



ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

Π.Μ.Σ.: «Πολιτική Επιστήμη και Νεότερη Ιστορία»

Ειδίκευση: Πολιτικής Επιστήμης

Θεματική Ενότητα: Β. Κοινωνική Θεωρία & Πολιτική Φιλοσοφία

Διπλωματική Εργασία:

**Η ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΚΗ ΤΗΣ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑΣ ΣΤΟΝ
ΚΟΡΝΗΛΙΟ
ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ**

**Σημαιοδοτήσεις της Αυτονομίας: από τον Αριστοτέλη
στον Ρουσσώ και από τον Ρουσσώ στον Καστοριάδη**

Επιβλέπων: Γιώργος Φαράκλας

Εργασία της: Αναστασίας Ματθιοπούλου

Α.Μ.: 1117Μ043

ΑΘΗΝΑ 2019

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Περίληψη.....	5
1. Πρόλογος.....	7-12
1. 1. 8 ^{ος} -4 ^{ος} π.Χ. αιώνας: Δημοκρατία και Αυτονομία	13-16
1. 2. Οι αρχαιοελληνικές φαντασιακές σημασίες	17-23
2. 1. Η αριστοτελική αυτονομία	25-27
2. 2. Η ρουσσωική θεωρία.....	29-31
2. 3. Σημεία σύγκλισης και απόκλισης μεταξύ των δύο	33-34
2. 4. Περί της πολιτικής ελευθερίας	35-37
3. 1. Η καστοριαδική αυτονομία	39-44
3. 2. Το σύγχρονο φαντασιακό	45-48
3. 3. Το πρόβλημα της αυτονομίας σήμερα	49-52
4. Επίλογος.....	53-54
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	57-58

Περίληψη

Το ερώτημα σχετικά με το πως οφείλουμε να ρυθμίσουμε τις μεταξύ μας σχέσεις είναι πολύ παλιό. Το έθεσε για πρώτη φορά η φιλοσοφία και έκτοτε παλεύει να το απαντήσει. Η παρούσα εργασία επιχειρεί να δώσει μία από τις πιθανές λύσεις στο πρόβλημα από τη σκοπιά των θεωρητικών της αυτονομίας.

Ανάμεσα στον Αριστοτέλη, τον Ρουσσώ και τον Καστοριάδη υπάρχει μία νοητή γραμμή που τους συνδέει. Και οι τρεις αφορούν από την ιδέα μίας κοινωνίας αυτό-οργανωμένης, ιδέας που πραγματώνεται πολιτικά μόνο με την ενεργό συμμετοχή των πολιτών στην άσκηση της εξουσίας. Και οι τρεις, από τη δική τους οπτική, προσλαμβάνουν την ιδέα της ελευθερίας διαμέσου της αυτονομίας.

Ο κεντρικός πυλώνας της εργασίας είναι η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη. Ένα από τα πιο γόνιμα σημεία της προσέγγισής του, είναι ότι καθώς απαντά στα ερωτήματα που θέτει, διευρύνει ταυτόχρονα το πεδίο του στοχασμού επάνω στα συγκεκριμένα ερωτήματα. Για τον ίδιο, η αυτονομία είναι ένα «άνοιγμα» στην ιστορία, μία έννοια που φορτίζεται κάθε φορά με το περιεχόμενο που της δίνουν οι πρωτοβουλίες των ανθρώπων που τη δημιουργούν.

Σαφώς, όπως κάθε καθεστώς, έτσι και η αυτονομία διέπεται από αρχές. Αυτές οι αρχές φαίνονται στην πιο ξεκάθαρη εκδοχή τους στο πολίτευμα της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας. Μέσα από τη διαύγαση της συγκεκριμένης ιστορικής περιόδου, ο Καστοριάδης θα προσπαθήσει να μας δείξει τι σημαίνει για μια κοινωνία να είναι αυτόνομη και να μας προβληματίσει για τις σημερινές κοινωνίες.

1. Πρόλογος

Γιατί να ανοίξουμε μία συζήτηση περί δημοκρατίας σήμερα; Γιατί αυτή η συζήτηση να ιδωθεί από το πρίσμα του Κορνήλιου Καστοριάδη; Στο πρώτο ερώτημα, θα απαντούσε κανείς σχετικά εύκολα, καθώς από τη γέννησή της, η δημοκρατία δεν έπαψε ποτέ να αφορά τον άνθρωπο, ακόμα και τις στιγμές που δεν βρισκόταν στο προσκήνιο της ιστορίας. Όταν μιλάμε για δημοκρατία, ξεκινάμε από έναν ορισμό, ένα είδος, μία μορφή ενός πολιτεύματος που τίθεται υπό διαρκή επαναφόρτιση.

Αυτή η διαπίστωση, καθιστά το ζήτημα της δημοκρατίας πάντοτε ανοιχτό και καίριο, ιδίως στις περιπτώσεις όπου αυτή προσλαμβάνεται ως κάτι το τετελεσμένο. Στις σύγχρονες, δυτικές δημοκρατίες, εφόσον συμφωνούμε επί της αρχής ότι το πολίτευμα που αρμόζει είναι αυτό που έχουμε, ανατρέχουμε διαρκώς στις βασικές αρχές του για να το προστατέψουμε. Εκείνο που ορίζεται ως δημοκρατικό ή μη, ορίζεται με γνώμονα το βαθμό σύγκλισης ή απόκλισής του από αυτό που ένα συγκεκριμένο είδος δημοκρατίας υπαγορεύει ως δημοκρατικό.

Η κριτική του πολίτη απέναντι σε μία αντιδημοκρατική ρητορική ή ενέργεια, είναι μία κριτική που ως επί το πλείστον αποδίδεται σε μεταβλητά σημεία του πολιτικού γίνεσθαι, π.χ. σε ένα κόμμα ή πρόσωπο. Ο μέσος πολίτης, δεν προσλαμβάνει την παρουσία του αντιδημοκρατικού στοιχείου ως πιθανή παθογένεια της «αυτοανοσίας» της υφιστάμενης δημοκρατίας.¹ Ο μη αναστοχασμός επί των βασικών αρχών που καθορίζουν τον πολιτικό και κοινωνικό βίο, συνυποδηλώνει μία άνευ όρων πρωταρχική αποδοχή τους, η οποία συντηρείται από την πεποίθηση ότι αυτές οι αρχές αποτελούν τα αμετάβλητα θεμέλια της κοινωνίας μας και ορθώς το πράττουν.

Εάν υποθέταμε ότι έχουμε εφαρμόσει τη μία και μοναδική μορφή της «αυθεντικής» δημοκρατίας, βάσει της οποίας και μόνο ευημερεί η κοινωνία, θα οδηγούμασταν στο συμπέρασμα ότι η αδυναμία αμφισβήτησής της, δεν συνιστά απειλή για το πολίτευμα, το αντίθετο μάλιστα.

¹ Γεράσιμος Κακολύρης (επιμ.), *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Αθήνα: Πλέθρον, 2015, σ. 17-19.

Ο Καστοριάδης, σε αυτή την υπόθεση, θα ανήγειρε αρκετές ενστάσεις. Σαφώς, και ο ίδιος αναζητά τον πυρήνα της δημοκρατικής σκέψης, εγχείρημα που συνδέεται άμεσα με άλλους κεντρικούς άξονες της θεωρίας του. Πέραν της διαπίστωσής του, όμως, ότι αυτός ο πυρήνας απέχει σημαντικά από τις μορφές των σύγχρονων δημοκρατιών, εκείνο που καθιστά γόνιμο το έργο του, είναι ο τρόπος με τον οποίο διαβάσει τις διαπιστώσεις του. Η μελέτη της αρχαιοελληνικής δημοκρατίας, από τον Καστοριάδη, δεν συνεπάγεται το αίτημα αντικατάστασης μιας «λανθασμένης» δομής από την «ορθή». Θα μπορούσαμε να πούμε ότι, για τον Καστοριάδη, η αρχαιοελληνική δημοκρατία, σε αντιδιαστολή προς τις αντιπροσωπευτικές δημοκρατίες (φιλελεύθερες ολιγαρχίες), είναι η *δημοκρατία* στην πιο καθαρή μορφή της, αλλά αυτό θα μας έδινε απλώς ένα μπούσουλα για την πρόσληψη του όρου μέσα στα κείμενά του.

Από εκεί και ύστερα, η τροφοδότηση του περιεχομένου δημοκρατία, μέσω του αρχαιοελληνικού βιώματος, δεν αντλεί τη σημασία της από την «καθαρότητα» της. Ο Καστοριάδης βρίσκει ενδιαφέρον το αρχαιοελληνικό βίωμα, όχι επειδή βλέπει σε αυτό την «ορθή» δημοκρατία, αλλά επειδή βρίσκει στο περιεχόμενό του τη δυνατότητα αμφισβήτησης της ίδιας της ορθότητας. Η δυνατότητα αυτή είναι η ειδοποιός διαφορά ανάμεσα στην αρχαία και τη σύγχρονη δημοκρατία και ο λόγος που καθιστά τη μελέτη της πρώτης μεστή ουσίας.

Το πρώτο μέρος της παρούσας εργασίας, θα επικεντρωθεί στον εντοπισμό του χαρακτηριστικού της αυτοαμφισβήτησης στην αρχαιοελληνική σκέψη· χαρακτηριστικό το οποίο ο Καστοριάδης θα αναζητήσει όχι μόνο στο πολίτευμα της αρχαίας Αθήνας, αλλά σε ποικίλες όψεις της κοινωνικής ζωής και της νόησης, όπως η φιλοσοφία και η κουλτούρα. Σε αυτό το σημείο, είναι σημαντικό να αναφερθεί ότι τα αποτελέσματα της επεξεργασίας της συγκεκριμένης περιόδου, έχουν μεγάλη βαρύτητα για το συνολικό έργο του Καστοριάδη. Αυτός είναι και ο λόγος, που η εργασία θέτει ως αφετηρία και κεντρικό της άξονα το πρόβλημα της δημοκρατίας.

Η δημοκρατία του Καστοριάδη μας αφορά, στο μέτρο που ενδιαφερόμαστε να δούμε την οπτική ενός θεωρητικού που αναζητά τρόπους να διευρύνει τις δυνατότητες της σκέψης. Σύμφωνα με τον ίδιο, η ανθρωπότητα υπήρξε ως επί το πλείστον δέσμια σε κλειστού τύπου συστήματα εξήγησης του

κόσμου.² Η δημοκρατία του μας αφορά, καθώς στις δυνατότητές της βρίσκεται η λύση των δεσμών, με καστοριαδικούς όρους, η απάντηση στο πρόβλημα της ετερονομίας, που είναι και ο τελικός σκοπός της θεωρίας, αλλά και της δράσης του.

Προτού περάσουμε στη δική του θεωρία, θα ανατρέξουμε σε δύο μεγάλους στοχαστές της αυτονομίας, προκειμένου να εξετάσουμε την εξέλιξη της έννοιας μέσα στο χρόνο. Στη συνέχεια, θα επανέλθουμε στον Καστοριάδη και στο πρόβλημα της ετερονομίας από το οποίο προκύπτει η επαναδιατύπωση του αιτήματος της αυτονομίας.

Στο τρίτο μέρος, θα σκιαγραφηθεί πρώτα το προφίλ των ετερόνομων κοινωνιών. Ένα κύριο χαρακτηριστικό τους, είναι ότι η ρύθμιση του κοινωνικοπολιτικού τους βίου, προκύπτει από άλογες αρχές, ενώ η ίδια δεν γίνεται να αναιρεθεί λογικά. Το θεμέλιο της ανώτατης ρυθμιστικής αρχής, που είναι ο νόμος, εναποτίθεται σε έναν εξωκοινωνικό παράγοντα (θρησκευτικό, φυσικό, ψευδο-επιστημονικό). Αυτός ο παράγοντας γίνεται σιωπηρά αποδεκτός από τα μέλη της κοινωνίας, ως το αμετάβλητο θεμέλιο που τη συγκρατεί και ταυτόχρονα την υπερβαίνει. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η εκάστοτε εξωκοινωνική αρχή αποκτά υπερβατική επιρροή, εξαιτίας της άρνησης των ανθρώπων να συνειδητοποιήσουν ότι αυτή, όπως και κάθε τι μέσα στην κοινωνία, είναι δημιούργημά τους.

Ιστορικά παραδείγματα ετερόνομων κοινωνιών, φαινομενικά διαφορετικών μεταξύ τους, κάνουν καλύτερα να φανεί αυτό που θεματοποιεί και για ποιο λόγο είναι προβληματικό. Η βασική ομοιότητα μεταξύ μίας μεσαιωνικής και μίας χιτλερικής κοινωνίας, είναι ότι και στις δύο περιπτώσεις, η πηγή νομιμοποίησης της θέσμησης (θεϊκός και φυσικός νόμος, αντίστοιχα), έχει αυτονομηθεί σε τέτοιο βαθμό, που καθιστά αδύνατο τον προβληματισμό περί δικαιοσύνης του νόμου. Όλες οι ερωτήσεις που θα έπρεπε να κάνει μία κοινωνία στον εαυτό της, έχουν ήδη απαντηθεί, και μάλιστα με μη διαπραγματεύσιμο τρόπο.

«Για έναν Εβραίο της εποχής που περιγράφει Παλαιά Διαθήκη
το ερώτημα αν ο νόμος είναι ή δεν είναι δίκαιος δεν τίθεται· δεν μπορεί

² Κορνήλιος Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι για την Ιστορία μας*, μτφρ.-επιμ. Τέτα Παπαδοπούλου, Αθήνα: Κριτική, 2017, σ. 52-53.

να τεθεί. [...] Το ίδιο φυσικά ισχύει -οι νόμοι είναι εκ Θεού, είναι δεδομένοι, δεν αμφισβητούνται, κ.λπ.- και για όλες τις ασιατικές κοινωνίες, για τις αμερικανικές κοινωνίες (τις προκολομβιανές), για τις πρωτόγονες φυλές, για τις μεσαιωνικές ευρωπαϊκές κοινωνίες, για τη βυζαντινή κοινωνία, ασφαλέστατα. Είπαμε ότι πρόκειται για το 98% της ανθρώπινης ιστορίας...

Υπάρχουν μόνον δύο κοινωνίες, από όσο εγώ γνωρίζω, όπου αυτά τα ζητήματα ανακινήθηκαν. Υπάρχουν μόνον δύο κοινωνίες και ιστορικές περίοδοι, όπου δημιουργήθηκε ένα κίνημα, το οποίο φορούσε δύναμη περίπου το σύνολο των κοινωνιών, όπου άρχισαν να θέτουν ερωτήματα και να αμφισβητούν τις παραδοσιακές παραστάσεις για τον κόσμο, τις ιδέες, το τι αξίζει και τι δεν αξίζει, τι είναι δίκαιο και τι δεν είναι, τι είναι αλήθεια, πώς πρέπει να θεσμιστεί η κοινωνία, πώς πρέπει να ρυθμιστούν οι σχέσεις των ανθρώπων. Αυτές οι δύο κοινωνίες είναι η *αρχαία ελληνική* (από τον 8ο μέχρι τον 4^ο π.Χ. αιώνα) και η *δυτικοευρωπαϊκή* (από το τέλος του Μεσαίωνα και μετά).³

Στεκόμενος πολύ περισσότερο στην πρώτη, πιθανότατα επειδή τη θεωρεί πιο γόνιμη σε ό,τι αφορά στην ανάδειξη του στοιχείου της αυτοαμφισβήτησης, ο Καστοριάδης θα καταπιαστεί με το ζήτημα της αρχαιοελληνικής δημοκρατίας. Επανερχόμενοι στην αρχική υπόθεση, της «αυθεντικής» δημοκρατίας, και όσο εξελίσσεται ο διάλογός μας με τα κείμενά του, θα γίνονται όλο και πιο σαφείς οι λόγοι για τους οποίους δεν θα μπορούσε να υποστηρίξει μια τέτοια ιδέα.

Όπως προαναφέρθηκε, τα αποτελέσματα της συγκεκριμένης έρευνας, δεν θα μπορούσαν και δεν θα είχε ουσία να ιδωθούν σε απομόνωση. Η δημοκρατία της αρχαίας Αθήνας, δεν συνιστά επ' ουδενί μοντέλο προς αντιγραφή.⁴ είναι η απόδειξη ότι για κάποιο χρονικό διάστημα η κοινωνία αυτοοργανώθηκε, δίχως να χρειάζεται μοντέλα, είναι ένα παράδειγμα ανθρώπινης δημιουργικής έξαρσης, που εκλείπει από τις σημερινές κοινωνίες και ένα εργαλείο για να αρθεί το καθεστώς της ετερονομίας.

³ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 52-53.

⁴ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα: Ύψιλον, 1986, σ. 11.

