

Δημοσθένης Μαρουδής

Έννοια και νεότερη σκέψη
Το προκατηγορικό στον Καντ και στον Καστοριάδη

Πάντειο Πανεπιστήμιο
Τμήμα Πολιτικής επιστήμης και ιστορίας
Διπλωματική εργασία
Επιβλέπων καθηγητής: Κανάκης Λελεδάκης

Περιεχόμενα

Πρώτο μέρος: Έννοια και πράγμα καθεαυτό στον Καντ	3
– Ο Καρτέριος πρόδρομος του Καντ	10
– Το Καντιανό πράγμα καθεαυτό	14
– Το υπερβατικό σχήμα ως θεμέλιο της υπερβατικής φαντασίας στον Καντ	16
Παρέκβαση: το καντιανό σχήμα και η χαϊντεγκεριανή ανάγνωση	21
– Η έννοια της προόδου και η κριτική της κριτικής δύναμης.....	25
Οι ιστορικές καντιανές έννοιες.....	25
Η κριτική της κριτικής δύναμης.....	34
Δεύτερο μέρος: Έννοια και φαντασία στην μετακαντιανή σκέψη	41
– Η έννοια της φαντασίας στο έργο του Καστοριάδη και η αντιστροφή του καντιανού μοντέλου	47
– Υπερβατικό σχήμα και ριζική φαντασία	57
– Παρέκβαση στον Αλτουσέρ.....	65
– Ορθολογικότητα, υπέρβαση και ανοιχτά ερωτήματα.....	75
– Βιβλιογραφία	77

Πρώτο μέρος:

Έννοια και πράγμα καθεαυτό στον Καντ

Καθώς η πολυσχιδής και πολυσήμαντη έννοια του διαφωτισμού βρίσκεται πλέον, στην αυγή του εικοστού πρώτου αιώνα, κάτω από τον αστερισμό της κριτικής που της ασκήθηκε από τους άμεσους επιγόνους της αλλά και από την μετανεωτερικότητα, το εννοιολογικό της πρόγραμμα εμφανίζεται αφενός να έχει δεχθεί τις επιπτώσεις μιας αποδομητικής κριτικής, η οποία κατέληξε εν πολλοίς σε αδιέξοδο όσο και σε αλαλία και σε αδυναμία διατύπωσης θεωρητικών διεξόδων και προτάσεων, αφετέρου η νεωτερικότητα, υπό μορφήν κοινωνικά θεσμισμένου λόγου, εμφανίζει μια αξιοπρόσχετη αντοχή μπροστά στις μετανεωτερικές αποδομητικές πρακτικές, κατά τρόπον που ο άνθρωπος του εικοστού πρώτου αιώνα, να εμφανίζεται ακόμα ενταγμένος σε ένα νεωτερικό θεσμικό πλαίσιο. Ενώ όμως οι νεωτερικοί θεσμοί συνεχίζουν κατά κύριον λόγο να επιβιώνουν, το νεωτερικό θεωρητικό πρόταγμα εμφανίζεται απ' άκρου εις άκρον κλονισμένο, συγκλονισμένο θα λέγαμε και υπονομευμένο από τις εξελίξεις στο ιστορικό επίπεδο, οι οποίες μοιάζουν να διέψευσαν την εμπνεόμενη από μια βεβιασμένη αισιοδοξία, προσδοκία της νεωτερικότητας για απεριόριστη πρόοδο της ανθρωπότητας που θα κατέληγε στην έλλογη αυτοπραγμάτωσή της.

Κατ' αυτήν την έννοια, οι θεωρητικοί του εικοστού αιώνα αλλά και του νεοαναδυόμενου εικοστού πρώτου, αποδύονται σε μια προσπάθεια επανεξέτασης και επαναξιολόγησης του νεωτερικού προγράμματος και του νεωτερικού εννοιολογικού οπλοστασίου, με σκοπό αφ' ενός να υποδείξουν τα νευραλγικά σημεία, τις αποσιωπήσεις, τις παραλείψεις, τις προκαταλήψεις και τις πλάνες του, αφετέρου, να επιχειρήσουν ν' αξιοποιήσουν επ' ωφελεία τους – και επ' ωφελεία προγραμμάτων εκπονούμενων με ιδιαίτερα αμήχανο τρόπο ενίοτε –, αναδιατυπώνοντάς το, το κληρονομημέ-

νο από την νεωτερικότητα εννοιολογικό υλικό. Ο λόγος των επιγόνων των Μαρξ, Νίτσε και Φρόυντ, δεν φαίνεται να μπορεί ούτε κατά διάνοια να μπορεί να σταθεί στο ύψος, αλλά ούτε και να συγκριθεί με τις ιδιοφυείς συλλήψεις εκείνων των παλαιότερων στοχαστών, και κατ' αυτόν τον τρόπο, ολόκληρος ο εικοστός αιώνας, ιδιαίτερα φτωχός σε πρωτότυπες συνθέσεις, αρκείται στο να επισημαίνει μια σειρά θανάτων (του υποκειμένου, της μεταφυσικής, της ιστορίας κ.λπ.), και να επιδίδεται στις αυτονομημένες πλέον ανθρωπιστικές επιστήμες, ασκώντας την κοινωνιολογία, την πολιτική επιστήμη, την ανθρωπολογία, την γλωσσολογία κ.λπ., εις βάρος μιας οικουμενικότητας, η οποία καταγγέλλεται αλύπητα. Ο «πόλεμος στη ολότητα» (Λυοτάρ), κατ' αυτήν την έννοια, δεν συνιστά τόσο θεωρητική προγραμματική διακήρυξη, όσο καταγγελία, εκ μέρους ενός βαθειά πληγωμένου ανθρωπισμού του σύγχρονου ατόμου, που δεν μπορεί να δεχθεί την κλιμακούμενη βάρβαρη εργαλειακή αποψίλωση της φύσης όσο και αυτού του ιδίου, εκ μέρους μιας εποχής ολόκληρης, μιας εποχής που δεν μπορεί να εξασφαλίσει την ειρήνη στα εκατομμύρια των κατοίκων της, να τους θρέψει και να τους προσφέρει παιδεία, αξίες και οράματα. Ο ορθός λόγος καταγγέλλεται αλύπητα, ως περιορισμένος ή πλανερός, το δε μετααναγεννησιακό κοσμοείδωλο, μετά την κριτική των Αϊνστάιν και Χάιζενμπεργκ, όντας κατακερματισμένο, καταγγέλλει τη σύγχρονη επιστήμη ως «ανίκανη να σκεφθεί μη εργαλειακά», αφού ετούτη περιορίζεται σε μία πρακτική προσανατολισμένη αποκλειστικά στην τεχνολογική πρόοδο. Η έννοια της κρίσης ενός υπερδισχιλιετούς πολιτισμού, μπαίνει στο καθημερινό λεξιλόγιο, είτε του θεωρητικού, είτε του διανοούμενου και του καλλιτέχνη, είτε ενίοτε, του απλού καθημερινού ανθρώπου.

Αν μπορούμε να πούμε ότι οι ρίζες της νεωτερικότητας βυθίζονται ως και στις έσχατες και πρωταρχικές καταβολές της, που θα τις ανεύρουμε ακόμα και στις μεσαιωνικές φιλοσοφικές θεσμίσεις (π.χ. παρατηρούμε την επισήμανση της ιστορικής

παραμέτρου ήδη από τον Ιερό Αυγουστίνο, μια προβληματική που θα επαναδιατυπωθεί νεωτερικά από τον Χέγκελ), κοινά αποδεκτή είναι η αναγνώριση της απαρχής της νεώτερης σκέψης στο έργο του Καρτέσιου, που υπό την μορφή του *cogito ergo sum*, θα επιτύχει την δια μιας συνεκφορά του ορθού λόγου και του νεότερου υποκειμένου. Μέσα από αιώνες σχολαστικού αριστοτελισμού, που ήδη γνωρίζει τα πρώτα σημάδια κλονισμού με την αναγεννησιακή σκέψη, ο γάλλος Ρενέ Ντεκάρτ, θα συνθλίψει το σκληρό κέλυφος του σχολαστικισμού, βρίσκοντας μια προνομιακή θέση στο νεότερο υποκείμενο έξω από τα ασφυκτικά πλαίσια του παλαιότερου θεοκρατικού κοσμοειδώλου· έχει προηγηθεί ο Τζιορντάνο Μπρούνο, που θα πληρώσει με τη ζωή του το εγχείρημά του, να διαρρήξει τον κλειστό μεσαιωνικό κόσμο, διευρύνοντάς τον σ' ένα άπειρο σύμπαν κι ανανεώνοντας συνάμα τις πλατωνικές καταβολές του όλου εγχειρήματος με την επαναδιατύπωση της έννοιας της *μονάδας*. «Ο Καρτέσιος είναι ήρωας», θα αποφανθεί αργότερα ο Χέγκελ, αναγνωρίζοντάς του το ιδιοφυές τόλμημα να νομιμοποιήσει τον κόσμο ολόκληρο, νομιμοποιώντας απλά και μόνον ένα προνομιακό σημείο έξω από αυτόν (*Cogito*). Το νεότερο υποκείμενο είναι γεγονός, το υποκείμενο δηλαδή που είναι βέβαιο για την αυτοεποπτεία του ως σκεπτόμενο όν («σκέπτομαι άρα υπάρχω»), και τοποθετημένο *απέναντι* από την πραγματικότητα, είναι έτοιμο να αρθρώσει τη νεότερη επιστήμη σύμφωνα με τις επίσης καρτεσιανές αρχές της *res cogitans* και της *res extensa*.

Η νεότερη γαλιλαϊκή – κοπερνίκεια επιστήμη που με το έργο του Νεύτωνα θα φτάσει στο απόγειό της μέσα από την ολοκλήρωση του γαλιλαϊκού προγράμματος που θα πετύχει ο Άγγλος φυσικός, θα δώσει με τον *νόμο της παγκόσμιας έλξης*, ένα σταθερό κέντρο στο νεότερο σύμπαν όσο και στο παλαιότερο κοσμοείδωλο. Είναι η εποχή του θριάμβου του ορθού λόγου· την καρτεσιανή θεώρηση θ' ακολουθήσουν οι εξίσου κομβικές του Σπινόζα, του Λάιμπνιτς, αλλά και του Μαλμπράνς. Την κορυ-

φαία στιγμή της θα την γνωρίσει η συστηματική σκέψη της νέας εποχής με τον Ιμμά-
νουελ Καντ, τον φιλόσοφο που σηματοδοτεί την απαρχή της νεωτερικότητας.

Με το έργο του Καντ βρισκόμαστε μπροστά σε ένα από τα πιο φιλόδοξα προ-
γράμματα της φιλοσοφικής ιστορίας εν γένει. Ο Καντ, δεν επιθυμεί μόνον να δώσει
ένα σταθερό υπόβαθρο στήριξης στην νευτώνεια φυσική, αλλά και ν' ανανεώσει ριζι-
κά την μεταφυσική παράδοση, επαναδιατυπώνοντας τα προτάγματά της, όπως αυτά
ετίθεντο στην μετακαρτεσιανή εποχή. Σύμφωνα με την παραδοσιακή μεταφυσική, το
όντως ον, είναι έλλογα προσπελάσιμο· η γνώση του «υπερβατολογικού καντιανού
υποκειμένου» εντούτοις, περιορίζεται στα *φαινόμενα* (στα αντικείμενα της αισθητής
πραγματικότητας που υπό την μορφή παραστάσεων αρθρώνονται σε φαινόμενα), μέ-
σα από την νομοθετική δραστηριότητα της διάνοιας· η περίφημη καντιανή αντιστρο-
φή είναι γεγονός – η υπαγωγή του αντικειμένου στο υποκείμενο –και μαζί μ' αυτήν
μια ολόκληρη θεώρηση περί ηθικής, αισθητικής, ιστορίας, πολιτικής και θρησκείας·
το κοσμοείδωλο αποκτά ξανά την ενότητά του.

Ως εδώ όλα καλά· η όλη προβληματική θα τεθεί εν τούτοις κάτω από ένα άλλο
φως, αν θελήσουμε να επιχειρήσουμε να διατυπώσουμε κάποιες αξιολογικές κρίσεις
πάνω στις επιπτώσεις που είναι δυνατόν να διαπιστωθούν σε σχέση με το πρόγραμμα
που διατυπώθηκε κατά τους νεότερους χρόνους. Ο ορθός λόγος δεν είναι κάτι το και-
νούργιο· έλκει την καταγωγή του από την πλατωνική σκέψη και ακόμα και από την
έσχατη ρίζα του στους σωκρατικούς *επακτικούς λόγους* και στις σωκρατικές *γενικές*
έννοιες. Τι ήταν αλήθεια ο ορθός λόγος; Μια αιώνια και αναλλοίωτη αλήθεια που έλ-
κει την εγκυρότητά της από την αδιαμφισβήτητη υπερβατικότητα της πλατωνικής ι-
δέας, ή ένα προβληματικό αφήγημα που τελικά οδήγησε σε περισσότερα αδιέξοδα
από όσα υποτίθεται πως έλυσε; Υπήρξε η επαναδιαπραγμάτευση της καντιανής συ-
στηματικής από τον Χέγκελ στον γνωστό εγελειανό πανλογισμό, στιγμή ωρίμανσης

του δυτικού πνεύματος, ή σημάδι δογματικής αποστέωσης και εκφοράς αυταρχικών προταγμάτων (Πόππερ), που συγκαλύπτει κάτω από τις έλλογες κατηγορίες ουσιωδέστερες πραγματικότητες; Επίσης: η ύπαρξη τέτοιων ερωτημάτων που θ' απασχολήσουν τους στοχαστές καθ' όλον τον εικοστό αιώνα, δεν μας θέτουν προ μιας διερώτησης πάνω στην ενότητα του όλου ορθολογικού προγράμματος που διατυπώθηκε από την νεωτερικότητα (ως ακροτελεύτιο σκαλοπάτι τούτη της υπερδισχιλιετούς ratio);

Το έργο του Καρτέσιου έχει γνωρίσει αμέτρητα σχόλια και κριτικές: εμείς θα προσθέταμε πως ο απολογισμός κλίνει σαφώς στην κατάδειξη εγγενών αντινομιών ενσωματωμένων στα θεμέλια της καρτεσιανής σκέψης, αντινομίες που δεν είναι άμοιρες επιπτώσεων για ό,τι ακλούθησε.

Στην εργασία αυτή εκφράζεται η θέση πως στον φιλοσοφικό λόγο, στον νεότερο προσανατολισμό του, εμφανίζεται με το καντιανό έργο, ένας καινοφανής προ-λογικός και προκατηγορικός χώρος που θα στοιχειώσει την σκέψη για ολόκληρο τον εικοστό αιώνα. Η εμφάνιση τούτου του χώρου που έρχεται στο προσκήνιο με την καντιανή επανάσταση - και που σηματοδοτεί πέραν των άλλων και την επανεμφάνιση παμπάλαιων αντινομιών, εντάσεων και σχάσεων, που θα σημαδέψουν το σώμα της νεωτερικής σκέψης καθ' όλην της την διαδρομή, - κυφορείται στο καντιανό έργο με μια σειρά επισημάνσεων οντολογικών παραμέτρων· σκοπός της εργασίας είναι, αφενός να υποδείξει πως η σταδιακή ανάδυση προς την επιφάνεια τούτου του προκατηγορικού χώρου - που συντελείται καθ' όλον τον εικοστό αιώνα - καταλήγει στην θεματοποίηση του εν λόγω χώρου από τον Καστοριάδη με τα χαρακτηριστικά της φαντασίας. Αφετέρου, προσπάθησα να επισημάνω την οντολογική ένταση από την οποία εμφορούνται κάποιες ιστορικές έννοιες (στον Καντ) και κάποιες κοινωνιολογικές έν-

νοιες (στον Αλτουσέρ), επιχειρώντας να δείξω ότι οι εν λόγω έννοιες, που εκβάλλουν λιγότερο ή περισσότερο άμεσα στην προβληματική της φαντασίας, είναι απόλυτα ενδεικτικές της αποδομητικής διαδικασίας της νεωτερικότητας σε σχέση με τα έλλογα κυρίαρχα σχήματά της, καθώς και ενδεικτικές της δυναμικής της ανάδυσης προς την επιφάνεια τούτου του προκατηγορικού χώρου. Διατυπώνεται επίσης η άποψη πως η αδιέξοδη κατάσταση της σύγχρονης θεωρίας αντικατοπτρίζεται με σαφήνεια στην αδυναμία του νεωτερικού και μετανεωτερικού λόγου να επιτύχει τις διαμεσολαβήσεις ορθολογικού – ανορθολογικού, κατά τρόπο ώστε το «όνειρο» των γερμανών ιδεαλιστών για άρση των εγγενών διαλεκτικών αντινομιών του θεωρητικού λόγου να στεφθεί με επιτυχία – κάτι που θα σήμαινε πολλά και για την σύγχρονη κοινωνική πραγματικότητα.

Η αποδομητική διαδικασία της δυτικής μεταφυσικής που θα ακολουθηθεί προγραμματικά όσο και ιστορικά μετά τον Καντ θεμελιωδώς με την εμφάνιση του έργου των Σοπενχάουερ, Νίτσε, Φρόυντ, Μαρξ και Χάιντεγκερ για να καταλήξει στον μεταμοντέρνο σχετικισμό, καταλήγει να θεματοποιεί στο έργο του Καστοριάδη το μη ορθολογικό με την έννοια της ριζικής φαντασίας. Τούτη όμως η πρόταξη της ριζικής φαντασίας είναι εν σπέρματι παρούσα ήδη στο καντιανό έργο, θεμελιωδώς υπό μορφήν έντασης των καντιανών εννοιών καθώς και με την παρουσία του *πράγματος καθ'αυτό*, και με αλληπάλληλες τροποποιήσεις φτάνει να επιβιώνει ως το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα με διάφορους τρόπους (ό,τι στον Καστοριάδη εμφανίζεται ως ριζική φαντασία, στο Αλτουσέρ έχει την μορφή αμφιλεγόμενων διαμεσολαβήσεων ορθολογικού και μη ορθολογικού). Παρατηρήσιμο επίσης είναι ότι η πρόταξη τούτου του προκατηγορικού υποβάθρου, καθίσταται όλο και περισσότερο παρεμβατική, έως ότου φθάσει, στο έργο του Καστοριάδη, να εκτοπίσει σχεδόν τελείως τον ρόλο της

καντιανής διάνοιας. Ένα προανάκρουσμα τούτου του προκατηγορικού χώρου υπάρχει ήδη στο καρτεσιανό *cogito*.

Στο πρώτο μέρος της εργασίας, επιχειρώ να επισημάνω την ιστορική καινοτομία του Καντ, να δημιουργήσει έναν μη ορθολογικό χώρο (το πράγμα καθεαυτό), δημιουργώντας συνάμα την δυνατότητα για την θεματοποίηση ενός προκατηγορικού χώρου (στην Κριτική της κριτικής δύναμης), με τρόπο που θα σφραγίσει ολόκληρη την νεωτερικότητα. Καθώς η κομβική οντολογική παράμετρος η συναφής με την εν λόγω προβληματική είναι, στο έργο του Καντ, η έννοια της φαντασίας, αναφέρομαι στην θεματική της υπερβατικής καντιανής φαντασίας, καθώς και στο υπερβατικό σχήμα, που ως κληρονόμος μιας ολόκληρης φιλοσοφικής παράδοσης προτεραιότητας της δομής έναντι της παράστασης, θα αμφισβητηθεί αργότερα από τον Καστοριάδη. Αφετέρου επιχειρήσα να επισημάνω την εγγενή ένταση κάποιων ιστορικών εννοιών του καντιανού έργου, που εκβάλλουν στην προβληματική της φαντασίας και που θεωρώ πως καθορίζουν μια ολόκληρη δυναμική της νεωτερικότητας να οδεύσει προς αποδόμηση των ελλόγων σχημάτων της και συνάμα να φέρει στη επιφάνεια τον ανωτέρω αναφερθέντα προκατηγορικό χώρο (που στον Καστοριάδη θα θεματοποιηθεί *expressis verbis* ως φαντασία).

Ο Καρτέσιος πρόδρομος του Καντ

Καθώς το καρτεσιανό cogito – η πρώτη θεμελίωση του νεότερου υποκειμένου – συνιστά ρήξη με την προγενέστερη σκέψη, τίθεται πάντα στην πρώτη γραμμή του θεωρητικού διαλόγου, μια ενδεχόμενη αναψηλάφηση τούτης της τόσο καινοτόμου για την εποχή της προβληματικής.

Με τον λογικο-οντολογικό συλλογισμό που υποδηλώνεται με τον όρο cogito, ο Καρτέσιος ξεκαθαρίζει τις εκκρεμότητές του συλλήβδην με την προγενέστερη σχολαστική οντολογία. Η φιλοσοφία παύει να είναι πλέον θεραπαινίδα της θεολογίας και η οντολογία υποχωρεί προ της πρόταξης της γνωσιοθεωρίας. Με την θεμελίωση του υποκειμένου (της συνείδησης), σε μια προνομιακή και εποπτεύουσα θέση «εκτός κόσμου», η συνείδηση αυτοθεσμίζεται ως θεμελιωδώς έλλογη, και αφού έχει ήδη κόψει κάθε δεσμό με την ετερότητα (*Δεύτερος Μεταφυσικός Στοχασμός*), στρέφεται στο εαυτό της για ν' αντλήσει από εκεί τα μεθοδολογικά της κριτήρια, καθώς και για ν' ανεύρει έναν δρόμο εξόδου προς την εξωτερική πραγματικότητα, από την οποία έχει αποκοπεί. Η περιπέτεια της συνείδησης που θα παρακολουθήσουμε να εκτυλίσσεται στους έξι *Μεταφυσικούς Στοχασμούς*, δίνει ένα τελειωτικό χτύπημα στο ακυρινατικό σύμπαν που δέσποσε επί αρκετές εκατονταετίες, και με την θεματοποίηση του θεού, εγγυητή μεν των λογικών αληθειών, αλλά μεταγενέστερου μεθοδολογικά της έλλογης συνείδησης, καταλύεται οριστικά η μεσαιωνική παράδοση της πρωτοκαθεδρίας της θεολογίας έναντι της φιλοσοφίας και οι όροι αντιστρέφονται: η θεολογία στο εξής θα εντάσσεται στον φιλοσοφικό στοχασμό, δίχως να μπορεί να υπερκεράσει τις εγγενείς της αντινομίες – που ήδη ταλαιπώρησαν τους μεσαιωνικούς. Τα εγγενή ρήγματα της καρτεσιανής θεολογίας, που θα επιβιώσουν καθ' όλη τη νεωτερικότητα, εντούτοις, δεν είναι τα μόνα ρήγματα του καρτεσιανού προγράμματος: η νεότερη πείρα έδειξε

πως όταν ο Καρτέσιος θεμελιώνει στην έλλογη συνείδηση, αφήνει απέξω μια ολότητα παραμέτρων καθοριστικών για το υποκείμενο, όπως είναι η *φαντασία* και η *κριτική ικανότητα*, που δεν συμπεριλαμβάνονται στην καρτεσιανή θεμελίωση. Μια προσεχτικότερη παρατήρηση μας δείχνει, πως η καρτεσιανή εμπειρία της συνείδησης, *κυφορρεί υπόρρητα όλη την ένταση, καθώς και το υπόβαθρο που θ' αναδειχθεί μελλοντικά στη νεωτερικότητα, ως νεοαποκαλυπτόμενη προκατηγορική πραγματικότητα*. Τόσο η εγγενής ένταση στις καντιανές έννοιες, όσο και το *πράγμα καθ' εαυτό*, προαναγγέλλονται όσο και προετοιμάζονται από το καρτεσιανό cogito, μέσα στο οποίο ενοικούν υπόρρητα και επιμελώς συγκαλυμμένα.

