

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

**«Το πρόβλημα του νοήματος». Ο Max Weber και ο Κορνήλιος Καστοριάδης
για την κοινωνία ως νοηματικό σύμπαν**

Γιάννης Κτενάς

Διδακτορική διατριβή

Αθήνα, 2021

«ΤΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ ΤΟΥ ΝΟΗΜΑΤΟΣ».

**Ο ΜΑΧ WEBER ΚΑΙ Ο ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ
ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΩΣ ΝΟΗΜΑΤΙΚΟ ΣΥΜΠΑΝ**

Τριμελής επιτροπή:

Γρηγόρης Ανανιάδης, αναπληρωτής καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (επιβλέπων)

Βίκυ Ιακώβου, επίκουρη καθηγήτρια Πανεπιστημίου Αιγαίου

Κανάκης Λελεδάκης, επίκουρος καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

Copyright © Γιάννης Κτενάς, 2021.

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Η παρούσα έρευνα χρηματοδοτήθηκε από τον Αύγουστο του 2017 έως τον Νοέμβριο του 2019 από το Ελληνικό Ίδρυμα Έρευνας και Καινοτομίας (ΕΛΙΔΕΚ) και τη Γενική Γραμματεία Έρευνας και Τεχνολογίας (ΓΓΕΤ) στο πλαίσιο της Δράσης «1η Προκήρυξη ΕΛΙΔΕΚ για υποψήφιους διδάκτορες» (αρ. σύμβασης 597).



Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Πολιτικών και Κοινωνικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

Γιάννης Κτενάς

**«Το πρόβλημα του νοήματος». Ο Max Weber και ο Κορνήλιος Καστοριάδης
για την κοινωνία ως νοηματικό σύμπαν**

Περιεχόμενα

Ευχαριστίες	11
Εισαγωγή.....	13
1ο ΜΕΡΟΣ.....	21
Το νόημα στο έργο του Max Weber. Εντάσεις και αμφισημίες μιας έννοιας-κλειδί	21
1. Το υποκειμενικά προσδιδόμενο νόημα και η κατανόηση	24
Ο μεθοδολογικός ατομισμός.....	29
Το (μεθοδολογικό) πρωτείο της ορθολογικότητας	33
<i>Gemeinter Sinn, sinnhaft, sinnvoll</i> : ζητήματα ορολογίας και μετάφρασης	37
Το κοινωνικό μέσα στο ατομικό. Πρώτη προσέγγιση της κοινωνικής διάστασης του νοήματος στον Weber	41
2. Κοσμοεικόνες, «ιδέες», παραστάσεις. Οι κοινωνικές διαστάσεις του νοήματος στον Weber.....	53
Πολιτισμός και επιστήμες του πολιτισμού.....	56
Κοινωνιολογία της θρησκείας ή ιστορία των θρησκειών; Οι θρησκευτικές παραστάσεις ως κοινωνικό νόημα	61
«Το πρόβλημα του νοήματος». Ανάγκη για νόημα, απουσία μονοσήμαντων καθορισμών και μη αναγωγιμότητα του νοήματος	81
3. Προσωρινά συμπεράσματα για τη φύση του νοήματος στον Weber. Τρεις ερμηνευτικές γραμμές.....	97
Η ατομοκεντρική προσέγγιση: το νόημα ως κίνητρο ή πρόθεση της ατομικής πράξης.....	101
Η φαινομενολογική προσέγγιση: το νόημα ως συνειδησιακό ενέργημα	106
Η κοινωνική προσέγγιση: το κοινωνικό ως κόσμος νοήματος	112
2ο ΜΕΡΟΣ	119
Νόημα και φαντασία στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη	119
1. Το κοινωνικό φαντασιακό	123
Η ανασυγκρότηση των διαθέσιμων τρόπων απάντησης στο αίνιγμα του κοινωνικο-ιστορικού.....	124
Η αιτιότητα και η ιστορία ως βασίλειο της δημιουργίας	132
Το κοινωνικό φαντασιακό, πηγή νοήματος και δημιουργίας	139
α. Κοινωνία και φύση: μια σχέση έρεισης	152
β. Φαντασιακό και λειτουργικό: δύο διαστάσεις «παντού πυκνές» η μία στην άλλη	156
β1. Η γλώσσα ως δομή και ως δημιουργία: <i>λέγειν</i> και <i>φάτις</i>	161
β2. Η τεχνική δεν είναι ουδέτερη. <i>Τεύχειν</i> και φαντασιακό	165

γ. Ιστορία και παράδοση	171
δ. Η συνεκτικότητα του φαντασιακού οικοδομήματος και η (πάντοτε ανέφικτη) πληρότητα της σημασίας.....	175
Προσωρινές συμπερασματικές παρατηρήσεις για την έννοια του κοινωνικού φαντασιακού: η συνάρθρωση ιστορίας, νοήματος και δημιουργίας και η ανάγκη για μια νέα οντολογία ..	179
2. Η ψυχή ως ριζική φαντασία	204
Μια ιστορία της ψυχής. Η (δυννητική) πορεία από την ψυχική μονάδα στην αυτονομία και οι αλλαγές στην τροπικότητα του νοήματος	206
α. Ο αυτιστικός πρωταρχικός πυρήνας και το απόλυτο (μη) νόημα	210
β. Η πρώτη ρήξη του αυτιστικού πυρήνα και οι σημασίες που δεν είναι ακόμα σημασίες	217
γ. Ο εκκοινωνισμός της ψυχής: νοήματα ανοιχτά και κάθε φορά ιδιαίτερα	221
γ1. Το οιδιπόδειο ως άνοιγμα στον κοινό κόσμο	222
γ2. Η μετουσίωση και η ανάληψη των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών	228
δ. Το αυτόνομο υποκείμενο και το αναστοχασμένο νόημα.....	237
Ψυχή και κοινωνία, οι δύο πόλοι μιας <i>sui generis</i> σχέσης	243
Το μάγμα του ασυνειδήτου (και της παράστασης εν γένει)	247
Ψυχή και σώμα. Το νόημα στο στοιχειωδέστερο επίπεδο.....	253
3. Το είναι δι' εαυτόν	260
Για μια οντολογία της διαστρωμάτωσης.....	261
Δι' εαυτόν, έμβιο, αυτοτελικότητα, ιδιόκοσμος	268
Δι' εαυτόν, φαντασία, νόημα	275
4. Προσωρινά συμπεράσματα για τη φύση του νοήματος στον Καστοριάδη	286
Οι τρεις διαστάσεις και ο «ορισμός» του νοήματος	288
Νόημα και σημασία. Μια λεπτή διαφοροποίηση;	297
3ο ΜΕΡΟΣ.....	305
Max Weber και Κορνήλιος Καστοριάδης. Μια παράλληλη ανάγνωση	305
1. Οι Πρώτες δοκιμές	306
Από το νεοκαντιανό στο κοινωνικο-ιστορικό νόημα.....	314
Το νόημα και το φυσικό του βάθος	321
Ενάντια στον κοινωνιολογικό μονισμό	326
2. Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία	333
3. Για την ενότητα και την παραπληρωματικότητα του κοινωνικού. Μια δέσμη αναφορών.....	351
4. Παρατηρήσεις για τη φύση και τη φιλοσοφία του κοινωνικο-ιστορικού	361
Μεθοδολογία ή οντολογία του νοήματος; Μεθοδολογία ή οντολογία του κοινωνικού;	362

5. Η σχέση με τον Marx: θαυμασμός και ριζική κριτική.....	379
Η κριτική στον οικονομικό ντετερμινισμό	383
Ενάντια στη μονοσημαντότητα: η ταυτόχρονη απόρριψη υλισμού και ιδεαλισμού	390
Το «δόγμα της εκπήγασης» από μια άλλη σκοπιά: ξένωση στο θεωρησιακό και αυτοδημιουργία του κοινωνικού	398
Η διπλή ζωή του Marx	408
6. Το πρόβλημα της θεμελίωσης των αξιών	429
Η πολυθεΐα των αξιών και η ποικιλία των κοινωνιών. Ένα λογικό ή ένα οντολογικό ζήτημα;.....	432
Το «περιγραφικό» και το «κανονιστικό». Ενστάσεις και αντενστάσεις	451
Μικρή παρέκβαση για τον ορθολογισμό. Rationalität και συνολοταυτιστική λογική.....	477
Ένας αξιακός ντεσιζιονισμός; Ο Kierkegaard, η μοίρα της εποχής και η ιστορία του εργατικού κινήματος.....	495
7. Πρακτικές ενσαρκώσεις του νοήματος: εξουσία, πολιτική, νεωτερικότητα, γραφειοκρατία	506
Νομιμοποίηση της εξουσίας ή θέσμιση του ατόμου;	507
Αυτονομία και ετερονομία. Η αναστοχαστικότητα απέναντι στην περίφραξη του νοήματος;.....	522
Το νόημα της νεωτερικότητας.....	547
Γραφειοκρατία: εξορθολογισμός ή ανορθολογισμός;	563
Συμπεράσματα	585
Βιβλιογραφία	597

Ευχαριστίες

Πιστεύω πως κάθε άνθρωπος που ασχολείται με τη συγγραφή αποκτά, από ένα σημείο και μετά, πλήρη συνείδηση της ύπαρξης και της σημασίας μιας θεμελιωδώς συλλογικής διάστασης που διαπνέει οποιοδήποτε διανοητικό εγχείρημα. Δεν αναφέρομαι μόνο στο ότι ένα κείμενο, ένα βιβλίο ή μια μετάφραση, προτού δημοσιευτούν, πηγαινοέρχονται εκατοντάδες φορές στις ηλεκτρονικές διευθύνσεις φίλων και συνεργατών, οι οποίοι δίνουν σε εκείνον που τελικά υπογράφει το εκάστοτε πόνημα πολύτιμες συμβουλές και κουράγιο. Σκέφτομαι επίσης ότι, μέσα στα γραπτά του καθενός, ιδίως εκείνα που έχουν μια ορισμένη έκταση, συμπυκνώνεται κατά κάποιον τρόπο ολόκληρη η ιστορία του. Τουλάχιστον εγώ έτσι γράφω. Αυτό σημαίνει ότι μέσα στις σελίδες που ακολουθούν βρίσκονται αναμειγμένες, ενίοτε σε βαθμό α-διακρίσιμης, τόσο οι κουβέντες που μου έχουν πει οι δάσκαλοί μου –σε όλες τις εκπαιδευτικές βαθμίδες–, όσο και οι συζητήσεις με τους φίλους και τις φίλες μου, αλλά και ορισμένα τυχαία γεγονότα που έπεσαν στην αντίληψή μου, οδηγώντας με ποιος ξέρει πια σε ποιους συνειρμούς.

Υπό αυτή την οπτική, κάθε αυστηρός διαχωρισμός μεταξύ θεωρητικού/φιλοσοφικού και καθημερινού καθίσταται ασυνάρτητος. Για να το εκφράσω σχηματικά, στις ιδέες που εκφράζονται στη διατριβή συνετέλεσε όχι μόνο μια παρατήρηση του Μανώλη Αγγελίδη, αυτού του τόσο γλυκού ανθρώπου, στο διάλειμμα ενός σεμιναρίου του, ένα απόγευμα στο Πάντειο, ότι το νόημα στον Weber έχει πάντοτε υποκειμενικό χαρακτήρα –θέση που όπως θα φανεί προσπαθώ να αναιρέσω–, ούτε μόνο η προσωπική μου ψυχανάλυση –ουσιωδώς πλέον αδιαχώριστη από το τι σκέφτομαι και γράφω–, αλλά και ένα αστείο που μου είχε πει ένα βράδυ στην Τζιά ο παιδικός μου φίλος Παναγιώτης Μαμάς, κάνοντάς με να γελάσω. Με μία έννοια, τα πάντα βρίσκονται εδώ: χαρές, τσακωμοί, ενθουσιασμοί, πικρίες και, φυσικά, η διανοητική ερμηνεία και επεξεργασία τους.

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, η προσπάθεια να ευχαριστήσει κανείς όλους όσους τον βοήθησαν είναι καταστατικά καταδικασμένη σε αποτυχία –θα έπρεπε να γράψει τόμους. Θα περιοριστώ λοιπόν σε εκείνους και εκείνες που είχαν την πιο άμεση επαφή με αυτό το έργο. Πρώτα απ' όλα, τους καθηγητές και την καθηγήτρια της τριμελούς μου επιτροπής, Γρηγόρη Ανανιάδη, Κανάκη Λελεδάκη και Βίκυ Ιακώβου, που με βοήθησαν πάρα πολύ και με καθοδήγησαν, ο καθένας με τον δικό του τρόπο –κι όχι μόνο στο ακαδημαϊκό σκέλος της διατριβής. Έπειτα, τους φίλους και τις φίλες με τις οποίες συζητάμε για τη φιλοσοφία, την κοινωνία και την πολιτική. Πολλοί και πολλές θα δουν τις δημοσιεύσεις και τις εργασίες τους να σχολιάζονται κριτικά στις υποσημειώσεις της διατριβής, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι όσοι δεν αναφέρθηκαν έπαιξαν μικρότερο ρόλο. Η πολιτική επιθεώρηση *Kaboom*, στη συντακτική ομάδα της οποίας συμμετέχω, και η Ομάδα Αυτομόρφωσης και Βιβλιοθήκης πρέπει να αναφερθούν ξεχωριστά, καθώς πρόκειται για δύο διανοητικά εγχειρήματα που έχουν τροφοδοτήσει ίσως περισσότερο από καθετί άλλο την προσπάθειά μου να σκεφτώ τον κόσμο.

Τέλος, και πάνω απ' όλους, οφείλω να ευχαριστήσω την οικογένειά μου. Η λέξη στήριξη –υλική, ψυχολογική, συναισθηματική– είναι πολύ λίγη· τους χρωστώ σχεδόν τα πάντα. Και για να μην υποπέσω σε συναισθηματισμούς, να διευκρινίσω ότι μέσα σε αυτή την οικογένεια περιλαμβάνω και τα «μη ανθρώπινα» μέλη, όπως ίσως θα έλεγαν η Sue Donaldson και ο Will Kymlicka: τις γάτες μας, που με συντρόφευσαν στις ατελείωτες ώρες της μελέτης, της συγγραφής και των διορθώσεων.

Εισαγωγή

«Μια αυτόνομη κοινωνία θα μπορούσε “να πραγματώσει καλύτερα” τις αξίες – ή “να πραγματώσει άλλες αξίες” (υπονοείται, καλύτερες)· ποιες όμως; Και τι θα πει “καλύτερες αξίες”; Πώς να αξιολογηθούν οι αξίες; Ερώτηση που παίρνει το πλήρες νόημά της από την εξής άλλη “πραγματική” ερώτηση: Υπάρχουν ακόμη αξίες στη σύγχρονη κοινωνία; Μπορούμε ακόμη να μιλάμε, όπως ο Μαξ Βέμπερ, για διαμάχη αξιών, για “πάλη των θεών”, ή, μήπως, η πολιτισμική δημιουργία καταρρέει σταδιακά και επέρχεται αυτό που, αν και έχει γίνει κοινός τόπος, δεν σημαίνει ότι είναι οπωσδήποτε λάθος, δηλαδή η αποσύνθεση των αξιών;» Τέτοιου είδους ερωτήματα θέτει ο Κορνήλιος Καστοριάδης στις πρώτες σελίδες ενός δοκιμίου που στόχο έχει να εξετάσει τη σχέση που υπάρχει ανάμεσα στον μετασχηματισμό της κοινωνίας και την τέχνη ή, ορθότερα, την ευρέως νοούμενη πολιτισμική δημιουργία.¹

Στον συστηματικό ή έστω επαρκή αναγνώστη του φιλοσόφου δεν θα προξενήσει εντύπωση αυτή η αναφορά στον Weber και σε κομβικά στοιχεία της προβληματικής του, όπως η «πολυθεΐα των αξιών» –*guerre des dieux*, σύμφωνα με την πάγια απόδοση του όρου στα γαλλικά– ή η (α)δυνατότητα να βρεθεί ένα διιστορικό και διαπολιτισμικό μέτρο αξιολόγησης των αξιών. Κι αυτό γιατί δεν είναι καθόλου σπάνιο ο Καστοριάδης να μνημονεύει και να σχολιάζει τον γερμανό στοχαστή, ως επί το πλείστον θετικά.² Με αυτή την έννοια, είναι προφανές ότι ο Max Weber ανήκε στο προσωπικό πάνθεον του Καστοριάδη, σε αυτή τη σειρά από τις «προτομές των μεγάλων διανοητών» τους οποίους θαύμαζε και εκτιμούσε, χωρίς την ίδια στιγμή να υποτάσσεται στη σκέψη τους και να μην τολμά να τους ασκήσει κριτική.³

Θα μπορούσαμε άραγε να πάμε και πιο μακριά; Να υποστηρίξουμε, δηλαδή, ότι η διανοητική σχέση που συνδέει τον Καστοριάδη με τον Weber δεν εξαντλείται στο τρόπον τινά υποχρεωτικό πέρασμα κάθε φιλοσόφου που επιχειρεί να σκεφτεί τον κοινωνικό κόσμο από το έργο των ιερών τεράτων της κοινωνιολογίας –Comte, Durkheim, Weber, Simmel...–, αλλά προχωρά παραπέρα, διακλαδίζεται, περιλαμβάνει πτυχώσεις και μυστικές διαδρομές που αξίζει τον κόπο να διερευνηθούν; Ακόμη περισσότερο, υπάρχει περίπτωση το αποτύπωμα της βεμπεριανής προβληματικής στην καστοριαδική σκέψη να είναι τόσο

¹ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Κοινωνικός μετασχηματισμός και πολιτισμική δημιουργία», στον τόμο του ίδιου *Παράθυρο στο χάος*, μτφρ. Ευ. Τσελέντη, Αθήνα: Ύψιλον, 2007, σ. 17 (με τροποποίηση της μετάφρασης).

² «Ίσως υπάρχει [στη σκέψη μου] μια επίδραση της γερμανικής θεωρητικής γλώσσας, γιατί υπάρχουν φιλόσοφοι τους οποίους διάβασα πολύ, Καντ, Χέγκελ, τον Μαξ Βέμπερ που με επηρέασε πάρα πολύ, ως προς την αυστηρότητα των εννοιών, την εννοιοδότηση. Στα κείμενά μου υπάρχουν, σταθερά, έννοιες, ορισμοί, είναι κάτι το πολύ “γερμανικό”, αρχαίο, μεσαιωνικό γερμανικό», παρατηρεί ο διανοητής σε μια ραδιοφωνική συνέντευξη προς το τέλος της ζωής του, το 1996. Βλ. «Μια σπάνια συνομιλία με τον Κορνήλιο Καστοριάδη», *Lifo*, διαθέσιμη στο <<https://www.lifo.gr/team/book/34911>>.

³ Σύμφωνα με την έκφραση που χρησιμοποιεί ο ίδιος στη συζήτησή του στο Πάντειο Πανεπιστήμιο με τους Κοσμά Ψυχοπαίδη, Δημήτρη Μαρκή και Παντελή Μπασάκο. Βλ. «Συζήτηση με τον Κορνήλιο Καστοριάδη (1985)», διαθέσιμη στο <https://www.youtube.com/watch?v=401_2zO7GJU&t=2162s>.

βαθύ, όσο εκείνο που αποδεδειγμένα άφησε πίσω της η επαφή του φιλοσόφου με τον μαρξισμό και την ψυχαναλυτική θεωρία;⁴

Για να είμαι ειλικρινής, ζητήματα σαν αυτά δεν με είχαν αποσχολήσει μέχρι να έρθω σε συστηματική επαφή με τον βεμπεριανό στοχασμό. Μανιώδης αναγνώστης του καστοριαδικού έργου, γνώριζα ελάχιστα πράγματα για τον Weber, κυρίως μέσα από τη μελέτη «εισαγωγών στην κοινωνιολογία» και τον τυχαίο εντοπισμό διάσπαρτων και ενίοτε ανακριβών αναφορών στη σκέψη του, στα κείμενα συγγραφέων με τους οποίους ασχολούμουν. Σε αυτήν ακριβώς την κατάσταση με βρήκε η συνάντηση με το βεμπεριανό έργο, που έλαβε χώρα στο μεταπτυχιακό σεμινάριο του Γρηγόρη Ανανιάδη στο Πάντειο Πανεπιστήμιο, με τίτλο «Η έννοια του πολιτικού». Εκεί, οι αναλύσεις του Weber αναδεικνύονταν και τοποθετούνταν στην αρχή μιας σειράς στοχαστών όπως ο Carl Schmitt, η Hannah Arendt, ο Claude Lefort, ο Ernesto Laclau και η Chantal Mouffe, οι οποίοι προσπάθησαν να θεματοποιήσουν τη σχέση ανάμεσα στην πολιτική (*la politique*) και το πολιτικό (*le politique*).

Ήδη αυτή η πρώτη επίσκεψη στο βεμπεριανό σύμπαν με ταρακούνησε, κάνοντάς με να υποψιαστώ ότι θα μπορούσα να βρω σε αυτό υλικά και εργαλεία για να προσεγγίσω ζητήματα που με απασχολούσαν έντονα, τόσο σε σχέση με την κοινωνία και την πολιτική γενικά, όσο και σε σχέση με την κατανόηση του έργου του Καστοριάδη ειδικότερα. Η αντιπαράθεση και η διαλεκτική μεταξύ ηθικής της πεποίθησης και ηθικής της ευθύνης, η εναντίωση στην οικονομική μονολιθικότητα του ορθόδοξου μαρξισμού, η έμφαση στη σημασία της διανοητικής εντιμότητας, το ασύλληπτο εύρος των γνώσεων του Weber, αλλά και μια ιδιαίτερη αίσθηση της τραγικότητας που διαπνέει το έργο του, βασισμένη στη βαθιά πεποίθηση ότι η ζωή και η πολιτική δράση σημαδεύονται από αντιφάσεις και αντινομίες που δεν μπορούν να επιλυθούν μέσω της λογικής και τις οποίες εντούτοις καλείται κανείς να επωμιστεί λέγοντας «και όμως!»,⁵ ήταν στοιχεία που με γοήτευαν και με έκαναν να νιώσω μια συγγένεια με το βεμπεριανό πνεύμα, τόσο διανοητική όσο και, αν μπορώ να εκφραστώ έτσι, συναισθηματική.

Αυτό το αρχικό «σοκ» εκφράστηκε μέσω της δημοσίευσης ενός πρώτου κειμένου που αφορούσε ακριβώς το ζήτημα της αδυνατότητας ορθολογικής θεμελίωσης των αξιών και των πολιτικών προταγμάτων – μία από τις κεντρικές θέσεις του Weber την οποία έκρινα ότι ο Καστοριάδης παραλαμβάνει σχεδόν αυτούσια, στρέφοντάς την, την ίδια στιγμή, προς μια

⁴ Η σχέση του Καστοριάδη τόσο με τον Marx όσο και με τον Freud εξετάζεται σχετικά αναλυτικά στα αντίστοιχα κεφάλαια της διατριβής, συνεπώς αρκούμει εδώ σε λίγες, εντελώς ενδεικτικές παραπομπές. Για τον Marx και τον μαρξισμό, βλ. Dick Howard, «Castoriadis, Marx and Marxism», *Critical Horizons* 7(1), 2006, σ. 239-249· Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Παρίσι: Payot, 2011, σ. 95-235. Για τον Freud και την ψυχανάλυση, βλ. Fernando Urribarri, «Castoriadis: The Radical Imagination and the Post-Lacanian Unconscious», *Thesis Eleven* 71, 2002, σ. 40-51· Γεράσιμος Στεφανάτος, «Η ψυχανάλυση στην πορεία της σκέψης του Καστοριάδη. Ρήξεις, συνέπειες, προοπτικές», στον τόμο *Ψυχή, Λόγος, Πόλις. Αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη*, Αθήνα: Ύψιλον, 2007, σ. 51-63.

⁵ Βλ. Max Weber, *Η πολιτική ως κάλεσμα και επάγγελμα*, μτφρ. Κ. Κουτσουρέλης, Αθήνα: Δώμα, 2019, σ. 104: «Μόνον όποιος είναι βέβαιος πως δεν θα συνθλιβεί όταν ο κόσμος, απ' τη δική του τη σκοπιά ιδωμένος, αποδειχθεί πολύ μωρός ή ποταπός για όσα αυτός θέλει να του προσφέρει, μόνο όποιος μ' όλα αυτά αντιμέτωπος μπορεί να πει "και όμως!" [dennoch], μόνον αυτός διαθέτει το "κάλεσμα" της πολιτικής».

πιο συλλογική και πολιτισμική κατεύθυνση.⁶ Με μία έννοια, τα πράγματα θα μπορούσαν να είχαν μείνει εκεί, καθώς η διπλωματική μου εργασία αφορούσε τη σχέση αυτονομίας, αυτοπεριορισμού και τραγωδίας στο καστοριαδικό έργο,⁷ θέμα που δεν σχετίζεται άμεσα με τη βεμπεριανή προβληματική. Παρ' όλα αυτά, φαίνεται πως τα ερωτήματα που διατύπωσε ο Weber είχαν πλέον αρχίσει να ριζώνουν μέσα μου. Κι αυτό όχι μόνο, και όχι τόσο, επειδή χρησιμοποίησα, στο πλαίσιο της ίδιας αυτής διπλωματικής, τη βεμπεριανή αντιθεμελιωτική λογική για να ενισχύσω την κριτική του Καστοριάδη στην καντιανή έννοια της αυτονομίας,⁸ όσο γιατί ένιωθα όλο και πιο συχνά την ανάγκη να διαβάσω κείμενα του θεωρητικού και σκεφτόμουν με ολοένα και μεγαλύτερη επιμονή τα προβλήματα που έθετε ενώπιόν μου ο στοχασμός του, φτάνοντας τελικά στο σημείο να αρχίσω να επεξεργάζομαι την ιδέα μιας συστηματικής συγκριτικής μελέτης του βεμπεριανού και του καστοριαδικού έργου.

Κομβική στιγμή σε αυτή την πορεία αποτέλεσε η εκ νέου ανάγνωση της συλλογής κειμένων του Κορνήλιου Καστοριάδη με τον τίτλο *Πρώτες δοκιμές*. Η εν λόγω επανέκδοση των πρώτων φιλοσοφικών δημοσιεύσεων του στοχαστή, που έλαβε χώρα το 1988 και συνοδευόταν από νέο πρόλογο και σχόλια του ίδιου του Καστοριάδη, δεν θα μπορούσε να είναι πιο σχετική με τους προβληματισμούς μου: τα πιο βασικά κείμενα που συγκεντρώνονται στον τόμο είναι μια σε σημαντικό βαθμό εμπνευσμένη από τον Weber «Εισαγωγή στη θεωρία των κοινωνικών επιστημών», μια σύντομη εισαγωγή στη ζωή και το έργο του γερμανού διανοητή και, τέλος, μια αναλυτικά σχολιασμένη μετάφραση των εισαγωγικών παραγράφων του *Οικονομία και κοινωνία*, την οποία ο Καστοριάδης πραγματοποίησε σε ηλικία είκοσι δύο ετών, με τη βοήθεια του φίλου του Αλέκου Ιωαννίδη.

Είχα διαβάσει τα εν λόγω –μάλλον παραγνωρισμένα από τους μελετητές– γραπτά και νωρίτερα, στο πλαίσιο της προσωπικής μου ενασχόλησης με το καστοριαδικό έργο. Ωστόσο, αυτή η δεύτερη ανάγνωση, φιλτραρισμένη πλέον από τη μελέτη του βεμπεριανού corpus, υπήρξε αποκαλυπτική. Τόσο οι παρατηρήσεις του φερέλπιδος νέου επί του σώματος του κειμένου του Weber, όσο και τα σχόλια του ώριμου φιλοσόφου πάνω στις προσπάθειες του νεότερου εαυτού του, καθιστούσαν στα μάτια μου σαφές ότι ο δεσμός που ένωνε τον Καστοριάδη με τον Weber ήταν πολύ ισχυρότερος απ' ό,τι είχα αρχικά φανταστεί, ενώ παράλληλα μου προσέφεραν το ερμηνευτικό κλειδί για τη μελέτη και τη διαύγασή του: επρόκειτο για το στοιχείο του νοήματος, εξίσου κομβικό και θεμελιώδες για το βεμπεριανό θεωρητικό εγχείρημα και την καστοριαδική φιλοσοφία.

Σύμφωνα με την ερμηνεία που σχημάτισα μέσω της μελέτης των δύο στοχαστών και την οποία θα επιχειρήσω να παρουσιάσω και να υποστηρίξω στην παρούσα διατριβή, το νόημα δεν είναι για τον Weber και τον Καστοριάδη μόνο μια πτυχή ή μια όψη, οσοδήποτε σημαντική, της κοινωνικής ζωής, ένα στοιχείο που συνυπάρχει με τα υπόλοιπα «υλικά» – εργαλεία, θεσμοί, μέσα παραγωγής, κτίρια– που συναποτελούν τον κοινωνικό κόσμο.

⁶ Γιάννης Κτενάς, «Η πολυθεΐα των αξιών του Μαξ Βέμπερ και ο “ορθολογισμός” της εποχής μας», *Σύγχρονα Θέματα* 132-133, Ιανουάριος-Ιούνιος 2016, σ. 111-120. Για τις αναφορές στον Καστοριάδη, βλ. σ. 116 κ.ε.

⁷ Γιάννης Κτενάς, *Αυτονομία, τραγωδία και αυτοπεριορισμός στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, διπλωματική εργασία, Πάντειο Πανεπιστήμιο, 2016.

⁸ Στο ίδιο, σ. 48-49.

Πρόκειται, αντιθέτως, για το μέγεθος που δομεί το κοινωνικό σύμπαν, συγκροτεί την κοινωνία ως τέτοια, ορίζει το πράττειν των ανθρώπων ως κοινωνικό. Πρόκειται, επίσης, για τον συνδετικό κρίκο που ενώνει τις διάφορες πτυχές του έργου των δύο συγγραφέων, για το κοινό νήμα που διατρέχει τις θεματικές με τις οποίες καταπιάνονται. Δεδομένου ότι τόσο ο Weber όσο και ο Καστοριάδης είχαν εξαιρετικά ευρέα ενδιαφέροντα, που εκτεινόταν από την ανάλυση της κοινωνικοπολιτικής επικαιρότητας και τη μελέτη των νεωτερικών θεσμών μέχρι τη θεωρία και τη μεθοδολογία της επιστήμης, υποστηρίζω ότι το νόημα είναι το στοιχείο εκείνο που διαπερνά όλα τα επιμέρους πεδία και χαρίζει στη μελέτη τους συνοχή.

Φυσικά, το αν αυτή η θέση ισχύει και σε ποιον βαθμό, μένει να αποδειχθεί.⁹ Πιστεύω, ωστόσο, πως η συγκεκριμένη υπόθεση είναι κατ' αρχήν νόμιμη, καθώς δύσκολα κάποιος που έχει μελετήσει ή έστω διατρέξει το έργο των δύο διανοητών θα αρνούνταν ότι οι αναφορές στο νόημα ή τις σημασίες –και σε συναφή ζητήματα, όπως η μεθοδολογία της κατανόησης– καταλαμβάνουν κεντρική θέση στα κείμενά τους. Επιπλέον, θεωρώ ότι μπορεί να αποδειχτεί πρωτότυπη, γόνιμη και συν τοις άλλοις διαφωτιστική, στον βαθμό που η παρατήρηση του Jan Patočka, σύμφωνα με την οποία είναι εξόχως δύσκολο να συλλάβουμε τα χαρακτηριστικά του νοήματος, μιας και μας εμποδίζει ο «καταφανώς προφανής» χαρακτήρας του και το γεγονός ότι βρίσκεται παντού γύρω μας,¹⁰ αληθεύει και για τους υπό

⁹ Σε αυτό το σημείο, ίσως δεν είναι άσκοπο να αναφερθεί μια σειρά δραστηριοτήτων που πραγματοποιήθηκαν κατά τη διάρκεια της εκπόνησης της διατριβής, αποτελώντας κατά κάποιον τρόπο προσωρινές αποτυπώσεις της –ελικοειδούς– πορείας των σκέψεων που τελικά κατέληξαν εδώ. Πέρα από τη συμμετοχή μου στην τετραμελή οργανωτική επιτροπή του τριήμερου διεθνούς συνεδρίου *Η κοινωνική και πολιτική σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη. 20 χρόνια μετά*, που έλαβε χώρα στο Πάντειο Πανεπιστήμιο (1-3 Δεκεμβρίου 2017) με την παρουσία 65 ομιλητών από 7 χώρες, θα μπορούσε να σημειωθεί η επιστημονική επιμέλεια δύο συλλογικών τόμων, ενός αφιερωμένου στον Καστοριάδη –Γιάννης Κτενάς, Αλέξανδρος Σχισμένος (επιμ.), *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα: Ευρασία, 2018– και ενός στον Weber –Γιάννης Κτενάς (επιμ.), *Max Weber, 100 χρόνια μετά. Πολιτική, μεθοδολογία, ριζοσπαστική κριτική*, Αθήνα: Ευρασία, 2020–, όπως και οι ακόλουθες δημοσιεύσεις, που δεν είναι οι μόνες σχετικές με το ζήτημα, αλλά κρίνονται ως οι πλέον χαρακτηριστικές: Γιάννης Κτενάς, «Max Weber και Κορνήλιος Καστοριάδης. Συνθήκες δυνατότητας μιας κοινής ανάγνωσης των δύο στοχαστών», *Kaboom* 1, Δεκέμβριος 2016, σ. 115-134· «Για τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη», *Βαβυλωνία* 19, Μάιος 2017, σ. 14-17· «Γραφειοκρατία: εξορθολογισμός ή ανορθολογισμός; Από τον Μαξ Βέμπερ στον Κορνήλιο Καστοριάδη», *Kaboom* 3, Δεκέμβριος 2017, σ. 61-86· «Η ιστορία γράφεται με το αν! Νομική αιτιότητα, ιστορικός καταλογισμός και αντικειμενικότητα στη μεθοδολογία του Max Weber», *Σύγχρονα Θέματα* 142, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2018, σ. 24-33· «Ο Κορνήλιος Καστοριάδης, αναγνώστης του Μαξ Βέμπερ», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 123-134· «Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας. Δηλαδή;», στον τόμο *Ο Καστοριάδης κι εμείς. 7 κείμενα και 1 συνέντευξη*, Αθήνα: Βαβυλωνία, 2018, σ. 30-39· «How Castoriadis read Weber», *Public Seminar*, 6/3/2018, διαθέσιμο στο <<https://publicseminar.org/2018/03/how-castoriadis-read-weber/>>· «Για την αντιθεωρησιακή στάση απέναντι στην ιστορία. Κριτική του Emanatismus και αυτοδημιουργία του κοινωνικο-ιστορικού», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά. Πολιτική, μεθοδολογία, ριζοσπαστική κριτική*, ό.π., σ. 51-68· «Για το νόημα του νοήματος στον Βέμπερ. Ατομικό κίνητρο, φαινομενολογική υποκειμενικότητα ή νοηματικό σύμπαν;», *Σύγχρονα Θέματα* 149, Νοέμβριος 2020, σ. 88-98.

¹⁰ Jan Patočka, «Does History Have a Meaning?», στον τόμο του ιδίου *Heretical Essays in the Philosophy of History*, μτφρ. E. Kohak, Σικάγο, Λα Σαλ: Open Court, 1996, σ. 53. Για έναν κατατοπιστικό σχολιασμό της θέσης του Patočka, βλ. Angelos Mouzakitis, *Meaning, Historicity and the Social. A Critical Approach to the works of Heidegger, Gadamer, and Castoriadis*, Σαρμπρύνκεν: Dr. Müller Verlag, 2008, σ. 3-4.

συζήτηση συγγραφείς. Πράγματι, πολύ συχνά αναφέρονται στο «σκοπούμενο νόημα» ή τις «φαντασιακές σημασίες», σπάνια όμως προσδιορίζουν με σαφήνεια τι ακριβώς εννοούν. Το νόημα του βεμπεριανού και του καστοριαδικού νοήματος μας διαφεύγει – και ένας από τους στόχους της διατριβής είναι να διορθώσει κατά το δυνατόν αυτή την κατάσταση.

Αν όμως η έμφαση στο νόημα, τις ποικίλες εκφάνσεις του και τον ρόλο που διαδραματίζει στην κοινωνική ζωή μπορεί να δικαιολογηθεί με βάση τις παραπάνω σκέψεις, παραμένει ένα ακόμη ερώτημα σχετικά με τη στόχευση και τη διάρθρωση της παρούσας μελέτης: ποιος είναι ο χαρακτήρας της συσχέτισης μεταξύ των δύο στοχαστών που θα επιχειρήσω να αποκαταστήσω και να αναδείξω; Με άλλα λόγια, πώς αιτιολογείται και πού αποσκοπεί η επιλογή της παράλληλης ανάγνωσης του βεμπεριανού και του καστοριαδικού έργου;

Σε ένα πρώτο επίπεδο, αυτή η επιλογή μπορεί να δικαιολογηθεί βιοβιβλιογραφικά: προεκτείνοντας τις έρευνές μου για την καστοριαδική φιλοσοφία, θέλω να εξετάσω την επιρροή που άσκησε στον Καστοριάδη η σκέψη ενός άλλου σημαντικού συγγραφέα, τον οποίο αποδεδειγμένα μελέτησε από νεαρή ηλικία και στο έργο του οποίου δεν έπαψε ποτέ να επιστρέφει.¹¹ Αυτά τα δεδομένα αρκούν για να νομιμοποιήσουν την επιλογή της αντιπαραβολής του έργου του Καστοριάδη με αυτό του Weber συγκεκριμένα, και όχι με εκείνο άλλων στοχαστών του νοήματος, όπως για παράδειγμα ο Wilhelm Dilthey –του οποίου το «αντικειμενικό πνεύμα», που αποκρυσταλλώνεται στους πολιτισμικούς θεσμούς διαμορφώνοντάς τους, δείχνει με μια πρώτη τουλάχιστον ματιά να έχει αρκετά κοινά με το καστοριαδικό φαντασιακό¹²– ή ο Paul Ricoeur – ο οποίος υπήρξε επιβλέπων του Καστοριάδη σε ένα διδακτορικό που δεν ολοκληρώθηκε ποτέ και συνομίλησε αρκετές φορές μαζί του, ενίοτε και δημόσια.¹³

Η συχνότητα και η αναλυτικότητα, λοιπόν, που χαρακτηρίζουν τις αναφορές του Καστοριάδη στον Weber –αναφορές που θα εξετάσω με τη σειρά μου συστηματικά στο τρίτο μέρος της διατριβής– αποτελούν ένα πρώτο επιχείρημα για την υποστήριξη της νομιμότητας αλλά και της χρησιμότητας της ερευνητικής μου επιλογής. Ωστόσο, την ίδια στιγμή, οι στόχοι μου απέχουν πολύ από το να είναι απλώς βιβλιογραφικοί· δεν εξαντλούνται σε μια φιλολογικού τύπου εργασία, που εντοπίζει και σχολιάζει τις

¹¹ Αν η πρώτη δημοσίευση του Καστοριάδη αποτελούσε ουσιαστικά μια μετάφραση και έναν υπομνηματισμό του Weber, το τελευταίο κείμενο που δημοσίευσε ο φιλόσοφος όσο ζούσε, με τίτλο *Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού*, συνιστά μια κριτική της καπιταλιστικής ορθολογικότητας στην οποία ο Max Weber διαδραματίζει σημαντικό ρόλο και αναφέρεται ρητά τουλάχιστον τρεις φορές. Με αυτό κατά νου, σε ένα κείμενο που γράφτηκε κατά τη διάρκεια της εκπόνησης της διατριβής, αποτελώντας τρόπον τινά μια πρώτη σκιαγράφιση του πεδίου και μια ανακεφαλαίωση των συμπερασμάτων που είχαν αποκτηθεί μέχρι τότε, σημειώνα ότι «[α]υτά τα δύο κείμενα θα μπορούσαν να θεωρηθούν ορόσημα μιας φιλοσοφικής διαδρομής και δείκτες ενός θεωρητικού ενδιαφέροντος που ποτέ δεν έπαψε να εμπνέει τον Καστοριάδη». Βλ. Κτενάς, «Max Weber και Κορνήλιος Καστοριάδης. Συνθήκες δυνατότητας μιας συγκριτικής ανάγνωσης των δύο στοχαστών», ό.π., σ. 116.

¹² Ο Καστοριάδης πράγματι αναφέρεται στον Dilthey, αν και σχετικά σπάνια, και σίγουρα σπανιότερα απ' ό,τι στον Weber. Βλ. ενδεικτικά Κορνήλιος Καστοριάδης, «Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης», στον τόμο του ιδίου *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1995, σ. 341· «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», στον τόμο του ιδίου *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα: Ύψιλον, 1999, σ. 54.

¹³ Βλ. Πωλ Ρικέρ, Κορνήλιος Καστοριάδης, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό*, μτφρ. Σ. Σιαμανδούρας, Αθήνα: Έρμα, 2018.

παραπομπές του Καστοριάδη στον Weber. Αντίθετα, θέτοντας στο επίκεντρο της προσοχής μου τη σχέση των δύο στοχαστών, όπως διαρθρώνεται με βάση την κοινή τους έμφαση στο νόημα, θα επιχειρήσω να προσεγγίσω τη σκέψη καθενός από αυτούς μέσα από ένα ιδιαίτερο πρίσμα, αλλά και να πραγματευτώ ευρύτερα συναφή φιλοσοφικά και κοινωνικοπολιτικά ερωτήματα.

Άλλωστε, παρότι όπως επισημάνθηκε η γνωριμία μου με τους δύο στοχαστές έλαβε χώρα σε δύο διαφορετικές χρονικές στιγμές και μάλιστα με «αντίστροφη» σειρά, αφού πρώτα μελέτησα τον πιο σύγχρονο Καστοριάδη και μόνο στη συνέχεια τον αρχαιότερο Weber – κάτι που έχει ως αποτέλεσμα να έχω περάσει περισσότερο καιρό μελετώντας τα καστοριαδικά κείμενα–, η παρούσα διατριβή δεν είναι γραμμένη με στόχο να αποτελέσει μια έρευνα για τον Καστοριάδη, στο πλαίσιο της οποίας ο Weber θα αντιμετωπιζόταν ως μία από τις καταβολές της σκέψης του φιλοσόφου, μια επιρροή, οσοδήποτε σημαντική, του καστοριαδικού στοχασμού.

Στον αντίποδα μιας τέτοιας προσέγγισης, με ενδιαφέρει να ακολουθήσω και την αντίστροφη φορά. Μέσω μιας διανοητικής χειρονομίας παρόμοιας με εκείνη που ο Paul Ricoeur αποκαλούσε «ανάδραση», μιας κίνησης δηλαδή που, χάρη σε μια νέα ερμηνευτική ματιά, απελευθερώνει δυνατότητες που προϋπήρχαν στο παρελθόν αλλά παρέμεναν σε λανθάνουσα κατάσταση,¹⁴ επιχειρώ να φωτίσω με πρωτότυπο τρόπο και την ίδια τη σκέψη του Weber, με το μεγαλείο και την αμφισημία που τη χαρακτηρίζει. Με άλλα λόγια, βάζω το εξής στοίχημα: όπως το έργο του Lukács και των ιδρυτών της Σχολής της Φρανκφούρτης μάς έχει επιτρέψει να συνειδητοποιήσουμε τη σπουδαιότητα του Weber ως πρωτοπόρου αναλυτή της εργαλειακότητας,¹⁵ ή όπως τα γραπτά του Carl Schmitt έχουν καταστήσει σαφή τη σημασία του βεμπεριανού στοχασμού για την πολιτική ως σύγκρουση αξιών,¹⁶ αλλά και τη δυνατότητα μιας ερμηνείας του Weber που οδηγείται προς αντικοινοβουλευτικές κατευθύνσεις,¹⁷ έτσι και η φιλοσοφία του Καστοριάδη, αν διαβαστεί υπό το φως της βεμπεριανής σκέψης, θα μας αποκαλύψει άγνωστες μέχρι τώρα, απροσδόκητες και ιδιαίτερα γόνιμες διαστάσεις της τελευταίας.

Η απώτερη επιδίωξη της έρευνας είναι λοιπόν τριπλή: να προσφέρει μια νέα ερμηνεία του καστοριαδικού έργου, μέσα από την ανίχνευση των βεμπεριανών επιρροών του και την ανάδειξη της διαρκούς επίδρασής τους στον στοχασμό του φιλοσόφου· να σμιλεύσει μια νέα ερμηνεία του βεμπεριανού έργου, μέσα από τη χαρτογράφηση των δυνατοτήτων τις οποίες ο Καστοριάδης συνάντησε στα κείμενα του Weber και των οποίων η πρωτότυπη

¹⁴ Βλ. στο ίδιο, σ. 66.

¹⁵ Βλ. Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, μτφρ. Κ. Καβουλάκος, Αθήνα: Εκκρεμές, 2006, σ. 90 κ.ε., 115, 119· Τέοντορ Β. Αντόρνο, Μαξ Χορκχάιμερ, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού. Φιλοσοφικά αποσπάσματα*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Νήσος, 1996, σ. 115 κ.ε., 264· Μαξ Χορκχάιμερ, *Η έκλειψη του Λόγου*, μτφρ. Θ. Μίνονγλου, Αθήνα: Κριτική, 1987, σ. 95, 102-103 και ιδίως 233, υποσημ. 1.

¹⁶ Βλ. Γρηγόρης Ανανιάδης, «Ιδέα και βία. Ο Carl Schmitt και η “τυραννία των αξιών”», στον τόμο του ίδιου *Ιδέα, απόφαση, πολιτική. Τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, Αθήνα: Νήσος, 2006, ιδίως σ. 133-143.

¹⁷ Αναφερόμενος στο ζήτημα του «αξιακού ντεσιζιονισμού», το οποίο θα εξεταστεί αναλυτικά στο τελευταίο μέρος της διατριβής, ο Habermas έχει χαρακτηρίσει τον Schmitt «φυσικό τέκνο» του Max Weber. Βλ. Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Φρανκφούρτη στο Μάιν: Suhrkamp, 1982, σ. 85.

αξιοποίηση φωτίζει αναδρομικά αυτά τα κείμενα με ενδιαφέροντα τρόπο· τέλος, να χρησιμοποιηθούν οι έννοιες και τα εργαλεία που έχουν σχηματιστεί μέσα από την παραπάνω πορεία για την επεξεργασία κρίσιμων ζητημάτων που αφορούν τη μελέτη του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου και τις συναφείς επιστήμες.

Προκειμένου να καταστούν αυτοί οι στόχοι εφικτοί –ή, τουλάχιστον, προκειμένου να κινηθούμε προς την επίτευξή τους– η διατριβή χωρίζεται σε τρία μέρη, καθένα από τα οποία διακλαδίζεται σε κεφάλαια και υποενότητες. Στο πρώτο μέρος, εξετάζεται το έργο του Max Weber, με έμφαση στο στοιχείο του νοήματος. Αυτή η εξέταση ξεκινά από την ανάδειξη των στιγμών κατά τις οποίες ο στοχαστής φαίνεται να αναπτύσσει μια ατομοκεντρική θεώρηση για το νόημα, κάνοντας λόγο για το *subjektiv gemeinter Sinn*, το νόημα στο οποίο αποβλέπει υποκειμενικά ο δρων – πρόκειται κυρίως για τις εισαγωγικές, μεθοδολογικές παρατηρήσεις του *Οικονομία και κοινωνία*. Στη συνέχεια, η προσοχή μας στρέφεται στα κείμενα του στοχαστή που αφορούν τις επιστήμες του πολιτισμού και το φαινόμενο της θρησκείας, με στόχο την ανάδειξη της συλλογικής ή κοινωνικής διάστασης του νοήματος. Τέλος, προτείνεται μια ερμηνεία για τη διάρθρωση των δύο αυτών νοηματικών επιπέδων, η οποία περνά μέσα από την κριτική ανασυγκρότηση ορισμένων ήδη διαθέσιμων λύσεων που έχουν προταθεί για το ζήτημα, και καταλήγει στη διατύπωση μιας υπόθεσης για τη φύση του νοήματος στο βεμπεριανό έργο.

Το δεύτερο μέρος της διατριβής αναπτύσσεται με ανάλογο τρόπο, αν και η σειρά των κεφαλαίων είναι κατά κάποιον τρόπο αντίστροφη. Καθώς ο Καστοριάδης θέτει ρητά ως στόχο την επεξεργασία μιας οντολογίας του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου, προηγείται η θεματοποίηση των κοινωνικών διαστάσεων του νοήματος, μέσω της ανάλυσης της θεωρίας της φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας. Στη συνέχεια, εκτίθενται και συζητούνται τα ζητήματα που αφορούν την ψυχή ως ριζική φαντασία και την αδιάλειπτη ανάγκη της για νόημα, ενώ ένα τρίτο κεφάλαιο καταπιάνεται με την έννοια του *δι' εαυτόν είναι*, εξετάζοντας το φαινόμενο του νοήματος στο πιο στοιχειώδες επίπεδο, που κατά τον φιλόσοφο εντοπίζεται στην αυτοοργάνωση του έμβιου όντος, εκκινώντας από τον μονοκύτταρο οργανισμό. Τέλος, και εδώ επιχειρείται η διάρθρωση των τριών επιπέδων –ή στιβάδων, για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του διανοητή– του νοήματος, ενώ παράλληλα προτείνεται μια λεπτή διάκριση μεταξύ νοήματος και σημασίας, καθώς και μια απάντηση στο ερώτημα σε τι συνίσταται τελικά το νόημα για τον Καστοριάδη.

Αυτή η μακριά, κοπιαστική αλλά και –ελπίζω– ενδιαφέρουσα διαδρομή προϋποτίθεται για να καταλήξουμε στο τρίτο και τελευταίο μέρος της διατριβής, όπου αξιοποιώντας τις γνώσεις, τα εργαλεία και τις διακρίσεις που σμιλεύτηκαν στην πορεία φέρνουμε επιτέλους σε ρητή αντιπαράθεση τη βεμπεριανή και την καστοριαδική σκέψη. Η σκηνοθεσία του διαλόγου μεταξύ των δύο θεωρητικών ξεκινά από την αναλυτική και κριτική ανασυγκρότηση των κειμένων που ο Καστοριάδης έχει αφιερώσει συγκεκριμένα και αποκλειστικά στο έργο του Weber: τις προαναφερθείσες *Πρώτες δοκιμές* και το δοκίμιο «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία» που δημοσιεύθηκε αρχικά στην επιθεώρηση *Esprit* τον Φεβρουάριο του 1988. Όπως θα δείξουμε, παρότι η συγγραφή του εν λόγω κειμένου τοποθετείται χρονικά πολύ κοντά στη σχολιασμένη επανέκδοση των νεανικών φιλοσοφικών κειμένων του Καστοριάδη, οι απόψεις που διατυπώνεται στα δύο γραπτά απέχουν αρκετά, αφήνοντας χώρο για γόνιμες υποθέσεις και κριτική. Σε καθεμία από αυτές

τις δύο δημοσιεύσεις αφιερώνεται λοιπόν από μία ενότητα, ενώ ένα τρίτο υποκεφάλαιο ενοποιεί και σχολιάζει μερικές ακόμη πάγιες απόψεις του Καστοριάδη για το βεμπεριανό έργο, οι οποίες βρίσκονται διάσπαρτες σε διάφορα κείμενά του.

Στη συνέχεια, ακολουθούν τρεις ενότητες που εξετάζουν με αναλυτικό τρόπο ορισμένα ευρύτερα ζητήματα που προκύπτουν από την παράλληλη ανάγνωση των δύο έργων: την οντολογία και τη μεθοδολογία του κοινωνικού νοήματος, την αμφίσημη –και από πολλές απόψεις παρόμοια– σχέση του Weber και του Καστοριάδη με τον Marx και τον μαρξισμό και το προαναφερθέν ερώτημα της δυνατότητας μιας ορθολογικής ή άλλου τύπου θεμελίωσης των αξιών και των πολιτικών προταγμάτων, στο οποίο οι δύο στοχαστές απαντούν αρνητικά. Τέλος, στην καταληκτική ενότητα του τρίτου μέρους διερευνώνται ορισμένα φαινόμενα για τα οποία οι αναλύσεις του Weber και του Καστοριάδη είναι αρκετά συναφείς και τα οποία μπορούν κατά την άποψή μου να φωτιστούν καλύτερα αν ιδωθούν ως πεδία ενσάρκωσης νοημάτων και σημασιών: η νομιμοποίηση της εξουσίας, η νεωτερικότητα και η γραφειοκρατία.

Η διατριβή ολοκληρώνεται, ως είθισται, με μια σύντομη ανακεφαλαίωση των θεμάτων που συζητήθηκαν, μια συνόψιση των βασικών συμπερασμάτων και μια μνεία σε ζητήματα που έμειναν ανοικτά και μπορούν να μελετηθούν περαιτέρω λαμβάνοντας υπόψη τις επεξεργασίες που προηγήθηκαν. Δεν έχει νόημα να προκαταβάλω τον αναγνώστη και την αναγνώστρια αναφέροντας από τώρα τα «αποτελέσματα» στα οποία οδηγήθηκα. Εξάλλου, στο πεδίο της σκέψης, ιδίως της θεωρητικοφιλοσοφικής, τα συμπεράσματα, πάντοτε προσωρινά, έχουν μάλλον μικρότερη σημασία από τη διαδρομή που χαράσσει και ακολουθεί κανείς για να φτάσει σε αυτά, τις σκαλωσιές που στήνει για να οικοδομήσει ένα σχετικά κατοικήσιμο κτίσμα, τα εργαλεία που δημιουργεί και τροποποιεί στην πορεία.

Μάλλον έχει φτάσει λοιπόν η στιγμή να παραδώσω στην ανάγνωση και την κριτική αυτό το μικρό κτίσμα, που μέσα του πέρασα τα τελευταία πέντε χρόνια. Προσπάθησα να δουλέψω με εντιμότητα, όση τουλάχιστον κατάφερα να συγκεντρώσω απέναντι σε δύο στοχαστές που αγαπώ και θαυμάζω. Ελπίζω ότι αυτή η αγάπη και αυτός ο θαυμασμός –πρώτη στιγμή, κατά τον Αριστοτέλη, της φιλοσοφίας– δεν με εμπόδισαν να πετύχω, σε έναν μικρό έστω βαθμό, τον στόχο που έθετε ο Ernesto Laclau στους διδακτορικούς φοιτητές του, όταν καταπιάνονταν με τη συγκριτική μελέτη δύο διανοητών: να ταρακουνήσουν τα θεμέλια αμφότερων των θεωρητικών οικοδομημάτων.

1ο ΜΕΡΟΣ

Το νόημα στο έργο του Max Weber. Εντάσεις και αμφισημίες μιας έννοιας-κλειδί

Η έννοια του νοήματος είναι διάχυτη στο έργο του Max Weber. Τη συναντά κανείς στις φαινομενικά πιο ετερόκλητες περιοχές: στον ορισμό της κοινωνιολογίας και της μεθοδολογίας της κατανόησης, στην πραγμάτευση της θρησκείας και της νεωτερικότητας, στην εξέταση του προβλήματος των αξιών ή, ακόμη, στην περιγραφή της διαδικασίας συγκρότησης του αντικειμένου που καλείται να μελετήσει ο ιστορικός επιστήμονας, όταν έρχεται αντιμέτωπος με το χαοτικό ποτάμι του παρελθόντος. Λέξεις και φράσεις όπως *Sinn* (μαζί με τα παράγωγά του *sinnvoll* και *sinnhaft*), *verstehen*, *Bedeutung*, *deutende Erfassung* ή *Deutbarkeit* απαντούν σε κάθε γωνιά των βεμπεριανών γραπτών. Έτσι, η ακριβής σημασία και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του νοήματος είναι δύσκολο να προσδιοριστούν με μονοσήμαντο τρόπο. Οι σχετικές διατυπώσεις του Weber παρουσιάζονται άλλοτε ελλιπείς, άλλοτε αινιγματικές, ενίοτε δε και αντιφατικές και αποτελούν ένα βασικό ερμηνευτικό πρόβλημα για τους μελετητές του.¹⁸

Μιλώντας αρκετά γενικά και εισαγωγικά, θα λέγαμε ότι η κρατούσα ερμηνευτική γραμμή προσέγγισης των προβλημάτων με τα οποία μας φέρνουν αντιμέτωπους οι επεξεργασίες του Weber για το νόημα συνίσταται στην ανάδειξη της έντασης ανάμεσα σε δύο βασικά τμήματα του έργου του: από τη μία μεριά, οι εισαγωγικές παρατηρήσεις στις πρώτες σελίδες του *Οικονομία και Κοινωνία*, όπου ορίζεται η κοινωνιολογία της κατανόησης και περιγράφεται η μέθοδός της, ερμηνεύονται από τους σχολιαστές ως το τμήμα του βεμπεριανού corpus που αφορά το υποκειμενικό ή ατομικά προσδιόσιμο νόημα· από την άλλη, τα γραπτά του στοχαστή που αφορούν την κοινωνιολογία της θρησκείας προσεγγίζονται ως το μέρος του έργου του που πραγματεύεται μια άλλη διάσταση του νοήματος, μια διάσταση συλλογική ή κοινωνική, η οποία έχει να κάνει με τη σημασιοδότηση της ζωής και του κόσμου, όπως και με τον αξιακό προσανατολισμό των ανθρώπων εντός τους.¹⁹

¹⁸ Βλ. τη χαρακτηριστική απόφαση του σημαντικότερου ίσως εν ζωή γάλλου βεμπεριανού, Jean-Pierre Grossein: «παρά την κεντρική σημασία που της αποδίδει στο πλαίσιο του θεωρητικού εξοπλισμού του, ο Weber δεν προτείνει πουθενά έναν ρητό ορισμό της έννοιας του νοήματος». Jean-Pierre Grossein, «Théorie et pratique de l'interprétation dans la sociologie de Max Weber», *Sociétés politiques comparées* 39, Μάιος-Αύγουστος 2016, σ. 9.

¹⁹ Αυτό το σκεπτικό μπορεί να εντοπιστεί, συνοδευόμενο φυσικά από τις ιδιαιτερότητες που χαρακτηρίζουν κάθε συγγραφέα, σε στοχαστές όπως ο Randall Collins (*Max Weber: A Skeleton Key*, Καλιφόρνια: Sage, 1985, σ. 32), ο Alain Touraine (*Sociologie de l'action*, Παρίσι: Seuil, 1965, σ. 32-34), ο M.L. Wax («On Misunderstanding Verstehen: A Reply to Abel», *Sociology and Social Research* 51, 1967, σ. 324), ο Philippe Raynaud (*Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1996, σ. 143-144), ο Παναγιώτης Κονδύλης (*Το πολιτικό και ο άνθρωπος*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Θεμέλιο, 2007, σ. 151), ο Richard Swedberg και η Ola Agevall (*The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, δεύτερη έκδοση, Στάνφορντ: Stanford University Press, 2016, σ. 204-208) και ο Juan Manuel Forte («Religion and Capitalism. Weber, Marx and the Materialist Controversy», *Philosophy & Social Criticism* 34(4), 2008, σ. 435). Σε μια αντίστοιχη παρατήρηση προβαίνει και ο Θανάσης Γκιούρας στην ιδιαίτερα κατατοπιστική εισαγωγή του στον τόμο του Weber για την κοινωνιολογία της θρησκείας («Εισαγωγή» στο Max Weber, *Οικονομία και*

Αυτή η γραμμή σκέψης ενέχει πράγματι στοιχεία αλήθειας και μπορεί να γίνει αποδεκτή στο πλαίσιο μιας γενικής εισαγωγής στο έργο του Weber. Ωστόσο, αν θέλει κανείς να εστιάσει την προσοχή του συγκεκριμένα στις τροπικότητες του νοήματος όπως παρουσιάζονται στα βεμπεριανά κείμενα, οφείλει να φιλοτεχνήσει μια πιο εκλεπτυσμένη εικόνα. Κάτι τέτοιο θα επιχειρήσουμε στη συνέχεια. Σκοπός μας λοιπόν είναι να δείξουμε ότι, πρώτον, ακόμα και στις πλέον ατομοκεντρικές στιγμές του, ο Weber δεν λησμονά την κοινωνικο-ιστορική –και συνεπώς ριζικά συλλογική και όχι απλώς διυποκειμενική²⁰– διάσταση του νοήματος, πράγμα που σημαίνει ότι, παρά τις πράγματι υπαρκτές εντάσεις ή και αντιφάσεις που αναπτύσσονται μεταξύ τους, η ατομική και η συλλογική κατεύθυνση του βεμπεριανού έργου δεν χωρίζονται με μια κάθετη διχοτόμηση. Και, δεύτερον, ότι το νόημα δεν είναι απλώς ένα πολύ σημαντικό συστατικό των πραγματεύσεων του Weber, αλλά αποτελεί το συνεκτικό στοιχείο όλου του έργου του, το κλειδί για να το συλλάβουμε στην πλήρη σημασία του και να του προσδώσουμε ενότητα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι εξαλείφουμε τις γόνιμες αμφισημίες του.²¹ Στη θεώρησή μας, το νόημα εξακτινώνεται πέρα από τις δύο προαναφερθείσες διαστάσεις και τοποθετείται –άλλοτε ρητά, άλλοτε άρρητα– στο επίκεντρο της κοινωνικής ζωής και του στοχασμού του Weber επ’ αυτής. Οι διάφορες πτυχές και διαστάσεις της κοινωνικής δραστηριότητας –πολιτική, επιστήμη, θρησκεία, κουλτούρα– διαπερνώνται από έναν νοηματικό ιστό και συνεχονται χάρη σε αυτόν.

Προκειμένου να αναπτύξουμε αυτή τη συλλογιστική, η προαναφερθείσα διάκριση μεταξύ ατομοκεντρικών και κοινωνιοκεντρικών χωρίων για το νόημα θα μας φανεί σε έναν βαθμό χρήσιμη, έστω και για να στοχεύσουμε στη σχετικοποίησή της. Αρχικά λοιπόν θα εστιάσουμε την προσοχή μας στα σημεία του έργου του Weber στα οποία ο τόνος μπαίνει στο «υποκειμενικά προσδιδόμενο νόημα».²² Στη συνέχεια, θα εξετάσουμε τα χωρία που αποδίδουν μεγαλύτερη έμφαση στη νοηματοδότηση της ζωής και του κόσμου μέσα από συλλογικές κοινωνικές πρακτικές όπως η θρησκεία. Τέλος, έχοντας υπονομεύσει την ιδέα ενός βαθέος ρήγματος μεταξύ των δύο αυτών τάσεων, θα προσπαθήσουμε να

κοινωνία. Κοινωνιολογία της θρησκείας. Θρησκευτικές κοινότητες, τόμ. 3, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2007, σ. ιε'. Στο εξής θα παραπέμπουμε στο συγκεκριμένο έργο με τον τίτλο *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ώστε να αποφευχθεί η σύγχυση με τους υπόλοιπους τόμους του *Οικονομία και κοινωνία*).

²⁰ Το ότι ακόμα και το ατομικό ή υποκειμενικά προσδιδόμενο νόημα έχει αναγκαστικά μια διυποκειμενική διάσταση τονίζεται από διάφορους στοχαστές, όπως ο Alfred Schütz και ο Francisco Naishtat. Αυτό όμως δεν εξαντλεί σε καμία περίπτωση το ζήτημα, καθώς, όπως θα δείξουμε αναλυτικά στη συνέχεια, το κοινωνικό δεν μπορεί να αναχθεί στη διυποκειμενικότητα.

²¹ Οι απόψεις για το αν υπάρχει ένα στοιχείο που να συνέχει ολόκληρο το βεμπεριανό έργο ποικίλλουν. Για μια ευσύνοπτη παρουσίασή τους, βλ. Άγγελος Τσίρμπας, «Γραφειοκρατία και ενδεχομενικότητα. Γόνιμες εντάσεις στα πολιτικά γραπτά του Max Weber», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά. Πολιτική, μεθοδολογία, ριζοσπαστική κριτική*, ό.π., σ. 193-195. Ανάμεσα στις διάφορες προτάσεις για τον προσδιορισμό αυτού του συνεκτικού στοιχείου, κεντρική θέση καταλαμβάνουν η θεματική του εξορθολογισμού της ζωής, όπως και εκείνη της γέννησης του σύγχρονου καπιταλισμού και της δυτικής νεωτερικότητας. Βλ. ενδεικτικά Dirk Kaesler, «Universal Rationalization: Max Weber's Great Narrative», *Irish Journal of Sociology* 25(3), Δεκέμβριος 2017, σ. 315-323· Jürgen Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Α. Καραστάθη, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 1993, σ. 15-19· πρβλ. Wilhelm Hennis, «Max Weber's "Central Question"», *Economy and Society* 12(2), 1983, σ. 135-180.

²² Όπως θα φανεί στη συνέχεια, δεν θεωρούμε ότι αυτή είναι η κατάλληλη απόδοση για την κομβική στα βεμπεριανά κείμενα φράση «subjektiv gemeinter Sinn». Τη χρησιμοποιούμε όμως συμβατικά, μέχρι να φτάσουμε στην εξήγηση των λόγων της απόρριψής της.

ανακεφαλαιώσουμε και να οδηγηθούμε σε ορισμένα πρώτα συμπεράσματα για το καθεστώς και τη φύση του νοήματος στο βεμπεριανό έργο, σχολιάζοντας τις σχετικές απόπειρες συγγραφέων όπως ο Alfred Schütz, με το περίφημο –αν και ελάχιστα προσεγμένο στην ελληνική βιβλιογραφία– βιβλίο του για τη νοηματική δομή του κοινωνικού κόσμου,²³ ή ο Dirk Käsler, που αναλαμβάνει να αναδείξει τις τρεις κατά τη γνώμη του κομβικές διαστάσεις της έννοιας του βεμπεριανού νοήματος.²⁴

²³ Alfred Schütz, *Phenomenology of the Social World*, μτφρ. G. Walsh, F. Lehnert, Έβανστον: Northwestern University Press, 1967. Η αγγλική απόδοση του πρωτότυπου τίτλου *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* σίγουρα μειώνει την έμφαση που αποσκοπούσε να αποδώσει ο συγγραφέας στο κρίσιμο στοιχείο του νοήματος.

²⁴ Βλ. Dirk Käsler, λήμμα «Max Weber», στον τόμο που έχει επιμεληθεί ο ίδιος, *Klassiker der Soziologie: Von Auguste Comte bis Norbert Elias*, τόμ. 1, Μόναχο: C.H. Beck, 1999.

1. Το υποκειμενικά προσδιδόμενο νόημα και η κατανόηση

«Κοινωνιολογία (όπως εννοούμε εδώ αυτή την άκρως πολυσήμαντη λέξη) θα ονομάζεται: μια επιστήμη που θέλει να κατανοήσει ερμηνευτικά το κοινωνικό πράττειν και, με τον τρόπο αυτό, να το εξηγήσει αιτιακά κατά την πορεία και τις επιδράσεις του. “Πράττειν” θα ονομάζεται εν τοιαύτη περιπτώσει μια ανθρώπινη συμπεριφορά (ασχέτως αν πρόκειται για εσωτερική ή εξωτερική πράξη, για παράλειψη ή ανοχή), όταν και εφόσον ο δρων ή οι δρώντες συνδέουν [verbinden] με αυτή ένα υποκειμενικό νόημα. “Κοινωνικό” πράττειν θα ονομάζεται ένα πράττειν, το οποίο σύμφωνα με το προσδιδόμενο [gemeinter] νόημα του δρώντος ή των δρώντων αναφέρεται στη συμπεριφορά άλλων και προσανατολίζεται προς αυτή κατά την επιτέλεσή του».²⁵

Στις εναρκτήριες αυτές διατυπώσεις του κεφαλαιώδους έργου του *Οικονομία και κοινωνία*, που εκδόθηκε μετά τον θάνατό του,²⁶ ο Max Weber ορίζει ταυτόχρονα την κοινωνιολογία ως επιστήμη και την έννοια του κοινωνικού πράττειν – κίνηση απαραίτητη για την εγκαθίδρυση ενός νεαρού τότε γνωστικού κλάδου, που όφειλε να αποκτήσει το καλώς ορισμένο αντικείμενό του και την προσίδια μεθοδολογία του. Οι υπόλοιποι ορισμοί του κεφαλαίου κινούνται στην ίδια λογική, περιστρεφόμενοι γύρω από λέξεις κλειδιά όπως κατανόηση (*Verstehen*), νοηματική συνάφεια (*Sinnzusammenhang*) και νοηματική συμπεριφορά (*sinnhaftes Verhalten*). Έτσι, λόγου χάρη, η κοινωνική σχέση συνίσταται ουσιαστικά σε ένα κοινωνικό πράττειν δύο ή περισσότερων ατόμων, καθένα από τα οποία κατευθύνει τη δράση του προς το πράττειν των άλλων, με τρόπο ώστε ο νοηματικός προσανατολισμός να είναι αμοιβαίος. Με τα λόγια του ίδιου του Weber, «κοινωνική “σχέση” θα ονομάζεται μια συμπεριφορά πολλών ατόμων, η οποία ως προς το νοηματικό της περιεχόμενο είναι προσαρμοσμένη αμοιβαίως προς αλλήλους και είναι έτσι αντιστοίχως προσανατολισμένη».²⁷

Βλέπουμε λοιπόν ότι το νόημα διαδραματίζει για τον Weber εξέχοντα ρόλο ήδη στη σύλληψη της επιστήμης της κοινωνιολογίας. Γι’ αυτό εξάλλου ονομάζει τη δραστηριότητα που περιγράφει *verstehende Soziologie*, κατανοητική –ή κατανοούσα– κοινωνιολογία: πρόκειται για την απόπειρα ερμηνευτικής σύλληψης όσων διαδραματίζονται στην κοινωνία με έμφαση στο νόημα του ανθρώπινου πράττειν. Σε αυτό το πλαίσιο, το ερώτημα τι ακριβώς σημαίνει «νόημα» αναδύεται σχεδόν αυτόματα.

Πριν απ’ όλα, πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι ποτέ το νόημα στον Weber δεν θεματοποιείται ως ένα «“ορθό” ή μεταφυσικά θεμελιωμένο “αληθινό” νόημα».²⁸ Η

²⁵ Max Weber, *Οικονομία και κοινωνία. Κοινωνιολογικές έννοιες*, τόμ. 1, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2005, σ. 4· βλ. και σ. 23. Στο εξής θα αναφερόμαστε σε αυτό το έργο με τον τίτλο *Κοινωνιολογικές έννοιες*, για να αποφεύγεται η σύγχυση με τους υπόλοιπους τόμους του *Οικονομία και κοινωνία*.

²⁶ Εντούτοις, οι παράγραφοι του έργου που θα εξετάσουμε σε αυτό το κεφάλαιο είχαν ελεγχθεί και παραδοθεί από τον ίδιο τον Weber στον εκδότη του, καθώς αποτελούσαν τμήμα της περιήφησης – στους βεμπεριανούς κύκλους τουλάχιστον – «πρώτης αποστολής». Βλ. Θανάσης Γκιούρας, «Εισαγωγή», στον τόμο Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. κγ’-μβ’ και ιδίως λβ’.

²⁷ Στο ίδιο, σ. 27.

²⁸ Στο ίδιο, σ. 4.

δογματική πρόσληψη του νοήματος, κατάλληλη ίσως για τους τομείς του δικαίου ή της ηθικής, δεν έχει θέση στη μελέτη της κοινωνίας. Σε μια χειρονομία ανάλογη με εκείνη που κάνει σε ό,τι αφορά άλλα κομβικά μεγέθη, όπως η «ισχύς»,²⁹ ο Weber αφαιρεί από την έννοια του νοήματος τον συνήθη στην εποχή του θεωρησιακό και υπερβατολογικό της χαρακτήρα και της δίνει μια αυστηρά κοινωνικο-ιστορική χροιά. Σε αυτό το πλαίσιο, το νόημα μπορεί να είναι: α) το πραγματικό νόημα που προσδίδει στη συμπεριφορά του ένας δρών ή προσδίδεται «κατά μέσο όρο και κατά προσέγγιση» από τους δρώντες στη συμπεριφορά τους και β) το νόημα που, μέσω της κατασκευής ενός ιδεατού τύπου, καταλογίζουμε στην πράξη του δρώντος ή των δρώντων.³⁰

Επιπρόσθετα, το υποκειμενικά προσδιδόμενο νόημα είναι το γνώρισμα που διακρίνει το πράττειν που συνιστά το ειδικό αντικείμενο μελέτης της κοινωνιολογίας από την απλή ανακλαστική συμπεριφορά. Με άλλα λόγια, η συμπεριφορά που δεν χαρακτηρίζεται από κάποιο υποκειμενικό νόημα δεν αποτελεί, για τον στοχαστή, κοινωνικό πράττειν. Αυτό δεν σημαίνει ότι οι μη εμφορούμενες από νόημα αντιδράσεις υποβαθμίζονται ως προς τη σημασία τους για τη ζωή γενικά –καθώς το φαινόμενο της ζωής βασίζεται σε τεράστιο βαθμό σε τέτοιους μη συνειδητούς μηχανισμούς– και για την κοινωνία ειδικότερα –καθώς μια μη νοηματική συμπεριφορά, λόγου χάρη ο αντανάκλαστικός σπασμός ενός μάντη, μπορεί υπό συνθήκες να αποτελέσει τη βάση για γεγονότα και πράξεις που είναι εξαιρετικά σημαντικές για την κοινωνιολογία. Εξάλλου, ο Weber, κατά την προσφιλή συνήθειά του, διευκρινίζει ότι στην πραγματική κοινωνική ζωή τα πράγματα ποτέ δεν είναι τόσο ξεκάθαρα όσο παρουσιάζονται στην εννοιολογική, πολλών δε μάλλον στην ιδεοτυπική, ανασυγκρότησή

²⁹ Η έννοια της ισχύος (*Geltung*) είχε, στο νεοκαντιανό περιβάλλον μέσα στο οποίο ανδρώθηκε φιλοσοφικά ο Weber, μια μεταφυσική/υπερβατολογική σημασία. Σε αντίθεση με ένα γεγονός ή ένα πράγμα, που είτε υπάρχει είτε δεν υπάρχει, μια αξία *ισχύει*, πράγμα που σημαίνει ότι είναι έγκυρη άχρονα και αντικειμενικά. Μια τέτοια γραμμή σκέψης μπορεί να εντοπιστεί, λόγου χάρη, στον Lotze ή τον Rickert. Σε αντίθεση με αυτή τη θεώρηση, ο Weber δίνει έναν κοινωνικά προσδιορισμένο ορισμό της ισχύος: ισχύς αποκαλείται η πιθανότητα οι κοινωνικοί δρώντες να προσανατολίσουν το πράττειν τους στην παράσταση της ύπαρξης μιας νόμιμης τάξης. Βλ. στο ίδιο, σ. 32. Με άλλα λόγια, μια έννομη τάξη έχει ισχύ μόνο στον βαθμό που οι άνθρωποι που δραστηριοποιούνται εντός της πιστεύουν στην ύπαρξή της ή αναγκάζονται με άλλους τρόπους να προσανατολίσουν τις πράξεις τους προς τις επιταγές της. Θα επανέλθουμε αναλυτικά σε αυτά τα προβλήματα στα κεφάλαια της διατριβής που αφορούν τα ζητήματα των αξιών και της γνώσης, αλλά και σε εκείνο που έχει να κάνει με την πολιτική και τη νομιμοποίηση.

³⁰ Στο ίδιο, σ. 4. Το ζήτημα της συγκρότησης των ιδεότυπων (*Idealtypen*) αποτελεί έναν από τους πιο σχολιασμένους τόπους της βεμπεριανής βιβλιογραφίας. Ενδεικτικά παραπέμπουμε στα Sven Eliaeson, *Max Weber Methodologies*, Καίμπρητζ: Polity Press, 2002, κεφ. 3· Hans Henrik Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, Μπέρλινγκτον: Ashgate, 2007, σ. 41-48· Ρεϊμόν Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Αθήνα: Γνώση, 2008, σ. 714-718· Γιώργος Φαράκλας, *Η λογική του κεφαλαίου. Μια κριτική εισαγωγή στην σκέψη του Μαρξ και του Βέμπερ*, Αθήνα: Εστία, 2018, σ. 238-241. Αρκούμεστε εδώ να σημειώσουμε ότι ο ιδεότυπος ή ιδεατός τύπος αποτελεί μια νοητική κατασκευή του μελετητή που, κάνοντας αφαίρεση από την εμπειρική κοινωνική πραγματικότητα, υπερτονίζει συνειδητά ορισμένα πράγματι υπαρκτά στοιχεία της, ώστε να τα παρουσιάσει στην καθαρότητά τους. Έτσι, ο ιδεότυπος είναι ένα ευρετικό εργαλείο που δεν χρησιμοποιείται για να περιγράψει ή να ορίσει την πραγματικότητα ως έχει. Η ευρετική του δύναμη έγκειται στο ότι μπορούμε να συλλάβουμε την πραγματικότητα στην πολυπλοκότητά της διαπιστώνοντας σε ποιον βαθμό και για ποιους λόγους αυτή *αποκλίνει* από την καθαρότητά του. Τέλος, πρέπει να τονιστεί ότι η ιδεατότητα των εν λόγω τύπων αναφέρεται στο στοιχείο της νοητικής κατασκευής και της αφαιρετικότητάς τους και όχι σε κάποιου είδους σχέση με ένα κανονιστικό ιδεώδες. Όπως σημειώνει προσφυώς ο Weber, υπάρχουν ιδεότυποι εκκλησιών, αλλά και πορνείων.

τους. Έτσι, τονίζει με κάθε ευκαιρία ότι το όριο ανάμεσα στο νοηματικό πράττειν και τη μη νοηματική συμπεριφορά είναι ιδιαίτερα ρευστό.³¹

Σε άμεση συνάρτηση με αυτή την περιγραφή του νοήματος βρίσκεται και ο ορισμός της μεθόδου της κατανόησης: πρόκειται για την ερμηνευτική σύλληψη του νοήματος που είτε προσδίδεται πραγματικά από τον δρώντα ή τους δρώντες στην πράξη τους είτε προσδίδεται κατά μέσο όρο σε τέτοιες πράξεις.³² Ακόμη, μπορεί να πρόκειται για τη σύλληψη του νοήματος που συγκροτείται ιδεοτυπικά από τον κοινωνικό επιστήμονα για να θεματοποιήσει ένα συχνό φαινόμενο. Για παράδειγμα, οι διάφοροι νόμοι της οικονομικής επιστήμης εμπίπτουν κατά τον Weber σε αυτή την τελευταία περίπτωση.³³ Έτσι, ο περίφημος νόμος της προσφοράς και της ζήτησης αποτελεί μια ιδεοτυπική ανασυγκρότηση ποικίλων συμπεριφορών και φαινομένων που λαμβάνουν χώρα στην πραγματική ζωή των ανθρώπων: αν κάποιος τονίσει σκόπιμα την καθαρά οικονομική «συνιστώσα» των ανθρώπινων πράξεων, ανασύροντάς τη από το σύμπλεγμα των κινήτρων, των επιθυμιών, των αξιών και των σημασιών που προσανατολίζουν τη συμπεριφορά μας και αποκαθάρνοντάς τη από τα υπόλοιπα στοιχεία, τότε θα καταλήξει πράγματι στη διατύπωση μιας συσχέτισης σύμφωνα με την οποία όταν υπάρχει μεγάλη ζήτηση ενός αγαθού και περιορισμένη προσφορά του, η τιμή του τείνει να ανέβει. Μέσα από αυτή την ιδεοτυπική ανασυγκρότηση, καθίσταται κατανοητό, με τη βεμπεριανή έννοια του όρου, το νόημα της πράξης ενός εμπόρου που ανεβάζει την τιμή του σπάνιου προϊόντος που έχει στην κατοχή του. Θα πρέπει όμως να έχει πάντα κανείς κατά νου ότι αυτή η ανασυγκρότηση ενέχει έναν τεράστιο βαθμό αφαίρεσης, καθώς στην πραγματικότητα οι άνθρωποι δεν δρουν αμιγώς οικονομικά παρά μόνο σε σπάνιες και οριακές περιπτώσεις: οι έμποροι ενδέχεται να κάνουν καλύτερες τιμές στους πελάτες τους όχι μόνο για να εξασφαλίσουν ότι οι τελευταίοι θα τους ξαναπροτιμήσουν, αλλά και από πραγματική συμπάθεια· υπάρχει περίπτωση να χαρίσουν κάτι σε κάποιον κινητοποιημένο από τον οίκτο ή από κάποιο άλλο συναίσθημα, και ούτω καθεξής. Άλλωστε, πολύ συχνά τα ετερογενή αυτά κίνητρα αλληλοδιαπλέκονται: στην πράξη δεν συναντά κανείς εύκολα ούτε την καθαρή ιδιοτέλεια, ούτε την καθαρή ανιδιοτέλεια.³⁴

Συνεχίζοντας, η κατανόηση υπόκειται σε διάφορες κατηγοριοποιήσεις, ανάλογα με το κριτήριο που χρησιμοποιούμε για να την προσεγγίσουμε. Έτσι, η κατανόηση μπορεί να

³¹ Βλ. εντελώς ενδεικτικά Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 5.

³² Στο ίδιο, σ. 9.

³³ Στο ίδιο.

³⁴ Με αυτή την έννοια, ο Max Weber, με τις διαρκείς υπενθυμίσεις του ότι η κοινωνική πραγματικότητα «δεν είναι καθαρογραμμένο βιβλίο» και ότι τα πράγματα που στη θεωρία διακρίνονται ιδεοτυπικά, στην πράξη απαντούν αναμειγμένα στις πιο διαφορετικές αναλογίες, έρχεται με έναν τρόπο κοντά στην ουσία της σκέψης του Marcel Mauss και την έννοια του «ολικού κοινωνικού φαινομένου» – όσο κι αν οι δύο στοχαστές διαφέρουν μεθοδολογικά. Αυτό είναι κάτι που διαφεύγει από τον Camille Tarot στο κατά τα λοιπά πολύ ενδιαφέρον βιβλίο του *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Παρίσι: La Découverte, 2003, σ. 84-86 και 112-113. Συναφώς, για μια προσέγγιση του παζαριού ως πρακτικής που αμφισβητεί την αμιγώς οικονομική ορθολογικότητα, βλ. Εμμανουήλ Παπαζαχαρίου, *Η Πιάτσα*, Αθήνα: Κάκτος, 1980, σ. 44 κ.ε. και Γιάννης Κτενάς, Γιώργος Περτσάς, «Για την πολιτική και ανθρωπολογική σημασία της πιάτσας σήμερα», *Kaboom* 6, Δεκέμβριος 2019, σ. 171-195 και ιδίως 187-188.

διακριθεί σε ορθολογική και αναβιωτική με βάση την ενσυναίσθηση.³⁵ Η ορθολογική κατανόηση στοχεύει στη διανοητική προφάνεια (*Evidenz*), δηλαδή την ορθολογική σύλληψη ενός πράττειν χωρίς λογικά κενά, χωρίς «χασμωδίες και αδιαφάνειες». Είναι σαφές ότι ο μέγιστος βαθμός προφάνειας επιτυγχάνεται εδώ σε σχέση με τις πράξεις που λίγες σελίδες μετά ο Weber θα ονομάσει ορθολογικές κατά τον σκοπό (*zweckrational*), δηλαδή τις ενέργειες που, με δεδομένο έναν στόχο, επιλέγουν αποτελεσματικά μέσα για την επίτευξή του.³⁶ Φερ' ειπείν, κατανοούμε ορθολογικά γιατί ένας χαρτοπαίκτης, ακολουθώντας τους κανόνες του παιχνιδιού, αυξάνει υπέρμετρα το ποντάρισμα στοχεύοντας να οδηγήσει τον αδύναμο αντίπαλό του να αποχωρήσει από την παρτίδα («μπλόφα») ή, αντίστροφα, ποντάρει χωρίς υπερβολές όταν γνωρίζει πως έχει πολύ δυνατό φύλλο, προκειμένου να αποσπάσει όσο το δυνατόν περισσότερα χρήματα από τους υπολοίπους («value bet»). Από τη μεριά της, η κατανόηση που βασίζεται στην αναβίωση με τη βοήθεια της ενσυναίσθησης στοχεύει στην όσο το δυνατόν πιο επιτυχημένη αναπαραγωγή ενός συναισθήματος που, εντός μιας ορισμένης κατάστασης, οδήγησε σε μια πράξη. Ο Weber δεν αναλύει μακροσκελώς αυτή την περίπτωση κατανόησης, μπορούμε όμως να υποθέσουμε, συνδεδεμένοι με όσα γράφει στη συνέχεια για την αισθηματική και συγκινησιακή βάση καθορισμού του ανθρώπινου πράττειν,³⁷ ότι κατανοούμε μέσω της βασισμένης στην ενσυναίσθηση αναβίωσης το νόημα του χτυπήματος που δίνει ένας ποδοσφαιριστής στον αντίπαλό του εκτός φάσης, επειδή ο πρώτος τον είχε ντριμπλάρει επιδεικτικά και κατ' επανάληψη λίγο νωρίτερα.

Μια άλλη ταξινόμηση της κατανόησης, σημαντικότερη για τους σκοπούς μας, καθώς εισάγει στη συζήτηση την έννοια της νοηματικής συνάφειας (*Sinnzusammenhang*), γίνεται με βάση την αμεσότητα ή το βάθος της. Έτσι, η ενεργός (*aktuell*)³⁸ κατανόηση συνίσταται στη σύλληψη του προσδιδόμενου νοήματος μιας πράξης όταν ακούμε τον άλλον να μιλάει, τον βλέπουμε να πράττει (ή να μην πράττει), παρακολουθούμε μια κίνησή του κ.λπ. Τα παραδείγματα που δίνει ο Weber είναι η άμεση κατανόηση της έκρηξης οργής, όπως εκδηλώνεται από τα επιφωνήματα του θυμωμένου, η κατανόηση του πιασίματος της λαβής

³⁵ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 5. Με την περίφραση «αναβιωτική με βάση την ενσυναίσθηση» και διάφορους συνδυασμούς των συστατικών της αποδίδουμε στο εξής τη φράση του Weber «*empfindend nachlebende (Evidenz des Verstehens)*», αντικαθιστώντας τον όρο «συναισθαντική» που επιλέγει ο Θ. Γκιούρας. Σε μια ανάλογη με τη δική μας λύση καταλήγει και ο Keith Tribe, που πρόσφατα επιμελήθηκε μια νέα αγγλική μετάφραση του *Οικονομία και κοινωνία*, προτείνοντας μια σειρά γόνιμων ορολογικών αποδόσεων. Συγκεκριμένα, κάνει λόγο εν προκειμένω για τη «self-evident quality of understanding founded on an empathetic reliving». Βλ. Max Weber, *Economy and Society. A New Translation*, μτφρ. Keith Tribe, Κάιμπρητζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press, 2019, σ. 80.

³⁶ Όπως θα δείξουμε αναλυτικά στη συνέχεια (βλ. σ. 479-480, υποσημ. 1603), αυτή είναι στην πραγματικότητα μόνο μία από τις περιπτώσεις τις οποίες ο Weber εγγράφει στο σύμπαν της *zweckrational* δράσης. Ωστόσο, πολύ συχνά και ο ίδιος μιλά για την ορθολογική κατά τον σκοπό πράξη σαν να ταυτίζεται με την επιλογή των κατάλληλων μέσων για δεδομένους σκοπούς.

³⁷ Βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 25-26.

³⁸ Διαφοροποιούμε εδω από την απόδοση του Θ. Γκιούρα («ενεργηματική κατανόηση» – στο ίδιο, σ. 8) και χρησιμοποιούμε τον όρο «ενεργός κατανόηση» για την απόδοση της βεμπεριανής φράσης «*aktuelles Verstehen*», γιατί θεωρούμε ότι ο Weber αποδίδει έμφαση στο ότι η κατανόηση γίνεται την ίδια στιγμή που κάτι υποπίπτει στην αντίληψή μας. Θα λέγαμε ότι πρόκειται για κατανόηση που λαμβάνει χώρα σε «real time», σε αντίθεση με την *erklärend* κατανόηση, η οποία προκύπτει στη συνέχεια, αποσκοπώντας στην ένταξη της ενέργειας σε ένα ευρύτερο νοηματικό πλαίσιο. Άλλοι συναφείς όροι θα μπορούσαν να είναι άμεση, ταυτόχρονη ή στιγμιαία κατανόηση.

της πόρτας (κατανοούμε ότι ο δρων πρόκειται να την ανοίξει ή να την κλείσει), της ενέργειας του ξυλοκόπου που σηκώνει το τσεκούρι (κατανοούμε ότι πρόκειται να κόψει ξύλα), αλλά και της πράξης $2 \times 2 = 4$, στην οποία προβαίνει ένας μαθηματικός. Αντίθετα, η εξηγηματική (*erklärend*) κατανόηση έχει να κάνει με τον εντοπισμό και την ανάδειξη του κινήτρου του πράττοντος, που προκύπτει μέσα από την τοποθέτηση των ενεργημάτων του εντός μιας νοηματικής συνάφειας η οποία ξεπερνά την άμεσα παρατηρήσιμη συμπεριφορά. Για να επιστρέψουμε σε ένα από τα προηγούμενα παραδείγματα, κατανοούμε επεξηγηματικά και ορθολογικά την κοπή του ξύλου αν γνωρίζουμε ότι ο ξυλοκόπος προβαίνει σε αυτή για να αποκτήσει χρήματα (εξηγηματική κατανόηση με βάση τον ορθολογικό υπολογισμό της σχέσης μέσων και σκοπού) ή επειδή θέλει να ξεθυμάνει, καθώς προηγουμένως είχε εμπλακεί σε έναν καβγά (εξηγηματική κατανόηση με βάση τα συναισθήματα, τα οποία από τη σκοπιά της ορθολογικότητας κατά τον σκοπό παρουσιάζονται ως ανορθολογικά). Για να συνοψίσουμε το ζήτημα με τα λόγια του Udo Ehrich, που επεξεργάζεται εν προκειμένω τις σχετικές θέσεις του Alfred Schütz, η ενεργός κατανόηση ρωτά «τι» κάνει ο πράττων, ενώ η επεξηγηματική «γιατί» το κάνει.³⁹

Τέλος, θα πρέπει να αναφερθούμε και στη σχέση της κατανόησης με τα μεγέθη και τα φαινόμενα που δεν χαρακτηρίζονται από το νόημα, που είναι, με άλλα λόγια, *sinnfremd*. Η σημασία τους σε καμία περίπτωση δεν παραγνωρίζεται ούτε μειώνεται. Αντιθέτως, ο Weber σημειώνει ότι ακόμη και ορισμένα γεγονότα που για τους σκοπούς της κοινωνιολογίας θεωρούνται ως εμφορούμενα από νόημα, στην πραγματικότητα δεν είναι εντελώς τέτοια: «[τ]ο πραγματικό πράττειν εκδιπλώνεται στην πλειονότητα των περιπτώσεων του υπό καθεστώς αδιαμεσολάβητης ημισυνειδησίας ή ασυνειδησίας του “προσδιδόμενου νοήματός” του. [...] Μόνον ευκαιριακά, στο δε μαζικά ομοειδές πράττειν συχνά μόνο από το μεμονωμένο άτομο, ανυψώνεται στη συνείδηση ένα νόημα του πράττειν [...]. Το [...] πλήρως συνειδητό και σαφές νοηματικό πράττειν αποτελεί στην πραγματικότητα μια οριακή περίπτωση».⁴⁰

Την ίδια στιγμή, ο θεωρητικός ενδιαφέρεται και για τη θεματοποίηση της αλληλοδιαπλοκής του νοηματικού με το στερούμενο νοήματος: φαινόμενα που ως τέτοια δεν είναι μεστά νοήματος, φερ' ειπείν ένας σεισμός, μπορούν να αποδειχθούν εξαιρετικά σημαντικά από τη σκοπιά της κοινωνιολογίας, από τη στιγμή που οι άνθρωποι θα προσανατολίσουν σε αυτά το πράττειν τους με νοηματικό τρόπο,⁴¹ από τη στιγμή δηλαδή που τα άτομα της σεισμόπληκτης κοινωνίας θα αρχίσουν να οργανώνουν την αλληλεγγύη προς τους πληγέντες, θα προσπαθήσουν να βρουν καταφύγιο εκτός των κατοικιών τους κ.λπ. Με άλλα λόγια, γεγονότα και φαινόμενα που δεν έχουν καθεαυτά κάποιο νόημα, αφορούν την κατανοούσα κοινωνιολογία στον βαθμό που αποτελούν δεδομενικότητες οι οποίες

³⁹ Udo Ehrich, *Der subjektive Sinn bei Max Weber und Alfred Schütz*, Μόναχο: GRIN Verlag, 2010, σ. 5.

⁴⁰ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 22. Τροποποιούμε τη μετάφραση του επιθέτου «sinnhaft» από «ενοηματικός» σε «νοηματικός», κάτι που θα ισχύει στο εξής και για όλα τα σχετικά παραθέματα, χωρίς να σημειώνεται. Το ίδιο γίνεται και με τα παράγωγα του όρου.

⁴¹ Στο ίδιο, σ. 8.

«λαμβάνονται υπόψη» για το πράττειν των ανθρώπων, παρέχοντάς τους κίνητρα, ερεθίσματα, εμπόδια, προτροπές ή αποτροπές ώστε να δράσουν νοηματικά.⁴²

Ολοκληρώνοντας αυτή τη σύντομη εναρκτήρια περιήγηση στους βασικούς ορισμούς της κατανοούσας κοινωνιολογίας, είναι κατά τη γνώμη μας σαφές ότι, αν οι εισαγωγικές παρατηρήσεις του Weber στο *Οικονομία και κοινωνία* σταματούσαν εδώ, θα μπορούσε κανείς να τις θεωρήσει αρκετά τεχνικές και επιπρόσθετα κάπως μονότονες. Αν ήταν έτσι όμως τα πράγματα, είναι σίγουρο ότι αυτές οι πρώτες σελίδες δεν θα είχαν προκαλέσει τις ατέρμονες συζητήσεις που ακολούθησαν τη δημοσίευσή τους και δεν θα είχαν επισύρει τις κριτικές που, άλλοτε δικαιολογημένα και άλλοτε όχι, απευθύνθηκαν στον συγγραφέα τους. Για να παρακολουθήσουμε τον σχετικό διάλογο και να παρέμβουμε σε αυτόν, οφείλουμε αρχικά να σταθούμε σε δύο κεντρικά σημεία των παρατηρήσεων του Weber, που αφορούν τον αποκαλούμενο μεθοδολογικό ατομισμό και την έμφαση που αποδίδεται στην ορθολογικότητα της κατανόησης.

Ο μεθοδολογικός ατομισμός

Αν έγινα τελικά κοινωνιολόγος (όπως υποδηλώνει η πράξη του διορισμού μου), τούτο το έκανα ουσιαστικά για να βάλω μια τελεία σε αυτά τα εγχειρήματα που εκκινούν από συλλογικές έννοιες, το φάντασμα των οποίων πάντα περιπλανάται. Με άλλα λόγια, ακόμη και η κοινωνιολογία δεν μπορεί να εκκινά παρά από ένα, μερικά ή πολλά ξεχωριστά άτομα. Γι' αυτό οφείλει να υιοθετήσει αυτές τις αυστηρά ατομιστικές μεθόδους.⁴³

Max Weber

Η ευρύτατα διαδομένη στις κοινωνικές επιστήμες έκφραση «μεθοδολογικός ατομισμός» δεν απαντά ως τέτοια στα γραπτά του Weber. Όπως σημειώνει ο Francisco Naishtat, ο όρος δημιουργήθηκε περί το 1910 από τα μέλη της Αυστριακής Σχολής οικονομικών που ασχολούνταν με την οριακή ωφελιμότητα και επιχειρούσαν να μετατοπίσουν το πρίσμα της ανάλυσης από τη μακροοικονομία στη μικροοικονομία.⁴⁴ Σε αυτό το πλαίσιο, ο μεθοδολογικός ατομισμός, ως εργαλείο και αρχή που αφορά τη μέθοδο των κοινωνικών επιστημών, διακρίνεται από τον πολιτικό ατομικισμό, που αποτελεί ένα πρόταγμα ανάδειξης της σημασίας του ατόμου, των πολιτικών και οικονομικών ελευθεριών του και

⁴² Εδώ, ο αναγνώστης που είναι ήδη εξοικειωμένος με το έργο του Καστοριάδη δεν μπορεί παρά να σκεφτεί τα δεδομένα της «πρώτης φυσικής στιβάδας», τα οποία το κοινωνικό φαντασιακό καλείται να «λάβει υπόψη» κατά τη διαδικασία της θέσμησης. Το λεξιλόγιο μάλιστα που χρησιμοποιούν οι δύο στοχαστές είναι παρόμοιο: *Daten*, *Notiz nehmen* και *rechnen* ο Weber, *données* και *tenir compte* ο Καστοριάδης. Θα επανέλθουμε δια μακρών.

⁴³ Επιστολή προς τον Robert Liefmann, 9 Μαρτίου 1920, παρατίθεται στο Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 93.

⁴⁴ Βλ. Francisco Naishtat, «Max Weber et l'individualisme méthodologique», *Raison présente* 116, 4ο τρίμηνο 1995, σ. 100 κ.ε.

των δικαιωμάτων του. Στη συνέχεια, ο εν λόγω όρος χρησιμοποιήθηκε στο έργο στοχαστών όπως ο Joseph Schumpeter, ο Karl Popper και ο Friedrich Hayek.

Σύμφωνα με τις αρχές του μεθοδολογικού ατομισμού, οι εξηγήσεις και οι ερμηνείες της κοινωνικής επιστήμης πρέπει να έχουν ως αντικείμενο τις ατομικές καταστάσεις, προδιαθέσεις και πεποιθήσεις.⁴⁵ Επιπρόσθετα, ακολουθώντας τις σχετικές παρατηρήσεις του Philippe Raynaud, βλέπουμε ότι, για τον μεθοδολογικό ατομισμό, ακόμη και αν η ύπαρξη συλλογικών δομών προϋποτίθεται από την κοινωνιολογική σκέψη, το ζήτημα έγκειται ακριβώς στη συσχέτιση αυτών των δομών με τη δραστηριότητα των ατόμων.⁴⁶ Με αυτή την έννοια, εντελώς γενικά θα λέγαμε πως έχουμε να κάνουμε με μια γραμμή σκέψης που αντιτίθεται στον μεθοδολογικό ολισμό ή οργανικισμό, ο οποίος, επίσης πολύ γενικά, έχει ως στόχο να αναγάγει τη δράση των ατόμων στην επίδραση ευρύτερων μεγεθών, όπως η κοινωνία, η ομάδα ή η συλλογικότητα.

Όπως είναι προφανές, βρισκόμαστε ενώπιον μιας διαμάχης που αφορά πολύ στοιχειώδεις δομές της σκέψης και τοποθετείται από πολύ νωρίς στα θεμέλια της κοινωνιολογίας: ο Comte, ο Durkheim, ο Simmel, ο Tarde, ο Spencer, ο Pareto, καθένας με τον τρόπο του, παρεμβαίνουν ρητά ή ασχολούνται υπόρρητα με το συγκεκριμένο ζήτημα. Παρ' όλα αυτά, θα πρέπει να είναι κανείς ιδιαίτερα προσεκτικός και να μην εκλάβει τη μεθοδολογική αντίθεση μεταξύ ατομισμού και ολισμού σαν μια απόλυτη διάκριση, κάτω από τη σκιά της οποίας θα χάνονταν όλες οι λεπτότερες αναλύσεις και αποχρώσεις. Πρόκειται για ένα απολύτως ενδεικτικό σημείο προσανατολισμού, που μπορεί να μας δώσει μια γενική ιδέα για την ευρύτερη κατεύθυνση της σκέψης ενός συγγραφέα – όχι για μια πλήρη διχοτόμηση που διαχωρίζει με σαφή και κάθετο τρόπο όσους στέκονται από τη μία και την άλλη πλευρά του ρήγματος. Έτσι, όπως σωστά σημειώνει ο Raynaud, με μία έννοια οι περισσότεροι, αν όχι όλοι οι θεμελιωτές της κοινωνικής επιστήμης χρησιμοποιούν μέχρι ένα σημείο την «ατομιστική» προσέγγιση, στον βαθμό που επιχειρούν να κατανοήσουν την ανθρώπινη συμπεριφορά χωρίς να την αναγάγουν *a priori* σε προϋπάρχουσες κοινωνικές δομές.⁴⁷

Συναφώς, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η αντίθεση ανάμεσα στον μεθοδολογικό ατομισμό και στον αντίστοιχο ολισμό αποτελεί εν πολλοίς ένα ψευδές δίλημμα, οι εναλλακτικές του οποίου μοιράζονται δύο βασικές παρανοήσεις: πρώτον, την αντίθεση ατόμου και κοινωνίας, που παραγνωρίζει ότι στην πραγματικότητα το άτομο κατασκευάζεται σε τεράστιο βαθμό κοινωνικά,⁴⁸ και δεύτερον, μια ορισμένη τάση προς τον αναγωγισμό, ή,

⁴⁵ Στο ίδιο, σ. 101.

⁴⁶ Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 101.

⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 94. Βλ. στην ίδια σελίδα και την παραπομπή στο έργο των Raymond Boudon και François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1982, σ. 286. Σύμφωνα με τους τελευταίους, ο Durkheim, λόγω χάρη, πάει κατά κάποιον τρόπο κόντρα στις ολιστικές μεθοδολογικές αρχές του, όταν προσπαθεί να εξηγήσει γιατί κάποια συγκεκριμένα άτομα και όχι άλλα αυτοκτονούν.

⁴⁸ Πρβλ. την παρατήρηση του Thomas McCarthy στον πρόλόγό του στο Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action. Reason and the Rationalization of Society*, τόμ. 1, μτφρ. Τ. McCarthy, Βοστώνη: Beacon Press, 1985, σ. xx: «Στην πορεία, συναντά κανείς και μια νέα τροπή στην κριτική των αυστηρά ατομιστικών μοντέλων της ατομικής δράσης. Ο Habermas υποστηρίζει ότι οι διαδικασίες διαμόρφωσης του ατόμου είναι την ίδια στιγμή και διαδικασίες κοινωνικοποίησης (και αντιστρόφως), ότι τα κίνητρα και τα ρεπερτόρια της συμπεριφοράς αναδομούνται συμβολικά στην πορεία της διαμόρφωσης της ταυτότητας, ότι οι ατομικές προθέσεις και τα συμφέροντα, οι

τουλάχιστον, προς την ανάγκη εύρεσης μιας ενοποιούσας αρχής, ανεξάρτητα από το ποια θα είναι αυτή.⁴⁹ Περί αυτού όμως θα επιχειρηματολογήσουμε στο σχετικό κεφάλαιο, αναπτύσσοντας τις ιδέες του Καστοριάδη.⁵⁰ Εδώ αρκεί να σημειώσουμε ότι, παρότι ο Weber δεν χρησιμοποιεί τη συγκεκριμένη ορολογία και παρότι στα γραπτά του υπάρχουν τα σπέρματα για την αμφισβήτηση του εν λόγω ψευδοδιλήμματος, η συμπερίληψή του στο στρατόπεδο των μεθοδολογικών ατομιστών δεν στερείται βάσιμων λόγων.⁵¹ Όπως γράφει ο ίδιος σε ένα κομβικό χωρίο, που οπωσδήποτε δεν έχει τον χαρακτήρα μιας παρατήρησης που γίνεται παρεμπιπτόντως, αλλά μιας βασικής μεθοδολογικής διακήρυξης η οποία έχει προκύψει μετά από συνειδητή σκέψη, «[π]ράττειν, με την έννοια του νοηματικά κατανοητού προσανατολισμού της ίδιας συμπεριφοράς, υπάρχει, για εμάς, μόνον ως συμπεριφορά ενός ή περισσότερων μεμονωμένων ατόμων [einzeln Personen]».⁵²

Φυσικά, ο στοχαστής αναγνωρίζει την ύπαρξη συλλογικών μορφωμάτων –πώς θα μπορούσε άλλωστε να μην το κάνει;⁵³–, καθώς και την ανάγκη που υπάρχει στο πλαίσιο άλλων γνωστικών πεδίων να αντιμετωπίζονται ορισμένα συλλογικά μορφώματα ως μεμονωμένα άτομα. Ως προς αυτό το τελευταίο σημείο, πιθανότατα έχει κατά νου τα νομικά πρόσωπα, που για τις ανάγκες της δικαϊκής θεωρίας και πράξης θεωρείται ότι έχουν

επιθυμίες και τα συναισθήματα δεν είναι κατ' ουσίαν ιδιωτικά, αλλά προσδεδεμένα στη γλώσσα και τον πολιτισμό και συνεπώς εγγενώς υποκείμενα σε ερμηνεία, συζήτηση και αλλαγή». Φυσικά, παρόλη τη συνάφεια της συγκεκριμένης διαπίστωσης με όσα υποστηρίζουμε, οι ομοιότητες δεν θα πρέπει να υπερτιμηθούν, καθώς ο Habermas εντάσσει την εν λόγω παρατήρηση σε ένα φιλοσοφικό πλαίσιο –το οποίο είναι ταυτόχρονα και ένα πλαίσιο ερμηνείας της βεμπεριανής σκέψης– που απέχει αρκετά από το δικό μας ως προς τα ζητήματα της δυνατότητας ορθολογικής θεμελίωσης των αξιών, της σύλληψης του νοήματος και, τελικά, της εννοιολόγησης της πολιτικής.

⁴⁹ Πρβλ. τις σχετικές παρατηρήσεις του Alain Caillé στο κείμενό του «Don et association», *La Revue du MAUSS* 11, αφιέρωμα «Une seule solution, l'association?», 1998, 1ο εξάμηνο, διαθέσιμο στο <<http://www.journaldumauss.net/?Don-et-association>>. Εκεί, εκκινώντας από τις παρατηρήσεις που αναπτύσσει ο Marcel Mauss στο περίφημο δοκίμιό του για την οικονομία του δώρου, σύμφωνα με τις οποίες ο κοινωνικός δεσμός συγκροτείται μέσα από την τριπλή υποχρέωση της προσφοράς, της αποδοχής και της ανταπόδοσης υλικών και ταυτόχρονα συμβολικών δώρων, ο Caillé προβαίνει σε μια παρόμοια με τη δική μας κριτική του διπλού ατομισμού/ολισμού. Σύμφωνα με την ερμηνεία του, «άτομα και ολότητα δεν αποτελούν απλώς πραγματικά δεδομένα, που δεν μπορούν να διασπαστούν και να αμφισβητηθούν, αλλά το αποτέλεσμα μυριάδων δώρων που αλληλοδιαπλέκονται σε όλα τα επίπεδα. Δεν είναι δεδομένα [données], αλλά δωρισμένα [donnés]».

⁵⁰ Βλ. παρακάτω, ιδίως σ. 243 κ.ε.

⁵¹ Εκεί τον εντάσσουν, λόγου χάρη, οι Boudon και Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, ό.π., σ. 11 κ.ε.

⁵² Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 13.

⁵³ Η ιδέα ότι οι υπέρμαχοι του ατομισμού δεν λαμβάνουν υπόψη τους την ύπαρξη των ποικίλων συλλογικών μορφωμάτων αποτελεί μια αρκετά διαδεδομένη παρεξήγηση, η οποία ανασκευάζεται άμεσα αν εξετάσει κανείς από κοντά τα γραπτά των περισσότερων «ατομιστών» στοχαστών. Σε αυτό το πλαίσιο, έχει ίσως νόημα να σημειωθεί ότι ο Weber αποτέλεσε κομβική αναφορά διαφόρων βασικών θιασωτών ή προγόνων του νεοφιλελευθερισμού, όπως ο Friedrich Hayek, ο Ludwig von Mises κ.ά., οι οποίοι συνειδητά αποδίδουν έμφαση στα «ατομοκεντρικά» χωρία του βεμπεριανού corpus, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι παραγνωρίζουν την ύπαρξη κοινωνικών δομών. Για τον Weber και την επίδρασή του στη νεοφιλελεύθερη σκέψη, αλλά και για τις δυνατότητες κριτικής προς τον νεοφιλελευθερισμό που ενυπάρχουν στο έργο του, βλ. Nicholas Gane, *Max Weber and Contemporary Capitalism*, Νέα Υόρκη: Palgrave Macmillan, 2012. Για μια ευσύνοπτη παρουσίαση των απόψεων του Gane σχετικά με το υπό συζήτηση θέμα, βλ. «Is Neoliberalism Weberian? An Interview with Nicholas Gane», *Estudios de la economia*, 2014, διαθέσιμο στο <<https://estudiosdelaeconomia.com/2014/09/14/is-neoliberalism-weberian-an-interview-with-nicholas-gane/>>.

βούληση, δικαιώματα και υποχρεώσεις, οι οποίες εκφράζονται και πραγματώνονται μέσω των νόμιμων αντιπροσώπων τους. Συνεπώς, για τη νομική επιστήμη, η εστίαση της μελέτης στις «πράξεις» συλλογικών σχηματισμών ενδέχεται να είναι χρήσιμη ή και αναγκαία. Ωστόσο, ο Weber επιμένει ότι για την κοινωνιολογία «αυτά τα [συλλογικά] μορφώματα αποτελούν απλώς πορείες και συνάφειες ιδιαίτερου πράττειν μεμονομένων ανθρώπων, καθώς μόνον αυτοί αποτελούν για εμάς κατανοήσιμους φορείς νοηματικά προσανατολισμένου πράττειν».⁵⁴ Με άλλα λόγια, «δεν υπάρχει για την κοινωνιολογία καμία “δρώσα” συλλογική προσωπικότητα».⁵⁵ Αυτό σημαίνει ότι για τους σκοπούς της κοινωνιολογίας τα συλλογικά μορφώματα πρέπει να εξεταστούν με βάση τις πράξεις των ανθρώπων που δραστηριοποιούνται εντός τους και προσανατολίζουν τη συμπεριφορά τους προς αυτά: «ένα σύγχρονο “κράτος” υπάρχει σε όχι ευκαταφρόνητο βαθμό [...] διότι ορισμένοι άνθρωποι προσανατολίζουν το πράττειν τους στην παράσταση [Vorstellung], ότι το κράτος υπάρχει ή θα έπρεπε να υπάρχει».⁵⁶

Άλλωστε, οι πρώτες σελίδες του *Οικονομία και κοινωνία* δεν είναι ο μοναδικός τόπος όπου συναντάμε αυτές τις ιδέες. Σε άρθρο του 1913 με τίτλο «Περί ορισμένων κατηγοριών της κατανοούσας κοινωνιολογίας»,⁵⁷ ο Weber είχε ήδη διατυπώσει ταυτόσημες θέσεις, χρησιμοποιώντας μάλιστα ενίοτε και πιο emphaticό λεξιλόγιο: για την κατανοούσα κοινωνιολογία «το μεμονωμένο άτομο είναι [...] το ανώτερο όριο και ο μοναδικός φορέας νοηματικής συμπεριφοράς. [...] Έννοιες όπως κράτος, συνεταιρισμός, φεουδαλισμός και άλλα παρόμοια αποτελούν για την κοινωνιολογία, γενικά μιλώντας, κατηγορίες για ορισμένα είδη ανθρώπινης κοινής συμπεριφοράς, ώστε η αποστολή της είναι να τα αναγάγει [reduzieren] σε “κατανοήσιμο πράττειν” και αυτό σημαίνει χωρίς εξαίρεση: στο πράττειν των μετεχόντων μεμονωμένων ανθρώπων».⁵⁸ Το απαρέμφατο *reduzieren*, που χρησιμοποιεί εν προκειμένω ο συγγραφέας, μπορεί να θεωρηθεί αρκετά χαρακτηριστικό για τις θεωρητικές του προθέσεις.

Με μία έννοια λοιπόν, ο Weber φαίνεται να υποστηρίζει ότι η γνώση της κοινωνικής ζωής δύναται και οφείλει να αναχθεί, τουλάχιστον από τη σκοπιά της κατανοούσας κοινωνιολογίας, στο ατομικό πράττειν που εμφορείται από υποκειμενικά νοήματα. Ακολουθώντας τις διατυπώσεις των εισαγωγικών σελίδων του *Οικονομία και κοινωνία*, το νόημα που καταλαμβάνει τόσο κεντρική θέση στο έργο του στοχαστή, το νόημα που καλούμαστε να κατανοήσουμε, δεν είναι άλλο από το *subjektiv gemeinter Sinn* – εκείνο στο οποίο αποβλέπει υποκειμενικά ο πράττων. Μεθοδολογικός ατομισμός και ατομικός χαρακτήρας του νοήματος συνδέονται στενά, αποτελώντας κατά κάποιον τρόπο δύο όψεις του ίδιου νομίσματος.

Φυσικά, ο εν λόγω ατομισμός δεν θα πρέπει να υπερτιμηθεί, όπως φαίνεται ήδη από το γεγονός ότι ο Weber αρνείται ρητά να προσδώσει αξιολογική ή οντολογική υπόσταση στη

⁵⁴ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 14.

⁵⁵ Στο ίδιο.

⁵⁶ Στο ίδιο.

⁵⁷ Max Weber, «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie», στον τόμο του ίδιου *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 1985, σ. 427-474. Στα ελληνικά, περιλαμβάνεται ως επίμετρο στον πρώτο τόμο της μετάφρασης του *Οικονομία και κοινωνία*, ό.π., σ. 355-406.

⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 439 (ελλ. μτφρ. σ. 368-369, τροποποιούμε).

μεθοδολογική έμφαση που αποδίδει στο άτομο. «[Θ]α πρέπει να αρθεί η τεράστια παρεξήγηση ότι δήθεν μια “ατομικιστική” μέθοδος σημαίνει μία (με οποιαδήποτε δυνατή έννοια) ατομικιστική αξιολόγηση».⁵⁹ Για τον Weber, το ότι ο κοινωνιολόγος που ακολουθεί τις αρχές της κατανόησης οφείλει να σκέφτεται εκκινώντας από το άτομο δεν σημαίνει επ’ ουδενί λόγω ούτε πολιτική υποστήριξη της ιδέας και της προτεραιότητας του ατόμου ούτε κάποια μεταφυσική ή οντολογική διακήρυξη για τη δυνατότητα της αναγωγής του κοινωνικού στα άτομα που το «απαρτίζουν».

Ωστόσο, την ίδια στιγμή δεν θα πρέπει να υπερτιμηθεί ούτε και η δυνατότητα του Weber να διαχωρίσει αυστηρά, όχι τόσο το πολιτικό από το μεθοδολογικό, όσο το μεθοδολογικό από το οντολογικό «σκέλος» του έργου του. Είναι αδύνατο να υπάρξει μεθοδολογία που δεν συναρτάται ή δεν προϋποθέτει κατά σημαντικό και μάλιστα ουσιώδη τρόπο ορισμένα πράγματα για τη φύση του αντικειμένου που μελετά. Όπως γράφει ο Καστοριάδης σε ένα δοκίμιο στο οποίο θα επανέλθουμε δια μακρών,⁶⁰ η ιδέα «ότι θα μπορούσε να υπάρξει μια “μέθοδος” (ή μια “θεωρία της γνώσης”) η οποία δεν θα προϋπέθετε καμία οντολογία» δεν μπορεί να υποστηριχθεί.⁶¹

Το (μεθοδολογικό) πρωτείο της ορθολογικότητας

Ο αυστηρά προσδιορισμένος ατομικός ή υποκειμενικός χαρακτήρας του νοήματος, όπως περιγράφεται στις αρχικές σελίδες του *Οικονομία και κοινωνία* και σε άλλα μεθοδολογικά γραπτά του Weber, δεν αποτελεί το μόνο στοιχείο που εγείρει ζητήματα και διαφωνίες. Η έμφαση που αποδίδει ο στοχαστής στην ορθολογικότητα ως θεμελιώδες συστατικό της κατανοητικής μεθοδολογίας που σκιαγραφεί πρέπει επίσης να βρεθεί στο επίκεντρο της προσοχής μας. Είναι άραγε η ορθολογικότητα προϋπόθεση της κατανοησιμότητας του ανθρώπινου πράττειν και, αν ναι, τι συνέπειες έχει αυτό ως προς τη φύση του νοήματος;

Σύμφωνα με τον διανοητή, «[η] κατασκευή ενός αυστηρά ορθολογικού κατά τον σκοπό πράττειν χρησιμεύει [...] στην κοινωνιολογία λόγω της προφανούς κατανοησιμότητάς του και της –προσκολλημένης στην ορθολογικότητα– μονοσημαντότητάς του, ως τύπος (“ιδεότυπος”) προς κατανόηση του πραγματικού πράττειν, που επηρεάζεται από ανορθολογικότητες όλων των ειδών (αισθήματα, σφάλματα), ως “απόκλιση” από την προσδοκώμενη εξέλιξη της καθαρά ορθολογικής συμπεριφοράς».⁶² Από τη στιγμή που, όπως είδαμε, η κατανοούσα κοινωνιολογία εργάζεται με στόχο την προφάνεια, οφείλει να κατασκευάσει ιδεατούς τύπους που χαρακτηρίζονται από ορθολογικότητα και μονοσημαντότητα. Η πιο πλήρης κατανόηση μπορεί να υπάρξει στην περίπτωση του ορθολογικού κατά τον σκοπό πράττειν, όπου ο στόχος είναι δεδομένος και τα μέσα

⁵⁹ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 19.

⁶⁰ Βλ. παρακάτω, σ. 333-350.

⁶¹ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ό.π., σ. 52.

⁶² Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 7.

επιλέγονται με κριτήριο την αποτελεσματικότητά τους ως προς την εκπλήρωση αυτού του στόχου.

Ένας σκακιστής πραγματοποιεί μετά από σκέψη την κίνηση με την οποία απειλεί ταυτόχρονα το άλογο και τον βασιλιά του αντιπάλου του· γνωρίζει ότι, προκειμένου να μη χάσει, ο τελευταίος θα προστατεύσει τον βασιλιά και θα θυσιάσει το άλογο και έτσι ο ίδιος θα βρεθεί ένα βήμα πιο κοντά στη νίκη. Τα πράγματα είναι σαφή, διαυγή και κατανοητά επειδή είναι ορθολογικά, εντάσσονται σε ένα δεδομένο πλαίσιο που δεν αμφισβητείται ως τέτοιο και εκτυλίσσονται σύμφωνα με τους κανόνες του. Δεν μας απασχολεί εν προκειμένω τι είναι το σκάκι, πώς δημιουργήθηκε ιστορικά, ποιους κοινωνικούς δεσμούς συγκροτεί, αν οι κανόνες του είναι δίκαιοι ή άδικοι, τι σημαίνει για τον κάθε παίκτη η νίκη ή η ήττα. Όλα αυτά προϋποτίθενται ή θεωρούνται δεδομένα κατά έναν τρόπο προσωρινά μη σημαντικό. Εκκινώντας από μια τέτοια βάση, όλες οι υπόλοιπες, μη αυστηρά *zweckrational* κινήσεις,⁶³ παρουσιάζονται ως αποκλίσεις από τον ορθολογισμό. Σίγουρα, το πραγματικό πράττειν των ανθρώπων δεν είναι μόνο, ούτε κυρίως, ορθολογικό κατά τον σκοπό. Ωστόσο, η εξέτασή του πρέπει να είναι ορθολογική, καθώς το γεγονός ότι στην κοινωνιολογία ασχολούμαστε με το –εξ ορισμού ρευστό και δύσκολο να συλληφθεί– νόημα απέχει για τον Weber πάρα πολύ από το να σημαίνει ότι έχουμε εγκαταλείψει την επιστημονική αυστηρότητα και ακρίβεια, για να προσχωρήσουμε στον ενορατισμό ή την κυριαρχία της διαίσθησης και του βιώματος.⁶⁴

Σε αυτό το πλαίσιο, η ανασυγκρότηση των τεσσάρων περίφημων βάσεων καθορισμού του κοινωνικού πράττειν μπορεί να αποδειχθεί χρήσιμη. Ως γνωστόν, ο Weber παραθέτει τέσσερις βασικούς ιδεότυπους για το κοινωνικό πράττειν:⁶⁵ α) το πράττειν που είναι ορθολογικό κατά τον σκοπό (*zweckrational*), δηλαδή το πράττειν εκείνο στο οποίο ο δρων προβαίνει σε ορθολογικούς υπολογισμούς με στόχο να βρει τα πλέον καταλληλα και αποτελεσματικά μέσα για έναν δεδομένο σκοπό, ο οποίος επίσης ενδέχεται να έχει επιλεχθεί μετά από ορθολογική στάθμιση, β) εκείνο που είναι ορθολογικό κατά την αξία (*wertrational*), δηλαδή προσανατολίζεται συνειδητά σε μια αξία που θεωρείται πως πρέπει να ακολουθηθεί άνευ όρων, ακόμη και αν τα αποτελέσματα της δράσης δεν είναι τα πλέον συμφέροντα με όρους ορθολογισμού κατά τον σκοπό γ) εκείνο που προσδιορίζεται συναισθηματικά (*affektuel*) και ιδίως συγκινησιακά (*emotional*), με άλλα λόγια προκύπτει ως διοχέτευση συναισθημάτων ή ως αυθόρμητη αντίδραση σε αυτά και, τέλος, δ) το πράττειν που προσανατολίζεται στην παράδοση και τη βιωμένη συνήθεια (*traditional*).

Παράδειγμα της πρώτης κατηγορίας αποτελεί ο προαναφερθείς σκακιστής όταν πραγματοποιεί τη στρατηγική κίνηση που θα τον φέρει πιο κοντά στη νίκη ή ο ορθολογικός

⁶³ Και όχι απλώς μη ορθολογικές: γιατί θα μπορούσαν (και αυτό το υπογραμμίζει πολλές φορές ρητά ο ίδιος ο Weber) να υπακούουν σε μια άλλου τύπου ορθολογικότητα, π.χ. την ορθολογικότητα κατά την αξία: ο σκακιστής επιλέγει συνειδητά να κάνει μια λάθος κίνηση γιατί θεωρεί ότι είναι ζήτημα τιμής να αφήσει τον πιο ηλικιωμένο μαίτρ να κερδίσει έναν τελευταίο αγώνα. Βλ. αμέσως παρακάτω.

⁶⁴ Βλ. Sven Eliaeson, «Ο Weber για την αντικειμενικότητα και την κανονιστικότητα», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*, ό.π., σ. 33-34· Catherine Colliot-Thélène, *Ο Max Weber και η ιστορία*, μτφρ. Δ. Κοσμίδης, Αθήνα: Πατάκης, 2005, σ. 116-117. Και οι δύο συγγραφείς επισημαίνουν ότι εν προκειμένω ο Weber παίρνει αποστάσεις από τις θεωρήσεις του εισηγητή της μεθόδου της κατανόησης, Wilhelm Dilthey.

⁶⁵ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 25 κ.ε.

επιχειρηματίας που καταστρώνει μια αναπτυξιακή στρατηγική. Παράδειγμα της δεύτερης κατηγορίας είναι, όπως σημειώνει ο Raymond Aron, ο πλοίαρχος που δεν εγκαταλείπει το βυθιζόμενο πλοίο αν δεν έχει εξέλθει από αυτό με ασφάλεια και ο τελευταίος επιβάτης.⁶⁶ Ο αθλητής που, χωρίς να το σκεφτεί, χτυπά τον αντίπαλο που τον προσέβαλε αποτελεί μια χαρακτηριστική περίπτωση της συναισθηματικά προσδιοριζόμενης πράξης, ενώ ο ηλικιωμένος κύριος που κάνει τον σταυρό του κάθε φορά που περνάει μπροστά από μια εκκλησία δρα παραδοσιακά.

Η συγκεκριμένη τυπολογική κατηγοριοποίηση του Weber είναι εξαιρετικά διάσημη και συζητημένη.⁶⁷ Ως εκ τούτου, δεν έχει ιδιαίτερο νόημα να επιμείνουμε σε αυτή, παρά μόνο

⁶⁶ Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 689.

⁶⁷ Βλ. εντελώς ενδεικτικά Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 127 κ.ε.· Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 688 κ.ε.· Μαρία Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας*, Αθήνα: Σαββάλας, 2008, σ. 366-372· Φαράκλας, *Η λογική του κεφαλαίου*, ό.π., σ. 229 κ.ε. και ιδίως 242-250. Σε σχέση με αυτή την πολυσυζητημένη τυπολογία, ένας προβληματισμός που μας φαίνεται ότι διατηρεί ακόμη το ενδιαφέρον του –αν και μας απομακρύνει κάπως από το θέμα που πραγματευόμαστε αυτή τη στιγμή– είναι το κατά πόσον οι τέσσερις τύποι κοινωνικής δράσης είναι αλληλοαποκλειόμενοι ή όχι – εννοείται όσον αφορά στην ιδεοτυπική τους ανασυγκρότηση, γιατί όσον αφορά στην κοινωνική πραγματικότητα ο Weber αναφέρει ρητά ότι δεν είναι. Έτσι, ενώ λόγου χάρη ο Raynaud (σ. 103) φαίνεται να πιστεύει ότι οι τέσσερις ιδεότυποι αποκλείονται αμοιβαία, ο Παναγιώτης Κονδύλης, παραπέμποντας στο *La philosophie critique de l'histoire* του Raymond Aron (Παρίσι: Seuil, 2018), ισχυρίζεται ότι μπορεί κανείς την ίδια στιγμή να πράττει ορθολογικά κατά τον σκοπό και κατά την αξία, συναισθηματικά εμπλεκόμενος και υπό το καθεστώς της παράδοσης (βλ. Κονδύλης, *Το πολιτικό και ο άνθρωπος*, ό.π., σ. 781). Τείνοντας να συμφωνήσουμε με τη δεύτερη προσέγγιση, θα αναφέρουμε το παράδειγμα ενός ανθρώπου που επιλέγει συνειδητά ως ανώτατη και απαραβίαστη αξία της ζωής του μια αρχή που εγγράφεται στην παράδοση της κοινωνίας του –πού αλλού θα μπορούσε, άλλωστε, να βρει μια τέτοια αρχή;–, μια αξία η οποία γεννά μέσα του έντονα συναισθήματα και για την εκπλήρωση της οποίας δρα εφεξής ορθολογικά και στρατηγικά, σταθμίζοντας τις επιπτώσεις των πράξεών του και αναπτύσσοντας τεχνικές πραγμάτωσής της.

Συναφές και εξίσου ενδιαφέρον, αν και πιο πολιτικό, είναι και το ζήτημα της *προαπεικονιστικής φύσης της πολιτικής πράξης*, ένα μοτίβο που συναντά κανείς σε αναρχικούς και ελευθεριακούς στοχαστές. Σύμφωνα με τον Gustav Landauer, παραδείγματος χάρη, «[τ]α μέσα και οι σκοποί δεν πρέπει να διακρίνονται αν κάποιος επιδιώκει μια αληθινή ζωή, η οποία έγκειται στην πραγματοποίηση της σκέψης. [...] Ο σοσιαλισμός δεν είναι ένας σκοπός που προϋποθέτει μέσα. Ο σοσιαλισμός είναι δράση που φέρει εντός της τους σκοπούς της». Γκούσταβ Λαντάουερ, «Σοσιαλιστικό ξεκίνημα», στον τόμο του ιδίου *Η κοινότητα ενάντια στο κράτος*, μτφρ. Γ. Περτσάς, Π. Μανιάτης, Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2019, σ. 35. Πρβλ. Κώστας Γαλανόπουλος, «Ο πολυθεϊσμός του κανενός Θεού. Η διαρκής πρόκληση του πολιτικού σκεπτικισμού», *Kaboom* 1, Δεκέμβριος 2016, σ. 76-77: «[Ο αναρχισμός] [ε]φορμ[άται] από την προαπεικονιστική φύση της πολιτικής πράξης, και του στοχασμού που την κάνει δυνατή, αλλά και επιβεβαιών[ει] τη λειτουργικότητά της, διότι *αν γίνει, γίνεται, και έτσι όπως γίνεται, θα γίνει. Ειδάλλως, δεν θα γίνει και ας μη γίνει*». Παρατηρούμε εδώ μια συνειδητή απροθυμία να διαχωριστούν με καθαρότητα τα μέσα από τους σκοπούς όχι μόνο στην πράξη, αλλά και στη θεωρία, καθώς αυτός ο διαχωρισμός θεωρείται ότι οδηγεί σε εργαλειακές αντιλήψεις για την πολιτική, σε θεωρίες υποστήριξης της επαναστατικής πρωτοπορίας κ.λπ. Σε αυτή την παράδοση θα εγγραφεί εξάλλου με έναν τρόπο και ο Κορνήλιος Καστοριάδης, μέσω του ορισμού που δίνει στην έννοια της *πράξεως* ως εκείνου του πράττειν που στοχεύει στην αυτονομία, βλέποντας την ίδια την άσκηση της αυτονομίας ως ουσιαστικό παράγοντα της επίτευξης αυτού του στόχου. Πολύ χαρακτηριστικά κάνει λόγο για «κατάργηση, στο πεδίο της *πράξεως*, της διάκρισης σκοπού και μέσου. [...] Δεν μπορούμε να καταστήσουμε κάποιον αυτόνομο με ετερόνομα μέσα». Κορνήλιος Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», στον τόμο του ιδίου *Πεπραγμένα και πρακτέα*, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα: Ύψιλον, 2019, σ. 166. Τέλος, σε αυτό το πλαίσιο, ενδιαφέρουσα είναι και η ερμηνεία που δίνει ο Udo Ehrlich για το *wertrational* πράττειν, φέρνοντάς

από τη σκοπιά που μας αφορά. Έτσι, αφού υπενθυμίσουμε ότι πρόκειται για ιδεοτυπική ανασυγκρότηση, πράγμα που σημαίνει ότι στην πραγματικότητα οι διάφοροι αυτοί τύποι αναμειγνύονται διαρκώς, θα πρέπει να σταθούμε στο γεγονός ότι οι εν λόγω κατηγορίες κατά κάποιον τρόπο διατάσσονται από τον στοχαστή σε μια σειρά φθίνουσας ορθολογικότητας και συνεπώς κατανοησιμότητας.⁶⁸ Πράγματι, είδαμε ήδη ότι το ορθολογικό κατά τον σκοπό πράττειν είναι το πλέον κατανοήσιμο, με τους όρους του Weber. Το ορθολογικό κατά την αξία πράττειν ενέχει μεν το στοιχείο του ορθολογισμού, πράγμα που συντελεί στη δυνατότητα διαυγούς κατανόησής του, ταυτόχρονα όμως, τοποθετώντας κάποιες αξίες στο απυρόβλητο, ενδέχεται να δυσκολέψει τη σύλληψη του νοήματός του, στον βαθμό που ο κοινωνικός επιστήμονας δεν τις συμμερίζεται.⁶⁹ Οι αξίες και η αξιακή δέσμευση περιέχουν κάτι το μη πλήρως κατανοήσιμο και διαυγάσιμο, ιδίως αν μας χωρίζει από αυτές μια υποκειμενική, πολλώ δε μάλλον μια πολιτισμική απόσταση. Ακόμα λιγότερο προσεγγίσιμη ορθολογικά είναι η συναισθηματική πράξη. Εν προκειμένω, μπορούμε να ελπίζουμε στην κατανόηση που βασίζεται στη συναισθηματική αναβίωση, στον βαθμό που είμαστε σε θέση να αναπαραγάγουμε τα αισθήματα που οδήγησαν τον άλλον στη δράση. Τέλος, στο κατώφλι της ορθολογικής κατανοησιμότητας στέκεται το παραδοσιακό πράττειν, που σχεδόν αντανakλαστικά και ασυνείδητα ακολουθεί το αιώνιο χθες.

Με άλλα λόγια, μπαίνει κανείς στον πειρασμό να θεωρήσει ότι, όπως είδαμε να συμβαίνει και στην περίπτωση της ορθολογικής κατασκευής μονοσήμαντων ιδεατών τύπων, έτσι και εδώ, τα λοιπά, «μη ορθολογικά» στοιχεία του κοινωνικού πράττειν παρουσιάζονται ως απλές παρεκκλίσεις που απέχουν περισσότερο ή λιγότερο από τη βασική οδό της

το με έναν τρόπο κοντά στην προαπεικονιστική πολιτική: «εν προκειμένω το αποφασιστικό σημείο είναι ότι η πράξη δεν διεκπεραιώνεται ως μέσο για την επίτευξη ενός στόχου, αλλά η ίδια η πράξη είναι ήδη ο στόχος». Ehrlich, *Der subjektive Sinn bei Max Weber und Alfred Schütz*, ό.π., σ. 7.

⁶⁸ Βλ. Colliot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 123-131. Ας σημειωθεί παρεμπιπτόντως ότι στις εν λόγω σελίδες παρατηρεί κανείς ένα κλασικό μοτίβο του βιβλίου της Colliot-Thélène: ενώ η συγγραφέας ξεκινάει από ορισμένες πολύ γόνιμες ιδέες και διατυπώνει σημαντικές παρατηρήσεις βασιζόμενη στα βεμπεριανά κείμενα, στη συνέχεια η έντονη επίδραση που ασκεί στον στοχασμό της η εγγεληνική παράδοση την οδηγεί ολοένα και μακρύτερα από το πνεύμα της ανάλυσης του Weber, για να καταλήξει στη διατύπωση προβληματικών θέσεων. Αυτό συμβαίνει εν προκειμένω από τη σ. 128 και μετά και ωθεί την Colliot-Thélène να υποστηρίξει ότι «[ο]ρθολογιστική ανθρωπολογία και ιστορική τελεολογία αλληλονοσηματοδοτούνται κατ' αυτό τον τρόπο: αν η ορθολογική ως προς την τελικότητα πράξη είναι το τέλος κάθε κατανοήσιμης πράξης, ο πολιτισμός που κατέστησε αυτό τον τύπο του πράττειν παράδειγμα ορθολογικότητας είναι το τέλος κάθε πολιτισμού γενικά» (σ. 131). Το να προβάλλεται αυτή η άποψη ως ερμηνεία του έργου του Weber φαίνεται αν μη τι άλλο ιδιαίτερα περίεργο ακόμη και στον μη ειδικό αλλά προσεκτικό αναγνώστη του, ο οποίος θα έχει δίχως αμφιβολία παρατηρήσει τα αναρίθμητα σημεία όπου ο συγγραφέας τονίζει τη ριζική ενδεχομενικότητα που χαρακτηρίζει την ιστορία γενικά και την ανάδυση του δυτικού νεωτερικού πολιτισμού ειδικότερα. Θα επανέλθουμε στη συνέχεια αναλυτικά στη ριζικότητα της διαφοροποίησης ανάμεσα στις προσεγγίσεις του Weber και του Hegel για την ιστορία. Προς το παρόν, ας μας επιτραπεί να παραπέμψουμε στο Κτενάς, «Για την αντιθεωρησιακή στάση απέναντι στην ιστορία. Κριτική του Emanatismus και αυτοδημιουργία του κοινωνικο-ιστορικού», ό.π. Εξάλλου, το να ταυτίζει κανείς την ορθολογική κατά τον σκοπό πράξη με την ελευθερία, όπως κάνει η Colliot-Thélène στη σ. 129, παραβλέπει εντελώς την αμφίσημη και ενίοτε ευθέως κριτική στάση του Weber απέναντι στην προέλαση της ορθολογικότητας κατά τον σκοπό, την πλήρη επικράτηση της οποίας θεωρεί ως έναν από τους παράγοντες που απειλούν να σχηματίσουν το περίφημο «σιδερένιο κλουβί» του σύγχρονου κόσμου.

⁶⁹ Βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 6.

ορθολογικότητας κατά τον σκοπό. Όπως γράφει χαρακτηριστικά ο ίδιος ο Weber, «[γ]ια την τυποσυγκροτησιακή επιστημονική παρατήρηση όλες οι ανορθολογικές, αισθηματικά προσδιορισμένες νοηματικές συνάψεις της συμπεριφοράς που επηρεάζουν το πράττειν, ερευνώνται και παρατίθενται με μεγαλύτερη διαφάνεια ως “αποκλίσεις” [Ablenkungen] από μια κατασκευασμένη [συμπεριφορά], αμιγώς ορθολογική κατά τον σκοπό ανάπτυξής της».⁷⁰

Αν λοιπόν η επιστήμη της κοινωνιολογίας αποσκοπεί στην ερμηνευτική σύλληψη του υποκειμενικού νοήματος που χαρακτηρίζει τις ανθρώπινες πράξεις, οι πρώτες παράγραφοι του *Οικονομία και κοινωνία* μάς ωθούν να σκεφτούμε ότι αυτό το νόημα έχει κατ’ εξοχήν ορθολογικό χαρακτήρα – ή τουλάχιστον θα πρέπει να συλλαμβάνεται και να μετριέται με βάση το πρότυπο μιας ορισμένης ορθολογικότητας. Έτσι, δεν είναι καθόλου παράξενο το γεγονός ότι μια σειρά σχολιαστών επισημαίνουν ότι η βεμπεριανή μεθοδολογία διαπνέεται από ένα ρασιοναλιστικό πνεύμα, κάτι που συνεπιφέρει συγκεκριμένες προτεραιότητες και διαμορφώνει ιδιαίτερα μοτίβα ανάλυσης.⁷¹ Βεβαίως, για άλλη μία φορά, ο Max Weber θα επιχειρούσε ενδεχομένως να απαντήσει ότι η έμφαση που αποδίδει στην ορθολογικότητα είναι απλώς μια συνειδητή μεθοδολογική επιλογή και δεν εκφράζει κάποια ισχυρή οντολογική δέσμευση για τη φύση του νοήματος. Ήδη σημειώσαμε, εντούτοις, τους περιορισμούς αυτής της θέσης.

***Gemeinter Sinn, sinnhaft, sinnvoll*: ζητήματα ορολογίας και μετάφρασης**

Σε αυτό το πλαίσιο, μια σύντομη εξέταση των συγκεκριμένων εκφράσεων που χρησιμοποιεί ο Weber μπορεί να αποδειχθεί αρκετά χρήσιμη. Σημειώθηκε ήδη ότι η βασική φράση που επανέρχεται σε διάφορα σημεία των υπό συζήτηση μεθοδολογικών παρατηρήσεων του διανοητή είναι η συνεκφορά «subjektiv gemeinter Sinn». Μάλιστα, ο ίδιος σημειώνει ότι στις υπό μελέτη περιπτώσεις, «συμπεριλαμβανομένων και των αισθηματικών συμβάντων, θα χαρακτηρίζουμε το υποκειμενικό νόημα του συμβάντος, όπως και της νοηματικής συνάφειας, ως “προσδιδόμενο” [gemeinten] νόημα (υπερβαίνοντας έτσι την κοινή γλωσσική χρήση, η οποία είθισται να μιλά για το “Meinen” μόνο με την έννοια της περίπτωσης ορθολογικού και ένσκοπου πράττειν)».⁷² Βλέπουμε λοιπόν και πάλι το

⁷⁰ Στο ίδιο.

⁷¹ Βλ. ενδεικτικά Colliot-Thélène, *Ο Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 128. Πρβλ. Φαράκλας, *Η λογική του κεφαλαίου*, ό.π., σ. 230 κ.ε., όπου τονίζεται ότι ο τρόπος με τον οποίο ο Weber «διαιρεί τις έννοιες», δηλαδή κατασκευάζει το θεωρητικό του οπλοστάσιο, έχει σημαντικές συνεπαγωγές. Παρότι δεν οδηγούν στα ίδια συμπεράσματα σε ό,τι αφορά την πορεία της ιστορίας προς την ορθολογικότητα, σε ένα παρόμοιο πνεύμα κινούνται ουσιαστικά και ορισμένες παρατηρήσεις του Καστοριάδη στο δοκίμιό του «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», το οποίο αναλύεται διεξοδικά στο τρίτο κεφάλαιο της διατριβής. Βλ., λόγου χάρη, την παρατήρηση της σ. 63: «όσο περισσότερο τίθεται ως αίτημα ότι η “ορθολογικότητα” αποτελεί τον έσχατο ορίζοντα της κατανόησης, τόσο οι “έσχατες αξίες” γίνονται πραγματικά απρόσιτες, και η κατανόηση του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου περιστέλλεται στην ανασύνθεση μερικών εργαλειακά ορθολογικών θραυσμάτων ή διαστάσεων του πράττειν».

⁷² Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 9, με τροποποίηση της μετάφρασης.

ορθολογικό και το ένσκοπο να τίθενται στο επίκεντρο και να επεκτείνονται, αυτή τη φορά και γλωσσικά.

Meinen: δοκώ, πιστεύω, νομίζω, εννοώ, λέω, έχω κατά νου· *meiner Meinung nach*: κατά τη γνώμη μου· *was meinen Sie dazu?*: τι σκέφτεστε, τι πιστεύετε επί του θέματος; Εξάλλου, η έννοια του σκοπού, της πρόθεσης, του κινήτρου, που όπως είδαμε διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στο πλαίσιο της εξηγηματικής κατανόησης, δεν λείπει από το σημασιακό πλέγμα του ρήματος: *er meint es doch nur gut mit dir*, θέλει μόνο το καλό σου, έχει καλές προθέσεις για σένα. Παραβάλλοντας εδώ την αντίστοιχη χρήση του ομόρριζου και μερικής συνώνυμου αγγλικού ρήματος *mean*, από το οποίο προέρχεται και το ουσιαστικό *meaning* –για παράδειγμα στη φράση *I have been meaning to tell you*, σκόπευα, είχα την πρόθεση να σου το πω–, γίνεται σαφές ότι εντός της συγκεκριμένης λεξιλογικής επιλογής του Weber συνενώνονται διαφορετικές τροπικότητες εκείνου που ο ίδιος θεματοποιεί ως νόημα: ο υπολογισμός, το κίνητρο, η αντίληψη, η πρόθεση. Έτσι, για μία ακόμη φορά, φαίνεται ότι ο τόνος μπαίνει στην ορθολογικότητα της κατανόησης. Το *meinen*, ένα ρήμα που αφορά κυρίως τη συνειδητή σκέψη, προεκτείνεται και σε περιπτώσεις όπου κανονικά δεν θα χρησιμοποιούνταν, όπως συναισθηματικές πράξεις ή συμπεριφορές που εμπνέονται από την προσήλωση στην παράδοση.⁷³

Αντίστοιχες παρατηρήσεις θα μπορούσαν να γίνουν και σχετικά με τις αμφισημίες των επιθέτων που χρησιμοποιεί ο στοχαστής για να αναφερθεί στο νόημα. Κατά κύριο λόγο, ο συγγραφέας χρησιμοποιεί τον –σπάνιο στην τρέχουσα γερμανική γλώσσα– προσδιορισμό *sinnhaft* για να κάνει λόγο για τα κοινωνικά φαινόμενα που σχετίζονται με το νόημα. *Sinnhaft* είναι λοιπόν το (εν)νοηματικό ή το εννοηματωμένο ως τεχνικός όρος. Ωστόσο, σε άλλα σημεία ο Weber χρησιμοποιεί την –πολύ πιο εύχρηστη και συνηθισμένη– λέξη *sinnvoll*, κυρίως για να μιλήσει για κάτι που χαρακτηρίζεται από νόημα, οργάνωση και τάξη –λόγου χάρη, οι εκφράσεις *sinnvolles Ganze* ή *sinnvoller Kosmos* απαντούν αρκετά συχνά στο πλαίσιο της κοινωνιολογίας της θρησκείας. Έτσι, παρόλο που στη δεύτερη περίπτωση ο στοχαστής αναφέρεται σε κάτι που είναι πολύ πλησιέστερο σε ό,τι θα περιγράψουμε στη συνέχεια της διατριβής ως κοινωνικό, συλλογικό και φαντασιακό νόημα, χρησιμοποιεί μια λέξη που στην καθομιλουμένη σημαίνει όχι μόνο αυτόν που είναι πλήρης νοήματος, αλλά και εκείνον που είναι σκόπιμος ή λογικός· εκείνον που οι κινήσεις του «βγάζουν νόημα».

Οι εν λόγω αμφισημίες της βεμπεριανής ορολογίας και οι αντίστοιχες παλινδρομήσεις μεταξύ διαφορετικών στοιχείων μπορούν να θεωρηθούν ενδεικτικές για το πλέγμα των συστατικών που συμπυκνώνονται κατά την αντίληψη του διανοητή εντός του νοήματος ή εντός μιας νοηματικής συνάφειας: πρόθεση, κίνητρο, σκοπός, υπολογισμός και ένσκοπη ορθολογικότητα, λογική σκέψη, αλλά και παράσταση, προσανατολισμός, αξία, στάση απέναντι στη ζωή και τον κόσμο, συγκρότηση ενότητας, συνοχή, σημασία. Έτσι, τα μεταφραστικά προβλήματα που συνοδεύουν τη θεμελιώδη φράση «gemeintem Sinn» δεν

⁷³ Θα μπορούσε φυσικά να αντιτείνει κανείς ότι το *meinen* με την έννοια του προτίθεται είναι δυνατόν να συνδεθεί κάλλιστα και με «ανορθολογικές» –παραδείγματος χάρη συναισθηματικές– προθέσεις, ακόμα και στο πλαίσιο της τρέχουσας χρήσης του λόγου. Για παράδειγμα, μπορεί κανείς να προτίθεται να ξυλοφορτώσει κάποιον. Ο ίδιος ο Weber ωστόσο φαίνεται να συνδέει το εν λόγω ρήμα με τις λογικές και νοητικές κυρίως συνδηλώσεις του, όπως φαίνεται από το απόσπασμα της πέμπτης παραγράφου του *Οικονομία και κοινωνία* που παραθέσαμε παραπάνω.

μπορούν να θεωρηθούν τυχαία. Οι αποδόσεις «προσδιδόμενο νόημα», «attached/attributed meaning», «sens attaché/attribué» μοιάζουν να μην εκφράζουν σωστά τη σκέψη του Weber, τουλάχιστον σε ένα επίπεδο, καθώς, όπως σωστά παρατηρεί ο Κονδύλης,⁷⁴ δεν έχουμε να κάνουμε με δύο διαφορετικές χρονικές στιγμές, τη στιγμή της πράξης, που προηγείται, και τη στιγμή της νοηματοδότησής της, που έπεται. Αντιθέτως, αν το νόημα δεν υπάρχει ως συστατικό στοιχείο της πράξης, τότε αυτή δεν αποτελεί πράττειν, αλλά απλή συμπεριφορά.⁷⁵ Στην ίδια λογική, ο Paul Ricoeur σημειώνει πως για τον Weber «δεν υπάρχει πρώτα πράξη και μόνο στη συνέχεια παράσταση, γιατί το νόημα είναι ένα αναπόσπαστο συστατικό του ορισμού της πράξης. Μια θεμελιώδης όψη της συγκρότησης της πράξης είναι ότι πρέπει να έχει νόημα για τον δράντα».⁷⁶

Με βάση αυτά, ορθότερη φαίνεται η γαλλική μετάφραση *sens visé*, ενώ στα ελληνικά θα μπορούσαμε ενδεχομένως να χρησιμοποιήσουμε τον όρο σκοπούμενο νόημα,⁷⁷ που κατά κάποιον τρόπο συναρμώνει ετυμολογικά δύο στοιχεία που διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στη βεμπεριανή θεώρηση: τον σκοπό της πράξης και την ορθολογική, αναστοχαστική ή συνειδητή συνιστώσα της. Προς υπεράσπιση πάντως των μεταφραστών και των συγγραφέων που χρησιμοποιούν τις προαναφερθείσες, ελαφρώς άστοχες φράσεις για να γράψουν για τον Weber στη γλώσσα τους, πρέπει να σημειωθεί ότι και ο ίδιος δεν διευκόλυνε καθόλου την κατάσταση: ήδη στον πρώτο ορισμό του βιβλίου του αναφέρει ότι οι δράντες «συνδέουν» (*verbinden*) με την πράξη τους ένα νόημα, πράγμα που πολλαπλασιάζει τα προβλήματα και τις αμφιβολίες.

Σε κάθε περίπτωση, ολοκληρώνοντας αυτή τη σύντομη λεξιλογική παρέκβαση, εκείνο που πρέπει να κρατήσουμε είναι ότι, στις συγκεκριμένες τουλάχιστον σελίδες των γραπτών του Weber, η έμφαση αποδίδεται στην ορθολογικότητα, αν όχι του νοήματος, τουλάχιστον της επιστημονικής προσέγγισης και ανασυγκρότησής του. Αυτό το τελευταίο σημείο είναι πράγματι σημαντικό και καταδεικνύεται και από ορισμένα παραδείγματα τα οποία επανέρχονται στο κείμενό του, όπως αυτό της αριθμητικής πράξης $2 \times 2 = 4$ –που δύσκολα καταλαβαίνει κανείς γιατί αποτελεί όχι υπολογισμό αλλά «νόημα»– αλλά και από τα

⁷⁴ Κονδύλης, *Το πολιτικό και ο άνθρωπος*, ό.π., σ. 617: «η έκφραση “ο δράν συνδέει την πράξη του με ένα ορισμένο νόημα” είναι μερικές φορές αναπόφευκτη και πάντοτε ανακριβής, διότι το νόημα είναι αυτό που κάνει τη δράση δράση και η δράση είναι το μόνο όχημα μέσω του οποίου μπορεί να εκφραστεί το νόημα». Πρβλ. Colliot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 118-119: «το νόημα δεν είναι κάτι που έρχεται απ’ έξω να προστεθεί στην πράξη. Ή, μάλλον, το νόημα είναι συστατικό του πράττειν, δηλαδή το πράττειν δεν μπορεί να νοηθεί ως τέτοιο ανεξάρτητα από το νόημα, αλλά ούτε και τα αποτελέσματά του [...] είναι νοήσιμα ως αποτελέσματα αυτού του πράττειν, αν παραμεριστεί η συμβολική του λογική».

⁷⁵ Υπό αυτή την έννοια, δεν είναι τυχαίο ότι ο Alfred Schütz, ακριβώς λόγω της προσπάθειας να ερμηνεύσει τον Weber με χουσερλιανό τρόπο, θεματοποιεί το νόημα ως κάτι που προσδίδει η μορφή της προσοχής που αποδίδουμε *εκ των υστέρων* σε μια ήδη βιωμένη εμπειρία, η οποία τη στιγμή που βιώνεται δεν μπορεί να έχει νόημα. Έτσι, καταλήγει αναγκαστικά να σχετικοποιήσει και τη βεμπεριανή διάκριση μεταξύ πράξης και συμπεριφοράς. Περισσότερα επ’ αυτού στις σελίδες που σχολιάζουμε αναλυτικά τις απόψεις του Schütz.

⁷⁶ Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 1987, σ. 184.

⁷⁷ Πρόκειται για τον όρο που επιλέγει ο Δημήτρης Κοσμίδης για να αποδώσει τη φράση *sens visé* που χρησιμοποιεί η Colliot-Thélène στα γαλλικά. Βλ. ενδεικτικά *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 119.

σημεία όπου το πράττειν που εμφορείται από νόημα φαίνεται να ταυτίζεται με τη συνειδητή και διαυγή δραστηριότητα.⁷⁸

Ωστόσο, όπως συμβαίνει αναφορικά με τον μεθοδολογικό ατομισμό, έτσι και σχετικά με το πρωτείο της ορθολογικότητας, ο Weber φροντίζει να πάρει τις αποστάσεις του και να προειδοποιήσει τους αναγνώστες του απέναντι στην παράτυπη ανάμειξη των μεθοδολογικών αναγκαιοτήτων με τις οντολογικές παραδοχές. Σημειώνει λοιπόν ότι η έμφαση στην ορθολογική βάση της κατανόησης «δεν θα πρέπει να κατανοηθεί ως ορθολογιστική προκατάληψη της κοινωνιολογίας, αλλά απλώς ως μεθοδολογικό μέσο, ώστε δεν πρέπει να μεθερμηνευτεί, φερ' ειπείν, ως πίστη στην πραγματική επικυριαρχία του Ορθολογικού στον βίο. Διότι δεν λέει το παραμικρό για το εάν στην πραγματικότητα ορθολογικές σκοποθεσίες καθορίζουν ή όχι το *πραγματικό* πράττειν. (Με αυτό, βεβαίως, δεν αμφισβητείται ότι λανθάνει ο κίνδυνος διατύπωσης ορθολογικών ερμηνειών σε απρόσφορες περιπτώσεις. Κάθε εμπειρία επιβεβαιώνει, δυστυχώς, την ύπαρξη τέτοιου κινδύνου)». ⁷⁹ Ξανά και ξανά, ο Weber παρουσιάζεται ιδιαίτερα προσεκτικός απέναντι στην οντολογικοποίηση κάποιων στοιχείων τα οποία θεωρεί απλά ευρετικά εργαλεία και στον κίνδυνο του ψευδούς εννοιολογικού ρεαλισμού.⁸⁰

Με μία έννοια, θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι ο συγγραφέας αναδιατυπώνει εδώ μια θέση που έχει υποστηριχθεί πολλές φορές στη θεωρία της γνώσης, και όχι μονάχα από τον Kant: ακόμα και αν δεν έχουμε εγγυήσεις ότι η πραγματικότητα είναι στην ουσία της ορθολογική, ακόμα και αν αναγνωρίζουμε θετικά ότι υπάρχει το ανορθολογικό ή έστω αυτό που υπερβαίνει το ορθολογικό, δεν μπορούμε να προσεγγίσουμε την πραγματικότητα παρά μέσω ορθολογικών κατηγοριών, αφού τέτοια είναι η δομή της σκέψης και της επιστήμης μας. Αυτή η άποψη ενέχει σίγουρα κάποια αλήθεια. Ωστόσο, λαμβανόμενη στην απόλυτη μορφή της, δεν μπορεί να απαντήσει στην προαναφερθείσα ένσταση περί των αναγκών συναφειών μεταξύ της μεθόδου και του αντικειμένου της γνώσης. Οι δύο αυτές πτυχές συναρτώνται αναγκαστικά σε σημαντικό βαθμό και το γεγονός ότι ο ίδιος ο Kant, στην παράδοση του οποίου εγγράφεται κατά κάποιον τρόπο μέσω της σχέσης του με τον νεοκαντιανισμό και ο Weber,⁸¹ καταλήγει ενίοτε στη λύση μιας «ευτυχούς σύμπτωσης» που

⁷⁸ Βλ. π.χ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 22. Πρβλ. και τις σχετικές παρατηρήσεις της Colliot-Thélène, σύμφωνα με την οποία ο Weber, υπογραμμίζοντας ότι στην πραγματικότητα το πράττειν εκτυλίσσεται συνήθως σε συνθήκες ημισυνειδητότητας, μπορεί «να αποκρούσει τη μομφή της “ρασιοναλιστικής προκατάληψης”, δηλαδή της πίστης ότι ο ορθός λόγος παίζει αποφασιστικό ρόλο στον καθορισμό του ανθρώπινου πράττειν. Αυτό δεν τον εμποδίζει να θεωρεί ότι δεν υφίσταται πραγματικό νόημα παρά μόνο μέσα στη διαύγεια της αναστοχαστικής συνείδησης». Colliot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 122.