Ο ρόλος της, διατρέχει πολλές πτυχές της θεωρίας του Καστοριάδη. Η δυνατότητα της αμφισβήτησης, είναι προϋπόθεση για την εκδήλωση της δημιουργικότητας. Αντιθέτως, η βεβαιότητα των αιτιακών εξηγήσεων του κόσμου, αναπαράγει την αδράνεια, την αποποίηση της πολιτικής ευθύνης. Η συνειδητοποίηση της δημιουργικής φύσης του ανθρώπου, από τον άνθρωπο, είναι το κλειδί για την κατανόηση της ιστορίας του. Η ίδια η απόδοση νοήματος σε οτιδήποτε είναι μία συνεχής διαδικασία ανθρώπινης δημιουργίας. Μέσα από την πρόσληψη της ιστορίας ως ανθρώπινης δημιουργίας, απελευθερώνεται η δυνατότητα του αυτοκαθορισμού, τόσο σε σημασιολογικό όσο και σε πρακτικό επίπεδο και εν κατακλείδι, μόνο μέσα σε ένα τέτοιο καθεστώς, μπορεί να διατυπωθεί το αίτημα της αυτονομίας, που είναι και το τελικό ζητούμενο στο έργο του Καστοριάδη.

Αυτό που χάνεται στις ετερόνομες κοινωνίες, δεν είναι η ανθρώπινη δημιουργικότητα, αλλά η επίγνωσή της, και μέσω αυτής της τοποθέτησης, ο Καστοριάδης μπορεί να εξηγήσει τις μαύρες σελίδες της ιστορίας, χωρίς να τις προσλαμβάνει ως παρεκκλίσεις από το «ενδεδειγμένο». Το Άουσβιτς μπορεί να κατακριθεί ως παρέκκλιση, τη στιγμή που για ένα ναζί ήταν ο ενδεδειγμένος τρόπος δράσης και αυτό μας φέρνει αντιμέτωπους με την ανεπάρκεια των εξηγήσεων που περιορίζονται σε κρίσεις ορθού-λάθους.

Ένα επιπλέον ζήτημα που θα θίξει ο Καστοριάδης, είναι η σχέση ετερονομίας-ορθολογισμού. Η τάση εξορθολογισμού των εξωκοινωνικών ρυθμιστικών αρχών θέσμησης και των φαντασιακών σημασιών που τις συνοδεύουν, είναι αυτή που ισχυροποιεί ακόμα περισσότερο την εδραίωση της ετερονομίας. Η ίδια τάση, αναπαρήγαγε και αναπαράγει ανθρώπους, οι οποίοι υπηρετούν αυτό που η θεσμισμένη κοινωνία τους κληροδότησε ως λογικό μονόδρομο και μπορούν να συλλάβουν το λάθος μόνο ως επιμέρους σφάλμα προς τον υπάρχον κώδικα. Αυτοί οι άνθρωποι που αδυνατούν να φανταστούν τη βελτίωση της ζωής τους μέσω της τροποποίηση του υφιστάμενου κώδικα και να δουν τον ενεργό τους συμμετοχή σε αυτή, είναι οι ίδιοι άνθρωποι που δεν αμφισβήτησαν ποτέ το λανθασμένο νόμο της Φύσης του Χίτλερ.

Σε καμία περίπτωση, εδώ, δεν εξισώνονται οι πρακτικές των Ες Ες⁵ με άλλες εκφάνσεις της ετερονομίας, αλλά αποκαλύπτεται η αυτοματοποίηση και

⁵ Ο ολοκληρωτισμός ορίζεται ως ετερονομία στην πληρέστερη μορφή της. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Χώροι του Ανθρώπου*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1995, σ. 130.

εν τέλει η νέκρωση του νου, που σε ακραίες περιπτώσεις μπορεί να έχει ολέθριο αποτέλεσμα. Σε μία σύγχρονη δημοκρατία, τα αποτελέσματα της διάβρωσης της αναστοχαστικής σκέψης, δεν είναι τόσο εμφανή. Το καθεστώς της ετερονομίας, ωστόσο, παραμένει, παίρνοντας άλλες μορφές, χρησιμοποιώντας νέες φαντασιακές σημασίες.

Η κριτική του Καστοριάδη στη σύγχρονη δημοκρατία, και ιδιαίτερα στο χαρακτηριστικό της αντιπροσώπευσης, είναι μία καταγγελία απέναντι στην αλλοτρίωση των σημερινών πολιτών, μία καταγγελία απέναντι στη σύγχρονη ετερονομία. Στο τέλος αυτής της εργασίας, θα επιχειρηθεί μία ανασκόπηση των βασικών σημείων της, με σκοπό να απαντηθεί το ερώτημα: «Πως θα μπορούσε η αρχαία ελληνική δημοκρατία, να συμβάλλει στην άρση της ετερονομίας;»

1. 1. 8^{ος}-4^{ος} π.Χ. αιώνας: Δημοκρατία και Αυτονομία

Η συστηματική ενασχόληση του Καστοριάδη με την αρχαία ελληνική γραμματεία, ξεκινάει περί το 1978.⁶ Έκτοτε θα επεξεργαστεί μία πληθώρα κειμένων, αναζητώντας τις καταβολές των αυτόνομων κοινωνιών. Όπως προαναφέρθηκε, βασική προϋπόθεση της αυτονομίας, είναι η δυνατότητα της αμφισβήτησης. Αυτή η δυνατότητα, θα υφανθεί μέσα από ολόκληρη την αρχαία αθηναϊκή κουλτούρα.

Το κίνημα της αυτοθέσμησης αρχίζει τον 8^ο αιώνα π.Χ., με το δεύτερο μεγάλο κύμα του αποικισμού της Σικελίας και της Μεγάλης Ελλάδας.⁷ Το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό των ελληνικών αποικιών της συγκεκριμένης περιόδου, σε αντίθεση προς άλλες (των παραλίων της Μικράς Ασίας, των Φοινίκων, των Εβραίων της διασποράς, των Ρωμαίων), είναι ότι τα μέλη των κοινοτήτων που δημιουργούνται δεν φέρουν τη νομοθεσία των προγόνων τους, αλλά συγκροτούν τη δική τους.⁸ Ο Καστοριάδης, για να τονίσει ότι η αυτονομία των ελληνικών πόλεων έγκειται ακριβώς σε αυτό το χαρακτηριστικό τους, θα τις φέρει σε αντιδιαστολή και προς τις πρωτόγονες αυτοδιαχειριζόμενες κοινότητες, επισημαίνοντας ότι ένα κληρονομημένο και μη ανοιχτό προς την τροποποίηση καθεστώς αυτοδιαχείρισης, δεν μπορεί να θεωρηθεί προπομπός αυτονομίας.⁹

Αν από την πρωτόγονη αυτοδιαχείριση, που δεν είναι μία πράξη ρητής αυτοθέσμησης, εκλείπει η πολιτική πρωτοβουλία, ενώ από τα περισσότερα σύγχρονα κινήματα αυτονομίας, απουσιάζει η έννοια της θεσμικής διάστασης του νόμου. Διασαφηνίζοντας τη θέση του περί αυτονομίας, ο Καστοριάδης θα πει: «... στη λέξη αυτονομία υπάρχουν δύο ρίζες: *αυτός* (εγώ, ο ίδιος) και *νόμος*. Όμως οι περισσότεροι άνθρωποι σκέπτονται τη ρίζα *αυτός* και ξεχνούν τη ρίζα *νόμος*.».¹⁰ Όσο σημαντική είναι η αυτενέργεια, άλλο τόσο σημαντική είναι και η διοχέτευσή της στη θέσμιση κοινών κανόνων, που είναι απαραίτητοι για τη διατήρηση της κοινωνίας.

⁶ «Done and To Be Done» στο: *The Castoriadis Reader*, μτφρ-επιμ. David Ames Curtis, Οξφόρδη: Blackwell, 1997, σ. 414.

⁷ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα*, τ. Α, μτφρ. Ξενοφών Γιαταγάνας, επιμ. Ζωή Καστοριάδη, Αθήνα: Κριτική, 2007, σ. 101.

⁸ Στο ίδιο.

⁹ Στο ίδιο, σ. 97.

¹⁰ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 49.

Από τα παραπάνω, προκύπτουν τρεις βασικές προϋποθέσεις για τη συγκρότηση μίας αυτόνομης κοινότητας: α. Η ύπαρξη θετικού πλαισίου, β. η δημιουργία του πλαισίου από τα μέλη της κοινότητας και γ. η επίγνωση της νομοποιητικής τους δραστηριότητας. Ο Καστοριάδης θα σταθεί πολύ περισσότερο στο τρίτο σημείο, καθώς τα δύο πρώτα είναι παρόντα σε όλες τις ανεπτυγμένες κοινωνίες. Η ετερονομία τους δεν προκύπτει από την παύση της ανθρώπινης δημιουργικότητας, αλλά από τη μη συνειδητοποίησή της, που έχει ως αποτέλεσμα την παθητικότητα.

Η πολιτική αδράνεια θα συσχετισθεί με τη μορφή της σύγχρονης δημοκρατίας και ιδιαίτερα με το χαρακτηριστικό της αντιπροσώπευσης. Η ανάθεση της εξουσίας στους άλλους είναι η ρίζα της πολιτικής αλλοτρίωσης,¹¹ δίχως να αποτελεί, σαφώς, το μοναδικό τρωτό σημείο της πολιτικής σήμερα. Αντιθέτως, η αμεσότητα των δημοκρατικών διαδικασιών στην αρχαία Αθήνα, τροφοδότησε όσο τίποτε άλλο το ενεργητικό σκέλος της ταυτότητας του πολίτη. Η αντίληψη ότι οι εκλογές αποτελούν δημοκρατική αρχή είναι νεωτερική.¹² Στην αρχαιότητα η εκλογή των αρχόντων, σε αντιδιαστολή προς την κλήρωση, συνιστούσε αριστοκρατική πρακτική, ενώ εκείνο που δικαιολογούσε την εφαρμογή του πλειοψηφικού συστήματος σε επιμέρους ζητήματα, ήταν η ισοδυναμία των γνώμων, η οποία προέκυπτε ελλείψει αρίστων πολιτικών.¹³ Η ανάληψη των καθηκόντων κατόπιν εκλογής, όπως και το μη ανακλητό των αξιωμάτων, είναι μεταγενέστερα χαρακτηριστικά μίας «μεταφυσικής» δημοκρατίας.

Ως προς το ζήτημα της σύστασης του εκλογικού σώματος, ο Καστοριάδης θα επισημάνει ότι από το σώμα αποκλείονταν, σαφώς, κοινωνικές ομάδες που για εμάς είναι αδιανόητο να μην συμπεριληφθούν (οι γυναίκες, οι δούλοι, οι ξένοι).¹⁴ Ωστόσο, θα αποδομήσει το επιχείρημα περί εσωτερικής σχέσης μεταξύ δημοκρατίας και δουλείας, κυρίως μέσω της διαπίστωσης ότι η δουλεία, σε αντίθεση με τη δημοκρατία, είναι παρούσα παντού στον αρχαίο κόσμο.¹⁵ Υπήρξαν παράγοντες που κατέστησαν προσφορότερη την εμφάνιση

¹¹ Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική...*, ό.π., σ. 34.

¹² Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η άνοδος της Ασημαντότητας*, μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, Αθήνα: Ύψιλον, 2000, σ. 199.

¹³ Στο ίδιο, σ. 202.

¹⁴ Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική...*, ό.π., σ. 29.

¹⁵ Καστοριάδης, *Η άνοδος της Ασημαντότητας*, ό.π., σ. 233.

της δημοκρατίας στην Αθήνα του 5^{ου} αιώνα, αλλά ο θεσμός της δουλείας δεν παρουσιάζεται σαν να ανήκει σε αυτούς.

Ο Καστοριάδης θα δώσει πολύ μεγαλύτερη έμφαση στα δομικά χαρακτηριστικά του πολιτεύματος που θεωρεί σπέρματα αυτονομίας, επαναλαμβάνοντας με κάθε ευκαιρία πως εκεί κρύβεται η ουσία της ερευνίας του και πως η αρχαία Αθήνα, όπως κάθε ιστορική κοινωνία, δεν θα μπορούσε ποτέ να αποτελέσει πρότυπο προς αντιγραφή για τις μελλοντικές κοινωνίες.¹⁶ Εν συντομία, τα κυριότερα από αυτά τα χαρακτηριστικά είναι: α. Η κυριαρχία του δήμου, που είναι αυτόνομος, αυτόδικος και αυτοτελής, δηλαδή ασκεί εξουσία σε νομικό, δικαστικό και κυβερνητικό επίπεδο.¹⁷ β. Το κληρωτό των αξιώματων (Τα αξιώματα των βουλευτών και των δικαστών αποδίδονται με κλήρωση που συμπεριλαμβάνει όλους τους Αθηναίους πολίτες¹⁸ και τα ελάχιστα στρατιωτικά αξιώματα που προκύπτουν με εκλογή είναι ανακλητά.). γ. Ο αμεσοδημοκρατικός-συμβουλευτικός χαρακτήρας της λειτουργίας της Εκκλησίας του Δήμου.

Πέραν από το δημοκρατικό πολίτευμα της αρχαίας Αθήνας, το οποίο εδραιώνεται τον 5^ο αιώνα π.Χ., ο Καστοριάδης, θα αναζητήσει τη ρίζα της αυτοθέσμησης, αλλά και της ίδιας της δημοκρατίας σε προγενέστερα και φαινομενικά εξωτερικά προς την πολιτική δεδομένα. Ο ίδιος, θέτει συμβατικά ως αφετηρία του κινήματος της αυτοθέσμησης τον 8^ο αιώνα και ως αφετηρία της δημοκρατίας την περίοδο της συγγραφής των ομηρικών επών.¹⁹ Από εκεί και ύστερα, αυτό που κάνει, είναι να αναζητά μέσα από την ανάγνωση μίας ολόκληρης κουλτούρας τα στοιχεία εκείνα, που έκαναν τη δημοκρατία του 5^{ου} αιώνα να είναι αυτή που είναι.

Η μελέτη της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας, όπως προαναφέρθηκε, δεν είναι ένα αυτοαναφορικό εγχείρημα. Η αθηναϊκή δημοκρατία, στοχαζόμενη

¹⁶ Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική...*, ό.π., σ. 11.

¹⁷ Στο ίδιο, σ. 31-33.

¹⁸ Στο ίδιο, σ. 34.

Κάθε μέρα του έτους ένας από τους βουλευτές ήταν αρχηγός του κράτους για αυτή τη μέρα (κρατούσε τα κλειδιά του ταμείου και τη σφραγίδα του κράτους και ήταν υπεύθυνος για την υποδοχή ξένων αποστολών και προέδρευε στις συνελεύσεις της Εκκλησίας και της Βουλής). Έχει υπολογιστεί ότι περίπου το ένα τέταρτο του συνόλου των πολιτών πρέπει να κατείχε το αξίωμα κάποια στιγμή της ζωής του. Αυτή τη θέση του -τρόπον τινά- «αρχηγού του κράτους» μπορούσε να την κατέχει ο καθένας έως μια φορά στη ζωή του.

¹⁹ Καστοριάδης, *Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα*, ό.π., σ. 101.

τον εαυτό της, έθεσε τα θεμέλια για το στοχασμό των άλλων κοινωνιών,²⁰ όντας αυτόνομη, άνοιξε στους επόμενους την ευκαιρία να τη διαυγάσουν και να αδράξουν τις δικές τους δυνατότητες προς αυτή την κατεύθυνση. Η ίδια, ωστόσο, δεν θα είχε υπάρξει ως τέτοια, αν δεν αναφερόταν σε ένα κόσμο σημασιών, τον οποίο δημιούργησε και από τον οποίο έγινε.

²⁰Καστοριάδης, *Χώροι του Ανθρώπου*, ό.π., σ. 161.

1. 2. Οι αρχαιοελληνικές φαντασιακές σημασίες

Οι ιδέες που αναπτύχθηκαν στην αρχαιοελληνική σκέψη από τον 8^ο αιώνα μέχρι και τον Πλάτωνα, διαμόρφωσαν αυτό που ο Καστοριάδης ονόμασε *αρχαιοελληνικό φαντασιακό*. Πρόκειται για τις δεσπόζουσες σημασίες, που καθόρισαν τις αξίες και τους σκοπούς των ανθρώπων της εποχής,²¹ καθώς και τον τρόπο με τον οποίο επιχείρησαν να τους επιδιώξουν. Σε ένα πολύ μεγάλο μέρος της θεωρίας του, ο Καστοριάδης προσπαθεί να αναδείξει τη βαθιά σχέση μεταξύ ανάγνωσης και ρύθμισης του κόσμου σε όλες τις κοινωνίες. Εισαγωγικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η αρχαιοελληνική ματιά στον κόσμο και την κοινωνία, άφησε πολύ περισσότερο χώρο για την ανάπτυξη ενός αυτόνομου καθεστώτος, από ότι το νεωτερικό φαντασιακό.