Μέσω της απόφασης «είμαι ένα πράγμα που σκέπτεται», το ενέργημα της συνείδησης – το συνειδησιακό είναι, αυτό καθ' εαυτό – αναδεικνύεται σε κριτήριο στήριξης αλλά και σε θεμέλιο κάθε άλλης πραγματικότητας που θα βασιστεί πάνω σε αυτήν την πρώτη βεβαιότητα. Ο Καρτέσιος στηρίζει το cogito, το ακρογωνιαίο θεμέλιο της κατασκευής του, πάνω σ' ένα υπόβαθρο ελλειμματικό από πολλές απόψεις. Όσον αφορά την καρτεσιανή εμπειρία συγκεκριμένα: Αν θελήσουμε να σταθούμε στο καρτεσιανό/νεότερο υποκείμενο και στη θέση του στην θεσμισμένη κοινωνική πραγματικότητα, θα λέγαμε πως καθ' όλην την διάρκεια των νεωτέρων χρόνων, το υποκείμενο (ως ανθρώπινη ύπαρξη), γνωρίζει τη βάσανο της «υπερβολικής αμφιβολίας» σε αναρίθμητες φάσεις της πορείας του, με αποτέλεσμα να βυθιστεί στην άβυσσο της αβεβαιότητας (βλ. στην καρτεσιανή άσκηση, την βύθιση στη άβυσσο της αμφιβολίας μετά την κατάρρευση των θεμελιωδών βεβαιοτήτων στον *Δεύτερο Μεταφυσικό Στοχασμό*). Στο καρτεσιανό έργο, η πρώτη βεβαιότητα που μπορεί ν' αναγνωρίσει η συνείδηση, είναι η βεβαιότητα για τον ίδιο της τον εαυτό· αυτό αποκαλεί ο Καρτέσιος cogito: *μία res cogitans που θεμελιώνεται πάνω από την άβυσσο της αμφιβολίας αλλά*

και αιωρείται μέσα σ' αυτήν την άβυσσο. Η απώλεια κάθε εδάφους στήριξης του υποκειμένου μετά τον κλονισμό της κάθε βεβαιότητας, τόσο στην καρτεσιανή εμπειρία, όσο και στην ομολογή αυτής δοκιμασία του κοινωνικά θεσμισμένου νεότερου υποκειμένου κατά την βίωση της νεωτερικής και μετανεωτερικής κοινωνικής συνθήκης, είναι κάτι που θα πρέπει να επισημανθεί. Αυτό που προσπερνά ωστόσο ο Καρτέσιος, είναι ότι μέσα στο βάθος του ρήγματος της αμφιβολίας, η ύπαρξη του νεότερου υποκειμένου – εν προκειμένω το εγώ – ταλανίζεται από μια σειρά *υπαρξιακής φύσης* ερωτήματα : ποιός είμαι, αν υπάρχει ο κόσμος που με περιβάλλει – και αν ναι, σε τι αυτός συνίσταται –, αν πράγματι ισχύει τίποτα απ' όλ' αυτά που πίστευα μέχρι τώρα, αν υπάρχει ο άλλος δίπλα μου – και αν ναι, ποιός είναι αυτός. (Γνωρίζουμε όλα αυτά τα ερωτήματα που ανακύπτουν κατά την ψυχαναλυτική διαδικασία, αλλά και μέσα από την εμπειρία της τρέλας). *Είναι η στιγμή που η ανάδυση της υπαρξιακής εμπειρίας κυοφορείται μέσα στο cogito.* Το εγώ βιώνει θα λέγαμε, τις «οριακές καταστάσεις» (Γιάσπερς) και δοκιμάζεται από μια ασύλληπτη αγωνία και αυτοακύρωση που το ωθεί στην τρέλα, στη αυτοκτονία ή και στο φόνο. Τόσο η παρουσία της αβύσσου της αμφιβολίας στην εμπειρία της καρτεσιανής συνείδησης, όσο και οι υπαρξιακής φύσεως παράμετροι που μπορούν ν' ανιχνευτούν σ' αυτήν – που συμπαρασύρουν ένα πλήθος από μη ορθολογικές παραμέτρους, τις οποίες θα συναντήσουμε στην υπαρξιακή φιλοσοφία του εικοστού αιώνα – συνιστούν ξεκάθαρη υποδήλωση ενός υλικού, που θα θεματοποιηθεί πλέον ρητά στο ανεπίδεκτο λόγου καντιανό *πράγμα καθ' εαυτό*, ενώ στο καρτεσιανό έργο, αυτή η πραγματικότητα συγκαλύπτεται έως πλήρους αποσιωπήσεως. Η καρτεσιανή έλλογη συνείδηση υποδεικνύεται στιγματισμένη από ένα ρήγμα, το οποίο κληροδοτεί στις θεωρητικές κωδικοποιήσεις που θ' ακολουθήσουν (βλ. και την κυοφορούσα ένταση στις καντιανές έννοιες αλλά και στην προβληματική της καντιανής φαντασίας) αλλά και κάτι ακόμα: ακολουθείται από μια παράμετρο

που δεν θα εγκαταλείψει την νεωτερικότητα ούτε για μια στιγμή: ένα *προκατηγορικό υπόβαθρο των έλλογων κατηγοριών*, που στον Καρτέσιο υποδηλώνεται με την άβυσσο της αμφιβολίας, της αβεβαιότητας και του θεμελιωδώς υπονομευμένου εδάφους στήριξης του υποκειμένου, όπου μέσα της βυθίζεται η συνείδηση, ενώ στον Καντ κωδικοποιείται ως *πράγμα καθ' εαυτό*, και εμφανίζεται ως υπόβαθρο των έλλογων καντιανών κατηγοριών. Οι αντινομίες του καρτεσιανού προγράμματος καθώς και του μεταγενέστερου καντιανού (μερικά σημεία του οποίου θα σχολιάσουμε στη συνέχεια), σηματοδοτούν θα λέγαμε, ετούτο το θεμελιώδες για την νεώτερη σκέψη υπόβαθρο (το υπόβαθρο μιας πραγματικής προκατηγορικής αβύσσου, που μπορούμε να το δούμε κωδικοποιημένο και ως *χάος* και *ακαθοριστία* και κεφαλαιωδώς ως *φαντασία* στο έργο του Καστοριάδη, και που έλκει τις καταβολές του από το αναξιμάνδρειο *άπειρο*), να έχει ενσωματωθεί μέσα στη σύσταση των εννοιών της νεωτερικότητας και να *κυφορεί ως αποδομητική δυναμική του όλου νεωτερικού προγράμματος* (ας θυμηθούμε την αυτοκαταστροφική διαδικασία του διαφωτισμού, για την οποία μιλούν οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο).

Το εν λόγω υπόβαθρο, μπορεί να επισημανθεί στο οικοδόμημα της Πρώτης καντιανής κριτικής κάτω από διάφορες «μεταμφιέσεις», στη δε Τρίτη καντιανή κριτική, με ακόμα πιο ρητό τρόπο (που δεν θα μας απασχολήσει στο συγκεκριμένο κείμενο, παρά μόνο ακροθιγώς).

Το καντιανό πράγμα καθεαυτό

Με την καντιανή επανάσταση, η προβληματική της θεώρησης της πραγματικότητας μπαίνει τόσο σε μια νέα φάση, όσο και σε μια νέα βάση· ως γνωστόν μέχρι και τον Λάιμπνιτς, το όντως ον, εθεωρείτο προσεγγίσιμο μέσα από έλλογες κατηγορίες· με τον Καντ, τα πράγματα αλλάζουν. Ο καντιανός χωρισμός του πραγματικού σε κόσμο των φαινομένων και κόσμο των νοουμένων, - μια διάκριση που παραλαμβάνει ο Καντ από την προγενέστερη φιλοσοφία -, συνιστά μια τελείως νέα προοπτική, προοπτική που σηματοδοτεί την απαρχή μιας νέας τάσης της θεωρητικής σκέψης απέναντι στο *μη ορθολογικά προσεγγίσιμο*. Η στάση αυτή, που θα δεσπόσει μέσα από πολλαπλές τροποποιήσεις, μεταμορφώσεις και συγκαλύψεις, καθ' όλη την νεωτερικότητα, εισάγεται από τον Καντ μέσα από την θεματοποίηση του *πράγματος καθεαυτό*, μια πραγματικότητα που εν πολλοίς αποκαλύπτει αποσιωπημένες διαστάσεις του πραγματικού, οι οποίες, ενώ καθ' όλην την πορεία της προγενέστερης σκέψης υφέρπουν σταθερά, εντούτοις, ποτέ μέχρι τον Καντ, δεν υποδηλώνονται ρητά. Η καντιανή επανάσταση δηλώνει ρητά: το όντως ον, δεν είναι έλλογα προσεγγίσιμο.

Ο Καντ αποφαινεται: «Καθολική και αναγκαία στην ανθρώπινη γνώση είναι μόνο η μορφή με την οποία εμφανίζονται σ' αυτήν τα πράγματα».¹ «Εκείνο που διαφοροποιεί τον Καντ από όλους τους προηγούμενους στοχαστές είναι, ότι θεωρεί πως από φιλοσοφική σκοπιά και ο μαθηματικός παραστασιακός τρόπος της φύσης αποτελεί απλώς φαινόμενο – αν και με την πιο βαθειά έννοια της λέξης. Το αίσθημα προσφέρει μια ατομική παράσταση, η μαθηματική θεωρία προσφέρει μια αναγκαία, καθολικά έγκυρη εποπτεία της πραγματικότητας· και τα δύο όμως αποτελούν διαφορετικούς αναβαθμούς του φαινομένου, πίσω από τους οποίους παραμένει άγνωστο το

¹ Β. Βίντελμπαντ, *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, τόμος Γ, Σ. 24, Μ.Ι.Ε.Τ., Αθήνα 1985

αληθινό πράγμα καθ' εαυτό (Ding an sich)»² Η καντιανή μεταφυσική δεν είναι παρά μια μεταφυσική των φαινομένων, πίσω δε από αυτά, βρίσκεται η άβυσσος του *πράγματος καθ' εαυτό*. «Το παράδειγμα του Καντ δείχνει ότι η νόηση κινείται αποκλειστικά σ' έναν κύκλο που δεν έχει καμιά πρόσβαση στη πραγματικότητα, μια ατελείωτη σειρά από πράγματα που υπόκεινται σε όρους, ανάμεσα στα οποία δεν υπάρχει τίποτε 'χωρίς όρους'»³. Ο λόγος για ένα ανεπίδεκτο λόγου *πράγμα καθεαυτό*, ούτε λίγο ούτε πολύ περιορίζει την ανθρώπινη διάνοια στα όρια των φαινομένων, κατά τρόπο που θα στιγματίσει την μεταγενέστερη σκέψη θεμελιωδώς. Το *πράγμα καθεαυτό*, ως περιοχή που υπερβαίνει τις κατηγορίες, συνιστά θεματοποίηση, σε μεγάλο βαθμό, του αβυσσαλέου χώρου στον οποίο ρίχνεται το καρτεσιανό εγώ στους Μεταφυσικούς Στοχασμούς, μετά την ακύρωση των θεμελιωδών του βεβαιιοτήτων. Εκεί, το περιβάλλον μέσα στο οποίο μετεωρίζεται το υποκείμενο κατά την εμπειρία της υπερβολικής αμφιβολίας, θα αποτελέσει φυσικό περιβάλλον της νοούσας συνείδησης κατά την εμπειρία του cogito, και απειλεί να αφανίσει το νεοσχηματιζόμενο υποκείμενο. Στο καντιανό έργο, η αντίστοιχη πραγματικότητα, ως *πράγμα καθεαυτό*, συστήνει μια καινοφανή οντολογική περιοχή, την περιοχή της απρόσιτης και ανεπίδεκτης λόγου ουσίας (του όντως όντος). Η νεωτερικότητα έχει ήδη αντιληφθεί με διαφορετικούς τρόπους την ανάδυση από τη σιωπή τούτης της νεοπαγούς οντολογικής περιοχής: Αν ο Φρόντ τον επόμενο αιώνα, θα τολμήσει να θεματοποιήσει ετούτη την περιοχή με την μορφή του ψυχικού ασυνειδήτου, μπορούμε ν' ανιχνεύσουμε διάφορους προπομπούς τούτης της θεώρησης: Ο Ιερώνυμος Μπος, με τα αποκαλυπτικά του οράματα, όσο και ο Σαιξπηρικός Άμλετ – που σύμφωνα με τον Χορκχάμερ είναι ο πρώτος σύγχρονος άνθρωπος επειδή φοβάται τη άβυσσο -, υποδηλώνουν, *avant la lettre*, *ανάδυση προς την επιφάνεια τούτου του οντολογικού χώρου*· ενός προκατηγορικού χώρου, εν-

² *ό.π.*, σ. 25.

³ *ό.π.*, σ. 67.

δεχόμενα με ρυθμιστικές ιδιότητες όσον αφορά την σχέση του με τον κατηγοριοποιημένο χώρο, όπως θα φανεί στους μεταγενέστερους του Καντ στοχαστές.

Το υπερβατικό σχήμα ως θεμέλιο της υπερβατικής φαντασίας στον Καντ

Όπως παρατηρεί ο Κωστής Παπαγιώργης στο σύγγραμμα του *Η οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγκερ*, με την «Κριτική του Καθαρού Λόγου», ο Καντ, όχι μόνον παρέχει στη νευτώνεια φυσική ένα επαρκές θεωρητικό υπόβαθρο θεμελίωσης, αλλά με την υπαγωγή του αντικειμένου στο υποκείμενο – αυτό που ονομάστηκε κοπερνίκεια επανάσταση – αφ' ενός αναθεωρεί την αντίληψη που βλέπει το νου ως παθητικό συλλέκτη εντυπώσεων, αφ' ετέρου ακυρώνει την αντίληψη που πρεσβεύει την προαποκατεστημένη αρμονία μεταξύ των αντικειμένων και των κατηγοριών, η δε γνωστική ικανότητα, πατώντας πάνω στην εμπειρία ανάγεται σε Λόγο.

Ο Καντ εκκινεί από την χιουμσιανή αντίληψη, η οποία αναγνωρίζοντας μεν στην αρχή της αιτιότητας την εμπειρική λειτουργικότητα, της αμφισβητεί κάθε μεταφυσική νομιμοποίηση. Ο ίδιος ο Καντ, αναλαμβάνει να καταστήσει την αρχή της αιτιότητας ακρογωνιαίο θεμέλιο της «μεταφυσικής της εμπειρίας».

Ο Καντ υποστηρίζει ότι κατανοούμε τα αντικείμενα όχι «καθ' εαυτά» (Ding an sich), αλλά μόνον ως «φαινόμενα» (Erscheinungen). Κατ' αυτήν την έννοια, δεν ασχολούμαστε με τα αντικείμενα εν γένει (καθ' εαυτά), αλλά με τον τρόπο που αυτά εμφανίζονται σ' εμάς. Ο κόσμος των φαινομένων είναι ένας κόσμος των αντικειμένων «καθ' ημάς», όπου αυτά μας παρέχονται υπό μορφήν παραστάσεων. Ο κόσμος των πραγμάτων καθ' εαυτά, είναι ένας κόσμος εσαεί άγνωστος, ένας κόσμος από τη

σκοπία του θεού – μπορούμε να τον σκεφθούμε αλλά όχι να τον γνωρίσουμε. Τα φαινόμενα μας εμφανίζονται οργανωμένα μέσα από τις «καθαρές εποπτείες»: τον χώρο και τον χρόνο. Αυτές οι «καθαρές εποπτείες» συνιστούν μήτρες συγκροτητικές της εμπειρίας: Δεν υπάρχουν αντικείμενα που γεμίζουν έναν πρωτύτερα κενό χώρο ή χρόνο, αλλά υπάρχει εμπειρία αναγκαία, στο βαθμό που υπάρχει χώρος και χρόνος. Η καντιανή μεταφυσική αφορά τη «υπερβατολογική συνείδηση του υποκειμένου» - τη συνείδηση του υποκειμένου που μέσα από την a priori σύνθεση, τις κατηγορίες και τις καθαρές εποπτείες – το χώρο της διανοίας (Verstand) – αυτό αποκτά πρόσβαση στα φαινόμενα. Κάτι τέτοιο γίνεται αφ' ενός με αξιώσεις αναγκαιότητας, αφ' ετέρου με αξιώσεις καθολικότητας.

Οι συνθετικές προτάσεις a priori, το ακρογωνιαίο θεμέλιο της καντιανής μεταφυσικής, δεν είναι παρά λογικές αρχές ανεξάρτητες από την εμπειρία, μέσω των οποίων ερμηνεύεται η εμπειρία. Είναι αποφάνσεις που προσκομίζουν μία νέα γνώση για την πραγματικότητα. Κάτι τέτοιο γίνεται εφικτό, όχι προσπαθώντας ν' ανακαλύψουμε ήδη υπαρκτές συνάφειες μεταξύ των φαινομένων, αλλά *βάζοντας εμείς οι ίδιοι στα φαινόμενα τον αναγκαίο δεσμό που καθιστά δυνατή τη σχέση τους* – η περίφημη κοπερνίκεια αντιστροφή. Η a priori σύνθεση κατ' αυτήν την έννοια, είναι όρος της υπερβατολογικής συνείδησης, του υποκειμένου, και όχι μιας αφ' εαυτής υπάρχουσας εξωτερικής πραγματικότητας. Οι a priori συνθετικές κρίσεις είναι λοιπόν δυνατές, γιατί μέσω των κατηγοριών, των καθαρών εποπτειών και του υπερβατικού σχήματος, καθίσταται δυνατή η διατύπωσή τους από το υποκείμενο. Ισχύουν δε με *αναγκαιότητα*, γιατί τα αντικείμενα ισχύουν σαν τέτοια αφού α) συμμορφώνονται με τον χώρο και τον χρόνο και β) οργανώνονται από τον λόγο, και με *καθολικότητα*, στο βαθμό που αναγκαία, *όλα τα αντικείμενα οργανώνονται από τον λόγο*.

Οι δώδεκα κατηγορίες (οι καθαρές έννοιες της διανοίας), είναι χρονικά μορφώματα που δεν θεμελιώνονται στην εμπειρία, αντίθετα, τη θεμελιώνουν. Στο κεφάλαιο για την Υπερβατική Παραγωγή των Κατηγοριών (Deduktion), τίθεται το ερώτημα: πώς καθαρές έννοιες, πλήρως ετερογενείς ως προς την εμπειρία, έχουν υπερβατική λειτουργία; «Με ένα λόγο ανακύπτει ένα πρόβλημα νομιμοποίησης (Rechtfertigung) του καθαρού νοήματος που ο Καντ το διατυπώνει με τις δύο γνωστές του ερωτήσεις: Quid facti (τι ισχύει ως γεγονός), Quid juris (τι ισχύει ως δίκαιο)⁴. Ενώ οι Λοκ και Χιούμ θεωρούν τη νόηση απλά εισδεχτική ικανότητα που λειτουργεί με αφαιρέσεις, στον Καντ, της αποδίδεται μια εμμενής ικανότητα. Στο ερώτημα πώς είναι δυνατόν αμιγώς υποκειμενικές προϋποθέσεις όπως είναι οι κατηγορίες, να έχουν αντικειμενική νομιμοποίηση με αξιώσεις αναγκαίας και καθολικής ρυθμιστικότητας και να θεμελιώνουν τη δυνατότητα κάθε εμπειρίας, ο Καντ, θα δώσει μίαν απάντηση, που είναι δυνατόν να γίνει αιτία πολλών διενέξεων: «η φύση μας είναι έτσι πλασμένη»⁵.

Η δυνατότητα σύλληψης και διαδοχικής σύνθεσης των παραστάσεων μέσα στο χρόνο – π.χ. οι διαδοχικές φάσεις του φαινομένου πτώσης ενός αντικειμένου – απαιτούν κάτι περισσότερο από μια εμπειρική αναπαραγωγή· χρειάζεται η υπερβατική λειτουργία της παραγωγικής φαντασίας: σε αντίθεση με την αναπαραγωγική φαντασία που αναπαράγει, αυτή «δημιουργεί». Φυσικά, καμία αναπαραγωγή δεν θάταν δυνατή αν δεν υπήρχε η δυνατότητα της «τελικής αναγνώρισης του φαινομένου από και μέσα στην έννοια. Η γνώση του όποιου αντικειμένου συνεπάγεται την ύπαρξη μιας έννοιας κι αυτή με τη σειρά της, την ύπαρξη ενός a priori κανόνα»⁶ Κατ' αυτήν την έννοια, αναγκαία είναι η διαρκής παρουσία ενός «εγώ νοώ» που «θα συνδέει όλες μου τις παραστάσεις» (Καντ), ώστε μέσω της υπερβατικής καταλήψεως να θεμελιώνεται «ένα καθαρό εγώ' διαρκές, αμετάβλητο και αδιάφορο απέναντι στη ροή των

⁴ Κ. Παπαγιώργης, *Η οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγκερ*, Νεφέλη, σ. 70.

⁵ Ι. Καντ, *Κριτική του καθαρού Λόγου*, Παπαζήσης, β' τόμος, σ. 16.

⁶ Κ. Παπαγιώργης, *Η οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγκερ*, σ. 73.

πραγμάτων»⁷. «Το αναλλοίωτο εγώ νοώ (ich denke) που σαν καθαρή αυτοσυνείδηση πρωταρχική και απαθής, οργανώνει τις παραστάσεις μου με βάση την ίδια της την αυτοεποπτεία»⁸.

Εστιάζοντας στην παραγωγική φαντασία, ανοιγόμαστε σε μία εξαιρετικά πολυδιάστατη προβληματική, καθώς σ' αυτό ακριβώς το κεφάλαιο εστιάζονται πολυπληθείς κριτικές από μεταγενέστερους, που επιχειρούν να εξιχνιάσουν εγγενείς και δυσδιάκριτες δυναμικές της καντιανής γνωσιοθεωρίας. Ο πυρήνας του προβλήματος της παραγωγικής φαντασίας εισάγεται, θα λέγαμε, μέσα από το ακόλουθο ερώτημα: «πως συνδέονται – συναρθρώνονται, ενοφθαλμίζονται... τα φαινόμενα με τις καθαρές έννοιες; Τι γεφυρώνει την ετερογένειά τους; Αυτές τις απορίες πασχίζει να λύσει η υπερβατική θεωρία της κρίσης που μέρος της μόνο είναι ο *σχηματισμός*⁹». Αν η κατηγορία είναι νοητό μόρφωμα και το φαινόμενο αισθητό, αναγκαία υπάρχει μία τρίτη οντότητα που να μετέχει της φύσεως και του ενός και του άλλου: αυτό είναι το *υπερβατικό σχήμα*.

«Σε όλες τις υπαγωγές ενός αντικειμένου σε μίαν έννοια, η παράσταση του πρώτου πρέπει να είναι ομοιογενής μ' εκείνη της έννοιας, δηλαδή η τελευταία θα πρέπει να ενέχει αυτό που παριστάνεται στο υπό υπαγωγήν αντικείμενο. Έτσι... η εμπειρική έννοια ενός πιάτου έχει κάτι το ομοιογενές με την καθαρή γεωμετρική ενότητα ενός κύκλου, μα και η κυκλική μορφή του πρώτου δίνεται ως εποπτεία στο δεύτερο. Αυτό το 'κάτι ομοιογενές' που το συναντάμε σε όλες τις υπαγωγές είναι μία μεσοπαράσταση: το *υπερβατικό σχήμα*. Υπερβατικό γιατί δεν ανήκει στην εμπειρία και σχήμα γιατί δεν είναι παρά ένα αχνοδιάγραμμα της εικονικής παράστασης. Η σύστα-

⁷ό.π., σ. 73.

⁸ό.π., σ. 73.

⁹ό.π., σ. 74.

σή του είναι διφυής: αισθητή από τη μεριά του φαινομένου και καθαρή από τη μεριά της έννοιας»¹⁰.

«Το σχήμα ορίζεται σε αντιδιαστολή με την εικόνα»¹¹. Η έννοια ενός κύκλου π. χ. Θεμελιώνεται στο σχήμα και είναι κάτι τελείως διαφορετικό από την εικόνα του συγκεκριμένου κύκλου. «Η έννοια είναι αισθητή, το σχήμα είναι κανόνας. Η εικόνα παράγεται από την εμπειρική φαντασία, το σχήμα είναι ένα μονόγραμμα της υπερβατικής φαντασίας και μολονότι ορίζει τις εικόνες δεν σχετίζεται εσωτερικά μαζί τους»¹². Το υπερβατικό σχήμα «είναι ένα υπερβατικό μόρφωμα της φαντασίας που αναφέρεται στον καθορισμό της εσωτερικής αίσθησης γενικά σύμφωνα με την ενότητα της κατάληψης»¹³. Κάθε κατηγορία θεμελιώνεται σε κάποιο σχήμα και γι' αυτό και κάθε κατηγορία μπορεί να μεταφραστεί σε χρονικές αντιστοιχίες. «Το σχήμα της ουσίας και της αιτιότητας ενός πράγματος εν γένει είναι το πραγματικό το οποίο άμα τεθεί κατά βούληση, ακολουθείται πάντα από κάποιο άλλο· το σχήμα της αναγκαιότητας είναι η ύπαρξη ενός αντικειμένου σε όλη την έκταση του χρόνου»¹⁴.

«Αν μπορούμε λοιπόν να κάνουμε λόγο για την ενότητα της αυτοσυνείδησης (το εγώ νοώ, την κατάληψη, το καθαρό εγώ), απέναντι στην πολλαπλότητα αυτό, χωρίς αμφιβολία οφείλεται στο σχηματισμό»¹⁵. Κατ' αυτήν την έννοια το ερώτημα σχετικά με την δυνατότητα σχηματισμού συνθετικών κρίσεων a priori, δεν φαίνεται ικανό ν' απαντηθεί δίχως τη μεσολάβηση της θεωρίας του Σχηματισμού αλλά και του πάνω σ' αυτήν δομημένου συστήματος των αξιωμάτων της καθαρής διανοίας.

Τα υπερβατικά σχήματα – που είναι καθαρές εννοιολογικές εποπτείες – ο Καντ τα ονομάζει «υπερβατικούς χρονικούς καθορισμούς». Η δομική σχέση του σχήματος

¹⁰ *ό.π.*, σ. 74.

