, book1, section1, Of ideas in general.



πιστός στο κλασικό ετερόνομο πρότυπο, μεταθέτει την πηγή της ηθικής στην εξωανθρώπινη, όπως τη θεματοποιεί ο ίδιος, κοιτίδα του Λόγου.

Ολοκληρώνοντας την αντιπαραβολή και συνεχίζοντας, θα πρέπει να σημειωθεί ότι η πόρτα της τραγωδίας είναι εξίσου ανοιχτή και στο επίπεδο της ατομικής αυτονομίας - και μπορεί να κλείσει επίσης μόνο μέσα από τον αυτοπεριορισμό. Αυτό είναι, παρεμπιπτόντως, το πεδίο στο οποίο η σύγκριση της καστοριαδικής με την καντιανή αυτονομία μπορεί να γίνει ακόμη πιο άμεση, γιατί και ο Καντ στα σχετικά κείμενά του ασχολείται με την ατομική ηθική. Στην περίπτωση, λοιπόν, της ατομικής αυτονομίας, όπως την εννοεί ο Καστοριάδης, το υποκείμενο ορίζει το ίδιο τους κανόνες της συμπεριφοράς του και κυρίως αποφασίζει αν και με ποιον τρόπο θα κινηθεί προς την εκπλήρωση της επιθυμίας του. Φυσικά, για άλλη μια φορά, δεν υπάρχει καμία εγγύηση ότι αυτή η επιθυμία θα είναι μια επιθυμία αγιότητας ούτε ότι, σε περίπτωση που δεν είναι, αυτός που έχει την επιθυμία θα επιλέξει να μην την πραγματώσει.

Ο τρόπος με τον οποίο πραγματεύεται το θέμα ο ίδιος ο Φρόιντ είναι αποκαλυπτικός. Σε ένα σημείο της Εισαγωγής στην Ψυχανάλυση προσπαθεί να αποκρούσει μία κατηγορία που του αποδίδουν, ότι δηλαδή, για να το πούμε απλά, προτρέπει τους αναλυόμενους να πραγματώνουν όλες τους τις σεξουαλικές επιθυμίες, αποδεσμευόμενοι έτσι από το κριτικό μάτι της ηθικής. Ο ίδιος απαντάει: «Δεν απαλλάσσουμε τους ασθενείς από την υποχρέωση να ασκούν αυτή την κριτική, τους μαθαίνουμε να κρίνουν χωρίς προκαταλήψεις τα σεξουαλικά ζητήματα όπως και κάθε άλλο ζήτημα, και όταν, αυτόνομοι πλέον μετά την αποπεράτωση της θεραπείας, μεταξύ της ανεπιφύλακτης ικανοποίησης των σεξουαλικών ορμών και της απόλυτης ασκητείας επιλέγουν με δική τους κρίση μια ενδιάμεση στάση, έχουμε τη συνειδήσή μας ήρεμη».<sup>136</sup> Αυτή η διατύπωση, που συνάδει ακριβώς με την ιδέα του περιορισμού του αυτόνομου υποκειμένου από κανόνες που θέτει το ίδιο στον εαυτό του, την οποία επεξεργαζόμαστε, γίνεται ακόμη πιο διαφωτιστική για εμάς λόγω της μεταφραστικής επιλογής του Λ. Αναγνώστου να αποδώσει ως αυτόνομος τη λέξη *selbständig* του γερμανικού πρωτοτύπου, την οποία ο S. Jankélevitch μεταφράζει στα γαλλικά ως *indépendant*. Σε κάθε περίπτωση, το νόημα είναι το ίδιο: το υποκείμενο στο τέ

---

<sup>136</sup> Σίγκμουντ Φρόιντ, *Εισαγωγή στην Ψυχανάλυση*, μτφρ Λευτέρης Αναγνώστου, Επίκουρος, Αθήνα 1996, σ. 414.

λος της ανάλυσης πρέπει να είναι ανεξάρτητο, να στέκεται μόνο του στα πόδια του, θέτοντας το ίδιο τους κανόνες της συμπεριφοράς του.

Τα όρια, λοιπόν, που επιβάλλει το ίδιο προκειμένου να δεσμευτεί από αυτά, γίνονται το μόνο φρένο που ανακόπτει την πορεία του προς την ύβριν, την υπέρβαση κάθε ηθικού φραγμού, την ανεξέλεγκτη ικανοποίηση των επιθυμιών του. Και είναι βέβαιο, όπως συμβαίνει και με τους νόμους μιας αυτόνομης κοινωνίας, πως δεν υπάρχει κανένα εγγενές εχέγγυο ορθότητας που να αφορά αυτά τα όρια.

\* \* \* \*

Έχοντας πει αυτά, μπορούμε να επιχειρήσουμε να περάσουμε σε έναν πιο συγκεκριμένο, αν και σχηματικό, εντοπισμό του τραγικού στοιχείου της αυτονομίας. Σύμφωνα με τη διάκριση που θα προτείνουμε, την τραγωδία στο πλαίσιο της αυτονομίας μπορούμε να την εντοπίσουμε σε τρία επίπεδα, τα οποία είναι πάντως άρρηκτα συνδεδεμένα και επικοινωνούν συνεχώς μεταξύ τους.

Κατ' αρχάς, η τραγωδία εμφανίζεται μέσα στο πεδίο της αυτονομίας στο φιλοσοφικό επίπεδο. Η αυτονομία στηρίζεται στη συνειδητοποίηση ότι δεν υπάρχει έσχατο κριτήριο ορθότητας για τις πράξεις μας και, ακόμη περισσότερο, για το νόημα που δίνουμε στη ζωή μας. Δεν υπάρχει κανένας που να μπορεί να επικυρώσει την αξία ή την ηθικότητα όσων αποφασίζουμε. Η αυτονομία συνάδει με μια φιλοσοφική θεώρηση της ζωής και του κόσμου ως πραγμάτων στερούμενων εγγενούς νοήματος: κάθε αξία με την οποία τα επενδύουμε είναι κατά κάποιον τρόπο αυθαίρετη και δεν αντιστοιχεί σε κάποιο ισχυρό οντολογικό θεμέλιο.

Μέσα σε αυτή την αντίληψη δεν υπάρχει χώρος για απόλυτες αλήθειες. Αυτό όμως σημαίνει ότι ούτε οι «αλήθειες» που είναι κατά τη γνώμη μας κεφαλαιώδεις και αναπαλλοτρίωτες είναι απόλυτες. Θα λέγαμε ότι η φιλοσοφία της αυτονομίας έχει λάβει υπ' όψιν της το μηδενιστικό ερώτημα που, ιδίως στο πλαίσιο της νεωτερικότητας, μπορεί να ξεπροβάλει ανά πάσα ώρα και στιγμή και να αμφισβητήσει οποιαδήποτε στέρεα βάση. Ακόμη, ξέρει ότι, υπό μία έννοια, αυτό το ερώτημα δεν μπορεί να απαντηθεί, δεν μπορεί να ανατραπεί λογικά. Αυτό όμως που δεν κάνει η αυτονομία είναι να αποδεχτεί τη λογική του μηδενισμού. Αντιθέτως, επιλέγει, παρά την έλλειψη αυστηρά λογικής δυνατότητας αναίρεσης του μηδενισμού, να μη διολισθήσει στις ηθικές συνέπειές του, να μη δεχτεί ότι όλα είναι το ίδιο. Επιλέγει να δημιουργήσει κριτήρια και αξίες που δίνουν στη ζωή ένα νόημα και επιτρέπουν στους ανθρώπους να ζουν όσο το δυνατόν πιο ελεύθερα,

ακόμη κι αν γνωρίζει ότι αυτά τα κριτήρια δεν μπορούν να θεμελιωθούν με τρόπο αμιγώς θεωρητικό.

Είναι, λοιπόν, σαφές ότι το φιλοσοφικό υπόβαθρο της αυτονομίας εμπεριέχει πολύ μεγαλύτερο ρίσκο από αυτό θεωρήσεων όπως του Καντ, του Πλάτωνα ή ακόμη και του Μαρξ, που βασίζονται στη βεβαιότητα των έσχατων κριτηρίων τους. Στην αυτονομία έχουμε απόλυτη συνείδηση ότι δεν υπάρχει εξωκοινωνική νόρμα, ότι δεν υπάρχει τίποτα έξω από τον εαυτό μας που να μπορεί να μας σώσει: στεκόμαστε στο χείλος της αβύσσου κι μπροστά στα πόδια μας απλώνεται η ύβρις και η τραγωδία.

Δεύτερον, και σε άμεση συνάρτηση με τις προηγούμενες παρατηρήσεις, η τραγωδία συνοδεύει πάντα την αυτονομία στο *πρακτικό* επίπεδο. Κι αυτό συμβαίνει σε δύο βαθμούς. Κατ' αρχάς, όπως ήδη σημειώθηκε, μέσα σε μια πραγματικά αυτόνομη κοινωνία, δεν υπάρχει ποτέ καμία απολύτως βεβαιότητα για την ορθότητα των νόμων. Όπως το θέτει ο Καστοριάδης, δεν είναι «δυνατό να υπάρξει ενδογενές κριτήριο για την αξία ενός νόμου».<sup>137</sup> Δεν μπορούμε εκ των προτέρων να είμαστε σίγουροι ότι ένας νόμος είναι καλός και αυτή η αβεβαιότητα επιτείνεται από το γεγονός ότι πάρα πολλές αποφάσεις στην πολιτική λαμβάνονται σε πιεστικές χρονικές συνθήκες, ενώ σε άλλες οι γενικότεροι συσχετισμοί είναι τόσο περίπλοκοι που δεν μπορεί καν να τεθεί ζήτημα σωστού και λάθους, αλλά μόνο αποτελεσματικότητας –πράγμα που, φυσικά, συνεπάγεται μια κρίση εκ των υστέρων, με την ασφάλεια της γνώσης των συνεπειών που ακολούθησαν την απόφαση. Και θα μπορούσαμε εν προκειμένω να θυμίσουμε για ακόμη μια φορά ως παράδειγμα την απόφαση που κλήθηκαν να πάρουν οι Αθηναίοι, λίγο πριν από την έναρξη του Πελοποννησιακού Πολέμου, για το αν θα συμμαχήσουν ή όχι με τους Κερκυραίους εναντίον των Κορινθίων: βρέθηκαν σε μια κατάσταση του τύπου «μπρος γκρεμός και πίσω ρέμα», και, παρόλη την επινοητικότητα της απόφασής τους να συνάψουν μόνο αμυντική συμμαχία, δεν κατάφεραν να αποφύγουν το ξέσπασμα ενός πολέμου που δεν επιθυμούσαν.

Κατά δεύτερον, ακόμη και αν υποθέσουμε ότι οι νόμοι και οι αποφάσεις μιας αυτόνομης κοινότητας είναι σωστές –ή, ορθότερα, καλές-, δεν μπορεί να υπάρξει αληθινή εγγύηση για την τήρησή τους. Σε αντίθεση με διάφορους στοχαστές που προσπαθούν λάθρα να συγκαλύψουν αυτό το πρόβλημα, ο Καστοριάδης έχει την εντιμότητα να δηλώσει ότι «κάθε θέσμιση στηρίζεται στις εκάστοτε παρούσες δυνάμεις της κοινωνίας,

---

<sup>137</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτεροτητα* (τόμος Β), σ 193

πράγμα που σημαίνει ότι άλλες δυνάμεις μπορούν να το ανατρέψουν».<sup>138</sup> Ας είμαστε προσεκτικοί: *κάθε* θέσμιση, που σημαίνει και η αυτόνομη θέσμιση- ίσως μάλιστα *ιδίως* η αυτόνομη θέσμιση, στην οποία η έλλειψη εξωγενών κριτηρίων είναι συνειδητή. Στον αντίποδα, λοιπόν, των περισσότερων σύγχρονων νομικών θεωρήσεων, που επαναπαύονται στην ύπαρξη ενός Συντάγματος –ως εάν τα Συντάγματα δεν παραβιάζονταν ποτέ-, αλλά και των συντριπτικά περισσότερων μαρξιστικών και αναρχικών θεωριών, που διατείνονται περίπου ότι, όταν η κοινωνία γίνει όπως περιγράφουν, θα μείνει έτσι για πάντα, η καστοριαδική αντίληψη της αυτονομίας συνειδητοποιεί και εδώ την πιθανότητα της ύβρεως των ανθρώπων, της τρέλας τους, της αυθαιρεσίας τους, και συνεπώς της τραγωδίας.

Είναι, άραγε, απίθανο μια αυτόνομη κοινωνία να δημιουργήσει έναν ρατσιστικό ή και φασίζοντα νόμο ή να παραβεί στην πράξη τις αντιρατσιστικές και αντιολοκληρωτικές διατάξεις και δικλίδες ασφαλείας; Εδώ, αν κάποιος είναι συνεπής μαρξιστής, θα πρέπει να απαντήσει καταφατικά. Αφού οι διάφορες προβληματικές πολιτικές θεωρήσεις και συμπεριφορές πηγάζουν από τις αντιφάσεις της οικονομικής βάσης του κοινωνικού οικοδομήματος, αφού ο φασισμός είναι απλώς, ή έστω κυρίως, «το μακρύ χέρι του καπιταλισμού», στην αταξική κοινωνία, όπου το ζήτημα της παραγωγής θα έχει διευθετηθεί, δεν είναι νοητό να προκύψουν προβλήματα πολιτικής φύσης. Όταν έχεις απαλλαγεί από τη ρίζα, δεν φοβάσαι τα κλαδιά και τα φύλλα.

Αντιθέτως, στο πλαίσιο της καστοριαδικής θεώρησης, το ενδεχόμενο μιας ρατσιστικής έκρηξης -ή κάποιου άλλου κοινωνικοπολιτικού προβλήματος- παραμένει πάντα ανοιχτό, καθώς η πολιτική θεωρείται αυτοτελής στίβος, μη αναγώγιμος σε άλλους παράγοντες. Και ίσως δεν θα ήταν εδώ αταίριαστο να αναφέρουμε ένα πραγματικό γεγονός. Τον Σεπτέμβριο του 2013, οι πολίτες του ιταλόφωνου ελβετικού καντονιού Τσιτσίνιο αποφάνθηκαν με δημοψήφισμα υπέρ της ποινικοποίησης της μουσουλμανικής μπούρκας.<sup>139</sup> Αυτή η απόφαση, που σαφώς προσβάλλει ένα βασικό δικαίωμα, πάρθηκε σε ένα πολιτικό σύστημα που μπορεί μεν να μην ικανοποιεί τις απαιτήσεις του Καστοριάδη για την αυτονομία, δεν παύει, όμως, να πλησιάζει προς αυτές πολύ περισσότερο απ' ό,τι τα υπόλοιπα δυτικά καθεστάτα. Σε κάθε περίπτωση, δύο στους τρεις ψηφοφόρους τάχθηκαν αυτοπροσώπως υπέρ της απαγόρευσης.

---

<sup>138</sup> Στο ίδιο, σ 196.

<sup>139</sup> Alexandra Sims, «Women facing fines of up to £6,500 for wearing burkas in Swiss region», The Independent, 25/11/2015.

Τέλος, η τραγικότητα της αυτονομίας εντοπίζεται και σε *ανθρωπολογικό* επίπεδο. Αυτό προκύπτει από την ιδιαιτερότητα των ατόμων που μπορούν να αποτελέσουν μια αυτόνομη κοινωνία. Προτού, όμως προχωρήσουμε στην ανάπτυξη αυτού του σημείου, είναι απαραίτητο να κάνουμε ένα βήμα πίσω και να αναφερθούμε συνοπτικά στις θέσεις του Καστοριάδη σχετικά με τη θέσμιση του ατόμου. Μέσα από αυτές τις θέσεις ο φιλόσοφος θεματοποιεί με έναν εξαιρετικά γόνιμο τρόπο, στον οποίο θα έχουμε την ευκαιρία να αναφερθούμε εκτενώς στο τελευταίο κεφάλαιο αυτής της εργασίας, το ζήτημα της κοινωνικής κατασκευής του υποκειμένου.

Σύμφωνα, λοιπόν, με τον Καστοριάδη, κάθε κοινωνία αντιστοιχεί και σε έναν ανθρωπολογικό τύπο. Οι κοινωνίες θεσμίζουν τα άτομα που τις αποτελούν με τέτοιο τρόπο ώστε αυτά να είναι κατάλληλα για τη ζωή μέσα στις συγκεκριμένες κοινωνίες. Αυτό συμβαίνει μέσω της διαδικασίας του εκκοινωνισμού της ατομικής ψυχής: η ψυχή αναγκάζεται να αφήσει τον κόσμο των προσωπικών της φαντασμάτων και να αναλάβει τον κοινωνικό κόσμο που της προσφέρεται ως πραγματικότητα. Έτσι, το άτομο διαμορφώνεται από την κοινωνία, βρίσκει στηρίγματα των επιθυμιών του μέσα σε αυτή και νοηματοδοτεί τη ζωή του αναλαμβάνοντας κάποιον από τους διαθέσιμους κοινωνικούς ρόλους. Για να το πούμε κάπως απλουστευτικά, αλλά κατά βάση σωστά, στην αρχαία Αίγυπτο η κοινωνία κατασκεύαζε φαραώ, δούλους και μέλη του ιερατείου, ενώ στη βιομηχανική φάση του καπιταλισμού καπιταλιστές και προλετάριους.

Καταλαβαίνουμε, συνεπώς, ότι η εκάστοτε κοινωνική θέσμιση του ατόμου δεν είναι τυχαία, αλλά λαμβάνει πάντα ένα συγκεκριμένο κοινωνικοϊστορικό περιεχόμενο. Κάθε κοινωνία παράγει και τον ανθρωπολογικό τύπο που την αποτελεί. Όπως το έθετε ο Μπαλζάκ μιλώντας για την κοινωνία, σε ένα σημείο που ο Καστοριάδης θαύμαζε ιδιαίτερα, «στα σαλόνια όπως και στον δρόμο κανείς δεν είναι περιττός, κανείς δεν είναι απόλυτα χρήσιμος ούτε απόλυτα βλαβερός: ούτε οι βλάκες και οι απατεώνες ούτε οι πνευματώδεις και έντιμοι άνθρωποι (...) ταιριάζετε πάντα σ' αυτόν τον κόσμο, δεν του λείπετε ποτέ».<sup>140</sup>

Έχοντας πει αυτά, μπορούμε να επιστρέψουμε στο ζήτημα της τραγωδίας ως εξής: στο πλαίσιο των ετερόνομων κοινωνιών ο στόχος της κοινωνικής θέσμισης δεν μπορεί να είναι άλλος από το να δημιουργήσει ετερόνομα άτομα, δηλαδή ανθρώπους που υπακούν τυφλά στους νόμους και, ακόμη περισσότερο, δεν μπορούν καν να τους θέσουν σε αμφισβήτηση. Όπως γράφει ο Καστοριάδης: «η ουσία της ετερόνομης κοινωνίας δεν είναι ότι

---

<sup>140</sup> Ονορέ ντε Μπαλζάκ, *Ο συνταγματάρχης Σαμπέρ-Η κοπέλα με τα χρυσά μάτια*, μτφρ Ν.Κ., Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1992, σ. 96-97.

απαγορεύονται οι πράξεις διότι υπάρχουν χωροφύλακες ή δικαστήρια ή φυλακές. Η ουσία είναι ότι απαγορεύονται οι σκέψεις που θα μπορούσαν να οδηγήσουν στις πράξεις τις οποίες η κοινωνία δεν παραδέχεται.»<sup>141</sup> Για να φωτίσουμε αυτήν την παρατήρηση με ένα παράδειγμα, για έναν αυθεντικό Εβραίο ή Χριστιανό, η ίδια η σκέψη ότι οι Δέκα Εντολές είναι άδικες είναι αδιανόητη, αφού αυτές προέρχονται από τον θεό. Τα χαρακτηριστικά, δηλαδή, της ετερονομίας δεν αφορούν μόνο το προφανές επίπεδο του ρητού νόμου, αλλά εισάγονται και μέσα στο ίδιο το ανθρώπινο υποκείμενο: ο Χριστός στην επί του Όρους ομιλία δεν λέει απλώς στους άνδρες να μην πλαγιάζουν με τις γυναίκες άλλων, αλλά να μην τις επιθυμούν καν. Προσπαθεί δηλαδή να καθυποτάξει την ίδια την επιθυμία, όχι μόνο την πράξη που προέρχεται από την επιθυμία. Και μπορούμε επίσης να παρατηρήσουμε ότι ο Τζορτζ Όργουελ έχει δει εν προκειμένω κάτι πολύ ουσιαστικό για την ετερονομία, όταν στο 1984 βάζει το απολυταρχικό καθεστώς να μηχανεύεται τη δημιουργία μιας γλώσσας στην οποία θα ήταν αδύνατο να πει κανείς ότι ο Μεγάλος Αδερφός είναι κακός- άρα και να το διανοηθεί.

Στον αντίποδα όλων αυτών, η αυτόνομη κοινωνία μπορεί να υπάρξει μόνο μέσα από τη θέσμιση ατόμων που είναι σε θέση να αμφισβητούν ρητά τους καθιερωμένους κανόνες. Θα λέγαμε ότι οι πολίτες μιας αυτόνομης πολιτικής κοινότητας ενδοβάλλουν την εξής παράδοξη κοινωνική προτροπή: οφείλεις να αμφισβητείς τους νόμους, να θέτεις ερωτήσεις, να διερευνάς. Έτσι, η δημιουργική φαντασία αυτών των ατόμων δεν περιστέλλεται, αλλά αφήνεται και μάλιστα προτρέπεται να ανθίσει. Η κριτική και πρωτότυπη σκέψη αποτελεί εδώ ζητούμενο. Δεν υπάρχουν εσωτερικευμένοι φραγμοί στη νόηση, και, παρόλο που φυσικά υπάρχουν πράγματα που απαγορεύεται να κάνεις, δεν υπάρχουν πράγματα που απαγορεύεται να σκεφτείς ή να επιθυμήσεις. Όπως και οι ψυχαναλύομενοι, τα μέλη μιας αυτόνομης κοινωνίας δεν απωθούν τις επιθυμίες τους, τις παρορμήσεις τους, τις φαντασιώσεις τους, αλλά ζουν με αυτές, περιορίζοντάς τις όταν το κρίνουν σωστό. Είναι φανερό, λοιπόν, ότι αυτά τα άτομα είναι πιο δημιουργικά, αλλά και λιγότερο πειθήνια, λιγότερο ελεγχόμενα και υποταγμένα στις κανονιστικές νόρμες. Έτσι, για μία ακόμη φορά αναδύεται το ζήτημα ότι δεν υπάρχει καμία εξασφάλιση ότι η αφαλκίδευτη δημιουργικότητά τους θα διοχετευτεί προς κοινωνικά ωφέλιμους σκοπούς και όχι προς την ύβριν και τον μηδενισμό.

\* \* \* \*

---

<sup>141</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα...*, ό.π., σ. 100.

Ας ξαναγυρίσουμε στην ιδέα μας ότι η αυτονομία φιλοδοξεί να υπερβεί το ντοστογιεφικό πρόβλημα σύμφωνα με το οποίο «αν δεν υπάρχει θεός, όλα επιτρέπονται». Θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε το ζήτημα της τραγικότητάς της ως εξής: στη δημοκρατία, δεν υπάρχει θεός, με την έννοια ότι δεν υπάρχει έσχατη εξωκοινωνική πηγή του νόμου, δηλαδή δεν υπάρχει ετερονομία. Έτσι εχόντων των πραγμάτων, δύο εναλλακτικές εμφανίζονται: αν στο –πραγματικά δυβάζσταχτο- κενό που απομένει μετά την εξαφάνιση της θεϊκής κανονιστικότητας δεν τοποθετηθεί τίποτα, τότε πράγματι όλα επιτρέπονται. Η αυτόνομη κοινότητα ξεφεύγει, διαπράττει ύβριν, καθώς δεν αναγνωρίζει κανένα όριο, κι αυτή είναι η τραγωδία της. Δεν είναι, άλλωστε, τυχαίο ότι ο Ντοστογιέβσκη βάζει την υπό εξέταση φράση να εκφέρεται από τον Ιβάν, τον αδερφό Καραμάζοβ που φλερτάρει με τον μηδενισμό. Αν, όμως, στην τρύπα που αφήνει ο θάνατος του θεού η κοινωνία τοποθετήσει τον εαυτό της, δηλαδή τον αυτοπεριορισμό της, τότε δεν επιτρέπονται όλα - κι επιπλέον οι άνθρωποι επωμίζονται επάξια το τεράστιο βάρος που συνεπάγεται η γνώση ότι οι κανόνες τους δεν έχουν θεϊκή νομιμοποίηση. Απομένει, λοιπόν, να δούμε σε τι μπορεί να συνίσταται αυτός ο αυτοπεριορισμός.

### **iii) Ο αυτοπεριορισμός**

Το θεμελιώδες ερώτημα αν ο νόμος είναι δίκαιος, προϋποθέτει λογικά –αλλά και πρακτικά- τη δυνατότητα να μην είναι πάντα τέτοιος. Το ζήτημα, δηλαδή, της δικαιοσύνης αναδύεται πραγματικά μόνο μέσα σε μια αυτόνομη κοινωνία- και μάλιστα αυτόνομη με την έννοια του Καστοριάδη και όχι του Καντ, για τον οποίο ο νόμος της αυτονομίας είναι αυτονόητα σωστός. Το ενδεχόμενο της αδικίας του νόμου της αυτονομίας είναι κατά κάποιο τρόπο το τίμημα της ελευθερίας, το τίμημα που πρέπει να πληρώσει η κοινωνία προκειμένου να αποκτήσει το δικαίωμα να στοχάζεται πάνω στο τι θεωρεί σωστό και τι λάθος. Βέβαια, το γεγονός ότι αναγνωρίζουμε τη δυνατότητα του σφάλματος και της τραγωδίας, δεν σημαίνει ότι αυτό το σφάλμα είναι κάτι επιθυμητό: γι' αυτόν τον λόγο είναι αναγκαίος ο περιορισμός, που στην περίπτωση της αυτονομίας δεν μπορεί παρά να είναι αυτοπεριορισμός.

Υπό μία έννοια, ήδη η έννοια της αυτονομίας συνεπάγεται τον αυτοπεριορισμό, καθώς ο νόμος τίθεται από το ίδιο το υποκείμενο που οφείλει να υπακούσει σε αυτόν και το οποίο έτσι αυτοδεσμεύεται. Επειδή, όμως, η αυτονομία του Καστοριάδη δεν είναι μια απλή φιλοσοφική ιδέα, αλλά και ένα πολιτικό πρόταγμα που φιλοδοξεί να εφαρμοστεί στην

πράξη, οφείλουμε να εξετάσουμε την πρακτική αναγκαιότητα του αυτοπεριορισμού καθώς και τις δυνατότητες πραγμάτωσής του.

Όμως πριν απ' όλα, είναι αναγκαίες μερικές διευκρινίσεις για να γίνει σαφές για ποιο πράγμα μιλάμε. Με βάση αυτές, θα διαλύσουμε την εικόνα μιας αυτόνομης κοινωνίας που είναι εξ ορισμού τέλεια και στην οποία η ζωή είναι ονειρική. Η εξάλειψη της αυταπάτης είναι ένα απαραίτητο βήμα στην πορεία της συνειδητοποίησης του προβλήματος και, κατά συνέπεια, της προσπάθειας επίλυσής του.