Το κοινωνικό φαντασιακό της αρχαίας Ελλάδας υφάνθηκε μέσα από αλληπάλληλες δημιουργίες. Ο Καστοριάδης θα συσχετίσει την ανοιχτότητα των ανθρώπων προς τον πολιτικό αυτοκαθορισμό, κυρίως με την εμφάνιση της φιλοσοφίας. Η κοινή ρίζα μεταξύ φιλοσοφίας και δημοκρατίας, είναι η δυνατότητα της αμφισβήτησης.²² Η αμφισβήτηση όχι για χάριν της αμφισβήτησης, αλλά μία γόνιμη αμφισβήτηση των παραδοσιακών παραστάσεων για τον κόσμο, που άνοιξε το δρόμο στους αρχαίους Έλληνες να αμφισβητήσουν την κληρονομημένη θέσμιση της κοινωνίας· που τους έδωσε τη δυνατότητα να αναρωτηθούν: «Ποιος δημιουργεί τους θεσμούς;» και να απαντήσουν: «Εμείς». Η ίδια η δημιουργία της πολιτικής κοινότητας προσλαμβάνεται, εξάλλου, ως μία φιλοσοφία της πράξης που απαντά στο συγκεκριμένο ερώτημα.²³

Πως καταλήγουμε, όμως, στην συγκεκριμένη απάντηση; Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Καστοριάδης δεν βλέπει μία αιτιακή, με τη στενή έννοια του όρου, σχέση ανάμεσα σε φιλοσοφία και δημοκρατία. Από την άλλη πλευρά, δεν θα μπορούσαμε να πούμε ότι το ταυτόχρονο της εμφάνισής τους συνιστά μία αδιάφορη σύμπτωση. Η γενική του θέση σχετικά με την ιστορική κίνηση είναι ότι αυτή αποτελεί μία κατάσταση συνεχούς ανθρώπινης δημιουργίας. Στην ψυχαναλυτική του θεωρία, προσλαμβάνει τη *ριζική φαντασία* του ανθρώπου, ως

²¹ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 66.

²² Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική...*, ό.π., σ. 25.

²³ Καστοριάδης, *Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα*, ό.π., σ. 96.

μία αυτόνομη ψυχική δύναμη που μπορεί να δημιουργεί παραστάσεις εκ του μηδενός. Μεταφέροντας αυτή τη λειτουργία στο κοινωνικό πεδίο, ο Καστοριάδης εισάγει ένα δεύτερο σκέλος του ριζικού φαντασιακού του ανθρώπου, το *κοινωνικό φαντασιακό*. Το κοινωνικό φαντασιακό, είναι η συγκρότηση του ανθρώπου, ως ανώνυμου, συλλογικού, θεσμίζοντος φαντασιακού· είναι η πηγή δημιουργίας της κοινωνίας και ταυτόχρονα ενός κόσμου των σημασιών, στον οποίο η κοινωνία αναφέρεται για να υπάρχει.²⁴ Το κοινωνικό φαντασιακό είναι η δύναμη εκ του μηδενός δημιουργία νέων μορφών, δεν υπάγεται σε αιτιακούς κανόνες, είναι δημιουργία καθοριστική, αλλά όχι καθορισμένη.²⁵

Οι φαντασιακές σημασίες που πλαισίωσαν το πολίτευμα της αρχαίας Αθήνας, δεν αποτελούν εξαίρεση. Ήταν και αυτές δημιούργημα του κοινωνικού φαντασιακού της περιόδου. Δεν μπορεί να ισχυριστεί κανείς ότι οδηγούν με μαθηματική ακρίβεια προς την αυτονομία ή ότι γίνεται να τις αντιγράψουμε. Μπορεί να πει, όμως, ότι όταν δημιουργήθηκαν λειτούργησαν επικουρικά του δημοκρατικού πολιτεύματος.

Μία από τις βασικότερες ιδέες που διαμόρφωσαν το φαντασιακό της αρχαίας περιόδου είναι η ανυπαρξία ενός πλήρως τακτοποιημένου, αλλά και γνωρίσιμου κόσμου. Στον Ησίοδο ο κόσμος αναδύεται από το *Χάος*. Ο Καστοριάδης δίνει δύο ερμηνείες στη χρήση του όρου. Η πρώτη αφορά στη διατύπωση «πριν απ' οτιδήποτε άλλο Χάος γένητο» (Θεογ., 116), όπου το χάος προσλαμβάνεται ως κενό, ως άβυσσος και ο κόσμος αναδύεται από αυτό, δίνοντάς μας ένα παράδειγμα ριζικής δημιουργίας.²⁶ Η δεύτερη αφορά στην περιγραφή των Ταρτάρων, όπου το χάος αποτυπώνει την ιδέα του άμορφου μείγματος που εμπεριέχει τα πάντα.

Στον Αναξίμανδρο το *άπειρον* συναντάται ως η καταγωγή των όντων. Ο Καστοριάδης θα επισημάνει ότι το θεμελιώδες νόημα πίσω από την ιδέα του απείρου δεν είναι το αριστοτελικό «άτερμον», αλλά σημαίνει το απροσδιόριστο, το μη γνωρίσιμο.²⁷ Παρόμοιες ιδέες σχετικά με την απροσδιοριστία του κόσμου θα εντοπίσει στο Θαλή, το Φερεκύδη της Σύρου, τον Αναξαγόρα και τον

²⁴ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Αθήνα: Κέδρος, 1981, σ. 499, 512.

²⁵ Καστοριάδης, *Η άνοδος της Ασημαντότητας*, ό.π., σ. 191.

²⁶ Καστοριάδης, *Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα*, ό.π., σ. 265.

²⁷ Στο ίδιο, σ. 266-267.

Φιλόλαο (ύστερος Πυθαγόρειος του 5^{ου} αιώνα), ακόμα και στον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη,²⁸ τους οποίους δεν θεωρεί συνδιαμορφωτές του αρχαιοελληνικού φαντασιακού. Ιδιαίτερα η επίδραση του πλατωνισμού, προσλαμβάνεται ως υπονομευτική απέναντί του.

Ο θεολογικός ιδεαλισμός του Πλάτωνα απουσιάζει από τους προσωκρατικούς και σε αυτή την περίοδο εστιάζει ο Καστοριάδης. Συχνά συνδέει την εμφάνιση της αυτονομίας με την ανυπαρξία μονοθεϊστικής θρησκείας και με μία σειρά αντιλήψεων γύρω από τη ζωή και θάνατο, που σχετίζονται με αυτή. Μέχρι και το τέλος του 5^{ου} αιώνα, οι θεοί δεν είναι παντοδύναμοι και πολύ περισσότερο δεν αποτελούν μία υπερβατική δύναμη που να ενδιαφέρεται για τους ανθρώπους με τη χριστιανική διάσταση. Η μετά θάνατον ζωή, ή δεν υπάρχει ή περιγράφεται ως πολύ χειρότερη από την επίγεια, όπως στην Οδύσσεια. Ο αρχαίος Έλληνας ζει, δίχως να πιστεύει στο μεσσιανισμό και δίχως να τον αφορά ο άλλος κόσμος. Έχει επίγνωση της θνητότητάς του και λειτουργεί γνωρίζοντας πως ο σημαντικός κόσμος είναι αυτός εδώ και πως όλα όσα συμβαίνουν σε αυτόν εξαρτώνται από τον ίδιο.²⁹

Στην Αντιγόνη, ο θείος νόμος αμφισβητείται ανοιχτά. Στη λυρική ποίηση του Αρχίλοχου αμφισβητούνται ιδανικά, όπως η ανδρεία και η στρατιωτική τιμή.³⁰ Το αποκορύφωμα της ελεύθερης έκφρασης θα μπορούσε να θεωρηθεί, σαφώς, η αρχαία κωμωδία. «Αυτό θα πει δημοκρατία: ο λαός εκλέγει τον Κλέωνα και ταυτοχρόνως όχι μόνο επιτρέπει στον Αριστοφάνη να του ασκήσει κριτική, αλλά τον επαινεί για αυτό.»³¹

Μέσα σε αυτά τα παραδείγματα της αρχαίας ελληνικής γραμματείας, ο Καστοριάδης, εντοπίζει την κινητήριο δύναμη του αρχαίου πολιτισμού. Μεταξύ άλλων, η αρχαία Αθήνα αποτελεί πεδίο πραγματικού πολιτικού στοχασμού, διότι ενώ τοποθετεί τόσο ψηλά την αμφισβήτηση των δημιουργημάτων της, αυτό δεν συνιστά άλλοθι για να μην γίνονται σεβαστοί οι θεσμοί της.

Θα συναντήσουμε τον Καστοριάδη να συμφωνεί με πολλές από αυτές τις κεντρικές ιδέες. Αρκετά ενδιαφέρουσα είναι η αναφορά του και στο Δημόκριτο και την επιχειρηματολογία του για τη συμβατικότητα της γλώσσας. Σχετικά με τη φύσει ή νόμω προέλευση των ονομάτων, ο Δημόκριτος θα επιστρατεύσει

²⁸ Στο ίδιο, σ. 268.

²⁹ Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική...*, ό.π., σ. 22-23.

³⁰ Στο ίδιο, σ. 24.

³¹ Στο ίδιο, σ 50-51.

τέσσερα επιχειρήματα-χαρακτηριστικά της γλώσσας, (ομωνυμία, συνωνυμία, μετάθεσιν, εκ της των ομοίων ελλείψεως)³² που συνηγορούν υπέρ της νόμου. Ο ίδιος, θα ισχυριστεί ότι νόμο δημιουργούνται όχι μόνο τα ονόματα, αλλά τα ανάφορά τους. Πιο συγκεκριμένα, θα πει: «νόμο θερμόν, νόμο ψυχρόν», δίνοντας στο Καστοριάδη ένα πολύ πρώιμο παράδειγμα κοινωνικής συγκρότησης των αισθητηριακών εντυπώσεων. Με άλλα λόγια, ο Δημόκριτος θα διατυπώσει μία πρώιμη θεωρία για την αντίληψη των πραγμάτων ως μίας λειτουργίας κοινωνικά συγκροτημένης.

Όλες αυτές οι ιδέες και όχι μόνο, διαμόρφωσαν το μέσο Αθηναίο τόσο ως άνθρωπο, όσο και ως πολίτη. Μέσα από τη σκιαγράφηση του αρχαίου κόσμου, ο Καστοριάδης καταλήγει στα χαρακτηριστικά του φαντασιακού των αρχαίων, τα οποία αναπτύσσει αντιθετικά προς τα νεωτερικά. Έτσι, ξεκινάει από τη σχέση της αρχαίας κοινότητας προς την εξουσία, αναφέροντας ότι πουθενά στο φαντασιακό των αρχαίων δεν θα μπορούσε παντρευτεί η δημοκρατία με το θεσμό της αντιπροσώπευσης και το εκλογικό σύστημα. Πουθενά στη σκέψη των αρχαίων δεν υπάρχουν ειδικοί περί των πολιτικών θεμάτων.³³ Όλοι έχουν ουσιώδη συμμετοχή στο πολιτικό σώμα, έχοντας διακρίνει ρητά τις λειτουργίες κάθε οργάνου στον οποίο μετέχουν.³⁴

Συνεχίζει, θίγοντας το κομβικότερο σημείο της αρχαιοελληνικής πολιτικής σκέψης. Η αρχαία κοινότητα, έχει την ικανότητα να αναγνωρίζει τον εαυτό της ως συλλογική πηγή πολιτικής θέσμησης, παράγει στην πράξη τους νόμους της και δεν έχει την ανάγκη να τους θεμελιώσει σε κάτι έξω από την ίδια. Αντιθέτως, στο νεότερο κόσμο, η ιδέα της λαϊκής κυριαρχίας δεν κατάφερε να αποβάλλει την τάση της να νομιμοποιηθεί αναφερόμενη σε κάτι άλλο (είτε στο φυσικό δίκαιο, είτε στον ορθό λόγο, είτε στους αδήριτους ιστορικούς νόμους, είτε σε οικονομικούς νόμους κ.ο.κ.).³⁵

Η απόσταση του σύγχρονου πολίτη από τη νομοθετική πράξη, σχετίζεται με μία ακόμα ιδέα που ήταν άγνωστη στους αρχαίους. Το κράτος με τη σημερινή του μορφή, ήταν μία έννοια άγνωστη προς τον αρχαίο Έλληνα. Στο αρχαιοελληνικό φαντασιακό ο πολίτης ταυτιζόταν με την πόλη και η πόλη ήταν

³² Καστοριάδης, *Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα*, ό.π., σ. 387-389.

³³ Καστοριάδης, *Η άνοδος της Ασημαντότητας*, ό.π., σ. 200, 236.

³⁴ Δεν υπάρχει απόκρυψη της κυβερνητικής εξουσίας πίσω από την εκτελεστική, όπως σήμερα. Στο ίδιο, 201.

³⁵ Στο ίδιο, 203.

οι πολίτες της (Άνδρες γαρ πόλις).³⁶ Στις σύγχρονες κοινωνίες, δεν υφίσταται ταύτιση του πολίτη με το κράτος. Ο κρατικός μηχανισμός είναι κάτι το εξωτερικό προς αυτόν.³⁷

Στο αρχαιοελληνικό φαντασιακό το συμφέρον της πόλης υπέρκειται όλων και το μείζον αντικείμενο της πολιτικής δραστηριότητας είναι η ενίσχυση του συγκεκριμένου συμφέροντος. Αντιθέτως, το ιδιωτικό συμφέρον προπορεύεται στο σημερινό φαντασιακό, το οποίο διέπεται από τις ανταγωνιστικές αρχές του καπιταλιστικού συστήματος.³⁸ Με αναχρονιστικούς όρους, θα λέγαμε ότι οι αρχαίοι Έλληνες είχαν συλλάβει την ιδέα της ελευθερίας στη θετική της διάσταση, δηλαδή, ως αυτεξουσιότητα.³⁹ Στη σύγχρονη κοινωνία, η ελευθερία του ανθρώπου (αρνητική), νοείται ως η εξασφάλιση ενός πεδίου εντός του οποίου το άτομο θα είναι πλήρως απαλλαγμένο από κάθε εξωτερικό καταναγκασμό.⁴⁰ Αυτό το πεδίο, το οποίο οριοθετείται από το νόμο, είναι ένας χώρος μη κυβερνητικής παρέμβασης, φιλικά προσκείμενος απέναντι στην ανάδειξη του πλουραλισμού των σκοπών των ιδιωτών.

Από αυτή τη διαπίστωση, προκύπτει μία ακόμα διαφοροποίηση που σχετίζεται με την πρόσληψη της έννοια του νόμου. Στη θετική ελευθερία, ο νόμος δεν μπορεί να νοηθεί ως περιορισμός, αλλά ως εγγυητής της ελευθερίας όλων. Στην αρνητική, ο νόμος είναι ο περιορισμός όλων από όλους. Ανοίγοντας αυτό το θέμα θα μπορούσαμε να φτάσουμε ως την ανθρωπολογία αυτών των θεωριών, διότι σαφώς εάν υποθέσει κανείς πως προπολιτική ζωή είναι μία κατάσταση πολέμου όλων προς όλων, μπορεί εύλογα να εισηγηθεί ένα θεσμικό σύστημα βασισμένο στον κατασταλτικό χαρακτήρα του νόμου.

Επανερχόμενοι στον Καστοριάδη, θα λέγαμε πως μία τέτοιου τύπου ανθρωπολογία είναι, προφανώς, απύσχα. Όπως, επίσης, απύσχα είναι στους αρχαίους Έλληνες η εξάρτηση της ρύθμισης των κοινωνικοπολιτικών τους ζητημάτων από οποιαδήποτε ανθρωπολογία, με το συστηματικό τρόπο που συναντάται στη φυσικοδικαϊκή παράδοση. Στην αρχαία Ελλάδα, η εγγύηση της καταλληλότητας του πολιτεύματος προέρχεται πρωτίστως μέσα από την ίδια του τη λειτουργία. Έτσι, η αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία, καθώς εδραιώνεται,

³⁶ Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική...*, ό.π., σ. 38.

³⁷ Καστοριάδης, *Η άνοδος της Ασημαντότητας*, ό.π., σ. 205-206.

³⁸ Στο ίδιο, 207.

³⁹ Isaiah Berlin, *Τέσσερα Δοκίμια περί Ελευθερίας*, μτφρ. Γιάννης Παπαδημητρίου, Αθήνα: Scripta, 2001, σ. 272.

⁴⁰ Berlin, *Τέσσερα Δοκίμια...*, 260.

εδραιώνει ένα πρώτο καθεστώς αυτοπεριορισμού,⁴¹ από το οποίο προκύπτει «φυσικά» η ιδέα ότι εφόσον εμείς θέτουμε τους νόμους μας, δεν είμαστε δέσμιοι αυτών.

Η αντίληψη σχετικά με το μη περιοριστικό χαρακτήρα του νόμου, θα επανέλθει στη νεωτερική θεωρία με τη ρουσσική προβληματική και θα διατηρήσει μία εσωτερική σχέση τόσο με την αυτονομία, όσο και με την ιδέα της θετικής ελευθερίας. Ο Καστοριάδης, αν και απολογητής της αυτονομίας, γράφει προσπαθώντας να ξεπεράσει τα θεωρητικά δίπολα, για αυτό και το ενδιαφέρον του στρέφεται διαρκώς στους τρόπους με τους οποίους η αρχαιότητα ρύθμιζε της υποθέσεις της. Στον αρχαίο κόσμο, βρίσκει μία ατελή ενότητα θεωρίας και πράξης, ενώ στο σύγχρονο μία μανία τελειοποίησης των κατακερματισμένων μερών της κοινωνίας.