⁷⁹ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 7.

⁸⁰ Στο ίδιο, σ. 15. Η διάσταση της σκέψης του Weber που αφορά την κριτική στον *Begriffsrealismus* είναι ιδιαίτερα σημαντική και θα εξεταστεί αναλυτικότερα στη συνέχεια (βλ. παρακάτω, σ. 374-378). Εδώ, ας σημειώσουμε απλώς ότι η απειλή του εσφαλμένου εννοιολογικού ρεαλισμού βρίσκεται και στη βάση της βεμπεριανής κριτικής του *Emanatismus* –της λογικής σύμφωνα με την οποία η πραγματικότητα εκπηγάει από ορισμένες έννοιες– και συνεπώς και της κριτικής του μαρξισμού και των «νόμων της ιστορίας» ή της «ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων». Βλ. σχετικά και Κτενάς, «Για την αντιθεωρησιακή στάση απέναντι στην ιστορία. Κριτική του Emanatismus και αυτοδημιουργία του κοινωνικο-ιστορικού», ό.π.

⁸¹ Για αυτή τη σχέση, βλ. ενδεικτικά Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, ό.π., σ. 7-17· πρβλ. Sander Griffioen, «Rickert, Windelband Hegel und das Weltanschauungsbedürfnis», στον τόμο Christian Krijnen, Ernst Wolfgang Orth (επιμ.), *Sinn, Geltung,*

συναρθρώνει τις λογικές κατηγορίες με το υλικό που αυτές οργανώνουν και θεματοποιούν, είναι αρκετά χαρακτηριστικό.⁸²

Το κοινωνικό μέσα στο ατομικό. Πρώτη προσέγγιση της κοινωνικής διάστασης του νοήματος στον Weber

*Ο ατομισμός του Simmel, όπως κι εκείνος του Weber, δεν είναι ατομικιστικός. Τα άτομα δεν εξορίζονται σε ένα είδος κοινωνικού κενού: πρόκειται για άτομα ενταγμένα σε μια κοινωνία, έχουν ένα παρελθόν, πόρους, πεποιθήσεις που ανήκουν σε μια κοινωνία και δρουν μέσα σε αυτό το κοινωνικό πλαίσιο.*⁸³

Raymond Boudon

Στις σελίδες που προηγήθηκαν, σταθήκαμε σε μια σειρά ζητημάτων που ανακύπτουν από την εξέταση των περίφημων πρώτων παραγράφων του *Οικονομία και κοινωνία*. Αυτά τα χωρία, που ανήκουν στις πλέον ατομοκεντρικές στιγμές του Weber, γεννούν πράγματι μια σειρά αποριών και προβλημάτων, καθώς περιλαμβάνουν θέσεις για τη μελέτη της κοινωνίας που δείχνουν να σημαδεύονται από σοβαρά μειονεκτήματα και δύσκολα μπορούν να γίνουν αποδεκτές στο σύνολό τους. Ωστόσο, αν θέλουμε να κατανοήσουμε πληρέστερα τις μεθοδολογικές απόψεις του Weber, όπως και το γιατί εξακολουθούν να προκαλούν το ενδιαφέρον των αναγνωστών σήμερα, σχεδόν εκατό χρόνια μετά την πρώτη δημοσίευσή τους, θα πρέπει να πάρουμε τις αποστάσεις μας από μια ορισμένη κριτική που με τα χρόνια έγινε διαδεδομένη και καταλήγει στην άποψη ότι ο στοχαστής στην πραγματικότητα παραμελεί αυτό που θα έπρεπε να εξηγήσει: την κοινωνική διάσταση των φαινομένων.⁸⁴

Την ίδια στιγμή, μια τρόπον τινά αντίστροφη, αλλά κατ' ουσίαν παρόμοια προφύλαξη είναι απαραίτητη και σε ό,τι αφορά τη δική μας προσέγγιση, αποφασιστική στιγμή της οποίας είναι, όπως αναφέρθηκε, η ανάδειξη των κοινωνικών όψεων της έννοιας του νοήματος στον Weber. Αυτή η ανάδειξη δεν θα πρέπει επ' ουδενί λόγω να πραγματοποιηθεί μέσω της υποτίμησης των ατομοκεντρικών κειμένων του συγγραφέα, ούτε μέσω μιας υπεροπτικής πρόσληψης του έργου του, που θα έβλεπε τις πρώτες σελίδες του *Οικονομία και κοινωνία*

Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie, Βύρτσμπουργκ: Königshausen und Neumann, 1998, σ. 58.

⁸² Ο Καστοριάδης επιμένει ιδιαίτερα σε αυτό το σημείο στο δοκίμιο «Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 337-378 και ιδίως 344 κ.ε.

⁸³ *La place du désordre*, Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1977, σ. 102.

⁸⁴ Ο Philippe Raynaud σημειώνει ότι μια τέτοια κριτική (όχι απευθυνόμενη κατά του ίδιου του Weber, αλλά κατά της μεθοδολογικής λογικής που αυτός ακολουθεί) μπορεί να βρεθεί στα γραπτά των Comte και Durkheim και πιο πρόσφατα σε εκείνα του Louis Dumont, ο οποίος πάντως, σύμφωνα με ορισμένους τουλάχιστον μελετητές, έχει επηρεαστεί από τον Weber. Βλ. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 96. Ως προς την επίδραση του Weber στον Dumont, βλ. Charles F. Keyes, «Weber and Anthropology», *Annual Review of Anthropology* 31, 2002, σ. 246.

σαν ένα απλό και αστόχαστο λάθος, μια απροσεξία που θεραπεύεται με ευκολία από τα υπόλοιπα γραπτά του. Όπως ήδη τονίσαμε, και όπως εξάλλου μαρτυρά ο αναλυτικός και λεπτοφυής χαρακτήρας των σχετικών του παρατηρήσεων, ο Weber γνωρίζει πολύ καλά για ποιο πράγμα μιλάει, προβαίνει σε συνειδητές μεθοδολογικές επιλογές και επιχειρηματολογεί υπέρ τους σε βάθος. Ο δρόμος που θα ακολουθήσουμε είναι λοιπόν άλλος και περνάει μέσα από την πραγμάτευση των εξής ερωτημάτων: τι είδους άτομο είναι αυτό που συναντάμε, τελικά, στο πλαίσιο του βεμπεριανού «μεθοδολογικού ατομισμού»; Πρόκειται άραγε για ένα αιώνιο άτομο, ένα άτομο-αφαίρεση, ή μήπως περισσότερο για ένα κοινωνικοποιημένο άτομο, έναν άνθρωπο που ζει εντός μιας συγκεκριμένης κοινωνίας και διαμορφώνεται από αυτή με αναρίθμητους τρόπους;

Για να απαντήσουμε, θα χρειαστεί να κινηθούμε βήμα-βήμα. Πρώτα απ' όλα, προτείνουμε ότι πρέπει να πάρουμε κάποιες από τις διατυπώσεις του Weber κατά γράμμα. Όταν γράφει, παραδείγματος χάρη, ότι μόνο τα άτομα αποτελούν για εμάς κατανοήσιμους φορείς νοηματικά προσανατολισμένου πράττειν,⁸⁵ οφείλουμε να μην υπερερμηνεύσουμε αυτή τη δήλωση. Ο στοχαστής δεν υποστηρίζει ότι δεν υπάρχουν κοινωνικά νοήματα, κοινωνικά μορφώματα ή σημαίνουσες κοινωνικές δομές.⁸⁶ σημειώνει απλά ότι δεν μπορούν να προσεγγιστούν από εμάς, τουλάχιστον όχι μέσω της μεθόδου της κατανοούσας κοινωνιολογίας, όπως την περιγράφει ο ίδιος. Για να χρησιμοποιήσουμε μια πετυχημένη διατύπωση του Francisco Naishtat, ο ατομισμός αποτελεί ένα μεθοδολογικό *a priori* της κατανοούσας κοινωνιολογίας.⁸⁷ με άλλα λόγια, πρόκειται, τουλάχιστον για τον Weber, για μια προϋπόθεση μεθοδολογικής φύσεως και όχι για μια οντολογική παραδοχή. Κι όσο κι αν είναι δύσκολο να αποφύγει κανείς τις διολισθήσεις από το πεδίο της μεθοδολογίας σε εκείνο της οντολογίας, θα πρέπει να διακρίνεται ο στοχαστής που προσπαθεί να διαχωρίσει τα δύο πεδία, έστω μερικώς και όχι πάντα επιτυχώς, από εκείνον που τα αναμειγνύει συνειδητά ή χωρίς προφυλάξεις. Εξάλλου, το ζήτημα που ξεδιπλώνεται μπροστά μας δεν είναι καθόλου τετριμμένο. Ακόμη και σήμερα, μετά από δεκαετίες κριτικής στις βεμπεριανές θέσεις, δεν είναι σίγουρο ότι έχει υπάρξει μια πειστική, και πολύ περισσότερο μια οριστική απάντηση στο ερώτημα αν μπορούμε να κατανοήσουμε τη σκέψη, το πνεύμα ή το φαντασιακό μιας συλλογικότητας.⁸⁸ Και αν δύναται κανείς να απαντήσει θετικά, αυτό συνεπάγεται άραγε ότι είμαστε σε θέση να το κάνουμε *με τον ίδιο τρόπο* που κατανοούμε τη συμπεριφορά ενός ανθρώπου που πράττει ή αρθρώνει τη σκέψη του μπροστά μας;

Σε κάθε περίπτωση, ο Weber, παρότι υποστηρίζει ότι η κοινωνιολογική κατανόηση μπορεί και οφείλει να έχει ως αφετηρία της το μεμονωμένο κοινωνικό άτομο, δεν παραγνωρίζει την ύπαρξη των συλλογικών θεσμών και μορφωμάτων, ούτε αρνείται ότι οι ευρύτερες κοινωνικές δομές και η ανάλυσή τους συνεισφέρουν στο κοινωνιολογικό έργο. Πιο συγκεκριμένα, αποδίδει στην ανάλυση των κοινωνικών μορφωμάτων τη θέση της

⁸⁵ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 14.

⁸⁶ Αντιπρβλ. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 100.

⁸⁷ Francisco Naishtat, «Max Weber et l'individualisme méthodologique», ό.π., σ. 114.

⁸⁸ Σε αυτό το σημείο, μπαίνει κανείς στον πειρασμό να αντιπαραβάλει τη σκέψη του Weber με εκείνη της Simone Weil, για την οποία «οι όροι “συλλογική ψυχή” ή “συλλογική σκέψη”, που τόσο συχνά χρησιμοποιούνται στις μέρες μας, είναι απολύτως κενό νοήματος». Σιμόν Βέλ, *Σκέψεις για τις αιτίες της ελευθερίας και της κοινωνικής καταπίεσης*, μτφρ. Γ. Καράμπελας, Αθήνα: Ηριδανός, 2017, σ. 74. Αυτό φυσικά δεν σημαίνει ότι για τη Weil δεν υπάρχει κοινωνία, όπως μαρτυρά και ο τίτλος του βιβλίου της.

απαραίτητης προεργασίας για το κατεξοχήν καθήκον του κοινωνιολόγου, την κατανόηση. Αναφερόμενος σε δημοσιεύσεις όπως εκείνες του Othmar Spann,⁸⁹ που εκκινούν από μια ολιστική ή ολοκρατική μέθοδο, δηλαδή έναν στοχασμό πάνω στη σημασία των λειτουργιών της εκάστοτε κοινωνίας η οποία γίνεται αντιληπτή ως όλον, ο Weber επισημαίνει ότι κανείς δεν αμφισβητεί τη «σημασία της λειτουργικής προκαταρκτικής ερωτηματοθεσίας για κάθε κοινωνιολογία [...]». Σαφώς, πρέπει πρώτα να γνωρίζουμε: ποιο πράττειν είναι λειτουργικά σημαντικό από την πλευρά της “διατήρησης” (αλλά περαιτέρω και προπάντων: της πολιτισμικής ιδιομορφίας!) και για την περαιτέρω διαμόρφωση συγκεκριμένου προσανατολισμού ενός τύπου κοινωνικού πράττειν, ώστε να μπορούμε να θέσουμε το ερώτημα: πώς γεννιέται αυτό το πράττειν; ποια κίνητρα το καθορίζουν; Πρέπει κανείς πρώτα να γνωρίζει: τι επιτελεί ένας “βασιλιάς”, ένας “επιχειρηματίας”, ένας “προαγωγός”, ένας “μάγος” [...] πριν ακόμα αρχίσει η αντίστοιχη ανάλυση [της κατανοούσας κοινωνιολογίας, δηλαδή η έρευνα του υποκειμενικά σκοπούμενου νοήματος του πράττειν]».⁹⁰

Με άλλα λόγια, η εξέταση των συλλογικών δομών μιας κοινωνίας είναι απαραίτητη συνθήκη προκειμένου να αρχίσει το έργο της κοινωνιολογίας, που βασίζεται στον «μεθοδολογικό ατομισμό». Πρέπει να έχει κανείς μια εικόνα για το ποιο είναι και σε τι ακριβώς συνίσταται το πράττειν των κοινωνικών ατόμων της υπό εξέταση κοινωνίας – πρόκειται για σκλάβους, δουλοπάροικους, προλετάριους, επιχειρηματίες, φαραώ, ιερείς, γραφειοκράτες;–, καθώς και για τη βαρύτητα του συγκεκριμένου πράττειν στο πλαίσιο της εν λόγω κοινωνίας –δεν είναι ίδια η σημασία του ιερατείου σήμερα και στον Μεσαίωνα–,⁹¹ ώστε στη συνέχεια να προσανατολίσει κατάλληλα τη διερεύνηση των ατομικών συμπεριφορών και να μην καταλήξει να μελετά πράγματα ακατάλληλα ή ασήμαντα.⁹² Γι’ αυτό εξάλλου ο Weber σημειώνει πως αυτή η προκαταρκτικού τύπου έρευνα των

⁸⁹ Βλ. ενδεικτικά Othmar Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf dogmengeschichtlicher Grundlage*, Λειψία: Quelle & Meyer, 1911.

⁹⁰ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 18-19.

⁹¹ Μάλιστα, ο Weber έχει προτείνει σε άλλο πλαίσιο και έναν πολύ ενδιαφέροντα τρόπο, τον οποίο ο ίδιος χαρακτηρίζει «νοητικό πείραμα», για να διακρίνουμε τη βαρύτητα των κοινωνικών φαινομένων που παρατηρούνται σε μια ορισμένη κοινωνικο-ιστορική περίοδο. Σύμφωνα με αυτό το νοητικό πείραμα, υποθέτουμε ότι το υπό εξέταση συστατικό της κοινωνικής ζωής εκλείπει. Αν η κοινωνία που μελετάμε παραμένει σχετικά αναλλοίωτη, το εν λόγω στοιχείο δεν είναι και τόσο σημαντικό, ενώ μια τεράστια αλλοίωση σηματοδοτεί και την αντίστοιχη σημασία του υπό μελέτη παράγοντα. Παραδείγματος χάρη, ας προσπαθήσουμε να σκεφτούμε τη σύγχρονη κοινωνία πρώτα χωρίς τη μαγεία και στη συνέχεια χωρίς το ίντερνετ. Βλ. Max Weber, *General Economic History*, μτφρ. F.H. Knight, Νέα Υόρκη: Dover, 2003.

⁹² Χαρακτηριστική από αυτή την άποψη είναι η μελέτη του Stephen Kalberg, *Αναζητώντας το πνεύμα της αμερικανικής δημοκρατίας. Η ανάλυση του Max Weber για μια μοναδική πολιτική κουλτούρα*, μτφρ. Μ. Μαραγκουδάκης, Β. Παπάλα, Αθήνα: Προπομπός, 2018. Σε αυτή, ο σπουδαίος βεμπεριανός μελετητής εστιάζει την προσοχή του στα –σχεδόν άγνωστα στο ελληνικό κοινό– δοκίμια του Weber για τις προτεσταντικές σέκτες, οι οποίες σύμφωνα με την ανάλυση του τελευταίου αποτέλεσαν ισχυρούς παράγοντες δημιουργίας ποικίλων κοινωνικών συνομαδώσεων –εκκλησιών, κοινοτήτων, λεσχών, συλλόγων, γειτονιών– με βαρύνουσα σημασία για την κατανόηση των σύγχρονων ΗΠΑ. Σε αυτό το πλαίσιο, δικαίως ο Kalberg επαναλαμβάνει ξανά και ξανά την –πολύ σχετική με το θέμα μας– φράση του Weber, σύμφωνα με την οποία η αμερικανική κοινωνία «δεν είναι σωρός άμμου», δηλαδή απλό σύνολο ξεχωριστών ατόμων. Για τη συγκεκριμένη φράση, βλ. ενδεικτικά Max Weber, «Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus», στον τόμο του ίδιου *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, τόμ. 1, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 1988, σ. 215.

συλλογικών δραστηριοτήτων της κοινωνικής ζωής επιτελεί εν προκειμένω τον ρόλο της «αναφοράς προς τις αξίες» (*Wertbeziehung*), με την έννοια που δίνει στον όρο ο συνάδελφος και φίλος του, νεοκαντιανός φιλόσοφος Heinrich Rickert.

Στην έννοια της αναφοράς προς τις αξίες θα επανέλθουμε αναλυτικά στη συνέχεια.⁹³ Προς το παρόν ας κρατήσουμε ότι πρόκειται για μια διαδικασία κατά την οποία το χαώδες και αταξινόμητο υλικό που συναντά μπροστά του ο κοινωνικός επιστήμονας όταν καταπιάνεται με τη μελέτη μιας κοινωνίας ή μιας ιστορικής περιόδου ξεδιαλέγεται και μορφοποιείται. Με αυτόν τον τρόπο, τμήματα της συνολικά μη εποπτεύσιμης πολυσχιδίας της πραγματικότητας κρίνονται ως άξια ή ανάξια να μελετηθούν και να γνωσθούν. Για να το πούμε αλλιώς, μέσω της αναφοράς προς τις αξίες κρίνεται τι είναι σημαντικό και τι ασήμαντο και προσανατολίζεται το ενδιαφέρον του κοινωνικού επιστήμονα ή του ιστορικού· εν προκειμένω λοιπόν, αυτός ο προσανατολισμός λαμβάνει χώρα με βάση την ιδιαιτερότητα της κάθε κοινωνίας, η οποία κατευθύνει το πράττειν των ατόμων και στρέφει το βλέμμα του κοινωνιολόγου στις κατάλληλες κοινωνικές δραστηριότητες – τις οποίες, φυσικά, φέρνουν σε πέρας άτομα ή ομάδες ατόμων.

Όμως αυτή η απαραίτητη για την ατομοκεντρική κατανόηση κοινωνιοκεντρική προεργασία δεν είναι κατά τη γνώμη μας η μόνη χαραμάδα μέσα από την οποία το κοινωνικό εισβάλλει ακόμη και στις πιο ατομικιστικές σελίδες του γερμανού στοχαστή. Αντίθετα, υιοθετώντας κανείς την εδώ προτεινόμενη οπτική, θα σταθεί σε λεπτομέρειες και σύντομες φράσεις οι οποίες συνήθως διαφεύγουν της προσοχής μας, καθώς εντάσσονται σε ένα συγκεκριμένο με έντονα τεχνικό χαρακτήρα, και οι οποίες αναδεικνύουν ότι ο Weber «ήδη»⁹⁴ σε αυτά τα μεθοδολογικά γραπτά έχει κατά νου την υπόγεια δράση του συλλογικού και του κοινωνικο-ιστορικού στοιχείου, που πραγματώνεται (και) μέσω της διαμόρφωσης των ατόμων που ζουν σε μια κοινωνία· της διάπλασης των κινήτρων, των στάσεων, των αισθημάτων, των τρόπων σκέψης τους, των επιλογών και των αξιών τους.⁹⁵

⁹³ Βλ. παρακάτω, σ. 58-61, 317, 398 κ.ε. Πρβλ. Κτενάς, «Η ιστορία γράφεται με το αν! Νομική αιτιότητα, ιστορικός καταλογισμός και αντικειμενικότητα στη μεθοδολογία του Max Weber», *Σύγχρονα Θέματα* 142, 2018, σ. 24-33.

⁹⁴ Φυσικά, δεν έχουμε εδώ να κάνουμε με κάποια χρονολογική σειρά, καθώς όπως σημειώθηκε τα κείμενα της «πρώτης αποστολής» του *Οικονομία και κοινωνία* παραδόθηκαν από τον Weber στον εκδότη του, Paul Siebeck, το 1919-1920, ενώ μια σειρά δοκιμών που δίνουν έμφαση στις κοινωνικές και ιστορικές ιδιαιτερότητες των πολιτισμών, όπως λόγου χάρη η περίφημη μελέτη για την προτεσταντική ηθική, είχε δημοσιευτεί δεκαπέντε περίπου χρόνια νωρίτερα. Επιπλέον, τόσο *Η προτεσταντική ηθική* όσο και άλλα πονήματα για τις παγκόσμιες θρησκείες είχαν κυκλοφορήσει πριν από τη δημοσίευση και του άρθρου «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie» (1913), όπου όπως είπαμε διατυπώνονται θέσεις σχεδόν ταυτόσημες με εκείνες των πρώτων σελίδων του *Οικονομία και κοινωνία*.

⁹⁵ Με αυτή την έννοια, η ερμηνεία μας συναντά εκείνη του Clifford Geertz. Ο μεγάλος αμερικανός ανθρωπολόγος, που κατά καθόλου συμπτωματικό τρόπο υπήρξε μαθητής του –μεταφραστή και βασικού εισηγητή του Weber στην αγγλόφωνη συζήτηση– Talcott Parsons, αναφέρεται συστηματικά στον Weber, υπενθυμίζοντας ανά τακτά χρονικά διαστήματα πως θεωρεί «μαζί με τον Max Weber, ότι ο άνθρωπος είναι ένα ζώο αιωρούμενο σε έναν ιστό σημασιών που το ίδιο έχει υφάνει» και ότι ονομάζει «πολιτισμό αυτόν τον ιστό και κατά συνέπεια [θεωρεί] την ανάλυσή του όχι μια εμπειρική επιστήμη σε αναζήτηση νόμου, αλλά μια ερμηνευτική επιστήμη σε αναζήτηση νοήματος». Clifford Geertz, *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2003, σ. 17. Ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο προσδιορίζει τις αποτυπώσεις του νοήματος ο συγγραφέας είναι

Για να εντοπίσει λοιπόν κανείς τη συλλογικότητα και την κοινωνία ήδη μέσα στο άτομο, θα πρέπει αρχικά να αναφερθεί στο ζήτημα των ριζικά διαφορετικών αξιών και ύστατων σκοπών που παρατηρούνται στις διάφορες κοινωνίες – ένα γεγονός που, όπως σημειώνει ο Weber, θέτει κάποια όρια στις δυνατότητες της κατανόησης.⁹⁶ Ως γνωστόν, το ερώτημα περί των αξιών καταλαμβάνει κεντρική θέση στο έργο του συγγραφέα που εξετάζουμε. Αρκεί να υπενθυμίσουμε εδώ ότι ο Weber, ορκισμένος αντίπαλος κάθε προσπάθειας φυσικής, υπερβατολογικής, ορθολογικής ή άλλης θεμελίωσης των κανονιστικών αρχών προς τις οποίες οι άνθρωποι προσανατολίζουν τη ζωή και το πράττειν τους, κάνει λόγο για την περίφημη πολυθεΐα των αξιών (*Wertpolytheismus*).⁹⁷ Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη, οι διάφορες αξίες δεν είναι μόνο πολλές και διαφορετικές, αλλά επιπροσθέτως βρίσκονται, τουλάχιστον δυνητικά, σε συνεχή διαμάχη μεταξύ τους – μια διαμάχη που κανένα ορθολογικό δικαστήριο δεν μπορεί να κρίνει οριστικά. Στο βάθος, ο θεός του ενός είναι ο δαίμονας του άλλου, και το αντίστροφο. Φυσικά, είναι σαφές –το ίδιο το έργο του Weber το καταδεικνύει συνεχώς– ότι οι ύστατες αξίες για τη ζωή διαφέρουν ριζικά από κοινωνία σε κοινωνία και από εποχή σε εποχή.

Συνεπώς, η κατανόηση ως κοινωνιολογική μέθοδος, όσο κι αν στοχεύει στο υποκειμενικό νόημα, όσο και αν έχει ως αφετηρία το άτομο, φέρει μέσα της πάντα ένα ανεξάλειπτα κοινωνικό, πολιτισμικό και συλλογικό στοιχείο, καθώς το υποκειμενικά νοηματοδοτούμενο πράττειν των ατόμων λαμβάνει χώρα εντός μιας κοινωνίας που διαμορφώνει τα άτομα και εγγράφει μέσα τους τις αξίες της. Γι' αυτό και ο Weber σημειώνει ότι «όσον αφορά κάποιους ύστατους “σκοπούς” και κάποιες “αξίες” προς τις οποίες, σύμφωνα με την εμπειρία, δύναται να προσανατολιστεί το πράττειν ενός ανθρώπου, πολύ συχνά δεν μπορούμε να τις κατανοήσουμε με πλήρη προφάνεια, αλλά, υπό ορισμένες συνθήκες, [μπορούμε] να τις συλλάβουμε μεν διανοητικά αλλά, αφετέρου, όσο πιο ριζικά αποκλίνουν από τις δικές μας ύστατες αξίες, τόσο πιο δύσκολο είναι να τις καταστήσουμε αναβιώσιμες μέσω της φαντασίας που βασίζεται στην ενσυναίσθηση».⁹⁸ Ενώ με μία έννοια η βεμπεριανή κοινωνιολογική σκέψη εγγράφεται στην παράδοση του Dilthey, που θέλησε να τοποθετήσει το *Verstehen* στα θεμέλια των επιστημών του ανθρώπου, την ίδια στιγμή παίρνει κάποιες αποστάσεις από τη δυνατότητα πλήρους αναβίωσης των εμπειριών ανθρώπων που εντάσσονται σε πολύ διαφορετικά κοινωνικά πλαίσια και δρουν με βάση πολύ διαφορετικές αρχές. Στη βάση αυτής της κίνησης, βρίσκεται η μόνιμη πεποίθηση του Weber για την ασυμμετρία των αξιών και των βιωμάτων που παρατηρούνται σε διαφορετικούς

χαρακτηριστικός: πρόκειται για μια «συγχώνευση ήθους και κοσμοθεώρησης» των ατόμων (σ. 119), που αφορά τη «στάση έναντι της ζωής», την «επαναλαμβανόμενη διάθεση», τη δημιουργία ενός «μόνιμου συνόλου κινήτρων» που προσδιορίζει τον τρόπο της εμπειρίας των υποκειμένων (σ. 129) και διαμορφώνει τον «τόνο», το «ύφος» και το «κλίμα» της ανθρώπινης ζωής (σ. 94).

⁹⁶ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 6.

⁹⁷ Βλ. Max Weber, *Η επιστήμη ως επάγγελμα, Κριτική της θεωρίας του Stammer*, *Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*, μτφρ. Μ. Κυπραίος, Αθήνα: Παπαζήσης, χ.χ., σ. 118-120. Πρβλ. Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 718 κ.ε.· Κτενάς, «Η πολυθεΐα των αξιών του Μαξ Βέμπερ και ο “ορθολογισμός” της εποχής μας», ό.π.

⁹⁸ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 6, με τροποποίηση της μετάφρασης.

πολιτισμούς και διαφορετικές ιστορικές περιόδους – μια ασυμμετρία που θα ήταν μάλλον δύσκολα εξηγήσιμη στο πλαίσιο μιας ουσιολογικής θεώρησης για το άτομο.⁹⁹

Ταυτόχρονα, η διάσταση του κοινωνικού εισβάλλει και στα διάκενα του ορθολογικού προσανατολισμού της βεμπεριανής κατανοητικής μεθόδου. Όπως σημειώσαμε παραπάνω, στο κείμενο του Weber αποδίδεται έμφαση στην ορθολογικότητα της κατανόησης λόγω της μονοσημαντότητας και της σαφήνείας της. Παρ' όλα αυτά, σε μια μικρή αποστροφή του λόγου του, φαινομενικά ασήμαντη εκτός κι αν επιχειρήσει κανείς, για λόγους που σχετίζονται με τα ειδικά ενδιαφέροντά του, να της προσδώσει βάρος, ο διανοητής σημειώνει: «[κ]ατανοούμε μονοσήμαντα τι σημαίνει νοηματικά όταν κάποιος αξιοποιεί νοητικά ή επιχειρηματολογικά την πρόταση $2 \times 2 = 4$, ή το πυθαγόρειο θεώρημα, ή όταν ολοκληρώνει “ορθώς” –σύμφωνα με τις δικές μας νοητικές συνήθειες– έναν λογικό συλλογισμό».¹⁰⁰ Τα εισαγωγικά που οριοθετούν τη λέξη ορθώς (*richtig*), καθώς και η παρενθετική φράση, είναι επαρκή στοιχεία για να υποστηρίξουμε ότι ο ορθολογισμός είναι για τον Weber κάτι που εξαρτάται από την κοινωνία και τον πολιτισμό. Δεν υπάρχει ένας ενιαίος και «σωστός» ορθός λόγος, το κοινωνικο-ιστορικό διεισδύει ακόμη και στη συγκρότηση των νοητικών μας κατηγοριών, στην ίδια μας την αίσθηση και την αντίληψη του λογικού και του παράλογου.¹⁰¹ Εν προκειμένω μάλιστα, καθώς ο Weber αναφέρεται σε ζητήματα τυπικής λογικής –αριθμητικές πράξεις, εξαγωγή λογικών συμπερασμάτων– και όχι πολιτισμικών εθίμων ή συνηθειών,¹⁰² πρέπει να αρχίσουμε να υποπτευόμαστε σε τι βάθος φτάνει κατά τη γνώμη του η συγκρότηση του ατόμου από την κοινωνία.

Προτού κάποιος σπεύσει να μας προσάψει απόπειρα υπερερμηνείας ή απόδοση υπερβολικής έμφασης σε μια δευτερεύουσα φράση, θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι η συγκεκριμένη διατύπωση δεν είναι το μοναδικό σημείο όπου ο Weber αναφέρεται στο ζήτημα του ορθολογισμού με συναφή τρόπο. Αντίθετα, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι κάθε ορθολογισμός εκκινά στο βεμπεριανό πλαίσιο από μια μη ορθολογική –αν και όχι κατ' ανάγκη θετικά ανορθολογική– βάση· είναι ορθολογισμός «ως προς» κάτι άλλο, που τίθεται ως εναρκτήριο σημείο.¹⁰³ Όπως υπογραμμίζει εύστοχα η Μαρία Ν. Αντωνοπούλου στην

⁹⁹ Για να το διατυπώσουμε ακολουθώντας τη σκέψη του Stephen Kalberg, υπάρχουν *διαφορετικά είδη ατομικισμού*, ανάλογα με το εκάστοτε κοινωνικό και πολιτισμικό συγκείμενο. Βλ. π.χ. Kalberg, *Αναζητώντας το πνεύμα της αμερικανικής δημοκρατίας*, ό.π., σ. 178, υποσημ. 13, όπου ο συγγραφέας αντιπαραβάλλει τον αμερικανικό ατομικισμό προς τον ρομαντικό και τον νιτσεϊκό. Ακριβώς σε αυτό το πλαίσιο, ο Kalberg επιμένει ορθά ότι είναι αδύνατον τα πολιτικά και πολιτισμικά μορφώματα να αναχθούν στις «ορθολογικές επιλογές» των ατόμων. Βλ. στο ίδιο, σ. 38, 172.

¹⁰⁰ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 5-6, δική μας υπογράμμιση.

¹⁰¹ Για μια ανάλογη παρατήρηση βλ. Martin Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, Μπάσινγκστοου: Palgrave Macmillan, 1990, σ. 209. Σύμφωνα με τον συγγραφέα, «υπάρχει ήδη ένα ισχυρό κοινό ή κοινωνικό στοιχείο στην ιδέα του Weber για το *aktuelles Verstehen*», καθώς αυτή προϋποθέτει τη γνώση της κοινής αντίληψης για τον κόσμο, η οποία είναι βέβαια κοινωνικής φύσεως.

¹⁰² Συμβαίνει φυσικά και αυτό. Αναφερόμενος σε μια συμπεριφορά που είναι αναμενόμενη και τυπική σύμφωνα με τους «συνήθεις τρόπους του σκέπτεσθαι και του αισθάνεσθαι», ο Weber τοποθετεί και πάλι εντός εισαγωγικών τη λέξη «ορθή». Βλ. π.χ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 12, με τροποποίηση της μετάφρασης.

¹⁰³ Βλ. Κτενάς, «Η πολυθεΐα των αξιών του Μαξ Βέμπερ και ο “ορθολογισμός” της εποχής μας», ό.π., σ. 114-116. Πρβλ. Anthony Giddens, *Πολιτική και κοινωνιολογία στη σκέψη του Max Weber*, μτφρ. Β. Ιακώβου, Γ. Σταυρακάκης, Αθήνα: Οδυσσέας, 1993, σ. 61-62, όπου γίνεται λόγος για τις «μη ορθολογικές βάσεις που κινούν τον εξορθολογισμό». Φυσικά, εν προκειμένω στον Giddens το

ανάλυσή της για τον Weber, τα «υπέρτατα αξιώματα» των διάφορων πολιτισμών είναι εκείνα που βρίσκονται στη βάση του ορθολογισμού τους.¹⁰⁴ Άλλωστε και ο ίδιος ο στοχαστής, στις πρώτες σελίδες της περίφημης *Ενδιάμεσης θεώρησης*, σημειώνει ότι η μελέτη των θρησκειών αποτελεί ένα αποφασιστικό βήμα για κάθε κοινωνιολογία του ορθολογισμού.¹⁰⁵ με άλλα λόγια, υποστηρίζει ότι η κοσμοθεώρηση που φέρει μαζί της η κάθε θρησκεία, οι απαντήσεις που προσφέρει στα ύστατα ερωτήματα για τη ζωή και τον κόσμο, ο τρόπος που διαμορφώνει το ήθος των ατόμων, όλα αυτά τα συλλογικά στοιχεία που διαφέρουν από κοινωνία σε κοινωνία και από εποχή σε εποχή, προσδιορίζουν τις ιδιαίτερες ποιότητες και τροπικότητες της εκάστοτε κοινωνικής –και επιστημονικής, μιας και μιλάμε για μεθοδολογία– ορθολογικότητας.

Τέλος, έχει νόημα να σταθούμε και στην κομβική στην επιχειρηματολογία του Weber έννοια της *Sinnzusammenhang*, που μέχρι στιγμής την αποδίδαμε ως «νοηματική συνάφεια», ακολουθώντας την καθιερωμένη μετάφραση του όρου στα ελληνικά από τον Θανάση Γκιούρα. Ωστόσο, αυτή η κυριολεκτική και εν πολλοίς επιτυχής απόδοση του όρου δεν συλλαμβάνει πάντοτε τον πλούτο, την περιπλοκότητα και τις αποχρώσεις του γερμανικού όρου. Αντίστοιχα ζητήματα έχουν ανακύψει και με την αγγλική απόδοση της *Sinnzusammenhang*: έχουν προταθεί οι όροι «complex of meaning», «context of meaning», «configuration of meaning και patterns of meaning»,¹⁰⁶ ενώ ο Clifford Geertz, που αξιοποιεί ρητά πολλές σε από τις ανθρωπολογικές του μελέτες έννοιες και εργαλεία του Weber, χρησιμοποιεί ορισμένες φορές τη φράση «structures of meaning» για να αναφερθεί στο ίδιο στοιχείο ή σε κάτι εξαιρετικά συναφές.¹⁰⁷ Συνειδητοποιώντας το ζήτημα που προκύπτει από τις αμφισημίες της λέξης, ο Talcott Parsons σημείωνε στην αγγλική μετάφραση του *Οικονομία και κοινωνία* πως «δεν φαίνεται να υπάρχει ένας αγγλικός όρος που να είναι κατάλληλος» και πως οι διαφορετικές αποδόσεις, όπως «“context of meaning”, “complex of meaning” και ορισμένες φορές “meaningful system”», χρησιμοποιήθηκαν σε μια προσπάθεια να συλληφθούν οι διαφορετικές σημασιολογικές διαστάσεις και αποχρώσεις της λέξης.¹⁰⁸

Ας δούμε κατ’ αρχάς τι γράφει σχετικά ο ίδιος ο Weber στις εισαγωγικές σελίδες του magnum opus του. Αναφερόμενος στην προαναφερθείσα διάκριση μεταξύ ενεργούς και επεξηγηματικής κατανόησης, συνδέει την έννοια της *Sinnzusammenhang* με τη δεύτερη. Ενώ εκείνος που κατανοεί ένα ενέργημα άμα τη εμφανίσει του («έπιασε το χερούλι, άρα θα ανοίξει την πόρτα») παραμένει σε ένα σχετικά επιφανειακό επίπεδο κατανόησης, εκείνος

ζήτημα είναι ο εξορθολογισμός της κοινωνικής ζωής και όχι ο ορθολογισμός ως τρόπος σκέψης, ο Weber ωστόσο συσχετίζει αυτά τα δύο και το σκεπτικό του παραμένει κατά βάση ίδιο. Επανερχόμαστε αναλυτικά στο ζήτημα στο κεφάλαιο που αφορά την (α)δυνατότητα ορθολογικής θεμελίωσης των αξιών (βλ. παρακάτω, σ. 429-505).

¹⁰⁴ Μαρία Ν. Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας. Κοινωνική θεωρία και νεώτερη κοινωνία*, ό.π., σ. 406-408. Βλ. και σ. 430, όπου ορθά τονίζεται ότι ο ορθός λόγος έχει πάντα ιστορικά περιεχόμενα.

¹⁰⁵ Max Weber, *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας. Ενδιάμεση θεώρηση*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2002, σ. 43.

¹⁰⁶ Swedberg, Agevall, *The Max Weber Dictionary*, ό.π., σ. 64-65.

¹⁰⁷ Βλ. π.χ. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Νέα Υόρκη: Basic Books, 1973, σ. 12, 312, 325.

¹⁰⁸ Παρατίθεται στο Swedberg, Agevall, *The Max Weber Dictionary*, ό.π., σ. 65.

που θέλει να κατανοήσει επεξηγηματικά οφείλει να εντάξει την παρατηρούμενη συμπεριφορά σε μια ευρύτερη «νοηματική συνάφεια».¹⁰⁹ Συλλαμβάνοντας το γενικότερο πλαίσιο μέσα στο οποίο τοποθετείται το πράττειν ενός ατόμου, κατανοούμε καλύτερα και το ίδιο το πράττειν: ξέρουμε, λόγου χάρη, όχι μόνο ότι ο ξυλοκόπος σηκώνει το τσεκούρι για να κόψει ξύλα, αλλά και ότι το κάνει προκειμένου να τα πουλήσει ο ίδιος ως αυτοαπασχολούμενος ή ότι προβαίνει σε αυτή την πράξη έναντι μισθού ως εργαζόμενος. Τότε μπορούμε πλέον να πούμε ότι εκπληρώσαμε τον στόχο της κοινωνιολογίας: εξηγήσαμε κατανοητικά την πράξη, αφού συλλάβαμε τη νοηματική συνάφεια στην οποία ανήκει σύμφωνα με το υποκειμενικά σκοπούμενο νόημά της.¹¹⁰

Βλέπουμε λοιπόν ότι κάθε πράττειν εγγράφεται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο νοημάτων, το οποίο, με τη σειρά του –θα προσθέταμε ερμηνεύοντας τον Weber– ανήκει σε ένα ακόμα πιο ευρύ *σύμπαν νοήματος*. Είναι σαφές ότι οι διάφορες νοηματικές συνάφειες δεν είναι ανεξάρτητες η μία από την άλλη – το νοηματικό πλαίσιο του ξυλοκόπου που κόβει ξύλα έναντι μισθού δεν έχει νόημα χωρίς το ευρύτερο κάδρο της καπιταλιστικής οικονομίας, το οποίο, φυσικά, δεν είναι αμιγώς οικονομικό αλλά εντάσσεται σε ένα ακόμα πιο διάχυτο ολικό κοινωνικό φαινόμενο, δηλαδή την καπιταλιστική θέσμιση του κόσμου, καθώς χωρίς αυτή τα ξύλα δεν είναι εμπορεύματα αλλά τμήμα των κοινών αγαθών. Είναι επίσης εμφανές ότι αυτή η αναγωγή κάθε πλαισίου σε κάποιο ευρύτερο μπορεί να συνεχιστεί για αρκετή ώρα, αλλά όχι επ’ άπειρον. Δεν ταιριάζει οποιοδήποτε ατομικό πράττειν σε οποιαδήποτε κοινωνική νοηματική συνάφεια. Το να είναι κανείς σήμερα μάγος ή φαραώ δεν σημαίνει τίποτα – ή αν σημαίνει κάτι, λόγου χάρη στο πλαίσιο ενός καρναβαλιού, μιας περιθωριακής δραστηριότητας ή ενός παραληρήματος, αυτό είναι κάτι εντελώς διαφορετικό από τη σημασία που είχε στην αρχαία Αίγυπτο. Έτσι, η κατανοητική ένταξη της ατομικής πράξης σε μια νοηματική συνάφεια προκειμένου να γίνει κατανοητή επεξηγηματικά, σηματοδοτεί ταυτόχρονα και το άνοιγμα της ατομοκεντρικής θεώρησης στο κοινωνικό· διαφορετικές κοινωνίες σημαίνουν διαφορετικές νοηματικές συνάφειες, διαφορετικά σύμπαντα νοήματος εντός των οποίων εγγράφονται, εντός των οποίων καθίστανται κατανοητές –αλλά και νοητές και δυνατές– οι ατομικές συμπεριφορές και πράξεις.

Βεβαίως, οι εν λόγω προεκτάσεις της έννοιας της *Sinnzusammenhang* δεν εμφανίζονται ρητά στο βεμπεριανό κείμενο, τουλάχιστον όχι με αυτόν τον τρόπο και όχι στα χωρία που μελετήσαμε μέχρι τώρα. Δύσκολα όμως θα υποστήριζε κάποιος ότι αυτές οι παρατηρήσεις

¹⁰⁹ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 8.

¹¹⁰ Στο ίδιο, σ. 9. Βλέπουμε εδώ ότι το *Verstehen* και το *Erklären*, οι δύο έννοιες που στο έργο του Dilthey διακρίνονταν αυστηρά, οριοθετώντας και διαχωρίζοντας το πεδίο των επιστημών του πνεύματος από εκείνο των επιστημών της φύσης, στη σκέψη του Weber όχι μόνο δεν διχοτομούνται, αλλά συναρμολογούνται. Κατανοώντας την πράξη, την εξηγούμε, και μάλιστα με έναν τρόπο πολύ βαθύτερο απ’ ό,τι ο νόμος της βαρύτητας εξηγεί την πτώση του μήλου από το δέντρο. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, Αθήνα: Ψυλόν, 1988, σ. 59 και Colliot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 114: «είναι φανερό ότι η κατανόηση και η εξήγηση δεν παρουσιάζονται ως δύο συμπληρωματικές όψεις της ίδιας διαδικασίας, αλλά ακριβώς ως ένα και το αυτό γνωστικό διάθημα. Η κατανόηση του κοινωνικού πράττειν [...] αποτελεί την ιδιαίτερη εξηγητική μέθοδο της κοινωνιολογίας». Πρβλ. Aurélien Berlan, «Ένας ριζοσπάστης Max Weber; Η πρόσληψη του Weber στη Γαλλία και η οικειοποίησή του από ριζοσπαστική πολιτική σκοπιά», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*, ό.π., σ. 102, όπου η σύζευξη κατανόησης και εξήγησης προτείνεται ως απάντηση στη λανθασμένη κριτική που είχε ασκήσει στον Weber ο Georges Gurvitch.

δεν βρίσκονται σε συμφωνία με το πνεύμα του Weber, για τον οποίο η συγκριτική μελέτη διαφορετικών κοινωνιών με στόχο να αναδειχθούν οι ιδιαιτερότητες της καθεμιάς αποτελούσε πάντοτε μια βασική μεθοδολογική κίνηση.¹¹¹ Δεν πρέπει άλλωστε να ξεχνάμε μια φράση του που ήδη συναντήσαμε, η οποία όμως πλέον, υπό το φως των τελευταίων μας παρατηρήσεων, αποκτά μια νέα σημασία: «Σαφώς, πρέπει πρώτα να γνωρίζουμε: ποιο πράττειν είναι λειτουργικά σημαντικό από την πλευρά της “διατήρησης” (αλλά περαιτέρω και προπάντων: της πολιτισμικής ιδιομορφίας!) και για την περαιτέρω διαμόρφωση συγκεκριμένου προσανατολισμού ενός τύπου κοινωνικού πράττειν, ώστε να μπορούμε να θέσουμε το ερώτημα: πώς γεννιέται αυτό το πράττειν; ποια κίνητρα το καθορίζουν;»¹¹² Απέχοντας πολύ από το να αποτελεί μια απλή και γενική προκαταρκτική προϋπόθεση της κατεξοχήν κοινωνιολογικής εργασίας, η εκάστοτε θέσμιση του κοινωνικού, η πολιτισμική και νοηματική ιδιομορφία της υπό μελέτη κοινωνίας, προσδιορίζει το πράττειν των ατόμων που ζουν μέσα σε αυτή, θέτει γι’ αυτούς τον ορίζοντα του πρακτέου και του πρακτού – και, κατά συνέπεια, προσανατολίζει τις έρευνες του κοινωνιολόγου στην κατανόηση συγκεκριμένων τύπων πράξεων.

Αν όμως έτσι έχουν τα πράγματα, γιατί ισχυριζόμαστε ότι το κοινωνικό σύμπαν «προσδιορίζει» απλώς τη δράση των ατόμων; Αν η κοινωνία, όπως υποστηρίξαμε και όπως θα υποστηρίξουμε ακόμα πιο αναλυτικά στη συνέχεια, φτάνει μέχρι τα μύχια των μελών της, αν διαμορφώνει τους ορίζοντες και τα κίνητρά τους, δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο εδώ για έναν ισχυρό ή και πλήρη καθορισμό; Σίγουρα, αν γράφαμε ότι η κοινωνία απλώς «επηρεάζει» το ατομικό πράττειν, θα επρόκειτο για μια πολύ αδύναμη έκφραση, από την άλλη όμως, το να υποστηρίξουμε ότι «καθορίζει» τις πράξεις τους θα προσέδιδε στην ερμηνεία μας μια ντετερμινιστική χροιά που δεν προσιδιάζει στον Weber και θα ακύρωνε το νόημα του εγχειρήματος της κατανοητικής κοινωνιολογίας, το οποίο βασίζεται στη διερεύνηση περισσότερο ή λιγότερο ισχυρών τάσεων και πιθανοτήτων και όχι στη διατύπωση άκαμπτων νόμων.¹¹³ Τοποθετημένο εντός ενός συγκεκριμένου κοινωνικού

¹¹¹ Βλ. για παράδειγμα το εξής ιδιαίτερα χαρακτηριστικό και σημαντικό χωρίο από τις μελέτες του Weber για την αγροτική ιστορία των αρχαίων πολιτισμών: «Πρέπει κανείς να εστιάσει την προσοχή του σε αυτό που έχει κεντρική σημασία σε μια κοινωνία, παρόλες τις αναλογίες, και να χρησιμοποιήσει τα παρόμοια χαρακτηριστικά δύο κοινωνιών για να αναδείξει την ιδιαίτερη ατομικότητα της καθεμιάς. Αυτή η ιδιαιτερότητα μπορεί πάντοτε να διακριθεί». Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, μτφρ. R.I. Frank, Λονδίνο: New Left Books, 1976, σ. 341.

¹¹² Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 18. Η δεύτερη έμφαση είναι δική μας.

¹¹³ Η έννοια της πιθανότητας (*Chance*) αποτελεί έναν από τους θεμέλιους λίθους της βεμπεριανής κοινωνιολογίας, καθώς επιτρέπει στον θεωρητικό να ανιχνεύσει τάσεις και δυναμικές που διέπουν τα κοινωνικά φαινόμενα, χωρίς ωστόσο να προδιαγράφουν πλήρως την πορεία τους. Βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 19: «Οι “νόμοι”, όπως είθισται να χαρακτηρίζει κανείς κάποιες θεωρητικές προτάσεις της κατανοούσας κοινωνιολογίας [...] είναι τυπικές πιθανότητες προσδοκώμενης πορείας ενός κοινωνικού πράττειν με δεδομένα κάποια συγκεκριμένα περιστατικά». Σε αυτό το πλαίσιο, μια σειρά από κοινωνικά μεγέθη ορίζονται διά μέσου της έννοιας της πιθανότητας, όπως για παράδειγμα η εξουσία, που περιγράφεται ως «πιθανότητα υπακοής σε μια διαταγή συγκεκριμένου περιεχομένου από προσδιορισμένα πρόσωπα» (στο ίδιο, σ. 56). Αρκετοί διαπρεπείς σχολιαστές του Weber, μεταξύ των οποίων ο Kari Palonen και ο Sven Eliaeson, έχουν επιμείνει στη σημασία των πιθανοτήτων για τη διάρθρωση της ευρύτερης βεμπεριανής θεώρησης, που διαπνέεται από μια αύρα ενδεχομενικότητας. Βλ. ενδεικτικά Sven Eliaeson, Kari Palonen, «Introduction: Max Weber’s Relevance as a Theorist of Politics», *Max Weber Studies* 4(2), Ιούλιος 2004, σ. 140-141, όπου η έμφαση του Weber στις *Chancen* συνδέεται με τη μακιαβελική διαλεκτική μεταξύ *virtù* και *fortuna*. Kari Palonen, «Οι τέσσερις όψεις της πολιτικής στο Πολιτική ως επάγγελμα

σύμπαντος και διαμορφωμένο από αυτό ριζικά, το άτομο δρα με τρόπους που δεν είναι πλήρως αναγώγιμοι στους κοινωνικούς του προσδιορισμούς και, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, έχει νόημα η προσπάθεια να κατανοήσουμε τις πράξεις του. Υπό αυτή την έννοια, η έμφαση του Weber στο ατομικό πράττειν και το υποκειμενικά σκοπούμενο νόημα αποτελεί και μια υπογράμμιση του γεγονότος ότι οι άνθρωποι δεν είναι κοινωνικά αυτόματα, αλλά όντα που, τελώντας πάντοτε υπό συγκεκριμένους περιορισμούς, διατηρούν την ικανότητα του αναστοχασμού, της προσωπικής αξιακής δέσμευσης και δράσης.¹¹⁴

~

Συμπερασματικά, συνοψίζοντας αυτή την πρώτη ενότητα της εξέτασης του νοήματος στον Weber, θα λέγαμε ότι, ακόμη και στις τόσο διάσημες πρώτες σελίδες του *Οικονομία και κοινωνία*, τις θεωρούμενες ως κατεξοχήν ατομοκεντρικές, ο γερμανός στοχαστής δεν διατείνεται ότι το συλλογικό ή το κοινωνικό στοιχείο δεν υπάρχουν ή δεν είναι σημαντικά για την κοινωνιολογία· υποστηρίζει, αντιθέτως, ότι βάσει της κατανοητικής κοινωνιολογίας δεν μπορούμε να τα προσεγγίσουμε παρά μόνο μέσα από την επίδρασή τους στα άτομα. Με κανέναν τρόπο ο Weber δεν θα ισχυριζόταν, για παράδειγμα, ότι οι ταξικές ή θρησκευτικές σχέσεις ανάγονται στα άτομα ή στη βούλησή τους. Τουναντίον, αφιερώνει τεράστιο μέρος του έργου του στο να δείξει πώς αυτές οι σχέσεις επιδρούν στο άτομο, προσδιορίζοντας τα κίνητρά του, τις αξίες του, το ήθος του, τον τρόπο ζωής του.¹¹⁵

Υποστηρίζουμε επίσης ότι θα πρέπει να πάρουμε κατά γράμμα τις διατυπώσεις του συγγραφέα σύμφωνα με τις οποίες δεν μπορούμε να «κατανοήσουμε» μια συλλογικότητα ή μια κοινότητα. Αυτό φυσικά δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει συλλογικότητα ή κοινότητα,¹¹⁶ ούτε ότι η κοινότητα είναι ένα απλό άθροισμα πάντα και παντού όμοιων ατόμων – υπόθεση που θα καθιστούσε σαφώς δυσκολότερη την εξήγηση της ποικιλίας και μάλιστα της ετερότητας που χαρακτηρίζει τις κοινωνίες. Σημαίνει ότι, για τον Weber, δεν έχουμε πρόσβαση στην κοινωνία παρά μόνο μέσα από την ανάλυση των προσανατολισμένων προς αυτή –και, θα προσθέταμε, *δημιουργημένων, θεσμισμένων* από αυτή– ατομικών δράσεων. Σε αυτό το πλαίσιο, αρκεστήκαμε προς το παρόν να υπενθυμίσουμε επιγραμματικά ότι και ο Καστοριάδης επέκρινε την αντίθεση ατόμου και κοινωνίας ως ψευδεπίγραφη, καθώς το ίδιο άτομο είναι κατά τη γνώμη του ένας κοινωνικός θεσμός. Προσέθετε άλλωστε πως το κοινωνικό –ή το φαντασιακό– ως τέτοιο δεν το συναντά κανείς ποτέ. Το συναντά μόνο μέσω

του Weber», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*, ό.π., σ. 213-230, όπου η πολιτική δραστηριότητα εξετάζεται μέσα από το πρίσμα της συγκρότησης πιθανοτήτων ισχύος.

¹¹⁴ Πρόκειται για μια διάσταση την οποία τονίζει ο Paul Ricoeur στο *Lectures on Ideology and Utopia*, ό.π., σ. 184-186. Πρβλ. Άγγελος Μουζακίτης, «Max Weber: ο Άλλος των διαλέξεων του Raul Ricoeur για την ιδεολογία και την ουτοπία», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*, ό.π., σ. 138.

¹¹⁵ Πρβλ. Berlan, «Ένας ριζοσπάστης Max Weber;», ό.π., σ. 103: οι φιλελεύθεροι ερμηνευτές του Weber «είδαν στο έργο του ένα μέσο να εναντιωθεί κανείς σε κάθε ερμηνεία της δράσης που επιμένει στους κοινωνικούς περιορισμούς που βαραίνουν πάνω στο ατομικό πράττειν, *παρότι αυτοί οι περιορισμοί βρίσκονται θεβαίως στην καρδιά των βεμπεριανών αναλύσεων*» (δική μας υπογράμμιση).

¹¹⁶ Βλ. και Francisco Naishtat, «Max Weber et l'individualisme méthodologique», ό.π., σ. 110-111.

των «αποτελεσμάτων» του, της δημιουργίας των θεσμών και των κοινωνικοποιημένων ατόμων.

Όπως σημειώνει ο Weber, το ότι ένα κράτος υπάρχει, σημαίνει εν πολλοίς ότι υπάρχει ως παράσταση στα κεφάλια των ανθρώπων που προσανατολίζουν τη δράση τους προς αυτό.¹¹⁷ Αυτή η φράση, αν αποκλείσουμε ορισμένες μάλλον αφελείς ερμηνείες που εξάλλου δεν συνάδουν με το βεμπεριανό πνεύμα, όπως ότι κάποια αφηρημένα άτομα-ουσίες συνενώθηκαν συνειδητά για να δημιουργήσουν το κράτος με βάση τις προϋπάρχουσες και σταθερές ανάγκες και επιθυμίες τους,¹¹⁸ μπορεί κάλλιστα να σημαίνει ότι μια κρατικά οργανωμένη κοινωνία διαμορφώνει τα υποκείμενα με τρόπο ώστε να έχουν ένα ιδιαίτερο ήθος, συγκεκριμένες στάσεις και νοοτροπίες που προσιδιάζουν στο κράτος, καθιστώντας τα ικανά και κατάλληλα για μια ζωή εντός της κρατικής έννομης τάξης. Σε ένα τέτοιο ακριβώς πλαίσιο γίνεται καλύτερα κατανοητή και η σημασία που αποδίδει ο Weber στην κοινωνικά προσδιορισμένη συγκρότηση των «τύπων ανθρώπου»,¹¹⁹ που ακολουθούν έναν ιδιαίτερο τρόπο ζωής (*Lebensführung*), διαθέτοντας συγκεκριμένες έξεις, πρακτικές και νοητικές συνήθειες και προσδοκίες.

Με μία έννοια λοιπόν, θα είχε νόημα να υποστηρίξουμε ότι, ακόμη και στις πιο ατομοκεντρικές στιγμές του, ο Weber δεν ξεκινά από το άτομο, ή τουλάχιστον από το άτομο-ουσία, το άτομο κέντρο και βάση των κοινωνικών θεσμών, καθώς αναγνωρίζει –και μάλιστα αναδεικνύει– την ύπαρξη αξιών, κινήτρων και νοηματικών συναφειών ριζικά ετερογενών, που προσδιορίζονται από την εκάστοτε κοινωνία. Δεν θα ήταν ίσως άστοχο να αντιστρέψουμε κάπως τους όρους και να πούμε ότι –μιας και, ας μην το ξεχνάμε, μιλάμε για κοινωνιολογία– ο στοχαστής εστιάζει την προσοχή του στο άτομο ακριβώς για να εξετάσει την επίδραση του κοινωνικού. Γιατί, διαφορετικά, πού αλλού θα μπορούσε να συναντήσει αυτό το τελευταίο; «Η κοινωνία ως τέτοια δεν έχει διεύθυνση, δεν μπορούμε

¹¹⁷ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 14.

¹¹⁸ Ενίοτε, μια τέτοια τάση –σαφώς όχι τόσο έντονη ή ξεκάθαρη– παρουσιάζεται στο κατά τα άλλα ιδιαίτερα αξιόλογο βιβλίο του Philippe Raynaud, στο οποίο κι εμείς παραπέμπουμε πολύ συχνά. Έτσι, παραδείγματος χάρη, όταν γράφει ότι η κύρια καθοδηγητική αρχή της βεμπεριανής κοινωνιολογίας συνίσταται στο να «ξεναβρούμε, πίσω από την “πραγματοποιημένη” δομή [των θεσμών και των κοινωνικών μορφών] τη[ν] [ατομική] δραστηριότητα που τις γέννησε» ή ότι οφείλουμε «να επαναφέρουμε τις “συλλογικές οντότητες” στη δραστηριότητα που τις γέννησε», έχει φυσικά δίκιο, με μία έννοια: «άτομα» ήταν αυτά που δημιούργησαν το κράτος, οι κρατικοί θεσμοί αναδύθηκαν, εξελίχθηκαν και απέκτησαν σταθερότητα μέσα από τις μυριάδες πράξεις συγκεκριμένων ανθρώπων. Ωστόσο, τα υποκείμενα αυτά που «συνέπραξαν» για να δημιουργηθούν συλλογικά μορφώματα και κοινωνικά φαινόμενα όπως το κράτος, ήταν ήδη κοινωνικοποιημένα όντα· είχαν ήδη από τη γέννησή τους δεχτεί την επίδραση του κοινωνικού. Βλ. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 95 και 103.

¹¹⁹ Βλ. ενδεικτικά Max Weber, «Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ό.π., σ. 517· πρβλ. τις παρατηρήσεις του Jean-Pierre Grossein στο «Leçon de méthode weberienne», στον τόμο Max Weber, *Concepts fondamentaux de sociologie*, μτφρ. J.-P. Grossein, Παρίσι: Gallimard, 2016, σ. 14-17, ενότητα «“Qualités humaines” et “type d’homme”».

να τη συναντήσουμε. Είναι εσείς κι εγώ, βρίσκεται μέσα στη γλώσσα, μέσα στα βιβλία, μέσα στα αντικείμενα...». ¹²⁰

Κατά τον Weber, πάντως, σίγουρα δεν μπορούμε να συναντήσουμε την κοινωνία στις ολιστικές, λειτουργιστικές ή άλλου τύπου προσεγγίσεις, που προϋποθέτουν αυτό που θέλουν να δείξουν, καθώς, εκκινώντας από ένα όλον με πάγιες λειτουργίες, καταλήγουν στο ότι τα μέρη του όλου συμπεριφέρονται με τρόπο ώστε να επιτελούνται αυτές οι λειτουργίες. ¹²¹ Αντίθετα, οφείλουμε να διαφυλάξουμε χώρο για την ενδεχομενικότητα της δράσης των υποκειμένων, που είναι ταυτόχρονα κοινωνικά (και) άτομα. ¹²²

¹²⁰ Κρίστοφερ Λας, Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η κουλτούρα του εγωισμού*, μτφρ. Χ. Σταματοπούλου, Αθήνα: Εναλλακτικές εκδόσεις, 2014, σ. 28. Σημειώνεται ότι στην ελληνική έκδοση η συγκεκριμένη φράση αποδίδεται εκ παραδρομής στον Lasch, ενώ στην πραγματικότητα ανήκει στον Καστοριάδη.

¹²¹ Βλ. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 97.

¹²² Γι' αυτόν τον λόγο, ο Alain Touraine συνδέει την έμφαση του Weber στο υποκείμενο με τη γενικότερη θεώρησή του για την ιστορία και την κοινωνία. Καθώς δεν υπάρχουν αυστηροί νόμοι και απόλυτες αιτιότητες, ο ρόλος της ενδεχομενικής δράσης των ανθρώπων ανατιμάται. Βλ. Touraine, *Sociologie de l'action*, ό.π., σ. 30-37. Φυσικά, πρέπει επίσης να σημειώσουμε ότι αυτή η δράση δεν ούτε είναι πλήρως συνειδητή, ούτε υπόκειται στον αυστηρό έλεγχο των υποκειμένων. Από εδώ απορρέει και η έμφαση του Weber στην τραγικότητα της ιστορίας και την «ετερογονία των σκοπών». Όπως οι βεμπεριανοί σχολιαστές έχουν σημειώσει κατ' επανάληψη, οι πουριτανόι δεν ήθελαν να δημιουργήσουν το πνεύμα του καπιταλισμού, αλλά να ανανεώσουν τη θρησκεία. Εξού και η περίφημη απόφαση του Weber, σύμφωνα με την οποία «[ο] πουριτανός ήθελε να είναι ένας άνθρωπος του καλέσματος και άρα του επαγγέλματος. Εμείς είμαστε αναγκασμένοι να είμαστε τέτοιοι». Max Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα: Το Βήμα, 2010, σ. 133, με τροποποίηση της μετάφρασης. Πρβλ. Γιώργος Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία*, Αθήνα: Εστία, 2013, σ. 501 κ.ε.· Κτενάς, «Max Weber και Κορνήλιος Καστοριάδης. Συνθήκες δυνατότητας μιας συγκριτικής ανάγνωσης των δύο στοχαστών», ό.π., σ. 118-120.

2. Κοσμοεικόνες, «ιδέες», παραστάσεις. Οι κοινωνικές διαστάσεις του νοήματος στον Weber

Αναφερόμενος στις συγκριτικές μελέτες του Weber για διάφορα κοινωνικά και ιστορικά φαινόμενα, μεταξύ των οποίων η θρησκεία καταλαμβάνει κεντρική θέση, ο Alain Touraine σημειώνει ότι «σύντομα οι αναλύσεις του Weber αφήνουν πίσω τους τους γενικούς μεθοδολογικούς ισχυρισμούς του».¹²³ Πρόκειται στην πραγματικότητα για μια ερμηνευτική γραμμή την οποία συναντά κανείς με τον έναν ή τον άλλον τρόπο στους περισσότερους μελετητές του Weber, που είναι αρκετά προσεκτικοί ώστε να ξεπεράσουν τη φιλολογία περί της υποτιθέμενης αποκλειστικά ατομικής διάστασης που έχει το νόημα στα βεμπεριανά γραπτά. Εντοπίζοντας στις κοινωνικο-ιστορικές μελέτες του Weber τους ίδιους όρους που απαντούν και στο μεθοδολογικό προσέκιο του *Οικονομία και κοινωνία* –νόημα, σημασία, παράσταση κ.λπ.– και διαπιστώνοντας ότι εν προκειμένω πρόκειται σαφώς για κάτι αρκετά διαφορετικό, σπεύδουν να λύσουν το αίνιγμα μέσω της υπόθεσης ότι υπάρχουν σημαντικές διαφοροποιήσεις, αμφισημίες ή και αντιφάσεις στα βεμπεριανά γραπτά, οι οποίες θα μπορούσαν να έχουν προκληθεί είτε από λανθασμένες εκτιμήσεις είτε από την ιδιοφυΐα του στοχαστή, που τον καθιστούσε ικανό να υπερβεί τους περιορισμούς που η ίδια η μεθοδολογία του έβαζε μπροστά του.¹²⁴

Έτσι, αν στο λεξικό τους ο Richard Swedberg και η Ola Agevall αρκούνται να δηλώσουν ότι «[ι]δίως στην κοινωνιολογία της θρησκείας, ο Weber προσεγγίζει το ζήτημα του νοήματος διαφορετικά, ως νόημα της ζωής»,¹²⁵ ο Παναγιώτης Κονδύλης υπερθεματίζει, υπογραμμίζοντας ότι η *πρακτική* του Weber πλησιάζει τη *θεωρία* του Durkheim, πράγμα που σημαίνει ότι δίνει έμφαση στο κοινωνικό όλον και στις συλλογικές παραστάσεις.¹²⁶ Με τη σειρά του, ο Philippe Raynaud υποστηρίζει πως «αν θεωρήσουμε ότι η λογική των παραστάσεων σχετίζεται με μια ερμηνευτική των σημασιών που έχουν ιζηματοποιηθεί στην ιστορία, οδηγούμαστε χωρίς αμφιβολία στο να προσδώσουμε κάποιες πιο λεπτές αποχρώσεις στις “ατομιστικές” αρχές της μεθοδολογίας του Max Weber, για να ξαναβρούμε την έμπνευση που είχε οδηγήσει τον Dilthey να ανακαλύψει εκ νέου το ενδιαφέρον της εγελιανής κατηγορίας του “αντικειμενικού πνεύματος”».¹²⁷

¹²³ Touraine, *Sociologie de l'action*, ό.π., σ. 34.

¹²⁴ Για να δώσουμε μόνο ένα από τα πιο πρόσφατα παραδείγματα, βλ. W.G. Runcimann, «Was Weber a Methodological Weberian?», *European Journal of Sociology* 54(2), 2013, σ. 213-230.

¹²⁵ Swedberg, Agevall, *The Max Weber Dictionary*, ό.π., σ. 207.

¹²⁶ Κονδύλης, *Το πολιτικό και ο άνθρωπος*, σ. 158 κ.ε. Για τον Κονδύλη, η παρατήρηση ότι ο Weber παραβιάζει τις μεθοδολογικές του προκείμενες για να μελετήσει ευρύτερους συλλογικούς και «δομολειτουργικούς» σχηματισμούς δείχνει να αποτελεί κοινό τόπο, καθώς ο στοχαστής παραπέμπει σε μια σειρά εργασιών των H. Gerth, C. Wright Mills, D. Levine, M. Fullbrook και R. Bendix (βλ. σ. 151, υποσημ. 44).

¹²⁷ Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 143. Σημειώνουμε παρεμπιπτόντως ότι, παρά τη δεδομένη σχέση του Dilthey με τη σκέψη του Hegel και την εκ μέρους του υιοθέτηση ποικίλων εγελιανών σχημάτων και εργαλείων, μεταξύ των οποίων και η κατηγορία του αντικειμενικού πνεύματος, και παρά την εξίσου αναμφισβήτητη σχέση της βεμπεριανής προβληματικής με την ερμηνευτική του Dilthey, στον Weber ο στοχασμός περί κοινωνικών παραστάσεων και κοσμοεικόνων είναι πλήρως αποκαθαρμένος από κάθε είδους τελεολογία ή πίστη στην ιστορική πρόοδο. Για την αντίθετη άποψη, βλ. Dieter Henrich, *Die Einheit der*

Σε κάθε περίπτωση, μπαίνει κανείς στον πειρασμό να επιχειρήσει να διασώσει μια κάποια – ρηγματωμένη έστω– ενότητα της σκέψης του Weber, σκεπτόμενος τι θα μπορούσε να απαντήσει ο στοχαστής στις ενστάσεις που αφορούν τις αποκλίσεις ανάμεσα στις συγκεκριμένες κοινωνιολογικές του έρευνες και τις μεθοδολογικές του διακηρύξεις.¹²⁸ Είναι πολύ πιθανό να υπογράμμιζε ότι όλες οι επεξεργασίες του σχετικά με τις συλλογικές παραστάσεις των διάφορων θρησκειών, οι αναλύσεις για τις ποικίλες κοσμοεικόνες και τις τόσο διαφορετικές κατευθύνσεις της λύτρωσης και της αρνησικοσμίας συνιστούν απλώς την απαραίτητη προκαταρκτική εργασία προκειμένου να ξεκινήσει η καθαυτό κοινωνιολογική ανάλυση. Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, η κατανοητική κοινωνιολογία οφείλει να γνωρίζει ποια είδη πράττειν είναι σημαντικά για τη λειτουργικότητα της κάθε κοινωνίας και σε τι συνίστανται αυτά, με άλλα λόγια να έχει μια πολύ καλή εποπτεία της πολιτισμικής ιδιομορφίας της κοινωνίας που πρόκειται να μελετήσει. Μόνο έτσι θα μπορέσει στη συνέχεια να κατανοήσει το πράττειν των ατόμων που ζουν και δρουν εντός της.

Εάν ακολουθήσουμε τη γραμμή αυτή, μπορούμε βάσιμα να υποθέσουμε ότι ο Weber θα θεωρούσε τα κείμενα στα οποία βασίζονται όσοι του χρεώνουν ασυνέπεια προς τις μεθοδολογικές του αρχές ως «εισαγωγικές παρατηρήσεις» που στρώνουν τον δρόμο για την κατεξοχήν κοινωνιολογική δουλειά, όπως φαίνεται να υποδηλώνουν και οι πρώτες προτάσεις του τμήματος του *Οικονομία και κοινωνία* που φέρει τον τίτλο «Κοινωνιολογία της θρησκείας»: «εδώ δεν έχουμε διόλου να κάνουμε με την “ουσία” της θρησκείας αλλά με τις συνθήκες και τις επιδράσεις ενός κοινοτικού πράττειν συγκεκριμένου είδους, η κατανόηση του οποίου μπορεί, και εδώ, να αποκτηθεί μόνον από τα υποκειμενικά βιώματα, τις παραστάσεις και τους σκοπούς του μεμονωμένου ατόμου –από το “νόημα”– καθώς η εξωτερική ανάπτυξη [του πράττειν] είναι άκρως πολυδιάστατη».¹²⁹

Θα μπορούσε φυσικά να αντιτείνει κανείς ότι τα κατά την εδώ προτεινόμενη ερμηνεία θεωρούμενα ως προκαταρκτικά κείμενα καλύπτουν ένα δυσανάλογα σημαντικό μέρος του βεμπεριανού corpus και ότι, αν η «προεργασία» είναι μεγαλύτερη σε έκταση και πιο γόνιμη σε περιεχόμενο από την «κυρίως εργασία», υπάρχει κάποιο πρόβλημα στη μεθοδολογική σύλληψη και τη δομή του έργου. Δεν είναι δυνατό ο πρόλογος να ξεπερνά σε μέγεθος αλλά και ποιότητα το κυρίως θέμα. Από την άλλη, σίγουρα δεν λείπουν οι ιδεότυποι ατόμων, το πράττειν των οποίων γίνεται κατανοητό στο πλαίσιο των γραπτών του Weber για την κοινωνιολογία της θρησκείας: χαρισματικοί προφήτες, μάγοι, ιερείς που οργανώνουν τη θρησκευτική επιχείρηση, αναχωρητές μοναχοί που βασίζονται στη φιλανθρωπία των άλλων, μυστικιστές που νιώθουν ότι είναι «σκεύη που περιέχουν τον θεό», αλλά και δραστήριοι επιχειρηματίες που αισθάνονται ότι μέσα από την προσήλωση στο ενδοκοσμικό επάγγελμά τους εκπληρώνουν το θεϊκό κάλεσμα. Ίσως λοιπόν έτσι πρέπει να σκεφτόμαστε

Wissenschaftslehre Max Webers, Τύμπινγκεν: J.C.B. Mohr, 1952· Colliot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 128 κ.ε., ιδίως 131· Φαράκλας, *Η λογική του κεφαλαίου*, ό.π., σ. 304-316· πρβλ. Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, ό.π., σ. 19.

¹²⁸ Πρβλ. Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, ό.π., σ. 210 κ.ε. Ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι η υπόθεση της αντίφασης ανάμεσα στις μεθοδολογικές και τις εμπειρικές έρευνες του Weber πηγάζει από την έλλειψη κατανόησης και των δύο πλευρών και θέτει ως στόχο του την ανάδειξη της βαθιάς συνάφειας ανάμεσα στις δύο αυτές πτυχές του βεμπεριανού έργου. Παρ' όλα αυτά, η ερμηνεία του λαμβάνει μια πολύ διαφορετική τροχιά από αυτή που προτείνεται εδώ.

¹²⁹ Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 3.

τα άτομα τη δράση των οποίων κατανοούμε κοινωνιολογικά, και όχι όπως προτείνουν τα σχολικά παραδείγματα διάφορων μελετητών του Weber.¹³⁰ Πρόκειται δηλαδή είτε για χαρακτηριστικούς τύπους και μορφές που συναντώνται σε πολλούς πολιτισμούς, όπως ο τύπος του προφήτη ή του μοναχού, είτε για κυρίαρχες κατηγορίες ανθρώπων που προσιδιάζουν σε μια συγκεκριμένη κοινωνία. Στη συνέχεια, ο ιδεότυπος που συγκροτεί ο Weber οξύνει τα χαρακτηριστικά της συγκεκριμένης κατηγορίας ανθρώπων, που σχεδόν ποτέ στην πράξη δεν απαντούν με τέτοια καθαρότητα. Για να έχει όμως νόημα μια ανάλυση των τύπων του μοναστικού πράττειν, προϋποτίθεται η γνώση των ιδιαίτερων τροπικοτήτων του μοναστικού κινήματος στους διαφορετικούς πολιτισμούς, καθώς και των λόγων για τους οποίους κάποιες θρησκείες δεν ανέπτυξαν τέτοιο κίνημα – εξού και οι αναλύσεις του Weber για το πνεύμα των θρησκειών, τις συνθήκες ανάπτυξής τους και τον βαθμό ορθολογικότητας που προσιδιάζει στην καθεμία.

Εν πάση περιπτώσει, ο στόχος μας εδώ δεν είναι να επιχειρηματολογήσουμε υπέρ ή κατά της απόλυτης ενότητας της βεμπεριανής μεθοδολογίας, ιδίως από τη στιγμή που ο στοχασμός του Weber, μέσω της έμφασης που αποδίδει στην πολυσχιδία του πραγματικού, στα μη αναμενόμενα αποτελέσματα του πράττειν και στην ενδεχομενικότητα της ιστορίας, σε καμία περίπτωση δεν προδιαθέτει προς την κατεύθυνση της κατασκευής συμπαγών συστημάτων. Συχνά εξάλλου η ομορφιά και η γονιμότητα των στοχαστών βρίσκεται στις αντιφάσεις τους.¹³¹ Το νόημα των παραπάνω παρατηρήσεων ήταν, πρώτον, να δείξουν ότι δεν είναι τόσο αυτονόητο ότι μπορούμε να κατανοήσουμε έναν στοχαστή καλύτερα απ' ό,τι κατανοούσε ο ίδιος τον εαυτό του, καθώς πιθανότατα θα ήταν σε θέση να επιχειρηματολογήσει αρκετά πειστικά γιατί ό,τι στα μάτια μας φαντάζει αντίφαση είναι στην πραγματικότητα συμβατό με όσα έχει υποστηρίξει αλλού. Δεύτερον, και κυριότερο, θελήσαμε να δείξουμε ότι αν, όπως υποστηρίξαμε, το κοινωνικό στοιχείο διαπερνάει ήδη το ατομικό, είναι λογικό η έμφαση που αποδίδει ο Weber στις συλλογικές παραστάσεις και τα κοινωνικά νοήματα να μας προκαλεί πολύ μικρότερη εντύπωση απ' ό,τι σε κάποιον που μένει προσκολλημένος σε θεωρήσεις για τον υποτιθέμενο ατομικιστικό χαρακτήρα του πράττειν. Με βάση το σημείο εκκίνησής μας *αναμέναμε* να συναντήσουμε το κοινωνικό νόημα στον Weber· δεν μας φαίνεται λοιπόν περίεργο που πράγματι το συναντάμε και δεν χρεώνουμε αναγκαστικά αυτή τη συνάντηση σε κάποια αντίφαση στη σκέψη του συγγραφέα.

Ακριβώς δε επειδή ήμασταν εξ αρχής προετοιμασμένοι για τη σύλληψη του νοηματικού ως κοινωνικού και του κοινωνικού ως νοηματικού, δεν χρειάζεται να καταφύγουμε μόνο στα

¹³⁰ Βλ. π.χ. το παράδειγμα που δίνει ο William T. Tucker, στο άρθρο του «Max Weber's Verstehen», *The Sociological Quarterly* 6(2), 1965, σ. 160: ένας άνδρας φέρεται ευγενικά στο παιδί μιας χήρας, την οποία θέλει να γοητεύσει.

¹³¹ Πρόκειται για ένα σημείο που τονίζεται ξανά και ξανά από τον Καστοριάδη, κυρίως αναφορικά με τον Marx και τον Freud, αλλά και τον Αριστοτέλη και τον Πλάτωνα: οι μεγάλοι στοχαστές μιλούν μέσα από τις αντιφάσεις τους και λένε ό,τι πιο σημαντικό έχουν να πουν *ενάντια* στο σύστημά τους. Βλ. ενδεικτικά Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Κ. Χαλίκιας, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα: Κέδρος, 1981, σ. 248, 261-262, 292. Πρβλ. Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Αθήνα: Ύψιλον, 1984, σ. 162: «οι αντιφάσεις είναι σημάδι έρευνας και η έρευνα αυτή είναι που έχει σημασία».

κείμενα του Weber για τη θρησκεία για να ανακαλύψουμε τις συγκεκριμένες διαστάσεις. Φυσικά, τα κοινωνιολογικά δοκίμιά του για τη θρησκεία είναι μείζονος σημασίας και θα σχολιαστούν στη συνέχεια αναλυτικά. Μπορούμε όμως να εντοπίσουμε έναν συναφή τρόπο σκέψης και σε άλλα σημεία του έργου του, στα οποία συνήθως η κοινωνική διάσταση του νοήματος περνά απαρατήρητη. Εμείς αντίθετα θα ξεκινήσουμε από αυτά τα σημεία: τις θέσεις του Weber για τον πολιτισμό και τις πιθανές στάσεις απέναντι στον κόσμο και τα πράγματα που, κατά φαινομενικά παράδοξο τρόπο, βρίσκονται στα δοκίμιά του για τη θεωρία των επιστημών του πολιτισμού.

Πολιτισμός και επιστήμες του πολιτισμού

Ο σκοπός μας εν προκειμένω δεν είναι να εξετάσουμε αναλυτικά τον τρόπο με τον οποίο ο Weber εγγράφεται και παρεμβαίνει στην περίφημη *Methodenstreit*,¹³² τη διαμάχη περί της μεθόδου των κοινωνικών επιστημών που έλαβε χώρα στα τέλη του 19ου και στις αρχές του 20ού αιώνα στη Γερμανία – το ζήτημα θα αναπτυχθεί σε έναν βαθμό όταν θα κληθούμε να εξετάσουμε τη σχέση του νοήματος, των αξιών και της γνώσης.¹³³ Ωστόσο, μπορούμε εδώ να σημειώσουμε ότι, παρόλο που ο Weber, ήδη λόγω της σημασίας που αποδίδει στη μέθοδο της κατανόησης, εγγράφεται κατά κάποιον τρόπο στην παράδοση του Dilthey, εκτός του ότι δεν συμμερίζεται πλήρως τις απόψεις του τελευταίου, δεν φαίνεται να προτιμά ούτε τον όρο που εκείνος χρησιμοποιούσε για να ορίσει το πεδίο του ενδιαφέροντός του: *Geisteswissenschaften*, επιστήμες του πνεύματος, σε αντιπαράβολή με τις *Naturwissenschaften*, τις επιστήμες της φύσης. Αντίθετα, ο Weber χρησιμοποιεί κυρίως έναν όρο δανεισμένο από τον Rickert: *Kulturwissenschaften*, επιστήμες του πολιτισμού, καθώς και διάφορα συναφή παράγωγα (πολιτισμική πραγματικότητα-*Kulturwirklichkeit*, πολιτισμικό φαινόμενο-*Kulturercheinung*, πολιτισμική ζωή-*Kulturleben* κ.λπ.). Σύμφωνα μάλιστα με την Catherine Colliot-Thélène, αυτή η συνηγορία υπέρ του ρικερτιανού όρου οφείλεται στην εκ μέρους του Weber απόρριψη της ιδέας ότι τα επιστημονικά πεδία της φύσης και του πολιτισμού χωρίζονται από μια διαφορά οντολογικής υφής του αντικειμένου τους.¹³⁴ η διαφορά συνίσταται πολύ περισσότερο στον τρόπο με τον οποίο εξετάζουμε κάτι παρά στην ιδιαίτερη φύση αυτού του κάτι.¹³⁵

¹³² Για μια σύνοψη του θέματος, βλ. ενδεικτικά Collins, *Max Weber. A Skeleton Key*, ό.π., σ. 38-42.

¹³³ Βλ. παρακάτω, σ. 429-443.

¹³⁴ Colliot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 116. Πρβλ. George Walsh, «Εισαγωγή», στο Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, ό.π., σ. xx.

¹³⁵ Το ζήτημα είναι αρκετά λεπτό και είναι προτιμότερο να αποφύγει κανείς τα βιαστικά συμπεράσματα. Πολύ βοηθητικό εν προκειμένω είναι το βιβλίο του Basit Bilal Koshul, *Max Weber and Charles Peirce: At the Crossroads of Sciences, Philosophy, and Culture*, Λάναμ, Μάριαντ: Lexington Books, 2014 και ιδίως το κεφάλαιο «Weber's Typology of the Sciences and Concepts», σ. 104 κ.ε. Συνοπτικά ας αναφέρουμε ότι κατά τη γνώμη μας υπάρχουν πράγματι σημεία στα οποία ο Weber φαίνεται να επαναλαμβάνει την περίφημη θέση του Rickert, σύμφωνα με την οποία το υλικό μας καθίσταται «φύση» καθώς όσον το κοιτάζουμε από τη σκοπιά των γενικών νόμων, ενώ αντίστοιχα καθίσταται «ιστορία» καθώς όσον το κοιτάζουμε από τη σκοπιά της μοναδικότητάς του. Όμως

Τι σημαίνει όμως για τον Weber πολιτισμός και πώς το συγκεκριμένο ερώτημα σχετίζεται με το θέμα που πραγματευόμαστε εδώ, δηλαδή το νόημα και μάλιστα το κοινωνικό νόημα; Όπως σημειώνει προσφυώς ο Basit Bilal Koshul, για τον Weber το νόημα μοιάζει να είναι ακόμα πιο σημαντικό για την κοινωνικοπολιτισμική πραγματικότητα απ' ό,τι τα σωματίδια για τη φυσική πραγματικότητα: ενώ μπορεί κανείς να δώσει έναν ορισμό της φύσης χωρίς να αναφερθεί σε άτομα και μόρια, δεν είναι σε θέση να φέρει εις πέρας κάτι αντίστοιχο σχετικά με την κοινωνία και τον πολιτισμό χωρίς να περιλάβει στον ορισμό τους το στοιχείο του νοήματος.¹³⁶ Πράγματι, το νόημα εγγράφεται από τον Weber στην ίδια την εννοιολόγηση και την ουσία του πολιτισμού: «[ο] πολιτισμός είναι ένα κομμάτι που έχει αποσπαστεί από τη χωρίς νόημα απειρία του κοσμικού γίνεσθαι και στο οποίο έχει προσδοθεί νόημα και σημασία από τη σκοπιά του *ανθρώπου*».¹³⁷ Το νόημα λοιπόν δεν είναι απλώς ένα τμήμα ή ένα συστατικό, οσοδήποτε σημαντικό, του ανθρώπινου πολιτισμού, αλλά είναι εκείνο ακριβώς το στοιχείο που καθιστά μια δραστηριότητα πολιτισμική ή κοινωνική.¹³⁸ Είναι σημαντικό να είμαστε ακριβείς: το επιχείρημα εν προκειμένω δεν είναι ότι μέσα στον πολιτισμό συναντά κανείς νοήματα, όπως συναντά και υλικά αντικείμενα, ούτε καν ότι, όπως σημειώνει ο Κονδύλης, σε κάθε κοινωνία παράγεται περισσότερο νόημα απ' όσο χρειάζεται η κοινωνική ζωή.¹³⁹ Το βασικό συνίσταται στο να συνειδητοποιήσει κανείς ότι εκείνο που συγκροτεί την κοινωνία και τον πολιτισμό ως τέτοιοι είναι ακριβώς αυτή η δημιουργία και απόδοση νοήματος σε ένα κομμάτι του *α-νόητου* γίνεσθαι.¹⁴⁰

υπάρχουν επίσης χωρία στα οποία αυτή η αυστηρά μεθοδολογική διάκριση των πεδίων αποκτά μια πιο οντολογική χροιά και περιπλέκεται όχι μόνο στον Weber, αλλά και στον ίδιο τον Rickert.

¹³⁶ Στο ίδιο, σ. 104.

¹³⁷ Max Weber, «Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis» στον τόμο του ιδίου *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ό.π., σ. 180.

¹³⁸ Koshul, *Max Weber and Charles Pierce*, ό.π.

¹³⁹ Κονδύλης, *Το πολιτικό και ο άνθρωπος*, ό.π., σ. 617.

¹⁴⁰ Σε αυτό το πλαίσιο, μπορούμε να ακολουθήσουμε τον Jean-Pierre Grossein, που κατευθύνει την προσοχή μας σε χωρία των βεμπεριανών επιστημολογικών γραπτών στα οποία ο στοχαστής φαίνεται να αναφέρεται στο νόημα σαν ένα μέγεθος που δεν ανάγεται απλώς σε μεθοδολογικές επιλογές, αλλά προσδιορίζει τη μοναδικότητα του πεδίου που μελετούν οι κοινωνικές επιστήμες. Βλ. Jean-Pierre Grossein, «Théorie et pratique de l'interprétation dans la sociologie de Max Weber», ό.π., σ. 6. Χαρακτηριστικές είναι λόγου χάρη οι φράσεις που παραθέτει ο Grossein από την υποσημείωση 1, στις σ. 12-13 του δοκιμίου του Weber «Roscher und Knies» (στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ό.π.): «Η εκτύλιξη του ανθρώπινου πράττειν και των ανθρώπινων εκδηλώσεων οποιουδήποτε είδους μπορεί να προσεγγιστεί με μια *ερμηνεία στο επίπεδο του νοήματος* [...]. Η δυνατότητα να πάμε πέρα από το “δεδομένο”, την οποία αναπαριστά αυτή η ερμηνεία, συγκροτεί το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό που δικαιολογεί, παρά τους ενδοιασμούς του Rickert, να ενώσουμε σε μια ιδιαίτερη ομάδα (την ομάδα των επιστημών του πνεύματος) τις επιστήμες που χρησιμοποιούν τέτοιες ερμηνείες». Έτσι, ο Grossein απορρίπτει ρητά την ερμηνεία της Colliot-Thélène που αναφέραμε παραπάνω (υποσημ. 11): «Η αναφορά στις “επιστήμες του πνεύματος” θα εγκαταληφθεί σύντομα από τον Weber προς όφελος του όρου “ιστορικές επιστήμες του πολιτισμού”. Αλλά, κατά βάθος, η θέση του δεν είναι “αμφίσημη” [όπως υποστηρίζει η Colliot-Thélène]. Η κριτική που απευθύνει στον Dilthey δεν είναι ότι διεκδίκησε για τις “επιστήμες του πνεύματος” ένα αυτόνομο επιστημολογικό και μεθοδολογικό status, το οποίο θεμελιωνόταν σε ένα πραγματικό υπόβαθρο, αλλά ότι εντόπισε αυτό το υπόβαθρο στο “ψυχικό” ή στην “εσωτερική ζωή”, σε αντιπαράθεση με τον “εξωτερικό κόσμο” ή τη “φύση”, και ότι αναζήτησε το έσχατο θεμέλιο αυτών των επιστημών στην “ψυχολογία”».

Σε αυτή τη λογική, ο Weber θα σημειώσει ότι η πραγματική αντίθεση δεν εντοπίζεται ανάμεσα στη φύση και την κοινωνική ζωή –με βάση την υπόθεση ότι η πρώτη δεν έχει νόημα ενώ η δεύτερη έχει–, αλλά ανάμεσα στο νοηματικό και σε εκείνο που δεν έχει νόημα: ένα αντικείμενο ή μια διαδικασία καθίσταται «φύση» από τη στιγμή που δεν αναρωτιόμαστε για το νόημά της.¹⁴¹ Ερμηνεύοντας τη σκέψη του, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε ότι, από τη στιγμή που μιλάμε για τις ανθρώπινες κοινωνίες, ακόμη και η φύση δεν είναι απλώς και μόνο φύση, δεν προσλαμβάνεται αδιαμεσολάβητα ως τέτοια, αλλά βαπτίζεται σε ένα σύμπαν σημασιών και νοημάτων. Αυτό είναι προφανές τόσο για την κοινωνική και πολιτισμική επεξεργασία του φυσικού κόσμου –τι είναι μια λίμνη: κατοικία Νηρηίδων ή πεδίο θαλάσσιων σπορ;– όσο και για την επιστημονική και θεωρητική επεξεργασία του –υπάρχουν κοινωνίες και εποχές στις οποίες οι άνθρωποι είδαν και ερμήνευσαν τη φύση ως δημιουργήματα μιας παντοδύναμης θεότητας, ως φορέα εντελέχειας, ως σχεδιάσμα ενός γεωμέτρη ή μαθηματικού θεού, ως μηχανικό και χωρίς νόημα άπειρο κ.λπ.

Σε κάθε περίπτωση, εκείνο που κυρίως μας ενδιαφέρει εν προκειμένω είναι ότι το νόημα που χρησιμοποιείται από τον Weber για να οριστεί ο πολιτισμός είναι σαφώς κοινωνικής φύσης. Ο πολιτισμός αποτελεί εξ ορισμού συλλογικό φαινόμενο, εκδήλωση και ταυτόχρονα προϋπόθεση της κοινωνικής ζωής και δραστηριότητας των διαφόρων λαών. Οι ποικίλες πολιτισμικές κοσμοεικόνες και κοσμοθεάσεις που εξετάζονται από τον Weber σε ολόκληρο το έργο του –θρησκείες, συστήματα ηθικής, ιδεολογίες– το επιβεβαιώνουν. Φυσικά, όχι μόνο ο ίδιος, αλλά ακόμα και οι πιο ακραιφνείς ατομικιστές σχολιαστές του αποφεύγουν κάθε αναγωγή του πολιτισμικού φαινομένου στο υποκειμενικά σκοπούμενο νόημα του ατομικού πράττειν.

Το ίδιο εξάλλου ισχύει και για τις αξίες, εξεταζόμενες αυτή τη φορά στο πλαίσιο των πολιτισμικών επιστημών – πράγμα που εξηγεί και τον λόγο για τον οποίο η συγκεκριμένη πραγμάτευση του Weber για την κοινωνική φύση του νοήματος βρίσκει τη θέση της στα κείμενά του για τη θεωρία της επιστήμης.¹⁴² Όπως είδαμε, η εμπειρική κοινωνική πραγματικότητα αποτελεί για τον Weber ένα ανεξάντλητο και χαοτικό γίνεσθαι, ένα ποτάμι που κυλάει και αλλάζει διαρκώς. Κατά τη γνώμη του, δεν μπορούμε ποτέ να έχουμε μια πλήρη εικόνα αυτής της μη εποπτεύσιμης πολυσχιδίας, της *unübersehbare Mannigfaltigkeit* – άλλη μία έκφραση του Rickert. Την ίδια στιγμή, τα περιεχόμενα αυτής της πολυσχιδίας δεν φέρουν τα ίδια μέσα τους κάποια αξιολόγηση ως προς το τι αξίζει να γνωσθεί και τι όχι, τι είναι σημαντικό και τι ασήμαντο. Ως γνωστόν, η λύση που δίνει ο Rickert και, ακολουθώντας τον, ο Weber, είναι ότι κάποιες αξίες μεσολαβούν τη σχέση των μελετητών με το πραγματικό, καθιστώντας με αυτόν τον τρόπο κάποια μέρη του τελευταίου προσβάσιμα και επεξεργάσιμα. Έτσι, κάθε επιστημονική γνώση προϋποθέτει τη διαμεσολάβηση ορισμένων κοινωνικών αξιών, που συμβάλλουν σε μια διαδικασία

¹⁴¹ Max Weber, «R. Stämmers “Überwindung” der materialistischen Geschichtsauffassung», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ό.π., σ. 333.

¹⁴² Η εντελώς συνοπτική παρουσίαση των μεθοδολογικών απόψεων του Weber σε σχέση με τη *Wertbeziehung* που ακολουθεί δεν εξαντλεί, φυσικά, το ζήτημα. Στη συνέχεια της διατριβής, επανερχόμαστε στο ζήτημα δια μακρών (βλ. παρακάτω, σ. 317, 398 κ.ε.). Εδώ κρατάμε μόνο κάποιες εισαγωγικές παρατηρήσεις που είναι σημαντικές για το θέμα του παρόντος κεφαλαίου, δηλαδή την ανάδειξη των συλλογικών διαστάσεων του βεμπεριανού νοήματος.

διαλογής και προσανατολισμού του ενδιαφέροντος του μελετητή, διακρίνοντας –έστω προσωρινά– ορισμένα τμήματα του χαώδους υλικού, προσδιορίζοντάς τα ως σημαντικά και άξια μελέτης και παρέχοντας έτσι στον κοινωνικό επιστήμονα πρόσβαση σε αυτά.

Συνεπώς, ο Weber στην πραγματικότητα πραγματεύεται εκ νέου τη θέση του Heinrich Rickert για την αναφορά ή τη σχέση προς τις αξίες –*Wertbeziehung*–, την οποία επικαλείται ρητά και από την οποία δανείζεται σε αυτό το σημείο τη βασική λογική του. Επιφέρει όμως και μια σημαντική τροποποίηση στις απόψεις του συναδέλφου του στο Φράϊμπουργκ. Ενώ οι αξίες μέσω των οποίων επιτελείται ο προσδιορισμός του γνωστικού ενδιαφέροντος και η συγκρότηση του αντικειμένου της γνώσης είχαν για τον Rickert αντικειμενικό χαρακτήρα, είτε λόγω υπερβατολογικής θεμελίωσης είτε λόγω της κυρίαρχης θέσης που καταλαμβάνουν εντός μιας συγκεκριμένης κοινωνίας,¹⁴³ για τον Weber οι αξίες με τις οποίες σχετιζόμαστε και προς τις οποίες συσχετίζουμε το υλικό έχουν αμιγώς κοινωνικο-ιστορικό χαρακτήρα.¹⁴⁴ Δεν είναι αντικειμενικές –πράγμα που σε καμία περίπτωση δεν τις καθιστά λιγότερο σημαντικές και παρούσες στη ζωή των ανθρώπων– και αλλάζουν και οι ίδιες μαζί με την ιστορία και τον πολιτισμό. Ό,τι σε μια κοινωνία φαίνεται άξιο να γνωσθεί και να μελετηθεί, σε συμφωνία με τις αξίες και τα ενδιαφέροντά της, σε μια άλλη φαίνεται ασήμαντο ή ξεπερασμένο, καθώς το νόημα που αποδίδουν τα μέλη της στη ζωή και τον κόσμο είναι διαφορετικό. Γι' αυτό και ο συγγραφέας αναφέρει ότι κάθε επιστημονική γνώση είναι εξ ορισμού προορισμένη να ξεπεραστεί: όχι μόνο επειδή θα την ανατρέψουν κάποια στιγμή άλλες συναφείς μελέτες, βασισμένες σε νέα τεκμήρια, αλλά και, βαθύτερα, επειδή θα αλλάξουν τα γνωστικά ενδιαφέροντα των κοινωνιών, με αποτέλεσμα τμήματα του ποταμιού που κάποτε ήταν σημαντικά να καταστούν ασήμαντα και αντιστρόφως.

Μέσω αυτών των αναφορών του Weber στον ρόλο του πολιτισμού και των πολιτισμικών αξιών στον σχηματισμό των γνωστικών πρισμάτων της εκάστοτε κοινωνίας και στη συγκρότηση των αντικειμένων της γνώσης συνειδητοποιούμε λοιπόν ότι το νόημα, βασικό συστατικό του πολιτισμού και αναγκαίος διαμεσολαβητής της επιστημονικής, όπως και κάθε άλλης, κοινωνικής δραστηριότητας, δεν μπορεί παρά να έχει έναν κατεξοχήν συλλογικό χαρακτήρα. Αυτό φυσικά δεν σημαίνει ότι όλοι οι επιστήμονες μιας εποχής μελετούν τα ίδια πράγματα και από την ίδια σκοπιά, ούτε ότι όλα τα άτομα μιας κοινωνίας νοηματοδοτούν τη ζωή τους με τον ίδιο τρόπο. Όπως ήδη αναφέραμε, ένα από τα

¹⁴³ Ο Tomasz Kubalica (*Wahrheit, Geltung und Wert. Die Wahrheitstheorie der badischen Schule des Neukantianismus*, Βύρτσμπουργκ: Koenigshausen & Neumann, 2011, σ. 51 κ.ε.) και ο Massimo Ferrari (*Retours à Kant*, μτφρ. T. Loisel, Παρίσι: Éditions du CERF, 2001, σ. 134) υποστηρίζουν την πρώτη λύση, ενώ ο Hans Henrik Bruun (*Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, Μπέρλινγκτον: Ashgate, 2007, σ. 121) τη δεύτερη. Με βάση το κείμενο του Rickert, «Über logische und ethische Geltung» (διαθέσιμο στο <<https://www.gleichsatz.de/b-u-t/begin/rickert/hr-geltu1.html>>) η γνώμη μας είναι ότι ο φιλόσοφος βρίσκεται πιο κοντά στη λύση της υπερβατολογικής θεμελίωσης των αξιών.

¹⁴⁴ Πρβλ. την ενότητα 5.1 του λήμματος «Max Weber» στη *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, διαθέσιμη στο <<https://plato.stanford.edu/entries/weber/#UndVer>>. Οι συγγραφείς εντοπίζουν την ίδια διαφορά μεταξύ Weber και Rickert στο ζήτημα της θεμελίωσης των αξιών, αλλά αποκαλούν τις βεμπεριανές αξίες υποκειμενικές (*subjective*). Αυτό, όπως ήδη δείξαμε και όπως πρόκειται να δείξουμε ακόμα πιο αναλυτικά στο παρόν κεφάλαιο, είναι προφανώς λανθασμένο, αν ληφθεί κατά γράμμα. Μπορούμε όμως να προβούμε και σε μια πιο επιεική ανάγνωση, θεωρώντας ότι οι συγγραφείς του λήμματος ονομάζουν «υποκειμενικό» ό,τι δεν είναι αυστηρά «αντικειμενικό», δηλαδή λογικά ή υπερβατολογικά θεμελιώσιμο.

προτερήματα της βεμπεριανής προσέγγισης είναι ότι αφήνει χώρο δράσης στο υποκείμενο, χωρίς να ανάγει το πράττειν του σε πλήρως καθοριστικές μεγαδομές. Από αυτή την άποψη, όσοι τονίζουν τον προσωπικό χαρακτήρα της επιλογής των αξιών του κοινωνικού επιστήμονα, μέσω των οποίων συγκροτείται το πρίσμα της ανάλυσής του, έχουν με μία έννοια δίκιο.¹⁴⁵ Αυτό εξάλλου φαίνεται και από την περίπτωση του ίδιου του Weber, όταν συγκρίνει εμμέσως τη δική του προσέγγιση με εκείνη του Karl Marx, τονίζοντας την παραπληρωματικότητα των μελετών τους και επισημαίνοντας πως εργάστηκαν κατά κάποιον τρόπο εκκινώντας από μια διαφορετική πλευρά της αιτιακής αλυσίδας,¹⁴⁶ πράγμα που φυσικά είχε να κάνει και με τα ενδιαφέροντα και τις διαφορές των προσωπικών τους αξιών.

Ωστόσο, από την άλλη μεριά, είναι απολύτως σαφές ότι το εύρος των προσωπικών αξιακών επιλογών δεν είναι ανεξάντλητο, οι αξίες που προσανατολίζουν τη ζωή των ανθρώπων σε μια δεδομένη κοινωνία και εποχή εντάσσονται μέσα σε ένα συγκεκριμένο κοινωνικό νοηματικό φάσμα. Για να το εκφράσουμε με τα λόγια της Colliot-Thélène, «[ό]ποια κι αν είναι η έκταση της ελευθερίας που η βεμπεριανή μεθοδολογία αναγνωρίζει στη φαντασία του επιστήμονα, αυτός είναι πάντοτε, σε τελευταία ανάλυση, τέκνο της εποχής του και η ίδια η άσκηση της δημιουργικότητάς του καθορίζεται από ένα πλαίσιο στο οποίο δεν μπορεί να επέμβει».¹⁴⁷ Συνεπώς, οι επιστήμονες εργάζονται τον περισσότερο καιρό εντός ενός δεδομένου συλλογικού παραδείγματος, το οποίο ωστόσο κάποια στιγμή κλονίζεται αφήνοντας το πεδίο ελεύθερο στην επαναστατική ανάδυση νέων οπτικών, που με τη σειρά τους πάλι θα καθιερωθούν και κάποια στιγμή θα ξεπεραστούν.¹⁴⁸

Για ακόμα μία φορά, βλέπουμε πως οι κοινωνικές νοηματοδοτήσεις του βίου μέσω των ποικίλων κοσμοαντιλήψεων –ό,τι ο Καστοριάδης θα ονόμαζε κοινωνικό φαντασιακό– θέτουν τον ορίζοντα του εφικτού και του ανέφικτου, του σημαντικού και του ασήμαντου, πραγματοποιούν τον μερισμό του αισθητού και του πρακτού, χωρίς όμως αυτός ο μερισμός να είναι απόλυτα συμπαγής και αδιαπραγμάτευτος. Ενθυμούμενοι την περίφημη αναλογία του Wittgenstein, θα λέγαμε ότι οι κανόνες δεν είναι σαν τις τροχιές των σιδηροδρομικών γραμμών, απαρέγκλιτοι και χωρίς περιθώριο απόκλισης άπαξ και κάποιος εισέλθει σε μια πορεία.¹⁴⁹ Όπως συμβαίνει και με τους κανόνες των παιχνιδιών, υπάρχουν μέσα σε κάθε

¹⁴⁵ Βλ. λ.χ. Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 700, 702, 703.

¹⁴⁶ Βλ. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 134.

«Vorbemerkung», στον τόμο του ίδιου *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, τόμ. 1, ό.π., σ. 12.

¹⁴⁷ Colliot-Thélène, *Ο Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 100.

¹⁴⁸ Πραγματευόμαστε αναλυτικότερα το συγκεκριμένο ζήτημα παρακάτω (βλ. σ. 587-591).

Προκειμένου ωστόσο να μη φανεί υπερβολική ή βιαστική αυτή η –έστω προσωρινή– διατύπωση του προβλήματος με τους όρους της φιλοσοφίας της επιστήμης του Thomas Kuhn, ας παραθέσουμε λίγες γραμμές από το βιβλίο του Weber για τη θεωρία των κοινωνικών επιστημών: «Όμως μια μέρα η ατμόσφαιρα αλλάζει: η σημασία των οπτικών που αξιοποιούνταν χωρίς αναστοχασμό καθίσταται αβέβαιη, ο δρόμος χάνεται μέσα στο λυκόφως. Το φως των μεγάλων προβλημάτων του πολιτισμού έχει προχωρήσει παρακάτω. Τότε η ίδια η επιστήμη είναι έτοιμη να αλλάξει τη θέση της και τον μηχανισμό των εννοιών της για να παρατηρήσει από το ύψος της σκέψης την πορεία του γίνεσθαι. Ακολουθεί τα άστρα, που μόνο αυτά μπορούν να δώσουν νόημα και κατεύθυνση στην εργασία της». Weber, «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis» ό.π., σ. 214.

¹⁴⁹ Βλ. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, μτφρ. G.E.M. Anscombe, Οξφόρδη: Basil Blackwell, 1986, παράγρ. 218 κ.ε.

κοινωνικό σύμπαν περιθώρια, διάκενα, ρωγμές, δυνατότητες δράσης και επιλογών που προσδιορίζουν αλλά δεν καθορίζουν τις πράξεις των ανθρώπων.

Μπορεί λοιπόν ο πολιτισμός να είναι ένα τμήμα του χωρίς νόημα σύμπαντος στο οποίο οι άνθρωποι προσδίδουν σημασία, ωστόσο ο ίδιος ο Weber δείχνει ότι αυτή η σημασία μεταβάλλεται, ανάλογα με την κοινωνία και την εποχή. Αυτές οι μεταβολές σηματοδοτούν και την αλλαγή του τι αξίζει και τι όχι, του τι θεωρείται όσιο και τι ανήθικο, του τι είναι σημαντικό να μάθουμε και για ποιους λόγους. Σύμφωνα με το διάσημο παράδειγμα του ιστορικού Eduard Meyer, το οποίο δανείζεται ο Weber, η μάχη του Μαραθώνα είναι σημαντική όχι γενικά και αόριστα, αλλά λόγω της βαρύτητας που της προσδίδει το γεγονός ότι την αξιολογούμε μέσα από το πρίσμα του δυτικού πολιτισμού.¹⁵⁰ Από τη στιγμή που αναφερόμαστε σε μεγέθη όπως οι διάφοροι πολιτισμοί και η ιστορία τους, καθίσταται σαφές ότι τα διάφορα γνωστικά πρίσματα, οι διάφορες αξίες που νοηματοδοτούν το πράττειν, εν προκειμένω το επιστημονικό, είναι κοινωνικής και όχι ατομικής φύσεως. Αυτό ήταν και το νόημα των σύντομων παρατηρήσεων που προηγήθηκαν: να δείξουν ότι η συλλογική διάσταση του νοήματος μπορεί να βρεθεί σε διάφορα σημεία του βεμπεριανού έργου και δεν εξαντλείται στις θρησκευολογικές πραγματείες του Weber. Αυτό φυσικά δεν σημαίνει ότι οι συγκεκριμένες αναλύσεις, στις οποίες πρόκειται να στραφούμε τώρα, δεν έχουν να μας διδάξουν πάρα πολλά πάνω στο ζήτημα που μας αφορά.

Κοινωνιολογία της θρησκείας ή ιστορία των θρησκειών; Οι θρησκευτικές παραστάσεις ως κοινωνικό νόημα

Τα κείμενα στα οποία ο Weber πραγματεύεται το θρησκευτικό φαινόμενο αποτελούν ένα εξαιρετικά σημαντικό και εκτεταμένο τμήμα του έργου του. Υπάρχουν μελετητές του Weber που έχουν αφιερώσει ολόκληρους τόμους στη συγκεκριμένη πτυχή της σκέψης του,¹⁵¹ ενώ

¹⁵⁰ Φυσικά, στην πράξη τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά όσο στη θεωρία της επιστήμης. Κι αυτό είναι δυνατόν ορισμένα ιστορικά γεγονότα, παρόλη την ενδεχομενικότητά τους, να καταστούν παγκοσμίως σημαντικά και κατά κάποιον τρόπο να παραμένουν σημαντικά ανεξάρτητα από τη σκοπιά που υιοθετεί κανείς. Και σε αυτή την περίπτωση, όμως, πιθανότατα *διαφορετικά* στοιχεία του *ίδιου* γεγονότος θα αναδεικνύονται ως τα πλέον κρίσιμα, ανάλογα με το γνωστικό πρίσμα και το ενδιαφέρον του μελετητή. Έτσι, για να δώσουμε ένα παράδειγμα, η δημιουργία και η πτώση της ΕΣΣΔ έχει άλλη σημασία υπό το πρίσμα της ιστορίας το εργατικού κινήματος και άλλη υπό την οπτική γωνία της ιστορίας της καπιταλιστικής οικονομίας. Στο μέλλον δε, δεν αποκλείεται να εμφανιστούν και άλλες σημασίες αυτού του ιστορικού συμπλέγματος, που δεν είναι ακόμη ορατές ή και νοητές. Σε κάθε περίπτωση, όμως, φαίνεται εξαιρετικά απίθανο να μην αναφέρεται κάποιος *καθόλου* σε αυτό το ιστορικό φαινόμενο, να μην το θεωρεί με κάποιον έστω τρόπο σημαντικό. Σημειωτέον ότι αυτός ο προβληματισμός ενυπάρχει και στη σκέψη του Weber, όταν λόγου χάρη αυτός αναφέρεται στην οιονεί παγκόσμια σημασία και ισχύ που φέρει η δυτική νεωτερικότητα και στη μοιραία δύναμη του σύγχρονου καπιταλισμού. Αυτές οι απόψεις έχουν αποτελέσει αφορμή για ουκ ολίγες ερμηνείες και αντιπαραθέσεις. Από τη μεριά μας, θα τις σχολιάσουμε στο κεφάλαιο που αφορά τα κυρίαρχα νοήματα της νεωτερικότητας.

¹⁵¹ Βλ. π.χ. τις μελέτες του Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, τόμ. 1, Βερολίνο: Suhrkamp, 1988 & τόμ. 2, 1991, και του Christopher Adair-Totef, *Max Weber's Sociology of Religion*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 2016.

ο Friedrich Tenbruck, σε μία από τις πρώτες μελέτες που κυκλοφόρησαν έχοντας ως στόχο την ερμηνεία του ύστερου βεμπεριανού έργου, επιχείρησε να μετατοπίσει την προσοχή των αναγνωστών από το περίφημο *Οικονομία και κοινωνία* στα κείμενα του Weber για την κοινωνιολογία της θρησκείας, καθώς κατά τη γνώμη του αποτελούν το θεμελιώδες έργο του συγγραφέα.¹⁵²

Εξάλλου, όπως συμβαίνει συχνά με τα βεμπεριανά γραπτά, και αυτά που αφορούν τη θρησκεία δεν ήταν απαλλαγμένα από συγγραφικές και εκδοτικές περιπέτειες. Ενώ η διάσημη μελέτη για τη σχέση της προτεσταντικής ηθικής και του πνεύματος του καπιταλισμού δημοσιεύτηκε σε δύο συνέχειες στο *Αρχείο για την κοινωνική επιστήμη και την κοινωνική πολιτική* τον Νοέμβριο του 1904 και τον Ιούνιο του 1905 και συνοδεύτηκε τον επόμενο χρόνο από ορισμένα κείμενα για τις εκκλησίες και τις σέκτες στη Βόρεια Αμερική,¹⁵³ τα υπόλοιπα εν ζωή δημοσιευμένα κείμενα του Weber για τη θρησκεία, που αφορούσαν τον κομφουκιανισμό και τις κατευθύνσεις της αρνησικοσμίας, τον ινδουισμό, τον βουδισμό και, τέλος, τον αρχαίο ινδουισμό, κυκλοφόρησαν αρκετά χρόνια αργότερα, από το 1915 ως το 1919. Από τη μεριά τους, τα κείμενα για την κοινωνιολογία της θρησκείας που περιλαμβάνονται στο *Οικονομία και κοινωνία* είναι ημιτελή ή και αποσπασματικά και τυπώθηκαν μετά τον θάνατο του Weber, χωρίς ο ίδιος να έχει πραγματοποιήσει την τελική επιμέλεια. Τέλος, μια σειρά δοκιμών που σχεδίαζε και είχε προαναγγείλει ο συγγραφέας με θέμα τον αρχέγονο χριστιανισμό, το Ισλάμ και τον χριστιανισμό της Δύσης δεν γράφτηκαν ποτέ.¹⁵⁴

Αυτές οι δυσκολίες δεν καθιστούν ωστόσο τα υπάρχοντα κείμενα ήσσονος σημασίας· κάθε άλλο. Στις μελέτες που μας άφησε, ο Weber προβαίνει σε μια εντυπωσιακή συγκριτική πραγμάτευση όλων των σημαντικών παγκόσμιων θρησκειών, καθώς, ακόμη και για τις θρησκείες τις οποίες δεν μελέτησε τελικά σε ξεχωριστά δοκίμια, συνέγραψε ορισμένες παρατηρήσεις που ενσωματώθηκαν στα σχετικά κεφάλαια του *Οικονομία και κοινωνία*. Έτσι, θεωρείται ένας από τους πιο διαπρεπείς μελετητές του θρησκευτικού φαινομένου παγκοσμίως και αποτελεί κατά κάποιον τρόπο υποχρεωτικό συνομιλητή για τους συγγραφείς που καταπιάνονται με συναφή ζητήματα. Φυσικά, και ο ίδιος από τη μεριά του συνδιαλέγεται στο έργο του με πολύ σημαντικούς μελετητές και ιστορικούς της θρησκείας και θεολόγους, ενώ το εγχείρημά του εγγράφεται στο γενικότερο πλαίσιο της νεωτερικής απόπειρας πραγμάτευσης της θρησκείας, που ξεκινά από τον Machiavelli και, περνώντας μέσα από τον Hobbes, τον Rousseau, τον Kant, τον Hegel και τον Nietzsche, φτάνει ως την εποχή του, με τους στοχαστές της ερμηνευτικής παράδοσης και τους θεολόγους της «μικρής σχολής του Γκέτινγκεν», που προσπαθούσαν να εξηγήσουν την ανάδυση του χριστιανισμού γενετικά.¹⁵⁵

¹⁵² Friedrich Tenbruck, «Das Werk Max Webers», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27, 1975, παρατίθεται στην «Εισαγωγή» του Θ. Γκιούρα στο Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. θ'.

¹⁵³ Βλ. Weber, «Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus», ό.π., σ. 207-236.

¹⁵⁴ Για μια αναλυτικότερη πραγμάτευση αυτών των περιπετειών και του τρόπου που τελικά δημοσιεύτηκαν τα μη ολοκληρωμένα κείμενα και οι σημειώσεις του Weber για τις παγκόσμιες θρησκείες, βλ. Γκιούρας, «Εισαγωγή», στο Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. ιβ'-ιδ'.

¹⁵⁵ Βλ. στο ίδιο, σ. κα' κ.ε.

Εντελώς ενδεικτικά θα αναφέρουμε εδώ τρεις περιπτώσεις στοχαστών που ασχολήθηκαν με τη θρησκεία και με τους οποίους συνομιλεί ο Weber, ενσωματώνοντας δημιουργικά στο έργο του στοιχεία της σκέψης τους.¹⁵⁶ Αρχικά, μπορεί να σταθεί κανείς στον εθνολόγο και γλωσσολόγο Hermann Usener, ο οποίος επιχειρήσε να σκεφτεί τη θρησκεία ως μια πορεία από τον μύθο προς την ορθολογικότητα και την ηθική καλλιέργεια. Παρότι αυτή η τρόπος τινά εξελικτική θεώρηση δεν απαντά στο έργο του Weber, ιδίως αν ληφθούν υπόψη οι διαφωτιστικές απολήξεις της, ο τελευταίος υιοθετεί την ορολογία και την ανάλυση του Usener για τους στιγμιαίους θεούς (*Augenblicksgötter*), θεότητες δηλαδή που επιδρούν ως υπερφυσικές δυνάμεις «στην εξέλιξη ενός μεμονωμένου συμβάντος»,¹⁵⁷ χωρίς να εγγράφονται σε ένα πάγιο και εσωτερικά οργανωμένο θεολογικό σύμπαν. Επιπρόσθετα, ο Weber συνομιλεί με το έργο του καθηγητή του Εκκλησιαστικού Δικαίου Rudolph Sohm, ο οποίος στο σχετικό εγχειρίδιό του αναφέρει ότι «[τ]ο εκκλησιαστικό δίκαιο βρίσκεται σε αντίφαση προς την ουσία της εκκλησίας»¹⁵⁸ και αντιπαραβάλλει τις ρητές νομοθετικές ρυθμίσεις του εκκλησιαστικού φαινομένου με την ουσία και το πνεύμα των πρώτων χριστιανικών κοινοτήτων, που βασιζόνταν στην «κατανομή των χαρισμάτων».¹⁵⁹ Έτσι, καθίσταται σαφές ότι στον πυρήνα της σκέψης του Sohm υπάρχουν στοιχεία που στη συνέχεια θα βρουν τη θέση τους και στις αναλύσεις του Weber για τη δημιουργικότητα και το άμεσο και ζωντανό αίσθημα της κοινότητας που φέρει το χάρισμα, το οποίο όμως είναι εξ ορισμού προορισμένο να καθημερινοποιηθεί και να δώσει τη θέση του στη θέσπιση πάγιων και ορθολογικών διατάξεων. Τέλος, τη σημαντικότερη ίσως επίδραση αναφορικά με την πραγμάτευση της θρησκείας άσκησε στον Weber ο φίλος και συνεργάτης του Ernst Troeltsch.¹⁶⁰ Ο συγκεκριμένος θεολόγος, με τις ιστορικές του έρευνες για τη γέννηση του χριστιανισμού, μοιραζόταν με τον Weber το ενδιαφέρον για τις κοινωνικές επιδράσεις των θρησκευτικών δογμάτων. Πολλά από τα χαρακτηριστικά που ο Weber, όπως θα δούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, αποδίδει στο προτεσταντικό πνεύμα, για παράδειγμα η

¹⁵⁶ Για τα παραδείγματα που ακολουθούν παραπέμπουμε για ακόμα μία φορά στην εξαιρετικά κατατοπιστική «Εισαγωγή» του Θανάση Γκιούρα, ό.π., σ. ρκα'-ρκδ' και ρλη'-ρμγ'.

¹⁵⁷ Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 7.

¹⁵⁸ Rudolph Sohm, *Kirchenrecht* [1893], Βερολίνο, 1923, σ. 1, παρατίθεται στην «Εισαγωγή» του Θ. Γκιούρα στην *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. ρκβ'.

¹⁵⁹ Στο ίδιο, σ. 26.

¹⁶⁰ Βλ. και Wolfgang Schluchter, Friedrich Wilhelm Graf (επιμ.), *Asketischer Protestantismus und der "Geist" des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 2005. Από τη μεριά της, η Marianne Weber στη βιογραφία του συζύγου της αναφέρει μεταξύ άλλων τα εξής: όταν ο Weber και η ίδια εγκαταστάθηκαν στη Χαϊδελβέργη, γνώρισαν μεταξύ άλλων τον Ernst Troeltsch, «που είχε την ίδια ηλικία με τον Weber και έγινε στενός φίλος του ζευγαριού. Η ελευθερία και το εύρος του πνεύματος του Troeltsch, η μεγάλη ζωτικότητα, η καθαρή και παραστατική του σκέψη, η μεγάλη αίσθηση του χιούμορ, η ευθύτητα και η ζεστασιά του τον κατέστησαν έναν σύντροφο με τον οποίο υπήρξε μια απολαυστική και γόνιμη ακαδημαϊκή και πνευματική ανταλλαγή. Φυσικά, σε πολλά πράγματα –ιδίως στην πολιτική– ο Weber και ο Troeltsch είχαν διαφορετικές απόψεις. Οι ιδέες του Troeltsch εκείνη την εποχή τον κατέτασσαν στην παλαιότερη γενιά του Εθνικού Φιλελεύθερου Κόμματος· τα σοσιαλιστικά και τα δημοκρατικά ιδανικά ήταν ξένα προς τις έντονα αστικές παρορμήσεις του. Δεν πίστευε σε πολλά από τα πράγματα για τα οποία οι Weber αγωνίζονταν – ούτε στη διανοητική και πολιτική ανάπτυξη των εργατικών τάξεων ούτε στη διανοητική πρόοδο των γυναικών. Είχαν επίσης διαφορετικά ταμπεραμέντα. Για τον Troeltsch ήταν αρκετό το γεγονός ότι έπρεπε να δώσει μάχες για τη διανοητική ελευθερία και την ανεκτικότητα εντός της θεολογίας. Κατά τα λοιπά, δεν ήταν αγωνιστής, αλλά προσανατολισμένος στη συμφιλίωση, την προσαρμογή και την αποδοχή της ανθρώπινης αδυναμίας». Marianne Weber, *Max Weber. A Biography*, Νιου Μπράνσγουικ, Λονδίνο: Transactions Publishers, 2009, σ. 227-228.

ενεργητικότητα και η προσήλωση στην εργασία, απαντούν και στο έργο του Troeltsch. Ο τελευταίος μάλιστα είχε δώσει το 1906 μια διάλεξη για τον Προτεσταντισμό στη θέση του Weber, καθώς αυτός αδυνατούσε να παραστεί, στην οποία βασίστηκε στα συμπεράσματα της περίφημης βεμπεριανής μελέτης, προσθέτοντας από τη μεριά του ότι πλέον ο καπιταλισμός δεν είχε την ανάγκη να θεμελιώνεται στην προτεσταντική ηθική – άποψη την οποία υιοθέτησε και ο Weber, διατυπώνοντάς τη στις επανεκδόσεις του εν λόγω έργου.¹⁶¹

Όπως γίνεται σαφές, το εύρος των θεματικών που θίγει ο Weber σε σχέση με τη θρησκεία, καθώς και το πλήθος των συζητήσεων στις οποίες εμπλέκεται, είναι τεράστιο και μπορεί να λάβει ποικίλες κατευθύνσεις. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, θα πρέπει για μία ακόμη φορά να αυτοπεριοριστούμε, οριοθετώντας το θέμα μας. Έτσι λοιπόν, δεν θα ασχοληθούμε με τη δογματική ορθότητα των θέσεων του Weber, με άλλα λόγια με το αν τα στοιχεία που αυτός εγγράφει στο πνεύμα των διάφορων θρησκειών αποτελούν πράγματι τμήμα του πιστεύω τους και των γενικά αποδεκτών ερμηνειών του. Ακόμη, δεν θα πραγματευτούμε την πραγματολογική ακρίβεια των μελετών του, το κατά πόσον δηλαδή πράγματι ο προτεσταντισμός διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στην ανάδυση της κεφαλαιοκρατίας, άποψη που αμφισβητήθηκε από πολύ νωρίς.¹⁶² Αυτό που μας αφορά να αναδείξουμε στο πλαίσιο της βεμπεριανής κοινωνιολογίας της θρησκείας είναι η ιδέα ότι οι συλλογικές θρησκευτικές παραστάσεις αποτελούν καθοριστικό παράγοντα της θέσμησης της εκάστοτε κοινωνίας: ότι το νόημα που συμπυκνώνεται στις αντιλήψεις για το ιερό, τον θεό, τη φύση του κόσμου, του καλού και του κακού, την ύπαρξη ή μη της μεταθανάτιας σωτηρίας, αποτελούν ένα στοιχείο με σημαντικές και απτές επιδράσεις στον τρόπο με τον οποίο ζουν, κατανοούν και παράγουν τον εαυτό τους οι διάφορες κοινωνίες.

Προτού όμως εισέλθουμε στο κυρίως θέμα μας, ίσως δεν στερείται νοήματος μία ακόμη εισαγωγική παρατήρηση, αυτή τη φορά σχετική με ζητήματα ορολογίας. Παραπάνω κάναμε λόγο για τη βεμπεριανή «κοινωνιολογία της θρησκείας», ίσως όμως ο όρος να μην είναι εντελώς ακριβής. Είναι αλήθεια ότι και ο ίδιος ο Weber τον χρησιμοποίησε επανειλημμένα, καθώς τα γραπτά που μετά τον θάνατό του συγκεντρώθηκαν και εκδόθηκαν από τη σύζυγό του σε τρεις τόμους υπό τον τίτλο *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, δημοσιεύονταν από τον ίδιο όσο ζούσε με τον υπότιτλο «Religionssoziologische Skizzen», σχεδιάσματα κοινωνιολογίας της θρησκείας. Σίγουρα, στις σελίδες τους, όπως και στις σελίδες του τμήματος των κειμένων για τη θρησκεία που εντάχθηκαν στο σώμα του *Οικονομία και κοινωνία*, μπορεί να βρει κανείς ιδεότυπους που στοχεύουν στην κατανόηση του ατομικού κοινωνικού πράττειν, όπως ο τύπος του προφήτη, του μάγου, του ιερέα ή του ασκητή. Παρ' όλα αυτά, οι περισσότερες συγκριτικές μελέτες για τις θρησκείες δεν έχουν αυτόν τον χαρακτήρα. Αντιθέτως, είναι ρητά προσανατολισμένες στην ανάδειξη της ιδιαιτερότητας και της μοναδικότητας του σύγχρονου δυτικού καπιταλισμού, δύο στοιχεία που, σύμφωνα με τα μεθοδολογικά γραπτά του ίδιου του Weber, προσιδιάζουν στην

¹⁶¹ Βλ. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 133.

¹⁶² Βλ. ενδεικτικά Henri Seé, «Dans quelle mesure puritains et juifs ont-ils contribué aux progrès du capitalisme moderne?», *Revue historique* 155(1), 1927, σ. 57-68. Για μια σύνοψη των πρώτων κριτικών που δέχτηκε η προσπάθεια του Weber και των απαντήσεων του ίδιου στις κριτικές, βλ. Wolfgang Schluchter, «"Wie Ideen in der Geschichte wirken": Exemplarisches in der Studie über den Asketischen Protestantismus», στον τόμο *Asketischer Protestantismus und der "Geist" des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch*, ό.π., σ. 68-72.

ιστορία και όχι στην κοινωνιολογία.¹⁶³ Αυτό ισχύει και για τα δοκίμια που αφορούν άλλες, μη δυτικές θρησκείες, όπως ο βουδισμός ή ο κομφουκιανισμός, οι οποίες, όπως ρητά και συχνά σημειώνει ο ίδιος ο συγγραφέας, εξετάζονται υπό το πρίσμα της διαφοροποίησής τους από αντίστοιχες θρησκευτικές παραστάσεις της Δύσης, ώστε να αναδειχθεί μέσω της σύγκρισης η ιδιοσυστασία των τελευταίων.¹⁶⁴ Έχοντας κατά νου και την προαναφερθείσα συζήτηση περί της έντασης μεταξύ των μεθοδολογικών διακηρύξεων του Weber και των επιμέρους «περιεχομενικών» γραπτών του, υποστηρίζουμε ότι εν προκειμένω πράγματι οι τρομακτικές γνώσεις του στοχαστή τον κάνουν να υπερβαίνει τους αυστηρούς διαχωρισμούς και τα στεγανά σύνορα που ενίοτε και ο ίδιος ακόμη θέτει ανάμεσα σε διάφορα πεδία. Με άλλα λόγια, θεωρούμε ότι τα δοκίμιά του για τη θρησκεία αποτελούν κατεξοχήν ιστορικές μελέτες για την ανάδυση της δυτικής νεωτερικότητας και του σύγχρονου καπιταλισμού,¹⁶⁵ χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν περιλαμβάνουν και κοινωνιολογικό υλικό ή, ακόμα περισσότερο, ότι δεν έχουν να προσφέρουν πολλά στον στοχασμό για την κοινωνία. Από αυτή την άποψη, δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαίο ότι ο Paul Veyne επαινεί τον «εξαιρετικά παραδειγματικό» χαρακτήρα των μελετών του Weber σε ένα έργο που αφορά την επιστημολογία της ιστορίας.¹⁶⁶

Αυτό λοιπόν που θα μας απασχολήσει στις επόμενες σελίδες είναι η θρησκεία ως πηγή αλλά και φορέας του συλλογικού νοήματος που διέπει και διαμορφώνει τις διάφορες εκφάνσεις της ζωής μιας κοινωνίας· αυτό που ο Θανάσης Γκιούρας ονομάζει νοηματογενετική ή αξιογενετική διάσταση της θρησκείας.¹⁶⁷ Πράγματι, από τις πρώτες κιόλας σελίδες της *Κοινωνιολογίας τη θρησκείας*, ο Weber κάνει λόγο για παραστάσεις (*Vorstellungen*) ή συμβολιστικές παραστάσεις (*symbolistische Vorstellungen*) καθώς και για τη «μεσολάβηση συμβόλων και σημασιών» (*Bedeutungen*) που νοηματοδοτούν το πράττειν των ανθρώπων και μάλιστα επιβάλλουν ή υποκινούν συγκεκριμένες ενέργειες. Μάλιστα, με μια ανάλυση που θυμίζει αρκετά τις ανθρωπολογικές μελέτες της εποχής για τη γέννηση της θρησκείας,¹⁶⁸ ο Weber τοποθετεί τη μετάβαση από τον πρωταρχικό νατουραλισμό –που

¹⁶³ Βλ. ενδεικτικά Weber, «Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 178.

¹⁶⁴ Weber, «Vorbemerkung», ό.π., σ. 12-13.

¹⁶⁵ Αυτό καθίσταται ακόμα πιο σαφές και αν σταθεί κανείς στην –κατά τον Weber, προερχόμενη από το ποινικό δίκαιο– μέθοδο που χρησιμοποιείται και η οποία συνίσταται στην κατασκευή νοητικών πειραμάτων, στο πλαίσιο των οποίων υποθέτουμε ότι ένας πράγματι υπαρκτός ιστορικός παράγοντας εκλείπει, για να διαπιστώσουμε αν το υπό εξέταση φαινόμενο θα έμενε ίδιο ή θα τροποποιούνταν σημαντικά. Σε αυτή τη λογική, η σύγκριση με άλλους πολιτισμούς, στους οποίους ο εν λόγω παράγοντας –στη συγκεκριμένη περίπτωση το προτεσταντικό πνεύμα και ο συναφής με αυτό εξορθολογισμός της ζωής– λείπει, παίζει τον ρόλο της επιβεβαίωσης ή του βοηθικού εργαλείου αυτού του νοητικού πειράματος. Βλ. σχετικά Stephen P. Turner, Regis A. Factor, *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker*, Λονδίνο: Routledge, 1994, ιδίως το κεφάλαιο 6, με τίτλο «Cause»· Eliaeson, «Ο Weber για την αντικειμενικότητα και την κανονιστικότητα», ό.π., σ. 46· Κτενάς, «Η ιστορία γράφεται με το αν», ό.π.

¹⁶⁶ Βλ. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Παρίσι: Seuil, 1971, σ. 340.

¹⁶⁷ Βλ. Γκιούρας, «Εισαγωγή», ό.π., σ. ιε'. Αντίστοιχα, στη σ. ρμζ' ο συγγραφέας κάνει λόγο για τις «αρχέγονες νοηματοδοτικές δεξαμενές» των θρησκειών.

¹⁶⁸ Είναι ενδιαφέρον εν προκειμένω ότι τόσο ο Weber όσο και ο Marcel Mauss χρησιμοποιούν αρκετά συχνά τον όρο «μαγικοθρησκευτικά φαινόμενα». Ταυτόχρονα, και οι δύο επιμένουν στην πρακτικότητα της μαγείας, η οποία εφαρμόζεται προκειμένου να ασκήσει μια αιτιακή επίδραση στον κόσμο: οι μάγοι και οι θεραπευτές χρησιμοποιούν τεχνικές για να επηρεάσουν τα φαινόμενα του εξωτερικού κόσμου. Βλ. το έργο των Marcel Mauss, Henri Herbert, *Σχεδιάγραμμα μιας γενικής θεωρίας*

βασιζόταν στη μαγεία ως άμεση άσκηση επίδρασης πάνω στα φαινόμενα– στον συμβολισμό στις απαρχές της ανάπτυξης του θρησκευτικού φαινομένου: «πλέον στον βίο δεν διαδραματίζουν ρόλο [μόνον] κάποια πράγματα και συμβάντα που υπάρχουν και συμβαίνουν, αλλά επίσης και κάποια που “σημαίνουν” κάτι, και ακριβώς επειδή “σημαίνουν” κάτι. Από άμεση άσκηση δύναμης η μαγεία καθίσταται έτσι συμβολική».¹⁶⁹ Στη συνέχεια, σε άμεση συνάρτηση και με την ισχύ που αποκτούν οι μάγοι μέσα στην κοινότητα, «μια πλημμύρα συμβολικού πράττειν καταθάπτει τον αυτοφυή νατουραλισμό».¹⁷⁰

Φυσικά, θα μπορούσε κανείς να αντιτάξει εδώ ότι ακόμα και στην περίπτωση εκείνου που ο Weber θεματοποιεί ως απλό, άμεσο ή προανιμιστικό «νατουραλισμό», λόγου χάρη στην πράξη του πολεμιστή που τρώει την καρδιά του νεκρού αντιπάλου του πιστεύοντας ότι έτσι θα αφομοιώσει και τη δύναμή του,¹⁷¹ ενυπάρχει σαφώς μια νοηματική ή συμβολική πτυχή, καθώς είναι προφανές ότι και στη συγκεκριμένη περίπτωση τα πράγματα νοηματοδοτούνται φαντασιακά, αποκτώντας μια διάσταση που εκτείνεται πολύ πέρα από

για τη μαγεία, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Αθήνα: Εκδόσεις του εικοστού πρώτου, 2003, που πρωτοδημοσιεύεται στο *Année Sociologique* το 1902-1903 και αποδίδει ιδιαίτερη έμφαση στις «αναπαράστάσεις» (*représentations*) που διαδραματίζουν σημαντικό ρόλο στο πλαίσιο της μαγείας. Σε κάθε περίπτωση, ο Weber θα πρέπει να ήταν εξοικειωμένος με τις διάφορες απόψεις των ανθρωπολόγων της εποχής του για τη μαγεία και τη θρησκεία, καθώς η μετάβαση από τον πρωτόγονο ανιμισμό στη θρησκεία, την οποία φαίνεται να αποδέχεται ο Weber, εκφράζεται και από τον Ε.Β. Τυλор στο έργο του *Primitive Culture* (1871). Τέλος, ας αναφέρουμε ενδεικτικά, λόγω της εντυπωσιακής συνάφειας σε επίπεδο απόψεων αλλά και λεξιλογίου, τις σχετικές διατυπώσεις του – στενού φίλου του Κορνήλιου Καστοριάδη– Edgar Morin. Μιλώντας για τις μαγικές και τις ταφικές τελετές, ο συγγραφέας επισημαίνει ότι η βασική διαφορά των ανθρώπινων τελετουργιών από τις συμβολικές κινήσεις των ζώων συνίσταται στη δημιουργία ενός συμβολικού κόσμου, όπου τα σύμβολα αλληλεπιδρούν μεταξύ τους, και σημειώνει πως «[τ]ο χαρακτηριστικό γνώρισμα της μαγικής τελετουργίας του *homo sapiens* έγκειται στο ότι δεν απευθύνεται μόνο άμεσα στα όντα από τα οποία περιμένει μια απάντηση, αλλά επίσης στις εικόνες ή τα σύμβολα, μέσα στα οποία υποτίθεται ότι ενυπάρχει, κατά κάποιον τρόπο, το αναπαριστώμενο ον. [...] Με τη λέξη, το σημείο, την τοιχογραφία, το σχέδιο, το κάθε αντικείμενο αποκτά μια νοερή ύπαρξη, έξω ακόμα και από τη φυσική παρουσία του. Ήδη η γλώσσα έχει ανοίξει την πόρτα στη μαγεία: από τη στιγμή που το κάθε πράγμα ανακαλεί αμέσως στο πνεύμα τη λέξη που το κατονομάζει, η λέξη με τη σειρά της ανακαλεί αμέσως τη νοητική εικόνα του πράγματος που επικαλείται και του προσφέρει, εν τη απουσία του, την παρουσία. Έτσι, ο εξωτερικός κόσμος, τα όντα και τα αντικείμενα του περιβάλλοντος απέκτησαν με τον *homo sapiens* μια δεύτερη ύπαρξη, την ύπαρξη της παρουσίας τους στο πνεύμα». Και συνεχίζει: «Βλέπουμε, λοιπόν, ότι εικόνα, μύθος, τελετουργία και μαγεία αποτελούν θεμελιώδη φαινόμενα, συνδεδεμένα με την ανάδυση του φαντασιακού ανθρώπου. Στο εξής, μυθολογία και μαγεία θα δρουν συμπληρωματικά και ταυτόχρονα θα μετέχουν σε όλα τα ανθρώπινα, ακόμα και στα πιο βιολογικά (θάνατος, γέννηση) ή στα πιο τεχνικά (στο κυνήγι, την εργασία). Edgar Morin, *Η ανθρώπινη φύση. Το χαμένο παράδειγμα* [1973], μτφρ. Χ. Σταματοπούλου, Γ. Καραμπελιάς, Αθήνα: Εναλλακτικές εκδόσεις, 2000, σ. 126-127 και 129 αντίστοιχα. Πρβλ. τις συναφείς απόψεις του Weber: «Εάν ο νεκρός είναι προσιτός μόνο μέσω των συμβολικών πράξεων και ο θεός εκφράζεται μόνο με σύμβολα, τότε μπορεί να κατευναστεί μόνο με σύμβολα και όχι με πραγματικές καταστάσεις. “Άρτοι του προσώπου”, αγαλματίδια των γυναικών και των υπηρετών [του νεκρού] λαμβάνουν τη θέση της πραγματικής θυσίας [...]. Εκτός από την πραγματική ή εικαζόμενη επίδραση που εγκυδοκείται εντός ή εκτός των πραγμάτων και των συμβάντων, όλο και περισσότερα από αυτά προσελκύουν επίσης και “σημασίες”, και μέσω της σημαίνουσας πράξης επιδιώκεται η επίτευξη της πραγματικής επίδρασης». Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 10.

¹⁶⁹ Στο ίδιο, σ. 8-9.

¹⁷⁰ Στο ίδιο, σ. 10.

¹⁷¹ Στο ίδιο, σ. 12.

την απλή βιολογική ή φυσική ύπαρξή τους. Σε κάθε περίπτωση, όμως, μπορούμε να κρατήσουμε τη –χαρακτηριστική του βεμπεριανού πνεύματος– παρατήρηση ότι τα όρια μεταξύ συμβολισμού και νατουραλισμού είναι ρευστά¹⁷² και κυρίως να υπογραμμίσουμε το γεγονός ότι ορισμένα στοιχεία της τάξεως του νοήματος τοποθετούνται από τον συγγραφέα στη βάση του θρησκευτικού κοινωνικού φαινομένου.

Πράγματι, στη συνέχεια αυτής της μικρής και σχηματικής πορείας της εξέλιξης της θρησκείας που παρουσιάζει ο Weber, οι συλλογικές νοηματοδοτήσεις του βίου θα βρεθούν στο επίκεντρο της ανάλυσης. Καθώς μεταβαίνουμε από τον νατουραλισμό και τους στιγμιαίους θεούς προς τη δημιουργία πιο σύνθετων και σταθερών θρησκευτικών παραστάσεων, περνώντας από διάφορες ενδιάμεσες βαθμίδες, όπως οι λειτουργικοί θεοί, που συνδέονται με ποικίλες επιμέρους αρμοδιότητες, ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια πιο «συστηματική οργάνωση [...] του πεδίου των παραστάσεων».¹⁷³ Έτσι, οι θρησκευτικές παραστάσεις τείνουν να σχηματίσουν –σε διαφορετικό βέβαια βαθμό, ανάλογα με τον νοηματικό πυρήνα του εκάστοτε δόγματος και άλλες επιμέρους συνθήκες, που μπορεί να σχετίζονται με την ύπαρξη ή όχι συγκροτημένου και ισχυρού ιερατείου, με τις τάξεις και τις κοινωνικές ομάδες που αποτελούν φορείς του πνεύματος μιας θρησκείας κ.λπ.– ένα οργανωμένο και οριοθετημένο σύμπαν, που επηρεάζει σε τεράστιο βαθμό το κοινωνικό πράττειν, νοηματοδοτώντας το, εγκαθιστώντας εντός του προτροπές και απαγορεύσεις, τελετουργίες και ταμπού, πρέπουσες και απάδουσες συμπεριφορές.

Καθώς λοιπόν το συμβολικό σύμπαν μιας θρησκείας οργανώνεται και συγκροτείται λεπτομερέστερα και ξεφεύγει –αν και ποτέ πλήρως: ο Weber και πάλι επιμένει στον όχι απόλυτο χαρακτήρα των θεωρητικών διακρίσεων– από τον απλώς ευκαιριακό χαρακτήρα της μαγικής αλληλεπίδρασης με στιγμιαίες θεότητες, δαίμονες και άλλες δυνάμεις που γεννιούνται και χάνονται ξαφνικά, αναδύονται διάφορα συστήματα παραστάσεων για τον κόσμο, που διαφέρουν ανάλογα με την εκάστοτε κοινωνία και τον εκάστοτε πολιτισμό. Έτσι, συναντάμε τις έννοιες της κοσμοθεώρησης (*Weltanschauung*) και της κοσμοεικόνας (*Weltbild*), που καταλαμβάνουν κεντρική θέση στα βεμπεριανά κείμενα. Ωστόσο, παρόλη τη συνάφειά τους, η χρήση τους δεν ταυτίζεται.

Η έννοια της κοσμοθεώρησης, που απαντά σε διάφορα γραπτά του Weber, φαίνεται να έχει αρκετά ευρύ σημασιακό πεδίο: αναφέρεται σε μια γενικότερη θέαση της ζωής και του κόσμου, μια συνολική στάση απέναντι στα πράγματα που δεν εξαντλείται στην κρίση επιμέρους περιπτώσεων, αλλά προσδιορίζει τους φορείς της με έναν πιο βαθύ τρόπο, εντάσσοντάς τους στο πλαίσιο ενός πολιτισμικού, θρησκευτικού ή πολιτικού σύμπαντος. Έτσι, μια *Weltanschauung* μπορεί να συνδέεται με τη θρησκεία,¹⁷⁴ αλλά και με ιδέες για το φυσικό δίκαιο ή το έθνος.¹⁷⁵ Ενδέχεται ακόμη να έχει να κάνει με πολιτικές πεποιθήσεις και αξίες,¹⁷⁶ αλλά και με τη γενικότερη παράσταση ενός λαού για τον κόσμο,¹⁷⁷ ενώ η οπτική

¹⁷² Στο ίδιο.

¹⁷³ Στο ίδιο, σ. 13.

¹⁷⁴ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 176.

¹⁷⁵ Weber, «Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 185.

¹⁷⁶ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 328. Μάλιστα, σε ορισμένα σημεία (βλ. π.χ. «„Energetische“ Kulturtheorien», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ό.π., σ. 401), ο Weber φαίνεται να διακρίνει την κοσμοθεώρηση από την κοσμοεικόνα με βάση το γεγονός

για τα πράγματα που διαμορφώνει η οικονομική επιστήμη μπορεί οριακά να θεωρηθεί ότι σχηματίζει μια ιδιαίτερη κοσμοθεώρηση.¹⁷⁸ Από τη μεριά της, η έννοια της κοσμοεικόνας, που δεν βρίσκεται ως τέτοια στο *Οικονομία και κοινωνία*, χρησιμοποιείται από τον Weber όταν ο στοχαστής θέλει να αναφερθεί κυρίως –αλλά όχι αποκλειστικά– στη θρησκευτική νοηματοδότηση του κόσμου. Έτσι, αποτελεί μια λέξη-κλειδί στο πλαίσιο των δοκιμίων για την κοινωνιολογία της θρησκείας. Οι ποικίλες κοσμοεικόνες των διαφορετικών πολιτισμών είναι αυτές που διαμορφώνουν το πράττειν των ανθρώπων που δραστηριοποιούνται εντός τους. Για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Markus Fiedler, η κοσμοεικόνα «θέτει στη διάθεση του ατόμου αξίες για το πράττειν ή καλύτερα για τον συνολικό τρόπο ζωής [του]. Αυτές οι αξιακές ιδέες [Wertideen], που παρέχονται μέσω της κοσμοεικόνας, καθορίζουν επίσης τι θα γίνει αντιληπτό ως ορθολογικό ή ως ανορθολογικό».¹⁷⁹

Φυσικά, το γεγονός ότι ο Fiedler κάνει λόγο για το πράττειν και τον τρόπο ζωής του ατόμου δεν θα πρέπει να μας παραπλανήσει, οδηγώντας μας να πιστέψουμε ότι έχουμε εν προκειμένω να κάνουμε με κάποια ατομοκεντρική αντίληψη για τη διαμόρφωση των κοσμοεικόνων. Στην πραγματικότητα, συμβαίνει το ακριβώς αντίθετο: η κάθε θρησκεία, φαινόμενο κατεξοχήν συλλογικό, σχηματίζει ένα «κοσμοσύστημα»,¹⁸⁰ διαμορφώνει κοινωνικές νοηματικές συνάφειες εντός των οποίων εντάσσεται ο βίος και το πράττειν των ανθρώπων.¹⁸¹ Με άλλα λόγια, αυτό που στη σύγχρονη γλώσσα της κοινωνικής θεωρίας θα ονομάζαμε *θρησκευτικό φαντασιακό* συγκροτεί έναν τρόπο ζωής «που διέπεται από ένα κεντρικό νόημα».¹⁸² Εντός του εγγράφονται τα κοινωνικοποιημένα άτομα της κάθε κοινωνίας και εποχής, χωρίς αυτό φυσικά να σημαίνει ότι είναι πλήρως καθορισμένα ή ότι δρουν ομοιόμορφα.¹⁸³

Μέσω αυτών των συλλογισμών, συνειδητοποιούμε και τον λόγο που ο Weber αποδίδει τόση έμφαση στην έννοια της *Lebensführung*, του τρόπου ζωής, των ποικίλων τροπικοτήτων του διάγειν τον βίο που προσδιορίζονται από τις θρησκευτικές νοηματοδοτήσεις του κόσμου (*Weltdeutungen*).¹⁸⁴ Για μία ακόμη φορά, γίνεται σαφές ότι ο διανοητής δεν έχει στον νου του ως βάση της κοινωνίας και της κοινωνιολογίας το άτομο-αφαίρεση, το άτομο-ουσία, ένα ον με εκ των προτέρων προσδιορισμένες και πάγιες ή τουλάχιστον ορθολογικά

ότι η πρώτη σχετίζεται με συγκεκριμένες αξιολογικές κρίσεις. Ωστόσο, θεωρούμε ότι εν τέλει αυτή η διάκριση δεν ακολουθείται συστηματικά από τον ίδιο.

¹⁷⁷ Max Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», στον τόμο του ίδιου *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ό.π., σ. 259.

¹⁷⁸ Weber, «Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 149. Τα εισαγωγικά στη λέξη *Weltanschauung* δείχνουν ωστόσο ότι εν προκειμένω ο Weber μάλλον παίρνει μια απόσταση από αυτή την ιδέα.

¹⁷⁹ Markus G. Fiedler, *Max Weber und die Globalisierung der Moderne*, Βερολίνο: Tenea Verlag, 2003, σ. 99-100. Ο Fiedler σωστά επισημαίνει ότι μπορούν να υπάρξουν και μη θρησκευτικές κοσμοεικόνες. Αυτό ωστόσο δεν αναιρεί το γεγονός ότι ο Weber σκέφτεται την εν λόγω έννοια κυρίως στο πλαίσιο της θρησκευτικής νοηματοδότησης του κόσμου.

¹⁸⁰ Βλ. Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 140.

¹⁸¹ Βλ. π.χ. στο ίδιο, σ. 254, όπου ο Weber αναφέρεται στις νοηματικές συνάφειες στις οποίες εντάσσεται ο σεξουαλικός βίος.

¹⁸² Στο ίδιο, σ. 166.

¹⁸³ Βλ. επ' αυτού, εντελώς ενδεικτικά, στο ίδιο, σ. 140, όπου γίνεται λόγος για άτομα που είναι «ικανά για μια πρωτότυπη στάση απέναντι στο “νόημα” του κοσμοσυστήματος».

¹⁸⁴ Βλ. Max Weber, *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας. Ενδιάμεση θεώρηση (Zwischenbetrachtung)*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2002, σ. 43.

κατασκευάσιμες επιθυμίες, κλίσεις και επιλογές· εντελώς αντίθετα, στο κέντρο του στοχασμού του βρίσκεται ένα άτομο που διαμορφώνεται από τον πολιτισμό και την κοινωνία εντός των οποίων ζει, δύο μεγέθη που ενέχουν μια ανεξάλειπτη νοηματική και συνεπώς πολιτισμικά και ιστορικά μεταβαλλόμενη διάσταση. Εξού και η βεμπεριανή κριτική στις προσπάθειες να ερμηνευθεί η κοινωνία μέσω της ψυχολογίας¹⁸⁵ – προσπάθειες που θα είχαν νόημα αν μπορούσαμε να εκκινήσουμε από ένα άτομο με επιθυμίες αναλλοίωτες από την ιστορία.

Ορισμένες γραμμές από το περίφημο δοκίμιο για την αντικειμενικότητα της γνώσης στην κοινωνική επιστήμη είναι πολύ χαρακτηριστικές ως προς αυτό το σημείο:¹⁸⁶ «Ακριβώς οι μέχρι τώρα υπάρχουσες, εν μέρει λαμπρές ψυχολογικές ερμηνείες των οικονομικών φαινομένων δείχνουν [...] ότι δεν προχωρά κανείς από την ανάλυση των ψυχολογικών ποιοτήτων των ανθρώπων στην ανάλυση των κοινωνικών θεσμών, αλλά ακριβώς αντίστροφα, η διαύγαση των ψυχολογικών προϋποθέσεων και επιδράσεων των θεσμών *προϋποθέτει* την ακριβή γνώση αυτών των τελευταίων και την επιστημονική ανάλυση των συναφειών τους. Η ψυχολογική ανάλυση αποτελεί στη συγκεκριμένη περίπτωση μόνο μια ιδιαίτερα πολύτιμη εμβάθυνση της γνώσης μας περί της ιστορικής εξάρτησής τους από τον πολιτισμό και της πολιτισμικής τους σημασίας. Αυτό που μας ενδιαφέρει στην ψυχική συμπεριφορά του ανθρώπου στις κοινωνικές του σχέσεις διακρίνεται σε κάθε περίπτωση ακριβώς με βάση την ιδιαίτερη πολιτισμική σημασία της σχέσης περί της οποίας πρόκειται».¹⁸⁷ Συνεχίζοντας, ο Weber επιμένει στο γεγονός ότι, καθώς το άτομο δέχεται την επίδραση της εκάστοτε κοινωνίας, ποικίλα κίνητρα συνδυάζονται εντός της ψυχής του. Ο συγκεκριμένος χαρακτήρας των ψυχικών κινήτρων και του συνδυασμού τους εξαρτάται από το κοινωνικο-ιστορικό. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, θα ήταν λάθος να προχωρήσει κανείς στην πραγμάτευση της κοινωνίας επιχειρώντας να «συναγάγει [deduzieren] τους θεσμούς από ψυχολογικούς νόμους ή να τους *εξηγήσει* με βάση στοιχειώδη ψυχολογικά φαινόμενα».¹⁸⁸

Με βάση αυτές τις παρατηρήσεις, καθίστανται σαφείς και οι λόγοι που ο Pierre Bourdieu, αναπτύσσοντας τους στοχασμούς του για το *habitus*,¹⁸⁹ την κοινωνικά, πολιτισμικά και ιστορικά προσδιορισμένη έξη, διάθεση ή ριζωμένη στον χαρακτήρα ώθηση προς δράση,

¹⁸⁵ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 19-20.

¹⁸⁶ Παρεμπιπτόντως, ας σημειωθεί πως το γεγονός ότι οι εν λόγω παρατηρήσεις βρίσκονται σε ένα φαινομενικά μη σχετικό με τη θρησκεία μεθοδολογικό δοκίμιο αποτελεί ένδειξη, πρώτον, της μεγάλης σημασίας του θέματος που πραγματευόμαστε για τη σκέψη του Weber και, δεύτερον, της ορθότητας της θέσης μας, σύμφωνα με την οποία το στοιχείο του νοήματος είναι αυτό που συνέχει τα διάφορα πεδία στα οποία εκτείνεται ο βεμπεριανός στοχασμός.

¹⁸⁷ Weber, «Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 189.

¹⁸⁸ Στο ίδιο.

¹⁸⁹ Έχει σημασία να σημειώσουμε ότι ο όρος απαντά ήδη στο έργο του Weber, ακριβώς στο πλαίσιο της πραγμάτευσης των τρόπων με τους οποίους οι θρησκευτικές κοσμοεικόνες διαμορφώνουν συναισθηματικά και ψυχικά τα άτομα των διάφορων πολιτισμών. Βλ. Weber, «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche. Einleitung», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, τόμ. 1, ό.π., σ. 250, όπου γίνεται λόγος για *Gefühlshabitus* και *Habitus*. Στο εξής παραπέμπουμε στο συγκεκριμένο κείμενο με τον τίτλο «Einleitung».