¹¹ *ό.π.*, σ. 74.

¹² *ό.π.*, σ. 75.

¹³ *ό.π.*, σ. 75.

¹⁴ Ι. Καντ, *Κριτική του καθ. Λόγου*, β' τόμος, σ.σ. 164-165.

¹⁵ Κ. Παπαγιώργης, σ. 75.

με την χρονικότητα προσδίδει στη θεωρία του σχηματισμού μία δυναμική που αργότερα θα επιτρέψει στο Χάϊντεγκερ ν' ασκήσει στην καντιανή προβληματική οξύτατη κριτική από την πλευρά ενός ανορθολογίζοντος προγράμματος, το οποίο θα θέσει απέναντι σ' ολόκληρη τη δυτική μεταφυσική, ανοίγοντας έτσι τους ασκούς του αιόλου σε πλήθος αποδομητικές προσπάθειες που θ' ακολουθήσουν (βλ. φροϋδικό ασυνείδητο, νιτσεικό διονυσιακό, κ.λπ.).

Παρέκβαση: Το καντιανό σχήμα και η χαϊντεγκεριανή ανάγνωση

Αν η αυτοκαταστροφική δυναμική του διαφωτιστικού ορθολογισμού υπερβαίνει την εργαλειακότητα των αποτελεσμάτων της, φτάνοντας τελικά σε μια καταφυγή σε μυθολογικά σχήματα (*Χορκχάιμερ, Αντόρνο, Διαλεκτική του διαφωτισμού*), η μυθολογία εντούτοις θα λέγαμε, είναι κάτι το ανοίκειο στον Καντ και στο θεμελιωδώς ορθολογικό του πρόγραμμα. Οι μυθολογικές απόκλισης εμπνεύσεις κάποιων ρομαντικών στοχαστών (π.χ. Σέλλινγκ), θα σηματοδοτήσουν το ξεκίνημα σ' ένα δρόμο χωρίς επιστροφή: Οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο είναι κατηγορηματικοί: το έλλογο πρόγραμμα της εκπονημένης νεωτερικότητας, δύσκολα θα μπορέσει να σηκώσει το φορτίο της μονομέρειάς του και των εσωτερικών του αντιφάσεων, καθώς θα βρει καταφύγιο σε μια θεμελιωδώς ύποπτη όσο και πολλά μηνύουσα μυθολογία: σαν αποτέλεσμα αυτού του γεγονότος, ο εικοστός αιώνας θα γνωρίσει την κουλτούρα της πολιτιστικής βιομηχανίας ενός απ' άκρου εις άκρον χειραγωγημένου και αλλοτριωμένου υποκειμένου.

Επιστρέφοντας στην καντιανή προβληματική της παραγωγικής φαντασίας: Θα πρέπει να επισημανθεί η σκοτεινή φύση της καντιανής θεωρίας του Σχηματισμού, τόσο ως οργάνωση υλικού όσο και ως λειτουργικότητα της όλης προσπάθειας. Φτάνουμε έτσι σ' ένα επίμαχο σημείο: «Η σχηματοποίηση του νου μας εν σχέσει προς τα φαινόμενα και τη μορφή τους είναι μία τέχνη βαθιά κρυμμένη στα κατάβαθα της

ανθρώπινης ψυχής, που το αληθινό μυστικό της θα είναι δύσκολο να το αποσπάσουμε ποτέ από τη φύση και να το παρουσιάσουμε ξέσκεπο μπροστά στα μάτια μας»¹⁶.

«Πώς όμως ο Καντ μπορεί να περιγράψει με λαμπρή σαφήνεια τα αποτελέσματα αυτής της τέχνης, παρ' ότι αγνοεί την ίδια; Αυτή η άγνοια οφείλεται σε εγγενή αδυναμία των φιλοσοφικών του μέσων, σε ένα ασύλληπτο hiatus irrationalis ή σε μία οπισθοχώρηση του Καντ μπροστά σε μία προοπτική που αν την ακολουθούσε θα ήταν αναγκασμένος να σκεφθεί ενάντια στις ίδιες του τις αρχές; Μήπως η *Κριτική* του κάτω από τον αυστηρό της χαρακτήρα, επέτρεψε δογματικές επιβιώσεις των προδρομών του και κυρίως του Καρτέσιου, και πάνω απ' όλα: μήπως αυτή η *Τέχνη* είναι μια εσωτερική συνάφεια του χρόνου με το cogito, του εγώ νοώ με τα σχήματα, της χρονικότητας με το εξ ορισμού άχρονο εγώ που για τον ορθολογισμό σημαίνει αυτοκτονία;¹⁷»

Σ' ετούτη την επιχειρούμενη από τον Χάιντεγκερ κριτική στον καντιανό σχηματισμό (βλ. *Μ. Χάιντεγκερ. Ο Καντ και το πρόβλημα της μεταφυσικής*), ακολουθεί άλλο ένα σκαλοπάτι στο οποίο η επιχειρούμενη κριτική εκλαμβάνει τη μεγαλύτερή της οξύτητα: Στον Καντ διαβάζουμε: «υπάρχουν δύο κορμοί (Stämme) της ανθρώπινης γνώσεως που ίσως να ξεφυτρώνουν από μία κοινή, ωστόσο σε μας άγνωστη ρίζα, το αισθάνεσθαι και το νοείν· με τη βοήθεια του πρώτου μας δίνονται αντικείμενα, με τη βοήθεια του δεύτερου αυτά νοούνται»¹⁸. Ποιά είναι άραγε ετούτη η άγνωστη ρίζα, το θεμέλιο της ανθρώπινης γνώσης; Και, ποιές είναι οι μακροπρόθεσμες φιλοσοφικές συνέπειες ετούτης της αποσιώπησης;

«Στο κείμενο της *Κριτικής* υπάρχει μια φευγαλέα αποσιώπηση: ενώ η υπερβατική φαντασία λογαριάζεται ως πηγή της γνώσης, πουθενά δεν φαίνονται οι συνέπειες αυτής της *τρίτης* πηγής. Αυτό ακριβώς μας δίνει το δικαίωμα να ρωτήσουμε: αν η υ-

¹⁶ Ι. Καντ, *Κριτική του καθ. Λόγου*, β' τόμος, σ. 161.

¹⁷ Κ. Παπαγιώργης, σ. 76.

¹⁸ Ι. Καντ, *Κριτική του καθ. λόγου*, α' τόμος, σ. 102.

περβατική φαντασία έχει την ικανότητα να συνενώνει τις δύο άλλες πηγές και να διατηρεί μαζί τους μια σχέση δομικής συνάφειας, μήπως είναι θεμιτό, αν όχι να θεωρήσουμε τη φαντασία ως την άγνωστη ρίζα των άλλων πηγών, τουλάχιστον να δοκιμάσουμε ν' ανακαλύψουμε το βαθύτερο νόημά της ερήμην του Καντ;»¹⁹.

Και ο Καστοριάδης και ο Χάιντεγκερ, με το έργο τους επιχειρούν να ψαύσουν την καντιανή κατασκευή σε κάποια γαγγλιακά της σημεία, εστιάζουν δε αμφότεροι στην προβληματική της φαντασίας· ακολουθώντας αυτές τις αναγνώσεις είναι δυνατόν να διατυπώσουμε τα εξής ερωτήματα: Είναι το καντιανό σχήμα, στον έλλογα θεσιμίζοντα ρόλο του, εγγενώς υπονομευμένο, όπως θα υποστηρίξει έμμεσα αργότερα ο Καστοριάδης, τοποθετώντας στην θέση του (σε σχέση με την οργάνωση του υποκειμένου) την παράσταση; Και αν ισχύει κάτι τέτοιο, σε ποιο βαθμό αυτό συμβαίνει, και τι γνωσιοθεωρητικής όσο και οντολογικής φύσης επιπτώσεις αυτό συνεπιφέρει για την ίδια τη σύσταση της καντιανής κατασκευής και για το ρόλο της στο νεωτερικό λόγο;

Το καντιανό έργο έρχεται ως μακροπρόθεσμη ολοκλήρωση του καρτεσιανού προγράμματος ενός υποκειμένου, που αποδεικνύεται σ' όλη τη θεωρία και μεταθεωρία του εικοστού αιώνα, εξαιρετικά αμήχανο μέσα στην ακραιφνή εργαλειακότητά του όσο και μέσα στην εγγενή του αντινομικότητα. Η καντιανή a priori σύνθεση υποδηλοί την νοηματοδοτούσα ικανότητα αυτού του υποκειμένου. Αυτή η ικανότητα, θα εκφραστεί στο καντιανό έργο ως μία βεβαιότητα – κληρονομιά τούτη του καρτεσιανού cogito. Αν όπως αποφαινόνται οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο, ο διαφωτιστικός λόγος εμφορείται εγγενώς από μία αυτοκαταστροφική δυναμική, οφείλουμε, αν θέλουμε ν' αναρωτηθούμε για τους δεσμούς μεταξύ των δύο εννοιών, να αναχθούμε για κάτι

¹⁹ Κ. Παπαγιώργης, σσ. 77-78.

τέτοιο αναγκαία στην καντιανή σύλληψη. Η βεβαιότητα για την a priori σύνθεση μπορεί άραγε να ειπωθεί ως εξ αρχής υπονομευμένη; Μήπως υπάρχει στη βάση της όλης καντιανής συλλογιστικής, κάποια άλυτη ένταση και κάποιες εγγενείς σχέσεις που να διαταράσσουν τη νομιμοποίηση της αρχικής έλλογης απαίτησης, ωθώντας ταυτόχρονα το όλο πρόγραμμα αν όχι σε αποδόμηση, τουλάχιστον σε εγγενή κλονισμό; Αν όντως η σχέση μεταξύ διαφωτιστικού ορθού λόγου και αυτοκαταστροφικότητας είναι εγγενής, μπορούμε άραγε να ανεύρουμε στην καντιανή κατασκευή ήδη τις προϋποθέσεις τούτου του δεσμού μεταξύ των δύο εννοιών;

Η έννοια της προόδου και η κριτική της κριτικής δύναμης

Οι ιστορικές καντιανές έννοιες

Καθώς η εξαιρετικά πολυσήμαντη έννοια της προόδου συνιστά μία από τις πλέον κεντρικές προβληματικές που απασχολούν τη νεωτερικότητα, η εν λόγω προβληματική στο καντιανό έργο, θα συνδεθεί άμεσα με το διακύβευμα του Λόγου και της έλλογης αυτοπραγμάτωσης της ανθρωπότητας· ο ίδιος ο Καντ, σύγχρονος της Γαλλικής επανάστασης όσο και σχολιαστής τούτου του κομβικού συμβάντος της ευρωπαϊκής ιστορίας, δεν θα διστάσει να συσχετίσει τις δύο προβληματικές – της προόδου και της αποτίμησης της Γαλλικής επανάστασης – δοκιμάζοντας συνάμα την αντοχή των υπερβατολογικών του εννοιών, καθώς επιχειρεί να τις δει στην ιστορική τους δυναμική, αλλά και σε διαρκή αναφορά με το κυρίως κριτικό του έργο. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η ήδη σημασιολογικά και αξιακά φορτισμένη έννοια της προόδου, εμφανίζεται στο καντιανό έργο να εμφορείται από μια εσωτερική ένταση απόλυτα συναφή με τις εντάσεις που διέπουν εν γένει τις καντιανές υπερβατολογικές έννοιες – ιδίως της τελευταίας περιόδου – εντάσεις που έχουν να κάνουν πρώτα απ' όλα, με ένα διακύβευμα που αφορά της εσωτερική ενότητα και συνοχή του καντιανού προγράμματος, ως κομβική στιγμή κορύφωσης αλλά και όξυνσης της νεωτερικής προβληματικής εν γένει.

«Το ιδανικό της (κοινωνικής) προόδου βρίσκει την πρώτη ολοκληρωμένη του διατύπωση στη φιλοσοφία του Γαλλικού Διαφωτισμού. Η πρόοδος μπορεί να θεωρηθεί ως η έννοια-κλειδί του Δυτικού Πολιτισμού σ' όλη τη διάρκεια του 18^{ου} και 19^{ου} αι. Αρχίζει να αμφισβητείται μόνο στις αρχές του 20^{ου} αι., όταν συνειδητοποιούνται για πρώτη φορά ορισμένες καταστρεπτικές πλευρές του πολιτισμού αυτού. Για να φτάσουμε στην έννοια της προόδου, χρειάστηκε να ολοκληρωθούν μια σειρά εννοιολογι-

κοί μετασχηματισμοί που χαρακτηρίζουν την Ευρώπη στο τέλος της Αναγέννησης. Συνοπτικά, έπρεπε να μειωθεί η αυθεντία των αρχαίων και να ανατραπεί η κυκλική δομή του χρόνου που μας κληροδότησαν· έπρεπε, ακόμη, να αποκτήσει αξία η ‘κοσμική’, μη θρησκευτική πλευρά της ανθρώπινης ζωής· έπρεπε τέλος, και αυτό είναι το κυριότερο, να θεμελιωθεί η ακλόνητη εγκυρότητα της φυσικής επιστήμης μέσα από το έργο του Γαλιλαίου και του Νεύτωνα».²⁰ Καθώς η έννοια της προόδου από την νεωτερικότητα κι έπειτα, εμφανίζεται κάτω από τις δύο όψεις, της κοινωνικής και της επιστημονικής προόδου, ο Καντ, θα καταπιαστεί και με τις δύο αυτές εκδοχές της, αφενός στο αμιγώς κριτικό του έργο αρχικά με την Κριτική του Καθαρού Λόγου, όπου επιχειρώντας να προσφέρει ένα επαρκές θεμέλιο στη νευτώνεια φυσική, θα προσπαθήσει να δώσει την εκδοχή ενός κοσμοειδώλου στο εγχείρημα που ξεκίνησε με τους Κοπέρνικο, Γαλιλαίο, Καρτέσιο και Νεύτωνα, αφετέρου, αντιμετωπίζοντας το διακύβευμα της κοινωνικής προόδου στην ιστορική του προοπτική, εξετάζοντας ανθρωπολογικά, ηθικά και κριτικά, το πρόβλημα που αφορά την ενδεχόμενη σταθερή πρόοδο της ανθρωπότητας προς το καλύτερο, θα επιχειρήσει μια γόνιμη αντιπαράθεση της σχετικής με την ιστορία προβληματικής του, με το καθαυτό κριτικό κομμάτι του έργου του.

Στο δοκίμιό του 1784 με τίτλο *Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πνεύμα κοσμοπολιτικό*, ο Καντ προσεγγίζει το πρόβλημα της προόδου με διαφορετικά κριτήρια σε σχέση με ότι θα επιχειρήσει στο όψιμο έργο του: «Μπορούμε να θεωρήσουμε την ιστορία του ανθρώπινου γένους στις μεγάλες της γραμμές σαν την εφαρμογή ενός κρυφού προγράμματος της Φύσης [με την πρόθεση] να δημιουργήσει ένα εσωτερικά και για τούτο το σκοπό εξωτερικά επίσης τέλειο πολίτευμα, ως το μοναδικό καθεστώς όπου

²⁰ Β. Κάλφας, *Επιστημονική πρόοδος και ορθολογικότητα*, σ. 11, Νήσος, Αθήνα 1997.

μπορεί να αναπτύξει εντελώς τις καταβολές της μέσα στην ανθρωπότητα»²¹. Εδώ, υιοθετώντας μια οπτική που προηγείται του «ως εάν» της Κριτικής της Κριτικής Δύναμης, ο Καντ, θα θεωρήσει τη φύση ως μια έλλογη οντότητα εμφορούμενη από σκοπιμότητα: η ανθρωπότητα, ακολουθώντας το έλλογο σχέδιο της φύσης, έχει την δυναμική της αυτοπραγμάτωσής της σε ένα «τέλειο πολίτευμα» (αυτό που ο ίδιος θα περιγράψει σαν κοσμοπολιτικό καθεστώς), ένα καθεστώς όπου οι άνθρωποι έχοντας ωριμάσει μέσα από βιωμένα δεινά αμοιβαίας αντιπαλότητας αιώνων, θα έχουν επιτύχει την πολυπόθητη σύμπνοια, έχοντας συνάμα πραγματώσει κάποια αναγκαία προαπαιτούμενα σε επίπεδο κοινωνικού συμβολαίου.

Θα πρέπει να επισημάνουμε εδώ, πως η ανωτέρω νεωτερική άποψη του Καντ, θα δοκιμαστεί οξύτατα μέσα από τις ιστορικές εξελίξεις του εικοστού αιώνα. Όπως ήδη αναφέραμε, τόσο η ιδέα μιας ανθρωπότητας που πορεύεται προς την πολιτειακή της αυτοπραγμάτωση, όσο και η άποψη του Καντ πως «διαφωτισμός είναι η έξοδος της ανθρωπότητας από την ανωριμότητα», θα συνεπάγονταν μία ιστορική εξέλιξη διαφορετική από αυτήν που στην πραγματικότητα ακολουθήθηκε: η έξοδος από την βαρβαρότητα των αλλεπάλληλων πολέμων και των δεινών που διέπουν την ανθρώπινη ιστορία, στη συνέχεια δεν πραγματοποιήθηκε (μέχρι σήμερα τουλάχιστον), αντιθέτως η ανθρωπότητα γνώρισε κατά τον εικοστό αιώνα δύο παγκόσμιους πολέμους, τον πυρηνικό όλεθρο (Χιροσίμα, Ναγκασάκι), όσο και την εργαλειακή και αποψιλωτική εκμετάλλευση και εξουσιασμό της φύσης, την προϊούσα καταστροφή του φυσικού περιβάλλοντος, όσο και τον διαρκή εφιάλτη ενός επαπειλούμενου πυρηνικού ολοκαυτώματος. Αν σ' αυτά συνυπολογιστεί η προϊούσα αποδόμηση των νεωτερικών θεσμών όσο και των αξιακών σχημάτων που δέσποσαν επί αιώνες (που θα δεχθούν οξύτατη κριτική και στο φιλοσοφικό επίπεδο καθ' όλον τον εικοστό αιώνα), προ της πα-

²¹ Ι. Καντ, *Ιδέα μιας γενικής ιστορίας με πνεύμα κοσμοπολιτικό*, στο Δοκίμια, σ. 36, Δωδώνη, Αθήνα, 1971.

γίωσης του κοινωνικού σώματος στο μαζικοδημοκρατικό μετανεωτερικό σχήμα, την κρίση τόσο στη φιλοσοφία και τις ανθρωπιστικές επιστήμες όσο και τις τέχνες και τα αυξανόμενα αδιέξοδα των φυσικών επιστημών, η εκτίμηση που μπορεί να γίνει, θέτει την καντιανή οπτική προ εντόνων αμφισβητήσεων· αυτό όμως που θα πρέπει να προσεχθεί ιδιαίτερα είναι κάτι άλλο: ολόκληρο το πρόγραμμα της νεωτερικότητας, ως θεμελιώδης πεποίθηση στις έλλογες αρχές και αξίες θα τεθεί σε επανεξέταση: η μετανεωτερική οπτική βρίσκεται προ των πυλών, η οποία όμως φαίνεται να καταλήγει επίσης σ' ένα αναπάντητο όσο και αέναα ανανεούμενο ερώτημα: τι θ' ακολουθήσει; Αλλά και: ποιά είναι η θεωρητική αποτίμηση μιας ratio (σαν απαύγασμα της οποίας εμφανίζεται η καντιανή νεωτερικότητα), που συμπορευόμενη με έναν επιγονικό του αρχαιοελληνικού πνεύματος πολιτισμό, κατέληξε στα ανωτέρω αδιέξοδα;

Όσον αφορά την ένταση που κυοφορεί στις καντιανές έννοιες, το θέμα είναι δυνατόν να εξετασθεί από πολλές πλευρές· τόσο η έννοια της προόδου είναι γεμάτη φόρτιση αλλά και εσωτερικά υπονομευμένη, όσο και ο τρόπος με τον οποίο θα μιλήσει ο Καντ για την Γαλλική επανάσταση εμφανίζεται πλήρης εντάσεων, στο βαθμό που γίνεται ξεκάθαρη η αδυναμία να εξομαλυνθούν εγγενή χάσματα των καντιανών όρων κατά τρόπο απόλυτα επαρκή – ένα πρόβλημα που είναι δυνατόν να επισημάνουμε και σε πλείστα όσα σημεία της Κριτικής της Κριτικής Δύναμης.

Στο δοκίμιό του *«Απάνω στο κοινό απόφθεγμα: τούτο είναι ορθό στη θεωρία, αλλά για την πράξη δεν ισχύει»*, ο Καντ, διατυπώνει την άποψη ότι η ανθρωπότητα έχει πράγματι κάνει σημαντικά βήματα προόδου: «Επιπλέον μπορούν να δοθούν πολλές αποδείξεις ότι το ανθρώπινο γένος ως σύνολο έχει στον αιώνα μας πραγματικά προχωρήσει από ηθική άποψη στο καλύτερο συγκριτικά με όλους τους προηγούμενους αιώνες (εμπόδια μικρής διάρκειας δεν αποδείχνουν τίποτε εναντίον αυτού του γεγο-

νότος)»²², αλλά και την πεποίθηση μιας έλλογης αυτοπραγμάτωσης της ανθρωπότητας σ' ένα οικουμενικό κράτος λαών μέσα από την καθοδήγηση του ηθικά πρακτικού λόγου : «Αντίθετα εγώ από μέρους μου έχω εμπιστοσύνη στη θεωρία που αναχωρεί από την αρχή του Δικαίου πώς πρέπει να είναι η σχέση μεταξύ ανθρώπων και κρατών, και που εγκωμιάζει στους θεούς της γης τον [δεοντικό] κανόνα στις διενέξεις τους να συμπεριφέρονται πάντοτε έτσι, ώστε με αυτόν τον τρόπο να εισαχθεί ένα τέτοιο οικουμενικό κράτος λαών και να το δέχονται επίσης ως δυνατόν (in praxi) ότι *μπορεί να υπάρξει*· σύγχρονα [έχω ακόμα εμπιστοσύνη] (in subsidium) στη φύση των πραγμάτων, που μας αναγκάζει να πορευτούμε εκεί όπου δεν θέλουμε να πάμε ευχαρίστως (fata volentem ducunt, nolentem trahunt). Σ' αυτήν την τελευταία συμπεριλαμβάνεται επίσης και η ανθρώπινη φύση, την οποία, αφού πάντα είναι μέσα της ζωντανός ο σεβασμός για το δίκαιο και το καθήκον, δεν μπορώ ούτε θέλω να τη θεωρήσω τόσο βυθισμένη στο κακό, ώστε να μη μπορεί ο ηθικά πρακτικός Λόγος, ύστερ' από πολλές αποτυχημένες προσπάθειες, να την νικήσει στο τέλος και να την παρουσιάσει ακόμη αξιολάμπητη»²³. Αφετέρου αναφερόμενος στην έννοια της επανάστασης γράφει: «Κάθε αντίσταση εναντίον της υπέρτατης νομοθετικής εξουσίας, κάθε εξέγερση, για ν' αφεθεί να εκδηλωθεί έμπρακτα η δυσαρέσκεια των υπηκόων, κάθε επανάσταση που ξεσπά σε ανταρσία, είναι το πιο μεγάλο και το πιο αξιοτιμώρητο έγκλημα μέσα στην κοινότητα, γιατί καταστρέφει τα θεμέλιά της»²⁴. Αλλά και: «... ο λαός δεν έχει κανένα εντελώς δικαίωμα αναγκασμού εναντίον του ηγεμόνα του, επειδή μόνο με αυτόν μπορεί να αναγκάσει κατά το δίκαιο· όταν όμως υπάρχει η γενική βούληση, πάλι δεν γίνεται αναγκασμός που να ασκηθεί απ' αυτόν εναντίον του ηγεμόνα, γιατί τότε θα ήταν ο ίδιος ο λαός ο υπέρτατος άρχων· επομένως ποτέ δεν έχει ο λαός

²² Ι. Καντ, *Δοκίμια*, Δωδώνη, Αθήνα, 1971.

²³ *ό.π.*, σσ. 158-159.

²⁴ *ό.π.* σ. 141.

δικαίωμα αναγκασμού (να αντισταθεί με λόγια ή έργα) εναντίον της υψηλής κεφαλής του κράτους»²⁵.