Η στροφή στη θεωρία των ιδεών και το αρχαιοελληνικό φαντασιακό συντελείται με τον Πλάτωνα και με τη δημιουργία μία ενιαίας οντολογίας, που αρχίζει να αναζητά την τάξη στον κόσμο και το ον και η οποία θέτει τα θεμέλια για τη νεωτερική αυταπάτη περί της ορθολογικότητας του είναι.⁴² Ανάμεσα στην αρχαιοελληνική και τη νεωτερική περίοδο, σαφώς, μεσολάβησαν αμέτρητες αναταράξεις, οι οποίες δεν θα ήταν δυνατό να εξαντληθούν στα πλαίσια της παρούσας εργασίας. Αξίζει να σημειωθεί ότι για τον Καστοριάδη, τόσο η βυζαντινή εποχή, όσο και ο Μεσαίωνας συνιστούν παραδείγματα βαθύτατης ετερονομίας, προερχόμενης κυρίως από την επικράτηση του θεοκρατικού στοιχείου και της μονοθεϊστικής θρησκείας. Σε αυτές τις περιόδους, όπως αναφέρει, κείμενα όπως αυτά του Αριστοτέλη «βιάστηκαν»,⁴³ με αποτέλεσμα να απομείνει από αυτά ό,τι χρειάστηκε το μετέπειτα κίνημα του λογικού θετικισμού, για να εδραιωθεί.

Επανερχόμενοι στο ζήτημα της δημοκρατίας, έχει ήδη γίνει σαφές, ότι πρόκειται περί ενός προβλήματος με άπειρες θεωρητικές προεκτάσεις. Στο έργο του Καστοριάδη, ανάγεται πρωτίστως στο πρόβλημα της *αυτονομίας*. Προτού προχωρήσουμε περαιτέρω, θα ανατρέξουμε σε άλλους δύο βασικούς θεωρητικούς της αυτονομίας. Θα προσπαθήσουμε να δούμε τους τρόπους με τους οποίους ο Αριστοτέλης και ο Ρουσσώ σημασιοδότησαν τον όρο της

⁴¹ Καστοριάδης, *Χώροι του Ανθρώπου*, ό.π., σ.

⁴² Καστοριάδης, *Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα*, ό.π., σ.

⁴³ Στο ίδιο, σ. 273.

αυτονομίας, με κεντρικό άξονα την έννοια της *πολιτικής ελευθερίας*, η οποία όπως θα δούμε ταυτίστηκε με την αυτοκυβέρνηση. Στη συνέχεια θα επιχειρήσουμε μία σύγκριση μεταξύ των δύο. Τέλος, θα επιστρέψουμε στον Κορνήλιο Καστοριάδη για να δώσουμε τη δική του οπτική επί του θέματος και να καταλήξουμε στο σήμερα και τη δική μας κοινωνία.

2. 1. Η αριστοτελική αυτονομία

Για να μπορέσουμε να φτάσουμε στον ορισμό της ελευθερίας ως *αυτονομίας*, οφείλουμε να αναζητήσουμε τις απαρχές της. Ένα εύλογο σημείο εκκίνησης στην περίπτωση του Αριστοτέλη, αποτελεί η σύσταση της πολιτικής κοινότητας, εφόσον μόνο μέσα σε αυτό το πλαίσιο θα μπορούσε να εκδηλωθεί η όποια μορφή ελευθερίας. Το χαρακτηριστικό γνώρισμα που καθιστά μία κοινότητα πολιτική, είναι η οργάνωσή της βάσει ενός υφιστάμενου *πολιτεύματος*. Το μείζον πρόβλημα περί του καταλληλότερου τρόπου «τακτοποίησης των διαφόρων αρχών»,⁴⁴ θα πραγματευθεί και ο Αριστοτέλης.

Σύμφωνα με το στοχαστή, για να προχωρήσουμε στην εξέταση των πολιτευμάτων μας είναι απαραίτητες κάποιες προαπαιτούμενες έννοιες, με πρώτη αυτή της *πόλης*, που φέρει τα χαρακτηριστικά του πλαισίου εντός του οποίου θα μπορούσε να εφαρμοστεί ένα πολίτευμα. Επειδή, όμως, η πόλη ορίζεται ως πλήθος πολιτών,⁴⁵ θα πρέπει να ανατρέξουμε στο περιεχόμενο του όρου *πολίτης*. Έτσι, στην αρχή του τρίτου βιβλίου, εφόσον επισημανθεί η αμφισημία του όρου, φθάνουμε μέσω αποκλίσεων σε μία πρώτη διατύπωση που ορίζει τον πολίτη ως τον έχοντα το δικαίωμα του *ἀρχειν*.⁴⁶ Ποιοι είναι, όμως, αυτοί που δικαιούνται να μετέχουν των αξιωμάτων του *ἀρχοντα* ή του δικαστή;

Ο ορισμός του *πολίτη*, οικοδομείται σταδιακά και από κοινού με αυτόν της πόλης. Σε αδρές γραμμές, συμμετοχή στα αξιώματα δικαιούνταν οι ελεύθεροι⁴⁷ απόγονοι πολιτών, που ήταν οικονομικά αυτάρκεις και δεν είχαν αποκτήσει με άδικο τρόπο πολιτικά δικαιώματα π.χ. με τη συμμετοχή τους σε βίαιη μεταβολή του πολιτεύματος.⁴⁸ Ο Αριστοτέλης θα αποδεχθεί αυτά τα κριτήρια, στεκόμενος όμως κριτικά απέναντί τους, στο μέτρο που περιγράφουν το προφίλ ενός πολίτη, αλλά δεν ορίζουν την ουσία του. Ένας πλούσιος πολίτης δεν είχε περισσότερα δικαιώματα από ένα πολίτη της μεσαίας τάξης και η εξήγηση για αυτό έπρεπε να αναζητηθεί έξω από τα τυπικά χαρακτηριστικά τους.

⁴⁴ *Πολιτικά*, Γ' 1278b11-12.

⁴⁵ Στο *ίδιο*, 1274d12.

⁴⁶ Στο *ίδιο*, 1275a26.

⁴⁷ Εδώ η χρήση της λέξης ελεύθερος παραπέμπει στην κατάσταση του μη δούλου.

⁴⁸ *Πολιτικά*, Γ' 1275b49.

Όπως αναφέρει ο ίδιος, δεν θα ήταν δυνατή η ύπαρξη μιας πόλης που να απαρτίζεται από ανελεύθερα ή εξαθλιωμένα οικονομικά άτομα.⁴⁹ Αυτό που εξασφαλίζει, όμως, τη διατήρηση της πόλης δεν είναι η ευπορία των πολιτών, αλλά η καλή διακυβέρνηση που εξαρτάται από τη δικαιοσύνη. Σε αυτό το σημείο, αξίζει να γίνει μία παύση, για να αναφέρουμε ότι το θετικό δίκαιο δεν αποτελεί το μοναδικό συνεκτικό κοινωνικό δεσμό της πόλης. Ο Αριστοτέλης θεωρεί ότι οι άνθρωποι συνέρχονται και συγκροτούν πολιτική κοινότητα στη βάση της φιλικής διάθεσης που δύνανται να έχουν απέναντι στους άλλους. Όταν αυτή η διάθεση διατηρείται εντός της πολιτικής κοινότητας και αποτελεί προϊόν ελεύθερης βούλησης, περιγράφει την ιδανική κατάσταση συμβίωσης των πολιτών.⁵⁰ Θα ήταν το λιγότερο μη ρεαλιστικό, ωστόσο, να εναποτεθεί η προστασία ενός πολιτεύματος στην «εξολοκλήρου» καλή διάθεση των πολιτών. Για αυτό το λόγο, ο Αριστοτέλης θα επιστρατεύσει το *πολιτικό δίκαιο*, το οποίο θα διαχωρίσει από το επανορθωτικό και το διανεμητικό.

Το πολιτικό δίκαιο λειτουργεί ως δικλείδα θεμελίωσης και σταθεροποίησης των ορθών πολιτευμάτων. Το κριτήριο αξιολόγησης της ορθότητας ενός πολιτεύματος είναι η διαρκής εκπλήρωση του σκοπού για τον οποίο συγκροτήθηκε η πόλη. Ο σκοπός αυτός είναι κοινός και συνοψίζεται στην εξασφάλιση της ευδαιμονίας όλων των πολιτών, όχι απλώς της συμβίωσής τους.⁵¹ Το δίκαιο που εκπορεύεται από, αλλά και φωτίζει τον ύψιστο σκοπό της κοινωνίας, δεν θα μπορούσε παρά να είναι αμερές, σε αντίθεση με τις ελάσσονες μορφές δικαιοσύνης, που δέχονται τροποποιήσεις καθώς διευθετούν πρακτικής φύσεως ζητήματα.

Επιστρέφοντας στον ορισμό του πολίτη, αναζητάμε εκείνο το χαρακτηριστικό, που είναι κοινό σε όλους και τους καθιστά ικανούς να αυτοπροσδιορίζονται ως τέτοιοι. Η ισότητά τους, όπως προαναφέρθηκε, προκύπτει από το δικαίωμά τους να διεκδικούν πολιτικά αξιώματα. Σε ποιο χαρακτηριστικό, ωστόσο, θεμελιώνεται το δικαίωμα εφόσον εξακολουθούν να παραμένουν διαφορετικοί και άνισοι ως προς άλλα;

Οι πολίτες οφείλουν να είναι ίσοι ως προς την *πολιτική αρετή*, η οποία διακρίνεται από την προσωπική ηθική τους. Η αρετή του πολίτη, συνίσταται στην ικανότητά του να γνωρίζει τις δύο πτυχές της ταυτότητάς του και να ενεργεί

⁴⁹ Στο ίδιο, 1283a20-26.

⁵⁰ Στο ίδιο, 1280b45-46, 1281a1-3.

⁵¹ Στο ίδιο, 1280b39.

συνεισφέροντας στην κατάκτηση της ευδαιμονίας όλων, από τη θέση που βρίσκεται. Αυτό σημαίνει πρακτικά, πως αναφερόμαστε σε πλήθος αρετών. Ο κυβερνήτης θα κληθεί να αποδείξει τη φρόνησή του από μία απαιτητικότερη θέση και οι υπήκοοι θα χρειαστεί να επιστρατεύσουν αρετές αντίστοιχες των καθηκόντων τους. Ο καλός πολίτης θα πρέπει να μπορεί να ανταπεξέρχεται διαδοχικά και στους δύο ρόλους του.⁵² Από αυτή του την ικανότητα, εξαρτάται η ελευθερία του.

Καλός πολίτης και ελεύθερος πολίτης είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Η σύλληψη του ελεύθερου ανθρώπου, συντελείται διαμέσου της έννοιας του πολίτη. Ελεύθερος και πολιτικός βίος ταυτίζονται. Η ελευθερία του πολίτη, εξαρτάται από τη μη παρεμπόδιση του δικαιώματός του να ασκεί την κυριαρχική του εξουσία. Μετά τις κατηγοριοποιήσεις των μορφών κυριαρχίας, ο στοχαστής θα οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι, μεταξύ άλλων και για λόγους πολιτικής σταθερότητας, είναι απαραίτητο να υπάρχει μία θέση στο πολίτευμα για τη μεσαία τάξη.⁵³ Το σύνολο των πολιτών που ασκεί την κυριαρχική του εξουσία, δηλαδή ο λαός, αντλεί την ελευθερία του από την ίδια του την αυτεξουσιότητα, όταν αυτή προσανατολίζεται στο αγαθό της πολιτείας. Η ελευθερία του πολίτη ως αυτεξουσιότητα, τέλος, δεν συνίσταται μόνο στην έμπρακτη άσκηση της εκτελεστικής εξουσίας ή τη συμμετοχή στις συνελεύσεις της εκκλησίας του δήμου, αλλά και στην ελευθερία της βούλησης υπό την οποία τελεί τα καθήκοντά του ως υπήκοος. Η ηθελημένη συμμόρφωσή του προς το νόμο, προϋποθέτει την πολιτική αρετή και προκύπτει ως αποτέλεσμα της γνώσης του σκοπού για τον οποίο δημιουργήθηκε η πολιτεία και της επίγνωσης ότι η επίτευξή του εξαρτάται από αυτόν.

⁵² Στο ίδιο, 1277a34-37.

⁵³ Στο ίδιο, 1296b 41-42.

2. 2. Η ρουσσωική θεωρία

Και στην περίπτωση του Ρουσσώ, δεν μπορούμε να εξετάσουμε έννοιες χωριστά από ολόκληρο το σύστημά του, γιατί η λειτουργικότητα του συστήματός του εξαρτάται την τήρηση συγκεκριμένων αναλογιών μεταξύ των βασικών όρων.⁵⁴ Προηγουμένως επιχειρήθηκε ο ορισμός της αυτονομίας ως πολιτικής ελευθερίας, μέσω της προσέγγισης της έννοιας του πολίτη. Για την ανάδειξη της ρουσσωικής πολιτικής ελευθερίας, θα υπάρξει μία γενικότερη επισκόπηση του *Κοινωνικού Συμβολαίου*.

Σκοπός του Ρουσσώ είναι να ορίσει τις αρχές του πολιτικού δικαίου, για να αναδείξει το νόμιμο τρόπο θέσμησης και διακυβέρνησης της πολιτικής κοινωνίας. Στο πρώτο βιβλίο, θα καταγγείλει το καθεστώς ανελευθερίας που επικρατεί, ως αποτέλεσμα της στρεβλής σχέσης ισχύος-δικαίου. Ως βασικός όρος συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας, θα καταστεί η ελευθερία, η οποία θα αποτελέσει και προϋπόθεση για το δίκαιο. Η ανάκτηση της ελευθερίας του ανθρώπου και το δικαίωμα διοργάνωσης της κοινωνίας, το οποίο είναι ανώτερο όλων και από το οποίο προκύπτουν τα υπόλοιπα, δεν θα μπορούσαν να θεμελιωθούν στη φυσική ισχύ, αλλά στη *σύμβαση*.⁵⁵ Αυτή η πρωταρχική σύμβαση, θα θεωρηθεί πρωτίστως μία ελεύθερη πράξη που σηματοδοτεί τον ανθρωπολογικό ανακαθορισμό του ατόμου και δευτερευόντως μία πράξη ανάγκης που εξυπηρετεί την αυτοσυντήρησή του.

Η *ελευθερία*, όπως και η *ισότητα*, είναι απόλυτες έννοιες γιατί συνιστούν υπερβατολογικές προϋποθέσεις και ταυτόχρονα περιεχόμενα του Κοινωνικού Συμβολαίου. Τα άτομα συνέρχονται: α. με ελεύθερη βούληση και β. ίσα ως προς την ψήφο και συνάπτουν μία σύμβαση που κατοχυρώνει σε πολιτικό επίπεδο αυτές τις δύο θεμελιώδεις αρχές. Τη στιγμή που υπογράφεται η σύμβαση, τη στιγμή της αμοιβαίας εκχώρησης του εαυτού όλων προς όλους, συγκροτείται το πολιτικό σώμα και το άτομο, έχοντας ίση αλλά διαφορετική πλέον ελευθερία από αυτή που είχε πριν, μετατρέπεται σε ηθικό και πολιτικό υποκείμενο, ενώ παράλληλα ανακτά την ανθρώπινη αξιοπρέπειά του.⁵⁶

⁵⁴ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 113.

⁵⁵ Στο ίδιο, σ. 48.

⁵⁶ Στο ίδιο, σ. 62, 67.

Η στιγμή της υπογραφής, συνιστά μία στιγμή ανθρωπολογικού ανακαθορισμού.⁵⁷ Με τη ριζική απαλλοτρίωση της φυσικής του ελευθερίας, ο άνθρωπος εξασφαλίζει την πολιτική του ταυτότητα και ελευθερία. Και στον Ρουσσώ, η πολιτική ελευθερία βρίσκεται σε άμεση εξάρτηση από την εξάσκηση του κυριαρχικού δικαιώματος του πολίτη. Το πολιτικό σώμα που συγκροτείται, δηλαδή ο λαός, έχει την ικανότητα ως συλλογικότητα να συλλαμβάνει ένα κοινό αγαθό και ως φορέας της κυριαρχίας να νομοθετεί υπέρ του.⁵⁸ Η συνεχής επιθυμία πραγμάτωσης του κοινού καλού που κατευθύνει τη νομοθετική διαδικασία, ονομάζεται *Γενική Βούληση*.

Η Γενική Βούληση, δεν εδραιώνεται μόνο στην θέαση των περιεχομένων της ως ευεργετικών για το μεγαλύτερο μέρος του κοινωνικού συνόλου. Ένας νόμος, εκτός από α. σύμφωνος με τη Γ.Β., οφείλει να είναι και β. σύμφωνος με τις προϋποθέσεις του, δηλαδή να μην θέτει σε κίνδυνο την ελευθερία και την ισονομία.⁵⁹ Άπαξ και τηρηθούν αυτές οι δύο παράμετροι, οποιοδήποτε περιεχόμενο της Γενικής Βουλήσεως μπορεί να καταστεί νόμιμα γενικός κανόνας του κράτους. «Μόνο ένας νόμος από τη φύση του απαιτεί την ομοφωνία. Αυτός είναι το κοινωνικό σύμφωνο:...»,⁶⁰ το οποίο συνιστά υπερβατολογική αρχή κάθε διαφωνίας, υπό το καθεστώς της ελευθερίας και της ισότητας. Σαφώς, όσο μεγαλύτερη είναι η πλειοψηφία σε μία ψηφοφορία, τόσο περισσότερο θεωρείται ότι εκφράζεται η βούληση όλων, η οποία είναι και η ορθή. Αυτό, όμως, δεν αναιρεί το γεγονός ότι το «ορθό» δεν είναι ένας προκαθορισμένος, στάσιμος και αποστειρωμένος τύπος, στον οποίο οφείλουν να συναντηθούν όλες οι απόψεις.