Μπορεί, λοιπόν, η σύγχρονη φιλολογία να θέλει τη δημοκρατία να ταυτίζεται με τα ανθρώπινα δικαιώματα, όμως στην πραγματικότητα αυτή η αντίληψη δεν είναι παρά ο απόηχος της φιλελεύθερης άποψης που θεωρεί τη δημοκρατία γέννημα της Γαλλικής Επανάστασης. Στην πραγματικότητα, όμως, η κοινωνική αυτονομία, που πραγματώνεται μέσω της άμεσης δημοκρατίας, δεν περιλαμβάνει αναγκαστικά όλη τη σπουδαία κληρονομιά των οικουμενικών δικαιωμάτων. Φυσικά, αυτό δεν συνεπάγεται ότι δεν είναι καλό να την περιλάβει.

Όμως, μιλώντας αυστηρά, η δημοκρατία σημαίνει κάτι πολύ συγκεκριμένο: την εξουσία του δήμου, του πολιτικού σώματος που αποτελείται από το σύνολο των πολιτών, και την ανεμπόδιστη δυνατότητα αυτού του σώματος να θέτει υπό ρητή αμφισβήτηση τους υπάρχοντες θεσμούς και νόμους, όπως και να τους αλλάζει, αν το κρίνει σωστό. Αυτή την παρατήρηση υποστηρίζει και η ιστορική γνώση: την εποχή που γεννιέται η δημοκρατία, δεν υπάρχει καν η σύγχρονη νομική έννοια του δικαιώματος. Αυτή δημιουργείται πολύ αργότερα, στην Ευρώπη, σε μια προσπάθεια άμυνας εναντίον της απολυταρχίας, αρχικά με κάποια κείμενα όπως η Magna Carta ή η Petition of Rights και στη συνέχεια βρίσκει την όλο και πιο πλήρη έκφρασή της στο Σύνταγμα των Ηνωμένων Πολιτειών το 1787 και, φυσικά, στα αιτήματα της Γαλλικής Επανάστασης.<sup>142</sup>

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η αυτονομία δεν συναρτάται αναγκαστικά με τις θεωρούμενες ως απαραβίαστες αρχές που στις μέρες μας θεματοποιούνται ως αναπαλλοτρίωτα δικαιώματα του ανθρώπου και περιλαμβάνονται στα περισσότερα δυτικά Συντάγματα, αλλά και σε διεθνείς συνθήκες. Σε πολλές περιπτώσεις, μάλιστα, τίποτα δεν εμποδίζει κατ' αρχήν μια αυτόνομη κοινωνία να πάει κόντρα σε πολλές από αυτές τις αρχές.

---

<sup>142</sup> Ανδρέας Δημητρόπουλος, *Συνταγματικά Δικαιώματα*, Σάκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 2008, σ. 4 κ.ε..



Ας φωτίσουμε αυτή την ιδέα με κάποια παραδείγματα: η ελευθερία της έκφρασης και της σκέψης και η ισότητα ενώπιον του νόμου, όπως και η ισότητα της ψήφου, είναι στοιχεία που σήμερα περιλαμβάνονται στα βασικά πολιτικά δικαιώματα. Είναι, επίσης, στοιχεία που μπορούμε να θεωρήσουμε ότι αποτελούν συστατικά της αυτονομίας, αναγκαίες συνθήκες για την ύπαρξη μιας αυτόνομης κοινωνίας. Κι αυτό γιατί δεν μπορούμε να φανταστούμε πραγματική δυνατότητα ρητής αυτοθέσμησης, αν οι πολίτες δεν έχουν το ελεύθερο να σκέφτονται ό,τι θέλουν και να εκφράζουν τα αποτελέσματα της σκέψης τους στον δημόσιο λόγο, όπως δεν μπορούμε να φανταστούμε ισότιμη συμμετοχή στην πολιτική εξουσία χωρίς ισότητα της ψήφου. Ως προς αυτά, επομένως, υπάρχει αλληλεπικάλυψη σύγχρονων δικαιωμάτων και αυτονομίας, όπως φανερώνει και η ύπαρξη των εννοιών της *ισονομίας*, της *ισοψηφίας*, της *ισηγορίας* και της *παρρησίας* ήδη στην αρχαία Αθήνα.<sup>143</sup>

Αντιθέτως, όμως, πράγματα που για εμάς είναι πάρα πολύ επιθυμητά και τη μέγιστη σημασία των οποίων θα μπορούσαμε να τονίσουμε με κάθε τρόπο, δεν συνάγονται οπωσδήποτε από την έννοια της αυτονομίας. Παραδείγματος χάρη, η ελευθερία της σεξουαλικότητας, η προστασία του περιβάλλοντος, η ανεξιθρησκία, ακόμη και η ίδια η αξία της ανθρώπινης ζωής γενικά –και όχι απλώς της ζωής των μελών της αυτόνομης πολιτικής κοινότητας– δεν απορρέουν άνευ ετέρου από την αυτόνομη θέσμιση. Με άλλα λόγια, οι πολίτες μιας αυτόνομης κοινωνίας δεν έχουν κατ' αρχήν κανέναν λόγο να προστατεύσουν αυτά τα κεφαλαιώδη αγαθά– εκτός κι αν διαλέξουν να το κάνουν, επειδή το κρίνουν οι ίδιοι σωστό. Κοντά σε αυτά τα δικαιώματα, θα μπορούσαν να προστεθούν κι άλλες αξίες, που δεν περιλαμβάνονται σε συνταγματικές διατάξεις και δεν περιορίζονται μόνο σε νομικές ρυθμίσεις, αλλά αποτελούν επίσης στάσεις ζωής, όπως είναι ο αντιρατσισμός και ο αντιμιλιταρισμός. Για εμάς σήμερα, ή τουλάχιστον για τον γράφοντα, αυτές οι αξίες είναι θεμελιώδεις– κι όμως, δεν συνάγονται απαραίτητως από τη «φύση» της αυτονομίας.

Βρισκόμαστε, επομένως, ενώπιον της εξής πολύ βασικής –και περιέργως όχι αυτονόητης– συνειδητοποίησης: η ίδια η αυτονομία δεν εξασφαλίζει αναγκαστικά κάποιες αξίες που θεωρούμε απαραίτητες για τη ζωή μας. Μπορεί να μην είναι δυνατή μια αυτόνομη κοινωνία χωρίς ελευθερία λόγου, είναι όμως κατ' αρχήν απολύτως δυνατή μια αυτόνομη κοινωνία που θεσπίζει ρατσιστικούς νόμους, διεξάγει επεκτατικούς πολέμους, καταστρέφει

---

<sup>143</sup> η οποία, πάντως, αποτελεί απλώς το σπέρμα και όχι το πρότυπο του πολιτικού προτάγματος που εξετάζουμε στην παρούσα εργασία. Αξίζει παρεμπιπτόντως να σημειωθεί ότι η Αθήνα του 5<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ., παρά τις επιφανειακές επικρίσεις πολλών, ποτέ δεν παρουσιάζεται από τον Καστοριάδη ως μοντέλο προς μίμηση.

το περιβάλλον, καταπιέζει την ομοφυλοφιλία, κλείνει τα σύνορά της στους ανθρώπους από άλλες χώρες ή κοινότητες. Για ακόμη μία φορά, πρέπει να κοιτάξουμε τα πράγματα με καθαρό βλέμμα και να δούμε ότι δεν υπάρχει κάτι άλλο που θα μπορούσε να εμποδίσει μια αυτόνομη κοινωνία από αυτές τις τραγικές αποφάσεις εκτός από τον αυτοπεριορισμό της. Οι εν λόγω αξίες δεν είναι απαραίτητα συστατικά της αυτονομίας, αλλά ζητούμενα, διακυβεύματα, στόχοι.

Άλλωστε, στην πράξη τίποτα δεν σταματάει μια τέτοια κοινωνία από το να παραβιάσει ακόμη και τις ίδιες τις αρχές που προαναφέραμε ως συστατικά της. Δεν υπάρχει καμία μεταφυσική εγγύηση ότι μια μέρα το 60% του λαού δεν θα αποφασίσει να φιμώσει, να εξορίσει ή να εξοντώσει το υπόλοιπο 40%. Σε μια τέτοια περίπτωση, μπορεί μεν εννοιολογικά, μετά τη λήψη της απόφασης, να μη βρισκόμαστε πια μέσα στο πεδίο της αυτονομίας, αυτή όμως η φιλοσοφική παρατήρηση δεν αλλάζει κάτι στο πρακτικό επίπεδο. Πρέπει, συνεπώς, ο αυτοπεριορισμός να περιλάβει και αυτό το ενδεχόμενο.

Έχουμε φτάσει πλέον στην πλήρη κατανόηση της άποψης του Καστοριάδη, κατά την οποία η αυτονομία μόνο μέσω του αυτοπεριορισμού μπορεί να υπάρξει. Μένει τώρα να προτείνουμε τρόπους πραγμάτωσης αυτού του περιορισμού. Εδώ θα προχωρήσουμε σε μια πρόταση σύμφωνα την οποία ο αυτοπεριορισμός μπορεί να προωθηθεί α) από την ίδια τη λειτουργία της αυτονομίας ως *καθεστώτος* β) μέσω της γόνιμης και κριτικής επαφής με την ιστορική κληρονομιά γ) μέσω της παιδείας, με την ευρύτερη δυνατή έννοια του όρου.

Πρώτα απ' όλα, η αυτονομία, έτσι όπως τη συλλαμβάνει ο Καστοριάδης, δεν είναι μια απλή φόρμα, όπως ισχυρίζεται ο Καντ για τη δική του εκδοχή της έννοιας. Το ζήτημα μπορεί να τεθεί ως εξής: η αυτονομία είναι αυτοσκοπός, στον βαθμό που μπορεί κανείς να πει ότι η ελευθερία είναι κάτι που το επιζητάμε ούτως ή άλλως. Επίσης, όμως, η αυτονομία είναι και κάτι λιγότερο από αυτοσκοπός, γιατί δεν την επιθυμούμε γενικά και αόριστα, αλλά και για να πραγματοποιήσουμε συγκεκριμένα πράγματα. Είναι η ελευθερία για να πραγματώσουμε αξίες και ιδανικά μέσα στην κοινωνική ζωή, δίνοντας συγκεκριμένο και απτό περιεχόμενο στους νόμους. Ένα στοίχημα, επομένως, που πρέπει να κερδηθεί είναι οι νόμοι της αυτονομίας να γίνουν αγωγοί αυτών των επιθυμητών αξιών και όχι αγωγοί της μισαλλοδοξίας. Κατά κάποιον τρόπο, από το γεγονός ότι η αυτονομία δεν είναι απλή μορφή, αλλά μορφή που κάθε φορά λαμβάνει ουσιαστικά περιεχόμενα, τα οποία δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε εκ των προτέρων, πηγάζει τόσο το πρόβλημα της ύβρεως, όσο και η ανάγκη και η δυνατότητα του αυτοπεριορισμού.

Αυτά τα περιεχόμενα είναι δυνατόν να είναι σχεδόν το οτιδήποτε- και εκεί έγκειται το πρόβλημα. Λέμε όμως *σχεδόν*, επειδή η κοινωνική αυτονομία δεν πρέπει να συλλαμβάνεται μόνο ως διαδικασία, ως απλή φόρμουλα σύμφωνα με την οποία οι άνθρωποι δίνουν τον νόμο στον εαυτό τους. Η αυτονομία επίσης είναι ένα κοινωνικό καθεστώς και, σαν τέτοιο, οφείλει να εξασφαλίσει τη δυνατότητα των ατόμων που ζουν μέσα του να το υποστηρίξουν και να το αναπαράγουν. Πρόκειται γι' αυτό στο οποίο αναφερθήκαμε προηγουμένως με τον όρο θέσμιση του κοινωνικού ατόμου- τεράστιο ζήτημα στο οποίο θα επανέλθουμε. Το σημαντικό για εμάς εδώ είναι ότι από την ίδια τη λειτουργία της αυτονομίας ως πολιτικού καθεστώτος, προκύπτουν κάποια αποτελέσματα *ουσίας*, που μπορούν να ευνοήσουν την ικανότητα αυτοπεριορισμού της κοινωνίας. Το βασικότερο από αυτά είναι το εξής: προκειμένου να μπορούν οι άνθρωποι να παίρνουν τις κρίσιμες πολιτικές αποφάσεις και να δημιουργούν τους νόμους, οφείλουν να είναι ικανοί γι' αυτό. Όμως δεν γεννιέται κανείς με τις απαιτούμενες ικανότητες της διαβούλευσης, της κριτικής σκέψης, της στάθμισης και, όπως θα έλεγε ο Αριστοτέλης, της φρόνησης, δηλαδή της πρακτικής σοφίας που επιτρέπει να διαλέγουμε σωστά όταν ο στεγνός ορθολογισμός μάς αφήνει αβοήθητους. Όλες αυτές οι ιδιότητες οφείλουν να καλλιεργηθούν από την κοινωνία, να αποτελέσουν βασική επιδίωξη της κοινωνικής θέσμισης, με τον ίδιο τρόπο που στις καπιταλιστικές κοινωνίες καλλιεργείται η εξειδίκευση και ο καταναλωτισμός.

Η ανάπτυξη, λοιπόν, του κριτικού πνεύματος και της ικανότητας διαβούλευσης είναι ταυτόχρονα στόχος αλλά και συστατικό της αυτονομίας, ουσιαστικό περιεχόμενό της, γιατί χωρίς αυτό η κοινωνία δεν μπορεί να λειτουργήσει καν. Επομένως, ήδη μέσα από την ανάλυση της έννοιας της αυτονομίας και ακριβέστερα της κοινωνικής της πραγμάτωσης, συνάγουμε ένα στοιχείο που ευνοεί τον αυτοπεριορισμό: *η αυτόνομη κοινωνία, προκειμένου να είναι σε θέση να λειτουργήσει ως τέτοια, αξιολογεί αναγκαστικά θετικά τα ουσιαστικά περιεχόμενα του κριτικού πνεύματος, του πολιτικού διαλόγου, του συλλογικού αναστοχασμού.* Μπορεί να μην είναι υποχρεωτικό η ειρήνη μεταξύ των λαών να ανήκει στις αξίες μιας αυτόνομης κοινωνίας (πράγματι, μπορούμε κάλλιστα να συλλάβουμε μια φιλοπόλεμη δημοκρατία), έχουμε όμως τουλάχιστον την ελπίδα ότι η κριτική σκέψη, που εγγράφεται στις αξίες που συμβάλλουν στην αναπαραγωγή του συστήματος, και επομένως αξιολογείται άνευ ετέρου θετικά, μπορεί να οδηγήσει τους πολίτες προς την κατεύθυνση της ειρήνης κι όχι του πολέμου.

Αυτές οι θετικά επενδυμένες αξίες από την κοινωνία αξίες διαμορφώνουν σε μεγάλο βαθμό τη ζωή των πολιτών, γιατί, όπως θα δείξουμε αναλυτικά παρακάτω, όταν θα μιλήσουμε για την παιδεία, δεν παραμένουν αφηρημένες ιδέες ή γενικές διακηρύξεις, αλλά ενσαρκώνονται κοινωνικά, πραγματώνονται υλικά μέσα στους συγκεκριμένους θεσμούς της εκάστοτε κοινωνίας: οι άνθρωποι που, μέσα από τη συμμετοχή τους σε πολιτικούς θεσμούς αυτοκυβέρνησης, εθίζονται στην κριτική σκέψη, στη συζήτηση, στη λήψη κρίσιμων πολιτικών αποφάσεων και στην ανάληψη των συνεπακόλουθων ευθυνών ασκούνται ταυτοχρόνως αναγκαστικά στον αυτοπεριορισμό και είναι δυσκολότερο να διαπράξουν φρικαλεότητες από κάποιους άπειρους και απαίδευτους σε αυτά τα ζητήματα. Δυσκολότερο, όχι αδύνατο: αν υπήρχαν εξαντλητικές λύσεις, δεν θα γινόταν λόγος για τραγικότητα της δημοκρατίας.

Αντίστοιχα μπορούν να λεχθούν και για την ατομική διάσταση της αυτονομίας. Ο προσωπικός καθορισμός των κανόνων της συμπεριφοράς δεν σημαίνει αυθαιρεσία –αν και μπορεί να οδηγήσει σε αυτή- ούτε ηθική της ζούγκλας ή του κατά Ρασκόλνικοβ εκλεκτού. Σημαίνει αυτοδέσμευση, σεβασμό του άλλου από προσωπική επιλογή. Έτσι μπορούμε να καταλάβουμε και τη φράση του Φρόιντ, αυτού του τόσο αυστηρού στοχαστή, που έγραψε ότι εκείνος ο οποίος μπόρεσε, αφότου πάλεψε ενάντια στον εαυτό του, να ανέλθει στην αλήθεια, βρίσκεται προφυλαγμένος από κάθε κίνδυνο ανηθικότητας και μπορεί να δώσει στον εαυτό του το δικαίωμα να έχει μια κλίμακα αξιών λίγο διαφορετική από αυτή που έχει καταξιωθεί κοινωνικά και συνεπώς δεσμεύει τους υπόλοιπους.<sup>144</sup> Βρίσκουμε, δηλαδή, εδώ και πάλι την ιδέα ότι ο κριτικός αναστοχασμός πάνω στις επιθυμίες και τις σκέψεις μας μέσα στο πλαίσιο της ψυχανάλυσης συνιστά εγγύηση –και, απ' ό,τι φαίνεται, επαρκή για τον Φρόιντ- και για τον αυτοπεριορισμό του επιτυχημένα ψυχαναλυθέντος. Μέσα από τη διαδικασία της αναγνώρισης της επιθυμίας και των ασυνείδητων σκέψεων και παρορμήσεων, ο αναλυόμενος δεν οδηγείται στην ανεξέλεγκτη πραγμάτωσή τους. Μπορεί να ξεφεύγει από την καταπιεστική κοινωνική ηθική, που τον οδήγησε στη νεύρωση και τη δυστυχία, αλλά δεσμεύεται, αυτοπεριοριζόμενος, από την ηθική της ψυχανάλυσης, από μια ηθική που ο ίδιος επιλέγει και θέλει να τηρεί.

Από τη στιγμή που αναφερθήκαμε στον Φρόιντ, αξίζει παρεμπιπτόντως να σταθούμε για λίγο και σε μια άλλη, καθόλου άσχετη με το θέμα μας, ιδέα του. Απαντώντας σε ενστάσεις για το κατά πόσον θα έπρεπε να εκδώσει το βιβλίο *Το μέλλον μιας αυταπάτης*, καθώς αυτό, λόγω της κριτικής του στη θρησκεία, θα μπορούσε να οδηγήσει τους ανθρώπους στην

---

<sup>144</sup> Σ. Φρόιντ, *Εισαγωγή στην Ψυχανάλυση*, ό.π., σ. 414.

ασυδοσία και την αγριότητα, σημειώνει ότι «Από τους μορφωμένους και τους πνευματικούς εργάτες δεν προέρχεται κίνδυνος για τον πολιτισμό. Η αντικατάσταση των θρησκευτικών κινήτρων για πολιτισμένη συμπεριφορά με άλλα, κοσμικά, θα γινόταν αθόρυβα γι' αυτούς, πέρα δε απ' αυτό είναι κατά μεγάλο μέρος φορείς του πολιτισμού. Διαφορετικά είναι [τα πράγματα] με τη μεγάλη μάζα των αμόρφωτων και καταπιεσμένων, που έχουν κάθε λόγο να είναι εχθροί του πολιτισμού. Όσο δεν ξέρουν πως δεν χρειάζεται πια να πιστεύει κανείς στον θεό, είναι καλά. Αλλά θα το μάθουν οπωσδήποτε, ακόμη και αν δεν δημοσιευτεί το σύγγραμμά μου. Και [θα] είναι πρόθυμοι να αποδεχτούν τα αποτελέσματα της επιστημονικής σκέψης, χωρίς να έχει γίνει μέσα τους η αλλαγή που επιφέρει στον άνθρωπο η επιστημονική σκέψη».<sup>145</sup>

Παρατηρούμε ότι αυτό το απόσπασμα, παρ' όλον τον ελιτισμό του, ο οποίος πάντως δεν είναι αντιδραστικός, υπογραμμίζει κάτι ιδιαίτερος σημαντικό. Ότι η επιστημονική σκέψη και γενικότερα, θα λέγαμε εμείς, η κριτική σκέψη, ο αναστοχασμός, προκαλεί μια εσωτερική αλλαγή του ανθρώπου, που τον κάνει να στρέφεται προς τον αυτοπεριορισμό. Υπάρχει μια συνάφεια, για τον Φρόνιτ, ανάμεσα στην όξυνση του πνεύματος και στον αυτοέλεγχο. Η κριτική δύναμη του ανθρώπου, όταν ασκείται έντονα, τείνει να συμπεριλάβει και τον εαυτό της, και να γίνει αυτοκριτική. Όταν, λοιπόν, ολόκληρο το κοινωνικό καθεστώς της αυτονομίας μάς ωθεί προς αυτή την κατεύθυνση, μπορούμε να ελπίζουμε και στα θετικά επακόλουθά της. Αυτό φυσικά δεν σημαίνει ότι αποκλείεται ένας αυτόνομος λαός να κάνει λάθη, όπως και τίποτα δεν αποκλείει ένας επιστήμονας να είναι ανήθικος ή και εγκληματίας, πράγμα που σαφώς θα είχε υπ' όψιν του ο Φρόνιτ όταν έγραφε τις παραπάνω γραμμές.

Δεύτερο στοιχείο που μπορεί να επιτελέσει σημαντικό ρόλο στη διαδικασία του αυτοπεριορισμού είναι η γόνιμη συνομιλία με την ιστορική κληρονομιά. Εξάλλου, το ίδιο το πρόταγμα της αυτονομίας είναι δυνατό ακριβώς επειδή εγγράφεται σε έναν κοινωνικοϊστορικό τόπο προσδιορισμένο από αυτό που ο Καστοριάδης ονόμαζε ελληνοδυτικό πολιτισμό.<sup>146</sup> Σε αυτό το σημείο, θα πρέπει προς αποφυγή παρεξηγήσεων να γίνουν κάποιες παρενθετικές παρατηρήσεις που, παρότι μοιάζουν αυτονόητες, δυστυχώς δεν είναι. Κατ' αρχάς, κανένας δεν μπορεί να αποκαθάρει την αρχαία Ελλάδα και στη συνέχεια τη Δύση από τα φριχτά εγκλήματά τους: τη δουλεία (που πάντως υπήρξε και αλλού), τη σφαγή της Μήλου, τις Σταυροφορίες,

<sup>145</sup> Σίγκμουντ Φρόνιτ, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας & Το μέλλον μιας αυταπάτης*, μτφρ Γιώργος Βαμβαλής, Επίκουρος, Αθήνα 2005, σ 176. Δική μου υπογράμμιση.

<sup>146</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η ελληνική πόλις...*, ό.π., σ. 159 κ.ε..

την αποικιοκρατία και τόσα άλλα. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο ελληνοδυτικός πολιτισμός έχει και μία καταπιεστική και επεκτατική πλευρά, την οποία σε κάθε περίπτωση αναγνωρίζουμε, κριτικάρουμε ως απαράδεκτη και δεν επιθυμούμε. Θα πρέπει όμως κανείς να είναι εμπαθής για να θεωρήσει ότι ο δεδομένος πολιτισμός είναι *μόνο* αυτό. Από τη σκοπιά που μας ενδιαφέρει εδώ, στην αρχαία Ελλάδα και στη Δύση αναδύεται κατά περιόδους μία υψίστης σημασίας δυνατότητα αμφισβήτησης της θεσμισμένης παράστασης του κόσμου, μια δυνατότητας κριτικής, αυτοκριτικής και αναστοχασμού, που μας κληροδοτεί τη φιλοσοφία, τη δημοκρατία, την επιστήμη, τις επαναστάσεις, τα ανθρώπινα δικαιώματα.

Άλλωστε, αυτά τα σημαντικά πράγματα τα αντιμετωπίζουμε και τα κρίνουμε ως κοινωνικές δημιουργίες και θεσμίσεις και όχι ως οντολογικό προνόμιο ή γενετική εγγραφή στα γονίδια κάποιου τάχα προικισμένου λαού ή φυλής.

Η αυτονομία, λοιπόν, αναδύεται μέσα σε αυτόν τον κοινωνικοϊστορικό χώρο -και μόνο μέσα σε έναν τέτοιο ή, εν πάση περιπτώσει, παρόμοιο χώρο θα μπορούσε να βρει τα σπέρματά της. Ταυτόχρονα, κι εδώ κλείνει η παρένθεση, θέλουμε να προτείνουμε ότι ο απαραίτητος αυτοπεριορισμός μιας αυτόνομης κοινωνίας μπορεί να εμπνευστεί και από διάφορες αρχές, τις οποίες κληρονομούμε από αυτόν τον κοινωνικοϊστορικό χώρο. Χαρακτηριστικό παράδειγμα μπορεί να αποτελέσει η απαγόρευση της δουλείας. Το ότι αυτή η απαγόρευση δεν συνάγεται από την ίδια την έννοια της αυτονομίας –θα μπορούσαμε κάλλιστα να έχουμε, και πράγματι είχαμε, μια αυτόνομη κοινότητα που παίρνει ως σκλάβους τους ανθρώπους άλλων κοινοτήτων που κατακτά- δεν σημαίνει ότι δεν μπορούμε να επιδιώξουμε την καθιέρωσή της μέσα από τους νόμους της αυτονομίας, δηλαδή τη ρητή αυτοθέσμιση της μη δουλείας, η οποία είναι για εμάς σήμερα αυτονόητη ως παρακαταθήκη της Γαλλικής Επανάστασης.

Το ίδιο ισχύει και για άλλες θεμελιώδεις αρχές και δικαιώματα. Δεν αναφερόμαστε εδώ στα διάφορα κρατικά κοινωνικά επιδόματα, που προϋποθέτουν ήδη την ύπαρξη μιας εξουσίας διαχωρισμένης από την κοινωνία, και επομένως είναι χρήσιμα μόνο για όσο υπάρχει αυτή η εξουσία, αλλά στα θεμελιώδη ανθρώπινα δικαιώματα, όπως σμιλεύτηκαν από το πνεύμα του Διαφωτισμού και πραγματώθηκαν, εν μέρει, από τις επαναστάσεις που εμπνεύστηκαν από αυτό το πνεύμα: ισότητα όλων των ανθρώπων μεταξύ τους, αδιαπραγμάτευτη αξία κάθε ανθρώπινης ζωής, ελευθερία μετακίνησης, κατάργηση κληρονομικών προνομίων και τόσα άλλα. Αυτά μπορούν να εμπλουτιστούν με μεταγενέστερες ιδέες και αξιώσεις άλλων λαϊκών αγώνων: ισότητα των φύλων, ελευθερία

των αμφιφυλόφιλων σεξουαλικών προτιμήσεων, προστασία της ιδιωτικής ζωής και του περιβάλλοντος, ισότητα των αμοιβών, κατάργηση των ρατσιστικών διακρίσεων, παύση των πολεμικών επεκτατικών ανταγωνισμών μεταξύ των πολιτικών κοινοτήτων. Όλα αυτά, στο βάθος, είναι στοιχεία που μια αυτόνομη κοινωνία δεν είναι θεωρητικά εξαναγκασμένη να θεσμίσει, όμως κατά τη γνώμη μας *οφείλει* να θεσμίσει, δίνοντας τις αντίστοιχες κατευθύνσεις στον αυτοπεριορισμό της και αγωνιζόμενη να τις τηρήσει.