Στη Μεταφυσική των Ηθών διαβάζουμε: «... ουδέποτε όμως έχει ο λαός ούτε το ελάχιστο δικαίωμα να τιμωρήσει τον αρχηγό [του κράτους] λόγω της προηγούμενης διοικήσεως· διότι όλα όσα έπραξε προηγουμένως με την ιδιότητα του αρχηγού, πρέπει να θεωρούνται ότι συνέβησαν από εξωτερική άποψη νομίμως, και αυτός ο ίδιος, θεωρούμενος ως πηγή των νόμων, δεν μπορεί να πράξει αδικώς.»²⁶. Επίσης: «Ο λόγος για τον οποίο προκαλεί φρίκη η σκέψη της τυπικής εκτέλεσης ενός μονάρχη από τον λαό του, είναι συνεπώς ότι ο φόνος πρέπει να νοηθεί μόνον ως εξαίρεση από τον κανόνα τον οποίο κατέστησε γνώμονά του ο λαός, ενώ η εκτέλεση πρέπει να νοηθεί ως πλήρης αντιστροφή των αρχών της σχέσης μεταξύ ηγεμόνα και λαού (δηλαδή ο λαός που δεν οφείλει την ύπαρξή του παρά μόνον στη νομοθεσία του μονάρχη, να γίνει ο ίδιος κυρίαρχος επί του τελευταίου), και έτσι η βιαιοπραγία, με θρασύτητα και σύμφωνα με αρχές, εξυψώνεται πάνω και από το ιερότερο δίκαιο· κάτι που, σαν ένα βάραθρο που καταπίνει ανεπιστρεπτί τα πάντα, ως αυτοκτονία που διέπραξε το κράτος, φαίνεται να είναι ένα έγκλημα που δεν επιδέχεται άφεση.» (Μεταφυσική των Ηθών, Σμίλη, 2013).

Παρατηρήσιμο είναι ότι ο προβληματισμός του Καντ πάνω στην επαναστατική πρακτική σχετίζεται άμεσα με την έννοια του ελλόγου ηθικού καθήκοντος, από την οπτική γωνία ενός συλλογικού υποκειμένου (των επαναστατών), που καλείται να πράξει ηθικά – ένα αίτημα σταθερά παρόν στην καντιανή σκέψη – και του οποίου συλλογικού υποκειμένου η ενδεχόμενη παρέκκλιση από την ηθική πράξη οφείλει ν' αποτιμηθεί. Η έννοια του *σεβασμού* (Achtung) της Κριτικής του Πρακτικού Λόγου, που σύμφωνα με τον Καντ συνιστά το μόνο ορθολογικό πάθος – υποδηλοί σεβασμό

²⁵ *ό.π.*, σ. 145.

²⁶ Ι. Καντ, *Μεταφυσική των ηθών*, Σμίλη, 2013, Σημείωση σ. 158.

προς την ανθρωπότητα και τον άλλο άνθρωπο, αφού δεν επιτρέπεται να τον κάνει κα-
νείς δούλο – εμφανίζεται έτσι σύμφυτη με την έλλογη απαγόρευση της εκτέλεσης του
μονάρχη. Πάντα σε αναφορά με την προβληματική του καντιανού ορθολογισμού που
προσπαθεί να υπερβεί τις μη ορθολογικές παραμέτρους της επανάστασης (π.χ. αναρ-
χία που μπορεί να προκληθεί από μια επανάσταση), σε μια προσπάθεια να ειδωθεί η
επαναστατική πρακτική κάτω από την συνολική οπτική γωνία της έλλογης προόδου
της ανθρωπότητας (τη στιγμή που η Γαλλική επανάσταση αποτιμάται ως ένα κομβικό
γεγονός όξυνσης ιστορικών συνθηκών κατά την οποία διατυπώνονται ορθολογικά
αιτήματα), παρατηρήσιμη όσο και καθοριστική για την όλη προσπάθεια του Καντ,
είναι η προσπάθεια να βρεθεί ένας φορέας που παραπέμπει σε παθολογία, για την
πραγμάτωση ενός ενάρετου σκοπού. Το ερώτημα που υφέρπει κατά την εποχή του
Καντ, κατά ποιόν τρόπο είναι δυνατόν, πάθη, να μουν στην υπηρεσία του ορθού λό-
γου, θα τεθεί από τον Καντ ως ένα πρόβλημα ορθολογικής διαμεσολάβησης αντινο-
μιών, τόσο στη Διένεξη των Σχολών, όσο και στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης
(π.χ. αντινομία που προκύπτει από την αντιδιαστολή ενός μη ορθολογικού πάθους με
έναν έλλογο σκοπό), υποδηλώνοντας μια αδιάλειπτα παρούσα ένταση.

Στο σύγγραμμα του Καντ *η Διένεξη των Σχολών*, το πρόβλημα της προόδου εξε-
τάζεται κάτω από μια άλλη οπτική γωνία: υιοθετώντας ο Καντ την προβληματική του
«ως εάν», απομακρύνεται από μια οπτική με γνωσιακούς όρους: δεν γνωρίζουμε εάν
η ανθρωπότητα βαδίζει στον εξελικτικό δρόμο της προόδου, μπορούμε όμως να την
δούμε «ως εάν» να κινείται με μια τέτοια δυναμική. Αυτή η με πιο σύγχρονους όρους
αντιμετώπιση του προβλήματος της προόδου εκ μέρους του Καντ, θα συνδεθεί κι εδώ
με το δεσπόζον στη εποχή ερώτημα που προαναφέραμε: «πως είναι δυνατόν πάθη να
μουν στην υπηρεσία του ορθού λόγου», κατά τον εξής τρόπο: Η όποια πρόοδος της
ανθρωπότητας μπορεί ν' αποτιμηθεί εάν συσχετισθεί με μια κομβική εμπειρία του

ανθρώπινου γένους «η οποία, ως συμβάν, να αναφέρεται στην ιδιοσυγκρασία και ιδιότητά του να είναι *αιτία* της προώθησής του προς το καλύτερο και (εφόσον αυτή η πορεία πρέπει να είναι πράξη ενός όντος προικισμένου με ελευθερία) *αυτουργός* της προώθησης αυτής», «πρέπει λοιπόν να αναζητηθεί ένα συμβάν που υποδεικνύει την ύπαρξη μιας τέτοιας αιτίας, καθώς και της αποτελεσματικότητάς της στο ανθρώπινο γένος, χωρίς να είναι χρονικά προσδιορισμένο, και από το οποίο θα μπορούσε να συναχθεί η πρόοδος προς το καλύτερο ως αναπόφευκτη συνέπεια». «Το συμβάν αυτό δεν έγκειται σε σημαντικά επιτεύγματα ή σε εγκλήματα των ανθρώπων, μέσω των οποίων αυτό που ήταν μεταξύ τους μεγάλο γίνεται μικρό, ή αυτό που ήταν μικρό γίνεται μεγάλο, και ως δια μαγείας, εξαφανίζονται παλαιά λαμπρά κρατικά συστήματα και εμφανίζονται άλλα στη θέση τους, ως εάν να έχουν ξεπηδήσει από τα βάθη της γης. Όχι, τίποτε απ' όλα αυτά. Είναι απλώς ο τρόπος σκέψης των θεατών που προδίδεται δημοσίως στο παιχνίδι αυτό των μεγάλων ανατροπών, και φανερώνει μια τόσο γενική, και όμως ανιδιοτελή, συμπαράσταση των παικτών στη μία πλευρά, απέναντι σε εκείνους της άλλης, ακόμη και με τον κίνδυνο ότι αυτή η συμπαράταξη θα μπορούσε να αποβεί πολύ μειονεκτική· έτσι όμως αποδεικνύεται (λόγω της γενικότητας) ένας χαρακτήρας του ανθρώπινου γένους στο σύνολό του και, ταυτόχρονα λόγω της ανιδιοτέλειας, ένας ηθικός του χαρακτήρας, τουλάχιστον στις καταβολές, ο οποίος όχι μόνον επιτρέπει την ελπίδα της προόδου προς το καλύτερο αλλά αποτελεί ήδη μια τέτοια πρόοδο στο βαθμό της παρούσας ικανότητάς του».²⁷ Ο Καντ συνεχίζει: «Η επανάσταση ενός πνευματώδους λαού, την οποία βλέπουμε να πραγματοποιείται στις ημέρες μας, μπορεί να επιτύχει ή να αποτύχει· μπορεί να είναι τόσο γεμάτη με αθλιότητα και φρικαλεότητες, ώστε, εάν ένας καλοπροαίρετος άνθρωπος την αναλάμβανε για δεύτερη φορά και ήλπιζε να την διεκπεραιώσει επιτυχώς, δεν θα αποφάσιζε ποτέ

²⁷ Ι. Καντ, *Η διένεξη των σχολών*, σσ. 241-243, Σαβάλλας, 2004.

να κάνει το πείραμα με τέτοιο κόστος – αυτή η επανάσταση, λέγω, συναντά στις διαθέσεις όλων των θεατών (οι οποίοι δεν είναι εμπλεκόμενοι οι ίδιοι στο παιχνίδι αυτό) μια *συμμετοχή* με ευχές, η οποία προσεγγίζει τον ενθουσιασμό, και η εκδήλωση της οποίας συνδέεται η ίδια με κίνδυνο, και η οποία, συνεπώς, δεν μπορεί να έχει άλλη αιτία από μια ηθική καταβολή στο ανθρώπινο γένος»²⁸.

Η προσπάθεια του Καντ ν' αντιδιαστείλει τον απαξιωτικό χαρακτήρα «της αθλιότητας και των φρικαλεοτήτων» που διαπράττονται κατά την επανάσταση, με τον ηθικό χαρακτήρα του ενθουσιασμού και της ψυχικής συμμετοχής των θεατών του μεγάλου συμβάντος, εμφανίζεται να επιχειρεί να διαμεσολαβήσει δύο παραμέτρους που περικλείονται αμφότερες στην καντιανή έννοια της προόδου: την ορθολογική παράμετρο του ηθικού σκοπού, με την μη ορθολογική του ενθουσιασμού και της ψυχικής συμμετοχής. Αν και ο Καντ επιχειρεί να πραγματευθεί μια παθολογία από την οπτική γωνία του καθαρού ηθικού φρονήματος, εξορθολογίζοντας κατά το δυνατόν τις μη ορθολογικές παραμέτρους («αισθάνομαι ενθουσιασμό για κάποιον που είναι ηθικός»), επισημάνσιμο εντούτοις είναι το χάσμα μεταξύ των δύο εννοιών που μέσα από τους εν λόγω προβληματισμούς του Καντ επιχειρεί να γεφυρωθεί, σε σχέση με το κομβικό ερώτημα της εποχής, που αφορά τη διαμεσολάβηση ορθολογικών με μη ορθολογικούς όρους: οι όροι της ψυχικής συμμετοχής και του ενθουσιασμού είναι τόσο εσωτερικά φορτισμένοι – ας μην ξεχνάμε τις εξελίξεις που θ' ακολουθήσουν στη θεωρητική σκέψη με την απελευθέρωση τεράστιων ανορθολογικής φύσης εντάσεων με το έργο των Σοπενχάουερ, Νίτσε και οπωσδήποτε με την φροϋδική ανακάλυψη – ώστε αναγκαζόμαστε να δούμε το εγχείρημα του Καντ (αλλά κατ' επέκτασιν και της εποχής του) και κάτω από την εξής οπτική γωνία: η ιστορική εξέλιξη έδειξε πως οι νεωτερικοί γνωσιοθεωρητικοί όροι και κατ' επέκτασιν και οι καντιανοί, εμπορού-

²⁸ *ό.π.*, σ .243.

νταν από τις καταβολές τους, με τέτοιες τρομακτικής ισχύος εντάσεις – οι ίδιες ενδεχόμενα που θα οδηγήσουν το καντιανό υποκείμενο στο νιτσεικό διαρραγέν υποκείμενο και στη συνέχεια σε αποδόμηση, καθώς και το φρουϊδικό υποκείμενο στην παράδοσή του στην «τρέλα» της φαντασίας (Καστοριάδης) – ώστε η προσπάθεια του Καντ να διαμεσολαβήσει το μη ορθολογικό με το ορθολογικό, και βάσει αυτού να αποτιμήσει το ερώτημα για την πρόοδο της ανθρωπότητας, *εμφανίζεται να ενσωματώνει ένα τόσο κομβικό χάσμα, ώστε να παραμένει ένα ερώτημα το κατά πόσον αυτό το χάσμα τελικά υπερβαίνεται*: ο Καντ *αναγκάζεται* να θεμελιώσει σε μία παθολογία· η καντιανή παθολογία, που με την μετεξελιγμένη της μορφή ως «άλλο του Λόγου» (Χάμπερμας) θα συσχετισθεί αργότερα με τον Σέλλινγκ με την τρέλα, και με τον Κλάιστ και τον Χαίλντερλιν επίσης ως τρέλα, θα εμφανιστεί να δοκιμάζει τις αντοχές ενός προγράμματος μιας ολόκληρης εποχής, δεν ανάγεται δίχως λόγο σε λυδία λίθο της καντιανής φιλοσοφίας της ιστορίας: *εμφανίζεται ως αναγκαία παράμετρος* για τη συγκρότηση της καντιανής ορθολογικής προβληματικής, της οποίας η αντινομικότητα κυοφορείται μέσα στη ίδια τη φύση και τη σύσταση της καντιανής (και ίσως όχι μόνον) νεωτερικότητας.

Η Κριτική της Κριτικής Δύναμης

Στο όψιμο έργο του, (το αναφερόμενο θεμελιωδώς στην προβληματική του αισθητικού), Ο Καντ, δοκιμάζει γι' άλλη μια φορά την εγκυρότητα των κατηγοριών του, τόσο πάνω στο αντικείμενο της φύσης όσο και της ελευθερίας, όσο και σχετικά με μια ολότητα άλλων προβλημάτων που αφορούν την ανθρώπινη φύση και ιστορία, επιχειρώντας μια σειρά από διαμεσολαβήσεις. Η προβληματική της προόδου της ανθρωπότητας εμφανίζεται έτσι να εκβάλλει στην Κριτική της κριτικής δύναμης – της κριτικής που ασχολείται θεμελιωδώς με τη σχέση Λόγου και φαντασίας.

Στην Κριτική της Κριτικής Δύναμης «απορρίπτεται κάθε δογματική κατασκευή που περιέχει εξωτερικές τελεολογίες (όπως είναι η ιδέα ότι η ιστορία εξελίσσεται προς την κατεύθυνση πλήρωσης ενός σκοπού, λ.χ. της ελευθερίας ή της ηθικής τελείωσης)»²⁹. Η καντιανή σκέψη διέπεται από μια εσωτερική τελεολογία: Η προβληματική του «ως εάν», που υποδηλοί την «τεχνική της φύσης» και προϋποθέτει την αντιμετώπιση της φύσης «ως εάν» αυτή, να διέπονταν από σκοπούς.

Η ανωτέρω υπερβατολογική προσέγγιση προσανατολίζεται σε μια οργάνωση του κόσμου από το φαντασιακό και σε μία κανονιστική του διαρρύθμιση, «όχι πλέον μέσω της σχηματοποίησης και της επιβολής του γενικού πάνω στο ιδιαίτερο (Κριτική του καθαρού λόγου), αλλά με όρους παιχνιδιού και ελεύθερης σκοποθεσίας»³⁰. Σχετικά μ' αυτό: «Ενώ η πρώτη κριτική οριοθετούσε το αναγκαίο στο πεδίο των όρων δυνατότητας συγκρότησης του πραγματικού και προσέγγιζε το πραγματικό ως το τυχαίο, στην τελεολογία της Γ' Κριτικής, αναζητείται ένα είδος λόγου μέσα στο ίδιο το τυχαίο»³¹.

Από τον Καντ προτείνεται «ένας τελεολογικός τρόπος κριτικής αποτίμησης της φύσης και της κοινωνίας από τη διερεύνηση ενός μη μηχανικού τρόπου αλληλοαναφοράς των δυνάμεων της φαντασίας, της διάνοιας, της κρίσης και του λόγου». «Στη θέση της 'τεχνικής της φύσης' εισέρχεται η κατασκευή του 'ως εάν': (οι εμπειρικοί νόμοι εκλαμβάνονται υποκειμενικά από εμάς «ως εάν» μία διάνοια να τους είχε οργανώσει κατά συστηματικό τρόπο, πράγμα που οδηγεί στην ιδέα μιας σκοπιμότητας της φύσης). Το διανοητικό (όρος της γνώσης της φύσης) και το έλλογο (όρος της πράξης) διαμεσολαβούνται μέσω της μορφής του ελλόγου που μπορεί να πραγματωθεί στον

²⁹ Κ. Ψυχοπαίδης, *Τελεολογικές κρίσεις στην καντιανή Κριτική*, στο Ι. Καντ: Η πρώτη εισαγωγή στην κριτική της κριτικής δύναμης, σσ. 129-130, Πόλις, 1996.

³⁰ *ό.π.*, σ. 133.

³¹ *ό.π.*, σ. 134.

φυσικό κόσμο μέσα από τη ηθική δράση των μελών της ανθρωπότητας η οποία αποτελεί «τελικό σκοπό της φύσης»³². Με την προβληματική της «τεχνικής της φύσης», ο Καντ, διερευνά «κατά πόσον τα αντικείμενα της φύσης μπορούν να κριθούν ως εάν η δυνατότητά τους να στηρίζονταν στην τέχνη»³³. Μπαίνει εδώ υπόρρητα ένα ερώτημα που συνεισφέρει στην εσωτερική ένταση του καντιανού προβληματισμού, καθώς εισάγει μια ανορθολογίζουσα παράμετρο: Αν ο άνθρωπος είναι «τελικός σκοπός της φύσης», είναι δυνατόν, πέραν των προβλημάτων της τέχνης, και η προβληματική της πορείας της ανθρωπότητας να συσχετισθεί με αισθητικά κριτήρια;

Στη συνέχεια έχουμε την προβληματική «...της αναστοχαστικής παράστασης μιας φύσης μέσα στην οποία το γενικό και το ιδιαίτερο δεν αντιπαρατίθενται αλλά συμφιλιώνονται...Πίσω από αυτές τις κριτικές κατασκευές υπάρχει ένας κομμένος κρίκος που κάνει αδύνατη την επανασύνδεση των υπερβατολογικών επιδόσεων του ανθρωπίνου γένους με το φυσικό-κοινωνικό περιβάλλον του οποίου αποτελούν εξελικτικό αποτέλεσμα»³⁴. Και μπαίνει το θέμα «του θαυμασμού του θεατή/φιλοσόφου», που είναι συνδεδεμένος με την σκοπιμότητα των φυσικών μορφών και με τη δυνατότητα να ενταχθούν όλες μαζί σε ένα όλο εμπειρικών νόμων. «Ο θαυμασμός αυτός, είναι συνδεδεμένος με την ηδονή που προκύπτει από τη διαπίστωση ότι τα ετερογενή μπορούν να συνταιριασθούν, και συνεπώς να υπάρξει υπέρβαση του ανορθολογισμού μέσα από τη δράση της κριτικής. Αλλά αυτός ο θαυμασμός δεν είναι τίποτε άλλο από την αντίδραση της ψυχής μπροστά στην αντιστοιχία αφενός των υπερβατολογικών αρχών που τη διέπουν (διανοητική/σχηματιστική λειτουργία) και αφετέρου του υποκειμενικού κανόνα που μοιάζει να γεφυρώνει το ανορθολογικό χάσμα στο οποίο φαί-

³² *ό.π.*, σ. 135-136.

³³ *ό.π.*, σ. 139.

³⁴ *ό.π.*, σσ. 151-152.

νονταν να είναι καταδικασμένη η ανθρώπινη ‘γνώση’ βάσει των αρχών αυτών»³⁵. Εδώ προτάσσεται η προβληματική ενός ανορθολογικού χάσματος υπαρκτού «κάποτε», το οποίο είναι δυνατόν να υπερβούμε, μέσα από τη συγκρότηση ενός νεωτερικού υπερβατολογικού υποκειμένου που στη συγκροτησιακή του λειτουργία εμπλέκει το αισθητικό. Παρατηρήσιμο είναι, πως η νιτσεική κριτική που θ’ ακολουθήσει το καρτεσιανό και κατόπιν νεωτερικό-καντιανό υποκείμενο (βλ. *Νίτσε, η Γέννηση της Τραγωδίας*), κυοφορείται και προαναγγέλλεται από την πρόταξη ανορθολογιζουσών παραμέτρων ως ρυθμιστικών.

Η καντιανή τελεολογική κρίση αν και δεν θεμελιώνεται στην αισθητική κρίση, εντούτοις την προϋποθέτει. Κατ’ αυτήν την έννοια, η καντιανή τελεολογία στην ολότητά της, αυτή η ίδια τελεολογία που θα φτάσει να μιλά για εκπολιτισμό του ανθρώπινου γένους και ηθικό αυτοκαθορισμό που τείνει σ’ έναν τελικό σκοπό, συνδέεται, αμεσότερα ή εμμεσότερα, με την προβληματική του αισθητικού. Έχουμε εδώ, μια ολόκληρη θεματική μη ορθολογικών κριτηρίων, που μπαίνει στη βάση της καντιανής κατασκευής, προαναγγέλλοντας μια παράδοση αποδομητικής κριτικής (Νίτσε, Φρόνυτ, Χάιντεγκερ), που θα φτάσει ως τις μέρες μας.

Σε σχέση τώρα με το έλλογο πρόγραμμα μιας ηθικά αυτοκαθοριζόμενης ανθρωπότητας: «Για την ανθρωπότητα ισχύει ότι η τελειότητα θα πρέπει να είναι σκοπός και παράλληλα καθήκον, το ότι είναι όμως καθήκον υποδηλώνει ότι υπερβαίνει την ενστικτώδη ‘φύση’ του ανθρώπου. Συνίσταται στην ‘κουλτούρα/καλλιέργεια των γνωστικών-πρακτικών δυνάμεων του ανθρώπου ή των φυσικών καταβολών του, μεταξύ των οποίων το ανώτερο είναι η διάνοια ως ικανότητα διαμόρφωσης εννοιών... Ταυτόχρονα στην καλλιέργεια της *βούλησης*, (υπογράμμιση του γράφοντος) του ηθι-

³⁵ *ό.π.*, σ.155.

κού τρόπου του σκέπτεσθαι, για να ανταποκρίνεται σε κάθε καθήκον εν γένει»³⁶. Το πρόβλημα που αφορά την εξελικτική αυτοπραγμάτωση της ανθρωπότητας, αυλακώνεται υπόρρητα, από μια ευρύτερη προβληματική που αφορά τις ανθρώπινες ενορμήσεις, καθώς και τις σκοτεινές περιοχές της ανθρώπινης ψυχής. Η συσχέτιση της εν λόγω προβληματικής με την έννοια της βούλησης, δεν είναι άσχετη ούτε με την θεματοποίηση της βούλησης από τον Σοπενχάουερ (που θ' ακολουθήσει του καντιανού έργου), ούτε με την πραγμάτευση του όλου προβλήματος του ενορμησιακού υποβάθρου της ανθρωπότητας, που θα επιχειρηθεί αργότερα από τον Φρόντ (κατά μια έννοια, μοιάζει να προαναγγέλλεται).

Στη συνέχεια, η προβληματική μιας αυτοπραγματούμενης ανθρωπότητας φτάνει ν' αγγίξει την έννοια της ευδαιμονίας: «Σκοπός της φύσης δεν μπορεί να είναι ένα ιδεώδες περιεχομένου προσανατολισμένο προς την ευδαιμονία, γιατί κατ' ακρίβειαν η ανθρώπινη ευδαιμονία δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί. Κάθε άνθρωπος σχεδιάζει την ευδαιμονία του κατά διαφορετικό τρόπο, αλλά σε κάθε περίπτωση η οποιαδήποτε ευδαιμονία ακυρώνεται από το γεγονός ότι ο άνθρωπος είναι ενταγμένος στην αλυσίδα των αιτιακών μηχανισμών που ρυθμίζουν ανεξάρτητα από την επιθυμία του τους παράγοντες οι οποίοι προσδιορίζουν την πορεία της ζωής του.

»Ο άνθρωπος αντιμετωπίζει τις αντιξοότητες που προέρχονται από το φυσικό περιβάλλον, αλλά και από την ίδια την ανθρώπινη κοινωνία η οποία παράγει φαινόμενα όπως είναι η εξουσία, η βαρβαρότητα και ο πόλεμος, δηλαδή πρακτικές καταστροφές του ανθρώπινου είδους. Άρα η ίδια η φύση του ανθρώπου δεν είναι επιδεκτική ευδαιμονίας. Από αυτό συνάγει ο Καντ ότι αν γίνεται λόγος για την ανθρωπότητα ως κάποιος 'τελικό σκοπό' ή 'τελευταίο φυσικό σκοπό', ο σκοπός αυτός δεν μπορεί να υπάρξει παρά με το να αυτονομηθεί ο άνθρωπος από τη φύση (και κατ' εξοχήν από την

³⁶ ό.π., σσ. 181-182.