συνομιλεί σε μεγάλο βαθμό με τον Max Weber – αν και όχι πάντα χωρίς προβλήματα.¹⁹⁰ Πράγματι, η βεμπεριανή σκέψη μάς προσκαλεί να στραφούμε στον τρόπο με τον οποίο οι θρησκευτικές νοηματοδοτήσεις του κόσμου δομούν τα άτομα, προωθούν συγκεκριμένα αισθήματα, καλλιεργούν ιδιαίτερες ψυχικές διαθέσεις, πρακτικές δεξιότητες και κλίσεις ενώ κάνουν άλλες να μαραζώσουν,¹⁹¹ εγγράφουν μέσα στο ανθρώπινο πράττειν κίνητρα και περιορισμούς, θεάρεστους σκοπούς και ιερές αποτροπές.¹⁹² «[Η] προφητική αποκάλυψη σημαίνει πάντα [...] μια ενιαία άποψη περί του βίου, που έχει αποκτηθεί μέσω συνειδητά ενιαίας, νοηματικής στάσης απέναντί του. Βίος και κόσμος, τα κοινωνικά καθώς και τα κοσμικά συμβάντα, έχουν για τον προφήτη συγκεκριμένο, συστηματικό και ενιαίο “νόημα”, και η συμπεριφορά των ανθρώπων θα πρέπει να προσανατολιστεί προς αυτό και να διαμορφωθεί με ενιαίο νοηματικό τρόπο σε αναφορά προς το ίδιο, για την επίτευξη της σωτηρίας. [...] [Η δομή αυτού του νοήματος] [π]άντα [...] σημαίνει απόπειρα συστηματοποίησης όλων των βιοτικών εκδηλώσεων, απλώς σε διαφορετικό βαθμό και με διαφορετική επιτυχία, δηλαδή τη σύνοψη της πρακτικής συμπεριφοράς σε έναν “τρόπο ζωής”».¹⁹³

Οι κοινωνικές και θρησκευτικές παραστάσεις διαμορφώνουν λοιπόν ανθρωπολογικούς τύπους,¹⁹⁴ κυρίαρχες φιγούρες του ατομικού πράττειν, τόσο ριζικά διαφορετικές όσο και οι

¹⁹⁰ Βλ. ενδεικτικά Pierres Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, μτφρ. R. Nice, Καίμπριτζ: Cambridge University Press, 1977, σ. 79. Βλ. και τον σχολιασμό της σχέσης Bourdieu-Weber από τον Keyes, «Weber and Anthropology», ό.π., σ. 240-241 και τον Aurélien Berlan, «Ένας ριζοσπάστης Max Weber;», ό.π., σ. 107. Ο Berlan, στο πλαίσιο της ανασκόπησης της πρόσληψης του Weber στη Γαλλία αναφέρει ότι ο Bourdieu μυήθηκε στο βεμπεριανό έργο την εποχή που διατελούσε βοηθός του Raymond Aron, ο οποίος από τη μεριά του αποτελούσε έναν από τους πρώτους και βασικότερους εισηγητές του Weber στα γαλλικά γράμματα.

¹⁹¹ Χαρακτηριστική είναι εν προκειμένω μια παρατήρηση του Clifford Geertz, για τον οποίο ήδη σημειώσαμε ότι αρέσκεται να παρουσιάζει το έργο του ως εγγραφόμενο στη βεμπεριανή παράδοση. Ο ανθρωπολόγος αναφέρεται στη λέξη *rasa* των κατοίκων της Ιάβα, που σημαίνει ταυτόχρονα αίσθηση, γέυση, αίσθημα και νόημα (Geertz, *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, ό.π., σ. 129). Βλέπουμε λοιπόν ότι στο πλαίσιο της θρησκευτικής νοηματοδότησης του κόσμου συναντάμε σημασίες που δεν συνιστούν αφηρημένες ιδέες, αλλά νοηματικά στοιχεία που ενσαρκώνονται στη συμπεριφορά αλλά και στο ίδιο το σώμα των ανθρώπων, προσδιορίζοντας το «κλίμα», το «ύφος», το «ήθος», τη «μελωδία» και την «τονικότητα» της ζωής σε μια κοινωνία – εκφράσεις του Geertz με σαφείς βεμπεριανές συνδηλώσεις.

¹⁹² Πρβλ. Stephen Kalberg, «The Spirit of Capitalism Revisited: On the New Translation of Weber's Protestant Ethic», *Max Weber Studies* 2(1), Νοέμβριος 2001, σ. 47, όπου ο συγγραφέας κάνει λόγο για μια «κοινωνική ψυχολογία των πεποιθήσεων» με αναφορά στο βεμπεριανό έργο. Τονίζεται «η εστίαση του Weber στα κίνητρα της δράσης [που απαντούν] στις διαφορετικές θρησκείες (Καθολικισμός, Λουθηριανισμός, Καλβινισμός, Ευσεβισμός, Μεθοδισμός και σέκτες των Βαπτιστών), και η λεπτή και γεμάτη διαφοροποιήσεις ανάλυση του πώς [αυτά τα κίνητρα] διαφέρουν ανάλογα με τη φύση των σωτηριακών δογμάτων και της μεταμόρφωσής τους σε πρακτικές φροντίδας που χρησιμοποιούν οι ιερείς».

¹⁹³ Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 68.

¹⁹⁴ Βλ. Weber, «Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», ό.π., σ. 517, όπου γίνεται λόγος για τύπους ανθρώπου [menschlichen Typen]. Πρβλ. Jean-Pierre Grossein, «Leçon de méthode webérienne», στον τόμο Max Weber, *Concepts fondamentaux de sociologie*, μτφρ. J.-P. Grossein, Παρίσι: Gallimard, 2016, σ. 14-17· Γκιούρας, «Εισαγωγή», ό.π., σ. ρμβ'. Η σημασία αυτής της ιδέας στον Καστοριάδη καθίσταται προφανής ακόμα και με μια πρώτη ανάγνωση του έργου του (βλ. π.χ. το έργο του *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, Αθήνα: Ύψιλον, 2001) και θα σχολιαστεί στη συνέχεια εκτενώς, ενώ συναφείς διατυπώσεις και επεξεργασίες συναντάμε και σε στοχαστές της σχολής της Φρανκφούρτης. Βλ. ενδεικτικά το άρθρο του Adorno

έσχατες αξίες, ιδέες και νοηματοδοτήσεις των ποικίλων πολιτισμών. Όπως το θέτει ο Raymond Aron, «[φ]ιλοδοξία του [Weber] είναι να καταλάβει πώς μπόρεσαν να ζήσουν οι άνθρωποι στις διάφορες κοινωνίες με βάση διαφορετικές πίστεις, πώς διαμέσου των αιώνων αφιερώθηκαν στη μία ή στην άλλη απασχόληση, αποθέτοντας τις ελπίδες τους τότε στον άλλο κόσμο και τότε σ' αυτόν εδώ, παθιασμένοι άλλοτε για τη σωτηρία της ψυχής τους και άλλοτε για την οικονομική ανάπτυξη».¹⁹⁵ Μεταφράζοντας τις απόψεις του Weber για τους διάφορους κοινωνικά συγκροτημένους τρόπους ζωής σε πιο σύγχρονο λεξιλόγιο, θα λέγαμε ότι οι κοινωνικές νοηματοδοτήσεις –πάντοτε φυσικά εγγραφόμενες σε μια σχέση περίπλοκης αλληλεπίδρασης με άλλα στοιχεία, όπως οι οικονομικοταξικές θέσεις και τα αντίστοιχα συμφέροντα, η γεωγραφία, η ιστορία, το κλίμα, η τεχνική¹⁹⁶– κατασκευάζουν τα υποκείμενα, θεσμίζουν τους εαυτούς.¹⁹⁷

Συνεπώς, ο κύριος στόχος της ενασχόλησης του Weber με τη θρησκεία είναι η κατανόηση του τρόπου με τον οποίο οι θρησκευτικές πίστεις επιδρούν πρακτικά στη ζωή των ανθρώπων. Όπως γράφει ο ίδιος σε ένα από τα πιο σημαντικά κείμενά του για τη θρησκεία, την εισαγωγή στο δοκίμιο «Η οικονομική ηθική των παγκόσμιων θρησκειών», αυτό στο οποίο πρέπει να στρέψει την προσοχή του κανείς δεν είναι «η ηθική θεωρία των θεολογικών εγχειριδίων [...] αλλά οι πρακτικές ωθήσεις προς το πράττειν που θεμελιώνονται στις ψυχολογικές και πρακτικές συνάφειες των θρησκειών».¹⁹⁸ Μας

«The Problem of the New Type of Human Being», στον τόμο Robert Hult-Kentor, *Current of Music*, Καίμπρητζ: Polity, 2009 και την παράγραφο 19 από το πρώτο μέρος του *Minima Moralia* (μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2000). Σχετικές είναι και οι επεξεργασίες του Wilhelm Reich περί της χαρακτηριστικής του ανθρώπου που προσδιορίζεται κοινωνικά, αν και χαρακτηρίζονται από μια πιο έντονη ψυχαναλυτική χροιά.

¹⁹⁵ Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 703.

¹⁹⁶ Πρέπει εξάλλου να ξεφύγει κανείς από τη σχεδόν αυθόρμητη εντύπωση ότι το νόημα αποτελεί κάτι εξωτερικό ή πλεονάζον που προστίθεται εκ των υστέρων στα διάφορα «υλικά» στοιχεία της ζωής και της πραγματικότητας. Εντελώς αντίθετα, όταν μιλά κανείς για τον κοινωνικό κόσμο, τα πράγματα είναι αυτά που είναι στην υλικότητά τους επειδή ακριβώς ενσαρκώνουν την τάδε ή τη δείνα σημασία. Θα επανέλθουμε στη συνέχεια με εκτενείς αναλύσεις πάνω στο συγκεκριμένο, ιδιαίτερα σημαντικό για τη θεώρησή μας σημείο, καθώς αν τις επιχειρούσαμε ήδη από τώρα θα φάνταζαν –και πολύ πιθανώς θα ήταν– πρώιμες.

¹⁹⁷ Γι' αυτό και δεν αποτελεί σύμπτωση το γεγονός ότι ο Colin Gordon επιχειρεί να φέρει τον Weber κοντά στον Michel Foucault, θέτοντας στο προσκήνιο ακριβώς την έννοια της *Lebensführung* και της κοινωνικής θέσμησης του ψυχισμού. Παίρνοντας μάλιστα ως πρότυπο την περιφέρη φουκωική διατύπωση για την εξουσία ως καθοδήγηση της συμπεριφοράς, *conduite de la conduite*, ο Gordon διατυπώνει μια αντίστοιχη φράση βεμπεριανής έμπνευσης: *Führung der Lebensführung*. Βλ. Colin Gordon, «The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government» στον τόμο Sam Whimster, Scott Lask (επιμ.), *Max Weber: Rationality and Modernity*, Λονδίνο: Routledge, 2006, σ. 293-316. Εξάλλου, το γεγονός ότι ο Weber στα κείμενά του για τη θρησκεία επιμένει στη διαμόρφωση συγκεκριμένων λατρευτικών πρακτικών και τεχνικών, όπως μαρτυρούν λόγου χάρι οι αναφορές του στη γιόγκα ή τους ιδιαίτερους μηχανισμούς προσευχής του βουδισμού (βλ. π.χ. «Einleitung», ό.π., σ. 266), τον καθιστά κατά κάποιον τρόπο *avant la lettre* μελετητή των φουκωικών «τεχνολογιών του εαυτού», ενώ παράλληλα υπογραμμίζει για μία ακόμη φορά με πόσο απτό τρόπο κατανοούσε την επίδραση των θρησκευτικών κοσμοεικόνων.

¹⁹⁸ Στο ίδιο, σ. 238. Σημειώνεται ότι οι ωθήσεις προς το πράττειν χαρακτηρίζονται από τον Weber ως *praktisch*, ενώ οι νοηματικές συνάφειες των θρησκειών ως *pragmatisch*. Έχει σημασία να επιμείνει κανείς στο γεγονός ότι ο Weber χρησιμοποιεί τρεις φορές μέσα στην ίδια πρόταση λέξεις και έννοιες που σχετίζονται με το πράττειν (*Handeln, praktisch, pragmatisch*), κάτι που δείχνει τον ριζικά πραξολογικό χαρακτήρα που έχει το νόημα στη σκέψη του. Όπως θα υποστηρίξουμε αναλυτικά και στη συνέχεια, το νόημα δεν είναι ιδεαλισμός.

απασχολούν δηλαδή όχι οι δογματικά ορθές απόψεις ή τα επιχειρήματα των βιβλίων όπου συμπυκνώνεται η θεωρία μιας θρησκείας, αλλά τα νοηματικά θρησκευτικά στοιχεία που, τοποθετώντας την πράξη εντός ενός σύμπαντος και θεσμίζοντας τους σκοπούς, τους κανόνες και τα κίνητρά της, «δίνουν κατεύθυνση στον τρόπο ζωής».¹⁹⁹ Από τη μεριά τους, τα θρησκευτικά εγχειρίδια που συμπυκνώνουν το δόγμα στην καθαρότητά του μπορούν να αποτελέσουν ευρετικά εργαλεία για τη μελέτη των απτών επιδράσεων του θρησκευτικού νοήματος στη ζωή των ανθρώπων,²⁰⁰ πράγμα που μας ωθεί να πιστέψουμε ότι ο Weber βλέπει τις θεωρητικές αποκρυσταλλώσεις των θεολογικών βιβλίων σαν ένα είδος ιδεότυπου, με τη βοήθεια του οποίου μπορούμε να εξετάσουμε τις περίπλοκες και μαγματικές πρακτικές συνέπειες του θρησκευτικού φαντασιακού.

Σε αυτό το πλαίσιο, έχει νόημα να αναφερθούμε και σε ορισμένα από τα πιο κομβικά βεμπεριανά παραδείγματα αυτής της θρησκευτικής θέσμησης του κόσμου και των συμπεριφορών, προκειμένου να δείξουμε πώς οι θρησκευτικές κοσμοεικόνες διαπλάθουν το ήθος και το έθος των ατόμων και έτσι επιδρούν στους θεσμούς και την ιστορία.²⁰¹ Φυσικά, όπως ορθά σημειώνει εν προκειμένω ο Habermas, η συγκρότηση του ανθρωπολογικού τύπου στην οποία αναφερόμαστε δεν περιλαμβάνει μόνο ηθικά στοιχεία του χαρακτήρα, όπως ενδεχομένως αφήνει να εννοηθεί η συχνή χρήση του όρου *Ethik* εκ μέρους του Weber, αλλά και γνωσιακές και επικοινωνιακές ποιότητες.²⁰² Γι' αυτόν τον λόγο, από τη μεριά μας κάνουμε λόγο για θέσμηση του υποκειμένου, ακολουθώντας τον Καστοριάδη, ή για μερισμό του αισθητού, ακολουθώντας τον Jacques Rancière,²⁰³ αναφερόμενοι έτσι σε μια ανθρωπολογική και κοινωνική συγκρότηση που περιλαμβάνει ταυτόχρονα θεσμικά, υποκειμενικά, αξιακά, αισθητικά, πραξακά και γνωσιακά χαρακτηριστικά στην αξεδιάλυτη περιπλοκότητά τους.²⁰⁴

Ξεκινώντας από την πλέον κλασική και διάσημη περίπτωση, θα περιγράψουμε την ανθρωπολογική στάση προς τη ζωή και τον κόσμο που διαμορφώθηκε μέσω της επίδρασης

¹⁹⁹ Στο ίδιο, σ. 239.

²⁰⁰ Στο ίδιο, σ. 238.

²⁰¹ Πρβλ. Wolfgang Schluchter, «“Wie Ideen in der Geschichte wirken”: Exemplarisches in der Studie über den Asketischen Protestantismus», στον τόμο *Asketischer Protestantismus und der "Geist" des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch*, ό.π., σ. 49-74 και ιδίως σ. 63 κ.ε. Ο Schluchter ορθά υπογραμμίζει ότι ο Weber μάχεται εξίσου ενάντια στον αφελή υλισμό και στον αφελή ιδεαλισμό, ο οποίος υποθέτει ότι οι ιδέες δρουν αδιαμεσολάβητα στην ιστορία, δηλαδή ως καθαρά νοήματα, και όχι μέσω της πρακτικής διαμόρφωσης ενός πνεύματος που ριζώνει στα αληθινά υποκείμενα.

²⁰² Βλ. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, ό.π., σ. 198.

²⁰³ Για τον Jacques Rancière, κάθε κοινωνικοπολιτική θέσμηση είναι αδιαχώριστη από την εγκαθίδρυση ενός ορίζοντα που καθιστά κάποια πράγματα δυνατά, νοητά, αισθητά, συλληπτά, λογικά, ενώ άλλα πράγματα αδύνατα, ασύλληπτα, αδιανόητα και μη αισθητά. Φυσικά, ο ίδιος ο Rancière είχε δηλώσει στον γράφοντα ότι ποτέ δεν βρήκε τη βεμπεριανή σκέψη ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα, το ζήτημα όμως εν προκειμένω δεν είναι αυτό. Εξάλλου, είναι πολύ πιθανό ο φιλόσοφος να μοιράζεται μια τετριμμένη, κλασική και κοινωνιολογίζουσα πρόσληψη του βεμπεριανού έργου, που απέχει σημαντικά από την ερμηνεία που αναπτύσσουμε εδώ.

²⁰⁴ Πρβλ. Grossein, «Théorie et pratique de l'interprétation dans la sociologie de Max Weber», ό.π., σ. 8: «Το κοινωνικό πράττειν εκτυλίσσεται με φόντο αντικειμενικά μορφώματα νοήματος, που συγκροτούν πιθανά πλαίσια προσανατολισμού, [καθώς] αυτά τα μορφώματα νοήματος δεν αφορούν μόνο στο γνωστικό επίπεδο (στο επίπεδο των “ιδεών”), αλλά επίσης στο κανονιστικό ή το συναισθηματικό [affectif] επίπεδο».

της προτεσταντικής κοσμοεικόνας. Συμπυκνώνοντας τις μακροσκελείς αναλύσεις του Weber, μπορούμε αρχικά να υπογραμμίσουμε την κεντρική σημασία του καλβινιστικού δόγματος του προκαθορισμού: ορισμένοι άνθρωποι είναι εκ των προτέρων προορισμένοι να σωθούν και να γνωρίσουν τον Παράδεισο, ενώ οι υπόλοιποι θα χαθούν. Σχετική με αυτή την παράσταση είναι και η ιδέα σύμφωνα με την οποία οι βουλές του Κυρίου είναι πλήρως μυστηριώδεις, ακατανόητες και απρόσιτες, με την έννοια ότι δεν μπορούν να επηρεαστούν από τις ανθρώπινες ενάρτετες ή κακόβουλες πράξεις· ο Θεός, ον υπέρτατο και ανήκον σε μια άλλη τάξη, δεν καλοπιάνεται με την ευπρεπή συμπεριφορά, ούτε βάζει στη ζυγαριά τις αμαρτίες σαν έμπορος που μετρά τα προϊόντα του. Οι εκλεκτοί είναι διαλεγμένοι *a priori*.

Φυσικά –και εδώ συναντάμε ένα πολύ καλό παράδειγμα της βεμπεριανής άποψης περί της υπέρτερης σημασίας των πρακτικών νοηματοδοτήσεων σε σχέση με τις δογματικές απόψεις– μια τόσο απόλυτη και εξωανθρώπινη αντίληψη για τη μεταθανάτια σωτηρία ήταν δύσκολο να γίνει υποκειμενικά δεκτή και να ανακουφίσει την ανθρώπινη υπαρξιακή αγωνία.²⁰⁵ Έτσι, οι πιστοί άρχισαν να αναζητούν σημάδια της θείας χάριτος, ενδείξεις περί του ότι ανήκαν στους προορισμένους να σωθούν. Καθώς όμως η προτεσταντική θρησκεία χαρακτηριζόταν ταυτόχρονα από μια έντονη δυσπιστία απέναντι στα μυστήρια και στις τελετουργίες –ας μην ξεχνάμε ότι ένα από τα βασικά προτάγματα του Λουθήρου ήταν ακριβώς η κριτική της εκκλησιαστικής υπερεξουσίας–, τα εν λόγω θεία σημάδια αναζητήθηκαν στο εγκόσμιο πεδίο της επαγγελματικής επιτυχίας. Εξού και η αμφισημία της λέξης *Beruf*, την οποία αξιοποιεί συχνά ο Weber:²⁰⁶ ταυτόχρονα επάγγελμα αλλά και εσωτερικό κάλεσμα, ή, καλύτερα, στην περίπτωση του προτεσταντισμού, το επάγγελμα ως απόκριση στο θείο κάλεσμα.

Την ίδια στιγμή, η ασκητικότητα του δόγματος δεν ευνοούσε την τρυφή ζωή και τις σπατάλες. «[Ο] κόσμος, ως δημιούργημα του Θεού, [...] είναι το μοναδικό υλικό επί του οποίου πρέπει να επιβεβαιωθεί το ατομικό θρησκευτικό χάρισμα μέσω ορθολογικού ηθικού πράττειν, για την επίτευξη της βεβαιότητας και της διατήρησης της ατομικής κατάστασης χάριτος. Οι διατάξεις αυτού του κόσμου καθίστανται αντικείμενο ενεργητικής δοκιμασίας για τον ασκητή, ο οποίος έχει τεθεί εντός τους, καθίστανται “επάγγελμα” [*Beruf*], το οποίο και πρέπει να “εκπληρώσει” ορθολογικά. Απορριπτέα λοιπόν είναι η

²⁰⁵ Βλ. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 84-85: «Πάνω απ’ όλα, το πρακτικό έργο των εφημέριων, που αντιμετώπιζαν άμεσα όλους τους μπελάδες που προκαλούσε το δόγμα, δεν μπορούσε να εκπληρωθεί». Έτσι, όταν το δόγμα δεν παραβιαζόταν ή δεν επανερμηνευόταν πλήρως στην πράξη, επικρατούσαν δύο κύριες και κατά τον Weber αλληλοσυμπληρούμενες συμβουλές από τους πάστορες: από τη μία μεριά, όφειλε κανείς να θεωρεί ότι ανήκε στους εκλεκτούς, καθώς η αμφιβολία ήταν σημάδι ανεπαρκούς πίστης και, κυριότερα, έλλειψης της χάριτος. Από την άλλη, «προκειμένου να αποκτήσει κανείς αυτή την αυτοπεποίθηση, του συνιστάται σαν το πιο πρόσφορο μέσο μια τεράστια εγκόσμια δραστηριότητα. Αυτή και μόνον αυτή σκορπίζει τις θρησκευτικές αμφιβολίες και παρέχει σε κάποιον τη βεβαιότητα ότι ανήκει στους εκλεκτούς».

²⁰⁶ Μάλιστα ο Weber γενεαλογεί την εν λόγω αμφισημία εγγράφοντάς τη στη γερμανική μετάφραση της Βίβλου από τον Λούθηρο. Βλ. στο ίδιο, σ. 61. Όπως είναι γνωστό, ο Weber θα χρησιμοποιήσει τη λέξη *Beruf* παίζοντας με τις δύο σημασίες της όχι μόνο στην ανάλυση του προτεσταντισμού, αλλά και στις δύο περίφημες διαλέξεις του για την επιστήμη («*Wissenschaft als Beruf*») και την πολιτική («*Politik als Beruf*»). Η συνήθης αγγλική απόδοση των συγκεκριμένων τίτλων μέσω του όρου *vocation* είναι επιτυχημένη, καθώς η λέξη προέρχεται από το λατινικό *vocare*, διασώζοντας έτσι τη γερμανική ετυμολόγηση του *Beruf* από το *rufen*.

απόλαυση του πλούτου – “επάγγελμα”, όμως, είναι η ορθολογική ηθικώς συγκροτημένη οικονομία που διεξάγεται υπό πλήρη νομιμότητα, και η επιτυχία της οποίας, δηλαδή η επικέρδεια, καθιστά απτή την ευλογία του Θεού». ²⁰⁷ Πολύ συνοπτικά, αυτή ήταν για τον Weber η πορεία μέσω της οποίας συγκεντρώθηκαν με έναν παράδοξο τρόπο οι πολιτισμικές και υποκειμενικές προϋποθέσεις για την ανάπτυξη του καπιταλισμού: η οικονομική δραστηριότητα θεωρήθηκε όχι απόκλιση από τον δρόμο του Θεού ή έστω αναγκαίο κακό, αλλά εκπλήρωση των θρησκευτικών καθηκόντων, ενώ ταυτόχρονα ο πλούτος δεν έπρεπε να απολαμβάνεται αλόγιστα, αλλά να αξιοποιείται εκ νέου με βάση αυστηρούς και ακριβείς υπολογισμούς, στο πλαίσιο μιας συνολικής ορθολογικής συστηματοποίησης του βίου. ²⁰⁸ Ο προτεσταντισμός διαμόρφωσε ένα *ήθος ενεργητικού, ορθολογικού και εγκόσμιου ασκητισμού*, σχημάτισε και μάλιστα καθάγιασε μια προσωπικότητα που έβλεπε την αφοσίωση του εαυτού στο επάγγελμα σαν θεάρεστο έργο και την οικονομική επιτυχία όχι σαν απειλή για τη σωτηρία της ψυχής, ²⁰⁹ αλλά σαν ισχυρό δείκτη για την επιβεβαίωσή της. «[Ο] ασκητισμός του πράττειν επιδρά εντός του κόσμου ως ορθολογική διαμόρφωσή του, προς τιθάσευση των διεφθαρμένων πλασμάτων μέσω της εργασίας στο εγκόσμιο “επάγγελμα”». ²¹⁰

Αυτή η σύντομη και οπωσδήποτε απλουστευτική συνόψιση του επιχειρήματος του Weber, ²¹¹ από την οποία λείπουν αρκετά σημαντικά στοιχεία, όπως η ανάδειξη του ρόλου

²⁰⁷ Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 183.

²⁰⁸ Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 88: «[ο] Θεός του Καλβινισμού δεν ζητούσε από τους πιστούς του μόνο καλά έργα, αλλά μια ζωή από καλά έργα που να αποτελούν ένα ενιαίο σύστημα».

²⁰⁹ Όπως, λόγου χάρη, φαίνεται να ισχύει σε άλλες ερμηνείες του χριστιανισμού: ας θυμηθούμε τη φράση του Ιησού σύμφωνα με την οποία πιο εύκολα μπορεί να περάσει ένα χοντρό σχοινί μέσα από την τρύπα της βελόνας, παρά ένας πλούσιος στον παράδεισο. Βλ. *Κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο*, ιθ' 24. Βλ. και όσα σημειώνει ο Weber σχετικά με τον Καθολικισμό, για να αναδείξει τις διαφορές και την ιδιαιτερότητα του Προτεσταντισμού ως προς το ζήτημα που συζητάμε: «Η ρήση του Καθολικισμού “Deo placere non potest” ήταν επί μακρόν χαρακτηριστική για την από πλευράς του αντιμετώπιση της επικέρδειας». Weber, *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας*, ό.π., σ. 59. Στη χρήσιμη υποσημείωση που προσθέτει ο Θανάσης Γκιούρας για την ερμηνεία της συγκεκριμένης φράσης, που εν προκειμένω μπορεί να φανεί κάπως ελλειπτική, τη συνδέει με μια άλλη παρεμφερή διατύπωση του Weber από το *World Economic History*: «[σύμφωνα με τον Καθολικισμό] ο έμπορος δύναται μεν να πράξει αναμάρτητα, αλλά όχι θεάρεστα». Σημειώνεται επίσης ότι, σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο, ο Michael Löwy έχει προσπαθήσει να ανασυγκροτήσει τις απόψεις του Weber για τον καθολικισμό, με στόχο να δείξει ότι υπάρχουν στοιχεία στο πνεύμα του τελευταίου που τελούν σε μια σχέση «πολιτισμικής αντιπάθειας» ή «αρνητικής εκλεκτικής συγγένειας» με την καπιταλιστική ανάπτυξη. Βλ. Michael Löwy, *Πολιτική και θρησκεία*, μτφρ. Ρ. Πέσσαχ, Αθήνα: Ηριδανός, 2020, κεφ. 2, «Η ηθική του καθολικισμού και το πνεύμα του καπιταλισμού: το κεφάλαιο που λείπει από την κοινωνιολογία της θρησκείας του Μαξ Βέμπερ», σ. 45-70.

²¹⁰ Weber, *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας*, ό.π., σ. 47, με τροποποίηση της μετάφρασης.

²¹¹ Για μια καλύτερη εποπτεία της βεμπεριανής ανασυγκρότησης της προτεσταντικής ηθικής και των σχέσεών της με το πνεύμα του καπιταλισμού, βλ. ενδεικτικά Φαράκλας, *Η λογική του κεφαλαίου*, ό.π., σ. 281-303· Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 737-742· Alvaro Morcillo Laiz, Eduardo Weisz, «Max Weber» (λήμμα εγκυκλοπαίδειας), διαθέσιμο στον ιστότοπο *Academia*, απ' όπου όμως λείπει η δέουσα έμφαση στον ενεργητικό χαρακτήρα του προτεσταντικού ασκητισμού· Collins, *Max Weber, A Skeleton Key*, ό.π., σ. 71, 112, 122. Αξίζει άλλωστε να σημειωθεί ότι το επιχειρήμα του Weber για τον ρόλο της προτεσταντικής ηθικής στην ανάπτυξη του πνεύματος του καπιταλισμού δεν απαντά μόνο στο ομώνυμο έργο του, αλλά και σε διάφορα σημεία της *Κοινωνιολογίας της θρησκείας*, του *World Economic History*, των *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* κ.α. Τέλος, όπως έχει αναδείξει θαυμάσια ο Stephen Kalberg (*Αναζητώντας το*

της προτεσταντικής ηθικής στον εξορθολογισμό και την απομάγευση της ζωής λόγω της εχθρικότητάς του απέναντι στα ιερά μυστήρια, ο ρόλος της απουσίας της δυνατότητας εξομολόγησης, άρα και ψυχικής ελάφρυνσης, πράγμα που καθιστούσε κρίσιμη την επέκταση του ορθολογικού ελέγχου επί του συνόλου της ζωής, ή οι διαφοροποιήσεις ανάμεσα σε διάφορα παρακλάδια και σε ποικίλες ερμηνείες της διδασκαλίας του Λουθήρου, μπορεί εντούτοις να φέρει στο προσκήνιο κάτι ουσιώδες για το ζήτημα που μας ενδιαφέρει εδώ: οι θρησκευτικές παραστάσεις για τον κόσμο δεν αφορούν αποκλειστικά τη σφαίρα του ιερού, ούτε μένουν κλεισμένες μέσα στους τοίχους των εκκλησιών· εντελώς αντίθετα, νοηματοδοτούν την κοινωνική ζωή με έναν τρόπο που δύναται να επηρεάσει την κατασκευή των ατόμων και, αδιαχώριστα, τη θέσμιση της κοινωνίας.

Φυσικά, ο καπιταλισμός –όχι μόνο ως οικονομική πρακτική αλλά κυρίως ως ολικό κοινωνικό φαινόμενο, συνολική θέσμιση της κοινωνίας– δεν γεννήθηκε λόγω της προτεσταντικής ηθικής. Μια τέτοια διατύπωση είναι εξαιρετικά απλουστευτική και ξένη προς τον ιδιαίτερα περίπλοκο και αντι-αναγωγιστικό τρόπο σκέψης του Weber. Στην ανάδυση αυτού του μοναδικού ιστορικά φαινομένου συνετέλεσαν αναρίθμητοι παράγοντες που στην πραγματικότητα είναι αδύνατο να συλληφθούν στην ολότητά τους, ιδίως από τη στιγμή που η ιστορία γίνεται αντιληπτή ως ένα πεδίο ενδεχομενικότητας και όχι νομοτέλειας και το πραγματικό αντιμετωπίζεται ως μια μη εποπτεύσιμη πολυσιχίδα. Ωστόσο, ο Weber διακρίνει έναν αριθμό αιτιών που μπορούν να κριθούν ως σημαντικές και οι οποίες τελούν μεταξύ τους σε μια σχέση αμφίδρομης αλληλεπίδρασης, κατά τρόπο ώστε να μην μπορεί να απομονωθεί μία ως θεμελιώδης και παράγουσα τις υπόλοιπες. Ανάμεσα σε αυτές, ξεχωρίζουν η διάχυση του εμπορίου, η δημιουργία των αποικιών, η ανάπτυξη της βιομηχανικής τεχνικής και η συγκρότηση του προλεταριάτου ως μιας τάξης που πουλά την «ελεύθερη εργασία» της, η ανάδυση του ορθολογικού κράτους με τη γραφειοκρατική διοίκηση και το υπολογισμό, φορμαλιστικό και σταθερό δίκαιο, η ανάπτυξη της ορθολογικής λογιστικής, η δομή και ο τρόπος ζωής των δυτικών πόλεων.²¹² Ερχόμαστε λοιπόν αντιμέτωποι με μια «λίστα παραγόντων»,²¹³ πολλοί από τους οποίους είναι «υλικής» φύσεως και δεν σχετίζονται –τουλάχιστον όχι άμεσα– με τη θρησκευτική νοηματοδότηση του κόσμου. Παρ' όλα αυτά, κατά τη γνώμη του Weber ο σύγχρονος δυτικός καπιταλισμός δεν θα μπορούσε να έχει υπάρξει χωρίς τον εξορθολογισμένο και κατευθυνόμενο προς τα εγκόσμια ασκητισμό του προτεσταντισμού, που έβλεπε τον χρόνο ως χρήμα, την τιμιότητα ως την καλύτερη εμπορική πολιτική και την ευσέβεια ως τον πιο σίγουρο δρόμο προς την οικονομική ευημερία.

πνεύμα της αμερικανικής δημοκρατίας, ό.π.), προκειμένου μια παρουσίαση για τη σχέση του Weber με τον προτεσταντισμό να μπορεί να θεωρηθεί έστω και σχετικά πλήρης, θα πρέπει υποχρεωτικά να περάσει μέσα από την παραγνωρισμένη ανάλυση του στοχαστή για τις προτεσταντικές σέκτες, η οποία λειτουργεί παραπληρωματικά με την πασίγνωστη ανάλυση για την προτεσταντική ηθική. Βλ. σχετικά την παρουσίασή μας επί του θέματος: Γιάννης Κτενάς, «Ο Max Weber ως αναλυτής των σύγχρονων ΗΠΑ», δημοσιεύτηκε υπό τον τίτλο «Ο Max Weber στις ΗΠΑ» στα *Νέα*, 19-20 Δεκεμβρίου 2020, διαθέσιμο στο <https://www.tanea.gr/print/2020/12/19/lifearts/o-maks-vemper-stis-ipa/#id_2>.

²¹²Βλ. τα αντίστοιχα κεφάλαια για κάθε έναν από αυτούς τους παράγοντες στο Weber, *World Economic History*, ό.π.

²¹³ Stephen P. Turner, «Explaining Capitalism. Weber on and against Marx», στον τόμο Robert Antonio, Ronald Glassman (επιμ.), *A Weber-Marx Dialogue*, Κάνσας: University Press of Kansas, 1985, σ. 179 κ.ε.

Έτσι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι μία από τις βασικότερες θέσεις του Weber είναι ότι καμία κοινωνικοοικονομική διάταξη δεν μπορεί να στερεωθεί και να λειτουργήσει χωρίς ανθρώπους που είναι υποκειμενικά και χαρακτηριστικά κατάλληλοι γι' αυτή.²¹⁴

Συνομιλώντας άτυπα με τον Marx, θα γράψει αναφερόμενος στην προσπάθεια του τελευταίου να προσεγγίσει την ιδιαιτερότητα του νεωτερικού δυτικού πολιτισμού: «[κ]άθε τέτοια προσπάθεια εξήγησης πρέπει, σε αναλογία με τη θεμελιώδη σημασία της οικονομίας, να λάβει υπόψη της προ πάντων τις οικονομικές συνθήκες. Αλλά επίσης πρέπει να μη μείνει απαρατήρητη και η αντίστροφη αιτιώδης συνάφεια. Γιατί, όπως ισχύει για την ορθολογική τεχνική και το ορθολογικό δίκαιο, έτσι και ο οικονομικός εξορθολογισμός στην ανάδυσή του εξαρτάται σε πολύ σημαντικό βαθμό από τη δυνατότητα και την προδιάθεση των ανθρώπων προς έναν ορισμένο είδος πρακτικού-ορθολογικού *τρόπου ζωής*. Όπου αυτό παρακωλύθηκε μέσω εμποδίων ψυχικής φύσης, η ανάπτυξη ενός *οικονομικά* ορθολογικού τρόπου ζωής προσέκρουσε σε έντονες εσωτερικές αντιστάσεις. Στα πιο σημαντικά στοιχεία που διαμορφώνουν τον τρόπο ζωής ανήκαν στο παρελθόν πάνω απ' όλα οι μαγικές και θρησκευτικές δυνάμεις και οι ηθικές παραστάσεις περί του καθήκοντος που, κατά την πίστη, θεμελιώνονταν σε αυτές».²¹⁵

Έχοντας σημειώσει αυτά, μπορούμε πλέον να αναφερθούμε με συντομία και στις παρατηρήσεις του Weber για τις άλλες, μη δυτικές, κοσμοεικόνες, οι οποίες εξετάζονται υπό το πρίσμα των διαφορών τους από το κύριο ενδιαφέρον του, την ανάπτυξη της δυτικής νεωτερικότητας στην ιδιαιτερότητα ή την ιστορική μοναδικότητά της – πράγμα που, όπως σημειώθηκε, θα μπορούσε από μόνο του να αρκεί για να χαρακτηρίσουμε τα σχετικά γραπτά του Weber ως κατ' εξοχήν ιστορικά, με την έννοια που δίνει ο ίδιος στον όρο,²¹⁶ και όχι ως κοινωνιολογικά. Με άλλα λόγια, οι ιδιαιτερότητες των λοιπών, μη δυτικών θρησκευτικών κοσμοεικόνων πρόκειται να προσεγγιστούν από τον Weber ως λόγοι για τους οποίους δεν συνέτρεξαν και σε άλλους πολιτισμούς οι συνθήκες που συγκεντρώθηκαν στον μοναδικό ιστορικό αστερισμό της δυτικής νεωτερικότητας. Μέσω αυτής της διαδικασίας,

²¹⁴ Πρόκειται για μια θέση που με μία έννοια τον κάνει να προοικονομεί μια εξαιρετικά σημαντική θεματική της κοινωνικής και πολιτικής σκέψης του δεύτερου μισού του 20ού αιώνα: την κοινωνική κατασκευή του ατόμου και τη θεώρηση της εξουσίας όχι μόνο ως ενός μεγέθους που επιβάλλεται και επιβάλλει αλλά και ως μιας δύναμης που διαμορφώνει και προσκαλεί σε δράση. Φυσικά, αυτή η αντίληψη δεν βρίσκεται στο επίκεντρο της βεμπεριανής σκέψης μόνο κατά την πραγμάτευση της θρησκείας· δεν είναι τυχαίο ότι ολόκληρη η πολιτική κοινωνιολογία του βασίζεται στην έννοια της νομιμοποίησης. Σε αυτό το πλαίσιο, η συντακτική ομάδα της πολιτικής επιθεώρησης στην οποία ανήκει και ο γράφων, έφερε ξανά στο προσκήνιο αυτό το ζήτημα με αφορμή την εξέταση του νεοφιλελευθερισμού, αναφερόμενη και στο έργο του Weber: «[ε]ίναι προφανές ότι ο νεοφιλελευθερισμός, τόσο ως οικονομική πολιτική όσο και ως συνολική θεώρηση για τη ζωή, δεν μπορεί να στερεωθεί και να λειτουργήσει παρά μόνο μετασχηματίζοντας τον τρόπο που οι άνθρωποι σχετίζονται με τον εαυτό τους, τον κόσμο και τους άλλους· χωρίς έναν τέτοιο μετασχηματισμό, που μας εμπλέκει και μας αφορά όλους, οι μεγάλες νεοφιλελεύθερες δομές θα παρέμεναν κενές και θα αδυνατούσαν να συγκροτήσουν μια πραγματική δύναμη». «Editorial», *Kaboom* 6, Δεκέμβριος 2019, σ. 11. Για τις αναφορές στον Weber βλ. σ. 10, 15, 24.

²¹⁵ Weber, «Vorbemerkung», ό.π., σ. 12. Με αυτή την έννοια, ο Weber ισχυρίζεται ότι μελετά μια άλλη διάσταση του φαινομένου, παραπληρωματική προς εκείνη στην οποία απέδωσε έμφαση ο μαρξισμός: τη «δημιουργία ενός "οικονομικού φρονήματος", του "ήθους" μιας οικονομικής μορφής, μέσω συγκεκριμένων θρησκευτικών περιεχομένων πίστης».

²¹⁶ Βλ. Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», ό.π., σ. 268, υποσημ. 1. Βλ. και Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, ό.π., σ. 208.

θα γίνει δυνατός ο «καταλογισμός» (*Zurechnung*) ορισμένων χαρακτηριστικών του δυτικού ορθολογικού καπιταλισμού σε συγκεκριμένα στοιχεία της προτεσταντικής κοσμοθεώρησης.

Με αυτή την έννοια, μπορούμε να υιοθετήσουμε την ορολογία της Catherine Colliot-Thélène, η οποία κάνει λόγο για έναν «μεθοδολογικά θεμελιωμένο εθνοκεντρισμό»,²¹⁷ με την προϋπόθεση να έχουμε πάντοτε υπόψη μας ότι, για τον Weber, δεν υπάρχει τίποτα το τελεολογικό ή το ντετερμινιστικό στην ανάπτυξη της δυτικής νεωτερικότητας. Ούτε ολοκληρώνεται σε αυτή η πορεία της ιστορίας και της ανθρωπότητας προς την ελευθερία, ούτε πραγματώνεται μέσω αυτής το νόημα του είναι· πρόκειται για εκφράσεις που για τον ίδιο θα ήταν όχι απλώς λανθασμένες, αλλά και στερούμενες νοήματος. Ίσα-ίσα, θα μπορούσε να πει κανείς ότι, όπως συμβαίνει πάντοτε στις επιστήμες του πολιτισμού, και αυτή η γνωστική σκοπιά που σήμερα φαντάζει ανυπέρβλητη –και με μία έννοια όντως είναι τέτοια για εμάς· είμαστε αυτοί που είμαστε, φορείς μιας συγκεκριμένης ιστορίας και όχι κάποιας άλλης, υποκείμενα με ιστορικά και πολιτισμικά προσδιορισμένα γνωστικά ενδιαφέροντα– πρόκειται κάποια στιγμή να ξεπεραστεί, καθώς το αεικίνητο ποτάμι του κοινωνικού γίνεσθαι θα τη σαρώσει, κάνοντας να θεθούν νέα ζητήματα ως σημαντικά και ουσιώδη και φέρνοντας στο προσκήνιο άλλες οπτικές γωνίες.

Με αυτά κατά νου, ας στραφούμε τώρα στις θρησκευτικές παραστάσεις του Βουδισμού. Σύμφωνα με το επιχείρημα του Weber, το νόημα που αποδίδει η συγκεκριμένη θρησκεία στον κόσμο δεν προσφέρεται για την ανάπτυξη ενός ορθολογικού και εγκόσμιου οικονομικού πράττειν. Εκείνο που κυρίως επιδιώκεται είναι η φυγή από τον κόσμο, όχι η επιβεβαίωση της χάριτος εντός του. «Αυτό που αναζητάται δεν είναι απλώς λύτρωση από την αμαρτία και τα δεινά, αλλά από το Πεπερασμένο καθ' εαυτό, από τον “τροχό” της αιτιότητας του Κάρμα [με προσανατολισμό] στην αιώνια γαλήνη».²¹⁸ Το ζήτημα εν προκειμένω δεν είναι να κάνει κανείς καλές πράξεις, ούτε να προβεί σε δράσεις που αποδεικνύουν ότι ανήκει στους εκλεκτούς, αλλά να απελευθερωθεί από την επιθυμία και την ύπαρξη ως τέτοια, ώστε να ενωθεί και πάλι με το πρωταρχικό κοσμικό γίνεσθαι, εκεί όπου δεν υπάρχουν τα βάσανα του εγωισμού, της σωματικότητας και των ενστίκτων. Αν κάποιος δεν σπάσει τον κύκλο της επιθυμίας, η ψυχή του θα περιπλανιέται από τη μία μετεμψύχωση στην άλλη, παραμένοντας εντός του κόσμου της αγωνίας. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, γίνεται σαφές ότι «[ο]ποιοδήποτε ορθολογικό ένσκοπο πράττειν [...] και κάθε σύνδεση με οποιαδήποτε συμφέροντα του κόσμου, οδηγεί πάντα μακριά από τη σωτηρία».²¹⁹

Συνεπώς, ο κυρίαρχος ανθρωπολογικός τύπος που δημιουργούν και προάγουν οι κεντρικές κοινωνικές παραστάσεις της βουδιστικής θρησκείας δεν είναι ο μετρημένος και αφοσιωμένος στις εργασιακές του δραστηριότητες επιχειρηματίας, αλλά ο φυγόκοσμος και μυστικιστής μοναχός. «Δεν υπάρχει καμία οδός που να οδηγεί από αυτή την πραγματικά

²¹⁷ Colliot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 91. Στην ίδια λογική, ο Wolfgang Schluchter μιλά από τη μεριά του για έναν «ευριστικό ευρωκεντρισμό» του Max Weber. Wolfgang Schluchter, «Max Weber's Sociology of Religion: A Project in Comparison and Developmental History», στον τόμο Thomas C. Ertman (επιμ.), *Max Weber's Economic Ethic of the World Religions: An Analysis*, Καίμπρητζ: Cambridge University Press, 2017, σ. 50.

²¹⁸ Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 283.

²¹⁹ Στο ίδιο.

συνεπή φυγόκοσμη στάση σε κάποια οικονομική ή ορθολογική κοινωνική ηθική. Η οικουμενική “διάθεση συμπόνοιας” που εκτείνεται σε όλα τα πλάσματα [...], η οποία πηγάζει από την κοινή αιτιότητα του Κάρμα, και ψυχολογικά αποτελεί την απόρροια του μυστικιστικού, ευφορικού και οικουμενικού συναισθήματος ακοσμικιστικής αγάπης, δεν συνεπιφέρει κανενός είδους ορθολογικό πράττειν αλλά, αντιθέτως, οδηγεί μακριά από αυτό».²²⁰

Κοντά σε αυτά, θα μπορούσαμε ενδεχομένως να προσθέσουμε ένα στοιχείο που ήδη από την εποχή του Weber είχε αρχίσει να γίνεται ορατό ως προς τη σημασία του για τον δυτικό καπιταλισμό και το οποίο έχει να κάνει με την ανάδειξη του ατόμου ως κεντρικού πυλώνα προσανατολισμού της κοινωνικής ζωής. Φυσικά, όπως έχουμε τονίσει, το τι σημαίνει να είναι κανείς άτομο διαφέρει πάρα πολύ ανάλογα με την κοινωνία, την εποχή και το πολιτικό πλαίσιο: η αξία και η σημασία του ατόμου μπορεί να αναδειχθεί σε συγκεκριμένα τόσο διαφορετικά όσο η αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία,²²¹ η αναρχική και η ελευθεριακή σκέψη²²² και ο σύγχρονος νεοφιλελευθερισμός,²²³ σηματοδοτώντας πάντα κάτι διαφορετικό. Παρ’ όλα αυτά, δύσκολα μπορεί να αμφισβητήσει κανείς ότι εκείνο που ο Christopher Lasch ονόμασε «κουλτούρα του εγωισμού» αποτελεί ένα συγκροτητικό στοιχείο των σύγχρονων καπιταλιστικών κοινωνιών. Έτσι, εκκινώντας από τις παρατηρήσεις του Weber, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι από το θρησκευτικό φαντασιακό της Ανατολής λείπουν όχι μόνο οι προϋποθέσεις για το ορθολογικό οικονομικό πράττειν, αλλά και εκείνες για μια γενικότερη στρατηγικού και ναρκισσιστικού τύπου σύλληψη της ζωής και του ατόμου, που σήμερα τοποθετείται στο επίκεντρο της νεοφιλελεύθερης θέσμησης της κοινωνίας,²²⁴ καθώς στη συγκεκριμένη παράδοση ο εαυτός δεν γίνεται αντιληπτός ως μια εστία αυτονομίας και καινοτομίας που πρέπει να ενδυναμωθεί, αλλά ως εμπόδιο στον δρόμο για την ένωση με το κοσμικό απόλυτο που οφείλει όσο γίνεται να εξαλειφθεί.²²⁵

²²⁰ Στο ίδιο, σ. 284.

²²¹ Ας αναφέρουμε ενδεικτικά έναν χαρακτηριστικό διάλογο του Θεμιστοκλή με έναν Σίφνιο, που παρατίθεται από τον Πλούταρχο, και ο οποίος, σύμφωνα με τον Καστοριάδη σκιαγραφεί με εξαιρετικό τρόπο τη σημασία του ατόμου στο σύμπαν της αρχαίας Αθήνας. Σύμφωνα με τον ιστορικό, ο Σίφνιος, προκειμένου να ερεθίσει τον Αθηναίο στρατηγό, του λέει: «Αν δεν ήσουν Αθηναίος, δεν θα ήσουν Θεμιστοκλής». Και ο Θεμιστοκλής απαντά: «Ισχύει. Εσύ όμως, αν ήσουν Αθηναίος, δεν θα ήσουν Θεμιστοκλής».

²²² Βλ. Πιοτρ Κροπότκιν, *Για τον ατομικισμό. Μια επιστολή στον Μαξ Νετλάου*, μτφρ. Γ. Καράμπελας, Αθήνα: Εκδόσεις των συναδέλφων, 2019.

²²³ Βλ. ενδεικτικά τα κείμενα που περιλαμβάνονται στο έκτο τεύχος του περιοδικού *Kaboom* (Δεκέμβριος 2019) με θέμα την ανθρωπολογία του νεοφιλελευθερισμού και ιδίως τα άρθρα του Βασίλη Θεμελή, «Το Δώρο των εγχειριδίων αυτοβοήθειας» και του Γιάννη Δ. Ιωαννίδη «Στοιχεία κριτικής της νεοφιλελεύθερης ανθρωπολογίας», σ. 53-70 και 127-142 αντίστοιχα.

²²⁴ Βλ. Christian Laval, «Ανθρωπολογία του νεοφιλελεύθερου υποκειμένου», μτφρ. Μ. Κατρίτσης, *Kaboom* 6, Δεκέμβριος 2019, σ. 29-50.

²²⁵ Εξού, ας σημειωθεί παρενθετικά, και το ανανεωμένο πολιτικό ενδιαφέρον για το έργο της Simone Weil, η οποία, μέσα ακριβώς από τις μυστικιστικές επιρροές της σκέψης της, μπορεί να μας βοηθήσει να ξανασκεφτούμε κριτικά διάφορα παγιωμένα υποκειμενικά, κοινωνικά και πολιτικά μεγέθη των ημερών μας. Μια κριτική που βασίζεται στη φιλοσοφία της Weil για να αμφισβητήσει τη σύγχρονη λατρεία του εαυτού θα μπορούσε να βρει γόνιμο υλικό τόσο στα ρητώς πολιτικά κείμενά της, όπως το *Ανάγκη για ρίζες. Μια διακήρυξη καθηκόντων απέναντι στον άνθρωπο και την κοινωνία*, μτφρ. Μ. Μαλαφέκα, Αθήνα: Κέδρος, 2014, όπου η έννοια της υποχρέωσης προτάσσεται της αντίστοιχης του δικαιώματος, όσο και στα πιο θρησκευτικά, όπως *Το πρόσωπο και το ιερό*, μτφρ. Σ. Ζουμπουλάκης, Αθήνα: Πόλις, 2018 ή το *Η Βαρύτητα και η χάρη*, μτφρ. Α. Βρυώνη, Αθήνα:

Τέλος, ας δώσουμε ένα ακόμη παράδειγμα, αυτό του κομφουκιανισμού. Σύμφωνα με τις βεμπεριανές αναλύσεις, μπορεί η εν λόγω θρησκεία να χαρακτηρίζεται από ένα είδος εξορθολογισμού λόγω της επεξεργασίας των δογμάτων της από καλλιεργημένα κοινωνικά στρώματα, ταυτόχρονα όμως, μέσω της σημασίας που αποδίδει στην ευσέβεια, τη λατρεία των προγόνων και των πνευμάτων, τις ισχυρές οικογενειακές σχέσεις και τη διαφύλαξη της παράδοσης, προωθεί ως στάση την ορθολογική προσαρμογή στον κόσμο και όχι την ορθολογική κυριαρχηση και αλλαγή του.²²⁶ Λείπει έτσι από τη συγκρότηση του κομφουκιανού τύπου ανθρώπου το στοιχείο της ενεργητικότητας που, στην περίπτωση του προτεσταντισμού, εξέβαλε κατά τον Weber στην ώθηση της διαρκούς επέκτασης της επιχειρηματικής δραστηριότητας.²²⁷

Για άλλη μία φορά, θα μπορούσαμε να προεκτείνουμε τις βεμπεριανές εμπνεύσεις και προς μια πιο σύγχρονη κατεύθυνση. Σε μια εποχή που το νεοφιλελεύθερο πνεύμα τονίζει τη σημασία της διαρκούς καινοτομίας και δημιουργικότητας και της υπέρβασης κάθε ορίου, η στροφή προς τη σημασία της διαλεκτικής μεταξύ παράδοσης και δημιουργίας με έναν τρόπο που συνομιλεί με τους ασιατικούς πολιτισμούς και ξεφεύγει από το καθιερωμένο αντιθετικό δίπολο «παράδοση-πρόοδος» μπορεί να αποδειχθεί κομβικής σημασίας στο πλαίσιο μιας πολιτικής κριτικής. Αυτή την κατεύθυνση έχει ακολουθήσει μέχρι ενός σημείου και ο –μάλλον όχι τυχαία– γερμανοκορεάτης φιλόσοφος Byung-Chul Han,

Αστρολάβος, 1989, όπου η ίδια η έννοια του εαυτού υπονομεύεται μέσω στοχασμών μυστικιστικής έμπνευσης.

²²⁶ Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, σ. 227, 244, 287.

²²⁷ Τα παραδείγματα της λογικής που διέπει τις συγκριτικές θρησκευολογικές μελέτες του Weber θα μπορούσαν κάλλιστα να πολλαπλασιαστούν. Λόγου χάρη, κινούμενος στην ίδια γραμμή σκέψης, ο Weber σημειώνει ότι το ινδουιστικό σύστημα των καστών, με όλους τους αυστηρούς μαγικοθρησκευτικούς περιορισμούς των επαφών μεταξύ ανθρώπων που προέρχονταν από διαφορετικό στρώμα, αποτέλεσε ένα ισχυρό εμπόδιο για την ανάπτυξη μιας «ελεύθερης» καπιταλιστικής οικονομίας, η οποία κατ' αρχήν διέπεται από την ελευθερία των συμβολαίων. Βλ. ενδεικτικά Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 136. Από τη μεριά μας, θα προσθέσουμε ένα ακόμη παράδειγμα, αυτή τη φορά προερχόμενο από τον χώρο της λογοτεχνίας. Μιλώντας για τον τρόπο ζωής και τη στάση απέναντι στον πλούτο που υπαγόρευε η θρησκευτικότητα των καβυλικών χωριών στην Αλγερία, η Alice Zeniter γράφει: «“Αν έχεις λεφτά, να τα δείχνεις.” Έτσι λένε εκεί πάνω στο βουνό, όπως και κάτω. Παράξενη εντολή, αφού απαιτεί να ξοδεύει κανείς συνεχώς τα λεφτά του, ώστε να μπορεί να τα επιδεικνύει. Δείχνοντας ότι είναι πλούσιος, φτωχαίνει. Ούτε ο Αλί ούτε οι αδελφοί του θα σκέφτονταν ποτέ να βάλουν χρήματα στην άκρη για να τα κάνουν ν' “αβγατίσουν”, ή για τις μελλοντικές γενιές, ούτε καν για τις δύσκολες μέρες. Τα λεφτά τα ξοδεύεις μόλις τ' αποκτάς. Γίνονται λιπαρό προγούλι, στρογγυλή κοιλιά, πλουμιστά υφάσματα, κοσμήματα που ο όγκος και το βάρος τους μαγεύουν τις Ευρωπαίες, οι οποίες τα εκθέτουν σε βιτρίνες χωρίς να τα φοράνε ποτέ. Τα λεφτά δεν είναι τίποτα από μόνα τους. Είναι τα πάντα, από τη στιγμή που μετατρέπονται σε συσσώρευση αντικειμένων. [...] Σύμφωνα με μια παλιά παράδοση της Καβυλίας, δεν μετράς ποτέ τη γενναιοδωρία του Θεού. Δεν μετράς τους ανθρώπους που είναι παρόντες σε μια συνάθροιση. Δεν μετράς τα αβγά που κλωσάει η κότα. Δεν μετράς τους σπόρους που φυλάς μέσα στο πηλίνο κιούπι. Σε κάποια βαθιά φαράγγια του βουνού απαγορεύεται εντελώς να ξεστομίζουν αριθμούς. [...] [Οι Ευρωπαίοι] δεν καταλαβαίνουν πως, όταν μετράς, είναι σαν να περιορίζεις το μέλλον, σαν να φτύνεις κατάμουτρα τον Θεό». Alice Zeniter, *Η τέχνη της απώλειας*, μτφρ. Έ. Κορομηλά, Αθήνα: Πόλις, 2019, σ. 28-29. Η πλήρης αντίθεση που παρουσιάζεται εδώ προς κομβικές πτυχές του τρόπου ζωής που διαμορφώνεται με βάση τις προτεσταντικές επιταγές (λιτότητα, εγκράτεια, απουσία επιδεικτικής σπατάλης, υπολογισιμότητα) είναι εντυπωσιακή και φωτίζει άψογα το επιχείρημα του Weber, ο οποίος πολύ πιθανώς θα ενθουσιαζόταν από το εν λόγω απόσπασμα.

αναδεικνύοντας μια διαφορετική αντίληψη για τον χρόνο, την πρωτοτυπία και τη δημιουργία, που ξεφεύγει από το πνεύμα του καπιταλισμού.²²⁸

~

Συμπερασματικά, από τη σκοπιά που μας ενδιαφέρει εδώ, θα λέγαμε ότι οι συγκριτικές μελέτες του Weber για τις παγκόσμιες θρησκείες και το πνεύμα που τις διέπει αποτελούν έναν στοχασμό πάνω στις ανθρωπολογικές κλίσεις, δεξιότητες, ωθήσεις και απωθήσεις που εγγράφονται στα άτομα μέσω της κοινωνικοποίησής τους, εκφράζοντας και ταυτόχρονα παροντοποιώντας τα νοήματα που συμπυκνώνονται στις θρησκευτικές κοσμοαντιλήψεις. Οι θρησκευτικές παραστάσεις αποτελούν αναπόσπαστο τμήμα της θέσμησης της κοινωνίας, καθώς ωθούν προς συγκεκριμένες και πάντα διαφορετικές «συστηματοποιήσεις του βίου» τόσο αναφορικά με την οικονομία –σε αυτό το σημείο κυρίως εστιάζει την προσοχή του ο Weber– όσο και σχετικά με τον ερωτισμό, τον πόλεμο, την πολιτική και την αισθητική.²²⁹ Είναι εξάλλου σημαντικό να τονιστεί η ιδιαίτερα συγκεκριμένη αντίληψη που έχει ο Weber για τις πρακτικές επιδράσεις του νοήματος στο πράττειν των ανθρώπων. Μακριά από το να θεωρεί ότι ο δυτικός νεωτερικός καπιταλισμός ταυτίζεται με την εξαιρετικά γενική βούληση για κέρδος, εντοπίζει συγκεκριμένα χαρακτηριστικά τόσο του καπιταλισμού, όσο και της ανθρωπολογίας του, ανάμεσα στα οποία ξεχωρίζει ο ιδιαίτερος εξορθολογισμός της ζωής.

«Θα επρόκειτο για σαφή αντίφαση προς τα δεδομένα, εάν ήθελε κανείς να αποδώσει μικρότερη “ορμή για κέρδος” στον Ινδό ή στον Κινέζο ή στον ισλαμιστή έμπορο, μικροπωλητή, χειροτέχνη ή κούλι, απ’ ό,τι στον προτεστάντη. Πολύ περισσότερο, το αντίθετο ισχύει: αυτό που είναι ιδιάζον στον Πουριτανισμό είναι η ορθολογική ηθική δέσμευση της “μανίας για κέρδος”. Πέραν τούτου, δεν υπάρχει το παραμικρό ίχνος απόδειξης ότι η αιτία της διαφοράς ήταν κάποια μειωμένη φυσική “ικανότητα” για τεχνικό και οικονομικό “ορθολογισμό”. [...] Στον βαθμό που δεν συνεπιδρούν εδώ καθαρά πολιτικές συνθήκες (οι εσωτερικές δομικές μορφές της “εξουσίας”), τις οποίες θα αναλύσουμε αργότερα, η αιτία πρέπει να αναζητηθεί στη θρησκευτικότητα. Μόνον ο ασκητικός Προτεσταντισμός καταδίωξε απηνώς τη μαγεία, την εξωκοσμικότητα της σωτηριακής αναζήτησης και τη νοησιαρχική περισυλλογιστική “φώτιση” ως ανώτατη κορφή της, μόνο αυτός συγκρότησε τα θρησκευτικά κίνητρα αναζήτησης της σωτηρίας εντός του μόχθου στο ενδοκοσμικό “επάγγελμα”».²³⁰

²²⁸ Byung-Chul Han, *Duft der Zeit: Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*, Μπίλεφελντ: Transcript, 2015· Σαντσία: η αποδόμηση στην Κίνα, μτφρ. Γ.-Ο. Παπαδημητρίου, Αθήνα: Τοποβόρος, 2018.

²²⁹ Βλ. Weber, *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας*, ό.π., σ. 85 κ.ε., 67 κ.ε., 63-65 και 79 κ.ε. αντίστοιχα.

²³⁰ Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 286-287.

«Το πρόβλημα του νοήματος». Ανάγκη για νόημα, απουσία μονοσήμαντων καθορισμών και μη αναγωγιμότητα του νοήματος

Έγινε μέχρι τώρα σαφές ότι οι θρησκευτικές παραστάσεις μιας κοινωνίας ντύνουν με νόημα τη ζωή και τον κόσμο, δίνοντας κατεύθυνση στο πράττειν των ατόμων που δραστηριοποιούνται μέσα σε αυτή. Εν προκειμένω, το να πούμε ότι οι δρώντες εντάσσονται σε ένα κοινωνικό πλαίσιο που οριοθετεί τις πράξεις τους είναι σωστό αλλά ανεπαρκές.²³¹ Ο Weber είχε ήδη διαισθανθεί και σε έναν βαθμό μιλήσει με τους όρους της εποχής του γι' αυτό που ο Καστοριάδης στη συνέχεια θα ονόμαζε εκκοινωνισμό του ατόμου· με άλλα λόγια, για τη διαδικασία κατά την οποία η ψυχή αναλαμβάνει τα σχήματα, τις αξίες, τις κατηγορίες, τους τρόπους σκέψης που ορίζει το εκάστοτε κοινωνικό φαντασιακό. Ο στοχαστής λοιπόν δεν σκέφτεται το κοινωνικό σαν ένα περιβάλλον εντός του οποίου πρέπει να εκπληρωθούν με ποικίλους τρόπους ορισμένες πάγιες λειτουργίες, αλλά σαν ένα κάθε φορά διαφορετικό και ιστορικά αναδυόμενο σύμπαν, όπου οι έσχατες νοηματοδοτήσεις, οι ύστατες αξίες, οι έγκυροι τρόποι σκέψης, η ίδια η διάρθρωση των πεδίων της ζωής διαφέρουν.

Συνεπώς, η άποψη ότι στον Weber δεν μπορούν να βρεθούν αναφορές σε κοινωνικά νοήματα είναι αδύνατο να υποστηριχθεί. Μπορεί ο ίδιος να μη φτάνει να χρησιμοποιήσει τον όρο του Durkheim και των συνεργατών του *Année Sociologique* «συλλογικές παραστάσεις», όπως ωστόσο σημειώνουν διάφοροι μελετητές του η βεμπεριανή πρακτική δεν βρίσκεται τελικά τόσο μακριά από τη ντυρκεμιανή θεωρία.²³² Είναι φανερό πως στα δοκίμια του Weber για τη θρησκεία, τις κοσμοθεάσεις, τις κοσμοεικόνες, αλλά και σε εκείνα για τις επιστήμες του πολιτισμού και τις αξίες, το νόημα που αποδίδεται στον κόσμο δεν είναι το υποκειμενικά σκοπούμενο νόημα, αλλά το συλλογικό νόημα που αλλάζει από πολιτισμό σε πολιτισμό και από κοινωνία σε κοινωνία. Πού οφείλεται, όμως, αυτή η συλλογική παραγωγή νοήματος; Πού αποσκοπούν οι τόσο διαφορετικές απαντήσεις στο τι σημαίνει να ζεις και να πεθαίνεις που προτείνουν οι διάφορες θρησκευτικές και μη κοσμοεικόνες; Η απάντηση του Weber, στην οποία θα στραφούμε αμέσως τώρα, τοποθετεί την αναζήτηση του νοήματος στο επίκεντρο της ανθρώπινης ύπαρξης και κοινωνίας.

²³¹ Βλ. Bernhard Prosch, Martin Abraham, «Gesellschaft, Sinn und Handeln: Webers Konzept des sozialen Handelns und das Frame-Modell», στον τόμο Rainer Greshoff, Uwe Schimank (επιμ.), *Integrative Sozialtheorie? Esser- Luhmann- Weber*, Βίμπαντεν: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006, σ. 88-89. Οι συγγραφείς τονίζουν ότι το άτομο και οι πράξεις του τοποθετούνται πάντα εντός ενός κοινού πολιτισμού, ο οποίος αποτελεί θεμελιώδες χαρακτηριστικό της κοινωνικής ζωής, θέτοντας κανόνες, νόρμες και αξίες. Αυτό βέβαια δεν αναιρεί το γεγονός ότι στη συνέχεια του άρθρου τους προσπαθούν να συσχετίσουν τη σκέψη του Weber με εκείνη του –ασχολούμενου με τη θεωρία της ορθολογικής επιλογής– Hartmut Esser και τη θεωρία του περί του «μοντέλου της πλαίσιωσης», σύμφωνα με την οποία οι διάφορες χαρακτηριστικές κοινωνικές καταστάσεις λειτουργούν ως «πλαίσια» (*frames*) για τις πράξεις των ατόμων.

²³² Βλ. ενδεικτικά Κονδύλης, *Το πολιτικό και ο άνθρωπος*, ό.π., σ. 158. Σημειώνεται ότι η ιδέα των συλλογικών παραστάσεων χρησιμοποιείται μεταξύ άλλων και από τους Marcel Mauss και Henri Hubert στο έργο τους *Σχεδίασμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία*, ό.π. Εννοείται πως αυτή παρατήρηση δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει στην παραγνώριση των πολλών και θεμελιωδών διαφορών που υπάρχουν ανάμεσα στην ντυρκεμιανή και τη βεμπεριανή κοινωνιολογία, οι οποίες έχουν να κάνουν κυρίως με την ένταση ανάμεσα σε μια θετικιστική και μια ερμηνευτική θεώρηση των κοινωνικών φαινομένων.

Απέχοντας πολύ από το να αποτελεί μια απλή μεθοδολογική συνθήκη, η ανάγκη για νόημα παρουσιάζεται από τον Weber ως εγγενές ανθρωπολογικό και κοινωνικό χαρακτηριστικό.

Σύμφωνα με τον στοχαστή, οι άνθρωποι είναι φορείς μιας «μεταφυσική[ς] ανάγκη[ς] για έναν κόσμο που να έχει νόημα».²³³ Πράγματι, η έκφραση *sinnvoller Kosmos* απαντά πλείστες φορές στα βεμπεριανά κείμενα, συχνά μάλιστα σε αντιπαράβολή με το *Chaos*, που χαρακτηρίζεται από την έλλειψη νοήματος. Όταν δηλαδή ο στοχαστής χρησιμοποιεί τη λέξη *Kosmos* αντί για *Welt*, αναφέρεται στην αρχαιοελληνική έννοια του όρου, στην έννοια του διατεταγμένου και συνεκτικού όλου που αναδύεται μέσα από το άτακτο και απροσδιόριστο χάος. Η νοηματοδοτική διάσταση των θρησκειών, λοιπόν, συνίσταται για τον Weber ακριβώς σε αυτό, στην απάντηση μπροστά στο αίνιγμα του α-νοήτου, μπροστά στην ανυπόφορη αλλά και θεμελιώδη εμπειρία της έλλειψης νοήματος (*Sinnlosigkeit*), που αναδύεται με αφορμή γεγονότα όπως ο θάνατος ή οι φυσικές καταστροφές.²³⁴ Έτσι, κάθε θρησκεία που ξεπερνά το επίπεδο της ευκαιριακής μαγικής επίδρασης πάνω στα πράγματα, έρχεται κατά τον διανοητή αντιμέτωπη με το βασικό πρόβλημα που πρέπει να λύσει: το ζήτημα της θεοδικίας, το οποίο συνίσταται σε ερωτήματα περί του λόγου ύπαρξης του κακού στον κόσμο, της αδικίας που εντοπίζεται στην αναντιστοιχία ηθικής ποιότητας και ευτυχίας, των συμφορών που τόσο συχνά πλήττουν τους αθώους κ.λπ.

Όλες οι θρησκείες καλούνται να δώσουν μια απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα, η οποία ταυτόχρονα θα αποτελεί και μια νοηματοδότηση του κόσμου, μια απόκριση στα θεμελιώδη «γιατί» της ύπαρξης. Για ακόμα μία φορά, οι απαντήσεις για την πανταχού παρούσα «ατέλεια του κόσμου», για να χρησιμοποιήσουμε την έκφραση του Weber, μπορούν να ποικίλλουν:²³⁵ εκκινώντας από τις πιο γνωστές σε μας μορφές όπως η μεσσιανική εσχατολογία, σύμφωνα με την οποία «[έ]νας ισχυρός ήρωας ή ένας Θεός θα έρθει – σύντομα, αργότερα, κάποτε– και θα θέσει τους οπαδούς του στην επάξια θέση τους εντός του κόσμου»,²³⁶ ή η πίστη σε ένα επέκεινα, όπου οι άνθρωποι θα κριθούν κατά τα γήινα έργα τους, φτάνουν μέχρι τη σύλληψη του Μανιχαϊσμού, σύμφωνα με την οποία «ο Θεός δεν είναι παντοδύναμος, ούτε ο κόσμος είναι δημιουργία εκ του μηδενός»²³⁷ και το κακό προκύπτει από τη μερική επικράτηση των δυνάμεων του σκότους, ή την κατά τον Weber τελειότερη λογικά λύση στο πρόβλημα της θεοδικίας, αυτή της βουδιστικής μετενσάρκωσης, όπου η ευτυχία ή η δυστυχία στην παρούσα ζωή εξηγείται με βάση τις ενάρετες ή αμαρτωλές πράξεις μιας προηγούμενης.

²³³ Max Weber, *From Max Weber: Essays In Sociology*, επιμ. Hans Heinrich Gerth, C. Wright Mills, Νέα Υόρκη: Free Press, 1946, σ. 281. Πρβλ. Eyal Chowers, «Max Weber: The Fate of Homo-Hermeneut in a Disenchanted World», *Journal for European Studies* 25(2), Ιούνιος 1995, σ. 124, όπου γίνεται λόγος για την «επιθυμία του νοήματος». Από τη μεριά του, ο Falk Reckling («Interpreted Modernity. Weber and Taylor on Values and Modernity», *European Journal of Social Theory* 4(2), Μάιος 2001, σ. 156) επιμένει στις κατά Weber ανθρωπολογικές ποιότητες που «δημιουργούν νόημα» (*sinnstiftend*).

²³⁴ Βλ. Steven Seidman, «Modernity, Meaning, and Cultural Pessimism in Max Weber», *Sociological Analysis* 44, 1983, σ. 268.

²³⁵ Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, σ. 154 κ.ε.

²³⁶ Στο ίδιο, σ. 156.

²³⁷ Στο ίδιο, σ. 161.

Δεν είναι λίγοι οι σχολιαστές του βεμπεριανού έργου που υπογραμμίζουν ότι το πρόβλημα της θεοδικίας βρίσκεται στη ρίζα του θρησκευτικού φαινομένου για τον Weber.²³⁸ Κι ενώ αυτό αληθεύει, πρέπει να προσθέσουμε ότι η ανάγκη για νόημα είναι για τον συγγραφέα που μελετάμε κάτι ευρύτερο: όχι μόνο επειδή αναφέρεται και στην ανάλυση άλλων γεγονότων και φαινομένων πέρα από την αιτιολόγηση της ατέλειας του κόσμου, όπως το αίσθημα του πολεμιστή που θυσιάζεται «για κάτι» και συνεπώς ο θάνατός του έχει νόημα,²³⁹ ή η αγωνία του ευτυχούς ανθρώπου να αισθανθεί ότι αξίζει την ευτυχία του,²⁴⁰ αλλά και επειδή η προβληματική της νομιμοποίησης της εξουσίας συνδέεται καταφανώς με το εν λόγω ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό. Το ότι η εξουσία αναγνωρίζεται, το ότι υπακούει κανείς στις εντολές της με τρόπο διαφορετικό απ' ό,τι στις υποδείξεις ενός ληστή που τον σημαδεύει με το όπλο, σημαίνει ότι το εξουσιαστικό φαινόμενο με έναν τρόπο νοηματοδοτείται στη συνείδηση των εξουσιαζομένων.²⁴¹

Φυσικά, το γεγονός ότι η ανάγκη για νόημα παρουσιάζεται ως ανθρωπολογική και πολιτισμική σταθερά δεν σημαίνει ότι το εν λόγω νόημα μπορεί να είναι το οτιδήποτε ή να παρουσιάζεται αποσυνδεδεμένο από την υλική πραγματικότητα της ζωής. Μια τέτοια αμιγώς ιδεαλιστική θεώρηση του νοήματος θα ήταν εντελώς ξένη προς τον τρόπο σκέψης του Weber, ο οποίος πάντα επέμενε στη συγκεκριμένη εμπειρική ανάλυση των κοινωνικών συνθηκών. Έτσι, εντελώς αντίθετα απ' ό,τι θα έτεινε κανείς να πιστέψει με βάση τη μάλλον αφελή παρουσίαση του Weber ως αντι-Marx,²⁴² ο συγγραφέας αφιερώνει τεράστιο μέρος των σχετικών αναλύσεών του στην κατάδειξη του τρόπου με τον οποίο ταξικές, οικονομικές, γεωγραφικές, πολιτικές, ιστορικές και άλλες βιοτικές συνθήκες έχουν κατά καιρούς επιδράσει πάνω στις θρησκευτικές κοσμοεικόνες.²⁴³ Πράγματι, η συσχέτιση του περιεχομένου της θρησκευτικότητας με τη φύση της εργασίας και τον τρόπο ζωής διαφόρων επαγγελματικών ομάδων και κοινωνικών στρωμάτων –μια συσχέτιση η οποία,

²³⁸ Christopher Adair-Toteff, «“Sinn der Welt”: Max Weber and the Problem of Theodicy», *Max Weber studies* 13(1), 2013, σ. 87-107· Habermas, *The Theory of Communicative Action*, ό.π., σ. 202· Fiedler, *Max Weber und die Globalisierung der Moderne*, ό.π., σ. 99· Seidman, «Modernity, meaning, and cultural pessimism in Max Weber», ό.π., σ. 268· Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 749-750.

²³⁹ Weber, *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας*, ό.π., σ. 67.

²⁴⁰ Weber, «Einleitung», ό.π., σ. 242. Ο Weber μάλιστα κάνει λόγο εν προκειμένω για τη «θεοδικία της ευτυχίας» (*Theodizee des Glückes*).

²⁴¹ Γι' αυτό και ο Weber συνδέει αυτά τα δύο ζητήματα, ακόμα και στο λεξιλογικό επίπεδο. Γράφει, λόγου χάρη, αναφερόμενος στην εσωτερική ανάγκη του ευτυχούς ανθρώπου να θεωρεί ότι αξίζει την ευδαιμονία του: «η ευτυχία πρέπει να είναι “νόμιμη”». Στο ίδιο.

²⁴² Κατά τον Aurélien Berlan, με αυτόν τον τρόπο έγινε αρχικά κατανοητό το έργο του Weber στη Γαλλία, καθώς οι διανοητές που εισήγαγαν τη βεμπεριανή σκέψη στα γαλλικά γράμματα ήταν φιλελεύθεροι που αποζητούσαν ένα «διανοητικό εχέγγυο» απέναντι στον μαρξισμό. Βλ. Berlan, «Ένας ριζοσπάστης Max Weber;», ό.π., σ. 100-104. Εντούτοις, παρά το γεγονός ότι το εν λόγω κείμενο είναι ιδιαίτερα κατατοπιστικό, θεωρούμε ότι ορισμένες φορές παρουσιάζει μια μάλλον απλουστευτική εικόνα γι' αυτή την πρώτη, φιλελεύθερη πρόσληψη του Weber στη Γαλλία. Παραδείγματος χάρη, ο ίδιος ο Raymond Aron, που κατά τον Berlan «καταλήγει να μετατρέψει τον Weber σε θιασώτη μιας “πνευματοκρατικής” προσέγγισης του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου» (σ. 101), τονίζει σε διάφορα κείμενά του ότι η κριτική του Weber στον Marx δεν συνεπάγεται κάποια στροφή προς τον ιδεαλισμό. Βλ. π.χ. Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 712.

²⁴³ Πρόκειται για ένα σημείο που ορθώς τονίζει και ο Clifford Geertz (βλ. *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, ό.π., σ. 306).

ωστόσο, ποτέ δεν γίνεται με μονοσήμαντο τρόπο²⁴⁴— αποτελεί μία από τις βασικότερες έγνοιες του Weber στα κείμενα για την κοινωνιολογία της θρησκείας που περιλαμβάνονται στο corpus του *Οικονομία και κοινωνία*.

Σε αυτό το πλαίσιο, ποικίλα ζητήματα που έχουν να κάνουν με τις θρησκευτικές παραστάσεις, από τον βαθμό της ορθολογικής τους συστηματοποίησης μέχρι τη θέση που αποδίδεται στις γυναίκες, συνδέονται ιδιαιτέρως αναλυτικά με συγκεκριμένες υλικές πραγματικότητες της ζωής.²⁴⁵ Έτσι, λόγου χάρη, οι αγροτικές κοινότητες τείνουν, σύμφωνα με τον Weber, να δίνουν έμφαση στις μαγικές επιδράσεις ευκαιριακών θεών, καθώς η ίδια η φύση των καθημερινών βιοποριστικών δραστηριοτήτων τους εξαρτάται σε σημαντικό βαθμό από τις απρόβλεπτες δυνάμεις της φύσης, ενώ τα προνομιούχα γραφειοκρατικά στρώματα συνηθίζουν να συλλαμβάνουν τον θεό με όρους ορθολογισμού, όπως εξάλλου συμβαίνει και με τους χειροτέχνες του άστεως – αν και σε γενικές γραμμές η αστεακή θρησκευτικότητα είναι ιδιαίτερα σύνθετη και πολυσχιδής.²⁴⁶

Αξίζει να παρατεθούν εν εκτάσει ορισμένα παραδείγματα, προκειμένου να φανεί ο ιδιαίτερος και λεπτοφυής χαρακτήρας των εν λόγω βεμπεριανών αναλύσεων: «[η] χαρακτηριστική στάση μιας γραφειοκρατίας απέναντι σε θρησκευτικές υποθέσεις αποτυπώθηκε με κλασικό τρόπο στον Κομφουκιανισμό: πλήρης απουσία κάθε είδους “λυτρωτικής ανάγκης” και εν γένει όλων των θεμελιώσεων ηθικής που κατευθύνονται πέρα από το Εντεύθεν, αντικατάστασή τους από την τεχνοδιδασκαλία μιας γραφειοκρατικής συμβατικότητας με καθαρά καιροσκοπικό-ωφελμιστικό περιεχόμενο, αν και αισθητικά εκλεπτυσμένη, απάλειψη κάθε συναισθηματικής και ανορθολογικής ατομικής θρησκευτικότητας που υπερβαίνει την παραδοσιακή πίστη στα πνεύματα, διατήρηση της προγονολατρίας και της ευσέβειας των τέκνων ως γενικής βάσης της υποταγής, “αποστασιοποίηση από τα πνεύματα”, τη μαγική επίδραση των οποίων περιφρονεί ο διαφωτισμένος δημόσιος υπάλληλος – αν και ο δεισιδαίμων υπάλληλος μπορεί να τη συμμερίζεται, όπως συμβαίνει με τον πνευματισμό και τους Γερμανούς υπαλλήλους σήμερα».²⁴⁷

Επίσης: «Στο στρώμα των μικροαστών, ιδιαίτερα των χειροτεχνών, συνυπάρχουν οι μεγαλύτερες αντιθέσεις. Καστικό ταμπού και μαγική ή μυσταγωγική θρησκευτικότητα ιερών μυστηρίων και οργίων στην Ινδία, ανιμισμός στην Κίνα, δερβίσικη θρησκευτικότητα στο Ισλάμ, πνευματιστική-ενθουσιαστική κοινοτική θρησκευτικότητα στον αρχαίο Χριστιανισμό [...] δεισιδαιμονία παράλληλα με διονυσιακά όργια στην αρχαία Ελλάδα, φαρισαϊκή εφαρμογή του Νόμου στον αρχαίο ιουδαϊσμό των μεγαλουπόλεων [...]. Βεβαίως, ο αρχαίος Χριστιανισμός ήταν εξ αρχής μια ιδιαίτερη θρησκευτικότητα χειροτεχνών. Ο Σωτήρας του ήταν χειροτέχνης μιας κωμόπολης, οι ιεραπόστολοί του ήταν περιοδεύοντες μαθητευόμενοι χειροτέχνες, ο σπουδαιότερος μεταξύ τους ήταν περιοδεύων μαθητευόμενος σκηνοποιός, τόσο αποξενωμένος από τη ζωή της υπαίθρου

²⁴⁴ Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 112.

²⁴⁵ Βλ. συνολικά το κεφάλαιο «Τάξεις, νομοκατεστημένες τάξεις και θρησκεία», στον τόμο *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 90-154.

²⁴⁶ Βλ. στο ίδιο, σ. 103.

²⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 102-103

ώστε σε μια Επιστολή του χρησιμοποιεί μια μεταφορά από το μπόλιασμα των δέντρων με σαφώς ανεστραμμένο νόημα».²⁴⁸

Ακόμη: «είναι αυτονόητο ότι το μικροαστικό στρώμα τείνει παντού έντονα προς την ορθολογική, ηθική θρησκευτικότητα, και δη λόγω του τρόπου ζωής του, εκεί όπου είναι δεδομένες οι συνθήκες για μια τέτοια θρησκευτικότητα. Είναι σαφές ότι ο βίος του μικροαστού, ιδιαίτερα του αστεακού χειροτέχνη και του μικρεμπόρου, βρίσκεται πολύ πιο μακριά από τη δέσμευση της φύσης σε σύγκριση με τον χωρικό, ώστε η εξάρτηση από τη μαγική επίδραση των ανορθολογικών φυσικών πνευμάτων δεν μπορεί εδώ να διαδραματίσει τον ίδιο ρόλο όπως για εκείνον και ότι, αντιστρόφως, οι οικονομικοί όροι του βίου του έχουν ουσιωδώς ορθολογικότερο χαρακτήρα, δηλαδή αρμόζουν περισσότερο στην υπολογισιμότητα και στην ορθολογική κατά τον σκοπό επίδραση».²⁴⁹

Και τέλος: «[ό]σο πιο προνομιούχα ήταν η θέση των εμπόρων, τόσο λιγότερο επιδεικνύουν τάση για ανάπτυξη μια θρησκείας του Επέκεινα. Η θρησκεία των αριστοκρατικών και πλουτοκρατικών φοινικικών εμπορικών πόλεων είναι καθαρά εντεύθεν προσανατολισμένη και, απ' όσο γνωρίζουμε, εντελώς μη προφητική».²⁵⁰

Εξάλλου, στην ίδια γραμμή σκέψης μπορούμε να εγγράψουμε και την κριτική του Weber προς τον Nietzsche, έναν στοχαστή τον οποίο ως γνωστόν εκτιμούσε ιδιαίτερα. Σε ό,τι αφορά το ζήτημα της θρησκείας, ο Weber επισημαίνει ακριβώς ότι ο Nietzsche επεξέτεινε τη φιλοσοφική ερμηνεία του για τη μνησικακία ως ρίζα της θρησκείας σε ιστορικές πραγματικότητες με τις οποίες αυτή δεν είχε καμία σχέση, όπως ο Βουδισμός.²⁵¹ Το ζήτημα λοιπόν δεν είναι να βρούμε μια γενική, θεωρητικού τύπου ερμηνεία για το θρησκευτικό φαινόμενο, αλλά να εξετάσουμε τον τρόπο που διαρθρώνεται στο πλαίσιο συγκεκριμένων και μοναδικών κάθε φορά κοινωνικο-ιστορικών συνθηκών.

Με βάση αυτά, καθίσταται σαφές ότι η έμφαση του Weber στη σημασία των θρησκευτικών νοημάτων δεν τον καθιστά «ιδεαλιστή». Τουναντίον, ποικίλες διατυπώσεις του επί του θέματος θα μπορούσαν κάλλιστα να θεωρηθούν εξαιρετικά «υλιστικές», αν το συνολικό του έργο δεν αναιρούσε ακριβώς την ίδια τη διατύπωση του προβλήματος της κοινωνικής θέσμησης και του ιστορικού γίνεσθαι με βάση τους όρους αυτού του διπόλου.²⁵² Ο συγγραφέας εντυπωσιάζει τον αναγνώστη με τις απίστευτες γνώσεις του τόσο για την ιστορία των θρησκειών όσο και για εκείνη των οικονομικών στρωμάτων και, φυσικά, για τις συνάψεις που υφαίνει μεταξύ τους κατά τρόπο πολύ πιο συγκεκριμένο από πολλές

²⁴⁸ Στο ίδιο, σ. 108-109. Η αναφορά στον σπουδαιότερο ιεραπόστολο αφορά τον Παύλο και την επιστολή *Προς Ρωμαίους* (11:24).

²⁴⁹ Στο ίδιο, σ. 110-111.

²⁵⁰ Στο ίδιο, σ. 104.

²⁵¹ Βλ. στο ίδιο, σ. 125 και σ. 131. Ο Weber αναγνωρίζει τον ρόλο της μνησικακίας αναφορικά με την ιουδαϊκή θρησκεία, αλλά όχι αναφορικά με τον Βουδισμό, διότι «ο Βουδισμός αποτελεί ριζική αντίθεση σε κάθε ηθικολογία μνησικακίας, καθώς είναι σωτηριακή διδασκαλία ενός στρώματος διανοουμένων που περιφρονεί τις αυταπάτες του εντεύθεν καθώς και του επέκεινα βίου και αρχικά προέρχεται σχεδόν αποκλειστικά από προνομιούχες κάστες».

²⁵² Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, η απόφαση του Pierre Bourdieu που βλέπει στη βεμπεριανή κοινωνιολογία της θρησκείας έναν «γενικευμένο υλισμό» είναι ενδεχομένως χρήσιμη ως απάντηση στις αφελείς κατηγορίες απέναντι στον Weber ως «ιδεαλιστή», αλλά θα πρέπει να διαβαστεί με επιφύλαξη. Βλ. Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Παρίσι: Minuit, 1980, σ. 34.

«συγκεκριμένες αναλύσεις της συγκεκριμένης κατάστασης» μαρξιστικής υφής, που εξηγούν τα πάντα χωρίς να εξηγούν τίποτα.

Ωστόσο, τα ιδιάζοντα χαρακτηριστικά που χαρίζουν στην ανάλυση του Weber όλο της το βάθος είναι η έμφαση που ο στοχαστής αποδίδει στο στοιχείο της *μη μονοσημαντότητας των συσχετίσεων* μεταξύ της θρησκείας και άλλων φαινομένων και η επιμονή του στη *μη αναγωγιμότητα του νοήματος*. Όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε στη συνέχεια, τα δύο αυτά σημεία συναρθρώνονται στενά μεταξύ τους αλλά και με τη γενικότερη αντίληψη του Weber για την κοινωνία και την ιστορία, ακόμη και αν στα μάτια του ίδιου η συγκεκριμένη συνάρθρωση δεν είναι πλήρως συνειδητή ή μάλλον, για να χρησιμοποιήσουμε μια πιο μετριοπαθή και πιθανότατα πιο ακριβή έκφραση, δεν εκφράζεται ρητά ως τέτοια.

Ας ξεκινήσουμε από μια διαπίστωση του Weber που αφορά τη θρησκευτικότητα των κινέζων χειροτεχνών. Στις περιπτώσεις που έχει υπάρξει μια πρώτη διάρρηξη των πρώιμων, καθαρά μαγικών και τελετουργικών παραστάσεων, «οι χειροτέχνες και οι μικροαστοί τείνουν προς ένα είδος, αρχικά πρωτόγονης, ηθικά και θρησκευτικά ορθολογικής παρατήρησης του βίου. Επιπλέον, λόγω της επαγγελματικής τους εξειδίκευσης είναι φορείς ενός ιδιαίτερα ενιαίου “τρόπου ζωής”. Ο καθορισμός της θρησκευτικότητας μέσω αυτών των γενικών όρων της χειροτεχνικής και μικροαστικής ύπαρξης δεν είναι επ’ ουδενί μονοσήμαντος. Οι Κινέζοι μικρέμποροι, που έχουν τελείως “υπολογιστικό” χαρακτήρα, δεν είναι φορείς μιας ορθολογικής θρησκευτικότητας, ενώ το ίδιο ισχύει, εξ όσων γνωρίζουμε, και για τους Κινέζους χειροτέχνες. Παράλληλα με τις μαγικές διδασκαλίες ακολουθούν επίσης τη βουδιστική διδασκαλία του Κάρμα. Αυτή ακριβώς η απουσία μιας ηθικά ορθολογικής θρησκευτικότητας είναι εδώ το πρωταρχικό στοιχείο και φαίνεται ότι επηρέασε τον προφανώς περιορισμένο χαρακτήρα του τεχνικού τους ορθολογισμού. Η απλή ύπαρξη χειροτεχνών και μικροαστών δεν υπήρξε λοιπόν πουθενά ικανή [hat nirgends genügt] να γεννήσει από μόνη της την ηθική θρησκευτικότητα, έστω και ενός τόσο γενικού τύπου».²⁵³

Η συγκεκριμένη ανάλυση είναι κατά τη γνώμη μας ενδεικτική του πνεύματος που διέπει ολόκληρο το βεμπεριανό έργο, συνεπώς όσα θα επισημάνουμε σχετικά με αυτή διεκδικούν και μια γενικότερη ισχύ. Φυσικά, είναι καθήκον του κοινωνιολόγου να ανιχνεύσει τις κυρίαρχες ή ηγεμονικές τάσεις με βάση τις οποίες ένας συγκεκριμένος παράγοντας ή ένα συστατικό της κοινωνικής ζωής δύναται να επιδράσει προς μια κατεύθυνση. Όμως το περισσότερο που μπορεί να προκύψει μέσα από τον προσδιορισμό μιας τέτοιας τάσης είναι η ανίχνευση μιας λιγότερο ή περισσότερο ισχυρής πιθανότητας –θυμόμαστε τον ρόλο της έννοιας των *Chancen* στην κοινωνιολογία του Weber– να συμβεί ή να μη συμβεί κάτι. Με άλλα λόγια, η εν λόγω τάση συγκρούεται με άλλες κοινωνικές δυναμικές εντός ενός πεδίου ενδεχομενικότητας, νικά, ηττάται ή συμβιβάζεται, επηρεάζει και επηρεάζεται, διαμορφώνεται και διαμορφώνει, κατά τρόπο ώστε να είναι αδύνατο να διατυπώσουμε εκ των προτέρων μια γενική κρίση περί του καθοριστικού παράγοντα της κοινωνικής ζωής, πολλώ δε μάλλον έναν νόμο για την κίνηση της ιστορίας. *Εν προκειμένω*, οι βουδιστικές θρησκευτικές παραστάσεις, που όπως σημειώθηκε δεν ευνοούν τον οικονομικό εξορθολογισμό, αποδεικνύονται ισχυρότερες από τις γενικές εξορθολογιστικές τάσεις της

²⁵³ Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 112, με μικρές τροποποιήσεις της μετάφρασης.

μικροαστικής και χειροτεχνικής ζωής. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι γενικά η θρησκεία καθορίζει την οικονομία. Μπορεί να συμβεί και το αντίστροφο, ενώ πολύ πιθανό είναι να τα δύο μεγέθη να καθορίσουν αμοιβαία το ένα το άλλο – εξού και η ανάγκη για διερεύνηση και των δύο πλευρών της αιτιακής αλυσίδας, για να επαναλάβουμε μια διάσημη φράση του Weber. Σε κάθε περίπτωση, το ποια δύναμη υπήρξε επιδραστικότερη σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση πρέπει να κρίνεται *ad hoc*, καθώς στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο δεν συναντά κανείς μονοσήμαντους αιτιακούς καθορισμούς, αλλά ένα «φοβερό κομφούζιο αμφίδρομων αλληλεπιδράσεων».²⁵⁴

Αυτές οι διαπιστώσεις μάς επιτρέπουν να κατανοήσουμε καλύτερα και μια άλλη, συναφή διάσταση του βεμπεριανού έργου: την κριτική του Weber στον *Emanatismus*, έναν τρόπο θεώρησης της ιστορίας που στα ελληνικά θα μπορούσε να αποδοθεί ως «δόγμα της εκπήγασης».²⁵⁵ Εκείνο στο οποίο στρέφει τα βέλη του στη συγκεκριμένη περίπτωση ο διανοητής είναι η ιδέα ότι η κοινωνική και η ιστορική πραγματικότητα απορρέει από δυνάμεις ή μεταφυσικές αρχές που τοποθετούνται στο παρασκήνιο της. Σε μια τέτοια θεώρηση, ό,τι λαμβάνει χώρα στην κοινωνία αποτελεί εκδίπλωση κάποιων θεμελιωδών παραγόντων. Μπορούμε να παραγάγουμε το ιστορικό γίνεσθαι από αυτές τις αρχές ή, αντιστρόφως, είμαστε σε θέση να αναγάγουμε όσα συμβαίνουν σε αυτές. Τα κατεξοχήν παραδείγματα τέτοιων αρχών αποτελούν για τον Weber το εγγεληανό πνεύμα, οι μαρξιστικοί νόμοι της ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων ή το ρομαντικής προέλευσης πνεύμα του λαού (*Volksgeist*).²⁵⁶ Ανάλογα με την κατευθυντήρια αρχή που επιλέγει ο κάθε στοχαστής, η πραγματικότητα πηγάζει από την πορεία του πνεύματος προς την αυτοκατανόησή του, από τη σύγκρουση μεταξύ παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων ή από την ιδιαίτερη ιδιοσυγκρασία, τον χαρακτήρα ή την ουσία ενός λαού. Είναι καταφανές ότι μια τέτοια σύλληψη ενέχει και επιστημολογικές προϋποθέσεις και συνέπειες: στόχος του μελετητή δεν μπορεί παρά να είναι να ανακαλύψει τις κατευθυντήριες αρχές της ιστορικής πραγματικότητας και στη συνέχεια να επαληθεύσει τον κινητήριο χαρακτήρα τους, αντιμετωπίζοντας τα ιστορικά γεγονότα ως περιστατικά που πρέπει να υπαχθούν σε έναν γενικό κανόνα.

Αν όσα έχουν υποστηριχθεί μέχρι τώρα ευσταθούν, είναι προφανείς οι λόγοι για τους οποίους η αντίληψη του Weber βρίσκεται στον αντίποδα της προπεριγραφείσας θεώρησης. Η έλλειψη μονοσήμαντων αιτιακών καθορισμών –έστω και «σε τελική ανάλυση»– τινάζει το οικοδόμημα του *Emanatismus* στον αέρα, αφού, ήδη καταστατικά, δεν μπορεί να υπάρξει ένας έσχατος αποφασιστικός παράγοντας που να ισχύει γενικά και σε κάθε περίπτωση. Ταυτόχρονα, στο επιστημολογικό επίπεδο, παύει η προσπάθεια αναγωγής της πραγματικότητας σε γενικές αρχές και ο τόνος μπαίνει στα συγκεκριμένα ιστορικά γεγονότα, στη μελέτη των κάθε φορά διαφορετικών ιστορικών αστερισμών, με όλη την

²⁵⁴ Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 69.

²⁵⁵ Για μια αναλυτική πραγμάτευση του συγκεκριμένου ζητήματος, βλ. Κτενάς, «Για την αντιθεωρησιακή στάση απέναντι στην ιστορία. Κριτική του *Emanatismus* και αυτοδημιουργία του κοινωνικο-ιστορικού», ό.π., όπου και εξηγούνται οι λόγοι που προτιμάται η απόδοση «δόγμα της εκπήγασης» αντί για τον εναλλακτικό «δόγμα της εκπόρευσης». Επανερχόμαστε αναλυτικότερα στο ζήτημα και παρακάτω (βλ. σ. 373, κ.ε., 395 κ.ε.).

²⁵⁶ Βλ. Max Weber, «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie», ό.π., σ. 15, 18-26.

περιπλοκότητα και τη δυναμική τους. Έτσι, οι «λίστες παραγόντων» τις οποίες σύμφωνα με τον Stephen Turner κατασκευάζει ο Weber για να εξηγήσει αιτιακά την ανάδυση του δυτικού νεωτερικού καπιταλισμού –λίστες που περιλαμβάνουν μια σειρά αλληλεπιδρουσών και αλλητροφοδοτούμενων δυνάμεων, όπως η ανάπτυξη της ορθολογικής τεχνικής, η «απελευθέρωση» της εργασίας, η προτεσταντική ηθική, ο εξορθολογισμός του κράτους και του δικαίου, η γραφειοκρατία, η δομή των δυτικών πόλεων και του αντίστοιχου τρόπου ζωής– μπορούν να φανούν απογοητευτικές μόνο σε κάποιον που αναζητά έσχατες καθοριστικές αιτίες, ή, ορθότερα, *μία* έσχατη αιτία για τα ιστορικά φαινόμενα, παραμένοντας εγκλωβισμένος σε ό,τι ο Καστοριάδης θα ονόμαζε «οντολογία της καθοριστικότητας». Είναι αλήθεια ότι η σκέψη του Marx, σε αντίθεση με εκείνη του Weber, είναι σε θέση να μας προσφέρει μία κύρια αιτία για την ιστορική ανάδυση της καπιταλιστικής κοινωνίας· αυτό όμως παύει να θεωρείται κάτι απαραίτητα θετικό, μόλις αφαιρέσει κανείς από τα μάτια του τα γυαλιά της ντετερμινιστικής οντολογίας.

Την ίδια στιγμή, η έμφαση στην απουσία μονοσήμαντων σχέσεων μεταξύ των θρησκευτικών παραστάσεων και των βιοτικών συνθηκών της ζωής –και, γενικότερα, μεταξύ δύο οποιωνδήποτε δυνάμεων που διαμορφώνουν την κοινωνική πραγματικότητα– συναρτάται και με μία ακόμη σημαντική πτυχή της ανάλυσης του Weber για τις θρησκείες: το γεγονός ότι το θρησκευτικό νόημα, παρόλους τους προσδιορισμούς που δέχεται από διάφορες αλληλεπιδράσεις, δεν μπορεί να αναχθεί σε κάτι άλλο, βαθύτερο ή στοιχειωδέστερο, αλλά αποτελεί ένα θεμελιώδες συστατικό της κοινωνικής ζωής. Δεν είναι μόνο ότι «η απλή ύπαρξη χειροτεχνών και τεχνιτών» δεν αποτελεί ικανή συνθήκη για την ανάπτυξη εξορθολογισμένων θρησκευτικών παραστάσεων.²⁵⁷ Η μη αναγωγικότητα δεν αφορά μόνο τον βαθμό τυποποίησης και φορμαλιστικής αφαίρεσης που θα προσλάβει το θρησκευτικό νόημα, αλλά και τον ίδιο τον πυρήνα του, τις ίδιες τις απαντήσεις που προσφέρει στα έσχατα ερωτήματα περί της ζωής και του κόσμου.

Έτσι, όλες οι εξαιρετικά εντυπωσιακές συσχετίσεις που αναδεικνύει ο Weber μεταξύ της δομής και της υφής των θρησκευτικών παραστάσεων, από τη μία, και των πολιτικών, γεωγραφικών, ιστορικών και οικονομικών συνθηκών που απαντούν σε μια κοινωνία, από την άλλη, δεν συνιστούν για εκείνον προσπάθειες αναγωγής των πρώτων στις δεύτερες. Σημαίνουν απλώς ότι, όπως συμβαίνει με όλα τα μεγέθη στο πλαίσιο του βεμπεριανού τρόπου σκέψης, το νόημα δεν είναι κάτι περίκλειστο, αλλά τελεί σε περίπλοκες σχέσεις αλληλεπίδρασης· όμως «η ανάγκη σωτηρίας και η ηθική θρησκευτικότητα έχουν διαφορετική πηγή από την κοινωνική κατάσταση των αρνητικά προνομιούχων και τον ορθολογισμό των αστικών στρωμάτων που καθορίζεται από την κατάσταση του πρακτικού βίου: τη νοησιарχία καθαρά ως τέτοια, *ιδιαίτερα τις μεταφυσικές ανάγκες του πνεύματος, το οποίο δεν ωθείται να συλλογίζεται περί ηθικών και θρησκευτικών ερωτημάτων λόγω υλικής ανάγκης, αλλά λόγω του ενδότερου εξαναγκασμού ως προς τη σύλληψη του κόσμου*

²⁵⁷ Μάλιστα, δεν αποτελεί καν αναγκαία συνθήκη, αφού, όπως είδαμε μιλώντας για την κομφουκιανή γραφειοκρατία, και οι γραφειοκράτες τείνουν προς την ορθολογική θρησκευτικότητα. Τη διατύπωση του ζητήματος της μη αναγωγικότητας των κοινωνικο-ιστορικών σημασιών με όρους ικανών και αναγκαιών συνθηκών θα τη συναντήσουμε στη συνέχεια και στον Καστοριάδη.

ως ενός εννοηματικού κοσμοσυστήματος και ως προς την υιοθέτηση κάποιας στάσης απέναντί του».²⁵⁸

Είναι αλήθεια ότι στις παραγράφους που ακολουθούν το συγκεκριμένο παράθεμα ο Weber στρέφει την προσοχή του στα στρώματα των διανοούμενων και στην επίδραση που αυτά είχαν στο περιεχόμενο της θρησκευτικότητας ανάλογα με τον κάθε πολιτισμό, καθώς και ότι, κατά τη γνώμη του, «[ο] διανοούμενος είναι εκείνος που ολοκληρώνει τη σύλληψη του “κόσμου” ως ενός προβλήματος που έχει να κάνει με το “νόημα”».²⁵⁹ Δεν θα πρέπει ωστόσο να θεωρήσουμε ότι η πνευματική ανάγκη για νόημα αφορά μόνο τους διανοούμενους. Το γεγονός ότι οι φορείς της διανοήσης έχουν μια προνομιακή σχέση με το περίφημο *Sinnproblem*, το πρόβλημα του νοήματος του κόσμου, και ωθούνται εξ επαγγέλματος προς τη διαμόρφωση οργανωμένων νοηματικών κοσμοσυστημάτων, δεν σημαίνει ότι το εν λόγω πρόβλημα δεν υφίσταται για τους ανθρώπους και την κοινωνία γενικά – κάτι άλλωστε που καθίσταται φανερό από τον τρόπο με τον οποίο ο Talcott Parsons και άλλοι στοχαστές πραγματεύτηκαν τη συγκεκριμένη έννοια.²⁶⁰ Με άλλα λόγια, οι αποκρίσεις που δίνουν οι θρησκείες στα πάντοτε αναπάντητα ερωτήματα του βίου μπορούν μόνο μέχρι έναν βαθμό να συσχετιστούν με τις λοιπές κοινωνικές συνθήκες που συναντά κανείς στη μελέτη του. Από ένα σημείο και μετά, οι έσχατες νοηματοδοτήσεις απαντούν «στις μεταφυσικές ανάγκες του πνεύματος» ως τέτοιες, και κάθε απόπειρα αναγωγής του νοηματικού πυρήνα των θρησκευτικών παραστάσεων σε «υλικούς» παράγοντες αποτυγχάνει.

Ότι αυτή είναι πράγματι η θέση του Weber γίνεται εξάλλου εμφανές από τα πολυάριθμα χωρία στα οποία ο συγγραφέας ασκεί κριτική στη θεώρηση των θρησκευτικών παραστάσεων ως «αντανακλάσεων» κάποιων βαθύτερων οικονομικών δομών, αλλά και σε φονξιοναλιστικού τύπου προσεγγίσεις, σύμφωνα με τις οποίες το θρησκευτικό νόημα

²⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 131, δική μας υπογράμμιση.

²⁵⁹ Στο ίδιο, σ. 139, με τροποποίηση της μετάφρασης.

²⁶⁰ Βλ. Talcott Parsons, «Foreword» στο Max Weber, *The Sociology of Religion*, μτφρ. E. Fischhoff, Βοστώνη: Beacon Press, 1963, σ. xvii: «ο Weber θέτει το αξίωμα [της ύπαρξης] μιας βασικής “ορμής” [drive] προς το νόημα και της επίλυσης αυτής της ασυμβατότητας [μεταξύ ηθικής ποιότητας και δεινών] στο επίπεδο του νοήματος». Είναι εμφανής εδώ η συσχέτιση του προβλήματος του νοήματος και των θρησκευτικών απαντήσεων που δίνονται σε αυτό με τα «συστήματα των αξιών» που ο ίδιος ο Parsons τοποθετεί στη βάση των νομιμοποιητικών λειτουργιών μιας κοινωνίας. Βλ. επίσης Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, ό.π., 104, 172, 175, 253. Ενώ στην πρώτη εμφάνιση του όρου στον ενικό αριθμό (*problem of meaning*) ο Geertz αναφέρεται πράγματι στη διανοητική πλευρά του προβλήματος της θεοδικίας, πράγμα που θα μπορούσε να παραπέμπει στη σύνδεση του ζητήματος με τα εξειδικευμένα στρώματα της διανοήσης, όλες οι υπόλοιπες εμφανίσεις του όρου (στον πληθυντικό: *problems of meaning*) αφορούν την ευρύτερη κοινωνική διάσταση του θέματος, που σε καμία περίπτωση δεν περιορίζεται στις τάξεις των διανοούμενων. Βλ. ακόμη Peter Ghosh, *Max Weber and The Protestant Ethic: Twin Histories*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2014, σ. 277 κ.ε. και ιδίως σ. 281 κ.ε., όπου το πρόβλημα του νοήματος σχετίζεται με τις θρησκευτικές κοσμοεικόνες γενικά, αλλά και με ευρύτερες κοινωνικές διαδικασίες, όπως η κατάρρευση της πίστης σε ένα καθολικά έγκυρο νόημα. Τέλος, βλ. Peter Worsley κ.ά., *Introducing sociology*, Λονδίνο: Penguin, 1973. Στο ομώνυμο κεφάλαιο («The Problem of Meaning»), οι συγγραφείς πραγματεύονται με ενδιαφέροντα –αν και ελαφρώς κοινωνιολογίζοντα– τρόπο το ζήτημα του νοήματος στην κοινωνική και πολιτισμική του διάσταση. Σύμφωνα με την ανάλυσή τους, το νόημα οργανώνει την εμπειρία που έχουμε για τον κόσμο και μάλιστα για τον κοινό μας κόσμο και συνδέεται με τις αξίες που προσανατολίζουν τη ζωή μας. Σε όλο το κεφάλαιο, οι αναφορές στον Weber, τον Parsons και τη θρησκεία είναι διάχυτες.

συνιστά μια λειτουργία του κοινωνικοοικονομικού συστήματος – κάτι που, παρεμπιπτόντως, θα πρέπει να μας κάνει να διερωτηθούμε για το κατά πόσον η τόσο διαδεδομένη, ιδίως στον αγγλοσαξωνικό κόσμο, ερμηνεία του Weber μέσω του Parsons ανταποκρίνεται στο πνεύμα της βεμπεριανής σκέψης. «[Ε]ξωτερικά παρόμοιες οικονομικές μορφές οργάνωσης μπορούν να συνδεθούν με μια πολύ διαφορετική οικονομική ηθική και να παροντοποιήσουν πολύ διαφορετικές ιστορικές επιδράσεις, ανάλογα με την ιδιαιτερότητά της. Μια οικονομική ηθική δεν αποτελεί μια απλή “λειτουργία” των οικονομικών μορφών οργάνωσης, όπως άλλωστε αντιστρόφως ούτε η ίδια αφήνει πάντως τους τη σφραγίδα της με μονοσήμαντο τρόπο».²⁶¹ Λίγο αργότερα, ο Weber αρνείται με τον πιο emphaticό τρόπο «ότι η ιδιαιτερότητα μιας θρησκευτικότητας είναι μια απλή λειτουργία της κοινωνικής κατάστασης οποιουδήποτε στρώματος, το οποίο θα εμφανιζόταν ως ο χαρακτηριστικός φορέας της, ή ότι αποτελεί απλώς την “ιδεολογία” του ή μια “αντανάκλαση” της κατάστασης των υλικών ή των ιδεατών του συμφερόντων».²⁶²

Βλέπουμε λοιπόν ότι ο Weber προβαίνει σε μια διπλή κίνηση: από τη μία αναλύει με τον πιο συγκεκριμένο τρόπο τις συσχετίσεις μεταξύ των θρησκευτικών πεποιθήσεων και άλλων κοινωνικών μεγεθών, όπως τα οικονομικά συμφέροντα, οι τάξεις, ο βαθμός της φορμαλιστικής αφαίρεσης που απαιτεί ένας τρόπος ζωής που ορίζεται από ένα επάγγελμα, η γεωγραφία και η ιστορία· από την άλλη, αρνείται να δει αυτές τις συσχετίσεις ως αιτιακές σχέσεις μονής κατεύθυνσης και προσδίδει στις κοινωνικές –εν προκειμένω θρησκευτικές– παραστάσεις μια ιδιαίτερη θέση, μια ιδιονομοτέλεια, για να χρησιμοποιήσουμε έναν δικό του όρο.²⁶³ «Καμία οικονομική ηθική δεν είναι άλλωστε μόνο θρησκευτικά καθορισμένη. [...] Όμως από τους καθοριστικούς παράγοντες της οικονομικής ηθικής ένας –ας προσέξουμε: μόνο ένας– είναι και ο θρησκευτικός προσδιορισμός του τρόπου ζωής».²⁶⁴

Τέλος, με βάση τα παραπάνω δεν θα διστάζαμε να προχωρήσουμε παραπέρα και να υποστηρίξουμε την άποψη ότι ο μη αναγνώγιμος χαρακτήρας των κοινωνικών παραστάσεων στον Weber μπορεί να προσλάβει –και ορισμένες στιγμές στο έργο του πράγματι προσλαμβάνει– ακόμη πιο ριζικό χαρακτήρα. Με άλλα λόγια, η βεμπεριανή θεώρηση περί της μη αναγωγιμότητας του κοινωνικού νοήματος δεν αφορά μόνο τον βαθμό του εξορθολογισμού και το περιεχόμενο των θρησκευτικών παραστάσεων, αλλά με έναν τρόπο αμφισβητεί την ίδια τη διχοτόμηση μεταξύ των «πνευματικών» και των «υλικών» συστατικών της κοινωνικής ζωής, πράγμα που καθιστά κάθε ιδέα περί αναγωγής των μεν στις δε χωρίς νόημα. Έτσι, ενώ είναι αλήθεια ότι, όπως τονίζει ο Philippe Raynaud παραπέμποντας στον Habermas, για τον Weber οι θρησκευτικές παραστάσεις δεν μπορούν να εγκαθιδρυθούν κοινωνικά και να ασκήσουν ιστορικά σημαντική επίδραση αν δεν φέρονται από μια κοινωνική ομάδα αρκετά ισχυρή ώστε να τις διαχύσει, να τις καταστήσει

²⁶¹ Weber, «Einleitung», ό.π., σ. 238.

²⁶² Στο ίδιο, σ. 240. Βλ. και σ. 241.

²⁶³ Για να πειστεί κανείς ότι όσα συζητάμε εδώ δεν ισχύουν για τον Weber μόνο αναφορικά με τις θρησκευτικές κοσμοεικόνες, αλλά και σε σχέση με γενικότερες, ακόμα και κοσμικές νοηματοδοτήσεις του βίου, αρκεί να διαβάσει τα σημεία όπου ο θεωρητικός συνδέει τις πραγματεύσεις του για τη θρησκευτικότητα των διανοουμένων με άλλες στάσεις απέναντι στη ζωή και τον κόσμο, όπως λόγου χάρη τις θέσεις του Rousseau για τη φύση ή τον φυγόκοσμο ρομαντισμό. Βλ. Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 139.

²⁶⁴ Weber, «Einleitung», ό.π., 238.

ηγεμονικές στην κοινωνία ή ακόμη και να τις επιβάλλει με βίαια μέσα,²⁶⁵ αυτό σε καμία περίπτωση δεν συνεπάγεται και τις συνέπειες που θέλει να αντλήσει ο Habermas – στις οποίες στρεφόμαστε αμέσως.

Αφήνοντας στην άκρη τις λειτουργιστικές συνδηλώσεις –οι οποίες, εξάλλου, δεν λείπουν ολότελα ούτε από το έργο του Weber– είναι δυνατό να συμφωνήσουμε σε έναν βαθμό με την άποψη του στοχαστή ότι «μακροπρόθεσμα, τα συμφέροντα μπορούν να ικανοποιηθούν μέσω νορμών κοινωνικής συναναστροφής μόνο αν συνδεθούν με ιδέες, των οποίων ο σκοπός είναι να παρέχουν δικαιολογητικούς λόγους γι' αυτά· και οι ιδέες με τη σειρά τους δεν μπορούν να καθιερωθούν εμπειρικά αν δεν συνδεθούν με συμφέροντα που τους παρέχουν εξουσία».²⁶⁶ Πρόκειται για την εύλογη και κάπως τετριμμένη διαπίστωση ότι τα συμφέροντα σε μια οργανωμένη κοινωνική τάξη δεν επιβάλλονται διά της γυμνής βίας, αλλά αναζητούν οδούς νομιμοποίησης, ενώ από την άλλη μεριά οι κυρίαρχες ιδέες μιας κοινωνίας δεν αναπαύονται σε έναν πλατωνικό κόσμο, αλλά συνυφαίνονται με τις καθημερινές έγνοιες και τους ανταγωνισμούς των ανθρώπων. Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει καθόλου ότι «[ο]ι θέσεις των συμφερόντων πρέπει να εξηγήσουν και την ώθηση που βρίσκεται πίσω από την ανάπτυξη των κοσμοθεωρησιακών δομών σύμφωνα με μια εσωτερική λογική και την επιλεκτική συμπλήρωση [filling out] των δυνατοτήτων που διανοίχθηκαν από τις νέες γνωσιακές δομές, δηλαδή τα είδη των κοσμοθεωρησιακών περιεχομένων».²⁶⁷

Παρατηρούμε εδώ μια πλήρη σύγχυση μεταξύ δύο διαφορετικών επιχειρημάτων ή, ακριβέστερα, δύο αντιπαρατιθέμενων σε θεμελιώδεις προκείμενες και ενοράσεις για τον κόσμο τρόπων σκέψης. Από τη μία, βρίσκεται η βεμπεριανή λογική, σύμφωνα με την οποία οι κοινωνικές δυναμικές αλληλεπιδρούν με έναν τρόπο που δεν μπορεί να καθοριστεί θεωρητικά εκ των προτέρων· το έργο λοιπόν του κοινωνιολόγου είναι να ανιχνεύσει κυρίαρχες τάσεις και δυναμικές (ο αστεακός χειροτέχνης *τείνει προς* την εξορθολογισμένη θρησκευτικότητα) και το αντίστοιχο του ιστορικού είναι να διαπιστώσει σε ποιον βαθμό οι διάφορες τάσεις όντως επιβεβαιώθηκαν, ποιο ήταν το *συγκεκριμένο* αποτέλεσμα του κομφουζίου αμφίδρομων αλληλεπιδράσεων στη *συγκεκριμένη* περίπτωση. Σε αυτή τη γραμμή σκέψης, η ιδιονομοτέλεια του νοήματος και των θρησκευτικών παραστάσεων αποτελεί σε κάθε περίπτωση μια συνισταμένη που πρέπει να ληφθεί υπόψη, χωρίς αυτό φυσικά να σημαίνει ότι εξαιρείται από τη γενική αρχή των αμφίδρομων επιρροών. Από την άλλη μεριά, έχουμε τον τρόπο σκέψης του Habermas και την οντολογία του μονοσήμαντου ή έστω κυρίαρχου καθορισμού, που ερμηνεύει κάθε ανάλυση περί της επίδρασης μιας δύναμης σε μια άλλη ως μονόπλευρη αιτιακή αναγωγή της δεύτερης στην πρώτη.²⁶⁸ Με

²⁶⁵ Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 138 κ.ε.

²⁶⁶ Habermas, *The Theory of Communicative Action*, ό.π., σ. 188.

²⁶⁷ Στο ίδιο, σ. 198. Βλ. επίσης και σ. 203: «[α]υτές οι κοινωνιολογικές (με τη στενότερη έννοια) οπτικές γωνίες [που αφορούν τις θέσεις συμφερόντων του κοινωνικού στρώματος που αποτελεί τον φορέα μιας θρησκείας] καθορίζουν τις δυναμικές και τον βαθμό της διαδικασίας του εξορθολογισμού, *καθώς και την επιλογή που γίνεται από τα περιεχόμενα που είναι δομικώς πιθανά*» (δική μας υπογράμμιση).

²⁶⁸ Λίγο αλλάζουν τα πράγματα αν κανείς επιχειρήσει, χρησιμοποιώντας την ορολογία και τον τρόπο σκέψης του Νίκου Πουλαντζά, να μας απαντήσει ότι ο Habermas θα δεχόταν επίσης τη «σχετική αυτονομία» των κοσμοεικόνων. Ο Weber δεν λέει αυτό. Δεν ισχυρίζεται ότι υπάρχει ένας βασικός παράγοντας, είτε «υλικός» είτε «πνευματικός», που καθορίζει σε τελευταία ανάλυση τη

άλλα λόγια, η προσπάθεια αναγωγής του περιεχομένου των κοσμοεικόνων στις στρατηγικές και τις θέσεις συμφερόντων των διάφορων κοινωνικών στρωμάτων που επιχειρεί ο συγγραφέας είναι κατά τη γνώμη μας ρητά αντίθετη στην πρόθεση και το πνεύμα των πραγματεύσεων του Weber.

Φυσικά, αυτή η παρεξήγηση δεν αφορά μόνο τον Jürgen Habermas. Αρκεί να αναλογιστεί κανείς ότι ένας μελετητής της τάξης του Wolfgang Schluchter, ο οποίος έχει συγγράψει κλασικούς τόμους για τις βεμπεριανές μελέτες περί της θρησκείας, δείχνει να μην προσδίδει στην περίφημη μεταφορά του Weber με τους κλειδούχους όλο της το βάθος. Ως γνωστόν, ο Weber έχει προσπαθήσει να συμπυκνώσει τη θεώρησή του για την κοινωνική και ιστορική επίδραση των θρησκευτικών παραστάσεων ως εξής: «όχι οι ιδέες, αλλά τα (υλικά και ιδεατά) συμφέροντα κυριαρχούν άμεσα στο πράττειν των ανθρώπων. Όμως, οι “κοσμοεικόνες”, μέσω των οποίων δημιουργούνται οι “ιδέες”, έχουν πολύ συχνά σαν κλειδούχοι καθορίσει τις τροχιές, επί των οποίων η δυναμική των συμφερόντων ώθησε το πράττειν. Γιατί, φυσικά, σύμφωνα με την κοσμοεικόνα προσανατολιζόταν το “από τι” και “για ποιον σκοπό” ήθελε και –δεν πρέπει να το ξεχνάμε– μπορούσε κανείς να λυτρωθεί».²⁶⁹ Ο Schluchter από τη μεριά του υποστηρίζει ότι οι κοσμοεικόνες αποτελούν απλώς «κλειδούχους, καθώς δεν είναι, για να μείνουμε στην εικόνα, ούτε οι τροχιές ούτε οι “δυνάμεις” με τη βοήθεια των οποίων κινείται κανείς σε αυτές τις τροχιές. Μόνο οι αποκρυσταλλώσεις σε θεσμούς [Institutionalisierungen] δημιουργούν τις τροχιές και μόνο τα συμφέροντα τις “δυνάμεις της κίνησης”».²⁷⁰ Το ότι οι θεσμοί και τα συμφέροντα διαδραματίζουν εξέχοντα ρόλο τόσο στην κοινωνία όσο και στην ανάλυσή της από τον Weber είναι φυσικά αλήθεια· αν όμως μείνουμε εκεί, δεν θα μπορέσουμε να συλλάβουμε ό,τι το μεγαλειώδες αποτυπώνεται στη σπάνιας ομορφιάς και εκφραστικής δύναμης πρόταση του Weber.

Για να αποκαταστήσουμε αυτό το μεγαλείο, νιώθουμε υποχρεωμένοι να προτείνουμε τη δική μας ερμηνεία της εν λόγω μεταφοράς. Κατά τη γνώμη μας, ο Weber αποτυπώνει παραστατικά τα εξής: είναι αλήθεια ότι, παρατηρώντας κανείς την καθημερινή ζωή μιας κοινωνίας, θα δει τους ανθρώπους να ακολουθούν τα συμφέροντά τους, υλικά –περιουσία, χειροπιαστά αγαθά, χρηματικό όφελος κ.λπ.– ή ιδεατά –τιμή, δόξα, κύρος, σωτηρία της ψυχής κ.λπ.–, και να συγκρούονται γι’ αυτά. Όμως τα θρησκευτικά κοσμοσυστήματα «πολύ συχνά» προσδιορίζουν τι αποτελεί συμφέρον για την εκάστοτε κοινωνία. Πράγματι, τι σημαίνει έχω συμφέρον σε αυτή την υπόθεση, πρέπει να διαφυλάξω τα συμφέροντά μου; Τι συνιστά συμφέρον: η οικονομική ανάπτυξη, η επικράτηση του ορθού δόγματος της

διαμόρφωση της κοινωνικής ζωής και ότι εντούτοις οι δευτερεύοντες παράγοντες διαθέτουν κάποιο περιθώριο ελευθερίας, με τρόπο ώστε να μπορούν σε έναν βαθμό κι αυτοί να αναδράσουν και να επηρεάσουν το θεμέλιό τους. Ισχυρίζεται ότι *δεν υπάρχει εκ των προτέρων καθορισμο έσχατο θεμέλιο*, ότι διάφορα κοινωνικά μεγέθη, ανάμεσα στα οποία η θρησκεία και η οικονομία, τελούν καταστατικά σε σχέση δυναμικής αλληλεπίδρασης και ότι μόνο μια *ad hoc* ανάλυση μπορεί να μας αποκαλύψει τι άσκησε τη μεγαλύτερη –αλλά ποτέ μοναδική– επίδραση στην κοινωνική θέσμιση σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση.

²⁶⁹ Weber, «Einleitung», ό.π., σ. 252.

²⁷⁰ Schluchter, *Religion und Lebensführung*, ό.π., σ. 130. Η εν λόγω ανάλυση του Schluchter παρατίθεται από τον Fiedler στο *Max Weber und die Globalisierung der Moderne*, ό.π., σ. 50. Ο τελευταίος μάλιστα προσθέτει ότι οι κοσμοεικόνες είναι «μόνο και μόνο» (*lediglich*) κλειδούχοι, αποτυπώνοντας ακόμη πιο εύγλωττα την υποβάθμιση της σημασίας των κοσμοεικόνων.

πίστης, η σωστή απόδοση τιμών στα πνεύματα ή η πολεμική κυριαρχία επί του κόσμου;²⁷¹ Αυτά τα παραδείγματα αρκούν για να καταδείξουν τον αυστηρά σχετικό χαρακτήρα των συμφερόντων, που προκύπτει από τον κοινωνικο-ιστορικό τους προσδιορισμό.

Βεβαίως, από τη στιγμή που η ζωή και ο κόσμος νοηματοδοτούνται από μια κοσμοεικόνα, αυτή δεν παραμένει κλεισμένη σε κάποια σφαίρα των ιδεών, δεν αποτελεί απλή νοητική παράσταση στο μυαλό των ανθρώπων, αλλά εγγράφεται στην υλικότητα της κοινωνικής ζωής, διαμορφώνει θεσμούς, κίνητρα, πάθη, πεποιθήσεις, τρόπους δράσης, αντικείμενα – εξού και τα εισαγωγικά του Weber στη λέξη *Ideen*. Οι άνθρωποι ξαναρίχνονται στον χορό των συμφερόντων και στη βοή της καθημερινότητας, όμως αυτή η καθημερινότητα είναι πολύ διαφορετική για μια ισλαμική και για μια βουδιστική κοινωνία. Η κοσμοεικόνα μπορεί να θέσει λοιπόν τους έσχατους στόχους και προσανατολισμούς της εκάστοτε κοινωνίας, να ορίσει την τροχιά της, να προσδιορίσει το «για ποιον σκοπό» ζουν και πεθαίνουν οι άνθρωποι.

Βέβαια, για έναν στοχαστή σαν τον Weber, που πάντα επέμενε στην ανάλυση της εμπειρικής πραγματικότητας, δηλαδή της κοινωνικά διαμορφωμένης πραγματικότητας, αυτοί οι σκοποί και προσανατολισμοί δεν λειτουργούν σαν τον καντιανό πολιτικό αστέρα της ηθικής, σαν ένα άπιαστο ιδανικό προς το οποίο οφείλει να κατευθύνεται κανείς, χωρίς ποτέ να μπορέσει να τον αγγίξει. Αντίθετα, διαμορφώνουν το ίδιο το χειροπιαστό υφάδι της κοινωνικής ζωής, ενσαρκώνονται σε θεσμούς, παράγουν υλικές αντικειμενικότητες. Αυτό μπορεί να το διαπιστώσει κανείς όχι μόνο σκεπτόμενος αντικείμενα όπως ένας σταυρός ή ένα εκκλησιαστικό κερί, όπου η θρησκευτική νοηματοδότηση είναι προφανής –πράγμα που ωστόσο δεν την καθιστά λιγότερο σημαντική–, ούτε μόνο αναφερόμενος στα νομίσματα και τον ρόλο τους στην οικονομία – άλλη μία περίπτωση όπου η συμβολική διάσταση είναι όχι απλώς φανερή αλλά και συγκροτητική. Ας φανταστούμε κάτι τόσο τετριμμένο και «φυσικό» όσο μια αγελάδα. Τι είναι η αγελάδα; Γαλακτοπαραγωγικό ζώο, η απόδοση του οποίου πρέπει να μεγιστοποιηθεί μέσω των πλέον σύγχρονων τεχνικών, τροφή ή ενσάρκωση θεϊκών οντοτήτων; Καθεμία από αυτές τις κοσμοθεωρησιακές απαντήσεις διαμορφώνει έναν άλλο κόσμο, όχι μόνο νοητικό αλλά και υλικό.

Με αυτή την έννοια, το θρησκευτικό –και, ευρύτερα, το νοηματικό– είναι υλικό και αντίστροφα, το υλικό είναι νοηματικό – θυμίζουμε εν προκειμένω και τις αναλύσεις του Weber για τον τρόπο με τον οποίο στερούμενα νοήματος συμβάντα, όπως ένας σεισμός, καθίστανται κοινωνικά σημαντικά από τη στιγμή που οι άνθρωποι προσανατολίζονται το πράττειν τους προς αυτά, με άλλα λόγια τα νοηματοδοτούν.²⁷² Η ίδια η διχοτόμηση μεταξύ υλικών συνθηκών της ζωής και νοηματικής αναπαράστασής τους αμφισβητείται. Ας είμαστε ωστόσο προσεκτικοί και μετριοπαθείς: πρώτον, είναι σαφές ότι αυτή η κριτική δεν βρίσκεται πλήρως ανεπτυγμένη στον Weber και απαντά μόνο σε σημεία, τα οποία επιπλέον

²⁷¹ Βρισκόμαστε εδώ σε συμφωνία με την ερμηνεία της μεταφοράς των κλειδούχων που προτείνει ο Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 743: «Αυτό που δείχνει ο Weber είναι ότι η κατεύθυνση του συμφέροντος του καθενός από μας διέπεται από την κοσμοαντίληψή του. Υπάρχει ζωτικότερο συμφέρον για έναν καλβινιστή από το να ανακαλύψει τα σημεία για το αν ανήκει ή όχι στους εκλεκτούς;»

²⁷² Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 7. Πρβλ. Weber, «R. Stammers "Überwindung" der materialistischen Geschichtsauffassung», ό.π., σ. 333, όπου όμως το ζήτημα είναι η μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών.

τα ερμηνεύουμε – αν και όχι κατά βούληση. Δεύτερον, η κριτική της οντολογικής διχοτόμησης μεταξύ κοινωνικής υλικότητας και κοινωνικού νοήματος δεν σημαίνει και απάλειψη της εν λόγω διάκρισης. Έτσι, ο Weber μπορεί κάλλιστα να αφιερώνει εκατοντάδες σελίδες στους τρόπους με τους οποίους διάφορες «δεδομενικότητες» – παρελθούσα ιστορία, οικονομία, γεωγραφικές και κλιματικές συνθήκες κ.λπ. – επιδρούν στις κοινωνικές νοηματοδοτήσεις του βίου και το αντίστροφο. Αυτό όμως με τη σειρά του δεν σημαίνει ότι έχουμε να κάνουμε με δύο περίκλειστες και καλά περιχαρακωμένες σφαίρες, ιδίως από τη στιγμή που, όπως υπογραμμίζουν σε σύμπνοια οι μελετητές του Weber, αυτό που απασχολεί τον τελευταίο είναι οι πρακτικές επιδράσεις του νοήματος.²⁷³

Έχοντας αυτά κατά νου, μπορεί κανείς κάλλιστα να βρει χρήσιμους τους τυπολογικούς πίνακες που κατασκευάζει ο Habermas για να δείξει τους τρόπους με τους οποίους το περιεχόμενο των διάφορων θρησκειών φέρει μικρότερο ή μεγαλύτερο δυναμικό εξορθολογισμού του βίου, ωθεί προς την κατάφαση ή την απόρριψη των εγκόσμιων υποθέσεων, οργανώνεται με επίκεντρο τον θεό ή με επίκεντρο τον κόσμο, συνάδει με τη *vita activa* ή τη *vita contemplativa*.²⁷⁴ Οφείλουμε όμως να μην ξεχνάμε ότι αυτοί οι πίνακες ούτως ή άλλως απλοποιούν τα διακυβεύματα, ενώ ταυτόχρονα τα εξετάζουν υπό μια πολύ συγκεκριμένη οπτική γωνία. Εντασσόμενες στον συνολικό τρόπο σκέψης που παρουσιάζει ο Habermas στις συγκεκριμένες σελίδες, οι εν λόγω γραφικές απεικονίσεις αποπνέουν έναν έντονα λειτουργιστικό αέρα, ιδίως συνοδευόμενες από παρατηρήσεις σύμφωνα με τις οποίες ένα κοινωνικό στρώμα «επιλέγει» κάποια από τις διαθέσιμες θρησκευτικές κατευθύνσεις ανάλογα με τη θέση των συμφερόντων του. Στον αντίποδα, η δική μας θεώρηση υπογραμμίζει τον μη αναγώγιμο χαρακτήρα των θρησκευτικών παραστάσεων και, ευρύτερα, όλων των κοινωνικών νοηματοδοτήσεων του βίου, πράγμα που φυσικά δεν συνεπάγεται και την ανεξαρτησία τους από τις υπόλοιπες κοινωνικές συνθήκες και περιστάσεις. Επιπρόσθετα, όπως δείξαμε, για τον Weber, οι θρησκευτικές κοσμοεικόνες όχι μόνο δεν υπάγονται στον λειτουργισμό, αλλά επιπρόσθετα πολύ συχνά καθορίζουν τι θεωρείται λειτουργικό και τι όχι και από ποια σκοπιά. Με αυτές τις προφυλάξεις, οι χαμπερμασιανοί πίνακες μπορούν να αποτελέσουν πράγματι ένα χρήσιμο γνωστικό εργαλείο.

~

Τέλος, κλείνοντας την παρούσα ενότητα, δεν θα μπορούσαμε να μην αναφερθούμε και στο περίφημο ζήτημα της «απομάγευσης του κόσμου», το οποίο ο Weber συνδέει με την πραγμάτευση της δυτικής νεωτερικότητας. Βεβαίως, ακριβώς επειδή η απομάγευση και η νεωτερικότητα συνδέονται στενά, η εκτενής επεξεργασία του ζητήματος θα γίνει στο σχετικό κεφάλαιο της διατριβής.²⁷⁵ Εδώ θα διατυπώσουμε ορισμένες μόνο παρατηρήσεις

²⁷³ Βλ. ενδεικτικά Habermas, *The Theory of Communicative Action*, ό.π., σ. 194 (με παραπομπή σε σχετικό χωρίο του Weber). Δεν είναι εξάλλου τυχαίο ότι ο Pierre Bourdieu δίνει τον τίτλο *Το πρακτικό νόημα* (*Le Sens pratique*) σε ένα βιβλίο στο οποίο συζητά μεταξύ άλλων τις απόψεις του Weber.

²⁷⁴ Βλ. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, ό.π., σ. 204, 208, 211, 212.

²⁷⁵ Βλ. παρακάτω, σ. 547-563.

από τη σκοπιά που μας αφορά, δηλαδή τη σχετική με την κοινωνική διάσταση του νοήματος στο βεμπεριανό έργο και τον ρόλο που διαδραματίζουν οι θρησκευτικές δοξασίες στη θέσμιση τη κοινωνίας. Σε αυτό το πλαίσιο, η απομάγευση, που εντελώς γενικά θα λέγαμε ότι αποτελεί τη διαδικασία μέσω της οποίας ο αυξανόμενος εξορθολογισμός της ζωής κάνει να εκλείψουν οι πίστες σε μαγικές και θρησκευτικές δυνάμεις και να αναδυθεί η εικόνα ενός σύμπαντος που υπακούει σε επιστημονικούς νόμους, μπορεί να θεωρηθεί και ως μια έμμεση απόδειξη για την κοινωνική φύση του νοήματος.

Πράγματι, σύμφωνα με τις πραγματεύσεις του Weber, καθώς η ζωή οργανώνεται ολοένα και περισσότερο με βάση την ένσκηνη ορθολογικότητα και τους φορμαλιστικούς κανόνες, καθώς ολοένα και περισσότερα πεδία, από την απονομή του δικαίου μέχρι τις οικονομικές δραστηριότητες, γραφειοκρατικοποιούνται, καθώς η επιστήμη σημειώνει επιτυχίες και διατυπώνει προτάσεις που περιγράφουν τα φαινόμενα με βάση ορθολογικές συνεπαγωγές και φυσικούς νόμους, ο κόσμος απογυμνώνεται από τις υπερβατικές δυνάμεις και τα αντίστοιχα νοήματα που του απέδιδαν οι προνεωτερικές κοινωνίες. Ο κεραυνός είναι πια μια ηλεκτρική εκκένωση κι όχι η εκδήλωση της δύναμης ή της οργής ενός θεού. Το σύμπαν δεν γίνεται πλέον αντιληπτό σαν εμφορούμενο από εγγενείς σημασίες. Έτσι, το νόημα αποσύρεται από τον κοινό κόσμο και εγκαθίσταται στον προσωπικό. «Ο εξοβελισμός από τη δημόσια ζωή των υψηλότερων από τις ύπατες αξίες χαρακτηρίζει τη νεωτερικότητά μας: πρόκειται δηλαδή για την αποκοινωνικοποίησή τους, η οποία, αφαιρώντας από τις αξίες αναφοράς του πράττειν την πραγματικότητα που τους προσέδιδε άλλοτε η σφαιρική συναίνεση της οποίας ήταν αντικείμενο στο επίπεδο της κοινότητας, θέτει το άτομο στην κατάσταση του να πρέπει να αποφασίσει υπέρ της μιας ή της άλλης».²⁷⁶

Για να το θέσουμε διαφορετικά: αν ο Weber υποστηρίζει ότι μία από τις πιο σημαντικές *ιδιαιτερότητες* της νεωτερικότητας στη Δύση είναι η πολυθεΐα των αξιών, η κατάσταση στην οποία συνειδητοποιεί κανείς ότι οι έσχατες αξίες προς τις οποίες προσανατολίζει το πράττειν του και μέσω των οποίων νοηματοδοτεί τη ζωή του δεν μπορούν να θεμελιωθούν και βρίσκονται σε διαρκή σύγκρουση με άλλες, επίσης μη θεμελιώσιμες, αξίες, αν ισχυρίζεται ότι σήμερα ο καθένας καλείται να επιλέξει τον θεό και τον δαίμονά του, γνωρίζοντας όμως ότι ο θεός του είναι ο δαίμονας κάποιου άλλου και αντιστρόφως, αυτό σημαίνει ότι υπήρξαν και εποχές όπου τα πράγματα δεν ήταν έτσι, όπου οι νοηματοδοτήσεις του βίου ήταν *κοινωνικά* έγκυρες και δεν συνίσταντο στην αξιακή επιλογή μέσω του ατομικού πράττειν. Το νόημα του κόσμου ξεκινά ως συλλογικό και δεδομένο και καταλήγει ως ατομικό και προβληματικό στο πλαίσιο της απομαγευμένης νεωτερικότητας.

Φυσικά, αυτές οι σκέψεις μάς οδηγούν σε μια σειρά ερωτημάτων, όπως το αν η πολυθεΐα των αξιών αποτελεί μια οντολογική απόφαση του Weber, η οποία κατά τη γνώμη του ισχύει ανεξάρτητα από την κοινωνία και την εποχή και την οποία η τάση της νεωτερικότητας για εξορθολογισμό την καθιστά απλώς ορατή ή αν, αντιθέτως, έχουμε να κάνουμε με μια αυστηρά κοινωνικο-ιστορική συνθήκη, που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη Δύση και δεν αληθεύει γενικά. Επίσης, προβληματισμοί εγείρονται ως προς το αν μπορεί να ισχυριστεί κανείς ότι οι σύγχρονες κοινωνίες χαρακτηρίζονται απλώς από μια έλλειψη, από την αποδυνάμωση και τον μαρασμό των κοινωνικών νοημάτων που υπήρχαν σε παλιότερες

²⁷⁶ Colliot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 106-107.

κοινωνίες, ή αν αναπτύσσουν με τη σειρά τους δικά τους συλλογικά νοήματα, έστω και διαφορετικής υφής. Θα προσπαθήσουμε όμως να απαντήσουμε σε αυτά τα ερωτήματα εν ευθέτω χρόνω.

3. Προσωρινά συμπεράσματα για τη φύση του νοήματος στον Weber. Τρεις ερμηνευτικές γραμμές

Το «νόημα» που διαθέτουν μια διαδικασία ή ένα αντικείμενο, που μπορεί «να βρεθεί εντός τους», [εκτείνεται] από το μεταφυσικό «νόημα» του κοσμικού όλου στο πλαίσιο ενός θρησκευτικού δόγματος μέχρι το «νόημα» που «έχει» το γάβγισμα ενός σκυλιού του Ροβινσώνα όταν πλησιάζει ένας λύκος.²⁷⁷

Max Weber

Όπως έγινε σαφές από τις αναλύσεις που προηγήθηκαν, η έννοια του νοήματος στο έργο του Weber σπάνια προσλαμβάνει μια απλή ή μονοσήμαντη χρήση. Έχοντας ωστόσο διανύσει μια ορισμένη απόσταση, έχοντας εξετάσει σε έναν βαθμό τόσο τα «ατομοκεντρικά» όσο και τα «κοινωνιοκεντρικά» βεμπεριανά κείμενα που άπτονται των ζητημάτων της σημασίας, της ερμηνείας και της κατανόησης, ίσως δεν είναι άσκοπο να προσπαθήσουμε να συνοψίσουμε και να επεκτείνουμε τις μέχρι τώρα σκέψεις μας επιστρέφοντας στο εναρκτήριο ερώτημά μας με μια αφέλεια που ορισμένες φορές μπορεί να αποδειχτεί γόνιμη και αναζωογονητική: τι είναι λοιπόν το νόημα στον Weber;²⁷⁸

Αυτό το τόσο απλό ερώτημα έχει κατά καιρούς οδηγήσει ορισμένους σημαντικούς μελετητές του θεωρητικού σε διάφορες απόπειρες κατηγοριοποίησης που αποσκοπούν στο να συλλάβουν τις πιθανές εκφάνσεις της συγκεκριμένης έννοιας. Έτσι, ο Martin Albrow δημιουργεί μια λίστα για τις πιθανές βεμπεριανές χρήσεις του νοήματος «ανάλογα με τη σχέση του προς τους ανθρώπους». Σε αυτή περιλαμβάνονται: 1) το σκοπούμενο νόημα του πράττοντος 2) το νόημα που έχει η πράξη για ένα άλλο πρόσωπο 3) το κατά μέσο όρο νόημα 4) το νόημα ενός δογματικού συστήματος 5) το νόημα που συγκροτείται ως ιδεότυπος 6) το νόημα που ανακαλύπτει ένας κοινωνικός επιστήμονας ή ένας ιστορικός 7) το νόημα για τον ίδιο τον εαυτό 8) το θεσμοποιημένο νόημα.²⁷⁹

Σε αυτό το πλαίσιο, οι τρεις πρώτες περιπτώσεις αντιστοιχούν σε όσα αναλύθηκαν παραπάνω με αναφορά στις εισαγωγικές παραγράφους του *Οικονομία και κοινωνία*. Η τέταρτη αφορά κατά τον Albrow τα συνεκτικά νοηματικά κοσμοσυστήματα που συγκροτούνται από διανοούμενους που ασχολούνται με τη διανοητική επεξεργασία των θρησκευτικών παραστάσεων και που, μέσω της καθαρότητας με την οποία αποτυπώνουν το θεολογικό δόγμα, μπορούν να παράσχουν μια χρήσιμη βοήθεια για την πέμπτη κατηγορία, δηλαδή τη συγκρότηση νοηματικών ιδεατών τύπων. Με άλλα λόγια, ένα καθαρογραμμένο βιβλίο χριστιανικής, λόγου χάρη, θεολογίας δύναται να βοηθήσει στην κατασκευή ενός ιδεατού τύπου για το νόημα του χριστιανισμού, με βάση την *απόκλιση* από

²⁷⁷ «R. Stammers "Überwindung" der materialistischen Geschichtsauffassung», ό.π., σ. 333.

²⁷⁸ Για μια πρώτη εκδοχή των συμπερασμάτων που ακολουθούν, βλ. Κτενάς, «Για το νόημα του νοήματος στον Βέμπερ. Ατομικό κίνητρο, φαινομενολογική υποκειμενικότητα ή νοηματικό σύμπαν;», ό.π.

²⁷⁹ Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, ό.π., σ. 211.

τον οποίο θα εξεταστεί η συγκεκριμένη ιστορική περίπτωση μιας χριστιανικής κοινωνίας.²⁸⁰ Εξάλλου, ο κοινωνικός επιστήμονας είναι σε θέση, σύμφωνα με την ερμηνεία των βεμπεριανών κειμένων που επιχειρεί ο Albrow, να ανακαλύψει ένα νόημα που παρέμενε μη ορατό για τους ίδιους τους δρώντες. Τέλος, το νόημα προς τον εαυτό συσχετίζεται από τον Albrow, αν και με ασαφή τρόπο, με το ζήτημα της θρησκευτικής νοηματοδότησης του κόσμου, ενώ το θεσμοποιημένο νόημα αναφέρεται στις εξορθολογισμένες θεσμικές δομές του σύγχρονου κόσμου εντός των οποίων εντάσσεται το ατομικό πράττειν, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι το άτομο έχει πλήρη ή έστω επαρκή επίγνωση αυτών των δομών και της λειτουργίας τους.²⁸¹

Από τη μεριά του, ο Wolfgang Schluchter αναφέρεται σε τρεις έννοιες του νοήματος στον Weber: το μεταφυσικά αληθινό, το δογματικά ορθό και το υποκειμενικά σκοπούμενο νόημα.²⁸² Σε αυτές ο Christopher Adair-Totefff επιχειρεί να προσθέσει δύο ακόμη. Πρώτα απ' όλα, επισημαίνει ορθώς ότι η λέξη *Sinn* απαντά στο βεμπεριανό έργο και με μια τρέχουσα, μη τεχνική σημασία.²⁸³ Έτσι, όταν παραδείγματος χάρη ο Weber κάνει λόγο για το «νόημα» της αντικειμενικότητας ή της ελευθερίας από αξιολογικές κρίσεις στις κοινωνικές επιστήμες, τα πράγματα είναι απλά και δεν ξεφεύγουν από το επίπεδο της καθημερινής γλώσσας. Ωστόσο, «συχνά ο Weber χρησιμοποιεί τη λέξη *Sinn* με ένα πολύ ευρύτερο και πιο μεταφυσικό, αν όχι και ηθικό νόημα».²⁸⁴ Αυτό το μεταφυσικό νόημα, που συνδέεται με τις αναφορές του Weber στον Tolstoy στο πλαίσιο της διάλεξης *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, έχει να κάνει με ερωτήματα όπως το «γιατί υπάρχει αδικία και κακό στον κόσμο;», «γιατί οι αθώοι υποφέρουν;», «πώς πρέπει να ζήσουμε;».²⁸⁵ Την ίδια στιγμή, όπως

²⁸⁰ Βλ. και παραπάνω, σ. 72.

²⁸¹ Πράγματι, ως προς αυτό ο Weber παρουσιάζεται σαφής. Σύμφωνα με ένα περίφημο επιχείρημα που διατυπώνει στο *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, ο «άγριος» γνωρίζει για τη λειτουργία των θεσμών της κοινωνίας του πολύ περισσότερα απ' ό,τι ο σύγχρονος άνθρωπος· η διανοητικοποίηση και ο εξορθολογισμός της κοινωνικής ζωής δεν σημαίνουν και ανάπτυξη της γνώσης που έχουν οι καθημερινοί άνθρωποι επ' αυτής, συχνά μάλιστα σηματοδοτεί το αντίθετο. Max Weber, «Wissenschaft als Beruf», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ό.π., σ. 593-594.

²⁸² Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung*, τόμ. 2, ό.π., σ. 542.

²⁸³ Christopher Adair-Totefff, «“Sinn der Welt”: Max Weber and the Problem of Theodicy», ό.π., σ. 92.

²⁸⁴ Στο ίδιο.

²⁸⁵ Βλ. Max Weber, «Η επιστήμη ως επάγγελμα», στον τόμο του ιδίου *Η επιστήμη ως επάγγελμα. Κριτική της θεωρίας του Stammler. Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*, ό.π., σ. 124, με τροποποιήσεις στη στίξη και την ορθογραφία: «Και αν πάλι εγερθεί μέσα μας ο Τολστόι και ρωτήσει “ποιος θα δώσει την απάντηση, αφού η επιστήμη δεν το κάνει, στο ερώτημα: τι πρέπει να πράξουμε και πώς πρέπει να ρυθμίσουμε τη ζωή μας;” ή, με τη γλώσσα που χρησιμοποιήσαμε απόψε [στη διάλεξη] “ποιον από τους θεούς που βρίσκονται σε πόλεμο μεταξύ τους οφείλουμε να υπηρετήσουμε· ή μήπως όχι αυτούς, αλλά κάποιον εντελώς διαφορετικό και ποιος είναι αυτός;”. Τότε μπορεί να πει κανείς ότι μόνο ένας προφήτης ή σωτήρας μπορεί να απαντήσει». Σημειώνεται δε ότι οι συναφείς προβληματισμοί περί της ανικανότητας της επιστημονικής γνώσης να προσφέρει απαντήσεις στα ερωτήματα για το νόημα και τον σκοπό της ζωής πλανώνται στην πνευματική ατμόσφαιρα της εποχής του Weber. Εκφράζονται, λόγου χάρη έντονα στο έργο του Thomas Mann και μάλιστα, ίσως όχι τυχαία, με παραπομπή σε έναν ακόμη ρώσο λογοτέχνη, αυτή τη φορά τον Chekhov. «Και μετά περιγράφει ο Τόμας Μαν μια, όπως μου φαίνεται, συγκινητική λεπτομέρεια από τον Τσέχωφ: αυτόν τον φημισμένο σοφό τον ρωτάει κάποια μέρα η θετή του κόρη Κάτια, το μόνο πλάσμα που αγαπάει, τον ρωτάει σε στιγμές μεγάλης αμηχανίας και αδιεξόδου: “Τι να κάνω; Πέστε μου μόνο μια λέξη, σας ικετεύω, τι να κάνω;” Κι αυτός ο διάσημος επιστήμονας είναι αναγκασμένος ν' απαντήσει: “Δεν ξέρω, στην τιμή μου Κάτια, δεν ξέρω”. Το ερώτημα αυτό, συνεχίζει ο Τόμας Μαν, το ηθικό ερώτημα: τι να κάνω, πώς να ζήσω; Διαπερνάει μ' έναν ιδιόμορφο και μύχιο

αναφέρει ο Adair-Totef, η έκφραση αυτών των προβληματισμών με όρους νοήματος δεν ήταν κάτι πρωτόγνωρο για το διανοητικό περιβάλλον του Weber. Ο Otto Lempp, συγγραφέας μεταξύ άλλων ενός βιβλίου για τον Tolstoy, σημείωνε πως η θεοδικία έχει να κάνει με την κατανόηση «του λόγου, του νοήματος, του σκοπού του κακού στον κόσμο»,²⁸⁶ ενώ ο Ernst Troeltsch, στον οποίον ήδη αναφερθήκαμε, έκανε λόγο στο ίδιο πλαίσιο για την προσπάθεια ανακάλυψης του έσχατου νοήματος και της έσχατης αιτίας του κόσμου.²⁸⁷

Αυτές οι αναφορές και οι λίστες είναι σίγουρα ιδιαίτερα χρήσιμες προκειμένου να διαπιστώσει κανείς το εύρος της υπό εξέταση έννοιας, ενώ το πλήθος των διαφορετικών οπτικών που έχουν προταθεί από διάφορους συγγραφείς είναι ενδεικτικό των ποικίλων εφαρμογών που βρίσκει το νοηματικό στοιχείο στο βεμπεριανό έργο.²⁸⁸ Ωστόσο, οι εν λόγω προσεγγίσεις συνοδεύονται συνήθως και από ένα μειονέκτημα: εντοπίζοντας και απαριθμώντας τις διάφορες πιθανές σημασίες και διαστάσεις του νοήματος, αποφεύγουν να τις διαρθρώσουν μεταξύ τους. Από τη μεριά μας, επειδή ακριβώς πιστεύουμε ότι το νόημα δεν αποτελεί ένα απλό συστατικό της σκέψης του Weber, οσοδήποτε σημαντικό κι αν το θεωρήσει κανείς, αλλά συνιστά το στοιχείο εκείνο που συνέχει το έργο του, είμαστε υποχρεωμένοι να επιχειρήσουμε μια τέτοια διάρθρωση των διαφορετικών εκφάνσεών του. Επιμένοντας στην ιδέα μιας –οποσδήποτε όχι απόλυτης, αλλά ρηγματωμένης– ενότητας του βεμπεριανού τρόπου σκέψης, θέλουμε να προτείνουμε έναν τρόπο συνάρθρωσης των ποικίλων νοηματικών επιπέδων, χωρίς ωστόσο να εξαλείψουμε τις διαφορές τους ή να αναγάγουμε το ένα στο άλλο.

Προκειμένου να πορευτούμε προς αυτή την κατεύθυνση, θα ακολουθήσουμε αυτή τη φορά μια διαφορετική στρατηγική. Εστιάζοντας λιγότερο στα λόγια του ίδιου του Weber, καθότι αυτό έγινε επαρκώς στις προηγούμενες σελίδες, θα διατρέξουμε ορισμένες από τις πλέον διαδεδομένες ερμηνείες που έχουν προταθεί για τη διάσταση του νοήματος στο έργο του, ώστε, μέσα από την κριτική επεξεργασία τους, να καταλήξουμε στη δική μας πρόταση.

τρόπο όλο το έργο του Τσέχωφ. “Πώς μπορεί κανείς να ζει χωρίς να ξέρει γιατί ζει;” λέει κάπου». Klaus Betzen, *Ο Τόμας Μαν και το πρόβλημα του ανθρωπισμού*, μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλος, Αθήνα: εκδόσεις των φίλων, 1975, σ. 10-11, με τροποποιήσεις στην ορθογραφία και τη στίξη. Γενικότερα, στη συγκεκριμένη διάλεξη ο Betzen εστιάζει την προσοχή του σε διάφορα σημεία που απασχολούν τον Mann και τα οποία μπορούμε με τη σειρά μας να συσχετίσουμε με αντίστοιχα ζητήματα που ανακινούνται στο βεμπεριανό έργο. Φερ’ ειπείν, το ζήτημα του μηδενισμού (σ. 18) και της θεμελίωσης των αξιών (σ. 54) ή την «κόλαση της γνώσης» (σ. 27), την οποία θα μπορούσαμε να συνεξετάσουμε με τις παρατηρήσεις του Weber για τον «δυσάρεστο καρπό του δέντρου της γνώσης».

²⁸⁶ Otto Lempp, «Theodizee I: Geschichtlich», στον τόμο *Religion in Geschichte und Gegenwart*, τόμ. 5, Τύμπινγκεν: Paul Siebeck, 1913, σ. 1178-1186.

²⁸⁷ Ernst Troeltsch, «Theodizee II: Systematisch», στον τόμο *Religion in Geschichte und Gegenwart*, ό.π., σ. 1186-1192.

²⁸⁸ Είναι σαφές ότι οι σχετικές παραπομπές θα μπορούσαν να πολλαπλασιαστούν. Παραδείγματος χάριν, ο Dieter Henrich υποστηρίζει ότι η έννοια του νοήματος είναι συνώνυμη με εκείνες της σημασίας και της αξίας, τουλάχιστον στα μεθοδολογικά γραπτά του Weber. Βλ. *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, ό.π., σ. 76. Μια παρόμοια ιδέα ως προς το νόημα και τις αξίες φαίνεται να εκφράζει, αν και παρεμπιπτόντως, ο Dirk Käsler (βλ. «Max Weber» ό.π., σ. 147), ενώ σε μια ανάλογη εξομοίωση προβαίνει και ο Καστοριάδης σε ένα κείμενο που συζητά το έργο του Weber (βλ. Καστοριάδης, «Ατομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 63, όπου οι αξίες ταυτίζονται με τις φαντασιακές σημασίες). Τέλος, για τη σύνδεση αξιών και νοήματος στο έργο του Rickert, βλ. Ferrari, *Retours à Kant*, ό.π., σ. 72.