Κι έτσι εισαγόμαστε σε μια σημαντική ιδέα: το γεγονός ότι θεωρούμε ότι αυτές οι αρχές δεν μπορούν να θεμελιωθούν αυστηρά φιλοσοφικά, δεν μπορούν να αποδειχθούν με τον ίδιο τρόπο που αποδεικνύεται το πυθαγόρειο θεώρημα, δεν προκύπτουν οντολογικά από κάποιο πεπρωμένο του Είναι, αλλά είναι κοινωνικοϊστορικές κατασκευές, δεν σημαίνει ότι δεν είναι και επιθυμητές, χρήσιμες, απαραίτητες για την αυτόνομη κοινωνία. Το ότι πιστεύουμε ότι οι θεωρητικοί των φυσικών δικαιωμάτων έκαναν σοβαρό φιλοσοφικό λάθος «ανακαλύπτοντας» κάποιες καθολικές κανονιστικότητες στη φύση και πριν από την ύπαρξη της κοινωνίας –δηλαδή στο κενό– δεν μας εμποδίζει από το να αποδεχτούμε κάποιες από αυτές τις δεσμευτικές αρχές ως αξιολογες και μάλιστα κομβικής σημασίας για μια κοινωνία.

Ο Καστοριάδης κάποτε είχε σημειώσει ότι θα έδινε τη ζωή του για τα ανθρώπινα δικαιώματα, αλλά επειδή *τα θέλει*, όχι επειδή αναγράφονται στο Σύνταγμα ή επειδή ο Λοκ τα εντοπίζει στη φύση. Και σε αυτό συνίσταται η ιδιαιτερότητα και, φυσικά, το ρίσκο της αυτόνομης στάσης: αν θεωρήσει μια δικαιοκίνητη αρχή αδιαπραγμάτευτη *ως προερχόμενη από αλλού* τότε φλερτάρει επικίνδυνα με την ετερονομία. Πρέπει, λοιπόν, κατά κάποιον τρόπο να θεωρεί κάποια πράγματα αδιαπραγμάτευτα *επειδή ακριβώς τα θεωρεί τέτοια*. Αυτό μπορεί να φαίνεται δύσκολο, και πράγματι είναι, όμως δεν είναι ακατόρθωτο. Στις μέρες μας υπάρχουν πράξεις που οι άνθρωποι διαλέγουν να μην κάνουν, αν και θα μπορούσαν, όχι από φόβο τιμωρίας, αλλά από την πεποίθηση ότι είναι λανθασμένες, και μάλιστα όχι επειδή το λέει ο θεός, αλλά επειδή το λένε οι ίδιοι.

Προτού προχωρήσουμε, είναι χρήσιμο να κάνουμε παρεμπιπτόντως κάποιες τελευταίες παρατηρήσεις σχετικά με τα φιλελεύθερα δικαιώματα και τις αξίες του Διαφωτισμού και τη σχέση τους με την ιδέα και, κατά τη γνώμη μας, την επιτακτικότητα της αυτονομίας.

Όταν θέτουμε και εξετάζουμε το πολιτικό πρόταγμα της αυτονομίας, ως συλλογικής και συνειδητής αυτοθέσμησης των κοινωνιών, δεν το κάνουμε επειδή θεωρούμε όλες τις αρχές

του πολιτικού φιλελευθερισμού κακές, απαράδεκτες ή ανάξιες λόγου. Το κάνουμε επειδή τις θεωρούμε πολύ σημαντικές, αλλά όχι αρκετές.

Η ιδέα των ανθρώπινων δικαιωμάτων, ύψιστη παρακαταθήκη της Γαλλικής Επανάστασης, δεν περιορίζεται, όπως ισχυρίζονται πολλοί νομικοί, σε δικαιώματα αμυντικά. Είναι προφανές ότι η ελευθερία του λόγου ή του συναθροίζεσθαι δεν είναι μια μορφή άμυνας, αλλά αφορά θετικές πράξεις. Το μείζον ζήτημα είναι πώς εκμεταλλεύεται κανείς αυτές τις ελευθερίες. Ούτε είναι τα δικαιώματα, όπως θέλει ένα μεγάλο κομμάτι της μαρξιστικής ή μαρξίζουσας σκέψης, «αστικά», ψεύτικες τάχα ελευθερίες που παρέχουν οι καπιταλιστές προκειμένου να μπορούν να συνεχίζουν την εκμετάλλευση των προλετάρων. Εύκολα διακρίνει κανείς ότι ούτε η ελευθερία να σκέφτεται κάποιος και να εκφράζει δημόσια τις σκέψεις του, ούτε αυτή της ίδρυσης σωματείων και συνεταιρισμών, ούτε αυτή της απεργίας, είναι απαραίτητα στοιχεία του καπιταλισμού ή κίβδηλες παραχωρήσεις των κρατούντων για να ρίξουν στάχτη στα μάτια των μαζών. Το αντίθετο, μάλιστα: είναι κατακτήσεις των λαϊκών αγώνων και πολύ ουσιαστικές πραγματώσεις των αιτημάτων τους, χάρη στις οποίες η άμεση εμπειρία της ζωής μας γίνεται πολύ καλύτερη απ' ό,τι θα ήταν αν δεν υπήρχαν.

Ούτε, τέλος, είναι τα ανθρώπινα δικαιώματα ανύπαρκτα, όπως υποστηρίζει σχετικά ο Παναγιώτης Κονδύλης.<sup>147</sup> Αν τυχόν ακολουθούσαμε πλήρως τον ταυτολογικό και μάταιο «συνεπή σχετικισμό» του φιλοσόφου, θα καταλήγαμε στο θλιβερό σημείο να μην μπορούμε να διακρίνουμε τον φασισμό από το κοινοβουλευτικό σύστημα ή τη φεουδαρχία. Είναι αλήθεια ότι τα ανθρώπινα δικαιώματα παραβιάζονται διαρκώς και μέσα στις δυτικές χώρες, όπως και ότι καμία κοινωνία δεν μπορεί να είναι πλήρως σχετικιστική, να επιτρέπει, δηλαδή, οποιαδήποτε ενέργεια ή, ακόμη, να περιλαμβάνει στην πράξη μέσα στην ελευθερία του λόγου όλες τις πιθανές εκφράσεις. Τέλος, είναι αυτονόητο ότι μια πολιτική κοινότητα μπορεί να επιβάλει τις δικαιοκτικές της αρχές μόνο μέσα στην επικράτειά της και όχι σε άλλες ηπείρους. Όλες αυτές οι παρατηρήσεις του Κονδύλη είναι είτε ταυτολογικές είτε προφανείς, και επομένως δεν μπορούν να αναιρεθούν.

Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι τα δικαιώματα δεν υπάρχουν. Πρώτον, γιατί αυτό δεν ισχύει ούτε καν σε νομικό επίπεδο, καθώς πολλές φορές σημειώνονται δικαστικές αποφάσεις και αντίστοιχες διαμορφώσεις της πραγματικότητας με βάση τον σεβασμό κάποιων τέτοιων

---

<sup>147</sup> Παναγιώτης Κονδύλης, «Δεν υπάρχουν ανθρώπινα δικαιώματα», διαθέσιμο στο <http://kondylis.wordpress.com/2009/01/06/humanright/>.



αρχών. Δεύτερον, και κυρίως, γιατί τα δικαιώματα δεν είναι απλώς ένα κομμάτι χαρτί, μια τυχαία διάταξη σε κάποιο σκονισμένο νομικό βιβλίο. Η ιδέα των ανθρώπινων δικαιωμάτων, δηλαδή η ιδέα ότι υπάρχουν κάποια πράγματα που πρέπει να τα απολαμβάνει κανείς και μόνο από το γεγονός ότι είναι άνθρωπος, όπως αντίστοιχα και η ιδέα των πολιτικών δικαιωμάτων, που τα φέρει κανείς ήδη επειδή είναι πολίτης, έχει τεράστια παιδευτική αξία, καθώς εντάσσεται μέσα στο φαντασιακό της κοινωνίας και διαπλάθει ανάλογα τους ανθρώπους που ζουν σε αυτή, κάνοντάς τους να θεωρούν αυτά τα δικαιώματα τρόπον τινά φυσικά, αναπαλλοτρίωτα και αυτονόητα. Ως απόδειξη αρκεί κανείς να σκεφτεί τι θα γινόταν ακόμη και σήμερα, στις οικονομοκεντρικές, απαθείς και διαλυμένες υπό το βάρος του προελαύνοντος νεοφιλελευθερισμού κοινωνίες της Δύσης, αν μια κυβέρνηση καταργούσε την ελευθερία του λόγου ή εξέταζε το ενδεχόμενο να επαναφέρει τη δουλεία.

Κλείνοντας αυτή την παρένθεση, που καθίσταται αναγκαία λόγω των θεωρητικών συγχύσεων που υπάρχουν γύρω από το θέμα των δικαιωμάτων, ξαναγυρίζουμε ουσιαστικά εκεί απ' όπου ξεκινήσαμε: κατά τη γνώμη μας τα κοινοβουλευτικά συστήματα δεν επαρκούν, πολλές φορές μάλιστα δεν συμπλέουν καν με την ίδια τη φιλελεύθερη ιδεολογία τους, την οποία θυσιάζουν στον βωμό του καπιταλισμού. Ο Καστοριάδης, άλλωστε, όπως σημειώσαμε, ήταν αυτός που απέδιδε στα σύγχρονα πολιτεύματα δυτικού τύπου τον χαρακτηρισμό «φιλελεύθερες ολιγαρχίες», υπογραμμίζοντας σωστά ότι η εξουσία ασκείται από μια πολιτικοοικονομική ελίτ, που είναι αναγκασμένη να παραχωρεί κάποιες ελευθερίες στον λαό. Παράλληλα, υπάρχουν και κλασικά φιλελεύθερα δικαιώματα, όπως αυτό της ιδιοκτησίας, που στο πλαίσιο μιας αυτόνομης κοινωνίας θα πρέπει να αναιρεθούν, να περιοριστούν δραστικά ή έστω να τροποποιηθούν σε τεράστιο βαθμό. Όλα αυτά, όμως, δεν σχετίζονται με τον πυρήνα του επιχειρήματός μας, που είναι το εξής: η κριτική εξέταση των κληροδοτηθέντων δικαιωμάτων, όχι μόνο και όχι τόσο ως νομικών διατάξεων, όσο ως φαντασιακών σημασιών σχετικών με την απροϋπόθετη αξία του ανθρώπου, μπορεί να αποτελέσει μια σημαντική βάση για τον αυτοπεριορισμό μιας αυτόνομης κοινωνίας.

Συνεχίζοντας, η πρότασή μας σχετικά με τον κριτικό διάλογο με την ιστορική κληρονομιά ως παράγοντα αυτοπεριορισμού, δεν περιορίζεται μόνο στο πεδίο των δικαιωμάτων, αλλά δύναται να περιλάβει και άλλες κανονιστικές αρχές και φιλοσοφικές ιδέες. Λόγου χάρη, μπορούμε να την προεκτείνουμε κατά κάποιον τρόπο και σε μια ιδέα-παρακαταθήκη του Καντ. Το ότι, όπως δείξαμε σε έναν βαθμό στο δεύτερο κεφάλαιο, δεν υπάρχουν αυστηρά φιλοσοφικά καθολικές αξίες που να θεμελιώνονται στον ορθό λόγο ή αλλού, δεν μας απαλλάσσει, κατά τη γνώμη μας, από την

υποχρέωση καθολικευσιμότητας των κριτηρίων μας και των επιλογών μας. Σύμφωνα με αυτή τη διάκριση που προτείνουμε, καθολικές είναι οι αρχές που ισχύουν παντού και πάντα υποχρεωτικά για όλους, ενώ καθολικεύσιμες εκείνες που δύνανται να καθολικευτούν, αν και δεν συνάγονται υποχρεωτικά από κάποια πηγή καθολικής κανονιστικότητας. Παρόλο που οι πρώτες δεν υπάρχουν, τίποτα δεν μας εμποδίζει να σχηματίσουμε και να προτείνουμε τις δεύτερες. Η ιδέα αυτή υπάρχει κατά κάποιον τρόπο ήδη στον Καστοριάδη, ο οποίος, αναφερόμενος στην καντιανή ηθική παρατηρεί: «Μία από τις όψεις της είναι αναντίρρητη. Όχι η καθολικότητα αλλά η *απαίτηση* μιας δυνατής καθολικότητας. Δηλαδή το γεγονός ότι οφείλω να δράσω κατά τέτοιον τρόπο ώστε να λογοδοτήσω για αυτό που έκανα, να μπορέσω να υποστηρίξω με λογικά επιχειρήματα την πράξη μου *erga omnes*. Δεν μπορούμε όμως να μιλήσουμε εδώ για καθολικό νόμο.»<sup>148</sup>

Κατά τη γνώμη μας, η αξίωση της καθολικευσιμότητας μπορεί να αποτελέσει μια σημαντική παράμετρο του αυτοπεριορισμού της κοινωνίας και της επιλογής των κριτηρίων της. Σύμφωνα με αυτό το σκεπτικό, ο αυτόνομος άνθρωπος διαλέγει τις αξίες του σκεπτόμενος τι επιθυμεί για τον εαυτό του και τον υπόλοιπο κόσμο. Σκύβει μέσα του για να δει πώς φαντάζεται τον εαυτό του και τους άλλους ανθρώπους μέσα σε μια –κατά τη γνώμη του– δίκαιη κοινωνία και μετά γενικεύει αυτήν την προβολή, υψώνοντάς την σε αξία. Διαλέγει αυτήν την αξία και επιδιώκει την εφαρμογή της γιατί πιστεύει ότι έτσι η κοινωνία θα διάγει καλύτερο βίο, όπως και ο ίδιος μέσα σε αυτήν. Αν, λοιπόν, κατά τη διάρκεια αυτής της διαδικασίας, η οποία μπορεί να αφορά είτε τον προσωπικό αναστοχασμό, είτε τη συλλογική διαβούλευση της κοινωνίας για το περιεχόμενο των νόμων της, έχουμε κατά νου ότι πρέπει για τις επιλογές μας να μπορούμε να δώσουμε λόγο, υποθετικά, σε ολόκληρη την κοινωνία, σε ολόκληρη την ανθρωπότητα, ή ακόμη και στις μελλοντικές γενιές, όπως θέλει ο Zarka,<sup>149</sup> είναι πολύ πιθανό να αυτοπεριοριζόμαστε και να φτάνουμε σε καλύτερες αποφάσεις απ'ό,τι αν σκεφτόμαστε σαν υπεράνθρωποι που ενδιαφέρονται μόνο για την κατίσχυση της βούλησής τους.

Υπό αυτήν την έννοια, κατά την επιλογή μιας αξίας και τη διαμόρφωση του αυτοπεριορισμού μας με βάση αυτή, δεν μπορούμε να πάμε πολύ μακρύτερα απ'ό,τι πήγε ο Καντ με το αίτημά του για καθολίκευση, με τη σημαντική, βέβαια, διαφορά ότι μέσα στην έννοια της επιλογής υπολογίζουμε και την επιθυμία μας και δεν παραμένουμε δέσμιοι

<sup>148</sup> Κ. Καστοριάδης, *Το φύλλο σκής...*, ό.π., σ. 249.

<sup>149</sup> βλ. ενδεικτικά Yves Charles Zarka, «Exposition de l' idée cosmopolitique», διαθέσιμο στο [www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2012-3-page-375.htm](http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2012-3-page-375.htm).

του Λόγου, αντιθέτως ξέρουμε ότι ο Λόγος από ένα σημείο και μετά δεν μπορεί να μας βοηθήσει. Πρόκειται, δηλαδή, ακριβώς για αληθινή, κυριολεκτική επιλογή μας.

Ολοκληρώνοντας αυτές τις παρατηρήσεις, θα δεχόμασταν πρόθυμα την παρατήρηση κάποιου που θα υποστήριζε ότι οι επισημάνσεις μας είναι ίσως γόνιμες, όμως οι θεωρητικές απόψεις δεν εξασφαλίζουν την πραγμάτωση του αυτοπεριορισμού μέσα στην αληθινή ζωή της πολιτικής κοινότητας. Πρέπει, επομένως, να στοχαστούμε αναφορικά με έναν τρόπο να εμποδωθούν όλα όσα προαναφέραμε, έναν τρόπο το κριτικό πνεύμα, τα δικαιώματα και το αίτημα καθολικευσιμότητας των επιλογών μας να γίνουν κτήμα της αυτόνομης κοινωνίας στην πράξη.

Κατά τη γνώμη μας, είναι σαφές ότι ο πιο ουσιαστικός, και ίσως στο βάθος ο μόνος τρόπος να γίνει κάτι τέτοιο είναι μέσω της δημοκρατικής παιδείας. Δηλαδή της παιδείας μέσα σε μια αυτόνομη κοινωνία, νοούμενης όχι στενά –σχολείο, πανεπιστήμιο, γενικότερα εκπαίδευση- αλλά με την ευρύτερη δυνατή έννοια, που περιλαμβάνει, κατά κάποιον τρόπο, ολόκληρη τη ζωή μέσα σε μια αληθινή πολιτική κοινότητα και τον συνεπακόλουθο εθισμό των πολιτών στις πολυπόθητες αξίες και αρχές. Σε αυτόν τον παράγοντα αυτοδέσμευσης και αυτονομίας, τόσο λόγω της σημασίας του, όσο και λόγω των προεκτάσεών του, τις οποίες, φυσικά, δεν φιλοδοξούμε να εξαντλήσουμε εδώ, θα αφιερώσουμε ιδιαίτερο κεφάλαιο. Γιατί, όπως πολύ σωστά παρατήρησε ο Σερζ Λατούς, «η δημοκρατική παιδεία είναι μια μαθητεία στον αυτοπεριορισμό».<sup>150</sup>

## 2) Αυτονομία και Παιδεία

*Πόλις άνδρα διδάσκει*

Σιμωνίδης ο Κείος

Στις 24 Φεβρουαρίου του 1993, στην προχωρημένη ηλικία των 71 χρόνων, ο Κορνήλιος Καστοριάδης τιμήθηκε από το Δημοκρίτειο Πανεπιστήμιο Θράκης με την αναγόρευσή του σε επίτιμο διδάκτορα. Στη διάλεξη που έδωσε στο πλαίσιο αυτής της τιμητικής τελετής, ο φιλόσοφος, μιλώντας για τη σχέση της δημοκρατίας με την παιδεία, σημείωσε: «Το να δοθεί μορφή στο χάος- νομίζω αυτός είναι ο καλύτερος δυνατός ορισμός της παιδείας».<sup>151</sup> Η διατύπωση είναι όμορφη, αλλά και κάπως ερμητική. Ήδη πριν

<sup>150</sup> Σερζ Λατούς, *Κορνήλιος Καστοριάδης-Ριζοσπαστική αυτονομία*, μτφρ Θεοδωρής Δρίτσας και Κώστας Σπαθαράκης, εκδόσεις των συναδέλφων, Αθήνα 2014, σ. 51.

<sup>151</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Παιδεία και δημοκρατία*, στον τόμο *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, ύψιλον, Αθήνα 2001, σ. 75.

αρχίσουμε να ακολουθούμε το νήμα που θα μας οδηγήσει στην πλήρη κατανόησή της, υποψιαζόμαστε ότι η καστοριαδική έννοια της παδείας είναι κάτι ευρύτερο από το σύστημα της διάρθρωσης των σχολείων, των φροντιστηρίων και των πανεπιστημίων ενός κράτους. Πράγματι, στην αρχή της ομιλίας του ο ίδιος ξεκαθαρίζει: «θα ονομάσω παιδεία κάθε τι που σε μια δεδομένη κοινωνία, μέσα στον δημόσιο χώρο της, υπερβαίνει αυτό που είναι απλά λειτουργικό ή εργαλειακό και παρουσιάζει –κι αυτό είναι το σημαντικότερο– μια αόρατη διάσταση, η οποία είναι θετικά επενδυμένη από τα μέλη της κοινωνίας. Με άλλα λόγια, αυτό που έχει να κάνει με τη δημόσια εμφάνιση του φαντασιακού αυτής της κοινωνίας».<sup>152</sup>

Καταλαβαίνουμε, λοιπόν, ότι μέσα σε αυτήν την πλατιά καστοριαδική έννοια χωράνε όλα εκείνα τα στοιχεία που διαμορφώνουν τους ανθρώπους που ζουν σε μια κοινωνία σε βαθμό απείρως σημαντικότερο και, για να ακριβολογούμε, σε εντελώς άλλο επίπεδο σε σχέση με την εκμάθηση της πρόσθεσης και της αφαίρεσης. Αυτά τα στοιχεία κοινωνικοποιούν τους ανθρώπους, τους κάνουν να αναλαμβάνουν τις αξίες που είναι αποδεκτές στο δεδομένο κοινωνικοϊστορικό πλαίσιο, να θεωρούν «καλά» ή «κακά» όσα η κοινωνία θεωρεί τέτοια.

Φυσικά, στο πλαίσιο της θεώρησης του Καστοριάδη, όλα αυτά εξαρτώνται από μια κεντρική φαντασιακή διάσταση, που δεν σημαίνει διάσταση φανταστική, αλλά σχετική με το *φαντασιακό* της εκάστοτε κοινωνίας: αυτό το μάγμα σημασιών, που δεν είναι ούτε ορθολογικές ούτε αποδείξιμες, που δεν συνάγονται αναγκαστικά από τα πράγματα ούτε από κάποιο ισχυρό οντολογικό θεμέλιο, αλλά προκύπτουν από την τρελή ανθρώπινη φαντασία στην κοινωνική της έκφανση, το κοινωνικό φαντασιακό, και ντύνουν τη ζωή και τον κόσμο με ένα *νόημα*, δίνοντας στα πράγματα τη σημασία τους, την αξία/απαξία τους κλπ.<sup>153</sup> Αυτές οι φαντασιακές σημασίες *θεσμίζουν* (εξ ου και ο τίτλος του βασικού έργου του Καστοριάδη) όλη την κοινωνική ζωή, σε κάθε διάστασή της που δεν είναι απλώς λειτουργική. Δεν μπορούν να παραβλέψουν το λειτουργικό στοιχείο, οφείλουν να το λάβουν υπ' όψιν τους, όμως από εκεί και πέρα το διαμορφώνουν σχεδόν αυθαίρετα: το γεγονός ότι ο άνθρωπος πρέπει να φάει ανήκει στις αυτονόητες φυσικές του ανάγκες, όμως το τι θα φάει, το τι θα θεωρήσει εκλεκτό και τι αηδιαστικό, το αν θα επιτρέπεται να φάει τους σκύλους αλλά όχι τις αγελάδες ή το αντίστροφο, καθορίζεται από το κοινωνικό φαντασιακό. Άλλο ένα παράδειγμα: κάθε κοινωνία για να λειτουργήσει χρειάζεται να έχει ένα σύστημα μέτρησης του χρόνου, που σε πολλές περιπτώσεις στηρίζεται μάλιστα στην

---

<sup>152</sup> Στο ίδιο, σ. 69-70.

<sup>153</sup> Κ. Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες», στον τόμο *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, ό.π., σ. 93.

περιοδικότητα φυσικών φαινομένων. Αυτό το γεγονός το παρατηρεί ήδη ο Αισχύλος, όταν, στον *Προμηθέα Δεσμώτη*, βάζει τον ήρωα του να δωρίζει στους προ-ανθρώπους την αντίληψη κάποιων φυσικών σημαδιών, όπως είναι η ανατολή των άστρων, που τους επιτρέπουν να μετρούν τον χρόνο και κατά συνέπεια να γίνουν κοινωνικοί άνθρωποι. Όμως ο κοινωνικός χρόνος δεν εξαντλείται ποτέ σε αυτήν τη λειτουργική διάσταση, αντιθέτως αυτή συνυφαίνεται και, βαθύτερα, νοηματοδοτείται από μια φαντασιακή διάσταση: οι εποχές συσχετίζονται με την αρπαγή της Περσεφόνης, με τη γέννηση του Μεσσία και ούτω καθεξής.

Σύμφωνα με τα παραπάνω, θα ήταν σωστό να πούμε ότι η παιδεία συνίσταται στη διοχέτευση των φαντασιακών σημασιών της κοινωνίας στους νεογέννητους ανθρώπους που εισέρχονται σε αυτήν. Υπό αυτή την έννοια η παιδεία, η κουλτούρα, δίνει μορφή στο χάος: σε αυτό που «πριν» ήταν ένας απλός φυσικός κόσμος χωρίς εγγενές νόημα, η κοινωνία δίνει μια σημασία, ξεδιαλέγοντας τα πράγματα που αξίζουν και ισχύουν γι' αυτή, «εξηγώντας» τη ζωή και τον θάνατο και παρέχοντας στα μέλη της αξίες και πεποιθήσεις στις οποίες μπορούν να πιστέψουν και να οργανώσουν τη ζωή τους με βάση αυτές. Δίνει, επίσης, μορφή και στο χάος το εσωτερικό στον άνθρωπο, αρχικά βγάζοντάς τον, όπως θα δούμε αναλυτικά παρακάτω, από τον κόσμο των απόλυτων προσωπικών του φαντασμάτων και στη συνέχεια «οργανώνοντας» σε έναν βαθμό –ποτέ ολοκληρωτικά- αυτό που υπάρχει μέσα μας: από τη στιγμή της εισόδου στην κοινωνία, οι ενορμήσεις, οι επιθυμίες, ακόμη και οι φαντασιώσεις μας φέρουν πια μια για πάντα το ανεξίτηλο στίγμα του κοινωνικού σύμπαντος.

Όμως η παιδεία δεν συνίσταται μόνο στην ανάληψη σημασιών από τους παιδαγωγούμενους. Αυτές οι φαντασιακές σημασίες ενσαρκώνονται σε πολύ συγκεκριμένες και απτές πράξεις, πραγματώνονται υλικά μέσα στους θεσμούς της κοινωνίας και δεν υπάρχουν παρά μόνο μέσα από αυτή τους την πραγμάτωση. Οι φαντασιακές σημασίες δεν είναι αφηρημένες ιδέες αλλά αυτό που κάνει τους εκάστοτε κοινωνικούς θεσμούς τέτοιους που είναι. Συνεπώς, η παιδεία συνίσταται και στην κατεύθυνση των μελών μιας κοινωνίας προς συγκεκριμένες πρακτικές, ρόλους, επαγγέλματα, προς ό,τι, με μια κουβέντα, αποτελεί την καθημερινότητα και, ακόμη περισσότερο, την ουσία της ζωής τους. Έτσι, η καστοριαδική έννοια της παιδείας διαπερνά όλο τον βίο της κοινωνίας, όλα τα πράγματα που μας κάνουν να ανήκουμε σε μια κοινωνία και να είμαστε κατάλληλοι για τη ζωή σε αυτή. Σχετικά, ο φιλόσοφος συχνά επικαλούταν

μια φράση του Πλάτωνα, σύμφωνα με την οποία ακόμη και οι τοίχοι της πόλης εκπαιδεύουν τους πολίτες.

Συνειδητοποιούμε, λοιπόν, ότι, στον αντίποδα της σημερινής υποκρισίας ή αβελτηρίας πολλών δημόσιων προσώπων, που δείχνουν ενδιαφέρον για τα προβλήματα των σύγχρονων εκπαιδευτικών συστημάτων και για τη θυσία του κριτικού πνεύματος και της σφαιρικής καλλιέργειας στον βωμό της εξειδίκευσης, αρνούνται όμως να δουν ότι αυτή «θυσία» είναι άμεσο αποτέλεσμα της καπιταλιστικής κοινωνίας, ο Καστοριάδης θεωρεί ότι η διαπαιδαγώγηση είναι ζήτημα της συνολικής κοινωνικής θέσμησης. Όπως έλεγε ο ποιητής Σιμωνίδης, που έζησε στην Τζιά τον 6<sup>ο</sup> και τον 5<sup>ο</sup> αιώνα προ Χριστού, *πόλις άνδρα διδάσκει*, η πολιτική κοινότητα κάνει τον άνθρωπο αυτό που είναι.