Παρά το γεγονός ότι ο Ρουσσώ δημιουργεί δικλίδες για την προστασία της πολιτικής ελευθερίας, δεν έλειψαν οι κατηγορίες που τον ήθελαν προαγωγό του δεσποτισμού. Σαφώς, εάν διαβάσει κανείς το Συμβόλαιο, θα διαπιστώσει ότι το σημαντικότερο νομοθετικό ζήτημα, που αφορά τη μορφή της κυβέρνησης, παραμένει ανοιχτό στην αξιολόγηση των μεταβαλλόμενων κρατικών χαρακτηριστικών (π.χ. τοποθεσίας, κλίματος, έκτασης) σε σχέση με τις ιδιομορφίες του αντίστοιχου πολιτικού σώματος.⁶¹ Συνεπώς, ο Ρουσσώ δεν

⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 67.

⁵⁸ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 63-64.

⁵⁹ Στο ίδιο, σ. 106.

⁶⁰ Στο ίδιο, σ. 174.

⁶¹ Στο ίδιο, σ. 100, 114-115, 118, 138-145 (ενδεικτικά).

επιβάλλει μία καθολικά εφαρμόσιμη πολιτική γραμμή, αλλά εξετάζει καταλληλότητες. Αντικείμενο διαβούλευσης και νομοθέτησης μπορεί να καταστεί κάθε φορά οτιδήποτε απασχολεί το πολιτικό σώμα κάθε κράτους κι αυτό εξ' ορισμού δημιουργεί ένα τεράστιο πεδίο επιλογών. Η θέση ότι κάποια πολιτική επιλογή είναι καταλληλότερη για το κοινωνικό σύνολο από τις υπόλοιπες, είναι κοινή λογική με εμπειρικές προεκτάσεις, δεν συνιστά απειλή για την ελευθερία.

Ως προς το ζήτημα των ατομικών ελευθεριών, θα μπορούσε κανείς να επισημάνει πως η σύμβαση, προστατεύει τα συμβαλλόμενα μέλη της και πάλι μέσω των προϋποθέσεών της. Από τη στιγμή που το άτομο είναι αυτόνομο, σε ένα καθεστώς ισονομίας, δεν γίνεται να νομοθετεί για το καλό όλων και όχι για το δικό του ταυτόχρονα, δεν γίνεται να ζει ανελεύθερα μέσα στο νομικό πλαίσιο που ο ίδιος διαμορφώνει.⁶² Πέραν της διαμεσολαβημένης εξασφάλισης της ατομικής ελευθερίας μέσω της πολιτικής, στο έργο ενυπάρχουν και φιλελεύθερες αξιώσεις. Εκφράζονται τόσο με το αίτημα νομικής κατοχύρωσης των ατομικών δικαιωμάτων,⁶³ όσο και ευρύτερα στην αναγνώριση μιας ιδιωτικής σφαίρας, εντός της οποίας υπήκοοι δεν οφείλουν να λογοδοτήσουν για τις προσωπικές τους απόψεις στον κυρίαρχο, στο μέτρο που αυτές δεν αφορούν την κοινότητα.⁶⁴

⁶² Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 68.

⁶³ Στο ίδιο, σ. 80, 96.

⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 213.

2. 3. Σημεία σύγκλισης και απόκλισης μεταξύ των δύο

Η σημαντικότερη ομοιότητα των δύο στοχαστών στο τρόπο προσέγγισης της *πολιτικής ελευθερίας*, είναι η είναι η ανάδειξη της αναγκαίας ενεργητικότητας του πολίτη για την κατάκτησή της. Από τον ορισμό του ελεύθερου πολίτη καταλήγουμε στον ορισμό του αυτόνομου πολίτη και το αντίστροφο. Και οι δύο, αναφέρονται στη διττή ταυτότητα του πολίτη, με σκοπό να καταλήξουν στο συμπέρασμα ότι η ελευθερία ενός υπηκόου, εξαρτάται από τη συνειδητοποίηση της μη παθητικής διάστασης του εαυτού του. Η συμμετοχή στον πολιτικό βίο, είναι ο πρώτος και απαράβατος κανόνας για την απελευθέρωσή του.

Ομοιότητες εντοπίζονται, επίσης, και στους όρους υπό τους οποίους οφείλει να συντελείται αυτή η συμμετοχή, δηλαδή υπό το καθεστώς της ισότητας και της ισονομίας. Σαφώς, οι συγκεκριμένοι όροι αφορούν τους έχοντες την κοινή πολιτική ιδιότητα. Αυτό σημαίνει πως στην περίπτωση του Αριστοτέλη, μία σημαντική μερίδα ανθρώπων ζει έξω από το ελεύθερο καθεστώς, ενώ συμβαλλόμενα μέλη του Κοινωνικού Συμβολαίου θεωρούνται όλα τα μέλη μίας κοινότητας. Ο Ρουσσώ θα καταγγείλει στο λόγο περί δουλείας αυτή την κοινωνική διάκριση, όχι μόνο ως παράνομη και άδικη, αλλά και ως παράλογη· γεγονός αναπόφευκτο, καθώς η πολιτική ελευθερία στη θεωρία του Ρουσσώ επιτελεί μία λειτουργία παραπάνω από ότι στον Αριστοτέλη.

Ο Αριστοτέλης χρησιμοποιεί το σύνολο «πολιτικά ελεύθερος» για να προσδιορίσει τον πολίτη, ενώ ο Ρουσσώ για να προσδιορίσει τον άνθρωπο. Ως προς αυτό, η έννοια της πολιτικής ελευθερίας, αποκτά μεγαλύτερες διαστάσεις στο ρουσσωικό έργο. Για λόγους που ξεπερνούν τα όρια της συγκεκριμένης εργασίας, οι δύο στοχαστές γράφουν έχοντας διαφορετική οπτική για το ποιος μπορεί να θεωρηθεί πολίτης, αλλά αρκετά κοινή για το τι σημαίνει να είναι κανείς πολίτης. Και οι δύο δεν μπορούν να φανταστούν ένα ελεύθερο άτομο, δίχως πολιτικά δικαιώματα. Η σημαντικότερη διαφορά τους, είναι ότι για τον Αριστοτέλη η ιδιότητα του πολίτη είναι η εγγύηση της ελευθερίας του ανθρώπου, ενώ για τον Ρουσσώ η ιδιότητα του ανθρώπου είναι η εγγύηση της πολιτικής του ταυτότητας και κατ' επέκταση της του ελευθερίας.

Και στις δύο περιπτώσεις, όμως, η πολιτική ελευθερία καταλήγει να είναι η μοναδική εγγύηση οποιασδήποτε ελευθερίας μπορεί να βιώσει ένα άτομο

εντός της κοινωνίας. Η αυτεξουσιότητα του πολίτη είναι εκείνη που προσφέρει στον υπήκοο τη δυνατότητα να αντιλαμβάνεται τις πράξεις του στην πιο παθητική μορφή τους, ως προϊόν ελεύθερης βούλησης. Με άλλα λόγια, η αυτονομία του πολίτη, αίρει τον καταναγκαστικό χαρακτήρα του νόμου που καλείται να εφαρμόσει ως υπήκοος. Το ζήτημα της εξασφάλισης της προσωπικής ελευθερίας του ανθρώπου μέσω της πολιτικής, στον Ρουσσώ εκφράζεται και άμεσα, εφόσον διατυπώνεται το αίτημα της προστασίας ορισμένων ατομικών δικαιωμάτων.

2. 4. Περί της πολιτικής ελευθερίας

Η νεότερη θεωρία χαρακτήρισε αυτό το είδος της ελευθερίας που προτάσσει την ενεργητική πτυχή του πολίτη, ως θετικό. Σε αυτή την περίπτωση, ένα άτομο θεωρείται ελεύθερο, επειδή συνδιαμορφώνει το νομικο-πολιτικό σύστημα της κοινωνίας.⁶⁵ Αντιθέτως, ως αρνητική χαρακτηρίστηκε η ελευθερία δράσης του ατόμου εντός ενός πεδίου μη κυβερνητικής παρέμβασης.⁶⁶ Σχηματικά, στην πρώτη περίπτωση, ο νόμος δεν προσλαμβάνεται ως περιορισμός εφόσον υφίσταται σε ένα καθεστώς αυτονομίας, ενώ στη δεύτερη ο νόμος οφείλει να έχει περιοριστικό ρόλο για να προστατεύει την ιδιωτική σφαίρα από εξωτερικές παρεμβάσεις. Στην πρώτη, το άτομο νοηματοδοτεί τη δική του ελευθερία, μέσω της προάσπισης ενός συλλογικού σκοπού. Στην δεύτερη, διατυπώνει το αίτημα να υπάρχει ένας χώρος «καθαρής» ελευθερίας για τον εαυτό του.

Εάν ορίζαμε το είδος της ελευθερίας για το οποίο γίνεται λόγος στα κείμενα της εργασίας, δεν θα ήταν δύσκολο να φανταστούμε ποιο θα ήταν αυτό. Ωστόσο, κάτι τέτοιο θα συνιστούσε αναχρονισμό, καθώς ακόμα και στην περίπτωση του Ρουσσώ, αυτό που ονομάζουμε ιδιωτική σφαίρα δεν έχει πάρει ακόμα τη νεωτερική μορφή του. Για αυτό τον απλό λόγο, η κριτική των φιλελεύθερων απέναντι στη θετική ελευθερία, με παράδειγμα τον Αριστοτέλη και τον Ρουσσώ, και επιχείρημα τη διακινδύνευση της αρνητικής ελευθερίας είναι τόσο αδύναμα. Πέραν αυτού, και οι δύο θέτουν σαφείς προϋποθέσεις στα έργα τους για την ορθή πρόσληψη της *πολιτικής ελευθερίας*, στην οποία αναφέρονται.

Στην περίπτωση του Αριστοτέλη, η ελευθερία των πολιτών εξαρτάται από την πολιτική τους ιδιότητα κι αυτή συνίσταται στη συμμετοχή τους στην άσκηση της εξουσίας. Ο λόγος για τον οποίο συγκροτήθηκε η πολιτική κοινότητα ως σύνολο πολιτών, είναι η ευδαιμονία όλων. Η άσκηση της εξουσίας οφείλει να είναι προσανατολισμένη στον ύψιστο σκοπό της πολιτείας. Επομένως, για θεωρείται ένα πολίτευμα ορθό, θα πρέπει (α) να έχουν όλοι οι πολίτες πρόσβαση στην άσκηση της εξουσίας και (β) η εξουσία να ασκείται προς όφελος όλων.

⁶⁵ Berlin, *Τέσσερα Δοκίμα...*, ό.π., σ. 272.

⁶⁶ Στο ίδιο, σ. 260.

Στην περίπτωση του Ρουσσώ, η πολιτική ελευθερία συνίσταται στο δικαίωμα του κυρίαρχου να νομοθετεί. Φορέας της κυριαρχίας είναι όλα τα συμβαλλόμενα μέλη του Κοινωνικού Συμβολαίου, δηλαδή ο λαός. Το Κ.Σ. περιλαμβάνει όλα τα μέλη μιας κοινωνίας. Η νομοθετική πράξη οφείλει να είναι προσανατολισμένη στο καλό όλων. Η επιθυμία του λαού να νομοθετεί υπέρ του κοινού καλού, εκφράζεται μέσω της Γενικής Βούλησης. Η ελευθερία και η ισότητα συνιστούν υπερβατολογικές προϋποθέσεις του Κ.Σ. και κριτήριο για την εγκυρότητα του νόμου. Επομένως τα περιεχόμενα της Γενικής Βούλησης, προκειμένου να καταστούν νόμιμοι κανόνες ενός κράτους οφείλουν α. να είναι ευεργετικά για το κοινωνικό σύνολο και β. να μην καταπατούν τους όρους σύναψης του κοινωνικού συμφώνου.

Και στις δύο περιπτώσεις και μόνο εφόσον τηρούνται οι ανωτέρω παράμετροι, το άτομο που «εξαναγκάζεται» να είναι ελεύθερο είναι το άτομο που δεν έχει συνείδηση της πολιτικής του ταυτότητας. Εάν, όμως, κάποια βασική παράμετρος καταπατηθεί, για παράδειγμα εάν μία μερίδα πολιτών στερηθεί τα δικαιώματά της ή μια κυβέρνηση σφετεριστεί την κυριαρχία, παύουν να υφίστανται ορθό πολίτευμα και κοινωνικό σύμφωνο. Ακόμα και αν αυτά τα παραδείγματα είχαν πρακτικώς ευεργετικά αποτελέσματα για το σύνολο, το σύνολο για το οποίο θα μιλούσαμε δεν θα ήταν πλέον σύνολο πολιτών, επομένως δεν θα υπήρχε πλέον πόλη έτσι όπως ορίστηκε από τον Αριστοτέλη και συνεπώς κανένα νόημα να κατηγορήσουμε το πολίτευμα για περιορισμό της ελευθερίας των πολιτών εφόσον και το ίδιο το πολίτευμα θα ήταν άκυρο. Εάν μία κυβέρνηση σφετεριζόταν τη λαϊκή κυριαρχία, θα σήμαινε την καταπάτηση ενός συγκροτητικού όρου του συμβολαίου, συνεπώς οι νόμοι που θα συνέτασσε η κυβέρνηση θα ήταν άκυροι και οι πολίτες δεν θα όφειλαν καμία υπακοή σε αυτούς.⁶⁷

Αυτό στο οποίο θέλω να καταλήξω είναι ότι ενώ είναι πολύ εύκολο να ασκηθεί κριτική σε μία θεωρία θετικής-πολιτικής ελευθερίας, στην πραγματικότητα αυτό που ορίζεται ως αυτεξουσιότητα ή αυτονομία έχει τεράστια αποθέματα να οχυρώσει τον εαυτό του εάν διατυπωθεί προσεκτικά. Στα κείμενα των δύο συγκεκριμένων στοχαστών, θεωρώ πως είναι οφθαλμοφανές το γεγονός ότι δεν υπάρχει πρόθεση καταπάτησης των προσωπικών ελευθεριών ή ελλιπής τεκμηρίωση των εννοιών. Στο σημείο αυτό

⁶⁷ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 150.

θα μπορούσε να ανατρέξει κανείς στη βάση των δύο θεωριών και να αναρωτηθεί... Ακόμη και αν πρόκειται για δύο άρτια δομημένα συστήματα, γιατί να θέλουν οι πολίτες να επιδιώξουν με ελεύθερη βούληση το κοινό αγαθό που τόσο επίμονα τίθεται ως αρχή;

Αυτό το ερώτημα, απαντάται επίσης με παρόμοιο τρόπο. Η βούληση εξαρτάται από τη γνώση. Ο Αριστοτέλης θα μεταχειριστεί τον όρο της πολιτικής αρετής, στην κατάκτηση της οποίας θα διαδραματίσει σημαντικό ρόλο η παιδεία. Ο Ρουσσώ θα ορίσει την επαρκή ενημέρωση των πολιτών ως προϋπόθεση για την ορθή τους κρίση σε ζητήματα γενικού συμφέροντος.⁶⁸ Η σύνδεση της γνώσης του καλού με την επιθυμία της πραγμάτωσής του, έχει δεχθεί επίσης κριτική στο μέτρο που ως ιδέα προάγει μία ορθή λύση περί των πολιτικών, η οποία ισχυρίζεται πως δεν καταπιέζει κανένα μέλος της πολιτικής κοινότητας, εφόσον αυτό γνωρίζει το ορθό.

Ως προς τη μία ορθή επιλογή, αξίζει να επισημάνουμε, πως πρόκειται για μία επιλογή με δυνάμει άπειρα περιεχόμενα, αντίστοιχα των κοινωνικοπολιτικών αναγκών που θέτει η εκάστοτε εποχή. Όπως προαναφέρθηκε, η θέση ότι μία πολιτική επιλογή είναι καταλληλότερη από τις υπόλοιπες, είναι κοινή λογική. Το ποιος αποφασίζει για αυτή την επιλογή και υπό ποιες προϋποθέσεις, καθιστά τη θέση υπέρ ή κατά της ελευθερίας όλων και σε αυτό απαντούν επαρκώς οι θεωρίες.

Ως προς το ζήτημα του καταναγκασμού, θα λέγαμε πως θεωρίες όπως του Αριστοτέλη και του Ρουσσώ, προσπάθησαν να τον εξαλείψουν ενώνοντας τα όρια της εξουσίας με την ελευθερία και ότι σε μία κοινότητα πλήρους αυτονομίας και αυτογνωσίας ο εξαναγκασμός όντως περισσεύει. Αυτό δεν σημαίνει πως δεν αναγνώριζαν τη δυσκολία ύπαρξης μίας τέτοιας κοινότητας ή ότι είχαν την πρόθεση να συγκαλύψουν τον εξαναγκασμό βαφτίζοντάς τον ελευθερία της γνώσης. Οπότε, εξασφάλισαν την απουσία καταναγκασμού σε πολιτικό επίπεδο, μέσω της θεμελίωσης της αυτεξουσιότητας-αυτονομίας, και όρισαν ως απουσία καταναγκασμού σε προσωπικό επίπεδο αυτό το οποίο θα βίωνε κανείς εάν είχε πολιτική συνείδηση του εαυτού του. Σχήμα που δεν προσβάλλει ούτε την έννοια της ελευθερίας, ούτε τον άνθρωπο τόσο όσο ισχυρίστηκαν οι αντιδραστικοί.