Φυσικά, η βιβλιογραφία για το συγκεκριμένο ζήτημα, όπως και για κάθε σχεδόν πτυχή του έργου του Weber, είναι τεράστια, αν όχι хаοτική. Γι' αυτόν τον λόγο, θα κατατάξουμε τις σχετικές ερμηνείες σε τρεις γραμμές σκέψης, τις οποίες θεωρούμε σημαντικές ιστορικά, βιβλιογραφικά και περιεχομενικά: αρχικά, θα αναφερθούμε στην ερμηνευτική γραμμή που αποδίδει έμφαση στις εισαγωγικές μεθοδολογικές σελίδες του *Οικονομία και κοινωνία* και στη συναφή εξέταση της κατανοητικής κοινωνιολογίας· στη συνέχεια, θα εξετάσουμε την παράδοση που εκκινεί με τον Alfred Schütz και επιχειρεί μια φαινομενολογική προσέγγιση του νοήματος στο πλαίσιο του βεμπεριανού εγχειρήματος· τέλος, θα στραφούμε στις παρατηρήσεις του Dirk Käsler, που επιχειρεί μια τριπλή κατηγοριοποίηση του νοηματικού στοιχείου στον Weber.

Φυσικά, η επιλογή αυτών των τριών ερμηνευτικών σχημάτων ενέχει, όπως άλλωστε και κάθε μη τετριμμένη επιλογή, έναν βαθμό αυθαιρεσίας. Θα μπορούσε να αναρωτηθεί κανείς εύλογα γιατί να αναφερθούμε σε αυτούς τους σχολιαστές και όχι σε κάποιους άλλους. Για να δώσουμε μια απάντηση σε συμφωνία με το πνεύμα του Weber, θα λέγαμε ότι είναι βέβαιο πως η συγκεκριμένη διαλογή που πραγματοποιείται μέσα από το χάος της διαθέσιμης βιβλιογραφίας προσδιορίζεται σε έναν βαθμό από τα γνωστικά μας ενδιαφέροντα, αλλά και από έναν παράγοντα τυχαιότητας, καθώς συμβαίνει να διαβάσει κανείς κάτι που να τον σαγηνεύσει ή να τον προβληματίσει, προσπερνώντας ενδεχομένως μια πληθώρα εργασιών με άλλες αρετές. Παρ' όλα αυτά, αυτό δεν σημαίνει ότι η επιλογή που κάναμε είναι τυχαία ή ότι θα μπορούσε να συνίσταται στο οτιδήποτε.

Η πρώτη, ατομοκεντρική προσέγγιση, καταλαμβάνει βασική θέση τόσο στη βιβλιογραφία μιας ορισμένης περιόδου, όσο και στην εγχειριδιακή πρόσληψη του Weber, μια πρόσληψη που συχνά διαμορφώνει τις ευρέως διαδεδομένες απόψεις για έναν στοχαστή. Ως εκ τούτου, έχει μια αδιαμφισβήτητη σημασία. Η δεύτερη προσέγγιση, που ξεκινά από τον Schütz, πέρα από το ιδιαίτερο φιλοσοφικό ενδιαφέρον που παρουσιάζει, είναι και βιβλιογραφικά σημαντική. Όλοι οι σημαντικοί μελετητές του Weber αναφέρονται με τον έναν ή τον άλλον τρόπο στο έργο του Schütz, ακόμη κι αν δεν το σχολιάζουν εκτενώς.²⁸⁹ Το γεγονός δε ότι το συγκεκριμένο έργο παραμένει στην Ελλάδα σχεδόν πλήρως παραμελημένο αποτελεί έναν ακόμη λόγο να καταπιαστούμε μαζί του. Τέλος, ο Dirk Käsler, παρότι στη χώρα μας παραμένει σχετικά άγνωστος,²⁹⁰ αποτελεί έναν από τους σημαντικότερους εν ζωή μελετητές του βεμπεριανού έργου, με πλήθος σχετικών δημοσιεύσεων, οι οποίες μάλιστα έχουν μεταφραστεί σε διάφορες γλώσσες, και με επιμέλειες σημαντικών συλλογικών τόμων. Αν σε αυτά προσθέσει κανείς ότι η προσέγγισή του είναι κατά την κρίση μας η πληρέστερη απ' όσες θα εξετάσουμε εδώ, ο σχολιασμός των απόψεών του καθίσταται αναγκαίος.

²⁸⁹ Λόγου χάρη, η Catherine Colliot-Thélène και ο Philippe Raynaud στα βιβλία τους που πραγματευτήκαμε εκτενώς στις προηγούμενες ενότητες αναφέρουν τον Schütz ως μια ενδιαφέρουσα κατεύθυνση για τη φαινομενολογική προσέγγιση του Weber, χωρίς ωστόσο να ασχοληθούν αναλυτικά με τις απόψεις του.

²⁹⁰ Στα ελληνικά έχει δημοσιευτεί μόνο το κείμενο Dirk Käsler, «Ο Max Weber για την "Επιστήμη ως επάγγελμα" το 1917. Μπορούμε να διδαχτούμε από ένα κείμενο που είναι πάνω από 100 χρόνων;», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*, ό.π., σ. 17-29 και η συναφής συνέντευξη του συγγραφέα στον Δημήτρη Δουλγερίδη με τίτλο «Η Μέρκελ ενσαρκώνει το μοντέλο ηγέτη του Μ. Βέμπερ», *Τα Νέα Σαββατοκύριακα*, 10-11 Οκτωβρίου 2020.

Η ατομοκεντρική προσέγγιση: το νόημα ως κίνητρο ή πρόθεση της ατομικής πράξης

Είναι πραγματικά δύσκολο να αναφερθεί κανείς στο θέμα που μας απασχολεί εντός του βεμπεριανού πλαισίου σκέψης χωρίς να έρθει αντιμέτωπος με τις έννοιες του ατομικά σκοπούμενου πράττειν, του κινήτρου και του σκοπού. Το ερώτημα σε τι αποσκοπεί ένας άνθρωπος που δρα εντός της κοινωνίας, ποιοι είναι οι στόχοι και οι βλέψεις του, από ποια συναισθήματα εμφορείται ενώ ενεργεί και, τέλος, ποια μέσα επιστρατεύει προκειμένου να πράξει προς μια ορισμένη κατεύθυνση καταλαμβάνουν κεντρική θέση στο σκεπτικό του Weber. Δεν είναι τυχαίο ότι η πασίγνωστη τυπολογία για τις τέσσερις πιθανές βάσεις καθορισμού του ανθρώπινου πράττειν αποτελεί την ενότητα του *Οικονομία και κοινωνία* που ακολουθεί αμέσως μετά την εναρκτήρια και σχετική με το νόημα. Έτσι, οι ιδεατοί τύποι που ορίζουν τα είδη του κοινωνικού πράττειν μπορούν να ιδωθούν ως μια προσπάθεια να προσδιοριστούν –με φορμαλιστικό βεβαίως τρόπο, κάτι που ισχύει και για τις περισσότερες αναλύσεις του συγκεκριμένου έργου– οι τροπικότητες που δύναται να λάβει το νόημα της κοινωνικής πράξης. Αυτό άλλωστε γίνεται εμμέσως σαφές από μια σχετική παρατήρηση του Weber, σύμφωνα με την οποία το παραδοσιακό και το συναισθηματικό πράττειν περιλαμβάνονται στην εν λόγω ιδεοτυπική ταξινόμηση αν και είναι πιθανό συχνά να κινούνται στο όριο της νοηματικής συμπεριφοράς²⁹¹ – πράγμα που σημαίνει ότι η τυπολογία αφορά ακριβώς τις πράξεις που διακρίνονται από νόημα.

Σε αυτό το πλαίσιο, το ορθολογικό κατά τον σκοπό πράττειν ενέχει το νόημα της επιλογής των πιο πρόσφορων και αποτελεσματικών –των πλέον «οικονομικών», όπως θα γράψει αλλού ο Weber– μέσων για την επίτευξη ενός δεδομένου στόχου, ο οποίος ενδέχεται να έχει επίσης επιλεγεί μετά από ορθολογική στάθμιση και σύγκρισή του με άλλους στόχους. Από τη μεριά του, το ορθολογικό κατά την αξία πράττειν αφορά την πράξη που το νόημά της συνίσταται στην άνευ όρων προσήλωση σε μια προσωπική ή πολιτισμική αξιακή επιλογή. Το νόημα της παραδοσιακής δράσης είναι η συμφωνία με την παράδοση, το αιώνιο χθες, ενώ εκείνο της συναισθηματικής σχετίζεται με τα αισθήματα που κινητοποιούν τον δρώντα. Συνεπώς, το νόημα του ατομικού πράττειν έχει να κάνει με το «πνευματικό περιεχόμενο» της δράσης του,²⁹² το οποίο όπως βλέπουμε μπορεί να συνίσταται σε ορθολογικούς υπολογισμούς για τη σχέση μέσων και σκοπών, αλλά και σε αξίες, συναισθήματα και κοινωνικά κυρωμένες συνήθειες.

Με βάση τα παραπάνω, δεν πρέπει να μας εκπλήξει το γεγονός ότι ένα σημαντικό ρεύμα της περί νοήματος βιβλιογραφίας που αφορά τον Weber επικεντρώνει την προσοχή του αποκλειστικά στην εξέταση, την ανάλυση, τον σχολιασμό και την κριτική των σχετικών πραγματεύσεων του συγγραφέα, που εντοπίζονται κυρίως στις πρώτες ενότητες του *Οικονομία και κοινωνία*. Φερ' ειπείν, μια πλούσια σχετική συζήτηση διεξάγεται στον αγγλοσαξωνικό κόσμο τις δεκαετίες του 1950, του 1960 και του 1970. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Peter A. Munch, καθηγητής στο πανεπιστήμιο της Βόρειας Ντακότα, αναλαμβάνει να

²⁹¹ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 25.

²⁹² Βασίλης Φίλιας, *Μαξ Βέμπερ: συστηματική μεθοδολογία και κοινωνιολογία. Μια εισαγωγή στο έργο του*, Αθήνα: Λιβάνης, 1976, σ. 209.

υπερασπιστεί τη βεμπεριανή μεθοδολογία απέναντι στις αιτιάσεις του Albert Pierce, σύμφωνα με τις οποίες ο Weber δεν είναι σε θέση να εγκαθιδρύσει μια εμπειρική επιστήμη.²⁹³ Προκειμένου να απαντήσει, ο Munch θα ανασυστήσει το επιχείρημα του Weber, εστιάζοντας στην πρόθεση (*intention*) που διατρέχει την πράξη ενός δρώντα και η οποία είναι κατά τη γνώμη του παρατηρήσιμη και εμπειρικά ελέγξιμη μέσα από την ερμηνεία και την κατανόηση των εκφράσεων, των κινήσεων και των πράξεων ενός προσώπου. «Αν για κάποιον λόγο δεν μπορώ να προσδιορίσω τι προτίθεται να κάνει [what he intends to do], δεν μπορώ να γνωρίζω τι πράγματι κάνει, παρόλο που μπορώ να παρατηρήσω ορισμένες κινήσεις του σώματός του. Αυτό είναι προφανώς αυτό στο οποίο ο Weber αναφέρεται με τον όρο *Verstehen*».²⁹⁴

Συνεχίζοντας, ο συγγραφέας διακρίνει την πρόθεση από το κίνητρο (*motivation*). Κατά τη γνώμη του, μπορεί κανείς να συλλάβει το νόημα μιας πράξης χωρίς να συλλαμβάνει και τον γενικότερο σκοπό εντός του οποίου αυτή εγγράφεται. «Το κίνητρο (*Zweck*) είναι κάτι διακριτό από την πράξη και μπορεί να “κατανοηθεί” μόνο εντός του ευρύτερου συγκειμένου μιας περίπτωσης, ενώ το “νόημα” (*Sinn*) είναι κάτι εγγενές στην ίδια την πράξη, μια “ιδιότητα” της πράξης παρά μια “αιτία” ή ένας “σκοπός”».²⁹⁵ Κατ’ αυτόν τον τρόπο, η μεθοδολογία της *verstehende Soziologie* θωρακίζεται, σύμφωνα με τον Munch, και απέναντι σε διάφορους επικριτές της όπως ο Theodor Abel ή ο Franz Adler, που θεωρούν ότι η κατανόηση αφορά την εξήγηση των πράξεων με όρους αιτιών ή κινήτρων, πράγμα που θα απαιτούσε «ένα είδος αισθητικής ικανοποίησης του μελετητή που επιτυγχάνεται μέσω της ενορατικής ενσυναίσθησης».²⁹⁶

Εν προκειμένω, το μέλημά μας δεν είναι να ελέγξουμε την ορθότητα των απόψεων που προβάλλει ο Munch²⁹⁷ – κάτι τέτοιο θα μπορούσε να γίνει, λόγου χάρη, μέσω της εστίασης

²⁹³ Βλ. Albert Pierce, «Empiricism and the Social Sciences», *American Sociological Review* 21(2), Απρίλιος 1956, σ. 135-137.

²⁹⁴ Peter A. Munch, «Empirical Science and Max Weber’s *Verstehende Soziologie*», *American Sociological Review* 22(1), Φεβρουάριος 1957, σ. 29.

²⁹⁵ Στο ίδιο. Όπως βλέπουμε, ο συγγραφέας ταυτίζει το αγγλικό *motive* με το γερμανικό *Zweck*.

²⁹⁶ Franz Adler, «The Value Concept in Sociology», *American Journal of Sociology* 62(3), Νοέμβριος 1956, σ. 275. Για το ότι ο Weber δεν ασπάζεται τις αντιλήψεις του Durkheim περί της ενσυναίσθησης ή εμ-πάθειας ως βάσης της κατανόησης, την οποία αντιθέτως προσπαθεί να στοιχειοθετήσει ως επιστημονικά ακριβή διαδικασία, βλ. Eliaeson, «Ο Weber για την αντικειμενικότητα και την κανονιστικότητα», ό.π., σ. 33-34. Πρβλ. Käsler, «Max Weber», ό.π., σ. 144, όπου γίνεται λόγος για «κλισέ και παρανοήσεις» που αφορούν, μεταξύ άλλων, το *Verstehen* «ως μια μέθοδο της “συναίσθησης” [Nachfühlen] και της “διαίσθησης” [Intuition]».

²⁹⁷ Οι οποίες επαναλαμβάνονται και προεκτείνονται και σε μεταγενέστερα κείμενά του. Βλ. π.χ. Peter A. Munch, «“Sense” and “Intention” in Max Weber’s Theory of Social Action», *Sociological Inquiry* 45(4), Οκτώβριος 1975, σ. 59-65. Στο κείμενο αυτό ο συγγραφέας συζητά τις απόψεις διάφορων ακόμη συναδέλφων του που εμπλέκονται με τον έναν ή τον άλλον τρόπο στη συζήτηση για το βεμπεριανό νόημα με όρους κινήτρου, όπως ο M.L. Wax («On Misunderstanding Verstehen: A Reply to Abel», ό.π.) και ο C.K. Warriner («Social Action. Behavior, and Verstehen», *Sociological Quarterly* 10(4), Σεπτέμβριος 1969, σ. 501-511). Σημειώνεται ότι οι εν λόγω συγγραφείς δεν είναι πάντοτε κατ’ ανάγκη υποστηρικτές της θεώρησης του νοήματος ως κινήτρου. Λόγου χάρη ο Wax προβαίνει στην κλασική διάκριση που αναφέραμε στις προηγούμενες ενότητες, σύμφωνα με την οποία οι ιστορικές έρευνες του Weber δεν συντονίζονται με τη μεθοδολογία του, προκειμένου να ταχθεί υπέρ των πρώτων. Παρ’ όλα αυτά, ο λόγος για τον οποίο ο Munch τον εμπλέκει στη συζήτηση είναι ότι κατά τη γνώμη του η προτίμηση του Wax για τις ιστορικές μελέτες του Weber οφείλεται σε μια υποτίμηση

της προσοχής μας στην έννοια της επεξηγηματικής κατανόησης, που όπως είδαμε εμπλέκει στο παιχνίδι και την κατανόηση των κινήτρων μιας πράξης και αποτελεί για τον Weber μια πιο ολοκληρωμένη μορφή επιστημονικής εξήγησης, ενώ ο Munch φαίνεται για κάποιον λόγο να την υποβαθμίζει. Αυτό που μας αφορά στην παρούσα φάση είναι να δείξουμε τους κόμβους γύρω από τους οποίους διαρθρώνεται η συζήτηση για το νόημα στο πλαίσιο της ατομοκεντρικής ερμηνευτικής γραμμής: πρόθεση, κίνητρο, σκοπός, αιτία της πράξης.

Δεν είναι τυχαίο ότι οι ίδιοι όροι κυριαρχούν και σε ένα άρθρο του William Tucker, από το πανεπιστήμιο του Νότιου Ιλινόις, που γράφεται μερικά χρόνια αργότερα. Αναφερόμενος στο κείμενο του Munch, αν και τροποιώντας σε έναν βαθμό την ορολογία, ο Tucker θα ορίσει ως αντικείμενο της κατανοούσας κοινωνιολογίας του Weber το εξωτερικό κίνητρο (*external motivation*) της πράξης, διακρίνοντάς το από το εσωτερικό (*internal motivation*), που αφορά τον τομέα της ψυχολογίας. Για να ακολουθήσουμε το χαρακτηριστικό παράδειγμά του, το ότι ένας άνδρας θέλει να ακολουθήσει τα πρότυπα της ευγένειας και της καλοσύνης μπροστά σε ένα μικρό παιδί συνιστά το εξωτερικό κίνητρο, την πρόθεση ή τον προσανατολισμό της πράξης του ως προς τον στόχο (*goal orientation*), που είναι παρατηρήσιμος και θεματοποιήσιμος με κοινωνιολογικούς όρους.²⁹⁸ Δεν ισχύει ωστόσο το ίδιο και για το εσωτερικό κίνητρο της πράξης, που μπορεί λόγου χάρη να συνίσταται στο ότι ο εν λόγω άνδρας θέλει να γοητεύσει τη μητέρα του μικρού παιδιού που πρόσφατα χήρεψε, καθώς κάτι τέτοιο υπερβαίνει το πεδίο της εμπειρικής μελέτης της κοινωνιολογίας.²⁹⁹

Για ακόμη μία φορά, το ενδιαφέρον μας δεν επικεντρώνεται τόσο στις αρετές και τα μειονεκτήματα της άποψης του Tucker. Θα μπορούσε λόγου χάρη να του ασκηθεί κριτική για μια παρατήρησή του, σύμφωνα με την οποία μια πράξη που προσανατολίζεται προς άψυχα αντικείμενα δεν είναι κοινωνική,³⁰⁰ ενώ είναι σαφές ότι για τον Weber τα πράγματα είναι πολύ πιο σύνθετα. Αυτό όμως που μας αφορά είναι τα σημεία εστίασης και το λεξιλόγιο με βάση το οποίο διαρθρώνεται η πραγμάτευση του νοήματος: «εμπρόθετη συμπεριφορά, νοηματική συμπεριφορά και υποκειμενικά κατανοητή συμπεριφορά είναι τρεις όροι συνώνυμοι όσον αφορά στο Verstehen».³⁰¹ Η συζήτηση για το νόημα διεξάγεται με όρους ατομικών κινήτρων, προσωπικών στόχων και προθέσεων. Ανεξάρτητα από το αν ο Tucker ονομάζει εξωτερικό κίνητρο εκείνο που ο Munch, απορρίπτοντας την έννοια του κινήτρου, είχε ονομάσει πρόθεση, το σκεπτικό των σχολιαστών που εντάσσονται σε αυτή την ερμηνευτική γραμμή είναι κατά βάση το ίδιο.

Θα μπορούσε φυσικά να σκεφτεί κανείς ότι οι συγκεκριμένες βιβλιογραφικές αναφορές έχουν χάσει σήμερα τη σημασία τους, καθώς αφορούν κείμενα που γράφτηκαν πιο κοντά στον θάνατο του Weber παρά στο δικό μας παρόν. Τα πράγματα ωστόσο δεν είναι τόσο απλά, καθώς αυτό που ονομάζουμε ατομοκεντρική γραμμή ερμηνείας συχνά βρίσκει ιδιαίτερα γόνιμο έδαφος ανάπτυξης και στις εκπαιδευτικές ανασυγκροτήσεις του Weber

των μεθοδολογικών του γραπτών, που γίνονται κατανοητά ακριβώς μέσα από το σχήμα του νοήματος ως κινήτρου.

²⁹⁸ William T. Tucker, «Max Weber's Verstehen», ό.π., σ. 159.

²⁹⁹ Στο ίδιο, σ. 160.

³⁰⁰ Στο ίδιο, σ. 157.

³⁰¹ Στο ίδιο, σ. 157-8.

στον χώρο του πανεπιστημίου. Ο τρόπος με τον οποίο παρουσιάζεται στους φοιτητές και τις φοιτήτριες το βεμπεριανό επιχείρημα δεν έχει διόλου ασήμαντα αποτελέσματα, καθώς διαμορφώνει τη γενική εικόνα που έχει κανείς για έναν στοχαστή όταν δεν τον έχει διαβάσει επισταμένα, κάτι που στη συνέχεια μπορεί να προκαλέσει τη διαιώνιση του φαινομένου μέσω της συγγραφής έργων που άρρητα ή ρητά αντιπαρατίθενται προς καρικατούρες των απόψεών του.³⁰²

Έτσι, στις σημειώσεις τους για το μάθημα «Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία» στο Πανεπιστήμιο της Βιέννης –όπου είχε διδάξει, σημειωτέον, και ο Weber–, η Theresa Fibich και ο Rudolph Richter ορίζουν αρχικά το νόημα της πράξης μέσα από ορισμένα παραδείγματα που αφορούν το κίνητρο ή την πρόθεση που κινητοποιεί το δρων υποκείμενο: «*Σκοπεύω [Ich meine] κάτι με το πράττειν μου. Παράδειγμα: ανοίγω το παράθυρο, για να αερίσω. Πάω μια βόλτα, για να κινηθώ λίγο. Ένας οδηγός οδηγεί αργά περνώντας πάνω από τα υπερυψωμένα σημεία του δρόμου, για να μη χτυπήσει το αμάξι του*». ³⁰³ Στην ίδια λογική, το κοινωνικό πράττειν, που όπως υπογραμμίζει ο Weber πρέπει να αναφέρεται στο πράττειν άλλων, απεικονίζεται μέσα από το ωραίο παράδειγμα ενός ανθρώπου που κλείνει το κινητό του στο σινεμά, ώστε να μην ενοχλήσει τους άλλους θεατές.³⁰⁴ Το ιδιαίτερα σύγχρονο παράδειγμα του κινητού, που δείχνει ότι η συγκεκριμένη συζήτηση μόνο απαρχαιωμένη δεν είναι, απαντά και σε ένα ακόμη κείμενο για την έννοια του νοήματος στον Weber που είναι γραμμένο στο πλαίσιο της πανεπιστημιακής εκπαίδευσης: μια μαθήτρια βάζει το χέρι στην τσάντα της για να πιάσει το τηλέφωνό της.³⁰⁵

Για να αποφευχθεί η παρεξήγηση της άποψής μας, θα πρέπει να υπογραμμίσουμε με κάθε τρόπο ότι οι πυλώνες της ατομοκεντρικής γραμμής ερμηνείας για το νόημα στον Max Weber απέχουν πάρα πολύ από το να στερούνται σημασίας. Λέξεις όπως κίνητρο, σκοπός, στόχος και πρόθεση και συνδετικές εκφράσεις όπως το περίφημο «για να» (*um zu*) διαδραματίζουν πράγματι σημαντικό ρόλο στις σχετικές αναλύσεις του στοχαστή. Ο ίδιος άλλωστε συνδέει ευθέως το κίνητρο του πράττοντος με το νόημα, γράφοντας πολύ χαρακτηριστικά ότι «“κίνητρο” ονομάζεται μια νοηματική συνάφεια που εμφανίζεται στον ίδιο τον δρώντα ή στον παρατηρητή ως νοηματική “βάση” μιας συμπεριφοράς».³⁰⁶

³⁰² Χαρακτηριστικά παραδείγματα αυτού του φαινομένου στις μέρες μας αποτελούν οι απόψεις σύμφωνα με τις οποίες ο Michel Foucault είναι «μεταμοντέρνος» και θεωρεί τους θεσμούς συνολικά καταπιεστικούς, ο Jacques Lacan πρεσβεύει ότι ο ψυχαναλυτής πρέπει να παραμένει σιωπηλός στις συνεδρίες ή ο Michel Houellebecq, για να δώσουμε ένα παράδειγμα από τη λογοτεχνία, ενσαρκώνει τον μισογυνισμό. Άλλωστε, για να μην πάμε τόσο μακριά, θα μπορούσαμε να αναφερθούμε στην ιδιαίτερα διαδεδομένη στους κόλπους των κοινωνικών επιστημών παρεξήγηση, σύμφωνα με την οποία ο Weber υποστηρίζει ότι οι αξίες δεν (πρέπει να) παίζουν κάποιον ρόλο στην επιστημονική γνώση. Από την αναπαραγωγή τέτοιου τύπου αυθαίρετων γενικεύσεων δεν ξεφεύγουν δυστυχώς ούτε στοχαστές όπως ο Καστοριάδης ή ο Murray Bookchin. Ωστόσο, μια προσεκτική ανάγνωση του έργου των συγγραφέων που δέχονται τα σχετικά πυρά πολύ συχνά θα αποκάλυπτε μια πολύ πιο εκλεπτυσμένη, αν όχι και εντελώς αντίθετη, εικόνα.

³⁰³ Theresa Fibich, Rudolph Richter, «Einführung Soziologie», Τμήμα κοινωνικών επιστημών, Πανεπιστήμιο της Βιέννης, ενότητα 3.1, διαθέσιμο στο <<https://www.univie.ac.at/sowi-online/esowi/cp/einfsoz/einfsoz-14.html>>.

³⁰⁴ Στο ίδιο

³⁰⁵ Βλ. Olgierd Cypra, *Verhalten - Handeln - Soziales Handeln - Soziale Beziehung*, εργασία για σεμινάριο, Μόναχο: Grin, 2000, ενότητα 2.1.

³⁰⁶ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 12.

Επιπρόσθετα, κάποια βασικά τελεστικά και λογικά σχήματα, όπως η συσχέτιση μέσου και σκοπού, η επιλογή της κατάλληλης διαδρομής προκειμένου να οδηγηθεί κανείς σε έναν δεδομένο στόχο, η στοιχειώδης ορθολογικότητα που συνδέει ένα κίνητρο με την πραγμάτωσή του και η –τουλάχιστον μερική– αιτιώδης συνάφεια μεταξύ δράσεων και αναμενόμενων αποτελεσμάτων, αποτελούν για τον Weber ανεξάλειπτα στοιχεία του ανθρώπινου νοηματικού πράττειν και μάλιστα γενικά ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά,³⁰⁷ έτσι ώστε κάθε συζήτηση για το νόημα να πρέπει αναγκαστικά να τα περιλάβει και να τα τοποθετήσει σε περίοπτη θέση.

Το πρόβλημα λοιπόν με την ερμηνεία του νοηματικού στοιχείου στον Weber που εστιάζει την προσοχή της στις προθέσεις και τα κίνητρα του ατόμου δεν είναι η συγκεκριμένη εστίαση καθαυτή, αλλά το γεγονός ότι συχνά οδηγεί σε μια πλήρη παραμέληση ή και συγκάλυψη των υπολοίπων διαστάσεων του νοήματος. Δίνοντας έμφαση στις πρώτες σελίδες του *Οικονομία και κοινωνία* ξεχνά όλο το υπόλοιπο έργο και ιδίως τα εξαιρετικά εκτεταμένα και σημαντικά κείμενα που αφορούν τα θρησκευτικά φαινόμενα, την ιστορία, τον πολιτισμό και τις επιστήμες που τον μελετούν. Για να προλάβουμε μια πιθανή ένσταση, θα πρέπει να αναφέρουμε ότι στην πραγματικότητα οι μελετητές που εγγράφονται στον ατομοκεντρικό τρόπο σκέψης πολύ σπάνια θα παραμελήσουν να προσθέσουν και μια μικρή φράση ή υποσημείωση που να δηλώνει ότι όλα όσα γράφουν εντάσσονται φυσικά σε ένα ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο. Παραδείγματος χάρη, ο Munch σημειώνει στο προαναφερθέν άρθρο του ότι «μια κοινωνική πράξη, από τη φύση της κοινωνικό γεγονός (δηλαδή επικοινωνία ενός ανθρώπου με έναν άλλον), περιλαμβάνει ένα “νόημα” καθώς και μια “μορφή”. Η τελευταία χρησιμεύει, εντός του πλαισίου μιας πολιτισμικής κατάστασης, ως ένα σύμβολο μέσω του οποίου το συγκεκριμένο νόημα μιας ιδιαίτερης πράξης μεταφέρεται από τον δρώντα σε αυτόν που τη δέχεται».³⁰⁸ Ωστόσο, πέρα από το ενδεικτικό γεγονός ότι εν προκειμένω έχουμε να κάνουμε με μια ιδιαίτερα αδύναμη έννοια του κοινωνικού, που παρουσιάζεται ως απλή επικοινωνία δύο ατόμων, πρέπει επίσης να τονίσουμε ότι μια απλή αναφορά δεν αλλάζει το γεγονός της εστίασης και των κεντρικών διακυβευμάτων κάθε προσέγγισης – διαφορετικά όλοι οι συγγραφείς, και ιδίως οι μεγάλοι, θα είχαν μιλήσει για τα πάντα.

Όσο σημαντική κι αν είναι λοιπόν η θέση των ατομικών όψεων του νοήματος στο βεμπεριανό έργο, μια προσέγγιση που εμμένει σε αυτές και δεν λαμβάνει σοβαρά υπόψη της τις αμφισημίες, τα πολλαπλά επίπεδα και τις ποικίλες διαστάσεις του νοηματικού στοιχείου, παραμένει αναγκαστικά περιορισμένη και λειψή. Με αυτές ακριβώς τις

³⁰⁷ Αυτό συνάγεται από τις παρατηρήσεις του Weber σύμφωνα με τις οποίες η ορθολογικότητα πάντοτε εγείρει αξιώσεις πάνω στον κοινωνικό βίο των ανθρώπων, ανεξάρτητα από το πόσο «παράλογες» μπορεί να μας φαίνονται οι αξίες προς τις οποίες προσανατολίζονται και οι δραστηριότητες στις οποίες επιδίδονται άνθρωποι που προέρχονται από διαφορετικούς πολιτισμούς. Βλ. π.χ. Weber, *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας*, ό.π., σ. 43: «Το έλλογο στοιχείο, με την έννοια της λογικής ή τελεολογικής “συνέπειας” μιας νοητικο-θεωρητικής ή πρακτικο-ηθικής θέσης, ασκεί σίγουρα (και ασκούσε πάντα) εξουσία επί των ανθρώπων, όσο περιορισμένη και ασταθής και αν ήταν, και [όντως] είναι, παντού αυτή η δύναμη απέναντι στις άλλες δυνάμεις του βίου». Πρβλ. Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας. Κοινωνική θεωρία και νεότερη κοινωνία*, ό.π., σ. 408: «η ορθολογικότητα είναι εμμενής στη γνώση και τον πολιτισμό».

³⁰⁸ Munch, «Empirical Science and Max Weber's *Vestehende Soziologie*», ό.π., σ. 31.

αμφισημίες του νοήματος στον Weber θέλησει να καταπιαστεί η σχολή σκέψης που βρίσκει την αφετηρία της στο έργο του Alfred Schütz, στην οποία θα στραφούμε αμέσως τώρα.

Η φαινομενολογική προσέγγιση: το νόημα ως συνειδησιακό ενέργημα

Ο Alfred Schütz γεννήθηκε στη Βιέννη τον Απρίλιο του 1899 και σπούδασε νομικά στην ίδια πόλη. Ανάμεσα στους καθηγητές του περιλαμβάνονταν διάσημοι στοχαστές της εποχής, όπως ο Hans Kelsen, ο Ludwig von Mises, ο Friedrich von Wieser και ο Othmar Spann, το έργο του οποίου, όπως είδαμε, σχολιάζει ο Weber στις πρώτες σελίδες του *Οικονομία και κοινωνία*.³⁰⁹ Όταν ο Weber δημοσίευσε το περίφημο δοκίμιό του για την έννοια της αντικειμενικότητας στην κοινωνική επιστήμη, ο von Mises απάντησε με μια αυστηρή κριτική. Αυτή η κριτική κίνησε το ενδιαφέρον του νεαρού Schütz, ο οποίος έκτοτε δεν έπαψε να ασχολείται με τα προβλήματα που ανακινεί το βεμπεριανό έργο. Βασικός καρπός αυτής της ενασχόλησης υπήρξε το κλασικό βιβλίο που δημοσίευσε το 1932 με τίτλο *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, το οποίο, κατά τρόπο ομολογουμένως περίεργο, μεταφράστηκε στα αγγλικά ως *The Phenomenology of the Social World*.

Παρότι ανακριβής, ο αγγλικός τίτλος συλλαμβάνει κάτι βασικό για το θεωρητικό εγχείρημα του στοχαστή. Κρίνοντας ότι πολλές από τις βασικές έννοιες της βεμπεριανής κοινωνιολογίας σημαδεύονται από σημαντικές ασάφειες και αμφισημίες, ο Schütz θα επιχειρήσει να θεμελιώσει φιλοσοφικά το κατά τα λοιπά αξιοθαύμαστο έργο του Weber, συντάσσοντας έναν «φαινομενολογικό πρόλογο στην ερμηνευτική κοινωνιολογία».³¹⁰ Για να το κάνει αυτό, θα στραφεί στο έργο του Henri Bergson, που θεματοποιεί τη συνείδηση ως εσωτερική διάρκεια, αλλά κυρίως στο έργο του Edmund Husserl, ο οποίος μάλιστα θα εντυπωσιαστεί από το εγχείρημα: «Ανυπομονώ να γνωρίσω έναν τόσο σοβαρό και εμβριθή φαινομενολόγο, έναν από τους λίγους που έχουν διεισδύσει στον πυρήνα του νοήματος του έργου της ζωής μου»,³¹¹ θα γράψει ως απάντηση στην αποστολή του βιβλίου εκ μέρους του Schütz.

Κατά τον τελευταίο, η βεμπεριανή έννοια που έχει περισσότερο ανάγκη τη συνδρομή της φαινομενολογικής φιλοσοφίας είναι ακριβώς εκείνη του νοήματος. Ο Weber δικαίως την τοποθετεί στο επίκεντρο των στοχασμών του για την κοινωνία, τη χρησιμοποιεί όμως με έναν αρκετά γενικό, αμφίσημο, ενίοτε δε και απλοϊκό τρόπο, κάτι που δημιουργεί προβλήματα. Αντιθέτως, ο ίδιος ο Schütz, ακολουθώντας τον Husserl, θα καταδυθεί «στο βαθύτερο επίπεδο της εμπειρίας που είναι προσβάσιμο στον στοχασμό, [εκεί όπου] μπορεί να βρεθεί η έσχατη πηγή των φαινομένων του νοήματος (Sinn) και της κατανόησης

³⁰⁹ Βλ. παραπάνω, σ. 43.

³¹⁰ Βλ. τη σ. xvi της ιδιαίτερα κατατοπιστικής «Εισαγωγής» του μεταφραστή της αγγλικής έκδοσης, George Walsh, στην οποία βασιστήκαμε και για τις βιογραφικές και λοιπές πληροφορίες αυτών των παραγράφων.

³¹¹ Παρατίθεται στο Walsh, «Εισαγωγή», ό.π., σ. xviii.

(Verstehen)». ³¹² Έτσι, θα είναι σε θέση να «κάνει το μεθοδολογικό apparatus της ερμηνευτικής κοινωνιολογίας να αγκυροβολήσει σε ένα πολύ βαθύτερο σημείο απ' ό,τι ο Max Weber». ³¹³

Σύμφωνα με τον Bergson, τον οποίο επίσης ακολουθεί ο συγγραφέας σε αυτό το σημείο, η συνείδηση του ανθρώπου είναι ένα είδος εσωτερικής διάρκειας, ένας διαρκής ρους εντός του οποίου οι διάφορες εμπειρίες και οι ψυχικές λειτουργίες δεν είναι αυστηρά περιχαρακωμένες ούτε καλώς διακεκριμένες. Το πρόβλημα λοιπόν του νοήματος πρέπει να ιδωθεί ως ένα ζήτημα που αφορά τον χρόνο, δηλαδή την αλλαγή και τη συνοχή του ενδότερου ρου. Στην ίδια λογική, ο Husserl κάνει λόγο για τη ροή της συνείδησης, μέσα στην οποία αναμειγνύονται παθητικές και ενεργητικές προσλήψεις, αισθήσεις και ενεργήματα. Εντός αυτής της ροής, οι διάφορες εμπειρίες δεν μπορούν να διαθέτουν νόημα ούτε διακριτή ταυτότητα *τη στιγμή που βιώνονται*. Σε εκείνο το χρονικό σημείο αποτελούν απλώς μη διακριτά και ρευστά τμήματα της συνειδησιακής ροής. ³¹⁴ Μόνο *αφού* έχει παρέλθει η εμπειρία, μπορεί η συνείδηση να κατευθυνθεί προς τα ήδη συντελεσμένα βιώματα, να επιτελέσει μια στροφή (*Zuwendung*) προς αυτά και να τα νοηματοδοτήσει. Όπως ορθά σημειώνει ο αμερικανός μεταφραστής του βιβλίου, για τον Husserl και τον Schütz η εμπειρία αποκτά νόημα μόνο αναδρομικά. ³¹⁵ Αυτό βεβαίως δημιουργεί μια απόσταση ή καλύτερα μια ένταση ανάμεσα στη ζωή και τη σκέψη. «Όμως αυτή ακριβώς η ένταση προϋποτίθεται για να μπορούμε να μιλήσουμε για το νόημα γενικά». ³¹⁶

Ο κοινωνικός φαινομενολόγος χρησιμοποιεί μια σειρά όμορφων φράσεων για να τονίσει αυτό το σημείο, που αφορά τη *Sinnsetzung*, τη δημιουργία ή την εγκαθίδρυση του νοήματος, και το οποίο αξιολογεί ως απολύτως κομβικό. Το νόημα συνίσταται σε «έναν συγκεκριμένο τρόπο να κατευθύνουμε το βλέμμα μας προς ένα κομμάτι της ίδιας μας της εμπειρίας», ³¹⁷ σε μια «πράξη αναστοχαστικής προσοχής»: «[μ]όνο το ήδη βιωμένο έχει νόημα, όχι αυτό που βιώνεται. Γιατί το νόημα είναι απλώς μια δραστηριότητα της αποβλεπτικότητας». ³¹⁸ Με άλλα λόγια, «[τ]ο νόημα είναι ο *τρόπος* με τον οποίο το Εγώ θεωρεί την εμπειρία του. Το νόημα βρίσκεται στη στάση του Εγώ απέναντι στο κομμάτι της συνειδησιακής ροής που έχει ήδη περάσει». ³¹⁹ Θα λέγαμε λοιπόν ότι η φαινομενολογική απόπειρα του Schütz να θεμελιώσει φιλοσοφικά τις μεθοδολογικές προκείμενες του Weber

³¹² Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, ό.π., σ. 12.

³¹³ Στο ίδιο, σ. 13.

³¹⁴ Αν απλώς ζούμε βυθισμένοι στη ροή της διάρκειας, συναντάμε μόνο μη διαφοροποιημένες εμπειρίες που συγχωνεύονται η μία με την άλλη μέσα σε ένα συνεχές που ρέει.». Στο ίδιο, σ. 51

³¹⁵ Walsh, «Εισαγωγή», ό.π., σ. xxiv.

³¹⁶ Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, ό.π., σ. 70.

³¹⁷ Στο ίδιο, σ. 42.

³¹⁸ Στο ίδιο, σ. 52. Ως αποβλεπτικότητα αποδίδουμε το αγγλικό *intentionality*, που αντιστοιχεί στο γερμανικό *Intentionalität* που χρησιμοποιούν ο Husserl και ο Schütz. Μια άλλη λέξη που χρησιμοποιείται συχνά για τη μετάφραση του όρου είναι η προθεσιακότητα, που συλλαμβάνει ωστόσο λιγότερο καλά τις πολλαπλές διαστάσεις του «βέλους της συνείδησης», οι οποίες δεν εξαντλούνται στην πρόθεση.

³¹⁹ Στο ίδιο, σ. 69.

καταλήγει στη θεώρηση του νοήματος ως μιας ιδιαίτερης τροπικότητας της εστίασης και της προσοχής.³²⁰

Με ανάλογο τρόπο θα μεταχειριστεί η πένα του Schütz και την έννοια της *Sinnzusammenhang*, της νοηματικής συνάφειας, του ευρύτερου νοηματικού συγκειμένου εντός του οποίου εγγράφεται μια επιμέρους πράξη. Κατά τον συγγραφέα, κάθε καινούρια εμπειρία ερμηνεύεται υπό το φως των προηγούμενων και, προστιθέμενη σε αυτές, μπορεί να τις τροποποιήσει. Η συνείδηση στρέφεται προς τα νέα βιώματα και τα νοηματοδοτεί υπό το φως των περασμένων βιωμάτων. Καθώς αυτά σωρεύονται, διατάσσονται και επανερμηνεύονται, σχηματίζουν λιγότερο ή περισσότερο σύνθετα συμπλέγματα νοήματος, τα οποία διαρθρώνονται σε διάφορα επίπεδα. Ο Schütz λοιπόν επεξεργάζεται εδώ την ιδιαίτερα σημαντική ιδέα του Husserl για τα ποικίλα στρώματα ή τις διάφορες στιβάδες του νοήματος, που σχηματίζονται μέσα από τις παρελθοντικές εμπειρίες. Ο τρόπος του είναι των διαδικασιών που παράγουν το νόημα είναι εκείνος μιας ιζηματοποιημένης διάταξης στρώματων.³²¹ Έτσι, μπορεί να γίνει λόγος για στιβαδοποίηση του νοήματος ή για διάφορα στρώματα νοήματος.³²² Οι νοηματικές συνάφειες αφορούν συνεπώς τέτοιους σχηματισμούς που διαφέρουν στη συνθετότητα και το βάθος και εντάσσουν τη νοηματοδότηση των νέων εμπειριών στο ευρύτερο συγκείμενο της προσωπικής ιστορίας της κάθε ατομικής συνείδησης.³²³

Μια τέτοια θεματοποίηση του νοήματος και των προβλημάτων που το συνοδεύουν οφείλει φυσικά κάποια στιγμή να καταλήξει και σε ορισμένες παρατηρήσεις για την αμοιβαία

³²⁰ Βλ. π.χ. στο ίδιο, σ. 71: «[θ]α έπρεπε λοιπόν, ακολουθώντας τον Husserl, να αποκαλούμε [αυτές τις διαφορετικές εστιάσεις με βάση τις οποίες σχηματίζεται το νόημα] “μετασχηματισμούς της προσοχής” ή “τροποποιήσεις της προσοχής”». Ας σημειωθεί παρενθετικά ότι ο πολιτικός φιλόσοφος Byung Chul Han –του οποίου το διδακτορικό αφορά τη φαινομενολογία του Heidegger– αξιοποιεί την έννοια της προσοχής για να διαμορφώσει μια πολιτική κριτική απέναντι στην «κοινωνία της κόπωσης». Οι ποικίλες τεχνολογικές, εργασιακές και πολιτισμικές μετατοπίσεις που σημαδεύουν τον ύστερο καπιταλισμό (όπως, λόγου χάρη, η εξύμνηση του *multi-tasking*) ωθούν προς μια «αλλαγή της δομής της προσοχής» που εκδηλώνεται και στη σύγχρονη ψυχοπαθολογία του *burnout*, της υπερκινητικότητας, του συνδρόμου διάσπασης προσοχής κ.λπ. Βλ. Byung Chul Han, *Η κοινωνία της κόπωσης*, μτφρ. Α. Κράουζε, Αθήνα: Opera, 2015.

³²¹ Βλ. Edmund Husserl, *Formale und Transzendentale Logik*, 1929, σ. 217, παρατίθεται στο Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, ό.π., σ. 35· βλ. και σ. 98, 216, 219. Ο Husserl παίζει εν προκειμένω με την ετυμολογία της λέξης *Geschichte* (ιστορία) στα γερμανικά, κάνοντας λόγο για *sedimentierte Geschichte*, ιζηματοποιημένη σειρά από *Schichten*, στιβάδες ή στρώματα. Αυτό το λογοπαίγνιο φαίνεται πως είναι από τα αγαπημένα των φαινομενολόγων, καθώς απαντά, λόγου χάρη, και στο έργο του Byung-Chul Han, σε ένα σημείο που καθόλου τυχαία αφορά το νόημα: «Im Trödeladen liegen die Dinge bloss nebeneinander. Sie sind nicht geschichtet. Daher fehlt ihm die Geschichte, d.h. der Sinn» (Στο παλιατζίδικο τα πράγματα κείτονται απλώς το ένα πλάι στο άλλο. Δεν είναι διαστρωματωμένα. Εξού και του λείπει η ιστορία, δηλαδή το νόημα). Byung-Chul Han, *Bitte Augen schliessen. Auf der Suche nach einer anderen Zeit*, Βερολίνο: Matthes & Seitz, 2013, κεφάλαιο «Die gute Zeit». Τέλος, ας σημειώσουμε προτρέχοντας λίγο ότι η έννοια της στιβάδας διαδραματίζει κεντρικό ρόλο και στην οντολογία του Καστοριάδη (βλ. παρακάτω, σ. 261 κ.ε.).

³²² Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, ό.π., σ. 35 και 98.

³²³ Κατά όχι περίεργο τρόπο ο Gerd Sebald θα συσχετίσει πολλά χρόνια αργότερα αυτό το επιχείρημα με το αντίστοιχο του ελβετού αναπτυξιακού ψυχολόγου Jean Piaget, για τον οποίο οι εμπειρίες του παιδιού εντάσσονται μέσα σε ένα ήδη διαθέσιμο σχήμα, που έχει διαμορφωθεί από την παρελθούσα εμπειρία, και το οποίο θα μετασχηματιστεί όταν οι νέες εμπειρίες δεν μπορούν πια να χωρέσουν σε αυτό. Βλ. Gerd Sebald, *Generalisierung und Sinn. Überlegungen zur Formierung sozialer Gedächtnisse und des Sozialen*, Κολωνία: Halem, 2018, σ. 87.

συσχέτιση των νοημάτων που παράγονται από τις ατομικές συνειδήσεις, ιδίως από τη στιγμή που –ας μην το ξεχνάμε– ο στόχος της είναι η θεμελίωση της μεθοδολογίας των κοινωνικών επιστημών και κατά συνέπεια η εξέταση της κοινωνικής ζωής. Με άλλα λόγια, αν στο πλαίσιο της χουσερλιανής θεώρησης το νόημα πηγάζει από τα βάθη της ατομικής συνείδησης, αν η *Sinngebung* είναι η πράξη με την οποία η συνείδηση επενδύει τα πράγματα με νόημα, τότε ο Schütz, που επιχειρεί να αξιοποιήσει αυτή τη θεώρηση για να μιλήσει για την κοινωνία, θα πρέπει σε μια ορισμένη φάση της επιχειρηματολογίας του να ξεφύγει από τον εαυτό και να ανοιχτεί στην πολλότητα. Ωστόσο, ακριβώς επειδή εκκινά από τον εαυτό, το εν λόγω άνοιγμα στο κοινωνικό είναι λογικό να συντελεστεί με όρους επικοινωνίας και κατανόησης μεταξύ περισσότερων ατόμων, κάτι που όπως θα δείξουμε στη συνέχεια θέτει αναγκαστικά ορισμένους σημαντικούς περιορισμούς. Σε κάθε περίπτωση, η διυποκειμενικότητα αποτελεί πράγματι το μονοπάτι μέσα από το οποίο ο Schütz θα προσπαθήσει να οδηγηθεί στην εξέταση της κοινωνίας: «τα φαινόμενα του εξωτερικού κόσμου έχουν νόημα όχι μόνο για σένα και για μένα [...] αλλά για όλους όσοι ζουν σε αυτόν. Υπάρχει μόνο ένας εξωτερικός κόσμος, ο δημόσιος κόσμος, και δίνεται εξίσου σε όλους μας. Συνεπώς, κάθε δική μου πράξη μέσα από την οποία προσδίδω νόημα στον κόσμο ανατρέχει σε κάποια δική σου πράξη νοηματοδότησης (*Sinngebung*) με αναφορά στον ίδιο κόσμο. Το νόημα λοιπόν συγκροτείται ως διυποκειμενικό φαινόμενο».³²⁴

Σε αυτό το πλαίσιο, καθίσταται κομβικό το ερώτημα που αφορά την κατανόηση του άλλου,³²⁵ ο οποίος προσδιορίζεται από τον Schütz ως *alter ego*.³²⁶ Αυτό, φυσικά, πρέπει να νοηθεί με μια συγκεκριμένη έννοια, καθώς ο άλλος δεν ταυτίζεται μαζί μου. Από τη στιγμή που κάθε δημιουργία και πρόσδοση νοήματος εκκινεί από τον ρου της ατομικής συνείδησης, η κατανόηση του ετέρου προσώπου δεν μπορεί να ξεπεράσει ορισμένα όρια. Με άλλα λόγια, για να μπορούσα να κατανοήσω πλήρως το σκοπούμενο νόημα του άλλου Εγώ θα έπρεπε να ήμουν σε θέση να αναβιώσω και να ερμηνεύσω τις εμπειρίες του με τον ίδιο ακριβώς τρόπο που το κάνει κι εκείνος, θα έπρεπε με άλλα λόγια οι ροές των συνειδήσεών μας να ταυτίζονται, πράγμα φυσικά αδύνατο. Έτσι, «καθώς συγκροτείται εντός της μοναδικής ροής της συνείδησης κάθε ατόμου, [το υποκειμενικά σκοπούμενο νόημα] είναι *ουσιωδώς μη προσβάσιμο σε κάθε άλλο άτομο*», τουλάχιστον στην πλήρη και ακριβή του έκφραση.³²⁷ Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει ότι δεν μπορώ να έχω κάποια πρόσβαση σε αυτό· καθώς συνειδητοποιώ ότι η συνειδησιακή ροή των άλλων ανθρώπων έχει δομή ανάλογη με τη δική μου και ότι οι σωματικές κινήσεις, οι εκφράσεις, οι χειρονομίες, τα λόγια τους είναι ενδείξεις και εξωτερικεύσεις αυτής ακριβώς της ροής, επιτελούν δηλαδή το ίδιο έργο που επιτελούν και οι δικές μου σωματικές κινήσεις, μπορώ να οδηγηθώ στην κατανόηση του νοήματος που διέπει το πράττειν τους.³²⁸ Φυσικά, δεδομένου ότι η

³²⁴ Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, ό.π., σ. 32.

³²⁵ Βλ. επ' αυτού και το κείμενο του Χρήστου Κανέλλου, «Πώς βλέπουμε τους άλλους; Μια φαινομενολογική προσέγγιση για την ενότητα σώματος-νου», *Kaboom* 3, Δεκέμβριος 2017, σ. 193-215, που αποτελεί μια πολύ κατατοπιστική εισαγωγή στις σχετικές απόψεις του Husserl.

³²⁶ Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, ό.π., σ. 97.

³²⁷ Στο ίδιο, σ. 99.

³²⁸ Πρβλ. Κανέλλος, «Πώς βλέπουμε τους άλλους;», ό.π., ενότητα «Τα σώματά μας μοιάζουν επειδή εκφράζονται παρόμοια», σ. 208-215. Ο Κανέλλος, έχοντας υπόψη του και πιο σύγχρονους

ερμηνεία αυτών των κινήσεων γίνεται πάντα «από τη δική μου σκοπιά», παραμένει συνεχώς ανοιχτή στην αμφιβολία και την εκ νέου πραγμάτευση.

Μέσα λοιπόν από αυτό το σχήμα του «πνευματικού καθρεφτίσματος», που υπόκειται σε διαρκείς αναθεωρήσεις και τροποποιήσεις με βάση τις νέες εμπειρίες που βιώνει, το Εγώ κατανοεί το άλλο Εγώ. Όμως ο Schütz δεν μπορεί να σταματήσει εδώ, καθώς το εγχείρημά του αφορά τον κοινωνικό κόσμο κι όχι απλώς την επαφή δύο ή περισσότερων ανθρώπων. Αυτό ακριβώς είναι και το πρόβλημα που εντοπίζουμε στη θεώρησή του: με βάση τις προκείμενες της σκέψης του, είναι υποχρεωμένος να προχωρήσει στη συγκρότηση της κοινωνίας μέσα από τη διυποκειμενική σχέση. Όπως γράφει ο ίδιος, ο στόχος του βιβλίου του είναι να βρει την «αμετάβλητη, μοναδική, *a priori* δομή του νου [mind], και ιδιαίτερα μιας κοινωνίας που αποτελείται από ζωντανούς νόες».³²⁹ Θα επιχειρήσει λοιπόν να κατασκευάσει την κοινωνική συνύπαρξη εκκινώντας από τη διατομική σχέση. Βεβαίως, ο Schütz δεν είναι αφελής· αναγνωρίζει και μάλιστα υπογραμμίζει την ύπαρξη διαφορετικών επιπέδων σχέσεων, τα οποία ενέχουν και διαφορετικό βαθμό αφαίρεσης, ανάλογα με το πόσο απομακρύνονται από την αλληλεπίδραση που λαμβάνει χώρα μεταξύ δύο ατόμων. Παραδείγματος χάρη, η σχέση μου με έναν άνθρωπο που είναι απλώς σύγχρονός μου δεν είναι ίδια με τη σχέση μου με έναν φίλο, ένα άτομο που γνωρίζω καλά και οι ροές των συνειδησών μας έχουν εκδιπλωθεί από κοινού στον χρόνο. Πορεύομαι λοιπόν στην πρώτη περίπτωση με βάση έναν πολύ μεγαλύτερο βαθμό αφαιρέσεων και επικουρούμενος από απρόσωπες διαδικασίες, που απλώς «συμβαίνουν έτσι».³³⁰ Αντιμετωπίζω και ερμηνεύω τον σύγχρονό μου κατά κάποιον τρόπο σαν ιδεατό τύπο.³³¹ Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι δεν γίνεται ανά πάσα στιγμή να περάσω από την αφηρημένη σχέση στη συγκεκριμένη διυποκειμενική.

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ να τονίσουμε είναι ότι για τον Schütz «προτού περιγράψουμε την κατάσταση του να είσαι σύγχρονος με κάποιον, πρέπει πρώτα να ανακαλύψουμε πώς αυτή συγκροτείται *εκκινώντας από* την πρόσωπο-με-πρόσωπο κατάσταση».³³² Αυτή η παρατήρηση μας επιτρέπει να σημειώσουμε και τον κύριο περιορισμό της εν λόγω ερμηνευτικής γραμμής. Σίγουρα ο Alfred Schütz εντοπίζει σημαντικά προβλήματα στη θεωρία του Max Weber, με βασικότερο τη θεμελιώδη αμφισημία –ή καλύτερα πολυσημία– της κεντρικής έννοιας του νοήματος και καταπιάνεται μαζί τους με έναν εξαιρετικά ενδιαφέροντα τρόπο, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά τον τρόπο που κατανοούμε τις πράξεις των άλλων ανθρώπων τόσο στην καθημερινή ζωή όσο και στη διαδικασία της θεωρητικής ανασυγκρότησης. Στις κρίσιμες συμβολές του συμπεριλαμβάνεται επίσης η ανάδειξη της ιδέας της στιβαδοποίησης του νοήματος. Την ίδια στιγμή, η φαινομενολογική πραγμάτευση που επιχειρεί προβληματοποιεί σημεία που

φαινομενολόγους, μεταξύ των οποίων φυσικά και ο Maurice Merleau-Ponty, αποδίδει ιδιαίτερη έμφαση στη σωματικότητα.

³²⁹ Schütz, *The Phenomenology of the Social World*, ό.π., σ. 44.

³³⁰ Αυτές οι αφαιρέσεις και οι διαφορές επιπέδου αυξάνονται ακόμη περισσότερο όταν μιλάμε όχι για τον «κόσμο των συγχρόνων» μας, αλλά για τον «κόσμο των προγόνων» ή τον «κόσμο των επιγόνων», δηλαδή για τη σχέση μας με το παρελθόν και το μέλλον της κοινωνίας, δύο μεγέθη στα οποία ο Schütz επίσης επιμένει.

³³¹ Στο ίδιο, σ. 185.

³³² Στο ίδιο, σ. 177. Η έμφαση προστίθεται από εμάς. Η φράση στο αγγλικό κείμενο είναι «how this is constituted out of the face-to-face situation».

όντως έχρηζαν προβληματοποίησης,³³³ ενώ η σύνδεση που επιχειρεί μεταξύ Weber και Husserl μπορεί να αποδειχθεί ιδιαίτερα γόνιμη, ιδιαίτερα αν επεκταθεί και προς κατευθύνσεις που δεν ακολουθούνται από τον ίδιο.³³⁴

Παρ' όλα αυτά, η προσπάθειά του να συλλάβει τη σημασία του νοήματος στον Weber παραμένει κατά τη γνώμη μας ελλιπής, στον βαθμό που δεν θεματοποιεί την κατεξοχήν κοινωνική διάσταση του νοηματικού στοιχείου. Όπως δείξαμε αναλυτικά στις προηγούμενες ενότητες, ένα πολύ σημαντικό μέρος των πραγματεύσεων του Weber για το νόημα αφορά συλλογικές δομές, πολιτισμικές παραστάσεις και κοσμοεικόνες, οι οποίες όχι μόνο δεν μπορούν να παραχθούν στην ιδιαιτερότητά τους και τη σημασία τους για τους κοινωνικούς θεσμούς εκκινώντας από τη διυποκειμενική σχέση, αλλά αντιστρόφως με μία έννοια προσδιορίζουν σε σημαντικό βαθμό τα είδη και τις τροπικότητες των διυποκειμενικών σχέσεων σε κάθε κοινωνία.³³⁵ Το γεγονός ότι η πραγμάτευση του θρησκευτικού και πολιτισμικού νοήματος λείπει τελείως από το κλασικό έργο του Alfred Schütz δεν μπορεί λοιπόν να θεωρηθεί συμπτωματικό, αλλά πρέπει να αποδοθεί στην ιδιαίτερα ασθενή έννοια του κοινωνικού που ο ίδιος χρησιμοποιεί, βλέποντας την κοινωνία σαν συλλογή από ατομικές συνειδήσεις ή σαν σύνολο σχέσεων που ως θεμέλιο έχουν τη διυποκειμενική επαφή.³³⁶

Κλείνοντας, ίσως δεν είναι ανώφελο να σταθούμε και στην απάντηση που έδωσε ο ίδιος ο Schütz αναφορικά με το ζήτημα που εξετάζουμε, όπως ανασυγκροτείται από τον Gerd Sebald στο εξαιρετικό κεφάλαιο του βιβλίου του *Generalisierung und Sinn* που φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο «Sinn – Sozialität und Selektivität». Ο Sebald, αφού υπογραμμίζει ότι

³³³ Βλ. φερ' ειπείν την ερμηνεία του σύμφωνα με την οποία το να ισχυριζόμαστε ότι το νόημα «αποδίδεται» σε μια πράξη συνιστά μεταφορική χρήση του λόγου, αφού στην πραγματικότητα το νόημα δεν αποτελεί μια νέα, πρόσθετη και δευτερεύουσα εμπειρία που επικάθεται σε κάποια πρωταρχική, αλλά ακριβώς ο τρόπος με τον οποίο το Εγώ στέκεται απέναντι στην ίδια του τη διάρκεια. Στο ίδιο, σ. 40, 42.

³³⁴ Λόγου χάρη, μας φαίνεται ενδιαφέρουσα πρόταση το να σκεφτεί κανείς τη βεμπεριανή *Sinnzusammenhang* με τους όρους μιας κοινωνικής *Lebenswelt*. Αυτή η προσέγγιση δεν επιχειρείται από τον Schütz, καθώς ο ίδιος ρητά σημειώνει ότι θα αναφερθεί μόνο στα έργα του Husserl *Ideen*, *Méditations cartésiennes* και *Logische Untersuchungen*. Σημειώνεται παρεμπιπτόντως ότι και ο ίδιος ο Weber αναφέρεται δύο τουλάχιστον φορές στο έργο του Husserl, αν και με τη μορφή σύντομης βιβλιογραφικής παραπομπής. Βλ. Weber, «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie», ό.π., σ. 109· «Περί ορισμένων κατηγοριών της κατανοούσας κοινωνιολογίας», ό.π., σ. 356.

³³⁵ Φυσικά, δεν είναι αυτή η μόνη κριτική που μπορεί να ασκηθεί στον αυστριακό στοχαστή. Λόγου χάρη, μια προφανής ένσταση που θα μπορούσε να διατυπωθεί αφορά το κατά πόσον είναι ορθό να υποστηρίζουμε πως, εντός του βεμπεριανού πλαισίου, η τρέχουσα εμπειρία δεν έχει νόημα και η νοηματοδότηση γίνεται μόνο εκ των υστέρων, από τη στιγμή που γνωρίζουμε ότι, για τον Weber, το νόημα είναι συστατικό της πράξης και όχι του αναστοχασμού επ' αυτής. Αυτό ενδεχομένως είναι και ο λόγος που ο συγγραφέας αμφισβητεί τη βεμπεριανή διάκριση μεταξύ συμπεριφοράς που δεν έχει νόημα και νοηματοφόρου πράξης. Πιθανώς ο Schütz θα είχε κάποιο είδος απάντησης σε αυτή την παρατήρηση, δεν θα εισέλθουμε όμως στην πραγμάτευση του συγκεκριμένου ζητήματος, καθώς κάτι τέτοιο θα μας απομάκρυνε από το θέμα μας.

³³⁶ Για μια ανάλογη κριτική στη φαινομενολογική προσέγγιση για την κοινωνία και τον κόσμο, βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Πεπραγμένα και πρακτέα*, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα: Ύψιλον, 2019, σ. 363-368. Το σύνθητες έντονο και ελαφρώς απλουστευτικό ύφος που χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης στις κριτικές του –και το οποίο συχνά είναι διασκεδαστικό, ενίοτε όμως τον οδηγεί σε βεβιασμένες και άστοχες διατυπώσεις– δεν θα πρέπει να μας αποτρέψει να δούμε ότι εν προκειμένω πράγματι καταδεικνύει ορισμένα σημαντικά προβλήματα της φαινομενολογικής θεώρησης.

για τον Weber το νόημα «δεν αποτελεί αποκλειστικά υποκειμενικό φαινόμενο, αλλά κατά την εκτύλιξή του “συγκαθορίζεται” κοινωνικά»,³³⁷ σημειώνει ότι αυτός ο κοινωνικός συγκαθορισμός φαίνεται να λείπει από το έργο του Schütz, τουλάχιστον με μια πρώτη ματιά. Ωστόσο, στη συνέχεια παραθέτει μια επιστολή του φιλοσόφου προς τον λετονό φαινομενολόγο Aron Gurwitsch, όπου ο Schütz μεταξύ άλλων γράφει: «Εννοείται πως πέρα ως εναρκτήριο σημείο ένα θεωρητικά σολιψιστικό Εγώ μόνο για παιδαγωγικούς λόγους. Αυτό όμως φυσικά δεν σημαίνει ότι πιστεύω πως είναι δυνατή μια ιδιωτική εμπειρία, που δεν θα ήταν εκ των προτέρων κοινωνικοποιημένη. [...] [Η]δη μέσα από την εμπειρία της κοινής γλώσσας [...] [ο] φυσικός κόσμος είναι εντελώς *social*, όπως *social* είναι και η γνώση μας γι’ αυτόν τον κόσμο».³³⁸

Βλέπουμε λοιπόν ότι ο αυστριακός στοχαστής αναγνωρίζει την κοινωνικότητα των διαδικασιών που αφορούν το νόημα.³³⁹ Όπως το θέτει ο Sebal, αυτές οι διαδικασίες «λαμβάνουν χώρα ενώπιον ενός κοινωνικού ορίζοντα, ενός “έτσι”, το οποίο πάντα σφραγίζεται κοινωνικά και πολιτισμικά».³⁴⁰ Αρκεί όμως άραγε αυτό για να απαντήσει στην κριτική που διατυπώσαμε; Κατά τη γνώμη μας, όχι· το μόνο που δείχνει είναι ότι ο Schütz δεν ήταν αφελής ή τρελός, κάτι που άλλωστε ποτέ δεν πιστέψαμε, δεδομένου του βάθους του έργου του. Με άλλα λόγια, θα επιμείνουμε για μία ακόμη φορά στο ότι η απλή αναγνώριση ενός γεγονότος, η απλή αναφορά σε αυτό, δεν σημαίνει και θεματοποίηση του εύρους και της σημασίας του. Αντιθέτως, θεωρούμε ότι το πού βάζει τον τόνο ο κάθε στοχαστής, η πύλη από την οποία εισέρχεται στην εξέταση του κόσμου, το εναρκτήριο σημείο της σκέψης του, για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Schütz, έχει αποφασιστική σημασία για το τι θα δει και το πώς θα διαρθρώσει συνολικά τη θεωρία του.

Συμπερασματικά, όπως και οι συγγραφείς της ατομοκεντρικής θεώρησης, έτσι και ο Alfred Schütz δεν καταφέρνει να προσδώσει στην κοινωνική διάσταση του νοήματος την πλήρη σημασία που αυτή έχει στα βεμπεριανά γραπτά ακριβώς λόγω της αφετηρίας του. Πρέπει να στραφούμε στο έργο του Dirk Käsler για να δούμε πώς κάτι τέτοιο θα ήταν δυνατό.

Η κοινωνική προσέγγιση: το κοινωνικό ως κόσμος νοήματος

Ο Dirk Käsler γεννήθηκε το 1944 και σπούδασε στο Πανεπιστήμιο του Μονάχου και στο London School of Economics, ενώ στη συνέχεια δίδαξε κοινωνιολογία στα πανεπιστήμια του Μονάχου, του Αμβούργου και του Μάρμπουργκ. Παρότι δεν έχει απασχολήσει σχεδόν

³³⁷ Sebal, *Generalisierung und Sinn*, ό.π., σ. 84.

³³⁸ Alfred Schütz, Aron Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959*, Μόναχο: Fink, 1985, σ. 279 κ.ε., παρατίθεται στο Sebal, *Generalisierung und Sinn*, ό.π., σ. 86.

³³⁹ Το ίδιο εξάλλου ισχύει και για τον Husserl. Βλ. ενδεικτικά την εξής χαρακτηριστική φράση του: «Η ανάπτυξη της φαινομενολογίας καθιστά αναγκαία τη μετάβαση από μια “εγωλογική” φαινομενολογία σε μια υπερβατολογική κοινωνιολογική φαινομενολογία που κάνει ρητή αναφορά σε μια έκδηλη πολλαπλότητα ενσυνείδητων υποκειμένων που επικοινωνούν μεταξύ τους». Edmund Husserl, *Shorter Works*, μτφρ.-επιμ. P. McCormick, F. Elliston, Notre Dame (Ιντιάνα): University of Notre Dame Press, 1981, σ. 68.

³⁴⁰ Sebal, *Generalisierung und Sinn*, ό.π., σ. 86.

καθόλου τον εγχώριο διάλογο για την κοινωνική θεωρία γενικά και τη σκέψη του Weber ειδικότερα, ο Käsler αποτελεί έναν από τους σημαντικότερους και πλέον οξυδερκείς μελετητές του βεμπεριανού έργου που βρίσκονται εν ζωή. Οι μελέτες του για τον Max Weber, από τις οποίες ας αναφέρουμε εδώ μόνο το *Einführung in das Studium Max Webers* (1979) και το *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung* (1995) έχουν μεταφραστεί σε διάφορες γλώσσες, μεταξύ άλλων τα αγγλικά, τα γαλλικά, τα ιταλικά, τα πολωνικά και τα ιαπωνικά, και αποτελούν σημείο αναφοράς στη διεθνή βιβλιογραφία.

Η προσέγγιση του Käsler συγκεντρώνει κατά τη γνώμη μας μια σειρά προτερημάτων που, ενώ σαν επιμέρους στοιχεία μπορούν να βρεθούν διάσπαρτα σε πολλούς αξιόλογους ερμηνευτές του Weber, όπως ο Philippe Raynaud ή ο Raymond Aron, είναι σπάνιο να συντεθούν με τον επιτυχημένο και γόνιμο τρόπο που συναντιούνται στο έργο του γερμανού συγγραφέα. Με αυτή την έννοια, θεωρούμε πως η ανάλυση του Käsler είναι η πλέον κοντινή σε αυτή που προτείνουμε με την παρούσα διατριβή και το γεγονός ότι κρατήσαμε την παρουσία της για το τέλος του κεφαλαίου έχει τη σημασία του. Το κύριο χαρακτηριστικό αυτής της ερμηνευτικής γραμμής συνίσταται στο ότι επιχειρεί να εντοπίσει το στοιχείο του νοήματος σε ποικίλα σημεία του βεμπεριανού corpus και να *συναρθρώσει τις διαφορετικές διαστάσεις του* με έναν τρόπο που δεν παραγνωρίζει τις υπαρκτές εντάσεις και αμφισημίες, αντιμετωπίζει όμως το ζήτημα στη σφαιρικότητά του. Όπως παρατηρεί ο ίδιος, ακόμα κι αν οι γενικότερες θέσεις του Weber για το νόημα δεν παρουσιάζονται εντελώς μονοσήμαντα στις σελίδες του *Οικονομία και κοινωνία* όπου εκτίθενται οι θεμελιώδεις έννοιες της κοινωνιολογίας, μπορούν να συμπληρωθούν με βάση το συνολικό του έργο, παραδείγματος χάρη τις έρευνές του για την αρχαιότητα ή την κοινωνιολογία της θρησκείας.³⁴¹

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Käsler, αντιμετωπίζοντας το νόημα «όχι σαν κάποιου είδους ιδεατότητα, αλλά σαν έναν πραγματικό παράγοντα που καθορίζει το ανθρώπινο πράττειν»,³⁴² θα διακρίνει τις εξής τρεις σημασιακές παραλλαγές της έννοιας του νοήματος στον Weber:

- 1) το νόημα ως *πολιτισμική σημασία*, δηλαδή ως “αντικειμενοποιημένο” νόημα εντός ενός «κόσμου νοήματος» [Sinnwelt]
- 2) το νόημα ως *υποκειμενικά σκοπούμενο νόημα*, το οποίο μπορεί να κατανοηθεί διυποκειμενικά και είναι επικοινωνήσιμο
- 3) το νόημα ως *λειτουργικό* [funktional] *νόημα*, το οποίο επηρεάζεται μέσα από αντικειμενικές συνάψεις, μεταδίδεται διυποκειμενικά και είναι λειτουργικής σημασίας για τις διαδικασίες του κοινωνικού μετασχηματισμού.³⁴³

Ας αλλάξουμε λίγο τη σειρά πραγμάτευσης των τριών αυτών εκδοχών του νοήματος για τους σκοπούς της ανάλυσής μας. Το υποκειμενικά σκοπούμενο νόημα αντιστοιχεί στη

³⁴¹ Käsler, «Max Weber», ό.π., σ. 146.

³⁴² Στο ίδιο, σ. 144.

³⁴³ Στο ίδιο, σ. 146.

διάσταση που ήδη έχει σχολιαστεί παραπάνω³⁴⁴ και στην οποία όπως δείξαμε αποδίδουν έμφαση οι θιασώτες της ατομοκεντρικής προσέγγισης. Ο κάθε άνθρωπος που πράττει «συνδέει τη συμπεριφορά του με ένα “νόημα” και [...] αυτό το “νόημα” τουλάχιστον συγκαθορίζει το πράττειν του».³⁴⁵ Ο συγγραφέας τονίζει πολλές φορές ότι ακόμα και αυτό το υποκειμενικό νόημα είναι κοινωνικό, καθότι είναι διυποκειμενικό και προϋποθέτει την επικοινωνία μεταξύ των επιμέρους ατόμων.³⁴⁶ Αυτό θα μπορούσε σε μια πρώτη ανάγνωση να μας κάνει να πιστέψουμε ότι ακολουθεί μια λύση στο στυλ του Alfred Schütz. Όπως όμως θα φανεί άμεσα, δεν πρόκειται περί αυτού.

Από τη μεριά του, το λειτουργικό νόημα συνδέεται με την πρακτικότητα του νοήματος. Με άλλα λόγια, το νόημα κάνει την κοινωνία να λειτουργεί και να αλλάζει, επιδρά πάνω της πρακτικά, προσδιορίζει τη λειτουργικότητά της και τους τρόπους με τους οποίους αυτή μετασχηματίζεται στον χρόνο. Την ίδια στιγμή, ενώ κάτι τέτοιο δεν φαίνεται να απορρέει άμεσα από το κείμενο του Käsler, θα υποστηρίζαμε ότι η *Funktionalität* του νοήματος μπορεί να προσεγγιστεί και υπό την έννοια που δίνει στον όρο *funktional* ο ίδιος ο Weber στο *Οικονομία και κοινωνία*. Όπως είδαμε,³⁴⁷ εκεί οι επονομαζόμενες λειτουργικές αναλύσεις για την κοινωνία, παράδειγμα των οποίων αποτελούν οι εργασίες του Othmar Spann, έχουν να κάνουν με το «ποιο πράττειν είναι λειτουργικά σημαντικό από την πλευρά της “διατήρησης” (αλλά περαιτέρω και προπάντων: από την πλευρά της πολιτισμικής ιδιομορφίας!)» μιας κοινωνίας.³⁴⁸ Για να το εκφράσουμε διαφορετικά, το κατά Käsler λειτουργικό νόημα θα μπορούσε να σχετίζεται και με το ποιες δραστηριότητες προσιδιάζουν στην εκάστοτε κοινωνία και την κάνουν να ζει και να αναπνέει καθημερινά. Εξού και τα παραδείγματα που δίνει ο Weber (μάγος, βασιλιάς, επιχειρηματίας) αφορούν λειτουργίες οι οποίες δεν έχουν νόημα παρά εντός ενός συγκεκριμένου κοινωνικού και ιστορικού πλαισίου. Βεβαίως, αυτές οι δραστηριότητες και λειτουργίες δεν πρέπει να γίνονται κατανοητές ως κάτι αναλλοίωτο και απολιθωμένο. Οι κοινωνίες βρίσκονται σε διαρκή κίνηση και αλλάζουν ακριβώς μέσα από τη δραστηριότητά τους, κάτι που εξηγεί και τη συσχέτιση της λειτουργικότητας με την κοινωνική αλλαγή εκ μέρους του Käsler.

Τέλος, φτάνουμε στη διάσταση του νοηματικού στοιχείου που μπορεί να χαρακτηριστεί ως η πλέον σημαντική και ταυτόχρονα η συχνά πλέον παραμελημένη. Αυτή η διάσταση έχει να κάνει με τη δημιουργία ενός κόσμου νοήματος εντός του οποίου το νόημα «αντικειμενοποιείται». Αυτό θα μπορούσε να σημαίνει ότι οι κοσμοεικόνες, θρησκευτικές ή άλλες, συγκροτούν ένα ολόκληρο σύμπαν, μέσα στο οποίο οι διάφορες αξίες, παραστάσεις και νοηματοδοτήσεις δεν παραμένουν απλές ιδέες, απόψεις ή επιλογές, ούτε απλώς διαμορφώνουν, όπως συχνά λέγεται, ένα πλαίσιο εντός του οποίου τοποθετείται η δράση των ατόμων· αυτό το νοηματικό σύμπαν, αντιθέτως, *είναι* ο κόσμος της εκάστοτε κοινωνίας.

³⁴⁴ Βλ. παραπάνω, σ. 24-52.

³⁴⁵ Käsler, «Max Weber», ό.π., σ. 144.

³⁴⁶ Βλ. π.χ., στο ίδιο, σ. 145: «ακόμα και το (υποτιθέμενα) υποκειμενικό νόημα είναι ένα κοινωνικό, δηλαδή αμφίπλευρο και προσανατολισμένο προς και μεσολαβημένο από [κοινωνικές] διατάξεις». Πρβλ. Grossein, «Théorie et pratique de l'interprétation dans la sociologie de Max Weber», ό.π., σ. 9. Ο συγγραφέας τονίζει τη σημασία που έχουν τα συμβόλα και η γλώσσα, κατεξοχήν κοινωνικός θεσμός, για την έκφραση ακόμη και του υποκειμενικού νοήματος και τη διάρθρωση των κοινωνικών σχέσεων στην αμοιβαιότητά τους.

³⁴⁷ Βλ. παραπάνω, σ. 43-44.

³⁴⁸ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 18.

Το νόημα αντικειμενοποιείται με την έννοια ότι, καθώς εγγράφεται στους θεσμούς, παράγει αλήθεια και αντικειμενικότητα· την αλήθεια και την αντικειμενικότητα της εκάστοτε κοινωνίας. Εγκαθιδρύει έναν μερισμό του αισθητού, προσδιορίζει τι είναι ορατό, νοητό, επιθυμητό αλλά και πρακτέο και πρακτό. Με αυτόν τον τρόπο μπορούμε να κατανοήσουμε εκ νέου και βαθύτερα και την έννοια της *Sinnzusammenhang*: πρόκειται για ένα νοηματικό σύμπαν εντός του οποίου εγγράφομαι, συχνά με την ίδια τη γέννηση και την ανατροφή μου, και το οποίο με διαμορφώνει με τρόπους πολύ ριζικότερους απ' ό,τι αφήνουν να εννοηθεί οι συνήθεις μεταφορές του πλαισίου και του ορίζοντα. Ο κόσμος του νοήματος δεν διαμορφώνει μόνο το συγκεκριμένο της δράσης μου, διαμορφώνει εμένα τον ίδιο· δεν θέτει απλώς στη διάθεσή μου στόχους και αντικείμενα επιθυμίας, με μαθαίνει να στοχεύω και να επιθυμώ· ορίζει όχι μόνο το πεδίο της δράσης αλλά και το τι είναι δράση.³⁴⁹

Το πλεονέκτημα της ερμηνείας του Dirk Käsler, την οποία φυσικά κι εμείς ερμηνεύουμε με τη σειρά μας, είναι ότι επιτρέπει τη σύλληψη του τρόπου με τον οποίο διαρθρώνονται οι διάφορες διαστάσεις του νοήματος στο έργο του Weber. Ο συγγραφέας δεν αρνείται ότι υπάρχει στο βεμπεριανό έργο μια σημαντική και ανεξάλειπτη ατομική όψη του νοήματος, ούτε ότι οι επεξεργασίες που τη συνοδεύουν και αφορούν στοιχειώδη τελεστικά και λογικά σχήματα (για να, μέσο-σκοπός) είναι εξόχως σημαντικές· δεν θα μπορούσε εξάλλου να το κάνει, δεδομένου ότι ο Weber έχει αφιερώσει σε αυτά τα ζητήματα τόσες κομβικές σελίδες. Ούτε αρνείται τη διυποκειμενική παράμετρο που ενέχεται στη δημιουργία, την επικοινωνία και την κατανόηση του νοήματος, στην οποία επιμένουν στοχαστές όπως ο Alfred Schütz ή, από μια άλλη σκοπιά, ο Jürgen Habermas· είναι προφανές και σωστό ότι τα άτομα σχετίζονται, ανταλλάσσουν αγαθά και απόψεις, κατανοούνται λιγότερο ή περισσότερο και προσανατολίζουν τη συμπεριφορά τους το ένα προς το άλλο. Αυτό που κάνει ωστόσο την προσέγγιση του Dirk Käsler να διαφέρει είναι ότι αναδεικνύει πως τόσο οι υποκειμενικές νοηματικές στοχεύσεις όσο και οι διυποκειμενικές σχέσεις συναρθρώνονται εντός ενός κοινωνικού κόσμου νοήματος, χωρίς τον οποίο θα παρέμενες ασυνάρτητες, απροσδιόριστες και ατάκτως εριμμένες.³⁵⁰

Πράγματι, ακολουθώντας τη βεμπεριανή συλλογιστική, δεν μπορούμε παρά να αναρωτηθούμε από πού προμηθεύεται ο ατομικός δρων τις αξίες και τις στοχεύσεις που προσανατολίζουν το πράττειν του. Είναι σαφές ότι, καθότι η βασική για την ατομική πράξη ορθολογικότητα κατά τον σκοπό παραμένει φορμαλιστική και ως επί το πλείστον εργαλειική, το ζήτημα της περιχομενικής κατεύθυνσής της μπορεί να επιλυθεί μόνο μέσα από την εξέταση των κοινωνικών νοημάτων, των κοσμοσυστημάτων, των κοσμοθεωρήσεων και των κοσμοεικόνων, για να χρησιμοποιήσουμε προσφιλείς στον Weber εκφράσεις.³⁵¹ Το

³⁴⁹ Πρβλ. Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας*, ό.π., σ. 411: τόσο οι στόχοι όσο και τα μέσα διαμορφώνονται, διαπνέονται, διαποτίζονται και απορρέουν, με αυτή την έννοια, από τον νοηματικό-νοητικό-κοσμοθεωρητικό τρόπο που κυριαρχεί σε μια συγκεκριμένη ιστορική κοινωνία.

³⁵⁰ Μια ανάλογη προσπάθεια διάρθρωσης και συνάρθρωσης εντοπίζουμε και στο έργο του Jean-Pierre Grossein, του κύριου μεταφραστή και επιμελητή των βεμπεριανών έργων στη Γαλλία, ο οποίος απ' όσο γνωρίζουμε δεν αναφέρεται στον Käsler. Βλ. Grossein, «Théorie et pratique de l'interprétation dans la sociologie de Max Weber», ό.π., σ. 8: «Το υποκειμενικά σκοπούμενο νόημα είναι “κοινωνικό”, στον βαθμό που προϋποθέτει μια διυποκειμενική δομή, που και η ίδια διαμεσολαβείται από υπερατομικούς νοηματικούς σχηματισμούς, οι οποίοι είναι προικισμένοι με μια προσίδια συνοχή και “αντικειμενικότητα” και παρέχουν στους δρώντες “νοηματικούς πόρους”».

³⁵¹ Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας*, ό.π., σ. 406-408, 430.

ίδιο ισχύει και για τις διυποκειμενικές επαφές: δύο ή περισσότερα άτομα που δεν θα ήταν με χιλιάδες τρόπους βυθισμένα σε ένα κοινωνικό σύμπαν θα μπορούσαν *ενδεχομένως* να επικοινωνήσουν αλλά όχι και να συγκροτήσουν τις ιδιαίτερες κοινωνικές σχέσεις που είναι σημαντικές ή ασήμαντες και, ακόμη βαθύτερα, υπαρκτές ή ανύπαρκτες σε κάθε κουλτούρα. Διυποκειμενικότητα υπάρχει τόσο μεταξύ των καπιταλιστών επιχειρηματιών όσο και μεταξύ των βουδιστών μοναχών, φαινόμενο που δεν θα μπορούσε να γίνει κατανοητό αν τα άτομα και οι σχέσεις τους δεν προσδιορίζονταν από κάτι άλλο, έξω και πέρα από αυτά – και την ίδια στιγμή τόσο ριζικά βαθιά μέσα σε αυτά. Τέλος, και η λειτουργικότητα της κάθε κοινωνίας δεν μπορεί να κατανοηθεί αν δεν ενταχθεί σε έναν κόσμο νοήματος. Όπως φανερώνουν δεκάδες παραδείγματα από το έργο του ίδιου του Weber, υπάρχει λειτουργικότητα της μαγείας, της επιχείρησης, του πολέμου, της προσευχής, του χρήματος. Αυτό σημαίνει ότι οι κοινωνικές λειτουργίες και ανάγκες δεν είναι πάγιες, αλλά προσδιορίζονται από το νοηματικό σύμπαν εντός του οποίου εγγράφονται. Συνελόντι ειπείν, τόσο οι ατομικές στοχεύσεις και οι επιμέρους λειτουργίες *όσο και η παραπληρωματικότητά τους* –δεν υπάρχει βασιλιάς χωρίς υπηκόους, ούτε καπιταλιστική επιχείρηση χωρίς τράπεζες– αποκτούν το νόημά τους εγγραφόμενες σε έναν κοινωνικό κόσμο που δεν ανάγεται στη διυποκειμενικότητα.

Για να υποστηρίξει την ταξινόμηση που προτείνει, ο Käsler χρησιμοποιεί το παράδειγμα της βεμπεριανής πραγμάτευσης περί της πολιτισμικής σημασίας του Προτεσταντισμού. Μέσα σε αυτή, μπορούμε να εντοπίσουμε και τις τρεις εκδοχές του νοήματος. «Ο Προτεσταντισμός μπορεί να συλληφθεί σε αυτές τις μελέτες ως ο υπό εξέταση “κόσμος νοήματος”, εντός του οποίου τα πράττοντα και μεταξύ τους αλληλεπιδρώντα άτομα και ομάδες προσπαθούν να πραγματοποιήσουν υποκειμενικές βλέψεις νοήματος και σχέδια δράσης. Αυτό το τοιουτοτρόπως καθορισμένο “νοηματικό” πράττειν ήταν από τη μεριά του λειτουργικό για τη δημιουργία του καπιταλισμού. Μόνο δρώντας ως λειτουργικά επαρκές (“νοηματικά επαρκές”) μπορούσε ένα ορισμένο θρησκευτικό νόημα να επηρεάσει τόσο έντονα τον καπιταλισμό. Ο θρησκευτικός κόσμος νοήματος ήταν λειτουργικός για την καπιταλιστική οργάνωση και το αντίστροφο· το ενδιαμέσο επίπεδο ήταν, όπως είδαμε, το κοινωνικό “νοηματικό” πράττειν των ατόμων και των ομάδων».³⁵²

Η ανάλυση του Dirk Käsler καταφέρνει λοιπόν να συσχετίσει αυτά που σε διάφορες άλλες προσεγγίσεις του βεμπεριανού έργου παρέμεναν ασύνδετα και προσεγγίζονταν είτε μέσα από την υπόθεση άλυτων αντιφάσεων και κενών στη σκέψη του Weber, είτε μέσω της πλήρους υποτίμησης ή και απόκρυψης ορισμένων διαστάσεων του νοηματικού στοιχείου. Στον αντίποδα, ο Käsler, διαβάζοντας το σύνολο του βεμπεριανού έργου και έχοντας την ίδια στιγμή τη σκέψη του στραμμένη στο πρόβλημα του νοήματος, διαρθρώνει τα διαφορετικά αλλά όχι πλήρως ετερογενή νοηματικά επίπεδα με έναν τρόπο που αναδεικνύει όχι μόνο τη θέση του καθενός αλλά και την ανεξάλειπτη και αξεδιάλυτη αλληλοσυσχέτισή τους: ο κόσμος του νοήματος που συγκροτεί μια κοσμοεικόνα δεν θα ήταν υπαρκτός κόσμος, ικανός να προκαλέσει το ενδιαφέρον της επιστήμης της πραγματικότητας που υπηρετεί ο Weber, αλλά απλή ονειροφαντασία ή παραλήρημα, αν δεν ενσαρκωνόταν στους θεσμούς, τους οποίους κάνει να λειτουργούν, αλλά και στα άτομα, των οποίων διαμορφώνει τις υποκειμενικές βλέψεις. Από τη μεριά τους, οι

³⁵² Käsler, «Max Weber», ό.π., σ. 146.

λειτουργίες και τα ορθολογικά σχήματα θα παρέμεναν κενά και τετριμμένα, αν δεν λάμβαναν το ιδιαίτερο περιεχόμενό τους από την κοσμοεικόνα και τα άτομα θα κατέληγαν απλές αφαιρέσεις αν το ήθος τους δεν εμβαπτιζόταν στην πολιτισμική ιδιαιτερότητα της κάθε κοινωνίας.

Πρέπει λοιπόν να είμαστε σαφείς για να δώσουμε στην έννοια του κόσμου του νοήματος όλο της το εύρος. Το επιχείρημα δεν είναι ότι υπάρχουν κάποιες λειτουργίες που πρέπει να συνεχιστούν, κάποιες ανάγκες που πρέπει να καλυφθούν, κάποιες υποθέσεις που πρέπει να διεκπεραιωθούν, κάποια συμφέροντα που πρέπει να εκπροσωπηθούν και ότι αυτή η συνέχιση, κάλυψη, διεκπεραίωση, εκπροσώπηση δεν μπορεί να λάβει χώρα αν δεν συνοδεύεται από μια νομιμοποίηση στο επίπεδο του νοήματος, πράγμα σωστό, αλλά αυτονόητο, τετριμμένο και εξάλλου αποδεκτό στο πλαίσιο μιας παράδοσης σκέψης τόσο διαφορετικής από τον Weber όσο η μαρξιστική. Η βασική ιδέα είναι ότι –λαμβάνοντας φυσικά υπόψη κάποιες στοιχειώδεις λειτουργικές απαιτήσεις και αλληλεπιδρώντας με ένα πλήθος ιστορικών, γεωγραφικών, «οικονομικών»³⁵³ και άλλων παραγόντων– το νόημα συγκροτεί ένα σύμπαν *εντός του οποίου* προσδιορίζεται το τι εστί λειτουργία, ανάγκη, υπόθεση, συμφέρον. «Γιατί, φυσικά, σύμφωνα με την κοσμοεικόνα προσανατολιζόταν το “από τι” και “για ποιον σκοπό” ήθελε και –δεν πρέπει να το ξεχνάμε– μπορούσε κανείς να λυτρωθεί.»³⁵⁴ Φτάνοντας εδώ, έχουμε βρεθεί στο πιο κατάλληλο σημείο για να στραφούμε πλέον στην εξέταση του έργου του Καστοριάδη, για τον οποίο η θέσμιση της κοινωνίας είναι προπάντων θέσμιση ενός σύμπαντος φαντασιακών σημασιών.

³⁵³ Με την έννοια της σπάνης και της αφθονίας και όχι με την έννοια της θεσμισμένης οικονομίας και της λειτουργίας της αφού αυτή, όπως δείχνει ο Weber, εξαρτάται και από την κοσμοεικόνα.

³⁵⁴ Weber, «Einleitung», ό.π., σ. 252.

2ο ΜΕΡΟΣ

Νόημα και φαντασία στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη

«Για μια κοινωνία, “ένας όρος είναι” θέλει να πει: ένας όρος σημαίνει (είναι μια σημασία, τίθεται ως σημασία, συνδέεται με μια σημασία). Από τη στιγμή που είναι, έχει πάντοτε ένα νόημα [...]. Η θέσμιση της κοινωνίας είναι θέσμιση ενός κόσμου σημασιών – που είναι προφανώς δημιουργία ως τέτοιος κόσμος και δημιουργία κάθε φορά ιδιόμορφη».³⁵⁵

Τόσο ριζικοί είναι οι όροι με τους οποίους γίνεται αντιληπτό το ζήτημα του νοήματος και της σημασίας στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη: το να είναι κάτι εντός μιας κοινωνίας, το να υπάρχει κοινωνικά, ισοδυναμεί με το να εμβαπτίζεται σε νοηματικές σχέσεις, να προσδιορίζεται από χιλιάδες σημασίες. Βέβαια, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια αναλυτικά, η νοηματική φύση του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου πρέπει να νοηθεί με έναν συγκεκριμένο και ιδιαίτερο τρόπο, ο οποίος διακρίνεται, λόγου χάρη, από τις θεωρήσεις σχετικά με το «νόημα της ιστορίας».³⁵⁶ Ο στοχαστής, σε μια διάλεξη του 1995 στο Collège International de Philosophie, σχολιάζοντας τις απόψεις που αποδίδουν ένα συνολικό νόημα στο ιστορικό γίνεσθαι, με την έννοια ενός σκοπού ή μιας τελεολογικής κατεύθυνσης, σημειώνει ότι τις βρίσκει εντελώς παράλογες. «[Η] ιστορία δεν έχει νόημα ούτε είναι νόημα, διότι είναι σαν να λέμε ότι το βαρυτικό πεδίο ζυγίζει δεκατέσσερα κιλά, ενώ μόνο μέσα στο βαρυτικό πεδίο μπορεί κάτι να ζυγίζει δεκατέσσερα κιλά. Έτσι, η ιστορία είναι το πεδίο εντός και διά του οποίου αναδύεται το νόημα και δημιουργείται από τους ανθρώπους».³⁵⁷

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που γίνεται αμέσως σαφές είναι ότι το νοηματικό στοιχείο καταλαμβάνει κεντρική θέση στο έργο του Καστοριάδη, και μάλιστα ακόμα κεντρικότερη από εκείνη που έχει στα βεμπεριανά γραπτά. Γιατί, αν στον Weber το νόημα άλλοτε

³⁵⁵ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 337.

³⁵⁶ Βλ. Καρλ Λέβιτ, *Το νόημα της ιστορίας. Η φιλοσοφία της ιστορίας από τις βιβλικές της απαρχές ως τους Μαρξ και Μπούρκχαρτ*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση, χ.χ.

³⁵⁷ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες», στον τόμο του ιδίου *Ακυβέρνητη κοινωνία. Συνεντεύξεις & συζητήσεις 1974-1997*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ευρασία, 2010, σ. 124 (δική μας έμφαση). Ας σημειωθεί ότι η αναλογία ανάμεσα στο βαρυτικό πεδίο και στον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο –που φυσικά δεν αποσκοπεί στην υποστήριξη κάποιας μορφής νατουραλισμού, αλλά στην ανάδειξη της κοινωνίας ως *συνθήκης δυνατότητας* του νοήματος– απαντά με έναν τρόπο και πολλά χρόνια νωρίτερα, στη σ. 214 της *Φαντασιακής θέσμισης της κοινωνίας*. Πρβλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Θέσμιση της κοινωνίας και θρησκεία», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1995, σ. 280· *Πεπραγμένα και πρακτέα*, ό.π., σ. 408· *Φιλοσοφία και επιστήμη. Ένας διάλογος με τον Γιώργο Λ. Ευαγγελόπουλο*, Αθήνα: Ευρασία, 2010, σ. 43.

Στο βιβλίο της για τον Weber, η Catherine Colliot-Thélène αδυνατεί να κάνει αυτή τη διάκριση μεταξύ της ιστορίας ως *πεδίου* και ως *φορέα* νοήματος, με αποτέλεσμα να αποδίδει σε ερμηνείες που αναδεικνύουν τον ιδιαίτερο ρόλο του νοήματος στην κοινωνική ζωή τα σφάλματα της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας της ιστορίας. Αυτό φυσικά δεν αποτελεί μια τυχαία κίνηση, καθώς εγγράφεται στη γενικότερη στρατηγική που ακολουθεί η συγγραφέας προκειμένου να υπερτονίσει τις –πράγματι υπαρκτές– συνάψεις του βεμπεριανού έργου με το μαρξικό, υπονομεύοντας παράλληλα τις σημαντικές διαφοροποιήσεις τους. Βλ. Colliot-Thélène, *Ο Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 62-67.

παρουσιάζεται ως κομβικό κομμάτι της κοινωνικής πραγματικότητας και άλλοτε περνά στο παρασκήνιο, απαιτώντας ερμηνεία προκειμένου να εντοπιστεί, είναι εξαιρετικά δύσκολο να διαβάσει κανείς έστω κι ένα μικρό κείμενο του Καστοριάδη στο οποίο να μη συναντήσει τις έννοιες του φαντασιακού, της θέσμησης της κοινωνίας ως συγκρότησης ενός κόσμου νοήματος ή των κοινωνικών σημασιών που κάνουν τους θεσμούς και τους ανθρώπους να είναι αυτό που είναι. Για τον φιλόσοφο, «η ζωή και η δραστηριότητα των κοινωνιών είναι ακριβώς η θέση και ο ορισμός αυτού του νοήματος»³⁵⁸ και «οι θεσμοί είναι στην πραγματικότητα φτιαγμένοι από επικυρωμένα κοινωνικά νοήματα και διαδικασίες δημιουργίας νοήματος».³⁵⁹ Εξάλλου, και οι υπόλοιπες κομβικές έννοιες του συγγραφέα, όπως εκείνες της αυτονομίας, της δημιουργίας, του κοινωνικο-ιστορικού, της αυτοτελικότητας, της καθοριστικότητας, του μάγματος και της πρώτης φυσικής στιβάδας, σχετίζονται με τον έναν ή τον άλλον τρόπο με το νόημα.

Το ίδιο ισχύει και για τα επιμέρους αντικείμενα με τα οποία καταπιάστηκε ο Καστοριάδης, που ως γνωστόν είναι τόσο ποικίλα, ώστε προκαλούν έκπληξη. Στη θεώρησή του, δεν είναι μόνο η ιστορία, η κοινωνία και η φιλοσοφία τα πεδία που πρέπει να προσεγγιστούν μέσω μιας ανατίμησης του ρόλου του φαντασιακού νοήματος· είτε μιλάμε για την ψυχανάλυση, είτε για την τέχνη, είτε για τη σύγχρονη επιστήμη –τη βιολογία, τη φυσική, αλλά και τα μαθηματικά– κάποια μορφή νοήματος είναι πάντα αυτή που προσανατολίζει το βλέμμα του στοχαστή και συνέχει τα διαφορετικά ενδιαφέροντά του. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, είναι φανερό πως κάθε κατανόηση και ερμηνεία της φιλοσοφίας του καλείται να αναμετρηθεί με τα αινίγματα που θέτει και τις αμυχανίες που προκαλεί το νοηματικό στοιχείο.

Ωστόσο, το γεγονός ότι το νόημα αποτελεί, για να ακολουθήσουμε τον Γιάννη Λαζαράτο, «θεμελιώδη και κρίσιμη κατηγορία για την καστοριαδική οντολογία»,³⁶⁰ δεν σημαίνει ότι συγκεντρώνει πάντοτε και την προσοχή που απαιτεί. Χαρακτηριστικό είναι το γεγονός ότι στο λεξικό *Έννοιες και όροι του Κορνήλιου Καστοριάδη*, όπου ανθολογούνται χωρία σχετικά με διάφορες βασικές εννοιολογήσεις από το έργο του συγγραφέα («αλήθεια», «ντετερμινισμός», «επανάσταση», «ειδέναι» κ.λπ.), η ενότητα «νόημα» περιλαμβάνει μόνο δύο μικρά και όχι ιδιαίτερα διαφωτιστικά παραθέματα.³⁶¹ Κάπως καλύτερη είναι η κατάσταση σε ό,τι αφορά τη συναφή έννοια του φαντασιακού, για την οποία έχουν σταχυολογηθεί συνολικά επτά μικρά αποσπάσματα, τα οποία ωστόσο δεν πλησιάζουν καν τον στόχο μιας πρώτης έστω κατατόπισης του αναγνώστη.³⁶² Αντίστοιχα, όλες σχεδόν οι εισαγωγές στο έργο του Καστοριάδη αναφέρονται φυσικά στην κομβικότητα της έννοιας του φαντασιακού και στον ρόλο των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών για τη θέσμηση της κοινωνίας, δεν θεματοποιούν όμως το ζήτημα του νοήματος παρά παρεμπιπτόντως· σημειώνουν ότι οι φαντασιακές σημασίες νοηματοδοτούν το πράττειν και τη ζωή των ανθρώπων, αλλά δεν ενδιαφέρονται ιδιαίτερα να αναδείξουν σε τι ακριβώς συνίσταται

³⁵⁸ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 219.

³⁵⁹ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Κληρονομιά και επανάσταση», μτφρ. Ν. Γκίμπης, Γ. Καρούμπης, Σ. Πασχαλάκης, *Κοινοί τόποι* 1, Μάιος 2016, σ. 21.

³⁶⁰ Γιάννης Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη. Χάος, Άβυσσος, Απύθμενο*, Αθήνα: Παπαζήση, 2018, σ. 97.

³⁶¹ Γιώργος Ν. Πολίτης, Καλλιόπη Κατσιφαρέα, Μαρία Κλη (επιμ.), *Έννοιες και όροι του Κορνήλιου Καστοριάδη*, Αθήνα: Βιβλιοπέλαγος, 2013, σ. 137-138.

³⁶² Στο ίδιο, σ. 180-183.

αυτή η νοηματοδότηση.³⁶³ Σε αυτό δεν βοηθά ενδεχομένως και ο ίδιος ο φιλόσοφος, που πολύ συχνά προσδιορίζει το νόημα οιονεί ταυτολογικά, μιλώντας για φαντασιακές σημασίες – και, αντίστροφα, τις φαντασιακές σημασίες μιλώντας για νόημα.

Από τη μεριά μας, θα προσπαθήσουμε να πορευτούμε όσο γίνεται διαφορετικά. Θεωρώντας ότι το νοηματικό στοιχείο αποτελεί τον κεντρικό αρμό του έργου του Καστοριάδη, το σημείο συνάρθρωσης των ποικίλων πτυχών της σκέψης του, το νήμα που ενώνει τα –φαινομενικά τουλάχιστον– ετερογενή αντικείμενα με τα οποία καταπιάστηκε, θα επιδιώξουμε να στρέψουμε την προσοχή μας σε αυτό και να το θεματοποιήσουμε ρητά ως τέτοιο. Για να γίνει αυτό δυνατό, αρχικά θα στραφούμε στην έννοια του *κοινωνικού φαντασιακού* και του τρόπου με τον οποίο διαμορφώνει την κοινωνία. Στη συνέχεια, θα εξετάσουμε τη θεώρηση του Καστοριάδη για την ατομική ψυχή, που κατά τον ίδιο αποτελεί την εστία του *ατομικού φαντασιακού*.³⁶⁴ Έπειτα, θα εστιάσουμε το βλέμμα μας στην έννοια της *αυτοτελικότητας* ή του *δι' εαυτόν είναι*, η οποία θα μας επιτρέψει να προσεγγίσουμε και άλλες διαστάσεις του νοήματος, που συχνά ξεφεύγουν από την προσοχή των αναγνωστών και των μελετητών του καστοριαδικού έργου. Τέλος, το παρόν μέρος θα

³⁶³ Έτσι, ο Jean-Louis Pratt (*Εισαγωγή στον Καστοριάδη*, μτφρ. Γ. Καράμπελας, Αθήνα: Κέδρος, 2009), στο κεφάλαιο που αφιερώνει στην έννοια του κοινωνικού φαντασιακού συνδέει τον πολιτισμό και τις διαφορετικές κοινωνίες με ένα ειδικό στην καθεμιά τους μάγμα κοινωνικών φαντασιακών σημασιών (σ. 140) και σημειώνει ότι μια κοινωνία δεν μπορεί να γίνει κατανοητή παρά «αν μπορούμε να μάθουμε τις αναπαραστάσεις της για τον εαυτό της και το σύμπαν της» (σ. 137). Αντίστοιχα, ο Θεοφάνης Τάσης (*Καστοριάδης. Μια φιλοσοφία της αυτονομίας*, Αθήνα: Ευρασία, 2007) επισημαίνει ότι «[ο]ι απαντήσεις που παρέχουν οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες είναι αυτές που νοηματοδοτούν τις δραστηριότητες κάθε κοινωνίας, αλλά και τις συμπεριφορές και το πράττειν των ατόμων» (σ. 298), καθώς και ότι «[η] δημιουργία των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που είναι οι μόνες ικανές να παράσχουν νόημα στην ψυχή, το οποίο είναι απαραίτητο για την επιβίωσή της, είναι έργο του θεσμίζοντος κοινωνικού φαντασιακού» (σ. 65)· ο Philippe Caumières και ο Arnaud Tommès (*Pour l'autonomie. La pensée politique de Castoriadis*, Παρίσι: L'Échappée, 2017) αναφέρονται στην «ανάγκη νοήματος που είναι ουσιώδης για την ψυχή και για την ίδια την κοινωνία» (σ. 116)· τέλος, ο Nicolas Poirier (*L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, σ. 245) κάνει λόγο για «τη θέση ενός νοήματος που αναδύεται από το ανθρώπινο δραν και πράττειν» και για μια «δημιουργία, μέσω του κοινωνικού φαντασιακού, θεσμών με τους οποίους οι άνθρωποι δίνουν μορφή και νόημα στη ζωή τους» (σ. 247). Όλες αυτές οι εκφράσεις είναι ορθές και εντάσσονται στο πλαίσιο γόνιμων αναλύσεων, οι οποίες δεν προχωρούν ωστόσο και σε μια απόπειρα εξειδίκευσης της ιδιαίτερης φύσης του νοήματος στο έργο του Καστοριάδη. Εξάιρεση στον γενικό αυτό κανόνα αποτελεί το έργο του Γιάννη Λαζαράτου *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, το οποίο θα πραγματευτούμε αναλυτικά, καθότι είναι μία από τις λίγες προσπάθειες ερμηνείας της καστοριαδικής σκέψης που αφιερώνουν ξεχωριστό κεφάλαιο στο ζήτημα της ιδιοσυστασίας του νοήματος. Την άποψη αυτή υποστήριξε ο γράφων ήδη στη σχετική βιβλιοκριτική του για το εν λόγω πόνημα. Βλ. Γιάννης Κτενάς, «Τέχνη, αυτονομία, θάνατος, νόημα», *Εφημερίδα των Συντακτών*, 4/10/2019.

³⁶⁴ Ο Pierre Dardot και ο Christian Laval επισημαίνουν στο έργο τους *Κοινό. Δοκίμιο για την επανάσταση στον 21ο αιώνα* (μτφρ. Π. Αγγελόπουλος, Β. Ιακώβου, Αθήνα: Εκκρεμές, 2020, σ. 362) ότι ο Καστοριάδης, όταν αναφέρεται στο υποκείμενο και την ατομική ψυχή, κάνει λόγο για «ριζική φαντασία» και όχι για «ριζικό φαντασιακό». Παρότι η επισήμανσή τους ισχύει σε γενικές γραμμές, δεν θα πρέπει να υπερτιμηθεί ούτε και να εκληφθεί ως απόλυτη, αφού υπάρχουν περιπτώσεις που ο όρος «ατομικό φαντασιακό» απαντά στα γραπτά του φιλοσόφου. Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 153 (υποσημ. 31), 162 (υποσημ. 41), 214. Πρβλ. Arnaud Tommès, «Introduction à la pensée de Castoriadis», στον τόμο Cornelis Castoriadis, *L'imaginaire comme tel*, Παρίσι: Hermann, 2007, σ. 56-65.

ολοκληρωθεί με μια απόπειρα συνόψισης και εξαγωγής ορισμένων προσωρινών συμπερασμάτων για τη φύση του νοήματος στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη.

1. Το κοινωνικό φαντασιακό

Αν όχι η βασική, τότε σίγουρα μία από τις βασικότερες φιλοσοφικές βλέψεις της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας* είναι η απάντηση στο ερώτημα τι είναι η κοινωνία. Πώς μπορεί να σκεφτεί κανείς το κοινωνικό, τι μπορεί να πει γι' αυτό το μέγεθος που φαίνεται να βρίσκεται παντού και ταυτόχρονα πουθενά αυτοπροσώπως; Μπορούμε άραγε πράγματι να κάνουμε λόγο για τη σφαίρα ή το πεδίο του κοινωνικού με την ίδια λογική και τον ίδιο τρόπο με τον οποίο συχνά αναφερόμαστε στη θρησκευτική σφαίρα ή το οικονομικό πεδίο; Αποτελεί στ' αλήθεια ένα ξεχωριστό μέγεθος εκείνο που μέσα του αναπτύσσονται όλα τα μεγέθη, τουλάχιστον όσον αφορά στην ανθρώπινη –δηλαδή, ακριβώς, την κοινωνική– ζωή; Το πρόβλημα είναι δύσκολο, δεν υπάρχει όμως αμφιβολία ότι ο Καστοριάδης στο magnum opus του προσπαθεί ευθέως να καταπιαστεί με αυτό. Δεν παύει να θέτει ερωτήματα όπως τα εξής: «Τι είναι η κοινωνία; Ιδιαίτερα, τι είναι η ενότητα και η ταυτότητα (*ecceitas*, το τόδε τι) μιας κοινωνίας ή τι *συνέχει* μια κοινωνία;»³⁶⁵

Την ίδια στιγμή, ο φιλόσοφος υπογραμμίζει ότι ο στοχασμός περί του είναι της κοινωνίας πρέπει αναγκαστικά να συνδεθεί και με εκείνον περί του είναι της ιστορίας. «Τι είναι η ιστορία; Ιδιαίτερα, πώς και γιατί υπάρχει χρονική αλλοίωση της κοινωνίας, ως προς τι είναι αλλοίωση, υπάρχει ανάδυση του καινούριου μέσα σ' αυτή την ιστορία και τι σημαίνει αυτό;»³⁶⁶ Το επιχείρημά του είναι πειστικό: δεν υπάρχει απλώς ένα είδος, με την πλατωνική έννοια του όρου, ένα ον που αποτελεί την κοινωνία· εντός αυτής της διαγενικής κατηγορίας υπάρχουν πολλοί και διαφορετικοί κοινωνικοί κόσμοι, καθένας από τους οποίους αλλάζει με τον δικό του τρόπο. Η ιστορία, ως εκτύλιξη της κοινωνίας –και ως ειδική εκτύλιξη της κάθε συγκεκριμένης κοινωνίας– στον χρόνο, είναι εγγενές και ουσιαστικό κομμάτι του ζητήματος που μας απασχολεί. Κατά τη γνώμη του Καστοριάδη, το να επιχειρήσει κανείς να σκεφτεί την κοινωνία ξεχωριστά από την ιστορία, ή το αντίστροφο, θα σήμαινε δύο τινά: είτε ότι η ιστορία θα μπορούσε να είναι κάτι άλλο από μια ιστορία που δημιουργείται εντός και διά της κοινωνίας, είτε ότι η κοινωνία θα μπορούσε να είναι κάτι σταθερό, προσδιορισμένο, στο οποίο η ιστορία ενσκήπτει ως διαταραχή.³⁶⁷ Και οι δύο αυτές αλληλένδετες ιδέες τού φαίνονται απαράδεκτες και ως εκ τούτου διατυπώνει την άποψη ότι η ιστορία και η κοινωνία είναι αδιαχώριστα μεγέθη – γι' αυτό τον λόγο και χρησιμοποιεί συχνά τον όρο «κοινωνικο-ιστορικό πεδίο».

³⁶⁵ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 251. Αυτή η ερωματοθεσία επανέρχεται συχνά. Βλ. π.χ. και σ. 499.

³⁶⁶ Στο ίδιο, σ. 251.

³⁶⁷ Βλ. στο ίδιο, σ. 247-248 και Cornelius Castoriadis, «The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge», στον τόμο του ιδίου *Philosophy, Politics, Autonomy. Essays in Political Philosophy*, μτφρ. D. Curtis, Οξφόρδη: Oxford University Press, 1991, σ. 33-34: «Η κοινωνία γεννά την ιστορία ή το αντίστροφο; Ή μήπως αυτή η αντίθεση δεν έχει νόημα; Πράγματι, δεν έχει νόημα [...]. Η ιστορία είναι η αυτοαλλοίωση της κοινωνίας – μια αλλοίωση οι μορφές της οποίας είναι ακριβώς κάθε φορά δημιουργία της κοινωνίας που εξετάζουμε [...]. Σε ένα βαθύτερο επίπεδο, θα ήταν ανεπαρκές ακόμη και το να πούμε ότι η ιστορία είναι μια *διάσταση* της κοινωνίας [...]. Η ιστορία είναι η αυτοεκτύλιξη της κοινωνίας στον χρόνο· αλλά αυτός ο χρόνος είναι, στα ουσιαστικά του χαρακτηριστικά, μια δημιουργία της κοινωνίας, τόσο γενικά ως *ιστορικός* χρόνος όσο και, σε κάθε συγκεκριμένη περίπτωση, ως ο χρόνος αυτής της συγκεκριμένης κοινωνίας, με τον ιδιαίτερο ρυθμό του, τις σημαίνουσες αρθρώσεις του, τα ριζώματα, τις προοπτικές, τις υποσχέσεις του.» Πρβλ. και Κτενάς, «*Φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*. Δηλαδή;», ό.π., σ. 35-37.

Έτσι λοιπόν, όσα πρόκειται να συζητήσουμε σε αυτό το κεφάλαιο αφορούν τον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο· «το αντικείμενο που μας απασχολεί [συνίσταται στο] καθαυτό είναι του κοινωνικο-ιστορικού».³⁶⁸ Αξίζει μάλιστα να σημειωθεί ότι ο Καστοριάδης θεωρεί, δικαιολογημένα ή μη, ότι οι στοχασμοί που ανέπτυξε επί των συγκεκριμένων θεμάτων –επί της αδιαιρετότητας κοινωνίας και ιστορίας και επί της φύσης του κοινωνικο-ιστορικού– αποτελούν τη δική του πρωτότυπη συνεισφορά στη φιλοσοφία, καθώς οι στοχαστές που προηγήθηκαν έτειναν κατά τη γνώμη του να διαχωρίζουν τα δύο μεγέθη και αδυνατούσαν, λόγω των οντολογικών σχημάτων με τα οποία είχαν συνηθίσει να σκέφτονται, να συλλάβουν τις ιδιαίτερες τροπικότητες του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου.³⁶⁹

Η ανασυγκρότηση των διαθέσιμων τρόπων απάντησης στο αίνιγμα του κοινωνικο-ιστορικού

Ας εξετάσουμε αρχικά τις παραδεδομένες απαντήσεις στο πρόβλημα της φύσης της κοινωνίας για να δούμε πώς, μέσα από την κριτική και την αναίρεσή τους, ο Καστοριάδης οδηγείται στην ανάπτυξη της ιδέας του για το κοινωνικο-ιστορικό πεδίο ως σύμπαν νοήματος που θεσμίζεται από το φαντασιακό. Όπως θα φανεί καλύτερα και στην πορεία της ανάλυσης, κοινό χαρακτηριστικό αυτών των αποτυχημένων –κατά Καστοριάδη– προσπαθειών να συλληφθεί η ουσία της κοινωνίας αποτελεί η εφαρμογή νοητικών σχημάτων που, αν και δεν είναι καθαυτά λανθασμένα ούτε στερούνται σημασίας, προεκτείνουν στον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο κατηγορίες που προέρχονται από άλλες περιοχές, όπως η φυσική ή η βιολογία, και συνεπώς συγκαλύπτουν την ιδιαιτερότητά του. Κατά τον διανοητή, οι ποικίλες απαντήσεις που έχουν προταθεί για το πρόβλημα της οντολογίας της κοινωνίας μπορούν στην πραγματικότητα να γίνουν κατανοητές με βάση δύο κύριους τύπους και τους συνδυασμούς τους: τον νατουραλισμό και τον λογικισμό.

Ο νατουραλιστικός τρόπος σκέψης αναφορικά με την κοινωνία «ανάγει, κατευθείαν ή πλάγια, άμεσα ή σε τελευταίο βαθμό, την κοινωνία και την ιστορία στη φύση»,³⁷⁰ και ιδιαίτερα στη φύση του ανθρώπου, η οποία γίνεται αντιληπτή ως κάτι «πάντοτε αναπαραγόμενο και παγιωμένο εσαεί».³⁷¹ Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα αυτής της ερμηνευτικής γραμμής είναι για τον Καστοριάδη ο λειτουργισμός. Πρόκειται για την άποψη

³⁶⁸ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, σ. 247.

³⁶⁹ Κατά ενδιαφέροντα τρόπο, ο Max Weber φαίνεται να είναι, αν όχι ο μόνος, ένας από τους ελάχιστους διανοητές που κατά τον Καστοριάδη ξέφυγαν από την παγίδα του διαχωρισμού κοινωνίας και ιστορίας. Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 247 κ.ε., σε αντιπαράβολή με το κείμενό του «Ατομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 44, 51. Ορισμένες ιδέες για την ερμηνεία αυτής της ενδιαφέρουσας εξαίρεσης έχουν διατυπωθεί στο άρθρο Κτενάς, «Για την αντιθεωρησιακή στάση απέναντι στην ιστορία», ό.π. Εδώ ας σημειώσουμε, προτρέχοντας λίγο, ότι ο Weber, υποστηρίζοντας ότι το τι αποτελεί ιστορία προσδιορίζεται με βάση τις αξίες του κάθε πολιτισμού και της κάθε κοινωνίας και αρνούμενος την ιδέα ότι υπάρχει μια συνολική ιστορία που εκπορεύεται από κάποια αρχή, φαίνεται να έρχεται πολύ κοντά στην καστοριαδική ιδέα του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου ως αυτοδημιουργίας.

³⁷⁰ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 251.

³⁷¹ Στο ίδιο, σ. 252.

που «θέλει να εξηγήσει τόσο την ύπαρξη του θεσμού, όσο και τα χαρακτηριστικά του (ιδεατά, ως τις παραμικρές λεπτομέρειες), από τη λειτουργία που ο θεσμός εκπληροί στη δεδομένη κοινωνία και στις δεδομένες περιστάσεις, από τον ρόλο του μέσα στη συνολική οικονομία της κοινωνικής ζωής».³⁷² Στον γενικότερο τύπο της νατουραλιστικής αντίληψης για την κοινωνία ο Καστοριάδης εντάσσει μια ευρεία γκάμα στοχαστών και ερμηνευτικών προσπαθειών: λόγου χάρη, παραθέτει αρκετά εκτενώς ένα κείμενο του Malinowski, σύμφωνα με το οποίο το ζήτημα είναι «η εξήγηση των ανθρωπολογικών δεδομένων σε όλα τα επίπεδα της ανάπτυξης από τη λειτουργία τους, από τον ρόλο που παίζουν στο ολοκληρωμένο σύστημα της κουλτούρας [...]. Η λειτουργιστική άποψη για τον πολιτισμό επιμένει λοιπόν στην αρχή ότι σε κάθε τύπο πολιτισμού, κάθε έθιμο, υλικό αντικείμενο, ιδέα και πίστη εκπληρώνει μια ζωτική λειτουργία, έχει ένα έργο να πραγματοποιήσει, εκπροσωπεί ένα απαραίτητο μέρος μέσα σ' ένα όλον που λειτουργεί».³⁷³

Στην ίδια λογική εγγράφεται και ο μαρξισμός,³⁷⁴ που τοποθετεί την οικονομία και την εργασία, θεωρούμενες ως μέσα για την κάλυψη των αναγκών του ανθρώπου, στη βάση της κοινωνικής ζωής και ερμηνεύει τα υπόλοιπα κοινωνικά μεγέθη με βάση την υπόθεση ότι εκπληρώνουν κάποια λειτουργία που σχετίζεται με τη διατήρηση ή την αναπαραγωγή αυτής της υλικής βάσης. Έτσι, λόγου χάρη, η λειτουργία του δικαίου και της θρησκείας συνίσταται στη νομιμοποίηση στο επίπεδο των ιδεών όσων συμβαίνουν στο βαθύτερο επίπεδο της παραγωγής. Προσθέτοντας από τη μεριά μας ένα παράδειγμα σε αυτά που προσκομίζει ο Καστοριάδης, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι στην ίδια παράδοση ανήκει και η θεώρηση του Talcott Parsons, σύμφωνα με τον οποίο οι κοινωνίες γίνονται αντιληπτές ως συστήματα που τείνουν προς τη διατήρησή τους, κάτι που με τη σειρά του προϋποθέτει την εκπλήρωση ορισμένων λειτουργιών: της προσαρμογής στο περιβάλλον, της επίτευξης στόχων, της ενσωμάτωσης των διαφόρων υποσυστημάτων και της νομιμοποίησης μέσω της εσωτερίκευσης ορισμένων αξιών από τα μέλη μιας κοινωνίας.

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η λειτουργιστική/νατουραλιστική απάντηση στο αίνιγμα της οντολογίας της κοινωνίας είναι μερική και ως εκ τούτου ανεπιτυχής. Φυσικά, κανείς δεν μπορεί να αμφισβητήσει ότι σε κάθε κοινωνία υπάρχει μια σειρά λειτουργιών που εξυπηρετούν ανάγκες και είναι απαραίτητες για την καθημερινή ζωή και τη συνολική επιβίωση των ανθρώπων, όπως η παραγωγή, η εκπαίδευση, η διευθέτηση των διαφωνιών και των αντιδικιών· παρ' όλα αυτά, είναι εντελώς λανθασμένο να θεωρήσει κανείς ότι η κοινωνική ζωή ανάγεται σε αυτές τις λειτουργίες.³⁷⁵ Πρώτον, γιατί οι διάφορες κοινωνίες επινοούν εξαιρετικά διαφορετικούς τρόπους για την κάλυψη των αναγκών τους και αυτοί οι

³⁷² Στο ίδιο, σ. 172.

³⁷³ Bronislaw Malinowski, «Anthropology», λήμμα στην *Encyclopaedia Britannica*, τόμ. 1, Νέα Υόρκη, Λονδίνο, 1936, σ. 132-133, όπ. παρατίθ. στο Καστοριάδη, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 172, με μικρές τροποποιήσεις στη μετάφραση.

³⁷⁴ Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», στον τόμο του ιδίου *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 115: «ο μαρξισμός είναι στην πραγματικότητα μια παραλλαγή του λειτουργισμού». Πρβλ. Τάσης, *Καστοριάδης. Μια φιλοσοφία της αυτονομίας*, ό.π., σ. 293 κ.ε.· Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 245-246. Σε επόμενο κεφάλαιο θα ασχοληθούμε αναλυτικά με τις κριτικές παρατηρήσεις του Καστοριάδη που αφορούν συγκεκριμένα τον μαρξισμό, καθώς αποτελούν θεμελιώδη πτυχή του έργου και της διανοητικής πορείας του (βλ. σ. 379 κ.ε.).

³⁷⁵ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 174.

διαφορετικοί τρόποι –αυτές οι διαφορετικές θεσμίσεις– δεν είναι απλά επιφαινόμενα, αλλά αποτελούν ακριβώς το ειδικό αντικείμενο του στοχασμού που προσπαθεί να συλλάβει τη φύση του κοινωνικο-ιστορικού όντος. Ένας κοινωνικός στοχαστής που διαβεβαιώνει ότι θεσμοί τόσο διαφορετικοί όσο το πότλας, το δώρο, το φέουδο και το δομημένο ομόλογο είναι απλώς λειτουργίες που καλύπτουν την ανάγκη του ανθρώπου να διαχειριστεί περιορισμένους πόρους έχει φυσικά με μία έννοια δίκιο· αλλά η τετριμμένη ορθότητα της άποψής του είναι αντίστοιχη με εκείνη της άποψης ενός κριτικού τέχνης που θα διαβεβαίωνε ότι τόσο οι πίνακες του Van Gogh όσο και εκείνοι του Edward Hopper αποτελούνται από χρώματα – ή, για να τραβήξουμε τον συλλογισμό στα άκρα του, από μόρια.

Δεύτερον, και ίσως ακόμη σημαντικότερο, η κοινωνική ζωή δεν είναι αναγώγιμη σε λειτουργίες επειδή οι ανθρώπινες και κοινωνικές ανάγκες, τις οποίες τοποθετεί στη βάση του επιχειρήματός του ο λειτουργισμός, δεν είναι πάγιες ούτε δημιουργημένες μια για πάντα. Ένα βασικό χαρακτηριστικό των κοινωνιών είναι ότι δημιουργούν νέες ανάγκες,³⁷⁶ νέους στόχους, διαφορετικές κάθε φορά βλέψεις που έχουν τη μεγαλύτερη δυνατή σημασία για τα άτομα που ζουν εντός τους: η απάντηση στο ερώτημα αν ανήκει στους εκλεκτούς για έναν προτεστάντη, η διαφύλαξη της τιμής για έναν ιππότη, η επιβολή του λόγου του ενός και μοναδικού θεού για έναν τζιχαντιστή, η επικράτηση στον κύκλο της αγωνιστικής ανταλλαγής δώρων για έναν μελανήσιο αρχηγό, η έξοδος από τον κύκλο του Κάρμα για έναν βουδιστή μοναχό, η τραπεζική πίστωση για έναν καπιταλιστή επιχειρηματία, η επέκταση του κρατικού *Lebensraum* για έναν εθνικιστή, η αγορά του τελευταίου *gadget* για έναν καταναλωτή, όλα αυτά είναι ανάγκες που νοσηματοδοτούν τη ζωή σε μια κοινωνία ενώ ταυτόχρονα αποτελούν εθνολογικά αξιοπερίεργα για όλες τις υπόλοιπες.³⁷⁷

Μεταφέροντας λοιπόν παράτυπα το σχήμα και τις κατηγορίες του οργανισμού από τη βιολογία στην κοινωνία,³⁷⁸ η λειτουργιστική προσέγγιση βλέπει την κοινωνία σαν «ένα σύστημα αλληλεξαρτώμενων λειτουργιών, καθορισμένων από ένα τέλος»,³⁷⁹ που συνίσταται στη διατήρηση και την αναπαραγωγή του ταυτού. Το ιδιάζον όμως χαρακτηριστικό του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου είναι ότι, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει με τα έμβια όντα, στην περίπτωσή του δεν υπάρχει τέτοιο πάγιο και προκαθορισμένο τέλος. Καθώς οι κοινωνίες αυτο-εκτυλίσσονται ιστορικά, αλλάζουν τον ίδιο τους τον εαυτό και τις στοχεύσεις τους, τους λόγους της ύπαρξής τους. Όπως φανερώνει η απίστευτη ποικιλία των

³⁷⁶ Βλ. Caumières, Tomès, *Pour l'autonomie*, ό.π., σ. 95-96.

³⁷⁷ Σχετική είναι εν προκειμένω και η κριτική του Καστοριάδη στην Agnes Heller, η οποία κατά τη γνώμη του επιχείρησε να θεμελιώσει το επαναστατικό πρόταγμα στη βάση μιας θεωρίας των αναγκών. Βλ. Agnes Heller, *Η θεωρία των αναγκών στον Μαρξ*, μτφρ. Λ. Ρινόπουλος, Αθήνα: Πλέθρον, 2018. Αντιπρβλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: Από τον Μαρξ στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς», στον τόμο του ίδιου *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1991, σ. 370-374.

³⁷⁸ Αυτός ο ισχυρισμός του Καστοριάδη, όσο κι αν φαίνεται απλουστευτικός, συλλαμβάνει κάτι ουσιαστικό, καθώς η βιολογία υπήρξε πράγματι το πρότυπο ανάπτυξης του κοινωνιολογικού λειτουργισμού ήδη από τη γέννησή του, με τις εργασίες του Comte και του Spencer. Βλ. ενδεικτικά Ιωάννα Λαμπίρη-Δημάκη, *Η κοινωνιολογία και η μεθοδολογία της*, Αθήνα: Αντώνης Ν. Σάκκουλας, 2003, σ. 61.

³⁷⁹ Καστοριάδης, *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 263.

θεσμών των κοινωνιών που μας είναι γνωστές από την ιστορία, την ανθρωπολογία και την εθνολογία, οι κατευθύνσεις και τα νοήματα της κοινωνικής ζωής δεν μπορούν ούτε να καθοριστούν μια για πάντα, ούτε να αναχθούν σε ορισμένες πράγματι σταθερές αλλά τετριμμένες βιολογικές ανάγκες του ανθρώπινου είδους, όπως η τροφή ή ο ύπνος. Το διακύβευμα για μια φιλοσοφία του κοινωνικού δεν συνίσταται στο ότι οι άνθρωποι παντού και πάντα τρώνε και κοιμούνται, αλλά στο πώς το κάνουν, πώς νοηματοδοτείται το φαγητό και η ανάπαυση, πώς γίνεται οι εκλεκτότερες λιχουδιές ενός πολιτισμού να προκαλούν αηδία και φρίκη σε έναν άλλον,³⁸⁰ πώς είναι δυνατόν ο ύπνος να θεωρείται άλλοτε μετάβαση σε έναν άλλο πνευματικό κόσμο και άλλοτε τονωτικός παράγοντας της επιχειρηματικής δραστηριότητας, όπως συμβαίνει με το λεγόμενο *power nap*.³⁸¹ Συνελόντι ειπείν, για τον Καστοριάδη *κάθε κοινωνική λειτουργικότητα παίρνει τους προσανατολισμούς της από κάτι που την υπερβαίνει και την προσδιορίζει* – και στη μελέτη ακριβώς αυτού του κάτι θα επιχειρήσει στη συνέχεια στραφεί ο ίδιος.

Ο δεύτερος τύπος των παραδοσιακών απαντήσεων στο ερώτημα της οντολογικής υφής της κοινωνίας ονομάζεται από τον Καστοριάδη λογικιστικός και λαμβάνει διαφορετικές μορφές «ανάλογα με την εκάστοτε εκδοχή της ρίζας λογ- μέσα σ' αυτόν τον όρο».³⁸² Η πρώτη και κατά τον φιλόσοφο «πιο φτωχή» εκδοχή του λογικισμού αφορά τον στρουκτουραλισμό. Εδώ, το κοινωνικο-ιστορικό πεδίο γίνεται κατανοητό μέσα από ένα σύστημα δυαδικών διαφορών και αντιθετικών ζευγών: «η ίδια λογική πράξη, επαναλαμβανόμενη ορισμένες φορές, θα καταστήσει έτσι κατανοητό το σύνολο της ανθρώπινης ιστορίας και τις διαφορετικές μορφές της κοινωνίας, που δεν είναι, σύμφωνα μ' αυτή τη θεωρία, παρά οι

³⁸⁰ «[Τ]ο μόνο πράγμα που δεν ορίζεται φαντασιακά στις ανθρώπινες ανάγκες εδώ και τρία εκατομμύρια χρόνια είναι ένας κατά προσέγγιση αριθμός θερμίδων την ημέρα, με μια ποιοτική σύνθεση κατά προσέγγιση δοσμένη». Στο ίδιο, σ. 377. Πρβλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας*, μτφρ. Μ. Τσούτσιας, Αθήνα: Στάσει εκκίπτοντες, χ.χ., σ. 35: «Αυτό που συνιστά την ανθρώπινη ανάγκη (όπως διαφοροποιείται από τη ζωική) είναι η επένδυση του αντικειμένου με μια αξία η οποία υπερβαίνει το θρεπτικό-μη θρεπτικό (το εδώδιμο), δημιουργεί την τροφή με την πολιτισμική έννοια και κατατάσσει τις τροφές σε μια ιεραρχία, τις ταξινομεί σε καλύτερες και λιγότερο καλές (βάσει της πολιτισμικής τους αξίας και όχι βάσει υποκειμενικών προτιμήσεων). Αυτή η πολιτισμική διεργασία όσον αφορά τη διατροφική αξία της διαθέσιμης τροφής, καθώς και η ιεράρχηση και διάρθρωσή της, βρίσκει σημεία στήριξης στα φυσικά στοιχεία, αλλά δεν απορρέει από αυτά (για παράδειγμα, η προτίμηση προς τα σαλιγκάρια και τα βατράχια: πιάτο υψηλής γαστρονομίας ή πιάτο που προκαλεί αηδία, ανάλογα με την κουλτούρα και την κοινωνία)». Το νόημα αυτών των προτάσεων είναι, φυσικά, ότι ενώ υπάρχουν κάποια *minimum* θερμίδων και θρεπτικών συστατικών που είναι παντού και πάντα απαραίτητα για την επιβίωση των ανθρώπων, η πηγή προέλευσής τους διαφέρει ριζικά από κοινωνία σε κοινωνία. Στην Κίνα οι σκύλοι θεωρούνται έδεσμα, ενώ στη Δύση ο πιο πιστός φίλος του ανθρώπου. Και μόνο το ιδιαίτερα έντονο αίσθημα φρίκης που μας προκαλείται στην ιδέα ότι θα μπορούσαμε να γευτούμε το κρέας ενός σκύλου φανερώνει λοιπόν πως υπάρχει κάτι άλλο, πέρα από τη λειτουργική ανάγκη, που εγκαθιδρύει προτροπές, απαγορεύσεις και ταμπού *εντός του πεδίου του βιολογικά βρώσιμου*. Ας αποτολμήσουμε με αυτή την ευκαιρία και μια –κάπως πρώιμη σε σχέση με την οικονομία του κειμένου– παρατήρηση: όπως φανερώνει το εν λόγω αίσθημα φρίκης, η επίδραση του κοινωνικού φαντασιακού και του νοήματος, μακριά από οποιονδήποτε «ιδεαλισμό», δεν συνίσταται σε κάποια αφηρημένη ιδέα, σε μια απλή ηθική καταδίκη, αλλά εγγράφεται στο ίδιο μας το σώμα, στη γλώσσα μας, στη μύτη μας, στο στομάχι μας που συσπάται.

³⁸¹ Για την ιστορία και την κοινωνική θέσμιση του ύπνου, βλ. Jonathan Crary, *24/7. Ο ύστερος καπιταλισμός και το τέλος του ύπνου*, μτφρ. Ά. Φιλιππάτος, Αθήνα: Λιβάνης, 2013 και Thierry Paquot, *Η τέχνη της σιέστας*, μτφρ. Μ. Παγουλάτου, Αθήνα: Ποταμός, 2009.

³⁸² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 252.

δυνατοί διαφορετικοί συνδυασμοί ενός πεπερασμένου αριθμού των ίδιων διακριτών στοιχείων».³⁸³ Ωστόσο, η απίστευτη ποικιλία των ιστορικά αναδυόμενων θεσμών δεν εξαντλείται κατά τον Καστοριάδη σε ένα σύστημα διαφορών. Ακόμη και αν εξετάσει κανείς τη φωνολογία, μια σφαίρα που αποτελεί προνομιακό πεδίο για τον στρουκτουραλισμό,³⁸⁴ καθώς φαίνεται ότι τα φωνήματα μιας γλώσσας αποτελούν ένα κλειστό σύστημα διαφορών, θα βρεθεί αντιμέτωπος με τις διαφορές ανάμεσα στη φωνητική και ηχητική υλικότητα των ποικίλων γλώσσων: λόγου χάρη, το γεγονός ότι τα γαλλικά περιέχουν ποικίλους τρόπους προφοράς του *\e* και του *\i* που όχι μόνο δεν αναπαράγονται στα ελληνικά, αλλά συχνά δεν είναι καν αναγνωρίσιμοι από το αυτί που δεν έχει εκπαιδευτεί να τις ακούει. Το ίδιο, αλλά σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό, ισχύει και αν στρέψει κανείς την προσοχή του στο σύνολο των θεσμών και των τρόπων συσχέτισης των ανθρώπων μεταξύ τους και με τον κόσμο που αναδύεται σε κάθε κοινωνία. Οι διαφορές στη μορφή και στο περιεχόμενό τους είναι τόσο μεγάλες που, αν προσπαθούσε κανείς να τις αναγάγει σε ένα δυαδικό διαφορικό σύστημα, θα ήταν αναγκασμένος να εξαλείψει την ουσία αυτού που αποτελεί το αντικείμενό του: την ασύλληπτη πολυμορφία των κοινωνικών θεσμίσεων και τη ριζική ετερογένεια που εμφανίζουν οι θεσμοί διαφορετικών κοινωνιών.

Αν ο Malinowski εξέφραζε με παραδειγματικό τρόπο τη λειτουργιστική –δηλαδή εν τέλει νατουραλιστική– προσέγγιση για τον κοινωνικό κόσμο, αυτή τη φορά ένας άλλος ανθρωπολόγος, ο Claude Lévi-Strauss, ενσαρκώνει για τον Καστοριάδη τον ιδεότυπο της δομιστικής/λογικιστικής σύλληψης του κοινωνικο-ιστορικού.³⁸⁵ «Αρσενικό και θηλυκό, Βορράς και Νότος, πάνω και κάτω, ξηρό και υγρό, φαίνονται [στον δομιστή] αυτονόητα, σαν να τα είχαν βρει μπροστά τους οι άνθρωποι, λιθάρια νοήματος απλωμένα πάνω στη Γη από καταβολής κόσμου, σ' ένα ούτως-είναι ταυτόχρονα πλήρως φυσικό και γεμάτο σημασία. Από αυτά τα λιθάρια κάθε κοινωνία επιλέγει μερικά (σύμφωνα με το αποτέλεσμα ενός τυχερού παιχνιδιού), με την προϋπόθεση ότι δεν μπορεί να τα επιλέξει παρά μόνο κατά ζεύγη αντιθέτων και ότι η επιλογή ορισμένων από τα ζεύγη επισύρει ή αποκλείει την επιλογή άλλων. Σαν να ήταν δυνατό η κοινωνική οργάνωση να αναχθεί σε μια πεπερασμένη ακολουθία από ναι/όχι και σαν, κι εκεί ακόμη που ένα ναι/όχι δρα, οι όροι στους οποίους αναφέρεται να ήταν δεδομένοι από αλλού και από πάντοτε – τη στιγμή που ως όροι και ως οι συγκεκριμένοι όροι είναι δημιουργία της δεδομένης κοινωνίας».³⁸⁶ Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον στοχαστή, ο δομισμός εμμένει στη συγκρότηση συστημάτων διαφορών, ενώ το ζήτημα είναι η ιδιαίτερη φύση και η προέλευση αυτών των διαφορών. Για ακόμη μία φορά, το καστοριαδικό συμπέρασμα κινείται στο ίδιο πνεύμα: όπως και η

³⁸³ Στο ίδιο, σ. 252-253.

³⁸⁴ Βλ. στο ίδιο, σ. 253. Ο Καστοριάδης μάλιστα διατυπώνει την ενδιαφέρουσα άποψη ότι ο στρουκτουραλισμός είναι μια μη δόκιμη παρέκταση (*extrapolation*) της λογικής της φωνολογίας σε όλα τα πεδία της ανθρώπινης κοινωνίας. Η ακόλουθη φράση του Lévi-Strauss, παρότι αναφέρεται γενικά στη γλωσσολογία κι όχι στη φωνολογία, φαίνεται να τον δικαιώνει, τουλάχιστον σε έναν βαθμό: «Πρέπει να μάθουμε από τους γλωσσολόγους το μυστικό της επιτυχίας τους. Δεν θα μπορούσαμε κι εμείς να εφαρμόσουμε στο σύνθετο πεδίο των μελετών μας –συγγένεια, κοινωνική οργάνωση, θρησκεία, παραδόσεις, τέχνη– αυτές τις αυστηρές μεθόδους των οποίων την αποτελεσματικότητα επιβεβαιώνει κάθε μέρα η γλωσσολογία;». Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Παρίσι: Plon, 1958, σ. 80.

³⁸⁵ Βλ. Stéphane Vibert, «L'imaginaire et le symbolique: Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss», *Cahiers Société* 1, 2019, σ. 35-61.

³⁸⁶ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 253-254.

λειτουργικότητα, έτσι και τα διαφορετικά συστήματα και ο τρόπος που δομούνται αρύονται τον συγκεκριμένο χαρακτήρα τους και τα ιδιαίτερα περιεχόμενά τους από κάτι που τα συγκεκριμενοποιεί, τα μορφοποιεί και τα υπερβαίνει, με την έννοια ότι δεν ανάγεται σε αυτά.

Την ίδια στιγμή, ο λογικιστικός τρόπος σκέψης για την κοινωνία μπορεί να προσλάβει και μια άλλη, πλουσιότερη μορφή. Πρόκειται για τη θέση του κοινωνικο-ιστορικού ως «ενός συστήματος ορθολογικών καθορισμών».³⁸⁷ Εν προκειμένω η θεμελιώδης ιδέα είναι ότι η ιστορία διαδραματίζεται σαν μια αλληλουχία στιγμών ή σταδίων, καθένα από τα οποία προκύπτει αναγκαία –ή «διαλεκτικά»– από τα προηγούμενα. Είναι σαφές ότι ο Καστοριάδης φωτογραφίζει εδώ –δικαίως ή αδικώς– τον Hegel και την ιδέα του για την εκτύλιξη του πνεύματος εντός της παγκόσμιας ιστορίας. Ο ορθολογικός φιναλισμός, «μολονότι βλέπει στις σημασίες το στοιχείο της ιστορίας, είναι ανίκανος να τις θεωρήσει με κάποιον άλλο τρόπο και όχι σαν σημασίες ορθολογικές [...]. Όμως, σημασίες που είναι ορθολογικές πρέπει και μπορούν να συναχθούν απαγωγικά ή να παραχθούν λογικά οι μεν από τις δε. Επομένως, η εκδίπλωσή τους δεν είναι παρά το άπλωμα, το καινούργιο κατασκευάζεται κάθε φορά με ταυτιστικές πράξεις (έστω κι αν αποκαλούνται διαλεκτικές) μέσα από αυτό που ήδη υπήρχε».³⁸⁸

Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο, είναι εμφανές ότι δεν υπάρχει ο χώρος για την ανάδυση κάποιου στοιχείου απρόβλεπτου, μη καθορισμένου, ριζικά καινούριου, μη αναγόμενου στους προϋπάρχοντες καθορισμούς – κι αν τυχόν υπάρξει ένα τέτοιο στοιχείο, είναι σαφές ότι θα πρέπει να κατηγοριοποιηθεί ως δευτερεύον ή ως υπόλοιπο. Όλα τα συμβάντα, όλα τα πρόσωπα, όλοι οι πολιτισμοί δραστηριοποιούνται και συσχετίζονται μεταξύ τους μέσα «σε [μία] τελειωμένη καθοριστικότητα και [έναν] εξαντλητικό αμοιβαίο καθορισμό». Κάθε στιγμή γεννιέται από μία άλλη και «όλες μαζί από το ίδιο πρώτο ή έσχατο στοιχείο», το οποίο στην περίπτωση της εγελιανής σκέψης είναι το πνεύμα που οδεύει προς την αυτοκατανόησή του, ενώ στην περίπτωση του μαρξικού αναποδογυρίσματος της διαλεκτικής οι παραγωγικές δυνάμεις. Έτσι, παρότι πολύ συχνά υποστηρίζεται ότι ο Hegel είναι ο στοχαστής που εισήγαγε το ιστορικό στοιχείο στη φιλοσοφία,³⁸⁹ είναι σαφές πως, τουλάχιστον κατά την καστοριαδική εκτίμηση, εκείνο το οποίο περιγράφει η εγελιανή σκέψη *δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ιστορία*:³⁹⁰ «[τ]ο τέλος της ιστορίας στενοχωρεί τους σχολιαστές του Χέγκελ, γιατί τους φαίνεται παράδοξο να το τοποθετήσουν στο 1830·

³⁸⁷ Στο ίδιο, σ. 254.

³⁸⁸ Στο ίδιο, σ. 255.

³⁸⁹ Βλ. π.χ. Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 120-127, όπου η εγελιανή *Επιστήμη της λογικής* παρουσιάζεται ως μια κίνηση διαλεκτικής ιστορικοποίησης της λογικής ανάλυσης του Kant.

³⁹⁰ Πρβλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 83-84: «ναι μεν ο Hegel πράγματι εισάγει την ιστορία και τη χρονικότητά της ως θεματικές της φιλοσοφίας και κρίσιμες διαστάσεις του κοινωνικού πεδίου ευθέως από την πόρτα, αλλά παραμένοντας δέσμιος της παραδοσιακής μεταφυσικής σκέψης, τις αποβάλλει με το κλειστό διαλεκτικό του ψευδορασιοναλιστικό σύστημα βιαίως από το παράθυρο». Γενικότερα, στις σ. 82-86 ο Λαζαράτος πραγματεύεται με ενδιαφέροντα τρόπο το ζήτημα της εγελιανής (και μαρξικής) αντιμετώπισης της ιστορίας, παραθέτοντας και αποσπάσματα από το έργο του Hegel που υποστηρίζουν την άποψη του Καστοριάδη.

ανεπαρκής κατανόηση των αναγκαιοτήτων της σκέψης του φιλοσόφου, για την οποία αυτό το τέλος είχε ήδη συμβεί, πριν αρχίσει η ιστορία». ³⁹¹

Έχοντας περιγράψει τους δύο βασικούς δυνατούς τύπους των παραδοσιακών απαντήσεων για την οντολογία της κοινωνίας, είμαστε σε θέση να συλλάβουμε και τους διάφορους συνδυασμούς τους. Είδαμε, λόγου χάρη, ότι ο Καστοριάδης εντάσσει τον μαρξισμό άλλοτε στη λειτουργιστική προσέγγιση, με βάση τη θεώρηση της οικονομίας ως κεντρικής λειτουργίας της κοινωνίας και των λοιπών ανθρώπινων δραστηριοτήτων ως νομιμοποιητικών ή αναπαραγωγικών λειτουργιών που περιστρέφονται γύρω από αυτή, και άλλοτε στη λογικιστική γραμμή σκέψης, με βάση την αντίληψη ότι η ιστορία προχωρά διαλεκτικά μέσα από την ορθολογικά περιγράψιμη επίλυση των αντιφάσεων που κυοφορούνται σε κάθε κοινωνικοοικονομικό στάδιο. Εξάλλου, υπάρχουν πράγματι και ρητές προσπάθειες συνδυασμού αυτών των τύπων, ή κριτικής του ενός μέσω του άλλου, όπως το βιβλίο του Lucien Sebag *Marxisme et structuralisme*. ³⁹²

Προτού προχωρήσουμε, οφείλουμε να σταθούμε για λίγο σε αυτές τις κριτικές αποτιμήσεις του Καστοριάδη αναφορικά με διάφορα ρεύματα σκέψης αλλά και συγκεκριμένους στοχαστές. Αρχικά, θα πρέπει να τονίσουμε κάτι που αναφέρει και ο ίδιος ο φιλόσοφος, ότι δηλαδή η περιγραφείσα ανασυγκρότηση αυτών των τάσεων δεν στοχεύει στη μείωση της σημασίας τους ή στην πλήρη απόρριψη του περιεχομένου τους. Είναι χαρακτηριστικό ότι, σε άλλα σημεία του έργου του, ο Καστοριάδης προβαίνει σε θετικά σχόλια για όλους σχεδόν τους συγγραφείς τους οποίους εν προκειμένω φαίνεται να επικρίνει, και μάλιστα με έντονο τρόπο. Πιστεύει εξάλλου ότι «[σ]τους σημαντικούς στοχαστές οι θεωρητικές αντιλήψεις δεν είναι ποτέ καθαρές, η χρησιμοποίησή τους σε επαφή με το υλικό που προσπαθούν να σκεφτούν αποκαλύπτει άλλο απ' ό,τι ρητά σκέφτονται, τα αποτελέσματα είναι απείρως πλουσιότερα από τις προγραμματικές θέσεις. Ένας μεγάλος στοχαστής σκέφτεται, εξ ορισμού, πιο πέρα απ' ό,τι τα μέσα του τού επιτρέπουν». ³⁹³ Το στοίχημα λοιπόν του φιλοσόφου δεν συνίσταται στην καθολική άρνηση της γονιμότητας των απόψεων που δέχονται τα κριτικά πυρά του, αλλά στην ανάδειξη του γεγονότος ότι η βαθύτερη λογική που διέπει αυτές τις απόψεις, οι οντολογικές προκείμενες με βάση τις οποίες αυτές οι θεωρήσεις εργάζονται καθιστούν αδύνατη την πραγματική σύλληψη του κοινωνικο-ιστορικού, παρά τις επιμέρους επιτυχίες τους.

Την ίδια στιγμή, θα μπορούσε κανείς να επιχειρήσει να αμφισβητήσει την ορθότητα της καστοριαδικής ανάγνωσης αναφορικά με τον λειτουργισμό, τον δομισμό και τον εγγελισσμό. Σίγουρα, δεν θα ήταν λίγοι οι μαρξιστές που θα αρνούνταν ότι ο Marx υποστήριζε μια τόσο μονοσήμαντη σχέση μεταξύ της οικονομίας και των λοιπών

³⁹¹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 255.

³⁹² Βλ. Lucien Sebag, *Marxisme et structuralisme*, Παρίσι: Payot, 1964, όπου ο δομισμός παρουσιάζεται ως «η μόνη εναλλακτική στη μαρξιστική σκέψη», σύμφωνα με την έκφραση που χρησιμοποιούν οι J.-P. και M.-C. Boons στον πρόλογο του βιβλίου. Για την κριτική του Καστοριάδη προς τον Sebag, βλ. *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 123-124, υποσημ. 17 και Prat, *Εισαγωγή στον Καστοριάδη*, ό.π., σ. 136-139.

³⁹³ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 256. Βλ. και παραπάνω, σ. 55, υποσημ. 131.

κοινωνικών δραστηριοτήτων,³⁹⁴ οι δομιστές που θα αμφισβητούσαν την άποψη ότι ο δομισμός προσπαθεί να αναγάγει την ανθρώπινη πραγματικότητα σε ένα σύνολο δυαδικών αντιθέσεων και ότι συνεπώς αρνείται τη δημιουργικότητα των υποκειμένων και της ιστορίας,³⁹⁵ οι εγελιανοί που θα υποστήριζαν ότι ο Hegel δεν αναφέρεται σε κάποια νομοτελειακή και ορθολογική εκτύλιξη της ιστορίας, αλλά ότι επισημαίνει απλώς πως η *ανασυγκρότηση* της ανθρώπινης κατάστασης είναι εξ ορισμού ορθολογική, καθότι λαμβάνει αναγκαστικά χώρα δια μέσου του ανθρώπινου στοχασμού και της γλώσσας.³⁹⁶

Παρ' όλα αυτά, είναι δύσκολο να αρνηθεί κανείς με πάσα ειλικρίνεια ότι οι προαναφερθείσες κριτικές του Καστοριάδη συλλαμβάνουν κάτι ουσιαστικό σχετικά με το έργο και τις φιλοσοφικές προκείμενες αυτών των στοχαστών και των αντίστοιχων ρευμάτων σκέψης. Όσο επιτυχημένα και αν προσπαθεί κανείς μέσω ερμηνειών να διασώσει τον Marx, δεν γίνεται να παραγράψει ότι πολύ συχνά ο συγκεκριμένος φιλόσοφος πράγματι έκανε λόγο για οικονομικούς νόμους και περιέγραψε τις μη οικονομικές δραστηριότητες ως αντανάκλασεις και επιφαναινόμενα βαθύτερων οικονομικών δομών.³⁹⁷ Όσο εκλεπτυσμένες, ενδιαφέρουσες και χρήσιμες κι αν παρουσιάζονται οι δομιστικές αναλύσεις, παραμένει το γεγονός ότι είναι δύσκολο να θεματοποιήσει κανείς τη δημιουργία μιας νέας λέξης ή

³⁹⁴ Βλ. εντελώς ενδεικτικά, Αριστείδης Μπαλτάς, «Ιστορικός υλισμός και πολιτική πρακτική: επιστήμη και πείραμα», *Κρίση* 2, 2ο εξάμηνο 2017, ιδίως σ. 14 κ.ε.· Κωνσταντίνος Ράντης, *Καστοριάδης και Marx*, Αθήνα: Ύψιλον, 2004, σ. 104, 110 και σποράδην· Γιώργος Ρούσης, «Για μια διαλεκτική παραγωγικών δυνάμεων, παραγωγικών σχέσεων. Συμβολή στην αποτροπή της καπιταλιστικής παλινόρθωσης», *Kommon*, διαθέσιμο στο <<https://www.kommon.gr/theoria/item/1750-gia-mia-dialektiki-paragogikon-dinameon-paragogikon-sheseon-symvoli-stin-apotropi-tis-kapitalistikiw-palinortosis-tougiorgou-rousi>>.

³⁹⁵ Ανάμεσα σε πολλά άλλα παραδείγματα, ας αναφερθεί το άρθρο του Jacques-Alain Miller, «S'truc dure», μτφρ. Β. Σκολίδης, *Τειρεσίας* 3, 2003, σ.52-65. Ο Miller εν προκειμένω υποστηρίζει ότι το στοίχημα της λακανικής ψυχανάλυσης συνίσταται στον συνδυασμό της ανάλυσης της ψυχικής δομής με τη δημιουργικότητα της ενικής απάντησης που δίνει το κάθε υποκείμενο στο αίνιγμα της ζωής και του πραγματικού, παραδεχόμενος ότι εκ πρώτης όψεως αυτές οι δύο έννοιες μοιάζουν να είναι ασύμβατες.

³⁹⁶ Η άποψη ότι η διαλεκτική φιλοσοφία του Hegel αφορά κατά πρώτο λόγο μια μέθοδο κι όχι μια οντολογία έχει υποστηριχθεί εδώ και χρόνια από τον Γιώργο Φαράκλα. Βλ. π.χ. το βιβλίο του *Νόημα και κυριαρχία*, Αθήνα: Εστία, 2013, σ. 362 κ.ε. Για την αντίληψη ότι η εγελιανή φιλοσοφία αφορά όσα συμβαίνουν στην ανθρώπινη πραγματικότητα ακριβώς επειδή εντάσσονται μέσα στη γλώσσα, βλ. Alexandros Daskalakis, *Objectivité et Modélisation. Commentaire de la Science de la Logique de Hegel*, διδακτορική διατριβή, Université Paris 1, 2021, σ. 36-62. Τέλος, ο Κωνσταντίνος Δημητρίου, στην επίσης υπό εκπόνηση διδακτορική διατριβή του *Η έλευθερία του ἄλλου. Διαλεκτική τῆς ἄλλοτρίωσης καὶ κριτική τῆς κυριαρχίας στὸν Hegel* (Πάντειο Πανεπιστήμιο) προβαίνει σε μια σειρά από ενδιαφέρουσες και απορητικές παρατηρήσεις σε σχέση με τα σημεία που θίγει ο Καστοριάδης, μεταξύ άλλων τη νομοτέλεια και την κυριαρχία του Λόγου στην ιστορία, υποστηρίζοντας ότι στο έργο του Hegel αυτά τα θέματα παραμένουν ανοιχτά και συζητήσιμα.

Ας σημειωθεί επίσης παρενθετικά ότι ανάλογου τύπου ενστάσεις διατυπώνονται και επ' αφορμή των βεμπεριανών αιτιάσεων ενάντια στην εγελιανή σύλληψη της ιστορίας. Λόγου χάρη, ο Philippe Raynaud (*Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 22) και η Catherine Colliot-Thélène (*O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 19, 36) επισημαίνουν, παράλληλα με την αξία των παρατηρήσεων του Weber, και διάφορα σημεία του εγελιανού έργου με βάση τα οποία θα μπορούσε να ειπωθεί ότι ο Weber δεν διαβάζει σωστά στον Hegel. Για μια απόπειρα απάντησης σε αυτές τις ενστάσεις, βλ. Κτενάς, «Για την αντιθεωρησιακή στάση στην ιστορία», ό.π., σ. 58-61.