Αυτή η θεώρηση των πραγμάτων μάς επιβάλλει και τον τρόπο που πρέπει να δουλέψουμε σε αυτό το τελευταίο μέρος της εργασίας μας. Οφείλουμε, αρχικά, να εξετάσουμε πώς επιτελείται η μέθεξη του ανθρώπου με τον εκάστοτε κοινωνικό κόσμο γενικά και σε αφηρημένο επίπεδο, ώστε να προσπαθήσουμε στη συνέχεια να φανταστούμε πιο πρακτικά την παιδεία μιας αυτόνομης κοινωνίας και τον ρόλο που αυτή μπορεί να επιτελέσει στον αυτοπεριορισμό της κοινωνίας.

### **i) Μια «διευρυμένη» μετουσίωση**

Το άτομο, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, θεσμίζεται,<sup>154</sup> δηλαδή κατασκευάζεται, σε τεράστιο βαθμό, κοινωνικά. Αυτό που παραπάνω περιγράψαμε ως διαπαιδαγώγηση με την ευρεία έννοια του όρου δεν είναι κάτι διαφορετικό από τη θέσμηση του ατόμου: το άτομο διαμορφώνεται κοινωνικά έτσι ώστε να μπορεί να ζήσει μέσα σε μια δεδομένη κοινωνία, αναπαράγοντάς την. Αυτή η σκέψη, παρεμπιπτόντως, επιτρέπει στον Καστοριάδη να μη συμμαριστεί την κλασική ιδέα σύμφωνα με την οποία υπάρχει μια αντίθεση ή σύγκρουση μεταξύ των ατόμων και τη κοινωνίας. Όχι, μας λέει ο φιλόσοφος, τα άτομα δεν υπάρχουν στο κενό, είναι πάντα ήδη εκκοινωνισμένα, είναι ήδη θεσμοί της κοινωνίας στην οποία ζουν. Η ένταση, επομένως, δεν εντοπίζεται μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, αλλά μεταξύ της *ατομικής ψυχής* και της κοινωνίας.

Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, η κοινωνία δεν μπορεί να αναχθεί στην ανθρώπινη ψυχή, αλλά ούτε και το αντίστροφο.<sup>155</sup> Δεν μπορούμε να παραγάγουμε την ατομική ψυχή

---

<sup>154</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση...*, ό.π., σ. 387 κ.ε..

<sup>155</sup> Στο ίδιο, σ. 439.

ξεκινώντας από την κοινωνία, ούτε την κοινωνία ξεκινώντας από την ψυχή. Μάλιστα, ανάμεσα στα δύο στοιχεία αναπτύσσεται μια ένταση, όπως φανερώνει και το γεγονός της έντονης αντίστασης που προβάλλουν τα μικρά παιδιά στην προσαρμογή τους στους κοινωνικούς κανόνες. Θέλουν, λόγου χάρη, να φωνάξουν μέσα στο θέατρο ή να παίξουν ποδόσφαιρο μέσα σε ένα εστιατόριο. Εξάλλου, αυτή η σύγκρουση γίνεται εμφανής και στους ενήλικες, καθώς, όπως σημειώνει συχνά ο Φρόιντ, πολλές νευρώσεις προκαλούνται από την πίεση που ασκεί ο πολιτισμός στις ανθρώπινες ενορμήσεις. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η αντιπαράθεση μεταξύ κοινωνικού και ψυχικού όχι μόνο υπάρχει, αλλά και ποτέ δεν κατασιγάζεται πλήρως. Είναι, παρόλ' αυτά, εξίσου σαφές στον λογικό παρατηρητή ότι πρέπει με κάποιο τρόπο να τέμνονται το κοινωνικό με το ψυχικό, και μέσα από αυτήν την τομή το πρώτο να διαμορφώνει το δεύτερο σχεδόν πλήρως. Απόδειξη αποτελεί ότι αυτή η τομή πετυχαίνει στη συντριπτική πλειονότητα των περιπτώσεων: αυτό που εννοούμε όταν λέμε άνθρωπος είναι πάντα ένα ον μέχρι τα μύχια του κοινωνικό.

Κι όμως, ο Καστοριάδης θεωρεί ότι, σε μια πρώτη φάση, η ψυχή βρίσκεται σε έναν «ολοκληρωτικό εγκλεισμό»<sup>156</sup> στον εαυτό της, όπου συλλαμβάνει μόνο παραστάσεις και, για την ακρίβεια, είναι μια παράσταση του παντός ως εαυτού).<sup>157</sup> Αυτές οι σκέψεις δεν είναι αστήρικτες από ψυχαναλυτική σκοπιά, αφού και ο Φρόιντ κάνει λόγο για την «ωκεάνια κατάσταση», μια προοιδιπόδεια φάση όπου το μωρό δεν έχει ξεχωριστή αντίληψη για τον εαυτό του και θεωρεί ότι είναι ένα με όλα τα άλλα πράγματα (τα οποία, ακριβώς, δεν θεωρούνται ούτε άλλα, ούτε πράγματα).<sup>158</sup> Έτσι και ο Καστοριάδης, αναφερόμενος κι αυτός σε ένα στάδιο πριν από την οιδιπόδεια παρέμβαση του πατέρα, σημειώνει ότι αρχικά η ψυχή συνιστά έναν μονήρη πυρήνα: «Στον βαθμό που μπορούμε να μιλούμε σ' αυτό το πλαίσιο για έναν “κόσμο” του “υποκειμένου”, αυτός ο κόσμος ταυτίζεται με τον εαυτό, πρωτοϋποκείμενο και πρωτόκοσμος αλληλοκαλύπτονται πλήρως. Δεν υπάρχει κανένας τρόπος να χωρίσουμε εδώ την παράσταση από την “αντίληψη” και την “αίσθηση”. Ο μητρικός μαστός ή αυτό που τον αντικαθιστά αποτελεί τμήμα, χωρίς να είναι ξεχωριστό, αυτού που αργότερα θα γίνει το “ιδίωσώμα” και που προφανώς δεν είναι ακόμη “σώμα”.»<sup>159</sup>

Η ψυχή, αν αφηνόταν μόνη της, θα ήθελε να παραμείνει σε αυτήν την κατάσταση, στην οποία έχει την παντοδυναμία του ελέγχου των παραστάσεων, στην οποία αυτοϊκανοποιείται και στην οποία δεν υπάρχει χώρος όχι μόνο για ανεκπλήρωτες επιθυμίες,

---

<sup>156</sup> Στο ίδιο, σ. 415.

<sup>157</sup> Στο ίδιο, σ. 414.

<sup>158</sup> Sigmund Freud, *Η δυσφορία...*, ό.π., σ. 14, 17.

<sup>159</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση...*, ό.π., σ. 415.

αλλά ούτε καν για επιθυμίες, αφού, καθώς δεν έχει χωριστεί ακόμη ως ένα υποκείμενο από τα αντικείμενα, δεν μπορεί να της λείπει κάτι. Κι όμως, ο άνθρωπος πάντα βγαίνει από αυτή τη φάση και αποδέχεται, αρχικά παρά τη θέλησή του, ως πραγματικότητα έναν κοινωνικό κόσμο που αποτελεί την κοινή πραγματικότητα και για τους άλλους ανθρώπους.

Η διαδικασία μέσω της οποίας επιτυγχάνεται ο εκκοινωνισμός της αρχικά μονήρους, ακοινωνήτης και κλεισμένης σε μια αυτιστική, τρόπον τινά, απόλαυση, ψυχής ονομάζεται από τον Καστοριάδη μετουσίωση. Όπως το θέτει ο ίδιος, μετουσίωση είναι «ο εκκοινωνισμός της ψυχής θεωρούμενος ως ψυχική διαδικασία».<sup>160</sup> Ο όρος αποτελεί δάνειο από τον Φρόιντ, ο Καστοριάδης, όμως, του δίνει διαφορετική και μάλιστα κατά κάποιον τρόπο ευρύτερη σημασία από αυτή που του προσδίδει ο εισηγητής του. Για να είμαστε, λοιπόν, σε θέση να παρακολουθήσουμε τον συλλογισμό του Καστοριάδη, είναι αναγκαίο να ανοίξουμε μια σύντομη παρένθεση και να δούμε τι ορίζει ο Φρόιντ ως μετουσίωση. Φυσικά, αυτό προϋποθέτει και το άνοιγμα μιας παρένθεσης μέσα στην παρένθεση: μιας και για τον πατέρα της ψυχανάλυσης η μετουσίωση αφορά πάντα μια ενόρμηση, οφείλουμε να ρίξουμε μια ματιά και σε αυτή την έννοια.

#### **α) η φροϊδική έννοια της ενόρμησης**

Η ενόρμηση, μας λέει ο Φρόιντ, είναι έννοια οριακή μεταξύ ψυχικού και σωματικού.<sup>161</sup> Αντιπροσωπεύει στην ψυχή τα ερεθίσματα που της έρχονται από το εσωτερικό του σώματος, είναι κάτι που της επιβάλλεται, που την ταραίζει, που την ενοχλεί προερχόμενο από τα μέσα του οργανισμού, κάτι που πρέπει να πληρώσει η ψυχή ακριβώς λόγω της σύνδεσής της με το σώμα. Το σώμα, παραδείγματος χάρη, χρειάζεται τροφή για να επιβιώσει, κι αυτή η σωματική ανάγκη «αναγγέλλεται» στην ψυχή και την προτρέπει σε δράσεις που τείνουν στην εξασφάλιση της τροφής. Για παιδαγωγικούς λόγους, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι η ενόρμηση είναι το αντίστοιχο του ενστίκτου στον άνθρωπο (και πράγματι, πολλές φορές το φροϊδικό Trieb μεταφράζεται ως «ένστικτο», με ή χωρίς εισαγωγικά). Αυτό, όμως, δεν θα ήταν ακριβές. Μπορεί στην καθημερινή ζωή να μιλάμε για «ζωώδη ένστικτα», όμως οι δύο έννοιες δεν ταυτίζονται, αν θέλουμε να μιλήσουμε αυστηρά ψυχαναλυτικά.

---

<sup>160</sup> Στο ίδιο, σ. 439.

<sup>161</sup> Σίγκμουντ Φρόιντ, *Ναρκισσισμός, Μαζοχισμός, Φετιχισμός*, μτφρ Λευτέρης Αναγνώστου, Επίκουρος, Αθήνα 1991, σ. 72.



Η ενόρμηση, όπως εισάγεται από τον Φρόντ, έχει κάποιες σημαντικές διαφορές συγκρινόμενη με το ζωικό ένστικτο. Το ένστικτο ενός ζώου συνιστά μια ακριβή οδηγία που το οδηγεί σε μια συμπεριφορά, είναι κάτι το απαρέγκλιτο, «ένα είδος γνώσης μέσα στο πραγματικό».<sup>162</sup> Το ζώο ξέρει ακριβώς τι πρέπει να κάνει όταν, λόγου χάρη, είναι ο καιρός να ζευγαρώσει, ενώ από τον άνθρωπο λείπει μια τέτοια γνώση. Όπως το έθεσε ο Λακάν, σχολιάζοντας τη φροϊδική θεωρία για την ενόρμηση, στον άνθρωπο δεν υπάρχει κάποια «ηθικολογία εντός της φύσης»<sup>163</sup> που να του υπαγορεύει τι πρέπει να κάνει και τι όχι. Η ενόρμηση, λοιπόν, παρόλο που συνιστά μια δύναμη που σχετίζεται με το σώμα και μπορεί σε πολλές περιπτώσεις να άγει και να φέρει τους ανθρώπους, ασκώντας τους τεράστια δύναμη, δεν έχει την αυστηρότητα και τη βεβαιότητα του ζωικού ενστίκτου. Υπό αυτήν την έννοια, είναι κάτι λιγότερο από το ένστικτο, επειδή είναι λιγότερο αυστηρή, πιο εύπλαστη, τρόπον τινά: μπορεί με μεγαλύτερη ευκολία να αλλάξει στόχους όταν συναντά εμπόδια (και ακριβώς μια τέτοια περίπτωση πλαστικότητας είναι και η μετουσίωση). Για να το αποσαφηνίσουμε με ένα παράδειγμα, ο στόχος του σεξουαλικού ενστίκτου ενός σκύλου θα είναι πάντα και παντού μια σκύλα, ενώ ένας άνδρας μπορεί να επιθυμεί να συνουσιαστεί με γυναίκες ή με άλλους άνδρες, ή με ζώα, ή να έχει κάποιο φετίχ, ή να μετουσιώσει τη σεξουαλική του ενόρμηση σε αγάπη για την τέχνη, όπως θα δούμε παρακάτω.

Από μια άλλη σκοπιά, όμως, μπορούμε να πούμε ότι η ενόρμηση είναι και κάτι παραπάνω από το ένστικτο, με την έννοια ότι δεν υπακούει σε κάποια λειτουργική αναγκαιότητα, όπως λόγου χάρη η αναπαραγωγή του είδους, αλλά ζητάει συνεχώς απλώς και μόνο την ικανοποίησή της. Ο άνθρωπος δεν βλέπει το σεξ μόνο σαν μέσο για να κάνει παιδιά, αντιθέτως, στη συντριπτική πλειονότητα των περιπτώσεων, στόχος του είναι απλώς και μόνο η ηδονή.

Σε τι συνίσταται, λοιπόν, η ενόρμηση; Είναι ένα ερέθισμα για το ψυχικό.<sup>164</sup> Καθώς όμως ερεθίσματα για την ψυχή συνιστούν και εξωτερικές δυνάμεις, όπως λόγου χάρη το έντονο φως του ήλιου που πέφτει πάνω στα μάτια μας και μας τυφλώνει, το διακριτικό γνώρισμα της ενόρμησης είναι ότι η προέλευσή της βρίσκεται στο εσωτερικό του οργανισμού μας.<sup>165</sup> Η πηγή της πείνας μου, όπως και η πηγή της δίψας μου ή της ερωτικής μου διάθεσης,

---

<sup>162</sup> Επαμεινώνδας Θεοδορίδης, «Προσβολές του σώματος στην εφηβεία», στο περιοδικό *Η Ψυχανάλυση*, τεύχος 7, σ. 119.

<sup>163</sup> Ζακ Λακάν, «Για το “Trieb” του Φρόντ και την επιθυμία του ψυχαναλυτή», μτφρ Νασία Λινάρδου-Μπλανσέ, στο περιοδικό *Η Ψυχανάλυση*, τεύχος 7, σ. 7.

<sup>164</sup> Σ. Φρόντ, *Ναρκισσισμός...*, ό.π., σ. 68.

<sup>165</sup> Στο ίδιο, σ. 69.

βρίσκονται μέσα μου. Ακριβώς μάλιστα επειδή βρίσκονται μέσα μου, αποτελούν σταθερά ερεθίσματα, από τα οποία δεν μπορεί να ξεφύγει κανείς.<sup>166</sup> Μπορώ να σκοτώσω το κουνούπι που με ενοχλεί και δεν με αφήνει να κοιμηθώ, αλλά δεν μπορώ να κάνω κάτι για να μην ξαναπεινάσω ποτέ. Υπάρχει λοιπόν κάτι το σταθερό, το μόνιμο, το επίμονο στην ενόρμηση. Μαζί της δεν ξεμπερδεύουμε ποτέ, ακόμη και μετά το επιτυχημένο πέρας μιας ψυχαναλυτικής θεραπείας.<sup>167</sup> Αυτά είναι τα δύο χαρακτηριστικά της: έχει την προέλευσή της στο εσωτερικό του οργανισμού και εμφανίζεται σαν σταθερή δύναμη.<sup>168</sup>

Σύμφωνα, λοιπόν, με την τελευταία διάκριση του Φρόιντ, ο οποίος αναθεώρησε την ταξινόμηση των βασικών, δηλαδή μη περαιτέρω αναγώγιμων «ενστίκτων» αρκετά συχνά, μπορούμε να μιλήσουμε για την ερωτική ενόρμηση στις διάφορες εκφάνσεις της, η οποία ωθεί τον άνθρωπο, πολύ γενικά, προς την σεξουαλική ικανοποίηση, προς την ηδονή του οργάνου. Μπορούμε επίσης να μιλήσουμε για την καταστροφική ή επιθετική ενόρμηση, ή αλλιώς ενόρμηση θανάτου, η οποία, με τη βοήθεια του μυϊκού συστήματος, διοχετεύεται προς τον εξωτερικό κόσμο και στρέφεται προς τους άλλους, ενώ ένα κομμάτι της μπορεί να γυρίσει προς το εσωτερικό, με μαζοχιστικό τρόπο.

Άλλωστε, ο Φρόιντ μάς προειδοποιεί να μην ψάξουμε στην αληθινή ζωή να βρούμε καθαρές τις ενόρμησης. Τις περισσότερες φορές αυτές αναμειγνύονται με πολλούς και διάφορους τρόπους, έτσι ώστε να συνυπάρχουν στην ίδια πράξη. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί ο σαδισμός, που συνδυάζει ακριβώς τον έρωτα και τη βία.

## **β) η φροϊδική έννοια της μετουσίωσης**

Έχοντας πει αυτά, μπορούμε τώρα να ξαναπιάσουμε το βασικό μας νήμα και να εξετάσουμε τη φροϊδική έννοια της μετουσίωσης, πριν περάσουμε στην καστοριαδική. *Μετουσίωση* είναι η λέξη που χρησιμοποιεί ο Φρόιντ για να περιγράψει τη στροφή μιας ενόρμησης προς έναν κοινωνικά αποδεκτό στόχο. Ο όρος συνδέεται πολλές φορές με την τέχνη και την έννοια του «υψηλού», καθώς το κλασικό παράδειγμα μετουσίωσης είναι αυτό του ζωγράφου που μετουσιώνει την έντονη ερωτική του ορμή σε ζωγραφική δραστηριότητα, ενδεχομένως αναπαριστώντας μάλιστα ζωγραφικά τα αντικείμενα που επιθυμεί. Μπορούμε, λοιπόν, να πούμε ότι μια ενόρμηση έχει μετουσιωθεί όταν οδεύει

---

<sup>166</sup> Στο ίδιο.

<sup>167</sup> Νασία Λινάρδου, «Το σώμα ως κείμενο», στο Νασία Λινάρδου-Μπλανσέ και Ρεζινάλντ Μπλανσέ (επιμ) *Διαβάζοντας το σύμπτωμα*, Εκρεμμές, Αθήνα 2012, σ. 136.

<sup>168</sup> Σ. Φρόιντ, *Ναρκισσισμός...*, ό.π., σ. 70.

προς μη σεξουαλικούς σκοπούς, στοχεύοντας αντικείμενα που τυγχάνουν κοινωνικής αποδοχής και, ακόμη περισσότερο, καταξίωσης.

Η ίδια καθημερινή γλώσσα φανερώνει τη στενή σύνδεση των σεξουαλικών ενορμήσεων με δραστηριότητες φαινομενικά άσχετες προς αυτές, πράγμα που δεν ξεφεύγει από τη διορατική ματιά του Φρόιντ.<sup>169</sup> Δεν είναι σπάνιο να ακούσουμε ή να πούμε ότι κάποιος αγαπάει την τέχνη ή το επάγγελμά του, ότι έχει πάθος για την ποίηση ή την επιστήμη και ούτω καθεξής.

Άλλωστε, επιδεκτικό μετουσίωσης είναι όχι μόνο το ερωτικό, αλλά και το καταστροφικό «ένστικτο». Ο Φρόιντ δίνει το παράδειγμα του χειρουργού, που απολαμβάνει ασυνείδητα με το να πετσοκόβει το ανθρώπινο δέρμα. Η επιτυχία του όμως έγκειται στο ότι δεν σκοτώνει, αλλά στρέφει ασυνείδητα την επιθετικότητά του προς έναν κοινωνικό στόχο όχι μόνο αποδεκτό, αλλά και υψηλό - το ιατρικό λειτούργημα.

Πρέπει να τονιστεί το εξής: αυτός που μετουσιώνει την ενόρμησή του απολαμβάνει και από την καινούρια του δραστηριότητα. Απολαμβάνει όμως με έναν τρόπο που είναι ανεκτός για την κοινωνία στην οποία ζει. Αυτή άλλωστε είναι και η κύρια αιτία της μετουσίωσης, το γεγονός δηλαδή ότι μέσα στις κοινωνίες, που έχουν θεσμούς και κανόνες καταπιεστικούς για τα άτομα, οι ενορμήσεις δεν μπορούν να ικανοποιηθούν άμεσα ούτε στην ολότητά τους. Απαγορεύεται να αναγκάσω μια γυναίκα που δεν με θέλει να κάνουμε έρωτα, απαγορεύεται να σκοτώσω τον διπλανό μου επειδή δεν τον ανέχομαι. Από την ψυχαναλυτική σκοπιά, η μετουσίωση είναι μια πιθανή λύση, μια διέξοδος από τη δυσφορία που προκαλούν οι ηθικές και κοινωνικές προσταγές του πολιτισμού στους ανθρώπους. Είναι ένα πιθανό ορμικό πεπρωμένο,<sup>170</sup> το οποίο, σύμφωνα με μια διατύπωση του Φρόιντ που όμως αμέσως ανασκευάζεται κάπως αινιγματικά σχετίζεται με την πίεση που ασκεί ο πολιτισμός πάνω στην ψυχή: «παρασυρμένοι από μια πρώτη εντύπωση, υποχρεωνόμαστε να πούμε ότι η μετουσίωση είναι γενικά ένα ενορμητικό πεπρωμένο που αποσπά εκβιαστικά ο πολιτισμός. Καλό θα ήταν, όμως, να το σκεφτούμε περισσότερο».<sup>171</sup>

### γ) η καστοριαδική έννοια της μετουσίωσης

Ακριβώς σε αυτό το σημείο μπαίνει στο παιχνίδι η θεώρηση του Καστοριάδη, ο οποίος

---

<sup>169</sup> Στο ίδιο, σ. 90.

<sup>170</sup> Στο ίδιο, σ. 77.

<sup>171</sup> S. Freud, *Η δυσφορία...*, ό.π., σ. 59.

εκμεταλλεύεται την ιδέα του Φρόιντ προς όφελος της πολιτικής φιλοσοφίας: η μεγάλη του συμβολή σε αυτό το πεδίο, αν θέλαμε να τη διατυπώσουμε συνοπτικά, συνίσταται στο ότι υπογραμμίζει όχι μόνο την εξάρτηση της μετουσίωσης από τον πολιτισμό, πράγμα που σπερματικά εντοπίζεται ήδη στο φροϊδικό έργο, αλλά, πολύ πιο συγκεκριμένα, την εξάρτησή της από τον κάθε επιμέρους πολιτισμό, με τις εκάστοτε κοινωνικοϊστορικά προσδιορισμένες ιδιαιτερότητές του. Ας δούμε, λοιπόν, πιο αναλυτικά τι εννοεί ο φιλόσοφος όταν ορίζει τη μετουσίωση ως διαδικασία εκκοινωνισμού της ψυχής.

Η μετουσίωση, από τη σκοπιά του Καστοριάδη, είναι η ανάληψη του κοινωνικού από την ψυχή, η προσαρμογή της ψυχής στις θεσμισμένες μορφές, σημασίες, πρακτικές και ρόλους της κάθε κοινωνίας.<sup>172</sup> Παρατηρούμε ότι η λέξη αποκτά κάπως ευρύτερη σημασία από αυτήν που έχει ως τεχνικός όρος της ψυχανάλυσης. Δεν πρόκειται απλώς και μόνο για μια αποσεξουαλικοποίηση της ενόρμησης, αλλά για μια εκκοινωνίζουσα διαδικασία, που συντελείται μέσα από την διαπαιδαγώγηση, με την πλατύτερη δυνατή έννοια του όρου: μέσα, δηλαδή, από τις συμβουλές και τις απαγορεύσεις των γονιών, μέσα από το πρώτο «μη» της μητέρας, μέσα από το οιδιπόδειο, κατά το οποίο ο πατέρας σπάει την κάψουλα παιδιού-μητέρας και αναγκάζει το παιδί να εισέλθει στον κοινωνικό κόσμο, μέσα από το σχολείο, από τη συμμετοχή στους πολιτικούς θεσμούς μιας κοινωνίας και ούτω καθεξής.

Υπό αυτή την έννοια, θα μπορούσε να πει κανείς, και κατά τη γνώμη μας ορθά, ότι μέρος του εκκοινωνισμού της ψυχής, της κατά Καστοριάδη, δηλαδή, μετουσίωσης, είναι και διάφοροι άλλοι δρόμοι που μπορεί να ακολουθήσει μια ενόρμηση, και που, αυστηρά ψυχαναλυτικά, διακρίνονται από τη -στενή εννοία- μετουσίωση, όπως είναι η απώθηση και η αλλαγή του στόχου μιας ενόρμησης, στον βαθμό που συμβαίνουν για να προσαρμοστεί το άτομο στις επιταγές της κοινωνίας. Για τον Καστοριάδη, αυτά τα ορμικά πεπρωμένα δεν τίθενται αντιπαραθετικά, η μετουσίωση δεν αποκλείει την απώθηση, μάλιστα συχνά τη συνοδεύει κιόλας. Παραδείγματος χάρη, η θεώρηση της μητέρας ως τρυφερής μητέρας, μητέρας-γονέα και όχι ως ερωτικού αντικειμένου είναι μια μετουσιωμένη θεώρησή της, που όμως βαδίζει πάντα χέρι χέρι με την απώθηση της ερωτικής επιθυμίας προς τη μητέρα.<sup>173</sup>

Σε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα της *Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας*, ο συγγραφέας της μάς δίνει μια ιδέα για τη διαμόρφωση του ατόμου που δέχεται αυτόν τον

---

<sup>172</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση...*, ό.π., σ. 439 κ.ε..

<sup>173</sup> Στο ίδιο, σ. 442.

εκκοινωνισμό: «Το κοινωνικό άτομο είναι κάποιος που μπορεί να αισθανθεί ηδονή κατασκευάζοντας ένα αντικείμενο, μιλώντας με άλλους, ακούοντας μια απαγγελία ή ένα τραγούδι, κοιτάζοντας ένα ζωγραφικό πίνακα, αποδεικνύοντας ένα θεώρημα ή αποκτώντας γνώσεις· επίσης, μαθαίνοντας ότι οι άλλοι έχουν μια καλή γνώμη γι' αυτόν και ακόμη σκεφτόμενος ότι έπραξε καλά». <sup>174</sup>

Βλέπουμε, επομένως, ότι κατά την είσοδο ενός παιδιού στην κοινωνία πραγματοποιείται μιας ευρείας έκτασης εκπαίδευση, που συνίσταται, εκτός των άλλων, στην κοινωνικά ωφέλιμη διαμόρφωση του τρόπου που αντλεί κανείς ηδονή, στο να μάθει να παίρνει ηδονή με τα πράγματα που πρέπει και να λυπάται με τα πράγματα που πρέπει, όπως έλεγε με θαυμαστό τρόπο ο Αριστοτέλης.