⁶⁸ Ρουσσώ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, ό.π., σ. 78.

3. 1. Η καστοριαδική αυτονομία

Τόσο στον Αριστοτέλη, όσο και στον Ρουσσώ, επιχειρήθηκε μία προσέγγιση της *αυτονομίας* διαμέσου της *ελευθερίας*, καθώς η μία έννοια ανάγεται στην άλλη. Στην περίπτωση του Αριστοτέλη, η ελευθερία έχει καθαρά πολιτικό χαρακτήρα, είναι ένα χαρακτηριστικό που αφορά τα μόνο μέλη της πολιτικής κοινότητας. Αντιθέτως, στον Ρουσσώ η ελευθερία αποκτά μία οντολογική διάσταση. Υπό αυτή την έννοια ο Καστοριάδης βρίσκεται πολύ πιο κοντά στη ρουσσική αντίληψη περί αυτονομίας.

Στην περίπτωση του Καστοριάδη δεν θα περιοριστούμε στην προσέγγιση της αυτονομίας ως ελευθερίας. Ως μεταγενέστερος στοχαστής, θα μεταχειριστεί διαφορετικά τους κλασικούς όρους και θα δημιουργήσει νέους για να πλαισιώσει τη δική του θεωρία. Ασφαλώς, η ελευθερία και η ισότητα αποτελούν πάντοτε ζητούμενο που περνά μέσα από το αίτημα της αυτονομίας. Οι δύο βασικές συνιστώσες που οικοδομούν, όμως, τον ορισμό της είναι αφενός η πολιτική του θεωρία και αφετέρου η θεωρία του για την ιστορία ως δημιουργία.⁶⁹ Όπως σε κάθε στοχαστή, έτσι και στον Καστοριάδη, είναι αδύνατο να εξετάσουμε όρους σε πλήρη απομόνωση από το συνολικό του έργο. Για τις ανάγκες της εργασίας, στη συνέχεια θα περιοριστούμε στην προσέγγιση της αυτονομίας ως *δημιουργίας*.

Η έννοια της δημιουργίας είναι ο κεντρικός άξονας στη σκέψη του Καστοριάδη. Προαναφέρθηκε ότι σε αυτή δεν συναντάται μία συστηματική οντολογία, από την οποία να απορρέει μια κλειστή θεωρία για την πολιτική. Ωστόσο, ακόμα και στον Καστοριάδη, όπως σε κάθε φιλόσοφο, υπάρχει μία θέση για το ον που επηρεάζει τα υπόλοιπα σημεία της θεωρίας του. Ο ίδιος θα σχολιάσει: «Αν μου επιτρέπετε το μεγαλόστομο της έκφρασης, το ον είναι και δημιουργία και καταστροφή: αυτά τα δύο πάνε μαζί».⁷⁰ Η δημιουργία είναι μεν ένα οντολογικό χαρακτηριστικό του ανθρώπου,⁷¹ το κυριότερο, δεν μπορεί όμως να προσληφθεί ως οντολογικός όρος στην κλασσική διάσταση.

Ο Καστοριάδης, ασκώντας κριτική στην κληρονομημένη σκέψη, θα αντικαταστήσει στο πεδίο της οντολογίας το ερώτημα για το Είναι, με το

⁶⁹ Και οι δύο θεωρίες, έχουν σαφώς ένα οντολογικό υπόβαθρο, στο οποίο θα αναφερθούμε στη συνέχεια.

⁷⁰ Καστοριάδης, *Η άνοδος της Ασημαντότητας*, ό.π., σ. 215.

⁷¹ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 67.

ερώτημα: «Τι πρέπει να σκέφτομαι για το Είναι;». Αυτό το ερώτημα, θα το θεωρήσει άρρηκτα συνδεδεμένο με μία σειρά άλλων ερωτημάτων, σχετικά με τη σκέψη μας για την κοινωνία, τη φύση, τη δικαιοσύνη, την ίδια μας τη σκέψη. Έχοντας μία έντονα ανθρωποκεντρική οπτική επί του θέματος, ο Καστοριάδης, θα ασκήσει κριτική στον Χάιντεγκερ, επισημαίνοντας ότι τα ερωτήματα που ετέθησαν έως τώρα από την κλασική οντολογία για το ον, είναι δευτερεύοντα.⁷² Σε αντίθεση με την αντίληψη για την πρωτοκαθεδρία του ερωτήματος για το Είναι, ο Καστοριάδης αντιπαραβάλλει το ερώτημα από το οποίο θεωρεί ότι αυτό εξαρτάται. Έτσι, ορίζει ως θεμελιώδες ερώτημα το τι σκέφτομαι για τα θεμελιώδη οντολογικά και μη ερωτήματα και συσχετίζει την ανάδυση αυτού του ερωτήματος από την ύπαρξη-δημιουργία της αυτόνομης κοινωνίας.

Ο ρόλος της φιλοσοφίας, που δημιουργεί την αυτοστοχαστική διάθεση, η οποία μας είναι απαραίτητη για να διερευνήσουμε όλα αυτά τα ερωτήματα, θα έπρεπε να φέρει ταυτόχρονα και το πρόταγμα για την άρση του εγκλεισμού μας μέσα στον αυτοστοχαστικό χαρακτήρα που δίνουμε εμείς σε αυτά τα ερωτήματα.⁷³ Εδώ θα μπορούσαμε να πούμε ότι με τη θεωρία του, ο Καστοριάδης, αυτό ακριβώς προσπαθεί να πετύχει. Από τη μία πλευρά ορίζει το ον, διότι τον ενδιαφέρει και το χρειάζεται, από την άλλη προσπαθεί να το ορίσει με τέτοιο τρόπο, έτσι ώστε να απελευθερώσει τις δυνατότητές του και πρωτίστως να τις επιστρέψει πίσω στην κοινωνία. Με άλλα λόγια, εισηγείται όχι μία οντολογία για την οντολογία, αλλά μία οντολογία για τον άνθρωπο και την κοινωνία, που να μπορεί να αναδείξει τη μεταξύ τους σχέση. Αυτή η σχέση διέπεται από τη διαδικασία της *δημιουργίας*, και η διαδικασία αυτή εξαρτάται από το καθεστώς της *αυτονομίας*. Στο σημείο αυτό θα επανέλθουμε.

Το δεύτερο βασικό χαρακτηριστικό που αποδίδεται στον άνθρωπο, είναι η *φαντασία*. Και εδώ, ο Καστοριάδης, θα έρθει σε ρήξη με την κλασική αντίληψη που θέτει τον ορθό λόγο στον πυρήνα της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Σύμφωνα με τον ίδιο, εκείνο που μας διαφοροποιεί από τα υπόλοιπα ζώα, είναι η φαντασία που δημιουργεί τα πάθη μας, και αυτά με τη σειρά τους καθορίζουν σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό τη συμπεριφορά μας από ότι η λογική. Η ιδιαιτερότητα των ανθρωπίνων παθών, σε αντιδιαστολή προς τα ζωικά ένστικτα, έγκειται στο γεγονός ότι αυτά ενεργοποιούνται όχι από «φυσικά», αλλά από φαντασιακά

⁷² Κορνήλιος Καστοριάδης, *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ύψιλον, 2000, σ. 24.

⁷³ Στο ίδιο.

αντικείμενα.⁷⁴ Η ανθρώπινη συμπεριφορά, ρυθμίζεται κατά βάση από τις επιθυμίες μας και οι επιθυμίες μας περιστρέφονται γύρω από συλλογικά συγκροτημένες ιδέες (τον έρωτα, την εξουσία, τον πλούτο, τη δόξα κ.ο.κ.). Σαφώς, αυτές οι ιδέες δεν αποτελούν το μοναδικό κριτήριο της συμπεριφοράς μας, διαφορετικά δεν θα είχαμε επιβιώσει ως είδος, συνιστούν όμως ένα βαθύ κίνητρο και ταυτόχρονα αποκαλύπτουν σε ένα πρώτο επίπεδο τη δυναμική του συλλογικού φαντασιακού.

Από την ίδια μήτρα ξεπηδά η κοινωνία και όλες οι δομικές συλλογικές δημιουργίες που τη διέπουν. Τέτοιες δημιουργίες είναι οι νόμοι, οι θεσμοί, τα ήθη, τα έθιμα, η γλώσσα κ.ά., οι οποίες καθορίζονται από τις φαντασιακές σημασίες που η εκάστοτε κοινωνία έχει θέσει ως κυρίαρχες (σε συλλογικό-κοινωνικό επίπεδο). Σε μία ήδη θεσμισμένη κοινωνία, οι νόμοι μπορεί να είναι αυτοί που είναι ή άλλοι, η γλώσσα μπορεί να έχει μεταφορική ή κυριολεκτική χρήση, αλλά η πρωταρχική αποδοχή του θετικού δικαίου ή της λειτουργίας της γλώσσας δεν μπορεί να αναχθεί στην ίδια τη θέσμιση. Κανένας φυσικός ή βιολογικός νόμος, δεν μπορεί να ερμηνεύσει την καταγωγή των θεσμών, που είναι μία νέα προσθήκη μέσα σε ένα ήδη υπάρχον σύμπαν, πολύ περισσότερο δεν μπορεί να εξηγήσει την ποικιλομορφία τους. Ακόμα και η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, προϋποθέτει το κοινωνικό άτομο και τη γνώση του περί της σύμβασης που πρόκειται να συνάψει.⁷⁵ Για τον Καστοριάδη, η στιγμή της υπογραφής «δικαιολογείται» ως στιγμή δημιουργικής έκφρασης του κοινωνικού φαντασιακού.⁷⁶

Η δυνατότητα του ριζικού φαντασιακού να συγκροτηθεί ως ανώνυμο συλλογικό φαντασιακό, είναι η δυνατότητα του ανθρώπου να δημιουργεί νέες μορφές που χαίρουν αποδοχής από την πλειοψηφία της κοινωνίας. Ο «χώρος» μέσα στον οποίο συντελείται αυτή η διαδικασία, είναι η ιστορία.⁷⁷ Ο όρος της δημιουργίας, έρχεται σε αντιδιαστολή προς τις αιτιακές εξηγήσεις της ιστορίας. Ο άνθρωπος μπορεί εκ των υστέρων να διαυγάσει το παρελθόν του, αυτό δεν θα σήμαινε όμως σε καμία περίπτωση πως με βάση τα συμπεράσματά του μπορεί να προβλέψει το μέλλον του. Από την άλλη πλευρά, η πρόσληψη της ιστορίας

⁷⁴ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 63-64.

⁷⁵ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 65.

⁷⁶ Στο ίδιο, σ. 31.

⁷⁷ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας & Κώστας Σπαντιδάκης, Αθήνα: Ύψιλον, 1992, σ. 115.

ως δημιουργίας, δεν καθιστά τον άνθρωπο έρμαιο μίας γενικής απροσδιοριστίας-τυχειότητας.

Η βασική θέση του Καστοριάδη, είναι ότι η διαδικασία της δημιουργίας αυτή καθ' εαυτή δεν μπορεί να αποτιμηθεί θετικά ή αρνητικά. Ο άνθρωπος ευθύνεται για κάθε ιστορικό-κοινωνικό του δημιούργημα, από τη δημοκρατία έως και το Άουσβιτς. Σε αυτό το σημείο αξίζει να σημειωθεί πως όταν μιλάμε για κοινωνική δημιουργία, αυτή περιλαμβάνει πολύ περισσότερα από τα άμεσα παράγωγα της πολιτικής θέσμησης. Όλα όσα εμπεριέχονται στην κοινωνία και αφορούν την κοινωνία, προσλαμβάνονται και περιγράφονται με κοινωνικά συγκροτημένους όρους, είναι κοινωνικά συγκροτημένα. Το γεγονός ότι η στιγμή της θέσμησης δεν εξαρτάται αιτιακά από μία προηγούμενη κατάσταση ή κάποιο εξωκοινωνικό παράγοντα, δεν σημαίνει πως ο άνθρωπος δεν είναι ικανός να αξιολογήσει το παρελθόν του και να επιλέξει το μέλλον του, το αντίθετο.

Αυτόνομες είναι εκείνες οι κοινωνίες που διέκριναν τη δημιουργική τους ικανότητα και την έθεσαν στη βάση της θέσμισής τους. Και στον Καστοριάδη, το καθεστώς της αυτονομίας ταυτίζεται με την αυτοκυβέρνηση και τον αυτοπεριορισμό. Αυτό που έρχεται να θίξει εκ νέου η θεωρία είναι το ζήτημα της νομιμοποίησης, όχι της άσκησης της εξουσίας. Η άσκηση είναι σαφώς ένα θεμελιώδες κεφάλαιο στην ιστορία των πολιτικών θεωριών, ωστόσο, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, οφείλουμε να αναζητήσουμε την πηγή της ετερονομίας των σύγχρονων κοινωνιών στα έσχατα σημεία της. Το θεμελιώδες πρόβλημα σε μία σύγχρονη δημοκρατία δεν είναι η αντιπροσώπευση, αλλά ότι οι πολίτες δεν μπορούν να αναγνωρίσουν το θεσμό της ως δικό τους δημιούργημα.

Επομένως, η αυτονομία μίας κοινωνίας συνίσταται στη ρητή αυτοθέσμισή της. Οι μοναδικές κοινωνίες που έθεσαν τον εαυτό τους στο κέντρο της νομοθετικής πράξης, ήταν η αρχαιοελληνική από τον 8^ο έως και τον 4^ο αιώνα και η δυτικοευρωπαϊκή από το τέλος του Μεσαίωνα έως και τις μεγάλες επαναστάσεις του 17^{ου}, 18^{ου} και 19^{ου} αιώνα. Στη δεύτερη περίοδο αυτό που εντοπίζεται δεν είναι τόσο μία ξεκάθαρη δομή της αυτόνομης κοινωνίας, όπως προκύπτει από την περίπτωση της αρχαίας Αθήνας, όσο μία γενικευμένη αναζωπύρωση του προτάγματος της αυτονομίας μέσα από τις διεκδικήσεις των κινημάτων (ιδιαίτερα από το 1750 ως το 1950).⁷⁸

⁷⁸ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 74.

Ο Καστοριάδης θα δει μία εσωτερική σχέση ανάμεσα στην αμφισβήτηση των κληρονομημένων αντιλήψεων για τον κόσμο και την ανάδυση αυτών των κινήματων. Για να φτάσει κανείς να αμφισβητήσει την οργάνωση της κοινωνίας του, θα πρέπει πρώτα να έχει επαναπροσδιορίσει τις αξίες και του σκοπούς του, θα πρέπει δηλαδή να έχει μετατοπίσει το κέντρο βάρους των φαντασιακών σημασιών του.

Στο αρχαιοελληνικό φαντασιακό, είδαμε να υπάρχει διάχυτη μέσα στη δομή της κοινωνίας η ιδέα της αυτοαμφισβήτησης και αυτό να σχετίζεται με τη λειτουργία του αμεσοδημοκρατικού πολιτεύματος. Σχηματικά, θα μπορούσαμε να πούμε πως μία αυτόνομη κοινωνία χρειάζεται και τα δύο, δηλαδή αυτονομία στο πεδίο των ιδεών και σε επίπεδο πολιτικής οργάνωσης. Ο Καστοριάδης ορίζει ως καταλληλότερο για την ανάδυση της αυτονομίας το αμεσοδημοκρατικό πολίτευμα, γιατί εκτός από θεσμική αυτονομία, παρέχει στους πολίτες ένα χώρο μέσα στον οποίο αναπτύσσονται οι ιδέες που την τροφοδοτούν. Η στιγμή της δημιουργίας της αυτόνομης πολιτείας είναι ταυτόχρονη με την ανάπτυξη ορισμένων φαντασιακών σημασιών, αλλά μη εξαρτώμενη από συγκεκριμένες φαντασιακές ιδέες.

Ο Καστοριάδης επαναλαμβάνει ότι η αρχαία Ελλάδα δεν θα μπορούσε ποτέ να αποτελέσει πρότυπο προς αντιγραφή, όπως καμία ιστορική κοινωνία του παρελθόντος. Μία αυτόνομη κοινωνία σήμερα, θα είχε σίγουρα ένα τελείως διαφορετικό φαντασιακό πλαίσιο. Αυτό που μπορούμε να πούμε γενικά σχετικά με το φαντασιακό των αυτόνομων κοινωνιών, είναι ότι δεν γίνεται να μην έχει καμία συνάφεια με τους βασικούς σκοπούς μιας αυτόνομης κοινωνίας (ελευθερία, ισότητα, δικαιοσύνη) και με το καθεστώς της συνεχούς διεκδίκησης αυτών των σκοπών. Το με ποιο περιεχόμενο θα φορτιστεί το φαντασιακό, προκειμένου να λειτουργήσει υπέρ της αυτονομίας, ορίζεται κάθε φορά από την εκάστοτε κοινωνία.