³⁹⁷ Βλ. π.χ. τον πρόλογο του Marx στο έργο του *Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, μτφρ. Χ. Μπαλωμένος, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2013. Πρβλ. τον σχολιασμό των περίφημων φράσεων για τη βάση και το εποικοδόμημα από τον Michael Heinrich στο βιβλίο του *Το Κεφάλαιο του Καρλ Marx. Εισαγωγή στους τρεις τόμους*, μτφρ. Σ. Λαλοπούλου, Αθήνα: Futura, 2017, σ. 226-229.

έκφρασης παραμένοντας εντός του πλαισίου της στρουκτουραλιστικής γλωσσολογίας.³⁹⁸ Τέλος, όσο κι αν οι ευφυείς αναγνώσεις του εγελιανού έργου αναδεικνύουν την αξία και τη σημασία του, δεν αναιρούν τις γραμμένες από το χέρι του ίδιου του Hegel φράσεις περί της κυριαρχίας του Λόγου στην ιστορία.³⁹⁹

Συνεπώς, ακόμα κι αν ο Καστοριάδης αποδίδει μεγάλη έμφαση σε ορισμένα σημεία των κειμένων στα οποία ασκεί κριτική υποτιμώντας τη σημασία άλλων⁴⁰⁰—όπως άλλωστε κάνει κάθε μελετητής που επιχειρεί μια ερμηνεία—, την ίδια στιγμή διατυπώνει παρατηρήσεις που στοχεύουν και πολύ συχνά συλλαμβάνουν το ουσιώδες, τουλάχιστον εκείνο που είναι ουσιώδες από τη σκοπιά που ο ίδιος μιλάει. Ποια είναι όμως αυτή η σκοπιά; Τι, με άλλα λόγια, είναι εκείνο το οποίο αποτυγχάνουν να θεματοποιήσουν οι παραδεδομένες απαντήσεις για τη φύση της κοινωνίας και της ιστορίας; Θα λέγαμε πως, κατά τη γνώμη του Καστοριάδη, εκείνο που λείπει από τον παραδοσιακό στοχασμό επί του κοινωνικο-ιστορικού είναι η ανάδειξη του ιδιαίτερου στοιχείου που κατευθύνει και διαρθρώνει τις λειτουργίες, παρέχοντάς τους τον στόχο και τον προσανατολισμό τους· της πρωταρχικής μήτρας που κάνει τις δομές να συγκροτηθούν ως συγκεκριμένες δομές μιας δεδομένης κοινωνίας και όχι μιας άλλης· του δημιουργικού ξεσπάσματος που δεν παράγεται μέσω ορθολογικών διαδικασιών, αλλά προϋποτίθεται από κάθε ορθολογισμό· με άλλα λόγια, του φανταστικού στοιχείου, στο οποίο και θέλουμε να καταλήξουμε. Για να συμβεί όμως αυτό ομαλά, θα πρέπει πρώτα να εξετάσουμε τις θέσεις του Καστοριάδη για το ζήτημα της αιτιότητας και της δημιουργίας στην ιστορία.

Η αιτιότητα και η ιστορία ως βασίλειο της δημιουργίας

Η κοινωνία, ως οντολογικό πεδίο, και η ιστορία, ως αυτοεκτύλιξη της κοινωνίας στον χρόνο, δεν μπορούν, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, να αναχθούν και να ερμηνευθούν με βάση μια σειρά λειτουργικών ή ορθολογικών συναρτήσεων. Αυτό ισχύει τόσο για την κοινωνία και την ιστορία γενικά, θεωρούμενες δηλαδή ως αντικείμενα οντολογικού στοχασμού, όσο και για την κάθε συγκεκριμένη κοινωνία και την ιστορία της, θεωρούμενες στην ειδικότητα και τη μοναδικότητά τους. Την ίδια στιγμή, εξίσου ανίκανες να θεματοποιήσουν με επιτυχία το

³⁹⁸ Είναι σαφές ότι η ενδιαφέρουσα προσπάθεια του Saussure να αντιμετωπίσει το εν λόγω πρόβλημα μέσω της διάκρισης δύο στιγμών στην ανάλυση της γλώσσας, της συγχρονικής και της διαχρονικής, δεν επιλύει το ζήτημα. Όχι μόνο γιατί, όπως σημειώνει και ο Καστοριάδης, η συγχρονία και η διαχρονία αλληλοδιαπλέκονται συνεχώς, με τρόπο που καθιστά τον αυστηρό διαχωρισμό τους μη υποστηρίξιμο, αλλά και γιατί η σωσυριανή προσήλωση στο συγχρονικό επίπεδο, όσο κι αν προσπαθεί να αυτοδικαιολογηθεί ως αυστηρά μεθοδολογική επιλογή, καταλήγει να παραμερίσει ορισμένα χαρακτηριστικά της γλώσσας, όπως η ιστορικότητα και η δημιουργικότητα, τα οποία είναι τόσο κεντρικά, που κάθε μεθοδολογία που τα βάζει σε παρένθεση αποδυναμώνεται επικίνδυνα.

³⁹⁹ Βλ. π.χ. Χέγκελ, *Ο Λόγος στην ιστορία. Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, μτφρ. Π. Θανασάς, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2006.

⁴⁰⁰ Αυτό το γεγονός εξάλλου αναγνωρίζεται από τον ίδιο ρητά όσον αφορά στο μαρξικό έργο. Όπως θα δείξουμε αναλυτικά στη συνέχεια, πραγματευόμενοι τη σχέση του Καστοριάδη με τον μαρξισμό, ο φιλόσοφος επαναλαμβάνει αναρίθμητες φορές ότι στο έργο του Marx υπάρχουν δύο ανταγωνιστικές τάσεις, μία που αποδίδει έμφαση στον οικονομισμό και μία άλλη που δίνει τα πρωτεία στην πράξη των ανθρώπων.

κοινωνικο-ιστορικό στοιχείο είναι και οι ντετερμινιστικές προσεγγίσεις, που επιχειρούν να αναγάγουν το ιστορικό γίνεσθαι σε ένα σύνολο «αντικειμενικών συνθηκών», οι οποίες υποτίθεται ότι παράγουν αναγκαία όσα έπονται από όσα προηγούνται. Χαρακτηριστικά παραδείγματα ντετερμινιστικής θεώρησης αποτελούν για τον φιλόσοφο ορισμένα μαρξιστικά ρεύματα, στην εξέταση των οποίων θα στραφούμε, όπως αναφέραμε, παρακάτω. Εδώ θα αρκεστούμε σε ορισμένες γενικές παρατηρήσεις για το ζήτημα του ντετερμινισμού.

Όπως είναι λογικό, ο Καστοριάδης δεν αρνείται την ύπαρξη και τη σημασία της αιτιότητας στην ιστορία. «Είναι βέβαιο ότι δεν μπορούμε να σκεφτούμε την ιστορία χωρίς την κατηγορία της αιτιότητας».⁴⁰¹ Ο συγγραφέας μάλιστα, με ορισμένες παρατηρήσεις που παραπέμπουν με σαφήνεια στον Weber χωρίς ωστόσο να τον αναφέρουν ρητά, διαβεβαιώνει ότι «η ιστορία είναι ο κατ' εξοχήν χώρος όπου η αιτιότητα έχει για μας νόημα, εφόσον εκεί αρχικά παίρνει τη μορφή του κινήτρου, και άρα μπορούμε να καταλάβουμε μια “αιτιακή” αλύσωση, ενώ δεν μπορούμε ποτέ να την καταλάβουμε στην περίπτωση των φυσικών φαινομένων. Ότι η διέλευση του ηλεκτρικού ρεύματος πυρακτώνει τη λυχνία ή ότι ο νόμος της έλξεως έχει σαν αποτέλεσμα ότι η σελήνη βρίσκεται την τάδε στιγμή στο τάδε σημείο του ουρανού, είναι και θα παραμείνουν για μας αναγκαίες αλλά εξωτερικές διασυνδέσεις, προβλέψιμες αλλά ακατανόητες. [...] Γενικότερα, είτε με τη μορφή του κινήτρου, είτε με τη μορφή του απαραίτητου τεχνικού μέσου, του αποτελέσματος που πραγματοποιείται επειδή θέσαμε σκόπιμα τις προϋποθέσεις που οδηγούν σ' αυτό, είτε με τη μορφή του αναπόφευκτου ή έστω και μη ηθελημένου επακόλουθου μιας ορισμένης πράξης, σκεπτόμαστε και δημιουργούμε συνεχώς τη ζωή μας και τη ζωή των άλλων με τον τρόπο της αιτιότητας».⁴⁰²

⁴⁰¹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 66.

⁴⁰² Στο ίδιο. Πρόκειται για μια ιδέα που στην πραγματικότητα ο Καστοριάδης έχει διατυπώσει πολλά χρόνια πριν, στην ηλικία των 22 ετών, σχολιάζοντας τον εναρκτήριο ορισμό του *Οικονομία και κοινωνία* του Max Weber: «Στην κοινωνικήν επιστήμη η αιτιακή σύνδεση δεν μένει μια εξωτερική, πρόσθετη, σχέση δύο ουσιαστικά ασυναφών γεγονότων, αλλά παίρνει εξηγητικό, ουσιαστικό περιεχόμενο, μέσα απ' τη δυνατότητά μας να εισδύσουμε (αναβιωτικά) στον πυρήνα των συνδεομένων γεγονότων και να ξαναζήσουμε την αναγκαιότητα της σύνδεσής τους. Μπορώ όχι μόνο να “συνδέσω αναγκαία”, αλλά να καταλάβω απόλυτα την αναγκαιά σύνδεση ανάμεσα σ' ένα θυμό και σε μια βρισιά· δεν μου μένει (πρακτικά) τίποτε απ' όλη αυτή τη σχέση ξένο». Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 59· βλ. και σ. 57. Το συγκεκριμένο ζήτημα αποτελεί στην πραγματικότητα κοινό τόπο σχολιασμού για τους βεμπερολόγους. Βλ. π.χ. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 47: «ο Weber [...] [θεωρεί] ότι η εγκυρότητα της αιτιακής εξήγησης μας επιβάλλεται με ακόμα μεγαλύτερη προφάνεια στην ερμηνεία των ανθρώπινων πεπραγμένων παρά στις προτάσεις των επιστημών της φύσης, καθότι η κατανοητική ερμηνεία των ανθρώπινων πράξεων ενέχει αιτιακούς καταλογισμούς που οδηγούν από το σκοπούμενο νόημα προς την πραγματική συμπεριφορά». Φυσικά, όλες αυτές οι παρατηρήσεις έχουν τη ρίζα τους σε εμβληματικές διατυπώσεις του Weber, όπως η ακόλουθη: «ως προς τα “κοινωνικά μορφώματα” [...] είμαστε σε θέση, πέρα από την απλή διαπίστωση λειτουργικών συναφειών και κανόνων (“νόμων”), να αποκτήσουμε κάτι που είναι αιωνίως ακατόρθωτο για κάθε “φυσική επιστήμη” [...]: την “κατανόηση” της συμπεριφοράς των συμμετεχόντων μεμονωμένων ατόμων, ενώ δεν “κατανοούμε”, για παράδειγμα, τη συμπεριφορά των κυττάρων, αλλά απλώς τη συλλαμβάνουμε λειτουργικά και ακολουθώντας διαπιστώνουμε την πορεία της σύμφωνα με κανόνες». Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 15.

Το αιτιακό στοιχείο αποτελεί λοιπόν αναπόσπαστο τμήμα της ιστορίας και της μελέτης της. Οφείλει δε κατά τον Καστοριάδη την ύπαρξη και τη σημασία του τόσο στο γεγονός ότι στην κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα υπάρχει το «υποκειμενικό ορθολογικό» (το οποίο λόγου χάρη εμφανίζεται στην περίπτωση που ένας στρατηγός παρατάσσει με στρατηγικό τρόπο τις δυνάμεις που διοικεί και επιτυγχάνει τελικά το επιθυμητό αποτέλεσμα) όσο και στο γεγονός ότι εντός της κοινωνίας αναπτύσσονται «αντικειμενικά ορθολογικές» συναρτήσεις και συσχετίσεις (σαν αυτές φερ' ειπείν μεταξύ των αποθεμάτων ενός καυσίμου και της παραγωγής που βασίζεται σε αυτό το καύσιμο, προϋποθέτοντας, φυσικά, ένα σύνολο κοινωνικών συνθηκών που παραμένουν σταθερές). Υπάρχει τέλος και το «απλό αιτιακό δεδομένο», δηλαδή οι κανονικότητες των οποίων αγνοούμε τις βαθύτερες αιτίες και πρέπει να λαμβάνονται ως απλά γεγονότα.⁴⁰³ Εντούτοις, όλες αυτές οι ιδιαίτερα σημαντικές διαστάσεις της αιτιότητας, όλες οι «παρατηρήσιμες και μετρήσιμες κανονικότητες» που ενυπάρχουν στον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο, δεν μπορούν σε καμία περίπτωση να συγκροτήσουν έναν «ολικό ντετερμινισμό». Οι νόμοι, αν επιμένει κανείς να τους χαρακτηρίζει έτσι, αφορούν απλώς μια μεγαλύτερη ή μικρότερη πιθανότητα και όχι μια αυστηρή αιτιοκρατία – θυμόμαστε εδώ, για ακόμη μία φορά, τη σημασία των *Chancen* στη βεμπεριανή σκέψη.⁴⁰⁴ Ακόμα περισσότερο: δεν ισχύει απλώς, όπως στην περίπτωση της φυσικής, «ότι ο ντετερμινισμός καταρρέει ή καθίσταται προβληματικός στα όρια του συστήματος ή ότι μέσα σ' αυτό το σύστημα εμφανίζονται ρωγμές· μάλλον το αντίστροφο: σαν ορισμένες μόνον πλευρές, ορισμένες μόνον τομές του κοινωνικού να υποτάσσονται στον ντετερμινισμό, ενώ συγχρόνως περιβάλλονται από ένα σύνολο μη ντετερμινιστικών σχέσεων».⁴⁰⁵

Με άλλα λόγια, ενώ είναι δυνατό να εφαρμόσει κανείς με επιτυχία την κατηγορία της αιτιότητας σε επιμέρους ιστορικές περιπτώσεις και να συλλάβει μέσα από αυτή ορισμένα κοινωνικά φαινόμενα –ακριβέστερα: κάποιες διαστάσεις ή πλευρές αυτών των φαινομένων–, είναι εντούτοις αδύνατο να συλλάβει το κοινωνικο-ιστορικό πεδίο στην ολότητά του μέσα από τα σχήματα της αιτιότητας. Αυτή η αδυνατότητα δεν έχει να κάνει, όπως θα έτεινε να πιστέψει κανείς, με τη μεγάλη περιπλοκότητα της κοινωνικής ζωής, η οποία εξάλλου θα μπορούσε ενδεχομένως κάποτε, με την πρόοδο των επιστημονικών μέσων, να αναχθεί σε μια σειρά παραμετροποιήσιμων παραγόντων.⁴⁰⁶ Αντιθέτως, οφείλεται στο ότι ο κοινωνικο-ιστορικός κόσμος ενέχει το μη αιτιακό ως ουσιώδες χαρακτηριστικό του.⁴⁰⁷ Το μη αιτιακό, το μη αναγώγιμο σε ή παραγώγιμο μέσω αιτιακών προσδιορισμών κάνει την εμφάνισή του σε δύο επίπεδα. Αρχικά, τα κοινωνικά άτομα ποτέ δεν συμπεριφέρονται πλήρως ομοιόμορφα ή αναμενόμενα, ακόμη και σε σύγκριση με τη

⁴⁰³ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 67. Πρβλ. τις βεμπεριανές αναλύσεις για τις μη κατανοήσιμες κανονικότητες και δεδομενικότητες (*Gegebenheiten*) στις πρώτες παραγράφους του *Οικονομία και κοινωνία*. Βλ. π.χ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 8.

⁴⁰⁴ Βλ. π.χ. στο ίδιο, σ. 19: «Οι “νόμοι”, όπως είθισται να χαρακτηρίζει κανείς κάποιες θεωρητικές προτάσεις της κατανοούσας κοινωνιολογίας [...] είναι τυπικές πιθανότητες προσδοκώμενης πορείας».

⁴⁰⁵ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 67.

⁴⁰⁶ Πρβλ. την κριτική που αναπτύσσει ο Καστοριάδης στις θεωρίες της πολυπλοκότητας στο κείμενο «Πολυπλοκότητα, μάγματα, ιστορία», στον τόμο *Πεπραγμένα και πρακτέα*, ό.π., σ. 323-350. Εκεί ο Καστοριάδης αντιπαραβάλλει την έννοια της περιπλοκότητας σε εκείνη του μάγματος, που προτείνει ο ίδιος, και την οποία θα εξετάσουμε αναλυτικά στη συνέχεια (βλ. σ. 179 κ.ε.).

⁴⁰⁷ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 68.

δική τους τυπική συμπεριφορά. Ο άνθρωποι δεν είναι ποτέ καθαροί ιδεότυποι, η πράξη τους φέρει πάντα, τουλάχιστον δυνητικά, ένα μη αναμενόμενο στοιχείο.⁴⁰⁸

Ταυτόχρονα, το μη αιτιακό παρουσιάζεται εντός του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου και με έναν τρόπο που για τον Καστοριάδη είναι ακόμη σημαντικότερος, τουλάχιστον σε σχέση με το θέμα που πραγματευόμαστε εδώ. Πρόκειται για το μη αιτιακό που «[ε]μφανίζεται ως συμπεριφορά όχι απλώς “απρόβλεπτη”, αλλά δημιουργός (των ατόμων, των ομάδων, των κοινωνικών τάξεων ή και ολόκληρων των κοινωνιών)· όχι μόνο ως απλή απόκλιση σε σχέση μ’ έναν υπάρχοντα τύπο, αλλά ως θέση ενός νέου τύπου συμπεριφοράς, ως θέσμιση ενός καινούργιου κοινωνικού κανόνα, ως εφεύρεση ενός νέου αντικειμένου ή μιας καινούργιας μορφής – με δυο λόγια, ως ανάδυση [surgesissement]⁴⁰⁹ ή παραγωγή που δεν μας επιτρέπει να τη συναγάγουμε απαγωγικά από την προηγούμενη κατάσταση, ως συμπέρασμα που

⁴⁰⁸ Νομίζουμε ότι η συνειρμική σύνδεση με το έργο της Hannah Arendt, που θεματοποιεί την πράξη ως μη αναγνώγιμη στις στατιστικές κανονικότητες και τις αιτιακές συνάφειες αρχή είναι εν προκειμένω πλήρως δικαιολογημένη. Ούτως ή άλλως, οι συσχετίσεις μεταξύ των δύο πολιτικών στοχαστών είναι πολύ σημαντικές και θα πρέπει κάποτε να μελετηθούν επισταμένως. Οι διάσπαρτες παρατηρήσεις του ίδιου του Καστοριάδη (λόγου χάρι στο Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα. Η πόλις και οι νόμοι*, τόμ. β', μτφρ. Ζ. Καστοριάδης, Αθήνα: Κριτική, 2008, σ. 161-163, 200, 211, 253-256 και στο «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 167 κ.ε.) καθώς και οι σχετικές μελέτες της Γκόλφως Μαγγίνη («Ο Κορνήλιος Καστοριάδης και η Χάνα Άρεντ για το αρχαϊκό πολιτικό», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 143-151) και του Θανάση Πολλάτου («Πράξη και πολιτική συμμετοχή στη σκέψη της Hannah Arendt», στον τόμο Γιώργος Οικονόμου (επιμ.), *Η γένεση της δημοκρατίας και η σημερινή κρίση. Μελέτες για τον Κορνήλιο Καστοριάδη*, Αθήνα: Ευρασία, 2011, σ. 203-225) παρέχουν ενδιαφέρουσες και γόνιμες κατευθύνσεις αλλά δεν εξαντλούν το ζήτημα. Κατά τη γνώμη μας, στο πλαίσιο μιας προσπάθειας από κοινού ανάγνωσης των δύο αυτών στοχαστών θα έπρεπε να δοθεί ιδιαίτερη έμφαση στο ακριβώς στο ζήτημα της πράξεως ως πηγής του ριζικά καινούριου. Επιπρόσθετα, ακριβώς επειδή η έννοια του νέου και του μη αναγνώγιμου έρχεται σε ρήξη τόσο με τον αυστηρό ντετερμινισμό όσο και με την ιδέα μιας τελεολογίας που διέπει την ιστορία, οι δύο συγγραφείς καλούνται να αντιμετωπίσουν το ζήτημα των μη προβλεπόμενων και ενδεχομένως μη επιθυμητών συνεπειών των ανθρώπινων πράξεων. Έτσι, δεν είναι τυχαίο που ο μεν Καστοριάδης αναπτύσσει την προβληματική της ύβρεως, της τραγικότητας και του αυτοπεριορισμού, η δε Arendt υπογραμμίζει τη σημασία της συγχώρεσης, που έρχεται να βάλει ένα τέλος στις αναρίθμητες και ενίοτε ανεξέλεγκτες συνέπειες που μπορεί να έχει η κάθε πράξη. Βλ. σχετικά Isabelle Delcroix, «Le social-historique, cet être-événement», *Cahiers Castoriadis* 2, αφιέρωμα *Imaginaire et création historique* (επιμ. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde), 2006, σ. 197-240, όπου τονίζεται ακριβώς η δημιουργική διάσταση της πράξεως στο έργο της Arendt· Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Résister en politique, résister en philosophie. Avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic*, Παρίσι: La Dispute, 2008· Linda M.G. Zerilli, «Castoriadis, Arendt, and the Problem of the New», *Constellations* 9(4), Δεκέμβριος 2002, σ. 540-553.

⁴⁰⁹ Έχει σημασία να τονίσουμε ότι η λέξη *surgesissement* αποτελεί μια συχνή επιλογή του φιλοσόφου όταν θέλει να μιλήσει για τη δημιουργία ενός στοιχείου που είναι «ριζικά καινούριο», δηλαδή υπερβαίνει τους προϋπάρχοντες καθορισμούς και επιφέρει με τη σειρά του άλλους. Ο λόγος γι' αυτή τη σημείωση είναι ότι σε μια συζήτηση με τον βιολόγο Francisco Varela, στο έργο του οποίου θα αναφερθούμε παρακάτω, ο Καστοριάδης αναφέρει: «Πρώτον, δεν μου αρέσει ο όρος “ανάδυση”, ο οποίος υπονοεί ότι υπάρχει μια ιδιότητα που αναδύεται στο γενικό και δεν περιλαμβάνεται στα μέρη του». Εν προκειμένω, ο όρος στον οποίο ασκεί κριτική ο στοχαστής είναι η λέξη *émergence*, κάτι το οποίο χάθηκε στη μετάφραση και θα μπορούσε να προκαλέσει σύγχυση. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Διάλογοι*, μτφρ. Εύ. Γεροκώστα, Αθήνα: Ύψιλον, 2001, σ. 82-83. Παρ' όλα αυτά, δεν λείπουν οι φορές που εν τη ρύμη του λόγου και ο ίδιος ο στοχαστής χρησιμοποιεί τον όρο *émergence*. Βλ. π.χ. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Παρίσι: Seuil, 1975, σ. 258.

ξεπερνάει τις προκειμένες ή ως θέση καινούργιων προκειμένων».⁴¹⁰ Οφείλουμε να είμαστε εν προκειμένω προσεκτικοί και ακριβείς: η κριτική του Καστοριάδη στον ντετερμινισμό δεν καταλήγει στην ιδέα μιας απλής απροσδιοριστίας, όσο κι αν είναι βέβαιο ότι ενέχει και προϋποθέτει συγκεκριμένα διάκενα και διαστήματα που δεν προσδιορίζονται πλήρως.⁴¹¹ Ο συγγραφέας δεν επιμένει τόσο την απουσία εξαντλητικών καθορισμών όσο στη δημιουργία νέων καθορισμών, νέων ειδών, νέων σχημάτων, νέων θεσμών, που επαναπροσδιορίζουν τους όρους της κοινωνικής συνύπαρξης. «[Η] ιστορία είναι το βασίλειο της δημιουργίας».⁴¹²

Η θεματική της δημιουργίας τίθεται λοιπόν στο επίκεντρο του στοχασμού του Καστοριάδη για το κοινωνικο-ιστορικό πεδίο.⁴¹³ Πολλές φορές, στην προσπάθειά του να διασαφηνίσει

⁴¹⁰ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 68. Πρβλ. την όμορφη φράση του Καστοριάδη αναφορικά με το μάγμα, το οποίο εξάλλου σχετίζεται στενά με τη δημιουργία του ριζικά καινούριου: «αποτέλεσμα που ξεπερνά τα αίτιά του, αίτιο που δεν εξαντλείται στα αποτελέσματά της». Κορνήλιος Καστοριάδης, «Επιλεγόμενα σε μια θεωρία της ψυχής που μπόρεσαν να την παρουσιάσουν σαν επιστήμη», στον τόμο του ιδίου *Σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1991, σ. 51. Ο Γεράσιμος Στεφανάτος είναι ο συγγραφέας που έχει αναδείξει τη σημασία της συγκεκριμένης φράσης μέσα από ένα πλήθος κειμένων. Βλ. π.χ. «Μια αυτοστοχαστική υποκειμενικότητα υπό δυνητική πραγμάτωση», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 26.

⁴¹¹ Είναι χαρακτηριστικό ότι πολλά χρόνια αργότερα, απαντώντας σε μια ερώτηση του Alain Caillé, θα σημειώσει: «Ένα σχόλιο καταρχάς πάνω στη λέξη ακαθοριστία. Αυτή η λέξη δεν είναι σε καμιά περίπτωση δική μου, το αρνούμαι. Εγώ μιλώ για δημιουργία. Και η δημιουργία δεν είναι απλώς ακαθοριστία. [...] [Σ]ε οντολογικό επίπεδο, αυτό που ορίζει το είναι δεν είναι η ακαθοριστία, είναι η δημιουργία νέων καθορισμών». Κορνήλιος Καστοριάδης, *Δημοκρατία και σχετικισμός. Συζήτηση με την ομάδα MAUSS*, μτφρ. Χ. Γεμελιάρης, Αθήνα: Στάσει εκπίπτοντες, 2015, σ. 48-49. Είναι σαφές ότι διατυπώνεται εδώ εμμέσως πλην σαφώς και μια κριτική στον παλιό σύντροφο και συνοδοιπόρο του Καστοριάδη Claude Lefort, ο οποίος τοποθετεί την έννοια της ακαθοριστίας στο επίκεντρο της ανάλυσής του για τη νεωτερική δημοκρατία. Πρβλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 278: «ο χρόνος δεν είναι απλώς και μόνο ακαθοριστία αλλά ανάδυση καθορισμών ή καλύτερα μορφών-σχημάτων-εικόνων-ειδών άλλων».

Ας σημειωθεί, με την ευκαιρία αυτής της αναφοράς στον χρόνο, ότι οι έννοιες της χρονικότητας, του είναι και της δημιουργίας σχετίζονται πολύ στενά στο καστοριαδικό έργο, στον βαθμό που το είναι είναι χρόνος με τη βαθιά σημασία του όρου, δηλαδή δημιουργία νέων μορφών και καθορισμών. Ο Αλέξανδρος Σχισμένος έχει επικεντρώσει την προσοχή του σε αυτό ακριβώς το ζήτημα, βλέποντάς το ως κλειδί για την κατανόηση της φιλοσοφίας του Καστοριάδη. Βλ. Αλέξανδρος Σχισμένος, *Η έννοια του χρόνου στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη και η οντολογία του κοινωνικοϊστορικού*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2017· «Το μάγμα του χρόνου», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 87-98.

⁴¹² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 68· πρβλ. «Το “τέλος της φιλοσοφίας”», στον τόμο του ιδίου *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Αθήνα: Ύψιλον, 2000, σ. 43· «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», ό.π., σ. 162. Όπως είναι φανερό, πρόκειται για πάγια και κομβική θέση του φιλοσόφου, που του επιτρέπει να έρθει σε ρήξη με μια σειρά παραδοσιακών εννοιολογήσεων εντός της επαναστατικής θεωρίας, λόγου χάρη με τον μαρξιστικό ντετερμινισμό και τη θεωρία των σταδίων της ιστορικής εξέλιξης.

⁴¹³ Βλ. Geneviève Gendreau, «La saisie du social-historique: création et méthode chez Castoriadis», *Cahiers Société* 1, Μάιος 2019, σ. 125-151· Ευάγγελος Βανταράκης, «Μια φιλοσοφία της δημιουργίας», στον τόμο *Ψυχή, Λόγος, Πόλις*, Αθήνα: Ύψιλον, 2007, σ. 67-89· Olivier Fressard, «L'idée de création social-historique», *Cahiers Castoriadis* 2, σ. 87-117· Éric Clémens, «Créations, brisures, détermination», *Cahiers Castoriadis* 2, σ. 169-178· Delcroix, «Le social-historique, cet être-événement», ό.π., όπου η ιδέα της επανάστασης και της δημιουργίας εξετάζεται μέσα από την έννοια του συμβάντος, όπως αυτή παρουσιάζεται στο έργο του Claude Romano. Από τη μεριά του, ο Αλέξανδρος Κιουπκιολής έχει χρησιμοποιήσει την καστοριαδική έννοια της δημιουργίας για να ασκήσει κριτική στην έννοια του συμβάντος, όπως αυτή παρουσιάζεται στο έργο του Alain Badiou.

τον τρόπο με τον οποίο σκέφτεται τη δημιουργική διάσταση της ιστορίας, θα χρησιμοποιήσει την ορολογία της λογικής. Έτσι, αναφερόμενος σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό παράδειγμα στο οποίο αφιέρωσε μεγάλο μέρος του έργου του, αυτό της αρχαιοελληνικής πόλεως και της δημοκρατίας, υπογραμμίζει ότι ενώ υπάρχει ένα τεράστιο πλήθος *αναγκαίων συνθηκών* για τη δημιουργία αυτού του ιδιαίτερου μορφώματος, δεν υπάρχουν συνθήκες που είναι *αναγκαίες και ικανές* να εξηγήσουν την ανάδυση και τη διαμόρφωσή του.⁴¹⁴ Η αρχαιοελληνική σύλληψη της ζωής, του θανάτου και του κόσμου –το αρχαιοελληνικό κοινωνικό φαντασιακό–, η ίδρυση αποικιών, η γεωγραφική θέση της πόλης και η σύσταση του εδάφους, η οργάνωση της αγροτικής παραγωγής και γενικότερα της οικονομίας,⁴¹⁵ ο τρόπος διεξαγωγής του πολέμου είναι μερικά μόνο από τα ζητήματα τα οποία εξετάζει ο Καστοριάδης προσπαθώντας να συλλάβει την ανάδυση της αθηναϊκής δημοκρατίας.⁴¹⁶ Η θέση του λοιπόν περί της δημιουργίας, της μη αναγωγιμότητας, με άλλα λόγια, των νέων ιστορικών μορφών στις προϋπάρχουσες συνθήκες, δεν προκύπτει από

Βλ. το κείμενό του «Ο Καστοριάδης και η δημιουργία του νέου στην εποχή μας», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., ιδίως σ. 57-64.

⁴¹⁴ Για μια συνοπτική παρουσίαση του επιχειρήματος από τον ίδιο τον Καστοριάδη, βλ. το βιβλίο του *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα: Ύψιλον, 1999, ιδίως το υποκεφάλαιο «Η ιστορία σαν δημιουργία. Αδυναμία των αιτιακών εξηγήσεων», σ. 14-19. Αξίζει να σημειωθεί ότι, εξετάζοντας μία από τις πλέον διαδεδομένες απόψεις σχετικά με την αθηναϊκή δημοκρατία, το ότι δηλαδή αυτή θεμελιωνόταν στη δουλεία, ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι η ύπαρξη της δουλείας όχι μόνο δεν αποτελούσε αναγκαία και ικανή συνθήκη για τη γέννηση της δημοκρατίας, αλλά ούτε καν απλώς ικανή: «Αν, αναφερόμενος στη δουλεία, θέλει να πει κανείς ότι οι αρχαίοι Έλληνες, ο δήμος, οι δημοκρατικές πόλεις έμειναν σε μια αντίληψη του ποιος είναι ή δεν είναι πολίτης απαράδεκτα στενή για μας, νομίζω ότι θα μας βρει όλους σύμφωνους. Αλλά δεν συζητάμε αυτό. *Συζητάμε αν η δουλεία ήταν αναγκαία και ικανή συνθήκη για να υπάρξει δημοκρατία. Η ιστορία δείχνει ότι δεν ήταν καν ικανή συνθήκη.* Δουλεία δεν υπήρχε μόνο στην Αθήνα. Ανθούσε στην Ασία. Πού είναι δημοκρατία στην Ασία;» (σ. 16-17, δική μας υπογράμμιση). Ένα αντίστοιχο σκεπτικό, και μάλιστα με τη χρήση των ίδιων όρων, αναπτύσσει ο Καστοριάδης και σε σχέση με τον ρόλο που έπαιξε η μεταρρύθμιση της σπλιτικής φάλαγγας στη δημιουργία της δημοκρατίας. Σύμφωνα με μια άποψη που απαντά ήδη στον Αριστοτέλη (*Πολιτικά* Δ, 1297b 15-28) και –ας το σημειώσουμε για να μη θεωρήσει κανείς ότι εμμένουμε αποκλειστικά στις ομοιότητες– υποστηρίζεται σε έναν βαθμό και από τον Weber (βλ. Max Weber, *Για την οικονομική και κοινωνική ιστορία της αρχαιότητας. Μια συλλογή*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΨΜ, 2017, σ. 368-370), η διεξαγωγή των μαχών από ένα σώμα αυτοεξοπλιζόμενων στρατιωτών και όχι από μερικούς ήρωες (όπως στην Ιλιάδα) ή από έναν στρατό μισθοφόρων (όπως στην Ασία) οδήγησε στη δημοκρατική πολιτική οργάνωση. Ο Καστοριάδης από τη μεριά του, ενώ αναλύει τη σημασία της στρατιωτικής οργάνωσης, υπογραμμίζει ότι «η φάλαγγα δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί αναγκαία και ικανή συνθήκη για τη σύσταση της πόλης, δεδομένου ότι, παραδείγματος χάρη, οι Μακεδόνες έχουν επίσης διεξαγάγει μάχες σε φάλαγγα χωρίς να πάψουν ποτέ να είναι βασιλείο». Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. β', ό.π., σ. 92.

⁴¹⁵ Ως προς αυτό το τελευταίο σημείο, ο φιλόσοφος δηλώνει σύμφωνος με τον Marx και τον Weber, με την έννοια ότι οι πολίτες της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας ήταν κατά βάση μικροί και μεσαίοι καλλιεργητές και βιοτέχνες. Βλ. στο ίδιο, σ. 94. Πρβλ. Weber, *Για την οικονομική και κοινωνική ιστορία της αρχαιότητας*, ό.π., σ. 359-360, 363, 364.

⁴¹⁶ Σε αυτή του την προσπάθεια, ο συγγραφέας συνομιλεί με κλασικούς ιστορικούς της ελληνικής αρχαιότητας, όπως ο J.J. Winckelmann, ο W.G. Forrest, οι L.G. Mitchell και P.J. Rhodes, ο M.I. Finley, ο P. Vidal-Naquet κ.ά. Ο τελευταίος μάλιστα, που συνδέθηκε φιλικά με τον Καστοριάδη, σημειώνει ότι, παρότι ο ίδιος ειδικευόταν στην ιστορία της αρχαίας Ελλάδας, μπορούσε να συζητήσει με τον Καστοριάδη ως ίσος προς ίσο. Βλ. Pierre Vidal-Naquet, «Ο Καστοριάδης και η αρχαία Ελλάδα», πρώτη δημοσίευση στο περιοδικό *Esprit* (12/12/1999), πλέον στον τόμο Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα. Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο*, τόμ. α', μτφρ. Ξ. Γιαταγάνας, Αθήνα: Κριτική, 2007, σ. 37.

αφέλεια ή από παραγνώριση των πραγματικών παραγόντων που συνέβαλαν στον σχηματισμό του εν λόγω ιστορικού αστερισμού· στοχεύει απλώς στο να τονίσει ότι, όταν μιλάμε για μια αυθεντική, ριζική δημιουργία, το «αποτέλεσμα» υπερβαίνει τους καθορισμούς που υπήρχαν προηγουμένως και παράγει με τη σειρά του καινούριους.

Η σχέση μεταξύ της αιτιότητας και της δημιουργίας απασχόλησε τον Καστοριάδη καθόλη τη διάρκεια της πνευματικής του διαδρομής. Σε ένα κείμενο που κατά κάποιον τρόπο συγκεφαλαιώνει τη διανοητική του πορεία, ο συγγραφέας θα επανέλθει για μία ακόμη φορά σε αυτό το ζήτημα, παρουσιάζοντας μια πιο αναλυτική, αν και κατά τη γνώμη του πλήρως ενδεικτική, τυπολογία των μορφών της αιτιακής αλληλεπίδρασης. Θέτοντας λοιπόν εκ νέου το ερώτημα «ποια είναι η σχέση μεταξύ νέων και παλαιών μορφών;», ο Καστοριάδης αναφέρει ότι μπορεί να σκεφτεί κανείς τουλάχιστον τους εξής τρόπους συσχέτισης:

- την αναγκαία και ικανή συνθήκη (όπως απαντάται στα μαθηματικά)·
- την απλώς ικανή συνθήκη, ό,τι ονομάζουμε συνήθως αιτιότητα (δεν συμπίπτει με την πρώτη, παρά με τη σύζευξη σ' αυτήν ενός απεριορίστου συνόλου αναγκαιών συνθηκών που συνωθούνται υπό τη ρήτρα *caeteris paribus*)·
- την εξωτερική αναγκαία συνθήκη (η ύπαρξη του Γαλαξία για τη σύνθεση του *Τριστάνου και της Ιζόλδης*)·
- την εσωτερική αναγκαία συνθήκη (η προγενέστερη ιστορία της Δυτικής μουσικής για την ίδια πάλι σύνθεση)·
- την έρριση με την ψυχαναλυτική έννοια·
- την έρριση με την κοινωνικοϊστορική έννοια·
- την επιρροή μιας σκέψης επί μίας άλλης (Πλάτων/Αριστοτέλης, Χιουμ/Καντ κ.λπ.).⁴¹⁷

Βλέπουμε λοιπόν ότι το ζήτημα της αιτιότητας –ή, πιο σωστά, της σχέσης μεταξύ της αιτιότητας και της καινοτομίας– απασχόλησε τον στοχαστή σε βάθος και διαχρονικά, οδηγώντας τον τόσο σε φιλοσοφικές διατυπώσεις γενικής φύσης όσο και στην εξέταση συγκεκριμένων ιστορικών περιπτώσεων. Σε κάθε περίπτωση, το σημείο στο οποίο οφείλει να επιμείνει κανείς είναι ο τρόπος με τον οποίο σκέφτεται ο Καστοριάδης την ιστορία ως δημιουργία. Η ζωή των κοινωνιών λαμβάνει πάντα χώρα μέσα σε μια απειρία δεδομένων συνθηκών κάθε είδους: υπάρχουν περιορισμοί, εξαρτήσεις, συσχετίσεις, εμπόδια, δεδομενικότητες περισσότερο ή λιγότερο παγιωμένες και κλειστές. Ωστόσο, όλες αυτές οι συνθήκες, ακόμη και όταν συνδυάζονται, δεν μπορούν να εξαλείψουν την εγγενή δυνατότητα των κοινωνιών και των ανθρώπων να επινοούν το μη αναγώγιμο, το μη λογικά παραγώγιμο, το ριζικά νέο, αυτό δηλαδή που ξεπερνά τα προϋπάρχοντα δεδομένα και θέτει καινούρια.⁴¹⁸

⁴¹⁷ Καστοριάδης, «Πεπραγμένα και πρακτέα» στον ομώνυμο τόμο, ό.π., σ. 29, με μικρή τροποποίηση της μετάφρασης.

⁴¹⁸ Αυτή η θέση διατυπώνεται συχνά από τον Καστοριάδη με ορολογία που έχει προκαλέσει ατελείωτες αντιπαραθέσεις: κατά τη γνώμη του, μπορεί κανείς να κάνει λόγο για δημιουργία *ex nihilo*, αλλά όχι *in nihilo* ούτε *cum nihilo*. Πρόκειται δηλαδή για δημιουργία *εκ του μηδενός*, αλλά όχι *μέσα στο μηδέν* ούτε *με το μηδέν*, πράγμα που σημαίνει ότι «η κοινωνικοϊστορική δημιουργία, παρ' ότι είναι αναιτιώδης [...] συμβαίνει πάντοτε υπό περιορισμούς. Δημιουργία δεν σημαίνει, ούτε στον

Σε τι οφείλεται όμως αυτή η δημιουργικότητα; Ποια είναι η πηγή της; Απαντώντας σε αυτά τα ερωτήματα, θα φτάσουμε επιτέλους εκεί που στοχεύουμε, δηλαδή στην έννοια του κοινωνικού φαντασιακού, της μήτρας των σημασιών που ορίζουν τον κόσμο και τη ζωή κάθε κοινωνίας.

Το κοινωνικό φαντασιακό, πηγή νοήματος και δημιουργίας

Αν λοιπόν η ουσία του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου, με όλο τον πλούτο και την ποικιλομορφία του, δεν μπορεί να συλληφθεί μέσω της αναφοράς σε μια σειρά πάγιων λειτουργιών, αναγκών και μηχανισμών –καθότι «σταθερές αιτίες δεν μπορούν να παράγουν μεταβλητά αποτελέσματα»⁴¹⁹– και αν η δημιουργία νέων θεσμών και μορφών ζωής αποτελεί ένα θεμελιώδες χαρακτηριστικό του κοινωνικού κόσμου, καλούμαστε να στραφούμε στην αναζήτηση της πηγής αυτού του πλούτου και αυτής της δημιουργικότητας. Πράγματι, ο Καστοριάδης προβαίνει σε μια τέτοια κίνηση, κάνοντας λόγο για το κοινωνικό φαντασιακό στις διάφορες διαστάσεις του και τοποθετώντας αυτή την έννοια στο επίκεντρο του στοχασμού του.⁴²⁰ Από αυτή την άποψη, το γεγονός ότι ο τίτλος του σημαντικότερου έργου του είναι ακριβώς *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας* δεν είναι

κοινωνικοϊστορικό χώρο ούτε οπουδήποτε αλλού, ότι οτιδήποτε μπορεί να συμβεί οπουδήποτε, οποτεδήποτε και με οποιονδήποτε τρόπο». Στο ίδιο, σ. 30, με τροποποίηση της μετάφρασης. Η συζήτηση που έχει αναπτυχθεί γύρω από αυτό το ζήτημα –ακριβέστερα, γύρω από αυτή τη διατύπωση–, παρότι αρχικά παρουσίαζε ενδιαφέρον, έχει κατά τη γνώμη μας καταλήξει σε μια σχολαστικότητα που εν τέλει συσκοτίζει ό,τι το πραγματικά σημαντικό υπάρχει στην εν λόγω θέση του Καστοριάδη, το ότι δηλαδή, ως το επαναλάβουμε, εμφανίζονται στην κοινωνική ζωή στοιχεία μη αναγνώσιμα στις προϋπάρχουσες συνθήκες: ένα ποίημα δεν ανάγεται ούτε στην εποχή στην οποία ζει ο ποιητής ούτε στα βιώματά του, μια νέα έκφραση δεν ανάγεται στις προηγούμενες χρήσεις των λέξεων που την αποτελούν, ένας πραγματικά καινούριος πολιτικός θεσμός δεν ανάγεται στον συνδυασμό διαφόρων τμημάτων παλιότερων θεσμών.

Ως προς την έκταση που έχει λάβει η σχετική συζήτηση, ως αναφέρουμε απλώς ότι ο ραδιοφωνικός διάλογος του Καστοριάδη με τον Paul Ricoeur περιστρέφεται καθ' ολοκληρίαν γύρω από αυτό το ζήτημα, με αποτέλεσμα οι δύο φιλόσοφοι να μην ασχοληθούν με άλλες, ακόμα πιο ενδιαφέρουσες συγκλίσεις και αποκλίσεις των έργων τους. Βλ. Καστοριάδης, Ρικέρ, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό*, ό.π. Βλ. επίσης επί του θέματος τον πρόλογο του Johann Michel στο ίδιο βιβλίο, ιδίως τις σ. 13 κ.ε.: το κείμενο του Αλέξανδρου Σχισμένου «Κοινωνικό φαντασιακό, ερμηνευτική και δημιουργία», *Kaboom* 1, Δεκέμβριος 2016, σ. 41-60, όπου υποστηρίζεται η άποψη ότι ο Ricoeur αρνείται την ex nihilo δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο γιατί τη θεωρεί συνάδουσα μόνο με τον Θεό: το άρθρο του Άγγελου Μουζακίτη «Σκέψεις για το φαντασιακό και την ιστορία: η ραδιοφωνική συνομιλία του Καστοριάδη με τον Ρικέρ», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 153-160 και ιδίως τις σ. 154-155, όπου τονίζεται ότι η εκ μέρους του Καστοριάδη προσθήκη των διευκρινίσεων «όχι cum nihilo ούτε in nihilo» αποτελεί μια δικλείδα ασφαλείας απέναντι στις ακραίες παρερμηνείες της σκέψης του: τέλος, τη βιβλιοπαρουσίαση Γιάννης Κτενάς, «Ένας διάλογος ανάμεσα στον Πολ Ρικέρ και τον Κορνήλιο Καστοριάδη», *Εφημερίδα των Συντακτών*, 16/4/2018.

⁴¹⁹ Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π., σ. 115. Πρβλ. *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 217, 445. Πρόκειται για επιχείρημα στο οποίο αποδίδει έμφαση και ο Γιώργος Φαράκλας. Βλ. π.χ. *Η λογική του κεφαλαίου*, ό.π., σ. 110-111.

⁴²⁰ Για μια πρώιμη διατύπωση αυτής της ιδέας, βλ. Γιάννης Κτενάς, «Η φαντασία, πηγή του καινούριου», *Kaboom*, 29/10/2014, διαθέσιμο στη διεύθυνση <<http://kaboomzine.gr/phantasy-source-of-the-new/>>.

τυχαίο. Στις σελίδες που ακολουθούν θα προσπαθήσουμε να αναλύσουμε αυτή την τόσο κομβική έννοια, χωρίς την οποία η καστοριαδική σκέψη δεν μπορεί να συλληφθεί σε όλο το εύρος και την πρωτοτυπία της.⁴²¹

Τι είναι λοιπόν το φαντασιακό; Προκειμένου να ξεκινήσουμε την προσπάθεια απάντησης σε αυτό το τεράστιο ερώτημα, έχει ενδεχομένως νόημα να στραφούμε στην πρώτη εμφάνιση της συγκεκριμένης έννοιας στα γραπτά του Καστοριάδη, ακολουθώντας τον Nicolas Poirier: «για την ακρίβεια, είναι σε ένα ανέκδοτο κείμενο του 1960 που ο Καστοριάδης θεματοποιεί την ιδέα που επρόκειτο στη συνέχεια να γίνει θεμελιώδης για τον ίδιο – την ιδέα μιας δημιουργίας, μέσω του κοινωνικού φαντασιακού, θεσμών με τους οποίους οι άνθρωποι δίνουν μορφή και νόημα στη ζωή τους: “Υπάρχει για κάθε κοινωνία και για κάθε ιστορικό στάδιο μια μη αναγώγιμη και πρωταρχική δημιουργία, που βρίσκει την πηγή της στο ασυνείδητο φαντασιακό, το οποίο ορίζει τις ανάγκες αυτής της κοινωνίας με την ιστορική έννοια, κι όχι με την έννοια της φυσιολογίας, τα αντικείμενα που τους αντιστοιχούν, συγκροτεί μια εικόνα για τον κόσμο [image du monde] και για τη θέση των ανθρώπων μέσα σε αυτόν. Είναι αυτή η δημιουργία που προσδίδει έναν προσανατολισμό και μια καθορισμένη τελικότητα στη λειτουργικότητα, έναν συγκεκριμένο χαρακτήρα και μια ενότητα στον κοινωνικό συμβολισμό. Αυτή η δημιουργία δεν γίνεται ούτε *in vacuo* ούτε *ex nihilo*, βασίζεται πάντα με πολλαπλούς τρόπους στη φύση, στην ορθολογικότητα και κυρίως στην ήδη συντελεσμένη ιστορία. Αλλά όλες οι προσπάθειες να την αναγάγουμε σε αυτούς τους παράγοντες έχουν μέχρι τώρα αποτύχει και όσα ξέρουμε για τη φύση, τον λόγο, την ιστορία και τον άνθρωπο μας αναγκάζουν να σκεφτούμε ότι θα αποτυγχάνουν πάντα. Είναι λοιπόν σωστό να λέμε ότι η κοινωνική πραγματικότητα καθορίζει τη συνείδηση των ανθρώπων, αλλά είναι επίσης σωστό να λέμε ότι είναι το ασυνείδητό τους που καθορίζει την κοινωνική πραγματικότητα”».⁴²²

Το πρώτο που μπορεί να παρατηρήσει κανείς σχετικά με αυτό το απόσπασμα από τις σημειώσεις του Καστοριάδη είναι ότι η χρονολογία του καθίσταται φανερή από ορισμένους όρους που στη συνέχεια εγκαταλείφθηκαν ή τροποποιήθηκαν από τον συγγραφέα. Παραδείγματος χάρη, ο φιλόσοφος φαίνεται εν προκειμένω να αποδίδει κατά κάποιον

⁴²¹ Έχοντας επίγνωση της βαρύτητας της αναλογίας, θα λέγαμε ότι το να αναφέρεται κανείς στην καστοριαδική φιλοσοφία χωρίς να τοποθετεί σε κομβική θέση τη *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας* είναι σαν να μιλά για το έργο του Freud χωρίς να λαμβάνει υπόψη την *Ερμηνεία των ονείρων* και τα έργα που την ακολουθούν. Έτσι, δεν μπορεί να θεωρηθεί σύμπτωση το γεγονός ότι ο Παύλος Ελευθεριάδης, καθηγητής συνταγματικού δικαίου στην Οξφόρδη, που τον Ιανουάριο του 2015 πραγματοποίησε μια διάλεξη για τον Kant και τον Καστοριάδη από την οποία η έννοια του φαντασιακού απουσίαζε πλήρως, θεωρεί τον Καστοριάδη «μαρξιστή ή μεταμαρξιστή φιλόσοφο», αδυνατώντας να συλλάβει την πραγματική καινοτομία και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του καστοριαδικού έργου. Το κείμενο της εν λόγω διάλεξης, που έφερε τον τίτλο «Ολιγαρχία, Αναρχία, Ελευθερία: Kant εναντίον Καστοριάδη» είναι διαθέσιμο στο blog <www.pavloseleftheriadis.com>, ενώ το βίντεο της εκδήλωσης στη διεύθυνση <<https://www.youtube.com/watch?v=FDf2jITdEto>>.

⁴²² Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 247-248. Με αυτή την αφορμή μπορούμε να σημειώσουμε ότι ένα από τα προτερήματα του βιβλίου του Poirier συνίσταται ακριβώς στο ότι αξιοποιεί τα συμπεράσματα που προέκυψαν από τη μελέτη και την επιμέλεια των δημοσιευτών κειμένων και σημειώσεων του Καστοριάδη που έχουν συγκεντρωθεί στον τόμο Cornelius Castoriadis, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, Παρίσι: Seuil, 2009. Το παραπάνω παράθεμα του Καστοριάδη προέρχεται ωστόσο από ένα δακτυλογραφημένο κείμενο του 1960 με τίτλο «Histoire et imaginaire» που για κάποιον λόγο δεν περιλαμβάνεται σε αυτή τη συλλογή.

τρόπο στο φαντασιακό τον ρόλο του κοινωνικού ασυνειδήτου, ενώ σε μια πιο ώριμη φάση του έργου του θα επιμείνει ότι το ασυνείδητο είναι αυστηρά ατομικό.⁴²³ Ταυτόχρονα, βλέπουμε ότι στο απόσπασμα απορρίπτεται η ιδέα –ορθότερα: η ορολογία– της *ex nihilo* δημιουργίας, η οποία ωστόσο, όπως αναφέρθηκε, στη συνέχεια προτιμήθηκε από τον φιλόσοφο, προκαλώντας μια ατελείωτη σειρά σχολιασμών.⁴²⁴ Τέλος, η παραπομπή στην περίφημη άποψη του Marx σύμφωνα με την οποία η συνείδηση των ανθρώπων καθορίζεται από τις κοινωνικές συνθήκες εντός των οποίων ζουν και παράγουν, παρότι αμβλύνεται και συμπληρώνεται, φανερώνει την ακόμη υπαρκτή εκείνη την εποχή σύνδεση του φιλοσόφου με τη μαρξική παράδοση.

Πολύ σημαντικότερο ωστόσο είναι να επιμείνουμε στις εκφράσεις και τις ιδέες του παραθέματος που πράγματι προοικονομούν τα κομβικά σημεία της ώριμης σκέψης του Καστοριάδη: το κοινωνικό φαντασιακό αποτελεί τη μήτρα της κοινωνικής δημιουργικότητας και διαμορφώνει μια εικόνα του κόσμου που κατευθύνει την ορθολογικότητα και τη λειτουργικότητα της κοινωνίας, ενώ την ίδια στιγμή προσδιορίζει τι εστί ανάγκη και θεσμίζει τα αντικείμενα και τους τρόπους εκπλήρωσης των κοινωνικών αναγκών. Ταυτόχρονα, βλέπουμε ότι οι σχέσεις του φαντασιακού με τους περιορισμούς που επιβάλλουν η ορθολογικότητα, η φύση και η ιστορία, οι οποίες στο πλαίσιο της *Φαντασιακής Θέσμησης της κοινωνίας* υποβάλλονται σε ενδελεχή σχολιασμό, είναι ήδη παρούσες σε αυτό το σημείωμα του 1960.⁴²⁵

Επιχειρώντας λοιπόν να αναφερθεί κανείς στην έννοια του φαντασιακού, δεν μπορεί παρά να εισέλθει στη συζήτηση τονίζοντας τη σχέση της με τη δημιουργία. Το φαντασιακό ορίζεται από τον Καστοριάδη σαν μια δημιουργική δύναμη, μια αστείρευτη πηγή αλλοίωσης και αυτοαλλοίωσης της κοινωνίας, απ' όπου αναδύονται διαρκώς νέες παραστάσεις, σημασίες, θεσμοί. Έχοντας μιλήσει για τη σπουδαιότητα που έχει στο πλαίσιο του καστοριαδικού εγχειρήματος η ανάδειξη της δημιουργικότητας ως εγγενούς χαρακτηριστικού της ιστορίας, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το κοινωνικό φαντασιακό

⁴²³ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 263, όπου η έννοια του συλλογικού ασυνειδήτου χαρακτηρίζεται ως «αθέμιτη μεταφορά».

⁴²⁴ Θέλοντας να αποφύγουμε, όπως σημειώθηκε, να εισέλθουμε στη συζήτηση, ας παραθέσουμε εδώ, για ιστορικούς κυρίως λόγους, μια δικαιολόγηση της επιλογής αυτού του όρου που έδωσε ο Καστοριάδης σε ώριμη πια ηλικία. «Γιατί υιοθετούμε αυτόν τον όρο, με την τόσο φορτισμένη ιστορία; Αφ' ενός, για να τελειώνουμε με τις υπεκφυγές και τα σοφίσματα ως προς το ζήτημα του νέου: είτε υπάρχει δημιουργία είτε η ιστορία του είναι (συνεπώς, και της ανθρωπότητας) είναι ατελείωτη επανάληψη (ή αιώνια επιστροφή). Αφ' ετέρου, για να φωτίσουμε τον “εγγενώς κυκλικό” χαρακτήρα της εμφάνισης της νέας μορφής, και συνεπώς την αδυνατότητα να την “παραγάγουμε” ή να τη “συναγάγουμε” από ήδη δεδομένα στοιχεία». Καστοριάδης, «Περιπλοκότητα, μάγματα, ιστορία», ό.π., σ. 328. Ας σημειωθεί επί τροχάδην –θα επανέλθουμε αναλυτικότερα– ότι η κυκλικότητα στην οποία αναφέρεται εδώ ο συγγραφέας αφορά τον περίφημο «κύκλο της δημιουργίας»: η δημιουργία (φαίνεται ότι) προϋποθέτει τον εαυτό της. Λόγου χάρι, δεν υπάρχει κοινωνία χωρίς την ύπαρξη γλώσσας, όμως η γλώσσα είναι ήδη κοινωνικός θεσμός και συνεπώς προϋποθέτει με τη σειρά της την ύπαρξη της κοινωνίας. Βλ. επ' αυτού Fabio Ciaramelli, «Le cercle de création», στον τόμο Giovanni Busino (επιμ.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Γενεύη: Droz, 1989, σ. 87-104 και Gendreau, «La saisie du social-historique: création et méthode chez Castoriadis», ό.π., σ. 146-147.

⁴²⁵ Για την ανάλυση αυτών των σχέσεων, βλ. παρακάτω, σ. 152 κ.ε.

είναι ακριβώς η εστία αυτής της δημιουργικότητας.⁴²⁶ Γι' αυτό και κατά τον στοχαστή η παραμέληση ή η υποτίμηση της δημιουργίας εκ μέρους των φιλοσόφων του παρελθόντος πάει χέρι-χέρι με την αντίστοιχη υποτίμηση του ρόλου που διαδραματίζει το φαντασιακό στοιχείο: «η “δημιουργική φαντασία” θα μείνει, από φιλοσοφική άποψη, μια απλή λέξη και ο ρόλος που θα της αναγνωρίζουν θα μείνει περιορισμένος σε πεδία που από οντολογική άποψη μοιάζουν χωρίς βάρος (η τέχνη). Μια πλήρης αναγνώρισης της ριζικής φαντασίας δεν είναι δυνατή παρά αν συμβαδίζει με την ανακάλυψη [...] του κοινωνικο-ιστορικού φαντασιακού, της θεσμίζουσας κοινωνίας ως πηγής οντολογικής δημιουργίας η οποία εκτυλίσσεται ως ιστορία».⁴²⁷

Οφείλει να είναι κανείς εδώ προσεκτικός για να συλλάβει με σαφήνεια το βάθος και το βάρος που θέλει να προσδώσει ο Καστοριάδης στη δημιουργικότητα του κοινωνικού φαντασιακού. Σε αντίθεση με την «παραγωγική φαντασία», την οποία κατά τη γνώμη του μπορούμε να εντοπίσουμε στον Kant ως μια δύναμη [Vermögen] η οποία παριστά ένα αντικείμενο στην εποπτεία ακόμη κι όταν αυτό απουσιάζει,⁴²⁸ και η οποία συνεπώς είναι μια «δεύτερη» φαντασία, στον βαθμό που ανα-παράγει αυτό του οποίου το υποκείμενο έχει ήδη μια εμπειρία,⁴²⁹ ο Καστοριάδης ορίζει το φαντασιακό ως μια πρωταρχική δημιουργική μήτρα, η οποία γεννά σημασίες, παραστάσεις και θεσμούς, φέρνοντας στην ύπαρξη νέα σχήματα και καθορισμούς. Ερχόμενοι λοιπόν αντιμέτωποι με το καστοριαδικό φαντασιακό, έχουμε να κάνουμε όχι με μια έννοια αναπαραγωγής, αλλά με μια πορεία από το μη ον στο ον.⁴³⁰ όχι μόνο και όχι τόσο με μια –επινοητική έστω– ανασύνθεση του

⁴²⁶ Βλ. τον χαρακτηριστικό από αυτή την άποψη τίτλο του κειμένου του φιλοσόφου «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π.

⁴²⁷ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η ανακάλυψη της φαντασίας», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 274.

⁴²⁸ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», στον τόμο *Πεπραγμένα και πρακτέα*, ό.π., σ. 359. Η αναφορά στο καντιανό κείμενο αφορά την *Κριτική του Καθαρού Λόγου* (τμ. 24, B151), απόσπασμα το οποίο ο στοχαστής παραθέτει (και) στα γερμανικά. Πρβλ. Ρικέρ, Καστοριάδης, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό*, ό.π., σ. 47-49, όπου το ζήτημα θίγεται με αφορμή τις θέσεις του Fichte.

⁴²⁹ Για να είμαστε ακριβείς, ο Καστοριάδης συχνά αναφέρει ότι ο Kant προχώρησε ορισμένες φορές ακόμη περισσότερο σε ό,τι αφορά τη διερεύνηση του φαινομένου της φαντασίας, όπως για παράδειγμα όταν στην *Κριτική της κριτικής δύναμης* αναφέρεται στην ιδιοφυή καλλιτεχνική δημιουργία που κατά κάποιον τρόπο δημιουργεί η ίδια τις νόρμες με τις οποίες θα αποτιμηθεί. Επίσης, ο φιλόσοφος θεωρεί ότι ο Heidegger στο βιβλίο του για την υπερβατολογική λογική και φαντασία στον Kant (*Ο Kant και το πρόβλημα της μεταφυσικής*, 1929) φτάνει κοντά στη σύλληψη αυτού που ο ίδιος ορίζει ως δημιουργική ή ριζική φαντασία. Παρ' όλα αυτά, επισημαίνει ότι αυτές οι στιγμές ή εκλάμψεις δεν αλλάζουν τη γενικότερη εικόνα, καθώς σύντομα τόσο ο Kant όσο και ο Heidegger επιστρέφουν σε μια πιο παραδοσιακή σύλληψη της φαντασίας ως παραγωγικής. Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, «Η ανακάλυψη της φαντασίας», ό.π., σ. 236· Ρικέρ, Καστοριάδης, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό*, ό.π., σ. 46-47· βλ. και τη σχετική υποσημ. 32 του μεταφραστή.

⁴³⁰ Όπως ωραία επισημαίνουν οι Dardot και Laval (*Κοινό. Δοκίμιο για την επανάσταση στον 21ο αιώνα*, ό.π., σ. 366), ο Καστοριάδης αξιοποιεί εδώ τον ορισμό που δίνει ο Πλάτωνας στο *Συμπόσιο* για την ποίηση (205b-c), σε μια κίνηση που στρέφει την πλατωνική φράση ενάντια στον πλατωνισμό. Πρβλ. Bernhard Waldenfels, «Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation», στον τόμο Herald Wolf (επιμ.), *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*, Γκαϊτνγκεν: Wallstein Verlag, 2012, σ. 88.

υπάρχοντος, αλλά με μια κίνηση που κάνει να υπάρξουν νέα είδη, νέα όντα, νέες σχέσεις.⁴³¹ Όπως σημειώνει ο στοχαστής, «μου είναι αδύνατον να φανταστώ για παράδειγμα την πόλιν, την αρχαία ελληνική πολιτεία, ή τη φιλοσοφία που αναδύεται τον 6ο αιώνα σαν απλές ανασυνθέσεις στοιχείων που προϋπήρχαν. Αυτό που θεσμίζει την πόλιν ως πόλιν είναι μια σημασία, την οποία δημιουργεί η ίδια και μέσα από την οποία δημιουργείται ως πόλις».⁴³²

Η στενή σχέση που υπάρχει μεταξύ φαντασιακού και δημιουργίας είναι λοιπόν πράγματι κεφαλαιώδης και ορθώς τονίζεται από όλους τους προσεκτικούς μελετητές της καστοριαδικής φιλοσοφίας.⁴³³ Την ίδια ωστόσο στιγμή, υπάρχει ο κίνδυνος, επιμένοντας σε αυτή την πτυχή, να παραμελήσουμε τη σε βάθος διερεύνηση μιας άλλης, εξίσου σημαντικής διάστασης: εκείνης του νοήματος, της σημασίας. Για να το θέσουμε διαφορετικά, όταν αναφερόμαστε στις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, τείνουμε συχνά να δίνουμε έμφαση στο στοιχείο του φαντασιακού και τη συνυφασμένη με αυτό δημιουργικότητα, και να υποτιμούμε τα ζητήματα που εγείρει το στοιχείο της σημασίας ως τέτοιας. Γι' αυτό και από τη μεριά μας, θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια –με δεδομένο και το ειδικό ενδιαφέρον που απορρέει από το θέμα μας– να επιμείνουμε ακριβώς στη νοηματικότητα του κοινωνικού φαντασιακού.

Σε αυτό το πλαίσιο και εξαιτίας των συχνών αναφορών του Καστοριάδη στις διάφορες *εικόνες του κόσμου*⁴³⁴ –είδαμε ήδη τη βαρύτητα που έχει ο όρος *Weltbild*, το γερμανικό αντίστοιχο του γαλλικού *image du monde* στο έργο του Weber– οι οποίες δημιουργούν θεσμούς που δίνουν νόημα στη ζωή, στα πράγματα και τον κόσμο, μπορεί εύκολα να μπει κανείς στον πειρασμό να θεωρήσει ότι το καστοριαδικό φαντασιακό συνίσταται είτε σε μια απλή διαδικασία αναπαράστασης, είτε σε κάπου τύπου ιδεολογική επένδυση ή εκ των υστέρων νοηματοδότηση της κοινωνικής εμπειρίας. Σε μια τέτοια προοπτική, θα υπήρχε από τη μία μεριά ο αληθινός κόσμος, κι από την άλλη η εικόνα, η ιδέα ή η παράσταση που θα είχε γι' αυτόν μια κοινωνία. Τίποτα όμως δεν θα μπορούσε να απέχει ριζικότερα από την αντίληψη του συγγραφέα. Γι' αυτόν τον λόγο, θεωρούμε πως οι ερμηνείες που κινούνται σε αυτή την κατεύθυνση, σαν εκείνη του βιογράφου του Καστοριάδη, François Dosse, σύμφωνα με την οποία ο φιλόσοφος, «σε αντιδιαστολή προς τον παραδοσιακό μαρξισμό, θα επισημάνει τον καθοριστικό ρόλο που παίζει το πολιτιστικό εποικοδόμημα στην κατανόηση της ιστορικής εξέλιξης»,⁴³⁵ παραμένουν δέσμιες μιας παραδοσιακής θεώρησης

⁴³¹ Βλ. Herald Wolf, «Das Richtige zur falschen Zeit – zur Schöpfung des Imaginären bei Castoriadis», στον τόμο *Das Imaginäre im Sozialen*, ό.π., σ. 69-70: «χωρίς τα στοιχεία που θέτει [Setzungen] με θετικό τρόπο ένα ριζικό φαντασιακό, δεν υπάρχει καμία “πραγματικότητα”».

⁴³² Ρικέρ, Καστοριάδης, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό*, ό.π., σ. 48-49.

⁴³³ Βλ. εντελώς ενδεικτικά, Johan P. Arnason, «Creative Imagination», στον τόμο Suzi Adams (επιμ.), *Castoriadis. Key concepts*, Λονδίνο: Bloomsbury, 2014, σ. 49-50, όπου γίνεται λόγος και για «ποιητικό [poietic] φαντασιακό»: Angelos Mouzakitis, «Creation ex nihilo», στον ίδιο τόμο, σ. 61-63.

⁴³⁴ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 213: «η ελληνική ή δυτική “κοσμοεικόνα”». Στο πλαίσιο του ίδιου έργου χρησιμοποιούνται κι άλλες παρεμφερείς εκφράσεις, όπως το *vision du monde* («κοσμοθέαση» στην ελληνική έκδοση, σ. 238), το οποίο πιθανότατα αντιστοιχεί στο γερμανικό *Weltanschauung*.

⁴³⁵ François Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, μτφρ. Α. Παππάς, Αθήνα: Πόλις, 2015, σ. 465. Για να μην αδικήσουμε πάντως τον Dosse, η συνολική δουλειά του οποίου είναι κατά τη γνώμη μας πολύ ικανοποιητική, μπορούμε να θεωρήσουμε τη συγκεκριμένη διατύπωση και ως μια άτυχη στιγμή.

και φρασεολογίας και δεν καθιστούν δυνατή τη σύλληψη της πρωτοτυπίας και της ριζικότητας του καστοριαδικού εγχειρήματος.

Έτσι, όταν ο Καστοριάδης γράφει ότι «[έ]να νόημα εμφανίζεται [στην ιστορία] από την αρχή κιόλας, που δεν είναι νόημα *πραγματικού* (με αναφορά στο αντιληπτό) ούτε ορθολογικό, ή θετικά *αν-ορθολογικό*, που δεν είναι ούτε αληθές ούτε ψευδές, και που εντούτοις είναι της τάξεως της *σημασίας*»,⁴³⁶ δεν εννοεί απλώς ότι η κοινωνική πραγματικότητα –ή η ιστορική πραγματικότητα, αφού, όπως είδαμε, αυτοί οι όροι είναι ταυτόσημοι στην οπτική του⁴³⁷– *εμπεριέχει και ένα νοηματικό στοιχείο, οσοδήποτε σημαντικό, το οποίο προστίθεται και αλληλεπιδρά με τις υπόλοιπες πραγματικότητες και αναγκαιότητες της ύπαρξης, όπως η οικονομία, η υλική παραγωγή, το δίκαιο κ.λπ.* Το επιχείρημά του είναι ότι ο κοινωνικός κόσμος *συγκροτείται καταστατικά ως κόσμος νοήματος* και ότι αυτό το νόημα κάνει την πραγματικότητα μιας κοινωνίας να είναι αυτή που είναι στην υλικότητά της. Δεν υπάρχει από τη μία η θεμελιώδης πραγματικότητα και από την άλλη η νοηματοδότησή της. Η ίδια η κοινωνική πραγματικότητα είναι φαντασική, με την έννοια ότι τα αντικείμενα, τα υποκείμενα και οι δραστηριότητες που την αποτελούν προσδιορίζονται από το φαντασικό. Η κοινωνία υπάρχει και λειτουργεί με τον τρόπο που το κάνει χάρη στα κοινωνικά δημιουργημένα και κυρωμένα νοήματα· «αυτό είναι η φαντασική δημιουργία, ίδιον της ιστορίας, αυτό μέσα στο οποίο και διά του οποίου η ιστορία συγκροτείται».⁴³⁸

Συνειδητοποιούμε λοιπόν ότι το φαντασικό νόημα προσλαμβάνει στον Καστοριάδη έναν ιδιαίτερα βαθύ και ριζικό χαρακτήρα. Προχωρώντας όμως πέρα από αυτές τις γενικές παρατηρήσεις, οφείλουμε πλέον να προσπαθήσουμε να προσδιορίσουμε με μεγαλύτερη ακρίβεια σε τι ακριβώς συνίσταται το φαντασικό. Σε αντίθεση με μια άποψη που υποστηρίζεται συχνά σε σχετικές συζητήσεις, η έννοια του φαντασικού στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη δεν είναι ασαφής. Αντιθέτως, ο φιλόσοφος όχι μόνο αφιερώνει στην επεξεργασία της τεράστιο μέρος του *magnum opus* του, αλλά, όπως σωστά τονίζει ένας από τους εκδότες του έργου του, φροντίζει σε κάθε δημόσια παρέμβαση και ομιλία του να την παρουσιάζει συνοπτικά, μαζί με ένα σύνολο ακόμη βασικών θεματικών της σκέψης του (αυτονομία, θέσμιση, δημοκρατία κ.λπ.).⁴³⁹ Αυτό βεβαίως δεν σημαίνει, από

⁴³⁶ Καστοριάδης, *Η φαντασική θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 238.

⁴³⁷ Πρβλ. Caumières, Tomès, *Pour l'autonomie*, ό.π., σ. 95.

⁴³⁸ Στο ίδιο. Σε αυτήν τη συνάφεια, εξάλλου, πρέπει να τοποθετηθεί και η χρήση της έτερης θεμελιώδους έννοιας του Καστοριάδη, δηλαδή της «θέσμησης» (*institution*) – όρος που εμφανίζεται στα γραπτά αρκετών ακόμη στοχαστών της εποχής, με τους οποίους μάλιστα ο Καστοριάδης σχετίζεται διανοητικά, όπως ο Maurice Merleau-Ponty και ο Claude Lefort. Η θέσμιση μπορεί σε ένα πρώτο επίπεδο να νοηθεί ως δημιουργία ποικίλων και πολυεπίπεδων θεσμών, οι οποίοι πρέπει να γίνουν αντιληπτοί ακριβώς ως ενσάρκώσεις σημασιών (βλ. Wandelfels, «*Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation*», ό.π., σ. 91-94). Την ίδια στιγμή, παρότι η *institution* ως όρος αφορά κατ' αρχήν τη συγκρότηση κάθε θεσμού, από τον πιο τετριμμένο μέχρι τον πιο σημαντικό, και από τον πιο καθημερινό μέχρι τον πλέον επίσημο, υπάρχουν σημεία στα οποία ο διανοητής καθιστά σαφές ότι χρησιμοποιεί την εν λόγω ορολογία για να αναφερθεί ιδίως στη δημιουργία των θεμελιωδών θεσμών μιας κοινωνίας, εκείνων δηλαδή που συγκροτούν και στερεοποιούν τον κόσμο της, με τις συγκεκριμένες ποιότητες, κατηγορίες, αποχρώσεις και ιδιότητές του.

⁴³⁹ Βλ. το εισαγωγικό σημείωμα της έκδοσης στο Καστοριάδη, *Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας*, ό.π., σ. 7. Ενδεικτικά, ας αναφέρουμε μερικά από τα έργα του φιλοσόφου όπου μπορούν να βρεθούν αναλυτικές επεξεργασίες για το κοινωνικό φαντασικό: *Η φαντασική θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 171-243, 245-386, 475 κ.ε.· *Πεπραγμένα και πρακτέα*, ό.π., σ. 16 κ.ε., 408-421· *Histoire et création*, ό.π., σ. 105-107, 181-190, 215-216· *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 111-131, 275-

την άλλη μεριά, ότι η έννοια του φαντασιακού δεν συνοδεύεται από προβλήματα και δυσκολίες, όπως παραδέχεται και ο ίδιος ο Καστοριάδης.⁴⁴⁰ Ας προσπαθήσουμε λοιπόν κι εμείς με τη σειρά μας να συμβάλουμε στην περιγραφή και την κατανόηση αυτού του θεμελιώδους μεγέθους.

Πολύ γενικά, θα λέγαμε ότι το κοινωνικό φαντασιακό συνίσταται σε ένα πλέγμα ή σύστημα⁴⁴¹ σημασιών που παράγονται κοινωνικά και δίνουν στον κόσμο και τη ζωή νόημα και αξία: ορίζουν τι αξίζει και τι δεν αξίζει, τι ισχύει και τι δεν ισχύει, τι είναι καλό και τι είναι κακό, ακόμα και, με μία έννοια, τι είναι αληθινό και τι ψεύτικο. Για να ακολουθήσουμε μια διατύπωση του Καστοριάδη, σε κάθε κοινωνία λαμβάνει χώρα «μια *Sinngebung*, μια νοηματοδότηση, ή ακόμα καλύτερα μια *Sinnschöpfung*, μια δημιουργία νοημάτων και σημασιών».⁴⁴² Μέσω αυτής της *Sinnschöpfung* η κοινωνία αυτοδημιουργείται: κατασκευάζει έναν κόσμο, τον κόσμο της, και την ίδια στιγμή τοποθετείται εντός αυτής της κατασκευής, διαρθρώνοντας τη σχέση της με τα πράγματα και με τον εαυτό της, παράγει τον «τρόπο της να βλέπει, να σκέπτεται, να δρα και να ζει τον κόσμο».⁴⁴³ Ο κόσμος είναι χάος που κατά καιρούς και κατά τρόπους σχηματίζει οργανωμένες

297· «Αρχαίο ελληνικό και πολιτικό φαντασιακό», στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, Αθήνα: Ύψιλον, 2000, σ. 191-223. Εξάλλου, και στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία το θέμα είναι πολυσυζητημένο, αφού κάθε εισαγωγή στη σκέψη του Καστοριάδη οφείλει να περάσει μέσα από μια ερμηνεία της έννοιας του κοινωνικού φαντασιακού. Ενδεικτικά, βλ. Johann Arnason, «Imaginary Significations», στον τόμο *Castoriadis. Key concepts*, ό.π., σ. 23-42· Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 239-252, κεφ. «L'imaginaire social instituant»· Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 465-488, κεφ. «Το φαντασιακό, μεταξύ χάους και θέσμισης»· Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 95-124· Τάσης, *Καστοριάδης. Μια φιλοσοφία της αυτονομίας*, ό.π., σ. 297-302· *Cahiers Castoriadis* 1, αφιέρωμα *L'imaginaire selon Castoriadis* (επιμ. Sophie Klimis, Laurent Van Eynde), 2006· Γιάννης Η. Καρύτσας, *4 κείμενα για τον Καστοριάδη*, Αθήνα: Άρδην, 2001, σ. 11-14· Γιάννης Κτενάς, «Τι σημαίνει, λοιπόν, φαντασιακό; Μέρος Α': Καστοριάδης», *Kaboom*, 9/6/2015, διαθέσιμο στο <<https://kaboomzine.gr/ti-simeni-lipon-fantasiako-meros-a-kastoriadis/>>.

⁴⁴⁰ Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 408: «Φαίνεται δύσκολο να γίνει αποδεκτή η ιδέα του θεσμίζοντος φαντασιακού, και είναι κατανοητό».

⁴⁴¹ Καθώς ξετυλίγει τον φιλοσοφικό και οντολογικό στοχασμό του, ο Καστοριάδης θα φτάσει σταδιακά στη θέση ότι οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν αποτελούν σύνολο ή σύστημα, αλλά «μάγμα». Χρησιμοποιούμε ωστόσο προσωρινά τον όρο σύστημα για να μην εισαγάγουμε ταυτόχρονα περισσότερες από μία έννοιες που χρήζουν επεξήγησης – το ίδιο εξάλλου κάνει και ο ίδιος. Βλ. π.χ. *Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας*, ό.π., σ. 35.

⁴⁴² Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ό.π., σ. 104. Βλ. και σ. 106, όπου και ο δεύτερος όρος μεταφράζεται εν είδει χαριτολογίας στα ελληνικά: σημασιοδότηση και σημασιοδημιουργία.

⁴⁴³ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 239. Ας σταθούμε, επί τη ευκαιρία, και στους ρηματικούς τύπους του παραθέματος, οι οποίοι ανακινούν ένα ζήτημα που αξίζει να μας απασχολήσει για λίγο: τι ακριβώς μπορεί να σημαίνει ότι η κοινωνία έχει έναν τρόπο να βλέπει, να σκέφτεται, να ζει κ.λπ.; Το ότι η κοινωνία χρησιμοποιείται ως συντακτικό υποκείμενο σε εκφράσεις σαν αυτές, όπως και σε άλλες, πολύ πιο συχνές στο λεξιλόγιο του Καστοριάδη – λόγου χάρη «η κοινωνία δημιουργεί» ή «θεσμίζει» – μπορεί να δημιουργήσει την εντύπωση ότι ο φιλόσοφος θεωρεί την κοινωνία σαν κάποιου είδους υποκείμενο, ένα ον με συλλογική βούληση που δρα, αποφασίζει, σκέφτεται, επιθυμεί κ.λπ. Δεν είναι όμως καθόλου έτσι· θεματοποιώντας την κοινωνία με βάση το σχήμα του υποκειμένου, θα υποπίπταμε στο σφάλμα που τόσο συχνά κατακεραυνώνει ο Καστοριάδης, δηλαδή στην παραμέληση του καθήκοντος να σκεφτούμε την κοινωνία «ξεκινώντας από την ίδια» και στην παράτυπη χρήση δανεικών σχημάτων και εργαλείων που προέρχονται από άλλες οντολογικές περιοχές. «Η κοινωνία δεν είναι ούτε πράγμα ούτε υποκείμενο ούτε ιδέα – ούτε καν συλλογή ή σύστημα υποκειμένων, πραγμάτων και ιδεών» (*Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 262). Καταλήγουμε έτσι στο συμπέρασμα ότι η χρήση της κοινωνίας ως συντακτικού

νησίδες κι εμείς πρέπει να αποφύγουμε την ύβρη· ο κόσμος είναι δημιούργημα του Θεού, εμείς είμαστε τα παιδιά αυτού του Θεού και ο στόχος μας είναι να εργαζόμαστε για το μεγαλείο του· ο κόσμος είναι ένα σύστημα στοιχειωδών σωματιδίων και αλληλεπιδράσεων και ο σκοπός της ζωής μας είναι να κυριαρχήσουμε πάνω του με τα ορθολογικά μέσα της επιστήμης: αυτά τα τρία αναγνωρίσιμα –και απλουστευμένα βεβαίως– παραδείγματα από την ιστορία των ελληνοδυτικών κοσμοεικόνων μπορούν να χρησιμεύσουν ως σημεία στήριξης για να κατανοήσουμε σε ένα πρώτο επίπεδο την κεντρική ιδέα του Καστοριάδη.

Αυτή η συγκρότηση μιας κοσμοεικόνας, που την ίδια στιγμή είναι και αυτοεικόνα της κοινωνίας, προκύπτει κατά τον Καστοριάδη μέσα από τη δημιουργία ορισμένων θεμελιωδών σημασιών: λόγου χάρη της σημασίας του Θεού, των πνευμάτων, των προγόνων, του Κάρμα, του έθνους, της πόλεως, αλλά και της αναγκαιότητας της οικονομικής ανάπτυξης, για να δώσουμε ένα σύγχρονο παράδειγμα. Οι εν λόγω σημασίες προσδιορίζονται από τον Καστοριάδη ως φαντασιακές, «[ε]πειδή δεν είναι ούτε ορθολογικές (δεν μπορεί κανείς να τις “κατασκευάσει λογικά”) ούτε πραγματικές (δεν μπορεί κανείς να τις παραγάγει από τα πράγματα)· δεν αντιστοιχούν σε “ορθολογικές ιδέες” ούτε σε φυσικά αντικείμενα».⁴⁴⁴ Αντιθέτως, όπως θα δείξουμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, αυτές είναι που προσδιορίζουν τι είναι ορθολογικό και τι όχι, θέτοντας τις βάσεις και τα αξιώματα του ορθολογισμού της εκάστοτε κοινωνίας, και κάνουν τα πράγματα να είναι αυτά που είναι, καθότι ενσαρκώνονται στη θέσμιση και την παραγωγή των υλικών αντικειμένων που μια κοινωνία κατασκευάζει, αλλά και στη νοηματοδότηση –και συνεπώς την ερμηνευτική αναδιάρθρωση– των φυσικών αντικειμένων που μια κοινωνία συναντά. Επίσης, ο στοχαστής ονομάζει τις σημασίες αυτές φαντασιακές «επειδή προέρχονται απ’ αυτό που θεωρούμε όλοι πως έχει να κάνει με τη δημιουργία, δηλαδή τη φαντασία, που εδώ δεν είναι, φυσικά, η ατομική φαντασία, αλλά το [...] κοινωνικό φαντασιακό».⁴⁴⁵ Σε αντίθεση λοιπόν με ό,τι θα έτεινε κανείς να πιστέψει και με ό,τι είχε υποστηρίξει η πλειονότητα των στοχαστών πριν από τον Καστοριάδη,⁴⁴⁶ η φαντασία δεν απαντά μόνο σε

υποκειμένου σε διάφορες προτάσεις του φιλοσόφου δεν θα πρέπει να υπερτιμάται. Όταν ο Καστοριάδης γράφει ότι η κοινωνία δημιουργεί και αυτοδημιουργείται, αναφέρεται στη διάχυτη δράση του «ανώνυμου συλλογικού»· σε εκείνο ακριβώς το δύσκολο προσδιορισμό μέγεθος που ο Weber προσπαθεί να συλλάβει σαν «κάτι άλλο» από το απλό άθροισμα των ατόμων, των συμφερόντων και των αλληλεπιδράσεών τους. Βλ. Grossein, «Leçon de méthode wébérienne», ό.π., σ. 37. Πρβλ. Thibault Tranchant, «Castoriadis et la critique sociologique du sujet transcendantal», *Cahiers Société* 1, Μάιος 2019, σ. 91-123, όπου διατυπώνεται η άποψη ότι αυτό που χωρίζει τον Καστοριάδη από μια κλασική κοινωνιολογική σκέψη ολιστικού τύπου είναι ακριβώς η πρόθεση του φιλοσόφου να σκεφτεί την κοινωνία με βάση κατηγορίες που προσιδιάζουν στην ίδια, κι όχι μέσω δανεισμού κατηγοριών από άλλες οντολογικές περιοχές.

⁴⁴⁴ Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες», ό.π., σ. 93.

⁴⁴⁵ Στο ίδιο.

⁴⁴⁶ Εν προκειμένω, ο Καστοριάδης ενδεχομένως υπερτονίζει την –κατά τα λοιπά πράγματι υπαρκτή– πρωτοτυπία της συνεισφοράς του. Μπορεί να μην υπάρχει άλλος στοχαστής που να θεματοποίησε με τόσο ρητό και συστηματικό τρόπο τη δημιουργική και νοηματοφόρο δύναμη του κοινωνικού φαντασιακού, δεν είναι ωστόσο αδύνατο να αναφέρει κανείς ορισμένα ρεύματα σκέψης που ακολούθησαν μια ανάλογη ή παρεμφερή κατεύθυνση. Κατά τη γνώμη μας, ως προς το ζήτημα της κοινωνικής φαντασίας και των αντίστοιχων νοημάτων, το έργο του Καστοριάδη παρουσιάζει εκλεκτικές συγγένειες όχι μόνο με το βεμπεριανό –κάτι στο οποίο είναι αφιερωμένη η παρούσα διατριβή–, αλλά ενδεχομένως και με εκείνο του Carl Jung ή των γερμανών ρομαντικών. Πράγματι, ο Κωστής Σιμόπουλος, σε ένα κατά τα λοιπά όχι χωρίς προβλήματα κείμενο («Φαντασιακή αυτονομία ή φαντασιακός αυτοεγκλωβισμός», *Νέα Εστία* 1722, 2000, σ. 576-606) ανέδειξε πειστικά τη

μια ατομική εκδοχή, αλλά ενέχει και μια κοινωνική διάσταση, είναι δηλαδή φορέας της δημιουργικότητας του ανώνυμου συλλογικού: σημασίες όπως το έθνος ή το προπατορικό αμάρτημα θα συνιστούσαν ατομικό παραλήρημα «αν δεν τις μοιραζ[όταν], δεν συμμετ[είχε] σ' αυτές επίσης το ανώνυμο, απρόσωπο συλλογικό ον που είναι [...] κάθε φορά η κοινωνία».⁴⁴⁷

Σε αυτό το πλαίσιο, έχει ενδιαφέρον να επιμείνει κανείς στο γεγονός ότι αυτό το «πλέγμα νοημάτων, ή σημασιών, που διαπερνούν όλη τη ζωή της κοινωνίας, τη διευθύνουν και την προσανατολίζουν»,⁴⁴⁸ συγκροτούν ένα *σύμπαν* ή έναν *κόσμο νοήματος*⁴⁴⁹ που δίνει στην κάθε κοινωνία ιδιαίτερη ουσία, την ενότητα και τη συνοχή της.⁴⁵⁰ Όπως είδαμε να συμβαίνει στην ερμηνεία του Weber στην οποία προβαίνει ο Dirk Käsler, κάνοντας λόγο για μια *Sinnwelt*, έτσι και στο καστοριαδικό πλαίσιο σκέψης συναντάμε έναν *monde* ή ένα *univers des significations*, που ορίζει τους κατευθυντήριους άξονες της κοινωνικής ζωής και διαρθρώνει τις διάφορες δραστηριότητες, τα ποικίλα πεδία, τους στόχους και τις βλέψεις των ατόμων, αλλά και τη σχέση των ανθρώπων μεταξύ τους και με τη φύση. Όλα όσα τα μέλη μιας κοινωνίας σκέφτονται και πράττουν αποκτούν το νόημά τους μόνο εντός του εκάστοτε κόσμου σημασιών που η εν λόγω κοινωνία συγκροτεί και, με μία έννοια, *είναι*.⁴⁵¹

συνάφεια μεταξύ της έννοιας του γιουνγκιανού συλλογικού ασυνειδήτου που παράγει μορφές και εκείνης του καστοριαδικού κοινωνικού φαντασιακού, ενώ ο Στέφανος Ροζάνης («Η φαντασιακή εκδοχή και η βλέψη εκείνου που υπάρχει: το καστοριαδικό πρόταγμα», στον τόμο *Η γένεση της δημοκρατίας και η σημερινή κρίση*, ό.π., σ. 99-106· «Το ρομαντικό υποκείμενο. Μια προϋπόθεση του φαντασιακού στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη», στον τόμο *Αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη, στοχαστή της αυτονομίας*, Αθήνα: Σύγχρονη Δελφική Αμφικτυονία, 2010, σ. 101-107) έχει επιμείνει ιδιαίτερα στη συσχέτιση της δημιουργικής δύναμης της φαντασίας στον Ρομαντισμό και στο έργο του Καστοριάδη. Προεκτείνοντας αυτή την ιδέα, θα λέγαμε ότι το περίφημο ρομαντικό *Volksgeist*, το πνεύμα του λαού, δεν απέχει και τόσο, τουλάχιστον κατ' αρχήν, από την καστοριαδική σύλληψη. Φυσικά, όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι δεν υπάρχουν πολύ σοβαρές διαφορές ανάμεσα στα προαναφερθέντα μεγέθη, καθώς και απόψεις και διατυπώσεις των ρομαντικών στοχαστών ή του Jung που ο Καστοριάδης θα έβρισκε μη αποδεκτές.

⁴⁴⁷ Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες», ό.π., σ. 93.

⁴⁴⁸ Στο ίδιο, σ. 92.

⁴⁴⁹ Βλ. εντελώς ενδεικτικά Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 207, 217, 499· «Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», στον τόμο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, ό.π., σ. 57· Πρβλ. Johan Arnason, «Culture and Imaginary Significations», *Thesis Eleven* 22(1), Φεβρουάριος 1989, σ. 41, όπου γίνεται λόγος για τον ρόλο των φαντασιακών σημασιών στη «διάρθρωση ενός κόσμου» (*word-articulation*)· Caumières, Tomès, *Pour l'autonomie*, ό.π., σ. 100, 104, 112· Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 245.

⁴⁵⁰ Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π., σ. 117: «Υπάρχει λοιπόν *ενότητα* της ολικής θέσμησης της κοινωνίας· αν τη δούμε από πιο κοντά, βρίσκουμε ότι η ενότητα αυτή είναι, σε τελευταία ανάλυση, η ενότητα και η εσωτερική συνοχή του φοβερά περίπλοκου ιστού των *σημασιών* που διαποτίζουν, προσανατολίζουν και διευθύνουν ολόκληρη τη ζωή της δεδομένης κοινωνίας και τα συγκεκριμένα άτομα τα οποία τη συγκροτούν σωματικά».

⁴⁵¹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 499: «Η κοινωνία κάνει να υπάρξει ένας κόσμος σημασιών και υπάρχει η ίδια αναφερόμενη σ' έναν τέτοιο κόσμο. Αντίστοιχα, τίποτα δεν μπορεί να υπάρξει για την κοινωνία, αν δεν αναφέρεται στον κόσμο των σημασιών· ό,τι εμφανίζεται, αμέσως πιάνεται μέσα σ' αυτόν τον κόσμο – διαφορετικά δεν μπορεί καν να εμφανισθεί». Αντίστοιχα, στη συνέντευξη «Οι φαντασιακές σημασίες», ό.π., σ. 96, ο διανοητής αναφέρει: «θα μπορούσαμε να πούμε ότι κάθε κοινωνία περιέχει ένα σύστημα ερμηνείας του κόσμου – αυτό όμως θα ήταν ανεπαρκές: κάθε κοινωνία *είναι* ένα σύστημα ερμηνείας του κόσμου. Και ακόμη, πιο αυστηρά, κάθε κοινωνία είναι σύσταση, στην πραγματικότητα δημιουργία του κόσμου που αξίζει/ισχύει γι' αυτήν, του δικού της κόσμου. Και η ταυτότητά της είναι ακριβώς αυτό το σύστημα ερμηνείας ή, καλύτερα, νοηματοδοσίας».

Οι προσπάθειες ενός αρχαίου Έλληνα να οδηγήσει ένα άλογο μέσα στη θάλασσα για να το θυσιάσει στο όνομα του Ποσειδώνα, η εθελούσια θυσία του ήρωα σε έναν εθνοαπελευθερωτικό ή θρησκευτικό πόλεμο, η ακινησία του βουδιστή μοναχού, οι μανιώδεις κινήσεις και το *burn out* του σύγχρονου χρηματιστηριακού υπαλλήλου δεν θα είχαν λογική –ακριβέστερα, δεν θα ήταν καν νοητές ούτε θα μπορούσαν να επιχειρηθούν– αν δεν εντάσσονται κάθε φορά στο αντίστοιχο φανταστικό και νοηματικό σύμπαν.

Βλέπουμε συνεπώς ότι οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες συγκροτούν ένα «νόημα οργανωτικό της ανθρώπινης συμπεριφοράς και των κοινωνικών σχέσεων». ⁴⁵² Όσο βαθύτερα προχωράμε στην ανάλυση μιας συγκεκριμένης κοινωνίας, «φθάνουμε σε σημασίες που δεν υπάρχουν για να εκπροσωπούν κάτι άλλο, οι οποίες είναι ως οι έσχατες διαρθρώσεις που η θεωρούμενη κοινωνία επέβαλε στον κόσμο, στον εαυτό της και τις ανάγκες της, τα οργανωτικά σχήματα που αποτελούν την προϋπόθεση του παραστατού όλων αυτών που η κοινωνία μπορεί να παράσχει στον εαυτό της». ⁴⁵³ Η ένταση και η ριζικότητα αυτών των εκφράσεων –τα παραθέματα εξάλλου είναι απλώς ενδεικτικά, θα μπορούσαν εύκολα να πολλαπλασιαστούν– φανερώνουν ότι ο Καστοριάδης συλλαμβάνει τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες με έναν ιδιαίτερα βαθύ τρόπο. Έχουμε να κάνουμε με δημιουργίες αυθόρμητες, αυθαίρετες, μη υποκείμενες σε καθοριστικούς νόμους, μη αναγόμενες, με την αυστηρή και ντετερμινιστική έννοια του όρου, σε οποιεσδήποτε συνθήκες. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες είναι μη λειτουργικές και μη ορθολογικές, όχι με την έννοια ότι είναι θετικά δυσλειτουργικές και ανορθολογικές, αλλά με την έννοια ότι δεν ανάγονται στη λειτουργικότητα και την ορθολογικότητα, καθώς προϋποτίθενται από αυτές: αυτό που συνιστά ορθολογική και λειτουργική συμπεριφορά στο πλαίσιο μιας κοινωνίας, φαντάζει το άκρον άωτον του ανορθολογισμού σε μια άλλη ⁴⁵⁴ – υπό την προϋπόθεση, φυσικά, ότι είναι καν νοητό.

Αυτές οι παρατηρήσεις για τη δράση των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, η οποία χαρακτηρίζεται από τεράστιο βαθμό αυθορμησίας και δημιουργικής αυθαιρεσίας ενώ ταυτόχρονα οργανώνει και συνέχει την ανθρώπινη ζωή, μας οδηγούν να ακολουθήσουμε για ακόμα μία φορά τον Nicolas Poirier στην έμφαση που αποδίδει στην εκ μέρους του Καστοριάδη σε βάθος μελέτη της ψυχανάλυσης και της κοινωνικής ανθρωπολογίας. ⁴⁵⁵ Ως προς τη σημασία της ψυχανάλυσης, την οποία θα πραγματευτούμε αναλυτικότερα στο κεφάλαιο για το ατομικό φανταστικό, μπορούμε εδώ απλώς να σημειώσουμε ότι τα χαρακτηριστικά που απέδωσε ο Freud στα φαινόμενα του ασυνειδήτου (ελευθερία των συνειρμών, μη μονοσήμαντη σχέση μεταξύ των ψυχικών παραστάσεων, τροποποίηση, υπέρβαση ή και κατάργηση των κλασικών λογικών κατηγοριών και σχημάτων της αιτιότητας, του χρόνου και του διαχωρισμού, αυθορμησία, δημιουργικότητα και εικονοπλαστική δύναμη του ονείρου κ.λπ.) βοήθησαν τον Καστοριάδη να ξεφύγει από τον

⁴⁵² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 210.

⁴⁵³ Στο ίδιο, σ. 213.

⁴⁵⁴ Δεν μπορούμε παρά να θυμηθούμε εδώ τις επαναλαμβανόμενες αναφορές του Weber στη σχετικότητα του ορθολογισμού, ο οποίος εκκινά από διαφορετικές αξιακές, θρησκευτικές και κοσμοθεωρητικές βάσεις. Ο Weber διαβεβαιώνει πως ό,τι είναι ορθολογικό ως προς κάτι, είναι τελείως ανορθολογικό ως προς κάτι άλλο, και ότι τα αξιώματα που βρίσκονται στη βάση της ορθολογικότητας ορίζονται κάθε φορά κοινωνικά. Βλ. π.χ. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 60.

⁴⁵⁵ Βλ. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 252-268.

συχνά μηχανιστικό και αιτιοκρατικό τρόπο αντίληψης της κοινωνικής πραγματικότητας που κυριαρχούσε στο πλαίσιο της επαναστατικής θεωρίας της εποχής του και να συλλάβει το κοινωνικό σε όλη την περιπλοκότητα και την πολυσημία του.⁴⁵⁶

Αναφορικά με τη σημασία της κοινωνικής ανθρωπολογίας στο έργο του φιλοσόφου, μπορούμε και οφείλουμε σε αυτό το σημείο να είμαστε πιο αναλυτικοί, καθώς είναι σαφές ότι η ενασχόληση με το εν λόγω πεδίο επιτρέπει στον συγγραφέα να βρει απτά παραδείγματα για τη δράση του κοινωνικού φαντασιακού. Σε ένα πρώτο επίπεδο, έχει νόημα να παρατηρήσουμε ότι το ενδιαφέρον του για τις ανθρωπολογικές μελέτες εγγράφεται στη γενικότερη τάση των στοχαστών της εποχής να στραφούν σε μη δυτικές κοινωνίες προκειμένου να αντλήσουν στοιχεία για την κριτική της σύγχρονης καπιταλιστικής κοινωνίας. Έτσι, συγγραφείς τόσο διαφορετικοί όσο ο Michel Foucault, ο Pierre Bourdieu, ο Ivan Illich και ο Miguel Abensour διαβάζουν το έργο των θεμελιωτών της ανθρωπολογίας και συνομιλούν με σύγχρονους τους ανθρωπολόγους, όπως ο Lévi-Strauss και ο Pierre Clastres, στην προσπάθειά τους να αναδείξουν τρόπους υποκειμενοποίησης και μορφές ζωής που δεν εγγράφονται στις κυρίαρχες εναλλακτικές της δυτικής νεωτερικότητας. Ο Καστοριάδης λοιπόν συμμετέχει σε αυτή την κίνηση με έναν τρόπο που συνδέεται με τα ειδικά ενδιαφέροντά του και συνδυάζεται με τα στοιχεία που θα αποτελέσουν αργότερα τις βασικές θεματικές του έργου του.

Έτσι, μέσα από ένα ευρύ σύνολο αναφορών και παραδειγμάτων που προέρχονται από ανθρωπολόγους όπως η Margaret Mead, ο Ruth Benedict, ο André Leroi-Gourhan και ο Karl Polanyi, ο φιλόσοφος αναδεικνύει τους ριζικά διαφορετικούς στόχους και τις εξαιρετικά ποικίλες αξίες που κατηύθυναν τη ζωή σε διάφορες ιστορικές κοινωνίες και πολιτισμούς, καθώς και τις συνακόλουθες τροπικότητες που λάμβανε ο ορθολογισμός και η λειτουργικότητα αυτών των κοινωνιών. «Η ιδέα ότι το νόημα της ζωής βρίσκεται στη συσσώρευση και στη διατήρηση του πλούτου θα ήταν τρέλα για τους Ινδιάνους Κουακιούτλ, οι οποίοι μαζεύουν τα πλούτη για να μπορέσουν να τα καταστρέψουν· η ιδέα να επιδιώξουν την εξουσία και την αρχή θα ήταν τρέλα για τους Ινδιάνους Ζούνι, οι οποίοι, για να κάνουν κάποιον αρχηγό της φυλής, πρέπει να τον δέρνουν μέχρι να δεχθεί».⁴⁵⁷ Αυτές οι αποκλίσεις όσον αφορά την αξία και το νόημα της ζωής αποδίδονται από τον Καστοριάδη ακριβώς στις διαφορετικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, στο διαφορετικό φαντασιακό που προσδιορίζει την κοινωνική ζωή σε κάθε περίπτωση.

Την ίδια στιγμή, προχωρώντας πέρα από αυτές τις γενικές παρατηρήσεις, θα λέγαμε ότι η συνολική αντίληψη του φιλοσόφου για τη φαντασιακή θέσμιση της κοινωνικής πραγματικότητας βρίσκεται πολύ κοντά σε ορισμένες διατυπώσεις του Marcel Mauss, κάτι

⁴⁵⁶ Ας παραπέμψουμε προσωρινά σε ένα κομβικό κείμενο, στο οποίο θα επιστρέψουμε: Cornelius Castoriadis, «Psychoanalysis and Philosophy», στον τόμο David Ames Curtis (επιμ.), *The Castoriadis' Reader*, Οξφόρδη: Blackwell, 1997, σ. 349-360. Όπως άλλωστε το έθεσε σε μια συνέντευξη ο ίδιος ο Καστοριάδης, η εκ μέρους του μελέτη της ψυχανάλυσης, αλλά και η προσωπική του εμπειρία ως αναλυμένου, συνδυάστηκαν με την αμφισβήτηση ορισμένων θεμελιωδών διαστάσεων του μαρξισμού, όπως ο ντετερμινισμός ή ο ρασιοναλισμός. Βλ. Καστοριάδης, *Διάλογοι*, ό.π., σ. 42-43 και «Από την ψυχική μονάδα στην αυτονομία», στον τόμο *Πεπραγμένα και πρακτέα*, ό.π., σ. 134-135. Πρβλ. Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., κεφάλαιο «Από τον Μαρξ στον Φρόυντ», σ. 174-199.

⁴⁵⁷ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 42-43.

το οποίο δεν έχει σχολιαστεί επαρκώς.⁴⁵⁸ Όταν λόγου χάρη ο Mauss, από κοινού με τον συνεργάτη του Henri Hubert, γράφει ότι «τα ιερά πράγματα που εμπλέκονται στη θυσία δεν αποτελούσαν ένα σύνολο διαδεδομένων ψευδαισθήσεων, αλλά ήταν κοινωνικά, συνεπώς πραγματικά»⁴⁵⁹ ή ισχυρίζεται ότι τα μαγικά φαινόμενα χαρακτηρίζονται από αντικειμενικότητα,⁴⁶⁰ καθώς βασίζονται σε μια κοινωνική πίστη που κατά κάποιον τρόπο αποτελεί το συλλογικό *a priori* της εμπειρίας, και συνεπώς η εμπειρία μορφοποιείται με έναν τρόπο που να επιβεβαιώνει αυτή την πίστη,⁴⁶¹ είναι δύσκολο να μη διακρίνει κανείς τη συνάφεια αυτών των θέσεων με τις αντίστοιχες του Καστοριάδη, για τον οποίο το φαντασιακό διαμορφώνει την απτή κοινωνική πραγματικότητα και την καθημερινή ανθρώπινη εμπειρία.⁴⁶² Η θέσμιση της κάθε κοινωνίας επιβάλλει τρόπους του δράν και του σκέπτεσθαι,⁴⁶³ επιτάσσει και απαγορεύει, επικυρώνει και διαψεύδει, επιβραβεύει και τιμωρεί, εγκαθιδρύει έναν μερισμό του αισθητού, μορφοποιώντας την ανθρώπινη εμπειρία και, εν τέλει, την πραγματικότητα.

Με βάση αυτές τις σκέψεις, μάλλον δεν θα πρέπει να θεωρήσουμε σύμπτωση την προοδευτική αναβάθμιση του ρόλου των ανθρωπολογικών αναφορών στο καστοριαδικό έργο με το πέρασμα των χρόνων. Η ανθρωπολογία μάλιστα θα βρει τη θέση της στον τίτλο μιας διάλεξης του Καστοριάδη στη Λωζάνη αλλά και μιας –σχεδόν– ομώνυμης συλλογής κειμένων,⁴⁶⁴ σηματοδοτώντας την έμφαση που ο ίδιος απέδιδε στην ιδέα του «ανθρωπολογικού τύπου»: μέσα από μια διαδικασία εκκοινωνισμού,⁴⁶⁵ το κοινωνικό φαντασιακό εγγράφεται στην ψυχή των ατόμων και διαμορφώνει ανθρώπους που είναι κατάλληλοι για τη ζωή και την αναπαραγωγή μιας δεδομένης κουλτούρας και κοινωνίας.⁴⁶⁶

⁴⁵⁸ Υπάρχουν σχετικά μερικές σύντομες αναφορές στον τόμο *Cornelius Castoriadis: Key Concepts*, ό.π., σ. 102-103, 132, οι οποίες όμως δεν αφορούν το θέμα που συζητάμε. Βλ. και Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 254-255. Σε αυτό το πλαίσιο, ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι παρατηρήσεις του Gérald Berthoud, που αναφέρει ότι ο Καστοριάδης βλέπει τον καπιταλισμό ως «ολικό κοινωνικό φαινόμενο» («Conformisme de la pensée et exigence d'inventivité», στον τόμο Parcal Bridel (επιμ.), *L'invention dans les sciences humaines: Hommage du Groupe Raison et Rationalités à Giovanni Busino*, Γενεύη: Labor & Fides, 2004, σ. 52, 54) και του Christophe Premat που επισημαίνει το ίδιο πράγμα σχετικά με τη δημοκρατία (βιβλιοπαρουσίαση για το Cornelius Castoriadis, *La question du mouvement ouvrier*, τόμ. 2, διαθέσιμη στο <<https://journals.openedition.org/lectures/12696>>).

⁴⁵⁹ Mauss, Hubert, *Σχεδιάσμα μιας γενικής θεωρίας της μαγείας*, ό.π., σ. 20 (δική μας υπογράμμιση). Πρβλ., εντελώς ενδεικτικά, Κορνήλιος Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», στον τόμο *Πεπραγμένα και πρακτέα*, ό.π., σ. 164: «η μόνη πραγματικότητα είναι η κοινωνική».

⁴⁶⁰ Mauss, Hubert, *Σχεδιάσμα μιας γενικής θεωρίας της μαγείας*, ό.π., σ. 191.

⁴⁶¹ Στο ίδιο, σ. 191-195.

⁴⁶² Πρβλ. Θεόδωρος Παραδέλλης, «Εισαγωγή» στο Mauss, Hubert, *Σχεδιάσμα μιας γενικής θεωρίας της μαγείας*, ό.π., σ. 14: «Οι ίδιες οι μαγικές αναπαραστάσεις δεν αποτελούν παθητικούς συνειρμούς ανάμεσα σε μεμονωμένες εικόνες, δεν παραπέμπουν σε πράγματα του εξωτερικού κόσμου, αλλά αντίθετα αποτελούν σημεία που παραπέμπουν το ένα στο άλλο, σε μια πραγματικότητα ήδη διαμορφωμένη, ήδη σχηματισμένη, ήδη ταξινομημένη» (δικές μας υπογραμμίσεις).

⁴⁶³ Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες», ό.π., σ. 91.

⁴⁶⁴ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ανθρωπολογία, φιλοσοφία, πολιτική», στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ό.π., σ. 141-168 και *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία. Πέντε διαλέξεις στη Β. Ελλάδα*, ό.π.

⁴⁶⁵ Βλ. παρακάτω, σ. 221 κ.ε.

⁴⁶⁶ Με αυτήν ακριβώς την έννοια χρησιμοποιείται και η έννοια της «νεοφιλελεύθερης ανθρωπολογίας» στο έκτο τεύχος του περιοδικού *Kaboom* (Δεκέμβριος 2019), προκειμένου να αναδειχθεί η αναγκαιότητα της κριτικής των καθημερινών διαστάσεων της νεοφιλελεύθερης

Χωρίς τη διαμόρφωση του τύπου του ανθρώπου που αντιστοιχεί σε μια κοινωνικοπολιτική τάξη, οι θεσμοί δεν μπορούν να λειτουργήσουν: δεν υπάρχει αστική κοινωνία χωρίς τον ανθρωπολογικό τύπο του αστού, ούτε χριστιανική κοινωνία χωρίς έναν άνθρωπο που μέσα στις αντιλήψεις του για τον κόσμο και τις αξίες που πρεσβεύει, αλλά κυρίως μέσα στις καθημερινές του συνήθειες, στις ασυνείδητες έξεις του, ακόμη και στον τρόπο που αναπνέει και κινείται στον χώρο,⁴⁶⁷ ενσαρκώνει και αναπαράγει το χριστιανικό φαντασιακό.

~

Έχοντας μέχρι τώρα πάρει μια καλή ιδέα για τον εξαιρετικά βαθύ και ριζικό τρόπο με τον οποίο ο Καστοριάδης θεματοποιεί τις έννοιες της θέσμησης –διαμόρφωση των μυχίων των κοινωνικών όντων, προσδιορισμός των αναγκών, της αίσθησης της πραγματικότητας και της λογικής– και του κοινωνικού φαντασιακού –ανεξάντλητη πηγή της εντυπωσιακής ποικιλίας των διαφορετικών πολιτισμών και νοηματοδοτήσεων–, θα μπορούσαμε σε μια βιαστική πρώτη ανάγνωση να οδηγηθούμε στο συμπέρασμα ότι το κοινωνικό φαντασιακό δεν γνωρίζει κανέναν περιορισμό – ότι είναι σε θέση να κάνει το οτιδήποτε, ότι δρα άνευ ορίων και όρων. Τα πράγματα ωστόσο δεν είναι καθόλου έτσι. Ο Καστοριάδης πραγματεύεται μια σειρά μεγεθών που συμμετέχουν στη διαδικασία της θέσμησης της κοινωνίας από κοινού με τη δράση του φαντασιακού. Μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι ακριβώς αυτές οι πραγματεύσεις είναι που κάνουν το έργο του τόσο βαθύ, διαφοροποιώντας το από επιφανειακές και ενίοτε αφελείς εκδοχές της κοινωνικής κατασκευασιοκρατίας που συχνά κάνουν την εμφάνισή τους ακόμη και στο έργο σημαντικών στοχαστών.⁴⁶⁸

διαμόρφωσης της ζωής, που απέχει πολύ από το να περιορίζεται στη σφαίρα της οικονομίας. Για τις σχετικές αναφορές στον Καστοριάδη, βλ. σ. 7, 23, 215.

⁴⁶⁷ Πρβλ. Marcel Mauss, «Οι τεχνικές του σώματος», στον τόμο του ιδίου *Κοινωνιολογία και ανθρωπολογία*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 2004, σ. 185-223. Καθόλου τυχαία, ο Καστοριάδης αναφέρει αυτό το κείμενο στο κεφάλαιο της *Φαντασιακής θέσμησης* που αφορά τη «θέσμηση του ατόμου και του πράγματος», χωρίς ωστόσο να καθιστά σαφές ότι πρόκειται περί παραπομπής στο κείμενο κάποιου άλλου συγγραφέα. Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 468.

⁴⁶⁸ Για παράδειγμα ο Michel Foucault –ένας στοχαστής τον οποίο, σε αντίθεση με όσα υποστήριζε με το σύνηθες πολεμικό του ύφος ο Καστοριάδης, θεωρούμε ιδιαίτερα κομβικό για την κατανόηση της εποχής μας–, διατυπώνει σε μια άτυχη στιγμή την άποψη ότι ο εαυτός δεν είναι κάτι άλλο παρά το σύνολο των επιδράσεων που του έχουν ασκηθεί από τις τεχνολογίες της εξουσίας. Είναι άλλωστε αλήθεια ότι μια τέτοια σκληρά κατασκευασιοκρατική αντίληψη διαπνέει συχνά πολλά από τα κείμενά του. Βλ. Michel Foucault, «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth», *Political Theory* 21(2), Μάιος 1993, σ. 222. Εξάλλου, μια αντίστοιχη θεώρηση εντοπίζει κανείς ορισμένες φορές και στο πεδίο των λεγόμενων *Gender Studies*, όταν λόγου χάρη η έννοια της κοινωνικής κατασκευής δεν περιορίζεται στην περιγραφή του κοινωνικού φύλου, αλλά επεκτείνεται και στην έννοια του φύλου γενικά. Για μια γενικότερη εισαγωγή στην προβληματική της κατασκευασιοκρατίας, βλ. Πέτερ Λ. Μπέργκερ, Τόμας Λούκμαν, *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας*, μτφρ. Κ. Αθανασίου, Αθήνα: Νήσος, 2003· Paul Hirst, Penny Woolley, *Κοινωνικές σχέσεις και ανθρώπινες ιδιότητες*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Φ. Τσαγλιώτη, Αθήνα: Πλέθρον, 2009.

Με άλλα λόγια, αν «ο θεσμός είναι αδιανόητος χωρίς τη σημασία»,⁴⁶⁹ αν «[η] θέσμιση της κοινωνίας είναι θέσμιση κοινωνικών φαντασιακών σημασιών η οποία οφείλει, κατ' αρχήν, να προσδώσει νόημα σε καθετί που μπορεί να παρουσιαστεί “εντός” της κοινωνίας όπως και “εκτός” αυτής»,⁴⁷⁰ αυτό εντούτοις δεν σημαίνει ότι οι κοινωνικοί θεσμοί δεν περιλαμβάνουν κι άλλα στοιχεία ή δεν εκπληρώνουν κι άλλες απαιτήσεις από εκείνες του νοήματος. Στις επόμενες σελίδες θα ασχοληθούμε με τους σημαντικότερους όρους που το κοινωνικό φαντασιακό οφείλει να ικανοποιήσει ή να «λάβει υπόψη», σύμφωνα με μια προσφιλή έκφραση του Καστοριάδη, ενόσω διαμορφώνει το νοηματικό σύμπαν μιας κοινωνίας: τους περιορισμούς που θέτει ο *φυσικός κόσμος*, τις αξιώσεις της *λειτουργικότητας* και τέλος τις απαιτήσεις που τίθενται από την περασμένη *ιστορία* και την ανάγκη *εσωτερικής συνοχής*.

α. Κοινωνία και φύση: μια σχέση έρεισης

Η σχέση του κοινωνικού φαντασιακού με το «προκοινωνικό», φυσικό «δεδομένο» που η κοινωνία «συναντά» –τα εισαγωγικά θα γίνουν κατανοητά όταν, στην πορεία της ανάλυσης, καταστεί σαφές ότι αυτοί οι όροι δεν είναι ακριβείς ή πλήρως κατάλληλοι– αποτελεί κατά τη γνώμη μας ένα από τα πιο ενδιαφέροντα σημεία ολόκληρου του καστοριαδικού έργου, παρότι δεν έχει συγκεντρώσει τόση προσοχή όσο άλλες θεματικές της σκέψης του φιλοσόφου.⁴⁷¹ Ο στοχαστής επιχειρεί να θεματοποιήσει την εν λόγω σχέση μέσα από την έννοια της «έρεισης» (γαλλ. *étayage*, γερμ. *Anlehnung*), που προέρχεται από το φροϋδικό έργο: σύμφωνα με τον πατέρα της ψυχανάλυσης, οι σεξουαλικές ενορμήσεις ερείδονται επί των ενορμήσεων αυτοσυντήρησης,⁴⁷² κάτι που σημαίνει ότι οι πρώτες ακουμπάνε ή στηρίζονται πάνω στις δεύτερες, χωρίς να αφομοιώνονται, να απορρέουν ή να ανάγονται σε αυτές. Με ανάλογο τρόπο, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι η θέσμιση της κοινωνίας ερείδεται στον φυσικό κόσμο. Αυτό πάει να πει ότι, παρόλη την αυθορμησία και την αυθαιρεσία της, οφείλει πάντοτε να υπολογίσει ή να λάβει υπόψη –*tenir compte* είναι ο γαλλικός όρος στον οποίο επιμένει ο συγγραφέας– κάποιες αναγκαιότητες που υπαγορεύονται από το γεγονός ότι η δημιουργία των θεσμών δεν λαμβάνει χώρα στο κενό, ούτε οπουδήποτε, αλλά εντός ενός φυσικού περιβάλλοντος που ενέχει τις ιδιαιτερότητες και τις αντιστάσεις του.⁴⁷³ Αυτές οι ιδιαιτερότητες και οι αντιστάσεις δεν πρέπει ούτε να

⁴⁶⁹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 500.

⁴⁷⁰ Καστοριάδης, «Θέσμιση της κοινωνίας και θρησκεία», ό.π., σ. 277.

⁴⁷¹ Βλ. παρ' όλα αυτά το κατατοπιστικό κείμενο του Jeff Klooger, «Anlehnung (Leaning on)», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key concepts*, ό.π., σ. 127-134. Πρβλ. Γιάννης Κτενάς, «Σημειώσεις για την “πρώτη φυσική στιβάδα”», *Kaboom*, 3/4/2017, διαθέσιμο στο <<https://kaboomzine.gr/simiosis-gia-tin-proti-fisiki-stivada/>>.

⁴⁷² Βλ. Στεφανάτος, «Μια αυτοστοχαστική υποκειμενικότητα υπό δυνητική πραγμάτωση», ό.π., σ. 22. Πρβλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ό.π., σ. 183.

⁴⁷³ Οι Philippe Caumières και Arnaud Tomès συσχετίζουν με ενδιαφέροντα τρόπο τη θεματική της έρεισης της κοινωνίας στη φύση με το προαναφερθέν ζήτημα της δημιουργίας που είναι μεν ριζική (*ex nihilo*), αλλά την ίδια στιγμή υπάγεται σε περιορισμούς (όχι *cum nihilo*, ούτε *in nihilo*). Βλ. *Pour l'autonomie*, ό.π., σ. 98. Σε μια αντίστοιχη, και μάλιστα περισσότερο αναλυτική, κίνηση προβαίνει και

υπερτιμηθούν ούτε να υποτιμηθούν. Μέσω της προσπάθειας αποφυγής των δύο αυτών συμμετρικών κινδύνων, θα κατανοήσουμε καλύτερα την ίδια την έννοια της έρεισης και τη γονιμότητά της.

Πρώτα απ' όλα, θα πρέπει να τονιστεί ότι ακόμα και τα πρωτογενή φυσικά δεδομένα δεν εντάσσονται ως τέτοια στο πλαίσιο ερμηνείας και οργάνωσης του κόσμου που αποτελεί η θέσμιση της κοινωνίας, αλλά υφίστανται μια διαδικασία μετασχηματισμού και μεταμόρφωσης. Το κλασικό παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο φιλόσοφος είναι αυτό του φύλου και των έμφυλων σχέσεων. Είναι αλήθεια ότι εν προκειμένω η ίδια η φύση παρέχει ορισμένα πλαίσια και δεδομένα, που «δεν εκπορεύονται ούτε από τη νομοθεσία της υπερβασιακής συνείδησης ούτε από τη θέσμιση της κοινωνίας»:⁴⁷⁴ ο πληθυσμός μιας κοινωνίας μπορεί να χωριστεί σε δύο σύνολα με βάση το κριτήριο άρρεν/θήλυ –ανεξάρτητα από το πώς θα ονομαστούν οι δύο πόλοι του– και αυτή η συνόλιση αφορά ομάδες που διαφέρουν από συγκεκριμένες απόψεις ως προς την ανατομία και τη βιολογική τους οργάνωση. Επιπρόσθετα, η τεκνοποίηση που προκύπτει από τη σεξουαλική ένωση των δύο φύλων δημιουργεί νέες μονάδες του ανθρώπινου είδους, ανίκανες να επιβιώσουν αν δεν αποτελέσουν αντικείμενο φροντίδας και διαπαιδαγώγησης από τους ενήλικες, και μάλιστα για ένα διάστημα που υπερβαίνει κατά πολύ εκείνο που απαιτείται για τα υπόλοιπα θηλαστικά.⁴⁷⁵

Αυτά τα δεδομένα –και φυσικά πολλά ακόμη, λόγου χάρη τα σχετικά με κάποια *minimum* που αφορούν τη διατροφή, την ανθεκτικότητα του ανθρώπινου σώματος κ.λπ.– πρέπει κάθε φορά να υπολογιστούν από την κοινωνική θέσμιση, να συμπεριληφθούν με έναν τρόπο σε αυτή, αλλιώς η κοινωνία δεν θα μπορέσει να επιβιώσει. Ωστόσο, καθώς το φυσικό γεγονός είναι-άρρεν/είναι-θήλυ και τα βιολογικά συμπαρομαρτούντα του εντάσσονται στην κοινωνική θέσμιση, υφίστανται μια ριζική μεταμόρφωση: από φυσικά δεδομένα μετασχηματίζονται σε κοινωνικές φαντασιακές σημασίες. Μπορεί το αρσενικό και το θηλυκό να υπάρχουν σε κάθε κοινωνία, όμως το τι σημαίνει να είναι κανείς άνδρας ή γυναίκα, τι συνεπάγεται ο κάθε ρόλος, ποιες σχέσεις μεταξύ των δύο φύλων αλλά και μεταξύ των μελών του ίδιου φύλου θεωρούνται επιτρεπτές, ιερές, απαγορευμένες ή επικίνδυνες προσδιορίζεται από το κοινωνικό φαντασιακό κατά τρόπο δημιουργικό και αυθαίρετο, δηλαδή *μη αναγόμενο στο φυσικό δεδομένο*.⁴⁷⁶ Με αυτή την έννοια, ο Καστοριάδης γράφει ότι οι περιορισμοί που θέτει η πρώτη φυσική στιβάδα στην κοινωνική

ο Γεράσιμος Στεφανάτος. Βλ. «Μια αυτοστοχαστική υποκειμενικότητα υπό δυνητική πραγμάτωση» ό.π., σ. 22-23 και *Κατασκευές της ψυχανάλυσης. Κατασκευή του ψυχαναλυτή*, Αθήνα: Εστία, 2016, σ. 16, 136, 251.

⁴⁷⁴ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 329.

⁴⁷⁵ Πρβλ. Καστοριάδης, «Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», ό.π., σ. 53. Ας σημειωθεί παρενθετικά ότι η εν λόγω πρωιμότητα του ανθρώπινου νεογνού, που σχολιάζεται αρκετά συχνά στα καστοριαδικά γραπτά, είχε τραβήξει μεταξύ άλλων και την προσοχή του Jacques Lacan, ο οποίος βασίζει εκεί τη θεωρία του για το στάδιο του καθρέφτη.

⁴⁷⁶ Πρβλ. στο ίδιο, σ. 60.

θέσμιση είναι «τετριμμένοι»,⁴⁷⁷ κάτι που ωστόσο «δεν σημαίνει ότι είναι άνευ σημασίας».⁴⁷⁸

Η «πρώτη φυσική στιβάδα», όπως ονομάζει ο στοχαστής την οντολογική περιοχή που αφορά τη φύση και τη σχέση της με τα έμβια όντα, συμπεριλαμβανομένης της ανθρώπινης βιολογικής οργάνωσης, μπορεί λοιπόν να θέσει στη θέσμιση και στο κοινωνικό φαντασιακό όρια ή να της προκαλέσει κωλύματα, να της παράσχει στηρίγματα ή ερεθίσματα⁴⁷⁹ – «ένα βάραθρο όμως χωρίζει το στήριγμα ή το ερέθισμα από την αναγκαία και ικανή συνθήκη».⁴⁸⁰ Άλλωστε, η επιμονή ορισμένων συγγραφέων να ανάγουν την κοινωνική οργάνωση στα βιολογικά ή εξελικτικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου συγκαλύπτει αυτό ακριβώς που θα έπρεπε να αναδείξει: την απέραντη ποικιλομορφία των θεσμίσεων και των νοηματοδοτήσεων της ζωής που αναπτύσσονται με βάση την ίδια βιολογική οργάνωση – θεσμίσεις και νοηματοδοτήσεις που το να τις θεωρήσουμε απλά επιφαινόμενα της βιολογίας δεν έχει περισσότερο νόημα από το να θεωρήσουμε τις διαφορές του περιεχομένου των βιβλίων του Dostoyevsky και του Milan Kundera ως επιφαινόμενα της μοριακής οργάνωσης της χάρτινης ύλης.⁴⁸¹ Έτσι λοιπόν, «μπορούμε να πούμε: αποκλείεται μια κοινωνία να θεσμίσει με τέτοιο τρόπο τους άνδρες και τις γυναίκες, ώστε να είναι, οι μεν για τους δε, το απολύτως μη ποθητό. Το να πούμε όμως ότι ένας ελάχιστος ετεροφυλόφιλος πόθος πρέπει να είναι ανεκτός από τη θέσμιση της κοινωνίας, επί ποινή ταχείας εξαλείψεως της δεδομένης κοινωνίας, δεν λέει πάλι τίποτε για την απέραντη

⁴⁷⁷ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 333 και «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 415.

⁴⁷⁸ Στο ίδιο.

⁴⁷⁹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 330.

⁴⁸⁰ Στο ίδιο. Πρβλ. και τον «ορισμό» της έννοιας τη θέσμισης στις σ. 335-336: «Το ότι η θέσμιση της κοινωνίας ερείδεται στην οργάνωση της πρώτης φυσικής στιβάδας, τούτο σημαίνει ότι δεν την αναπαράγει, δεν την αντανακλά, δεν καθορίζεται από αυτή με έναν οποιονδήποτε τρόπο· απλώς βρίσκει εκεί μια σειρά από συνθήκες, από στηρίγματα και ερεθίσματα, από προσκόμματα και εμπόδια». Χωρίς να προτρέχουμε, θα ζητήσουμε εκ νέου από τον αναγνώστη να συγκρατήσει το λεξιλόγιο που χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης για να αναφερθεί στη σχέση του φυσικού και του κοινωνικού κόσμου (στηρίγματα, ερεθίσματα, εμπόδια κ.λπ.), καθώς στη συνέχεια αυτή η ορολογία θα μας φανεί ιδιαίτερα χρήσιμη στο πλαίσιο της σύγκρισης της προσέγγισής του με εκείνη του Weber.

⁴⁸¹ Ο Michel Houellebecq είναι ο συγγραφέας που έχει επιχειρήσει με πολύ πιο γόνιμο, ενδιαφέροντα και περίπλοκο τρόπο από τους περισσότερους βιολογιστές κοινωνικούς στοχαστές (πρόσφατο παράδειγμα αποτελεί ο Jordan Peterson) να εξωθήσει στα άκρα αυτή τη γραμμή σκέψης. Βλ. π.χ. το μυθιστόρημά του με τον χαρακτηριστικό τίτλο *Τα στοιχειώδη σωματίδια*, μτφρ. Α. Εμμανουήλ, Αθήνα: Εστία, 2011. Για τον ιδιόζουσα σχέση του Houellebecq με τη βιολογία, βλ. Γιάννης Κτενάς, «“Η βιολογία είχε ξαναποκτήσει τα δικαιώματά της”· σκέψεις για τον ιδιότυπο βιολογισμό του Μισέλ Ουελμπέκ», υπό δημοσίευση.

Σημειώνεται εξάλλου ότι μια παρόμοια τάση αναγωγής των ιδιαίτερων περιεχομένων της κοινωνικής θέσμισης στη βιολογική δομή του ανθρώπινου είδους κάνει ορισμένες φορές την εμφάνισή της και στα γραπτά του Παναγιώτη Κονδύλη, για τον οποίο οι διάφορες κοσμοεικόνες απορρέουν από την ψυχοβιολογική οργάνωση του ανθρώπινου όντος. Φυσικά, είναι πολύ πιθανό ότι ο Κονδύλης δεν θα υποστήριζε ευθέως ότι τα περιεχόμενα των κοσμοεικόνων ανάγονται σε αυτή την οργάνωση, αλλά θα έτεινε να τα συσχετίσει με τη θεμελιώδη σχέση φίλου και εχθρού: η κοσμοεικόνα μου τείνει να περιλάβει τις αντίθετες θέσεις από εκείνες που υποστηρίζει ο αντίπαλός μου. Παρ’ όλα αυτά, όταν κανείς διατείνεται ότι τα περιεχόμενα είναι ουσιαστικά αδιάφορα, καθώς, ανεξάρτητα από το ποια είναι, εκφράζουν κάτι βαθύτερο, ο δρόμος προς τον αναγωγισμό είναι διάπλατα ανοικτός.

*αληθεία του πόθου που παρατηρούμε στην ιστορία – και ακριβώς αυτή μας ενδιαφέρει».*⁴⁸²

Με βάση αυτά, συνειδητοποιούμε ότι όχι μόνο ο βιολογικός και ο φυσικός κόσμος δεν υπαγορεύουν το περιεχόμενο της κοινωνικής θέσμησης, αλλά επιπλέον ότι, προκειμένου να ληφθούν υπόψη τα βιοφυσιολογικά δεδομένα, είναι απαραίτητο να εμβαπτιστούν στο κοινωνικό φαντασιακό, και κατά συνέπεια να εγγραφούν στην υλική θέσμηση και την ιστορία της εκάστοτε κοινωνίας. Αυτό δεν σχετίζεται μόνο με το γεγονός ότι το τι σημαίνει φύση και το πώς αυτή γίνεται αντιληπτή –ως κοιτίδα πνευμάτων, ως βασίλειο Θεού, ως σύστημα πόρων προς εκμετάλλευση και διαχείριση...– ενέχει κάθε φορά μια ανεξάλειπτη φαντασιακή διάσταση. Έχει επίσης να κάνει με τον κοινωνικό προσδιορισμό των τμημάτων του φυσικού κόσμου που θεωρούνται και είναι σημαντικά για μια κοινωνία. Για να επαναλάβουμε το προσφυές παράδειγμα του Καστοριάδη, το ερώτημα ποιο είδος δέντρου παρέχει το καταλληλότερο ξύλο για την κατασκευή τόξων είχε αποτελέσει ένα φοβερά κρίσιμο ζήτημα για την τεράστια πλειονότητα των κοινωνιών που πέρασαν από αυτόν τον πλανήτη, δεν έχει όμως παρά περιθωριακή σημασία για τη σημερινή. Αντίστροφα, το ερώτημα σχετικά με το πόσο εύκολα διασπάται ο πυρήνας του ατόμου του ουρανίου – ζήτημα εξίσου εγγραφόμενο στον φυσικό κόσμο με το προηγούμενο– δεν απασχολούσε καμία κοινωνία εκτός από τη δική μας.

Συνελόντι ειπείν, ενώ η κοινωνία βρίσκει στη φύση «σημεία στήριξης, ερεθίσματα και επαγωγές» για να διαμορφώσει τον κόσμο της, την ίδια στιγμή στη διαδικασία της θέσμησης «υπάρχει ανάδυση ενός άλλου τρόπου του είναι και τίποτα δεν υπάρχει ως κοινωνικο-ιστορικό, αν δεν είναι σημασία, αν δεν παίρνεται από έναν θεσμισμένο κόσμο σημασιών και δεν αναφέρεται σε αυτόν». Αυτός ο κόσμος του κοινωνικού φαντασιακού «εικονίζεται-παροντοποιείται μέσα και χάρη σε τροποποιήσεις του “αισθητού κόσμου”, με τρόπο ώστε, τελικά, *αυτό το ίδιο, πάνω στο οποίο υπάρχει έρειση, αλλοιώνεται κοινωνικά από το ίδιο το γεγονός της έρεισης*».⁴⁸³ Η σχέση της κοινωνίας με τη φύση δεν συνίσταται σε μια διαδικασία αναπαραγωγής ή απλής υιοθέτησης των φυσικών «δεδομένων» και αναγκαιοτήτων στο κοινωνικό πεδίο, αλλά σε μια ουσιώδη τροποποίηση. Από την άλλη μεριά, ήδη το γεγονός ότι μιλάμε για τροποποίηση σημαίνει ότι αναφερόμαστε σε κάτι που υπάρχει και το οποίο δεν είναι το οτιδήποτε: θέτει όρια, ενώ ταυτόχρονα είναι επιδεκτικό μεταμορφώσεων. Κάνοντας λόγο για θεσμίσεις που στηρίζονται σε ορισμένα μεγέθη αλλά δεν απορρέουν άνευ ετέρου από αυτά, ο Καστοριάδης καταφέρει να ελιχθεί επιδέξια ανάμεσα σε δύο ακραίες τάσεις, που αν ακολουθηθούν αυστηρά καταλήγουν εξίσου αστήρικτες, αλλά και πολιτικά προβληματικές: την πλήρη ουσιοκρατία και την άνευ όρων κατασκευασιοκρατία.

⁴⁸² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 330 (δική μας υπογράμμιση).

⁴⁸³ Στο ίδιο, σ. 493.

β. Φαντασιακό και λειτουργικό: δύο διαστάσεις «παντού πυκνές» η μία στην άλλη

Το δεύτερο μέγεθος με το οποίο καλείται να έρθει σε επαφή το κοινωνικό φαντασιακό κατά τη διαδικασία της θέσμησης είναι η λειτουργική διάσταση της κοινωνικής ζωής. Σε αυτό το σημείο πρέπει να τονιστεί ότι ο Καστοριάδης, παρόλη την κριτική του στον λειτουργισμό την οποία αναπτύξαμε παραπάνω, δεν παραγνωρίζει τη σημασία της λειτουργικότητας για τον βίο των κοινωνιών. Εντελώς αντίθετα, όπως ελπίζουμε ότι θα φανεί στη συνέχεια, δείχνει πώς η φαντασιακή και η λειτουργική διάσταση αλληλοδιαπλέκονται διαρκώς· το φαντασιακό δεν ίπταται στον αέρα, αλλά ενσαρκώνεται και στερεοποιείται μέσα από το λειτουργικό, το δε λειτουργικό θα παρέμενε απλή αφαίρεση και κενό κέλυφος αν δεν λάμβανε τους σκοπούς και τις κατευθύνσεις του από το φαντασιακό.

Με άλλα λόγια, η κριτική του Καστοριάδη σε αυτό που ονομάζει οικονομική-φουνξιοναλιστική αντίληψη για τον θεσμό αφορά συγκεκριμένα την *αναγωγή* του κοινωνικού σε ένα σύνολο λειτουργιών που πρέπει να διεκπεραιωθούν προκειμένου να καλυφθούν κάποιες πάγιες ανθρώπινες και κοινωνικές ανάγκες. «Δεν αμφισβητούμε τη φουνξιοναλιστική άποψη, στον βαθμό που συγκεντρώνει την προσοχή μας στο προφανές αλλά κεφαλαιώδες γεγονός ότι οι θεσμοί εκπληρώνουν ζωτικές λειτουργίες, χωρίς τις οποίες η ύπαρξη μιας κοινωνίας είναι αδιανόητη. Την αμφισβητούμε όμως στον βαθμό που διατείνεται ότι οι θεσμοί περιορίζονται σ' αυτό και ότι είναι τελείως κατανοητοί με βάση αυτό τον ρόλο».⁴⁸⁴

Προτού προχωρήσουμε περαιτέρω, μια ορολογική σημείωση μοιάζει απαραίτητη. Προκειμένου να αναφερθεί στη λειτουργική διάσταση των θεσμών και στη λογική που τη διέπει, ο Καστοριάδης χρησιμοποιεί συχνά τον όρο «συνολοταυτιστικός» (*ensidique*). Πρόκειται για ένα επίθετο που κατασκευάζει ο ίδιος, συγχωνεύοντας τις λέξεις συνολιστικός (*ensembliste*) και ταυτιστικός (*identitaire*). Η λειτουργικότητα συναρτάται με τη λογική των συνόλων, όπως την επεξεργάστηκε ο γερμανός μαθηματικός Georg Cantor, στον βαθμό που, προκειμένου να μπορεί κανείς να δράσει λειτουργικά και αποτελεσματικά –ή να δημιουργήσει έναν θεσμό που να φέρει αυτά τα χαρακτηριστικά– οφείλει να βασιστεί σε πράξεις συνολισμού: ενέργειες διαλογής, επιλογής, συλλογής, μέτρησης και κατονομασίας. Με τη σειρά τους, αυτές οι πράξεις προϋποθέτουν τη δυνατότητα να σχηματίζει κανείς ομάδες και αντικείμενα καλώς ορισμένα και διακεκριμένα, με τρόπο που ο χωρισμός τους να είναι σαφής και μονοσήμαντος, τουλάχιστον στις περισσότερες περιπτώσεις· οι ιδιότητες της μονοσημαντότητας και του καθαρού χωρισμού έχουν στη βάση τους τη λογική της ταυτότητας, σύμφωνα με την οποία καθετί παραμένει αυτό που είναι και δεν μπορεί να διαθέτει ιδιότητες που αντιφάσκουν με τον εαυτό του. Από τη συνένωση λοιπόν των δύο αυτών αλληλεξαρτώμενων ιδιοτήτων –της συνολισμότητας και της ταυτότητας– προκύπτει ο νεολογισμός του Καστοριάδη που, όταν αναφέρεται στους

⁴⁸⁴ Στο ίδιο, σ. 173.

θεσμούς, αφορά τη λειτουργική και εργαλειακή τους διάσταση, στη διάκρισή της από τη φαντασιακή.⁴⁸⁵

Σύμφωνα με μια έκφραση που ο Καστοριάδης αρέσκεται να επαναλαμβάνει, «δεν υπάρχει κοινωνία χωρίς αριθμητική και δεν υπάρχει κοινωνία χωρίς μύθους».⁴⁸⁶ Σε αυτό το πλαίσιο, είναι σαφές ότι η αριθμητική αντιστοιχεί στη λειτουργική συνιστώσα της θέσμησης, ενώ οι μύθοι στη φαντασιακή. Το ζήτημα λοιπόν συνίσταται στην ανάδειξη των τρόπων με τους οποίους οι δύο αυτές διαστάσεις συναρθρώνονται. Η εξέταση ενός αγαπημένου παραδείγματος των εθνολόγων και των ανθρωπολόγων, της τελετής μύησης, προσφέρεται ως σημείο εκκίνησης για την περαιτέρω εξέταση του προβλήματος.⁴⁸⁷ Ο Καστοριάδης αρχικά παραδέχεται ότι στις εν λόγω διαβατήριες τελετές εκπληρώνονται, μέσα από την εκτύλιξη των τελετουργικών και μαγικών πράξεων, μια σειρά από οικονομικές και λειτουργικές διαδικασίες που είναι απαραίτητες για τη ζωή μιας κοινωνίας: η είσοδος στον κόσμο των ενηλίκων, με τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις που τη συνοδεύουν, πρέπει να γίνεται δημόσια και πανηγυρικά, ώστε να καθίσταται γνωστή σε ολόκληρη την κοινότητα. Χρησιμοποιώντας όρους που προέρχονται από τη λειτουργιστική κατεύθυνση της ανθρωπολογίας, θα μπαίναμε στον πειρασμό να πούμε ότι εν προκειμένω η τελετουργία της μύησης εκπληρώνει τη λειτουργία που στις σύγχρονες κοινωνίες έχει ανατεθεί στα ληξιαρχεία και τα συμβολαιογραφικά γραφεία. Την ίδια στιγμή, ο επίσημος χαρακτήρας της τελετής μύησης διαδραματίζει μια σημαντική λειτουργία για τον ψυχισμό του εφήβου, σηματοδοτώντας συμβολικά τη διάβαση ενός κατωφλιού ή ενός οροσήμου.

Παρ' όλα αυτά, αν κανείς εξετάσει την ποικιλομορφία, τις ιδιαιτερότητες και το γενικότερο πολιτισμικό σύμπαν εντός του οποίου εγγράφονται κάθε φορά οι εν λόγω τελετές, θα συνειδητοποιήσει ότι η αναγωγή του νοήματός τους στη λειτουργικότητα είναι τόσο γενική όσο ο αόριστος ισχυρισμός ότι οι νευρώσεις έχουν να κάνουν με τη σεξουαλικότητα – ταυτόχρονα ορθός αλλά και πλήρως ανίκανος να εξηγήσει την *ιδιομορφία* της συγκεκριμένης νεύρωσης, πολλώ δε μάλλον να επιφέρει μια αλλαγή στη ζωή του υποκειμένου. Επιστρέφοντας στο παράδειγμα της τελετουργίας, ο Καστοριάδης θα γράψει ότι «[γ]ύρω [...] από αυτόν τον πυρήνα –βρισκόμαστε στον πειρασμό να πούμε, όπως για τα μαργαριτοφόρα στρείδια: γύρω από αυτή τη μόλυνση– κρυσταλλώνεται ένα αμέτρητο στρώμα από κανόνες, πράξεις, τελετές, σύμβολα, με λίγα λόγια από συνιστώσες γεμάτες από στοιχεία μαγικά, και γενικότερα φαντασιακά, των οποίων η δικαίωση σε σχέση με τον λειτουργικό πυρήνα είναι όλο και περισσότερο έμμεση, και τελικά ανύπαρκτη».⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Μόλις που χρειάζεται να σημειωθεί ότι ο καστοριαδικός προβληματισμός περί της διάκρισης και της σχέσης του συνολοταυτιστικού και του φαντασιακού δεν αφορά μόνο τους θεσμούς, αλλά επεκτείνεται στο πεδίο της οντολογίας και της λογικής, μέσω της επεξεργασίας δύο διαφορετικών τρόπων του είναι («το είναι ως είναι καθορισμένο» σε αντιπαραβολή προς το «μάγμα») και της θεματοποίησης της ιδιαίτερης λογικής που διέπει τον καθένα. Θα αναφερθούμε παρακάτω σε αυτές τις διαστάσεις, στον βαθμό που σχετίζονται με το θέμα μας. Προς το παρόν, ας παραπέμψουμε σε ένα από τα βασικά σχετικά κείμενα του Καστοριάδη, με τίτλο «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 299-336.

⁴⁸⁶ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες», ό.π., σ. 98.

⁴⁸⁷ Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 193.

⁴⁸⁸ Στο ίδιο. Για να αποφύγουμε ή έστω να μετριάσουμε την κακή ανθρωπολογική συνήθεια που αποδίδει προνομιακή θέση στα τελετουργικά των Τροπικών, παραμελώντας τις αντίστοιχες πρακτικές της δικής μας κοινωνίας, ας εξετάσουμε υπό το ίδιο πρίσμα και μια εγχώρια τελετουργία,

Η αναλογία είναι όμορφη, ταυτόχρονα όμως πρέπει να αντιμετωπιστεί με προσοχή, καθώς θα μπορούσε να δώσει μια λανθασμένη εντύπωση σχετικά με την καστοριαδική αντίληψη. Η πάγια θέση του φιλοσόφου δεν είναι ότι το φαντασιακό προσκολλάται και αναπτύσσεται γύρω από έναν πυρήνα λειτουργικότητας, σταδιακά απομακρυνόμενο και τελικά ανεξαρτητοποιούμενο από τις απαιτήσεις του λειτουργικού κέντρου. Εντελώς αντίθετα, το φαντασιακό αποτελεί το πρωταρχικό, θεμελιώδες, μη περαιτέρω αναγνώσιμο χαρακτηριστικό του κοινωνικού πεδίου, το οποίο διαμορφώνει τη λειτουργικότητα της εκάστοτε κοινωνίας, προσδιορίζοντας τις τροπικότητες και τις μορφές της. Πρέπει να επιμείνουμε επ' αυτού: η εργαλειακή και λειτουργική διάσταση της κοινωνικής ζωής «δεν μπορούν να οριστούν και να συλληφθούν με [βάση] την καθαρή εργαλειακότητα ή λειτουργικότητα. Είναι αυτό που είναι, και όπως είναι, μέσω του συνολικού προσανατολισμού του κοινωνικού ποιείν/πράττειν, προσανατολισμού που είναι μια μόνο όψη του κόσμου των φαντασιακών σημασιών της συγκεκριμένης κοινωνίας».⁴⁸⁹

Την ίδια στιγμή, οφείλει να είναι κανείς προσεκτικός ώστε να αποφύγει και την αντίστροφη παρανόηση: να θεωρήσει δηλαδή ότι το φαντασιακό, εξαιτίας της πρωτοκαθεδρίας και της

παραβάλλοντας το εξής απόσπασμα από το βιβλίο του Γιάννη Σχίζα *Ο κήπος μου. Αφήγημα πολεοδομικών προθέσεων* (Αθήνα: Μανδραγόρας, 2014, σ. 37), στο οποίο ο συγγραφέας αναφέρεται στο έθιμο των «φωτιών του Αηγιαννιού» ή του Κλήδωνα, που έχει τις ρίζες του στην αρχαιότητα: «Τον Ιούνιο είχαμε τις φωτιές του Αηγιαννιού, καίγαμε τα χόρτα όλων των αδόμετων χώρων, τα βράδια συγκεντρώναμε ξύλα και άλλα εύφλεκτα υλικά σε μεγάλες εστίες, από όπου περνούσαμε πηδώντας. Σε μεταγενέστερο χρόνο κατάλαβα πως η συγκεκριμένη συνήθεια είχε άκρως οικολογικό χαρακτήρα, καθώς έκανε μια ανέξοδη εκκαθάριση των ελεύθερων χώρων από τα φρύγανα και μείωνε την πιθανότητα για αναφλέξεις. Αργότερα επίσης έμαθα για τη σημασία που είχαν ως “ερωτικά προγνωστικά” για τις νέες κοπέλες οι τελετουργίες στον Κλήδωνα, την παραμονή του Αγιαννιού». Και εδώ βλέπουμε ότι το λειτουργικό στοιχείο –η καύση των επικίνδυνων ξερόχορτων– είναι υπαρκτό, διαπλέκεται όμως με μια φαντασιακή διάσταση που το νοηματοδοτεί, δεν μπορεί να αναχθεί σε αυτό και φέρνει στην ύπαρξη μια σειρά τελετουργικών πράξεων που από ένα σημείο και μετά παύουν να έχουν λειτουργικό χαρακτήρα και αναφέρονται ξεκάθαρα σε σημασίες. Για αναλυτικότερες πληροφορίες σχετικά με τη συγκεκριμένη τελετουργία και την ερμηνεία της, βλ. ενδεικτικά Δ.Σ. Λουκάτος, «Ο Αϊ Γιάννης ο Κλήδωνας ή Λαμπαδάρης», *Παιωνία* 10, Ιανουάριος-Ιούνιος 2009, σ. 18-20.

Την ίδια στιγμή, για να συνεχίσουμε τις αναλογίες με το έργο του Marcel Mauss και την ανάδειξη της σημασίας των ανθρωπολογικών αναφορών για το θέμα που πραγματευόμαστε, θα λέγαμε ότι η ταυτόχρονη συνύπαρξη, στην ίδια πράξη, στοιχείων λειτουργικών/οικονομικών, ερωτικών/αισθηματικών, θρησκευτικών/λατρευτικών κ.λπ. μας φέρνει στο μυαλό την έννοια του «ολικού κοινωνικού φαινομένου», έκφραση που χρησιμοποιεί εξάλλου και ο ίδιος ο Καστοριάδης για να χαρακτηρίσει την καπιταλιστική θέσμιση της κοινωνίας. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η εποχή του γενικευμένου κομφορμισμού», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα: Ψύλλον, 1992, σ. 17). Πρβλ. Μαρσέλ Μως, *Το δώρο. Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής*, μτφρ. Α. Σταματοπούλου-Παραδέλλη, Αθήνα: Καστανιώτης, 1979, σ. 67: «Σ' αυτά τα “ολικά” κοινωνικά φαινόμενα [...] εκφράζονται ταυτόχρονα και μονομιάς κάθε είδους θεσμοί: θρησκευτικοί, νομικοί, ηθικοί (κι αυτοί ταυτόχρονα πολιτικοί και οικογενειακοί) και οικονομικοί (που προϋποθέτουν με τη σειρά τους συγκεκριμένες μορφές παραγωγής και κατανάλωσης ή μάλλον παροχής και κατανομής). Επιπλέον, τα φαινόμενα αυτά έχουν την αισθητική τους πλευρά και τη δική τους μορφολογία».

⁴⁸⁹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 501. Πρβλ. την ευφυή αναλογία που χρησιμοποιεί σε άλλο σημείο ο Καστοριάδης για να δείξει τη σημασία του φαντασιακού στοιχείου όσον αφορά στον προσδιορισμό της κατεύθυνσης και της ιδιαιτερότητας του συνολοταυτιστικού: «Η αριθμητική και τα μαθηματικά βρίσκονται παντού μέσα στον Bach· αλλά το *Καλώς συγκεκριμένο κλειδοκύμβαλο* δεν είναι αυτό που είναι επειδή περιέχει αριθμητική και μαθηματικά». Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π., σ. 123.

σημασίας που του αποδίδει ο Καστοριάδης ως δημιουργικής και προσανατολίζουσας δύναμης, θα μπορούσε να υποστασιοποιηθεί ως μια αρχή που υπάρχει κάπου έξω και πέρα από τους θεσμούς και τη λειτουργική τους διάσταση. Τίποτα δεν θα μπορούσε να απέχει περισσότερο από την άποψη του στοχαστή. Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας δεν αποτελεί επ' ουδενί λόγω την υποστήριξη ενός κάποιου ιδεαλισμού, σύμφωνα με τον οποίο η ιστορία θα κινούνταν με βάση τις ιδέες και η κοινωνική ζωή θα διαμορφωνόταν με βάση ένα άυλο πνεύμα. Αντίθετα, μέσα από μια σειρά εννοιών όπως το «ενσαρκωμένο νόημα» (*sens incarné*)⁴⁹⁰ και η «παροντοποίηση» (*présentification*)⁴⁹¹ του φαντασιακού στους θεσμούς και τα άτομα, αλλά και όρων όπως το ενεργό φαντασιακό (*imaginaire effectif*),⁴⁹² η τελεστική σημασία (*signification opérante*)⁴⁹³ και το ενεργό νόημα (*sens actif*),⁴⁹⁴ ο Καστοριάδης επιχειρεί με κάθε τρόπο να δείξει ότι το φαντασιακό δεν μπορεί να συλληφθεί χωριστά από τα «αποτελέσματά» του. Ήδη μάλιστα ο όρος αποτελέσματα συνιστά μεταφορική χρήση της γλώσσας, καθώς η συνήθης σημασία της προϋποθέτει την ύπαρξη μιας ξεχωριστής οντότητας που ενεργεί και κάποιων άλλων οντοτήτων που παράγονται από αυτή. Δεν έχουν ωστόσο έτσι τα πράγματα στην περίπτωση του κοινωνικού φαντασιακού και των κοινωνικών θεσμών, που τελούν σε μια *sui generis* σχέση: «[η] θέσμιση της κοινωνίας είναι αυτό που είναι και όπως είναι στο μέτρο που “υλοποιεί” ένα μάγμα κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Μόνο σε σχέση μ' αυτό το μάγμα, άτομα και αντικείμενα μπορούν να συλληφθούν ή και απλώς να υπάρξουν· και αυτό το μάγμα δεν μπορεί με τη σειρά του να λεχθεί ότι είναι κάτι χωριστό από τα άτομα και τα αντικείμενα που κάνει να είναι. Δεν έχουμε εδώ σημασίες “που αποσπώνται ελεύθερα” από κάθε υλικό στηρίγμα, καθαρούς πόλους ιδεατότητας· οι σημασίες είναι, και είναι αυτό που είναι, μέσα και χάρη στο είναι και στο ούτως-είναι αυτού του στηρίγματος».⁴⁹⁵

⁴⁹⁰ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 219.

⁴⁹¹ Βλ. π.χ. στο ίδιο, σ. 512.

⁴⁹² Βλ. π.χ. στο ίδιο, σ. 194.

⁴⁹³ Βλ. π.χ. στο ίδιο, σ. 210.

⁴⁹⁴ Βλ. π.χ. στο ίδιο, σ. 194. Στην ίδια λογική κινείται και η εξής ενδεικτική φράση του Καστοριάδη: «Υπάρχει κοινωνία εκεί όπου οι σημασίες είναι συστατικές του ανήκειν και συμβολίζονται μέσω ενός δικτύου θεσμών, όπου και ενσαρκώνονται – εκεί δηλαδή που υπάρχει *μη αισθητό ρητό* [non-sensible explicite] το οποίο φέρεται από το «αφηρημένο-υλικό» [matériel-abstrait] [...]. Η κοινωνία είναι αδιανόητη άνευ της δημιουργίας της *ιδεατότητας*». Καστοριάδης, «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 47, με τροποποιήσεις στη μετάφραση. Ολοκληρώνοντας τις αναφορές στους όρους με τους οποίους ο φιλόσοφος προσπαθεί να καταστήσει σαφή την ιδέα του περί της υλικής ενσάρκωσης του φαντασιακού νοήματος, μπορούμε να σημειώσουμε και τη φράση «εμμενής υπερβατικότητα» (*transcendence immanente*), την οποία χρησιμοποιεί για να αναφερθεί στο φαντασιακό. Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 293.