«Χαίρειν τε και λυπείσθαι οἷς δεῖ», <sup>175</sup> γράφει ο Σταγειρίτης, με τα πράγματα που πρέπει, μέσω αυτών που πρέπει. Πώς όμως ορίζεται αυτό το δεῖ; Υπάρχει άραγε μια υπερϊστορική δεοντολογία, ένα φυσικό δίκαιο, κάποιοι σταθεροί και αναλλοίωτοι κανόνες που διέπουν τις κοινωνίες και ρυθμίζουν, κατά συνέπεια, το περιεχόμενο της μετουσίωσης; Νομίζουμε πως όχι, πράγμα που το έχει ήδη υπ' όψιν του ο Αριστοτέλης, αφού παρατηρεί ότι σε άλλες αξίες εθίζουν τα παιδιά τους οι δημοκρατικές κοινότητες και σε άλλες οι αριστοκρατικές. Η διαπαιδαγώγηση, δηλαδή, διαφέρει ανάλογα με την πολιτική θέσμιση της κάθε κοινωνίας, η οποία με τη σειρά της διαφέρει ανάλογα με το κοινωνικό φαντασιακό.

Αυτό που φαίνεται να έχει μεγαλύτερη σημασία για έναν πολιτικό στοχαστή, δεν είναι τόσο να αποφασίσει αν, τεχνικά μιλώντας, ένας άνθρωπος μετουσιώνει, απωθεί ή απλώς μεταθέτει το στόχο της ερωτικής ή καταστροφικής του διάθεσης, αλλά να παρατηρήσει ότι τα ανθρώπινα πάθη καταστέλλονται, κατευθύνονται, περιορίζονται ή αφήνονται ελεύθερα ανάλογα με την εκάστοτε ιστορικοκοινωνική κατάσταση, ανάλογα με τη θέσμιση της κοινωνίας. Για να μιλήσουμε με βάση ένα κλασικό παράδειγμα από την ψυχαναλυτική βιβλιογραφία, το να μετουσιωθεί η πρωκτική ενόρμηση σε φιλοχρηματία, προϋποθέτει ότι η κοινωνία στην οποία ζει το άτομο που προβαίνει στην εν λόγω μετουσίωση έχει πρώτα θεσμίσει την ύπαρξη του χρήματος. Αντίστοιχα, για να μπορεί ένας σκηνοθέτης να μετουσιώσει μέσω της τέχνης του σινεμά, πρέπει ήδη να υπάρχει το σινεμά ως κοινωνικός θεσμός. Η μετουσίωση για τον Καστοριάδη, συνελόντι ειπείν, έχει πάντα ένα κοινωνικοϊστορικό περιεχόμενο, <sup>176</sup> είναι μετουσίωση με βάση τα υλικά, τα νοήματα, τους στόχους και τις πρακτικές που παρέχει στους ανθρώπους η εκάστοτε κοινωνία.

---

<sup>174</sup> Στο ίδιο, 443.

<sup>175</sup> *Ηθικά Νικομάχεια*, 1104b 12-13.

<sup>176</sup> Κ.Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση...*, ό.π. σ. 445-450.

Μέσα από αυτή την ενδεχομένως περίπλοκη, πλην όμως απαραίτητη, διαδρομή, είμαστε πλέον σε θέση να διακρίνουμε τα σημεία συναρμογής μεταξύ κάποιων στοιχείων που αρχικά ίσως έμοιαζαν ασύνδετα και να απαντήσουμε στο ερώτημα: τι δουλειά έχει μια τόσο μεγάλη παρέκβαση σχετικά με την ψυχαναλυτική θεωρία της μετουσίωσης σε ένα κεφάλαιο στο οποίο υποτίθεται ότι θα μιλούσαμε για την παιδεία;

Θα απαντήσουμε, λοιπόν, ότι στο πλαίσιο της αντίληψης του Καστοριάδη, η παιδεία δεν είναι απλώς μια σχολική εκπαίδευση, έστω και σφαιρική. Η παιδεία είναι ολόκληρη η κοινωνική κατασκευή του ατόμου, η θέσμιση του ανθρωπολογικού τύπου που κάνει να λειτουργεί και να αναπαράγεται ολόκληρη η κοινωνία. Αυτή επιτυγχάνεται μέσα από ολόκληρη τη ζωή σε μια δεδομένη κοινωνία, από τον εθισμό στη γλώσσα, στις ιδέες, στις αξίες, στους τρόπους σκέψης, στις πρακτικές της. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η παιδεία, όπως την εννοεί ο Καστοριάδης, είναι αυτή που κάνει την ατομική ψυχή να μετουσιώνει κάθε φορά με τον τρόπο που μετουσιώνει, δηλαδή να αναλαμβάνει τα σχήματα και τα αντικείμενα της δεδομένης κοινωνίας και να ζει και να πράττει μέσα από αυτά τα σχήματα. Αυτό ήταν και το νόημα των παραπάνω παρατηρήσεων: *η ζωή μέσα σε μια κοινωνία συνεπάγεται μια ορισμένη παιδεία, που με τη σειρά της συνεπάγεται μια ορισμένη μετουσίωση ή κοινωνική διαμόρφωση της ψυχής*. Τόσο βαθιά φτάνει το κοινωνικό μέσα στον άνθρωπο και ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο είναι μάταιες οι φωνές που αξιώνουν μια ριζική μεταρρύθμιση της παιδείας χωρίς μια αντίστοιχη μεταρρύθμιση της κοινωνίας.

Αυτές οι σκέψεις έχουν ενδεχομένως κάποια αξία, θα μπορούσε όμως να παρατηρήσει κανείς, και δικαίως, ότι, θεωρητικολογώντας, δεν έχουμε κάνει ακόμη ούτε ένα βήμα σχετικά με το ζήτημα της παιδείας σε μια αυτόνομη κοινωνία και του προαγόμενου μέσω αυτής αυτοπεριορισμού. Περιγράψαμε πώς λαμβάνει χώρα ο εκκοινωνισμός της ψυχής σε κάθε κοινωνία, δεν συλλάβαμε, όμως, τις ιδιαιτερότητες αυτού του εκκοινωνισμού μέσω μιας δημοκρατικής παιδείας. Πράγματι, αυτό θα προσπαθήσουμε να κάνουμε στο επόμενο βήμα μας.

## ii) Ένα παράδοξο που επιλύεται στην πράξη

*εκ παίδων σμικρών αρξάμενοι,  
μέχρι ούπερ αν ζώσι,  
και διδάσκουσι και νομοθετούσι  
Πλάτων, Πρωταγόρας*

Η διάπλαση της ατομικής ψυχής, που κάνει το κοινωνικό υποκείμενο να είναι ό,τι είναι κάθε φορά, εξαρτάται μεν από το φαντασιακό της εκάστοτε κοινωνίας, δεν λαμβάνει, όμως, χώρα σε κάποια σφαίρα των ιδεών. Αντιθέτως, πραγματοποιείται μέσω του εθισμού, όπως θα έλεγε ο Αριστοτέλης, σε πολύ συγκεκριμένες και χειροπιαστές πρακτικές, δραστηριότητες, συνήθειες, που περιλαμβάνουν από το πιο μικρό μέχρι το πιο μεγάλο, από το πιο «ασήμαντο», όπως το τι τρώμε, μέχρι το πιο «σημαντικό», όπως το τι επάγγελμα μπορούμε να ασκήσουμε, κι από το πιο «κρυφό», όπως τα όρια του ερωτισμού, μέχρι το πιο «δημόσιο», όπως ο λόγος που εκφέρεται στα κανάλια. Αυτό, άλλωστε, είναι και το γενικό σχήμα του Καστοριάδη: οι φαντασιακές σημασίες δεν βρίσκονται στον ουρανό, αποκομμένες από την κοινωνία, αλλά παροντοποιούνται μέσα από τους απτούς θεσμούς της κοινωνίας, τους οποίους ταυτόχρονα διαμορφώνουν.<sup>177</sup>

Μια πολύ καλή απεικόνιση του εύρους αυτών των πρακτικών, μέσα από τις οποίες τα άτομα εκπαιδεύονται, μας παρέχει ο λόγος του αρχαίου στοχαστή Πρωταγόρα, έτσι όπως αυτός παραδίδεται από τον Πλάτωνα στον ομώνυμο διάλογο. Ο Πρωταγόρας περιγράφει μια διαπαιδαγώγηση που ξεκινά από την πρώτη παιδική ηλικία και φτάνει μέχρι το τέλος της ζωής<sup>178</sup>. Από την πρώτη στιγμή που το παιδί ξεκινά να καταλαβαίνει τι του λένε, οι γονείς του και οι τροφοί του τού εξηγούν με πράξεις και με λόγια τι είναι δίκαιο και τι άδικο, τι καλό και τι κακό, τι όσιο και τι ανόσιο, τι πρέπει να κάνει και τι να αποφεύγει και, αν δεν συμμορφώνεται, το επαναφέρουν στην τάξη με απειλές και τιμωρίες. Στη συνέχεια, στο πλαίσιο της «σχολικής» εκπαίδευσης, που φυσικά αποτελεί μέρος της γενικότερης παιδείας, οι δάσκαλοι τού διδάσκουν όχι μόνο τα απαραίτητα γράμματα, αλλά και την κοσμιότητα, την πρέπουσα συμπεριφορά. Παράλληλα, μέσα από την ανάλυση ποιημάτων που εξυμνούν τους ήρωες της πόλης, καλλιεργούν στην ψυχή του παιδιού τον πόθο να μιμηθεί αυτά τα πρότυπα. Ακόμη, του διδάσκουν μουσική, ώστε η αρμονία να γαληνεύσει τα πάθη του, και ασκούν το σώμα του μέσα από τη γυμναστική, ώστε αυτό να είναι

<sup>177</sup> Στο ίδιο, σ. 495.

<sup>178</sup> Πρωταγόρας, 325c.

αντάξιο της ψυχής του και να μην την προδώσει λόγω ανημποριάς σε κάποιο από τα στρατιωτικά καθήκοντα της πόλεως. Όμως και μετά την «αποφοίτηση» από όλα αυτά, η δια βίου εκπαίδευση του νεαρού πολίτη δεν σταματά. Η ίδια η πόλις, η πολιτική κοινότητα, εξαναγκάζει τον πολίτη να μαθαίνει τους νόμους της και να ζει σύμφωνα με αυτούς, όχι απλώς παροτρύνοντας στην τήρησή τους, αλλά και τιμωρώντας τους παραβάτες, αποδίδοντάς τους ευθύνες, ώστε να τους φέρει στον ευθύ δρόμο, σύμφωνα με το λογοπαίγνιο του Πρωταγόρα.

Παρατηρούμε, λοιπόν, ότι η παιδεία, με τη διευρυμένη έννοια του όρου, πρόκειται για μια διαρκή διαδικασία που διέπει απ' άκρη σ' άκρη τη ζωή μέσα σε μια κοινωνία. Το να ζει κανείς μέσα σε μια κοινωνία σημαίνει ότι διαμορφώνεται έτσι ώστε να είναι κατάλληλος για να ζήσει σε αυτή, ότι εθίζεται στις αξίες και τις επιλογές της σε τέτοιο βαθμό, ώστε να τις θεωρεί σχεδόν φυσικές. Έτσι εξηγείται και το γεγονός ότι άνθρωποι από ριζικά διαφορετικούς πολιτισμούς συχνά φρίττουν με τις συνήθειες των «άλλων», τις οποίες θεωρούν αφύσικες, ανήθικες, τρελές, όπως ήδη είχε δει ο Ηρόδοτος:<sup>179</sup> οι άνθρωποι που προέρχονται από πολιτισμούς που καίνε τους νεκρούς αηδιάζουν στη σκέψη ότι θα μπορούσαν να φάνε τα πτώματά τους, ενώ άνθρωποι προερχόμενοι από πολιτισμούς όπου η βρώση των νεκρών είναι θεσμισμένη, φρικιάζουν με την ιερόσυλη σκέψη ότι κάποιος καίνε τα πτώματα.

Μέσα σε αυτό το πλαίσιο τοποθετείται το αίνιγμα της δημοκρατικής παιδείας. Όταν καλούμαστε να στοχαστούμε το εν λόγω ζήτημα, βρισκόμαστε μπροστά σε δύο αντικρουόμενες ανάγκες. Από τη μία, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι το νεογέννητο ανθρώπινο οφείλει να υποστεί μια ευρείας έκτασης διαπαιδαγώγηση, έναν εκκοινωνισμό της ψυχής του, ο οποίος είναι πάντα, σε έναν τουλάχιστον βαθμό, βίαιος. Σε διαφορετική περίπτωση, σύμφωνα με την αντίληψη του Καστοριάδη για τον αρχικά αυτιστικό χαρακτήρα της ανθρώπινης ψυχής που εξετάσαμε, το παιδί θα έμενε κλεισμένο στον ιδιόκοσμο των πρωταρχικών παραστάσεων του και θα κατέληγε ψυχωτικό. Επιπρόσθετα, αυτός ο εκκοινωνισμός οφείλει να καταστήσει το άτομο ταιριαστό για τη ζωή μέσα στη δημοκρατική κοινωνία, πρέπει επομένως να το εθίσει στην αυτόνομη θέσμιση με τρόπο ώστε αυτή να θεωρείται επιθυμητή, σεβαστή και τηρητέα. Από την άλλη, όμως, και εδώ ακριβώς έγκειται το πρόβλημα, αυτοί οι θεσμοί, που είναι απαραίτητο να εσωτερικευτούν σε τεράστιο βαθμό, δεν πρέπει ταυτοχρόνως να καταλήξουν να θεωρούνται ως φυσικοί, ως ιεροί, ως οι μόνοι δυνατοί. Γιατί η αυτονομία συνίσταται ακριβώς στη δυνατότητα

---

<sup>179</sup> *Ιστορίαι*, Γ, 38.



αμφισβήτησης του ήδη θεσμισμένου, το οποίο, επομένως, δεν μπορεί να θεωρείται απαραβίαστο.

Βρισκόμαστε πια στον πυρήνα του ζητήματος της αυτόνομης παιδείας και συνειδητοποιούμε τον παράδοξο χαρακτήρα του και τη βαθιά του διαφορά από τις διαπαιδαγωγήσεις των ετερόνομων κοινωνιών. Οι τελευταίες, υπό μία έννοια, δεν έχουν ιδιαίτερο πρόβλημα. Ιεροποιούν τους θεσμούς τους και τους εμφυτεύουν μέσα στις παιδικές ψυχές ως μοναδικούς και απαραβάτους. Στον αντίποδα, η δημοκρατική παιδεία πρέπει να συναρμόσει δύο ετερόκλητα αιτήματα: πρώτον, πρέπει να έχουμε θεσμούς, εννοείται υποχρεωτικούς, αναγκαστικούς και, σε ένα επίπεδο, δηλαδή όσον αφορά την αδάμαστη ψυχική πραγματικότητα, καταπιεστικούς, και δεύτερον, όχι απλώς να μπορούμε να τους αμφισβητήσουμε, αλλά να υποχρεούμαστε κιόλας να το κάνουμε. Αυτό το «ασυμβίβαστο» αντιστοιχεί, άλλωστε, και στη γενικότερη «τρέλα» της δημοκρατίας ως ενός καθεστώτος που ιδεατά *κάθε στιγμή* λέει: αυτοί είναι οι νόμοι μας, τους οποίους πρέπει να υπακούμε, αλλά ταυτόχρονα μπορούμε να αλλάξουμε. Αυτοί οι νόμοι δεν είναι αιώνιοι και αναλλοίωτοι, όμως την ίδια στιγμή δεν είναι αμελητέοι. Φυσικά, είναι πολύ πιο εύκολο να συμμορφώνεται κανείς σε έναν κανόνα, όταν τον θεωρεί θεϊκής προέλευσης και πιστεύει ότι, παραβιάζοντάς τον, θα καεί στο πυρ το εξώτερο, παρά αν πιστεύει ότι αυτός βασίζεται απλώς σε μια ανθρώπινη απόφαση, ότι σήμερα υπάρχει και αύριο όχι. Το δεύτερο απαιτεί έναν μεγάλο βαθμό ωριμότητας και αυτοπεριορισμού, με άλλα λόγια απαιτεί τον δημοκρατικό ανθρωπολογικό τύπο, στον οποίο ακριβώς φιλοδοξούμε να φτάσουμε στο τέλος αυτού του κεφαλαίου.

Ας δούμε πώς θέτει το ζήτημα ο ίδιος ο Καστοριάδης: «Όταν εκπαιδεύω κάποιον, λύνω το εξής παράδοξο: καταπατώντας τη δυνητική αυτονομία του, του επιτρέπω να υλοποιήσει μια πραγματική αυτονομία».<sup>180</sup> Με άλλα λόγια, η δημοκρατική παιδεία συνίσταται στην «προσπάθεια να φτάσουμε στην αυτονομία ενώ, ή παρά το ότι, απορροφούμε ή εσωτερικεύουμε δεδομένους θεσμούς.»<sup>181</sup> Η καταπίεση, την οποία υπαινίσσεται στο πρώτο χωρίο, συνίσταται στο ότι, όπως ήδη τονίσαμε, ο εκκοινωνισμός της ψυχής περιέχει πάντα μια ποσότητα βίας, που προκύπτει ακριβώς από την επιβολή του κοινωνικού στο ψυχικό. «Κανονικά», αν αφηνόταν μόνη της, η ψυχή δεν θα ήθελε να κοινωνικοποιηθεί, να εισέλθει σε έναν κόσμο όπου υπάρχουν απαγορεύσεις και κυρώσεις και όπου, φυσικά, δεν είναι παντοδύναμη. Αυτό, όμως, ισχύει παντού σε κάθε κοινωνία. «Από τη στιγμή που

<sup>180</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Απάντηση στον Richard Rorty» [1995], στον τόμο *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, ό.π. σ. 138.

<sup>181</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα...*, ό.π., σ. 96.

ανατρέφεις, που εκπαιδεύεις ένα παιδί, το "βιάζεις". και όλο το ζήτημα ανάγεται στο προς τι γίνεται αυτό.»<sup>182</sup> Η ειδοποιός διαφορά της αυτόνομης παιδείας έγκειται, λοιπόν, στο ότι χρησιμοποιεί αυτήν τη βία με σκοπό τη διεύρυνση, κι όχι τον περιορισμό της αυτονομίας του υποκειμένου. Του στερεί την πρώτη, φαντασματική ελευθερία, για να το κάνει τμήμα μιας κυριολεκτικής ελευθερίας, δηλαδή ελευθερίας σκέψης, δράσης και πολιτικής συμμετοχής. Είναι δύσκολο να μη θυμηθούμε εδώ τη διάσημη ρουσσοική διατύπωση, σύμφωνα με την οποία αναγκάζουμε κάποιους ανθρώπους να είναι ελεύθεροι, και στην οποία η παιδεία μιας δημοκρατικής κοινωνίας έρχεται να δώσει εντελώς νέο νόημα.

Ακόμη περισσότερο, και με αυτήν την παρατήρηση εισερχόμαστε σιγά σιγά και στο κρίσιμο ερώτημα της πράξης, η δημοκρατική παιδεία *πετυχαίνει την προώθηση της αυτονομίας ακριβώς μέσα από την άσκηση αυτής της αυτονομίας*. Αυτό είναι ένα σχήμα που απαντά συχνά στο έργο του Καστοριάδη και που ο ίδιος παραδέχεται ότι μοιάζει κάπως παράξενο, καθώς υπερβαίνει τα όρια της τυπικής, «συνολοταυτιστικής» λογικής.<sup>183</sup> Σύμφωνα με αυτό, στην ψυχανάλυση, λόγου χάρη, ο αναλυόμενος μαθαίνει να έρχεται σε επαφή με το ασυνείδητό του και να το επεξεργάζεται ακριβώς μέσα από τη διαδικασία επεξεργασίας του ασυνείδητου του, *στην πράξη* της θεραπείας, αφήνοντας ελεύθερους τους συνειρμούς του και στη συνέχεια στοχαζόμενος επ' αυτών. Ή, στο κοινωνικό επίπεδο, τα αυτοδιαχειριζόμενα εγχειρήματα πραγματώνουν την ελευθερία ακριβώς μέσα από την άσκηση αυτής της ελευθερίας, δηλαδή μέσα από την πρακτική της αυτοδιαχείρισης. Μας έρχονται εδώ στον νου οι συλλογισμοί του Αριστοτέλη, σύμφωνα με τους οποίους μαθαίνουμε βιολί ακριβώς παίζοντας βιολί. Έτσι και αναφορικά με την παιδεία μιας αυτόνομης κοινωνίας, ο Καστοριάδης σημειώνει ότι «χρησιμοποιεί μια αυτονομία, που δεν υπάρχει ακόμα, για να βοηθήσει τη δημιουργία της αυτονομίας του υποκειμένου».<sup>184</sup>

Τι θα μπορούσαν να σημαίνουν όλα αυτά στην πράξη; Θα μπορούσαμε, κατά τη γνώμη μας, να θέσουμε το ζήτημα ως εξής: αν σε κάθε κοινωνία αντιστοιχεί ένας ανθρωπολογικός τύπος, που παράγεται μέσα από τη *late sensu* παιδεία, η οποία φροντίζει ώστε να καλλιεργούνται ορισμένες ιδιότητες των ανθρώπων και να αποξηραίνονται άλλες, τότε στη δημοκρατική κοινωνία, που είναι η κοινωνία του ρητού συλλογικού αναστοχασμού, κάθε πλευρά της κοινωνικής διαπαιδαγώγησης θα πρέπει να τείνει κατά το δυνατόν προς την προώθηση της κριτικής σκέψης και της αναστοχαστικής ικανότητας.

---

<sup>182</sup> Κ. Καστοριάδης, «Απάντηση στον Richard Rorty», ό.π., σ. 139.

<sup>183</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα...*, ό.π., σ. 96.

<sup>184</sup> Στο ίδιο.

Ο Καστοριάδης προτείνει σχετικά δύο βασικές αρχές: «Κάθε παιδαγωγική διαδικασία που δεν αποσκοπεί στην κατά το μέγιστο δυνατό ανάπτυξη της αυτενέργειας των παιδαγωγούμενων είναι κακή· και κάθε παιδαγωγικό σύστημα που δεν μπορεί να απαντήσει έλλογα στην ενδεχόμενη ερώτηση των παιδαγωγούμενων: γιατί θα έπρεπε να το μαθαίνουμε αυτό το πράγμα;- κάθε τέτοιο παιδαγωγικό σύστημα είναι ελαττωματικό.»<sup>185</sup> Κι εδώ ίσως θα έπρεπε να προεκτείνουμε τις προηγούμενες παρατηρήσεις μας και να διατυπώσουμε και ένα αντίστροφο κριτήριο ή μάλλον έναν δείκτη γονιμότητας για τις παιδαγωγικές διαδικασίες: ένα σύστημα που όχι μόνο μπορεί να απαντήσει στη σχετική ερώτηση των διαπαιδαγωγούμενων, αλλά επιπρόσθετα γεννά μέσα τους την επιθυμία να θέτουν διαρκώς αυτή την ερώτηση, βρίσκεται στον δρόμο της αυτονομίας.

Όπως παρατηρούσε ο Φίχτε στο έργο του *Θεμελίωση του Φυσικού Δικαίου σύμφωνα με τις αρχές της επιστήμης*, αναφερόμενος σε ένα διαφορετικό, όχι όμως άσχετο επίπεδο, η εκπαίδευση ενός άγουρου ανθρώπινου όντος ώστε να γίνει ολοκληρωμένος άνθρωπος συνίσταται στο να αντιμετωπίσουμε αυτό το ημιτελές πλάσμα ως αυτόνομο, ενώ δεν είναι ακόμη, προσφέροντάς του έτσι ένα κάλεσμα για να «ενεργοποιήσει» τις δυνατότητες της αυτονομίας του.<sup>186</sup> Στο ίδιο μήκος κύματος, ο Καστοριάδης σημειώνει: «ακριβώς διότι η αυτονομία του άλλου δεν είναι απόλυτη έκλαμψη κι απλός αυθορμητισμός, μπορώ να έχω σαν βλέψη την ανάπτυξή της. Ακριβώς επειδή η αυτονομία δεν είναι απλή και καθαρή εξάλειψη του λόγου του άλλου, αλλά επεξεργασία αυτού του λόγου, όπου ο άλλος δεν είναι αδιάφορο υλικό αλλά υπολογίζεται σε σχέση με το περιεχόμενο αυτών που λέει, γίνεται δυνατή μια διωποκειμενική δράση, χωρίς αυτή να είναι καταδικασμένη να παραμείνει μάταιη ή να παραβεί, από το γεγονός και μόνο ότι υπάρχει, αυτό που θέτει ως αρχή της. Γι' αυτό ακριβώς μπορεί να υπάρξει μια πολιτική της ελευθερίας και γι' αυτόν τον λόγο δεν είμαστε αναγκασμένοι να διαλέξουμε ανάμεσα στη σιωπή και στη χειραγώγηση, αλλ' ούτε να παρηγορούμαστε λέγοντας: ‘τελικά ο άλλος θα κάνει αυτό που θέλει’».<sup>187</sup>

Δηλαδή, κατά τη διάρκεια της κοινωνικής διαπαιδαγώγησης που στοχεύει στην ανάπτυξη της αυτονομίας, αυτή δεν επιβάλλεται από την κοινωνία στα μέλη της σαν ένα έτοιμο καλούπι που πρέπει να φορεθεί, αλλά συνίσταται στην επίμονη διαδικασία ερεθισμού και γονιμοποίησης των σπερμάτων αυτονομίας (ελευθερίας, τολμηρής σκέψης, πρωτότυπης

---

<sup>185</sup> Στο ίδιο, σ. 94.

<sup>186</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, 3, 32-3.

<sup>187</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση...*, ό.π., σ. 158.

πράξης) που υπάρχουν ήδη μέσα σε αυτά. Διακρίνουμε εδώ τα σημάδια της επιρροής του Ρουσσώ, που είναι ισχυρή τόσο στον Καστοριάδη, όσο και στον Φίχτε, μέσω του Καντ.<sup>188</sup> Ο πολίτης της Γενεύης, στο *Κοινωνικό του Συμβόλαιο* παριστάνει πως συμφωνεί με τον Αριστοτέλη στο ζήτημα της δουλείας, ενώ στην πραγματικότητα τον διορθώνει βαθιά. Ο συλλογισμός του είναι ο εξής: ο Αριστοτέλης έχει δίκιο όταν παρατηρεί την ύπαρξη ανθρώπων που προορίζονται για δούλοι, αλλά μπερδεύει το αποτέλεσμα με την αιτία. Αυτοί οι άνθρωποι είναι κατάλληλοι για δούλοι, επειδή η κοινωνία τους αντιμετώπισε ως δούλους, και όχι επειδή είναι εκ φύσεως τέτοιοι.<sup>189</sup> Εν προκειμένω, ο Φίχτε και ο Καστοριάδης κάνουν τον ίδιο συλλογισμό στην αντίστροφη, θετική του εκδοχή: αν αντιμετωπίσουμε τους ανθρώπους ως ελεύθερους, θα γίνουν ελεύθεροι.

Ίσως να πρόκειται για μια φτωχή και ελάχιστα διαφωτιστική αναλογία, όμως, ελλείψει άλλης καλύτερης, θα την επιχειρήσουμε: για να ευδοκιμήσει η αυτονομία, ολόκληρη η κοινωνία πρέπει να διαμορφώνει τους ανθρώπους, όπως διαμορφώνουν τα παιδιά κάποιοι δάσκαλοι και καθηγητές, που ακόμη και σήμερα, μέσα στο εκπαιδευτικό σύστημα της εξειδίκευσης και της χρησιμοθηρίας, καταφέρνουν, βγαίνοντας φυσικά από τα όρια των υπουργικών εγκυκλίων, να διδάσκουν τους μαθητές όχι να αποστηθίζουν, αλλά να σκέφτονται. Τους παρέχουν όχι έτοιμες απαντήσεις, αλλά μια μέθοδο για να διατυπώνουν οι ίδιοι ερωτήσεις και τους καλούν να αμφισβητήσουν ακόμη και τους ίδιους τους διδάσκοντες του μαθήματος. Και ίσως να φαίνεται παράδοξο, όμως είναι απολύτως σχετικό με το θέμα μας, το γεγονός ότι, όσοι τυχεροί είχαν την εμπειρία να συνεργαστούν με τέτοιους δασκάλους, θα βεβαιώσουν ότι στο μάθημα δεν γινόταν σχεδόν ποτέ φασαρία, αλλά υπήρχε ένας σεβασμός προερχόμενος, τρόπον τινά, όχι άνωθεν, αλλά έσωθεν. Ένας, δηλαδή, αυτοπεριορισμός.