ίδια του τη φύση). Θα πρέπει αντίστοιχα να απελευθερωθεί και από το ιδεώδες της ευδαιμονίας (ύλης όλων των σκοπών του), διότι αν μείνει προσκολλημένος σε αυτό, δεν θα είναι ικανός να δώσει έναν ‘τελικό σκοπό’ στην ύπαρξή του»³⁷. Στις παραπάνω γραμμές του Ψυχοπαίδη πάνω στην Τρίτη Κριτική, η ένταση στο εσωτερικό των καντιανών εννοιών φτάνει στο αποκορύφωμά της. Η έννοια της ευδαιμονίας αντιδιαστέλλεται με αυτήν των πρακτικών καταστροφής του ανθρώπινου γένους, ενώ ο άνθρωπος καλείται με την αυτονόμησή του από τη φύση να διαμεσολαβήσει την αξία με το πραγματικό, προς όφελος ενός ορθολογικού σκοπού. Αν η καντιανή *φύση* συνιστά μια επαρκή υπερβατολογική κατασκευή, σε πιο βαθμό οι σχέσεις στο εσωτερικό τούτης της έννοιας είναι δυνατόν να απειλήσουν την ολοκλήρωση ενός προγράμματος, σε επίπεδο ελλόγου-ηθικού δέοντος;

Η προβληματική της τελεολογίας όσον αφορά τα πολιτισμικά μορφώματα, αλλά και η συνολική προβληματική της εξελικτικής πορείας της ανθρωπότητας (η έννοια της προόδου), όπως αυτή εκτίθεται στα καντιανά γραπτά που αναφέρθηκαν στο παρόν κείμενο, μετατρέπονται σε λυδίες λίθους για την κριτική αξιολόγηση και αποτίμηση της εσωτερικής συνοχής του ελλόγου προγράμματος της καντιανής νεωτερικότητας, καθώς και για όλον τον συναφή διάλογο που θα διεξαχθεί κατά τους επόμενους αιώνες και κυρίως κατά τον εικοστό. Η κριτική που θ’ ασκήσουν οι Αντόρνο και Χορκχάμερ (ο διαφωτισμός εμφορείται από εγγενή αυτοκαταστροφική δυναμική, που έλκει τις ρίζες της, της πέραν των άλλων, και από την εγγενή σχέση του διαφωτισμού με τον μύθο, από τον οποίο ποτέ δεν αποδεσμεύεται, και από εγγενείς και απόλυτα συναφείς με τον μύθο ανορθολογικές καταβολές, βλ. *Χορκχάμερ και Αντόρνο, Διαλεκτική του Διαφωτισμού*), φαίνεται να προαναγγέλλεται *avant la lettre*, από την

³⁷ *ό.π.*, σσ.186-187.

συσσώρευση σημαντικότερων εντάσεων στο εσωτερικό των καντιανών υπερβατολογικών και ιστορικών εννοιών. Η διαρκής προσπάθεια του Καντ για αλληπάλληλες διαμεσολαβήσεις κατά την αναδρομή του στην προβληματική της Τρίτης Κριτικής, με το φιλόδοξο πρόγραμμα να επιτευχθεί η μετάβαση από το μη ορθολογικό και την απροσδιοριστία στο ορθολογικό και έτσι να εξασφαλισθεί η εξομάλυνση των εντάσεων και στην καντιανή φιλοσοφία της ιστορίας, θέτει καίρια ερωτήματα ως προς την εσωτερική συνοχή του όλου προγράμματος της καντιανής νεωτερικότητας. Οι μεταγενέστερες εξελίξεις μαρτυρούν λιγότερο ή περισσότερο άμεσα ή έμμεσα, πως οι εντάσεις στο εσωτερικό των καντιανών εννοιών θα πρέπει να αποτιμηθούν ως υπαρκτές – η αποδομητική διαδικασία του νεωτέρου υποκειμένου καθώς και πλήθους κομβικών ορθολογικών όρων της νεωτερικότητας, συντελέστηκε πέραν πάσης αμφιβολίας, με πειστικό τρόπο στη συνέχεια. Κατά πόσον πραγματοποιείται η ορθολογική διαμεσολάβηση των αντινομιών στο καντιανό έργο – κι εν προκειμένω στα κείμενα που θίξαμε εδώ – των αλληπαλλήλων εντάσεων, των μη ορθολογικών όρων και της απροσδιοριστίας με το ορθολογικό, κατά τρόπον που να εξομαλύνονται οι θεμελιώδεις δομικές εγγενείς σχάσεις στο εσωτερικό της καντιανής προβληματικής, δεν είναι κάτι που είναι δυνατόν ν' αποτιμηθεί εύκολα.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ:

Έννοια και φαντασία στην μετακαντιανή σκέψη

«Ανέκαθεν ο διαφωτισμός, με την ευρύτερη έννοια της προοδεύουσας σκέψης, επεδίωκε να απελευθερώσει τους ανθρώπους από το φόβο και να τους κάνει κυρίαρχους. Αλλά η εντελώς φωτισμένη γη ακτινοβολεί από το κακό που θριαμβεύει παντού. Το πρόγραμμα του διαφωτισμού ήταν η απελευθέρωση του κόσμου από τη μαγεία. Ήθελε να διαλύσει τους μύθους και να προσφέρει στη φαντασία την υποστήριξη της γνώσης»³⁸. Με τα λόγια αυτά, οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο ξεκινούν το σύγγραμμά τους *Η διαλεκτική του διαφωτισμού*, επισημαίνοντας, σε αναφορά με τη σημαντική περίοδο που ονομάστηκε ευρωπαϊκός διαφωτισμός, ή αλλιώς νεωτερικότητα, έναν διπλό ρόλο: αφ' ενός του φωτισμού της ανθρώπινης κοινωνίας, κατά τρόπον που αυτή ν' απελευθερωθεί από τις χίμαιρες των προλήψεων και της μαγείας και κατά δεύτερον, ν' αποτελέσει η αυτοστοχαστική νεωτερικότητα - το πρόγραμμα της αναθεμελίωσης της νεότερης σκέψης που εισήχθη κατά τον δέκατο έβδομο αιώνα με τον Καρτέσιο,- ανανεωμένο και μέσα από όξυνση των κατηγοριών του, ένα στέρεο έλλογο θεμέλιο του φαινομένου της γνώσης. Από το προανάκρουσμα ήδη του προαναφερθέντος έργου τους, οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο, δεν παραλείπουν να κάνουν αναφορά στο «κακό που θριαμβεύει παντού», θίγοντας έτσι αποφασιστικά το πρόβλημα που, σ' όλη την κριτική που ακολούθησε κατά τον εικοστό αιώνα, εμφανίστηκε ως αλληλένδετο με την έννοια του διαφωτισμού: αυτό των εσωτερικών και εν πολλοίς εγγενών αντιφάσεων αυτού του φαινομένου, αντιφάσεις και σχάσεις που θα οδηγήσουν την ευρωπαϊκή νεωτερικότητα, όπως τελικά αποδείχτηκε, σε εργαλειακό εξουσιασμό της φύσης και σε ανόρθωση ενός βάνουσου λόγου κυριαρχίας, με εξαιρετικά δυσάρεστες συνέ-

³⁸ Μ. Χορκχάιμερ - Τ. Αντόρνο, *Η διαλεκτική του διαφωτισμού*, Ύψιλον, σ. 19.

πειες τόσο σε βιωματικό, σε πολιτισμικό όσο και σε ηθικό πεδίο, για τα ανθρώπινα υποκείμενα.

Ο Γερμανός φιλόσοφος Ιμάνουελ Καντ, στο δοκίμιό του «Απόκριση στο ερώτημα: τι είναι διαφωτισμός;» (1784), θα διατυπώσει ως εξής το πρόταγμα του μεγάλου ιστορικού και ιδεολογικού ρεύματος: «Διαφωτισμός είναι η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητά του, για την οποία ο ίδιος είναι υπεύθυνος. Ανωριμότητα είναι η αδυναμία να μεταχειρίζεσαι το νου σου χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. Είμαστε υπεύθυνοι γι' αυτήν την ανωριμότητα, όταν η αιτία της βρίσκεται όχι στην ανεπάρκεια του νου, αλλά στην έλλειψη αποφασιστικότητας και θάρρους να τον μεταχειριζόμαστε χωρίς την καθοδήγηση ενός άλλου. Sapere aude! (Τόλμα να μάθεις!). Έχε θάρρος να μεταχειρίζεσαι το δικό σου νου! Τούτο είναι το έμβλημα του διαφωτισμού».³⁹ Αν ο Καντ, τόσο με αυτό το χωρίο, όσο και με το πρόγραμμα της «Κριτικής του Καθαρού Λόγου», του ακρογωνιαίου θεμελίου όλου του τού έργου, αποφασίζει να εστιάσει, τόσο στο πρόβλημα της ανθρώπινης ευθύνης, την οποία θα συνδέσει με την επίτευξη της ανθρώπινης ωρίμανσης, όσο και σε μία, σε πρώτη φάση, επισήμανση κάποιων αντιφάσεων του μεγάλου αυτού ιστορικού ρεύματος, εκ των υστέρων πάντα, είναι δυνατή και η εξής παρατήρηση: αν πράγματι ο διαφωτισμός υπήρξε η έξοδος του ανθρώπου από την ανωριμότητα, τότε θάπρεπε, η ενήλικη ανθρωπότητα, να έχει πετύχει μέσα από το εν λόγω πρόγραμμα, την ολοκλήρωσή της και το τέλος των δεινών της - των δεινών που για τόσες χιλιετίες την ταλαιπώρησαν -, ή τουλάχιστον να έχει μπει σ' αυτόν τον δρόμο, κάτι που όμως δεν φαίνεται να συνέβη.

Αντ' αυτού, οι Χορκχάμερ και Αντόρνο θα μιλήσουν για «ακατάπαυστη αυτοκαταστροφή του διαφωτισμού»⁴⁰, μέσα σε μία «αυτο-επιλήσιμονα εργαλειοποίηση της

³⁹ Ι. Καντ, *Δοκίμια*, Δωδώνη, σ. 42.

⁴⁰ Χορκχάμερ, Αντόρνο, *Η διαλεκτική του διαφωτισμού*, σ. 11.

επιστήμης»⁴¹ που «δεν πρέπει ν' αναζητηθεί τόσο στις σύγχρονες εθνικιστικές, παγανιστικές κ.λπ. μυθολογίες, όσο στο φόβο του ίδιου του διαφωτισμού για την αλήθεια»⁴². Η διαπίστωση των δύο φιλοσόφων του εικοστού αιώνα, έρχεται σε αντίθεση με το μεγαλεπήβολο όσο και μεγαλόπνοο καντιανό πρόγραμμα της υλοποίησης της νεότερης επιστήμης, όσο και με ένα γενικότερο πρόγραμμα που θα καταλήξει (αναγκαία;) στον εγγλεϊανό πανλογισμό και στην ολοκλήρωση της δυτικής μεταφυσικής ως έλλογο πρόγραμμα. «Ένα από τα χαρακτηριστικά της ορθολογικότητας ήταν ανέκαθεν η τάση της για αυτοκαταστροφή»⁴³ θα αποφανθούν οι Χορκχάιμερ και Αντόρνο. «Η τάση αυτή δεν είναι μόνο δυνητική αλλά πολύ συγκεκριμένη. Παρουσιάζεται μόνο την εποχή που είναι ολοφάνερη»⁴⁴. «Μ' αυτή την έννοια χαράζουμε τις γενικές γραμμές της φιλοσοφικής προϊστορίας του διαφωτισμού. Ο 'ανορθολογισμός' του συνάγεται άμεσα από τη φύση του κυρίαρχου λόγου και από τον κόσμο που αντιστοιχεί στην εικόνα του»⁴⁵.

Καθώς η διαλεκτική των καντιανών εννοιών, ανελίσσεται μεταξύ άλλων, και ως όξυνση του καρτεσιανού δυϊσμού *res cogitans-res extensa*, τίθεται το ερώτημα, αν η ένταση που διέπει τις αντινομίες ολόκληρης της νεωτερικότητας, και που θα διατυπωθεί με απίστευτη οξύτητα στη θεωρία και μεταθεωρία του εικοστού αιώνα, είναι ανιχνεύσιμη ήδη στην καντιανή προβληματική, αλλά και πού αυτή θα μπορούσε ν' ανιχνευθεί. Αν πράγματι το μεγάλο ρεύμα του διαφωτισμού εμφορείται από εγγενή ένταση εννοιών, - ένας διαφωτισμός που αναζητά τις καταβολές του στον ίδιο τον «κυρίαρχο λόγο» δυόμισι χιλιετιών, που εμφανίζεται ως *λόγος κυριαρχίας* - θα συμπεραίναμε πως η ίδια η καντιανή κατασκευή, ίσως να μην είναι άμοιρη τούτων των εντάσεων και των ανορθολογικών καταβολών

⁴¹ *ό.π.*, σ. 12.

⁴² *ό.π.*, σ. 13-14

⁴³ *ό.π.*, σ. 17.

⁴⁴ *ό.π.*, σ.17.

⁴⁵ *ό.π.*, σ. 17.

Καθώς η φιλοσοφική παράδοση διαμορφώνεται μέσα από την αντιπαράθεση ενός πλήθους απόψεων που έρχονται σε γόνιμη διαλογική σχέση, είτε συμπληρώνοντας και σχολιάζοντας, είτε ακυρώνοντας η μία την άλλη και επαναπροσδιορίζοντας το εκάστοτε διακύβευμα, μια χαρακτηριστική περίπτωση ενός συνδυασμού και των δύο αυτών στάσεων θα λέγαμε πως αποτελεί το έργο του Καστοριάδη σε σχέση με αυτό του Ιμμάνουελ Καντ.

Ο έλληνας φιλόσοφος του δεύτερου μισού του εικοστού αιώνα Κορνήλιος Καστοριάδης, είναι ένας στοχαστής ιδιαίτερος: εξαιρετικά ευρυμαθής όσο και ρηξικέλευθα τολμηρός, αποφασίζει να ασκήσει μια εμμενή κριτική σ' ολόκληρη τη δυτική μεταφυσική παράδοση, στοχοποιώντας μέσα από μια προσπάθεια αποδόμησης, την έννοια του ορθού Λόγου. Κατά τον Καστοριάδη, από τη στιγμή που η ratio οργανώνεται μέσα από την αρχαιοελληνικής προέλευσης έννοια της «καθοριστικότητας» (το πλατωνικό «πέρας») – η τάση να αποδίδεται σε κάθε όρο του Είναι ένα και μόνον κατηγορημα –, μέσα από κατηγορίες («τα τελεστικά σχήματα της διανοίας»), αποσιωπά, ούτε λίγο ούτε πολύ, το υπόβαθρο, την προϋπόθεση, το θεμέλιο πάνω στο οποίο πραγματοποιείται τούτο το εγχείρημα: Αυτό το υπόβαθρο δεν είναι άλλο από την *φαντασία*. Η *ριζική φαντασία*, συνιστά πέραν των άλλων και ανάδυση του αέναα νέου, του ριζικά ετέρου – της «άλλης παράστασης». Οι σχηματοποιήσεις που θα επιχειρήσει το γνωστικό οπλοστάσιο του υποκειμένου – αυτή η ίδια η ριζική φαντασία σε τελευταία ανάλυση – πάνω στην «μαγματώδη» πρώτη παραστασιακή ύλη, θα συστήσει αυτό που καλούμε διάνοια.

Σύμφωνα με τον Έλληνα φιλόσοφο, αυτή η διαπίστωση δεν είναι με κανέναν τρόπο «μια ακόμα διαπίστωση», μέσα στις τόσες που έχουν γίνει, σε σχέση με τις κατηγοριοποιήσεις των γνωστικών δυνάμεων του δυτικού υποκειμένου, αλλά μια ορια-

κή επισήμανση, που γίνεται από αυτόν σε μια κομβική στιγμή στην ιστορία της ratio, που υποδεικνύει ούτε λίγο ούτε πολύ, την κολοσσιαίων διαστάσεων αποσιώπηση που συντελέστηκε από τη δυτική σκέψη με την θέσμιση του δυτικού μεταφυσικού προγράμματος: θεμέλιο του Είναι είναι η φαντασία και όχι ο Λόγος και ο άνθρωπος δεν είναι με κανέναν τρόπο το *ζώον λόγον έχον* του Αριστοτέλη, αλλά «ένα τρελό όν που προσπαθεί να γίνει ορθολογικό» μέσα από μια δια βίου διαδικασία οργάνωσης και μόρφωσης του πρωταρχικού ναρκισσικού/ψυχωτικού-φαντασιακού ψυχικού του οργάνου.

Το έργο του Καστοριάδη ξεκινά, ήδη από τον καιρό της νεότητάς του, ως μια προσπάθεια αναψηλάφησης, κριτικού σχολιασμού και μετάπλασης, του μαρξισμού, κατά κύριον λόγο, αρχικά, από την οπτική γωνία του τροτσικισμού. Παράλληλα, κατά την εποχή της πρώτης δημιουργικής περιόδου του έργου του Καστοριάδη (μετά το 1945), στην δυτικοευρωπαϊκή σκέψη, κυριαρχούν κάποια γονιμότατα ρεύματα, απέναντι των οποίων, ο Καστοριάδης, αποφασίζει να τοποθετηθεί κριτικά: Ψυχανάλυση, Δομισμός και Μεταδομισμός, Αποδόμηση, Μεταμοντέρνο.

Το κυρίως οντολογικό κομμάτι της σκέψης του Καστοριάδη, εμφανίζεται ως εμμενής κριτική στον δυτικό λογοκεντρισμό – την περίοδο κυριαρχίας της *ταυτιστικής λογικής*, όπως θα την αποκαλέσει. Ταυτιστική ή συνολιστική λογική, κατά τον Καστοριάδη, δεν είναι παρά η οντολογία που σφραγίζεται από την κυριαρχία του αναγκαίου ή επαρκούς λόγου, ενός όρου που με την μετονομασία του σε αιτιότητα, σκοπό, κίνητρο, ανάκλαση, λειτουργία ή δομή, θα καταλήξει να δώσει το στίγμα στη υπερδισχιλλιετή δυτική οντολογία⁴⁶. Η ταυτιστική λογική, σύμφωνα πάντα με τον Καστοριάδη, με γνωσιολογικό και οντολογικό πρότυπό της τα μαθηματικά και καταφεύγοντας στις αξιώσεις αποδεικτικότητάς της στο μοντέλο της μαθηματικής απόδει-

⁴⁶ Κ.Καστοριάδης, *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Ράππας, 1975, σ. 319.

ξης, δεν εξαντλεί τον απίστευτο φαντασιακό πλούτο του πραγματικού, διακρίνεται δε από τα δύο κεντρικά τελεστικά της σχήματα: το *λέγειν* και το *τεύχειν*.

Ο Καστοριάδης σημειώνει στην Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, πως ένα κεντρικό μέρος από τις κοινωνικές σημασίες θεσμίζονται «μέσα και χάρη στη γλώσσα». Η γλώσσα από την πλευρά της, διαθέτει δύο κεντρικές διαστάσεις: την συνολιστική – ταυτιστική της διάσταση (καθόσον είναι κώδικας) και την δημιουργική της διάσταση (στο βαθμό που αναφέρεται σε ένα μάγμα σημασιών). Κατ' αυτόν τον τρόπο, συντελείται τόσο μέσα από την γλώσσα, η συνόλιση του κόσμου, όσο και διενεργείται η δημιουργική διαδικασία ανάδυσης νέων κοινωνικών σημασιών – οι δύο αναγκαίες διαστάσεις του *λέγειν* (της ομιλίας).

Το *τεύχειν* που σημαίνει: συλλέγω –προσαρμόζω –τεχνουργώ –κατασκευάζω, συνιστά την κοινωνική διάσταση του πράττειν. Κατ' αυτήν την έννοια, η τεχνική, δεν είναι παρά μία κεντρική διάσταση του πράττειν. Σε σχέση και με το *λέγειν* και με το *τεύχειν*, κεντρικός όσο και καταλυτικός οντολογικά, είναι ο ρόλος της φαντασίας.

Η έννοια της φαντασίας στο έργο του Καστοριάδη και η αντιστροφή του καντιανού μοντέλου

Το οντολογικό κομμάτι του έργου του Καστοριάδη αρθρώνεται γύρω από δύο θεμελιώδεις όρους: *Το ριζικό φαντασιακό* και *το κοινωνικό φαντασιακό*. Το ριζικό φαντασιακό, ή η ριζική φαντασία, όπως και το κοινωνικό φαντασιακό εξάλλου, θεμελιώνεται στην έννοια της *φαντασίας* (ο γαλλικός όρος για το φαντασιακό είναι *imaginaire*, λέξη προερχόμενη από το *image* που σημαίνει εικόνα), έννοια καθόλου νέα στον χώρο της φιλοσοφικής σκέψης.

Η φαντασία, σύμφωνα με τον Έλληνα φιλόσοφο, είναι αυτό που διαφοροποιεί το ανθρώπινο ον από τα ζώα («Τα ζώα είναι πιο λογικά από εμάς· δεν σκοντάφτουν, δεν τρώνε δηλητηριασμένα μανιτάρια, κάνουν αυτό που πρέπει για να συντηρηθούν και να αναπαραχθούν»⁴⁷). Το ίδιο του ανθρώπου είναι το πάθος και οι επιθυμίες – «ο έρωτας, η δόξα, το κάλλος, η εξουσία, ο πλούτος» αυτά όμως «δεν είναι φυσικά αλλά φαντασιακά αντικείμενα»⁴⁸.

Ο Καστοριάδης προσθέτει: «Η φαντασία, ακόμα και εάν κλείσουμε τα μάτια και τα αυτιά, δεν αναχαιτίζεται. Υπάρχει πάντα μια εσωτερική ροή από εικόνες, ιδέες, αναμνήσεις, επιθυμίες αισθήματα. Μια ροή που δεν μπορούμε να την ελέγξουμε, τουλάχιστον όχι πάντα. Κάποιες φορές το κατορθώνουμε, λίγο ως πολύ, προκειμένου να σκεφτούμε λογικά και συστηματικά. Αλλά ακόμη και σ' αυτές τις περιπτώσεις, αναπάντεχες αναμνήσεις και επιθυμίες διακόπτουν τον στοχασμό μας. Η φαντασία μπορεί να οδηγήσει τον άνθρωπο στην παραφροσύνη, στη διαστροφή, στην τερατωδία αλλά, επίσης, στην αυταπάρνηση και σε κάθε μεγαλειώδη δημιουργία.

⁴⁷ Κ. Καστοριάδης, *Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας*, Πόλις, 2000, σσ. 63-64.

⁴⁸ *ό.π.*, σ. 64.

Χάρη στη φαντασία το ένστικτο έπαψε να είναι ο μοναδικός ρυθμιστής της συμπεριφοράς μας. Χάρη στη φαντασία μπορούμε να δημιουργούμε. Χάρη σ' αυτήν δημιουργήσαμε την τέχνη, την επιστήμη, τη φιλοσοφία. Η φαντασία δεν γνωρίζει όρια και κανόνες, ούτε ηθικούς και λογικούς νόμους. Πάντως, εάν είχαμε αφεθεί χωρίς περιορισμούς στη φαντασία δεν θα είχαμε επιβιώσει ως είδος.

Ο άνθρωπος επιβίωσε ως είδος, επειδή δημιούργησε ικανότητες, κοινωνίες θεσμούς, κανόνες που οριοθετούν και περιορίζουν τη φαντασία, αλλά και που συχνά επίσης την καταπνίγουν»⁴⁹.

Σχετικά με την προέλευση της έννοιας *φαντασία*, μπορούμε να πούμε ότι στην ιστορία της φιλοσοφίας παρακολουθούμε μια διπλή συνθήκη: μια διαδικασία σταδιακής αποκάλυψής της, όσο και μια διαδικασία συγκάλυψής της. Τις καταβολές πάντως του όρου, μπορούμε να την ανεύρουμε σε πλήθος δυτικών φιλοσόφους, ενώ η πρώτη της εμφάνιση σηματοδοτείται με το έργο του Αριστοτέλη· ακολουθούν (ως πρωτεργάτες της αποκάλυψης της φαντασίας) οι Καντ και Χάιντεγκερ. Ο Καστοριάδης επισημαίνει:

«Η φιλοσοφία όμως δεν μπορούσε να μην συναντήσει την άλλη διάσταση του ριζικού φαντασιακού, την ψυχική του διάσταση, την ριζική φαντασία του υποκειμένου. Εδώ η συγκάλυψη δεν μπορούσε να είναι ριζική. Ήταν συγκάλυψη του ριζικού χαρακτήρα της φαντασίας, περιστολή της φαντασίας αυτής σ' έναν δευτερεύοντα ρόλο, άλλοτε διαταρακτικό και αρνητικό, άλλοτε επιβοηθητικό και εργαλειακό: Το ερώτημα που ετίθετο ήταν πάντοτε εκείνο του ρόλου της φαντασίας στη σχέση μας μ' ένα Αληθές/Ψευδές, Ωραίο/Άσχημο, Καλό/Κακό, τα οποία ετίθεντο ως ήδη δεδομένα και καθορισμένα από αλλού. Το θέμα ήταν, πράγματι, να διασφαλιστεί η *θεωρία* – η θέα, η σύσταση – αυτού-που-είναι, αυτού που πρέπει να γίνει, αυτού που αξί-

⁴⁹ *ό.π.*, σσ. 64-65.