⁴⁹⁵ Στο ίδιο, σ. 495. Με βάση αυτή τη θεώρηση μπορούμε να κατανοήσουμε και ορισμένες διατυπώσεις του Καστοριάδη σχετικά με το κοινωνικό φαντασιακό που συναντάμε στον απολογιστικό τόμο *Πεπραγμένα και πρακτέα*, μια συλλογή κειμένων που, όπως φανερώνει και ο τίτλος της, συνοψίζει τη μέχρι τότε πορεία του φιλοσόφου και θέτει τους στόχους του για το μέλλον. Σύμφωνα με όσα γράφει λοιπόν ο ίδιος, κατανοεί τη δυσπιστία των αναγνωστών και των επικριτών του απέναντι στην έννοια του φαντασιακού. «Η ίδια κατάσταση παρουσιάζεται όταν πρέπει να μιλήσουμε για “δυννητικότητα”, “ικανότητα”, “δύναμη”. Διότι γνωρίζουμε μόνον εκδηλώσεις, αποτελέσματα, προϊόντα – και όχι αυτό του οποίου αποτελούν εκδηλώσεις. [...] Το ίδιο συμβαίνει προφανώς και με τη φαντασία. Δεν μπορούμε να την πάρουμε από το χεράκι, ούτε να τη θέσουμε υπό το μικροσκόπιο» («Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 408). Μια ανάλογη σκέψη είχε εκφράσει, το έχουμε δει ήδη, και στο πλαίσιο ενός διαλόγου με τον Christopher Lasch: «Η κοινωνία ως τέτοια δεν έχει διεύθυνση, δεν μπορούμε να τη συναντήσουμε. Είναι εσείς κι εγώ,

Όπως λοιπόν είδαμε να συμβαίνει και στον Weber,⁴⁹⁶ το νόημα, μακριά από το να αποτελεί απλή επικάλυψη μιας βαθύτερης ουσίας, ιδεολογικό παραπέτασμα, ονειροπόληση ή αντανάκλαση μιας ουσιαστικότερης δομής, εγγράφεται και διαμορφώνει την ίδια την υλικότητα της κοινωνίας, τους θεσμούς της και τους ανθρώπους που την αποτελούν, κάνοντάς τους να είναι αυτό που κάθε φορά είναι. Με αυτή την έννοια ο Γεράσιμος Στεφανάτος αναφέρει ότι «το ριζικό φαντασιακό δεν συνιστά υποστασιοποιημένη αρχή, ο δημιουργός δεν χωρίζεται από τη δημιουργία του»⁴⁹⁷ και ο Καστοριάδης παρατηρεί ότι το φαντασιακό είναι πραγματικότερο του πραγματικού.⁴⁹⁸ Η ίδια η ύλη, από τη στιγμή που μιλάμε για την κοινωνική ζωή, είναι θεσμισμένη και μάλιστα θεσμισμένη φαντασιακά. Έτσι, το δίλημμα μεταξύ ιδεαλισμού και υλισμού φανερώνεται σε όλη του την κενότητα.⁴⁹⁹

Η ιδέα περί του αδιαχώριστου χαρακτήρα τόσο του κοινωνικού φαντασιακού από τα δημιουργήματά του, όσο και της φαντασιακής από τη συνολοταυτιστική διάσταση των θεσμών μπορεί να γίνει καλύτερα κατανοητή αν στραφούμε σε ορισμένα συγκεκριμένα παραδείγματα από τη ζωή των κοινωνιών. Θα επιχειρήσουμε να το κάνουμε αυτό μέσω της εξέτασης δύο θεμελιωδών πρωτοθεσμών, που είναι απαραίτητοι για την ύπαρξη της κοινωνίας ως όντος γενικά, και κάθε κοινωνίας ειδικά: τη γλώσσα και την τεχνική. Τόσο η θέσμιση της γλώσσας όσο και εκείνη της τεχνικής περιέχουν μια φαντασιακή και μια λειτουργική συνιστώσα που είναι αξεδιάλυτες και δεν μπορούν να υπάρξουν η μία χωρίς την άλλη. Χρησιμοποιώντας μάλιστα μια έκφραση προερχόμενη από τον κλάδο των μαθηματικών που ονομάζεται τοπολογία, ο Καστοριάδης γράφει ότι η φαντασιακή

βρίσκεται μέσα στη γλώσσα, μέσα στα βιβλία, μέσα στα αντικείμενα...». Λας, Καστοριάδης, *Η κουλτούρα του εγωισμού*, ό.π., σ. 28.

Ίσως εν προκειμένω μια αναλογία με την ψυχανάλυση αποβεί διαφωτιστική. Τι είναι το ασυνείδητο; Πρόκειται για μια δύναμη που θεωρούμε ότι βρίσκεται παντού μέσα στον ανθρώπινο ψυχισμό, δρα πίσω από κάθε πράξη και επιλογή μας, δεν μπορούμε ωστόσο ποτέ να τη συναντήσουμε αυτοπροσώπως ή να τη δείξουμε με το δάκτυλο. Την εντοπίζουμε μέσα από τις εκδηλώσεις και τις παροντοποιήσεις της, «τα μορφώματα του ασυνείδητου», τα όνειρα, τα συμπτώματα, τα γλωσσικά ολισθήματα και τις παραπαραξίες. Αν το ασυνείδητο δεν βρίσκεται μέσα σε αυτά τα μορφώματα, δεν βρίσκεται πουθενά· δεν υπάρχει ξεχωριστά από αυτά, κι ωστόσο σκεφτόμαστε και λέμε ότι το ασυνείδητο τα δημιουργεί στο είναι τους και στο *ούτως είναι* τους. Με αντίστοιχο τρόπο θα πρέπει να σκεφτόμαστε και τη δράση του κοινωνικού φαντασιακού, όπως αποκρυσταλλώνεται στη θέσμιση της κοινωνίας, χωρίς ωστόσο να δύναται να υπάρξει κάπου έξω από αυτή.

⁴⁹⁶ Βλ. παραπάνω, σ. 85 κ.ε. και Schluchter, «“Wie Ideen in der Geschichte wirken”: Exemplarisches in der Studie über den Asketischen Protestantismus», ό.π., σ. 68-72.

⁴⁹⁷ Στεφανάτος, «Μια αυτοστοχαστική υποκειμενικότητα υπό δυνητική πραγμάτωση», ό.π., σ. 22.

⁴⁹⁸ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 210. Αυτό δεν γίνεται πάντοτε αντιληπτό, ακόμα και από συγγραφείς η θεώρηση των οποίων παρουσιάζει πολιτικές συνάψεις με το καστοριαδικό έργο. Βλ. π.χ. Πάμπλο Σάστρε, Λάια Βιδάλ, «Ρίζες, ταυτότητες, εδάφη», μτφρ. Ν. Χαριτάκη, *Ευτοπία* 26, Δεκέμβριος 2018, σ. 63: «Πρόκειται για σχέδιο στη βάση μιας κοινότητας πραγματικής, ως προς τους τρόπους που πράττει και υπάρχει, παρά φαντασιακής, ως προς τους τρόπους που σκέπτεται και αξιώνει». Παρά τον εύστοχο χαρακτήρα πολλών από τις γενικές θέσεις που αναπτύσσονται στο συγκεκριμένο κείμενο, είναι σαφές ότι μια τέτοια διάκριση δεν μπορεί να σταθεί στο πλαίσιο της καστοριαδικής θεώρησης.

⁴⁹⁹ Χαρακτηριστικά μπορούμε να αναφέρουμε μια παροιμιώδη φράση του Καστοριάδη σε μια συζήτησή του με τους έλληνες ακαδημαϊκούς Παντελή Μπασάκο, Δημήτρη Μαρκή και Κοσμά Ψυχοπαίδη. Πάνω στο πάθος της κουβέντας, ο Καστοριάδης σηκώνει το φλιτζάνι του καφέ του και αναφωνεί: «αυτό εδώ το φλιτζάνι είναι θεσμισμένο!» Αυτό μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τόσο τον ριζικό τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται τη θέσμιση, όσο και την έννοια της υλικής «εγγραφής» του κοινωνικού φαντασιακού. Βλ. «Συζήτηση με τον Κορνήλιο Καστοριάδη (1985)», ό.π.

διάσταση είναι «παντού πυκνή» σε λειτουργικά και συνολοταυτιστικά στοιχεία, ενώ αντίστροφα η λειτουργική διάσταση είναι «παντού πυκνή» σε φαντασιακά. Δεν είναι δηλαδή δυνατό να βρει κανείς ένα κομμάτι, οσοδήποτε μικρό, της φαντασιακής θέσμησης που να μην περιλαμβάνει συνολοταυτιστικά στοιχεία, και αντίστροφα δεν είναι εφικτό να εντοπίσουμε έστω ένα απειροελάχιστο τμήμα της κοινωνικής λειτουργικότητας που να μην ενέχει φαντασιακές διαστάσεις.⁵⁰⁰

β1. Η γλώσσα ως δομή και ως δημιουργία: λέγειν και φάτις

Ας ξεκινήσουμε από την περίπτωση της θέσμησης της γλώσσας. Ο πρωταρχικός αυτός θεσμός οφείλει σε κάθε κοινωνία να επιτρέπει την αποτελεσματική επικοινωνία των ανθρώπων αναφορικά με έναν απίστευτα μεγάλο και περίπλοκο αριθμό περιστάσεων. Τα μέλη της κοινωνίας πρέπει να μπορούν να συνεννοηθούν κατά κανόνα χωρίς παρεξηγήσεις, να δώσουν ραντεβού, να κλείσουν συμφωνίες, να προγραμματίσουν ενέργειες, να συντονίσουν δράσεις, να συνεργαστούν, αλλά και να διαφωνήσουν, να τσακωθούν, να θέσουν όρους και προειδοποιήσεις, να ορίσουν ποινές. Όχι μόνο το σύνολο των ζωτικών λειτουργιών μιας κοινωνίας, αλλά στην πραγματικότητα και κάθε δραστηριότητα και αλληλεπίδραση που λαμβάνει χώρα σε οποιοδήποτε τυχαίο δευτερόλεπτο της κοινωνικής ζωής, θα κατέρρεε αυτοστιγμεί αν η γλώσσα δεν ενείχε μια αποτελεσματική και εργαλειακή διάσταση.

Ο Καστοριάδης ονομάζει αυτή τη λειτουργική συνιστώσα της γλώσσας *λέγειν* ή *κώδικα* και τονίζει πως η ύπαρξή της προϋποθέτει και κινητοποιεί μια σειρά στοιχειωδών συνολοταυτιστικών ενεργημάτων. Αυτό μπορεί να εννοηθεί με διάφορους τρόπους: πρώτα-πρώτα, «το φωνολογικό σύστημα μιας γλώσσας [...] είναι [...] θέσμηση όρων διακριτών, δηλαδή καλώς διακεκριμένων και καλώς ορισμένων στοιχείων»,⁵⁰¹ ενώ ταυτόχρονα αποτελεί ορισμό ενός πεπερασμένου συνόλου έγκυρων φωνημάτων – πράγμα που καθίσταται κατανοητό αν σκεφτούμε τη δυσκολία των Ελλήνων να προφέρουν (ενίστε και να ακούσουν) το γαλλικό *r* και ορισμένους τύπους *e* και *i* ή την αντίστοιχη δυσκολία που αντιμετωπίζουν οι Ισπανοί με το ελληνικό *χ*. Ταυτόχρονα, αυτή η λειτουργικά απαιτούμενη

⁵⁰⁰ Στα μαθηματικά, λέμε ότι ένα υποσύνολο *A* ενός τοπολογικού χώρου *X* είναι πυκνό στο *X*, αν ισχύει ότι για κάθε σημείο *x* εντός του χώρου *X*, κάθε γειτνίαση του *x* περιέχει τουλάχιστον ένα σημείο του *A*. Παραδείγματος χάρη, ο τόπος των πραγματικών αριθμών έχει τους ρητούς αριθμούς ως ένα πυκνό υποσύνολο. Αυτό σημαίνει ότι, αν επιχειρούσαμε μέσα στον τόπο των ρητών αριθμών να σχηματίσουμε μια σφαίρα, όσο μικρή και να ήταν αυτή και σε οποιοδήποτε σημείο κι αν βρισκόταν, θα περιείχε αναγκαστικά πραγματικούς αριθμούς.

Όπως θα φανεί και στη συνέχεια, η καστοριαδική φιλοσοφία περιλαμβάνει και μια έντονη κριτική στην οντολογία που θεωρεί ότι το είναι μπορεί να συλληφθεί εξαντλητικά μέσω της λογικής των συνόλων. Παρ' όλα αυτά, όπως αναφέρει ο μαθηματικός Ακί Ορρ, ο Καστοριάδης είχε μελετήσει σε πρωτοφανές βάθος τη θεωρία των συνόλων προκειμένου να κατανοήσει τόσο την αποτελεσματικότητα όσο και τα όριά της, πράγμα που αποτυπώνεται εν προκειμένω και στην ορολογία του. Βλ. Άκι Ορρ, «Τα μαθηματικά του Κορνήλιου Καστοριάδη», στον τόμο Τέτα Παπαδοπούλου (επιμ.), *Για τον Κορνήλιο Καστοριάδη. «Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας»*, Αθήνα: Κριτική, 2017, σ. 164-165.

⁵⁰¹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 342.

συνόληση προεκτείνεται και στην «αναφορά» και τη «συσχέτιση» της γλώσσας με την «πραγματικότητα» – οι όροι τίθενται σε εισαγωγικά γιατί είναι φανερό ότι δεν αφορούν τη σύνδεση μεταξύ εξωτερικών πραγμάτων, αφού κάθε πραγματικότητα μεσολαβείται από τη γλώσσα. «[Η] τεράστια πλειονότητα των λέξεων μιας γλώσσας αντιπροσωπεύει μια κωδίκευση, τη θέσμιση ενός συνόλου στοιχείων ή όρων διακεκριμένων και ορισμένων μέσα στο αντιληπτό, δηλαδή την εγκαθίδρυση μέσα σ' αυτό όντων ή ιδιοτήτων που ως όντα ή ιδιότητες είναι χωριστά, πάγια και σταθερά· συγχρόνως, αντιπροσωπεύει τη θέσμιση ενός συνόλου γλωσσικών όρων (λέξεων ή φράσεων) και την εγκατάσταση μιας αμφιμονοσήμαντης αντιστοιχίας ανάμεσα σ' αυτά τα δύο σύνολα».⁵⁰²

Με άλλα λόγια, η συνολοταυτιστική διάσταση της γλώσσας ως κοινωνικού θεσμού οφείλει παντού και πάντοτε να εκπληρώνει μια πρωτολειτουργία, βάση και προϋπόθεση όλων των άλλων λειτουργιών της ζωής μιας κοινωνίας: τη δημιουργία και την –αδιαχώριστη από αυτή– κατονομασία συνόλων από πράγματα, διαδικασίες, καταστάσεις, άτομα και σχέσεις, ώστε να είναι πάντα δυνατό να εκφραστούν χωρίς αμφιβολίες και αμφισημίες φράσεις όπως «έρχεται στο χωριό ένα λιοντάρι», «θα συναντηθούμε σε δύο μέρες», «θα βρέξει», «ο Α σκότωσε τον Β», «κοστίζει 5.000 ευρώ» κ.λπ.⁵⁰³ Η γλώσσα ως κώδικας «είναι το πρώτο και το μόνο αληθινό σύνολο που υπήρξε ποτέ, το μόνο “αντικειμενικά πραγματικό” και όχι απλώς “τυπικό” σύνολο· κάθε άλλο σύνολο όχι μόνο το προϋποθέτει λογικά, αλλά και δεν μπορεί να συγκροτηθεί παρά μέσα από τον ίδιο τύπο πράξεων. Κάθε ταυτιστική λογική (και

⁵⁰² Στο ίδιο, σ. 347.

⁵⁰³ Έχει ίσως νόημα να σημειώσουμε κάτι που στο πλαίσιο της καστοριαδική φιλοσοφίας τονίζεται επιτυχημένα πολλές φορές. Η γλώσσα δεν επιτελεί αυτόν τον συνολισμό εντελώς αυθαίρετα ούτε τον δημιουργεί χωρίς όρους και περιορισμούς, καθότι συναντά στη φύση ήδη σε σημαντικό βαθμό αντικείμενα και δεδομένα *συνολίσματα*. Ένα δέντρο, είναι προφανώς ένα δέντρο μόνο *ως προς...*, δηλαδή από μια πολύ συγκεκριμένη σκοπιά – ενώ από άλλες είναι αναρίθμητα κύτταρα και μόρια, μη αποκομμένο μέρος ενός οικοσυστήματος κ.λπ. Αυτή όμως η σκοπιά είναι από πολλές απόψεις τόσο σημαντική όσο και εμφανής – «προσφέρεται» στην αντίληψη και την κοινωνική θέσμιση. Έτσι, ο Καστοριάδης συνδέει τους περιορισμούς που συναντά η κοινωνική θέσμιση που εξετάζουμε σε αυτή την ενότητα, με αυτούς που εξετάσαμε στην προηγούμενη. Οι απαιτήσεις της λειτουργικότητας σχετίζονται άμεσα με την έρεση της κοινωνίας στον φυσικό κόσμο, καθώς η λειτουργικότητα έχει να κάνει σε σημαντικό βαθμό με την επεξεργασία και την τροποποίηση της φύσης, και γενικότερα με την αλληλεπίδραση μαζί της: «[κ]ατά το μέτρο που η πρώτη φυσική στιβάδα περιέχει, σε αποφασιστικό βαθμό, μια συνολοταυτιστική διάσταση – δύο πέτρες συν δύο πέτρες ίσον τέσσερις πέτρες, ένας ταύρος και μια αγελάδα θα γεννούν πάντοτε μοσχάρια και δαμάλια, και ποτέ κοτόπουλα κ.λπ. – η κοινωνική θέσμιση πρέπει να αναδημιουργήσει αυτήν τη διάσταση στην “παράσταση” που έχει για τον κόσμο και για τον εαυτό της [...]. Με άλλα λόγια, η θέσμιση της κοινωνίας ανασυγκροτεί, αναδημιουργεί, υποχρεωτικά και πάντοτε, μια λογική σε ικανή αντιστοιχία προς αυτήν τη συνολοταυτιστική λογική [...]. Σε αυτούς τους “εξωτερικούς” περιορισμούς αντιστοιχεί η *λειτουργικότητα* των θεσμών, ειδικά αυτών που αφορούν την παραγωγή της υλικής ζωής και τη σεξουαλική αναπαραγωγή». Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 415-416. Πρβλ. Gérard Mendel, *Κατασκευάζοντας το νόημα της ζωής μας. Μια ανθρωπολογία των αξιών*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον, 2012, σ. 192-193: «Η [εργαλειακή] ορθολογικότητα και η φυσική τάξη είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Ο ανθρώπινος πολιτισμός εσωτερέκευσε σε καθολική κλίμακα τη συστηματικότητα της φυσικής τάξης, χάρη στην αλληλεπίδραση του ανθρώπου με τη φύση μέσω των πράξεών του. [...] Χάρη σε αυτή τη διαδικασία μάθαινε να οικειοποιείται την ορθολογικότητα της φυσικής τάξης, σε σχέση με την οποία η ανθρώπινη ορθολογικότητα είναι απλώς μια μορφή μακροχρόνιας προσαρμογής».

“τελικά” κάθε οντολογία) δεν είναι παρά κινητοποίηση των ταυτιστικών πράξεων που είναι θεσμισμένες μέσα και χάρη στο λέγειν, μέσα και χάρη στη γλώσσα ως κώδικα». ⁵⁰⁴

Παρ’ όλα αυτά, αν η γλώσσα είναι κώδικας, σύνολο πεπερασμένων φωνημάτων, γραμμάτων και συνδυασμών, που με τη σειρά του συνολίζει σε ικανοποιητικό βαθμό το πεδίο του αντιληπτού, αυτό δεν σημαίνει ούτε ότι είναι μόνο κώδικας ούτε ότι είναι κλειστός κώδικας. Κι αυτό γιατί μια γλώσσα δεν μπορεί να υπάρξει αν δεν αναφέρεται στο σύμπαν των φαντασιακών σημασιών της εκάστοτε κοινωνίας – ένα σύμπαν το οποίο η γλώσσα την ίδια στιγμή εκφράζει, παροντοποιεί. Ο Καστοριάδης ονομάζει τη φαντασιακή διάσταση της γλώσσας *φάτιν*, σε αντιπαράβολή –αλλά και αλληλεξάρτηση– προς το *λέγειν*. Εντός της *φάτεως*, δεν έχουμε ούτε αυστηρή συνόληση, ούτε μονοσημαντικότητα, ούτε περατότητα. Το εντελώς αντίθετο: «η διαρκής δυνατότητα ανάδυσης γλωσσικών σημασιών άλλων από αυτές που έχουν ήδη καταγραφεί για μια δεδομένη “συγχρονική” κατάσταση της γλώσσας είναι συστατική μιας ζωντανής γλώσσας». ⁵⁰⁵ δηλαδή, «η φάτις δεν είναι φάτις, παρά εφόσον νέες σημασίες ή νέες όψεις της σημασίας μπορούν πάντα ν’ αναδυθούν, και συνεχώς αναδύονται». ⁵⁰⁶

Εξάλλου, οι εν λόγω σημασίες που ενσαρκώνονται στη γλώσσα δεν είναι ορθολογικές ή πραγματικές, αλλά φαντασιακές, με τη ριζική έννοια που δίνει στον όρο ο Καστοριάδης. Αφορούν τρόπους νοηματοδότησης του κόσμου και της ζωής, συγκρότησης των ανθρώπων και των πραγμάτων. «Η απόδειξη της ύπαρξης του Θεού, για μια δεδομένη κοινωνία, είναι η ύπαρξη, μέσα στη γλώσσα της, της λέξης “Θεός”». ⁵⁰⁷ Δεν χρειάζεται ωστόσο να πάει κανείς τόσο μακριά ή να σκεφτεί τους μαγικούς αριθμούς των πυθαγορείων και τις ιερές λέξεις των προσευχών· αρκεί ακόμη και ένας σύντομος αναστοχασμός πάνω σε τετριμμένες εκφράσεις που χρησιμοποιούμε στη σύγχρονη συνθήκη, για να περιγράψουμε «αντικειμενικές» καταστάσεις: «θα δούμε πώς θα αντιδράσουν οι αγορές», «μου έδωσε *feedback* για τη συμπεριφορά και την επίδοσή μου», «εξαντλούνται οι φυσικοί πόροι». Είναι προφανές ότι η προσωποποίηση των χρηματιστηριακών διεργασιών και η εξάρτηση της κοινωνικής ζωής από αυτές, η αξιολόγηση των ανθρώπινων σχέσεων με όρους κυβερνητικής και η σύλληψη της φύσης με όρους ενός συστήματος οικονομικών πόρων και όχι, λόγου χάρη, με όρους ενός ζωντανού ή/και θεϊκού σύμπαντος, ⁵⁰⁸ δεν αντικατοπτρίζουν κάποια αντικειμενική ή φυσική κατάσταση των πραγμάτων, αλλά συνιστούν έκφραση της ιδιαίτερης κοσμοθεώρησης και, βαθύτερα, κοσμοσυγκρότησης της σύγχρονης καπιταλιστικής κοινωνίας.

Τώρα, όπως σημειώσαμε ήδη, το εγχείρημα του Καστοριάδη συνίσταται όχι απλώς στο να δείξει ότι η εργαλειακή/λειτουργική/συνολοταυτιστική και η σημασιακή/φαντασιακή διάσταση της γλώσσας, το *λέγειν* και η *φάτις*, είναι πάντα παρούσες, αλλά και ότι αλληλοδιαπλέκονται διαρκώς, είναι αφεχώριστες, δεν δύνανται να υπάρξουν η μία χωρίς

⁵⁰⁴ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. σ. 343.

⁵⁰⁵ Στο ίδιο, σ. 481.

⁵⁰⁶ Στο ίδιο, σ. 491.

⁵⁰⁷ Στο ίδιο, σ. 385.

⁵⁰⁸ Για μια εύστοχη αλλά και συγκινητική κριτική της ποροποίησης της φύσης, βλ. Ιβάν Ίλιτς, «Η σιωπή ανήκει στα κοινά», μτφρ. Γ. Περτσάς, στο Γιώργος Λιερός, *Κοινά, κοινότητες, κοινοκτημοσύνη, κομμουνισμός*, Αθήνα: Εκδόσεις των συναδέλφων, 2016, σ. 365-375.

την άλλη, είναι παντού πυκνές η μία στην άλλη. Είδαμε ήδη ότι το κοινωνικό φαντασιακό είναι παρόν σε κάθε στιγμή του γλωσσικού κώδικα, καθώς κάθε κώδικας εξ ορισμού εκφράζει και σχηματοποιεί κάτι που υπάρχει έξω από αυτόν, μεταφράζει μια πραγματικότητα, που εν προκειμένω είναι η φαντασιακά θεσμισμένη πραγματικότητα της εκάστοτε κοινωνίας. Αυτό ωστόσο δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει στην αντίληψη μιας κάποιας ανωτερότητας του φαντασιακού στοιχείου έναντι του συνολοταυτιστικού, καθότι το πρώτο, αν δεν ενσαρκωθεί στο δεύτερο, δεν υπάρχει καθόλου. Ας δούμε πώς συμβαίνει αυτό.

Οι φαντασιακές σημασίες, καθότι δεν αναφέρονται στο πραγματικό, αλλά το συγκροτούν, έχοντας ως πηγή την αυθαιρεσία και τη δημιουργικότητα του ανώνυμου συλλογικού, δεν παραπέμπουν σε κάτι εξωτερικό, αλλά η μία στην άλλη, και, εφόσον μιλάμε για τις κεντρικές φαντασιακές σημασίες μιας κοινωνίας, στον ίδιο τους τον εαυτό.⁵⁰⁹ Αυτό κατ' αρχήν θα μπορούσε να δημιουργήσει στην καθημερινή ζωή μια κατάσταση ακαθοριστίας, πλήρους ρευστότητας, αμφιβολίας, αμφισημίας και αδυναμίας συνεννόησης. Παρ' όλα αυτά, δεν συμβαίνουν έτσι τα πράγματα: παρά την πάντα παρούσα πιθανότητα δημιουργίας παρεξηγήσεων, οι άνθρωποι ως επί το πλείστον χρησιμοποιούν αποτελεσματικά και λειτουργικά τη γλώσσα, αναγνωρίζοντας τι σημαίνουν οι λέξεις σε κάθε περίπτωση. Αυτό οφείλεται ακριβώς στο γεγονός ότι η γλώσσα ως κώδικας, με τις συνολιστικές και ταυτιστικές λειτουργίες της, περιορίζει σε κάθε επιμέρους περίπτωση την πολυσημία, επιτρέποντας τη συνεννόηση, χωρίς ωστόσο να μπορεί ποτέ να παγιώσει πλήρως τις σημασίες και να εξαλείψει τη δημιουργική διάσταση της *φάτωσης*, που συνεχίζει να δρα πάντοτε υπόρρητα, μέσα από την ελάχιστη και αδιόρατη τροποποίηση του νοήματος των ήδη υπαρχουσών φράσεων. Χάρη στη συνολοταυτιστική συνιστώσα, δηλαδή χάρη στο *λέγειν*, συγκροτείται κατά τον Καστοριάδη σε κάθε περίπτωση μια σκοπιά από την οποία προσδιορίζεται τι σημαίνουν *εν προκειμένω* οι λέξεις και οι φράσεις. «[Μ]έσα στην ταυτιστική επεξεργασία και εκκαθάριση [συγκροτείται] το *ως προς...*, που αποσκοπεί στη σύλληψη και καθήλωση του ασταθούς και ακαθόριστου είναι της σημασίας, μετασηματίζοντάς το σε πεπερασμένο, ορισμένο και καθορισμένο συνάθροισμα καθορισμένων και μονοσήμαντων σχέσεων μεταξύ κάθε όρου και μερικών άλλων».⁵¹⁰

⁵⁰⁹ Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 482. Πρβλ και σ. 213: όσο βαθύτερα προχωράμε στην ανάλυση μιας κοινωνίας, «φθάνουμε σε σημασίες που δεν υπάρχουν για να εκπροσωπούν κάτι άλλο», αλλά αποτελούν τα έσχατα παραστασιακά και οργανωτικά σχήματα μέσα από τα οποία η κοινωνία σχετίζεται με τον κόσμο και τον εαυτό της.

⁵¹⁰ Στο ίδιο, σ. 483. Από αυτή την άποψη, οι επεξεργασίες του Καστοριάδη για τη γλώσσα έρχονται πολύ κοντά σε εκείνες του Paul Ricoeur. Ο Ricoeur, σε δοκίμια όπως το «Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique» και το «La structure, le mot, l'événement» (και τα δύο δημοσιευμένα το 1969 στο βιβλίο του *Le conflit des interpretations. Essais d'herméneutique*, Παρίσι: Seuil, 2009), προβαίνει σε μια ανάλογη με εκείνη του Καστοριάδη κίνηση αναγνώρισης της σημασίας της δομιστικής διάστασης της γλώσσας –αυτού που ο Καστοριάδης ονομάζει *κώδικα*– η οποία συνίσταται στους κανόνες, στο συντακτικό, στον περατό χαρακτήρα του αλφαβήτου κ.λπ., αλλά και ανάδειξης των ορίων της, καθώς η γλώσσα περιέχει και μια δημιουργική διάσταση, που σχετίζεται με τις σημασίες. Ο φιλόσοφος εκκινά ακριβώς από «την αντινομία ανάμεσα στο συστηματικό και το ιστορικό» και επιχειρεί σε ένα πρώτο επίπεδο «να αντιπαραθέσει όρο προς όρο το συμβαντολογικό προς το δυνητικό [virtuel], την επιλογή προς τον περιορισμό, την καινοτομία προς την [ήδη υπάρχουσα] θέσμιση, την αναφορά [της μιας σημασίας στην άλλη] προς το κλείσιμο» (σ. 133). Κατά τον Ricoeur, μάλιστα, οι σημασίες έχουν την τάση να επεκτείνονται ώστε

Βεβαίως, αυτός ο καθορισμός δεν είναι ποτέ πλήρης και οριστικός· οι φαντασιακές σημασίες πάντοτε συνεχίζουν να δημιουργούν και να τροποποιούν, να αλλάζουν τον κόσμο αλλάζοντας και οι ίδιες· ο συνολοταυτιστικός καθορισμός είναι ωστόσο κάθε φορά επαρκής, ώστε να αποβαίνει λειτουργικός σύμφωνα με τα μέτρα της περίπτωσης, *προς την χρείαν ικανώς*, όπως συνηθίζει να γράφει ο Καστοριάδης παραφράζοντας τον Αριστοτέλη.⁵¹¹

β2. Η τεχνική δεν είναι ουδέτερη. *Τεύχειν* και φαντασιακό

Αν στην περίπτωση της γλώσσας η φαντασιακή και η συνολοταυτιστική διάσταση είναι αδιαχώριστες και δεν μπορούν να υπάρξουν παρά περνώντας η μία μέσα από την άλλη, κάτι αντίστοιχο παρατηρούμε κατά τη γνώμη του Καστοριάδη και όταν εξετάζουμε την τεχνική.⁵¹² Με τον ίδιο τρόπο που ονομάζει τη συνολοταυτιστική διάσταση της γλώσσας *λέγειν*, ο συγγραφέας αποκαλεί *τεύχειν* το συνολοταυτιστικό σκέλος του κοινωνικού ποιείν/πράττειν, διακρίνοντάς το από το φαντασιακό και δημιουργικό.⁵¹³ «*Τεύχειν* σημαίνει: συλλέγω-προσαρμόζω-τεχνουργώ-κατασκευάζω. Δηλαδή, κάνω να είναι ως..., βάσει του..., με τρόπο κατάλληλο για... και με σκοπό να...».⁵¹⁴

Είναι φανερό ότι κάθε κοινωνικό τεχνούργημα, οσοδήποτε μικρό ή τετριμμένο, ενέχει εξ ορισμού μια εργαλειώδη διάσταση, η οποία βασίζεται στις πράξεις που ο Καστοριάδης ονομάζει συνολοταυτιστικές, καθώς προϋποθέτουν και προωθούν έναν σαφή χωρισμό και

να περιβάλουν το καθετί. Εκεί ακριβώς έρχεται η δομή να βάλει ένα όριο, ένα φρένο, ώστε να μην επικρατήσει η σύγχυση και το χάος.

Σε αυτό ακριβώς έγκειται και κατά τον Καστοριάδη η ανεξάλειπτη χρησιμότητα του συνολοταυτιστικού στοιχείου της γλώσσας: στην –έστω προσωρινή– καθήλωση αυτού που διαρκώς διαφύγει. Η εξέταση λοιπόν της γλώσσας ως θεσμού θα έπρεπε κατά τη γνώμη τόσο του Καστοριάδη όσο και του Ricoeur να συνδυάζει το ρευστό με το σταθερό, το φαντασιακό με το συνολοταυτιστικό, και να μην εξαντλείται αποκλειστικά στην ανάλυση του δεύτερου. Ωστόσο, «[η] σύγχρονη γλωσσολογία δεν ασχολείται, σχεδόν αποκλειστικά, παρά με αυτή την πλευρά της γλώσσας». Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 342. Με άλλα λόγια, οι γλωσσολόγοι που ακολουθούν τον Saussure ή τον Shanon επιμένουν στη γλώσσα ως κώδικα, ξεχνώντας τη γλώσσα ως *φάτιν* – πηγή και φορέα νοημάτων και σημασιών. Βλ. στο ίδιο, σ. 339-340, υποσημ. 10. Πρβλ. και την όμορφη φράση του φιλοσόφου, που λέγεται με αφορμή τον Lacan: «Η “δομή” [...] αποκλείει το κατ’ εμέ σημαντικό: τη χρονικότητα». Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 153. Σε κάθε περίπτωση, το προτέρημα των προσεγγίσεων του Καστοριάδη και του Ricoeur στο ζήτημα της γλώσσας είναι ότι μπορούν να θεματοποιήσουν ταυτόχρονα τόσο τη ρευστή και δημιουργική, όσο και την πάγια και σταθερή διάσταση του γλωσσικού φαινομένου, αρθρώνοντάς τις μεταξύ τους. Μπορούν λοιπόν την ίδια στιγμή να ερμηνεύσουν την ανάδυση μιας καινούριας σημασίας ή μιας νέας λέξης – κάτι που είναι πραγματικά δύσκολο στο πλαίσιο μιας αυστηρά δομιστικής ανάλυσης – και να αναγνωρίσουν τη σημασία των γλωσσικών, συντακτικών και γραμματικών κανόνων και δομών.

⁵¹¹ Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 347, 350.

⁵¹² Εξάλλου, ο Καστοριάδης επαναλαμβάνει συχνά κάτι που προκύπτει αβίαστα από το έργο του: ότι με μία έννοια το *λέγειν* είναι ένα *τεύχειν* και, αντίστροφα, το *τεύχειν* είναι ένα *λέγειν*. Βλ. π.χ. στο ίδιο, σ. 371.

⁵¹³ Στο ίδιο, σ. 376.

⁵¹⁴ Στο ίδιο, σ. 370-371.

συνολισμό της πραγματικότητας. Οι μέθοδοι, τα όργανα, τα εργαλεία, προκειμένου να είναι αποτελεσματικά, προβαίνουν σε μονοσήμαντες πράξεις διαχωρισμού, ένωσης, ταξινόμησης, συλλογής, επισημάνσης, μέτρησης, υπολογισμού – και διευκολύνουν περαιτέρω τέτοιες πράξεις. Μάλιστα, η συνολοταυτιστική διάσταση των εργαλείων συχνά τους προσδίδει τέτοια αποτελεσματικότητα, που τείνουμε να θεωρήσουμε ότι η ύπαρξή τους εξαντλείται σε αυτή. Πρόκειται για την περίφημη αντίληψη περί της «ουδετερότητας» της τεχνολογίας: ένα τσεκούρι «απλώς» κόβει, ένας υπολογιστής «απλώς» μετράει, ένα ρολόι «απλώς» επισημαίνει χρονικές στιγμές. Η λεπίδα στα χέρια του γιατρού σώζει ζωές, ενώ στα χέρια του κακοποιού σκοτώνει, για να επαναλάβουμε το σύνηθες σχολικό παράδειγμα. Αυτή η θεώρηση αντιμετωπίζει τα τεχνουργήματα ως απλά εργαλεία, στα οποία οι κατευθύνσεις, οι αξίες, οι στοχοθεσίες προστίθενται εκ των υστέρων και εξωτερικά.

Ωστόσο, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι και στην περίπτωση της τεχνολογίας, η συνολοταυτιστική συνιστώσα δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τη νοηματοδότηση από το κοινωνικό φαντασιακό. Όχι μόνο επειδή η τεχνική, μέγεθος εξ ορισμού εργαλειακό, οφείλει να λαμβάνει τους σκοπούς της από κάτι έξω από αυτήν,⁵¹⁵ αλλά και επειδή οι ανάγκες για τις οποίες δημιουργούνται και τις οποίες μεσολαβούν και διευκολύνουν τα τεχνουργήματα είναι κοινωνικές, δηλαδή φαντασιακές, και όχι φυσικές ανάγκες.⁵¹⁶ Οι στόχοι, οι επιθυμίες, οι αξίες, οι δράσεις που προωθούνται μέσα από τα εργαλεία και τις τεχνικές διαφέρουν από κοινωνία σε κοινωνία και προσδιορίζουν τον ιδιαίτερο χαρακτήρα των τελευταίων. Εδώ, δεν πρέπει μόνο να σκεφτούμε την καταφανή απόσταση των τεχνολογικών μέσων ανάμεσα σε μια πολεμική φυλή, έναν γεωργικό καταυλισμό και μια σύγχρονη πόλη. Πρέπει επίσης να στοχαστούμε τις λεπτές αλλά κεφαλαιώδεις αποκλίσεις που υπάρχουν ανάμεσα σε διαφορετικές εκδοχές του ίδιου τεχνουργήματος: το ρολόι της εκκλησίας του χωριού διαφέρει από το ρολόι χειρός και αυτό με τη σειρά του από το *smart watch*, που εκτός από τον χρόνο μετράει τους τρόπους με τους οποίους διάφορα βιομετρικά και σωματικά δεδομένα αλλάζουν μαζί του. Οι πρόσφατες φαντασιακές σημασίες του νεοφιλελευθερισμού, όπως η μετρησιμότητα, η αλγοριθμοποίηση, η *data*-ποίηση, η απόδοση κ.λπ. ανακατευθύνουν και την τεχνική της εποχής μας, ανανοηματοδοτώντας ένα εργαλείο που υπάρχει ήδη πριν από την αρχή της νεωτερικότητας και θέτοντάς το στην υπηρεσία νέων αναγκών.

Από την άλλη μεριά, η φαντασιακή διάσταση του ανθρώπινου ποιείν/πράττειν δεν μπορεί να εκφρασθεί παρά μέσω της δημιουργίας τεχνουργημάτων που ενέχουν μια ανεξάλειπτη εργαλειακή, λειτουργική και συνολοταυτιστική διάσταση. Όσα μια κοινωνία επιθυμεί και στοχεύει παραμένουν απλές ονειροφαντασίες αν δεν ενσαρκώνονται στο πράττειν της και στα εργαλεία που διαθέτει για να υποστηρίξει αυτό το πράττειν. Αν δεν υπάρχουν εντός των προϊόντων της ανθρώπινης πράξης, οι φαντασιακές σημασίες δεν υπάρχουν πουθενά, ιδίως από τη στιγμή που το *τεύχειν* κατά τον Καστοριάδη δεν εξαντλείται μόνο στην αυστηρά νοούμενη τεχνολογική ή υλικοπαραγωγική σφαίρα, αλλά αφορά την ίδια τη

⁵¹⁵ Στο ίδιο, σ. 376-377. Σημειώνεται ότι, κατά ενδιαφέροντα τρόπο, το ίδιο υποστηρίζει και ο Weber σε σχέση με την ορθολογικότητα, αλλά και –ευρύτερα– την επιστήμη. Βλ. ενδεικτικά Weber, «Η επιστήμη ως επάγγελμα», ό.π., σ. 121-123.

⁵¹⁶ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 377.

συγκρότηση του θεσμού με την ευρύτερη έννοια του όρου: «το χωριό ή η πόλη, η “ασιατική” μοναρχία, η πόλις, το σύγχρονο κράτος είναι επίσης προϊόντα του *τεύχειν*, γιγαντιαία εργαλεία ή όργανα. Η mega-μηχανή του Lewis Mumford, οι οργανωμένες στρατιές εργαζομένων ή σκλάβων που κινητοποίησαν οι “ασιατικές” μοναρχίες είναι ως τέτοιες αποτελέσματα και μέσα του κοινωνικού *τεύχειν*, παραχθέντα μέσα παραγωγής».⁵¹⁷

Αυτή η στενή συνάρθρωση μεταξύ φαντασιακού και εργαλειακού αποτελεί βασικό στοιχείο της θεώρησης του Καστοριάδη· μπορούμε μάλιστα να πούμε ότι η δράση του φαντασιακού συνίσταται εν πολλοίς ακριβώς στη διαμόρφωση της κατεύθυνσης και της ιδιοσυστασίας της κοινωνικής λειτουργικότητας. Όπως άλλωστε δείχνει το παραδείγμα της τεχνικής –αλλά και εκείνο της γλώσσας– η ανάμειξη του φαντασιακού και του λειτουργικού είναι φανερή «όχι μόνο “στα άκρα”, αλλά *in medias res*».⁵¹⁸ Το φαντασιακό σύμπαν της κοινωνίας εγγράφεται ήδη στον σχεδιασμό και στον τρόπο λειτουργίας των τεχνολογιών της.⁵¹⁹ Οι καπιταλιστικές μηχανές δεν είναι μηχανές που τυχαίνει να χρησιμοποιούνται για καπιταλιστικούς σκοπούς, αλλά τεχνουργήματα που πραγματώνουν και παροντοποιούν τις καπιταλιστικές φαντασιακές σημασίες.⁵²⁰ Εξού και η συστηματική κριτική του Καστοριάδη

⁵¹⁷ Στο ίδιο, σ. 384.

⁵¹⁸ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 377.

⁵¹⁹ Πρόκειται για μια άποψη που αποτελεί μία από τις κατευθυντήριες ιδέες του πέμπτου τεύχους του περιοδικού *Kaboom* (Δεκέμβριος 2018), με θέμα την κριτική της σύγχρονης τεχνολογίας. Στο πλαίσιο του αφιερώματος, το επιχείρημα του Καστοριάδη περί της αδυνατότητας πλήρους διαχωρισμού της εργαλειακής διάστασης των τεχνουργημάτων από τις αξίες, τις πολιτικές επιλογές και τις φαντασιακές σημασίες που ενσαρκώνονται στον σχεδιασμό, τη διάταξη και την παραγωγή τους, συνάντησε τα αντίστοιχα επιχειρήματα κριτικών της τεχνολογικής ουδετερότητας όπως ο Langdon Winner και ο Lewis Mumford, στον οποίο άλλωστε ο Καστοριάδης παραπέμπει ρητά. Για τις αναφορές στον Καστοριάδη και το φαντασιακό σε σχέση με το συγκεκριμένο ζήτημα, βλ. σ. 6, 19, 22, 23, 166, 220, 234, 238, ενώ για την έννοια της εγγραφής αξιών και σημασιών στην υλικότητα του *τεύχειν*, βλ. σ. 7, 36, 47.

⁵²⁰ Βλ. επ’ αυτού το δοκίμιο του Καστοριάδη «Τεχνική», που αρχικά είχε δημοσιευτεί στον 15ο τόμο της *Encyclopaedia Universalis* (Μάρτιος 1973, δηλαδή δύο περίπου χρόνια πριν από τη δημοσίευση της *Φαντασιακής θέσμισης*) και πλέον βρίσκεται στον τόμο *Σταυροδρόμια του λαθυρίνθου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1991, σ. 269-302. Σε αυτό το μακροσκελές κείμενο ο Καστοριάδης, σχολιάζοντας σε σημαντικό βαθμό τις απόψεις του ανθρωπολόγου της τεχνολογίας André Leroi-Gourhan, διατυπώνει ορισμένες πολύ σημαντικές σκέψεις για το ζήτημα που συζητάμε. Σε αυτό το πλαίσιο, επιμένει ιδιαίτερα στον *οντολογικά δημιουργικό χαρακτήρα της τεχνικής*: «η τεχνική βασίζεται [...] [στην] “ορθολογικότητα του αντικειμενικά πραγματικού”. Κάνει όμως πολύ περισσότερα: εξερευνά, ανακαλύπτει ενεργητικά, αναγκάζει να εμφανιστεί αυτό που ήταν απλώς *δυνάμει*, και μάλιστα *δυνάμει* με το πιο αφηρημένο νόημα του όρου. Ο εκπληκτικός αναπτήρας, με βάση τη συμπίεση του αέρα, των Dayak της Βόρνεο (και το ίδιο μπορούμε να πούμε και για όλες τις μη τετριμμένες εφευρέσεις: υπάρχουν εκατοντάδες παρόμοια παραδείγματα στα έργα του Leroi-Gourhan) χρησιμοποιεί τις υπηρεσίες ενός συνόλου κρυμμένων ιδιοτήτων της φύσης τις οποίες ποτέ δεν βρίσκουμε να συμπτύσσονται με τον τρόπο αυτό, για τις οποίες μπορούμε να πούμε όχι μόνο ότι στη φύση δεν έρχονται σε επαφή οι μεν με τις δε, αλλά και ότι ήταν *φύσει* καταδικασμένες να μην έρθουν ποτέ σε επαφή. [...] Η τεχνική είναι δημιουργία ως αυθαίρετη χρησιμοποίηση συγχρόνως της ορθολογικής υφής του κόσμου και των ακαθόριστων διακένων του» (σ. 282). Την ίδια στιγμή, ο φιλόσοφος αξιοποιεί τη σύλληψή του για τον αδιαχώριστο χαρακτήρα του φαντασιακού και του λειτουργικού για να ασκήσει κριτική στην ιδέα της καθαρής εργαλειακότητας της τεχνολογίας: «[π]ώς θα μπορούσαμε να χωρίσουμε τις σημασίες του κόσμου, τις οποίες θέτει μια κοινωνία, τον “προσανατολισμό” της και τις “αξίες” της, απ’ αυτό που αποτελεί για την ίδια το *αποτελεσματικό ποιείν*, να αποχωρίσουμε την οργάνωση που αυτή επιβάλλει στον κόσμο από την πιο κοντινή ενσάρκωση της οργάνωσης αυτής: την ενοργάνωσή της στις κανονικές [canoniques] μεθόδους αυτού του ποιείν;» (σ. 285-286).

στην αντίληψη ότι η καπιταλιστική τεχνολογία θα μπορούσε με απλό και άμεσο τρόπο, δηλαδή χωρίς βαθιές τροποποιήσεις ή μετασχηματισμούς, υλικές και σχεδιαστικές τομές και καταργήσεις, να γίνει αντικείμενο οικειοποίησης από μια σοσιαλιστική κοινωνία – αντίληψη που συναντά κανείς με απίστευτη καθαρότητα σε ορισμένα έργα του Trotsky⁵²¹ και του Lenin.⁵²² Η σκέψη του Καστοριάδη συναντά έτσι, μέσα από τα δικά της, ιδιαίτερα μονοπάτια, την κριτική στην καπιταλιστική τεχνολογία που άρθρωσαν στοχαστές όπως η Simone Weil, ο Ivan Illich, ο Jacques Ellul και ο Lewis Mumford.⁵²³ Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, ένα κομβικό ζήτημα ήταν ακριβώς να αμφισβητηθεί ο δήθεν ουδέτερος χαρακτήρας των τεχνουργημάτων και να καταδειχθεί η εσωτερική τους σχέση με την κοινωνία που τα παράγει και τα χρησιμοποιεί.⁵²⁴ Η καστοριαδική έμφαση στην αδυναμία

⁵²¹ Βλ. Λέων Τρότσκι, *Τρομοκρατία και κομμουνισμός*, μτφρ. Γ. Σιμέλης, διαθέσιμο στο <<https://www.marxists.org/ellinika/archive/trotsky/works/1920/terrorism-communism/index.htm>>.

⁵²² Βλ. Β.Ι. Λένιν, *Κράτος και επανάσταση*, Αθήνα: Σύγχρονη εποχή, 2012. Για μια εμπειριστικώς κριτική αυτής της αντίληψης για την τεχνολογία, βλ. Γιώργος Περτσάς, «Κράτος και επανάσταση: ο τρόπος του Λένιν», διαθέσιμο στο <<https://congress1917.gr/archives/1023>>.

⁵²³ Ορθά ο François Dosse (*Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 508-514) επισημαίνει τη σύγκλιση που υπάρχει σε αυτό το σημείο μεταξύ των απόψεων του Καστοριάδη, του Illich και του Ellul, παρά τις διαφορές τους, παρουσιάζοντας ταυτόχρονα και ορισμένα πολύ ενδιαφέροντα στοιχεία για τη γνωριμία του Καστοριάδη με τον Ellul. Βλ. και Partick Marcolini, «Castoriadis et Ellul: quelle technique pour le projet d'autonomie?», *Cahiers Castoriadis* 7, αφιέρωμα *Socialisme ou Barbarie aujourd'hui* (επιμ. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde), 2012, σ. 123-144.

Όσον αφορά στον Illich, ο Καστοριάδης δυστυχώς δεν ξέφυγε από την κακή του συνήθεια να αποδίδει απλοϊκές θέσεις σε διάφορους στοχαστές στους οποίους θέλει να ασκήσει κριτική. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, Ντανιέλ Κον-Μπετίτ, *Από την οικολογία στην αυτονομία*, μτφρ. Ά. Σταύρου, Αθήνα, Ράππας, 1981, σ. 33: «στο κάτω-κάτω ο Ίλιτς βεβαιώνει πως η ιατρική δεν κάνει τίποτε άλλο παρά να μεγαλώνει το ποσοστό της θνησιμότητας». Παρ' όλα αυτά, αρκετές θέσεις των δύο συγγραφέων είναι στην πραγματικότητα πολύ κοντά και αλληλοσυμπληρώνονται. Πέρα από τις πολιτικές συνάφειές τους, το σκεπτικό τους συγκλίνει σε σημαντικά σημεία. Η περίφημη αντι-παραγωγικότητα των κομβικών επίσημων θεσμών της νεωτερικής κοινωνίας που αναδεικνύει ο Illich μέσα από μια σειρά παραδόξων (νοσογόνος υγεία, αποβλακωτική εκπαίδευση, παραλυτική ευκολία κ.λπ.) βρίσκει το ανάλογο της στην περίφημη ανθρωπολογική καταστροφή που συντελεί κατά τον Καστοριάδη ο σύγχρονος καπιταλισμός, αποτυγχάνοντας να διασφαλίσει την αναπαραγωγή των τύπων ανθρώπου που είναι απαραίτητη για την ίδια του την επιβίωση. Το ίδιο άλλωστε σχήμα μπορεί να βρεθεί και στα πρώτα κριτικά κείμενα του Καστοριάδη για τη γραφειοκρατία, στα οποία ο συγγραφέας αναδεικνύει ότι η καπιταλιστική οργάνωση της παραγωγής είναι *αντιπαραγωγική*. Κοινό και κομβικό σημείο αυτών των επιχειρημάτων είναι ότι οι επικρινόμενες θεσμίσεις παρουσιάζονται ως παράλογες όχι γενικά και αόριστα, ούτε μόνο με βάση τις αξίες κάποιων ανθρώπων που τους εναντιώνονται, αλλά πρώτα και κύρια *από την οπτική γωνίων των δικών τους σκοπών*: η καπιταλιστική οργάνωση της εργασίας συνιστά σπατάλη παραγωγικής ενέργειας, ενώ η διεύρυνση των οδικών δικτύων και η γενίκευση των μεταφορικών μέσων στερεί χρόνο από τους ανθρώπους. Για μια επισταμένη μελέτη της σχέσης των δύο συγγραφέων, βλ. Vincent Cuby, *Le concept d'autonomie chez Ivan Illich et Cornelius Castoriadis: une perspective pour dépasser la contre-productivité institutionnelle?*, διδακτορική διατριβή, Université de Franche-Comté, 2014. Ας σημειωθεί τέλος ότι από κοντινό φίλο του Ivan Illich πληροφορηθήκαμε ότι ο Καστοριάδης είχε επισκεφτεί το ινστιτούτο CIDOC (Centro Intercultural de Documentación), το οποίο είχε ιδρυθεί από τον Illich το 1965 στην Κουερναβάκα του Μεξικού ως ένας εναλλακτικός και κριτικός εκπαιδευτικός θεσμός. Δεν έχουμε ωστόσο καταφέρει να επιβεβαιώσουμε βιβλιογραφικά αυτήν την πληροφορία. Είναι αλήθεια πάντως ότι ο Καστοριάδης επισκέφθηκε το Μεξικό, όπως μαθαίνουμε από τον πρόλογο του *Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας*, ό.π. σ. 7.

⁵²⁴ Πρβλ. Γιώργος Λ. Ευαγγελόπουλος, *Καστοριάδης και σύγχρονη πολιτική θεωρία*, δεύτερη επηυξημένη έκδοση, Αθήνα: Ευρασία, 2014, σ. 74-84, κεφ. «Το ζήτημα της τεχνολογίας στον Καστοριάδη». Σε συμφωνία με την ερμηνεία που προτείνουμε, ο Ευαγγελόπουλος υπογραμμίζει ότι η τεχνολογία στον Καστοριάδη δεν έχει ουδέτερο χαρακτήρα, καθώς συμπεριορίζεται από το

του λειτουργικού να υπάρξει χωρίς το φαντασιακό, αλλά και του φαντασιακού να παροντοποιηθεί χωρίς να διαμορφώσει το λειτουργικό, αποτελεί πράγματι έναν πολύ καλό τρόπο για να γίνει αυτό.

~

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι η λειτουργικότητα της κοινωνίας δεν είναι ποτέ αμιγώς εργαλειακή, ούτε αφορά έναν πυρήνα λειτουργιών που είναι παντού και πάντα οι ίδιες, αλλά τελεί «υπό την αιγίδα των εκάστοτε θεσμισμένων φαντασιακών σημασιών». ⁵²⁵ Την ίδια στιγμή, το κοινωνικό φαντασιακό δεν αποτελεί μια αφαίρεση ή ένα σύνολο ιδεών, αλλά συναρθώνεται με τις πράγματι υπαρκτές λειτουργικές απαιτήσεις και αναγκαιότητες της κοινωνικής ζωής και τις μορφοποιεί μέσα σε πλαίσια ελευθερίας· ως επιμείνουμε για λίγο σε αυτή την έκφραση: *πλαίσια* (δηλαδή πεδία που ενέχουν περιορισμούς) *ελευθερίας* (δηλαδή μη αναγώγιμης και αυθόρμητης δράσης).

Εξάλλου, ακολουθώντας το γνωστό πια σχήμα του Καστοριάδη, θα λέγαμε ότι η αλληλοδιαπλοκή και η συνάρθρωση του φαντασιακού ή του νοηματικού με το συνολοταυτιστικό, το εργαλειακό ή το λειτουργικό δεν ισχύει μόνο για την κοινωνία ως είδος, αλλά και για κάθε επιμέρους κοινωνικο-ιστορικό κόσμο, για κάθε ιδιαίτερη κοινωνία. Με άλλα λόγια, η σύμφυση του φαντασιακού με το εργαλειακό έχει κι αυτή την ιστορικότητά της: καθίσταται φανερό και συγκεκριμενοποιείται κάθε φορά μέσα από την ιδιαίτερη ιστορία κάθε κοινωνίας και κάθε λαού, μια ιστορία που χαράζεται στους θεσμούς του, στα εργαλεία και τη γλώσσα του. Όταν επισκεπτόμαστε ένα μουσείο και παρατηρούμε τα αντικείμενα που δημιούργησε ένας πολιτισμός, ή όταν πολύ απλά διαβάζουμε γι' αυτά, παίρνουμε μια ιδέα για τον τρόπο με τον οποίο βίωσε τη ζωή, τις απαντήσεις που έδωσε στα θεμελιώδη ζητήματα της ύπαρξης, ταυτόχρονα υλικά και πνευματικά. ⁵²⁶ Το φαντασιακό

κοινωνικό φαντασιακό κάθε εποχής. Πραγματοποιεί μάλιστα ενδιαφέρουσες και πετυχημένες αναλογίες μεταξύ του καστοριαδικού έργου και των *Science and Technology Studies* (STS), που επίσης «αναδεικνύουν την κοινωνική συνιστώσα των τεχνολογιών, προσεγγίζοντας τη σχέση Τεχνολογίας-Κοινωνίας όχι δυϊστικά, αλλά ως σχέση συμπαραγωγής-συγκατασκευής (*co-construction*) στο πλαίσιο της οποίας οι όποιοι διαχωρισμοί ή επικαθορισμοί παύουν να έχουν νόημα» (σ. 77). Εντούτοις, διαφοροποιούμαστε ως προς την κριτική που ασκεί σε στοχαστές της τεχνολογίας όπως ο Hubert Dreyfus και την οποία προεκτείνει και σε *κάποιες* από τις αποφάνσεις του Καστοριάδη σχετικά με την τεχνική. Θεωρούμε ότι η πολιτική κριτική σε ορισμένες τεχνολογίες (στην περίπτωση του Dreyfus, η κριτική απέναντι στο ίντερνετ) ή σε ορισμένες πτυχές συγκεκριμένων τεχνολογιών, ανεξάρτητα από το αν θα τη θεωρήσει κανείς ορθή ή λανθασμένη, δεν προϋποθέτει κατ' ανάγκη την υποστασιοποίηση των εν λόγω τεχνολογιών, όπως φαίνεται να προτείνει ο συγγραφέας (σ. 80-81). Γιατί ενώ είναι αλήθεια ότι το τεχνολογικό *script* του κάθε εργαλείου επιτρέπει επανερμηνείες και ανακατευθύνσεις, δεν είναι όλα τα *script* εξίσου εύπλαστα, ούτε εξίσου φιλικά προς συγκεκριμένες πολιτικές διευθετήσεις. Έτσι, οι εν λόγω κριτικοί στοχαστές μπορούν κάλλιστα να μη θεωρούν τα τεχνουργήματα άπαξ δια παντός καθορισμένα, αλλά να υπογραμμίζουν εντούτοις ότι δεν είναι εύκολα αναπροσδιορίσιμα προς την κατά τους ίδιους επιθυμητή κατεύθυνση.

⁵²⁵ Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 416.

⁵²⁶ Η διατύπωση του ζητήματος του νοήματος ή του ρόλου των φαντασιακών σημασιών με όρους «απάντησης» σε ορισμένα θεμελιώδη «ερωτήματα» της κοινωνικής ύπαρξης μπορεί να εντοπιστεί τόσο στον ίδιο τον Καστοριάδη όσο και σε σχολιαστές του, με τη διευκρίνιση, βέβαια, ότι πρόκειται

δεν αποτυπώνεται μόνο στα «αμιγώς» λατρευτικά σκεύη –που ωστόσο την ίδια στιγμή οφείλουν να είναι και λειτουργικά: να συγκρατούν το λάδι ή το κερί, να εκλύουν τον καπνό κ.λπ.– αλλά και στα εργαλεία της καθημερινής χρήσης, που όχι μόνο διακοσμούνται με μυθολογικές παραστάσεις, αλλά και σχεδιάζονται με ειδικό τρόπο, ώστε να ανταποκρίνονται στη φαντασιακή θέσμιση του κόσμου, όπως φανερώνουν λόγου χάρη τα ημερολόγια των Αιγυπτίων και των Ίνκας.⁵²⁷

Αντίστοιχα, για να επιστρέψουμε στο παράδειγμα του *λέγειν*, οι φαντασιακές σημασίες μιας κοινωνίας εγγράφονται στην ιδιαίτερη υλικότητα και την ιστορία της γλώσσας της. Αυτό αφορά όχι μόνο το θεωρητικό ή θεολογικό λεξιλόγιό της, όπου τα πράγματα είναι από αυτή την άποψη σαφή, αλλά και τις πιο απλές, καθημερινές και βασικές λέξεις. Είναι προφανές ότι τα ρήματα «είμαι», «υπάρχω», «κάνω», «ζω» σημαίνουν διαφορετικά πράγματα για έναν Ινδιάνο, έναν Χριστιανό και έναν σύγχρονο Δυτικό. Άλλωστε, το πλήθος και η τροπικότητα των λέξεων που σχηματίζει μια γλώσσα για να μιλήσει για τον κόσμο σχετίζεται όχι μόνο με το φυσικό της περιβάλλον, όπως υποδηλώνει το περίφημο παράδειγμα των πολλαπλών λέξεων των Εσκιμώων για το χιόνι, αλλά και με την ιδιαίτερη σημασία και σημαντικότητα των δραστηριοτήτων αυτής της κοινωνίας μέσα στον χρόνο. Το αξιοπρόσεκτα εκλεπτυσμένο γερμανικό φιλοσοφικό λεξιλόγιο του 18ου και του 19ου αιώνα ή η υπερτροφική σε όρους της οικονομίας και της κυβερνητικής διάλεκτος της σύγχρονης κοινωνίας δείχνουν ότι η ιστορία του πράττειν κάθε κοινωνίας χαράζεται στο σώμα της γλώσσας της, αντικρούοντας τη θετικιστική και αμιγώς εργαλειακή αντίληψη, σύμφωνα με την οποία το καθετί μπορεί να εκφραστεί σε οποιαδήποτε γλώσσα.⁵²⁸

για μια μεταφορική διατύπωση. Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 218. Πρβλ. Tomès, «Introduction à la pensée de Castoriadis», ό.π., σ. 52-53 (όπου η παραπομπή για το παραπάνω παράθεμα στη γαλλική είναι λανθασμένη)· Waldenfels, «Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation», ό.π., σ. 100.

⁵²⁷ Ο Jacques Ellul αναφέρει αρκετά ενδιαφέροντα παραδείγματα για το εν λόγω ζήτημα και πιο συγκεκριμένα για τα υλικά και τα σχήματα που απέφευγαν να χρησιμοποιούσαν διάφοροι λαοί στην κατασκευή των καθημερινών λειτουργικών τους σκευών. Σημειώνει λόγου χάρη ότι πολλοί πολιτισμοί δεν χρησιμοποιούσαν σιδερένια γεωργικά εργαλεία για να μην πληγώσουν τη Μητέρα Γη. Αντίστοιχα, οι Υξώς και οι Αιγύπτιοι δεν χρησιμοποιούσαν τον τροχό, παρότι γνώριζαν την ύπαρξή του, γιατί ο τροχός παρέπεμπε στον ιερό ζωδιακό κύκλο. Βλ. το ντοκιμαντέρ *Η πλάνη της τεχνικής*, που περιλαμβάνει μια μακροσκελή συνέντευξη του στοχαστή, διαθέσιμο στο <https://www.youtube.com/watch?v=OoJVJth1_ck&feature=share&fbclid=IwAR2sAUoRLG-1C1PDMSOJW_oVo1eUSx8HbF8fl7louLbRhCd5p2hxsmLI67Q>. Μόλις που χρειάζεται να τονιστεί ότι ο «αρνητικός» χαρακτήρας αυτών των παραδειγμάτων, δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει στο συμπέρασμα ότι το φαντασιακό επεμβαίνει στη θέσμιση των αντικειμένων καθημερινής χρήσης μόνο αποτρεπτικά, απαγορεύοντας τη χρησιμοποίηση ορισμένων υλικών. Συμβαίνει και το αντίστροφο: τα υλικά, τα σχήματα και οι αριθμοί που για διάφορους λόγους επενδύονται με θετικές φαντασιακές σημασίες προτιμώνται κατά την καθημερινή πράξη και παραγωγή.

⁵²⁸ Γι' αυτή την άποψη, βλ. ενδεικτικά Φοίβος Παναγιωτίδης, *Μίλα μου για γλώσσα*, Ηράκλειο και Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013, σ. 18 κ.ε. Πρβλ. και την εντελώς διαφορετική, σε σχέση με αυτή που παρουσιάζουμε εδώ, σύλληψη του συγκεκριμένου καθηγητή γλωσσολογίας για τη γλώσσα, όπως εκφράζεται στη συνέντευξή του στον ιστότοπο *Lifo*: «Όλες οι γλώσσες είναι εξίσου πολύπλοκες γιατί δεν αποτελούν πολιτισμικές κατασκευές (όπως το χρήμα), ώστε να αντανakλούν την οργάνωση του πολιτισμού που τις ομιλεί, παρά είναι προϊόντα της έμφυτης ικανότητάς μας για γλώσσα (της Καθολικής Γραμματικής) όπως αυτή πραγματώνεται σε ένα κοινωνικό περιβάλλον». Διαθέσιμη στο <https://www.lifo.gr/articles/greece_articles/108646>.

Τέλος, η ιδιάζουσα τροπικότητα του νοήματος των λέξεων και οι συνδέσεις μεταξύ διαφορετικών σημαινόντων και σημαινομένων συνιστά μία ακόμα ένδειξη της εγγραφής του κοινωνικού φαντασιακού στην υλικότητα του λόγου: για να χρησιμοποιήσουμε το κλασικό παράδειγμα του Καστοριάδη, το ότι η λέξη *θνητός* σημαίνει και απλώς *άνθρωπος* στα αρχαία ελληνικά συνιστά έκφανση της αρχαιοελληνικής φαντασιακής σύλληψης και θέσμησης του κόσμου, της ιδιαίτερης απάντησης που η συγκεκριμένη παράδοση έδωσε στα ερωτήματα της σημασίας της επίγειας ζωής και της μεταθανάτιας ύπαρξης.⁵²⁹

Μιλώντας όμως για την ιστορικότητα του *τεύχειν* και του *λέγειν*,⁵³⁰ την ένταξή τους στο πλαίσιο μιας συγκεκριμένης κάθε φορά παράδοσης και μιας κοινωνίας που αυτο-εκτυλίσσεται στον χρόνο, συναντάμε μία ακόμη παράμετρο που μπαίνει στην εξίσωση της θέσμησης της κοινωνίας από κοινού με τις φαντασιακές σημασίες.

γ. Ιστορία και παράδοση

Είδαμε ως τώρα τους τρόπους με τους οποίους η αυθορμησία και η δημιουργικότητα του κοινωνικού φαντασιακού διαπλέκονται με τις απαιτήσεις και τους περιορισμούς που θέτουν η φύση και η λειτουργικότητα, αλλά και με τα ερεθίσματα που αυτά τα δύο μεγέθη προσφέρουν, τα στηρίγματα που θέτουν στη διάθεση των κοινωνικών νοημάτων για να εκφραστούν και να παροντοποιηθούν. Κατά τον Καστοριάδη, υπάρχουν δύο ακόμα στοιχεία που πρέπει να ληφθούν υπόψη από το κοινωνικό φαντασιακό κατά τη διαδικασία της θέσμησης: η περασμένη ιστορία και η ανάγκη συνεκτικότητας του οικοδομήματος των φαντασιακών σημασιών μιας κοινωνίας. Σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει σχετικά με τα ζητήματα της έρευνας της κοινωνίας στη φύση και της αλληλοδιαπλοκής του φαντασιακού με το συνολοταυτιστικό στοιχείο, στα οποία αφιερώνονται πολλές σελίδες της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας*, οι αναφορές του Καστοριάδη στους περιορισμούς που θέτουν η ιστορία και η συνεκτικότητα είναι ευάριθμες και σχετικά σύντομες. Θα πρέπει λοιπόν να τις ανασυγκροτήσουμε, στρεφόμενοι κυρίως σε άλλα γραπτά του στοχαστή.

Μια καλογραμμένη και χαρακτηριστική παράγραφος από το *Πεπραγμένα και πρακτέα* μπορεί να αποβεί διαφωτιστική: «καμία σημασία για την οποία θα μπορούσαμε να μιλήσουμε δεν αναδύεται *in vacuo*. Υπάρχουν πάντοτε, έστω και κατακερματισμένα, ένα παρελθόν και μια παράδοση. Η σχέση όμως αυτή με το παρελθόν αποτελεί η ίδια, στις τροπικότητες και στο περιερχόμενό της, μέρος της θέσμησης της κοινωνίας. Επί παραδείγματι, οι αρχαϊκές ή παραδοσιακές κοινωνίες προσπαθούν να αναπαραγάγουν και να επαναλάβουν το παρελθόν σχεδόν κατά γράμμα. Σε άλλες περιπτώσεις, η “πρόσληψη” του παρελθόντος και της παράδοσης είναι, τουλάχιστον εν μέρει, εντόνως συνειδητή, στην

⁵²⁹ Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. α', ό.π. Πρβλ. Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 20-24. Σημαντικές παρατηρήσεις επί του θέματος διατυπώνονται και στο εισαγωγικό σημείωμα για το γλωσσάρι της ελληνικής μετάφρασης που έγραψε ο φιλόσοφος για την ελληνική έκδοση του βιβλίου του. Βλ. *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 519-526.

⁵³⁰ Βλ. στο ίδιο, σ. 382 κ.ε.

πραγματικότητα όμως αυτή η “πρόσληψη” είναι αναδημιουργία (η σημερινή μόδα θα την αποκαλούσε “επανερμηνεία”). Η αθηναϊκή τραγωδία “προσλαμβάνει” την ελληνική μυθολογία, και την αναδημιουργεί. Η ιστορία του χριστιανισμού δεν είναι τίποτε άλλο από την ιστορία των συνεχών “επανερμηνειών” των ίδιων ιερών κειμένων [...]. Οι κλασικοί Έλληνες καθίστανται το αντικείμενο μιας αδιάκοπης “επανερμηνείας” στη Δύση, τουλάχιστον από τον 13ο αιώνα. Αυτή η αναδημιουργία γίνεται προφανώς πάντοτε σύμφωνα με τις φαντασιακές σημασίες του παρόντος – όμως, και πάλι προφανώς, αυτό που “επανερμηνεύεται” είναι ύλη δεδομένη και όχι ακαθόριστη. Είναι όμως διδακτικό να συγκρίνουμε τι έκαναν με αυτή την ίδια ελληνική κληρονομιά οι Βυζαντινοί, οι Άραβες και οι Δυτικοί Ευρωπαίοι». ⁵³¹

Βλέπουμε λοιπόν πως, παρότι η φαντασιακή δημιουργία των νοημάτων που προσανατολίζουν την κοινωνική ζωή είναι κατά τον Καστοριάδη ριζική, δηλαδή δεν μπορεί να συναχθεί από τους ήδη υπάρχοντες καθορισμούς, συναντά πάντοτε δεδομένες ιστορικές συνθήκες, οι οποίες μάλιστα διαδραματίζουν έναν μη τετριμμένο ρόλο. Ουσιαστικά βρίσκουμε εδώ την επανάληψη, σε ένα ακόμη πεδίο, του κλασικού σχήματος του φιλοσόφου, σύμφωνα με το οποίο η δημιουργία είναι *ex nihilo*, αλλά όχι *in nihilo* ή *cum nihilo*. Με αυτή την έννοια, δεν είναι τυχαίο που ένα μεγάλο μέρος του προαναφερθέντος ραδιοφωνικού διαλόγου μεταξύ Καστοριάδη και Ricoeur επικεντρώνεται σε ζητήματα που αφορούν το πεδίο της ιστορίας. Έτσι, όταν ο Ricoeur υποστηρίζει ότι «η ιδέα του απολύτως νέου είναι αδιανόητη», ⁵³² ότι «[δ]εν έχουμε ποτέ να κάνουμε με ένα πέρασμα από το τίποτα σε κάτι, αλλά από κάτι σε κάτι, από έτερο σε έτερο» και ότι «βλέπ[ει] την ανθρωπότητα να προχωράει πράγματι με ρήξεις, με ασυνέχειες, αλλά αυτές είναι πάντα του τύπου της αναδιάταξης», ⁵³³ έχουμε την αίσθηση ότι η διαφωνία του με τον Καστοριάδη όσον αφορά στο ζήτημα της επεξεργασίας, της επαναπρόσληψης και της αναδημιουργίας της παράδοσης, αν δεν είναι ανύπαρκτη ή καθαρά ορολογική, είναι σίγουρα λιγότερο σημαντική απ’ όσο αφήνει να εννοηθεί η επιμονή και των δύο φιλοσόφων στους δικούς τους προτιμώμενους όρους. ⁵³⁴

⁵³¹ Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 417-418.

⁵³² Ρικέρ, Καστοριάδης, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό*, ό.π., σ. 52.

⁵³³ Στο ίδιο, σ. 60.

⁵³⁴ Για να είμαστε δίκαιοι, αυτή η διαφωνία προέρχεται μάλλον από την επιμονή του Καστοριάδη στην ιδέα της *ex nihilo* δημιουργίας – η οποία δεν δημιουργεί μόνο ορολογικά αλλά και θεωρητικά προβλήματα. Ως προς αυτό, συμεριζόμαστε την εξαιρετική κριτική ανάλυση των Dardot και Laval, η οποία, χωρίς να αποδυναμώνει την έμφαση της καστοριαδικής φιλοσοφίας στη δυνατότητα ανάδυσης του καινούριου, προβληματοποιεί ακριβώς την ιδέα του *ex nihilo*. Βλ. Πιερ Νταρντό, Κριστιάν Λαβάλ, *Κοινό. Δοκίμιο για την επανάσταση στον 21ο αιώνα*, ό.π., σ. 367-369. Όπως γράφουν χαρακτηριστικά οι δύο συγγραφείς, «αν η καταφυγή στην έννοια της “δημιουργίας” δικαιολογείται κυρίως από την επιδίωξη να διαφυλάξουμε το νόημα από κάθε αναγωγή σε ένα αποτέλεσμα, μπορούμε να αναρωτηθούμε τι δικαιολογεί με τη σειρά της την κάπως προκλητική χρήση της θεολογικής διατύπωσης “δημιουργία ex nihilo”. [...] Γιατί να αποδώσουμε στο *ex nihilo* που δεν λέει καθόλου από μόνο του; Διότι αυτό το *ex* δεν δηλώνει τελικά τίποτε άλλο παρά “από το”, και “από το” δεν σημαίνει αναγκαστικά εξαιτίας. [...] Στην πραγματικότητα, η παγίδα που κρύβει η διατύπωση, και την οποία δεν είναι βέβαιο ότι κατόρθωσε να αποφύγει ο Καστοριάδης, είναι ότι επιβάλλει την εναλλακτική επιλογή “ή η δημιουργία είναι εκ του μηδενός ή δεν υπάρχει καθόλου δημιουργία”. Απορρίπτοντας αυτόν τον θεολογικό μύθο, μπορούμε να απορρίψουμε ταυτόχρονα και τη συγκεκριμένη εναλλακτική επιλογή, διατηρώντας όμως τη θέση ότι η δημιουργία δεν ανάγεται σε μια αιτιακή εξήγηση. Θα έχουμε έτσι την απολύτως συνεκτική ιδέα μιας “δημιουργίας από κάτι

Πράγματι, ο Καστοριάδης σε διάφορα έργα του πραγματοποιεί σημαντική και συνειδητή προσπάθεια προκειμένου να αναδείξει τις πολιτισμικές και ιστορικές συνθήκες που εγγράφουν μια συγκεκριμένη δημιουργία στον χώρο ενός δεδομένου πολιτισμού. Η εκ μέρους του ενδελεχής ανάλυση της θρησκείας, της μυθολογίας, της νομοθεσίας και πολλών ακόμη πτυχών της ζωής της ελληνικής αρχαιότητας αποτελεί εν προκειμένω την πιο γνωστή και εμβληματική περίπτωση, σίγουρα όμως όχι τη μόνη.⁵³⁵ Για να δώσουμε δύο παραδείγματα, ο στοχαστής επισημαίνει ότι δεν θα μπορούσε να συζητήσει με κάποιον που θα υποστήριζε ότι ο Αριστοτέλης θα μπορούσε να είναι Κινέζος, αφού ο ίδιος θεωρεί τη σύνδεση του Σταγειρίτη με την αρχαιοελληνική παράδοση απολύτως προφανή αλλά και κρίσιμη.⁵³⁶ Αντίστοιχα, ερμηνεύοντας τον θεσμό της αρχαίας τραγωδίας ως διαρκή υπενθύμιση της αναγκαιότητας του ανθρώπινου αυτοπεριορισμού,⁵³⁷ υπογραμμίζει ότι είναι λάθος να γίνεται λόγος για ελληνική και όχι για αθηναϊκή τραγωδία, καθώς μόνο στο πλαίσιο μιας δημοκρατίας ο αυτοπεριορισμός καθίσταται ρητός και πολιτικά απαραίτητος.⁵³⁸ Το πρώτο παράδειγμα δείχνει ότι ακόμα και η πιο εμπνευσμένη και επιδραστική φιλοσοφική δημιουργία συνδέεται με αμέτρητους τρόπους με μια δεδομένη παράδοση και δεν γεννάται εν κενώ.⁵³⁹ Το δεύτερο ότι η εκ μέρους των Αθηναίων οικειοποίηση μιας ιδιαίτερης κληρονομιάς είναι από τη μεριά της επίσης ιδιαίτερη, καθώς πάνω στη βάση μιας κοινής παράδοσης δημιουργούν κάτι μοναδικό και απρόβλεπτο,⁵⁴⁰ που σχετίζεται με τα προσίδια πολιτικά χαρακτηριστικά της κοινότητάς τους. Σε κάθε περίπτωση, είναι σημαντικό να κρατήσουμε ότι η καστοριαδική θεώρηση περί φαντασίας και δημιουργίας δεν οδηγεί σε μια έλλειψη ιστορικής αυστηρότητας ή θεωρητικής συνοχής: δεν είναι τα πάντα δυνατά παντού, υπάρχουν στην ιστορία του κάθε πολιτισμού συγκεκριμένες δυνατότητες και δυναμικές. Εντούτοις, στον βαθμό που αυτές οι δυναμικές είναι δημιουργημένες από το πράττειν των ανθρώπων και δεν υπακούουν σε κάποια κρυφή πρόνοια, παραμένουν πάντοτε αμφίσημες και ανοικτές στην επανερμηνεία και την αναδημιουργία.

άλλο» (ή δημιουργίας “ex alioquo”, και κατά συνέπεια μιας δημιουργίας υπό όρους, η οποία δεν ισοδυναμεί σε καμία περίπτωση με μια “αιτιακά καθορισμένη δημιουργία”)» (σ. 367-368). Νομίζουμε ότι, με βάση αυτή την πολύ διαφωτιστική ερμηνεία, γίνεται σαφής η συνάφεια της καστοριαδικής και της ρικερτιανής θέσης.

⁵³⁵ Για την αρχαία Ελλάδα, βλ. ενδεικτικά τους τρεις τόμους της *Ελληνικής ιδιαιτερότητας*. Όσον αφορά δε άλλους πολιτισμούς, εκτός από τις ρητές και άρρητες αναφορές του Καστοριάδη στους κοινωνικούς ανθρωπολόγους (Marcel Mauss, Margaret Mead, Ruth Benedict, André Leroi-Gouhran κ.λπ.), θα πρέπει να σημειωθούν οι παραπομπές του στις εργασίες του στο έργο του Georges Dumezil για τις ινδοευρωπαϊκές θρησκείες. Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 222.

⁵³⁶ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το “τέλος της φιλοσοφίας”;», ό.π., σ. 22.

⁵³⁷ Βλ. Κτενάς, *Αυτονομία, τραγωδία και αυτοπεριορισμός στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., σ. 75 κ.ε.

⁵³⁸ Καστοριάδης, «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», ό.π., σ. 202.

⁵³⁹ Πρβλ. Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες», ό.π., σ. 91: «ακόμη και στον πιο πρωτότυπο στοχαστή, μόνον ένα απειροελάχιστο κομμάτι απ’ αυτά που λέει δεν προέρχεται από την κοινωνία, από ό,τι έχει μάθει, από ό,τι τον περιβάλλει, από τις γνώμες, από την ατμόσφαιρα της εποχής ή από μια τετριμμένη επεξεργασία όλων αυτών, δηλαδή από συμπεράσματα που μπορεί να αντλήσει από αυτά ή από προϋποθέσεις που μπορεί να ανακαλύψει σ’ αυτά. Αν θέλετε να ποσοτικοποιήσουμε, μεταφορικά, τα πράγματα, ο αληθινά καινούργιος πυρήνας σε έναν Πλάτωνα, σε έναν Αριστοτέλη, σε έναν Kant, σε έναν Hegel, σε έναν Marx ή σε έναν Freud αντιπροσωπεύει ίσως το 1% απ’ ό,τι είπαν ή έγραψαν».

⁵⁴⁰ Βλ. Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 136-137.

Με άλλα λόγια, κάθε φανταστική δημιουργία τοποθετείται εντός ενός δεδομένου κοινωνικο-ιστορικού πεδίου, μιας ιζηματοποιημένης ιστορικής στιβάδας⁵⁴¹ που, μέσα στην πολυσημία και την περιπλοκότητά της –γιατί ένας πολιτισμός και μια παράδοση δεν είναι ποτέ κάτι ενιαίο, περιέχουν στοιχεία ποικίλα, ετερογενή, ακόμη και λογικώς αντιφατικά⁵⁴²– θέτει όρια στο τι μπορεί να συμβεί αλλά και προσφέρει σημεία στήριξης για την ανάδυση και την ενσάρκωση των νέων φανταστικών σημασιών. Σε αυτό το πλαίσιο, η ριζικότητα της δημιουργίας του κοινωνικού φανταστικού πρέπει να προσδιοριστεί ως αυτό που είναι, να αναδειχθεί αλλά να μην υπερτονιστεί.

Βεβαίως, αυτές οι σκέψεις έχουν μεταξύ άλλων και πολιτικές συνεπαγωγές, καθώς μας επιτρέπουν να σκεφτούμε τον μετασχηματισμό της κοινωνίας με όρους που ξεφεύγουν από την προσμονή της μεγάλης νύχτας, ενώ ταυτόχρονα διασώζουν τη δυνατότητα της θεμελιώδους αλλαγής. «Τι σημαίνει ριζικό σε αυτά τα πλαίσια; Η ιδέα μιας ολικής επανάστασης, μιας κοινωνικής *tabula rasa*, είναι προφανώς παράλογη. Στην πιο ριζοσπαστική επανάσταση που μπορούμε να φανταστούμε, τα στοιχεία της κοινωνικής ζωής που θα παρέμεναν αναλλοίωτα είναι απείρως περισσότερα από αυτά που θα μπορούσαν να αλλάξουν: η γλώσσα, τα κτήρια, τα εργαλεία, οι τρόποι συμπεριφοράς και δράσης και –το σημαντικότερο– μεγάλα μέρη της ψυχοκοινωνικής δομής των ανθρώπων».⁵⁴³

Έτσι, ο Καστοριάδης θα προκρίνει στο πολιτικό επίπεδο μια γόνιμη και ανοιχτή σχέση με την ιστορική κληρονομιά της κάθε κοινωνίας. Στον αντίποδα μιας τουριστικής ή μουσειακής σχέσης με την παράδοση,⁵⁴⁴ όπου το παρελθόν απονεκρώνεται και παρουσιάζεται σε προθήκες σαν έκθεμα που έχει αποκοπεί από τη ζώσα κοινωνική δραστηριότητα,⁵⁴⁵ θα προτείνει την κριτική και αναστοχαστική αλληλεπίδραση και την αλλοίωση των στοιχείων που μας έχουν συγκροτήσει ως κοινωνικο-ιστορικά όντα. Εξάλλου, στον βαθμό ακριβώς που καμιά παράδοση δεν είναι ενιαία, η εκ νέου πραγμάτευση ορισμένων πλευρών του παρελθόντος μπορεί να τους προσδώσει μιαν απρόβλεπτη δυναμική.⁵⁴⁶ Εντός μιας τέτοιας

⁵⁴¹ Πρβλ. τη διατύπωση του Paul Ricoeur στο Ρικέρ, Καστοριάδης, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φανταστικό*, ό.π., σ. 55: «μια διαλεκτική της καινοτομίας και της ιζηματοποίησης».

⁵⁴² Καστοριάδης, «Κληρονομιά και επανάσταση», ό.π., σ. 31, 32. Την ιδιότυπη συσσωρευτικότητα του λαϊκού πολιτισμού, που αφομοιώνει και συγχωνεύει ετερογενή στοιχεία, έχει αναδείξει σε ένα διαφορετικό πλαίσιο ο έλληνας αστικός ανθρωπολόγος Ζάχος Παπαζαχαρίου. Βλ. το βιβλίο του *Η Πιάτσα*, ό.π., σ. 12 και 144.

⁵⁴³ Καστοριάδης, «Κληρονομιά και επανάσταση», ό.π., σ. 22, με μικρή τροποποίηση της μετάφρασης. Πρβλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ό.π., σ. 80: «Και η πιο ριζική επανάσταση είναι υποχρεωμένη να δουλέψει ξεκινώντας από αυτό που υπάρχει. Όπως έλεγε ο μακαρίτης Κάρολος Μαρξ [στη 18η *Μπρυμαίρ*], η μνήμη των πεθαμένων γενεών βαραίνει πολύ στη σκέψη των ζώντων. Χρησιμοποιούσε μια γαλλική νομική έκφραση, “le mort saisit le vif”, “ο νεκρός συλλαμβάνει τον ζωντανό”».

⁵⁴⁴ Καστοριάδης, «Κληρονομιά και επανάσταση», ό.π., σ. 32. Βλ. και Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ψυχανάλυση και κοινωνία II», στον τόμο *Καιρός*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, Αθήνα: Ύψιλον, 2000, σ. 98-99: «Ζούμε σε μια κοινωνία που έχει θεσπίσει με το παρελθόν έναν τύπο σχέσης εντελώς πρωτότυπο και πρωτοφανέρωτο: την πλήρη αποεπένδυση. [...] [Η] σχέση με το παρελθόν είναι, στην καλύτερη περίπτωση, τουριστική. Επισκεπτόμαστε την Ακρόπολη όπως πηγαίνουμε και στις Βαλεαρίδες».

⁵⁴⁵ Πρβλ. Giorgio Agamben, *Profanations*, Νέα Υόρκη: Zone Books, 2007, σ. 83: «η μουσειοποίηση του κόσμου έχει σήμερα πραγματωθεί».

⁵⁴⁶ Πρόκειται για αυτό που ο Paul Ricoeur, δανειζόμενος έναν όρο της φροϋδικής ψυχανάλυσης, αποκαλεί *ανάδραση*: «μέσα από ένα είδος ανάδρασης των νέων δημιουργιών μας πάνω σε παλαιές

σχέσης, όπου «το παλιό εισέρχεται στο καινούριο με τη σημασία που του δίνει το καινούριο»,⁵⁴⁷ το πολιτικό υποκείμενο, συλλογικό και ατομικό, βρίσκει τη σωστή του θέση: ούτε υποτάσσεται στην προγονολατρία, ούτε συλλαμβάνει τον εαυτό του σαν ένα απόλυτα ρευστό ον χωρίς ρίζες.

δ. Η συνεκτικότητα του φαντασιακού οικοδομήματος και η (πάντοτε ανέφικτη) πληρότητα της σημασίας

Οι μέχρι τώρα αναφερθέντες περιορισμοί στη δημιουργική αυθορμησία του κοινωνικού φαντασιακού αφορούσαν απαιτήσεις που απευθύνονται στις φαντασιακές σημασίες από κάτι που αυτές «συναντούν»: τη φυσική πραγματικότητα και τη με αυτή συναρτώμενη λειτουργικότητα και ορθολογικότητα των θεσμών, καθώς και την περασμένη ιστορία. Ο Καστοριάδης προσθέτει ότι υπάρχουν και ορισμένοι «εγγενείς» περιορισμοί,⁵⁴⁸ όρια δηλαδή που επιβάλλονται από αναγκαιότητες οι οποίες προκύπτουν από το ίδιο το γεγονός της φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας. Ανάμεσα σε αυτούς ξεχωρίζει δύο, τη συνεκτικότητα της θέσμησης και την πληρότητα των φαντασιακών σημασιών.

Αρχικά, οι θεσμοί και οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες θα πρέπει να παρουσιάζουν συνοχή, δηλαδή να δημιουργούν μια κοινωνία που να μπορεί να αναπνέει, να επιβιώνει και να λειτουργεί, χωρίς η καθημερινή εκτύλιξη της ζωής να προκαλεί συνεχείς κρίσεις αμφισβήτησης ούτε στο νοηματικό οικοδόμημα (ποιοι είμαστε, ποιοι είναι οι στόχοι και οι αξίες μας, πώς στεκόμαστε απέναντι στη ζωή και στον κόσμο κ.λπ.), ούτε στη διεκπεραίωση των υποθέσεων και στην κάλυψη των αναγκών (πώς δουλεύουμε, πώς τρώμε, πώς συζητάμε, πώς μετακινούμαστε κ.λπ.). Αυτή η ανάγκη συνεκτικότητας, μακριά από το να μπορεί να θεμελιώσει με υπερβατολογικό τρόπο μια υπερϊστορική λογική που να διατρέχει κάθε κοινωνία,⁵⁴⁹ οφείλει να κρίνεται *εμμενώς*, δηλαδή από τη σκοπιά του φαντασιακού

στιγμές, απελευθερώνουμε τις δυνατότητες που είχαν αποτραπεί» (ΡΙΚΕΡ, Καστοριάδης, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό*, ό.π., σ. 66). Πράγματι, όταν ο Lacan σημειώνει ότι στο πλαίσιο μιας ανάλυσης το υποκείμενο ξαναγράφει την ιστορία της ζωής του, αυτό σημαίνει μεταξύ άλλων ότι, μέσα από την επεξεργασία του ασυνειδήτου του και του παρελθόντος του, το άτομο δεν δημιουργεί απλώς νέες υποκειμενικές στάσεις, αλλά και επανερμηνεύει τις παλιές, εντάσσοντάς τες σε ένα νέο πλαίσιο, κοιτώντας τες από ένα νέο πρίσμα. Στην πραγματικότητα μάλιστα, η δημιουργία του νέου τρόπου του είναι του υποκειμένου είναι αδιαχώριστη από αυτή την επανερμηνεία.

⁵⁴⁷ Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π., σ. 125. Πρβλ. Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 137: «Η νεώτερη Ευρώπη χρησιμοποιεί ταυτοχρόνως την Ελλάδα, τη Ρώμη, τον εβραϊσμό, αραβικά στοιχεία, γερμανικά στοιχεία και άλλα ακόμα που δημιουργεί μόνη της. Δημιουργώντας όμως η ίδια άλλα πράγματα, δίδει μιαν άλλη σημασία σ' αυτό που δανείζεται από τους παλαιότερους αυτούς κόσμους».

⁵⁴⁸ Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 418.

⁵⁴⁹ Σε μια τέτοια προσπάθεια προβαίνουν φιλόσοφοι που καθόλου τυχαία συνομιλούν με τον Kant, όπως ο John Rawls και ο Jürgen Habermas. Ο πρώτος, μέσα από την επανεπεξεργασία της έννοιας του κοινωνικού συμβολαίου με την προσθήκη ενός «πέπλου άγνοιας» που θα έκρυβε από τους συμβαλλομένους τις ιδιότητές τους (αν είναι πλούσιοι ή φτωχοί, άνδρες ή γυναίκες, θρησκευόμενοι ή άθεοι κ.λπ.), θεωρεί ότι μπορεί να διατυπώσει ορισμένες ηθικές και δικαϊκές αρχές ικανές να ισχύουν καθολικά. Το ενδιαφέρον πείραμά του ωστόσο αποτυγχάνει ακριβώς στον βαθμό που δεν

της εκάστοτε κοινωνίας.⁵⁵⁰ Για να επαναλάβουμε το παράδειγμα του Καστοριάδη, η κατασκευή των υπερπολυτελών πυραμίδων των Φαραώ την ίδια στιγμή που οι χωρικοί πεθαίνουν από την πείνα είναι συνεκτική εντός του φαντασιακού σύμπαντος της αρχαίας Αιγύπτου – δεν προκαλεί κρίση νοήματος ή ταυτότητας ούτε παρακωλύει τις καθημερινές εργασίες. Αντίστοιχα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η έλλειψη της δυνατότητας μετακίνησης σε μακρινά μέρη, μια δυσλειτουργία που θα έκανε τη σημερινή κοινωνία να καταρρεύσει μέσα σε λίγες μέρες, δεν απειλούσε τη συνεκτικότητα του κοινωνικού κόσμου των περισσότερων ιστορικών κοινωνιών.

Η συνεκτικότητα του φαντασιακού οικοδομήματος σχετίζεται για τον Καστοριάδη και με ένα άλλο φαινόμενο, «την ουσιαστική και αινιγματική συγγένεια μεταξύ τεχνημάτων, πολιτικών καθεστώτων, έργων τέχνης, και ασφαλώς ανθρώπινων τύπων που ανήκουν στην αυτή κοινωνία και στην αυτή ιστορική περίοδο».⁵⁵¹ Οι θεσμοί, με την ευρύτατη έννοια του όρου, και τα δημιουργήματα μιας κοινωνίας σε κάθε πεδίο της ζωής παρουσιάζουν μια συμπληρωματικότητα και μια ομοιογένεια, η οποία προϋποτίθεται ακόμη και από την πιο βαθιά και οξυμένη αντιπαλότητα – ας σκεφτούμε, λόγου χάρη, τη διαμάχη μεταξύ των υπερμάχων του καπιταλισμού και του σοσιαλισμού στον 20ό αιώνα. Αν αυτή η συγγένεια, η συνάφεια και η παραπληρωματικότητα –που χαρακτηρίζεται μυστηριώδης και αινιγματική γιατί δεν αποτέλεσε τον συνειδητό στόχο κανενός, ενώ ιδωμένη εκ των υστέρων φαντάζει σχεδόν προσχεδιασμένη και νομοτελειακή⁵⁵²– πάψει να υπάρχει ή αρχίσει να κλυδωνίζεται

λαμβάνει υπόψη τη φαντασιακή ετερογένεια των κοινωνιών: είναι προφανές ότι, για τον Rawls, όσοι κάθονται γύρω από το τραπέζι της συμφωνίας και καλύπτονται από το πέπλο της άγνοιας είναι στην πραγματικότητα δυτικοί του 20ού αιώνα που πρόκειται να συζητήσουν για το πώς θα διανεμηθούν διάφοροι πόροι και πώς θα διαφυλαχθούν διάφορα δικαιώματα. Όμως ακριβώς η σύλληψη του κόσμου με όρους δικαιωμάτων και πόρων είναι μια πρόσφατη φαντασιακή δημιουργία, μη μεταφράσιμη και ακατανόητη για τους ανθρώπους άλλων πολιτισμών και εποχών, οι οποίοι πολύ πιθανώς θα έθεταν στο τραπέζι όχι μόνο άλλα αιτήματα, αλλά εντελώς διαφορετικά ζητήματα. Αντίστοιχα, ο Habermas θεωρεί ότι μπορεί να θεμελιώσει μια ηθική της επικοινωνίας ανασυγκροτώντας και θέτοντας ως απαράβατες ηθικές αρχές τις προϋποθέσεις του διαλόγου. Ξεχνά ωστόσο ότι τα περιεχόμενα του διαλόγου, όπως και το ποιοι συμμετέχουν σε αυτόν (οι γυναίκες; οι δούλοι; οι ξένοι; τα πνεύματα;) δεν ορίζονται μια για πάντα, αλλά ποικίλλουν ανάλογα με το φαντασιακό. Εξάλλου, όπως επισημαίνει και ο ίδιος ο Καστοριάδης, οι άνθρωποι μπορούν να επικοινωνήσουν και να συνεννοηθούν άριστα για στόχους που σίγουρα ο Habermas θα απέρριπτε, όπως η καταστροφή ενός γειτονικού λαού.

⁵⁵⁰ Στο ίδιο.

⁵⁵¹ Στο ίδιο, σ. 419.

⁵⁵² Οι διατυπώσεις του Καστοριάδη για το συγκεκριμένο ζήτημα είναι αρκετά απολαυστικές, γι' αυτό ας μας επιτραπεί να τις παραθέσουμε σε μάρκος, με την αυτονόητη υπενθύμιση ότι δεν στοχεύουν να αναδείξουν μια κάποια νομοτέλεια ή πρόνοια που δρα στην ιστορία αλλά ότι, ακριβώς, εκφράζουν την έκπληξη που προκύπτει κατά τη μελέτη της ιστορίας ξεκινώντας από τη θέση ότι δεν υπάρχει τελεολογία.

«Εκατοντάδες αστών, επιφοιτισμένοι ή μη από το πνεύμα του Καλβίνου και την ιδέα της εγκόσμιας άσκησης, αρχίζουν να συσσωρεύουν. Χιλιάδες κατεστραμμένοι τεχνίτες και πεινασμένοι αγρότες βρίσκονται διαθέσιμοι για να μπουν στα εργοστάσια. Κάποιος επινοεί μια ατμομηχανή, άλλος έναν καινούριο αργαλειό. Φιλόσοφοι και φυσικοί προσπαθούν να σκεφτούν το σύμπαν σαν μια μεγάλη μηχανή και να βρουν τους νόμους του. Βασιλιάδες εξακολουθούν να υποτάσσουν οι μεν τους δε και να ευνοχίζουν τους ευγενείς, και δημιουργούν εθνικούς δεσμούς. Καθένα από τα εν λόγω άτομα και ομάδες αποβλέπει στους δικούς του στόχους, κανείς δεν σκοπεύει στην κοινωνική ολότητα σαν τέτοια. Εντούτοις το αποτέλεσμα είναι μιας εντελώς άλλης τάξεως: είναι ο καπιταλισμός. [...] Αυτό που έχει σημασία εδώ, είναι ότι αυτό το αποτέλεσμα έχει μια συνοχή που κανείς και τίποτα δεν την ήθελε ούτε την εγγυόταν στην αρχή ή κατόπιν, και ότι κατέχει μια σημασία (μάλλον φαίνεται να

συστηματικά και εκ βάθρων, βρισκόμαστε πλέον ενώπιον της ανάδυσης μιας διαφορετικής κοινωνίας, μιας άλλης φαντασιακής θέσμησης. Για να συνδεθούμε εκ νέου και με τα όσα σημειώσαμε παραπάνω στο κεφάλαιο για τον Weber και τον Dirk Käsler, θα μπορούσαμε να θεματοποιήσουμε τη συνεκτικότητα που προσδίδει το κοινωνικό φαντασιακό στην κοινωνία και με τους εξής όρους: το φαντασιακό οφείλει να δημιουργήσει ένα σύμπαν, έναν κόσμο νοήματος, εντός του οποίου διάφορες πράξεις, δημιουργίες, λειτουργίες και συμπεριφορές βρίσκουν τη θέση τους και διαρθρώνονται κατά σχετικά σταθερό τρόπο.

Την ίδια στιγμή, ο Καστοριάδης επισημαίνει ότι «οι θεσμοί και οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες οφείλουν να είναι *πλήρεις*».⁵⁵³ Το νοηματικό σύμπαν που διαμορφώνει το φαντασιακό πρέπει να μπορεί να απαντήσει με πειστικό τρόπο σε όλα τα υπαρξιακά, μεταφυσικά και ταυτοτικά ερωτήματα που δύνανται να εγερθούν εντός της συγκεκριμένης κοινωνίας. Σε άλλο σημείο του έργου του, ο φιλόσοφος γράφει ότι «η μυθική απάντηση στο

ενσαρκώνει ένα δυνάμει ανεξάντλητο σύστημα σημασιών) που κάνει να υπάρχει πραγματικά ένα είδος ιστορικής οντότητας, ο καπιταλισμός». Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 69. Εν προκειμένω, οι αναφορές στο έργο του Weber είναι σαφείς, όπως άλλωστε και η συνάφεια του επιχειρήματος του Καστοριάδη με αυτό που, στο πλαίσιο της μελέτης του βεμπεριανού έργου, έχει ονομαστεί «ετερογονία των σκοπών». Την ίδια στιγμή, παρότι όπως φαίνεται από το παραπάνω χωρίο στη θέσμηση του σύμπαντος του καπιταλισμού συνετέλεσαν κατά τη γνώμη του Καστοριάδη και οι φυσικοεπιστημονικές ιδέες της νεωτερικότητας, ο συγγραφέας αρνείται να τους προσδώσει προεξάρχουσα θέση, κάτι που δείχνει για μία ακόμα φορά ότι το φαντασιακό, όπως ορίζεται από τον ίδιο, απέχει πολύ από το να αποτελεί ένα σύνολο ιδεών. Πρβλ. την –ενδεχομένως κάπως υπερβολική, καθότι προφορική, ωστόσο σε κάθε περίπτωση χαρακτηριστική– παρατήρησή του στο *Σχετικισμός και δημοκρατία*, ό.π., σ. 67: «μπαίνουμε εδώ σε ένα έδαφος που είναι περίπλοκο, πολύ δύσκολο και πολύ ολισθηρό, αυτό της σχέσης της πραγματικής ιστορίας με την εξέλιξη των ιδεών. Και, προσωπικά, είμαι αντίθετος στην ιδέα να αναγάγουμε τις πραγματικές εξελίξεις ή να τις αντιστοιχίζουμε σε ιδέες – σ' αυτό το είδος αντεστραμμένου μαρξισμού που αποτελεί, εξάλλου, την αδυναμία του Χάιντεγκερ... Η δυτική τεχνοκρατία είναι η κατάληξη της δυτικής μεταφυσικής κ.λπ. Ε, λοιπόν, δεν είναι αλήθεια. Ο Θωμάς Ακινάτης είναι ένας μεγάλος μεταφυσικός, αλλά δεν έχει καμία σχέση με τον ορθολογικό έλεγχο και τον κόσμο της μεταφυσικής».

Ας επιστρέψουμε όμως στο ζήτημα της μυστηριώδους συνοχής μιας κοινωνίας: «Τι είναι αυτό που “συν-κρατεί” μια κοινωνία, που κάνει ώστε οι νομικοί ή ηθικοί κανόνες που διέπουν τη συμπεριφορά των ενηλίκων να βρίσκονται σε συνοχή με τα κίνητρα με τα οποία εμφορούνται αυτοί οι ενήλικοι, να είναι όχι απλώς συμβιβαστοί, αλλά βαθιά και μυστηριωδώς ταιριασμένοι με τον τρόπο της εργασίας και της παραγωγής, όλα αυτά με τη σειρά τους να αντιστοιχούν στη δομή της οικογένειας, στον τρόπο του θηλασμού, απογαλακτισμού και ανατροφής των παιδιών, να υπάρχει μια τελικώς καθορισμένη δομή της ανθρώπινης προσωπικότητας μέσα σ' αυτήν την κουλτούρα, αυτή η κουλτούρα να περιλαμβάνει τις δικές της νευρώσεις και όχι άλλες, και όλα αυτά να συντονίζονται με μία θέαση του κόσμου, με μία θρησκεία, με έναν ορισμένο τρόπο που τρώνε και χορεύουν οι άνθρωποι; Μελετώντας μια αρχαϊκή κοινωνία, έχουμε ορισμένες στιγμές την εντύπωση, που προξενεί ίλιγγο, ότι μια ομάδα ψυχαναλυτών, οικονομολόγων, κοινωνιολόγων κ.λπ. υπεράνθρωπης ικανότητας και γνώσης, εργάστηκε εκ των προτέρων πάνω στο πρόβλημα της συνοχής της». Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 71. Η απάντηση που δίνει σε αυτά τα ερωτήματα ο φιλόσοφος είναι βεβαίως ότι πρόκειται για το κοινωνικό φαντασιακό, αυτές του οι διατυπώσεις όμως δείχνουν ότι δεν παίρνει το ζήτημα απροβλημάτιστα, ούτε υποστασιοποιεί τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες σε κάτι που υπάρχει πέρα από τη δράση των ανθρώπων. Τέλος, ας παραθέσουμε ένα ακόμη διασκεδαστικό και συναφές χωρίο που αναφέρεται στο ζήτημα της ιστορίας: «Η πρώτη έκπληξη που αισθάνεται κανείς παρατηρώντας την ιστορία είναι όταν διαπιστώνει ότι, πράγματι, αν η μύτη της Κλεοπάτρας ήταν πιο μικρή, η όψη του κόσμου θα είχε αλλάξει [όπως υποστήριζε ο Pascal]. Η δεύτερη, ακόμη εντονότερη, είναι όταν βλέπει ότι οι μύτες είχαν τις περισσότερες φορές τις απαιτούμενες διαστάσεις». Στο ίδιο, σ. 78.

⁵⁵³ Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 419.

ερώτημα της σημασίας είναι ουσιαστικά κορεστική απάντηση, πράγμα που η λογική ή ορθολογική απάντηση δεν μπορεί ποτέ να είναι». ⁵⁵⁴ Με βάση την ανάλυση που έχει προηγηθεί, ίσως είναι περιττό να σημειώσουμε ότι αυτή η πλήρης απάντηση δεν δίνεται ούτε μόνο, ούτε κυρίως στο επίπεδο του θεωρητικού ή νοητικού στοχασμού, αλλά ενσαρκώνεται στους θεσμούς και στην ψυχοκοινωνική δομή των ατόμων μιας κοινωνίας. Οι άνθρωποι δεν είναι αφηρημένοι νόες που περιπλανώνται στοχασόμενοι την ύπαρξη, αλλά ενσώματα όντα που καθημερινά διεκπεραιώνουν πράξεις και τελετουργικά τα οποία τους συνέχουν και τους «γεμίζουν».

Ο Καστοριάδης μάλιστα φτάνει στο σημείο να ισχυριστεί ότι στις ετερόνομες κοινωνίες ⁵⁵⁵ η κλειστότητα της σημασίας είναι σχεδόν απόλυτη: κάθε ερώτημα που μπορεί να διατυπωθεί στη γλώσσα των φαντασιακών σημασιών της κοινωνίας πρέπει να μπορεί να βρει απάντηση εντός του πλαισίου αυτών των φαντασιακών σημασιών, ⁵⁵⁶ ενώ τα ερωτήματα που αμφισβητούν τη συγκεκριμένη νοηματοδότηση και θέσμιση του κόσμου δεν μπορούν καν να τεθούν ⁵⁵⁷ – θέση, φυσικά, που στην καθαρότητά της είναι προβληματική και δεν μπορεί να υποστηριχθεί, όπως θα δείξουμε και στη συνέχεια. Σε κάθε περίπτωση, και ο ίδιος υπογραμμίζει ότι η φαντασιακή πληρότητα είναι πάντα ανέφικτη, καθώς «η εργασία της σημασίας απειλείται μονίμως [...] από το Χάος το οποίο συναντά, και από το Χάος που κάνει η ίδια να αναδυθεί. Η απειλή αυτή εκδηλώνεται, με όλη την πραγματικότητα και το βάρος της, στα δύο ακραία επίπεδα του οικοδομήματος των σημασιών: από την απουσία κλείδας του θόλου του οικοδομήματος αυτού, και από την άμμο που βρίσκεται στη θέση αυτού που θα έπρεπε να το στηρίζει ως θεμέλιό του». ⁵⁵⁸

Εξηγώντας αυτή την όμορφη φράση, ο συγγραφέας θα σημειώσει ότι οι φαντασιακές σημασίες, καθώς είναι αυθαίρετες και αυτοτιθέμενες, δεν μπορούν ποτέ να απαντήσουν στο ερώτημα της σημασίας της σημασίας. Όσο τέλειο και να είναι το φαντασιακό οικοδόμημα, η ερώτηση «και γιατί να είναι όντως έτσι τα πράγματα;» – γιατί να υπάρχει θεός, γιατί πρέπει να είμαστε ηθικοί, γιατί πρέπει να υποφέρουμε, γιατί να κριθούμε σε μια επόμενη ζωή και όχι σε αυτή, κ.λπ. – δύναται πάντοτε να αναδυθεί και δεν μπορεί ποτέ να απαντηθεί πλήρως πειστικά – εξού και η απουσία του θόλου. Άλλωστε, ο νοηματικός κόσμος τον οποίο θεσμίζει το κοινωνικό φαντασιακό ερείδεται, όπως είδαμε, στο *ούτως είναι* του φυσικού κόσμου, ο οποίος επίσης δεν μένει σταθερός, αλλά μεταβάλλεται, με το

⁵⁵⁴ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 340. Η συνάφεια αυτής της ιδέας με τη θέση του Weber για την ανικανότητα της επιστήμης να δώσει νόημα στη ζωή, όπως εκφράζεται στην περίφημη διάλεξη για την επιστήμη ως επάγγελμα, μόλις που χρειάζεται να επισημανθεί. Για να χρησιμοποιήσουμε τη διατύπωση του Raymond Aron, «[υ]πάρχει λοιπόν μια θεμελιώδης αντίφαση ανάμεσα στη θετική γνώση, που είναι αποδεδειγμένη αλλά ανολοκλήρωτη, και στη γνώση που πηγάζει από τις θρησκείες και που είναι αναπόδεδεικτη αλλά δίνει μιαν απάντηση στα ουσιαστικά ερωτήματα». Aron, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 755.

⁵⁵⁵ Θα επανέλθουμε στη συνέχεια διά μακρών σε αυτόν τον όρο. Προς το παρόν ας τον θεωρήσουμε συνώνυμο με τις αρχαϊκές, παραδοσιακές ή κλειστές κοινωνίες, στις οποίες κατά τον Καστοριάδη λείπει κάθε ρητός αναστοχασμός επί των θεσμών και των νόμων.

⁵⁵⁶ Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 419-420.

⁵⁵⁷ Πρόκειται για μια θέση που επαναλαμβάνεται υπερβολικά συχνά στα γραπτά και τις ομιλίες του Καστοριάδη. Ενδεικτικά, βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το πρόβλημα της δημοκρατίας σήμερα», στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ό.π., σ. 128-129 και Καστοριάδης, *Σχετικισμός και δημοκρατία*, ό.π., σ. 42-43.

⁵⁵⁸ Καστοριάδης, «Θέσμιση της κοινωνίας και θρησκεία», ό.π., σ. 278.

παράδειγμα των φυσικών καταστροφών να αποτελεί εδώ την πιο πυκνή και δραματική έκφραση αυτού που ούτως ή άλλως συμβαίνει αργά και αδιόρατα – εξού και η κινούμενη άμμος στα θεμέλια της κοινωνίας. Σε άλλα σημεία του έργου του, ο Καστοριάδης θα αναφέρει μερικούς ακόμη παράγοντες που καθιστούν αδύνατο το οριστικό κλείσιμο της σημασίας, όπως η επαφή με άλλες κοινωνίες, που μπορεί να σχετικοποιήσει τον αυτονόητο χαρακτήρα της δικής μας, οι μεγάλες προσωπικές συμφορές, που κάνουν να προκύψει αυθόρμητα το ερώτημα «γιατί;», αλλά και ο ίδιος ο ιστορικός χαρακτήρας της κοινωνικής ζωής, που είτε με έντονο και ρητό, είτε με αργό και υπόρρητο τρόπο –είτε με επαναστάσεις είτε με τη βραδυφλεγή καθημερινή αλλαγή και αλλοίωση– δημιουργεί συνεχώς νέες σημασίες και θεσμούς.⁵⁵⁹

Σε κάθε περίπτωση, το σημαντικό εν προκειμένω είναι να υπογραμμίσουμε ότι οι φαντασιακές σημασίες *τείνουν* προς το κλείσιμο, τη συνοχή και την πληρότητα. Έτσι, η δημιουργικότητα και η αυθαιρεσία του κοινωνικού φαντασιακού μπορούν να συγκροτήσουν, και πράγματι έχουν συγκροτήσει, εικόνες και θεσμίσεις της ζωής και του κόσμου που σήμερα ενδεχομένως μας φαίνονται ανοίκειες, παράδοξες ή και τρελές. Αυτή η τρέλα, ωστόσο, οφείλει να δημιουργεί ένα σύμπαν που, τουλάχιστον κρινόμενο εμμενώς, δηλαδή με βάση τα δικά του εσωτερικά κριτήρια, είναι δομημένο και συνεκτικό: βγάζει νόημα.

Προσωρινές συμπερασματικές παρατηρήσεις για την έννοια του κοινωνικού φαντασιακού: η συνάρθρωση ιστορίας, νοήματος και δημιουργίας και η ανάγκη για μια νέα οντολογία

Έχοντας διανύσει μια ορισμένη απόσταση και πραγματευτεί κάποια βασικά σημεία αναφορικά με την έννοια του κοινωνικού φαντασιακού στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη –κάτι που φυσικά απέχει πολύ από το να έχουμε καν πλησιάσει στην εξάντληση των σχετικών ζητημάτων και προβληματισμών– μπορούμε να βάλουμε μια άνω τελεία, να ανακεφαλαιώσουμε και να προεκτείνουμε τα όσα είδαμε μέχρι τώρα, εξάγοντας κάποια προσωρινά συμπεράσματα. Έτσι, αν οι σκέψεις και οι αναλύσεις που προηγήθηκαν εστίασαν στην «ιδιαιτερότητα κάθε κοινωνίας ως ιδιαιτερότητας νοήματος και δυναμικής αυτού του νοήματος», καθώς και στο «αναμφισβήτητο αν και μυστηριώδες γεγονός, χωρίς το οποίο δεν θα υπήρχε ιστορία, ότι μερικές κοινωνίες εισάγουν ανύπαρκτες μέχρι τότε διαστάσεις»,⁵⁶⁰ πρέπει πλέον να στραφούμε στο ζήτημα της σύνδεσης μεταξύ αυτών των δύο διαστάσεων, του νοήματος και της δημιουργίας, στις οποίες αμέσως προστίθεται και μια τρίτη, το κοινωνικο-ιστορικό.

Αυτή η σύνδεση θα μπορούσε σε ένα πρώτο επίπεδο να γίνει μέσω της ανάδειξης της σημασίας της καστοριαδικής διάκρισης ανάμεσα στο *θεσμίζον* και το *θεσμιζόμενο*

⁵⁵⁹ Πρβλ. Σχισμένος, *Η έννοια του χρόνου στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη και η οντολογία του κοινωνικοϊστορικού*, ό.π., σ. 467-469.

⁵⁶⁰ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 143.

φανταστικό.⁵⁶¹ Το θεσμίζον φανταστικό είναι ο πόλος που συγκεντρώνει τη ζέουσα, ρευστή, διαρκώς κινούμενη διάσταση της κοινωνικής δραστηριότητας και νοηματοθεσίας. Οι κοινωνικές φανταστικές σημασίες δεν καθιλώνονται ποτέ πλήρως, μετασχηματίζονται, τροποποιούνται βίαια ή αδιόρατα, κι όλη αυτή η δυναμική γεννά ανακατατάξεις και καινούριες θεσμίσεις. Το θεσμίζον φανταστικό είναι λοιπόν η δύναμη που αποτελεί την πηγή του νέου, του ριζικά καινούριου, της ιστορικής δημιουργίας, της ανάδυσης νέων μορφών, νοημάτων και θεσμών. Η δημιουργικότητά του εκδηλώνεται ορισμένες φορές ραγδαία και σφοδρά, όπως λόγου χάρι συμβαίνει στην περίπτωση μιας επανάστασης, όπου η θεσμίζουσα δύναμη της κοινωνίας έρχεται στο προσκήνιο, ξεδιπλώνεται ρητά και αναδιαμορφώνει σημαντικά τμήματα της θέσμησης. Παρ' όλα αυτά, δεν θα πρέπει να υποτιμήσει κανείς και τον άλλο, πιο συνηθισμένο και λιγότερο θεαματικό, αλλά όχι και πιο ασήμαντο, τρόπο με τον οποίο δρα το θεσμίζον φανταστικό: μέσα από την καθημερινή πρακτική, επιφέροντας ανεπαίσθητες και σταδιακές τροποποιήσεις και μετασχηματισμούς των εκφράσεων, των συνηθειών, των σημασιών, των πράξεων, των λόγων και των αισθημάτων.⁵⁶² Κάθε μέρα δημιουργείται μια καινούρια λέξη, για να επαναλάβουμε το σύνηθες παράδειγμα που φέρνει ο Καστοριάδης για να δείξει ότι το κοινωνικο-ιστορικό δεν απολιθώνεται ποτέ.⁵⁶³

⁵⁶¹ Βλ. π.χ. στο ίδιο, σ. 217-218. Πρβλ. Καστοριάδης, «Η ψυχάνάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», ό.π., σ. 99 και Σχισμένος, «Κοινωνικό φανταστικό, ερμηνευτική και δημιουργία», ό.π., σ. 57.

⁵⁶² Αξίζει να σημειωθεί σε αυτό το πλαίσιο ότι ο Καστοριάδης θεωρούσε πως η σημαντικότερη επανάσταση που έλαβε χώρα στη Δύση μετά τη δεκαετία του 1960 ήταν αυτή που αφορούσε την αλλαγή της θέσης της γυναίκας εντός της κοινωνίας, της οικογένειας και του σπιτιού. Πρόκειται κατά τη γνώμη του για μια ριζική αλλαγή του κοινωνικού φανταστικού και των πρακτικών που το ενσαρκώνουν, η οποία πραγματοποιήθηκε μέσα από τις αδιόρατες ατομικές και συλλογικές αντιστάσεις εκατομμυρίων ανώνυμων γυναικών που πάλεψαν περισσότερο μέσα από τις λεπτομέρειες της καθημερινής ζωής και λιγότερο μέσα από τις κεντρικές πολιτικές οδούς. Αυτές οι παρατηρήσεις δεν μειώνουν τον ρόλο που διαδραμάτισαν οι ρητές, αναστοχαστικές και δυναμικές παρεμβάσεις των φεμινιστικών κινημάτων, αλλά επιχειρούν να τις συλλάβουν στην αλληλεπίδρασή τους με το ανώνυμο συλλογικό.

⁵⁶³ Για μια συναφή, αν και προερχόμενη από διαφορετική αφετηρία, θεώρηση για τη διαρκή δημιουργικότητα της γλώσσας, που αλλάζει μέσω της χρήσης κι έτσι παραμένει «πάντα χλωρή», βλ. Ζάχος Παπαζαχαρίου, «Πρόλογος» στο *Λεξικό της πιάτσας/αργκό*, Αθήνα: Κάκτος, 1981, σ. 16-34. Στην ίδια κατεύθυνση, και μάλιστα αναφορικά όχι μόνο με τη γλώσσα αλλά γενικότερα με την κοινωνική ζωή, κινείται και το έργο του Michel de Certeau, που αναδεικνύει τους τρόπους με τους οποίους το ανθρώπινο πράττειν αλλάζει συνεχώς τη χρήση και συνεπώς τη σημασία των πραγμάτων και των θεσμών. Βλ. Μισέλ ντε Σερτώ, *Επινοώντας την καθημερινή πρακτική. Η πολύτροπη τέχνη του πράττειν*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Αθήνα: Σμίλη, 2010.

Ο Καστοριάδης, από τη μεριά του, πέρα από τη διαπίστωση, σε ένα πρώτο επίπεδο, ότι η θεσμίζουσα δραστηριότητα της κοινωνίας δεν σταματά ποτέ, ακόμα και σε περιόδους φαινομενικής ακινησίας, επιχειρεί να αναδείξει ότι κάθε κοινωνία θεσμίζει με έναν *ιδιαίτερο* τρόπο τη χρονικότητά της, τη σχέση της με τον χρόνο, τον ιδιόχρονό της, στον οποίο περιλαμβάνονται και οι ιδιαίτερες τροπικότητες της σχέσης μεταξύ θεσμίζοντος και θεσμιζόμενου, αλλοίωσης και σταθερότητας. Βλ. Καστοριάδης, *Η φανταστική θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 294 κ.ε. και Σχισμένος, *Η έννοια του χρόνου στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη και η οντολογία του κοινωνικοϊστορικού*, ό.π., σ. 358 κ.ε., 461 κ.ε. και ιδίως 485 κ.ε. Βεβαίως, οι πραγματεύσεις του φιλοσόφου που αντιπαραβάλλουν τη σχεδόν πλήρη υποταγή του θεσμίζοντος στο θεσμιζόμενο στο πλαίσιο των ετερόνομων, παραδοσιακών και «αρχαϊκών» κοινωνιών με την απελευθέρωση και τη διαρκή κίνηση του θεσμίζοντος στο πλαίσιο της χρονικότητας της αυτόνομης κοινωνίας συχνά είναι σχεδόν ιδεοτυπικές και θα πρέπει να σχετικοποιηθούν και να προβληματοποιηθούν. Είναι αλήθεια ότι η

Από την άλλη, η έννοια του θεσμισμένου φαντασιακού προσπαθεί να συλλάβει τις ήδη παραχθείσες, σχετικά παγιωμένες και σταθερές αποκρυσταλλώσεις και μορφοποιήσεις των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, όπως αυτές παροντοποιούνται στους θεσμούς μιας κοινωνίας, κάνοντάς τους να είναι αυτό που κάθε φορά είναι. Εννοείται ότι, με βάση τη συνολική θεώρηση του Καστοριάδη αλλά και τις παρατηρήσεις που μόλις προηγήθηκαν, αυτές οι αποκρυσταλλώσεις δεν είναι ποτέ οριστικές, απολιθωμένες και ακλόνητες. Αυτό ωστόσο δεν εμποδίζει μερικές από αυτές να διαρκέσουν για αιώνες και να προσδιορίσουν ολόκληρους πολιτισμούς. Παραδείγματος χάρη, ο Καστοριάδης επαναλαμβάνει διαρκώς ότι οι φαντασιακές σημασίες της αρχαιοελληνικής πόλεως και της δημοκρατίας δεν ήταν κλειστές και περιφραγμένες, αλλά αντιθέτως προσκαλούσαν σε μια διαρκή και δυναμική επανεπίνοηση. Παρ' όλα αυτά, μπορούμε να τις προσδιορίσουμε ως δύο φαντασιακές σημασίες που, μέσα από τις μεταβολές τους, έπαιξαν κομβικό ρόλο για τη θέσμιση της αρχαίας Αθήνας. Αντίστοιχα, η σημασία του Θεού δεν παραμένει αμετάβλητη στο πλαίσιο της βυζαντινής κοινωνίας. Ίσως μάλιστα, όπως φανερώνει η διαρκής ανάδυση αιρέσεων και θρησκευτικών αντιμαχιών, να είναι πολύ περισσότερο διακυβεύσιμη απ' όσο πίστευε ο ίδιος ο Καστοριάδης, που συχνά φλερτάρει με μια απλουστευτική παρουσίαση του Βυζαντίου ως μιας στάσιμης και πολιτισμικά νεκρής περιόδου. Παρ' όλα αυτά, μπορούμε να πούμε ότι η εν λόγω φαντασιακή σημασία αποτελεί ένα απίστευτα σημαντικό τμήμα του θεσμισμένου φαντασιακού της εποχής και ότι προσδιορίζει μια πληθώρα θεσμών της εν λόγω κοινωνίας, αλλά και τη γενικότερη ατμόσφαιρά της.

Σε αυτό το πλαίσιο, η από πλευράς Nicolas Poirier ταύτιση του θεσμισμένου φαντασιακού μιας κοινωνίας με το συμβολικό της σύστημα δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή.⁵⁶⁴ Ίσα-ίσα, το προτέρημα της καστοριαδικής εννοιολογικής διάκρισης μεταξύ θεσμιζοντος και θεσμισμένου φαντασιακού είναι ότι καθιστά με τη σειρά της δυνατή τη διάρθρωση του

συναίσθηση της βαθιάς ιστορικότητας των θεσμών μας και των ιδίων μας των εαυτών αποτελεί μια αναγκαία διάσταση της ελευθερίας, καθώς ανοίγει τον δρόμο στον κριτικό αναστοχασμό και σε μια διαφορετική αντίληψη για τους ήδη υπάρχοντες θεσμούς, την παράδοση κ.λπ. Με αυτή την έννοια, ορθά επισημαίνεται από τον Καστοριάδη η ιδιαιτερότητα της δημοκρατικής και αυτόνομης διάστασης της θέσμησης του χρόνου. Από την άλλη, όπως προκύπτει με βάση την ίδια την καστοριαδική φιλοσοφία, το θεσμίζον φαντασιακό δρα πάντοτε, ακόμα και με άρρητους και υπόγειους τρόπους. Η ύπαρξη λοιπόν ισχυρών παραδόσεων, σταθερών σημείων αναφοράς, όρων που δεν ρευστοποιούνται εύκολα κ.λπ. δεν συνεπάγεται κατ' ανάγκην μια κοινωνική απολίθωση και μια περίκλειστη ετερονομία, το να αποδίδει δε κανείς αυτά τα χαρακτηριστικά στις παραδοσιακές κοινωνίες είναι εντελώς λανθασμένο (βλ. επ' αυτού και Jeff Klooger, *Castoriadis: Psyche, Society, Autonomy*, Λάιντεν/Βοστώνη: Brill, 2009, σ. 283 κ.ε.). Κι όχι μόνο αυτό· οφείλουμε να τονίσουμε ότι μέσα στις χρονικές θεσμίσεις κοινωνιών που ο Καστοριάδης θα έτεινε να χαρακτηρίσει ετερόνομες (π.χ. την αυτοκρατορική Κίνα, τον Ευρωπαϊκό Μεσαίωνα κ.λπ.) υπάρχουν στοιχεία που δεν είναι λιγότερο σημαντικά για το βίωμα μιας ελεύθερης ζωής. Η αξία της επανάληψης, της παύσης, της βραδύτητας είναι σαφής, ιδίως σήμερα, σε μια εποχή που ο νεοφιλελευθερισμός ωθεί συστηματικά προς την υπέρβαση κάθε ορίου, την επιτάχυνση, τη διαρκή καινοτομία, κ.λπ., δηλαδή, με μία έννοια, προς την πλήρη αυτονόμηση του θεσμιζοντος από το θεσμισμένο. Το έργο του Byung Chul Han κινείται ακριβώς στην κατεύθυνση που σκιαγραφούμε εδώ, αυτή του συνδυασμού της κοινωνικής αυτονομίας με την επανεύρεση και ανανοηματοδότηση στοιχείων της χρονικότητας των παραδοσιακών κοινωνιών. Βλ. τα έργα του *Duft der Zeit*, ό.π. και *Bitte Augen schliessen. Auf der Suche nach einer anderen Zeit*, ό.π. Με αντίστοιχο τρόπο μπορούν να αξιοποιηθούν και οι πραγματεύσεις του Gadamer για την ιδιαιτερότητα και την κατάνυξη του «χρόνου της γιορτής», στις οποίες εξάλλου βασίζεται σε σημαντικό βαθμό ο Han. Βλ. ενδεικτικά Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen*, Στουτγκάρδη: Reclam, 2012, σ. 64-74.

⁵⁶⁴ Βλ. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 264, υποσημ. 91.

φαντασιακού με το συμβολικό στοιχείο και την αποσαφήνιση των μεταξύ τους σχέσεων, οι οποίες στο πλαίσιο διάφορων άλλων, σύγχρονων του Καστοριάδη θεωρήσεων παρέμεναν ασαφείς. Ο φιλόσοφος αποδέχεται την άποψη που μπορεί να συναντήσει κανείς σε στοχαστές όπως ο Lévi-Strauss ή ο Lacan, σύμφωνα με την οποία ότι οι θεσμοί μιας κοινωνίας σχηματίζουν ένα δίκτυο συμβόλων. Θέτει όμως μερικές κομβικές ερωτήσεις: γιατί αυτό το συγκεκριμένο δίκτυο συμβόλων και όχι ένα άλλο;⁵⁶⁵ Και, αν το σύμβολο εξ ορισμού είναι σύμβολο κάποιου πράγματος, αν βασίζεται σε ένα *quid pro quo*, αν το σημαίνον παραπέμπει σε ένα σημαϊνόμενο, αν τελικά αναπαριστά κάτι που δεν είναι το ίδιο, σε τι συνίσταται αυτό το κάτι; Με άλλα λόγια, τι συμβολίζει το συμβολικό;⁵⁶⁶ Ο Καστοριάδης δίνει την απάντησή του μέσω της αναγνώρισης της ύπαρξης ενός θεσμισμένου φαντασιακού, ενός πλέγματος σημασιών που ενσαρκώνονται στο συμβολικό δίκτυο των θεσμών διαμορφώνοντάς το.⁵⁶⁷

«Το κοινωνικό φαντασιακό είναι πρωταρχικά δημιουργία σημασιών και δημιουργία εικόνων ή μορφών που τις στηρίζουν. Η σχέση μεταξύ της σημασίας και των στηριγμάτων της (εικόνες ή φιγούρες) είναι η μόνη συγκεκριμένη έννοια που μπορούμε να αποδώσουμε στον όρο συμβολικός».⁵⁶⁸ Για να δώσουμε ένα απλό αλλά κρίσιμο παράδειγμα, ο σταυρός αποτελεί ένα σύμβολο που εντάσσεται σε ένα συμβολικό δίκτυο όπου υπάρχουν και άλλα σύμβολα, με τα οποία έχει διάφορες σχέσεις παραπομπής, διαφοράς, σύγκλισης, αντίθεσης κ.λπ. Παρ' όλα αυτά, το συγκεκριμένο είναι του σταυρού δεν προσδιορίζεται ούτε μόνο, ούτε τόσο από τις διαφορές του με τα υπόλοιπα σύμβολα, αλλά από αυτό στο οποίο παραπέμπει· ο σταυρός είναι διαφορετικό σύμβολο όταν σημαίνει τη σταύρωση του Χριστού και διαφορετικό όταν παραπέμπει στην πρόσθεση δύο όρων.

Πώς διαρθρώνονται λοιπόν οι διάφορες στιγμές της θέσμησης; Για να συνεχίσουμε με το ίδιο παράδειγμα, το *θεσμίζον φαντασιακό* κάνει κάποια στιγμή να αναδυθεί ένα νέο πλέγμα φαντασιακών σημασιών: μοναδικός και παντοδύναμος Θεός, τρισυπόσταση φύση

⁵⁶⁵ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 204. Πρβλ. Τάσης, Καστοριάδης. *Μια φιλοσοφία της αυτονομίας*, ό.π., σ. 295-296.

⁵⁶⁶ Αυτή η ερώτηση δεν μπορεί να απαντηθεί –με μία έννοια, δεν μπορεί καν να τεθεί– αν υιοθετήσει κανείς τη χρήση του όρου «συμβολικός» που κάνει, για παράδειγμα, ο Lacan. Εκεί, το Συμβολικό (διακρινόμενο και διαρθρούμενο με το Πραγματικό και το Φαντασιακό) αναφέρεται στη γλώσσα, αλλά και γενικότερα στην πολιτισμική δημιουργία, η οποία περιλαμβάνει και τη νοηματοδότηση της ζωής. Το Συμβολικό, δηλαδή, εκφράζει για τον Lacan τόσο το σύμβολο, όσο και τη σημασία που ενσαρκώνεται σε αυτό και στην οποία αυτό παραπέμπει. Με αυτόν τον τρόπο, η διάκριση μεταξύ του νοήματος και του συμβόλου καθίσταται ανέφικτη.

Ας σημειώσουμε εξάλλου ότι η πρόθεση του Lacan να τονίσει το σύμβολο έναντι του νοήματος ενδέχεται να σχετίζεται σε σημαντικό βαθμό και με την πρωτοκαθεδρία που δίνει ο ψυχαναλυτής στην υλικότητα του σημαίνοντος έναντι του σημαινομένου. Η έμφαση στην αυτονομία της υλικότητας του σημαίνοντος μπορεί πράγματι να αποδειχθεί πολύ κρίσιμη στο πλαίσιο μιας ψυχανάλυσης – βλ. π.χ. το κουβάρι του συμπτώματος που σχηματίζεται με βάση τις λέξεις *Ratte* (αρουραίος), *Rate* (δόση) και *heiraten* (παντρεύομαι) στην περίπτωση του *Ανθρώπου με τα ποντίκια* του Freud: η συνειρμική σύνδεση μεταξύ των λέξεων βασίζεται όχι στο νόημά τους, αλλά στην υλική και ηχητική τους ομοιότητα. Αυτό ωστόσο δεν αναιρεί και τις αντίστροφες περιπτώσεις, ούτε αρκεί για να αποκηρύξουμε τη σημασία της νοηματικής διάστασης της γλώσσας και των θεσμών. Πρβλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 341, υποσημ. 9.

⁵⁶⁷ Βλ. στο ίδιο, σ. 218. Πρβλ. Caumières, Tomès, *Pour l'autonomie*, ό.π., σ. 97-98· Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 97.

⁵⁶⁸ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 340-341.

του θεϊκού όντος, επταήμερη δημιουργία του κόσμου, κ.λπ. Αυτές οι σημασίες συμπυκνώνονται και στερεοποιούνται «προσωρινά» στο *θεσμισμένο φαντασιακό* της χριστιανικής κοινωνίας, στο οποίο η ανθρωποποίηση του Θεού στο πρόσωπο του Ιησού και η σταύρωση του τελευταίου διαδραματίζουν κομβικό ρόλο. Τέλος, αυτή η θεσμισμένη φαντασιακή σημασία παροντοποιείται μέσω της κοινωνικά κυρωμένης παράστασης της σταύρωσης και του *συμβόλου* του σταυρού, το οποίο ενσαρκώνει όλα τα προηγούμενα και γι' αυτό αποτελεί με τη σειρά του αντικείμενο άλλων συμβολικών πράξεων, όπως είναι το προσκύνημα. Μια αντίστοιχη ανάλυση τριών επιπέδων, ή καλύτερα *στιγμών*, μπορεί να γίνει για όλα τα σύμβολα, που αποτελούν «εικόνες ή φιγούρες, με την ευρύτατη έννοια του όρου: φωνήματα, λέξεις, χαρτονομίσματα, καλικάντζαροι, αγάλματα, εκκλησίες, εργαλεία, στολές, ζωγραφική στα κορμιά, αριθμοί, συνοριακά φυλάκια, κένταυροι, ράσα, ραβδούχοι, παρτιτούρες».⁵⁶⁹

Ταυτόχρονα, οφείλουμε να είμαστε προσεκτικοί και να κρατάμε πάντα κατά νου ότι η διάρθρωση θεσμίζοντος φαντασιακού–θεσμισμένου φαντασιακού–συμβολικού που παρουσιάσαμε είναι σε έναν βαθμό σχηματική, με την έννοια ότι θεματοποιεί με καθαρούς όρους πράγματα και σχέσεις που στην πραγματικότητα είναι ιδιαίτερα ρευστές και αναμειγνυόμενες. Έτσι, μια θεσμισμένη φαντασιακή σημασία δεν είναι ποτέ ακριβώς μία, τουλάχιστον όχι με την έννοια που αυτός ο όρος έχει στη θεωρία των συνόλων: δεν πρόκειται για κάτι καλώς ορισμένο και περιχαρακωμένο, καθώς παραπέμπει σε ένα πλέγμα άλλων φαντασιακών σημασιών, οι οποίες από τη μεριά τους επίσης δεν παγιώνονται ποτέ πλήρως. Το θεσμίζον, λοιπόν, δεν σταματά ποτέ να δρα μέσα από το θεσμισμένο. Από την άλλη, οι σημασίες παγιώνονται κατά τρόπο επαρκή (*προς την χρείαν ικανώς*) ώστε να μπορούμε να κάνουμε λόγο για φαντασιακές σημασίες που διαφέρουν η μία από την άλλη, ακόμα κι όταν συνδέονται στενά (π.χ. πόλις / δημοκρατία, ανάπτυξη / οικονομία / καπιταλισμός). Η κοινωνία και το φαντασιακό της δεν είναι ένα χάος ούτε μια διαρκής αναστάτωση. Με άλλα λόγια, το θεσμίζον χρειάζεται το θεσμισμένο, αφού μέσω αυτού συγκροτείται και επενεργεί.

Τα ίδια εξάλλου μπορούν να υποστηριχθούν και αναφορικά με τη σχέση φαντασιακού–συμβολικού – κάτι που παρεμπιπτόντως μπορεί να δικαιολογήσει ως έναν βαθμό και την προαναφερθείσα ατυχή θέση του Roigier, ενός πάντοτε προσεκτικού μελετητή. Πιο συγκεκριμένα, είναι προφανές με βάση τα όσα έχουν προηγηθεί ότι το φαντασιακό δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο μέσω του συμβολικού –διά μέσου της θέσμησης ενός δικτύου συμβόλων, λέξεων, θεσμών, διαρρυθμίσεων και υλικών ή αντικειμενικών ενοργανώσεων της ζωής– ενώ αντιστρόφως η ύπαρξη του συμβολικού προϋποθέτει το φαντασιακό: ήδη προκειμένου να είναι κάτι σύμβολο, δηλαδή να λειτουργεί ως *quid pro quo*, τι αντί τινός, προϋποτίθεται η δύναμη της φαντασίας που θέτει ένα πράγμα ως κάτι άλλο, ένα κομμάτι χαρτιού ή μετάλλου ως μια αξία, μια λέξη ως ένα ον κ.λπ. Έτσι, οι δύο διαστάσεις που θεωρητικά διαφοροποιούνται είναι στην πράξη αδιαχώριστες. «Τα έσχατα στοιχεία [της θέσμησης μιας τελετουργίας] είναι σύμβολα, από τη συγκρότηση των οποίων το φαντασιακό δεν μπορεί ούτε να ξεχωριστεί ούτε να απομονωθεί».⁵⁷⁰ Το πετυχημένο παράδειγμα που φέρνει ο Καστοριάδης είναι αυτό του τοτεμισμού, «όπου ένα “στοιχειώδες” σύμβολο είναι

⁵⁶⁹ Στο ίδιο, σ. 340.

⁵⁷⁰ Στο ίδιο, σ. 194 (δική μας υπογράμμιση).

συγχρόνως αρχή οργανώτρια του κόσμου και θεμέλιο της ύπαρξης της φυλής»,⁵⁷¹ είναι δηλαδή ταυτόχρονα σύμβολο και φαντασιακή σημασία.

~

Όλες αυτές οι *sui generis* σχέσεις δημιουργούν σύμφωνα με τον θεωρητικό φιλοσοφικά προβλήματα και απορίες, καθώς δυσκολεύεται κανείς να τις συλλάβει πλήρως με τον συνήθη, προερχόμενο από άλλα πεδία, ορθολογικό τρόπο σκέψης. Η σκέψη επί της ιδιαιτερότητας και της ιδιοσυστασίας του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου, η προσπάθεια θεματοποίησης της *ecceitas* του όντος που ονομάζεται κοινωνία, για να επιστρέψουμε στους όρους που χρησιμοποιήσαμε στην αρχή του κεφαλαίου, μας οδηγεί, αν ακολουθήσουμε τον φιλόσοφο, σε νέα και ανεξερεύνητα μέχρι πρότινος φιλοσοφικά μονοπάτια. «Η δυσκολία είναι να καταλάβουμε ότι, όταν μιλούμε για κοινωνικο-ιστορικό, δεν αποβλέπουμε ούτε σε ένα ουσιαστικό, ούτε σε ένα επίθετο, ούτε σε ένα ουσιαστικοποιημένο επίθετο· ότι το κοινωνικό φαντασιακό δεν είναι ούτε υπόσταση ούτε ποιόν ούτε δράση ούτε πάθος· ότι οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν είναι ούτε παραστάσεις ούτε εικόνες ή μορφές ούτε έννοιες».⁵⁷² Αρκετά σύντομα λοιπόν, η προσπάθεια του Καστοριάδη να ασκήσει κριτική στα προβλήματα της παραδεδομένης πολιτικής και ριζοσπαστικής θεωρίας θα καταλήξει στην ανάγκη διατύπωσης μιας νέας οντολογίας του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου.

Αυτή η νέα οντολογική θεώρηση δεν αφορά μόνο την ιδιαιτερότητα του ιστορικού πεδίου, την ιδιότυπη σύνδεση ανάμεσα στο φαντασιακό νόημα και τα δημιουργήματά του –πώς είναι δυνατόν να λέμε ότι κάτι δημιουργεί κάτι άλλο αν την ίδια στιγμή ισχυριζόμαστε ότι αυτό το κάτι δεν υπάρχει ανεξάρτητα από αυτό το άλλο;– αλλά και την ίδια τη θεματική της δημιουργίας, της ανάδυσης ή της συγκρότησης του ριζικά καινούριου, η οποία έπαιξε κομβικό ρόλο σε όλο το κεφάλαιο που προηγήθηκε, από την οποία ξεκινήσαμε αυτές τις καταληκτικές παρατηρήσεις και με την οποία τώρα επανασυνδεόμαστε. Εξάλλου, όλα αυτά συνδέονται στη θεώρηση του Καστοριάδη στενά: το κοινωνικο-ιστορικό είναι το βασίλειο της δημιουργίας, ενώ η μήτρα αυτής της δημιουργίας είναι το φαντασιακό νόημα. «Η κοινωνία ως τέτοια είναι αυτοδημιουργία· και κάθε ιδιαίτερη κοινωνία αποτελεί μια ειδική δημιουργία, την ανάδυση ενός άλλου *είδους* μέσα στο διαγενικό *είδος* κοινωνία»,⁵⁷³ το οποίο εν πολλοίς συνίσταται στη διαφορετική φαντασιακή θέσμιση, στον διαφορετικό κόσμο νοήματος που συγκροτεί και που με έναν τρόπο *είναι* η εκάστοτε κοινωνία.⁵⁷⁴

⁵⁷¹ Στο ίδιο.

⁵⁷² Στο ίδιο, σ. 511.

⁵⁷³ Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 414.

⁵⁷⁴ Να ένα ακόμη οντολογικό παράδοξο: κάτι συγκροτεί αυτό το οποίο είναι. Εδώ οι εκλεκτικές συγγένειες του Καστοριάδη με τον γερμανικό ιδεαλισμό –όχι τόσο με τον Hegel, στον οποίο οι παρεμφερείς όροι είναι συνήθως φορτισμένοι με μια εννοιολογική και τελεολογική αύρα, όσο με τον Fichte, του οποίου το σχήμα της αυτοθεσίας του υποκειμένου μοιάζει αρκετά με εκείνο της αυτοδημιουργίας του κοινωνικού στον Καστοριάδη, όπως σωστά επισημαίνει κυρίως ο Σιμόπουλος («Φαντασιακή αυτονομία ή φαντασιακός αυτοεγκλωβισμός», ό.π.), αλλά και ο Habermas (Ο

Ας αρχίσουμε από ορισμένα κομβικά αποσπάσματα της *Φαντασιακής θέσμησης*, στα οποία ο Καστοριάδης επισημαίνει τους περιορισμούς που συναντά η κλασική ή παραδεδομένη οντολογία –και, φυσικά, η λογική που τη διέπει– όταν έρχεται αντιμέτωπη με το κοινωνικο-ιστορικό πεδίο. Η συζήτηση εν προκειμένω ξεκινά από τον τρόπο που διαρθρώνονται μεταξύ τους τα διάφορα πεδία και οι διάφορες λειτουργίες της κοινωνίας –όλα αυτά που συνηθίζουμε να αποκαλούμε «σφαίρες», κάτι που μπορεί να δώσει τη λανθασμένη εντύπωση ότι πρόκειται για περίκλειστα και σαφώς διαχωρισμένα μεγέθη– σύντομα, όμως, επεκτείνεται πολύ πέρα από το συγκεκριμένο ζήτημα. Ασκώντας κριτική στις προσπάθειες σύλληψης της συνάρθρωσης των κοινωνικών πεδίων με βάση το σχήμα του οργανισμού, στην αντίληψη δηλαδή ότι οι διάφορες δραστηριότητες της κοινωνικής ζωής σχετίζονται μεταξύ τους κατά τον τρόπο που σχετίζονται οι λειτουργίες ενός εμβρίου, ο φιλόσοφος θα γράψει: «Μόνο φαινομενικά, και με τον πιο επιφανειακό τρόπο, θα μπορούσαμε να ταυτίσουμε αυτές τις λειτουργίες [της αναπαραγωγής και της συντήρησης του εμβρίου] ή να τις φέρουμε σε αντιστοιχία με τους διάφορους τομείς ή χώρους στους οποίους εκτυλίσσονται οι κοινωνικές δραστηριότητες – οικονομία, δίκαιο, πολιτική, θρησκεία, κ.λπ.». ⁵⁷⁵ Εξετάζοντας πιο προσεκτικά την κοινωνική ζωή, βλέπουμε ότι «πρόκειται για έναν τύπο συνύπαρξης ανάμεσα σ' ένα όλον και τα μέρη του, κι ακόμα για έναν τύπο ύπαρξης αυτών των μερών, ασύλληπτο μέσα στο πλαίσιο της κληρονομημένης σκέψης. [...] [Η] οικονομία, π.χ., δεν είναι διανοητή και δεν υπάρχει παρά ως κοινωνική οικονομία, οικονομία μιας κοινωνίας και αυτής της συγκεκριμένης κοινωνίας. [...] Κανένα διαθέσιμο σχήμα δεν μας επιτρέπει να συλλάβουμε πραγματικά τις σχέσεις ανάμεσα στην οικονομία, το δίκαιο, την πολιτική, τη θρησκεία, αφ' ενός, και την κοινωνία, αφ' ετέρου· κι ούτε και τις σχέσεις ανάμεσα σ' αυτούς τους ίδιους τους τομείς». ⁵⁷⁶

Αυτή η αδυναμία σύλληψης των σχέσεων μεταξύ των «μερών» και του «όλου» της κοινωνίας οφείλεται στο ότι «κάθε γνωστό σχήμα σχέσεως προϋποθέτει ότι το σχήμα του χωρισμού είναι εφαρμόσιμο μέσα στο θεωρούμενο πεδίο και επιτρέπει τη σύσταση των (αντικειμενικά πραγματικών ή αφηρημένων) όντων που τίθενται σε σχέση. Δεν είναι [αυτή] η περίπτωση μας εδώ, γιατί οι χώροι της κοινωνικής δραστηριότητας δεν είναι αληθινά διαχωρίσιμοι –εννοώ, ακόμη και ιδεατά– παρά λογικώς και κενώς. Και αυτό παραπλέμπει σ' ένα πιο βαθύ στρώμα του ζητήματος: τίποτα, στην κληρονομημένη σκέψη δεν μας

φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας, ό.π., σ. 405 κ.ε.)– πρέπει και να σημειωθούν, αλλά και να μην υπερτονιστούν. Φυσικά, η ιδέα ενός όντος που ποιεί τον εαυτό του δεν αποτελεί παγκόσμια πρωτοτυπία του Καστοριάδη. Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει επ' ουδενί λόγω ότι, επισημαίνοντας την εν λόγω συνάφεια του καστοριαδικού και του φιχτιανού έργου, έχουμε κατανοήσει οτιδήποτε σημαντικό σχετικά με τη σκέψη του Καστοριάδη – ή του Fichte. Η ουσία ενός έργου της σκέψης δεν συνίσταται μόνο ή τόσο στα σχήματα που αυτό κινητοποιεί, αλλά κυρίως στο πώς διαρθρώνει αυτά τα σχήματα και στο τι κάνει με αυτά: στους αρμούς και στη σάρκα του. Έτσι, η τάση αρκετών σχολιαστών με βαριά φιλοσοφική παιδεία να διαβάζουν τον Καστοριάδη μέσω του Kant, του Hegel και άλλων μεγάλων φιλοσόφων μπορεί μεν σε ορισμένες περιπτώσεις να επισημάνει μερικά καίρια σημεία, πολύ συχνά ωστόσο καταλήγει να συσκοτίζει την ιδιαιτερότητα, την προσίδια στοχοθεσία και πάνω απ' όλα την πολιτική και οντολογική πρωτοτυπία του καστοριαδικού έργου. «Αυτό που είναι σημαντικό στα βιβλία των μεγάλων διανοητών, δεν συνίσταται στην τάδε ή τη δεινά σκέψη που μπορεί κανείς να εξαγάγει από εκεί· ο πολύτιμος καρπός που περιέχουν πρέπει να αντληθεί από ολόκληρο το σώμα του έργου», γράφει ο Descartes στην επιστολή του στον Voetius.

⁵⁷⁵ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 263.

⁵⁷⁶ Στο ίδιο, σ. 264.

επιτρέπει να πούμε τι αυτοί οι χώροι είναι και με τι τρόπο είναι ως ιδιαίτερες οντότητες». ⁵⁷⁷ Ήδη λοιπόν το πρόβλημα της συσχέτισης των δραστηριοτήτων και των «τομέων» κάθε επιμέρους κοινωνίας θέτει σοβαρά προβλήματα στις κλασικές οντολογικές συλλήψεις και τις αντίστοιχες λογικές κατηγορίες. Κι αυτό για δύο λόγους: πρώτον, επειδή η σχέση μιας κοινωνίας με τις δραστηριότητες που λαμβάνουν χώρα «εντός της» και τα πεδία που τη «συνθέτουν» –ήδη χρησιμοποιούμε τους όρους μεταφορικά και καταχρηστικά, καθώς με μία έννοια η κοινωνία είναι οι δραστηριότητες των ανθρώπων και τα πεδία στα οποία εκτυλίσσεται η ζωή– δεν μπορεί να συλληφθεί ούτε με βάση το λειτουργικό σχήμα του οργανισμού, ούτε με βάση τη σχέση ενός συνόλου με τα υποσύνολά του, ούτε τέλος με βάση τον τρόπο με τον οποίο ένα σύστημα περιλαμβάνει άλλα υποσυστήματα. ⁵⁷⁸ Κάθε τέτοια απόπειρα μεταφέρει κατά τον Καστοριάδη κατηγορίες και τρόπους σκέψης που προέρχονται από άλλα πεδία και προσπαθεί να τα εφαρμόσει με μη νόμιμο τρόπο στο κοινωνικο-ιστορικό, συγκαλύπτοντας την οντολογική ιδιαιτερότητά του. Δεύτερον, επειδή η ίδια η σχέση των πεδίων και των δραστηριοτήτων της κοινωνικής ζωής δεν είναι κάτι δεδομένο και σταθερό. Φέρνοντας στον νου τις σχετικές αναλύσεις του Marcel Mauss ⁵⁷⁹ αλλά και του Max Weber, ⁵⁸⁰ ο Καστοριάδης υπενθυμίζει ότι ο τρόπος με τον οποίο επικοινωνούν σήμερα μεταξύ τους η πολιτική και η οικονομία ή η θρησκεία και το δίκαιο δεν απολαμβάνει κάποιο ιστορικό προνόμιο ούτε είναι θεμιτό να προβάλλεται αναδρομικά στις κοινωνίες άλλων εποχών και άλλων πολιτισμών.

Για να δώσουμε μόνο ένα παράδειγμα, προερχόμενο από την *Ενδιάμεση θεώρηση* του Weber, η τέχνη αρχικά δεν εγγράφεται σε μια ξεχωριστή αισθητική σφαίρα, όπως στη δυτική νεωτερικότητα, αλλά εκφράζει λατρευτικές συνήθειες και απεικονίζει θρησκευτικές παραστάσεις. ⁵⁸¹ Δεν χρειάζεται ωστόσο να πάμε τόσο μακριά: οι αναλύσεις του Ζάχου

⁵⁷⁷ Στο ίδιο.

⁵⁷⁸ Το έργο του Talcott Parsons και του Niklas Luhmann κινείται προς αυτή την κατεύθυνση. Ο Καστοριάδης επισημαίνει ότι η θεώρηση των κοινωνικών «τομέων» ως «επιμέρους συντεταγμένων συστημάτων», όπως το αναπνευστικό, το πεπτικό κ.λπ. δεν μπορεί να υποστηριχθεί, καθώς στην περίπτωση της κοινωνίας βλέπει κανείς κατά καιρούς την αυτονόμηση ενός τέτοιου τομέα και την επικράτησή του πάνω στο σύνολο της κοινωνικής ζωής (π.χ. της θρησκείας σε μια παραδοσιακή κοινωνία ή της οικονομίας στην καπιταλιστική).

⁵⁷⁹ Αναφερόμαστε, φυσικά, για άλλη μία φορά στην έννοια του ολικού κοινωνικού φαινομένου, που, αναμειγνύοντας στοιχεία ηθικά, οικονομικά, θρησκευτικά, νομικά, αισθητικά, αρνείται τον νεωτερικό διαχωρισμό των σφαιρών και αναδεικνύει δυνατότητες μιας διαφορετικής άρθρωσης των δραστηριοτήτων της κοινωνικής ζωής. Βλ. π.χ. Μως, *Το δώρο. Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής*, ό.π., σ. 116, 162 κ.ε., 171.

⁵⁸⁰ Το επιχείρημα που διατρέχει ολόκληρο το κείμενο της *Ενδιάμεσης θεώρησης* είναι ότι τα στοιχεία που στη νεωτερική εποχή έχουν παγιωθεί σε ξεχωριστές σφαίρες, καθεμία από τις οποίες έχει τους ιδιονομοτελείς κανόνες της, αρχικά ήταν ενωμένα, κυρίως στη βάση μαγικοθρησκευτικών δραστηριοτήτων. Βλ. π.χ. Weber, *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας. Ενδιάμεση θεώρηση*, ό.π., σ. 57 κ.ε. για τη θρησκεία και την οικονομία, σ. 63 κ.ε. για τη θρησκεία και την πολιτική, σ. 79 κ.ε. για τη θρησκεία και την αισθητική.

⁵⁸¹ Βλ. στο ίδιο, σ. 79-81: «Με την [αισθητική] βρίσκεται σε στενότερη σχέση η μαγική θρησκευτικότητα. Είδωλα, εικονίσματα και άλλα θρησκευτικά τεχνουργήματα [...] η μουσική ως μέσον έκστασης ή εξορκισμού ή αποτρεπτικής μαγείας· οι μάγοι ως ιεροί αοιδοί ή χορευτές [...] ναοί και εκκλησίες ως τα μεγαλύτερα όλων των κτισμάτων [...] στολίδια και εκκλησιαστικά εξαρτήματα όλων των ειδών ως αντικείμενα τέχνης [...] όλα αυτά κατέστησαν παλαιόθεν τη θρησκεία ανεξάντλητη πηγή καλλιτεχνικών δυνατοτήτων αφενός και τεχνοτροπίας μέσω παραδοσιακής δέσμευσης αφετέρου. [...] Εντούτοις, η ανάπτυξη της διανόησης και ο εξορθολογισμός του βίου μεταβάλλουν αυτή την κατάσταση. Η τέχνη συγκροτείται πλέον ως ένα κοσμοσύστημα όλο και

Παπαζαχαρίου για την τέχνη του παζαρέματος στον ελληνικό λαϊκό πολιτισμό των πόλεων δείχνουν πώς στο τελετουργικό της υπαίθριας αγοραπωλησίας αναμειγνύονται στοιχεία ηθικά, διανοητικά, αισθητικά κ.λπ., αναιρώντας την κάθετη διάκριση των σφαιρών, όπως άλλωστε συμβαίνει και με το απροσχεδιαστο παιδικό παιχνίδι στην αλάνα, που συμβάλλει στον εκκοινωνισμό των νέων και τη διάδοση των αξιών της κοινότητας χωρίς να καταφεύγει στον διαχωρισμό της σφαίρας της επίσημης εκπαίδευσης από την υπόλοιπη ζωή.⁵⁸² Παραδείγματα σαν κι αυτά καταδεικνύουν ένα «αναφομοίωτο από την παραδοσιακή σκέψη γεγονός: δεν υπάρχει άρθρωση του κοινωνικού δοσμένη μια για πάντα. Αυτή η άρθρωση, τόσο ως προς τα μέρη που θέτει, όσο και ως προς τις σχέσεις που εγκαθιδρύει μεταξύ των μερών όπως και μεταξύ των μερών και του όλου, είναι κάθε φορά δημιουργία της θεωρούμενης κοινωνίας».⁵⁸³

Ξανασυναντάμε λοιπόν έτσι το ζήτημα της δημιουργίας, κάτι που είναι πλήρως λογικό, καθώς η συγκεκριμένη έννοια είναι απολύτως κεντρική στην καστοριαδική σκέψη, διέπει και συνέχει μια σειρά θεματικών της. Μάλιστα, είναι ακριβώς το πρόβλημα της δημιουργίας –στενά συναρθρωμένο, αν όχι αδιαχώριστο, με τα προβλήματα του νοήματος και της κοινωνίας/ιστορίας, αφού η ιστορία είναι το πεδίο όπου το κοινωνικό φαντασιακό δρα, κάνοντας να αναδυθούν νέες φαντασιακές σημασίες και συνεπώς ριζικά νέες θεσμίσεις– εκείνο που κατά τον Καστοριάδη αμφισβητεί συνολικά την παραδεδομένη οντολογία και μεταφυσική. Όπως ίσως έχει ήδη γίνει σαφές, η δημιουργία για την οποία γίνεται λόγος εδώ πρέπει να γίνει κατανοητή με έναν ριζικό τρόπο, ως *οντογένεση*: ανάδυση νέων όντων, που, ενώ δεν προκύπτουν εν κενώ, την ίδια στιγμή δεν ανάγονται στα ήδη υπάρχοντα ή στον συνδυασμό τους, αλλά αποτελούν καινούριες *μορφές*, καινούρια *είδη* που έρχονται στην ύπαρξη. Αυτά τα είδη μπορούν να είναι συγκεκριμένα απτά αντικείμενα –όπως ο τροχός, το μαχαίρι, ο ηλεκτρονικός υπολογιστής–, πνευματικά δημιουργήματα –μια λέξη, μια έκφραση, ένα ποίημα, μια συμφωνία– αλλά και ευρύτεροι τρόποι συνάρθρωσης και οργάνωσης της κοινωνικής συνύπαρξης – η πόλη, ο ναός, το

περισσότερων συνεδητοποιημένων αυταξιών». Πρβλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 266: «το θρησκευτικό και το καλλιτεχνικό, ως χωριστά, δεν είναι, στην κλίμακα της ιστορίας, παρά εντελώς πρόσφατες δημιουργίες».