\* \* \* \*

Έχοντας πει αυτά, θα πρέπει να προσπαθήσουμε να επανασυνδεθούμε με το ζήτημα της παιδείας ως παράγοντα αυτοελέγχου της αυτόνομης κοινωνίας, το οποίο εξαγγείλαμε στο τέλος του προηγούμενου κεφαλαίου. Για άλλη μια φορά, η παιδεία δεν πρέπει να νοηθεί στενά, αλλά να περιλάβει ολόκληρη τη διαδικασία του εκκοινωνισμού των ανθρώπινων όντων. Έτσι, σε ένα πρώτο επίπεδο, μπορούμε να σημειώσουμε ότι η δημοκρατική παιδεία μπορεί να λειτουργήσει ως αγωγός όλων των υπόλοιπων δυνάμεων αυτοπεριορισμού που

---

<sup>188</sup> Βλ. υποσημείωση 93.

<sup>189</sup> J.-J. Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 20.

προαναφέραμε. Ότι, ζώντας μέσα σε μια αυτόνομη κοινωνία, οι άνθρωποι θα μαθαίνουν να επενδύουν θετικά το κριτικό πνεύμα, τον αναστοχασμό, τα δικαιώματα που τους έχουν κληροδοτηθεί από τους προηγούμενους αγώνες της ανθρωπότητας. Για να το πούμε με ένα λεξιλόγιο που μας είναι πια οικείο, η μετουσίωσή τους θα συνίσταται στην ανάληψη ενός κοινωνικού κόσμου στον οποίο οι κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες θα έχουν να κάνουν με την πολιτική συμμετοχή, την αλληλεγγύη, το κριτικό πνεύμα, τα δικαιώματα, τον σεβασμό της ετερότητας, την καθολικευσιμότητα των κριτηρίων και γενικότερα όσα προαναφέραμε. Πάνω σε αυτές τις σημασίες και στους διαμορφωμένους από αυτές υλικούς θεσμούς και σχέσεις θα βρίσκουν οι άνθρωποι πατήματα για τους πόθους τους, μονοπάτια για την ανάπτυξη της προσωπικότητάς τους, αξίες για να νοηματοδοτήσουν τη ζωή τους.

Όμως δεν αρκεί μόνο να μείνουμε σε αυτό, ούτε άλλωστε η χρησιμότητα της παιδείας της αυτονομίας εξαντλείται σε αυτό. Αντιθέτως, η πολύ συγκεκριμένη και απτή ζωή μέσα σε θεσμούς αυτοκυβέρνησης, η συμμετοχή σε συνεργατικά εγχειρήματα, η συλλογική λήψη κρίσιμων αποφάσεων βοηθά τους ανθρώπους να αναπτύξουν ένα είδος πρακτικής σοφίας ώστε να αντεπεξέρχονται στις απαιτήσεις αυτών των δραστηριοτήτων. Το σημαντικότερο μέρος της δημοκρατικής παιδείας δεν μπορεί ποτέ να χωρέσει μέσα σε σχολικές αίθουσες, οποιασδήποτε μορφής: βρίσκεται πάντα μέσα στην πολιτική ζωή των ανθρώπων, στον τρόπο που ασχολούνται με τα κοινά, στον βαθμό με τον οποίο συμμετέχουν στις κυβερνητικές δραστηριότητες της πολιτικής τους κοινότητας. Το ίδιο, εξάλλου, ισχύει και σήμερα: ο καπιταλιστικός ανθρωπολογικός τύπος δεν βασίζεται μόνο, και δεν βασίζεται τόσο, στις σπουδές management, Οικονομικών ή Διοίκησης Επιχειρήσεων, αλλά διαμορφώνεται από τα καθημερινά βιώματα του οικονομοκεντρισμού, της εξειδίκευσης, του καταναλωτισμού, της πολιτικής απάθειας, όπως αυτά αποκρυσταλλώνονται και αναπαράγονται μέσα από τους κοινωνικούς θεσμούς.

Αντίστοιχα, οι θεσμοί μιας αυτόνομης κοινωνίας, δεν βασίζονται απλώς στις ιδέες της ελευθερίας και της ισότητας, αλλά τις δημιουργούν και τις πραγματώνουν, παράγοντας και τους ανθρώπους που είναι ικανοί να συμμετέχουν σε τέτοιους θεσμούς. Όπως σημείωνε ο Καστοριάδης, μόνο ένας τρόπος υπάρχει για να «μάθουν» οι άνθρωποι να παίρνουν τις πολιτικές αποφάσεις που σήμερα αφήνονται στα χέρια των πάσης φύσεως «ειδημόνων»: *παίρνοντάς τις*, μπαίνοντας στη διαδικασία να αρχίσουν να σηκώνουν όλο και περισσότερες υποθέσεις της ζωής τους στα χέρια τους και να αποφασίζουν γι' αυτές. Για ακόμη μια φορά, ο συλλογισμός είναι αριστοτελικός: αποκτούμε την πολιτική αρετή

ασκούμενοι σε αυτήν. Πράγματι, σε αντίθεση με την καντιανή αυτονομία που βασίζεται στον Καθαρό Λόγο, η αυτονομία του Καστοριάδη χρειάζεται πολύ περισσότερο τη *φρόνησιν*, την πρακτική σοφία που μπορεί να βοηθήσει εκεί όπου ο σκέτος ορθολογισμός σταματάει.

Έτσι, άλλωστε, μπορούμε να συλλάβουμε και το εκπληκτικό επίπεδο του δημόσιου λόγου στην αρχαία Αθήνα, όπως μας παραδίδεται από τον Θουκυδίδη. Όσο κι αν αυτός ο λόγος υφίσταται την παραμορφωτική επίδραση του ταλαντούχου χεριού του ιστορικού, θεωρείται σχεδόν βέβαιο ότι ο Θουκυδίδης μεταφέρει αρκετά πιστά το κλίμα της Εκκλησίας του Δήμου. Εκεί βρίσκουμε απίστευτες δημηγορίες, φοβερά επιχειρήματα, αλλά κυρίως μια αναντίρρητα αξιοθαύμαστη σύλληψη της πολιτικής πράξης. Όλα αυτά υπάρχουν όχι βέβαια λόγω κάποιας ιδιομορφίας στα γονίδια των αρχαίων Αθηναίων, αλλά εξαιτίας της κοινωνικής θέσμησης που έκανε (θα μπορούσαμε να πούμε, και ορθώς ως έναν βαθμό, «που ανάγκαζε») τους ανθρώπους να ζουν με τον συγκεκριμένο τρόπο. Κι αν όλα αυτά δεν στάθηκαν αρκετά για να αποτραπούν οι θηριωδίες και, τελικά, η ήττα, δεν θα πρέπει σε αυτό το γεγονός να δούμε παρά μία ακόμη απόδειξη αυτού που στο τρίτο κεφάλαιο θεματοποιήσαμε ως τραγικότητα της δημοκρατίας.

Ας προσπαθήσουμε, λοιπόν, να φωτίσουμε με ένα παράδειγμα την ιδέα της παιδείας προς την αυτονομία μέσω της άσκησης της ίδιας της αυτονομίας στην πράξη. Πρόκειται για τη λήψη αποφάσεων με βάση την αρχή της πλειοψηφίας, την οποία παραπάνω θεωρήσαμε ως μια βασική συνισταμένη της αυτόνομης κοινωνίας, απορρέουσα μάλιστα από την ίδια την έννοια της αυτονομίας. Φυσικά, αν θέλουμε να είμαστε ακριβείς, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι δεν πρόκειται για μια οποιαδήποτε πλειοψηφία, αποκομμένη από το υπόλοιπο πολιτικό σύστημα. Η αρχή της πλειοψηφίας είναι αναγκαία, αλλά όχι ικανή συνθήκη για την αυτόνομη κοινωνία. Σε κάθε περίπτωση, όμως, αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι να δείξουμε πώς αυτή η αρχή επιτελεί παιδευτικό ρόλο, και θα περιοριστούμε σε αυτό.

Γράφει σχετικά ο Καστοριάδης: «Ο κανόνας της πλειοψηφίας μπορεί να δικαιολογηθεί μόνο αν δεχτούμε την ίση αξία, στον χώρο του τυχαίου και του πιθανού, της γνώμης, της δόξης των ελεύθερων ατόμων. Προκειμένου όμως η ισοτιμία να μη μείνει εξωπραγματική αρχή, ψευδοϋπερβασιακό τέχνασμα, θα πρέπει η διαρκής εργασία της κοινωνικής θέσμησης να δημιουργήσει άτομα για τα οποία μπορούμε να υποθέσουμε, λογικά, ότι οι γνώμες τους έχουν το ίδιο βάρος στον πολιτικό χώρο. Ακόμα μια φορά, το πρόβλημα της

παιδείας εμφανίζεται αναπόφευκτο.»<sup>190</sup> Πράγματι, όπως προσπαθήσαμε να δείξουμε σε όλο αυτό το κεφάλαιο, η παιδεία είναι αντικείμενο ολόκληρης της θέσμησης της κοινωνίας και η πολιτική παιδεία αντικείμενο ιδίως των πολιτικών συμμετοχικών θεσμών. Επομένως, η ισοτιμία των απόψεων που επιθυμεί ο Καστοριάδης προϋποτίθεται από την αρχή της πλειοψηφίας αλλά και δημιουργείται και μέσω αυτής – βρίσκουμε πάλι εδώ το γνωστό σχήμα, το ασύμβατο με τη συνολοταυτιστική λογική.

Αυτό συμβαίνει ως εξής: η λήψη των αποφάσεων με πλειοψηφικό τρόπο παίζει έναν παιδευτικό ρόλο για την κοινότητα, γιατί, μπαίνοντας στη διαδικασία της επιχειρηματολογίας, της στάθμισης, της δικαιολόγησης της θέσης μας, γενικότερα, δηλαδή, της *διαβούλευσης* που απαιτεί μια αληθινά δημοκρατική συνέλευση, θητεύουμε σε αυτόν τον τρόπο σκέψης και απόφασης, εξασκούμαστε, γινόμαστε καλύτεροι σε αυτόν, με αποτέλεσμα να μπορούμε να παίρνουμε υπεύθυνη στάση απέναντι στα πολιτικά ζητήματα που μας απασχολούν.<sup>191</sup> Αντιμετωπίζοντας συνεχώς τις προκλήσεις της πολιτικής ζωής, και, πολύ περισσότερο, ζώντας μια ζωή που είναι ουσιαδώς πολιτική, μπορούμε να τοποθετηθούμε καλύτερα απέναντι στα προβλήματα που ανακύπτουν.

Οι άνθρωποι που συμμετέχουν σε αμεσοδημοκρατικές διαδικασίες διδάσκονται στην *πράξη* το πώς να διαβουλεύεται και να αποφασίζει κανείς, καθώς λειτουργούν και δημιουργούν μέσα σε ένα σύστημα όπου τα πάντα εξαρτώνται από τους ίδιους, από τη δική τους πρωτοβουλία, κρίση και νηφαλιότητα. Η αρχή της πλειοψηφίας, μαζί, φυσικά, με όσα την πλαισιώνουν, την τροφοδοτούν και τη νοσηματοδοτούν μέσα σε μία αυτόνομη κοινωνία, είναι ένας τρόπος να εξαναγκαστεί κανείς να σκεφτεί ότι στο βάθος όλα ανάγονται στην προσωπική του ευθύνη. Δεν υπάρχουν δημόσιοι πατέρες που να μπορούν να τον σώσουν. Έτσι, αυτός που είναι υπεύθυνος για τη ζωή του μαθαίνει αναγκαστικά να κρατά τη ζωή του στα χέρια του. Αυτό, άλλωστε, είναι και το μεγαλύτερο κίνητρο για τον αυτοπεριορισμό, ο οποίος τόσο μας απασχόλησε σε αυτήν την εργασία, και από τον οποίο αρχίζοντας ξεκινήσαμε να μιλάμε για την παιδεία. Η επίγνωση ότι η σύνεση των αποφάσεών μας είναι το μοναδικό πράγμα που στέκεται ανάμεσα σε εμάς και την καταστροφή μας είναι ένας πολύ καλός λόγος για να επιδιώξουμε τον αυτοέλεγχό μας.

---

<sup>190</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς*, μτφ Κώστας Κουρεμένος, στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ύψιλον, Αθήνα 2000, σ. 279.

<sup>191</sup> Για μια πιο αναλυτική πραγμάτευση του θέματος βλ. Γιάννης Κτενάς, «Για την αρχή της πλειοψηφίας», διαθέσιμο στο [www.kaboomzine.gr/gia-tin-archi-tis-pliedisifias](http://www.kaboomzine.gr/gia-tin-archi-tis-pliedisifias).

Το επιχείρημα του Καστοριάδη για την πρακτική δημοκρατική παιδεία που στοχεύει στην αυτονομία και προάγεται μέσω μιας δραστηριότητας η οποία, κατά κάποιον τρόπο, *χρησιμοποιεί ήδη αυτό στο οποίο αποσκοπεί*, θα μπορούσε να συνοψιστεί μέσα από μία ακόμη αναλογία, αυτή τη φορά σχετική με την εκμάθηση ποδηλάτου: μια, δυο, τρεις φορές θα πέσουμε και θα χτυπήσουμε, στο τέλος όμως μαθαίνουμε να ισορροπούμε, ακριβώς μέσα από την εξάσκηση της ισορροπίας. Αυτό, φυσικά, δεν σημαίνει ότι δεν θα ξαναπέσουμε ποτέ από μόνοι μας, ούτε, πολύ περισσότερο, ότι θα μπορούσαμε να αποφύγουμε τα λάθη των άλλων οδηγών και τις λακκούβες των δρόμων. Θα είμαστε, όμως, καλύτερα προετοιμασμένοι και θα αποδεχθούμε τον κίνδυνο, που στο βάθος είναι ο κίνδυνος ο σύμφυτος με τη ζωή: μόνο οι νεκροί είναι σίγουροι ότι δεν θα πάθουν τίποτα, μόνο οι υποδουλωμένοι λαοί ότι δεν θα κάνουν λάθος. Γιατί το λάθος προϋποθέτει, βέβαια, την ελευθερία της πράξης.

Υπό αυτήν την έννοια, το να λέμε ότι η δημοκρατία είναι το πολίτευμα όπου οι πολίτες αποφασίζουν με μία ψήφο ο καθένας είναι ανεπαρκές. Πρέπει να συμπληρώσουμε: δημοκρατία είναι εκείνη η κοινωνική θέσμιση που διαμορφώνει ανθρώπους ικανούς να αποφασίζουν.

### **iii) Μετουσίωση και επανάσταση**

Ελπίζουμε πως έχει μέχρι τώρα γίνει σαφές ότι η αυτονομία, στη σκέψη του Καστοριάδη, δεν είναι μόνο μια φιλοσοφική έννοια, αλλά και ένα πολιτικό πρόταγμα, και μάλιστα επαναστατικό. Επανάσταση εδώ δεν σημαίνει αιματοκύλισμα, «σφαγές, εξόντωση των Σουάνων ή κατάληψη των Χειμερινών Ανακτόρων»,<sup>192</sup> αλλά ρητός, ριζικός και συλλογικός μετασχηματισμός των θεσμών της κοινωνίας.<sup>193</sup> Οι κοινωνικοί θεσμοί ούτως ή άλλως αλλάζουν συνέχεια, όπως φαίνεται ακόμη και από τη συνεχή δημιουργία λέξεων στη γλώσσα που χρησιμοποιούμε καθημερινά, όμως στην περίπτωση της επανάστασης, ολόκληρη η κοινωνία, ή τουλάχιστον το μεγαλύτερο μέρος της, συμμετέχει συνειδητά σε αυτή την αλλαγή. Με το λεξιλόγιο του Καστοριάδη, θα λέγαμε ότι το θεσμίζον στοιχείο εμφανίζεται στο προσκήνιο και τροποποιεί ηθελημένα και στοχευμένα το ήδη θεσμισμένο.

Αυτός ο εκ βάθρων μετασχηματισμός, αν θέλουμε να μιλήσουμε από τη σκοπιά της ψυχανάλυσης ή της παιδαγωγικής –είδαμε, εξάλλου, πόσο στενά συνδεδεμένα είναι ή

<sup>192</sup> Κ. Καστοριάδης, «Το πρόταγμα της αυτονομίας δεν είναι...», στον τόμο *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, ό.π., σ. 28.

<sup>193</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Τι σημαίνει επανάσταση*., στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ύψιλον, Αθήνα 2000, σ. 109.



τουλάχιστον θα όφειλαν να είναι τα δύο πεδία-, καθίσταται εφικτός λόγω της δυνατότητας της ανθρώπινης ψυχής να μετουσιώνει. Η επανάσταση, μιλώντας από μια ορισμένη οπτική γωνία, είναι δυνατή χάρη στην ικανότητα της ψυχής να αναλαμβάνει τον εκάστοτε κοινωνικό κόσμο που της παρουσιάζεται ως πραγματικότητα, να βρίσκει νόημα μέσα από τα νοήματα αυτού του κόσμου και να στηρίζει τις επιθυμίες της και τις επιδιώξεις της στα πράγματα και στις σχέσεις του συγκεκριμένου, κάθε φορά κοινωνικοϊστορικά θεσμισμένου κόσμου.

Όπως χαρακτηριστικά παρατηρεί ο Καστοριάδης, «η κοινωνία συναντά μια σχεδόν απεριόριστη πλαστικότητα και ελαστικότητα της ψυχής και, όπως μας δείχνει η ιστορία της ανθρωπότητας, μπορεί να κάνει αυτή την ανθρώπινη ψυχή σχεδόν ό,τι θέλει. Μπορεί να την κάνει μουσουλμάνα, χριστιανή, ινδουίστρια, βουδίστρια, ειδωλολάτρισσα, κομμουνίστρια' μπορεί να την κάνει πολυγαμική, μονογαμική κ.ο.κ. Ένα πράγμα δεν μπορεί να κάνει: να μην της δώσει νόημα».<sup>194</sup>

Φυσικά, όλα αυτά τα παραδείγματα είναι περιπτώσεις εκκοινωνισμού της ψυχής, με άλλα λόγια «διευρυμένης» μετουσίωσης, όπως σημειώσαμε προηγουμένως. Κλείνοντας αυτήν την εργασία, θα ασχοληθούμε με τις δυνατότητες που η επιδεκτικότητα της ψυχής στην κοινωνική διάπλαση ανοίγει για την επαναστατική αλλαγή της κοινωνίας, αλλά και για τα όρια που υπάρχουν σε αυτή τη διαδικασία. Για να το πούμε αλλιώς, θα εγκύψουμε τόσο πάνω από την «πλαστικότητα», όσο και πάνω από αυτό το «σχεδόν» που επαναλαμβάνει δύο φορές ο φιλόσοφος στο απόσπασμα που μόλις παραθέσαμε.

Το ζήτημα παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον, καθώς σχετίζεται και με τον τρόπο με τον οποίο ο Καστοριάδης παρεμβαίνει στη συζήτηση για την ανθρώπινη φύση και την κοινωνική κατασκευή του ανθρώπου, που από τον 20<sup>ο</sup> αιώνα και μετά παραμένει επίκαιρο. Μακριά τόσο από τις συντηρητικές συλλήψεις του ανθρώπου ως αιώνιας και αναλλοίωτης ουσίας, όσο και από τους δημοφιλείς παραλογισμούς που βρίσκονται στη μόδα από τον Σαρτρ και μετά, ο φιλόσοφος παρουσιάζει μια φιλοσοφική ανθρωπολογία που, μέσα στην απλότητά της, αναδεικνύεται ιδιοφυής.

Συχνά, λόγου χάρη, υποστηρίζεται ότι «δεν υπάρχει ανθρώπινη φύση»,<sup>195</sup> ως εάν να μην ήταν εγγενής στον άνθρωπο η ικανότητα να μιλάει, πράγμα που προϋποθέτει την ακόμη

---

<sup>194</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση...*, ό.π., σ. 56-57.

<sup>195</sup> Ζαν-Πωλ Σαρτρ, *Οι λέξεις και Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, μτφρ Κώστας Σταματίου, Εκδόσεις Αρσενίδη, Αθήνα 1965, σ. 316.

πιο σημαντική ικανότητα να φαντάζεται.<sup>196</sup> ή ότι «όλα είναι κοινωνικές κατασκευές», λες και το γεγονός ότι ο άνθρωπος, αν δεν φάει, πεθαίνει, οφείλεται σε κάποιου τύπου κοινωνική θέσμιση. Ο Καστοριάδης απαντάει ως εξής: το γεγονός ότι χρειαζόμαστε θερμίδες για να ζήσουμε είναι φυσικό. Όμως, το από πού θα πάρουμε τις εν λόγω θερμίδες, θεσμίζεται, είναι αντικείμενο κοινωνικής κατασκευής.

Γενικά, θα λέγαμε ότι ο Καστοριάδης αξιοποιεί και στη συγκεκριμένη περίπτωση το σχήμα της έρεισης της θέσμισης πάνω σε μια πρώτη φυσική στιβάδα. Θα χρειαστεί, πριν απ' όλα, να εξηγήσουμε σύντομα αυτούς τους όρους, ώστε στη συνέχεια να δούμε αν και πώς συνδέονται με το ζήτημα της μετουσίωσης και της ανθρώπινης φύσης. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, η κοινωνική θέσμιση, όχι μόνο και όχι τόσο με την έννοια των εξειδικευμένων θεσμών, λόγου χάρη των θεσμών που αφορούν την ενηλικίωση, την αναπαραγωγή ή τη λήψη της τροφής, αλλά κυρίως με τη βαθύτερη σημασία του όρου, δηλαδή της συγκρότησης ενός κόσμου φαντασιακών σημασιών που κάνει να υπάρχουν οι επιμέρους θεσμοί, «ερείδεται», στηρίζεται πάνω σε ένα υλικό που «προϋπάρχει» αυτής, ακουμπάει πάνω σε μια στιβάδα του Είναι που δεν κατασκευάζεται κοινωνικά, αλλά υπάρχει ανεξάρτητα από κάθε κοινωνική διαμόρφωση. Παραδείγματος χάρη, το νερό των ποταμών αποτελεί την πρώτη φυσική στιβάδα για τις φαντασιακές θεσμίσεις του ως υδάτινης κατοικίας των Νυμφών, ως θεού Νείλου, ή ακόμη και ως νερού που προορίζεται για το πλύσιμο των αμαξιών μας ή για υδάτινα σπορ.

Η επιλογή του ρήματος *ερείδομαι* και του ουσιαστικού *έρειση* (*étayage*, *Anlehnung*) δεν είναι τυχαία. Ο φιλόσοφος θέλει με αυτόν τον τρόπο να δείξει ότι η εξάρτηση της θέσμισης από την πρώτη φυσική στιβάδα δεν είναι αιτιακή ή νομοτελειακή, δεν έχουμε εδώ κάποια «βάση» που αντανακλάται στο «εποικοδόμημα»: <sup>197</sup> το φαντασιακό θεσμίζει *σχεδόν* αυθαίρετα. Από την άλλη, όμως, αυτό το *σχεδόν* έχει σημασία, γιατί η θέσμιση αναγκάζεται να «λάβει υπ' όψιν της» το προ-κοινωνικό υλικό, αφού πατάει πάνω του. Μπορεί να το κάνει περίπου ό,τι θέλει, να του προσδώσει οποιοδήποτε νόημα, αλλά δεν μπορεί να το παραβλέψει. Λόγου χάρη, για να δώσουμε ένα προφανές και κλασικό παράδειγμα, οι κοινωνίες μπορούν να θεσμίσουν σχεδόν ό,τι θέλουν αναφορικά με τις ερωτικές σχέσεις των ανθρώπων: έχουμε κοινωνίες στις οποίες η ομοφυλοφιλία είναι μια κανονική ερωτική δραστηριότητα και άλλες στις οποίες απαγορεύεται ως διαστροφή, κοινωνίες μονογαμικές για τη γυναίκα και πολυγαμικές για τον άνδρα, ή το αντίστροφο,

---

<sup>196</sup> Βλ σχετικά σ. 62 της παρούσας εργασίας.

<sup>197</sup> Κ.Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση...*, ό.π., σ. 330.

και ούτω καθεξής. Όμως, αυτό που σίγουρα πρέπει να λάβει υπ' όψιν της μια κοινωνία είναι ότι δεν μπορεί να απαγορεύσει πλήρως τις ετερόφυλες σεξουαλικές επαφές, γιατί αλλιώς θα εξαφανιζόταν πολύ σύντομα. Αντίστοιχα, μπορεί μια κοινωνία να θεσμίσει την αγελάδα ως ιερό ζώο και να καταναλώνει ως τροφή τις γάτες ή το αντίστροφο, μπορεί ενδεχομένως να θεωρήσει ότι δεν πρέπει τα ζώα να θεωρούνται καν τροφή, δεν μπορεί όμως να απαγορεύσει την ίδια την κατανάλωση φαγητού και ποτού. Η πρώτη φυσική στιβάδα είναι, επομένως, ένα στρώμα του φυσικού κόσμου που η θέσμιση της κοινωνίας δεν μπορεί να αγνοήσει και αναγκάζεται να νοηματοδοτήσει. Από εκεί και πέρα, τα πάντα οφείλονται στο φαντασιακό της εκάστοτε κοινωνίας.

Κατά τη γνώμη μας, ανάλογης μεταχείρισης τυγχάνει από τον Καστοριάδη και η ανθρώπινη ψυχή.<sup>198</sup> Σε ένα επίπεδο, η ψυχή αποτελεί μια πρώτη φυσική στιβάδα μέσα μας: οι ερωτικές και καταστροφικές ενορμήσεις, η ριζική φαντασία ως συνεχής και απερίσταλτη ροή παραστάσεων, όπως και η ανάγκη της ψυχής για νόημα, αντιμετωπίζονται από τον φιλόσοφο ως πρωτογενή δεδομένα τα οποία η κοινωνική θέσμιση συναντά και υποχρεώνεται να υπολογίσει και να ικανοποιήσει. Η κοινωνία οφείλει να δώσει στην ψυχή ένα φαντασιακό νόημα και οφείλει να της παράσχει κάποιες οδούς ικανοποίησης των ενορμήσεων. Το ποιο θα είναι αυτό το νόημα και ποιες αυτοί οι οδοί είναι πλέον αντικείμενο του συνόλου των θεσμών της κοινωνίας και η μετουσίωση, όπως την προσεγγίσαμε παραπάνω, είναι ακριβώς η διαδικασία μέσω της οποίας η πρώτη φυσική ψυχική στιβάδα δέχεται τη θέσμισή της. Βεβαίως, όπως ισχύει και για τον εξωτερικό φυσικό κόσμο, η ψυχή είναι επιδεκτική, «κατάλληλη» για να δεχτεί τη θέσμιση, και δεν την καθορίζει. Της βάζει, όμως, κάποια όρια και της θέτει και ορισμένες απαιτήσεις.