ζει/ισχύει, στην αναγκαιότητά της, δηλαδή στην καθοριστικότητά της. Η φαντασία όμως είναι, στην ουσία της, αντίθεση στην καθοριστικότητα. Στον βαθμό αυτό, τις περισσότερες φορές απλώς αποκλείστηκε ασυνείδητα ή εκτοπίστηκε στην «ψυχολογία», ή «ερμηνεύτηκε» και «εξηγήθηκε» στα προϊόντα της μέσω κατάφωρων επιπολαιότητων, όπως η ιδέα της «αντιστάθμισης» της ανικανοποίητης ανάγκης ή του ανικανοποίητου πόθου. (Προφανώς, η φαντασία δεν είναι αποτέλεσμα αλλά συνθήκη του πόθου, όπως το γνώριζε ήδη ο Αριστοτέλης: «δεν υπάρχει ποθούν δίχως φαντασία» [*ορεκτικόν δε ουκ άνευ φαντασίας, Περί ψυχής, 433b 29*]). Κι εκεί ακόμα όπου θα αναγνωριστεί ο δημιουργικός ρόλος τη φαντασίας, όταν ο Kant θα μπορέσει να δει στο έργο τέχνης που έχει «παραγάγει» η μεγαλοφυΐα την μη καθορισμένη και μη καθορίσιμη θέση νέων καθορισμών, θα υπάρξει και πάλι «εργαλειακότητα» ανωτέρου επιπέδου, υπαγωγή της φαντασίας σε κάτι άλλο που παρέχει το μέτρο βάρους των έργων της. Στην *Κριτική της κριτικής δύναμης*, η οντολογική καταστατική θέση του έργου τέχνης είναι μια αντανάκλαση η παράγωγο της αξιακής καταστατικής θέσης του, η οποία συνίσταται στο ότι παρουσιάζει μέσα στην εποπτεία Ιδέες των οποίων νοητική παράσταση δεν μπορεί να παράσχει, εξ ορισμού, ο Νους.

Η συγκάλυψη αυτή θα διαρραγεί ωστόσο δύο φορές στην ιστορία της φιλοσοφίας. Η ρήξη θα είναι κάθε φορά δύσκολη, αντινομικά, δημιουργός άλυτων αποριών. Αυτό που ανακαλύπτεται, η φαντασία, δεν κρατείται και δεν συγκρατείται, ούτε τοποθετείται η παίρνει την θέση που της ταιριάζει σε μια σαφή, μονοσήμαντη και αποδοτή σχέση με την αισθητικότητα και την σκέψη. Και κάθε φορά, την ρήξη ακολουθεί αμέσως μια παράξενη και ολική λήθη.

Ο Αριστοτέλης ανακαλύπτει πρώτος την φαντασία – και την ανακαλύπτει δύο φορές, δηλαδή ανακαλύπτει δύο φαντασίες. Ανακαλύπτει πρώτα (*Περί ψυχής, III, 3*) την φαντασία με την έννοια που έγινε στη συνέχεια κοινότοπη, την οποία θα ονομάζω

στο εξής *δεύτερη φαντασία*, και παγιώνει την θεωρία της, η οποία έγινε έκτοτε συμβατική και βασιλεύει ακόμα και σήμερα έμπρακτα και ουσιαστικά. Κατόπιν ανακαλύπτει μια άλλη φαντασία, με λειτουργία πολύ πιο ριζική, η οποία έχει με την προηγούμενη σχεδόν μόνο μια σχέση ομωνυμίας, και την οποία θα ονομάζω στο εξής *πρώτη φαντασία*. Η ανακάλυψη αυτή γίνεται στη μέση του Βιβλίου III της πραγματείας *Περί ψυχής*: δεν εκφράζεται ρητά ούτε θεματοποιείται ως τέτοια· διαρρηγνύει την λογική διάταξη της πραγματείας και πράγμα απείρως σπουδαιότερο, συντριβεί δυνητικά την αριστοτελική οντολογία –μ’ άλλα λόγια, την οντολογία απλώς. Γι’ αυτό και θα αγνοηθεί από την ερμηνεία και τον σχολιασμό, όπως και από την ιστορία της φιλοσοφίας, που θα χρησιμοποιήσουν την ανακάλυψη της δεύτερης φαντασίας για να επικαλύψουν την ανακάλυψη της πρώτης φαντασίας.

Θα χρειαστεί να περιμένουμε τον Καντ (και ύστερα απ’ αυτόν τον Fichte) ώσπου το ερώτημα για την φαντασία να τεθεί εκ νέου, να ανανεωθεί, να ανοιχτεί με τρόπο πολύ πιο ρητό και ευρύ –αλλά εξίσου αντινομικό, μη δυνάμενο να κρατηθεί και να συγκρατηθεί. Έτσι, και στην περίπτωση αυτή θα επέλθει γρήγορα η νέα επικάλυψη. Ο Χέγκελ, στα κείμενα της νεότητάς του, συνεχίζει και, κατά στιγμές ριζοσπαστικοποιεί την κίνηση που άρχισαν ο Καντ και ο Fichte: Η φαντασία γράφει στο *Πίστη και Ειδέναι*, δεν είναι ένας «μεσάζων όρος» αλλά «αυτό που είναι πρώτο και πρωταρχικό». Τα κείμενά του αυτά όμως θα μείνουν ανέκδοτα ή άγνωστα. Πολύ διαφορετικά είναι τα πράγματα στο δημοσιευμένο έργο του. Δεν θα βρει κανείς ίχνη του θέματος και του όρου της φαντασίας στη *Φαινομενολογία του Πνεύματος*. Και στη συνέχεια ο Χέγκελ θα μεταφέρει τα «αντικειμενοποιήσιμα» έργα της φαντασίας (και θα κατηγορήσει του Αρχαίους ότι υποβίβασαν την μνήμη στο επίπεδο της φαντασίας: *Εγκυκλοπαίδεια*, παρ. 462, *Προσθήκη*), και αυτό είναι που θα συνεχίζει να ονομάζει, στην *Προπαιδευτική* και στην *Εγκυκλοπαίδεια*, «ενεργό φαντασία», «δημιουργική φα-

ντασία» δεν θα είναι στην πραγματικότητα –συγκλονιστική κοινοτοπία μετά τις Καντιανές *Κριτικές* –παρά ένας επιλεκτικός ανασυνδυασμός των εμπειρικών δεδομένων καθοδηγούμενος από την Ιδέα. Ο Χέγκελ παλινорθώνει και αποκαθιστά κατ’ αυτόν τον τρόπο την συνήθη και πάντοτε κυριαρχούσα παράδοση επί του ζητήματος, η οποία δεν είναι παρά η αναπαραγωγή της πρώτης έκθεσης της φαντασίας στην πραγματεία του Αριστοτέλους: εκτόπιση της φαντασίας στην «ψυχολογία», παγίωση της θέσης της ανάμεσα στην αίσθηση και στη νόηση (με πλήρη εξάλειψη του θαυμασίου κεφαλαίου 9 του Βιβλίου III της πραγματείας *Περί ψυχής*, που είναι εκ των προτέρων αναίρεση των σχολαστικών ταξινομήσεων της *Εγκυκλοπαιδείας*), χαρακτήρας απλώς αναπαραγωγικός και ανασυνδυαστικός της δραστηριότητάς της, καταστατική θέση ελλειμματική, αυταπατητική, απατηλή ή ύποπτη των έργων της.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι χρωστούμε στον Χάιντεγκερ με το έργο του Ο Καντ και το πρόβλημα της μεταφυσικής (1929), την ταυτόχρονη επαναφορά του ζητήματος της φαντασίας ως φιλοσοφικού ζητήματος και της δυνατότητας μιας προσέγγισης στον Καντ που να αποσπάται από τη νεο-καντιανή υπνηλία και αποξήρανση. Δεν υπάρχει επίσης αμφιβολία ότι ο Χάιντεγκερ αναπαράγει με τη σειρά του και μόνος του, εντυπωσιακό θέαμα, την διαδοχή των κινήσεων ανακάλυψης και επικάλυψης που σφράγισαν την ιστορία του ζητήματος της φαντασίας. Θα μιλήσω αλλού για την επανα-ανακάλυψη απ’ τον Χάιντεγκερ της καντιανής ανακάλυψης της φαντασίας και για τον μερικό και στρεβλωμένο, κατά την γνώμη μου, χαρακτήρα της. Σημειώνω μόνον εδώ ότι η καταλογιζόμενη από τον Χάιντεγκερ στον Καντ «οπισθοχώρηση» μπροστά στην «απύθμενη άβυσσο» που είχε ανοίξει η ανακάλυψη της υπερβασιακής φαντασίας, την κάνει ο ίδιος ο Χάιντεγκερ ύστερα από το βιβλίο του για τον Καντ. Νέα λήθη, επικάλυψη και εξάλειψη του ζητήματος της φαντασίας, του οποίου ίχνη δεν θα βρούμε πια στα μεταγενέστερα κείμενα του Χάιντεγκερ εξαφάνιση όλων των

δονήσεων που προκαλεί αυτό το ζήτημα σε κάθε οντολογία (και σε κάθε «σκέψη του Οντος»⁵⁰).

Το *κοινωνικό φαντασιακό* είναι η δεύτερη κατηγορία της σκέψης του Καστοριάδη. Χαρακτηριστικά, ο Καστοριάδης σημειώνει: «Το ανθρώπινο ον υπάρχει μόνον ως κοινωνικό ον. Αυτό σημαίνει ότι ζει σε μια κοινωνία με θεσμούς, με νόμους με ήθη, με έθιμα, κ.λπ. Ερώτημα: Από που έρχονται αυτοί οι θεσμοί, οι νόμοι, τα έθιμα; Είναι αδύνατον να πούμε, όπως συχνά πίστευαν οι λαοί, ότι υπάρχει ένας δημιουργός, ένας νομοθέτης όλων αυτών. Σε μια ήδη θεσμισμένη κοινωνία, τα άτομα μπορούν να προτείνουν νόμους, κάποιους ιδιαίτερους νόμους. Τούτο όμως είναι δυνατόν να γίνει, επειδή υπάρχει ήδη ένα σύστημα νόμων, επειδή αυτά τα άτομα έχουν ζήσει ήδη σε μια κοινωνία με νόμους. Ένας συγγραφέας μπορεί να επινοήσει μια νέα λογοτεχνική μορφή και ένας περιθωριακός μια λέξη της αργκό. Αυτά είναι δυνατόν να γίνουν, επειδή υπάρχει ήδη η γλώσσα και η αργκό. Όμως ποιός θα μπορούσε μόνος του να δημιουργήσει εκ προοιμίου τη γλώσσα και να την επιβάλλει στους υπόλοιπους; Και με ποια γλώσσα θα επικοινωνούσε; Όλα αυτά –οι νόμοι, οι θεσμοί, τα ήθη, τα έθιμα, η γλώσσα –είναι *συλλογικές δημιουργίες*.

Προσπάθησαν να ερμηνεύσουν την καταγωγή της κοινωνίας βάσει ενός συμβολαίου (το «κοινωνικό συμβόλαιο»). Όμως ένα συμβόλαιο προϋποθέτει άτομα κοινωνικά, τα οποία γνωρίζουν τι είναι ένα τέτοιο συμβόλαιο. Προσπάθησαν επίσης να ερμηνεύσουν την καταγωγή της κοινωνίας με τους φυσικούς και τους βιολογικούς νόμους. Όμως κανένας φυσικός ή βιολογικός νόμος δεν μπορεί να ερμηνεύσει την καταγωγή των θεσμών, που είναι ένα καινούργιο φαινόμενο μέσα στο δημιουργημένο σύμπαν. Κανένας φυσικός και βιολογικός νόμος δεν απαντά στα ερωτήματα: Γιατί οι

⁵⁰ Κ. Καστοριάδης, *Οι χώροι του ανθρώπου*, σσ. 234-236, Ύψιλον, 1995.

Εβραίοι δημιούργησαν τον μονοθεϊσμό; Γιατί οι Έλληνες δημιούργησαν τις δημοκρατικές πόλεις; Γιατί η δύση δημιούργησε τον καπιταλισμό;

Για να συλλάβουμε την ύπαρξη της ανθρώπινης κοινωνίας, καθώς επίσης τις αλλαγές της μέσα στον χρόνο αλλά και τις διαφορές της μέσα στον χώρο, πρέπει να δεχτούμε ότι αυτές οι ίδιες οι ανθρώπινες κοινότητες διαθέτουν μια χωρίς προηγούμενο δημιουργική ικανότητα. Αυτή τη δημιουργική ικανότητα μπορούμε να την ονομάσουμε: *κοινωνικό φαντασιακό*.

Το κοινωνικό φαντασιακό είναι η πηγή των θεσμών που ρυθμίζουν και οργανώνουν τη ζωή των ανθρώπων. Αυτό επίσης δημιουργεί κάτι πολύ σημαντικό: *τις φαντασιακές κοινωνικές σημασίες*.

Οι φαντασιακές κοινωνικές σημασίες καθορίζουν τις αξίες μιας κοινωνίας, δηλαδή καθορίζουν τι είναι καλό και τι κακό, τι είναι αληθές και τι ψευδές, τι είναι δίκαιο και τι άδικο. Οι φαντασιακές κοινωνικές σημασίες δίνουν νόημα στη ζωή των ατόμων και, τελικά, δίνουν νόημα ακόμα και στον θάνατό τους.

Το κοινωνικό φαντασιακό δεν είναι σταθερό και αμετάβλητο. Αλλάζει. Και οι αλλαγές του δηλώνουν την ύπαρξη αλλαγών στην κοινωνία, το γεγονός δηλαδή ότι υπάρχει ιστορία της ανθρωπότητας. Το κοινωνικό φαντασιακό, άπαξ και δημιούργησε τους θεσμούς, μπορεί είτε να παραμείνει κατά κάποιον τρόπο σε λήθαργο (έτσι συμβαίνει στις πρωτόγονες, τις αρχαϊκές, τις παραδοσιακές κοινωνίες), είτε να προκαλέσει αλλαγές, λιγότερο ή περισσότερο γρήγορες (έτσι συμβαίνει στην εποχή μας, η οποία γνωρίζει έναν γρήγορο ρυθμό από ιστορικές μεταβολές, ανήκουστο στην μέχρι τώρα ιστορία της ανθρωπότητας⁵¹).

Ο Καστοριάδης πιστεύει, πως πέραν του ορθολογικού συνολοταυτιστικού τύπου οργάνωσης του πραγματικού (ο οποίος κυριάρχησε στη δυτική σκέψη τα τελευ-

⁵¹ Κ. Καστοριάδης, *Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας*, σσ. 65-67, Πόλις, 2000.

ταία δυόμισι χιλιάδες χρόνια περίπου), είναι δυνατός κι ένας άλλος τύπος οργάνωσης του Είναι κι αυτός είναι ο τρόπος οργάνωσης των *μαγμάτων*. Ο Καστοριάδης καλεί μάγμα ό,τι είναι οργανωμένο, πριν όμως επιβληθεί σ' αυτό η ταυτιστική ή συνολιστική λογική. Κατ' αυτήν την έννοια, μάγμα συνιστούν τόσο «όλες οι παραστάσεις που μπορεί να έχει στην ζωή του ένας άνθρωπος», ή ακόμα, «όλες οι σημασίες της ελληνικής γλώσσας». Μέσα δε από την επιβολή της συνολοταυτιστικής οργάνωσης πάνω στο μάγμα, είναι δυνατόν να εξάγουμε αλληπάλληλες συνολίσεις απροσδιόριστου αριθμού, δίχως όμως να είναι δυνατόν να εξαντληθεί το μαγματώδες υλικό-υπόβαθρο, ή να ανασυγκροτηθεί μέσα από την σύνθεση των συνολίσεων το μάγμα. Στην θεώρηση –αποτίμηση του μάγματος προσιδιάζει κατ' εξοχήν η προσέγγιση μέσω φαντασίας, το δε μάγμα, συνιστά αυτό καθεαυτό το *υπόβαθρο* της συνολοταυτιστικά εκπεφρασμένης πραγματικότητας – αυτή η οντολογική πραγματικότητα, που εμείς ονομάζουμε προκατηγορικό, σ' αυτήν την εργασία.

Η καντιανή φιλοσοφία, αποκορύφωμα μιας νεωτερικότητας που προβάλλοντας το υποκείμενο συστηματοποιεί την «αυτοστοχαστική και σκοπίμως ενεργούσα υποκειμενικότητα» (Καστοριάδης), ενώ, με τον ορθολογικά εργαλειακό κατεξουσιασμό της φύσης, θέτει άμεσα το ερώτημα αν τελικά τα προβλήματα που δημιουργήθηκαν ήσαν περισσότερα από αυτά που λύθηκαν, συνιστά το έδαφος πάνω στο οποίο ο Καστοριάδης θα επιχειρήσει έναν τολμηρό σχολιασμό όσο και την αντιστροφή για την οποία συζητάμε στο παρόν κείμενο.

Σε τι συνίσταται όμως η περίφημη αντιστροφή του καντιανού μοντέλου από τον Καστοριάδη;

Στο έργο του ο Καντ, ασχολείται πρωτίστως με την ορθολογική παράμετρο, δευτερευόντως με τη φαντασία. Σαν βάση της υπερβατολογικής του κατασκευής, θέτει την διάνοια (καθαρές εποπτείες, κατηγορίες, υπερβατικά σχήματα). Η φαντασία, στο βαθμό που υπάρχει και μπορεί να λειτουργήσει, συνιστά μια γνωστική παράμετρο στην υπηρεσία της διάνοιας· ήτοι, η φαντασία εντάσσεται στα ευρύτερα συγκροτησιακά πλαίσια της διάνοιας και μέσα σ' αυτά τα πλαίσια λειτουργεί αφενός ως *αναπαραγωγική φαντασία*, αφετέρου ως *παραγωγική φαντασία*.

Ο Καστοριάδης από την πλευρά του, θέτει σαν μόνο και αποκλειστικό θεμέλιο της κατασκευής του την ριζική φαντασία: το υποκείμενο σκέπτεται μεν, αλλά τούτη η σκέψη δεν είναι παρά η απρόσκοπτη λειτουργία του ατελεύτητου παραστασιακού που ονομάζεται ριζική φαντασία. Πάνω σ' αυτό το υπόβαθρο, η ίδια η ριζική φαντασία, θα επιχειρήσει σχηματοποιήσεις από τις οποίες θα προκύψουν τα σχήματα της διάνοιας. Τώρα η φαντασία, γίνεται το γνωστικό θεμέλιο του υποκειμένου και ό,τι μπορούμε ν' αποκαλέσουμε διάνοια (κάτι στο οποίο εντούτοις δεν προχωρά ο Καστοριάδης), δεν είναι παρά αποτέλεσμα των σχηματοποιήσεων της ριζικής φαντασίας.

Παρατηρήσιμο είναι πως από το εγχείρημα του Καστοριάδη προκύπτει η υπόρρητη θέση: Κάτω από την διανοητική λειτουργία του υποκειμένου, που δέσποσε επί δύομισι χιλιετίες στη δυτική μεταφυσική και την καθόρισε μέσα από έλλογες κατηγορίες, υπάρχει ένα κάποιο *υπόβαθρο* – εν προκειμένω η ριζική φαντασία – που λειτουργεί βάσει μη ορθολογικών αρχών και μένει αποσιωπημένο επί χιλιετίες. Ο Καστοριάδης, σε κάποια σημεία του έργου του μιλά για την έννοια του *χάους* – την οποία πρωτοσυναντά στους αρχαίους Έλληνες, αλλά και στο έργο του Ησιόδου, ως γενεσιουργό *απαρχή/μήτρα των πάντων* – το οποίο προσεγγίζει ως μια άγνωστη στην δυτική μεταφυσική οντολογική περιοχή, που χαρακτηρίζεται από θεμελιώδη *αταξία*,

κάτι που εκείνος θα υποστασιοποιήσει σ' έναν βαθμό, και με τα δικά του *μάγματα*. Ο Καστοριάδης, ούτε λίγο ούτε πολύ διατείνεται ότι με την ριζική φαντασία, ακριβώς σ' αυτήν την έννοια του (Ησιόδειου και όχι μόνον) *χάους* προσπαθεί να δώσει υπόσταση.

Τούτη η έννοια του οντολογικού μη ελλόγου *υποβάθρου* που υποφώσκει κάτω από μία «εξουσιαστική» έλλογη οργάνωση, δεν είναι η πρώτη φορά που εκφράζεται στη δυτική σκέψη.

Υπερβατικό σχήμα και ριζική φαντασία

Η ένταση των εσωτερικών αντινομιών της νεωτερικότητας, οξυμμένη ως ένα ακραίο σημείο μέσα από το πρόγραμμα του εγγειανού πανλογισμού, εμφανίζεται ν' αγγίζει ένα σημείο, πέρα από το οποίο, η έλλογη παράμετρος, δεν φαίνεται δυνατόν να εγειρεί πλέον περισσότερα δικαιώματα. Ήδη με το έργο του Σοπενχάουερ, οι έννοιες της *βούλησης* και της *παράστασης*, προοιωνίζονται ένα μέλλον που θα οδεύσει σε διαφορετική κατεύθυνση σε σχέση με τον δρόμο που είχε ακολουθηθεί μέχρι τότε: η αποδόμηση της έλλογης ουσίας – διαδικασία που θ' ακολουθηθεί με πιο αργούς ρυθμούς σε σχέση με την αποδόμηση των νεωτερικών θεσμών, στο βαθμό που αυτή συντελέστηκε – θα φέρει, κατά το πέρασμα από τον δέκατο ένατο αιώνα στον εικοστό, στο προσκήνιο, έργα στοχαστών (Νίτσε, Μαρξ, Φρόντ, Χάιντεγκερ), που θα δώσουν έμφαση σε μη έλλογες προϋποθέσεις του ελλόγου (βλ. το διονυσιακό στον Νίτσε, το ασυνείδητο στον Φρόντ, η μάζα των καταπιεζόμενων στον Μαρξ, το λησμονημένο Είναι στον Χάιντεγκερ), ενός ελλόγου προγράμματος, που σύμφωνα με τους ανωτέρω στοχαστές, εκπονήθηκε επί δυόμισι χιλιετίες με μεγάλο φιλοσοφικό όσο και ανθρωπιστικό κόστος.

Η πορεία τούτη, δεν θα ανακοπεί στη συνέχεια, για να καταλήξει κατά το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα, στην ολοκληρωτική και ρητά επιχειρούμενη αποδόμηση κάθε ελλόγου πυρήνα που θα μπορούσε ν' αποτελέσει θεμέλιο για έναν οιονεί μεταφυσικό λόγο· η μεταφυσική πλέον εμφανίζεται ως αδύνατη όσο και απευκταία, ενώ κάποιοι στοχαστές του δεύτερου μισού του εικοστού αιώνα (π.χ. ο Χάμπερμας), επιχειρούν να περισώσουν τον ορθολογισμό με εναγώνιες προσπάθειες.

Το έργο του Καστοριάδη, εμφανίζεται σε μια κομβική στιγμή στην ευρωπαϊκή σκέψη: Το δεύτερο μισό του εικοστού αιώνα (η εποχή της μετανεωτερικής αποδόμη-

σης), θα γνωρίσει στο έργο του Καστοριάδη μια τολμηρή διαμεσολάβηση λόγου και αυτονομιστικής πράξης, μέσα από ένα πρόγραμμα που θα επιχειρήσει, εμπνεόμενο από διαφωτιστικά προτάγματα, να αρθρώσει έναν αξιακά διαμεσολαβημένο, μη νεωτερικό στον πυρήνα του, λόγο· αυτό είναι το πρόγραμμα του *ριζικού φαντασιακού*, μιας μη ορθολογικής παραμέτρου, την οποία ο Καστοριάδης βλέπει ν' αναλαμβάνει έναν κομβικό ρόλο, τόσο φιλοσοφικά, όσο και κοινωνικοπολιτικά.

«Βέβαια το φαντασιακό είναι επίσης και προϋπόθεση κάθε σκέψης – από την πιο ρηχή, την οιονεί μη-σκέψη, που σχεδόν περιορίζεται σ' ένα μηχανικό χειρισμό σημείων, ει δυνατόν, ως την πιο πλούσια και την πιο βαθειά»⁵². «Τα τελεστικά σχήματα της διαφορετικότητας, της διάταξης, της συνύπαρξης, της διαδοχής, είναι λογικώς ακατασκευάστα: κάθε λογική κατασκευή τα προϋποθέτει. Αυτά τα σχήματα που παράγονται από το κοινωνικό *λέγειν* και συνάμα προϋποτίθενται από αυτό, αναδύονται επίσης μ' έναν άλλο τρόπο, ως τροπικότητες της παράστασης και επίσης πρέπει πάντοτε, για να μπορέσουν να λειτουργήσουν, να στηρίζονται σ' αυτή· και ούτε στο κοινωνικό *λέγειν* ούτε στην ψυχική παράσταση, δεν μπορούν να είναι και να λειτουργούν, εάν δεν φέρονται από τις φιγούρες/εικόνες που τίθενται αυθαίρετα και «αναιτιολόγητα» από το φαντασιακό και τη φαντασία. Εδώ έγκειται, ας λεχθεί εν παρόδω, η βαθειά, αν και ατελής αλήθεια (ατελής γιατί είναι εγωλογική και αγνοεί το κοινωνικό και τη γλώσσα) της υπερβασιακής Αισθητικής και της διδασκαλίας του Σχηματισμού του Καντ, που καθόλου δεν κλονίστηκε, όπως επιτόλαια ισχυρίζονται εδώ κι έναν αιώνα, από τις μη ευκλείδειες γεωμετρίες ή τη γενίκευση της έννοιας του αριθμού. Διότι αυτό στο οποίο πράγματι απέβλεπε ο Καντ κάτω από την έννοια της καθαρής εποπτείας και των σχημάτων της υπερβασιακής φαντασίας (του οποίου ο δεσμός με μια ιδιαίτερη φάση της γνώσης αποδεικνύεται εδώ τυχαίος) ήταν η ρίζα της φαντασι-

⁵² Κ. Καστοριάδης, *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Ράππας, σ. 471.