⁵⁸² Βλ. Παπαζαχαρίου, *Η Πιάτσα*, ό.π., σ. 103-121 και Κτενάς, Περτσάς, «Η ανθρωπολογική και πολιτική σημασία της πιάτσας σήμερα», ό.π., σ. 188-192. Πρβλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, Αθήνα: Ύψιλον, 2000, σ. 36: «οι αρχαϊκές κοινωνίες έλυναν το πρόβλημα της “εκπαίδευσης”, με τη γενικότερη έννοια, χωρίς να χωρίζουν –κι ακριβέστερα: με το να μη χωρίζουν– την εκπαίδευση από τη ζωή του παιδιού». Ας σημειωθεί παρεμπιπτόντως ότι λίγες προτάσεις πριν από αυτή τη διατύπωση, ο Καστοριάδης έχει επαναλάβει την περίφημη φράση του Weber, σύμφωνα με την οποία ένας «άγριος» γνωρίζει για την κοινωνία του πολύ περισσότερα πράγματα απ’ ό,τι ένας σύγχρονος «πολιτισμένος» άνθρωπος, χωρίς να κατονομάσει την πηγή της. Η φράση αυτή επανέρχεται και σε μια άλλη διάλεξη, αυτή τη φορά με ρητή αναφορά στον Max Weber. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η τεχνοεπιστήμη», στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ό.π., σ. 171.

⁵⁸³ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 265. Με άλλα λόγια, το κοινωνικο-ιστορικό πεδίο οργανώνεται «με διαφορετικό τρόπο κάθε φορά, γιατί όχι μόνο θέτει διαφορετικές στιγμές, τομείς ή περιοχές, μέσα στις οποίες και διαμέσου των οποίων υπάρχει, αλλά γιατί δημιουργεί έναν τύπο σχέσης ανάμεσα σ’ αυτές τις στιγμές και το όλον, που μπορεί να είναι καινούριος, και μάλιστα είναι πάντοτε καινούριος με μια μη τετριμμένη έννοια». Στο ίδιο, σ. 256. Βλ. και την ιδιαίτερα διαφωτιστική υποσημείωση στην ίδια σελίδα: «η αστική τάξη θεσπίζει έναν καινούριο τρόπο του είναι της παραγωγής και έναν καινούριο τύπο σχέσεως μεταξύ της παραγωγής και του υπολοίπου της κοινωνικής ζωής που είναι δημιουργία της – και που ο Μαρξ προβάλλει αναδρομικά στην ολότητα της ιστορίας».

κράτος. Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, η υλικότητα του νέου είδους είναι αβεχώνιστη από τη φαντασιακή σημασία που ενσαρκώνεται σε αυτό και το κάνει να υπάρχει – και μάλιστα με τον ιδιαίτερο τρόπο που υπάρχει: η ελληνική πόλη διαφέρει από την ασιατική όχι μόνο και όχι τόσο ως προς τις ιδέες των κατοίκων της, αλλά κυρίως ως προς την απολύτως πραγματική και πρακτική οργάνωση της καθημερινότητάς της, τη διαρρύθμιση των πιο πεζών και «τετριμμένων» δραστηριοτήτων της που κάνουν τη ζωή να είναι αυτό που είναι.

Επειδή το ζήτημα της δημιουργίας είναι τόσο κομβικό για τον φιλόσοφο, αξίζει να κάνουμε μια μικρή παρέκκλιση και να σημειώσουμε ότι, ενώ στα γραπτά της περιόδου της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας* η δημιουργία σχετίζεται κυρίως –αλλά όχι αποκλειστικά– με τον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο, στις συλλογές δοκιμίων που ακολουθούν το *magnum opus* του στοχαστή η εν λόγω έννοια επεκτείνεται ρητά σε ολόένα και περισσότερα πεδία, ώστε να φτάσει να αποτελέσει βασικό χαρακτηριστικό της ευρύτερης καστοριαδικής οντολογίας. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Καστοριάδης θα υποστηρίξει ότι το είναι είναι χρόνος, δηλαδή προς-είναι, διαρκής ανάδυση και καταστροφή ειδών και μορφών.⁵⁸⁴

⁵⁸⁴ Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Χρόνος και δημιουργία», στον τόμο *Θρυμματισμένος κόσμος*, ό.π., σ. 215-250. Ορθά ο Ευάγγελος Βανταράκης τονίζει ότι, κατά την άποψη του Καστοριάδη, «στους κόλπους του είναι δεν συναντάται μόνο επιτολή οντολογικών τύπων που δεν υφίσταντο προηγουμένως αλλά και αφανισμός άλλων που δεν θα αναγεννηθούν ποτέ – αφανισμός όχι απλώς ατομικός αλλά ειδητικός». Βανταράκης, «Μια φιλοσοφία της δημιουργίας», ό.π., σ. 78. Το να αποδοθεί έμφαση στο ότι η φιλοσοφία της οντολογικής δημιουργίας είναι αδιαχώριστη από μια φιλοσοφία της οντολογικής καταστροφής έχει ιδιαίτερη σημασία, καθώς η εν λόγω διάσταση του καστοριαδικού έργου έχει παραβλεφθεί συστηματικά από έναν άλλο διαπρεπή μελετητή του Καστοριάδη, τον Θεοφάνη Τάση. Σε διάφορα σημεία του έργου του (π.χ. «Εργασία εαυτού και αυτοδιακυβέρνηση του υποκειμένου», στον τόμο *Η γένεση της δημοκρατίας και η σημερινή κρίση*, ό.π. σ. 229 κ.ε. και *Καστοριάδης. Μια φιλοσοφία της αυτονομίας*, ό.π., σ. 396 κ.ε.), ο Τάσης υποστηρίζει ότι λείπει «από το καστοριαδικό έργο μια συστηματική προβληματική της θνητότητας». Κατά τη γνώμη του, ο Καστοριάδης βάζει τον τόνο στη ριζική δημιουργία, την *creatio ex nihilo*, αλλά «η *decreatio in nihilo*, η ολοκληρωτική καταστροφή ενός όντος, παραμένει [...] για τον Καστοριάδη στο σκοτάδι». Για την ακρίβεια, στο κείμενό του στον συλλογικό τόμο για τη γένεση της δημοκρατίας, που είναι μεταγενέστερο, διατυπώνει τη θέση του κάπως πιο προσεκτικά, πιθανώς μετά από κριτικές που του έγιναν με βάση το προφανές της αστοχίας του. Γράφει: «επ' ουδενί παραγνωρίζω τη σημασία του θανάτου στην καστοριαδική σκέψη. Ασφαλώς ο Καστοριάδης αναφέρεται σε πολλά σημεία στην σημασία της θνητότητας ιδίως ως προς την σχέση της με το δημοκρατικό ήθος της αρχαίας Αθήνας. Αυτό που απουσιάζει όμως είναι μια διαύγηση του θανάτου και της σχέσης θνητότητας και εξουσίας στο επίπεδο του υποκειμένου» («Εργασία εαυτού και αυτοδιακυβέρνηση του υποκειμένου», ό.π., σ. 229-230). Επιπλέον, ο Τάσης συσχετίζει την κατ' αυτόν ελλιπή πραγμάτευση του θέματος του θανάτου και της οντολογικής καταστροφής από τον Καστοριάδη, πρώτον, με την απουσία μιας «θεωρίας της εξουσίας» στο καστοριαδικό έργο και, δεύτερον, με διάφορα προβλήματα στην ψυχαναλυτική καστοριαδική θεώρηση της υποκειμενικότητας, καθώς (υποτίθεται ότι) ο φόβος του θανάτου υποβαθμίζεται. Κατά τη γνώμη μας, αυτές οι θέσεις, ακόμη και στην πιο πρόσφατη, μετριασμένη εκδοχή τους (όπου, σημειωτέον, ο μετριασμός είναι μάλλον επιφανειακός, δηλαδή δεν συνιστά αναθεώρηση της αρχικής άποψης, αλλά απλή προσθήκη μερικών φράσεων, ώστε να φανεί ότι έχουν ληφθεί υπόψη οι κριτικές), δεν στέκουν επ' ουδενί λόγω. Εκτός από το να υπενθυμίσουμε τον ήδη αναφερθέντα ορισμό του είναι ως χρόνου, δηλαδή ως οντολογικής γέννησης και καταστροφής, μπορούμε ενδεικτικά να παραπέμψουμε σε τέσσερα κείμενα του Καστοριάδη:

1) «ο [αρχαίος] ελληνικός κόσμος κτίζεται πάνω στην επίγνωση ότι δεν υπάρχει φυγή από τον κόσμο κι από τον θάνατο, ότι ο άνθρωπος είναι θνητός. Στο σημείο αυτό θα τολμήσω να διορθώσω ένα μεγάλο Έλληνα ποιητή, τον Ανδρέα Εμπειρικό. Στο ποίημά του “Εις την οδό των Φιλελλήνων”, ο Εμπειρικός τελειώνει με την ευχή: να γίνει [...] πανανθρώπινη, η δόξα των Ελλήνων, που πρώτοι, θαρρώ, αυτοί, στον κόσμο εδώ κάτω, έκαμαν οίστρο της ζωής των φόβο του θανάτου. Εγώ θα έλεγα:

Αυτή η σταδιακή διεύρυνση της έννοιας της δημιουργίας ή μάλλον, για να είμαστε πιο ακριβείς, η διεύρυνση των πεδίων στα οποία η συγκεκριμένη έννοια εφαρμόζεται, οδήγησε τη σημαντική μελετήτρια του καστοριαδικού έργου Suzi Adams να κάνει λόγο για μια «οντολογική στροφή» στο ύστερο έργο του Καστοριάδη.⁵⁸⁵ Παρ' όλα αυτά, διαβάζοντας κανείς προσεκτικά τη *Φαντασιακή Θέσμιση*, μπορεί ήδη να εντοπίσει αρκετά σημεία στα οποία οι προβληματισμοί του φιλοσόφου σε σχέση με την παραδεδομένη οντολογία διατυπώνονται με αφορμή όχι μόνο τον κοινωνικο-ιστορικό, αλλά και τον φυσικό κόσμο.⁵⁸⁶

έκαμαν οίστρο της ζωής την γνώση του θανάτου.

Ο φόβος του θανάτου διακατείχε παντού και πάντοτε όλους τους θνητούς. Ίσως αυτός ο φόβος μας εμποδίζει κι εμάς σήμερα, όπως εμπόδιζε πολλές φορές στο παρελθόν τους ανθρώπους, να έχουμε τον απαιτούμενο οίστρο για την ζωή μας, να έχουμε δηλαδή την επίγνωση ότι είμαστε πραγματικά θνητοί, και ό,τι έχουμε να κάνουμε, αν γίνεται, θα γίνει εδώ, από μας, και εδώ θα το κάνουμε, εμείς». *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 23-24. Πρβλ. και *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. α', ό.π., σ. 259.

2) «Ο Χομπς είχε δίκιο, αν και νομίζω όχι για τους σωστούς λόγους. Πράγματι το κύριο στήριγμα των θεσμών είναι ο φόβος του θανάτου, όχι [όμως] ο φόβος ότι θα με σκοτώσει ο διπλάνος, [αλλά] ο δικαιολογημένος φόβος ότι τα πάντα, ακόμα και το νόημα, τελικά θα διαλυθούν». «Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», ό.π., σ. 106.

3) Αναφερόμενος στο κείμενο του Freud για την περατή και τη χωρίς πέρας ανάλυση, ο Καστοριάδης «διορθώνει» τον αυστριακό ψυχαναλυτή, σημειώνοντας ότι «ο βράχος» που συναντά μια ανάλυση που δεν μπορεί να ολοκληρωθεί δεν είναι η αποκήρυξη της θηλυκότητας, αλλά ο θάνατος, «η ανικανότητα του αναλυομένου [...] να δεχτεί την πραγματικότητα του πραγματικού, πλήρους θανάτου». Και συνεχίζει: «ο θάνατος είναι, όπως ξέρουμε όλοι μας επίσης, η ανοησία και η ανοητότητα του ίδιου του νοήματος. Ο χρόνος μας δεν είναι χρόνος, ο χρόνος μας δεν είναι ο χρόνος, ο χρόνος μας δεν έχει κανέναν χρόνο. Επάμεροι (εφήμεροι) [όπως έλεγε ο Πίνδαρος]. Η ανάλυση, όπως και η ωριμότητα, δεν φτάνει εκεί που πρέπει να φτάσει παρά μόνο όταν, και υπό τον όρο να, γίνει το αναλυόμενο άτομο ικανό να ζει συνεχώς στην όχθη της αβύσσου, μέσα σε αυτόν τον έσχατο και ανυπερέβλητο διπλό δεσμό, αν μπορούμε να μεταφράσουμε έτσι το double bind: ζήσε σαν θνητός ζήσε σαν να ήσουν αθάνατος. Εδώ πάλι ο Αριστοτέλης είχε καταπληκτικά συνοψίσει την κατάσταση, με το “εφ’ όσον ενδέχεται αθανατίζειν” στα *Ηθικά Νικομάχεια*». Στο ίδιο, σ. 105-106.

4) «Ακόμη περισσότερο απ' ό,τι η δημιουργία ειδών, η καταστροφή των ειδών πρέπει να παραμείνει πλήρως αδιανόητη για την κληρονομημένη οντολογία. [...] Στην πραγματικότητα, η “απόδειξη” ότι το ιστορικό είδος δημιουργείται είναι ότι μπορεί να καταστραφεί με έναν τρόπο που δεν μπορεί κανένα άλλο είδος». «The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge», ό.π., σ. 35.

Από αυτά τα παραθέματα, τα οποία είναι κυριολεκτικά εντελώς ενδεικτικά, καθώς αυτές οι απόψεις βρίσκονται πραγματικά παντού στο καστοριαδικό έργο, νομίζουμε πως καθίσταται σαφής η αβασιμότητα της κριτικής του Τάση. Εξίσου αβάσιμη είναι και η θέση του ότι η παραμέληση του θανάτου και της καταστροφής σημαδεύουν την καστοριαδική αντίληψη για την εξουσία. Ο Καστοριάδης υποστηρίζει πολλές φορές ρητά ότι η αυτόνομη κοινωνία είναι μια κοινωνία που μπορεί να επωμιστεί το γεγονός ότι δεν είναι αθάνατη. Η ετερονομία, δηλαδή, πολύ συχνά παρουσιάζεται σαν αδυναμία της κοινωνίας να επωμιστεί τον θάνατο και τη συνεπαγόμενη έλλειψη νοήματος, με αποτέλεσμα να αποδίδει τη δημιουργία των θεσμών της σε μια εξωκοινωνική πηγή – θέματα στα οποία θα επανέλθουμε διά μακρών στο κεφάλαιο για την πολιτική.

Σε κάθε περίπτωση, αυτές οι παρατηρήσεις δεν αναιρούν τη γενικότερη αξία του έργου του Τάση σχετικά με τη μελέτη του Καστοριάδη, ιδίως του βιβλίου του *Καστοριάδης. Μια φιλοσοφία της αυτονομίας*, στο οποίο ήδη έχουμε παραπέμψει αρκετές φορές και το οποίο, πέρα από ορισμένες αστοχίες –ή δικές μας διαφωνίες– παρουσιάζει πιστά το σύνολο της καστοριαδικής σκέψης και υπερασπίζεται τον φιλόσοφο απέναντι σε κριτικές στοχαστών όπως ο Jürgen Habermas και ο Ferenc Fehér.

⁵⁸⁵ Suzi Adams, *Castoriadis's Ontology. Being and Creation*, Νέα Υόρκη: Fordham University Press, 2011, σ. 2.

⁵⁸⁶ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 298: «η ανάδυση της ετερότητας είναι ήδη εγγεγραμμένη μέσα στην προ-κοινωνική, ή φυσική, χρονικότητα». Αντίστοιχα, στη σ. 452 η παραδοσιακή οντολογία τίθεται σε αμφισβήτηση με αφορμή τη διαπίστωση της

Είναι απολύτως λογικό στο πλαίσιο της διανοητικής πορείας ενός στοχαστή ορισμένες ήδη υπάρχουσες πλευρές της σκέψης του να αποκτούν με τον καιρό περισσότερο βάρος και βάθος.⁵⁸⁷ Αυτό ακριβώς συμβαίνει εν προκειμένω με την έννοια της δημιουργίας, παραδείγματα για την οποία θα αποτελούν, όλο και συχνότερα, όχι μόνο οι νέοι θεσμοί, τα νέα εργαλεία και οι καινούριες πνευματικές δημιουργίες, ούτε μόνο η ανάδυση ενός ονείρου ή μιας ψυχικής παράστασης, αλλά και η εκείνη του πρώτου ζωντανού κυττάρου ή ενός καινούριου βιολογικού είδους.⁵⁸⁸ Δεν υπάρχει λοιπόν κατά τη γνώμη μας κάποια

σύγχρονης φυσικής ότι υπάρχουν στοιχεία που είναι ταυτόχρονα σωματίδια και κύματα (πρβλ. και σ. 387-388). Τέλος, στη σ. 475, την πρώτη σελίδα των οντολογικών συμπερασμάτων του βιβλίου, ο φιλόσοφος θέτει το αίτημα ενός νέου λογικο-οντολογικού στοχασμού, εξαιτίας των ευρημάτων που σχετίζονται με αντικείμενα «όπως τα στοιχειώδη σωματίδια και το κοσμικό πεδίο, η αυτο-οργάνωση του ζώντος, το ασυνείδητο ή το κοινωνικο-ιστορικό, που με διαφορετικό αλλ' όχι λιγότερο βέβαιο το καθένα τρόπο θέτουν όλα σε ριζική αμφισβήτηση την κληρονομημένη λογική και οντολογία». Παρόμοιες θέσεις εξάλλου είχαν διατυπωθεί στο δοκίμιο «Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», οι ιδέες του οποίου είχαν αρχίσει να καταγράφονται από τον Καστοριάδη ήδη τον Οκτώβριο του 1970 και δημοσιεύτηκαν σε τελική μορφή στον 17ο τόμο της *Encyclopaedia Universalis*, τον Νοέμβριο του 1973, δηλαδή σχεδόν δύο χρόνια πριν από την έκδοση της *Φαντασιακής Θέσμησης*.

⁵⁸⁷ Πρβλ. Γιώργος Φαράκλας, «Το υπεραισθητό ως φαντασιακό. Καστοριάδης και Εμίλ Λασκ», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 117, υποσημ. 31· Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 107.

⁵⁸⁸ Σε μια συνέντευξή του το 1991, έξι χρόνια πριν από τον θάνατό του, ο Καστοριάδης εγγράφει την ανθρώπινη δημιουργικότητα στο γενικότερο πλαίσιο του είναι-ως-δημιουργίας με αξιοσημείωτο τρόπο: «Το είναι εν γένει είναι δημιουργία. Το φαντασιακό και η φαντασία είναι ο τρόπος του είναι που αυτή η *vis formandi* του είναι εν γένει λαμβάνει σ' αυτό το παρακλάδι του συνολικού είναι/όντος, της ανθρωπότητας. Αυτή η *vis formandi* εμφανίζεται μ' αυτή την ιδιαίτερη μορφή και, κυρίως, αυτές τις συγκεκριμένες δημιουργίες, όπως, επί παραδείγματι, η σημασία, η ρητή ιδεατότητα. [...] Το είναι συνεπώς είναι πάντοτε και το *έτερον είναι*, όπως και το *ποιείν το έτερον*. Αυτού του πράγματος βλέπουμε στο ανθρώπινο ον μια ηχώ απείρως ενισχυμένη και μεγεθυσμένη που είναι ακριβώς η ριζική φαντασία και το ριζικό φαντασιακό». Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 153.

Σε αυτό το πλαίσιο, έχει ενδιαφέρον να σημειώσουμε την αναφορά του Καστοριάδη στον François Jacob, παρότι πραγματοποιείται σε ένα πλαίσιο που δεν συνδέεται άμεσα με την έννοια της δημιουργίας. Ο εν λόγω βιολόγος, βραβευμένος με Νόμπελ ιατρικής και επηρεασμένος από το έργο του Lévi-Strauss, έφερε στο προσκήνιο την έννοια του *bricolage* ή του *tinkering* μιλώντας για την εξελικτική διαδικασία. Κατά τη γνώμη του, η φυσική επιλογή λειτουργεί ενδεχομενικά, χωρίς κάποιον τελικό σκοπό: οι οργανισμοί βρίσκουν ό,τι υλικό είναι διαθέσιμο μπροστά τους και το αναδιατάσσουν προκειμένου να δημιουργήσουν αντικείμενα με τα οποία να μπορούν να δουλέψουν. Με βάση αυτή τη λογική, οι αναλογίες με τις καστοριαδικές έννοιες της έρευνας και της *ex nihilo* αλλά όχι *cum nihilo* ή *in nihilo* δημιουργίας είναι σαφείς. Βλ. Καστοριάδης, «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 183. Πρβλ. την παρουσίαση του άρθρου του Jacob «Evolution and Tinkering» (*Science*, 1977) από τη Valerie Racine, διαθέσιμη στο <<https://embryo.asu.edu/pages/evolution-and-tinkering-1977-francois-jacob>>.

Πάντως, το γεγονός ότι ο φιλόσοφος με την πάροδο του χρόνου διευρύνει την εφαρμογή των εννοιών του μάγματος και της δημιουργίας και σε πεδία που ξεπερνούν το κοινωνικο-ιστορικό, δεν σημαίνει και ότι παραβλέπει ή παύει να τονίζει την ιδιαιτερότητα του τελευταίου, όπως δείχνει ένα χαρακτηριστικό και διασκεδαστικό αποσπάσμα, που προέρχεται από ένα κείμενο των μέσων της δεκαετίας του 1980: «Ο άνθρωπος μπορεί να μην είναι περισσότερο, αλλά σίγουρα δεν είναι λιγότερο ον απ' όσο είναι ον ένας γαλαξίας ή το είδος *escherichia coli*. Οι δυνατές "ιδιορρυθμίες" του ανθρώπου πρέπει όχι να μειώνουν αλλά να αυξάνουν το ενδιαφέρον σχετικά με τους τρόπους του είναι του, έστω και επειδή μπορούν να κλονίσουν, ή να αναιρέσουν, γενικές συλλήψεις για το Είναι που έχουν συλλεχθεί σε άλλα πεδία». Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π., σ. 113. Πρβλ. *Η φαντασιακή Θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 288: «Ο τροχός που γυρίζει γύρω από έναν άξονα είναι μια απόλυτη οντολογική δημιουργία· κι όχι μόνο

στροφή της σκέψης του Καστοριάδη, με την έννοια της ριζικής μετατόπισης ή της αλλαγής πλεύσης, αλλά ένας πολλαπλασιασμός των αντικειμένων στα οποία στρέφει το ενδιαφέρον του και επί των οποίων δοκιμάζει τις εννοιολογήσεις του ο φιλόσοφος.⁵⁸⁹

Ας επιστρέψουμε τώρα συγκεκριμένα στο ζήτημα της δημιουργίας στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο και στους λόγους για τους οποίους αυτό αναδεικνύει την ανάγκη για μια ανανέωση της οντολογικής σκέψης. Όπως γράφει ο Καστοριάδης σε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα, στο πλαίσιο της παραδοσιακής οντολογίας και λογικής, «[δ]εν υπάρχει τρόπος [...] να σκεφτούμε την αυτοεκτύλιξη ενός όντος ως θέση καινούριων όρων μιας άρθρωσης και καινούριων σχέσεων ανάμεσα σ' αυτούς τους όρους, συνεπώς ως θέση μιας καινούριας οργάνωσης, μιας καινούριας μορφής, ενός άλλου *είδους*· διότι δεν υπάρχει κανένας τρόπος σε μια λογική-οντολογία του ταυτού, της επανάληψης, του αχρονικού πάντοτε (αεί) να σκεφτούμε μια δημιουργία, μια γένεση που να μην είναι απλό γίγνεσθαι, *γένεσις και φθορά*, γέννηση από το ταυτό του ταυτού ως διαφορετικού αντιτύπου του ίδιου τύπου, αλλά έγερση της ετερότητας, οντολογική γένεση, *ειδοποιός* ενός είναι και ποιήτρια *ουσίας είδους*, άλλου τρόπου και άλλου είναι και είναι-όντος».⁵⁹⁰ Η ριζικότητα και η ένταση της καστοριαδικής ορολογίας δεν αφήνει εν προκειμένω χώρο για παρεξηγήσεις· ο φιλόσοφος δεν μιλά εδώ για απλή παραγωγή νέου περιεχομένου εντός μιας ήδη υπάρχουσας δομής ή φόρμας, αλλά για «επιτολή» νέων δομών και ειδών. Δεν έχουμε να κάνουμε με τη σύνθεση ενός ακόμη τραγουδιού, όσο πρωτότυπο κι αν είναι, αλλά με τη δημιουργία του τραγουδιού ως είδους μουσικής στην ιδιαιτερότητά του και, σε ένα ακόμα βαθύτερο επίπεδο, με τη δημιουργία της μουσικής ως είδους και ως θεσμού. Αντίστοιχα, δεν πρέπει να σκεφτούμε μόνο τη δημιουργία μιας νέας παικτικής εκδοχής στο τάβλι, που φέρει τους δικούς της κανόνες και τις δικές της συμβάσεις, αλλά ήδη το τάβλι ως δημιουργημένο είδος – και μάλιστα ως ένα είδος εντός της επίσης δημιουργημένης οντολογικής περιοχής του παιχνιδιού ως κοινωνικού παίζειν.

Γιατί όμως η «εκτυφλωτική προδηλότητα» του γεγονότος ότι στη ζωή, την ιστορία και τον κόσμο εμφανίζονται διαρκώς στοιχεία πραγματικά καινούρια⁵⁹¹ παραμένει κατά τον

αυτό, οντολογικά αξίζει πολύ περισσότερο από έναν νέο γαλαξία που αύριο βράδυ θα προέβαλε ξαφνικά ανάμεσα στον Γαλαξία μας και την Ανδρομέδα. Διότι *υπάρχουν ήδη* δισεκατομμύρια γαλαξίες – αυτός όμως που εφηύρε τον τροχό, ή ένα γραπτό σημείο, δεν εμμείτο τίποτα».

⁵⁸⁹ Από τη μεριά του, ο Αλέξανδρος Σχισμένος ασκεί μια διαφορετική κριτική στην προαναφερθείσα αντίληψη της Suzi Adams, επιμένοντας στο γεγονός ότι η ολοένα και πιο εμβριθής ενασχόληση του Καστοριάδη με ζητήματα οντολογίας δεν τον απομακρύνει από την ενασχόλησή του με την πολιτική και το πρόταγμα της αυτονομίας. Βλ. Σχισμένος, *Η έννοια του χρόνου στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη και η οντολογία του κοινωνικοϊστορικού*, ό.π., σ. 25.

⁵⁹⁰ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 266, με μικρή τροποποίηση της μετάφρασης.

⁵⁹¹ Σύμφωνα με τον στοχαστή, που αναγνωρίζει βεβαίως ότι η θέση του περί της ριζικής δημιουργίας είναι μια θέση *μεταφυσική*, με τη βαθιά φιλοσοφική σημασία του όρου, δηλαδή μια θέση που προϋποθέτει μη ελέγξιμες και μάλιστα *μη δυνάμενες να ελεγχθούν* με βάση την εμπειρία προκειμένες, το να κάνει κανείς λόγο για προδηλότητα της δημιουργίας ενέχει φυσικά και μια φιλοσοφική και οντολογική *απόφαση*. Παρ' όλα αυτά, η εν λόγω απόφαση δεν στέκεται στον αέρα, ιδίως αν σκεφτεί κανείς τι θα συνεπαγόταν η αντίθετη της μεταφυσική απόφαση: ότι το καθετί, το χρώμα των λουλουδιών, η μορφή των δεινοσαύρων, οι γραμμές που πληκτρολογούνται αυτή τη στιγμή υπήρχαν ήδη μέσα στη Μεγάλη Έκρηξη. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ψευδοχάος, χάος και κόσμος», στον τόμο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, ό.π., σ. 124. Πρβλ. «Παράθυρο στο Χάος», στον ομώνυμο τόμο του ίδιου, ό.π., σ. 161.

Καστοριάδη στην καλύτερη περίπτωση «αναγνωρίσιμη αλλά όχι νοήσιμη» στο πλαίσιο της παραδεδομένης οντολογικής σκέψης;⁵⁹² Σε τι συνίσταται αυτή η παράδοση και αυτή η σκέψη; Ποια είναι τα κύρια χαρακτηριστικά της, πώς προσπαθεί να συλλάβει τον κόσμο, ποια είναι η χρησιμότητα και ποια τα όριά της; Θα πρέπει να σταθούμε, έστω σύντομα, σε αυτά τα σημεία, προκειμένου να κατανοήσουμε σε ποια μεγέθη αντιπαράκειται ο Καστοριάδης προκειμένου να μορφοποιήσει το δικό του οντολογικό παράδειγμα.

Το δοκίμιο του 1986 με τίτλο «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας» συνοψίζει και επεκτείνει τις κεντρικές θέσεις του φιλοσόφου αναφορικά με τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της κληρονομημένης σκέψης και την κριτική που μπορεί να ασκηθεί σε αυτά. Καθόλου τυχαία, το κείμενο είναι αφιερωμένο στη μνήμη του Claude Chevalley, σπουδαίου μαθηματικού και ιδρυτικού μέλους της περίφημης ομάδας Bourbaki, που από τη δεκαετία του 1930 προσπάθησε να ανανεώσει τον μαθηματικό στοχασμό. Ο λόγος της αφιέρωσης δεν είναι μόνο ότι οι σκέψεις που εκτίθενται στο εν λόγω δοκίμιο είχαν αρχικά παρουσιαστεί σε ένα σεμινάριο που έλαβε χώρα τον Μάιο του 1981, μεταξύ των διοργανωτών του οποίου ήταν και ο Chevalley. Την ίδια στιγμή, στον βαθμό που ο Καστοριάδης βλέπει στη θεωρία των συνόλων μια βασική συνιστώσα της παραδοσιακής οντολογίας και παραπέμπει συχνά στα σχετικά κείμενα της ομάδας Bourbaki, μπορούμε να θεωρήσουμε ότι «Η λογική των μαγμάτων» αποτελεί μια προσπάθεια του στοχαστή να διευθετήσει, έστω προσωρινά, τους λογαριασμούς του με τους προκατόχους του και να διατυπώσει τις δικές του οντολογικές προτάσεις.

⁵⁹² Με τους όρους κληρονομημένη ή παραδεδομένη σκέψη και παραδοσιακή λογική και οντολογία – και με τους διάφορους συνδυασμούς τους – ο Καστοριάδης αναφέρεται στην πραγματικότητα στο σύνολο της φιλοσοφίας πριν από αυτόν. Φυσικά, αναγνωρίζει ότι υπήρξαν πολλοί στοχαστές που είχαν με έναν τρόπο συλλάβει ορισμένα φαινόμενα που σχετίζονται με τη δημιουργία ως ανάδυση του ριζικά νέου. Παρ' όλα αυτά, κατά τη γνώμη του, ακόμα και ο Freud, ο συγγραφέας που πιθανότατα φτάνει πιο κοντά σε αυτό που ο Καστοριάδης ονομάζει δημιουργική φαντασία, παραμένει την ίδια στιγμή δέσμιος της παραδοσιακής μεταφυσικής και προσπαθεί να συγκαλύψει τον νέο τρόπο του είναι που ο ίδιος ανακαλύπτει, καθώς εκφράζει συνεχώς την πίστη του σε έναν έντονο θετικισμό που μια μέρα θα αντικαταστήσει τις υποθέσεις της ψυχανάλυσης με επιστημονικά και μάλιστα νευροβιολογικά δεδομένα.

Έχοντας πλέον μια απόσταση (χρονική αλλά και ψυχική) από το καστοριαδικό έργο, μια απόσταση που ο ίδιος ο στοχαστής φυσικά δεν μπορούσε να διαθέτει, μπορούμε σήμερα να παρατηρήσουμε ότι το φιλοσοφικό του εγχείρημα εγγράφεται σε μια σειρά διανοητικών προσπαθειών της εποχής του που καταδεικνύουν τα όρια αυτού που ο Καστοριάδης ονόμαζε συνολοταυτιστική λογική. Τέτοιες διανοητικές προσπάθειες είναι, λόγου χάρη, η σύλληψη του Paul Ricoeur για την έννοια του συμβάντος, ο στοχασμός του Derrida για την «différance» και το ανεπίκριτο ή η απόπειρα του Deleuze να αναπτύξει μια γόνιμη διαλεκτική μεταξύ επανάληψης και διαφοράς. Όσα μόλις σημειώσαμε επιγραμματικά δεν έχουν μείνει εντελώς ασχολίαστα στη βιβλιογραφία. Ως προς τη σχέση του Καστοριάδη με τον Derrida, βλ. π.χ. την επιστολή του πρώτου προς τον δεύτερο που παραθέτει ο Dosse στο *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 593-594 και την υπό εκπόνηση διδακτορική διατριβή του Μηνά Βλάχου, *Καστοριάδης & Ντερριντά. Από τη θέσμιση στην αποδόμηση και πάλι πίσω. Λόγος, υποκειμενικότητες, κοινωνία*. Πρβλ. και Καστοριάδης, *Φιλοσοφία και επιστήμη*, ό.π., σ. 73-75. Για μια προσπάθεια σύνδεσης της καστοριαδικής οντολογίας της δημιουργίας με τη φιλοσοφία του Deleuze, βλ. Thibault Tranchant, «La critique de la dialectique chez Cornelius Castoriadis. Vers une philosophie de la différence?», ιδίως σ. 3 και 4., διαθέσιμο στο <https://www.academia.edu/33281260/La_critique_de_la_dialectique_chez_Cornelius_Castoriadis._Vers_une_philosophie_de_la_diff%C3%A9rence_>.

Οι βασικοί τελεστές της παραδεδομένης οντολογίας και της λογικής που τη διέπει είναι κατά τον Καστοριάδη «οι αρχές της ταυτότητας, της μη αντίφασης και του αποκλεισμού του τρίτου· η ισοδυναμία ιδιότητα=κλάση· η εντόνως βεβαιούμενη ύπαρξη σχέσεων ισοδυναμίας· η εντόνως βεβαιούμενη ύπαρξη σχέσεων καλής διάταξης· η καθοριστικότητα».⁵⁹³ Ας δούμε με συντομία σε τι συνίστανται αυτοί οι τελεστές, οι οποίοι διέπουν σύμφωνα με τον φιλόσοφο τόσο τη σκέψη ενός θεωρητικού μαθηματικού που επιλύει εξισώσεις, όσο και ενός ιθαγενούς που ταξινομεί τα φυτά και τα ζώα που συναντά. Τόσο ο μαθηματικός όσο και ο ιθαγενής θεωρούν ότι κάτι παραμένει ίδιο με τον εαυτό του ή με το σύνολο των γνωρισμάτων του (ταυτότητα: $\alpha=\alpha$), ότι ένα πράγμα δεν μπορεί να αντιφάσκει με τον εαυτό του ή να έχει αντιφατικές ιδιότητες (μη αντίφαση: δεν μπορεί το α να είναι και μη α) και ότι μεταξύ δύο αλληλοαποκλειόμενων επιλογών ισχύει αναγκαστικά μία από τις δύο: το ζώο είτε είναι ζωντανό είτε είναι νεκρό, ο αριθμός β είτε είναι ρητός είτε είναι άρρητος (αρχή του αποκλειόμενου τρίτου). Οι κανόνες της τυπικής λογικής, που θεματοποιήθηκαν στα σχετικά έργα του Αριστοτέλη, όπως το *Μετά τα φυσικά* και τα *Αναλυτικά πρότερα*, αποτελούν λοιπόν ανεξάλειπτο μέρος της παραδοσιακής οντολογίας.

Με τη σειρά της, η ισοδυναμία ισότητα=κλάση αφορά την απαραίτητη τόσο στα μαθηματικά όσο και στην καθημερινότητα αρχή ότι «μια ιδιότητα ορίζει μια κλάση και ότι μια κλάση ορίζει μια ιδιότητα των στοιχείων της (το ανήκειν σε αυτή την κλάση)».⁵⁹⁴ Μπορεί λόγου χάρη να σκεφτεί κανείς εδώ την ιδιότητα των πτηνών ως όντων που έχουν φτερά. Συνεχίζοντας, η ύπαρξη σχέσεων ισοδυναμίας αφορά την υποκαταστασιμότητα διαφόρων στοιχείων: παραδείγματος χάρη, τα δύο x που εμφανίζονται στην εξίσωση $x^2 + 2x + a$ ισοδυναμούν, εκφράζουν το ίδιο μέγεθος, παρόλο που φυσικά δεν είναι τα ίδια από υλική άποψη. Και εδώ, μακριά από το να αποτελεί μια εξειδικευμένη αρχή που αφορά αποκλειστικά τους μαθηματικούς, διαπιστώνουμε ότι η ύπαρξη σχέσεων ισοδυναμίας είναι απαραίτητη για τη λειτουργία βασικών θεσμών όπως η γλώσσα και το χρήμα. Η λέξη σκύλος είναι ισοδύναμη με κάθε άλλη εκφορά της και, σε ένα πιο στοιχειώδες επίπεδο, το φώνημα /α/ ισοδυναμεί με κάθε άλλο φώνημα /α/. Αντίστοιχα, κάθε χαρτονόμισμα των 5 ευρώ είναι εναλλάξιμο και συνεπώς με μία έννοια είναι το ίδιο με κάθε άλλο τέτοιο χαρτονόμισμα – ενώ είναι σαφές ότι από πολλές ουσιώδεις και πλήρως ρεαλιστικές απόψεις δεν είναι το ίδιο νόμισμα. Τέλος, παρότι η έννοια της ύπαρξης σχέσεων καλής διάταξης δεν καθίσταται ιδιαίτερα σαφής στο πλαίσιο του δοκιμίου που σχολιάζουμε, με τη βοήθεια διάφορων παρατηρήσεων που διατυπώνονται σε άλλα γραπτά του Καστοριάδη μπορούμε να υποθέσουμε βάσιμα ότι ο φιλόσοφος αναφέρεται στο γεγονός ότι τα στοιχεία ενός συνόλου πρέπει να είναι καλώς ορισμένα και διακεκριμένα, δηλαδή να μη συγχέονται μεταξύ τους και να μπορούν να διακριθούν με σαφήνεια. Αυτή η αρχή, που απαντά και στον κλασικό ορισμό του Cantor για τα σύνολα,⁵⁹⁵ τον οποίο ο Καστοριάδης παραθέτει και

⁵⁹³ Καστοριάδης, «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 304.

⁵⁹⁴ Στο ίδιο.

⁵⁹⁵ «Ένα σύνολο είναι μια συλλογή σε ένα όλον ορισμένων και καλώς διακεκριμένων αντικειμένων της εποπτείας μας ή της σκέψης μας. Τα αντικείμενα αυτά ονομάζονται στοιχεία του συνόλου». Georg Cantor, «Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre», *Mathematische Annalen* 46, 1895, σ. 481.

σχολιάζει πολύ συχνά,⁵⁹⁶ είναι πράγματι ένας από τους θεμέλιους λίθους της παραδοσιακής οντολογίας και λογικής.

Τέλος, το πλέον σημαντικό είναι ότι διαμέσου όλων αυτών κατηγοριών, των αρχών και των ιδιοτήτων «λειτουργεί εκείνη η υπερκατηγορία, εκείνο το πρωταρχικό σχήμα της συνολιστικής ταυτιστικής λογικής που είναι η καθοριστικότητα. Η καθοριστικότητα λειτουργεί, σε όλη την ιστορία της φιλοσοφίας (και της λογικής) ως υπέρτατη απαίτηση, λίγο πολύ όμως υπόρρητη ή κρυμμένη».⁵⁹⁷ Είτε μιλάμε για το αρχαιοελληνικό *πέρας* είτε για τη γερμανική *Bestimmtheit*, «την οποία συναντάμε σε κάθε σελίδα της *Επιστήμης της Λογικής* [του Hegel], αλλά η οποία ποτέ δεν θεματοποιείται ούτε εκφράζεται ρητά»,⁵⁹⁸ κατά τον Καστοριάδη παραμένει κεφαλαιώδης το γεγονός ότι το είναι θεωρήθηκε πάντα ως είναι-καθορισμένο. Αυτό γίνεται εύκολα κατανοητό όσον αφορά στις φιλοσοφίες που θέτουν μια αιώνια ουσία, ένα αληθινό και αμετάβλητο ον που παραμένει αναλλοίωτο παρά τις επιφανειακές αναταράξεις του γίνεσθαι και ενδεχομένως μάλιστα δρα διά μέσου αυτών των φαινομενικών αναταράξεων, τις οποίες κατευθύνει και προσδιορίζει. Ακόμη όμως κι όταν αναγνωρίζεται μια θέση στο ακαθόριστο, στο μη προσδιορίσιμο, στο ρευστό, στο μη εξαντλητικά καθορισμένο,⁵⁹⁹ αυτό τίθεται ως οντολογικά κατώτερο· «αυτό που είναι αληθινά είναι αυτό που είναι καθορισμένο, και αυτό που είναι καθορισμένο δεν είναι, ή είναι λιγότερο, ή έχει κατώτερη ποιότητα του είναι».⁶⁰⁰

Φυσικά, αυτή η οντολογία, αυτή η μεταφυσική σύλληψη για τη φύση του όντος, είναι αξεδιάλυτη από μια λογική που την υποστηρίζει, την ενσαρκώνει και την προεκτείνει. Η λογική αυτή ονομάζεται από τον Καστοριάδη, όπως είδαμε και παραπάνω, συνολοταυτιστική λογική,⁶⁰¹ με την έννοια ότι προϋποθέτει τη θεωρία των συνόλων του Cantor –δηλαδή βλέπει και θέτει τα όντα ως καλώς ορισμένα και διακεκριμένα στοιχεία δυνητικών ή πραγματικών συνόλων– και βασίζεται στην επίσης προαναφερθείσα αρχή της ταυτότητας: *το ον και το εν ταυτόν*, σύμφωνα με μια φράση του Αριστοτέλη που αρέσκειται

⁵⁹⁶ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 302· *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 321 κ.ε.· *Φιλοσοφία και επιστήμη*, ό.π., σ. 59· «Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», ό.π., σ. 248-250.

⁵⁹⁷ Καστοριάδης, «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 306.

⁵⁹⁸ Στο ίδιο.

⁵⁹⁹ Ο συγγραφέας αναγνωρίζει, φυσικά, ότι στο έργο όλων των μεγάλων φιλοσόφων υπάρχουν σημεία όπου η οντολογία της καθοριστικότητας δοκιμάζεται, φτάνει στα όριά της, αμφισβητείται άρρητα, παρότι στο τέλος επικρατεί. Βλ. Καστοριάδης, «Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», ό.π., σ. 250. Πρβλ. «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 307: «Ήδη ο Πυθαγόρειος Φιλόλαος διαβεβαίωνε πως ό,τι είναι είναι φτιαγμένο από *πέρας* και από *άπειρον*· ιδέα που θα ξαναπάρει και θα εμπλουτίσει ο Πλάτων γράφοντας [στον *Φίληβο*, 16 c]: “... ως εξ ενός μεν και πολλών όντων των αεί λεγομένων είναι, *πέρας* δε και *άπειρίαν* εν αυτοίς σύμφυτον εχόντων”». Πρβλ. και *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 487 για τις σχετικές απόψεις του Αριστοτέλη και του Πλάτωνα.

⁶⁰⁰ Καστοριάδης, «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 307. Αυτή η παρατήρηση του Καστοριάδη γίνεται πιο εύκολα κατανοητή αν σκεφτούμε λόγου χάρη την παραδοσιακή διάκριση ανάμεσα σε υπόσταση/ουσία και συμβεβηκός. Είναι σαφές ότι το συμβεβηκός θεωρείται λιγότερο ουσιώδες οντολογικά από την αμετάβλητη υπόσταση. Με αντίστοιχο τρόπο μπορεί να σκεφτεί κανείς τη διάκριση του Locke ανάμεσα σε πρωταρχικές και δευτερεύουσες ιδιότητες κ.λπ.

⁶⁰¹ Για έναν σύντομο ορισμό της διά χειρός του φιλοσόφου, βλ. Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 387.

να επαναλαμβάνει ο Καστοριάδης ως χαρακτηριστική της εν λόγω λογικής και οντολογίας.⁶⁰² Μέσα λοιπόν από το πρίσμα αυτής της λογικής, που συγκροτεί τον κόσμο ως σύνολο σχέσεων μεταξύ καλώς διαχωρίσιμων οντοτήτων με σταθερές ουσιώδεις ποιότητες, και της σύστοιχής της οντολογίας,⁶⁰³ το είναι οφείλει «πάντοτε να μπορεί να είναι καλώς ορισμένο και καλώς διακεκριμένο, συνθέσιμο και αποσυνθέσιμο σε ολότητες που ορίζονται από καθολικές ιδιότητες [...]». [Ετσι], εντέλει αυτό που δεν είναι κατά τον τρόπο αυτό, είναι λιγότερο ή δεν είναι καθόλου, δεν είναι παρά μόνο “παροδική ύπαρξη, εξωτερική ενδεχομενικότητα, γνώμη, επιφανειακή φαινομενικότητα, πλάνη, αυταπάτη” όπως θα πει ο Hegel, ή “σαθρή πολλαπλότητα” όπως θα πει ο Cantor».⁶⁰⁴

Προκειμένου να στηρίξει τις θέσεις του σχετικά με το προνόμιο που ο κληρονομημένος φιλοσοφικός στοχασμός αποδίδει στην καθοριστικότητα, ο Καστοριάδης θα στραφεί στο έργο ενός πλήθους μεγάλων στοχαστών, μεταξύ των οποίων ο Αριστοτέλης,⁶⁰⁵ ο Hegel,⁶⁰⁶ ο Kant,⁶⁰⁷ αλλά και ο Merleau-Ponty.⁶⁰⁸ Φυσικά, η πραγμάτευση όλων αυτών των

⁶⁰² Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 457. Η φράση του Αριστοτέλη προέρχεται από το *Μετά τα φυσικά*, βιβλίο Γ, 1003b, 20-25.

⁶⁰³ Ήδη στον Παρμενίδη εξάλλου συναντά κανείς την ουσιαστική σύζευξη οντολογίας και σκέψης, όπως μας υπενθυμίζει ο Καστοριάδης.

⁶⁰⁴ Καστοριάδης, «Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», ό.π., σ. 250. Η τελευταία φράση, που ενθουσιάζει τον Καστοριάδη, καθώς είναι ενδεικτική των ορίων του συνολοταυτιστικού τρόπου σκέψης, προέρχεται από την επιστολή του Georg Cantor προς τον συνάδελφό του Richard Dedekind στις 28 Ιουλίου 1899: «Κάθε πολλαπλότητα είτε είναι μια σαθρή πολλαπλότητα είτε είναι ένα σύνολο». Παρατίθεται από τον Καστοριάδη στο «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 299.

⁶⁰⁵ Βλ. π.χ. «η ουσία είναι το τι ην είναι, αυτό που από πάντα και για πάντα ήταν προορισμένο να είναι». Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 461. Για να μην αδικήσουμε ούτε τον Καστοριάδη ούτε τον Αριστοτέλη, θα πρέπει να σημειώσουμε επίσης ότι ο συγγραφέας της *Φαντασιακής θέσμισης* πολύ συχνά εκφράζει τον μεγάλο του θαυμασμό για τον Σταγειρίτη όχι μόνο γενικά, πράγμα αυτονόητο, αλλά και γιατί θεωρεί ότι ο τελευταίος ανέδειξε πολλές φορές τα όρια της συνολοταυτιστικής σκέψης, όπως λόγου χάρη όταν σημείωσε ότι «καὶ γὰρ [περί] τῶν πρώτων ὄρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος» (*Ηθικά Νικομάχεια*, 1142b-1143b), δηλαδή ότι οι πρώτες και οι έσχατες αρχές της λογικής δεν μπορούν συλληφθούν από την ίδια, αλλά από τον *νουν*, ένα είδος σκεπτόμενης σύλληψης ή ενόρασης. Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 459 (όπου αναφέρεται και το θεώρημα της μη πληρότητας του Kurt Gödel), 487.

⁶⁰⁶ «Αν θέλουμε την έννοια με το πλήρες νόημα του όρου, πρέπει να θέλουμε κι αυτή τη μεταφυσική, αυτή την οντολογία [του καθορισμού], χωρίς την οποία η έννοια δεν είναι τίποτα. Και πρέπει να θέλουμε και τις συνέπειές της· για παράδειγμα: *ουσιαστικά*, σε ό,τι αφορά στην ουσία τους, όλα είναι καθορισμένα από πάντοτε· ότι δεν είναι καθορισμένο, δεν είναι –εξ ορισμού– παρά ένα τύχημα. Ποτέ ο Χέγκελ δεν είπε τίποτα περισσότερο». Στο ίδιο, σ. 461. Στη συνέχεια μάλιστα ο συγγραφέας παραπέμπει στην εγελιανή *Επιστήμη της λογικής* για να υπογραμμίσει τη θέση του Hegel σύμφωνα με την οποία *η έννοια είναι η ταυτότητα, η ενότητα του είναι και της ουσίας*.

⁶⁰⁷ «Ακόμη και για τον Καντ», παρόλη την επιμονή του στο ότι η φύση της πραγματικότητας είναι απείρως περίπλοκη και συνεπώς δεν μπορούμε ποτέ να γνωρίσουμε το πράγμα καθεαυτό, αλλά μόνο να οργανώσουμε τα φαινόμενα με βάση την επιβολή των δικών μας *a priori* κατηγοριών, «η ισοδυναμία είναι=είναι καθορισμένο παραμένει ο οντολογικός πολιτικός αστήρ: “[...] *κάθε* πράγμα, ως προς τη δυνατότητά του, υπόκειται στην αρχή του *εντελούς καθορισμού*», σύμφωνα με την οποία, από όλα τα *δυνατά* κατηγορήματα των *πραγμάτων*, καθώς συγκρίνονται με τα αντίθετά τους, ένα μόνον πρέπει να του ταιριάζει [...]. Η πρόταση αυτή: *κάθε υπάρχον πράγμα είναι εντελώς καθορισμένο*, σημαίνει ότι, όχι μόνον από κάθε ζεύγος *δεδομένων* αντιφατικών κατηγορημάτων, αλλά και από όλα τα *δυνατά* κατηγορήματα, υπάρχει πάντα ένα που του ταιριάζει”». Καστοριάδης, «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 307. Οι παραπομπές του Καστοριάδη γίνονται με βάση τη γαλλική έκδοση της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου*.

παραδειγμάτων θα απαιτούσε μία ή περισσότερες ξεχωριστές διατριβές, καθώς θα προϋπέθετε την επισταμένη μελέτη του έργου καθενός από τους φιλοσόφους που βρίσκονται στο στόχαστρο του Καστοριάδη. Είναι άλλωστε πολύ πιθανό πως ένας μελετητής του Αριστοτέλη θα σημείωνε ότι όσα γράφει ο Καστοριάδης δεν ισχύουν, τουλάχιστον όχι πλήρως, το ίδιο κι ένας μελετητής του Hegel, του Kant κ.λπ., και πως σε κάθε περίπτωση θα παρουσίαζαν μια πολύ πιο πλούσια και εκλεπτυσμένη εικόνα. Η εικόνα πράγματι θα μπορούσε να εκλεπτυνθεί –είδαμε ότι και ο ίδιος ο Καστοριάδης το παραδέχεται– ωστόσο το ζήτημα εν προκειμένω δεν είναι αυτό. Ούτε έγκειται η ουσία του ζητήματος στο να κατεβάσουμε κάπως τους τόνους· μπορούμε χωρίς πρόβλημα να αμβλύνουμε σε έναν βαθμό τις έντονες και δραματικές διατυπώσεις του Καστοριάδη που ορισμένες φορές δίνουν την αίσθηση ότι οι πραγματεύσεις του για το ριζικό φαντασιακό και την οντολογική δημιουργία θέτουν σε αμφισβήτηση ολόκληρη την παράδοση της δυτικής μεταφυσικής.⁶⁰⁹ Το θέμα μας είναι, διαβάζοντας τον φιλόσοφο καλόπιστα, να προσπαθήσουμε να συλλάβουμε αυτό που θέλει να πει: ότι δηλαδή το κοινωνικο-ιστορικό, μέσω της δημιουργικής και νοηματικής φύσης του, θέτει υπό αμφισβήτηση ορισμένες θεμελιώδεις κατηγορίες της φιλοσοφικής σκέψης. Για να γίνει αυτό δυνατό, πρέπει να στραφούμε στη θεμελιώδη έννοια του μάγματος, ώστε να δούμε στη συνέχεια πώς αυτή συνδέεται με τον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο.

Σε ένα πρώτο επίπεδο, θα λέγαμε ότι ο Καστοριάδης αναδιαμορφώνει τη φρουδική εικόνα του μάγματος⁶¹⁰ για να εκφράσει το μη πλήρως συνολισμό, αυτό που δεν υπόκειται

⁶⁰⁸ Βλ. το δοκίμιο με τον χαρακτηριστικό τίτλο «Ο Μερλώ-Ποντύ και το βάρος της οντολογικής κληρονομιάς», στον τόμο *Πεπραγμένα και πρακτέα*, ό.π., σ. 245-305.

⁶⁰⁹ Γι' αυτό και γράφει συχνά ότι οι έννοιες της δημιουργίας και της ριζικής φαντασίας αποτέλεσαν αντικείμενο «λυσσαλέας εξάρνησης» από την παραδεδομένη φιλοσοφία, καθώς, αν γίνονταν δεκτές ως βάσιμες θα έθεταν σε αμφισβήτηση τα ίδια τα θεμέλια της συνολοταυτιστικής οντολογίας. Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π., σ. 112: «Γι' αυτήν την οντολογία [της καθοριστικότητας], η άρνηση του Χρόνου ως μόνιμης δυνατότητας της ανάδυσης του Άλλου είναι ζήτημα ζωής και θανάτου». Πρβλ. Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 355-359, όπου συγκεντρώνονται και σχολιάζονται τα «κίνητρα της συγκάλυψης» της φαντασίας και της δημιουργίας από την παραδοσιακή φιλοσοφία· *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 458, όπου και απαντά η φράση «λυσσαλέα εξάρνηση».

⁶¹⁰ Βλ. π.χ. Σίγκμουντ Φρόυντ, *Ναρκισσισμός, Μαζοχισμός, Φετιχισμός*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Επίκουρος, 1991, σ. 82: «Μπορεί κανείς να αναλύσει κάθε ορμική ζωή σε επιμέρους, χρονικά διαχωρισμένες και μέσα σε μια (οποιαδήποτε) χρονική ενότητα ομοειδείς εκφορές, που μεταξύ τους σχετίζονται όπως τα διαδοχικά ξεσπάσματα λάβας». Πρβλ. την παρόμοια εικόνα που παρουσιάζει ο Καστοριάδης για τον ψυχισμό στο «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 188: «Σ' αυτόν τον ανθρώπινο ψυχικό κόσμο, που χαρακτηρίζεται από την απολειτουργικοποίηση [της φαντασίας, της ενόρμησης κ.λπ.] παραμένουν επιπλέον τα σκύρα του λειτουργικού "ψυχικού" μηχανισμού του ζώου». Με άλλα λόγια, η ανθρώπινη ψυχή είναι ένα μάγμα, το οποίο μπορούμε να φανταστούμε σαν μια ροή παχύρρευστης λάβας, μέσα στην οποία επιπλέουν κατά τόπους σχετικά συμπαγή κομμάτια – νησίδες συνολοταυτιστικής λογικής και λειτουργικότητας. Βλ. και την υποσημ. 10, σ. 189-190 στο ίδιο, όπου ο Καστοριάδης σχολιάζει διάφορους συναφείς φρουδικούς όρους, όπως *Brecciagestein* (λατυποπαγές πέτρωμα που αποτελείται από διαστρωματώσεις άλλων πετρωμάτων) και *Konglomerat* (κροκαλοπαγές πέτρωμα και μεταφορικά σύμφυρμα, συνονθύλευμα). Πρβλ. *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 440, υποσημ. 45, όπου γίνεται μια σχετική αναφορά στο κείμενο του Freud «Ορμές και ορμικά πεπρωμένα».

Ας σημειωθεί επί τη ευκαιρία ότι ενώ ο όρος μάγμα κάνει την εμφάνισή του και στα μαθηματικά γραπτά της ομάδας Bourbaki, ο Καστοριάδης διαβεβαιώνει ότι δεν τον δανείστηκε από εκεί, ούτε τον

εξαντλητικά στη συνολοταυτιστική λογική και οντολογία, αλλά την υπερβαίνει και την αμφισβητεί. Ωστόσο, θα πρέπει να είμαστε ιδιαίτερα προσεκτικοί: το μη πλήρως συνολισμό δεν είναι απλώς ένα υπόλειμμα ορθολογικότητας που εμφιλοχωρεί στον κόσμο και τη σκέψη, το υπόλοιπο μιας ορθολογικής διαίρεσης που είναι σχεδόν τέλεια.⁶¹¹ Τελείως αντίθετα, το μάγμα είναι, αν όχι πρωταρχικότερο, τότε τουλάχιστον εξίσου σημαντικό με το συνολοταυτιστικό στοιχείο. Ας στραφούμε στον βασικό ορισμό του μάγματος που δίνει ο στοχαστής: πρόκειται για «αυτό από το οποίο μπορούμε να εξαγάγουμε (ή: μέσα στο οποίο μπορούμε να κατασκευάσουμε) συνολικές οργανώσεις απροσδιόριστου αριθμού, αλλά που δεν μπορεί ποτέ να ανασυγκροτηθεί ιδεατά με συνολιστική (πεπερασμένη ή άπειρη) σύνθεση αυτών των οργανώσεων».⁶¹²

Μάλιστα, στο δοκίμιο του 1986, ο Καστοριάδης, προσπαθώντας να διατυπώσει ορισμένες βασικές θέσεις για τη λογική των μαγμάτων, θα επιδιώξει να ορίσει το μάγμα μέσα από πέντε βασικές ιδιότητες:

M 1: Αν *M* είναι ένα μάγμα, μπορούμε να επισημάνουμε μέσα στο *M* σύνολα σε απερίοριστο αριθμό.

M 2: Αν *M* είναι ένα μάγμα, μπορούμε να επισημάνουμε μέσα στο *M* μάγματα άλλα από το *M*.

M 3: Αν *M* είναι ένα μάγμα, δεν υπάρχει μερισμός του *M* σε μάγματα.

M 4: Αν *M* είναι ένα μάγμα, κάθε ανάλυση του *M* σε σύνολα αφήνει πάντα ως υπόλειμμα ένα μάγμα.

M 5: Ό,τι δεν είναι μάγμα είναι σύνολο ή είναι τίποτε.⁶¹³

Ας επιχειρήσουμε να διασαφηνίσουμε τα παραπάνω σχήματα μέσα από το παράδειγμα της ψυχικής παράστασης, το οποίο ο Καστοριάδης θεωρεί ως το πλέον κατάλληλο.⁶¹⁴

Μπορούμε να σκεφτούμε, λόγου χάρη, τι είναι αυτό που ανακινείται στον ψυχικό μας κόσμο όταν σκεφτόμαστε τη μητέρα μας.⁶¹⁵ Μέσα σε αυτό το σχεδόν αχανές σύμφυρμα από εικόνες, ήχους, μυρωδιές, συναισθήματα, επιθυμίες, προθέσεις, προφανώς είναι δυνατό να συγκροτήσουμε σύνολα: πέντε εικόνες της μητέρας μας με κόκκινο φόρεμα ή με

χρησιμοποιεί με τον ίδιο τρόπο, καθώς για τους Bourbaki η έννοια έχει καθαρά συνολοταυτιστική σημασία. Βλ. Καστοριάδης, «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 300.

⁶¹¹ Ας παραπέμψουμε για άλλη μία φορά στο βίντεο της συζήτησης του Καστοριάδη με τον Κοσμά Ψυχοπαίδη, τον Δημήτρη Μαρκή και τον Παντελή Μπασάκο. Απαντώντας σε εγγεληνής έμπνευσης σχόλιο του Κοσμά Ψυχοπαίδη, σύμφωνα με το οποίο η καστοριαδική φιλοσοφία υποστηρίζει ότι πάντοτε υπάρχει ένα μη ορθολογικό υπόλοιπο της ορθολογικής κατανόησης του κόσμου, ο στοχαστής απαντά: «Αυτό μπορεί να είναι θέμα φιλοσοφικής διαφοράς μεταξύ μας. Αυτό που για εσάς είναι το υπόλοιπο, για μένα είναι το βασικό».

⁶¹² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 479. Πρβλ. και τον αντίστοιχο ορισμό στο *Φιλοσοφία και επιστήμη*, ό.π., σ. 60: «Ένα μάγμα είναι αυτό από το οποίο μπορούμε να αφαιρέσουμε έναν απροσδιόριστο αριθμό συνόλων ή μέσα στο οποίο μπορούμε να κατασκευάσουμε έναν απερίοριστο αριθμό συνόλων, αλλά το οποίο δεν μπορούμε συνολικά να το αναπαραγάγουμε ή να το κατασκευάσουμε με τις συνολιστικές διαδικασίες, δηλαδή με μια συνδυαστική οιασδήποτε πολυπλοκότητας και οιασδήποτε λεπτότητας».

⁶¹³ Καστοριάδης, «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 310.

⁶¹⁴ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 480.

⁶¹⁵ Βλ. Γιάννης Κτενάς, Αλέξανδρος Σχισμένος, «Μάγμα και συνολοταυτιστικό (εισαγωγικές παρατηρήσεις)», *Kaboom*, 15/1/2016, διαθέσιμο στο <<https://kaboomzine.gr/magma-ke-sinolotaftistiko-isagogikes-paratirisis/>>.

κοντά μαλλιά, τρία φαγητά που της αρέσουν, δέκα φορές που τσακωθήκαμε. Παρ' όλα αυτά, όσο κι αν πληθύνουν αυτές οι συνολίσεις –και μπορούν πράγματι να πληθύνουν απεριόριστα (θέση M1)–, το τι είναι η μητέρα για τον ψυχικό κόσμο ενός ανθρώπου δεν ανάγεται ποτέ σε αυτές, αλλά παραμένει πάντα ανεξάντλητη πηγή τέτοιων συνολιστικών οργανώσεων (θέση M4). Άλλωστε, μέσα στο μάγμα της ψυχικής παράστασης της μητέρας μπορούμε να επισημάνουμε κι άλλα μάγματα, όπως εκείνο που αφορά την παράσταση του πατέρα (θέση M2), τα οποία αλληλοδιαπλέκονται με έναν τρόπο όχι απλώς περίπλοκο, αλλά αξεδιάλυτο, ουσιώδη και συγκροτητικό (θέση M3). Με βάση αυτά, ο Καστοριάδης αναδιατυπώνει την περίφημη φράση του Cantor, σύμφωνα με την οποία «κάθε πολλαπλότητα είτε είναι μια σαθρή πολλαπλότητα, είτε είναι ένα σύνολο», αποκαθιστώντας οντολογικά το μάγμα ως μια πολλαπλότητα μη πλήρως συνολίσιμη που όχι μόνο δεν είναι σαθρή, αλλά και αποτελεί την αστείρευτη μήτρα των συνολιστικών διαδικασιών (θέση M5).

Έχοντας σκιαγραφήσει σε αδρές γραμμές αυτές τις θέσεις του Καστοριάδη, οφείλουμε να επιστρέψουμε στην εξέταση του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου και να δούμε πώς οι πρώτες συνδέονται με το δεύτερο. Άλλωστε, όπως αναφέραμε, η ανάγκη για την αναθεώρηση της οντολογικής σκέψης προέκυψε για τον φιλόσοφο μέσα από την ενασχόλησή του με το πρόβλημα της ιστορίας και της κοινωνίας – και, φυσικά, με το αδιαχώριστο από αυτές πρόβλημα της ατομικής ψυχής, με το οποίο θα καταπιαστούμε στο επόμενο κεφάλαιο. Θα λέγαμε λοιπόν ότι το κοινωνικο-ιστορικό αποτελεί κεντρικό πεδίο για την ανάδειξη, τη σύλληψη και την επεξεργασία της νέας οντολογίας, καθώς «[ο]ι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες μάς τοποθετούν μπρος σ' έναν τρόπο του είναι πρωτογενή, πρωταρχικό, πουθενά αλλού αναγώγιμο, που πρέπει, κι εδώ, να στοχασθούμε ξεκινώντας από τον ίδιο, χωρίς να τον υποβάλουμε εκ των προτέρων στα ήδη διαθέσιμα από αλλού λογικο-οντολογικά σχήματα».⁶¹⁶

Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν μπορούν να θεωρηθούν ως νοήματα τα οποία συλλαμβάνουν στοχαστικά κάποια υποκείμενα, αφού αυτές είναι που κάνουν τα κοινωνικοποιημένα υποκείμενα να είναι και να είναι με τον τρόπο που είναι (χριστιανοί, μουσουλμάνοι, πατριώτες, «αντικειμενικοί» επιστήμονες κ.λπ.).⁶¹⁷ Ούτε μπορούν να συλληφθούν μέσα από την επεξεργασία της σχέσης τους με τα αντικείμενα, μιας σχέσης δηλαδή όπου τα αντικείμενα απλώς θα αναφέρονταν σε κάποιες σημασίες. Γιατί, όπως δείξαμε, το κοινωνικό φαντασιακό είναι αυτό που ενσαρκώνεται στην υλικότητα των αντικειμένων μιας κοινωνίας, διαμορφώνοντάς τα.⁶¹⁸ Ήδη *το τι σημαίνει πράγμα*, το τι εστί είναι-πράγμα, αποτελεί μέρος της φαντασιακής θέσμησης της εκάστοτε κοινωνίας. «Για οποιαδήποτε κοινωνία, τα “πράγματα” είναι π.χ. είτε έμψυχα *in toto* είτε εν μέρει μη έμψυχα. Αλλά, έστω και αν αυτός ο ισχυρισμός μπορεί να φανεί σκανδαλώδης, και οι δύο αυτές θέσεις είναι φαντασιακές. Η θέση των “πραγμάτων” ως μη εμψύχων δεν αποτελεί ποτέ απλή “άρνηση” της εμψύχωσής τους, είναι πάντοτε και θέση άλλου πράγματος:

⁶¹⁶ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 505.

⁶¹⁷ Στο ίδιο, σ. 506.

⁶¹⁸ Στο ίδιο.

δημιουργημένα από τον Θεό για μας, απλό αδρανές υλικό που μας επιτρέπει να κυριαρχούμε στη φύση και να τη διαφεντεύουμε». ⁶¹⁹

Στον βαθμό που είναι αδύνατο να συλληφθεί με βάση τις διάφορες παραδεδομένες λογικές κατηγορίες (αίτιο-αιτιατό, υποκείμενο/αντικείμενο, λειτουργία κ.λπ.) και τα κλασικά οντολογικά σχήματα (οργανισμός, σύστημα, παραγωγή κ.λπ.), η θέσμιση της κοινωνίας πρέπει κατά τον Καστοριάδη να προσεγγιστεί ως δημιουργία ενός ιδιαίτερου κάθε φορά μάγματος φαντασιακών σημασιών που «ενοργανώνεται» στους θεσμούς της κοινωνίας με έναν ιδιαίτερο τρόπο: από τη μία, τους κάνει να είναι αυτό που είναι. ⁶²⁰ από την άλλη, το ίδιο αυτό μάγμα δεν υπάρχει παρά μέσα και χάρη σε αυτή την ενσάρκωση (*incarnation*), την ενοργάνωση (*instrumentation*), την παροντοποίησή του (*présentification*) μέσα στους εν λόγω θεσμούς. ⁶²¹ Με αυτή την έννοια ο Καστοριάδης μάς καλεί να σκεφτούμε τον τρόπο του είναι των φαντασιακών σημασιών «στην πρωτοτυπία του, χωρίς αυτές τις σημασίες να τις “ουσιαστικοποιούμε” [substantialiser]», ⁶²² να τις μετατρέπουμε δηλαδή σε οντότητες ή ουσίες που υπάρχουν ξεχωριστά από τους θεσμούς.

Γιατί όμως να μιλήσουμε για μάγμα και όχι για σύνολο φαντασιακών σημασιών; Με άλλα λόγια, γιατί οφείλουμε όχι μόνο να αποδώσουμε στον τρόπο με τον οποίο οι φαντασιακές σημασίες υπάρχουν και δρουν ένα πρωτόγνωρο οντολογικό status –πηγή δημιουργίας που δεν υπάρχει ξεχωριστά από το δημιουργήμα– αλλά και να προσδιορίσουμε τον τρόπο του συνανήκειν τους με βάση μια νέα οντολογική κατηγορία; Εν προκειμένω, το να στραφούμε εκ νέου στον τρόπο με τον οποίο εκφράζονται οι σημασίες στη γλώσσα μπορεί να φανεί ιδιαίτερα χρήσιμο. Εξάλλου, όπως ήδη αναφέραμε, ο θεσμός του λέγειν είναι σε κάθε κοινωνία μία από τις στοιχειωδέστερες συνιστώσες της ανθρώπινης ζωής και οργάνωσης. Κατά τον Καστοριάδη, εντός της γλώσσας, οι σημασίες και οι μεταξύ τους σχέσεις δεν μπορούν να κατανοηθούν με όρους της συνολοταυτιστικής λογικής. Η κάθε σημασία, που νοείται ως «το συνανήκειν ενός όρου και αυτού στο οποίο ο όρος αυτός *παραπέμπει*», ⁶²³ γλιστράει συνεχώς έξω από τον εαυτό της, δεν παγιώνεται, οδηγεί διαρκώς σε άλλες σημασίες κατά τρόπο όχι τυχαίο, αλλά ούτε λογικά συγκροτήσιμο. Παραδείγματος χάρη, μπορούμε *αναδρομικά* και *εκ των υστέρων* να ανασυγκροτήσουμε τους λόγους για τους οποίους η σημασία *press* συνδέθηκε με τον ημερήσιο τύπο ή η σημασία της επιρροής (*influence*) παρέπεμψε σε αυτή της γρίπης (*influenza*), δεν υπήρχε όμως κάποια στέρεη συνολοταυτιστική οδός προκειμένου να συνδέσουμε κατ’ αναγκαίο τρόπο τη γρίπη με την επιρροή ή τις εφημερίδες με το ρήμα πιέζω, διά μέσου των πιεστηρίων του τυπογραφείου.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι όλα τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της συνολοταυτιστικής οντολογίας –το είναι ως είναι-καθορισμένο, η ύπαρξη καλώς ορισμένων και διακεκριμένων στοιχείων, η κυριαρχία των αμφιμονοσήμαντων σχέσεων– αμφισβητούνται έντονα από τον τρόπο ύπαρξης των σημασιών και συνδέει με την έννοια

⁶¹⁹ Στο ίδιο, σ. 507.

⁶²⁰ «Ο τρόπος κατά τον οποίο το κάθε τι έχει κάθε φορά νόημα, και το νόημα που έχει, εξαρτάται από τον πυρήνα των φαντασιακών σημασιών της συγκεκριμένης κοινωνίας». Στο ίδιο, σ. 513.

⁶²¹ Βλ. Waldenfels, «Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation», ό.π., σ. 91: «οι θεσμοί συλλαμβάνονται [από τον Καστοριάδη] ως ενσαρκώσεις σημασιών».

⁶²² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 511.

⁶²³ Στο ίδιο, σ. 481.

του μάγματος τη σχέση της *παραπομπής*, η οποία αποτελεί μια «δυνητική ψευδο-ισοδυναμία». Στον αντίποδα της πραγματικής μαθηματικής ισοδυναμίας, που αντιστοιχεί στη συνολοταυτιστική οντολογία και συνεπάγεται αναγκαστικές συνδέσεις μεταξύ των όρων,⁶²⁴ η παραπομπή αποτελεί μια σχέση δυνητικά μεταβατική, που μοιάζει με τον συνειρμό: «αν το α μπορεί να παραπέμψει στο β και το β στο γ, τότε το α μπορεί να παραπέμψει στο γ».⁶²⁵ Παρότι η σχέση μεταξύ των δύο όρων δεν είναι πλήρως αυθαίρετη, με την έννοια ότι πράγματι υπάρχουν κάποια σημεία στήριξης της μεταξύ τους σύνδεσης και ότι δεν μπορεί το καθετί να συσχετιστεί με καθετί άλλο, την ίδια στιγμή δεν είναι ούτε αναγκαία ούτε λογικά τυποποιήσιμη. Τα χαρακτηριστικά της ρευστότητας, της ανοικτότητας, της δυνητικότητας, της απροσδιοριστίας αποδεικνύονται εδώ ουσιώδη. Αν λοιπόν το μάγμα, όπως είδαμε, δεν είναι ένα ιδιαίτερα μεγάλο σύνολο, αλλά αυτό που υπερβαίνει και αμφισβητεί τη λογική των συνόλων,⁶²⁶ τότε οι σημασίες μιας γλώσσας μάς παρέχουν ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της μαγματικής οντολογίας.

Παρ' όλα αυτά, η ανοικτότητα και η ρευστότητα των σημασιών δεν σημαίνουν την πλήρη έλλειψη καθορισμών. Μπορεί η κάθε σημασία να αναπροσδιορίζεται συνεχώς, να συνδέεται με ποικίλους και διαρκώς καινούριους τρόπους με τις υπόλοιπες ή να δημιουργεί νέες, όμως αυτό δεν σημαίνει πως διαλύεται μέσα σε όλες τις υπόλοιπες, πως χάνει την –έστω ρευστή– ταυτότητά της, πως είναι το οτιδήποτε. Γι' αυτό ακριβώς και μπορούμε να την προσδιορίζουμε ως μία σημασία και ως αυτή τη συγκεκριμένη σημασία. «Μια σημασία είναι απεριόριστα καθορίσιμη (και αυτό το απεριόριστα είναι προφανώς ουσιώδες), χωρίς αυτό να σημαίνει ότι είναι καθορισμένη. Μπορεί πάντοτε να επισημαίνεται, να αποδίδεται προσωρινά ως ταυτιστικό στοιχείο σε μια ταυτιστική σχέση με ένα άλλο ταυτιστικό στοιχείο (όπως στην κατονομασία), ως τέτοια να είναι “κάτι τι” ως αφετηρία μιας ανοικτής σειράς διαδοχικών καθορισμών. Αλλ' αυτοί οι καθορισμοί δεν την εξαντλούν, κατ' απόλυτον αρχήν, ποτέ».⁶²⁷ Με άλλα λόγια, των μάγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών –του οποίου οι σημασίες της γλώσσας αποτελούν μια σημαντικότερη πλευρά– δεν συνιστά ένα χάος,⁶²⁸ μια πλήρη ακαθοριστία και τυχαιότητα.

⁶²⁴ Βλ. στο ίδιο, σ. 454-455, υποσημ. 53. Στο πλαίσιο μιας πραγματικής μαθηματικής ισοδυναμίας, «όποια κι αν είναι τα x, y, z , τα ανήκοντα σε ένα σύνολο, xRy συνεπάγεται αναγκαστικά yRx (συμμετρική ιδιότητα)· xRy και xRz συνεπάγονται αναγκαστικά xRz (μεταβατική ιδιότητα)· και είναι πάντοτε αληθές ότι xRx (ανακλαστική ιδιότητα)».

⁶²⁵ Στο ίδιο. Η αναλογία που πραγματοποιούμε με τον συνειρμό δεν είναι τυχαία, καθώς, όπως θα δούμε στο επόμενο κεφάλαιο, ο τρόπος του είναι του ασυνειδήτου είναι επίσης μαγματικός.

⁶²⁶ Πρβλ. Κτενάς, *Αυτονομία, τραγωδία και αυτοπεριορισμός στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., σ. 58. Για τη σχέση και τη διαφορά της έννοιας του μάγματος από διάφορα μαθηματικά μεγέθη, όπως λόγου χάρη το κενό σύνολο ή το άπειρο, βλ. Σχισμένος, *Η έννοια του χρόνου στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη και η οντολογία του κοινωνικοϊστορικού*, ό.π., σ. 164-165. Γενικότερα, ο Σχισμένος τάσσεται υπέρ της άποψης του Καστοριάδη, σύμφωνα με την οποία τα μαθηματικά αποτελούν έκφραση και διερεύνηση του συνολοταυτιστικού και αδυνατούν να συλλάβουν και να εκφράσουν τη μαγματική οντολογία. Από τη μεριά του, ο Γιώργος Ευαγγελόπουλος, ένας από τους σημαντικότερους μελετητές της καστοριαδικής επιστημολογίας διεθνώς, διατυπώνει ορισμένες ενστάσεις ως προς αυτό το σημείο. Βλ. Γιώργος Λ. Ευαγγελόπουλος, «Επιστήμη και φιλοσοφία στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη», *Κοράλλι* 14-15, 2017, σ. 93 και υποσημ. 29, σ. 95-96. Πρβλ. το βιβλίο του *Μαθηματικά και φυσική, μια ιδιαίτερη σχέση – Με αφορμή σκέψεις του Κορνήλιου Καστοριάδη*, Αθήνα: Ευρασία, 2010.

⁶²⁷ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 483.

⁶²⁸ Στο ίδιο.

αντίθετα, αποτελεί πηγή διαρκούς ανάδυσης νέων καθορισμών, οι οποίοι, αν και δεν παγιώνονται ποτέ, στερεοποιούνται επαρκώς για να σχηματίσουν θεσμούς, εκφράσεις, δομές, καταστάσεις, υποκείμενα και αντικείμενα.

Συναντάμε εδώ ξανά τη σημασία της αλληλεπίδρασης –ακριβέστερα: της εγγενούς και εσωτερικής αλληλοδιαπλοκής– του φαντασιακού στοιχείου με το συνολοταυτιστικό, η οποία, σύμφωνα με τις τελευταίες παρατηρήσεις μας, μπορεί να εκφραστεί και ως *αλληλοδιαπλοκή του μαγματικού με το συνολοταυτιστικό*. Το μάγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών είναι παντού πυκνό σε συνολοταυτιστικά στοιχεία, που επιτρέπουν στις σημασίες να ενσαρκώνονται και να επισημαίνονται *προς την χρείαν ικανώς*.⁶²⁹ τα συνολοταυτιστικά τμήματα της κοινωνικής ζωής είναι παντού πυκνά σε μαγματικά στοιχεία, που τους δίνουν την ιδιαίτερη μορφή, την κατεύθυνση και την ιδιαιτερότητά τους και προσδιορίζουν τη θέση τους και τη λειτουργία τους. Για να δώσουμε ένα παράδειγμα, οι προερχόμενες από το μάγμα του χριστιανικού φαντασιακού σημασίες που εκφράζονται στην πρόταση «ο Υιός του Θεού κατέβηκε από τον ουρανό» πρέπει να «χρησιμοποιήσουν» τις συνολοταυτιστικές διαστάσεις των λέξεων που σχετίζονται με μονοσήμαντο τρόπο, έστω για τη συγκεκριμένη περίπτωση. Το ρήμα κατεβαίνει δεν έχει εδώ την ίδια σημασία με αυτή που έχει όταν λέμε ότι κάποιος κατεβαίνει μια σκάλα, ούτε ο ουρανός αναφέρεται στο κομμάτι της τροπόσφαιρας όπου πετούν τα πουλιά. Την ίδια στιγμή, οι εν λόγω λέξεις δεν χρησιμοποιούνται με τρόπο που να μην έχει καμία απολύτως σχέση με τη συνήθη σημασία τους και *αυτό ακριβώς* είναι που καθιστά τα φαντασιακά στοιχεία της φράσης εκφράσιμα και κατανοητά.

Αντίστοιχα, όπως σημειώνει ο Καστοριάδης, η δημιουργικότητα και η φαντασία του πιο τολμηρού υπερρεαλιστή ποιητή οφείλει να περάσει μέσα από τη συνολιστική διάσταση της γλώσσας για να εκφραστεί. «Η ποίηση είναι ανάπτυξη στίλβοντος ποδηλάτου».⁶³⁰ Η μαγματική ομορφιά της φράσης δεν μπορεί καν να υπάρξει αν δεν χρησιμοποιήσει το συνολοταυτιστικό υλικό των λέξεων και μάλιστα με έναν τρόπο που υπερβαίνει την εργαλειακότητα: οι ίδιες οι λέξεις μεταμορφώνονται καθώς εντάσσονται σε αυτόν τον στίχο, χωρίς όμως να χάνουν την ικανότητά τους να σημαίνουν κάτι, να προσδιορίζουν κάτι στο οποίο να μπορεί να ακουμπήσει η φαντασία μας για να συλλάβει το μυστήριο του απροσδιόριστου. Ίδια είναι εξάλλου και η κατάσταση του φιλοσόφου που ασκεί κριτική στην παντοκρατορία της συνολοταυτιστικής οντολογίας: οφείλει να χρησιμοποιήσει τη γλώσσα, οφείλει να διέλθει από το συνολοταυτιστικό προκειμένου να το αμφισβητήσει, οφείλει να πατήσει στον κώδικα για να μιλήσει για το νόημα.⁶³¹

⁶²⁹ Στο ίδιο, σ. 486.

⁶³⁰ Ανδρέας Εμπειρίκος, *Ενδοχώρα*, Αθήνα: Άγρα, 2003, σ. 107.

⁶³¹ Πρόκειται για ένα σημείο που επανέρχεται συχνά στα γραπτά του Καστοριάδη. Βλ. π.χ. «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 308.

Είμαστε λοιπόν πλέον σε θέση να συνειδητοποιήσουμε καλύτερα πώς σχετίζονται οι διαστάσεις του το νοήματος, της κοινωνίας ως ιστορίας και της δημιουργίας στο πλαίσιο της καστοριαδικής θεώρησης. Η ιστορία είναι η αυτοεκτύλιξη της κοινωνίας στον χρόνο, ενώ το κοινωνικό πράττειν συνίσταται στη θέση φαντασιακών νοημάτων που κάνουν τη ζωή και τον κόσμο να είναι αυτό που είναι. Αυτά τα νοήματα δεν παγιώνονται ποτέ, γιατί υπάρχουν με τον τρόπο του μάγματος, που σηματοδοτεί τη διαρκή δυνατότητα ανάδυσης νέων σημασιών αλλά και νέων συσχετίσεων μεταξύ των ήδη υπαρχουσών. Με τη σειρά τους, οι νέες σημασίες δημιουργούν νέες κοινωνικές θεσμίσεις. Αν λοιπόν ακολουθήσουμε τον Καστοριάδη στον συλλογισμό του, σύμφωνα με τον οποίο το κοινωνικο-ιστορικό ως πεδίο μελέτης μάς φέρνει αντιμέτωπους με την ανάγκη μιας ανανέωσης του οντολογικού στοχασμού, που οφείλεται στα χαρακτηριστικά της απερίσταλτης δημιουργικότητας, της σημασίας, των πρωτόγνωρων τύπων σχέσεων που αναπτύσσονται ανάμεσα στα διάφορα συστατικά του κοινωνικού όλου, θα αντιληφθούμε ότι η επεξεργασία της οντολογικής κατηγορίας του μάγματος επιχειρεί να απαντήσει σε αυτά τα προβλήματα. Το μάγμα, αναδεικνύοντας μεγέθη καθορίσιμα αλλά όχι πλήρως καθορισμένα και προτάσσοντας τις σχέσεις της παραπομπής και της επισήμανσης στη θέση της αιτιακής ακολουθίας και της μαθηματικής συνεπαγωγής, «ξεφεύγει από τα σχήματα της καθοριστικότητας και βυθίζεται ως απερίσταλτο νόημα στον κύκλο της δημιουργίας».⁶³²

Παρ' όλα αυτά, οι παρατηρήσεις του φιλοσόφου που στοχεύουν στην κατάδειξη των ορίων της συνολοταυτιστικής λογικής, του ντετερμινισμού και της καθοριστικότητας δεν θα πρέπει να εκληφθούν ως απόδοση κάποιου οντολογικού πρωτείου στο μάγμα ή ως υποτίμηση του συνολοταυτιστικού στοιχείου. Μπορεί το μάγμα να αποτελεί τη μήτρα της δημιουργικότητας και της ανάδυσης του καινούριου, ωστόσο το συνολοταυτιστικό είναι εξίσου απαραίτητο γι' αυτές τις διαδικασίες, στον βαθμό που η δημιουργία στο έργο του Καστοριάδη δεν σηματοδοτεί μια χαοτική κατάσταση, αλλά τον σχηματισμό νέων καθορισμών, κανόνων, μορφών και θεσμίσεων που αναγκαστικά διέρχονται μέσα από έναν αναπροσανατολισμό ή μια καινούρια διάρθρωση του συνολοταυτιστικού. «Η συνολοταυτιστική διάσταση [...] δεν είναι ποτέ πραγματικά απομονώσιμη ούτε πραγματικά απομονωμένη», αντίθετα στερεοποιεί, παραιοποιεί και υλο-ποιεί τη φαντασιακή δημιουργία. Γι' αυτόν τον λόγο θα συμφωνήσουμε με την άποψη της Geneviève Gendreau, που σημειώνει ότι ο Καστοριάδης δεν απορρίπτει τη συνολοταυτιστική λογική και οντολογία, αλλά την τοποθετεί στη σωστή της θέση.⁶³³ Με άλλα λόγια, το να μιλάει κανείς

⁶³² Σχισμένος, *Η έννοια του χρόνου στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη και η οντολογία του κοινωνικοϊστορικού*, ό.π., σ. 175.

⁶³³ Gendreau, «La saisie du social-historique: création et méthode chez Castoriadis», ό.π., σ. 151. Πρβλ. Καστοριάδης, *Φιλοσοφία και επιστήμη*, ό.π., σ. 64: «αυτό που ονομάζω συνολοταυτιστικό είναι αναγκαία διάσταση κάθε μορφής του όντος και όχι απλώς της σκέψης μας»· *Διάλογοι*, ό.π., σ. 119. Υπάρχουν μάλιστα αρκετά σημεία όπου ο συγγραφέας υποστηρίζει ότι η τάση της φιλοσοφικής, επιστημονικής, αλλά και καθημερινής σκέψης να δίνει τα πρωτεία στη συνολοταυτιστική λογική και οντολογία είναι οιοει «φυσική», καθώς υπαγορεύεται τόσο από ψυχικούς (βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 422-423) όσο και από πραγματολογικούς λόγους (βλ. στο ίδιο, σ. 457 και «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 321-323).

για οντολογία του μάγματος και της δημιουργίας δεν σημαίνει ότι αρνείται την ύπαρξη ορθολογικών, αιτιακών και λειτουργικών καθορισμών, συνθηκών και περιορισμών· σημαίνει ότι αρνείται να θεωρήσει ότι οι συνολοταυτιστικοί καθορισμοί εξαντλούν το είναι και τη σκέψη⁶³⁴ και επιχειρεί να τους αρθρώσει με αυτό που τους υπερβαίνει και εν πολλοίς τους προσανατολίζει.

Μέσα από αυτό το μείγμα σταθερότητας και ρευστότητας, καθορισιμότητας και ακαθοριστίας, χρήσης του ορθολογισμού και κατάδειξης των ορίων του και των προϋποθέσεων του, ο στοχαστής μάς βοηθά να προσεγγίσουμε από ένα καινοτόμο πρίσμα μια σειρά μεγεθών που συχνά παρουσιάζονται ως αντίθετες πλευρές ενός διπόλου: νόημα/ύλη, νέο/παλιό, παράδοση/επανάσταση, ελευθερία/αναγκαιότητα, ενεργητικότητα/παθητικότητα, βιολογία/ιστορία, ψυχή/κοινωνία κ.λπ. Σε αυτό το τελευταίο δίπολο θα στραφούμε τώρα, εξετάζοντάς το μέσα από τη θεώρηση της ατομικής ψυχής ως ριζικής φαντασίας.

⁶³⁴ Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 387· «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 154-155· «Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», ό.π., σ. 96.

2. Η ψυχή ως ριζική φαντασία

Δείξαμε ότι για τον Καστοριάδη η φαντασία, το νόημα και η δημιουργία είναι μεγέθη που συναρθρώνονται πολλαπλώς στο επίπεδο της κοινωνίας: το κοινωνικό φαντασιακό κάνει να αναδυθούν φαντασιακές σημασίες που εγγράφουν ένα ιδιαίτερο κάθε φορά νόημα στη ζωή και τον κόσμο, δημιουργώντας νέους θεσμούς, νέους τρόπους του πράττειν, καινούριους σκοπούς και προσανατολισμούς. Αυτή η συνάρθρωση δεν ισχύει όμως, κατά τον φιλόσοφο, μόνο για την κοινωνία. Καθώς η δημιουργική και μορφοποιητική δύναμη της φαντασίας συγκεντρώνεται σε δύο πόλους, το κοινωνικό φαντασιακό και την ατομική ψυχή, οι έννοιες του νοήματος και της μη αναγώγιμης δημιουργικότητας τίθενται στο επίκεντρο της ανάλυσης και όταν καλούμαστε να μιλήσουμε για τον κάθε επιμέρους άνθρωπο. Με τα λόγια του φιλοσόφου, «ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που ζει με νόημα»⁶³⁵ ή, αν θέλουμε να παραφράσουμε τους συγγραφείς του *Pour l'autonomie*, ένα ον που διψά για νόημα.⁶³⁶

Φυσικά, αν η ανθρώπινη ψυχή «βιώνει τα πάντα ως διαρκώς αναζητούμενο νόημα»,⁶³⁷ αν χαρακτηρίζεται από μια διηνεκή ανάγκη νοήματος που η κοινωνία αναλαμβάνει να της προσφέρει,⁶³⁸ αυτό δεν σημαίνει ότι εν προκειμένω το νοηματικό στοιχείο πρέπει να γίνει αντιληπτό με τον ίδιο τρόπο που θεματοποιήθηκε στο επίπεδο της κοινωνικής θέσμησης. Ο σκοπός αυτού του κεφαλαίου είναι να αναδείξει τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και τους τρόπους ύπαρξης του νοήματος σε ό,τι αφορά την ατομική ψυχή, αλλά και να επιχειρήσει τη συσχέτισή τους με τη φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας. Στο καστοριαδικό έργο περιλαμβάνονται ουκ ολίγες αναλύσεις προς αυτή την κατεύθυνση, οι οποίες μάλιστα δεν αποτελούν καρπό ενός αποκλειστικά θεωρητικού φιλοσοφικού στοχασμού: είναι γνωστό ότι ο Καστοριάδης άσκησε για πολλά χρόνια το επάγγελμα του ψυχαναλυτή, από το 1973 και μετά.⁶³⁹ Εξάλλου, σημαντικά τμήματα της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας* γράφτηκαν ενόσω ο Καστοριάδης ήταν παντρεμένος με τη σημαντική ψυχαναλύτρια Piera Aulagnier. Το ζευγάρι, όπως ήταν φυσικό, συμμετείχε σε πολλές ψυχαναλυτικές συζητήσεις και κύκλους προβληματισμού που σχηματίστηκαν κυρίως μέσα από την κριτική αλληλεπίδραση με το έργο του Lacan,⁶⁴⁰ ενώ ο François Dosse επιμένει στο γεγονός ότι το βασικότερο βιβλίο της Aulagnier, *Η θία της ερμηνείας*,⁶⁴¹ ετοιμάστηκε και κυκλοφόρησε σχεδόν παράλληλα με την προετοιμασία και την έκδοση του κεντρικού έργου του

⁶³⁵ Καστοριάδης, *Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας*, ό.π., σ. 25.

⁶³⁶ Οι συγγραφείς, καθότι Γάλλοι, κάνουν λόγο για «πείνα για νόημα». Βλ. Caumières, Tommès, *Pour l'autonomie. La pensée politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 109.

⁶³⁷ Καστοριάδης, «Θέσμηση της κοινωνίας και θρησκεία», ό.π., σ. 275.

⁶³⁸ Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, «Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», ό.π., σ. 56, 57, 58· «Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», ό.π., σ. 103· «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 334· «Ψυχανάλυση και κοινωνία II», στον τόμο *Καιρός*, ό.π., σ. 104· *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 450.

⁶³⁹ Βλ. Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 200-222, κεφ. «Επάγγελμα ψυχαναλυτής».

⁶⁴⁰ Η Piera Aulagnier υπήρξε ιδρυτικό μέλος της λεγόμενης «Τέταρτης ψυχαναλυτικής ομάδας», που δημιουργήθηκε από αποχωρήσαντες από τον κύκλο του Lacan και άλλους στοχαστές. Βλ. Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 177 κ.ε.

⁶⁴¹ Πιέρα Ωλανιέ, *Η θία της ερμηνείας*, μτφρ. Μ. Κουνέζη, Αθήνα: Εστία, 2001.

Καστοριάδη· έτσι, οι δύο συγγραφείς εργάζονταν μαζί και διάβαζαν ο ένας στον άλλον σελίδες και αποσπάσματα των χειρογράφων τους.⁶⁴²

Με αυτή την έννοια, τα περί ψυχής γραπτά του Καστοριάδη, τα οποία, κατά τον Γεράσιμο Στεφανάτο, επαναφέρουν στο επίκεντρο του ψυχαναλυτικού στοχασμού τα ζητήματα του νοήματος και της σημασίας,⁶⁴³ δεν αποτελούν τα κείμενα ενός *θεωρητικού*, παρά μόνο αν δώσουμε στον όρο τη σημασία που έχει όταν μιλάμε για τη φροϋδική θεωρία: αναστοχασμός επί της πράξης, πράξη με βάση τον αναστοχασμό, αμοιβαία διόρθωση και προσανατολισμός της μίας δραστηριότητας με βάση τα συμπεράσματα της άλλης. Πρόκειται γι' αυτό που ο Καστοριάδης ονόμαζε *διαύγηση* μιας πρακτικο-ποιητικής δραστηριότητας, αντιπαραβάλλοντάς την προς την αξίωση μιας πλήρους, κλειστής και συγκροτημένης εκ των προτέρων θεωρίας και αναφέροντας ως χαρακτηριστικό της παράδειγμα ακριβώς τη δουλειά του Freud με τους ασθενείς του και την ταυτόχρονη επεξεργασία και διαρκή αναδιαμόρφωση της ψυχαναλυτικής θεωρίας με βάση αυτή τη δουλειά.⁶⁴⁴

Πώς λοιπόν συσχετίζεται το νόημα με την ατομική ψυχή; Τι μπορεί να σημαίνει ότι «ευθύς εξαρχής η ψυχή είναι εντός του νοήματος, με την έννοια που έχει το νόημα για την ψυχή»;⁶⁴⁵ Γιατί να ισχυριστεί κανείς πως, ήδη στο φροϋδικό έργο, το οποίο ο Καστοριάδης διάβαζε μετά μανίας από πολύ νωρίς, υπάρχουν οι ενδείξεις ότι «τα ψυχικά φαινόμενα εγγράφονται μια για πάντα στο σύμπαν του νοήματος»;⁶⁴⁶ Για να απαντήσουμε σε αυτά τα ερωτήματα, θα ανασυγκροτήσουμε αρχικά την ιστορία της αυτοδημιουργίας της ψυχής, όπως αυτή διαρθρώνεται στη *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, αλλά και σε άλλα κείμενα και συνεντεύξεις του φιλοσόφου. Στη συνέχεια, θα στραφούμε σε επιμέρους ζητήματα, όπως η δυσνόητη σχέση της ψυχής με την κοινωνία – μια σχέση που ταυτόχρονα χαρακτηρίζεται από τη *μη αναγωγιμότητα* και την *αμοιβαία προϋπόθεση*–, ο μαγματικός

⁶⁴² Βλ. Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 188, όπου παρατίθεται η σχετική δήλωση του ψυχοκοινωνιολόγου Eugène Enriquez. Ο ίδιος ο Καστοριάδης παραπέμπει στο βασικό έργο της συντροφιάς του στη σ. 424 της *Φαντασιακής θέσμισης*, σημειώνοντας ότι η προσέγγισή της, παρότι εγγράφεται στο ειδικό πεδίο των ενδιαφερόντων της, δεν διαφέρει ουσιαστικά από τη δική του. Πολύ αργότερα, θα δώσει μια διάλεξη για να τιμήσει τη μνήμη της Aulagnier στο πλαίσιο μιας ημερίδας αφιερωμένης στο έργο της, που διοργανώθηκε από την École de propédeutique à la connaissance de l'inconscient στο Παρίσι (3/10/1992). Το κείμενο της ομιλίας θα δημοσιευτεί αργότερα στο *Fait et à faire*. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η κατασκευή του κόσμου στην ψύχωση», στον τόμο *Πεπραγμένα και πρακτέα*, ό.π., σ. 171-192. Από τη μεριά της, η Aulagnier παραπέμπει μία φορά στη *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας* στο βασικό της βιβλίο.

⁶⁴³ Gerasimos Stephanatos, «Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis», *Cahiers Castoriadis* 3, αφιέρωμα *Psyché. De la monade psychique au sujet autonome* (επιμ. Sophie Klimis, Laurent van Eynde), 2007, σ. 117. Για του λόγου το αληθές, βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», στον τόμο *Θρυμματισμένος κόσμος*, ό.π., σ. 174: «όλες οι ερμηνευτικές μας πράξεις θέτουν ως αίτημα όχι μόνο μια δράση πάνω στο “υποκείμενο” και μια αντίδραση αυτού –πράγμα που είναι εξίσου αληθινό για τη χειρουργική, παραδείγματος χάρη– αλλά και ότι αυτή η δράση/αντίδραση περνάει από το νόημα και ότι αυτό το νόημα δεν περιέχεται στα λόγια μας όπως το φάρμακο μέσα στο δισκίο».

⁶⁴⁴ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 115.

⁶⁴⁵ Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 44.

⁶⁴⁶ Στεφανάτος, *Κατασκευές της ψυχανάλυσης, κατασκευές του ψυχαναλυτή*, ό.π., σ. 47. Πρβλ. Caumières, Tomès, *Pour l'autonomie*, ό.π., σ. 91: για τον Καστοριάδη, η ψυχανάλυση επερωτά το νόημα και τους λόγους *εμβίους* του ασυνειδήτου, που αποτελούν ενσαρκωμένες σημασίες.

χαρακτήρας του ανθρώπινου ψυχισμού και η ουσιαστική ενότητα σώματος και ψυχής. Σε αυτή την προσπάθεια, έννοιες όπως η παράσταση, η ψυχική μονάδα, το ασυνείδητο και η φαντασίωση θα αποτελέσουν τους οδοδείκτες μας.

Μια ιστορία της ψυχής. Η (δυνητική) πορεία από την ψυχική μονάδα στην αυτονομία και οι αλλαγές στην τροπικότητα του νοήματος

Μια κεντρική θέση του Καστοριάδη, την οποία οφείλουμε να έχουμε κατά νου ενόσω επεξεργαζόμαστε τις απόψεις του για τον ανθρώπινο ψυχισμό και το νόημα, είναι ότι η ανθρώπινη ψυχή είναι ριζική φαντασία: διαρκής γένεση παραστάσεων, αδιάκοπος και απερίσταλτος παραστασιακός / αισθηματικός / προθεσιακός ρους⁶⁴⁷ – θα δείξουμε στη συνέχεια γιατί αυτά τα τρία μεγέθη, παράσταση, αίσθημα και πρόθεση είναι αδιαχώριστα. Ο Καστοριάδης επιμένει ιδιαίτερα σε αυτό το σημείο και θα πρέπει με τη σειρά μας να το προσέξουμε: η ψυχή *δεν έχει* παραστάσεις, *είναι* παραστάσεις.⁶⁴⁸ Προκειμένου κάτι να υπάρξει για την ψυχή, πρέπει να γίνει παράσταση, να «μεταβολιστεί» από τον ψυχισμό και να αποκτήσει μορφή και νόημα εντός του.⁶⁴⁹

Αυτό, από την άλλη μεριά, δεν σημαίνει ότι οι τροπισμοί των παραστάσεων και του νοήματος παραμένουν σταθεροί και αμετάβλητοι για την ψυχή σε όλη τη διάρκεια της ζωής ενός υποκειμένου. «[Η] ψυχανάλυση δείχνει όχι μόνο ότι ο άνθρωπος οφείλει να βιώνει τα πάντα ως νόημα, αλλά και ότι η αναγνωρισμένη σημασία του νοήματος αυτού οφείλει να υφίσταται μια ριζική στρέψη στην πορεία της ανάπτυξης του ατόμου». ⁶⁵⁰ Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, ο Καστοριάδης επιχειρεί να σκιαγραφήσει μια «ιστορία της ψυχής». ⁶⁵¹ Παρά τους φουκωικούς συνειρμούς που μπορεί να γεννά η εν λόγω έκφραση σε έναν σημερινό αναγνώστη, ο φιλόσοφος έχει κάτι αρκετά διαφορετικό στο μυαλό του. Σε αντίθεση με τον Michel Foucault, ο οποίος πάντοτε διατηρούσε μια σχέση εξωτερικότητας με την ψυχαναλυτική θεωρία και πρακτική, σε βαθμό που να δίνει τη δικαιολογημένη εντύπωση ότι δεν θέλει να ξέρει τίποτα γι' αυτή, ⁶⁵² ο Καστοριάδης επιχειρεί να επεξεργαστεί μια

⁶⁴⁷ Βλ. εντελώς ενδεικτικά Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 412, 451, 453.

⁶⁴⁸ Αυτή η θέση διατυπώνεται με έμφαση κυρίως για την αρχική, μονήρη φάση της ψυχικής οργάνωσης (βλ. στο ίδιο, σ. 406, 464), νομίζουμε όμως ότι στην πραγματικότητα επεκτείνεται από τον Καστοριάδη, για να χαρακτηρίσει συνολικά την ψυχή (βλ. π.χ. στο ίδιο, σ. 451).

⁶⁴⁹ Όπως σημειώνει ο Στεφανάτος, η έννοια του μεταβολισμού, που χρησιμοποιείται συχνά ως μεταφορά από τον Καστοριάδη, διαδραματίζει σημαντικό ρόλο στο έργο της Aulagnier. Κατ' αυτήν, η παραστασιακή δραστηριότητα της ψυχής είναι το αντίστοιχο της μεταβολικής εργασίας του οργανισμού. Όπως τίποτα δεν μπορεί να εισέλθει σε έναν οργανισμό χωρίς να μεταβολιστεί από αυτόν, χωρίς να περάσει από τα κυριολεκτικά και μεταφορικά φίλτρα του, έτσι και τίποτα δεν μπορεί να εισέλθει στην ψυχή χωρίς να περάσει από τα δικά της. Βλ. Stephanatos, «Repenser la *psyché* et la subjectivité avec Castoriadis», ό.π., σ. 128.

⁶⁵⁰ Καστοριάδης, «Επιλεγόμενα σε μια θεωρία της ψυχής που μπόρεσαν να την παρουσιάσουν σαν επιστήμη», ό.π., σ. 71.

⁶⁵¹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 425.

⁶⁵² Ρεζινάλντ Μπλανσέ, «Ο Φουκώ και η ψυχανάλυση», συνέντευξη στην ιστοσελίδα του περιοδικού *Kaboom* που αναδημοσιεύεται στο βιβλίο του *Πολιτικές του ψυχαναλυτή*, Αθήνα: Εκκρεμές, 2019, σ. 293.

ιδιαίτερα ενδελεχή θεωρία της ψυχής, συνομιλώντας με τον Freud και τους επιγόνους του. Μάλιστα, αυτή η συνομιλία διεξάγεται σε τέτοιο βάθος, που προϋποθέτει μια αρκετά καλή εξοικείωση του αναγνώστη τουλάχιστον με τις βασικές φρουϊδικές μελέτες.⁶⁵³

Την ίδια στιγμή, το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της καστοριαδικής προσέγγισης είναι ότι εισάγει στη συζήτηση με ρητό και έντονο τρόπο το κοινωνικο-ιστορικό στοιχείο, την απέραντη και κάθε φορά συγκεκριμένη επίδραση της κοινωνίας στην ψυχή, η οποία κατά τη γνώμη του φιλοσόφου είχε παραμεληθεί από την προγενέστερη ψυχχαναλυτική σκέψη.⁶⁵⁴ Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι με έναν τρόπο η ιστορία της ψυχής που επιχειρεί να αρθρώσει ο Καστοριάδης συναντά από έναν άλλο δρόμο την αντίστοιχη του Foucault.⁶⁵⁵ Αντίθετα απ' ό,τι πιθανότατα πίστευαν οι δύο στοχαστές, μια καλόπιστη ανάγνωση θα αναδείκνυε αρκετές παραπληρωματικές διαστάσεις των έργων τους.⁶⁵⁶

⁶⁵³ Σε αυτό το πλαίσιο, έχει ενδιαφέρον η παρατήρηση του Fernando Urribarri («Castoriadis: The Radical Imagination and the Post-Lacanian Unconscious», ό.π., σ. 41), σύμφωνα με την οποία ο Καστοριάδης θεωρεί τη φρουϊδική θεωρία σε γενικές γραμμές έγκυρη και αυτό που κατά βάση επιχειρεί είναι να ανατιμήσει τον ρόλο της ριζικής φαντασίας στην ψυχανάλυση. Βεβαίως, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτή ακριβώς η ανατίμηση της ριζικής φαντασίας, η έμφαση στην «πρωταρχική ικανότητα της ψυχής να θέτει και να οργανώνει εικόνες και σκηνές –πηγή ηδονής γι' αυτήν–, ανεξάρτητα από κάθε “πραγματικότητα”» (Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 391), αναδιαρθρώνει εσωτερικά και ευρύτερα τμήματα της φρουϊδικής θεωρίας της ψυχής. Είναι χρήσιμο εντούτοις να έχουμε κατά νου ότι ακόμη και οι κριτικές του Καστοριάδη προς τον Freud που θα παρουσιάσουμε κατά κάποιον τρόπο προϋποθέτουν και προεκτείνουν προβληματικές του τελευταίου.

⁶⁵⁴ Κτενάς, *Αυτονομία, τραγωδία και αυτοπεριορισμός στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., σ. 111.

⁶⁵⁵ Είναι αρκετά εντυπωσιακή σύμπτωση ότι το βιβλίο του Foucault *Surveiller et punir*, στις πρώτες σελίδες του οποίου μπορεί να βρει κανείς την έκφραση «ιστορία της ψυχής», κυκλοφορεί τον Φεβρουάριο του 1975, ενώ η *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας* τον Οκτώβριο του ίδιου έτους. Παρά τη μετατόπιση της μετέπειτα φουκωικής σκέψης από τη μελέτη της πειθαρχίας σε εκείνη των «θετικών» εξουσιαστικών μορφών, οι οποίες προσκαλούν το υποκείμενο σε δράση, θεωρούμε ότι η ιδέα της ιστορίας της ψυχής –δηλαδή της μελέτης των διαφορετικών τρόπων υποκειμενοποίησης των ανθρώπων μέσα στην ιστορία– συμπυκνώνει αρκετά καλά την ουσία του φουκωικού έργου.

⁶⁵⁶ Απ' όσο γνωρίζουμε, ο Foucault δεν σχολιάζει ποτέ το έργο του Καστοριάδη, ενώ ο Καστοριάδης κάθε φορά που μιλά για τον Foucault αναφέρει πράγματα είτε ανυπόστατα είτε υπερβολικά και κακοπροαίρετα. Αυτή η άτυπη διαμάχη έχει δυστυχώς κληροδοτηθεί και στους μελετητές των δύο στοχαστών, τουλάχιστον στην εγχώρια συζήτηση. Προσπαθώντας από τη μεριά μας να απομακρυνθούμε από τα προσωπικά πάθη, θεωρούμε ότι το ζήτημα της ιστορίας της ψυχής αποτελεί ένα πολύ καλό παράδειγμα μέσω του οποίου μπορεί να αναδείξει κανείς τη –μερική, εννοείται– αλληλοσυμπληρωματικότητα των εγχειρημάτων τους: είναι σίγουρο ότι ο Καστοριάδης είναι πολύ βαθύτερος γνώστης της ψυχανάλυσης και διατυπώνει παρατηρήσεις για τον ψυχισμό που τοποθετούνται σε ένα επίπεδο στο οποίο ο Foucault δεν ήθελε, αλλά πιθανότατα ούτε και μπορούσε, να κινηθεί, όπως σημειώνει η Marcela Tovar-Restrepo (*Castoriadis, Foucault, and Autonomy. New Approaches to Subjectivity, Society, and Social Change*, Λονδίνο κ.α.: Bloomberg, 2012, σ. 121).

Την ίδια όμως στιγμή, η πολύ σημαντική ανάδειξη, εκ μέρους του Καστοριάδη, της κοινωνικο-ιστορικής θέσμησης της ψυχής μπορεί κάλλιστα να συμπληρωθεί από τη φουκωική έμφαση στους συγκεκριμένους τρόπους και τις ιδιαίτερες κάθε φορά τεχνικές της υποκειμενοποίησης και της επιμέλειας του εαυτού. Μάλιστα, ακριβώς επειδή ο Foucault επικεντρώνει την προσοχή του στην ανάλυση της μικροφυσικής αυτών των τεχνικών, είναι σε θέση να δει πράγματα που ξεφεύγουν από το βλέμμα του Καστοριάδη. Θα επανέλθουμε πιο αναλυτικά στο συγκεκριμένο ζήτημα στο κεφάλαιο για την πολιτική, προς το παρόν όμως ας παραθέσουμε ορισμένους συγγραφείς που κινούνται στην κατεύθυνση της συγκριτικής ή και συνδυαστικής ανάγνωσης των δύο στοχαστών – πράγμα, φυσικά,

Προτού εισέλθουμε στην εξέταση των επιμέρους φάσεων της ψυχικής ιστορίας, πρέπει να σημειώσουμε ότι πρόκειται πάνω απ' όλα για μια ιστορία *αυτοποίησης*, μια πορεία στο πλαίσιο της οποίας η ψυχή γεννά τον εαυτό της, κάνει τον εαυτό της να είναι. Το ζήτημα τίθεται από τον Καστοριάδη ως εξής: αφού καθετί, προκειμένου να υπάρξει για την ψυχή, πρέπει να μεσολαβηθεί από μια παράσταση, αφού ο εξωτερικός κόσμος μπορεί να δημιουργήσει μόνο κρούσεις –*chocs, Anstöße ή Eindrücke*– οι οποίες πρέπει να μεταβολιστούν και να μετασχηματιστούν σε παραστάσεις για να σημάνουν κάτι για το υποκείμενο, από πού προέρχεται η πρωταρχική παράσταση της ψυχής, εκείνη που αποτελεί τη βάση για όλες τις υπόλοιπες, οι οποίες φέρουν πάνω τους και το στίγμα του εξωτερικού κόσμου; Ο Καστοριάδης απαντά στο πρόβλημα της προέλευσης της παράστασης υποθέτοντας ότι ενυπάρχει στον ανθρώπινο ψυχισμό η δυνατότητα ανάδυσης μιας πρώτης παράστασης, η οποία πηγάζει *εκ των ένδον*. Για την ακρίβεια, η ψυχή είναι αυτή η πρώτη παράσταση, η οποία στη συνέχεια μετασχηματίζεται και λαμβάνει άλλες ποιότητες και μορφές, με τρόπους που θα αναλύσουμε παρακάτω. Έτσι, μπορεί να γίνει λόγος για αυτοδημιουργία της ψυχής: «Η ψυχική μονάδα είναι ένα μορφούν-μορφούμενο [formant-formé], είναι αυτοδιαμόρφωση και αυτοεικόνιση, εικόνιση που εικονίζει τον εαυτό της, εκκινώντας από το τίποτα».⁶⁵⁷

Με αυτήν ακριβώς τη λογική ο Καστοριάδης επιχειρεί να ασκήσει κριτική στον Freud, καθώς ο τελευταίος, παρότι από τη μία μεριά ανέδειξε τον ρόλο της δημιουργικής και απερίσταλτης ψυχικής φαντασίας, από την άλλη κατέληξε να θεωρήσει τη φαντασιωτική δραστηριότητα ως *υποκατάστατο* της έλλειψης ορισμένων πραγματικών ικανοποιήσεων.⁶⁵⁸ Εντελώς αντίθετα, ο Καστοριάδης επιμένει ότι η ψυχή *είναι* φαντασία, ότι δεν υπάρχει κάτι πραγματικό για τον ψυχισμό που να μη μεσολαβείται από τη φαντασία και την παράσταση. Γι' αυτό και στο γαλλικό πρωτότυπο προειδοποιεί συχνά τους αναγνώστες του να μη θεωρήσουν, παρακινημένοι από την ετυμολογία και τη συνήθη χρήση του όρου

που διόλου δεν αποκλείει την ταυτόχρονη ανάδειξη των σημαντικών και ενίοτε αγεφύρωτων διαφορών που χωρίζουν τα δύο θεωρητικά εγχειρήματα: ο Christian Laval και ο Pierre Dardot σε πολλά βιβλία τους συνδυάζουν την πολιτική σκέψη του Καστοριάδη με την ανάλυση του Foucault για τον νεοφιλελευθερισμό, ο Αλέξανδρος Κιουρκιολής στο άρθρο του «The Agonistic Turn of Critical Reason: Critique and Freedom in Foucault and Castoriadis» (*European Journal of Social Theory* 15(3), Αύγουστος 2012, σ. 385-402) εξετάζει από κοινού τις θεωρήσεις των δύο συγγραφέων για το αυτόνομο υποκείμενο και την «αγωνιστική δημοκρατία», ο Mathieu Potte-Bonneville στο κείμενό του «Risked Democracy. Foucault, Castoriadis and the Greeks» (*Radical Philosophy* 166, Μάρτιος-Απρίλιος 2011) συγκρίνει με συνθετικό τρόπο τις προσεγγίσεις τους για την ελληνική αρχαιότητα, ενώ ο Philippe Caumières στη μελέτη του «La pensée de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault» (*Cahiers Castoriadis* 1, σ. 167-199) αντιπαραβάλλει τις θεωρήσεις τους για την εξουσία.

⁶⁵⁷ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 423, με σχεδόν πλήρη τροποποίηση της μετάφρασης (πρβλ. τη σ. 438 της γαλλικής έκδοσης). Σε κάθε περίπτωση, το σημαντικό εν προκειμένω είναι ακριβώς ότι, για τον Καστοριάδη, η ροή των παραστάσεων στην ψυχή είναι κατά βάθος «αναίτια», με την έννοια ότι κινητοποιείται από μόνη της, χωρίς να έχει ανάγκη να προκληθεί από εξωτερικά ερεθίσματα ή συμβάντα. «Στη ρίζα της, η φαντασία είναι η ικανότητα εικονοθεσίας με αφορμή μια απλή κρούση και μάλιστα –εδώ διαφοροποιούμαστε από τον Φίχτε, και είναι το σημαντικότερο– με αφορμή το τίποτα». Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 385.

⁶⁵⁸ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 138-139. Αντιπρβλ. ωστόσο «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 396, 431-432, όπου ο Καστοριάδης παρουσιάζει τρόπον τινά τη θεώρησή του σαν μια προσπάθεια να καταστούν ρητά όσα ήδη υποστήριζε άρρητα ο Freud για την ικανότητα του φαντάζεσθαι.

représentation, ότι η παράσταση είναι κάτι που ανα-παριστά ή εκπροσωπεί κάτι άλλο. Πολύ περισσότερο, η παράσταση είναι *Vor-stellung*, πρωταρχική θέση και παροντοποίηση του καθετί.⁶⁵⁹ Με άλλα λόγια, «[η] παράσταση δεν είναι πίνακας κρεμασμένος στο εσωτερικό του υποκειμένου, συνδυασμένος με διάφορα οπτικά τεχνάσματα, ή ένα τεράστιο οπτικό τεχνασμα. Δεν είναι κακή φωτογραφία του “θεάματος του κόσμου” [...]. Η παράσταση είναι η διηνεκής παρουσία, ο ακατάπαυστος ρους μέσα και χάρη στον οποίο δίνεται το καθετί. Δεν ανήκει στο υποκείμενο, είναι αρχικά το υποκείμενο. Είναι αυτό που μας κάνει να είμαστε στο φως, ακόμα κι όταν κλείνουμε τα μάτια, αυτό που μας κάνει φως στο σκοτάδι, αυτό που κάνει το ίδιο το όνειρο φως».⁶⁶⁰

Σε κάθε περίπτωση, η πορεία της διαμόρφωσης της ψυχής διέρχεται, αν ακολουθήσουμε την περιγραφή του Καστοριάδη, από τρία κύρια στάδια ή φάσεις: τη φάση της περικλειστης και παντοδύναμης ψυχικής μονάδας, την τριαδική φάση, όπου αρχίζει να χαράζεται το σχήμα υποκείμενο-αντικείμενο-άλλος, και τη φάση του κυρίως εκκοινωνισμού της ψυχής, κατά την οποία διαμορφώνεται το «κανονικό» κοινωνικό άτομο, ο συνήθης άνθρωπος που συναντά κανείς στον δρόμο. Σε αυτές τις τρεις φάσεις μπορεί δυνητικά να προστεθεί και μια τέταρτη, που αποτελεί ουσιαστικά και το πρόταγμα του φιλοσόφου, ατομικό και αξεδιάλυτα κοινωνικό: η φάση της αυτόνομης και αναστοχαστικής υποκειμενικότητας. Θα πραγματευτούμε αυτά τα στάδια με τη σειρά, εστιάζοντας την προσοχή μας στις

⁶⁵⁹ Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 388, υποσημ. 2· πρβλ. Sophie Klimis, «Décrire l’irreprésentable, ou comment dire l’indicible originaire», *Cahiers Castoriadis* 3, σ. 26. Στη συνέχεια του κειμένου της, η Klimis στρέφει με ενδιαφέροντα τρόπο την προσοχή του αναγνώστη σε ένα σημαντικό απ’ αυτή την άποψη κείμενο του Καστοριάδη, το «Αισχύλεια ανθρωπογονία και σοφόκλεια αυτοδημιουργία του ανθρώπου», που βρίσκεται στον τόμο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, ό.π., σ. 11-36. Σε αυτό, ο φιλόσοφος δείχνει μέσα από την ενδελεχή ανάλυση ενός στασίμου της *Αντιγόνης*, η οποία περιλαμβάνει ακόμη και γραμματολογικές παρατηρήσεις για τη φωνή και την κλίση των ρημάτων, ότι η ιδέα της αυτοδημιουργίας της ανθρώπινης ψυχής μπορεί εν σπέρματι να βρεθεί στο εν λόγω έργο του Σοφοκλή.

⁶⁶⁰ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 464. Ένας στίχος του Φοίβου Δεληβοριά, από το τραγούδι «Το καταφύγιο», μας φαινόταν ανέκαθεν ότι εξέφραζε κάτι πολύ κοντινό σε αυτή την ιδέα: «Δεν ξέρω πώς/σε βλέπω κι όταν σβήνουμε το φως».

Άλλωστε, αυτή ακριβώς η καστοριαδική προβληματική για την πρωταρχική παράσταση και γενικότερα για την ανάγκη παράστασης και παροντοποίησης καθε πράγματος, προκειμένου αυτό να υπάρξει για την ψυχή, βρίσκεται με μία έννοια πολύ κοντά σε εκείνη της Piera Aulagnier για το ψυχικό εικονόγραμμα και τους δευτερογενείς αναπαραστατικούς μηχανισμούς. Εκκινώντας από αυτή τη βάση, μπορεί κανείς να πάρει μια καλή ιδέα για την αμφίδρομη επιρροή που ασκήθηκε μεταξύ του ψυχαναλυτικού ζεύγους. Βλ. Stephanatos, «Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis», ό.π., σ. 117, 126-128.

Ας σημειώσουμε τέλος ότι, αν έτσι έχουν τα πράγματα αναφορικά με την παραστασιακή ψυχική δραστηριότητα, δεν βλέπουμε τον λόγο όσα ο Καστοριάδης αναφέρει για την ανθρώπινη ψυχή να είναι –κατ’ αρχήν τουλάχιστον– διαφορετικά σε ό,τι αφορά την ψυχή των ζώων. Ο ίδιος ο φιλόσοφος τηρεί μια αμφίσημη στάση επί του θέματος. Από τη μία μεριά, μιλώντας για την έννοια του όντος δι’ εαυτόν, στην οποία είναι αφιερωμένο το επόμενο κεφάλαιο, βεβαιώνει ότι μια μορφή φαντασίας, με την έννοια της εικονοποίησης, της παραστασιοποίησης και της οργάνωσης του κόσμου, ενυπάρχει σε κάθε έμβιο ον, ήδη από το επίπεδο του κυττάρου. Σε αυτό το πλαίσιο, το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φαντασίας και ψυχής είναι ότι κατά τη δημιουργία των παραστάσεων δεν δεσμεύεται από τις απαιτήσεις μιας αυστηρής και καθορισμένης άπαξ δια παντός λειτουργικότητας, όπως συμβαίνει στα ζώα, θέση που είναι κατά τη γνώμη μας αρκετά πειστική. Άλλες φορές, ωστόσο, ο Καστοριάδης φαίνεται να θεωρεί την οντολογία της ανθρώπινης ψυχής τελείως ιδιαίτερη, παραμελώντας πλήρως τη συνάφειά της με τα υπόλοιπα είδη του δι’ εαυτόν.

τροπικότητες και τις μετεξελίξεις του νοήματος και των σημασιών που σημαδεύουν καθένα από αυτά, καθώς και το πέρασμα από το ένα στο άλλο.

α. Ο αυτιστικός πρωταρχικός πυρήνας και το απόλυτο (μη) νόημα

Ξεκινώντας λοιπόν την περιδιάβαση στην ψυχική ιστορία, θα λέγαμε ότι σε έναν πρώτο χρόνο η ανθρώπινη ψυχή αποτελεί κατά τον Καστοριάδη μια εντελώς περικλειστη και εσωστρεφή σφαίρα. Ήδη μάλιστα οι εν λόγω όροι αποδεικνύονται κατώτεροι της περιστασης, καθώς, προκειμένου κάτι να είναι εσωστρεφές και περικλειστο, προϋποτίθεται ότι υπάρχει ένα μέσα και ένα έξω που διακρίνονται και περιχαράκωνονται. Τίποτα τέτοιο δεν συμβαίνει εν προκειμένω κατά τον φιλόσοφο. Ριζοσπαστικοποιώντας τις φροϋδικές περιγραφές για την ωκεάνια κατάσταση,⁶⁶¹ ο Καστοριάδης επισημαίνει ότι σε αυτό το στάδιο όχι μόνο δεν υπάρχει διάκριση του εαυτού από το περιβάλλον και από τον κόσμο, αλλά δεν υπάρχει καν εαυτός, αφού ο εαυτός είναι το παν. «Όχι μόνο υποκείμενο και αντικείμενο, αλλά και το “συνδετικό μόριο” που τα ενώνει είναι ένα και το αυτό: όχι μόνο “το Α είναι Β”, αλλά και “εγώ = είμαι = αυτό” και “είμαι = εγώ = είμαι” και “αυτό = είμαι = αυτό” και όλοι οι άλλοι δυνατοί συνδυασμοί».⁶⁶²

Ιδιαίτερα σε αυτή τη χρονική περίοδο αληθεύει ότι η ψυχή δεν διαθέτει κάποιες παραστάσεις για τον κόσμο, αλλά είναι μια θεμελιώδης πρωτοπαράσταση που συνέχει τα πάντα και τα οργανώνει κατά βούληση. Ο μονήρης πρωταρχικός πυρήνας της ψυχής χαρακτηρίζεται από πλήρη εγκλεισμό και παντοδυναμία: τίποτα δεν μπορεί να του φέρει αντίσταση, αφού τίποτα δεν υπάρχει έξω από αυτόν, δεν έχουν ακόμα επέλθει διακρίσεις και διαφορισμοί. Παρότι μπορούμε να πούμε ότι εν προκειμένω οι καστοριαδικές θέσεις συνομιλούν με εκείνες του Freud για τον πρωτογενή ναρκισσισμό,⁶⁶³ ο συγγραφέας επισημαίνει ότι ο όρος ναρκισσισμός είναι μάλλον ακατάλληλος, καθώς υπονοεί και προϋποθέτει την επένδυση της λίμπιντο στον εαυτό και όχι στα εξωτερικά αντικείμενα, ενώ εν προκειμένω το κεφαλαίως είναι ακριβώς ότι δεν υπάρχουν ακόμη εξωτερικά αντικείμενα. Ένας όρος που περιγράφει καλύτερα την κατάσταση είναι ο αυτισμός, που μπορεί να γίνει αντιληπτός με βάση την εικόνα του νεοσσού που μεγαλώνει μέσα στο

⁶⁶¹ Βλ. Sigmund Freud, *Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον, 2013, σ. 14 κ.ε.

⁶⁶² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 416.

⁶⁶³ Ο Γεράσιμος Στεφανάτος κάνει λόγο εδώ για «ριζοσπαστικοποίηση του φροϋδικού πρωταρχικού ναρκισσισμού». Βλ. Stephanatos, «Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis», ό.π., σ. 131. Πράγματι, θεωρούμε ότι αυτή η κίνηση της ριζοσπαστικοποίησης, δηλαδή της εμβάθυνσης και της πρόσδοσης ριζικότερων χαρακτηριστικών σε ένα μέγεθος ή μια δύναμη που είχε παρουσιάσει ένας προγενέστερος στοχαστής τον οποίο εκτιμά, είναι χαρακτηριστική της σκέψης του Καστοριάδη. Μια ανάλογη χειρονομία εντοπίζει στο έργο του Καστοριάδη και η Sophie Klimis, αυτή τη φορά αναφορικά με τον Kant και τη θεώρησή του για την καλλιτεχνική ιδιοφυΐα, την οποία ο Καστοριάδης ριζοσπαστικοποιεί προκειμένου να την κάνει να περιλάβει κάθε πρακτικοποιητική δραστηριότητα. Βλ. Klimis, «Décrire l'irreprésentable, ou comment dire l'indicible originaire», ό.π., σ. 25. Με μία έννοια, άλλωστε, όπως θα δείξουμε αναλυτικά στη συνέχεια, με έναν παρόμοιο τρόπο μεταχειρίζεται ο στοχαστής και το βεμπεριανό έργο.

κέλυφος του αυγού και τρέφεται από το εσωτερικό του.⁶⁶⁴ «Σ' αυτή την άμεση ταυτότητα αυτού που θα γίνει στη συνέχεια "στιγμές", όπου η ολότητα είναι απλή ενότητα, όπου η διαφορά δεν έχει ακόμα αναδυθεί, είναι σημαίνει είναι μέσα σ' αυτό τον κύκλο, και το είναι αποτελεί αμέσως "νόημα": πρόθεση εκπληρωμένη πριν από κάθε διατύπωση και πριν από κάθε απόσταση ανάμεσα σε μια "κατάσταση" και μια "βλέψη", και άμεση "ύπαρξη" του υποκειμένου για το υποκείμενο».⁶⁶⁵

Η πρωταρχική παντοδυναμία της ψυχής μπορεί να γίνει νοητή και ως εξής: αφού δεν υπάρχει ακόμη χωρισμός, δεν μπορεί να υπάρξει ούτε έλλειψη. Άρα, δεν τίθεται εδώ ακόμη ζήτημα επιθυμίας, εκπληρωμένης ή ανεκπλήρωτης. Είναι σαφές πως ο Καστοριάδης αναφέρεται σε μια ψυχική πραγματικότητα που τοποθετείται χρονικά –και ενδεχομένως οντολογικά– πριν από την κινητοποίηση της απώθησης και την εγκαθίδρυση του φροϋδικού ασυνειδήτου.⁶⁶⁶ Εν προκειμένω δεν μπορεί να γίνει λόγος για καταστολή σκέψεων και ενορμήσεων, ούτε για κοινωνικές απαγορεύσεις και συμβιβασμούς μεταξύ της απόλαυσης και του πολιτισμού – όλα αυτά απέχουν ακόμα πολύ. Πρόκειται για μια οιονεί παραδείσια κατάσταση, όπου δεν υπάρχει απαρέσκεια, καθώς, μέσα στην παράσταση, κάθε πόθος είναι ήδη εκπληρωμένος πριν καν αρθρωθεί.⁶⁶⁷

⁶⁶⁴ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 415, υποσημ. 28.

⁶⁶⁵ Στο ίδιο, σ. 415.

⁶⁶⁶ Βλ. στο ίδιο, σ. 414, 420-421. Αντιπρβλ. την ανασυγκρότηση των τριών «ψυχικών αρχαϊσμών» στην οποία προβαίνει ο Gérard Mendel, βασιζόμενος στο έργο της Melanie Klein, του Donald Winnicott και του Freud στο *Κατασκευάζοντας το νόημα της ζωής μας*, ό.π., σ. 121-124. Σύμφωνα με αυτή την οπτική, σε έναν πρώτο χρόνο, που αρχίζει με τη γέννηση και φτάνει ως τους έξι πρώτους μήνες της ζωής, το βρέφος θεωρεί ότι είναι ενωμένο με τη μητέρα του και τον κόσμο, ενώ τα σημάδια ότι αυτό δεν συμβαίνει (π.χ. η απουσία του μαστού) το οδηγούν σε ένα καταθλιπτικό άγχος· έχουμε εδώ να κάνουμε με τη μανιχαϊστική λογική της καλής και της κακής ολότητας, όπως τη θεματοποιεί η Melanie Klein· σε μια δεύτερη φάση, που αρχίζει περίπου τον έκτο μήνα και φτάνει ως τον δέκατο πέμπτο, το παιδί δεν μπορεί πια να πιστεύει ότι είναι ένα με τον κόσμο και τη μητέρα. Γι' αυτό, σύμφωνα με την ανάλυση του Winnicott, επιχειρεί να ερμηνεύσει τον κόσμο ως δημιούργημά του. Τέλος, σε έναν τρίτο χρόνο, μετά τους δεκαπέντε μήνες της ζωής, ξεκινά η διαμόρφωση του ασυνειδήτου με τη φροϋδική έννοια του όρου, την ενδοβολή των εικόνων των γονέων, την ενοχή και την απώθηση απαγορευμένων σκέψεων και επιθυμιών κ.λπ. Εντούτοις, θα πρέπει να σημειώσουμε – και αυτό αφορά και τις θέσεις του Καστοριάδη– ότι το ασυνείδητο στο Freud δεν γίνεται πάντοτε κατανοητό αποκλειστικά σαν απόρροια της απώθησης. Για παράδειγμα, η έννοια του Αυτό (*Id*) δείχνει να περιλαμβάνει και ένα απόθεμα αρχέγονων ορμών που κληροδοτούνται στο άτομο φυλογενετικά. Ίσως γι' αυτό και ο Καστοριάδης, στη σ. 420, κάνει λόγο για το φροϋδικό «δυναμικό ασυνείδητο», εκείνο δηλαδή που δημιουργείται από την απώθηση.

⁶⁶⁷ Αντιπρβλ. D.W. Winnicott, *Η ανθρώπινη φύση*, μτφρ. Γ. Καλομοίρης, Αθήνα: Αρμός, 2017, σ. 205 κ.ε. Ο Winnicott μάς καλεί να σκεφτούμε έναν «θεωρητικό πρώτο θηλασμό». Σε αυτή την περίπτωση, το βρέφος θεωρεί ότι η θηλή δημιουργείται λόγω της ανάγκης του, ότι η ανάγκη του κάνει το στήθος να εμφανιστεί. «Εάν η μητέρα προσαρμοστεί αρκετά καλά, το μωρό θεωρεί ότι η θηλή και το γάλα είναι το αποτέλεσμα μιας χειρονομίας η οποία προέκυψε από την ανάγκη, το αποτέλεσμα μιας ιδέας η οποία εμφανίστηκε στο αποκορύφωμα της ενστικτικής έντασης» (σ. 224). Σε αυτή την προσέγγιση έχουμε λοιπόν ένα εξωτερικό αντικείμενο, το οποίο όμως δημιουργείται από το βρέφος, πράγμα που οδηγεί τον Winnicott να κάνει λόγο για μια «πρωταρχική δημιουργικότητα».

Σωστά ο Γεράσιμος Στεφανάτος υπογραμμίζει ότι βρισκόμαστε ενώπιον μιας μεταψυχολογικής υπόθεσης του Καστοριάδη,⁶⁶⁸ κάτι που εντούτοις απέχει πολύ από το να σημαίνει ότι αυτή η υπόθεση στερείται σημασίας. Κινούμαστε στο πεδίο της μεταψυχολογίας με την έννοια ότι δεν θα μπορούσαμε να επιβεβαιώσουμε ποτέ εμπειρικά την ύπαρξη αυτού του αυτιστικού και παντοδύναμου πρωταρχικού πυρήνα, που κατά τη γνώμη του φιλοσόφου αφήνει ένα ανεξίτηλο στίγμα σε ολόκληρη την ψυχική ιστορία του υποκειμένου που ακολουθεί. Αυτό ωστόσο δεν συνεπάγεται ότι η εν λόγω υπόθεση είναι αυθαίρετη· τουναντίον, η βασιμότητα και η χρησιμότητά της θα κριθεί με βάση την ποιότητα των απαντήσεων και των λύσεων που προσφέρει σε ένα πλήθος και εύρος φαινομένων. Ο Καστοριάδης λοιπόν επιχειρεί να στηρίξει τη θέση του με βάση ορισμένα φαινόμενα όπως η βρεφική ανορεξία, που σε αυτό το πλαίσιο ερμηνεύεται ως άρνηση του νεογέννητου να δεχτεί την πραγματικότητα, ως οχύρωση απέναντι στην εισβολή του εξωτερικού κόσμου στο σύμπαν της φαντασιακής του παντοδυναμίας. Με άλλα λόγια, το νεογνό προτιμά να μείνει προσκολλημένο στην ψευδαισθητική και αδιαμεσολάβητη ηδονή παρά να δεχτεί τις απარέσκειες που φέρνει μαζί της η σταδιακή εγκαθίδρυση των αντικειμένων, των διακρίσεων και των ελλείψεων. Πρόκειται, άλλωστε, για μια κατάσταση που μας είναι αρκετά γνώριμη χάρη στις περιγραφές του Freud για την κυριαρχία της αρχής της ηδονής στα πρώιμα στάδια της ανάπτυξης του βρέφους.⁶⁶⁹

Αντίστοιχα, μία ακόμη ένδειξη που κατά τη γνώμη του φιλοσόφου υποστηρίζει την ύπαρξη αυτού του μονήρους ψυχικού πυρήνα είναι οι φαντασιώσεις και τα όνειρα παντοδυναμίας, που αποτελούν αναπόσπαστο και μάλιστα απαραίτητο τμήμα της ψυχικής ζωής κάθε ενήλικου ανθρώπου.⁶⁷⁰ Σε αυτό το πλαίσιο, ο Καστοριάδης σημειώνει ότι οι πρωτογενείς ή θεμελιακές φαντασιώσεις στις οποίες αναφέρονται ο Jean Laplace και ο Jean-Bertrand Pontalis,⁶⁷¹ παρότι φυσικά είναι *ύστερες* σε σχέση με την πρωτοπαράσταση του υποκειμένου, φέρουν μέσα τους ένα σημαντικό υπόλειμμα της πρωταρχικής παντοδυναμίας και *α-διακρίσις* μεταξύ υποκειμένου, αντικειμένων και κόσμου. Μάλιστα, μπορούμε να πούμε ότι αυτό ισχύει είτε το περιεχόμενο των φαντασιώσεων παραπέμπει σε ένα ον που και ως ενήλικος θα ονομάζαμε παντοδύναμο είτε όχι. Κι αυτό γιατί ακόμα και

⁶⁶⁸ Stephanatos, «Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis», ό.π., σ. 129. Πρβλ. Karl E. Smith, «Psyche», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, ό.π., σ. 76, όπου επισημαίνεται ότι δεν ποτέ κανείς να «δει» μια ψυχή ως τέτοια.

⁶⁶⁹ Βλ. Sigmund Freud, «Διατυπώσεις σχετικά με τις δύο αρχές του ψυχικού γίνεσθαι» [1911], στον τόμο του ιδίου *Νευρώσεις-Ψυχώσεις. Κείμενα 1905-1938*, μτφρ. Α. Βασιλιάς, Αθήνα: Ανατολικός, 2018. Ο Καστοριάδης αναφέρεται εξάλλου στο εν λόγω φροϋδικό κείμενο σε ένα εδάφιο με ιδιαίτερη σημασία: «Βέβαια, οι φράσεις που περιέχονται στις “Διατυπώσεις επί των δύο αρχών της ψυχικής λειτουργίας” για τη δραστηριότητα του φαντάζεσθαι, *λέγουν υπόρρητα αυτό που εγώ λέγω [...] για τη φαντασία*», ότι δηλαδή η φαντασιακή δραστηριότητα είναι κατ’ αρχήν ελεύθερη, αδέσμευτη από κάθε σύνδεση με την εξωτερική πραγματικότητα ή τον προσπορισμό σωματικών ηδονών. Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 396 (δική μας υπογράμμιση).

⁶⁷⁰ Καστοριάδης, «Ψυχανάλυση και κοινωνία Ι», στον τόμο *Καιρός*, ό.π., σ. 36.

⁶⁷¹ Βλ. Jean Laplace, Jean-Bertrand Pontalis, *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*, Παρίσι: Hachette, 1998. Για την αναλυτική αναφορά του Καστοριάδη στις απόψεις τους, βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 402-406, 416-417. Ο στοχαστής αποτιμά σε γενικές γραμμές πολύ θετικά τη συνεισφορά των δύο γάλλων ψυχαναλυτών, θεωρεί ωστόσο ότι ο ίδιος πραγματοποιεί ένα βήμα ακόμα, εντοπίζοντας το πρωταρχικό φάντασμα, τον πρωταρχικό πυρήνα της ψυχής ως πηγή κάθε παράστασης και κάθε νοήματος.

σε μια θεμελιώδη φαντασίωση που εκ πρώτης όψεως φαντάζει ταπεινωτική, λόγου χάρη μια φαντασίωση ξυλοδαρμού,⁶⁷² όχι μόνο δεν μπορούμε, από ένα σημείο και μετά, να ξεχωρίσουμε ποιος είναι αυτός που δέρνει και ποιος είναι εκείνος που δέρνεται, αλλά επίσης «[τ]ο υποκείμενο δεν είναι πότε εδώ και πότε εκεί· είναι κάτι παραπάνω από την ολότητα των προσώπων και την οργάνωση της σκηνής, *είναι η σκηνή*». Όμως το “υποκείμενο” δεν είναι “σκηνή” μέσα στην ημερινή πραγματικότητα, ούτε καν μέσα στους δευτερογενείς σχηματισμούς. Το υποκείμενο *είναι* η σκηνή του φαντάσματος (συγχρόνως: στοιχεία, οργάνωση, “σκηνοθέτης” και σκηνή με τη στενή έννοια του όρου), *διότι* το υποκείμενο *υπήρξε* αυτή η αδιαφοροποίητη μονήρης “κατάσταση”. [...] Το φάντασμα παραπέμπει αναπόφευκτα σε μια “κατάσταση” ως την αρχή του, σε μια “κατάσταση” όπου το υποκείμενο είναι παντού, όπου το παν, *συμπεριλαμβανομένου του τρόπου της συνύπαρξης* δεν είναι *παρά* υποκείμενο».⁶⁷³

Βλέπουμε λοιπόν ότι η καστοριαδική υπόθεση περί της αυτιστικής πρωταρχικής κατάστασης της ψυχής, μια κατάσταση στην οποία η παντοδυναμία δεν είναι φανταστική ή μαγική, όπως έγραφε ο Freud, αλλά απολύτως πραγματική,⁶⁷⁴ προσφέρει τη δυνατότητα θεματοποίησης ενός πλήθους ψυχικών φαινομένων, όπως η βρεφική ανορεξία και ποικίλες φαντασιώσεις. Στη συνέχεια μάλιστα θα συναντήσουμε κι άλλες τέτοιες περιπτώσεις, που προκύπτουν κατά την εξέταση μεταγενέστερων ψυχικών σταδίων, καθώς σύμφωνα με τον φιλόσοφο η πρώτη αυτή φάση συνεχίζει να ασκεί μια μαγνητική έλξη στον ψυχισμό καθόλη τη διάρκεια της ενήλικης ζωής.

Όλα αυτά δεν σημαίνουν, ωστόσο, ότι η εν λόγω καστοριαδική ιδέα πρέπει να γίνει δεκτή χωρίς κριτικό αναστοχασμό· έναν αναστοχασμό που σίγουρα θα υπερβαίνει την παρατήρηση του Joel Whitebook, ο οποίος σε ένα κατά τα λοιπά κατατοπιστικό κείμενο συνδέει την καστοριαδική έμφαση στο ζήτημα της παντοδυναμίας με την ισχυρή προσωπικότητα του ίδιου του φιλοσόφου και βλέπει τη δέσμευση του Καστοριάδη στο επαναστατικό πρόταγμα σαν ένα «τελευταίο κατάλοιπο μαγικής σκέψης μέσα στη θεωρία του».⁶⁷⁵ Σε αυτό το πλαίσιο, και χωρίς να θέλουμε να ξεφύγουμε από το κυρίως θέμα μας,

⁶⁷² Βλ. Σίγκμουντ Φρόυντ, *Δέρνουν ένα παιδί*, μτφρ. Ν. Χρηστίδης, Αθήνα: Principia, 2013.

⁶⁷³ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 416-417. Πρβλ. στο ίδιο, σ. 405: «Το [πρωτογενές κατά Laplanche και Pontalis, δευτερογενές κατά Καστοριάδη] φάντασμα μπορεί να δανειστεί από την “πέιρα” ό,τι θέλουμε, εκτός [...] από αυτό που η πέιρα δεν μπορεί, αφού δεν το έχει, να του το δανείσει και που είναι αυτή η οργάνωση, η γεμάτη από σημαντικότητα ή πρωτογενές νόημα [sens primaire] για το υποκείμενο – νόημα που δεν βρίσκεται μέσα στη “φύση” των οργανωμένων στοιχείων αλλά στον τρόπο οργάνωσης, καθόσον αυτός, με τη δυνατότητα αντιμετάθεσης, παροντοποιεί και εικονίζει, μέσα και χάρη στη “διάκριση”, μια α-διακρισία ή μια ουσιαστική “εκ νέου ενοποίηση”». Η παρατήρηση αυτή αφορά, φυσικά, την προσπάθεια των θεμελιωδών φαντασιώσεων να ανασυστήσουν την πρωταρχική –αδιαίρετη και παντοδύναμη– κατάσταση της ψυχής, στην οποία ο εαυτός είναι το παν και το παν είναι εαυτός.

⁶⁷⁴ Η επισήμανση αυτή επανέρχεται συχνά στα καστοριαδικά γραπτά. Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 157-158. Η φράση είναι ενδεχομένως κάπως παράδοξη, πιθανότατα όμως θα πρέπει να την εννοήσουμε ως εξής: η παντοδυναμία είναι «απολύτως πραγματική» στον βαθμό που στην εν λόγω φάση είναι αληθινή στο μόνο επίπεδο που έχει σημασία –ακόμη περισσότερο: που υπάρχει– για την ψυχή, δηλαδή στον αυτιστικό φαντασιακό της κόσμο.

⁶⁷⁵ Βλ. Τζόελ Γουάιτμπουκ, «Ρέκβιεμ για έναν ανεξάρτητο διανοητή», στον τόμο *Του Κορνήλιου Καστοριάδη. «Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας»*, ό.π., σ. 128. Για το ζήτημα της παντοδυναμίας σε σχέση με την προσωπικότητα του φιλοσόφου, βλ. τις ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις των σ. 126-127.

θα αρκεστούμε να θέσουμε ορισμένα σχετικά ερωτήματα, η απάντηση των οποίων όχι μόνο ξεπερνά τους τρέχοντες στόχους μας, αλλά ενδεχομένως είναι και αδυνατή ελλείψει κλινικής θεραπευτικής εμπειρίας.

Πότε, λοιπόν, και για πόσο καιρό υπάρχει και δρα αυτή η πρωτογενής, περικλειστη και α-κοινωνική ψυχική σφαίρα; Κι αν η παντοδυναμία της πλήττεται και διαταράσσεται «από το σώμα, αλλά κυρίως από τους άλλους»,⁶⁷⁶ όπως θα φανεί αναλυτικά κατά την περιγραφή της δεύτερης φάσης της ιστορίας της ψυχής, υπάρχει άραγε κάποια στιγμή κατά την οποία η ψυχή να μη δέχεται τις παρενοχλήσεις του σώματος και των άλλων; Γνωρίζουμε πολύ καλά ότι το βρέφος αλληλεπιδρά με το περιβάλλον του από τις πρώτες κιόλας μέρες της ύπαρξής του, υποδεχόμενο τα ερεθίσματα, αγγίζοντας, αντιδρώντας και προκαλώντας. Ήδη από τις πρώτες ώρες της ζωής οι σωματικές ενοχλήσεις γίνονται αισθητές και αναγγέλλονται στην ψυχή, όπως φανερώνει το βρεφικό κλάμα. Πώς λοιπόν πρέπει να συλλάβουμε αυτή την αυτιστική μονάδα; Πού να την τοποθετήσουμε χρονικά;

Το γεγονός ότι μπορεί να γίνει εδώ λόγος περί μιας «μυθικής στιγμής της απολειτουργικοποίησης της παράστασης και της ανάδυσης, δηλαδή της αυτοσυγκρότησης, της πρωταρχικής [ψυχικής] στιγμής»⁶⁷⁷ δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει στην πεποίθηση ότι η ιδέα του αυτιστικού και παντοδύναμου πυρήνα αποτελεί απλώς ένα λογικό *a priori* που προϋποτίθεται και καθιστά δυνατά όσα λαμβάνουν χώρα στη συνέχεια. Κατά τη γνώμη μας, απέχουμε εδώ πολύ από ένα σχήμα ανάλογο με εκείνο που παρουσιάζουν διάφορες ερμηνείες του κοινωνικού συμβολαίου, σύμφωνα με τις οποίες το περίφημο σύμφωνο δεν είναι πραγματικό γεγονός, αλλά ενσαρκώνει μια απαραίτητη προϋπόθεση, μια αναγκαία στιγμή του αναστοχασμού.

Στον αντίποδα, υποστηρίζουμε ότι ο Καστοριάδης θεωρεί την πρωταρχική φάση της ψυχής απολύτως πραγματική και μάλιστα ενέχουσα πολλαπλές και διαρκείς συνέπειες για ολόκληρη την ανθρώπινη ζωή. Οι αναλύσεις του για φαινόμενα όπως ο ρατσισμός ή το μίσος⁶⁷⁸ φανερώνουν ότι σκέφτεται τον πρωταρχικό πυρήνα ως ενεργή ψυχική δύναμη που ποτέ δεν στερεύει οριστικά. Με βάση αυτά, θα μπορούσαμε ενδεχομένως να σκεφτούμε τη σχέση ανάμεσα στην αυτιστική ψυχή και στις επιδράσεις του κόσμου ως μια σχέση δυναμική και ανταγωνιστική. Είναι αλήθεια ότι ο κόσμος, οι άλλοι και τα πράγματα, τείνουν να αναγγεληθούν στην ψυχή ήδη από τα πρώτα δευτερόλεπτα της γέννας. Αυτό όμως δεν αποκλείει μια ταυτόχρονη προσπάθεια της ψυχής να παραβλέψει αυτές τις αναγγελίες, να μην τις αφήσει να διαταράξουν τη φαντασιακή ωκεάνια κατάστασή της. Αυτή η προσπάθεια μπορεί μέχρι ένα σημείο να πετυχαίνει, μέχρι το βάρος των πραγμάτων να γίνει τέτοιο, που να μην είναι πια δυνατό να παραγνωρισθεί – εκτός κι αν ο εγκλεισμός είναι τόσο πετυχημένος που να οδηγήσει στη βρεφική ανορεξία και τον θάνατο.

Ας επιστρέψουμε όμως: το πλέον σημαντικό για τους σκοπούς μας είναι να εξετάσουμε τις μορφές και τις ιδιαιτερότητες που έχει το νόημα για την ψυχή σε αυτή την πρωτογενή κατάσταση. Ο Καστοριάδης πολύ συχνά κάνει λόγο εν προκειμένω για ένα *protosens*, ένα πρωτονόημα που μάλιστα αποτελεί τη μήτρα με βάση την οποία θα αναπτυχθούν όλα τα

⁶⁷⁶ Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 158.

⁶⁷⁷ Stephanatos, «Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis», ό.π., σ. 129.

⁶⁷⁸ Βλ. παρακάτω, σ. 245, υποσημ. 789.

μελλοντικά ψυχικά νοήματα. Ορισμένα εύγλωττα χωρία μάς επιτρέπουν να προσεγγίσουμε τα χαρακτηριστικά αυτού του πρωτονοήματος. Λόγου χάρη, ο διανοητής γράφει αναφορικά με τον μονήρη πυρήνα του πρωταρχικού υποκειμένου ότι αφορά μια κατάσταση στην οποία «υποκείμενο, κόσμος, αίσθημα, πρόθεση, σύνδεση, νόημα είναι ταυτά».⁶⁷⁹ Στη συνέχεια, καθώς ο άνθρωπος μεγαλώνει και η ψυχή εκκοινωνίζεται, αυτό που της λείπει και που πάντα θα της λείπει, αυτό δηλαδή που χάνεται μόλις η αυτιστική σφαίρα διαρρηχθεί, «είναι το απαράστατο μιας πρώτης “κατάστασης”, το πριν από τον χωρισμό και τον διαφορισμό, μια πρωτο-παράσταση που η ψυχή δεν είναι πια ικανή να παραγάγει, και η οποία μαγνήτισε για πάντα το ψυχικό πεδίο σαν παροντοποίηση μιας αδιάσπαστης ενότητας της φιγούρας, του νοήματος και της ηδονής».⁶⁸⁰

Συνειδητοποιούμε λοιπόν ότι για τον Καστοριάδη, σε αυτό το πρώτο στάδιο τουλάχιστον, το νόημα έγκειται στην αδιάσπαστη ενότητα των πραγμάτων, στην πλήρη τους συνοχή, στην παντελή έλλειψη απόστασης μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένων, επιθυμίας και εκπλήρωσης, πρόθεσης, αισθήματος και παράστασης. Θα λέγαμε συνεπώς ότι το νόημα έχει να κάνει με τη συσχέτιση των πραγμάτων με το υποκείμενο και μεταξύ τους· *είναι ένας τρόπος του συσχετίζεин και του συσχετίζεσθαι*. Αυτή η ερμηνεία στηρίζεται και από μια σημαντική παρατήρηση του φιλοσόφου, σύμφωνα με την οποία στον πρωταρχικό, αυτιστικό τρόπο του είναι της ψυχής «βρίσκεται η πρώτη μήτρα του νοήματος, το τελεστικό-τελεσμένο σχήμα της συσχέτισης ή της σύνδεσης [...]. Εδώ το υποκείμενο υπήρξε “αυτοπροσώπως” το πρότυπο της σύνδεσης, πρότυπο που για πάντα θα αναζητά παρά την αντίθεση των πάντων. [...] Το πρωτονόημα πραγματώνει μόνο του, εκεί όπου ένα νόημα δεν μπορεί προφανώς ακόμα να υπάρξει, το ολικό νόημα, την καθολική και άρρηκτη συσχέτιση».⁶⁸¹

Γιατί όμως εντός της πρωταρχικής κατάστασης «δεν μπορεί να υπάρξει ακόμα», και μάλιστα «προφανώς», ένα νόημα; Μα γιατί το νόημα για την ψυχή συνίσταται ακριβώς στη *συσχέτιση* διακριτών στοιχείων και εντός του μονήρους πυρήνα δεν έχει υπάρξει διαφορισμός και διαχωρισμός, ώστε μια σύνδεση να είναι δυνατή. Η δραστηριότητα του παζλ δεν έχει νόημα, παρά μόνο αν η εικόνα είναι κατακερματισμένη. Το απόλυτο νόημα, η απόλυτη συσχέτιση, το παζλ που είναι ήδη έτοιμο –ή μάλλον δεν έχει σπάσει ακόμη– δεν αποτελούν νόημα παρά μεταφορικά και καθ’ υπερβολήν.⁶⁸² Με αυτή την έννοια, θεωρούμε ότι ο Στεφανάτος έχει δίκιο όταν σημειώνει ότι η πρώτη μήτρα του νοήματος βρίσκεται για τον Καστοριάδη στην ψυχική ώση προς το *mise en relation*.⁶⁸³

⁶⁷⁹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 420.

⁶⁸⁰ Στο ίδιο, σ. 418, με μικρή τροποποίηση της μετάφρασης.

⁶⁸¹ Στο ίδιο, σ. 421-422.

⁶⁸² Εδώ οφείλουμε να σημειώσουμε ότι αυτή η θεώρηση του νοήματος ως συσχέτισης δεν μας είναι εντελώς ξένη. Μας φέρνει στο μυαλό ορισμένα σημεία της χουσερλιανής και ευρύτερα της φαινομενολογικής φιλοσοφίας, που θέλει το νόημα να παράγεται μέσα από τη *διαστρωμάτωση* διαφόρων βιωμάτων και εμπειριών. Σε αυτό το πλαίσιο, θα μπορούσε να πει κανείς ότι το νόημα για τον Husserl έχει να κάνει με την ιδιοσυστασία της διαστρωμάτωσης των βιωμάτων, με τον τρόπο που σχετίζονται και συναρθρώνονται οι διάφορες στιβάδες της συσσωρευμένης εμπειρίας. Αναφερθήκαμε πιο πάνω (σ. 108) σε ορισμένους από τους τρόπους με τους οποίους ο Alfred Schütz και ο Byung Chul Han έχουν προσπαθήσει να αξιοποιήσουν αυτή την ιδέα.