\* \* \* \*

Με βάση τις προηγούμενες σκέψεις τίθεται το εξής ερώτημα: η καστοριαδική προσέγγιση της μετουσίωσης είναι χρήσιμη μόνο ως περιγραφικό εργαλείο ή μπορούμε να αντλήσουμε από αυτή και κάποιες ιδέες για την αλλαγή της κοινωνίας; Θεωρούμε πως ισχύει το

---

<sup>198</sup> Η ερμηνεία που θα προταθεί εδώ, πέρα από το ότι αποτελεί προσωπική άποψη του γράφοντος, μπορεί να στηριχθεί και σε κάποιες υπαινικτικές διατυπώσεις του Καστοριάδη στη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*. Στη σελίδα 420, λόγου χάρη, της έκδοσης στην οποία παραπέμπουμε αναφέρεται: «κι αυτή όμως η θέσμιση, με τη σειρά της, 'ερείδεται' στο είναι της ψυχής (κι εδώ πάλι ο όρος έρειση παίρνει ένα διαφορετικό περιεχόμενο) και πρέπει, αναγκαστικά, 'να το λάβει υπόψη της'». Επίσης, στη σελίδα 468, ο Καστοριάδης γράφει: «Η ύπαρξη ενός διαπολιτισμικού πόλου της θέσμισης του πράγματος-που ερείδεται βέβαια στη φυσική στιβάδα, τόσο στην εξωτερική όσο και την εσωτερική, όπως αυτή είναι ίσως ήδη εν μέρει διαρθρωμένη για τον άνθρωπο-ζώο(...)». Η υπογράμμιση είναι δική μου.

δεύτερο, όχι με την έννοια ότι έχουμε τη δυνατότητα μέσα από την εξέταση της μετουσίωσης να ανακαλύψουμε τους κανόνες που θα μας υποδείξουν πώς πρέπει να ζήσουμε και να ρυθμίσουμε τις κοινωνίες μας, αλλά με την έννοια ότι η αξιοποίηση της έννοιας της μετουσίωσης μέσα από το πρίσμα της πολιτικής φιλοσοφίας μάς επιτρέπει να στοχαστούμε με γόνιμο τρόπο την αλλαγή της κοινωνίας.

Μπορούμε, δηλαδή, να θέσουμε το ζήτημα ως εξής: Τα «ένστικτα» του ανθρώπου κατ' αρχήν απαιτούν την άμεση ικανοποίησή τους, χωρίς να υπολογίζουν κανένα κόστος και, σαφώς, χωρίς να υπολογίζουν τους άλλους ανθρώπους, τον πόνο τους, τις επιθυμίες τους, την προσωπικότητά τους - ας θυμηθούμε εδώ τη φράση του Φρόιντ από την *Ντόρα*, σύμφωνα με την οποία «όταν λοιπόν κάποιος έγινε φανερά και δηλωμένα ανώμαλος, θα ήταν σωστότερο να πούμε πως *παρέμεινε* ανώμαλος». <sup>199</sup> Δεδομένης, λοιπόν, της φύσης των ανθρώπινων ενορμήσεων και των ορίων που θέτουν στον πολιτισμό, καθώς ως έναν βαθμό τον αντιμάχονται, πρέπει να δεχτούμε ότι οι κοινωνίες μας οφείλουν να θέσουν κάποιους περιορισμούς, απαγορεύοντας κάποια πράγματα και καταστέλλοντας ορισμένες τάσεις της ανθρώπινης ψυχής. Κάθε κοινωνία, λαμβάνοντας υπ' όψιν της την πρώτη ψυχική στιβάδα, οφείλει να απαγορεύει *κάτι*.

Όμως το τι θα κατασταλεί και πόσο, όπως και το τι θα αφηθεί ελεύθερο να εκφραστεί είναι ένα ζήτημα εξόχως πολιτικό, ένα ζήτημα στο οποίο δεν μπορεί να απαντήσει καμία επιστήμη, αλλά μόνο η πολιτική σκέψη και πράξη. Για να δώσουμε το - πολυχρησιμοποιημένο πια, αλλά διαφωτιστικό- παράδειγμα, σε κάποιες κοινωνίες η ομοφυλοφιλία θεωρείται κατακριτέα, επομένως η ομοφυλόφιλη ροπή της ανθρώπινης ψυχής πρέπει να καταπιέζεται με διάφορους τρόπους, να απωθείται ενδεχομένως ή να μετουσιώνεται, πράγμα που, σύμφωνα με τον Φρόιντ, ίσως μας δίνει ένα στοιχείο της απάντησης στο ερώτημα γιατί υπάρχουν τόσο πολλοί και σπουδαίοι ομοφυλόφιλοι ποιητές και καλλιτέχνες. <sup>200</sup> Υπάρχουν όμως και πολύ αξιόλογα κοινωνικά κινήματα που μάχονται για την διεκδίκηση των δικαιωμάτων των ομοφυλόφιλων και για την -αυτονόητη για την ψυχανάλυση- παραδοχή του φυσιολογικού χαρακτήρα της ομοφυλοφιλίας. Αν αυτοί αγώνες ευδοκιμήσουν, εγγράφοντας στο κοινωνικό φαντασιακό τις αξίες που προβάλλουν, η εκπολιτιστική διαδικασία θα αλλάξει χαρακτήρα, συμπαρασύροντας μαζί και τον χαρακτήρα της απώθησης, της μετουσίωσης και άλλων ψυχικών διεργασιών.

---

<sup>199</sup> Σίγκμουντ Φρόιντ, *Ντόρα*, μτφρ Κατερίνα Λιάπτη, Επίκουρος, Αθήνα 1991, σ. 51.

<sup>200</sup> Σίγκμουντ Φρόιντ, *Τρία ιστορικά ασθένειας*, μτφρ Λευτέρης Αναγνώστου, Επίκουρος, Αθήνα 1995, σ. 205-206.

Με άλλα λόγια, η μετουσίωση, με τη πλατιά έννοια που της δώσαμε, είναι το σημείο όπου συναντιέται το ψυχικό με το κοινωνικό και το πολιτικό, η διαδικασία κατά την οποία η ατομική ψυχή υποχρεώνεται να εγκαταλείψει τον κόσμο των ατομικών της φαντασμάτων και των ανεξέλεγκτων ενορμήσεων και να επενδύσει με νόημα και πάθος τον δημόσιο κόσμο που της προσφέρεται ως πραγματικότητα. Αυτός όμως ο δημόσιος κόσμος αλλάζει ανάλογα με τον χώρο και τον χρόνο. Και ακριβώς ο λόγος για τον οποίο μπορούμε να ελπίζουμε σε κοινωνίες πιο ελεύθερες και να μαχόμαστε για αυτές είναι ότι, παρόλο που μια κάποια καταπίεση είναι παντού και πάντα απαραίτητη για τη συγκρότηση και τη διατήρηση των πολιτικών κοινοτήτων, αυτή η καταπίεση δεν είναι η οποιαδήποτε. Ο φόνος σε καιρό ειρήνης θα πρέπει να απαγορεύεται παντού, δεν ισχύει όμως το ίδιο και για τις προγαμιαίες σχέσεις, λόγω χάρη. Είναι ζήτημα πολιτικού αγώνα να διαμορφωθεί ένα τέτοιο φαντασιακό, που να επιτρέπει τη δημιουργία των κατά το δυνατόν πιο ελεύθερων θεσμών.

Το ίδιο, φυσικά, ισχύει και για τη θέσμιση των δραστηριοτήτων και των ρόλων προς τους οποίους στρέφεται η μετουσίωση των ανθρώπων σε κάθε εποχή και κοινωνία. Σε μια κοινωνία που επιτρέπει τα βασανιστήρια ως μέσο κολασμού, οι καταστροφικές ενορμήσεις των ανθρώπων μπορούν να διοχετευτούν στο κοινωνικά αποδεκτό επάγγελμα του βασανιστή. Αυτή η περίπτωση, που, αυστηρά ψυχαναλυτικά μιλώντας, δεν συνιστά μετουσίωση, καθώς ασκείται άμεση και πραγματική, «υλική», βία, δεν παύει να αποτελεί μετουσίωση με την καστοριαδική έννοια, καθώς πρόκειται για ανάληψη ενός νόμιμου κοινωνικού ρόλου και συνεπακόλουθο περιορισμό της ενόρμησης μέσα στα κοινωνικώς αποδεκτά πλαίσια – και ο απωθητικός και μακάβριος χαρακτήρας του παραδείγματος δεν αρκεί για το κάνει όχι μόνο άστοχο, αλλά ούτε καν φανταστικό, καθώς προφανώς υπήρξαν και ακόμη υπάρχουν πολλές τέτοιες κοινωνίες. Αντιθέτως, σε μια κοινωνία που απαγορεύει τα βασανιστήρια, οι αντίστοιχες τάσεις της ανθρώπινης ψυχής θα πρέπει να καταπιεστούν ή να βρουν έναν άλλο δρόμο για να εκφραστούν. Το σίγουρο, όμως, είναι ότι υπάρχουν και άλλοι δρόμοι, όπως φανερώνει η ύπαρξη κοινωνιών στις οποίες τα βασανιστήρια κρίνονται ως απαράδεκτα. Και η πραγματική άβυσσος που χωρίζει ποιοτικά αυτές τις κοινωνίες με τις προηγούμενες δεν οφείλεται σε κάποια αλλαγή της φύσης του ανθρώπου, αλλά στην επίδραση διαφορετικών θεσμών πάνω στην ίδια εύπλαστη φύση. Σε τόσο μεγάλο βαθμό φτάνει η κοινωνική κατασκευή του υποκειμένου, ή αλλιώς η θέσμιση του ατόμου, και γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο έχουν νόημα οι προσπάθειες για κοινωνική αλλαγή.

Φυσικά, όλες αυτές οι στροφές, ανακατευθύνσεις, διευθετήσεις των ενορμήσεων, δεν είναι ανεξάρτητες –το αντίθετο, μάλιστα, είναι ουσιωδώς συνυφασμένες- από τις φαντασιακές σημασίες που επενδύουν με πάθος οι άνθρωποι, από το φαντασιακό νόημα που δίνουν στη ζωή τους και που δεν είναι μόνο ατομικό, αλλά κυρίως συλλογικό, κοινωνικό φαντασιακό. Για να μπορέσει να είναι κανείς παθιασμένος Χριστιανός πρέπει να υπάρχει στον κοινωνικό ορίζοντα το νόημα του χριστιανισμού. Αντίστοιχα, για να αφιερώσει κάποιος τη ζωή του στη δουλειά του, όπως συχνά λέγεται, και να νοηματοδοτήσει την ύπαρξή του μέσα από αυτή, προϋποτίθεται ότι αυτή η εργασία υπάρχει ως θεσμός, πράγμα που με τη σειρά του προϋποθέτει ότι αυτός ο θεσμός εγγράφεται μέσα σε ένα φαντασιακό πλαίσιο που τον καθιστά δυνατό. Παραδείγματος χάρη, για να γίνει κανείς επαγγελματίας ερευνητής, πρέπει να υπάρχει ο θεσμός του εργαστηρίου, επομένως πρέπει να υπάρχει ως φαντασιακή σημασία η θετική αξιολόγηση της επιστήμης, που μπορεί να είναι αυτονόητη σε πολλές κοινωνίες στις μέρες μας, δεν ήταν όμως έτσι παντού και πάντα.

Με βάση αυτές τις παρατηρήσεις, μας αποκαλύπτεται ο φανακιστικός χαρακτήρας της κυρίαρχης στην εποχή μας αφήγησης για τον «φυσικό» χαρακτήρα του καπιταλιστικού συστήματος. Ο καπιταλισμός παρουσιάζεται συχνά ως η καλύτερη δυνατή θέσμιση, γιατί τάχα ανταποκρίνεται στις εγγενείς ανάγκες των ανθρώπων, αφήνοντάς τους παράλληλα να αναπτύξουν την αληθινή τους φύση. Δηλαδή υποστηρίζεται όχι μόνο ότι ο καπιταλισμός είναι το καλύτερο σύστημα επειδή «δίνει στους ανθρώπους αυτά που θέλουν», όπως πίστευε ο Σουμπέτερ,<sup>201</sup> αλλά επίσης ότι είναι λογικό να επικρατεί, από τη στιγμή που παρέχει την ευκαιρία στους ανθρώπους να ανταγωνιστούν για να κερδίσουν περισσότερα.

Αυτές οι προσεγγίσεις παραγνωρίζουν ακριβώς όλους τους προβληματισμούς που αναπτύξαμε για τη μετουσίωση ως εκκοινωνισμό της ψυχής. Γιατί πρώτον, το τι θέλουν οι άνθρωποι (τι θέλουν να φάνε, να αποκτήσουν, να καταστρέψουν, να ερωτευτούν) καθορίζεται από τη θέσμιση της κοινωνίας. Αυτό ισχύει ακόμη και για τις πιο βασικές, μη περαιτέρω αναγώγιμες τάσεις της ψυχής, όπως η ερωτική διάθεση, πράγμα που φαίνεται, όπως σημειώσαμε, από τη διαφορετική στάση διαφορετικών κοινωνιών απέναντι στην ομοφυλοφιλία, αλλά και απέναντι σε διάφορες ετερόφυλες μορφές ερωτισμού, που κατά περιόδους θεωρούνται αφύσικες. Δεν θα ήταν, λοιπόν, υπερβολή να πούμε, αν μας επιτρέπεται η κάπως παράδοξη έκφραση, ότι και η επιθυμία θεσμίζεται.

---

<sup>201</sup> Joan Robinson, *Economic Philosophy*, Penguin, Λονδίνο 1962, σ. 130.

Δεύτερον, όσον αφορά στην ανταγωνιστική φύση του ανθρώπου και στο πάθος τους για το κέρδος, μπορούμε, χωρίς αυτό να μας δημιουργεί κάποιο πρόβλημα, να παραδεχτούμε ότι πράγματι υπάρχει στην ανθρώπινη φύση μια τάση για διάκριση, αγώνα, ένα «εγωιστικό» πάθος να ξεχωρίσουμε. Ο ίδιος ο Φρόνιτ, σε μια πρώτη διάκριση των εννομήσεων, θεματοποιεί τις λεγόμενες «ορμές του Εγώ», που τείνουν προς την αυτοσυντήρηση, ενώ η Χάνα Άρεντ, όπως και ο Γιάκομπ Μπούρκχαρντ, έχουν αναδείξει τον αγωνιστική διάσταση της αρχαιοελληνικής πολιτικής και γενικότερα τη σημασία του αγώνα στη ζωή των αρχαίων ελλήνων, θεωρώντας τις μάλλον ως κάτι θετικό.

Επομένως, μπορούμε να πούμε, βάζοντας ακόμη μια φορά στο παιχνίδι τη μετουσίωση, ότι το όλο ζήτημα ανάγεται στο *πού θα στραφεί* στο πλαίσιο κάθε κοινωνίας ο ανταγωνισμός και η εγωιστική διάθεση του ανθρώπου. Οι ζηλωτές του καπιταλισμού υποστηρίζουν υπόρρητα ότι ο ανταγωνισμός μπορεί να είναι μόνο οικονομικός ανταγωνισμός, ότι το πάθος μπορεί να είναι μόνο πάθος για οικονομική ανέλιξη, τίποτα, όμως, δεν θα μπορούσε να απέχει περισσότερο από την αλήθεια. Ένας σκηνοθέτης που δημιουργεί μια ταινία ή ένας φιλόσοφος που εκδίδει ένα βιβλίο, προφανώς θέλουν το έργο τους «να πάει καλά», να κυκλοφορήσει, να συζητηθεί, να αξιολογηθεί θετικά. Σε ένα ασυνείδητο ή όχι επίπεδο, ενδέχεται ακόμη να επιθυμούν να ξεπεράσουν τους υπόλοιπους ανθρώπους του κύκλου τους και να δοξαστούν. Το θέμα είναι ότι τοποθετούνται μέσα σε αυτόν και όχι σε κάποιον άλλον στίβο, ότι στρέφουν την ανταγωνιστική τους διάθεση σε αυτές τις δραστηριότητες κι όχι στην κατάκτηση χωρών, όπως ο Ναπολέων, ούτε στην αποκόμιση εκατομμυρίων, όπως οι σύγχρονοι Λύκοι της Wall Street.

Έχοντας σημειώσει αυτά, μπορούμε να τελειώσουμε αναφερόμενοι ακροθιγώς στο ζήτημα της μετουσίωσης σε μια αυτόνομη κοινωνία και του ανθρωπολογικού τύπου που θα προκύψει από αυτήν. Θα πούμε, λοιπόν, ότι οι άνθρωποι, σε μια πραγματικά δημοκρατική κοινωνία, αν και όποτε αυτή δημιουργηθεί, σίγουρα θα στρέφουν το πάθος τους όχι στα χρήματα ή στην οικονομική ανάπτυξη με κάθε κόστος, αλλά προς τις κοινές υποθέσεις, την ελευθερία, την πολιτική συμμετοχή. Επίσης, θα στηρίζουν τους πόθους τους σε άλλους θεσμούς και άλλες σχέσεις, θα παθιάζονται και θα βρίσκουν νόημα μέσα από άλλα πράγματα, τα οποία δεν είμαστε σε θέση να συλλάβουμε περιοριστικά εκ των προτέρων, γιατί εναπόκειται στη δική τους απόφαση και δημιουργικότητα να τα προσδιορίσουν. Θα μπορούσαν, όμως, αυτά τα πράγματα να είναι η αλληλεγγύη και η κατανόηση για τους άλλους ανθρώπους, η αγάπη για την τέχνη και τη φιλοσοφία, ο σεβασμός για το περιβάλλον και για τα ζώα.

## Αντί επιλόγου

### Ατομική και κοινωνική αυτονομία: σπάζοντας τον κύκλο (ή αρχίζοντάς τον)

Σε όλη την πορεία αυτής της εργασίας τονίστηκε η άρρηκτη σχέση και, κατά κάποιον τρόπο, η αμοιβαία προϋπόθεση, της ατομικής και της συλλογικής αυτονομίας. Πράγματι, όχι λίγες φορές ο Καστοριάδης παρατηρεί ότι η αυτόνομη κοινωνία προϋποθέτει αυτόνομα άτομα και τα αυτόνομα άτομα προϋποθέτουν μια αυτόνομη κοινωνία. Το θέμα που τίθεται εδώ, όμως, έγκειται στο να προσδιορίσουμε πώς μπορούμε να στοχαζόμαστε, να επιθυμούμε και να επιδιώκουμε την αυτονομία ζώντας σε μια σύγχρονη «φιλελεύθερη ολιγαρχία», σύμφωνα με τη διατύπωση του φιλοσόφου αναφορικά με τα δυτικά κοινοβουλευτικά καθεστώτα. Με άλλα λόγια, η αυτονομία των ατόμων και της κοινωνίας σχηματίζει έναν κύκλο. Αφού όμως εμείς αυτή τη στιγμή δεν βρισκόμαστε εντός του, είμαστε άραγε δια παντός αποκλεισμένοι από αυτόν; Ή μήπως μπορούμε να τον σπάσουμε, ώστε να γίνουμε κομμάτι του και να αρχίσουμε να τον διαγράφουμε πάλι από την αρχή;

Το ζήτημα είναι σημαντικό και μπορούμε ήδη εξ αρχής να σημειώσουμε ότι δεν πέφτει σαν κεραυνός εν αιθρία μέσα στο συνολικό έργο του Καστοριάδη. Ο φιλόσοφος έχει παρατηρήσει ότι, κάθε φορά που βρισκόμαστε μπροστά σε μια νέα *ex nihilo* οντολογική δημιουργία, γινόμαστε μάρτυρες ενός παραδόξου: *η δημιουργία φαίνεται σαν να προϋποθέτει τον εαυτό της*. Έτσι, παραδείγματος χάρη, το πρώτο κύτταρο που εμφανίζεται, θα πρέπει να διαθέτει *ήδη* και τις λειτουργίες αναπαραγωγής του. Επίσης, η πρώτη κοινωνία που δημιουργείται προϋποθέτει την ύπαρξη μιας γλώσσας, η οποία με τη σειρά της προϋποθέτει την ύπαρξη μιας κοινωνίας. Συναντάμε εδώ, χωρίς διάθεση αστεϊσμού, μια εκδοχή του περίφημου προβλήματος με το αυγό και την κότα. Αυτό το φαινόμενο ο φιλόσοφος το ονομάζει πρωταρχικό ή πρωτόγονο κύκλο της δημιουργίας.<sup>202</sup>

Σύμφωνα με αυτά, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε χωρίς να πέφτουμε έξω ότι και στην περίπτωση της γέννησης της αυτονομίας συναντάμε έναν τέτοιο κύκλο. Υπάρχει όμως και μια διαφορά, που δεν είναι αμελητέα. Η αυτονομία τίθεται από τον Καστοριάδη όχι ως ένα

---

<sup>202</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η ελληνική πόλις...*, ό.π., σ. 180.



απλό αντικείμενο φιλοσοφικής μελέτης, αλλά και ως πολιτικό πρόταγμα, πράγμα που σημαίνει ότι μπορούμε να την επιδιώξουμε συνειδητά, να τη διεκδικήσουμε, να παλέψουμε γι' αυτή. Πρέπει, λοιπόν, να υπάρχει και κάποιος τρόπος εξόδου από τον σημερινό κύκλο της ετερονομίας και απαρχής σχεδιασμού του αντίστοιχου της αυτονομίας.

Πρώτα απ' όλα, κάτι τέτοιο είναι δυνατό επειδή, παρόλο που στο πλαίσιο των ετερόνομων κοινωνιών τα άτομα θεσμίζονται ως ετερόνομα, αυτή η διάπλαση, αυτή η κοινωνική κατασκευή του υποκειμένου δεν είναι ποτέ πλήρης. Η θέσμιση του ατόμου, ο εκκοινωνισμός του με βάση τις φαντασιακές σημασίες, τις αξίες και τις πρακτικές της κοινωνίας στην οποία γεννιέται, δεν φτάνει ποτέ στο σημείο της πλήρους καθυπόταξής του. Πάντα υπάρχει μια απροθυμία υποταγής από τη μεριά κάποιων ανθρώπων κι αυτό μπορεί να αποδοθεί μάλλον στον αδάμαστο χαρακτήρα της ανθρώπινης φαντασίας και επιθυμίας. Ποτέ μια κοινωνία, όσο ετερόνομη κι αν είναι, δεν καταφέρνει να φτάσει στο σημείο που έφτασε το Κόμμα της οργουελιανής δυστοπίας του 1984, να κάνει, δηλαδή, τους αντιστεκόμενους να αγαπήσουν αληθινά τον Μεγάλο Αδερφό (πράγμα που θα σήμαινε ότι έχει καταφέρει να χαλιναγωγήσει και τις βαθύτερες επιθυμίες και ενορμήσεις τους, που διαμεσολαβούνται από τη φαντασία).

Αυτό εξηγεί και το πώς κατέστη δυνατή η ανάδυση του νοήματος της αυτονομίας μέσα σε καιρούς πολύ πιο σκοτεινούς και ετερόνομους από τους δικούς μας. Μπορούμε κάλλιστα να υποθέσουμε ότι, για έναν αιγύπτιο δούλο που ζούσε το 900 π.Χ., η ιδέα της αμφισβήτησης της θεσμισμένης παράστασης του κόσμου και της κατεστημένης εξουσίας που ξεκίνησε σιγά σιγά λίγους αιώνες αργότερα στη γειτονική του Ελλάδα, με την απαρχή της φιλοσοφίας και σχεδόν αμέσως της δημοκρατίας, δεν θα ανήκε καν στο πλαίσιο της επιστημονικής φαντασίας. Κι όμως συνέβη.

Όμως η έλλειψη επιβολής εξαντλητικών καθορισμένων των ανθρώπινων υποκειμένων από τη μεριά της εκάστοτε θεσμισμένης εξουσίας είναι απλώς το πρώτο αναγκαίο βήμα, η αναγκαία, πλην όμως όχι και ικανή, συνθήκη. Συνειδητοποιούμε ότι υπάρχει η δυνατότητα της αυτονομίας, πώς όμως αυτή μπορεί να ευδοκιμήσει; Η μόνη πιθανή απάντηση φαίνεται να είναι ότι κάποια υποκείμενα, εν μέρει διαμορφωμένα στο πλαίσιο μιας ετερόνομης κοινωνίας, έχουν την επιθυμία να βγουν από την ετερόνομη κατάσταση και αναπτύσσουν μια από κοινού πολιτική δραστηριότητα που αποσκοπεί στη θέσμιση μιας αυτόνομης κοινωνίας. Έτσι, εισερχόμαστε σε μια σειρά από σημαντικές καστοριαδικές έννοιες που επικοινωνούν μεταξύ τους: *πράξη, πρόταγμα, διάγνωση*.

«Αποκαλούμε πράξη αυτό το πράττειν, μέσα στο οποίο σκοπεύουμε τον άλλον ή τους άλλους ως αυτόνομα όντα, και τους θεωρούμε ως τον ουσιαστικό παράγοντα της ανάπτυξης της ίδιας τους της αυτονομίας.»<sup>203</sup> Η πράξη, λοιπόν, είναι μια δραστηριότητα που αναπτύσσεται με στόχο την αυτονομία των άλλων ανθρώπων και, γενικότερα, της κοινωνίας. Αυτός είναι ο τρόπος, σε ένα πρώτο επίπεδο, να βγούμε από τον κύκλο της αμοιβαίας προϋπόθεσης ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας. Κάποιοι άνθρωποι, προφανώς μέσα από τους κόλπους μιας ετερόνομης (τουλάχιστον εν μέρει) κοινωνίας, πράττουν με στόχο την αυτονομία.<sup>204</sup>

Αυτή η πολιτική πράξη έχει ένα πολύ ενδιαφέρον χαρακτηριστικό, που τη διαφοροποιεί από την πράξη που στοχεύει στην εγκαθίδρυση ενός ολοκληρωτικού ή ενός γραφειοκρατικού καθεστώτος: βλέπει τους άλλους ανθρώπους, τους οποίους θέλει να κάνει αυτόνομους, όχι ως ένα πλαστικό υλικό που χρειάζεται έξωθεν διαμόρφωση, αλλά ως ενεργητικούς φορείς της στοχευόμενης αυτονομίας. Οι άλλοι πρέπει να παρακινηθούν να γίνουν αυτόνομοι, αλλά δεν μπορούν να αναγκαστούν να γίνουν, όπως ακριβώς κάποιος μπορεί να παρακινηθεί να σκεφτεί ή να φιλοσοφήσει, αλλά δεν μπορεί να εξαναγκαστεί να το κάνει. Η ενεργητικότητα του ανθρώπου, το γεγονός ότι δεν είναι αντικείμενο αλλά υποκείμενο, αποτελεί θεμελιώδες στοιχείο για τη συγκρότηση της έννοιας της πράξης.

Εύκολα μπορούμε να θυμηθούμε εδώ τα όσα αναφέρθηκαν στο πλαίσιο της παιδείας και να διατυπώσουμε το ζήτημα ως εξής: η πράξη αποτελεί ένα κάλεσμα που στοχεύει να ενεργοποιήσει τους κρυμμένους σπόρους, τις δυνατότητες για ελεύθερη σκέψη και δραστηριότητα που υπάρχουν μέσα σε κάθε άνθρωπο. Η αυτονομία δεν μπορεί να επιβληθεί, γιατί δεν είναι εξωτερική ως προς την κοινωνία, όπως είναι, λόγου χάρη, ο γραφειοκρατικός κομμουνισμός: ή θα «ασκείται» ενεργητικά από τα υποκείμενά της ή δεν θα υπάρχει. Αν τυχόν επιβληθεί, δεν θα είναι αυτονομία.