Στο αρχαιοελληνικό φαντασιακό, ο Καστοριάδης αντιπαραβάλλει συχνά το σύγχρονο, προσπαθώντας να φωτίσει και ταυτόχρονα να άρει το πρόβλημα της ετερονομίας. Ως *ετερονομία*, ορίζει την αλλοτρίωση της κοινωνίας μέσα στους θεσμούς που η ίδια δημιούργησε,⁷⁹ τη συνακόλουθη ατροφία του ενδιαφέροντος για τα κοινά, την πλήρη αποποίηση της κοινωνικής ευθύνης για το όσα διαδραματίζονται στη δημόσια σφαίρα. Η ιδέα ότι οι θεσμοί έρχονται

⁷⁹ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 53.

από «αλλού», είναι μία πολύ παλιά ιδέα, που εδράζεται πάνω στην ανάγκη για πίστη, και όχι μόνο θρησκευτική. Πίστη, όμως, σε τι;

3. 2. Το σύγχρονο φαντασιακό

Απαντώντας στη θέση του Αριστοτέλη που φέρει τον άνθρωπο ως ζώον που επιθυμεί τη γνώση, ο Καστοριάδης θα πει: «Από την πλευρά μου υποστηρίζω ότι ο άνθρωπος είναι ζώον που επιθυμεί την *πίστη* και, ακριβέστερα τη *βεβαιότητα μιας πίστης*· εξού η μεγάλη δύναμη των θρησκειών και των πολιτικών ιδεολογιών».⁸⁰

Αν λάβουμε υπόψιν μας ότι για τον Καστοριάδη, οι φαντασιακές σημασίες είναι ο πυρήνας των θεσμών κάθε κοινωνίας και ότι πρόκειται για σημασίες που δεν γίνεται να δικαιολογηθούν ή να αναιρεθούν λογικά,⁸¹ καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι ένα ποσοστό πίστης είναι «απαραίτητο» για τη συγκρότηση οποιασδήποτε κοινωνίας, ακόμα και της αυτόνομης. Το προβληματικό σκέλος της πίστης αποκαλύπτεται, όταν η συζήτηση φτάνει στο σημείο όπου το εκάστοτε περιεχόμενό της διεκδικεί το μονοπώλιο της ορθότητας.

Τέτοιου είδους περιεχόμενα, υπήρξαν όλες οι ορίζουσες σημασίες των ετερόνομων κοινωνιών. Ο Καστοριάδης δεν βλέπει κάποια διαφορά στη βάση μίας θεοκρατικής και μίας ναζιστικής κοινωνίας, αφού και στις δύο περιπτώσεις οι κοινωνίες αναπτύχθηκαν πάνω σε αυθαίρετες αρχές, που προσλήφθηκαν όμως ως οι μοναδικοί φορείς της Αλήθειας. Με την πτώση της θεοκρατίας και την άνθιση των θετικών επιστημών, το μόνο που άλλαξε ήταν ο τρόπος με τον οποίο ερχόταν να επιβληθεί η εκάστοτε αυθαίρετη αρχή. Ο νέο-θετικισμός δεν άφησε ανεπηρέαστο τον κλάδο της φιλοσοφίας, γεγονός που ο Καστοριάδης θα θεωρήσει κάθε άλλο παρά αθώο.

Η επιμονή στην αναζήτηση μίας ανύπαρκτης, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, τάξης στον κόσμο, ξεκινά με τον Πλάτωνα και μετά την έλευση του Χριστιανισμού επανέρχεται ανανεωμένη με τον Καρτέσιο και μία σειρά μεταγενέστερων θεωρητικών που θα προσπαθήσουν το αδύνατο: να εξορθολογίσουν το πραγματικό.⁸² Όλες οι νεότερες θεωρήσεις της ιστορίας ως μίας λογικά εξηγήσιμης ροής γεγονότων, θα αντλήσουν από το θεωρητικό οπλοστάσιο μίας διαβρωμένης φιλοσοφίας. Λαμβάνοντας ως προϋπόθεση την

⁸⁰ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 87.

⁸¹ Στο ίδιο, σ. 54.

⁸² Καστοριάδης, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ό.π., σ. 121-122.

ύπαρξη της τάξης, έως και ο Μαρξ υπέπεσε στην παγίδα του ντετερμινισμού, από την οποία, όποια θεωρία και να ξεπηδήσει είναι αναγκασμένη να χαράσσει αυθαίρετους μονόδρομους σχετικά με τη δόμηση της κοινωνίας. Υπό αυτή την έννοια, «ο Λένιν και ο Στάλιν εκπροσωπούν ένα δόγμα που είναι ταυτόχρονα κρατικό και «θρησκευτικό» όπως στο Βυζάντιο».⁸³

Η επίδραση των κλειστών-αιτιακών εξηγήσεων της ιστορίας, φτάνει στο απόγειό της με την πληρέστερη μορφή ετερονομίας που είναι ο ολοκληρωτισμός.⁸⁴ εκεί που το «κλείσιμο» της κοινωνίας στη λογικότητα ενός άκαμπτου συστήματος, αναπαράγει ανθρώπους παντελώς ανίκανους να σημασιοδοτήσουν τον κόσμο και ο κόσμος έχει από-νοηματοποιηθεί σε τέτοιο βαθμό που καθιστά την παρουσία του ανθρώπου παντελώς άχρηστη. Ο Καστοριάδης δεν θα πει ότι κάθε κλειστή θεωρία οδηγεί με μαθηματική ακρίβεια στον ολοκληρωτισμό, αλλά στην αυτοματοποίηση του τρόπου σκέψης που μπορεί να καταλήξει έως και τα έσχατα σημεία της αλλοτρίωσης.

Η *αλλοτρίωση* στον Καστοριάδη είναι ένας όρος πρωτίστως πολιτικός. Το πρόβλημα των σύγχρονων δυτικών ανεπτυγμένων κοινωνιών δεν βρίσκεται στην οικονομική εξαθλίωση του προλεταριάτου, αλλά στην ανελευθερία των ανθρώπων μέσα στην παραγωγή και την καθημερινή ζωή, μία ανελευθερία που περνά μέσα από το καθεστώς της «ψευδοδημοκρατίας», υπό το οποίο ζουν. Ο καπιταλισμός δεν έχει καμία ενδογενή συνάφεια με τη δημοκρατία,⁸⁵ για αυτό συντηρείται από το υπάρχον ψευδοκαθεστώς.

Η δημοκρατία είναι το πρόταγμα της ρήξης με την κληρονομημένη παράδοση στο κοινωνικό πεδίο.⁸⁶ Ο καπιταλισμός είναι η συντήρηση του εγκλεισμού σε παραδοσιακές δομές, μέσω των φαντασιακών σημασιών που τον πλαισιώνουν. Η κεντρική φαντασιακή σημασία των σύγχρονων καπιταλιστικών κοινωνιών, είναι η ιδέα της επ' άπειρον αύξησης των παραγωγικών δυνάμεων και της κυριαρχίας του ανθρώπου επάνω στη φύση και τον άνθρωπο.⁸⁷ Και αυτή η ιδέα, παρουσιάζεται σαν λογική επιδίωξη.

⁸³ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 28.

⁸⁴ Καστοριάδης, *Χώροι του Ανθρώπου*, ό.π., σ. 130.

⁸⁵ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 75.

⁸⁶ Καστοριάδης, *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, σ. 24.

⁸⁷ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 55.

Για τον Καστοριάδη, η νομιμοποίηση του καπιταλισμού μέσω της «ορθολογικότητας», είναι σε πρώτη ανάλυση ταυτολογική,⁸⁸ αυτοαναφορική· καθιστά την αξιολόγηση της ορθολογικότητας του τελικού σκοπού της καπιταλιστικής οικονομίας κάτι εξωτερικό προς το ίδιο το σύστημα, ως μία παράμετρο που δεν μας αφορά να εξετάσουμε. Έτσι, η απόδειξη της «εργαλειακής» ορθολογικότητας στην εσωτερική λειτουργία του συστήματος, καταλήγει εν τέλει να μην μας δίνει καμία πληροφορία για την πραγματική αξία του καπιταλισμού.⁸⁹

Πέρα από αυτή τη διαπίστωση, ο Καστοριάδης θα θίξει και τις εσωτερικές αντινομίες του συστήματος, επισημαίνοντας αρχικά το προφανές, ότι η ιδέα της επ' άπειρον συσσώρευσης προσκρούει από μόνη της πάνω σε φυσικά όρια. Επιπλέον, θα ασκήσει κριτική στην πολιτική οικονομία, ως προς το αίτημα της πλήρους μαθηματικοποίησης κίνησης της αγοράς. Εν συντομία, η βασική του θέση είναι ότι η πραγματική οικονομία βρίθεται παραγόντων που δεν είναι μετρήσιμοι με τη στενή μαθηματική έννοια,⁹⁰ όπως η ψυχολογία του καταναλωτή, η οποία σε καμία περίπτωση δεν είναι απόλυτα «ορθολογική». Χωρίς να εισέλθουμε περισσότερο στα μονοπάτια της οικονομικής επιστήμης, θα αρκεστούμε στην επισήμανση ότι για τον Καστοριάδη, ο καπιταλισμός εκτός αυθαίρετος ως προς τις αρχές του, είναι και μία οικονομική θεωρία ανίκανη να ικανοποιήσει την εσωτερική συνοχή την οποία διατείνεται ότι έχει. Κανένας οικονομολόγος, μελετώντας τον, δεν θα μπορούσε να προβλέψει την εξέλιξή του σε παγκόσμια κλίμακα. Αυτή εξαρτάται από τις δράσεις και τις αντιδράσεις των πληθυσμών και των χωρών.⁹¹

Προς το παρόν, ένα παρόν που δεν διαφέρει από εκείνο του Καστοριάδη οι δεσπόζουσες σημασίες και αξίες του καπιταλισμού παραμένουν. Σε αντίθεση προς το αρχαιοελληνικό φαντασιακό, η ιδιότητα υπέρκειται του συλλογικού συμφέροντος. Το κράτος, σε αντιδιαστολή προς την πόλη, προσλαμβάνεται ως κάτι το εξωτερικό προς τον πολίτη. Η συμμετοχή στα κοινά μεταφράζεται στη «μεταφυσική» της εκλογής των αντιπροσώπων. Ο συμβιβασμός με την ιδέα της ύπαρξης των «ειδικών» περί των πολιτικών θεμάτων ενδυναμώνεται ολοένα και

⁸⁸ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού*, μτφρ. Κώστας Σπαντιδάκης, Ζωή Χριστοφόρου-Καστοριάδη, Αθήνα: Ύψιλον, 1998, σ. 13

⁸⁹ Κατά τον ίδιο τρόπο λειτουργούν όλες οι κλειστές θεωρίες, οικονομικές και μη.

⁹⁰ Καστοριάδης, *Η «ορθολογικότητα»...*, ό.π., σ. 39.

⁹¹ Στο ίδιο, σ. 67.

περισσότερο από εντατικοποίηση της εξειδίκευσης. Ο Καστοριάδης θα εγείρει ενστάσεις όχι μόνο στο μέτρο που δεν θεωρεί την πολιτική μία θετικοποιήσιμη επιστήμη, αλλά θα συμπληρώσει πως το εξειδικεύσιμο του πολιτικού επαγγέλματος είναι ανέφικτο στην πράξη, εφόσον πολύ συχνά οι κυβερνώντες καταφεύγουν στις υποδείξεις των όντως ειδικών επί συγκεκριμένων ζητημάτων.⁹²

Με την επικράτηση του προτάγματος της απεριόριστης επέκτασης της ορθολογικής κυριαρχίας και την εξασθένιση των χειραφετητικών κινημάτων τον 19^ο αιώνα, επέρχεται στη Δύση μία απαξίωση της πολιτικής εν γένει. Οι άνθρωποι σταματούν να διαδηλώνουν για μεγάλα πολιτικά ιδεώδη, οι απεργίες τους ανάγονται στα συντεχνιακά τους συμφέροντα.⁹³ Ο Καστοριάδης θα συσχετίσει τη μείωση της πολιτικής δραστηριοποίησης με την κατάρρευση του κομμουνισμού και τη διάλυση της Σοβιετικής Ένωσης,⁹⁴ αλλά ως βασική αιτία θα ορίσει την ανάδυση του φαντασιακού της σύγχρονης καπιταλιστικής κοινωνίας.

Εκεί όπου η απεριόριστη επέκταση και η συσσώρευση άχρηστων πραγμάτων έχει γίνει ορίζουσα αξία της κοινωνικής μας συμπεριφοράς, εκεί όπου οι πολίτες έχουν αφεθεί στη χειραγώγηση και οι πολιτικοί ασκούν μία μικροπολιτική των συμφερόντων, η οποία ακολουθεί μία ξέφρενη, αυτονομημένη «λογική» της οικονομίας, δεν υπάρχει χώρος για πραγματική πολιτική δράση. Η σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία επέφερε την ασημαντότητα στο γίνεσθαι της πολιτικής.⁹⁵

⁹² Πρόσφατα, ένα γαλλικό περιοδικό δημοσίευσε τα αποτελέσματα μίας έρευνας, σύμφωνα με την οποία το 60% των βουλευτών στη Γαλλία ομολογούν ότι δεν έχουν ιδέα από οικονομία!, Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 85.

⁹³ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 82.

⁹⁴ Στο ίδιο, σ. 83.

⁹⁵ Στο ίδιο, σ. 80.

3. 3. Το πρόβλημα της αυτονομίας σήμερα

Το εγχείρημα της ανάκτησης της ελευθερίας στις σύγχρονες κοινωνίες, δεν είναι ακατόρθωτο. Ιδιαίτερα αισιόδοξος προς τις δυτικές, ο Καστοριάδης, θα επισημάνει ότι ένα τέτοιο ενδεχόμενο είναι πάντοτε πιο πιθανό. Σύμφωνα με τον ίδιο, παρά την κάμψη του επαναστατικού προτάγματος, οι κοινωνίες αυτές φέρουν στο εσωτερικό τους κάτι πολύ ουσιώδες: το ελεύθερα σκεπτόμενο δημοκρατικό άτομο.⁹⁶ Αυτός ο ανθρωπολογικός τύπος, είναι ένα κατάλοιπο των δράσεων του παρελθόντος που είχαν αντίκτυπο στους σημερινούς θεσμούς.

Ο Καστοριάδης δεν θα έρθει ως απολογητής των φιλελεύθερων πολιτικών της Δύσης, έναντι των ρωσικών καθεστώτων. Ούτε θα υιοθετήσει μία στάση «το μη χείρον βέλτιστον». Σε μία άλλη ανάγνωση, το προνόμιο της Δύσης, δηλαδή τα κατάλοιπα του επαναστατικού αγώνα, είναι ταυτόχρονα και τροχοπέδη στην ανάκτηση της αυτονομίας, διότι μας παρέχουν μία ψευδαίσθηση ελευθερίας. Ένα από τα σημαντικότερα προβλήματα που αντιμετωπίζει η Δύση, είναι ότι προσλαμβάνει αξίες όπως η ελευθερία, η ισότητα, η δικαιοσύνη, κ.ά., σαν να έχουν ήδη κατακτηθεί,⁹⁷ επομένως επαναπαύεται. Αυτό που θα πει είναι ότι όντως υπάρχουν ορισμένα στοιχεία ριζωμένα στο δυτικό κόσμο (η ιδέα της λαϊκής κυριαρχίας, η ελευθερία της σκέψης, ο διαχωρισμός θρησκευτικής και πολιτικής σφαίρας, κ.ά.), που είτε πραγματώνονται είτε όχι, εκλείπουν πλήρως από άλλους πολιτισμούς. Σαφώς, η λύση για τους μη δυτικούς πολιτισμούς δεν είναι η μίμηση, αλλά η ενεργός αφομοίωση, η *αυθεντική δημιουργία*.⁹⁸

Αυτή η δημιουργία, προϋποθέτει σίγουρα μία στιγμή ρήξης με το παρελθόν. Στην πιο ριζική της μορφή, προϋποθέτει μία επανάσταση. Ένα σύγχρονο παράδειγμα για το εφικτό μίας κατάστασης ριζικής δημιουργίας, αποτέλεσε για τον Καστοριάδη, η ουγγρική επανάσταση του 1965.⁹⁹ Η επανάσταση ορίζεται ως ξαφνικό άνοιγμα στην ιστορία. Κατά τις επαναστατικές περιόδους, το δημιουργικό δυναμικό της κοινωνίας πολλαπλασιάζεται και μέσα

⁹⁶ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 74.

⁹⁷ Στο ίδιο, σ. 52.

⁹⁸ Στο ίδιο, σ. 76-77.

⁹⁹ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ουγγρική Επανάσταση 1956*, μτφρ. Μανόλης Λαμπρίδης, Αθήνα: Ύψιλον, 1980, σ. 9

[Αρίθμηση από αρχείο:

https://keimena11.files.wordpress.com/2013/05/castoriadis_hungary56.pdf]

από τη δράση του παράγει νέες μορφές θέσμισης, τις οποίες ο Καστοριάδης ονομάζει *θετικές αλήθειες*.¹⁰⁰ Θετικές, διότι ενσαρκώνουν στην πράξη οργανωτικές μορφές αυτονομίας. Ως προς τη σχέση δράσης-φαντασιακών σημασιών, όπως προαναφέρθηκε, οι δύο πόλοι της αυτονομίας δημιουργούνται ταυτόχρονα, η *δράση*, όμως, ως πραγμάτωση του φαντασιακού, έχει μεγαλύτερη βαρύτητα στη δημιουργική διαδικασία. Είναι η ιστορία που δημιουργείται και του νοήματός της.