ακής *μαθήσεως* ρίζα μη αναγώγιμη, ακατασκεύαστη, προϋποτιθέμενη από κάθε απαγωγή ή εμπειρική συναγωγή: πράγμα που δεν μπορεί να περιγραφεί παρά ως αδιάσπαστα αισθητικολογικό, αλλά που προηγείται στην πραγματικότητα κάθε αισθητικής και κάθε λογικής κάθε *αισθήσεως* και κάθε λόγου. Αυτή η ρίζα είναι η δυνατότητα που η παράσταση της παρέχει και την συνεπάγεται, δυνατότητα που κάνει ν' αναδύονται τα πιο στοιχειώδη σχήματα και που τα εικονίζει, δηλαδή τα *παροντοποιεί*, καθιστώντας δυνατές μ' αυτό ακριβώς τον τρόπο, τις πρώτες «λογικές πράξεις» και τον διαχωρισμό μεταξύ του παραστασιακού ρου ενός συνόλου αντικειμένων που μπορούν να καθορισθούν ως προς τη συνεκτικότητα και τις αμοιβαίες σχέσεις τους και κατά πρώτο λόγο, ως προς την αντίστοιχη *θέση* τους σ' ένα χώρο και σ' ένα χρόνο. Ότι αυτός ο «χώρος» και αυτός ο «χρόνος» δεν αποτελούν στην πραγματικότητα παρά εξειδικεύσεις ενός *δεχομένου εν γένει* και ότι ο Καντ τους σκέπτεται σαν ανεξάρτητους όχι μόνον από κάθε ιδιαίτερο περιεχόμενο του παραστασιακού ρου – πράγμα που ονομάζει *a priori* – ενώ δεν μπορούν να είναι και να είναι αυτό που είναι παρά μέσα και χάρη στην ετερότητα που αναδύεται σ' αυτόν, τη συνεχή δημιουργία άλλων εικόνων, το ξετύλιγμα των έργων της ριζικής φαντασίας.»⁵³

Η ανωτέρω αναφορά στους θεμελιώδεις δεσμούς της σκέψης και της παράστασης (θεμελίου της ριζικής φαντασίας, τόπου της ριζικής ετερότητας μέσα από την αέναη αλληλοδιαδοχή εικόνων και αναδυόμενων μορφών), πέρα από την αναμφισβήτητη κριτική της διάσταση, κάνει σαφή την πρόθεση του Καστοριάδη ν' αναγνωρίσει την επιβίωση καντιανών γνωσιολογικών παραμέτρων μέσα στη δική του κατασκευή, αν και, φυσικά, κάτω από μια τελείως διαφορετική οπτική γωνία. Η σκέψη θεμελιώνεται στην παράσταση, ενώ η προτεραιότητα του *σχήματος* έναντι της παράστασης – η παραδοσιακή από την εποχή του Πλάτωνα ακόμα, προτεραιότητα της δομής έναντι

⁵³ *ό.π.*, σσ. 471-472.

της εικόνας – καταργείται. Η σκέψη συνίσταται στη λειτουργία της ριζικής φαντασίας και των τελεστικών της σχημάτων – μέρος των οποίων μπορούν να ειδωθούν και ως τελεστικά σχήματα της διάνοιας.

Η προσπάθεια εκ μέρους του Καστοριάδη αντιστροφής του καντιανού μοντέλου (εποπτεία – διάνοια – λόγος) (σε ποιό βαθμό αλήθεια ολοκληρώνεται τούτο το πρόγραμμα παραμένει ένα πάντα ανοιχτό ερώτημα), συνιστά πέραν των άλλων και ένα εύλωτο σχόλιο για τη φύση της καντιανής κατασκευής: το καντιανό μοντέλο εμφορείτο πράγματι εγγενώς από μία ανάλογη δυναμική, που επέτρεψε την ανάγνωση του Καστοριάδη όσο και άλλες συναφείς ως προς τον ανορθολογισμό τους, που προηγήθηκαν; Συνιστά η καντιανή παραγωγική φαντασία και το θεμέλιό της, η θεωρία του Σχηματισμού, ένα τόσο διαφιλονικούμενο πεδίο ώστε να είναι δυνατόν, μέσα από μια συγκεκριμένη ανάγνωση αυτής, να κλονιστεί συθέμελα ολόκληρη η καντιανή κατασκευή; Και αν ισχύει κάτι τέτοιο, ποιά είναι η φύση και η οντολογική ταυτότητα τελικά της παραγωγικής φαντασίας, μίας έννοιας που θα γίνει *casus belli* σχετικά με την ορθολογικότητα της καντιανής νεωτερικότητας;

Στο χωρίο που ακολουθεί διαβάζουμε: «Δεν μπορεί να υπάρξει ψυχική ζωή, αν η ψυχή δεν είναι πρωταρχική ικανότητα που προκαλεί την ανάδυση παραστάσεων, και ‘αρχικά’ μιας ‘πρώτης’ παράστασης. Αυτή η ‘πρώτη’ παράσταση πρέπει με κάποιον τρόπο να περιέχει μέσα της τη δυνατότητα οργάνωσης κάθε παράστασης – ως μόρφωμα που μορφώνει, ως εικόνα που θα γίνει σπέρμα των σχημάτων της εικόνισης. Πρέπει συνεπώς να περιέχει, έστω και με την πιο εμβρυώδη μορφή που μπορούμε να φανταστούμε, τα οργανωτικά εκείνα στοιχεία του ψυχικού κόσμου που θα αναπτυχθεί στη συνέχεια, βέβαια με προσθήκες αποφασιστικές που θα προέρχονται από

αλλού, αλλά που αναγκαστικά θα γίνονται αποδεκτές, και θα υφίστανται διεργασίες, σύμφωνα με τις απαιτήσεις της πρωταρχικής παράστασης»⁵⁴.

Όπως γίνεται εδώ φανερό, «τα οργανωτικά σχήματα του ψυχικού κόσμου» πάνω στα οποία θα στηριχτεί ολόκληρη η φαντασιακή δημιουργία, δεν είναι παρά επιβίωση του καντιανού σχήματος που τώρα πλέον ενταγμένο στη ριζική φαντασία, ανάγεται σε θεμελιωτική δομή μίας μη ορθολογικής κατασκευής. Τα πρώην καντιανά σχήματα δεν είναι πλέον προϋποθέσεις μιας ορθολογικής παράστασης (Καντ), αλλά μεταμορφώνονται σε προϋπόθεση της ανάδυσης του «αέναα ετέρου», της «νέας παράστασης», ή της «νέας μορφής-είδους».

Ο Φρόντ από την άλλη πλευρά, που έχει προηγηθεί, προσέγγισε ετούτον τον προκατηγορικό μη ορθολογικά αναγώγιμο χώρο, με την έννοια του *ασυνειδήτου*.

Ο Φρόντ, μετά από τις έρευνες που εξεπόνησε ως γιατρός νευρολόγος πάνω στην υστερία, κατέληξε σταδιακά στην άποψη, πως στο ανθρώπινο υποκείμενο υπάρχει μια ενορμησιακή (λιμπιντική) βάση, η οποία τείνει να καθορίζει την ανθρώπινη συμπεριφορά. Καθώς το υποκείμενο δεν είναι δυνατόν ν' αποδεχθεί το αίτημα του εσώτερου εαυτού του για απρόσκοπτη ικανοποίηση των ενορμήσεών του (αρχή της ηδονής), τούτες, καθώς και τις ουσιαστικές του επιθυμίες, που στην κοινωνικά προσαρμοσμένη πραγματικότητα καθίστανται απαγορευμένες, κάτω από την επενέργεια του συνειδητού νου, *τις απωθεί*: έτσι δημιουργείται ένας ψυχικός χώρος όπου φωλιάζουν όλες οι απαγορευμένες αποθιμμένες επιθυμίες και ενορμήσεις (πολύ συχνά καταστρεπτικού χαρακτήρα), ο οποίος αγνοείται από το υποκείμενο αλλά και καθορίζει με την πανίσχυρη ρυθμιστική του δυναμική, τις ενέργειες του υποκειμένου, το οποίο εντού-

⁵⁴ *ό.π.*, σ. 400.

τοιας αυταπατάται, πως πράττει συνειδητά ό,τι του υπαγορεύει η συνείδησή του. Η ανακάλυψη τούτης της νέας οντολογικής περιοχής (του ασυνειδήτου) από τον Φρόντ, απετέλεσε μια τεράστια επανάσταση καθώς απέδειξε ότι «το εγώ δεν είναι κύριος στο σπίτι του» (Φρόντ), και ότι τα υποκείμενα ενεργούν υπακούοντας σε εσωτερικά προστάγματα τα οποία αγνοούν.

Παρατηρούμε λοιπόν, κατά την εποχή μιας όψιμης νεωτερικότητας (τέλος δεκάτου ενάτου αιώνα, αρχές εικοστού), την επισήμανση ενός προ-λογικού, προκατηγορικού, *υποβάθρου*, που έχοντας μείνει αποσιωπημένο επί χιλιετίες, τόσο από την δυτική μεταφυσική όσο και από την συγκεκριμένη εξέλιξη της δυτικής ιστορίας, *σταδιακά έρχεται στην επιφάνεια και αποκαλύπτεται*. Ετούτη η εμφάνιση-ανάδυση του εν λόγω προκατηγορικού χώρου, εμφανίζεται να πραγματοποιείται μέσα από μια δυναμική εγγενώς αποδομητική των ελλόγων νεωτερικών δομών (από τον Νίτσε και μετά αυτή την κατεύθυνση είχε η πορεία της δυτικής σκέψης), που θα λέγαμε είναι δυνατόν ν' ανιχνευθεί ήδη στις καταστατικές έννοιες του καντιανού προγράμματος: Αφενός η ένταση από την οποία εμφορούνται οι καντιανές έννοιες, μοιάζουν να υπονομεύουν την ίδια την αυτοτέλειά τους (στην έννοια της καντιανής φαντασίας στέκονται πλήθος θεωρητικών με διάθεση κριτικής απέναντι στο καντιανό πρόγραμμα, υποδεικνύοντας οιονεί κομβικές αποσιωπήσεις ανορθολογισουσών παραμέτρων). Αφετέρου, η ίδια η έννοια του πράγματος καθεαυτό που ταυτίζεται στο καντιανό πρόγραμμα με το όντως ον, παραπέμπει άμεσα στην παρουσία μιας μη ορθολογικής παραμέτρου στα θεμέλια του καντιανού προγράμματος ως καταστατικής, σηματοδοτώντας θα λέγαμε, κατ' ανάλογο τρόπο, ολόκληρο το πρόγραμμα του νεοπαγούς νεωτερικού εγχειρήματος που θ' ακολουθήσει. Η κατοπινή προσπάθεια του Χέγκελ να καταργήσει το πράγμα καθεαυτό, μέσα σ' αυτά τα πλαίσια, δεν πρέπει αν γίνεται αντι-

ληπτή ως επιλογή του μεμονωμένου στοχαστή, ξέχωρα από μια ολόκληρη δυναμική της σκέψης της εποχής, που θα μπορούσαμε να την δούμε να επιχειρεί να επουλώσει ορθολογικά τα εμφανισθέντα χάσματα στο σώμα των νεωτερικών κατηγοριών. Κατ' αυτήν την έννοια λοιπόν, μπορούμε να πούμε, ότι με το πράγμα καθεαυτό – καθώς και με την προβληματική θέση της έννοιας της φαντασίας στην καντιανή Πρώτη Κριτική, αλλά και με την ξεκάθαρη πρόταξη του προκατηγορικού υποβάθρου στην Τρίτη Κριτική – έχουμε μια ολόκληρη μη ορθολογικών παραμέτρων που δείχνουν να υπονομεύουν την απαίτηση του καντιανού προγράμματος για ορθολογικότητα – σε μια απόλυτα κομβική για την ευρωπαϊκή σκέψη στιγμή – αλλά και να προετοιμάζουν/κυοφορούν εν σπέρματι την εξέλιξη που θ' ακολουθήσει: την ανάδυση τούτου του προκατηγορικού χώρου, που με την μορφή πολυποίκιλων εκδοχών, θα παίξει έναν απόλυτα κεντρικό ρόλο στη σκέψη του εικοστού αιώνα.

Ο Καστοριάδης με την αντιστροφή που επιχειρεί στο καντιανό μοντέλο, εμφανίζεται να επιχειρεί την τελευταία εμφανισθείσα κωδικοποίηση τούτου του υπόρρητου στις εξουσιαστικές δομές της δυτικής ιστορικής και φιλοσοφικής πραγματικότητας, υποβάθρου. Κεντρική ιδέα όλων των ανωτέρω στοχαστών είναι πως τούτη η υποφώσκουσα πραγματικότητα, είναι αξιακά φορτισμένη: είναι αυτή που καθορίζει τα τεκταινόμενα στο επίπεδο της όποιας πραγματικότητας θεωρούμε άμεσα αντιληπτή και έλλογα οργανωμένη, και όχι πλέον ό,τι κρίνονταν ως τότε για καθοριστικό – διάβαζε, η ίδια η ορθολογικά οργανωμένη ορατή πραγματικότητα.

Από όλα τα ανωτέρω ανακύπτουν κάποια ερωτήματα: τι μπορούμε να συμπεράνουμε για την φύση τούτου του υποβάθρου στις κυρίαρχες κατηγορίες της ratio, τούτης της υπόρρητης πραγματικότητας που θα φθάσει να μετονομασθεί από τον Καστοριάδη σε ριζικό φαντασιακό, καθώς και τι θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε για

την ουσιώδη φύση μιας νεωτερικότητας, που στιγματίζεται από τούτη την *ανάδυση* μιας ετερότητας λησμονημένης για χιλιετίες; Θα αφήσουμε τα ερωτήματα ανοιχτά. Αυτό που θα παρατηρήσουμε είναι ότι κάτω από αυτή την οπτική γωνία, η αντιστροφή του καντιανού μοντέλου που επιχειρείται από τον Καστοριάδη εμφανίζεται με χαρακτηριστικά κάποιας ενδεχόμενης *αναγκαιότητας*: ως ένα βήμα που ανακύπτει (αναγκαία τελικά;) μέσα από την δυναμική που στιγματίσει την νεωτερικότητα κατά την μεταεγγελιανή εποχή.

Ο Αλτουσέρ από την πλευρά του, μέσα από μια προβληματική απόλυτα συναφή με την φαντασία – αυτήν της ιδεολογίας - επιχειρώντας να διαμεσολαβήσει διαλεκτικά κομβικές αντινομίες της νεωτερικής σκέψης στο κείμενό του «Για την ιδεολογία», γίνεται μάρτυρας υπαρκτών προβλημάτων και άλυτων εντάσεων και σχέσεων στο εσωτερικό των εννοιών της παραδοσιακής σκέψης, οι οποίες δείχνουν κατά την νεωτερικότητα να οξύνονται, αναλαμβάνοντας τώρα, έναν αποδομητικό ρόλο.

Παρέκβαση στον Αλτουσέρ

Το κείμενο του Αλτουσέρ «Για την Ιδεολογία», που πραγματεύεται τη φύση της ιδεολογίας καθώς και τη σχέση της με τους Ιδεολογικούς Μηχανισμούς του Κράτους και με την κοινωνική πραγματικότητα, εμφορείται από μια ένταση από την οποία διέπονται επίσης βασικές αντινομίες της νεωτερικότητας. Σε μια νεωτερικότητα που μετά τον Νίτσε – και καθ' όλον τον εικοστό αιώνα - δοκιμάζεται καίρια από τις εσωτερικές της σχάσεις και αντινομίες, αναδύονται προβληματικές – όπως η σχέση Λόγου και Φαντασίας, ή το ερώτημα για τις διαφορετικές δυνατότητες θεωρητικής προσέγγισης του κοινωνικού – που θα μπορούσαμε να πούμε, καθίστανται εξόχως κρίσιμες όσον αφορά την αποτίμηση της ενότητας του προγράμματος της νεωτερικότητας, καθώς και των πεπραγμένων στη βάση αυτού του προγράμματος, ενός προγράμματος που θα γνωρίσει τόσο τη μετανεωτερική αποδόμηση, όσο και ως ακροτελεύτια απόληξή του, την ολοκληρωτική, εργαλειακή, κατασταλτική και καταστροφική κυριαρχία του υποκειμένου πάνω στη φύση, καθ' όλον τον εικοστό και τον νεοαναδυόμενο εικοστό πρώτο αιώνα.

Ο Αλτουσέρ ξεκινά ως εξής: « Η ιδεολογία είναι λοιπόν το σύστημα των ιδεών, των αναπαραστάσεων, που δεσπόζει στο πνεύμα του ανθρώπου ή μιας κοινωνικής ομάδας»⁵⁵. Και συνεχίζει: «Μία θεωρία των ιδεολογιών 'στηρίζεται τελικά στην ιστορία των κοινωνικών σχηματισμών άρα και στην ιστορία των τρόπων παραγωγής, που συναρθρώνονται σε κοινωνικούς σχηματισμούς. Στηρίζεται δηλαδή στην ιστορία των ταξικών αγώνων που αναπτύσσονται μέσα σ' αυτούς τους κοινωνικούς σχηματι-

⁵⁵ Λ.Αλτουσέρ, *Θέσεις*, Θεμέλιο 1977, σ. 96.

σμούς»⁵⁶. Η αναγωγή εδώ από τον Αλτουσέρ του ιδεολογικού σε μία μαρξικά υλική κοινωνική παράμετρο – η οποία διέπει όλο το κείμενο είναι σαφής.

«Η ιδεολογία, - η οποία ‘δεν έχει ιστορία’(Σημ. του γράφοντος) – νοείται σαν καθαρή αυταπάτη, σαν όνειρο, δηλαδή μηδέν. Η πραγματικότητά της βρίσκεται έξω από αυτήν. Η ιδεολογία λοιπόν νοείται σαν φαντασιακή κατασκευή της οποίας το θεωρητικό καθεστώς μοιάζει πολύ με το θεωρητικό καθεστώς στους πριν από τον Φρόντ συγγραφείς. Σύμφωνα μ’ αυτούς το όνειρο ήταν αποκλειστικά πλάσμα της φαντασίας, δηλαδή άκυρο αποτέλεσμα των ‘επιβιωμάτων της ημέρας’, που εμφανίζονται σε αυθαίρετη τάξη και σύνθεση, κάπου κάπου ‘αντίστροφα’, κοντολογίς σε πλήρη αταξία. Το όνειρο ήταν γι’ αυτούς το κενό και άκυρο πλάσμα της φαντασίας, ‘ψευτομαστορεμένο’ αυθαίρετα και στα τυφλά, με μόνο υλικό τα επιβιώματα της ημέρας, της μόνης και μεστής πραγματικότητας»⁵⁷. Η έννοια της ιδεολογίας, αντιδιαστέλλεται εδώ από τον Αλτουσέρ – έμμεσα, μέσα από προσφυγή στην Γερμανική Ιδεολογία του Μαρξ όσο και στους «πριν από τον Φρόντ συγγραφείς» - με την (κοινωνική) πραγματικότητα, το πιο μεστό δεδομένο – κάτι που δεν είναι καθόλου δεδομένο (δεν ισχύει κάτι τέτοιο φερ’ ειπείν σε μία ιδεαλιστικών αποχρώσεων αντίληψη), για να υποδηλωθεί ακόμα μια φορά ο υλιστικός προσανατολισμός του Αλτουσέρ. Παράλληλα, με μια άμεση νύξη για το ασυνείδητο, γίνεται σαφής η μετατόπιση του βάρους προς την πλευρά της φαντασίας/φαντασιακού. «Σύμφωνα λοιπόν με τον Μαρξ, η ιδεολογία είναι αποκύημα της φαντασίας, καθαρό όνειρο, μάταιο και κενό, φτιαγμένο με τα ‘ημερήσια επι-βιώματα’ της μόνης και μεστής πραγματικότητας: της συγκεκριμένης ιστορίας των συγκεκριμένων υλικών ατόμων, που με τρόπο υλικό παράγουν την ύπαρξή τους»⁵⁸. Εδώ, έχουμε, *expressis verbis*, την είσοδο στην κομβική γι’ αυτό το κείμενο, προβληματική του φαντασιακού, με έμφαση φυσικά στην υλική

⁵⁶ *ό.π.*, σ. 97.

⁵⁷ *ό.π.*, σ. 97.

⁵⁸ *ό.π.*, σ. 98.

παράμετρο. Μαζί με την προβληματική του φαντασιακού, εμφανίζεται στο προσκήνιο και μια ολόκληρη παράδοση συναφής με την *φαντασία*, που διατρέχει ολόκληρη τη δυτική παράδοση. Την παρακολουθούμε τόσο στον Σπινόζα, όσο και στους ρομαντικούς, στον Καντ και τον Χάιντεγκερ, στον Φρόντ και στους μεταφροϊδιστές (Γιούνγκ, Λακάν, Κλάιν κ.λ.π.), στον Καστοριάδη, με ρητό τρόπο, αλλά και στη μεγαλύτερη πλειονότητα των στοχαστών της δυτικής σκέψης, ως ένα ανοιχτό και ατέρμον πεδίο αντιπαραθέσεων. Όπως ξαναείπαμε, στο έργο του Καστοριάδη με άμεσο τρόπο, αλλά και στο έργο του Γιούνγκ, έμμεσα, η προβληματική της φαντασίας θα συνδεθεί με την θέσμιση του κοινωνικού (το φαντασιακό θα προταχθεί εν πολλοίς, ως προϋπόθεση της θέσμησης του κοινωνικού).

«*Η ιδεολογία είναι αιώνια, όπως ακριβώς και το ασυνείδητο*»⁵⁹. «*Η αιωνιότητα του ασυνείδητου δεν είναι άσχετη σε σχέση με την αιωνιότητα της εν γένει ιδεολογίας*»⁶⁰. Ο Αλτουσέρ αποφαίνεται ότι θεωρεί τον «*σχεδιασμό μιας θεωρίας της ιδεολογίας, με τον ίδιο τρόπο που ο Φρόντ σχεδίασε μια θεωρία του εν γένει ασυνείδητου*»⁶¹. Εδώ, έχουμε την πρώτη ρητή υποδήλωση μίας από τις κεντρικότερες εντάσεις που διατρέχουν το κείμενο: Ο Αλτουσέρ παραλληλίζει την ιδεολογία με το ασυνείδητο, εντούτοις, σύμφωνα με την κεντρική θέση του κειμένου, - και όπως ήδη θίξαμε -, δεν αποδέχεται την προτεραιότητα του φαντασιακού σε σχέση με την υλική πραγματικότητα, κάτι που στο εν λόγω κείμενο μεταφράζεται ως πρόταξη της υλικής-κοινωνικής παραμέτρου σε σχέση με το ιδεολογικό. Τούτος ο αντίλογος, μας είναι ήδη γνωστός από την αντιπαραθεση της μαρξικής με την βεμπεριανή θεώρηση του κοινωνικού, κατά την οποία οι βεμπεριανοί ιδεότυποι, επιχειρούν να εισαγάγουν στη θεώρηση του κοινωνικού μια πληθώρα ιδεολογικών παραμέτρων, υπό την μορφή προτεραιότητας σε σχέση με τις υλικές προϋποθέσεις, - επιχειρώντας συνάμα μια γενναία

⁵⁹ *ό.π.*, σ. 99.

⁶⁰ *ό.π.*, σ. 99.

⁶¹ *ό.π.*, σ. 99.

κριτική στην ουσιοκρατική προβληματική του γερμανικού ιδεαλισμού -, σε αντίθεση με την πρόταξη του οικονομικού/υλικού παράγοντα από τον Μαρξ. Ο Αλτουσέρ, εισέρχεται μ' αυτόν τον τρόπο, σε κεντρικές αντινομίες της νεωτερικής σκέψης, που χαρακτηρίζονται από μια ένταση η οποία δεν είναι καθόλου βέβαιο ότι τελικά εξομαλύνεται.