Έτσι, για να δώσουμε ένα παράδειγμα γι' αυτό που νομίζουμε ότι εννοεί ο Καστοριάδης, η δημιουργία ενός αυτοδιαχειριζόμενου εγχειρήματος, είτε αυτό βρίσκεται στον χώρο της εργασίας (ξέρουμε, παραδείγματος χάρη, ότι ο Καστοριάδης είχε παθιαστεί με το πείραμα αυτοδιαχείρισης στο γαλλικό εργοστάσιο ρολογιών της LIP και ότι το επισκεπτόταν

---

<sup>203</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση...*, ό.π., σ. 114.

<sup>204</sup> Το ότι η αυτονομία δεν είναι καθαρή φόρμα και ότι, επομένως, ο αγώνας γι' αυτή θα συνοδεύεται πάντα κι από αιτήματα για ουσιαστικά περιεχόμενα των νόμων, έστω και αν αυτά δεν μπορούν να προσδιοριστούν εκ των προτέρων, έχει σχολιαστεί επαρκώς σε αυτή την εργασία, και δεν θα μας απασχολήσει άλλο εδώ.

συνέχεια), είτε στον χώρο της εκπαίδευσης ή αλλού, πάντα αναγκαστικά θα ξεκινήσει από μια ομάδα ατόμων που επιθυμούν την έξοδο από την ετερόνομη κατάσταση. Όμως αυτά τα άτομα, αν πράγματι αποσκοπούν στην αυτονομία, δεν θα δουν τους εαυτούς τους σαν κάποιου είδους λενινιστικής πρωτοπορία, σαν επαγγελματίες επαναστάτες που πρέπει να βρίσκονται πάντα ένα βήμα μπροστά από το πλήθος και να το κάνουν να συνειδητοποιεί τα συμφέροντά του. Ακριβώς επειδή η αυτονομία δεν είναι *prêt à porter* ρούχο που περιμένει να φορεθεί, αλλά στηρίζεται στην ενεργητική δράση των αυτόνομων υποκειμένων, οι θεμελιωτές αυτού του εγχειρήματος θα πρέπει να προσπαθήσουν να το «ανοίξουν» στον κόσμο, στους συναδέλφους τους, ώστε όσοι εντάσσονται στους κόλπους του, να πραγματώνουν εν μέρει και να «εκπαιδεύονται» στην άσκηση της αυτονομίας, ακριβώς ασκώντας την στην πράξη - συμμετέχοντας στις αποφασιστικές συνελεύσεις, παίρνοντας τον λόγο, προτείνοντας, διαφωνώντας.

Ταυτόχρονα, θα πρέπει να προσθέσουμε ότι η δράση προς την αυτονομία δεν μπορεί να προκύψει παρά μόνο αν οι πράξεις των αγωνιζόμενων ατόμων και ομάδων ενσαρκώνουν, συνοδεύονται και εμπνέονται από κάποιες καινούριες αξίες, στόχους, επιδιώξεις και, για να το πούμε στη γλώσσα του Καστοριάδη, από καινούριες φαντασιακές σημασίες, οι οποίες μάλιστα είναι αντιπαραθετικές προς τις ισχύουσες στο πλαίσιο της ετερόνομης κοινωνίας. Αν, όπως σημειώνει ο φιλόσοφος, «ο κύριος των φαντασιακών σημασιών έχει τον θρόνο που πιο ψηλά από τον κύριο της βίας»,<sup>205</sup> τότε είναι σαφές ότι, για να αλλάξουμε την κοινωνία, οφείλουμε πρώτα απ' όλα να αλλάξουμε το φαντασιακό της, δηλαδή να δημιουργήσουμε και να προβάλλουμε μέσα από τις πράξεις μας διαφορετικά νοήματα και νέες αξίες οι οποίες να μπορούν να ντύσουν τη ζωή και τον κόσμο.

Να συναρμόσει τα δύο στοιχεία που αναφέραμε εδώ, δηλαδή την πολιτική πράξη προς την αυτονομία και την επένδυσή της με καινούριες φαντασιακές σημασίες, προσπαθεί άλλωστε και μια απάντηση του Καστοριάδη στον Σερζ Λατούς, στο πλαίσιο μιας συζήτησης του πρώτου με την ομάδα MAUSS, που έλαβε χώρα τον Δεκέμβριο του 1994. Εκεί, ο φιλόσοφος αναφέρει: «Μια αυτόνομη κοινωνία δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί παρά μόνο μέσω της αυτόνομης δράσης της κοινωνίας. Μια τέτοια δράση προϋποθέτει ότι οι άνθρωποι επενδύουν ξεκάθαρα σε άλλο πράγμα από τη δυνατότητα να αγοράσουν μία καινούρια έγχρωμη τηλεόραση. Ακόμη βαθύτερα, προϋποθέτει ότι το πάθος για τη δημοκρατία και την ελευθερία, το πάθος για τα κοινά, παίρνει τη θέση της ψυχαγωγίας, του κυνισμού, του κομπορμισμού, του αγώνα δρόμου για την κατανάλωση. Με λίγα λόγια

---

<sup>205</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία*, στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ύψιλον, Αθήνα 2000, σ. 64.

προϋποθέτει, μεταξύ άλλων, ότι το οικονομικό παύει να είναι η κυρίαρχη ή αποκλειστική αξία». <sup>206</sup>

Στο ίδιο μήκος κύματος, ο Νίκος Ιωάννου, σε μια ενδιαφέρουσα πρόσφατη προσπάθεια να κάνει την καστοριαδική σκέψη να συνομιλήσει με την επικαιρότητα, παρατηρεί ότι τα συνεργατικά και αυτοδιαχειριζόμενα εγχειρήματα, που έχουν πληθύνει από την αρχή της παγκόσμιας οικονομικής κρίσης του 2008, δεν στηρίζονται στην πίστη των συμμετεχόντων ότι θα πλουτίσουν, αλλά στην ανάγκη τους να νοηματοδοτήσουν την εργασία και τη ζωή τους με έναν τρόπο ριζικά διαφορετικό σε σχέση με τον κυρίαρχο στις σημερινές κοινωνίες, «να μπουν σε μια διαδικασία όπου εκφράζουν νέα νοήματα». <sup>207</sup>

Τώρα, ακριβώς λόγω αυτού του ανοιχτού χαρακτήρα της αυτόνομης πολιτικής, ανοίγεται μπροστά μας ένα άλλο πολύ ενδιαφέρον ζήτημα, σχετικά με το βαθμό διαφάνειας και τη δυνατότητα ακριβούς προσδιορισμού της πολιτικής πράξης, με την καστοριαδική έννοια του όρου. Σε ένα επίπεδο, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι η πράξη «είναι βέβαια μια συνειδητή δραστηριότητα και δεν μπορεί να υπάρξει παρά μέσα στη διαύγεια». Ταυτόχρονα, όμως, «είναι κάτι εντελώς διαφορετικό από την εφαρμογή μιας προηγούμενης γνώσης». <sup>208</sup> Υπό αυτό το πρίσμα, εντοπίζουμε άλλη μια σημαντική διαφορά ανάμεσα στην αυτόνομη πολιτική δραστηριότητα και στην κλασική μαρξιστική επαναστατική θεωρία, που θεωρεί ότι κατέχει τους νόμους εξέλιξης της κοινωνίας, που πιστεύει ότι γνωρίζει ποιος είναι ο τελικός στόχος, και κατά συνέπεια προσπαθεί να επιτηρήσει ή να επισπεύσει την εφαρμογή αυτών των νόμων και αυτής της γνώσης.

Καθώς η αυτονομία δεν είναι ένα τέλος της πολιτικής, αλλά μάλλον η αρχή της, καθώς οι στόχοι δεν είναι τεθειμένοι εκ των προτέρων, αλλά ανακαλύπτονται και προκύπτουν κάθε φορά μέσα στη ζωντανή κοινωνική ζωή, πρέπει, αν θέλουμε να μείνουμε μέσα στο πλαίσιο της καστοριαδικής θεώρησης, να εγκαταλείψουμε το φάντασμα μιας πλήρους επαναστατικής θεωρίας. Από την άλλη, η πολιτική δράση δεν πρέπει να είναι τυφλή, ακυβέρνητο καράβι που δεν ξέρει προς τα πού πηγαίνει και άρα δεν μπορεί να υπολογίσει

---

<sup>206</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, *Δημοκρατία & Σχετικισμός- Συζήτηση με την ομάδα MAUSS*, μτφρ Χρήστος Γεμελιάρης, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2015, σ. 118.

<sup>207</sup> Αλέξανδρος Σχισμένος και Νίκος Ιωάννου, *Μετά τον Καστοριάδη-δρόμοι της αυτονομίας στον 21<sup>ο</sup> αιώνα*, Εκδόσεις Εξάρχεια, σ. 118.

<sup>208</sup> Κ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση...*, ό.π., σ. 115.

ούτε τι είναι καλό ή κακό για τους σκοπούς της. Για να συναρμόσει αυτές τις δύο παρατηρήσεις, ο Καστοριάδης εισάγει την έννοια της διαύγασης.

Στον αντίποδα της σύλληψης της πολιτικής ως μηχανικής εφαρμογής μιας ήδη υπάρχουσας γνώσης ή θεωρίας, η οποία κατά τη γνώμη του μπορεί να υπάρξει μόνο στο πεδίο της τεχνικής και όχι σε αυτό της ανθρώπινης κοινωνίας, ο Καστοριάδης προτείνει την διαυγασμένη πολιτική δράση. Θα μπορούσαμε να πούμε, παίρνοντας τη λέξη κυριολεκτικά, ότι στην πολιτική βαδίζουμε ρίχνοντας φως στα σημεία που μας αποκαλύπτει ο ίδιος ο βηματισμός μας και τα οποία δεν θα μπορούσαμε ποτέ να έχουμε καν συναντήσει χωρίς αυτόν τον βηματισμό. Η πράξη και η θεωρία προχωράνε χέρι χέρι, τροφοδοτούν η μία την άλλη, ενώ στο βάθος τελικός στόχος παραμένει πάντα η αλλαγή της κοινωνίας. Όπως το θέτει ο ίδιος ο φιλόσοφος, «η θεωρία θα ήταν αδύνατο να δοθεί εκ των προτέρων, εφόσον αναδύεται συνεχώς από την ίδια τη δραστηριότητα. Διαύγαση και μετασχηματισμός του πραγματικού πορεύονται, μέσα στην *πράξη*, σ'έναν αμοιβαίο προσδιορισμό (...) Όμως, στη λογική δομή του συνόλου που αποτελούν, η δραστηριότητα προηγείται από τη διαύγαση, διότι για την πράξη ο έσχατος βαθμός δεν είναι η διαύγαση, αλλά ο μετασχηματισμός του δεδομένου».<sup>209</sup> Για να το πούμε απλά, στην πολιτική, όσο καλά προετοιμασμένος και να είναι κάποιος, υπάρχει πάντα ένα ανεξάλειπτο «βλέποντας και κάνοντας», που ίσως θα μπορούσε καλύτερα να τεθεί ως «κάνοντας και βλέποντας».

Κάτω από αυτό το φως, είμαστε σε θέση να αντιληφθούμε και τι σημαίνει πρόταγμα. «Είναι μια καθορισμένη πράξη θεωρούμενη ως προς τους δεσμούς της με το πραγματικό, ως προς το συγκεκριμενοποιημένο ορισμό των στόχων της, ως προς την εξειδίκευση των μεσεύσεων της. Είναι η πρόθεση ενός μετασχηματισμού του πραγματικού που καθοδηγείται από μια παράσταση του νοήματος αυτού του μετασχηματισμού, λαμβάνοντας υπόψη τις πραγματικές συνθήκες και εμψυχώνοντας μια δραστηριότητα.»<sup>210</sup> Κάτι τέτοιο, φυσικά, απέχει παρασάγγας από το να είναι ένα εξαντλητικό «επιστημονικό» πρόγραμμα χωρίς κενά.

Κλείνοντας, θα πρέπει να τονιστεί ότι αυτός ο ανοιχτός, μη εξαντλητικά προσδιορίσιμος χαρακτήρας της πολιτικής δραστηριότητας που στοχεύει στην αυτονομία δεν είναι τυχαίος, αλλά συνδέεται βαθύτατα με την ίδια την έννοια της αυτονομίας, όπως προσπαθήσαμε να το περιγράψουμε. Ακριβώς επειδή η καστοριαδική αυτονομία δεν μπορεί να περιγραφεί

---

<sup>209</sup> Στο ίδιο.

<sup>210</sup> Στο ίδιο, σ. 117.

πλήρως εκ των προτέρων, γιατί τότε δεν θα ήταν αυτονομία, ακριβώς επειδή το περιεχόμενον των νόμων της αυτονομίας, όπως και το νόημα της ζωής των ανθρώπων σε μια αυτόνομη κοινωνία, δεν μπορεί παρά να δοθεί από τους ίδιους και όχι από κάποιον θεωρητικό, γι' αυτό και η πράξη, η διαυγασμένη πολιτική δραστηριότητα που στοχεύει στην αυτονομία, δεν μπορεί να περιχαρακωθεί a priori. Κι αυτή η αποσπασματικότητα, η διαρκής τροποποίησης και ανανέωση, η σχετική διαύγεια στη θέση της πλήρους θεωρίας, δεν είναι ούτε κάποιο αναγκαίο κακό, ούτε κάποιο «μη χείρον βέλτιστον».<sup>211</sup> Οφείλεται στον ελεύθερο χαρακτήρα του αυτόνομου προτάγματος, αλλά και στην αντίσταση που προβάλλει η πραγματικότητα, και μάλιστα η πολιτική, σε κάθε συνολισμό που διατείνεται ότι είναι πλήρης.

Τελικά, ο τρόπος σύνδεσης και περάσματος από την ατομική στη συλλογική αυτονομία, συνιστά και ένα είδος ανακεφαλαίωσης όσων προσπαθήσαμε να δείξουμε. Η καστοριαδική αντίληψη για την αυτονομία αντιστέκεται στους εκ των προτέρων καθορισμούς, και καλεί τους ανθρώπους να επιωματίσουν αυτήν την a priori τρύπα: ασκώντας οι ίδιοι την ελευθερία τους, θα πρέπει να ανακαλύψουν τι μπορεί να σημαίνει να είναι κανείς ελεύθερος.

---

<sup>211</sup> Στο ίδιο, σ. 116.



## Βιβλιογραφία

### Βιβλία

Στυλιανός Ανδρεαδάκης, Βασίλειος Κατσαργύρης, Σταύρος Παπασταυρίδης, Γεώργιος Πολύζος, Ανδρέας Σβέρκος, *Άλγεβρα*, ΟΕΔΒ, Αθήνα 1998.

Χάνα Άρεντ, *Η ανθρώπινη κατάσταση (Vita Activa)*, μτφρ Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος και Στέφανος Ροζάνης, Γνώση, Αθήνα 2009.

Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*.

Αριστοτέλης, *Πολιτικά*.

Eduardo Colombo, *Η βούληση του λαού*, μτφρ Νίκος Γιαννίκας, Γιώργος Καράμπελας, Θεοδώρα Σκορδαρά, Φωτεινή Τσαλούχου, Νίκος Χριστόπουλος, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2013.

Ανδρέας Δημητρόπουλος, *Συνταγματικά Δικαιώματα*, Σάκουλα, Αθήνα-Θεσσαλονίκη 2008.

François Dosse, *Καστοριάδης - Μια ζωή*, μτφρ Ανδρέας Παππάς, Πόλις, Αθήνα 2015.

Johann Gottlieb Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*.

Paul Guyer, *Καντ*, μτφρ Γιώργος Μαραγκός, Gutenberg, Αθήνα 2013.

Ηρόδοτος, *Ιστορίες*.

Θουκυδίδης, *Ιστορία*.

Ιμμάνουελ Καντ, *Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει*, στον τόμο *Δοκίμια*, μτφρ Ευάγγελος Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα 1971.

Ιμμάνουελ Καντ, *Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων*, στον τόμο *Δοκίμια*, μτφρ Ευάγγελος Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα 1971.

Immanuel Kant, *Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών*, μτφρ Γιάννης Τζαβάρας, Δωδώνη, Αθήνα 1984.

Ιμμάνουελ Καντ, *Κριτική του Πρακτικού Λόγου*, μτφρ Κώστας Ανδρουλιδάκης, Εστία, Αθήνα 2012.

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, διαθέσιμο στο <http://www.gutenberg.org/files/4280/4280-h/4280-h.htm>.

Ερνστ Κασσίρερ, *Καντ- Η ζωή και το έργο του*, μτφρ Σταμάτης Γερογιωργάκης, Ίνδικτος, Αθήνα 2001.



Καρλ Κερένυι, *Η μυθολογία των Ελλήνων*, μτφρ Δημήτρης Σταθόπουλος, Εστία, Αθήνα 2013.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ Σωτήρης Χαλίκιας, Γιούλη Σπαντιδάκη, Κώστας Σπαντιδάκης, Κέδρος, Αθήνα 1978.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, μτφρ Γιάννης Ιωαννίδης, Μανόλης Λαμπρίδης, Μαρία Παπαντωνίου-Φραγκούλη), ύψιλον, Αθήνα 1986.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Δύση και ο Τρίτος Κόσμος*, μτφρ Ζήσης Σαρίκας και Κώστας Σπαντιδάκης, στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ύψιλον, Αθήνα 1992.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα*, μτφρ Ζήσης Σαρίκας και Κώστας Σπαντιδάκης, στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ύψιλον, Αθήνα 1992.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας*, μτφρ Ζήσης Σαρίκας, στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ύψιλον, Αθήνα 1996.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης*, μτφρ Ζήσης Σαρίκας, στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ύψιλον, Αθήνα 1996.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Φύση και αξία της ισότητας*, μτφρ Ζήσης Σαρίκας, στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ύψιλον, Αθήνα 1996.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας*, στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ύψιλον, Αθήνα 2000.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Το πρόβλημα της δημοκρατίας σήμερα*, στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ύψιλον, Αθήνα 2000.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Τι σημαίνει επανάσταση;*, στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ύψιλον, Αθήνα 2000.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Το φύλλο συκής της ηθικής*, μτφρ Κώστας Κουρεμένος, στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ύψιλον, Αθήνα 2000.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς*, μτφρ Κώστας Κουρεμένος, στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ύψιλον, Αθήνα 2000.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας*, στον τόμο *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, ύψιλον, Αθήνα 2001.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Αισχύλεια ανθρωπογονία και σοφόκλεια αυτοδημιουργία του ανθρώπου*, στον τόμο *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, ύψιλον, Αθήνα 2001.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Παιδεία και δημοκρατία*, στον τόμο *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, ύψιλον, Αθήνα 2001.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Διάλογοι*, μτφρ Εύη Γερόκωστα, ύψιλον, Αθήνα 2001.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα* (Β τόμος), επιμ Enrique Escobar, Myrto Gondicas και Pascal Vernay, μτφρ Ζωή Καστοριάδη, Κριτική, Αθήνα 2008.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα* (Γ τόμος), επιμ Enrique Escobar, Myrto Gondikas και Pascal Vernay, μτφρ Ζωή Καστοριάδη, Κριτική, Αθήνα 2011.

Κορνήλιος Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες» [1982], στο Enrique Escobar, Myrto Gondikas και Pascal Vernay (επιμ.), *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, Ευρασία, Αθήνα 2010.

Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το πρόταγμα της αυτονομίας δεν είναι ουτοπία» [1992], στο Enrique Escobar, Myrto Gondikas και Pascal Vernay (επιμ.), *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, Ευρασία, Αθήνα 2010.

Κορνήλιος Καστοριάδης, «Τι είναι επανάσταση;» [1987], στο Enrique Escobar, Myrto Gondikas και Pascal Vernay (επιμ.), *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, Ευρασία, Αθήνα 2010.

Κορνήλιος Καστοριάδης, «Τι διακυβεύεται σήμερα στη δημοκρατία» [1986], στο Enrique Escobar, Myrto Gondikas και Pascal Vernay (επιμ.), *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, Ευρασία, Αθήνα 2010.

Κορνήλιος Καστοριάδης, «Απάντηση στον Richard Rorty» [1995], στο Enrique Escobar, Myrto Gondikas και Pascal Vernay (επιμ.), *Ακυβέρνητη Κοινωνία*, Ευρασία, Αθήνα 2010.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Δημοκρατία & Σχετικισμός- Συζήτηση με την ομάδα MAUSS*, μτφρ Χρήστος Γεμελιάρης, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα 2015.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας*, μτφρ Μιχάλης Τσουτσίας, Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα χ.χ..

Ονορέ ντε Μπαλζάκ, *Ο συνταγματάρχης Σαμπέρ-Η κοπέλα με τα χρυσά μάτια*, μτφρ Ν.Κ., Ζαχαρόπουλος, Αθήνα 1992.

Σερζ Λατούς, *Κορνήλιος Καστοριάδης-Ριζοσπαστική αυτονομία*, μτφρ Θωδωρής Δρίτσας και Κώστας Σπαθαράκης, εκδόσεις των συναδέλφων, Αθήνα 2014.

Νασία Λινάρδου, «Το σώμα ως κείμενο», στο Νασία Λινάρδου-Μπλανσέ και Ρεζινάλντ Μπλανσέ (επιμ) *Διαβάζοντας το σύμπτωμα*, Εκρεμμές, Αθήνα 2012.

Φρίντριχ Νίτσε, *Η φιλοσοφία στα χρόνια της αρχαιοελληνικής τραγωδίας*, μτφρ-πρόλογος-σχόλια Βαγγέλης Δουβαλέρης, Gutenberg, Αθήνα 2013.

Γιώργος Οικονόμου, «Η άμεση δημοκρατία και οι προϋποθέσεις της», στον τόμο *Η γένεση της δημοκρατίας και η σημερινή κρίση* (επιμ. Γιώργος Οικονόμου), Ευρασία, Αθήνα 2011.

Πλάτων, *Πολιτεία*.

Πλάτων, *Πρωταγόρας*.

John Rawls, *Θεωρία της δικαιοσύνης*, μτφρ Φίλιππος Βασιλογιάννης, Βασίλης Βουτσάκης, Φιλήμων Παιονίδης, Κωνσταντίνος Παπαγεωργίου, Νίκος Στυλιανίδης, Ανδρέας Τάκης, Πόλις, Αθήνα 2006.

Joan Robinson, *Economic Philosophy*, Penguin, Λονδίνο 1962.

Jean-Jacques Rousseau, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μτφρ Φώντας Κονδύλης, Δαμιανός, Αθήνα χ.χ..

Michael J. Sandel, *Δικαιοσύνη-Τι είναι το σωστό;*, μτφρ Αλέξανδρος Κιουπκιολής, Πόλις, Αθήνα 2011.

Μίλτος Σαχτούρης, *Ποιήματα 1945-1971*, Κέδρος, Αθήνα 1988.

Ζαν-Πωλ Σαρτρ, *Οι λέξεις και Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, μτφρ Κώστας Σταματίου, Εκδόσεις Αρσενίδη, Αθήνα 1965.

Joseph A. Schumpeter, *Καπιταλισμός, σοσιαλισμός και δημοκρατία*, μτφρ Χρήστος Τσαμπρούνης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2006.

Γιώργος Σεφέρης, *Ένας λόγος για το καλοκαίρι*, στον τόμο *Ποιήματα*, Ίκαρος, Αθήνα 2007.

Αλέξανδρος Σχισμένος και Νίκος Ιωάννου, *Μετά τον Καστοριάδη-δρόμοι της αυτονομίας στον 21<sup>ο</sup> αιώνα*, Εκδόσεις Εξάρχεια.

Γιώργος Φαράκλας, *Αυτοϋποταγή και αλληλοχρησιμοποίηση-Κατασκευή του γάμου και του φύλου στον Καντ και τον Φίχτε* στον τόμο *Νόημα και Κυριαρχία*, Εστία, Αθήνα 2013.

Σίγκμουντ Φρόιντ, *Ντόρα*, μτφρ Κατερίνα Λιάπτη, Επίκουρος, Αθήνα 1991.

Σίγκμουντ Φρόιντ, *Ναρκισσισμός, Μαζοχισμός, Φετιχισμός*, μτφρ Λευτέρης Αναγνώστου, Επίκουρος, Αθήνα 1991.

Σίγκμουντ Φρόιντ, *Τρία ιστορικά ασθeneίας*, μτφρ Λευτέρης Αναγνώστου, Επίκουρος, Αθήνα 1995.

Σίγκμουντ Φρόιντ, *Εισαγωγή στην Ψυχανάλυση*, μτφρ Λευτέρης Αναγνώστου, Επίκουρος, Αθήνα 1996.

Σίγκμουντ Φρόιντ, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας & Το μέλλον μιας ανταπάτης*, μτφρ Γιώργος Βαμβαλής, Επίκουρος, Αθήνα 2005.

Σίγκμουντ Φρόιντ, *Πέντε ιστορικά ασθeneίας*, μτφρ Κατερίνα Λιάπτη και Λευτέρης Αναγνώστου, ύψιλον, Αθήνα 2014.

Sigmund Freud, *Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, μτφρ Βασίλης Πατσογιάννης, Πλέθρον, Αθήνα 2013.

Max Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφρ Δημοσθένης Κούρτοβικ, Το Βήμα, Αθήνα 2010.

Yves Charles Zarka, «Exposition de l' idée cosmopolitique», διαθέσιμο στο [www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2012-3-page-375.htm](http://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2012-3-page-375.htm).

## Άρθρα

Elizabeth S. Anderson, «What is the point of equality?», διαθέσιμο στο <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/ElizabethAndersonWhatIsthePointofEquality.pdf> .

Επαμεινώνδας Θεοδωρίδης, «Προσβολές του σώματος στην εφηβεία», στο περιοδικό Η Ψυχανάλυση, τεύχος 7.

Παναγιώτης Κονδύλης, «Δεν υπάρχουν ανθρώπινα δικαιώματα», διαθέσιμο στο <http://kondylis.wordpress.com/2009/01/06/humanright/>.

Γιάννης Κτενάς, «Ο πολυθεϊσμός των αξιών του Μαξ Βέμπερ και ο “ορθολογισμός” της εποχής μας», υπό δημοσίευση στο περιοδικό *Σύγχρονα Θέματα*

Γιάννης Κτενάς, «Για την αρχή της πλειοψηφίας», διαθέσιμο στο [www.kaboomzine.gr/gia-tin-archi-tis-pleiopsifias](http://www.kaboomzine.gr/gia-tin-archi-tis-pleiopsifias) .

Ζακ Λακάν, «Για το “Trieb” του Φρόυντ και την επιθυμία του ψυχαναλυτή», μτφρ Νασία Λινάρδου-Μπλανσέ, στο περιοδικό Η Ψυχανάλυση, τεύχος 7.

Αϊζάια Μπερλίν, «Μήνυμα για το 21<sup>ο</sup> αιώνα», μτφρ Θανάσης Γιαλκέτσης, Εφημερίδα των Συντακτών. Διαθέσιμο στο [www.efsyn.gr/arthro/minyma-gia-ton-21o-aiona](http://www.efsyn.gr/arthro/minyma-gia-ton-21o-aiona) .

Mathieu Potte-Bonneville, «Risky democracy-Foucault, Castoriadis and the Greeks», μτφρ από τα γαλλικά στα αγγλικά Shane Lillis, στο περιοδικό Radical Philosophy, τεύχος 166.

Alexandra Sims, «Women facing fines of up to £6,500 for wearing burkas in Swiss region», The Independent, 25/11/2015.