Η πιο κραυγαλέα μορφή αυτονομίας που δημιουργεί η επανάσταση είναι τα συμβούλια. Η αυτονομία τους δεν συνίσταται στην ανυπακοή τους απέναντι στην κυβέρνηση. Ο Καστοριάδης διακρίνει δύο βασικά χαρακτηριστικά που καθιστούν τα συμβούλια φορείς αυτονομίας: α. την άρνηση της νομιμότητας σε μία εξουσία που δεν πηγάζει από *τα ίδια*, και β. τη μη διαίρεση στο εσωτερικό τους, ανάμεσα σε εκείνους που αποφασίζουν και σε εκείνους που εκτελούν.¹⁰¹ Αυτές είναι στην πράξη, οι δύο βασικές αρχές της αυτονομίας, εν γένει. Τα συμβούλια είναι η μικρογραφία μιας κοινωνίας που γνωρίζει ότι είναι η πηγή νομιμοποίησης των θεσμών της και παράγει η ίδια τους νόμους της με αμεσοδημοκρατικό τρόπο.

Η ανάδυση των συμβουλίων, φέρει ένα επιπλέον μείζον χαρακτηριστικό, αυτό του *αυθόρμητισμού*. Τα συμβούλια, για τον Καστοριάδη, είναι η ανταπάντηση στις ντετερμινιστικές θεωρήσεις της ιστορίας ως προς δύο παραμέτρους. Η πρώτη έχει να κάνει με την ίδια αυτή την εμφάνισή τους. «Το επαναστατικό πρόταγμα δεν είναι η λογική συνέπεια μιας σωστής θεωρίας»,¹⁰² το αντίθετο. Ο ίδιος βλέπει τη θεωρία ως συσσωρευμένη εμπειρία που προκύπτει από την παρελθοντική ιστορική δραστηριότητα των λαών. Το ότι η επανάσταση ήταν η μόνη «λογική» ή πρακτικώς δυνατή λύση για την Ουγγαρία του 1956, δεν είναι κάτι το επιστημονικά αποδείξιμο. Η δεύτερη παράμετρος που αποδεικνύει την αυθόρμητη δημιουργικότητα του ανθρώπου, σχετίζεται με την εσωτερική δομή των συμβουλίων. Η αυτό-οργάνωση των συμβουλίων, αποδεικνύει στην πράξη, όχι μόνο την ικανότητα των ανθρώπων να θέτουν νέους κανόνες, αλλά και τη λειτουργικότητα αυτών των κανόνων. Το γεγονός

¹⁰⁰ Στο ίδιο.

¹⁰¹ Καστοριάδης, *Ουγγρική Επανάσταση...*, ό.π., σ. 1.

¹⁰² Στο ίδιο, σ. 12.

ότι οι νόμοι τους είναι προϊόν ελεύθερης δημιουργίας, δεν σημαίνει ότι οι νόμοι αυτοί δεν γίνονται σεβαστοί.

Από την άλλη πλευρά, αυθόρμητη δημιουργία δεν σημαίνει γενική αοριστία. Ως προς την πρόσληψη της δράσης, θα λέγαμε ότι πάντοτε μπορούμε να αναζητήσουμε τα αίτια ενός ιστορικού γεγονότος έως ένα βαθμό,¹⁰³ αλλά ότι δεν υπάρχει ένα έσχατο σημείο σε μία συγκεκριμένη αιτιακή αλυσίδα, που να μας οδηγεί στην διεξαγωγή καθολικών συμπερασμάτων. Ο Καστοριάδης θα χρησιμοποιήσει τον όρο *διαύγαση*, για να περιγράψει τη διαδικασία κατά την οποία ο άνθρωπος σημασιοδοτεί και κατανοεί την ιστορία του. Και ως εκεί μπορεί και οφείλει να φτάσει· μία αυστηρά επιστημονική εξήγηση των γεγονότων του είναι αδύνατη.¹⁰⁴ Η πρόσληψη της ιστορίας μέσω της διαύγασης, του επιτρέπει να αποτιμά θετικά ή αρνητικά το παρελθόν του και να δημιουργεί ένα μέλλον που να μην είναι ούτε αντίγραφο, ούτε μία τυχαία συνθήκη.

Η στιγμή της συγκρότησης της πολιτικής κοινωνίας, έχει μία δόση αυθαιρεσίας. Στο γιατί αποδεχόμαστε κάποιες *χ* ορίζουσες φαντασιακές σημασίες και όχι άλλες, δεν μπορεί να δοθεί μία ορθολογική απάντηση. Ωστόσο, εάν πάρουμε σαν δεδομένο ότι θέλουμε να είμαστε ελεύθεροι, ότι η ελευθερία μας εξαρτάται από ένα αυτόνομο καθεστώς και ότι αυτό το καθεστώς χαρακτηρίζεται από μία *χ* οργάνωση, μπορούμε, έχοντας διαυγάσει την ιστορία μας, να δημιουργήσουμε εκ νέου ένα φαντασιακό που να συμβαδίζει με τις βασικές αρχές της αυτονομίας. Αυτές τις αρχές αναζήτησε τόσο επίμονα στο αρχαιοελληνικό πολίτευμα ο Καστοριάδης.

Αυτό που μπορούμε να φέρουμε στο σήμερα, δεν γίνεται να είναι κάτι το οποίο η ιστορία έχει ξαναζήσει. Αυτό που μπορούμε να φέρουμε είναι μία βιωμένη γνώση, ως επικουρική συνιστώσα του μέλλοντος, όχι ως κανονιστικό κριτήριο. Το πότε και με ποια μέσα θα επιλέξει ένας λαός μια αυτόνομη παράδοση, είναι σε τελική ανάλυση ρευστό και εξαρτώμενο από τον ίδιο-το ίδιο και η έκβαση των επιδιώξεών του. Η επανάσταση είναι η πιο ριζοσπαστική εξωτερίκευση του αιτήματος του αυτό-καθορισμού, αλλά δεν αρκεί για την ικανοποίησή του. Τίποτα δεν εγγυάται τη μη ανάδυση ενός νέου στρώματος που θα διεκδικήσει την εξουσία.¹⁰⁵

¹⁰³ Στο ίδιο, σ. 16.

¹⁰⁴ Καστοριάδης, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ό.π., σ. 121.

¹⁰⁵ Καστοριάδης, *Ουγγρική Επανάσταση...*, ό.π., σ. 32.

Αυτό που θα μείωνε την πιθανότητα του εκφυλισμού μιας επανάστασης, θα ήταν η καταστροφή του κρατικού μηχανισμού, ως ξένου σώματος από την κοινωνία, η απαλοιφή της γραφειοκρατίας και η συνεχής ενοποιητική δραστηριοποίηση των συλλογικών οργάνων για την ανάπλαση των νέων πολιτικών θεσμών-θέσεις σχετικά γνωστές για το επαναστατικό κίνημα. Και πάλι, θα συμπληρώσει ο Καστοριάδης, ότι δεν υπάρχουν εγγυήσεις επιτυχίας της κοινωνικής ομοφωνίας.

Αυτό που αξίζει να σημειωθεί σχετικά με την επίτευξη του σκοπού της αυτονομίας, είναι μία παράμετρος που δεν αφορά μόνο τις μετεπαναστατικές περιόδους. Πρόκειται για το ρόλο της παιδείας. Στο κείμενό του *Υστερόγραφο στην ασημαντότητα*, ο Καστοριάδης θα αφήσει να εννοηθεί ότι η αληθινή εκπαιδευτική δραστηριότητα στο πολιτικό πεδίο, προϋποθέτει την αλλαγή των θεσμών.¹⁰⁶ αναφερόμενος στη γνώση που κατακτάται μέσω της άσκησης των αμεσοδημοκρατικών καθηκόντων.¹⁰⁷ Πέρα από αυτή του την τοποθέτηση, η οποία θυμίζει την ηθική του Αριστοτέλη,¹⁰⁸ θα αναφερθεί, αν και απογοητευμένος, στο ρόλο του σχολείου εντός των υφιστάμενων κοινωνιών. Υπό αυτή την έννοια, αφήνεται ανοιχτό το ενδεχόμενο, να υπάρξουν βελτιωτικές κινήσεις μέχρι τη στιγμή της ρήξης. Αυτές οι κινήσεις θα μπορούσαν να προκύψουν είτε σε κυβερνητικό, είτε σε εκπαιδευτικό επίπεδο. Είναι, σαφώς, ανεπαρκείς για καταστήσουν μια κοινωνία αυτόνομη, όσο δεν γίνεται λόγος για το πολιτικό πρόβλημα της αντιπροσώπευσης.

¹⁰⁶ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 79.

[Κείμενο από μετάφραση της ραδιοφωνικής συνέντευξης που δόθηκε τον Νοέμβριο του 1996 στον δημοσιογράφο Ντανιέλ Μερμέ.]

¹⁰⁷ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 85.

¹⁰⁸ Το ήθος, προέρχεται από τον «εθισμό» μας στις καλές πράξεις. Η εμπειρία της δημοκρατίας, μας μαθαίνει να επιδιώκουμε τη συμμετοχή μας στα κοινά και μας παρέχει ταυτόχρονα τη γνώση για να το κάνουμε.

4. Επίλογος

Η απάντηση στη σημερινή ετερονομία, είναι η αθηναϊκή δημοκρατία.¹⁰⁹ Στο συνολικό έργο του Καστοριάδη, η αρχαία δημοκρατία δεν αποτέλεσε ποτέ πρότυπο προς αντιγραφή, αλλά ένα παράδειγμα κοινωνίας που μπορεί να σκεφτεί και πράξει αλλιώς· που δεν θεώρησε δεδομένες τις κληρονομημένες αξίες, δεν επαναπαύθηκε εκχωρώντας την εξουσία της σε άλλους, δεν χρειάστηκε καμία άλλη αρχή για να νομιμοποιήσει το δίκαιο, πέρα από τον εαυτό της.

Η πιο συχνή κριτική που ασκείται στον Καστοριάδη, μεταξύ άλλων, είναι ότι δεν ορίζει με σαφήνεια το πως θα μπορούσε να εδραιωθεί και να λειτουργήσει ένα αμεσοδημοκρατικό πολίτευμα στις σύγχρονες κοινωνίες. Επικρίνονται, επίσης οι απόψεις του υπέρ της ενίσχυσης της τοπικής αυτοδιοίκησης και του θεσμού του δημοψηφίσματος, ως λύσεις που συγκαλύπτουν την αλλοτρίωση.¹¹⁰

Ο Καστοριάδης, θα ξεκαθαρίσει αφενός ότι το δημοψήφισμα δεν ανήκει στα ιδεώδη της άμεσης δημοκρατίας, αλλά ότι είναι απλώς ένας τρόπος έκφρασης του λαού, και αυτό υπό προϋποθέσεις.¹¹¹ Σε μία δημοκρατία διαμορφωμένη όπως η σημερινή, θεωρώ ένα δημοψήφισμα πιο χρήσιμο, παρά υπονομευτικό ερέθισμα για την αυτονομία (ακόμα και αν πρόκειται περί ενός ψευδο-δημοψηφίσματος). Θα μπορούσε να το περιγράψει κανείς ως μία υπενθύμιση της πολιτικής ευθύνης. Από εκεί και ύστερα, πέρα από προσωπικό προβληματισμό, παρέχει ένα ερέθισμα για κοινωνικό προβληματισμό. Όχι μόνο ως προς το περιεχόμενο του δημοψηφίσματος, αλλά και ως προς τον ίδιο το θεσμό. Μέσα από τις διαδοχικές συλλογικές αποτιμήσεις των θεσμών, οδηγούμαστε στη συντήρηση ή τη μεταβολή ως κοινωνία.

Αφετέρου ως προς το επιτεύξιμο της άμεσης δημοκρατίας, πιστεύω πως το πρόβλημα είναι αρκετά περίπλοκο για να καλυφθεί σε κάποιες γραμμές. Θα περιοριστώ στη γενική θέαση του ζητήματος, μέσα από τη σκοπιά του στοχαστή. Αρχικά, είναι άτοπο να ψάξουμε στον Καστοριάδη έτοιμες λύσεις, από τη

¹⁰⁹ Καστοριάδης, *Είμαστε Υπεύθυνοι...*, ό.π., σ. 84.

¹¹⁰ Γιώργος Λ. Ευαγγελόπουλος, *Καστοριάδης και σύγχρονη πολιτική θεωρία*, Αθήνα: Ευρασία, 2009, σ. 59-60, 107.

¹¹¹ Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική...*, ό.π., σ. 52-53.

στιγμή που ο πυρήνας της σκέψης του πρεσβεύει το ακριβώς αντίθετο. Δεν είναι ότι δεν υπάρχει χώρος για το σχεδιασμό μίας πολιτικής πρότασης, αυτός ο χώρος όμως δεν είναι εξαντλήσιμος.

Αν θελήσουμε να βρούμε την πρόταση στον Καστοριάδη, αυτή είναι η αυτονομία. Και η αυτονομία καθορίζεται από την άρση του αντιπροσωπευτικού συστήματος άσκησης της εξουσίας και των παραμέτρων που ο ίδιος θεωρεί παράγωγά του, την ετερονομία, την εκμετάλλευση, τη διαίρεση της κοινωνίας, κ.ο.κ.. Ως προς το πως, δεν υπάρχουν πολλές εναλλακτικές. Προϋποτίθεται κάποια στιγμή ρήξης, επαναστατικού χαρακτήρα. Οι μεταρρυθμίσεις στο υπάρχον σύστημα, μπορούν να αποτιμηθούν θετικά ή αρνητικά, αλλά δεν επαρκούν για να ορίσουν μία κοινωνία αυτόνομη, αυτό προϋποθέτει την αλλαγή του πολιτεύματος.

Το πιο κοντινό παράδειγμα πολιτεύματος σε αυτό το οποίο θα μπορούσε να εγκολπώσει την αυτονομία, είναι αθηναϊκό. Η μεταφορά των βασικών τρόπων ρύθμισης των κοινωνικών σχέσεων από μία αρχαία κοινωνία σε μία σύγχρονη, είναι στοίχημα των μελών της νέας κοινωνίας. Το πρόβλημα είναι ότι εμείς σαν κοινωνία δεν έχουμε σκεφτεί αρκετά τους τρόπους για να το πετύχουμε. Το πότε θα ξεκινήσουμε να σκεφτόμαστε αλλιώς, το εάν θα διεκδικήσουμε μία διαφορετική κοινωνία, το ποιος θα είναι ο σχεδιασμός αυτής της κοινωνίας και ποια η έκβαση των προσπαθειών μας, είναι όλα ανοιχτά ερωτήματα απέναντι στην ιστορία που εμείς δημιουργούμε καθημερινά.

ΤΕΛΟΣ

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Αριστοτέλους Πολιτικά*, μτφρ. Βασίλης Μοσκόβης, Αθήνα: Νομική Βιβλιοθήκη, 1989.
- Γεωργούλης Δ. Κωνσταντίνος, *Ιστορία της Ελληνικής Φιλοσοφίας*, Αθήνα: Παπαδήμα, 2012.
- Ευαγγελόπουλος Λ. Γιώργος, *Καστοριάδης και σύγχρονη πολιτική θεωρία*, Αθήνα: Ευρασία, 2009
- Κακολύρης Γεράσιμος (επιμ.), *Η πολιτική και ηθική σκέψη του Jacques Derrida*, Αθήνα: Πλέθρον, 2015.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, *Είμαστε Υπεύθυνοι για την Ιστορία μας*, μτφρ.-επιμ. Τέτα Παπαδοπούλου, Αθήνα: Κριτική, 2017.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, *Η άνοδος της Ασημαντότητας*, μτφρ. Κώστας Κουρεμένος, Αθήνα: Ύψιλον, 2000.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα: ύψιλον/βιβλία, 1986.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, *Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα*, τ. Α, μτφρ. Ξενοφών Γιαταγάνας, επιμ. Ζωή Καστοριάδη, Αθήνα: Κριτική, 2007.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, *Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού*, μτφρ. Κώστας Σπαντιδάκης, Ζωή Χριστοφόρου-Καστοριάδη, Αθήνα: Ύψιλον, 1998.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, Αθήνα: Κέδρος, 1981.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας & Κώστας Σπαντιδάκης, Αθήνα: ύψιλον/βιβλία, 1992.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ύψιλον, 2000.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, *Ουγγρική Επανάσταση 1956*, μτφρ. Μανόλης Λαμπρίδης, Αθήνα: Ύψιλον, 1980.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χώροι του Ανθρώπου*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Αθήνα: ύψιλον/βιβλία, 1995.

Ρουσσώ Ζαν-Ζακ, *Το Κοινωνικό Συμβόλαιο*, μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου & Αλφρέδος Σταϊνχάουερ, επιμ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Αθήνα: Πόλις, 2004.

Berlin Isaiah, *Τέσσερα Δοκίμια περί Ελευθερίας*, μτφρ. Γιάννης Παπαδημητρίου, Αθήνα: Scripta, 2001.

Castoriadis Cornelius, *Done and To Be Done*, στο: *The Castoriadis Reader*, transl./edit. Curtis A. David, Οξφόρδη: Blackwell, 1997.

Sabine H. George, *Ιστορία των Πολιτικών Θεωριών*, μτφρ. Μάνθος Κρίσπης, Αθήνα: Ατλαντίς, 1980.