Στη συνέχεια ο Αλτουσέρ με τα λόγια του Φόουερμπαχ, μας εισάγει, *expressis verbis* στην έννοια του φαντασιακού: «Η ιδεολογία είναι ‘αναπαράσταση’ της φαντασιακής σχέσης του ατόμου με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του»⁶². «Η ερμηνεία της φαντασιακής μετατόπισης (και αντιστροφής) που πραγματοποιεί η ιδεολογία οδηγεί στο συμπέρασμα ότι με την ιδεολογία ‘οι άνθρωποι αναπαριστούν με φανταστική μορφή, τις πραγματικές τους συνθήκες ύπαρξης’»⁶³. Αν στον Αλτουσέρ, το βάρος πέφτει προς το μέρος του υλικού, στην σκέψη του Καστοριάδη – κεντρική έννοια της οποίας είναι το «ριζικό φαντασιακό» - ως ουσιωδέστερο προτάσσεται το φαντασιακό, το οποίο με την μορφή του «κοινωνικού φαντασιακού» θεσμίζει το κοινωνικό. Καθώς ο Καστοριάδης είναι ένας στοχαστής σύγχρονος του Αλτουσέρ (αμφότεροι ως στοχαστές του δεύτερου μισού του εικοστού αιώνα εκφράζουν την εποχή μιας αποδομημένης έλλογης ουσίας), παρατηρούμε έμμεσα και υπόρρητα αλλά με σαφή θα λέγαμε τρόπο, την ανωτέρω προβληματική του εν λόγω κειμένου, να παραπέμπει σε μια άλλη προβληματική της *ratio*: στη σχέση Φαντασίας και Λόγου, (στη δυτική παράδοση, ο Μαρξ, εμφανίζεται ως υπέρμαχος της ουσιοκρατικής παράδοσης που τάσσεται με την πλευρά του Λόγου, ενώ τόσο ο Μαξ Βέμπερ όσο και ο Καστοριάδης, βρίσκονται με την πλευρά της άσκησης κριτικής σ' αυτήν την παράδοση, μια κριτική που σε κάποιες της εκφάνσεις θέτει το πρόβλημα της πρόταξης του φαντασιακού ως σύμφυτο με την συνολική κριτική στο Λόγο).

⁶² *ό.π.*, σ. 99.

⁶³ *ό.π.*, σ. 100.

Η ένταση του κειμένου θα συνεχιστεί με την εξής αναφορά εκ μέρους του Αλτουσέρ στα λόγια του Μαρξ: «Αιτία για την αλλοτρίωση που γεννά η φανταστική παράσταση των συνθηκών ύπαρξης των ανθρώπων...δεν είναι ούτε οι παπάδες ούτε οι βασιλιάδες ούτε η ενεργητική φαντασία τους ούτε η παθητική φαντασία των θυμάτων τους. Αιτία είναι η υλική αλλοτρίωση που δεσπόζει στις συνθήκες ύπαρξης των ατόμων»⁶⁴. «Θα λέγαμε λοιπόν ότι και αυτή η ίδια η φανταστική σχέση είναι προικισμένη με υλική υπόσταση»⁶⁵.

«Για το λόγο αυτό, παίρνοντας δηλαδή υπόψη το απόλυτα ιδεολογικό ‘ενοιο-λογικό’ δυναμικό του ατόμου (υποκείμενο με συνείδηση, όπου μορφώνονται ελεύθερα και αναγνωρίζονται οι ιδέες στις οποίες πιστεύει), η (υλική) συμπεριφορά του προκύπτει φυσικότητα.

Το εν λόγω άτομο συμπεριφέρεται με τον άλφα ή βήτα τρόπο, υιοθετεί την τάδε ή την δείνα πρακτική, και, κατά μείζονα λόγο, μετέχει σε ορισμένες ρυθμιζόμενες μορφές πρακτικής, που δεν είναι άλλες από τις μορφές πρακτικής του ιδεολογικού μηχανισμού, από τον οποίο ‘εξαρτώνται’ οι ιδέες τις οποίες διάλεξε σαν ελεύθερο και συνειδητό υποκείμενο»⁶⁶.

Μέσα από την προβληματική του «ελεύθερου και συνειδητού υποκειμένου» που εισάγεται εδώ από τον Αλτουσέρ, παροντοποιείται μια νέα ένταση, που αναδεικνύεται μέσα από την αντιπαράθεση του Αλτουσέρ με την μεγάλη ψυχαναλυτική παράδοση: Σύμφωνα μ’ αυτήν, είναι ένα ερώτημα που μόνον εύκολα δεν μπορεί ν’ απαντηθεί, το κατά πόσον το υποκείμενο είναι πραγματικά αυτόνομο· το παλιό ερώτημα σχετικά με την ελευθερία της βούλησης του υποκειμένου, που είχε νεωτερικά απαντηθεί από τον Καντ προς όφελος της αυτονομίας του, ανανεώνεται μέσα από την ανακάλυψη του ασυνειδήτου από τον Φρόυντ, μπαίνοντας σε μια νέα βάση: Είναι δυ-

⁶⁴ *ό.π.*, σ. 101.

⁶⁵ *ό.π.*, σ. 103.

⁶⁶ *ό.π.*, σ. 104.

νατή η αυτονομία του υποκειμένου, τη στιγμή που τούτο «υπακούει» και «εκδραματίζει» τις επιταγές μιας ασυνείδητης πανίσχυρης και καθορίζουσας δομής; Από την άλλη πλευρά, αν η αυτονομία του υποκειμένου αποτελεί ανεξάλειπτο αίτημά του (καθώς αποφαινεται ο Καντ), πως και σε ποιό βαθμό είναι δυνατή η παρέμβαση του εγώ στην καθορίζουσα δομή; Καθώς το ερώτημα αυτό, που απασχολεί την συντριπτική πλειονότητα των στοχαστών του εικοστού αιώνα, πόρω απέχει από το να έχει δεσμευτικά απαντηθεί, παραμένει μία από τις εστίες έντασης της σύγχρονης θεωρίας και το παρόν κείμενο του Αλτουσέρ δεν φαίνεται να μπορεί να παρακάμψει τούτη την αντινομία που παροντοποιείται μέσα από την προβληματική του φαντασιακού, αλλά και μέσα από την μαρξική προβληματική όπως εδώ εκτίθεται.

Η σημασιодότηση της υλικής παραμέτρου θα τονιστεί και στη συνέχεια με σαφή τρόπο: «Λέμε λοιπόν, για να πάρουμε ένα μόνο υποκείμενο (το τάδε άτομο), ότι η ύπαρξη ιδεών της πίστης του είναι υλική, μια και *οι ιδέες αυτές είναι υλικές πράξεις ενσωματωμένες σε υλικές μορφές πρακτικής, ρυθμισμένες από ένα επίσης υλικό τυπικό, προσδιορισμένο από τον υλικό ιδεολογικό μηχανισμό, απ' όπου απορρέουν οι ιδέες του δοσμένου υποκειμένου*»⁶⁷, ενώ, η συνέχεια του κειμένου θα μας φέρει στον πυρήνα της προβληματικής μας: «Οι ιδέες ως ιδέες (δηλαδή σύνολα, ιδεατά πνευματικά) εξαφανίστηκαν στο βαθμό ακριβώς που φάνηκε ότι η ύπαρξή τους εγγράφεται σε πράξεις καθοριζόμενες από ένα καθορισμένο τυπικό, σε τελευταία ανάλυση από έναν ιδεολογικό μηχανισμό. Φαίνεται λοιπόν ότι το υποκείμενο ενεργεί στο βαθμό που διέπεται από το ακόλουθο σύστημα (που θα διατυπώσουμε με τη σειρά του πραγματικού προσδιορισμού του): η ιδεολογία, υπάρχοντας σ' έναν υλικό ιδεολογικό μηχανισμό υπαγορεύει υλικές μορφές πρακτικής που τις ρυθμίζει ένα υλικό τυπικό, μορφές πρακτικής που εγγράφονται σε υλικές πράξεις ενός δρώντος συνειδητά και σύμφωνα

⁶⁷ ό.π., σ. 105.

με την πίστη του υποκειμένου»⁶⁸. Η όλη προβληματική που εισάγεται με την έκφραση «σύμφωνα με την πίστη του υποκειμένου», παραπέμπει σε ένα ιδεολογικό-φαντασιακό υπόβαθρο καθορισμένο ως ασυνείδητο. Αν και η βασική θέση του Αλτουσέρ είναι ότι «η φαντασιακή (ανα)παράσταση της πρακτικής με όρους πράξεων μεταξύ ‘πραγματικών’ υποκειμένων και αντικειμένων, ...είναι εμμενής στην κοινωνική πραγματικότητα την οποία (ανα)παριστά» και πως δεν υπάρχει «οντικό ή οντολογικό χάσμα μεταξύ της πρακτικής και της ιδεολογίας της» αφού «η ιδεολογική (ανα)παράσταση μετέχει στη συγκρότηση της πρακτικής» και τελικά έχουμε «σύμφυση ιδεολογίας και πρακτικής, υλικότητα της ιδεολογίας» (Γ. Φουρτούνης, σημειώσεις πάνω στο κείμενο), εντούτοις, η όλη ερωτηματοθεσία του κειμένου, τη στιγμή που παροντοποιεί με τόσο καίριο τρόπο, τις κεντρικές αντινομίες τις οποίες θίγουμε, δεσπόζουσες καθ’ όλον τον νεωτερικό λόγο, θα λέγαμε πως αφήνει ανοιχτό το ερώτημα για το κατά πόσον γεφυρώνονται οι εν λόγω σχάσεις.

Στη συνέχεια, η προβληματική του υποκειμένου οξύνεται από τον Αλτουσέρ: «Δεν υπάρχει ιδεολογία παρά μόνο δια του υποκειμένου και για τα υποκείμενα»⁶⁹. «Η κατηγορία του υποκειμένου είναι διαπλαστική κάθε ιδεολογίας στο βαθμό που κάθε ιδεολογία έχει ως λειτουργία να ‘διαπλάθει’, να ‘μετατρέπει’ συγκεκριμένα άτομα σε υποκείμενα»⁷⁰. Καθώς η έννοια του υποκειμένου είναι εξαιρετικά πολυσήμαντη αφού μπορούμε ν’ αναφερθούμε σ’ αυτό μέσα από ένα πλήθος διαφορετικών παραδόσεων, τίθεται εδώ υπόρρητα το ερώτημα: Για ποιο υποκείμενο γίνεται λόγος; Για το ψυχαναλυτικό υποκείμενο – στο οποίο παραπέμπει έμμεσα η όλη προβληματική του φαντασιακού που εισάγει ο Αλτουσέρ, - για ένα υποκείμενο που όντας θεμελιωδώς ετερόνομο, θέτει το καίριο αίτημα της αυτονομίας του, ή για το υλικά καθορι-

⁶⁸ *ό.π.*, σ. 106.

⁶⁹ *ό.π.*, σ. 107.

⁷⁰ *ό.π.*, σ. 107.

σμένο μαρξικό υποκείμενο; Ο Αλτουσέρ μοιάζει να θέλει να προσεγγίσει τις δύο οπτικές γωνίες, δίχως να είναι σαφές πως η υπόρρητη στο κείμενο ένταση, λύνεται.

Η τεράστια ισχύς του ιδεολογικού/φαντασιακού θα υποδηλωθεί και στη συνέχεια, κλιμακώνοντας την ένταση: «Υπαινισσόμαστε δηλαδή ότι η ιδεολογία ‘δρά’ ή ‘λειτουργεί’ έτσι που να ‘στρατολογεί’ τα υποκείμενα ανάμεσα στα άτομα (και στρατολογεί τους πάντες) ή να μεταμορφώνει τα άτομα σε υποκείμενα (και μεταμορφώνει τους πάντες)»⁷¹.

Η ανέλιξη της έντασης του κειμένου κορυφώνεται μέσα από την προβληματική του απολύτου κέντρου του παλαιότερου κοσμοειδώλου: Του Υπερτάτου Όντος: «...Η πληθώρα των θρησκευτικών υποκειμένων υπάρχει μόνο με τον απαράβατο όρο ότι ταυτόχρονα υπάρχει ένα *Άλλο Υποκείμενο*, Μοναδικό, Απόλυτο, ο Θεός»⁷².

«‘πράγματι, είναι αλήθεια πως έτσι έχει η κατάσταση κι όχι αλλιώς’, αναγνωρίζουν ότι πρέπει να υπακούει κανείς στο θεό, στη συνείδησή του, στον παπά, στον Ντε Γκωλ, στο αφεντικό, στο μηχανικό: ‘αγάπα τον πλησίον σου ως σεαυτόν» κ.λπ. κ.λπ. Η συγκεκριμένη υλική τους συμπεριφορά δεν είναι παρά η εγγραφή στη ζωή της θαυμαστής ρήσης της προσευχής τους: ‘γενηθήτω το θέλημά Σου. Αμήν’». «Το άτομο εγκαλείται *ως (ελεύθερο) υποκείμενο για να υποταχτεί στις εντολές του Υποκειμένου, για να αποδεχθεί επομένως την υποταγή του και άρα για να ‘εκτελέσει οικειοθελώς’ τις πράξεις και τις χειρονομίες της υποταγής του. Δεν υπάρχει υποκείμενο παρά μονό χάρη στην υποταγή του. Γι’ αυτό ‘πορεύονται με τη θέλησή του’*»⁷³. Εδώ, μέσα από την προβληματική του Υποκειμένου, εισαγόμαστε στον εσώτερο πυρήνα του διακυβεύματος της νεωτερικότητας: το (απόλυτο) υποκείμενο, κεντρική έννοια της καντιανής νεωτερικότητας, έχει ήδη βρει πριν από δύο χιλιετίες, στο πρόσωπο του Χρι-

⁷¹ *ό.π.*, σ. 110.

⁷² *ό.π.*, σ. 114.

⁷³ *ό.π.*, σ. 117.

στού την *par excellence* έκφρασή του (καθώς ο χριστιανισμός μέσω της έγχρονης δραστηριότητας και της κατάργησης του κυκλικού χρόνου της αρχαιότητας ανοίγει το δρόμο για την ατομική παραγωγική εργασία, για την αξιοποίηση του ελεύθερου από κάθε κυκλικότητα χρόνου και μέσα από το δώρο της ιστορίας και του εγκόσμιου δρόμου της σωτηρίας, για την οργάνωση και την αποτελεσματικότητα της εργασίας και για την εκλογίκευσή της που επρόκειτο να οδηγήσει τελικά στον καπιταλισμό)⁷⁴. Τόσο η φιγούρα του Χριστού (ως το αρχέτυπο του υποκειμένου) όσο και αυτή του νεωτερικού υποκειμένου, συνιστούν πραγματικότητες εξόχως αντινομικές όσο και ρηξίγενείς – μην ξεχνάμε πως το έργο του Αλτουσέρ, έρχεται ως επιγονικό στην μεγάλη παράδοση που ανοίγει με την νιτσεική σκέψη, μιας σκέψης που προβάλλει το διαρραγέν μετανεωτερικό υποκείμενο και που θα στιγματίσει όλον τον εικοστό αιώνα. Ο Αλτουσέρ, αποφασίζοντας να κορυφώσει και να κλείσει το κείμενό του μέσα από την εν λόγω προβληματική, θέτει τα δάχτυλά του ‘επί τον τύπον των ήλων’ στο ερώτημα που αφορά την εσώτερη ενότητα του προγράμματος της νεωτερικότητας. Το «άτομο που εγκαλείται ως (ελεύθερο) υποκείμενο για να υποταχθεί στις εντολές του Υποκειμένου», συνιστά μια οντότητα που αυλακώνεται από εντάσεις τεράστιας εμβέλειας και σημασίας, όσον αφορά τόσο το αλτουσεριανό εγχείρημα όσο και αναφορικά με τον διάλογο που διεξάγεται καθ’ όλον τον εικοστό αιώνα σε σχέση με τη συνοχή και την ενότητα της καντιανής και μετακαντιανής νεωτερικότητας.

Οι αντινομίες στις οποίες αναφερθήκαμε και προσπαθήσαμε να ανιχνεύσουμε ως υπόρρητη ένταση του όλου κειμένου, που ο Αλτουσέρ εμφανίζει ως διαμεσολαμβάνόμενες και εξομαλυμένες και που κατά μίαν έννοια διέπουν επίσης υπόρρητα ολόκληρο το πρόγραμμα της νεωτερικότητας, μοιάζουν να συνιστούν δυναμικές που με

⁷⁴ Βλ. και Κ. Σιμόπουλου, *Φαντασιακή αυτονομία ή φαντασιακός αυτοεγκλωβισμός;* Νέα Εστία, τεύχος 1722, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, σ. 592.

την εσώτερη φόρτισή τους, εμφανίζονται να ωθούν το πρόγραμμα μιας παραδοσιακής και «υποκειμενοπαγούς» νεωτερικότητας, σε εκ των έδων αποδόμηση. Ο εικοστός αιώνας των δύο παγκοσμίων πολέμων, των δύο ατομικών βομβών, της εργαλειακής κατίσχυσης πάνω στη φύση και της εξοντωτικής κυριαρχίας της τεχνολογίας, εμφανίζεται ως κατάληξη μιας πορείας αιώνων ενός ορθού λόγου που ενδεχόμενα δεν κατόρθωσε να διαμεσολαβήσει αποτελεσματικά τις εσώτερες αντινομίες και σχάσεις του. Τούτες οι σχάσεις καθώς μετετράπηκαν σε αβυσσαλέα ρήγματα και εν τέλει σε ανεπούλωτες πληγές, καταλήγουν να θέσουν ενδεχόμενα υπό επανεξέταση ολόκληρο το πρόγραμμα της νεωτερικότητας. Το παρόν κείμενο του Αλτουσέρ, παρά τις όποιες διαμεσολαβήσεις του, αποτελεί έναν επαρκή καθρέφτη τούτων των αντινομιών.

Ορθολογικότητα, υπέρβαση και ανοιχτά ερωτήματα

Με την θεματοποίηση από τον Καστοριάδη ως ρυθμιστικής παραμέτρου, της φαντασίας, η ορθολογικότητα, κατά βάσιν, υποβαθμίζεται θεμελιωδώς. Η προσπάθεια του Καστοριάδη να την περισώσει –στο βαθμό που το επιθυμεί – μέσα από το κανονιστικό κομμάτι της δουλειάς του, που εμφορείται όντως από πλήθος διαφωτιστικής φύσης προτάγματα (π.χ. μαρξικό και μεταμαρξικό αίτημα για μια αυτοπραγματωμένη ανθρωπότητα στην κοινωνία της αυτονομίας), δεν φαίνεται επαρκής: ο νομιναλισμός της μη ουσιοκρατικής αυτής φιλοσοφίας δεν επιτρέπει την αξιολόγηση και ιεράρχηση των φαντασιακών μορφωμάτων (ένα πρόβλημα που σ' ένα βαθμό λύνει ο Καντ στην Τρίτη Κριτική). Το ότι όσον αφορά τα φαντασιακά μορφώματα, το κατώτερο εξισούται με το ανώτερο (το Άουσβιτς είναι φαντασιακή δημιουργία εξίσου όπως και το καλλιτεχνικό αριστούργημα), μαρτυρεί αδυναμία να διαμεσολαβηθεί επαρκώς το εγγενές στον ορθό λόγο ανορθολογικό, με το ορθολογικό και την αξία. Οι εντάσεις που προσπαθήσαμε να εντοπίσουμε στις καντιανές έννοιες, δεν φαίνονται να εξομαλύνονται αποτελεσματικά μέσα από τη φαντασία του Καστοριάδη, και η όλη προσπάθεια του Έλληνα φιλοσόφου δυσκολεύεται να υπερβεί τον σχετικισμό. Η εγγενής αποδομητική δυναμική των εννοιών που εμφορείται μεταξύ άλλων και στις καντιανές έννοιες, έφτασαν να αναδείξουν το προκατηγορικό υπόβαθρο των κατηγοριών της νεωτερικότητας, σε δεσπίζον, με διάφορους τρόπους κατά τον εικοστό αιώνα, για να καταλήξει να πάρει αυτό την μορφή της φαντασίας στο έργο του Καστοριάδη, εγκαταλείποντας την «πάσχουσα» ορθολογικότητα τραυματισμένη σε μια εποχή τρομακτικής κρίσης του φιλοσοφικού λόγου. Προσπάθειες όπως του Αλτουσέρ, δυσκολεύονται ιδιαίτερα να πετύχουν τις διαμεσολαβήσεις ορθολογικού και ανορθολογικού, καθώς και των σχέσεων που απορρέουν από τούτη την πρωταρχική αντινομία, αν και το

επιδιώκουν. Αν η θεματοποίηση από τους Νίτσε, Μαρξ, Φρόυντ, Χάιντεγκερ και Καστοριάδη, της μη ορθολογικής παραμέτρου υπήρξε πολύτιμη, καθώς αναδεικνύει *υπαρκτές αλλά αποσιωπημένες πραγματικότητες*, ζητούμενη είναι θα λέγαμε, η διαμεσολάβηση τούτης της μη ορθολογικής παραμέτρου, με το ορθολογικό, κατά τρόπον που να γεφυρώνονται εγγενή ρήγματα της παραδοσιακής σκέψης, τα οποία απασχόλησαν την συντριπτική πλειονότητα των μειζόνων στοχαστών της δύσης, αρχής γενομένης από τον ίδιο τον Πλάτωνα (ας θυμηθούμε τις προβληματικές αντινομίες του πλατωνικού Παρμενίδη), κατά τρόπο επαρκή μπροστά στα αιτήματα ενός νεοαναδυόμενου εικοστού πρώτου αιώνα και προ των αιτημάτων μιας νέας εποχής που όπως φαίνεται ξεπροβάλλει. Κάτι τέτοιο δεν φαίνεται να έχει επιτευχθεί μέχρι σήμερα μετά την νεωτερικότητα, και παραμένει ένα ερώτημα το κατά πόσον επιτεύχθηκε ήδη στην νεωτερικότητα· θέλουμε να πιστεύουμε εντούτοις, πως δεν είναι αδύνατον να επιτευχθεί στο μέλλον.

Βιβλιογραφία

- Descartes, R., *Méditations Métaphysiques*, P.U.F., 1986.
- Eisler, R., *Kant Lexikon*, Hildesheim-Zuerich-New York, Georg Olms Verlag, 1989.
- Hoeffe, Otfried, *Immanuel Kant*, C. H. Beck, Muenchen, 1996.
- Kant, Immanuel, *Werke*, εκδ. Weischedel, τ. I ως IV, Wiesbaden 1956
- Marx, K., *Das Kapital*, τ. Α', *Marx –Engels Werke*, Dietz, Βερολίνο 1962, μτφ. Κ. Μάρξ, *το κεφάλαιο*, Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1978.
- Weber, M., *Wirtschaft und Gesrllschaft*, Mohr, Τυβίγγη 1922, 1972, μτφ. Μ. Βέμπερ, *Βασικές έννοιες κοινωνιολογίας*, Κένταυρος, Αθήνα 1997.
- Βίντελμαντ, Β., *Εγχειρίδιο ιστορίας της φιλοσοφίας*, Μ.Ι.Ε.Τ. Αθήνα 1985.
- Γιούνγκ, Κ., *Δύο δοκίμια στην Αναλυτική ψυχολογία*, Ιάμβλιχος 2005.
- Καστοριάδης, Κ., *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Ράππας, Αθήνα, 1981.
- *Χώροι του ανθρώπου*, Ύψιλον/βιβλία, 1995.
- *Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας*, Πόλις, 2000.
- Κάλφας, Β., *Επιστημονική πρόοδος και ορθολογικότητα*, Νήσος, 1997.
- Καντ, Ιμμάνουελ, *Κριτική του καθαρού λόγου*, μτφ. Α. Γιανναράς (τ. Α1-Α2), Παπαζήσης, Αθήνα 1976-1979. Συνέχεια και τέλος: μτφ. Μ.Φ. Δημητρακόπουλος (τ.χ. α-β-γ-δ) Αθήνα 1985-1987.
- *Δοκίμια*, μτφ. Ε. Π. Παπανούτσος, Δωδώνη, Αθήνα 1971.
- *I. Kant, Κριτική της Κριτικής δύναμης*, Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004.
- *Η Διένεξη των σχολών*, Σαββάλας, 2004.
- *Η πρώτη Εισαγωγή στην Κριτική της Κριτικής δύναμης*, επίμετρο: Κ. Ψυχοπαίδης, Πόλις, 1996.
- *Μεταφυσική των Ηθών*, Σμίλη, 2013.

- Κασσίρερ, Ε., *Ιμμάνουελ Καντ, η ζωή και το έργο του*, Ίνδικτος, Αθήνα, 2001.
- Παπαγιώργης, Κ., *Η οντολογία του Μάρτιν Χάϊντεγκερ*, Νεφέλη, Αθήνα, 1983.
- Σιμόπουλος, Κ., *Φανταστική αυτονομία ή Φανταστικός αυτοεγκλωβισμός; στη Νέα Εστία*, Τεύχος 1722, Απρίλιος 2000.
- Φρόντ, Σ., *Απαντα*, Πανεκδοτική, Αθήνα 1968.
- Χορκχάϊμερ, Μ., Αντόρνο, Τ., *Η διαλεκτική του διαφωτισμού*, Ύψιλον, Αθήνα, 1986.