⁶⁸³ Stephanatos, «Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis», ό.π., σ. 131· πρβλ. «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 385.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Καστοριάδης εκμεταλλεύεται τη μεταψυχολογική υπόθεση της παντοδύναμης ψυχής και τη συνακόλουθη θεώρηση του πρωτονοήματος ως καθολικής συσχέτισης για να αναδείξει τις ισχυρές ψυχολογικές προϋποθέσεις που ενέχονται σε κοινωνικούς θεσμούς όπως η θρησκεία και η επιστήμη. Η θρησκεία σχετίζεται με το πρωταρχικό status της ψυχής όχι μόνο επειδή συχνά υπόσχεται την επάνοδο σε μια παραδείσια κατάσταση,⁶⁸⁴ όπου η οδύνη είναι εξ ορισμού αποκλεισμένη και η απουσία της τυραννίας της επιθυμίας αποτελεί την εγγύηση της μακαριότητας, αλλά και στον βαθμό που στοχεύει στην απόδοση ενός πλήρους, απόλυτου και συνεκτικού νοήματος στον κόσμο: τίποτα δεν είναι τυχαίο, τα πάντα συμβαίνουν για έναν λόγο, όλα σχετίζονται με μια πρώτη αρχή.⁶⁸⁵

Αυτή ακριβώς η επιμονή στην εύρεση μιας πρώτης αρχής οδηγεί άλλωστε τον Καστοριάδη και σε μια ανάλογη αντιμετώπιση της γοητείας του αναγωγισμού στην επιστήμη. Ο επιστήμονας, στην προσπάθειά του να διατυπώσει νόμους και να βρει εξηγήσεις, επιχειρεί συσχετίσεις που ιδεατά τείνουν προς την απλότητα και την ενοποίηση της χαοτικής πολυειδίας και ποικιλότητας που συναντά το γυμνό μάτι. Η περίφημη φράση του Saint-Simon, σύμφωνα με την οποία η κίνηση των κοινωνιών πρέπει να εξηγηθεί με βάση τον νόμο της βαρύτητας, αποτελεί ένα πολύ καλό παράδειγμα αυτής της προσπάθειας αναγωγής κάθε φαινομένου σε μια –κοινή για τον ανθρώπινο και τον φυσικό κόσμο– πρώτη αρχή. «Δεν είναι δύσκολο να αναγνωρίσουμε ως μια από τις καταβολές της ratio αυτή την τρέλα της ένταξης-εξάπλωσης, της πολλαπλότητας σαν μονάδας, της έσχατης πολλαπλότητας του δεδομένου».⁶⁸⁶

Αυτό, για να μην πέσουμε με τη σειρά μας στην ίδια παγίδα, δεν θα πρέπει να γίνει αντιληπτό ως μια αναγωγή της θρησκείας, της επιστήμης, και γενικότερα κάθε διανοητικής δραστηριότητας που αναζητά αιτίες και διασυνδέσεις στα αρχικά χαρακτηριστικά του ψυχισμού· θα πρέπει αντίθετα να ληφθεί υπόψη ως μια ισχυρή τάση του ανθρώπου, ως μία από τις ρίζες της ανθρώπινης σκέψης, που φυσικά στη συνέχεια ενώνεται με άλλες δυνάμεις και διαπλέκεται μαζί τους, συναντά αντιστάσεις, προσκρούει στην πραγματικότητα, η οποία άλλοτε αποδεικνύεται σκληρός τοίχος και άλλοτε εύπλαστος πηλός ή ρηγματωμένο έδαφος.

Σε κάθε περίπτωση, η εύρεση νοήματος στη συσχέτιση αυτών που αρχικά φαίνονται μακρινά και άσχετα παραμένει κατά τη γνώμη μας βαθιά αληθινή για κάθε επιστήμονα, τουλάχιστον σε ένα ψυχικό επίπεδο, ακόμα κι αν ο ίδιος δεν ανήκει σε εκείνα τα «μεγάλα

⁶⁸⁴ Stephanatos, «Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis», ό.π., σ. 130.

⁶⁸⁵ Πρβλ. μία από τις κλασικές περιγραφές του Freud για το θρησκευτικό φαινόμενο: «Ό,τι συμβαίνει σε αυτόν τον κόσμο είναι η πραγματοποίηση των προθέσεων μιας υπέρτερής μας ευφυΐας, η οποία, αν και μέσα από δύσβατους δρόμους και παρακάμψεις, στρέφει τελικά τα πάντα προς το καλό μας». Η φράση, η οποία προέρχεται από το κείμενο «Το μέλλον μιας αυταπάτης», περιλαμβάνεται στην ελληνική έκδοση που περιέχει επίσης και τη μελέτη για τη δυσφορία μέσα στον πολιτισμό. Βλ. Σίγκμουντ Φρόυντ, *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας, το μέλλον μιας αυταπάτης*, μτφρ. Γ. Βάμβαλης, Αθήνα: Επίκουρος, 1994, σ. 146.

⁶⁸⁶ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 421-422. Πρβλ. Edgar Morin, *Amour, Poésie, Sagesse*, Παρίσι: Seuil, 2007, σ. 42: «Όπως είπε ο Καστοριάδης: “ο άνθρωπος είναι αυτό το τρελό ζώο, του οποίου η τρέλα εφηύρε τη λογική [raison]”». Αυτή η φράση άλλωστε θα αποτελέσει και το *leitmotiv* της ομιλίας του Morin στο αφιερωμένο στο καστοριαδικό έργο συνέδριο του Σεριζύ, που έλαβε χώρα από τις 3 έως τι 10 Ιουλίου 1990. Βλ. Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 321.

παιδιά» που, για να θυμηθούμε τον Weber, φιλοδοξούν να ανακαλύψουν το νόημα της ζωής εγγεγραμμένο στην ίδια τη δομή του κόσμου.⁶⁸⁷ Με άλλα λόγια, ακόμα κι αν ο επιστήμονας ή ο θεωρητικός παραιτηθεί, ως οφείλει, από την αναζήτηση κάποιων κανονιστικών σημασιών που θα αναδύονταν «εμμενώς» από το αντικείμενό του, η ίδια η δραστηριότητα του συσχετίζει αποτελεί για εκείνον πηγή νοήματος και ηδονής.

β. Η πρώτη ρήξη του αυτιστικού πυρήνα και οι σημασίες που δεν είναι ακόμα σημασίες

Η μακάρια πρωταρχική κατάσταση της ψυχής δεν μπορεί να κρατήσει για πολύ – και, βεβαίως, δεν πρέπει να κρατήσει πολύ, καθώς αυτό θα σήμαινε ότι το βρέφος παραμένει δέσμιο της ψευδαίσθησης και της αποκλειστικά φαντασιακής ηδονής, ότι αρνείται να δεχτεί τον κόσμο, πράγμα που πολύ πιθανόν θα οδηγούσε στην ψύχωση ή ακόμη και στον θάνατό του. Σε κάθε περίπτωση, αυτό που πρέπει να τονιστεί με κάθε τρόπο είναι ότι, για τον Καστοριάδη, η ψυχή δεν θέλει να εξέλθει από τον εγκλεισμό στη σφαίρα της παντοδυναμίας της. Αν αφηνόταν να ακολουθήσει τη «φυσική» της τάση, αν δεν παρενέβαινε το περιβάλλον και κυρίως η κοινωνία, η ψυχή θα προτιμούσε να παραμείνει αυτιστική: «[η] κανονική “απάντηση” στην ανάγκη είναι η ψευδαίσθηση και η φαντασματική ικανοποίηση». ⁶⁸⁸ Αυτός ο ισχυρισμός, που φυσικά επιδέχεται συζήτηση –θα αναπτύξουμε ορισμένους σχετικούς προβληματισμούς στη συνέχεια–, συνεπάγεται κάτι ακόμα, που επίσης αποτελεί μια θεμελιώδη θέση του στοχαστή: ότι η ρήξη της ψυχικής μονάδας είναι πάντα βίαια, ότι επιβάλλεται στην ψυχή και της προκαλεί δυσσυνέχεια. ⁶⁸⁹

Σε μια συζήτησή του με δύο νεοϋορκέζους ψυχαναλυτές, τον Donald Moss και τον David Lichtenstein, ο Καστοριάδης εκφράζει αυτή την ιδέα με έναν απλό και παραστατικό τρόπο: «Αν είχατε ποτέ παιδί, και ανεξάρτητα από τον τρόπο που το μεγαλώνετε, κάποια στιγμή στη διάρκεια του πρώτου μήνα θ’ αρχίσει ανεξήγητα να φωνάζει και να ουρλιάζει σαν διαβολεμένο. Όχι γιατί πεινάει ή είναι άρρωστο· απλούστατα, επειδή ανακαλύπτει έναν κόσμο που δεν μπορεί να πλαστεί από τη βούλησή του». ⁶⁹⁰ Με ποιον τρόπο όμως γίνεται

⁶⁸⁷ Weber, «Η επιστήμη ως επάγγελμα», ό.π., σ. 111.

⁶⁸⁸ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 426.

⁶⁸⁹ Στο ίδιο, σ. 424. Η παραπομπή ωστόσο είναι τελείως ενδεικτική, καθώς η εν λόγω θέση δεν λείπει από κανένα κείμενο του συγγραφέα που αφορά τον ανθρώπινο ψυχισμό. Με μία έννοια, λοιπόν, ο Καστοριάδης αναδιαμορφώνει με τον τρόπο του κάποιες βασικές ιδέες του Freud, ο οποίος σε έργα όπως το *Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό* σημείωνε ότι η κοινωνική ζωή είναι καταπιεστική για τον ανθρώπινο ψυχισμό, καθώς του επιβάλλει ποικίλους περιορισμούς, με κυριότερο την παραίτηση από πολλές άμεσες ικανοποιήσεις. Την ίδια στιγμή, επέμενε ότι αυτή η καταπίεση είναι απαραίτητη προκειμένου να υπάρχει κοινωνία και πολιτισμός. Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», ό.π., σ. 55. Οι θέσεις των δύο στοχαστών συμπίπτουν εξάλλου και στο συμπέρασμα που εξάγουν από αυτή την παρατήρηση: πάντα κάποια πράγματα πρέπει να απαγορεύονται και να απωθούνται, αυτό όμως δεν σημαίνει πως δεν μπορούμε να έχουμε λόγο στο πόσα και κυρίως στο ποια θα είναι αυτά – κατεξοχήν σημείο τομής της ψυχανάλυσης και της πολιτικής.

⁶⁹⁰ Καστοριάδης, «Ψυχανάλυση και κοινωνία Ι», στον τόμο *Καιρός*, ό.π., σ. 36.

αυτή η ανακάλυψη; Ποιοι είναι οι παράγοντες που οδηγούν τη βρεφική ψυχή προς τη σχάση και την αναγκαστική διάνοιξη προς τον κόσμο;

Σε ένα πρώτο επίπεδο, η ρήξη προκαλείται μέσω του αισθήματος της απαρέσκειας, που από ένα σημείο και μετά δεν μπορεί να χειραγωγηθεί φαντασιακά. Με τους όρους του Freud, θα λέγαμε ότι η καταστατική αβοηθησία (*Hilflosigkeit*) του ανθρώπινου όντος διαρρηγνύει τη φαντασιακή παντοδυναμία του. Οι σωματικοί πόνοι, αλλά κυρίως η απουσία του μητρικού μαστού, ο οποίος «λείπει τόσο συχνά», σύμφωνα με τη φροϋδική έκφραση, δίνουν στο νεογέννητο να καταλάβει ότι δεν μπορεί να ελέγξει πλήρως τα πάντα, ότι υπάρχουν δυνάμεις που αντιστέκονται στην παντοδυναμία του και μάλιστα μπορούν να τη θίξουν ουσιωδώς· υπάρχει κάτι «εκεί έξω», κάτι άλλο, που δεν είναι εαυτός. Ένας στοιχειώδης διαφορισμός αρχίζει έτσι να εγκαθιδρύεται μέσα στο παν. «Στην πρώτη τους μορφή, ετερότητα, πραγματικότητα, άρνηση του νοήματος ή αρνητικό νόημα, δεν είναι παρά η *απαρέσκεια* που έρχεται στο παρόν μ' αυτή την αποτομή του μαστού, την οποία υφίσταται η ψυχική μονάδα. Η απουσία του μαστού είναι απαράσκεια, εφόσον αποτελεί σχίσμο του αυτιστικού κόσμου».⁶⁹¹ Η δυσάρεστη αίσθηση και η οδύνη, στον βαθμό που πλέον δεν μπορούν να παραβλέπονται ή να μεταπλάθονται φαντασιακά κατά βούληση, γίνονται κομμάτι της πραγματικότητας και μάλιστα μιας πραγματικότητας που μετατίθεται έξω από το όλον που αρχικά συνιστούσε το υποκείμενο. Η ψυχή δημιουργεί έναν εξωτερικό χώρο για να τοποθετήσει εκεί αυτό που δεν συμβιβάζεται με την ηδονή της. «Ό,τι θα γίνει αργότερα “κόσμος” και “αντικείμενο” είναι κυριολεκτικά *προβολή*, που στην αρχή της ήταν έξωση της απαρέσκειας».⁶⁹²

Κομβικό ρόλο στις πραγματεύσεις του Καστοριάδη για τη φάση της ψυχικής ιστορίας που εξετάζουμε παίζει η έκφραση του Freud «είμαι ο μαστός», αλλά και οι επεξεργασίες της Melanie Klein για το δίπολο καλός μαστός-κακός μαστός. Το φροϋδικό *ich bin die Brust* ερμηνεύεται από τον συγγραφέα με δύο τρόπους: μέσω της γνώριμης πλέον κίνησης της ριζοσπαστικοποίησης των ιδεών και των εννοιών, ο Καστοριάδης επισημαίνει ότι, σε έναν πρώτο χρόνο, η ταύτιση υποκειμένου και μαστού είναι αυτονόητη, καθώς το υποκείμενο είναι το παν. Μόνο στη συνέχεια, μετά την εγκαθίδρυση μιας πρώτης ψυχικής σχάσης, η φράση αποκτά το νόημα που της απέδιδε ο Freud, ότι δηλαδή ο μαστός δεν θεωρείται χωριστός από το ιδιόσωμα του βρέφους.⁶⁹³ Ωστόσο, ακριβώς επειδή το μητρικό στήθος δεν είναι συνέχεια στη διάθεση του παιδιού, η βρεφική ψυχή κατά την Klein θέτει σε εφαρμογή ένα μανιχαϊστικό σχήμα, σύμφωνα με το οποίο υπάρχει ένας καλός μαστός (αυτός που ικανοποιεί την πείνα και κομίζει την ηδονή) κι ένας κακός (αυτός που λείπει και προκαλεί τη δυσαρέσκεια). Έχουμε να κάνουμε εδώ με τη δημιουργία ενός πρωτοαντικειμένου, το οποίο εξάλλου είναι και *ψευδοαντικείμενο* στον βαθμό που, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η ψυχή τείνει να κρατήσει ως μέρος της το ηδονικό στήθος και να προβάλλει στο εξωτερικό το στήθος της δυσαρέσκειας.

Η ταύτιση των δύο αυτών όψεων εντός ενός και μόνο αντικειμένου δεν μπορεί να συμβεί μέχρις ότου αυτές «οι δύο φαντασιακές οντότητες φανούν συνδεδεμένες με μια τρίτη

⁶⁹¹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 427.

⁶⁹² Στο ίδιο.

⁶⁹³ Βλ. Sigmund Freud, *Μια σύνοψη της ψυχανάλυσης*, μτφρ. Δ. Παναγιωτοπούλου, Αθήνα: Πλέθρον, 2017.

οντότητα, που είναι το θεμέλιο των δύο, χωρίς να είναι, ταυτοτικά, ούτε η μία ούτε η άλλη». ⁶⁹⁴ Η πλήρης συγκρότηση του αντικειμένου και της μονιμότητάς του, για να χρησιμοποιήσουμε έναν όρο της αναπτυξιακής ψυχολογίας, προϋποθέτει κατά τον φιλόσοφο την απόδοση της κατοχής του σε ένα άλλο πρόσωπο, το οποίο εν τοις πράγμασι συνήθως είναι η μητέρα – εξού και η βαθιά αμφίθυμη σχέση μαζί της, μια σχέση που αναδεικνύεται εξαιρετικά και στο πλαίσιο της κλαϊνικής διαλεκτικής.

Μέσα από αυτή τη διαδικασία, λοιπόν, η οποία, ας το σημειώσουμε ξανά, θα πρέπει να γίνει αντιληπτή όχι ως εξελικτική κλίμακα με αμιγώς ανοδική πορεία, αλλά ως δυναμική κατάσταση γεμάτη ρευστές επανερμηνείες και ανακατατάξεις, συγκροτείται για την ψυχή μια πρώτη δομή της πραγματικότητας, που μπορεί να περιγραφεί μέσα από το τριαδικό σχήμα *υποκείμενο-αντικείμενο-άλλος*. Ο εαυτός, διαχωρισμένος πλέον από το παν, συνειδητοποιεί ότι είναι περιχαρακωμένος, ότι έχει ένα σώμα και ότι δεν διαθέτει κατά βούληση την ηδονή και την απαρέσκεια. Αυτές εξαρτώνται από την παρουσία ή την απουσία ενός αντικειμένου, το οποίο βρίσκεται στην κατοχή ενός άλλου που μπορεί να το προσφέρει ή να το στερήσει. Γι' αυτό και, όπως σωστά υπογραμμίζει ο Καστοριάδης, όχι μόνο η μητέρα, αλλά και το έτερο υποκείμενο εν γένει «συλλαμβάνεται πάραυτα με τρόπο δισημάντο. Σαν φορέας του κακού αντικειμένου είναι μισητός· σαν φορέας του καλού αντικειμένου είναι αγαπητός. Ο άλλος συγκροτείται αναγκαστικά μέσα στην αμφιθυμία». ⁶⁹⁵

Όπως είναι λογικό, άπαξ και λάβει χώρα αυτή η παρθενική τομή της αυτιστικής ψυχικής πρωτόσφαιρας, τα πράγματα αλλάζουν ριζικά για την ψυχή. Η πρωταρχική παραδείσια κατάσταση, η πλήρης σύμπτωση νοήματος, παράστασης και ηδονής, γίνεται πια μια κατάσταση για πάντα απρόσιτη και εισερχόμαστε πλέον στον χώρο του δυναμικού ασυνειδήτου, με την έννοια που έδωσε στον όρο ο Freud. Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει ότι η ψυχή παύει να θυμάται και να επιθυμεί εκείνη την πρώτη μακαριότητα. Εντελώς αντίθετα, το θεμελιώδες εκείνο βίωμα παραμένει σε μια σκοτεινή γωνία του ασυνειδήτου και επιδρά σαν μαγνητικός πόλος σε όλη τη μετέπειτα ψυχική ζωή. «Αυτό που στο πεδίο του ασυνειδήτου διευθετεί, σύμφωνα με τις δικές του δυναμικές γραμμές, όλες τις αναδυόμενες παραστάσεις, είναι αυτός ο πόθος, ο κύριος όλων των πόθων, ο πόθος της ολικής ενοποίησης, της κατάργησης της διαφοράς και της απόστασης, που εκδηλώνεται πριν απ' όλα σαν άγνοια της διαφοράς και της απόστασης. Αν το ασυνείδητο αγνοεί τον χρόνο και την αντίφαση [όπως επισημαίνει ο Freud], τούτο συμβαίνει επίσης γιατί, κρυμμένο στο πιο σκοτεινό σημείο αυτής της σπηλιάς, το τέρας της ενοποιητικής τρέλας βασιλεύει κυρίαρχο». ⁶⁹⁶ Ακριβώς με αυτή την έννοια, την έννοια του πόθου για κάτι οριστικά πια απρόσιτο, ο Καστοριάδης γράφει με ποιητικό τρόπο ότι «η ψυχή είναι το ίδιο της το χαμένο αντικείμενο». ⁶⁹⁷

Τώρα, περιγράφοντας το τριαδικό *pattern* που εγκαθιδρύεται μετά το άνοιγμα της πρώτης οπής στον αυτιστικό ψυχικό πυρήνα, ο Καστοριάδης επαναλαμβάνει συχνά ότι αποτελεί ένα απαραίτητο μεν, μερικό και σχετικό δε βήμα για τον πλήρη εκκοινωνισμό της ψυχής και

⁶⁹⁴ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 427.

⁶⁹⁵ Στο ίδιο, σ. 428.

⁶⁹⁶ Στο ίδιο, σ. 421.

⁶⁹⁷ Στο ίδιο, σ. 418. Πρβλ. Στεφανάτος, *Κατασκευές της ψυχανάλυσης, κατασκευές του ψυχαναλυτή*, ό.π., σ. 365.

τη συγκρότηση της πραγματικής πραγματικότητας. Αυτό συμβαίνει γιατί παρότι σε αυτό το στάδιο εγκαθιδρύονται ορισμένα βασικά τελεστικά σχήματα όπως το «εάν... τότε» και το «για να» –δηλαδή μια πρώτη μορφή της αιτιότητας και της πρόθεσης, της δράσης και της αντίδρασης–, η συγκρότηση της πραγματικότητας παραμένει δέσμια της προβολικής δραστηριότητας του υποκειμένου, το οποίο μεταφέρει στους άλλους και στον κόσμο τα φαντασιακά σχήματα που είχε ήδη διαθέσιμα από τον εαυτό του. Το κυριότερο από αυτά τα σχήματα είναι φυσικά εκείνο της παντοδυναμίας. Η παντοδυναμία, η μόνη κατάσταση που η ψυχή γνώριζε μέχρι τότε, προβάλλεται στον άλλον, αφού δεν γίνεται πια να διατηρηθεί για τον εαυτό.

Αυτό καθορίζει και την τροπικότητα του νοήματος στην υπό εξέταση στιγμή της ψυχικής ιστορίας: «το υποκείμενο παραμένει υπό την εξάρτηση του άλλου, στον οποίο προβάλλει το αδιαίρετο της εξουσίας και της “γνώσης”, της παράστασης και του νοήματος, του πόθου και της εκπλήρωσης του πόθου». ⁶⁹⁸ Με άλλα λόγια, το υποκείμενο προσπαθεί να αντεπεξέλθει στον κλωνισμό της παντοδυναμίας του τακτοποιώντας τη νέα πραγματικότητα που αναδύεται με βάση τις κατηγορίες που έχει στη διάθεσή του και μάλιστα επιβάλλοντας αυτές τις κατηγορίες στο πραγματικό. «Το φάντασμα *καθυποτάσσει* τους όρους που βάζει στη σκηνή, υποβάλλοντάς τους στην πρώτη απαίτηση του ολικού νοήματος, της αμοιβαίας σύμφυσης αυτού που στο εξής είναι διακεκριμένο, της ανεμπόδιστης κυκλοφορίας του αισθήματος. Αυτό που συγκρατεί δεμένα τα στοιχεία του τριαδικού σχήματος, είναι το βίωμα του νοήματος ως *συμπαρουσίας*, βασικό χαρακτηριστικό της μονήρους φάσεως». ⁶⁹⁹

Για να το θέσουμε διαφορετικά, μπορεί ο σημαντικός άλλος –η μητέρα ή όποιος την αντικαθιστά– σε αυτή τη φάση να προτρέπει, να απαγορεύει, να ανταποκρίνεται ή να αδιαφορεί, να αντιδρά γρηγορότερα ή πιο αργά, και κυρίως να μιλά στο παιδί, κατονομάζοντας τα πράγματα, τα άτομα και αυτό το ίδιο· παρ’ όλα αυτά, αυτές οι προτροπές και οι απαγορεύσεις, οι αποκρίσεις και οι αντιδράσεις, οι σημασίες με τις οποίες προσδιορίζονται τα πράγματα και ο κόσμος πηγάζουν για την ψυχή από την παντοδύναμη θέληση του άλλου. Τα αντικείμενα λειτουργούν και συσχετίζονται με τους τρόπους που ο άλλος θέλει και ορίζει. Έτσι, η σημαντικότητα και το νόημά τους πηγάζουν από τη βούληση ενός πανίσχυρου όντος. ⁷⁰⁰

⁶⁹⁸ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 431.

⁶⁹⁹ Στο ίδιο, σ. 429, με διόρθωση *lapsus*, πιθανότατα τυπογραφικού, στη μετάφραση. Η αρχή της τελευταίας πρότασης του παραθέματος στο πρωτότυπο είναι «Le ciment qui tient ensemble».

⁷⁰⁰ Και εδώ, το ψυχικό ρίζωμα ποικίλων κοινωνικών φαινομένων καθίσταται εμφανές.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί για τον Καστοριάδη η θρησκεία, που αναπαράγει στο κοινωνικό επίπεδο την παράσταση ενός παντοδύναμου άλλου, ο οποίος ορίζει την κατεύθυνση και το νόημα των γεγονότων. Με βάση την ίδια λογική άλλωστε προσεγγίζονται από τον στοχαστή και οι ψυχικές συνιστώσες πολιτικών μεγεθών όπως ο σταλινισμός και γενικότερα η βούληση για αυταρχισμό: ο άνθρωπος νοσταλγεί και επιθυμεί μια κατάσταση στην οποία κάποιος ήταν ο απόλυτος «κύριος των σημασιών». Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Ψυχανάλυση και κοινωνία Ι», ό.π., σ. 37. Πρβλ. *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 139-140, όπου ο συγγραφέας συνδέει την ετερονομία και την εθελοδουλία με μια προσκόλληση στην παιδική κατάσταση: «Εκείνος που ζει μέσα στην κοινωνία χωρίς καμία θέληση που ν’ αφορά τον Νόμο, χωρίς πολιτική θέληση, απλώς αντικαθιστά τον ιδιωτικό πατέρα με τον ανώνυμο πατέρα. [...] Η παιδική κατάσταση είναι η δυϊκή σχέση, το φάντασμα της συγχώνευσης».

Είναι σαφές ότι αυτή η κατάσταση απέχει πολύ από τη συγκρότηση της κοινωνικής πραγματικότητας: ο άλλος δεν είναι στ' αλήθεια άλλος, αφού θεωρείται παντοδύναμος, τα πράγματα δεν είναι στ' αλήθεια πράγματα, αφού άγονται και φέρονται από τις αποφάσεις μιας ανώτερης οντότητας, από την οποία εξαρτάται πλήρως και το ίδιο το υποκείμενο. Με αυτή την έννοια, ο Καστοριάδης γράφει ότι οι σημασίες που αναμοχλεύονται σε αυτή τη φάση δεν είναι αληθινές σημασίες, καθώς τελούν υπό την εξουσία ενός και μόνο ανθρώπου.⁷⁰¹ Η «γλώσσα» που αναπτύσσεται μεταξύ του σημαντικού άλλου και του παιδιού είναι με μία έννοια ιδιωτική, όπως σημειώνει ο φιλόσοφος διαψεύδοντας και ταυτόχρονα επιβεβαιώνοντας την περίφημη άποψη του Wittgenstein.⁷⁰² Η διάψευση έγκειται στο ότι η συγκεκριμένη φάση της ψυχής αναδεικνύει ότι μπορεί *κατά κάποιον τρόπο* να υπάρξει ιδιωτική γλώσσα· η επιβεβαίωση στο ότι αυτή δεν είναι μια γλώσσα με τη βαθιά σημασία του όρου, καθώς δεν παραπέμπει σε έναν κοινό κόσμο, εμφορούμενο από δημόσιες σημασίες και ανοιχτό σε όλους νόημα. Θα πρέπει να περάσουμε στην εξέταση του επόμενου κεφαλαίου της ψυχικής ιστορίας προκειμένου να δούμε πώς συμβαίνει αυτό.

γ. Ο εκκοινωνισμός της ψυχής: νοήματα ανοιχτά και κάθε φορά ιδιαίτερα

Το βήμα του εκκοινωνισμού της ψυχής είναι με μία έννοια εκείνο που οδηγεί στη διαμόρφωση του «κανονικού» ατόμου, του ατόμου δηλαδή που ανταποκρίνεται στην κανονικότητα της κάθε κοινωνίας. Μέσα από μια ριζική επανερμηνεία των φροϋδικών σχημάτων για το οιδιπόδειο σύμπλεγμα και τη μετουσίωση, ο Καστοριάδης εισάγει με τον ξεχωριστό του τρόπο το κοινωνικο-ιστορικό στοιχείο στη διαδρομή της ψυχικής διαμόρφωσης του υποκειμένου, τόσο ως κοινωνικο-ιστορικό εν γένει, όσο και ως ειδικό και

Αυτή η γραμμή σκέψης δεν είναι εξάλλου άγνωστη σε όσους προσεγγίσουν να σκεφτούν την κοινωνία (και) με βάση τα πορίσματα της ψυχανάλυσης. Βλ. π.χ. Gérard Mendel, *Une histoire de l'autorité. Permanences et variations*, Παρίσι: La Découverte, 2006. Σε αυτό το έργο, ο θεμελιωτής της κοινωνιοψυχανάλυσης πραγματεύεται τους τρόπους με τους οποίους η αυθεντία αποτελεί μια «κοινωνική και ψυχολογική προέκταση της παιδικής ηλικίας στον ενήλικο κόσμο».

Φυσικά, όλες αυτές οι αναλύσεις αντλούν την έμπνευσή τους από τις πραγματεύσεις του Freud για το θρησκευτικό φαινόμενο. Σύμφωνα με τον τελευταίο, το μικρό παιδί, που έβλεπε τους γονείς, και ιδίως τον πατέρα, με φόβο, ενώ παράλληλα αποζητούσε την προστασία του, επιβιώνει μέσα στον ενήλικο που διατηρεί μια αντίστοιχη θέση με τον Θεό. Βλ. ενδεικτικά Φρόυντ, «Το μέλλον μιας αυταπάτης», ό.π., σ. 144.

⁷⁰¹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 433-434.

⁷⁰² Βλ. Ludwig Wittgenstein, *Φιλοσοφικές έρευνες*, μτφρ. Π. Χριστοδουλίδης, Αθήνα: Παπαζήση, 1977, παράγρ. 243 κ.ε. Για την ανάλυση του επιχειρήματος του φιλοσόφου, με έμφαση στη γλώσσα ως μέρος μιας δημόσιας ή κοινής μορφής ζωής, βλ. Μαρία Βενιέρη, «Το επιχείρημα κατά της ιδιωτικής γλώσσας και τα qualia», στον συλλογικό τόμο *Ludwig Wittgenstein. 50 χρόνια από τον θάνατό του*, Ιωάννινα, 2002, σ. 29 κ.ε. Πρέπει να σημειωθεί ότι η γλώσσα στην οποία αναφέρεται στα χωρία που συζητούμε ο Καστοριάδης πιθανότατα δεν εμπίπτει στη σχετική κατηγορία του Wittgenstein, καθώς ο τελευταίος αναφερόταν σε μια γλώσσα οι λέξεις της οποίας θα αντιστοιχούσαν *επακριβώς* στα συναισθήματα ενός ανθρώπου, και συνεπώς δεν θα μπορούσαν ποτέ να είναι κατανοητές από τους άλλους. Παρ' όλα αυτά, η επικοινωνία ανάμεσα στη μητέρα και το παιδί (ή ανάμεσα σε δύο ψυχωτικά παιδιά, για να πάρουμε ένα άλλο παράδειγμα του Καστοριάδη) είναι ιδιωτική με την έννοια ότι δεν είναι δημόσια, δεν αναφέρεται σε ένα σύμπαν κοινών κανόνων και σημασιών.

συγκεκριμένο κοινωνικο-ιστορικό κάθε πολιτισμού. Αυτή είναι κατά τη γνώμη μας και μία από τις μεγάλες συνεισφορές του φιλοσόφου στη σχετική συζήτηση, καθώς οι παρατηρήσεις του συνδυάζουν μια ιδιαίτερα εκτεταμένη και βαθιά γνώση της ψυχαναλυτικής θεωρίας –κάτι που λείπει από άλλους στοχαστές του πολιτικού, όπως ο η Hannah Arendt ή ο Jacques Rancière– με έναν πρωτότυπο στοχασμό επί της κοινωνίας, της ιστορίας και του πολιτισμού – κάτι στο οποίο υπολείπονται συνήθως οι ψυχαναλυτικές προσεγγίσεις.⁷⁰³

γ1. Το οιδιπόδειο ως άνοιγμα στον κοινό κόσμο

Ας δούμε λοιπόν τι μπορεί να σημαίνει η καστοριαδική άποψη σύμφωνα με την οποία τα κείμενα του Freud για το οιδιπόδειο σύμπλεγμα δεν αφορούν μόνο και τόσο την αιμομεικτική επιθυμία, όσο τον εκκοινωνισμό της ψυχής.⁷⁰⁴ Βρισκόμασταν στη φάση κατά την οποία το βρέφος και η μητέρα σχημάτιζαν μια τρόπον τινά κλειστή κάψουλα, εντός της οποίας η μητέρα συνιστά τον κάτοχο και τον εξουσιαστή των σημασιών. Οι προτροπές και οι απαγορεύσεις, οι ικανοποιήσεις και οι οδύνες απορρέουν από τη βούληση του παντοδύναμου άλλου. Ποια μπορεί άραγε να είναι η έξοδος από αυτή την κατάσταση; Όπως σημειώθηκε, η μητέρα μιλάει στο παιδί – όχι μόνο με λόγια, αλλά και με σιωπές, νεύματα, βλέμματα, αποστάσεις και αγγίγματα. Μέσα λοιπόν στον λόγο της μητέρας, πρέπει κάποια στιγμή να αναγγελθεί στο παιδί ότι υπάρχει ο *άλλος του άλλου*, για να τροποποιήσουμε μια φράση του Lacan.⁷⁰⁵ Αυτό σημαίνει όχι μόνο ότι υπάρχουν κι άλλοι άνθρωποι, αλλά κυρίως ότι οι σημασίες που αποδίδει η μητέρα στα πράγματα δεν είναι στη διάθεσή της, αλλά προέρχονται από την αλληλεπίδρασή της με άλλους, κανέναν από τους οποίους δεν είναι παντοδύναμος – πηγάζουν δηλαδή από το ανώνυμο συλλογικό μιας κοινωνίας.

⁷⁰³ Υπό αυτή την έννοια, και παρόλες τις διαφορές τους, ο Καστοριάδης έρχεται κοντά στους θεμελιωτές της Σχολής της Φρανκφούρτης, που επίσης συνδυάζουν την κοινωνική κριτική με μια βαθιά γνώση της ψυχανάλυσης.

⁷⁰⁴ Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 435-436, υποσημ. 38.

⁷⁰⁵ Εξάλλου, όπως θα γίνει σαφές πολύ σύντομα, αυτή η επίκληση στο λακανικό έργο δικαιολογείται και με βάση τα καστοριαδικά κριτήρια, καθώς η εκ μέρους του Lacan πραγμάτευση του οιδιποδείου συμπλέγματος συγκέντρωνε πάντοτε τα επιδοκιμαστικά σχόλια του Καστοριάδη.

Ας σημειωθεί παρεμπιπτόντως, παρότι δεν είναι αυτό το ζήτημα εν προκειμένω, ότι σύμφωνα με τη ρήση του Lacan που παραφράσαμε δεν υπάρχει Άλλος του Άλλου. Καθώς εκεί το συγκεκριμένο είναι διαφορετικό, το νόημα της διατύπωσης είναι ότι η κοινωνική θέσμιση δεν θεμελιώνεται σε κάτι έξω από τον εαυτό της, δεν υπάρχει έσχατο θεμέλιο των νόμων, των συμβάσεων και των θεσμών – άποψη εξάλλου που, αν αφήσουμε τις διατυπώσεις κατά μέρος, δεν απέχει καθόλου από την καστοριαδική. Αντιπρβλ. Stavrakakis, «Antinomies of Creativity: Lacan and Castoriadis on Social Construction and the Political», στον τόμο του ιδίου *The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory, Politics*, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press, 2007, σ. 53-56, όπου υποστηρίζεται ότι για τον Καστοριάδη στην πραγματικότητα υπάρχει άλλος του άλλου, καθώς ο φιλόσοφος θεμελιώνει το κοινωνικό νόημα στην ύπαρξη ενός πρωτονοήματος για την ατομική ψυχή. Παρότι όπως είδαμε ο Καστοριάδης πράγματι αναφέρεται ενίοτε στο πρωτονόημα της ψυχικής μονάδας σαν μήτρα κάθε νοήματος για την ψυχή, η άποψη ότι εκεί βασίζεται –και μάλιστα με οιονεί θεμελιωτιστικό τρόπο– το κοινωνικό νόημα, κατά την εκτίμησή μας δεν ευσταθεί.

Έτσι λοιπόν, όταν ο Lacan, ερμηνεύοντας τα φροϋδικά γραπτά για το οιδιπόδειο, γράφει ότι η μητέρα οφείλει να βάλει μέσα στον λόγο της το όνομα εκείνου που επιθυμεί, το όνομα του πατέρα, ο οποίος είναι ο φορέας του νόμου και της απαγόρευσης,⁷⁰⁶ εκφράζει ουσιαστικά την ιδέα ότι ο πατέρας είναι ο εκπρόσωπος της κοινωνίας: αυτός που εισάγει το συμβολικό, δηλαδή το κοινωνικό, διαρρηγνύοντας την εσωστρεφή σχέση παιδιού-μητέρας. Ο τρόπος με τον οποίο η μητέρα θα καταδείξει στο παιδί αυτό το κεφαλαιώδες γεγονός έχει τεράστια σημασία: για να ακολουθήσουμε ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα της λακανικής γραμματείας, μπορεί ο πατέρας να είναι ο πρωθυπουργός ενός κράτους, αν όμως μέσα στον λόγο της μητέρας παρουσιάζεται ως απών ή αδύναμος, ο εκκοινωνισμός του βρέφους ενδέχεται να αποτύχει. Αντίστροφα, ακόμα κι αν ο πατέρας είναι στην πραγματικότητα φορέας μιας πολύ αδύναμης προσωπικότητας, από τη στιγμή που εντός του μητρικού λόγου –ακόμα μία φορά: των λέξεων, αλλά και των βλεμμάτων, των κινήσεων, των νοημάτων– γίνεται σαφές ότι υπάρχει κάποιος τρίτος που θέτει όρια τόσο στην επιθυμία του βρέφους, όσο και στη δική της παντοδυναμία, ο εκκοινωνισμός θα συντελεστεί με τον δέοντα τρόπο. Μόλις που χρειάζεται να σημειωθεί η ουσιαστική συνάφεια αυτού του παραδείγματος με το αντίστοιχο του Καστοριάδη, κατά το οποίο μια μητέρα που ναυαγεί με το νεογέννητό της σε ένα έρημο νησί μπορεί να κάνει να υπάρξει γι' αυτό ένας κοινωνικός κόσμος, ενώ αντίστροφα στο μέσο του Παρισιού μπορούν να ανατραφούν ψυχωτικά παιδιά – κάτι άλλωστε που πράγματι συμβαίνει.⁷⁰⁷

Γίνονται λοιπόν κατανοητοί οι λόγοι για τους οποίους ο Καστοριάδης επαινεί τον Lacan όσον αφορά τη θεματοποίηση του οιδιποδείου. Μάλιστα, ως προς το συγκεκριμένο ζήτημα και μόνο, διατηρεί την επαινετική στάση μέχρι το τέλος της ζωής του, ενώ στο μεταξύ είχε κατηγορήσει τον γάλλο ψυχαναλυτή ότι όδευε προς το θεωρητικό παραλήρημα.⁷⁰⁸ Ο

⁷⁰⁶ Εξάλλου, όπως μας θυμίζει ο Anthony Wilden, «le nom du père est le non du père». Βλ. *Système et structure. Essais sur la communication et l'échange*, Μόντρεαλ: Boréal Express, 1983.

⁷⁰⁷ Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 435.

⁷⁰⁸ Βλ. στο ίδιο, σ. 436, υποσημ. 38: «Αυτή τη σημασία του “οιδιποδείου συμπλέγματος” τη φώτισε ο Jacques Lacan, υπερακοντίζοντας τις αναλύσεις του ίδιου του Φρόυντ, και τούτο ήταν μια από τις πιο αποφασιστικές συμβολές του. Για όποιον ξέρει να βλέπει, ούτε κι αυτό μπορεί να καλυφθεί από τα νοσηρά νεφελώματα μέσα στα οποία αποπλανάται και αποπλανά τους άλλους εδώ και κάμποσα χρόνια». Πρβλ. «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 159 (θυμίζουμε ότι η εν λόγω συνέντευξη δίνεται το 1991).

Γενικότερα, σχέση του Καστοριάδη με τον Jacques Lacan παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον και θα πρέπει κάποια στιγμή να μελετηθεί αναλυτικά αλλά και ψύχραιμα, χωρίς την πολεμική διάθεση που θολώνει την κρίση των ένθερμων υποστηρικτών τόσο του ενός όσο και του άλλου συγγραφέα. Ο Γεράσιμος Στεφανάτος σε διάφορα κείμενά του έχει κρατήσει μια τέτοια στάση υγιούς αποστασιοποίησης, η οποία του έχει επιτρέψει να τοποθετήσει το ζήτημα στη σωστή του βάση, διατυπώνοντας ωστόσο κατά κύριο λόγο απλές παρατηρήσεις που γίνονται παρεμπιπτόντως και όχι συστηματικές ερμηνείες. Βλ. π.χ. Stephanatos, «Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis», ό.π., σ. 117 και Στεφανάτος, «Μια αυτοστοχαστική υποκειμενικότητα υπό διηνεκή πραγμάτωση», ό.π., σ. 20: «Ούτως ή άλλως, σύγχρονη ψυχανάλυση δεν νοείται χωρίς Λακάν, ούτε όμως μόνο με τον Λακάν». Ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης η προαναφερθείσα μελέτη του Γιάννη Σταυρακάκη, «Antinomies of Creativity: Lacan and Castoriadis on Social Construction and the Political», ό.π., σ. 37-65, που ξεκινά ακριβώς από την αναγκαιότητα της υπέρβασης της κληρονομημένης εχθρότητας μεταξύ των δύο στοχαστών, χωρίς ωστόσο τελικά να αποδίδει πάντοτε με ακρίβεια τις θέσεις του Καστοριάδη, τον οποίο εγκαλεί για αδυναμία αναγνώρισης της αρνητικότητας και της αλλοτρίωσης ως καταστατικών συνθηκών της ανθρώπινης κατάστασης. Από τη μεριά μας, προσπαθήσαμε να συμβάλουμε σε αυτή την κατεύθυνση με την εισήγηση «Ο Χάμπτυ Ντάμπτυ και τα αδύνατα επαγγέλματα του Φρόυντ. Σημειώσεις για τη σχέση Καστοριάδη-Λακάν»,

Καστοριάδης συμφωνεί επίσης με την κίνηση του Lacan, ο οποίος, διαχωρίζοντας τον πραγματικό πατέρα από τον συμβολικό, έδειξε ότι το οιδιπόδειο σύμπλεγμα, που σαν σχήμα εγγράφεται στις δυναμικές της πυρηνικής οικογένειας της δυτικής κοινωνίας, είναι μόνο μία πιθανή μορφή του εκκοινωνισμού της ψυχής. Το ότι σε διάφορες κοινωνίες ο φορέας της απαγόρευσης μπορεί να είναι όχι ο πατέρας αλλά ο μητρικός θείος, ή ακόμη και η συλλογικότητα, όπως κατέδειξαν οι ανθρωπολογικές μελέτες του Malinowski,⁷⁰⁹ δεν

που παρουσιάστηκε στις 13 Οκτωβρίου 2018 στο Συνέδριο Φιλοσοφίας μεταπτυχιακών φοιτητών-τριών και υποψήφιων διδασκόντων στο Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Εκεί υποστηρίχθηκε ότι ο Καστοριάδης άλλοτε αρθρώνει βαθύτατες και εξαιρετικά σημαντικές κριτικές στο έργο του Lacan και άλλοτε, στο ίδιο πλαίσιο, σημειώνει πράγματα τα οποία είναι πολύ απλά τελείως λανθασμένα.

Θα επανέλθουμε πιο αναλυτικά ή με υποσημειώσεις όπου κριθεί απαραίτητο, ας δώσουμε όμως εδώ δύο σχετικά παραδείγματα. Η δριμεία κριτική του Καστοριάδη στην προσπάθεια του Lacan να εξομοιώσει τις ψυχικές διαδικασίες της μετάθεσης και τη συμπύκνωση με τα γλωσσικά σχήματα της μετωνυμίας και της μεταφοράς συλλαμβάνει κατά τη γνώμη μας κάτι ουσιώδες. Όπως σημειώνει ο Καστοριάδης, θα πρέπει να σκεφτεί κανείς το ακριβώς αντίστροφο: η μετωνυμία και η μεταφορά είναι δύο περιπτώσεις στις οποίες ο *μαγματικός τρόπος του είναι του ασυνειδήτου* εισβάλλει στην καθημερινή γλώσσα και χρησιμοποιεί τα συνολοταυτιστικά της μέσα για να εκφραστεί. Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 390-391. Εντελώς αντίθετα, οι κατηγορίες του Καστοριάδη σύμφωνα με τις οποίες ο λακανικός ψυχαναλυτής φέρεται σαν ένα μουγγό και κουφό αυτόματο, ενώ το ασυνείδητο στη λακανική θεώρηση μπορεί να τυποποιηθεί πλήρως με βάση τα μαθηματικά και τη θεωρία των συνόλων, και συνεπώς να εξαλειφθεί, είναι απολύτως άστοχες. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Επιλεγόμενα σε μια θεωρία της ψυχής που μπόρεσαν να την παρουσιάσουν σαν επιστήμη» και «Η ψυχανάλυση: πρόταγμα και διαύγαση», στον τόμο *Σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, ό.π., σ. 33-77 και 79-151 αντίστοιχα. Ακόμα κι αν καμιά φορά ο Lacan με το προκλητικό, επιτηδευμένο και εν τέλει προβληματικό ύφος του προέβαινε σε τέτοιες διατυπώσεις, είναι εντελώς αδύνατο ένας προσεκτικός αναλυτής να συναγάγει από το έργο του αυτό που συνάγει ο Καστοριάδης. Για του λόγου το αληθές, αξίζει να παραθέσουμε μια φράση από το κείμενο της Μάρας Κτενά «Έχει θέση η πολιτική στην ψυχανάλυση;», που δημοσιεύτηκε στην *Εφημερίδα των Συντακτών* στις 20/12/2019 και αποτελεί βιβλιοπαρουσίαση του έργου του –εκ των εισηγητών της λακανικής σκέψης στην Ελλάδα– Réginald Blanchet με τίτλο *Πολιτικές του ψυχαναλυτή*, ό.π.: «Βεβαίως, η διδασκαλία της ψυχανάλυσης περιλαμβάνει και τη συνειδητοποίηση των ορίων της τελευταίας, που προκύπτουν από το γεγονός ότι το ασυνείδητο δεν μπορεί ποτέ να εξαντληθεί. Η ψυχανλυτική εμπειρία παραμένει αενάως ανοιχτή, αφού δεν μπορεί να υπάρξει πλήρως επεξεργασμένο ασυνείδητο» (δική μας υπογράμμιση). Όπως είναι γνωστό σε όποιον έχει διαβάσει τα σχετικά καστοριαδικά κείμενα, αυτή η άποψη, που εν προκειμένω διατυπώνεται εντός του λακανικού πλαισίου, αποτελεί πάγια θέση και του Καστοριάδη, ο οποίος μάλιστα διατείνεται ότι την υποστηρίζει *ενάντια στον Lacan*.

Τέλος, για μια ενδιαφέρουσα πτυχή των προσωπικών σχέσεων των δύο ανδρών, με έμφαση και στην αλληλογραφία τους, βλ. Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 174-175, 187-190, 206-208 κ.α. Ας σημειώσουμε εξάλλου επί τη ευκαιρία ότι η επισήμανση του François Dosse είναι εν προκειμένω ορθότατη: όταν ο Καστοριάδης στις σ. 151 κ.ε. της *Φαντασιακής θέσμισης* πραγματεύεται το ασυνείδητο, συνομιλεί σαφώς με τη λακανική θεώρηση. Το αναφέρει εξάλλου και ο ίδιος: «Όπως λέει ο Jacques Lacan, “το ασυνείδητο είναι ο λόγος του Άλλου”» (σ. 151).

⁷⁰⁹ Βλ. Branislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society* (1927), Λονδίνο: Routledge, 2001. Πρβλ. Καστοριάδης, «Ψυχανάλυση και κοινωνία Ι», ό.π., σ. 40: «Πρέπει να υπάρξει ένας τρίτος όρος που θα σπάσει αυτό το “πρόσωπο με πρόσωπο” [παιδιού-μητέρας]. [...] Δεν μετράει αν είναι ο πατέρας ή ο αδερφός της μητέρας. Μ’ αυτό εννοώ πως όλες οι συζητήσεις μεταξύ του Μαλινόφσκι και του Ροχάιμ γύρω απ’ αυτό έχουν ελάχιστη σημασία. [...] Το βασικό ζήτημα είναι πως δεν μπορεί να είναι μονάχα δύο· πρέπει να υπάρχει τρίτος όρος. [...] Και πρέπει μάλιστα να υπάρχει κι ένα τέταρτο στοιχείο. Εννοώ πως αυτό το ζευγάρι πρέπει να φέρεται με τέτοιον τρόπο ώστε να συνειδητοποιήσει το παιδί πως ο πατέρας δεν είναι η πηγή ή η καταγωγή του νόμου, πως είναι κι αυτός ένας ανάμεσα σε πολλούς, πολλούς άλλους πατεράδες». Βλ. και Μπλανσέ, «Ο Φουκώ και η ψυχανάλυση», ό.π., σ. 294-295.

θίγει τον πυρήνα του καστοριαδικού επιχειρήματος περί της αναγκαιότητας του εκκοινωνισμού: κάποια στιγμή, είναι απαραίτητο ένας τρίτος να δώσει στη βρεφική ψυχή να καταλάβει ότι οι κανόνες δεν πηγάζουν από τις ιδιοτροπίες της μητέρας, αλλά από τη θέσμιση της κοινωνίας – μια θέσμιση που πρέπει να επιβληθεί στην ψυχή.⁷¹⁰ Με αυτή την έννοια, φυσικά, ούτε ο πατέρας –ή γενικότερα ο «παιδαγωγός»– είναι παντοδύναμος, αφού κι αυτός υπάγεται στη θέσμιση. Είναι απλώς ένας πατέρας ανάμεσα στους άλλους.⁷¹¹

Βεβαίως, η ιδιαιτερότητα της προσέγγισης του Καστοριάδη είναι ότι δεν μένει σε αυτές τις παρατηρήσεις, αλλά τις προεκτείνει δημιουργικά για να θεματοποιήσει τους τροπισμούς του νοήματος και των σημασιών και σε αυτή τη φάση. Αν στο πλαίσιο του τριαδικού σχήματος ήμασταν αντιμέτωποι με σημασίες που δεν ήταν ακόμη σημασίες, στην παρούσα φάση έχουμε φτάσει επιτέλους στο σημείο όπου το νόημα εγκαθιδρύεται στην πλήρη του διάσταση, ως κοινωνικό, ανοιχτό και δημόσιο. Καθώς εντάσσεται στο οιδιπόδειο πλαίσιο, «το παιδί πρέπει ν' αντιμετωπίσει μια κατάσταση που δεν είναι πια χειραγώγιμη κατά βούλησιν: ο άλλος, η μητέρα, παραιτείται από την παντοδυναμία της, αναφερόμενη σ' έναν τρίτο, και συνάμα σημαίνει ότι ο δικός της πόθος έχει ένα άλλο αντικείμενο που δεν βρίσκεται στο παιδί, αλλά έξω από αυτό, και ότι η ίδια είναι αντικείμενο του πόθου ενός άλλου, του πατέρα».⁷¹² Παρόλες τις προσπάθειες του παιδιού να αρνηθεί ή να αναιρέσει αυτή την κατάσταση, παριστάνοντας λόγου χάρη ότι είναι άρρωστο ή ευχόμενο τον θάνατο του πατέρα, η εν λόγω πραγματικότητα παραμένει μπροστά του κατά τρόπο σταθερό και από ένα σημείο και μετά δεν μπορεί να θεωρηθεί τυχαία ή άνευ σημασίας. Η οιδιπόδεια σύγκρουση «είναι μεστή μιας σημασίας που μιλάει από μόνη της, και μέσα και χάρη σ' αυτή τη σημασία τίθεται ένας κόσμος πυρηνικός, που είναι κόσμος υποκειμένων, όπου το υποκείμενο βρήκε την αρχή του και από όπου με μια έννοια αποκλείστηκε. Και αυτής της σημασίας κανείς δεν είναι κύριος: ο πατέρας και η μητέρα είναι πατέρας και μητέρα μέσω του θεσμού του ζεύγους των γονέων, θεσμό που δεν διαθέτουν ελεύθερα. Ως τέτοια, η οιδιπόδεια κατάσταση ορθώνει μπροστά στο παιδί, με τρόπο απaráκαμπτο, το γεγονός της θέσμησης ως θεμέλιο της σημασίας».⁷¹³

Η ανθρώπινη ψυχή, λοιπόν, αφού σε έναν πρώτο χρόνο έχει αναγκαστεί να παραιτηθεί από την παντοδυναμία της, αναγκάζεται τώρα να άρει το σχήμα της παντοδυναμίας γενικά: όχι μόνο η μητέρα δεν είναι παντοδύναμη επειδή υπάρχει ο πατέρας, αλλά ούτε εκείνος με τη σειρά του είναι ο κύριος των σημασιών, γιατί τέτοιος κύριος δεν υπάρχει. Το ότι με τον έναν τρόπο ή τον άλλον ακόμη και το ενήλικο άτομο πολύ συχνά θα αναζητά ασυνείδητα κάποιον για να τον τοποθετήσει σε αυτή τη θέση –ένα πρότυπο, έναν ερωτικό σύντροφο, έναν πολιτικό ή θρησκευτικό ηγέτη, έναν ψυχαναλυτή– δεν αναιρεί αυτό που γράφουμε, αντιθέτως φανερώνει τη βιαιότητα, τη δυσκολία, αλλά και τη σημασία της οιδιπόδειας ρήξης. Ο πλήρης εκκοινωνισμός της ψυχής, που στον σύγχρονο δυτικό πολιτισμό παίρνει τη

⁷¹⁰ «Γι' αυτό το πράγμα πάντοτε ένας κοινωνικός θεσμός, με τη μια ή την άλλη μορφή, θα μεριμνήσει. Η μορφή και ο προσανατολισμός αυτού του θεσμού μπορούν, και πρέπει, να αλλάξουν· όπως μπορεί και πρέπει να αλλάξει και κι αυτό που ο θεσμός δημιουργεί-κατασκευάζει [...]. Αλλά θα πρέπει πάντοτε, χωρίς να του ζητούμε μια γνώμη που δεν μπορεί να δώσει, να αποσπούμε το νεογέννητο από τον κόσμο του, να του επιβάλλουμε –επί ποινή ψυχώσεως– την παραίτηση από τη φαντασιακή παντοδυναμία του». Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 438.

⁷¹¹ Βλ. Καστοριάδης, «Από την ψυχική μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 160.

⁷¹² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 436.

⁷¹³ Στο ίδιο.

μορφή της περισσότερο ή λιγότερο επιτυχημένης λύσης του οιδιποδείου συμπλέγματος, «[α]νοίγει για το υποκείμενο, πέρα από το πρωτονόημα του οποίου η απαίτηση θα δεσπόζει για πάντα στο ασυνείδητό του, την πρόσβαση στο νόημα ως νόημα ανοιχτό και στη σημασία με την πραγματική έννοια του όρου, ως μια δύναμη ατέρμονη συσχέτιση που μεσεύεται από το απόλυτο έτερο της ψυχής, της παράστασης, της πρόθεσης και του αισθήματος, που είναι το πραγματικό ή λογικό γεγονός, και που συμπορεύεται με τον θεσμό».⁷¹⁴

Καθώς λοιπόν το υποκείμενο γίνεται πραγματικά υποκείμενο –ούτε κέντρο του σύμπαντος ούτε παιχνίδι στα χέρια μιας πανίσχυρης τροφού–, καθώς ο άλλος αποκτά την κανονική του θέση –ούτε υποδουλωμένος στη φαντασίωση ούτε απόλυτος δυνάστης–, καθώς το αντικείμενο αποκαθίσταται ως τέτοιο –δεν βρίσκεται στην αδιαμεσολάβητη διάθεση κανενός, έχει τη δική του ύπαρξη και τις αντιστάσεις του–, το παιδί εισάγεται στον κόσμο των κοινωνικών σημασιών, «κόσμο όλων και κανενός», για να ακολουθήσουμε την όμορφη φράση του φιλοσόφου.⁷¹⁵ Με αυτόν τον τρόπο αναδεικνύεται ο ανεξάλειπτος ρόλος του θεσμού στην ιστορία της γέννησης της ψυχής. «Το άτομο δεν είναι καρπός, [...] είναι δημιουργία και θεσμός της κοινωνίας».⁷¹⁶ Η ψυχή, για να γίνει ανθρώπινη, χρειάζεται τη μεσολάβηση ενός μεγέθους που δεν πηγάζει από την ίδια: της κοινωνικής θέσμησης. Διαφορετικά θα παρέμενε πάντοτε κλεισμένη σε έναν κόσμο αυτιστικών νοημάτων και ικανοποιήσεων.

Από την άλλη μεριά, η θέσμηση της κοινωνίας οφείλει να λάβει υπόψη της τις ιδιαιτερότητες της ψυχής και ιδίως την ανάγκη της για νόημα. Οι τροπικότητες και οι μορφές του νοήματος μπορεί να αλλάζουν, ωστόσο το νόημα παραμένει το στοιχείο με βάση το οποίο ζει και οργανώνεται ο ψυχικός κόσμος,⁷¹⁷ πράγμα που πρέπει να συνυπολογιστεί από τους κοινωνικούς θεσμούς. Έτσι, συνειδητοποιούμε πως όσα αναφέρθηκαν στο προηγούμενο κεφάλαιο για την έρειση της κοινωνίας στη φύση μπορούν να μεταφερθούν, *mutatis mutandis*, και στη σχέση της κοινωνίας με την ψυχή.⁷¹⁸ Εκτός από τον φυσικό και βιολογικό κόσμο, τη λειτουργικότητα και την ορθολογικότητα, την περασμένη ιστορία και τη συνεκτικότητα, το θεσμίζον κοινωνικό φαντασιακό αλληλεπιδρά κατά τη δράση του και με τις ιδιονομοτέλειες της ατομικής ψυχής. Η κοινωνική θέσμηση ερείδεται στο *ούτως είναι* της ψυχής, βρίσκει δηλαδή εκεί απαιτήσεις που πρέπει να ικανοποιήσει, αντιστάσεις που δεν δύναται να παραβλέψει, αλλά και δυνατότητες που μπορεί να αξιοποιήσει.

⁷¹⁴ Στο ίδιο, σ. 436-437, με μια σημαντική τροποποίηση της μετάφρασης. Πρόκειται για ένα από τα δύο ή τρία ίσως σημεία της κατά τα λοιπά εξαιρετικής μετάφρασης της *Φαντασιακής θέσμησης* που θα μπορούσε να προκαλέσει μια σύγχυση. Το γεγονός δε ότι ο ίδιος ο Καστοριάδης είχε εγκρίνει αυτή τη μετάφραση είναι απλά ενδεικτικό μιας αλήθειας που γνωρίζουν όλοι οι συγγραφείς και οι μεταφραστές: ότι αν κάποιος είναι «πολύ μέσα στο κείμενο», πολύ συχνά δεν είναι σε θέση να διαγνώσει τα δυσνόητα ή και παρεξηγήσιμα σημεία του.

⁷¹⁵ Στο ίδιο, σ. 438.

⁷¹⁶ Στο ίδιο.

⁷¹⁷ «Αλυσώσεις που δεν είναι αλυσώσεις νοημάτων, δεν είναι ψυχικές αλυσώσεις», γράφει ο Καστοριάδης στα «Επιλεγόμενα σε μια θεωρία της ψυχής που μπόρεσαν να την παρουσιάσουν σαν επιστήμη», ό.π., σ. 63.

⁷¹⁸ Βλ. Κτενάς, *Αυτονομία, τραγωδία και αυτοπεριορισμός στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., σ. 126.

Σε αυτό το πλαίσιο, η πιο σημαντική απαίτηση που προβάλλει η ψυχή είναι ακριβώς η απαίτηση του νοήματος. «Αυτό το πράγμα επίσης “λαμβάνει υπόψη της” η κοινωνική θέσμιση του ατόμου, όταν του εξασφαλίζει μια *μοναδική ταυτότητα*, το θέτει σαν “κάποιον” αναγνωρισμένο από τους άλλους, του προσφέρει ικανοποιήσεις, έστω (ή κυρίως) στο φαντασιακό επίπεδο, του παρουσιάζει έναν κόσμο, όπου τα πάντα μπορούν να αναφερθούν σε μια σημασία». ⁷¹⁹ Με άλλα λόγια, παρόλο που η φαντασιακή θέσμιση του ατόμου είναι εξαιρετικά δημιουργική και δεν υπαγορεύεται από κάποια μονοσήμαντη ανθρώπινη φύση, δεν μπορεί να είναι το οτιδήποτε: «η κοινωνία συναντά μια σχεδόν απεριόριστη πλαστικότητα και ελαστικότητα της ψυχής και, όπως μας δείχνει η ιστορία της ανθρωπότητας μπορεί να κάνει αυτή την ανθρώπινη ψυχή σχεδόν ό,τι θέλει. Μπορεί να την κάνει μουσουλμάνο, χριστιανή, ινδουίστρια, βουδίστρια, ειδωλολάτρισσα, κομμουνίστρια· μπορεί να την κάνει πολυγαμική, μονογαμική κ.ο.κ. Ένα πράγμα δεν μπορεί να κάνει: να μην της δώσει νόημα». ⁷²⁰

Την ίδια στιγμή, είναι προφανές ότι, προκειμένου η κοινωνική θέσμιση να μπορεί να προσδώσει τόσο διαφορετικά νοήματα στην ψυχή, βασίζεται σε ορισμένα χαρακτηριστικά της τελευταίας, που δεν είναι απλώς αρνητικά, αλλά θετικά και μάλιστα συγκροτητικά της θεσμιζουσας διαδικασίας. Δεν έχουμε να κάνουμε με την αφηρημένη ευπλαστότητα μιας άμορφης μάζας, αλλά με τη θεμελιώδη ικανότητα της ψυχής να επενδύει προθεσιακά, παραστασιακά και συναισθηματικά διαφορετικά αντικείμενα, με μια ορισμένη πλαστικότητα της ενόρμησης, καθώς και μια σχετική ελευθερία των παραστάσεων που την κινητοποιούν. ⁷²¹ Βλέπουμε λοιπόν ότι, αν η ψυχή ως ανθρώπινη είναι αδιανόητη χωρίς τον κοινωνικό θεσμό, την ίδια στιγμή και ο κοινωνικός θεσμός είναι αδιανόητος χωρίς την ψυχή, χωρίς την ικανότητά της να προσηλώνεται σε κοινωνικά αντικείμενα και να δέχεται σημασίες κάθε φορά διαφορετικές.

Ακριβώς αυτό το γεγονός θα οδηγήσει τον Καστοριάδη, μετά την πραγμάτευση και την επανερμηνεία του οιδιποδείου συμπλέγματος, να στραφεί σε μια αντίστοιχη επανεξέταση της φροϋδικής έννοιας της μετουσίωσης. Κι αυτό γιατί ο εκκοινωνισμός της ψυχής δεν σημαίνει μόνο τη γενική αποδοχή του γεγονότος ότι το νόημα είναι ανοιχτό και δημόσιο.

⁷¹⁹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 425, με τροποποίηση της μετάφρασης.

⁷²⁰ Καστοριάδης, «Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», ό.π., σ. 56-57.

⁷²¹ Σε διάφορα σημεία του έργου του, ο Καστοριάδης απαριθμεί τα εξής βασικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης ψυχής: α) «μια ελεύθερη, όχι αιτιακά προσδιορισμένη ροή των παραστάσεων, των επιθυμιών και των αισθημάτων», β) «την αντικατάσταση της ηδονής των οργάνων από την παραστασιακή ηδονή», γ) «τη μη λειτουργικότητα, ή και αντιλειτουργικότητα, της ηδονής», δ) «τον απεριόριστο και ανυπέρβλητο εγωκεντρισμό», ε) «την ικανότητα μετουσίωσης, δηλαδή επένδυσης “αόρατων” αντικειμένων κοινωνικού χαρακτήρα, ε) «την ικανότητα συμβολισμού» και στ) «την ανεξάλειπτη απαίτηση σημασίας ή νοήματος». Βλ. Καστοριάδης, «Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», ό.π., σ. 52. Πρβλ. «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 185-191. Όπως θα γίνει ακόμα πιο σαφές και στη συνέχεια, αυτές οι ιδιότητες είναι στην πραγματικότητα αλληλοσυμπληρωματικές και αλληλοπροϋποτιθέμενες. Παραδείγματος χάρη, για να υπάρχει μετουσίωση, δηλαδή ψυχική επένδυση κοινωνικά κυρωμένων αντικειμένων, πρέπει την ίδια στιγμή να υπάρχει και μη λειτουργικότητα της ηδονής—διαφορετικά η ενόρμηση θα απαιτούσε μόνο την «άμεση» ικανοποίησή της—και όχι αυστηρά αιτιακά προσδιορισμένη ροή των αισθημάτων, ένα «quantum ελευθερίας» που να συνοδεύει την παράσταση, όπως γράφει αλλού ο στοχαστής, διαφορετικά η αποεπένδυση και η επανεπένδυση θα ήταν αδύνατες.

Σημαίνει επίσης την ανάληψη *συγκεκριμένων* σημασιών και περιεχομένων από την ψυχή, τα οποία μάλιστα ποικίλλουν ανάλογα με την κοινωνία, τον πολιτισμό και την εποχή.

γ2. Η μετουσίωση και η ανάληψη των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών

Όπως είναι γνωστό, για τον Freud η μετουσίωση αποτελεί ένα από τα πιθανά «ορμικά πεπρωμένα», μαζί με την αντιστροφή στο αντίθετο, τη στροφή εναντίον του εαυτού και την απώθηση.⁷²² Αν η ενόρμηση είναι μια έννοια οριακή μεταξύ του ψυχικού και του σωματικού,⁷²³ αν αντιπροσωπεύει στην ψυχή τα ερεθίσματα που προέρχονται από το εσωτερικό του σώματος, συνιστώντας ουσιαστικά ένα ερέθισμα που πηγάζει εκ των ένδον,⁷²⁴ τότε η μετουσίωση είναι η στροφή μιας ενόρμησης προς έναν κοινωνικά αποδεκτό στόχο.

Παρότι ο γερμανικός όρος που αντιστοιχεί στο αγγλικό ή το γαλλικό *sublime* είναι όχι το *sublim*, αλλά το *erhabene*, η *Sublimierung* συνδέεται συχνά, ήδη από τον ίδιο τον Freud, με την ιδέα του υψηλού: ο ζωγράφος μετουσιώνει την ερωτική του ενόρμηση απεικονίζοντας τα αντικείμενα του πόθου του –κι όχι αρπάζοντάς τα με τη βία, όπως ενδεχομένως θα απαιτούσε η άμεση ικανοποίηση της παντοδύναμης ψυχής–, ο γιατρός μετουσιώνει την καταστροφική του ενόρμηση κόβοντας και σχίζοντας τα ανθρώπινα σώματα όχι για να τα σκοτώσει –όπως ίσως θα ήθελε σύμφωνα με την ασυνείδητη φαντασίωσή του– αλλά για να τα θεραπεύσει. Με αυτή την έννοια, έχει συχνά υποστηριχθεί ότι η μετουσίωση συνιστά την αποσεξουαλικοποίηση της ενόρμησης, την κατεύθυνσή της, δηλαδή, προς έναν στόχο που δεν είναι σεξουαλικός, αλλά αφορά ένα κοινωνικά αποδεκτό και μάλιστα αξιέπαινο αντικείμενο. Η εργασία, οι καλλιτεχνικές και οι αθλητικές δραστηριότητες είναι κάποιοι προφανείς τέτοιοι στόχοι, όπως φανερώνει και η τρέχουσα γλώσσα: πολύ συχνά λέμε ότι κάποιος *έχει πάθος* με τη δουλειά του, με την ποίηση ή με το ποδόσφαιρο.⁷²⁵

Ο Καστοριάδης αναγνωρίζει τη μεγάλη συνεισφορά του Freud σε αυτό το σημείο, αναδεικνύοντας μάλιστα ότι ο θεμελιωτής της ψυχανάλυσης κατέδειξε, σε ορισμένες τουλάχιστον περιπτώσεις, τους βαθείς δεσμούς που ενώνουν τη μετουσίωση με την

⁷²² Βλ. Σίγκμουντ Φρόυντ, «Ορμές και ορμικά πεπρωμένα», στον τόμο *Ναρκισσισμός, μαζοχισμός, φετιχισμός*, ό.π., σ. 77 κ.ε.

⁷²³ Στο ίδιο, σ. 68. Πραγματευτήκαμε τα ζητήματα που ακολουθούν με άλλη αφορμή στο Γιάννης Κτενάς, «Η μετουσίωση και η πολιτική της σημασία μέσα από τον “Νόκερ” του Δημοσθένη Παπαμάρκου», *Αναγνώστης*, διαθέσιμο στο <<https://www.oanagnostis.gr/gia-to-noker-tou-dimostheni-paramarkou/>>. Βλ. και Κτενάς, *Αυτονομία, τραγωδία και αυτοπεριορισμός στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., σ. 109-113· «Για την πολιτική σημασία της μετουσίωσης. Σκέψεις για τη βία και τον ανταγωνισμό σε μια ελεύθερη και εξισωτική κοινωνία», *Kaboom* 7, Δεκέμβριος 2020, σ. 225-249.

⁷²⁴ Κατά την κλασική ψυχαναλυτική γραμμή ερμηνείας, η ενόρμηση (*Trieb*) συνιστά το αντίστοιχο του ενστίκτου στα ζώα, δεν χαρακτηρίζεται ωστόσο από την ίδια αυστηρότητα. Δεν αποτελεί μια γραμμική και απαρέγκλιτη οδηγία, μια «ηθικολογία εντός της φύσης», για να επαναλάβουμε την όμορφη φράση του Lacan, αλλά μια ισχυρή ώθηση που ωστόσο συνδυάζεται με χαρακτηριστικά πλαστικότητας σαν αυτά που αναφέρθηκαν στην υποσημείωση 721.

⁷²⁵ Φρόυντ, «Ορμές και ορμικά πεπρωμένα», ό.π., σ. 90.

κοινωνία και τον πολιτισμό.⁷²⁶ Την ίδια στιγμή, διευρύνει και τροποποιεί σε σημαντικό βαθμό τη φροϋδική έννοια της μετουσίωσης, για να την καταστήσει ικανή να συλλάβει τους μετασχηματισμούς που λαμβάνουν χώρα στο επίπεδο των ψυχικών παραστάσεων και των τροπισμών που έχει το νόημα για την ψυχή καθώς εισερχόμαστε στην τελική φάση του εκκοινωνισμού.

«Η “μετουσίωση” δεν είναι τίποτε άλλο από την ψυχογενετική ή ιδιογενετική πλευρά του εκκοινωνισμού ή ο εκκοινωνισμός της ψυχής νοούμενος ως ψυχική διαδικασία. Αυτή η διαδικασία δεν μπορεί να γίνει παρά μόνο μέσα από όρους ουσιώδεις που της είναι αυστηρά εξωτερικοί· συνίσταται στην ανάληψη από την ψυχή των κοινωνικά θεσμισμένων μορφών, ειδών, και των σημασιών που αυτά συνοδεύουν, ή στην οικειοποίηση του κοινωνικού από την ψυχή με τη σύσταση μιας ενδιάμεσης επιφάνειας επαφής ανάμεσα στον ιδιωτικό και τον δημόσιο ή κοινό κόσμο».⁷²⁷ Οι εν λόγω ουσιώδεις και εξωτερικοί όροι αφορούν, φυσικά, τους κοινωνικούς θεσμούς, τον κοινωνικό κόσμο ως κόσμο νοήματος και φαντασιακά θεσμισμένων αντικειμένων που πρέπει να εσωτερικευθούν, φτάνοντας ως τα μύχια της ψυχής και επενδυόμενα ενορμητικά αλλά και σημασιακά από αυτή. «Από την άποψη που θεωρούμε εδώ σημαντική, η μετουσίωση είναι η διαδικασία με την οποία η ψυχή εξαναγκάζεται να αντικαταστήσει τα “δικά της” ή “ιδιωτικά” αντικείμενα επένδυσης (μέσα στα οποία συμπεριλαμβάνεται και η ίδια η εικόνα που έχει για τον εαυτό της) με αντικείμενα που υπάρχουν και αξίζουν/ισχύουν μέσα στην κοινωνική τους θέσμιση και μέσω αυτής και να τα καταστήσει “αιτίες”, “μέσα” ή “στηρίγματα” πόθου γι’ αυτή».⁷²⁸

Συνεπώς, η μετουσίωση συνίσταται σε κάτι πολύ ευρύτερο από την απλή αποσεξουαλικοποίηση της ενόρμησης. Έχει να κάνει με την εκ μέρους της ψυχής ανάληψη των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, των τρόπων του δραν και του σκέπτεσθαι, των νοητικών σχημάτων, των επιτρεπτών και των ανεπίτρεπτων πόθων και συλλογισμών. Όλα αυτά, χωρίς ποτέ να δαμάζουν πλήρως τον αρχικό χαρακτήρα της ψυχής, χωρίς ποτέ να σβήνουν εντελώς τα ίχνη που αφήνουν οι προηγούμενες φάσεις,⁷²⁹ διαμορφώνουν σε τεράστιο βαθμό το παιδί ώστε να γίνει ένα κοινωνικό άτομο – με όσα αυτό συνεπάγεται κάθε φορά, ανάλογα με την κοινωνία και τον πολιτισμό. Με άλλα λόγια, η καστοριαδική μετουσίωση έχει να κάνει με την κοινωνική θέσμιση της ψυχής, με τη διαμόρφωση των «κανονικών» υποκειμένων κάθε εποχής, με αυτό που –συχνά με απλουστευτικό τρόπο– ονομάζουμε κοινωνική κατασκευή του ατόμου.

Βεβαίως, οι σχετικές αναλύσεις του Freud απέχουν πολύ από το να στερούνται σημασίας. Ένα διόλου ασήμαντο τμήμα της εκκοινωνιστικής διαδικασίας έχει πράγματι να κάνει με

⁷²⁶ Η πιο χαρακτηριστική φροϋδική φράση που παραθέτει ο φιλόσοφος προέρχεται από τη *Δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*: «αν αφεθούμε στην πρώτη εντύπωση, μπαίνουμε στον πειρασμό να πούμε ότι η μετουσίωση είναι τελικά ένα πεπρωμένο της ενόρμησης που επιβάλλει διά της βίας ο πολιτισμός». Για μια παράθεση διάφορων –εν μέρει αντιφατικών– διατυπώσεων του Freud σε σχέση με τη μετουσίωση, βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 439, υποσημ. 42.

⁷²⁷ Στο ίδιο, σ. 439.

⁷²⁸ Στο ίδιο, σ. 440, με μία σημαντική τροποποίηση της μετάφρασης.

⁷²⁹ Πρβλ. Freud, *Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, ό.π., σ. 19 κ.ε., όπου μέσω μιας ωραίας μεταφοράς γίνεται λόγος για την περίφημη «μονιμότητα του ψυχικού».

τον μετασχηματισμό της ηδονής, των τροπικότητων και των πηγών της.⁷³⁰ Το παιδί πρέπει να μάθει «χαίρειν τε λυπείσθαι οἷς δει»,⁷³¹ όπως έγραφε με απίστευτη βαθύτητα ο Αριστοτέλης, να δοκιμάζει την ηδονή και την οδύνη με αυτά που πρέπει, με τα κατάλληλα πράγματα.⁷³² Το ότι τα κριτήρια αυτής της καταλληλότητας –σε σημαντικό βαθμό για τον Σταγειρίτη, σε σχεδόν απόλυτο για τον Καστοριάδη– είναι κοινωνικά, μόλις που χρειάζεται να τονιστεί. Ο Καστοριάδης συνοψίζει με μερικά ωραία παραδείγματα τις συνέπειες που έχει η μετουσίωση όσον αφορά στα αντικείμενα από τα οποία λαμβάνει κανείς ικανοποίηση: «το κοινωνικό άτομο είναι κάποιος που μπορεί να αισθανθεί ηδονή κατασκευάζοντας ένα αντικείμενο, μιλώντας με άλλους, ακούγοντας μια απαγγελία ή ένα τραγούδι, κοιτάζοντας έναν ζωγραφικό πίνακα, αποδεικνύοντας ένα θεώρημα ή αποκτώντας γνώσεις· επίσης, μαθαίνοντας ότι οι άλλοι έχουν μια “καλή γνώμη” γι’ αυτόν κι ακόμα σκεπτόμενος ότι “έπραξε καλά”». ⁷³³

Ο φιλόσοφος επισημαίνει εδώ ένα παράδοξο που προκύπτει καθώς ολοκληρώνεται η διαδικασία του εκκοινωνισμού. Η ιστορία της ψυχής φαίνεται σαν να διαγράφει μια κυκλική τροχιά, σαν να πραγματοποιεί ένα σχήμα κύκλου: η ψυχή, ξεκινώντας ως απόλυτη ηδονή της πρωτοπαράστασης στο πλαίσιο του μονήρους πυρήνα, φτάνει στο τέλος της εκκοινωνιστικής διαδικασίας να αντλεί και πάλι ηδονή από την παράσταση καθεαυτήν.⁷³⁴ Η διαφορά, φυσικά, είναι ότι πλέον η παράσταση είναι κοινωνικά διαμεσολαβημένη. Δεν πρόκειται πια για την ψευδαισθητική ηδονή μιας κλειστής στον εαυτό της σφαίρας, αλλά για την ηδονή που δοκιμάζει η ψυχή μέσω της κοινωνικά επικυρωμένης εικόνας του εαυτού της ή της χρήσης κοινωνικά θεσμισμένων αντικειμένων, υλικών και ιδεατών. Η τροπικότητα του νοήματος έχει αλλάξει σχεδόν πλήρως. Από το πρωτονόημα της απόλυτης συσχέτισης έχουμε φτάσει στις δημόσιες και κοινές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, οι οποίες προσδίδουν έναν ρόλο και μια μοναδική ταυτότητα στο άτομο, ένα υπό κανονικές συνθήκες στέρεο βάθρο για να λάβει χώρα μια διαδικασία ταύτισης.⁷³⁵ «Η απόλυτη

⁷³⁰ Υπό αυτή την έννοια, ο Καστοριάδης παρατηρεί ορθώς ότι αυτή η διευρυμένη μετουσίωση δεν είναι ένα ορμικό πεπρωμένο που λειτουργεί αντιπαραθετικά προς τα υπόλοιπα. Τουναντίον, πολύ συχνά τα προϋποθέτει. Η μετουσιωμένη, κοινωνικά αποδεκτή σχέση με τη μητέρα ενός παιδιού που έχει διέλθει επιτυχημένα από τον εκκοινωνισμό προφανώς προϋποθέτει την απώθηση της αιμομεικτικής σεξουαλικής επιθυμίας. Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 441-442.

⁷³¹ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, 1104b.

⁷³² Έχουμε προτείνει μια, απ’ όσο γνωρίζουμε, πρωτότυπη ερμηνεία, κατά την οποία οι καστοριαδικοί και φροϋδοικοί στοχασμοί για τη μετουσίωση θα μπορούσαν να συμπληρωθούν μέσα από μια νέα, εστιασμένη στα σχετικά ζητήματα, ανάγνωση των πολιτικών και κυρίως των ηθικών έργων του Αριστοτέλη. Βλ. Κτενάς, «Για την πολιτική σημασία της μετουσίωσης», ό.π., σ. 227-228. Για να μείνουμε μόνο σε αυτή την τόσο μικρή, αλλά και τόσο σημαντική φράση, θα λέγαμε ότι το «χαίρειν τε και λυπείσθαι οἷς δει» ήδη θίγει πολλές από τις σημαντικές διαστάσεις του μετουσιωτικού φαινομένου: λόγου χάρη, το γεγονός ότι οι πηγές της ηδονής και της λύπης μπορούν να ποικίλουν και μάλιστα να τροποποιούνται –ας μην ξεχνάμε ότι μιλάμε για ένα ηθικό και συνεπώς κανονιστικό κείμενο–, ή ότι ο άνθρωπος μπορεί να θέλει να λάβει ηδονή από πράγματα που δεν ενδείκνυνται –αλλιώς η φράση δεν έχει νόημα.

⁷³³ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 443.

⁷³⁴ Στο ίδιο.

⁷³⁵ Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η κρίση της διαδικασίας ταύτισης», στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ό.π., σ. 169-188. Για την κρίση της εν λόγω διαδικασίας στις μέρες μας, και ιδιαίτερα στον κόσμο του διαδικτύου, βλ. Σοφία Καναούτη, «Ένα εξουθενωτικό δίκτυο (Web); Η αδυναμία διαμόρφωσης ισχυρής ταυτότητας στο Διαδίκτυο και η πολιτική σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη

επένδυση της κλειστής αυτοπαράστασης της πρωταρχικής ψυχικής μονάδας βρίσκεται διατηρημένη και συνάμα ριζικά αλλοιωμένη ως απaráκαμπτη σπουδαιότητα, για το άτομο, της ακεραιότητας της εικόνας του, της αυτοπαράστασής του, έσχατο θεμέλιο γι' αυτό κάθε νοήματος και κάθε σημασίας». ⁷³⁶

Τώρα, αν η καστοριαδική ανάλυση σταματούσε εδώ, θα είχε ενδεχομένως συνεισφέρει στην ανανέωση της ψυχαναλυτικής σκέψης, δεν θα την είχε όμως ακόμη σφραγίσει με το ιδιαίτερο χαρακτηριστικό της: την ανάδειξη του κοινωνικο-ιστορικού στοιχείου όχι ως αφηρημένης αναλυτικής κατηγορίας, αλλά ως συγκεκριμένης κάθε φορά πραγματικότητας. Για να γίνουμε πιο σαφείς, δεν αρκεί να πει κανείς ότι «οι θεσμοί και οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες πρέπει να προσφέρουν νόημα στην κοινωνικοποιημένη ψυχή, δηλαδή πρέπει να δημιουργούν έναν ημερήσιο κόσμο όπου υπάρχουν πράγματα διακεκριμένα, όπου υπάρχουν άνθρωποι, όπου όλα κατά κάποιον τρόπο συνεχονται και είναι συναρμολογημένα και όπου, για το ίδιο το κοινωνικοποιούμενο υποκείμενο, και η ζωή του και ο θάνατός του έχουν ένα νόημα». ⁷³⁷ Οφείλει επίσης να επιμείνει στο ότι ο τρόπος που νοηματοδοτούνται και συνεχονται η ζωή και ο θάνατος είναι κάθε φορά διαφορετικός, ιδιαίτερος και απρόβλεπτος, καθώς πηγάζει από τη φαντασιακή θέσμιση της εκάστοτε κοινωνίας. Ας εξετάσουμε λοιπόν τώρα πώς μπορούμε να θεματοποιήσουμε το κοινωνικο-ιστορικό περιεχόμενο της μετουσίωσης, ένα σημείο στο οποίο ο Καστοριάδης δίνει έμφαση θέλοντας να ξεπεράσει την «κοινωνιολογική ληθαργία των ψυχαναλυτών και την ψυχαναλυτική ληθαργία των κοινωνιολόγων». ⁷³⁸

Μπορούμε να ξεκινήσουμε με τη σκέψη ότι, αν κανείς παρέμενε σε μια «γενική» προσέγγιση για τη μετουσίωση, αν δηλαδή τη θεματοποιούσε ως την εγγραφή του πολιτισμού στην ψυχή εν γένει, θα βρισκόταν σύντομα αντιμέτωπος με ένα αδιέξοδο που, όπως αναφέρθηκε σε προηγούμενο κεφάλαιο, ⁷³⁹ τοποθετείται στο επίκεντρο της προσοχής του Καστοριάδη: την παραγωγή μεταβλητών αποτελεσμάτων με βάση σταθερούς παράγοντες. ⁷⁴⁰ Είναι σαφές ότι η μετουσίωση ενός ινδιάνου διαφέρει πάρα πολύ από τη μετουσίωση ενός χριστιανού του Μεσαίωνα, η οποία με τη σειρά της απέχει παρασάγγας από τη μετουσίωση ενός σύγχρονου ανθρώπου. Αυτοί οι τρεις άνθρωποι επενδύουν διαφορετικά αντικείμενα, σκέφτονται με διαφορετικούς τρόπους, παθιάζονται με άλλους σκοπούς, κοιμούνται και ξυπνούν με άλλους πόθους – διαφορετικά πράγματα καθίστανται στηρίγματα της επιθυμίας, αγκυροβόλια της *libido* για την ψυχή τους. Αν υποθέσουμε –και έχουμε κάθε λόγο να το κάνουμε– ότι η προκοινωνική ψυχή παραμένει κατά βάση η ίδια ανά τον κόσμο και ανεξάρτητα από τις ιστορικές εποχές, οφείλουμε να αποδώσουμε αυτή την ποικιλία στον έτερο πόλο που δρα κατά τη διαδικασία του εκκοινωνισμού του ανθρώπου, το κοινωνικό φαντασιακό.

όπως εφαρμόζεται στα Νέα Μέσα», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 219-226.

⁷³⁶ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 444.

⁷³⁷ Καστοριάδης, «Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», ό.π., σ. 54.

⁷³⁸ Βλ. Καστοριάδης, «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 48. Πρβλ. «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 160.

⁷³⁹ Βλ. παραπάνω, σ. 139.

⁷⁴⁰ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 445.

Η ψυχανάλυση, ήδη από τον Freud, αναφερόταν σε μια αρχή της πραγματικότητας που κάποια στιγμή επιβάλλεται στην αρχή της ηδονής. Μέσα από τον συμβιβασμό των δύο αυτών αρχών προκύπτει το λιγότερο ή περισσότερο νευρωτικό, «κανονικό» κοινωνικό άτομο. Ο Καστοριάδης παρεμβαίνει ωστόσο σε αυτό ακριβώς το σημείο για να υπογραμμίσει ότι η περίφημη πραγματικότητα, την οποία καλείται να αναγνωρίσει η ψυχή, είναι μια κοινωνική, δηλαδή φαντασιακά θεσμισμένη και πάντοτε διαφορετική, πραγματικότητα.⁷⁴¹ Αυτό συνεπάγεται ότι η μετουσίωση «είναι κάθε φορά τέτοια που είναι, ιδιότυπα, [...] μέσα από τη θέσμιση της κοινωνίας, θέσμιση που καθιστά υποχρεωτικά για τα αναρίθμητα μέλη της κοινωνίας τα τάδε αντικείμενα μετουσίωσης, αποκλείοντας τα υπόλοιπα, και αυτά τα αντικείμενα εντεταγμένα σε αμοιβαίες σχέσεις που όχι μόνο τους προσδίδουν τη σημασία τους, αλλά καθιστούν δυνατή τη ζωή μιας κοινωνίας ως ζωής σχετικά συνεκτικής και οργανωμένης».⁷⁴² Με άλλα λόγια, το να πούμε ότι η –καθόλου αυτονόητη ιστορικά– θέσμιση του χρήματος προϋποτίθεται προκειμένου να μετουσιωθεί η πρωκτική ενόρμηση σε φιλοχρηματία,⁷⁴³ όπως η θέσμιση του κινηματογράφου προϋποτίθεται προκειμένου να μετουσιώνει μέσω της τέχνης του ένας σκηνοθέτης,⁷⁴⁴ είναι αυτονόητο και ορθό· πρέπει ωστόσο να συμπληρωθεί από την κατάδειξη του γεγονότος ότι ένας άνθρωπος της σημερινής κοινωνίας *οφείλει* να επενδύσει ενορμητικά αντικείμενα όπως το χρήμα και τις ψηφιακές συσκευές, ακόμα κι αν σε κάποια στιγμή της ζωής του τους ασκήσει κριτική.⁷⁴⁵

Σε αυτό το πλαίσιο, και δεδομένου του γενικότερου θέματός μας, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει το εκτενές παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης για να υποστηρίξει τις παραπάνω θέσεις, καθώς στην πραγματικότητα αποτελεί μια αναδιατύπωση ενός διάσημου επιχειρήματος του Weber με ψυχικούς όρους. Έτσι, όταν ο φιλόσοφος γράφει ότι «ένας καπιταλιστής, με την κύρια έννοια του όρου, δεν είναι ούτε ένας φιλάργυρος ούτε ένας τοκογλύφος ούτε κάποιος που σωρεύει γη [...], το να είναι κανείς καπιταλιστής σημαίνει ότι επενδύει όχι το χρήμα ή την κτήση εν γένει αλλά τη μηχανή και την επιχείρηση, και αυτό πάλι με έναν ειδικό τρόπο»,⁷⁴⁶ δεν είναι ιδιαίτερα δύσκολο για κάποιον εξοικειωμένο με το βεμπεριανό έργο να εντοπίσει την πηγή αυτής της θεώρησης. Κι αυτό γιατί ο Weber τονίζει πολλές φορές εκείνο που αναφέρει, λόγου χάρη, στην εισαγωγή της *Προτεσταντικής ηθικής*: «Η φιλοκτησία, η επιδίωξη κέρδους, χρήματος, όσο γίνεται μεγαλύτερων ποσών χρημάτων, δεν έχει καθαυτή καμία σχέση με τον καπιταλισμό. Η ροπή αυτή υπάρχει και υπήρχε πάντοτε ανάμεσα στα γκαρσόνια, τους γιατρούς, τους αμαξάδες,

⁷⁴¹ Βλ. στο ίδιο, σ. 448 και «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 164-165. Αυτό από μία άποψη μπορεί να φαίνεται αυτονόητο, και σίγουρα ο Freud σε πολλά σημεία του έργου του φανερώνει ότι έχει επίγνωση του ιστορικού και συνεπώς μεταβαλλόμενου χαρακτήρα της κοινωνικής πραγματικότητας. Ωστόσο, το σημαντικό εν προκειμένω είναι ότι ο Καστοριάδης επιμένει ακριβώς στην ανάδειξη της ποικιλίας των διαφορετικών δρόμων που παίρνει η μετουσίωση ανάλογα με την κοινωνική θέσμιση. Με άλλα λόγια, η επίγνωση ενός γεγονότος δεν σημαίνει αυτόματα και θεωρητική ανάδειξή του.

⁷⁴² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 447.

⁷⁴³ Στο ίδιο, σ. 447.

⁷⁴⁴ Κτενάς, *Αυτονομία, τραγωδία και αυτοπεριορισμός στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., σ. 112.

⁷⁴⁵ Εξάλλου, η ενορμητική επένδυση δεν είναι απαραίτητα «θετική»· μπορεί να είναι και «αρνητική». Η απέχθεια ή το μίσος για κάτι συνιστά προφανώς μια ψυχική επένδυσή του.

⁷⁴⁶ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 449.

τους καλλιτέχνες, τις πόρνες, τους διεφθαρμένους υπαλλήλους, τους στρατιώτες, τους ευγενείς, τους σταυροφόρους, τους χαρτοπαίκτες και τους ζητιάνους. [...] Η αχαλίνωτη βουλμία για κέρδος δεν ταυτίζεται ούτε στο ελάχιστο με τον καπιταλισμό, κι ακόμα λιγότερο με το πνεύμα του. Ο καπιταλισμός μάλιστα *μπορεί* να ταυτίζεται με την τιθάσευση, ή τουλάχιστον με τον ορθολογικό μετριάσμό, αυτής της παράλογης ορμής. Αλλά κυρίως, ο καπιταλισμός είναι ταυτόσημος με την επιδίωξη του κέρδους και τη διαρκή ανανέωση του κέρδους μέσω της συνεχούς, ορθολογικής καπιταλιστικής επιχείρησης». ⁷⁴⁷

Το σημείο-κλειδί για την κατανόηση του σύγχρονου καπιταλισμού είναι η λειτουργία του περίφημου *Betrieb*, της μόνιμης καπιταλιστικής επιχείρησης που οργανώνεται με βάση την ορθολογικότητα κατά τον σκοπό, ακολουθεί συγκεκριμένους τρόπους καταγραφής και υπολογισμού, καταρτίζει ισολογισμούς και σχεδιάζει οργανογράμματα, κ.λπ. Αυτό είναι γνωστό ήδη από τον Weber, ενώ ο Καστοριάδης πολύ σωστά προσθέτει ότι όλα αυτά τα στοιχεία πρέπει με κάποιον τρόπο να επενδυθούν ψυχικά, να γίνουν για την ψυχή των ατόμων πηγές νοήματος και ηδονής. Μάλιστα, παρότι ο φιλόσοφος δεν πραγματοποιεί σε αυτό το σημείο κάποια ρητή παραπομπή στο βεμπεριανό έργο, φροντίζει στο τέλος της υπό συζήτηση παραγράφου να κάνει τα πράγματα ακόμα πιο σαφή, σημειώνοντας ότι η μετουσίωση του ανθρώπου που επενδύει ψυχικά την επιχείρηση δεν θα μπορούσε να σταθεί και να επιφέρει κοινωνικά αποτελέσματα, αν την ίδια στιγμή η μετουσίωση άλλων ανθρώπων δεν στρεφόταν «στο να εφεύρουν μηχανές, να συγκροτήσουν θετικές επιστήμες, να μεταρρυθμίσουν τη θρησκεία ή να εργασθούν για τη θέσμιση εθνικών Κρατών» ⁷⁴⁸ – παραπέμποντας, δηλαδή, στην περίφημη «λίστα παραγόντων» του Weber για την ανάδυση του καπιταλισμού. ⁷⁴⁹

Συνεχίζοντας, το ότι στις προηγούμενες παραγράφους αναφερθήκαμε συχνά στη διαδικασία της μετουσίωσης χρησιμοποιώντας όρους που παραμένουν αρκετά κοντά στους αντίστοιχους ψυχαναλυτικούς (επένδυση, στροφή της ενόρμησης, κ.λπ.) δεν θα πρέπει να μας κάνει να λησμονήσουμε ότι η μετουσίωση είναι στην πραγματικότητα μια πολύ ευρύτερη και πλουσιότερη διαδικασία. Το άτομο στο πλαίσιο του εκκοινωνισμού δεν

⁷⁴⁷ Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 18, με τροποποίηση της μετάφρασης. Πρβλ. Weber, *General Economic History*, ό.π., σ. 275, 354, 356. Για να μη φανεί εξάλλου υπερβολική ή παράταιρη η αναφορά του Weber σε ένα πλαίσιο κατά βάση ψυχαναλυτικό, να σημειώσουμε ότι ο ίδιος ήταν που έκανε λόγο για μια «μεταμόρφωση της ψυχής του ανθρώπου» από τη θρησκευτική Μεταρρύθμιση. Βλ. στο ίδιο, σ. 368.

Αυτό φυσικά δεν αναιρεί το γεγονός ότι η γενικότερη στάση του Weber απέναντι στην ψυχανάλυση ήταν μάλλον επιφυλακτική. Από την άλλη, παραμένει το γεγονός ότι ο Weber και ο Freud είναι δύο γερμανόφωνοι συγγραφείς που ζουν την ίδια περίπου περίοδο, έχουν αντίστοιχο μορφωτικό και κοινωνικό επίπεδο, για ένα διάστημα συνυπάρχουν στη Βιέννη και πηγαίνουν, όπως είναι λογικό, στα ίδια μέρη, παραδείγματος χάρι το περίφημο *Café Landtmann*, κοντά στο πανεπιστήμιο της πόλης. Για ορισμένα συναφή ζητήματα βλ. Pierre Macherey, «Entre Weber et Freud. Questions de modernité, modernités en question», *Incidence* 3, 2007, σ. 109-149. Πρβλ. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 115-116. Για μια ενδιαφέρουσα και αρκετά διασκεδαστική επιστολή απόρριψης ενός άρθρου με θέμα την ψυχανάλυση που είχε προταθεί στον Weber για δημοσίευση στο περιοδικό του, το *Archiv*, βλ. Marianne Weber, *Max Weber. A Biography*, ό.π., σ. 375-380. Σε αυτή την επιστολή ο Weber σημειώνει ότι έχει διαβάσει τα σημαντικότερα έργα του Freud, ενώ τα κριτικά επιχειρήματά του θυμίζουν με αξιοπρόσεκτο τρόπο τα αντίστοιχα του Foucault.

⁷⁴⁸ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 450.

⁷⁴⁹ Βλ. παραπάνω, σ. 75.

καλείται απλώς να επενδύσει ορισμένα κοινωνικά αντικείμενα, αλλά και να υιοθετήσει σχήματα σκέψης και τρόπους δράσης, να αφομοιώσει ηθικές και αξιακές προτροπές και απαγορεύσεις, να κουρδίσει το σώμα του με βάση τις απαιτούμενες κοινωνικές δεξιότητες, με λίγα λόγια να ενσαρκώσει κυριολεκτικά την ιδιαίτερη φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας στην οποία ζει. Υπό αυτή την έννοια, θεωρούμε ότι η καστοριαδική προβληματική για τη μετουσίωση συναντά μια άλλη κεντρική θεματική της σκέψης του φιλοσόφου, αυτή που αφορά τους κυρίαρχους ανθρωπολογικούς τύπους κάθε κοινωνίας.

Είδαμε παραπάνω ότι καμία κοινωνική θέσμιση του «αντικειμενικού» κόσμου δεν μπορεί να στερεωθεί, να λειτουργήσει και να αναπνεύσει αν δεν στηριχθεί και δεν δράσει παραπληρωματικά με τη δημιουργία ενός άλλου, πολύ βασικού και «υποκειμενικού» θεσμού: του ίδιου του ατόμου, για το οποίο ο Καστοριάδης γράφει συχνά, χρησιμοποιώντας μία ακόμη μαθηματική μεταφορά, ότι είναι ολικό μέρος της κοινωνίας.⁷⁵⁰ Αυτό σημαίνει ότι μέσα του μπορεί να βρεθεί ολόκληρη η θέσμιση της κοινωνίας – και πρέπει να μπορεί να βρεθεί, αν η κοινωνία θέλει να συνεχίσει να υπάρχει. Με άλλα λόγια, η φαντασιακή θέσμιση διέρχεται πάντα από τη συγκρότηση ενός ή περισσότερων θεμελιωδών ανθρωπολογικών τύπων, δηλαδή χαρακτηριστικών κατηγοριών ανθρώπων που είναι φορείς ορισμένων νοοτροπιών, ποιότητων και συμπεριφορών με βαρύνουσα σημασία για τη ζωή και την αναπαραγωγή της εκάστοτε κοινωνίας.

Θεωρούμε ότι η ιδέα του τύπου ανθρώπου, η οποία όπως δείξαμε παραπάνω προέρχεται με μία έννοια από τον Weber,⁷⁵¹ βοηθά τον Καστοριάδη να συγκροτήσει μια γόνιμη διαλεκτική ανάμεσα στο άτομο και την κοινωνία, μένοντας μακριά από διάφορες απλουστευτικές αντιλήψεις για την κοινωνική κατασκευή του ατόμου. Από τη μία, είναι σίγουρο ότι το κοινωνικό νόημα «διδασκεί στα τρίαβαθρα του ανθρώπινου ψυχισμού»,⁷⁵² εκμεταλλευόμενο τις ενεργητικές δυνατότητες που αυτός ο ψυχισμός ενέχει.⁷⁵³ Από την άλλη, οι άνθρωποι δεν είναι κοινωνικά αυτόματα, η θέσμιση της κοινωνίας δεν καταπίνει ποτέ ολοσχερώς την ατομική ψυχή. Εντός των κυρίαρχων τύπων, κατηγοριών και μοτίβων υπάρχουν ρήγματα και διάκενα, που επιτρέπουν στα άτομα να διαμορφώσουν μια ιδιαίτερη προσωπικότητα και να αναπτύξουν μια δραστηριότητα που μπορεί με τη σειρά της να αποτελέσει μία από τις ρίζες της δημιουργικότητας στην ιστορία, τροποποιώντας εν μέρει ακόμα και τους ίδιους τους θεσμούς. Η τυπολογική ορολογία βοηθά εν προκειμένω να γίνει σαφής αυτή η διπλή διάσταση της εκκοινωνιστικής διαδικασίας, που τελεί σε απόλυτη συμφωνία με τη γενικότερη φιλοσοφία του Καστοριάδη: κανένας άνθρωπος δεν είναι πλήρως ακαθόριστος, κανένας άνθρωπος δεν είναι πλήρως καθορισμένος.

Την ίδια στιγμή, η σύνδεση του εκκοινωνισμού με τα ανθρωπολογικά χαρακτηριστικά μάς βοηθά να αποφύγουμε μία ακόμη δυνητική παγίδα. Οι διαρκείς αναφορές στην κοινωνική διαμόρφωση της ψυχής θα μπορούσαν να οδηγήσουν κάποιον στο συμπέρασμα ότι η

⁷⁵⁰ Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες», ό.π., σ. 93. Στην επόμενη σελίδα μάλιστα ο συγγραφέας αναφέρει ότι το άτομο είναι ένας «κοινωνικός μικρόκοσμος».

⁷⁵¹ Βλ. παραπάνω, σ. 70 κ.ε.

⁷⁵² Βλ. Στεφανάτος, *Κατασκευές της ψυχανάλυσης, κατασκευές του ψυχαναλυτή*, ό.π., σ. 374.

⁷⁵³ «Χωρίς αμφιβολία η ψυχή περιέχει δυνάμει το άνοιγμά της στον κόσμο», γράφει ο Καστοριάδης, «αλλά αυτό το άνοιγμα δεν ενεργοποιείται παρά με τη ρήξη που της επιβάλλει η συγκρότησή της σε κοινωνικο-ιστορικό άτομο». Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 469.

θέσμιση του ατόμου αφορά αποκλειστικά διανοητικές και «εσωτερικές» ποιότητες, αφήνοντας άθικτο το σώμα. Τίποτα όμως δεν απέχει περισσότερο από την αντίληψη του Καστοριάδη. Όχι μόνο επειδή, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια του παρόντος κεφαλαίου, η ψυχή και το σώμα αποτελούν ουσιαδώς αδιαχώριστα μεγέθη, αλλά και επειδή ο εκκοινωνισμός του ατόμου είναι πάντοτε εκτός των άλλων εγγραφή του κοινωνικο-ιστορικού στην υλικότητα του σώματος. Αναφερθήκαμε ήδη νωρίτερα στην ιδέα του Rancière, σύμφωνα με την οποία κάθε κοινωνικοπολιτική διάταξη εγκαθιδρύει έναν μερισμό του αισθητού, έναν ορίζοντα των πραγμάτων που μπορούν να γίνουν αισθητά, αλλά και νοητά, αντιληπτά, παραστατά. Το ίδιο ουσιαστικά επιχείρημα συναντάμε κι εδώ, όχι όμως από την πλευρά ενός γενικού κοινωνικού ορίζοντα, αλλά από την πλευρά των σωματικών ικανοτήτων και δεξιοτήτων που αναπτύσσουν –ή, αντίστροφα, αφήνουν να μαραζώσουν– τα άτομα της κάθε κοινωνίας. Ελάχιστοι άνθρωποι σήμερα μπορούν να καταλάβουν μέσω της αφής τη σύνθεση του χρώματος, όπως οι ήρωες των *Σταφυλιών της οργής*.⁷⁵⁴ Σε κανέναν άλλον πολιτισμό δεν έπρεπε η εστίαση των ματιών και η προσοχή να μπορεί να κατανεμηθεί ταυτόχρονα σε τόσο πολλά και διαφορετικά σημεία, όσο απαιτεί το σύγχρονο *multitasking*.

Ο Καστοριάδης θεματοποιεί με εξαιρετικό τρόπο αυτή την ιδέα, παραπέμποντας σε παραδείγματα προερχόμενα από την κοινωνική ανθρωπολογία και πολύ πιθανώς έχοντας κατά νου το κείμενο του Marcel Mauss «Οι τεχνικές του σώματος», τον τίτλο του οποίου όπως είδαμε αναφέρει μεν, αλλά σαν απλή φράση, χωρίς δηλαδή να καθιστά σαφές ότι πρόκειται περί άρθρου άλλου στοχαστή: «Η κοινωνία κάνει ήδη να υπάρξει αυτό το μάγμα [των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών] στην ίδια την υλικότητα των πράξεων και των αισθητηριακών προδιαθέσεων των υποκειμένων, στην όρασή τους, την ακοή τους, την αφή τους, στη διάπλαση ήδη που επιβάλλει της *σωματικής φαντασίας* τους (χειρονομιακής, αυτοληπτικής)· εκσφενδονίζω το μπούμεραγκ, χορεύω όπως οι Αφρικανοί, τραγουδώ το φλαμέγκο, αυτά δεν είναι ούτε ενστικτώδη ούτε διαπολιτιστικά. (Οι “τεχνικές του σώματος” είναι μια ιδιαίτερη περίπτωση της σωματικής φαντασίας, ακριβέστερα το κωδικοποιήσιμο τμήμα της)».⁷⁵⁵ Η ιδιαίτερη λοιπόν ουσία μιας κοινωνίας δεν θα μπορούσε παρά να βρίσκεται και μέσα στις ανθρωπολογικές ποιότητες που καλλιεργεί, στο σώμα και τις κινήσεις των ανθρώπινων τύπων που σχηματίζει.⁷⁵⁶

⁷⁵⁴ Μια αντίστοιχη ιδέα εκφράζει η Kristin Ross, αναφερόμενη στην έννοια της *μυικής συνείδησης* (*conscience musculaire*) του Gaston Bachelard, που στοχεύει ακριβώς στο θόλωμα των ορίων μεταξύ των νοητικών-ψυχικών και των σωματικών δραστηριοτήτων. Βλ. *Ένας καφές με την Kristin Ross*, μτφρ. Γ. Κτενάς, Α. Σχισμένος, Αθήνα: Βαβυλωνία, 2018, σ. 25.

⁷⁵⁵ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 468.

⁷⁵⁶ Πρβλ. Laval, «Ανθρωπολογία του νεοφιλελεύθερου υποκειμένου», ό.π., όπου η ιδέα της ανθρωπολογίας χρησιμοποιείται με αυτόν ακριβώς τον τρόπο. Με αφορμή τις παραπάνω θέσεις του Καστοριάδη αλλά και την αναφορά στον Laval, ο οποίος όπως είπαμε είναι ένας συγγραφέας που αξιοποιεί το έργο τόσο του Καστοριάδη όσο και του Foucault, μπορούμε να ξαναπιάσουμε και το νήμα της παραπληρωματικότητας κάποιων θέσεων των δύο αυτών στοχαστών. Η αναφορά στους τρόπους με τους οποίους η κοινωνία εγγράφεται στο ανθρώπινο σώμα είναι πράγματι μια εξαιρετική πύλη εισόδου στο ζήτημα. Σε αυτό το πλαίσιο, θα λέγαμε ότι ενώ ο Καστοριάδης, όπως φανερώνουν και τα χωρία που μόλις παραθέσαμε, θεματοποιεί το ζήτημα της κοινωνικο-ιστορικής θέσμησης του σώματος, αυτή η θεματοποίηση λαμβάνει χώρα σε έναν υψηλό βαθμό αφαίρεσης. Δεν έχουμε υπόψη μας σημεία του έργου του στα οποία να αναφέρεται με ενδελεχή και συγκεκριμένο τρόπο στις καθημερινές τεχνικές της διαμόρφωσης των υποκειμένων, με την εξαίρεση ίσως κάποιων μη

Τέλος, η σύνδεση της εκκοινωνιστικής διαδικασίας με τη διαμόρφωση των βασικών ανθρωπολογικών τύπων μιας εποχής μάς επιτρέπει να συλλάβουμε και την παρατηρούμενη σε κάθε κοινωνία *παραπληρωματικότητα* μεταξύ της μετουσίωσης των ανθρώπων. Το να βρίσκει η ψυχή ενός ατόμου στηρίγματα πόθου και πηγές ηδονής στις χαρακτηριστικές δραστηριότητες ενός φεουδάρχη δεν θα συνιστούσε εκκοινωνισμό, αλλά ψυχωτικό παραλήρημα, αν αυτές οι δραστηριότητες δεν ανταποκρίνονταν σε άλλες δραστηριότητες και πράξεις, επίσης κοινωνικά θεσμισμένες και συνεκτικές στο πλαίσιο ενός κοινωνικού κόσμου. Προεκτείνοντας όσα σημειώσαμε παραπάνω με αφορμή τις παρατηρήσεις του Dirk Käsler για τη *Funktionalität* του νοήματος,⁷⁵⁷ θα λέγαμε ότι ο ανθρωπολογικός τύπος του φεουδάρχη είναι συμπληρωματικός με εκείνον του δουλοπάροικου, καθώς οι δράσεις τους παρουσιάζουν μια σχέση αμοιβαίας προϋπόθεσης. Αυτό θα μπορούσε λοιπόν να διατυπωθεί και ως εξής: η μετουσίωση του ενός συμπληρώνεται από τη μετουσίωση του άλλου, και αυτό όχι μόνο με τρόπο λογικό, αλλά και απολύτως υλικό και πραγματικό, καθώς τα αντικείμενα που φτιάχνει ο ένας χρησιμοποιούνται από τον άλλον, οι λέξεις του ενός ακούγονται και γίνονται κατανοητές από τον έτερο, οι προσταγές και οι αντιδράσεις τους «κουμπώνουν».

Συνελόντι ειπείν, είναι σίγουρο ότι ο Καστοριάδης κρατά και μάλιστα αναδεικνύει με τον δικό του τρόπο ένα μεγάλο δίδαγμα της ψυχανάλυσης, το οποίο έρχεται σε σύγκρουση με τη μηχανιστική σκέψη μεγάλων τμημάτων της μαρξιστικής και λενινιστικής παράδοσης: η ιστορία της ψυχής του κάθε ανθρώπου είναι πάντα μοναδική. Αυτό ωστόσο που τη σφραγίζει είναι ακριβώς το ότι εντάσσεται σε ένα ευρύτερο σύμπαν, η συνοχή και η λειτουργικότητα του οποίου τελεί υπό την αιγίδα του εκάστοτε κοινωνικού φαντασιακού.

συστηματικών παρατηρήσεων για τις καπιταλιστικές μηχανές και, φυσικά, των πρώιμων κειμένων του για τη βιομηχανική εργασία.

Σε αυτό ακριβώς το σημείο, η φουκωική ανάλυση και οι δυνατότητες που ανοίγει μέσω της μικροφυσικής εξέτασης των «τεχνολογιών του εαυτού» –μιας έννοιας που επίσης συνομιλεί με την κληρονομιά του Marcel Mauss, όπως γίνεται σαφές αν μελετήσει κανείς το προαναφερθέν άρθρο του τελευταίου για τις «Τεχνικές του σώματος»– μπορούν να μας βοηθήσουν να συγκεκριμενοποιήσουμε την αντίληψη του Καστοριάδη, διά μέσου της πραγμάτευσης των ιδιαίτερων μορφών επιμέλειας του εαυτού σε κάθε κοινωνία, αλλά ιδίως στη σημερινή, με στόχο να καταστήσουμε την κριτική μας ανάλυση πιο ακριβή και προσγειωμένη. Σε αυτή την κατεύθυνση, ας αναφέρουμε ενδεικτικά την εργασία του Mark Neocleus για την έννοια της ανθεκτικότητας («Αντίσταση στην ανθεκτικότητα», στον τόμο Γιώργος Περτσάς, Στέφανος Ρέγκας (επιμ.), *Τέσσερις έννοιες του παρόντος*, Αθήνα: Twoiply, 2017, σ. 35-53), την αντίστοιχη της Anne Tuschling για τη «Διαβίου μάθηση» (στον ίδιο τόμο, σ. 21-33), αλλά και το κείμενο του Βασίλη Θεμελή για τα εγχειρίδια αυτοβοήθειας («Το Δώρο των εγχειριδίων αυτοβοήθειας. Η ελληνική πραγματικότητα ενός παγκόσμιου φαινομένου», *Kaboom* 6, Δεκέμβριος 2019, σ. 53-70). Και τα τρία αυτά κείμενα, εγγραφόμενα περισσότερο ή λιγότερο ρητά στη λογική της φουκωικής προσέγγισης, εξετάζουν καθημερινές έννοιες και πρακτικές της σύγχρονης ζωής, η πολιτική και ανθρωπολογική σημασία των οποίων είναι δύσκολο να κατανοηθεί παραμένοντας σε ένα υψηλό αφαιρετικό επίπεδο.

Την ίδια στιγμή, είναι σαφές ότι και οι αναλύσεις του Foucault θα μπορούσαν να επωφεληθούν και να αποκτήσουν μεγαλύτερο φιλοσοφικό βάθος μέσω της σύνδεσης με τους προβληματισμούς του Καστοριάδη σχετικά με το κοινωνικό φαντασιακό. Πράγματι, στο πλαίσιο του φουκωικού έργου γίνεται κατά τη γνώμη μας αρκετά συχνά αισθητή η έλλειψη της σύνδεσης των τροπικότητων και των μετασχηματισμών της εξουσίας και των τεχνολογιών του εαυτού με ένα στοιχείο που να τις συνέχει και να τις διαμορφώνει. Θεωρούμε ωστόσο ότι οι τεχνικές πάντα εκφράζουν κάτι, ενσαρκώνουν κάτι, ακόμη κι αν αυτό το κάτι δεν μπορεί να συλληφθεί ανεξάρτητα από αυτές. Σε αυτό ακριβώς το σημείο, το καστοριαδικό έργο έχει πολλά να προσφέρει.

⁷⁵⁷ Βλ. παραπάνω, σ. 114.

δ. Το αυτόνομο υποκείμενο και το αναστοχασμένο νόημα

Οι τρεις κύριες φάσεις που περιγράψαμε μέχρι τώρα, με όλες τις ενδιάμεσες καταστάσεις και τις υποδιαιρέσεις τους, είναι κατά κάποιον τρόπο «υποχρεωτικές». Όλοι οι άνθρωποι οφείλουν να διέλθουν από αυτές – επί ποινή ψυχώσεως, για να επαναλάβουμε μια φράση του Καστοριάδη. Το «κανονικό», καθημερινό άτομο που συναντά κανείς στις ημερήσιες συναναστροφές, είναι αυτό που εκκοινωνίστηκε επιτυχημένα ή επαρκώς, καθώς η ψυχή του, εκκινώντας από ένα στάδιο αυτιστικής παντοδυναμίας, αναγκάστηκε να δεχτεί μια σειρά ρήξεων, που αρχικά εισήγαγαν έναν παντοδύναμο άλλο και στη συνέχεια έναν ακόμη, ο οποίος όμως ήταν κοινός θνητός και έφερε μαζί του ολόκληρο το θεσμισμένο σύμπαν της κοινωνίας στην οποία είχε γεννηθεί. Μέσα από τις παραινέσεις και τις απαγορεύσεις, τα πρέπει και τα μη των γονιών και των παιδαγωγών, καθώς και μέσα από πολύ πιο άρρητες αλλά εξίσου σημαντικές διαδικασίες, όπως η επαφή με τα κοινωνικά αντικείμενα και τεχνουργήματα και φυσικά η ίδια η χρήση της γλώσσας, η ψυχή αναδέχτηκε τελικά το σύνολο των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, δίνοντας ως αποτέλεσμα έναν άνθρωπο ο οποίος, παρά τις ιδιαιτερότητές του, μπορεί κατά βάση να ενταχθεί στους θεμελιώδεις ανθρωπολογικούς τύπους που κάνουν κάθε κοινωνία να λειτουργεί.

Στη συνέχεια, θεωρούμε πως έχει νόημα, ανασυγκροτώντας διάφορες κομβικές θέσεις του Καστοριάδη, να κάνουμε λόγο και για ένα δυνητικό τέταρτο βήμα της ιστορίας της ψυχής. Αυτό το βήμα είναι *δυνάμει*, με την έννοια ότι, ενώ εντελώς αφηρημένα και θεωρητικά όλα τα ανθρώπινα όντα έχουν την ικανότητα να το πραγματοποιήσουν, καθώς δεν τα εμποδίζει κάποιος εγγενής βιολογικός ή ψυχοσωματικός παράγοντας, λιγότερα είναι τα άτομα που πράγματι το κατορθώνουν, καθώς προϋποτίθεται μια σειρά υποκειμενικών και κοινωνικών συνθηκών.⁷⁵⁸ Είναι επίσης *δυνάμει* με την έννοια ότι, όπως θα δείξουμε, δεν αποτελεί ένα μόνιμο status που κατακτάται άπαξ και διά παντός. Θέτοντας κανείς τις προϋποθέσεις του, κινητοποιεί μια διαδικασία που οι στόχοι της τελούν σε διαρκή πραγμάτωση. Αναφερόμαστε, φυσικά, στον σχηματισμό του περίφημου αυτόνομου υποκειμένου, ενός μεγέθους που κατέχει για τον Καστοριάδη και κανονιστική αξία, καθώς αποτελεί το υποκειμενικό σκέλος του κοινωνικοπολιτικού προτάγματος του.

Σε ένα πρώτο επίπεδο, θα λέγαμε ότι το αυτόνομο υποκείμενο είναι μια αναστοχαστική και αυτοστοχαστική προσωπικότητα,⁷⁵⁹ ένα άτομο που δεν ξενώνεται στις φαντασιακές δημιουργίες που προέρχονται τόσο από τον εαυτό του, από τη δική του ψυχή και ριζική φαντασία, όσο και από την κοινωνία, από το κοινωνικό φαντασιακό της εποχής στην οποία ζει. Με άλλα λόγια, υποβάλλει σε κριτική εξέταση τις φαντασιώσεις, τις ιδέες, τις πράξεις, τις επαναλήψεις και τους καταναγκασμούς που το βαραίνουν. Συμφωνώντας κατ' αρχήν με την άποψη συγγραφέων όπως ο Άκης Λελεδάκης και ο Γεράσιμος Στεφανάτος, οι οποίοι σημειώνουν ότι η ψυχανάλυση είναι μόνο ένας μεταξύ των δρόμων που μπορούν να

⁷⁵⁸ Πρβλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 207, όπου γίνεται λόγος για το αυτόνομο υποκείμενο ως δυνητικό οντολογικό στρώμα.

⁷⁵⁹ Βλ. Στεφανάτος, «Μια αυτοστοχαστική υποκειμενικότητα υπό δυνητική πραγμάτωση», ό.π.

οδηγήσουν το άτομο σε έναν τέτοιου τύπου αναστοχασμό,⁷⁶⁰ πρέπει την ίδια στιγμή να τονίσουμε ότι ο δεσμός που εξυφαίνει ο Καστοριάδης μεταξύ ψυχανάλυσης και ατομικής αυτονομίας είναι ιδιαίτερα στενός.⁷⁶¹

Αυτό δεν θα πρέπει να προκαλέσει ιδιαίτερη έκπληξη, αν σκεφτεί κανείς τον τρόπο με τον οποίο ο στοχαστής θεματοποιεί την ψυχαναλυτική πράξη και θεραπεία. Η απελευθέρωση της ριζικής φαντασίας διαδραματίζει κατά τη γνώμη του κομβικό ρόλο όχι μόνο ως ένας από τους τελικούς σκοπούς της ψυχαναλυτικής διαδικασίας, αλλά και ως ένα μέσο για αυτή. Η ψυχανάλυση προϋποθέτει την ικανότητα του υποκειμένου να αντιμετωπίζει τον εαυτό του ως άλλο, «να ιδιοποιείται την αντίθεση ανάμεσα στο να μιλάει και στο να ακούει τον εαυτό του να μιλάει»,⁷⁶² «να βλέπει τον εαυτό του διπλά, να βλέπει τον εαυτό του καθώς βλέπει τον εαυτό του ως άλλο, να παριστά τον εαυτό του ως παραστασιακή δραστηριότητα, να δρα τον εαυτό του ως δρώσα δραστηριότητα».⁷⁶³ Μέσα από αυτήν την ιδιόμορφη θεραπευτική πράξη, που αμφισβητεί την καθαρή διαίρεση μέσων και σκοπών,⁷⁶⁴ το υποκείμενο καλείται να διαμορφώσει μια *διαφορετική σχέση* ανάμεσα στο συνειδητό και στο ασυνειδητό του.⁷⁶⁵ Η αναμόρφωση αυτής της σχέσης σε καμία περίπτωση δεν έγκειται σε μια απλή αντιστροφή· αν το ασυνειδητό μου, νοούμενο ως αχαλίνωτη και ριζική φαντασία, κυριαρχεί πάνω μου, με άγει και με φέρει, οδηγώντας με σε καταναγκασμούς που κάνουν εμένα και τους γύρω μου δυστυχημένο, το ζήτημα δεν είναι να προκαλέσω την κυριαρχία της λογικής και την καθυπόταξη της φαντασίας.

Μια τέτοια «αποξήρανση του ασυνειδήτου», την οποία φαίνεται να ζητά σε ένα σημείο του έργου του ο Freud,⁷⁶⁶ είναι κατά τον Καστοριάδη ταυτόχρονα αδύνατη –αφού η ψυχή είναι

⁷⁶⁰ Βλ. π.χ. στο ίδιο, σ. 25. Το ότι ο Καστοριάδης σκέφτεται έτσι τα πράγματα, τουλάχιστον σε ένα επίπεδο, καθίσταται σαφές αν σκεφτεί κανείς ότι εντοπίζει την ανάδυση σπερμάτων αυτονομίας σε θεσμίσεις και εποχές που απέχουν αιώνες από τη γέννηση του Freud. Είναι πραγματικά δύσκολο, λόγου χάρη, να σκεφτούμε ότι ο φιλόσοφος δεν θεωρούσε τον Αριστοτέλη ή τον Περικλή αυτόνομα υποκείμενα. Την ίδια στιγμή, αν η ύπαρξη ασυνειδήτων και μη προσεγγίσιμων από τη λογική στρωμάτων του ανθρώπινου ψυχισμού είναι γνωστή τουλάχιστον από τον Ηράκλειτο και μετά, η μεγάλη συμβολή της φροϋδικής σκέψης συνίσταται ακριβώς στο ότι ανέδειξε αποτελεσματικούς τρόπους πρόσβασης και αλληλεπίδρασης με αυτά τα στρώματα. Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 150, υποσημ. 28, όπου ο συγγραφέας παραθέτει τα λόγια του Jacques Lacan: «δεν είναι τόσο ο πυρήνας του εαυτού μας αυτό που ο Φρόυντ μάς επιτάσσει να σκοπεύσουμε, όπως τόσοι άλλοι το έκαναν πριν απ' αυτόν με το μάταιο ρητό "Γνώθι σαυτόν", όσο ότι μας επιτρέπει να αναθεωρήσουμε τις οδούς που άγουν σ' αυτόν».

⁷⁶¹ Ενδεικτική επ' αυτού είναι η εμπειρία του Philippe Caumières την οποία παραθέτει ο François Dosse στη βιογραφία του για τον Καστοριάδη: «Όταν άκουσε τον Καστοριάδη να λέει από το ραδιόφωνο ότι όποιος θέλει να ζήσει ελεύθερος θα πρέπει να έχει το θάρρος να ενισχύσει την αυτογνωσία του περνώντας από το ντιβάνι του ψυχαναλυτή, ο Caumières αποφάσισε να ακολουθήσει αυτή την προτροπή, μολονότι έως τότε ήταν αρκετά επιφυλακτικός απέναντι στην ιδέα της ψυχανάλυσης». Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 569-570.

⁷⁶² Στεφανάτος, «Μια αυτοστοχαστική υποκειμενικότητα υπό δυνητική πραγμάτωση», ό.π., σ. 27.

⁷⁶³ Καστοριάδης, «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 211.

⁷⁶⁴ Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 166. Για την πράξη ως μια κίνηση που υπερβαίνει το σχήμα της αυστηρής διάκρισης μέσων και σκοπών, βλ. *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 114.

⁷⁶⁵ Καστοριάδης, «Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», ό.π., σ. 65· *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 155.

⁷⁶⁶ Πρόκειται για τη φράση με την οποία ο Freud κλείνει την 31η διάλεξή του στη *Νέα σειρά των παραδόσεων για την εισαγωγή στην ψυχανάλυση* (μτφρ. Κ. Τρικεριώτη, Αθήνα: Επίκουρος, 1977, σ.

αυτό ακριβώς, αναιτιώδης ανάδυση παραστάσεων, που δεν υπακούει άμεσα και αυστηρά στους κανόνες της τυπικής λογικής – και μη επιθυμητή – καθώς η εν λόγω αποξήρανση, αν ποτέ πετύχαινε, θα σήμαινε ότι έχουμε χάσει την ουσία της ανθρωπινότητάς μας. Έτσι λοιπόν, το ζητούμενο είναι η επινόηση και η καλλιέργεια ενός διαφορετικού συσχετισμού μεταξύ των διαφόρων ψυχικών αρχών, στο πλαίσιο του οποίου η συνείδηση δεν θα καταπνίγει όσα προέρχονται από το ασυνείδητο, αλλά θα τα αφήνει και μάλιστα θα τα προσκαλεί να αναδυθούν και να εκφραστούν, φιλτράροντάς τα ταυτόχρονα κριτικά και ηθικά – αντικαθιστώντας, για να επαναλάβουμε τη μεγαλειώδη έκφραση του Freud στον *Μικρό Χανς*, την απώθηση με την ηθική καταδίκη.⁷⁶⁷ Με αυτό το σκεπτικό, ο Καστοριάδης συμπληρώνει την περίφημη φροϋδική φόρμουλα *wo Es war, soll Ich werden* με το *und wo Ich bin, soll Es auftauchen*.⁷⁶⁸ Το υποκείμενο πρέπει να θέλει και να δεξιώνεται το ασυνείδητό του, να το αφήνει να εκφράζεται και να αναδύεται, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι το καθιστά ανεξέλεγκτο.

Καθώς κάθε νέα ψυχική κατάσταση συνδέεται για τον Καστοριάδη και με μια αλλαγή στις μορφές που έχει το νόημα για την ψυχή, βλέπουμε εδώ να σκιαγραφείται ακόμη μία τέτοια τροπικότητα: το αναστοχασμένο νόημα. Οι προσανατολισμοί του υποκειμένου, οι συσχετίσεις μεταξύ των πραγμάτων και οι προτροπές σε δράση που προέρχονται τόσο από τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες όσο και από τα προσωπικά του φαντάσματα δεν γίνονται δεκτές ως έχουν, αλλά υπόκεινται σε κριτικό έλεγχο – έλεγχο ηθικό, αξιακό, πολιτικό, λογικό, συναισθηματικό. Αυτό δεν σημαίνει ότι απορρίπονται αναγκαστικά και συλλήβδην *ως προς το περιεχόμενό τους*.⁷⁶⁹ Ο λόγος του άλλου δεν αντικαθίσταται ποτέ πλήρως –είναι άλλωστε αδύνατο–, βαδίζουμε όμως προς την αυτονομία όσο τον αντικαθιστούμε *ως λόγο του Άλλου*, ως λόγο που πρέπει να ακολουθηθεί κατά γράμμα *επειδή* προέρχεται από τη φαντασιακή αυθεντία του Άλλου. Για να το θέσουμε

81) και την οποία σχολιάζει επανειλημμένως ο Καστοριάδης. Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 162-163· «Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», ό.π., σ. 89· «Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», ό.π., σ. 71. Για την ακρίβεια, η φράση ακολουθεί τον περίφημο ορισμό του προτάγματος της ψυχανάλυσης μέσω της εγκατάστασης του Εγώ εκεί που μέχρι πρότινος ήταν το Αυτό και έχει ως εξής: «Είναι μια εκπολιτιστική διαδικασία όπως περίπου η αποξήρανση της λίμνης Zuyder».

⁷⁶⁷ Σίγκμουντ Φρόυντ, *Πέντε ιστορικά ασθeneίας*, μτφρ. Κ. Λιάππη, Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Επίκουρος, 2014, σ. 274-275.

⁷⁶⁸ Βλ. π.χ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ψυχανάλυση και κοινωνία II», ό.π., σ. 105· *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 154.

⁷⁶⁹ «Η ομοφυλόφιλη ροπή της ανθρώπινης ψυχής συχνά απορρίπτεται ως καταδικαστέα από τις κοινωνίες, με αποτέλεσμα ο εκκοινωνισμός της ψυχής των ατόμων στις συγκεκριμένες κοινωνίες να είναι εξαιρετικά καταπιεστικός για κάποιους ανθρώπους. Στην προκειμένη περίπτωση ένα αυτόνομο υποκείμενο που αναδύεται μέσα από την ψυχανάλυση και φέρνει στο φως μια ομοφυλοφιλική επιθυμία, μπορεί να διαλέξει να την πραγματώσει. Αμφισβητεί έτσι και την εσωτερικευμένη κοινωνική νόρμα και το περιεχόμενό της και δίνει το ίδιο έναν νέο νόμο στον εαυτό του, ακολουθώντας την επιθυμία του. Από την άλλη, ένας ψυχαναλυόμενος που ανακαλύπτει μέσα από την ανάδυση παιδικών αναμνήσεων την τάση του να βασανίζει ζώα, μπορεί να επικυρώσει τις παλιές συμβουλές των γονιών του που του έλεγαν να μην πειράζει τα άλλα πλάσματα, επειδή αντιλαμβάνεται πια ο ίδιος ότι αυτό είναι κάτι ανήθικο και αποφασίζει να αυτοπεριοριστεί, ματαιώνοντας πλέον συνειδητά και ελεύθερα τη σαδιστική του παρόρμηση. Και στην προκειμένη περίπτωση μπορούμε να κάνουμε λόγο για αυτονομία, παρόλο που το υποκείμενο δέχεται το περιεχόμενο του ήδη δοσμένου κανόνα. Γιατί πλέον υπακούει σε αυτόν επειδή το θέλει, ύστερα από δική του κρίση και διαβούλευση». Κτενάς, *Αυτονομία, τραγωδία και αυτοπεριορισμός στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., σ. 12-13.

διαφορετικά, οι κοινωνικές επιταγές και οι εσωτερικές παρορμήσεις ενδέχεται να ικανοποιηθούν, όπως ενδέχεται και να απορριφθούν. Το ζήτημα ωστόσο είναι ότι απορρίπτονται ή πραγματώνονται μετά από αναστοχαστική διαβούλευση επί του νοήματός τους. Ένα αυτόνομο υποκείμενο μπορεί να αναγνωρίσει την επιθυμία του, καθώς και τον βαθμό που αυτή συνάδει ή απάδει προς τις κοινωνικές επιταγές, και να προχωρήσει ή όχι στην επιδίωξη της εκπλήρωσής της, επωμιζόμενο την ευθύνη που συνοδεύει τόσο τη μία όσο και την άλλη επιλογή. Με άλλα λόγια, η αναστοχαστική προσωπικότητα μπορεί να κινείται και να ζει *μετά λόγου γνώσεως*, όπως το ήθελε μια παλαιότερη έκφραση.

Είναι σαφές ότι αυτή η αντίληψη για τους στόχους και τις διαδικασίες της ψυχανάλυσης παρουσιάζει σαφείς αναλογίες με την πολιτική σκέψη του Καστοριάδη και ειδικότερα με το πολιτικό πρόταγμα της αυτονομίας, κάτι που εξάλλου τονίζεται πολλάκις και από τον ίδιο.⁷⁷⁰ Όπως στην ψυχανάλυση, έτσι και στην πολιτική, το ζητούμενο είναι η αλλαγή της σχέσης ανάμεσα στο θεσμίζον και στο θεσμισμένο, στο δημιουργικό και στο ήδη δημιουργημένο, ώστε το δομούν σκέλος να απελευθερωθεί και να παραμείνει ελεύθερο, χωρίς ωστόσο οι δημιουργίες του να καθίστανται ανεξέλεγκτες και να τοτεμοποιούνται, χωρίς να εγκλωβίζονται στον εαυτό τους, εγκλωβίζοντας εντός τους και το υποκείμενο. Με αυτή την έννοια, η ψυχανάλυση στοχεύει στην ατομική αυτονομία και η δημοκρατία στη συλλογική ή κοινωνική. Η κάθε διάσταση εξάλλου προϋποθέτει και συνεπάγεται την άλλη, καθώς δεν γίνεται να υπάρξουν πραγματικά αυτόνομα άτομα χωρίς αυτόνομους κοινωνικούς θεσμούς, ούτε αυτόνομοι θεσμοί χωρίς αυτόνομα άτομα, χωρίς τους ανθρωπολογικούς τύπους της αυτονομίας. Άλλωστε, η δυνατότητα του υποκειμενικού αναστοχασμού επί των παραστάσεων και του νοήματος των πράξεών μας, που σε μεγάλο βαθμό υπαγορεύονται από τη θέσμιση του ανώνυμου συλλογικού, προϋποθέτει κατά τον Καστοριάδη ότι είναι *κοινωνικά* δυνατό να υπάρξει μια κάποια αμφισβήτηση των συλλογικών φαντασιακών παραστάσεων, μια πρώτη ρήξη της φαντασιακής κλειστότητας της κοινωνίας· προϋποθέτει, δηλαδή, ότι η κοινωνία δεν είναι πλήρως ετερόνομη.⁷⁷¹

⁷⁷⁰ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», ό.π., σ. 96 κ.ε.

⁷⁷¹ Αυτό το κατ' αρχήν ορθό επιχείρημα, ωθούμενο στα άκρα και νοούμενο τοις μετρητοίς, οδήγησε πολύ συχνά τον φιλόσοφο σε υπερβολικές και εν τέλει λανθασμένες διατυπώσεις, όπως το ότι είναι *ψυχικά αδύνατο* ένας θρησκευόμενος να αμφισβητήσει την κοινωνική θέσμιση («Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 206) ή ότι ένας πραγματικός χριστιανός, εβραίος ή μουσουλμάνος δεν μπορεί να θεωρήσει λανθασμένο το περιεχόμενο του νόμου, καθώς αυτός προέρχεται από τον Θεό («Ψυχανάλυση και κοινωνία Ι», ό.π., σ. 30-31. Πρβλ. «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π., σ. 129). Πέρα από διάφορες φιλοσοφικές απαντήσεις στις εν λόγω θέσεις του Καστοριάδη, όπως η παρατήρηση του Christopher Lasch ότι ο πιστός αμφιβάλλει συνέχεια, ότι δεν είναι ο άνθρωπος των ακλόνητων δογμάτων, αλλά ο άνθρωπος που παλεύει με τη δυσπιστία του, ότι τέλος, όπως μας υπενθυμίζει ο Σταύρος Ζουμπουλάκης, και τα θρησκευτικά δόγματα υπόκεινται σε διαφορετικές και αντικρουόμενες ερμηνείες, όπως και κάθε άλλη αρχή, πρέπει να δώσουμε έμφαση και στο πραγματολογικό σκέλος του ζητήματος. Αυτή η έμφαση θα αναδείκνυε ότι σε κοινωνίες τις οποίες ο Καστοριάδης κρίνει ως απολύτως ετερόνομες, λόγου χάρη τη βυζαντινή, έλαβαν χώρα δεκάδες εξεγέρσεις. Αντίστοιχα, οι μεσαιωνικοί πόλεμοι των χωρικών, που ανακίνησαν σημαντικότερα κοινωνικά και πολιτικά ζητήματα και απεικονίστηκαν με δεξιοτεχνία στον *Εκκλησιαστή* του Luther Blisset, πραγματοποιήθηκαν με αναφορά σε θρησκευτικές σημασίες. Οι πιθανές απαντήσεις του Καστοριάδη, σύμφωνα με τις οποίες οι βυζαντινές *στάσεις* δεν αμφισβητούσαν το περιεχόμενο της θέσμησης και του νόμου, αλλά μόνο την κατανομή της ισχύος και των προνομίων, ή ότι στην περίπτωση των πολέμων των χωρικών δεν ήταν στην πραγματικότητα οι θρησκευτικές σημασίες που κινητοποιούσαν τους ανθρώπους, αλλά η νεοαναδυόμενη σημασία

Θα επανέλθουμε εκ νέου διά μακρών σε αυτά τα ζητήματα, στο κεφάλαιο που αφορά συγκεκριμένα το νόημα και την πολιτική. Παρ' όλα αυτά, κλείνοντας αυτές τις παρατηρήσεις, μπορούμε να σημειώσουμε ήδη από τώρα, εν είδει επιλόγου, μια ένταση που κατά τη γνώμη μας εντοπίζεται στα καστοριαδικά κείμενα. Ενώ ο Καστοριάδης υπογραμμίζει αρκετά συχνά ότι η ικανότητα ανακλαστικής σκέψης πρέπει να συνδυάζεται με συγκεκριμένους υλικούς θεσμούς και να ενσαρκώνεται σε αυτούς,⁷⁷² ότι παραμένει κενό γράμμα χωρίς μια σειρά ανθρωπολογικών, θεσμικών και κοινωνικοπολιτικών ανακατατάξεων –ανάδυση νέων αξιών, στόχων και σημασιών για τη ζωή, ανακατανομή του πλούτου, ισότητα των εισοδημάτων, αυτοδιαχείριση της παραγωγής και γενικότερα των κοινωνικών δραστηριοτήτων, άμεση δημοκρατία κ.λπ.⁷⁷³–, η μεγάλη –και, σε ορισμένα σημεία, σχεδόν αποκλειστική⁷⁷⁴– έμφαση που αποδίδει στην αναστοχαστικότητα τον οδηγεί μερικές φορές σε μια τρόπον τινά φορμαλιστική και ελαφρώς θεωρησιακή αντίληψη της αυτονομίας.⁷⁷⁵

Προς αποφυγή παρεξηγήσεων, σε καμία περίπτωση δεν έχουμε εδώ να κάνουμε με έναν φορμαλισμό τύπου Kant, Rawls ή Habermas, έναν υπερβατολογικό, δηλαδή, στοχασμό, που διατείνεται ότι ανακαλύπτει μέσα στις «συνθήκες της συγκρότησης του αντικειμένου» –ή του υποκειμένου– κάποιες γενικές καθοδηγητικές αρχές και αξίες. Γνωρίζουμε πολύ καλά ότι ο Καστοριάδης έχει ασκήσει αμείλικτη και ορθή κριτική σε αυτές τις θεωρήσεις.⁷⁷⁶ Ο

της αυτονομίας, που απλώς μασκαρευόταν πίσω από την επανερμηνεία θρησκευτικών δογμάτων, θα αφεθούν προς το παρόν στην κρίση του αναγνώστη. Εμείς θα σημειώσουμε απλώς ότι, ακολουθώντας το γενικότερο πνεύμα της ίδιας της καστοριαδικής φιλοσοφίας, αρνούμαστε κάθετα να αναλάβουμε τον ρόλο του κατόχου του κλειδιού της ιστορίας, ο οποίος αναδεικνύει αναδρομικά την κρυφή σημασία γεγονότων στα οποία οι άνθρωποι έδρασαν και πέθαναν. Τον μίτο εξάλλου για μια συνεπή προς αυτό το πνεύμα θεώρηση του ζητήματος μας τον δίνει ο ίδιος ο Καστοριάδης, ο οποίος σε μια σπάνια και σχετικά άγνωστη συζήτησή του με τον René Girard, η οποία έλαβε χώρα στο περίφημο συνέδριο του Σεριζύ για την αυτοοργάνωση, παρά τη μετωπική σύγκρουσή του με τον συνομιλητή του, φαίνεται να υποστηρίζει μια πιο εκλεπτυσμένη θέση σχετικά με το θέμα που συζητάμε: παραδέχεται ότι ο χριστιανισμός, μέσω του Παύλου, εισήγαγε μια δυναμική κατάργησης των φυλετικών διαφορών, αλλά και αγάπης προς τον άλλον άνθρωπο ως τέτοιο. Δηλώνει μάλιστα: «Πρόκειται για ένα ζήτημα ηθικής, πολιτικής, ιστορικής επιλογής και εδώ νιώθω χριστιανός, είναι μάλιστα το μοναδικό σημείο στο οποίο νιώθω χριστιανός...». Την ίδια στιγμή, επισημαίνει ορθά ότι η πολιτική νοηματοδότηση αυτών των δύο στοιχείων από τον 17ο αιώνα και μετά δεν οφείλεται στον ίδιο τον χριστιανισμό, αλλά στην αλληλεπίδρασή του με άλλες, ετερογενείς προς αυτόν δυνάμεις. Πράγματι, νομίζουμε ότι αυτή η –εντελώς εξαιρετική μέσα στο σύνολο του έργου του– τοποθέτηση του φιλοσόφου θέτει το ζήτημα στη σωστή του βάση. Βλ. «La contingence dans les affaires humaines. Débat Cornelius Castoriadis-René Girard», στον τόμο Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy (επιμ.), *Colloque de Cerisy. L'auto-organisation. De la physique au politique*, Παρίσι: Seuil, 1983, σ. 292.

⁷⁷² Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, «Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», ό.π., σ. 102.

Πρβλ. *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, ό.π., σ. 36-37. Σε αυτή τη γραμμή σκέψης ανήκουν προφανώς και τα περισσότερα αμιγώς πολιτικά γραπτά του στοχαστή. Βλ. π.χ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ουγγρική Επανάσταση 1956. Δημιουργική πηγή της σύγχρονης ιστορίας*, μτφρ. Μ. Λαμπρίδης, Αθήνα: Ανδρομέδα, 1978, σ. 32-33. Πρβλ. την πολύ κατατοπιστική ανάπτυξη αυτών των προβληματισμών από τον Γιάννη Λαζαράτο στο *Παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 197-206.

⁷⁷³ Βλ. ενδεικτικά Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το πρόταγμα της αυτονομίας δεν είναι ουτοπία», στον τόμο *Ακυβέρνητη κοινωνία*, ό.π., σ. 30.

⁷⁷⁴ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Ψυχανάλυση και κοινωνία Ι», ό.π., σ. 31· «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 178· «Από τη μονάδα την αυτονομία», ό.π., σ. 163, 169.

⁷⁷⁵ Βλ. και παρακάτω, σ. 519 κ.ε.

⁷⁷⁶ Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς», στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ό.π., σ. 261-288.

φορμαλισμός και η θεωρησιακότητα για την οποία κάνουμε λόγο γίνεται εμφανής αν σκεφτούμε για μία έστω στιγμή ερωτήματα σαν τα παρακάτω: για ποιον λόγο ένας καπιταλιστής δεν μπορεί να είναι ένα αυτοστοχαστικό και συνεπώς αυτόνομο υποκείμενο; Δεν γίνεται άραγε να υπάρξουν ψυχαναλυμένοι διευθυντές πολυεθνικών, οι οποίοι επιμένουν σε έναν συγκεκριμένο τρόπο ζωής και υποστηρίζουν συγκεκριμένες πολιτικές αξίες και απόψεις για τη θέσμιση της κοινωνίας όχι επειδή θεωρούν ότι ο καπιταλισμός πηγάζει από μια εξωκοινωνική νόρμα, αλλά επειδή πολύ απλά αυτή τη ζωή επιθυμούν και διαλέγουν συνειδητά, μετά από περίσκεψη και αναστοχασμό; Τέλος, για να γίνουμε ακόμα πιο συγκεκριμένοι, θα μπορούσε ποτέ ο Καστοριάδης να υποστηρίξει ότι ο Max Weber, δημιουργός και φορέας μιας ανάλυσης για τη νεωτερικότητα και τον καπιταλισμό τόσο ψυχρής και διορατικής, που πάνω της βασίστηκαν ουκ ολίγες ριζοσπαστικές κριτικές αυτών των μεγεθών,⁷⁷⁷ εκφραστής του πιο ριζικού αντιθεμελιωτισμού και υποστηρικτής της άποψης ότι οι πολιτικές αξίες βασίζονται σε μια έσχατη επιλογή του ατόμου, δεν είναι μια αναστοχαστική προσωπικότητα, ότι εκφράζει τις πολιτικές απόψεις που εκφράζει – ιδιότυπος εθνικισμός, δημοψηφισματικός κοινοβουλευτισμός, αδυνατότητα άμεσης δημοκρατίας κ.λπ. – επειδή είναι αλλοτριωμένος μέσα στο κυρίαρχο φαντασιακό της εποχής του;

Θα έπρεπε κάποιος να μην έχει καμία απολύτως εξοικείωση με το καστοριαδικό έργο για να επιχειρήσει να υποστηρίξει κάτι από τα παραπάνω, καθώς είναι αναρίθμητα τα σημεία στα οποία ο φιλόσοφος απορρίπτει με τον πλέον ρητό τρόπο τις ιδέες της λογικής απόδειξης των πολιτικών προταγμάτων και της υποτιθέμενης «εμμένειας» που οδηγεί από τη σκέψη, την πραγματικότητα ή την οντολογία στη θεμελίωση των πολιτικών επιλογών. Πολύ προτιμότερο είναι να δεχτούμε την ύπαρξη ορισμένων εντάσεων και αμφισημιών στην εκ μέρους του σύλληψη της αυτονομίας – εντάσεις στις οποίες θα επανέλθουμε αναλυτικά και οι οποίες άλλωστε δεν είναι καθόλου άγονες. Είναι φυσικά απολύτως σωστό ότι ο αναστοχασμός αποτελεί μίαν απαραίτητη προϋπόθεση της ελεύθερης και αυτόνομης κοινωνίας και ένα ανεξάλειπτο χαρακτηριστικό των ανθρώπων που την αποτελούν. Αν όμως η αυτονομία νοείται ως κοινωνία της αυτοδιεύθυνσης, της εναντίωσης στη γραφειοκρατία, της όσο το δυνατόν ριζικότερης δημοκρατίας, της ανεξαρτησίας από το κράτος και την καπιταλιστική αγορά –και πράγματι, έτσι νοείται από τον Καστοριάδη–, τότε καθίσταται σαφές ότι ο αναστοχασμός από μόνος του δεν αρκεί. Είναι απαραίτητη η ενσάρκωση, τόσο στα άτομα, όσο και στους θεσμούς, νέων αξιών και νέων σημασιών, κάτι που, κατά ενδιαφέροντα τρόπο, μπορεί κάλλιστα να συναχθεί από άλλα σημεία του καστοριαδικού έργου.⁷⁷⁸

⁷⁷⁷ Ο Aurélien Berlan έχει αναδείξει εξαιρετικά, παραθέτοντας και σχολιάζοντας συγκεκριμένα χωρία, τους τρόπους με τους οποίους ο Weber παρουσιάζει χωρίς παρωπίδες και καλλωπισμούς την καπιταλιστική πραγματικότητα, όσον αφορά λ.χ. την εργασιακή καταπίεση, την πολιτική ανελευθερία κ.λπ. Βλ. Berlan, «Ένας ριζοσπάστης Max Weber;», ό.π., σ. 109-111. Συνεπώς, οι πολιτικές θέσεις του Weber σε καμία περίπτωση δεν πηγάζουν από έλλειψη αναστοχασμού ή από κάποια ψευδή συνείδηση, αλλά από διαφορετικές κρίσεις, ιεραρχήσεις και τελικά αξιακές τοποθετήσεις σε σχέση με τις καστοριαδικές.

⁷⁷⁸ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Σχετικισμός και δημοκρατία. Συζήτηση με την ομάδα MAUSS*, ό.π., σ. 118. Την ίδια στιγμή, αυτές οι αξίες και σημασίες ενδέχεται να βρεθούν σε μέρη που ο Καστοριάδης δεν θα φανταζόταν – ή δεν θα ήθελε να παραδεχτεί. Ποιος, λόγου χάρη, θα μπορούσε υπεύθυνα να αρνηθεί την αξία της μωσιανής οικονομίας του δώρου, με την ιδιαίτερη και ανταγωνιστική προς την

«Αν εναντιωνόμαστε στον καπιταλισμό, τον νεοφιλελευθερισμό και τη γραφειοκρατία, τότε εξίσου, αν όχι περισσότερο, σημαντική με την αξιακή αντιπαράθεση προς αυτά τα μεγέθη είναι και η ανθρωπολογική αντιπαράθεση μαζί τους. Κάτι τέτοιο φτάνει πολύ βαθιά, εγγράφεται στις συνήθειές μας, στα βιώματά μας, στο ίδιο μας το σώμα. Ο άνθρωπος μιας ελεύθερης ή αυτόνομης κοινωνίας δεν είναι ούτε μόνο, ούτε τόσο, το περίφημο αναστοχαστικό υποκείμενο – πράγμα που μπορεί κάλλιστα να ισχύει και για ένα (νεο)φιλελεύθερο άτομο. Είναι το υποκείμενο που στον τρόπο που τρέφεται, επικοινωνεί, μορφώνεται, γυμνάζεται, αγαπά και σχετίζεται, εκφράζει –άλλοτε ρητά, άλλοτε άρρητα– άλλες αξίες, γνώσεις, πρακτικές δεξιότητες και ευαισθησίες, που οργανώνουν διαφορετικά τις απαραίτητες λειτουργίες της ζωής, οι οποίες τώρα μονοπωλούνται από τις δυνάμεις του επιχειρείν και τους εκάστοτε αρμόδιους γραφειοκρατικούς φορείς».⁷⁷⁹

Ψυχή και κοινωνία, οι δύο πόλοι μιας *sui generis* σχέσης

Έχοντας σκιαγραφήσει τη γενική θεώρηση του Καστοριάδη για την ψυχή και την αυτοδημιουργία της, μπορούμε πλέον να στραφούμε στην εξέταση ορισμένων ειδικότερων ζητημάτων. Θα ξεκινήσουμε από την εκ μέρους του θεματοποίησης της σχέσης της ψυχής με την κοινωνία, μια θεματοποίηση που παρουσιάζει μεγάλο ενδιαφέρον, αλλά και γεννά προβληματισμούς. Συνεπώς, μια απόπειρα ερμηνείας δεν στερείται χρησιμότητας.

Ο στοχαστής γράφει συχνά ότι η ψυχή και η κοινωνία είναι αδιαχώριστες, αλλά δεν ανάγονται η μία στην άλλη. Αυτό, σε ένα πρώτο επίπεδο, μπορεί να γίνει εύκολα κατανοητό με βάση τα σημεία που εξετάσαμε μέχρι τώρα. Δεν είναι δυνατό, εκκινώντας κανείς από την ψυχή, να κατασκευάσει λογικά ή πραγματικά την κοινωνία. «Το ασυνείδητο παράγει φαντάσματα, όχι θεσμούς».⁷⁸⁰ Η κοινωνία και οι θεσμοί της αποτελούν ένα ξεχωριστό οντολογικό επίπεδο, το οποίο δεν μπορεί να γίνει νοητό ως άθροισμα πολλών ψυχικών

καπιταλιστική λειτουργικότητά της, για μια αυτόνομη κοινωνία; Ωστόσο, είναι σαφές ότι το δώρο, όπως θεματοποιείται από τον Mauss, υποστηρίζεται από ένα σύνολο μεταφυσικών αντιλήψεων που, με μια αυστηρή ερμηνεία της καστοριαδικής φιλοσοφίας, θα έπρεπε να θεωρηθούν ως ετερόνομες. Αντίστοιχα, είναι άραγε δυνατόν να αγνοήσουμε ότι οι διαφορετικού τύπου σχέσεις με τη γη και την τροφή που ανήκουν στην ιθαγενική παράδοση του Μεξικού, και με τις οποίες συνομιλούν στοχαστές όπως ο Ivan Illich ή ο Gustavo Esteva, είναι απολύτως απαραίτητες για μια αυτόνομη κοινωνία, όπως την οραματίζεται ο Καστοριάδης; Και πάλι, αυτές οι σχέσεις υποστηρίζονται από ένα θρησκευτικό φαντασιακό για τις θεότητες του εδάφους και της τροφής, ένα φαντασιακό που, επανερμηνευόμενο φυσικά, στην πράξη φαίνεται να συνάδει κι όχι να απάδει με την αυτονομία. Τέλος, όσα γράφουμε εδώ επικοινωνούν κατά τη γνώμη μας με την προσέγγιση του Clastres για τις πρωτόγονες κοινωνίες που οργανώνονταν όχι απλώς χωρίς, αλλά *ενάντια* στο κράτος. Ενώ είναι σαφές ότι αυτές οι κοινότητες δεν είναι οργανωμένες με βάση το αναστοχαστικό πρόταγμα του Καστοριάδη, ο εκ μέρους τους περιορισμός της εξαναγκαστικής εξουσίας, που συχνά βασιζόταν σε «παραδοσιακά» μοτίβα, είναι εξαιρετικά πολύτιμος και πρέπει να ανατιμηθεί πολιτικά. Για μια συναφή κριτική παρατήρηση, που υπογραμμίζει τον ρόλο των τοπικών και θρησκευτικών παραδόσεων του κάθε πολιτισμού για το πρόταγμα της αυτονομίας, βλ. Johann Arnason, «Culture and Imaginary Significations», *Thesis Eleven* 22, 1989, σ. 25-45· πρβλ. Suzi Adams, «Autonomy», στον τόμο *Cornelius Castoriadis, Key Concepts*, ό.π., σ. 11.

⁷⁷⁹ «Editorial», *Kaboom* 6, Δεκέμβριος 2019, σ. 24.

⁷⁸⁰ Βλ. Καστοριάδης, «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 41.

μονάδων.⁷⁸¹ Εξάλλου, όπως είδαμε, αν δεν μεσολαβούσε η βίαιη παρέμβαση του κοινωνικού, η τάση της ψυχής θα ήταν να παραμείνει κλεισμένη σε έναν αυτιστικό κόσμο ψευδαισθητικής ικανοποίησης. Εξ αυτών πηγάζει και η κριτική του Καστοριάδη στον περίφημο ιδρυτικό μύθο του *Τοτέμ και ταμπού*.⁷⁸² Ο Freud, επιχειρώντας να κατασκευάσει την κοινωνία μέσα από την ψυχή, παρουσιάζει ως εναρκτήρια στιγμή του κοινωνικού τον όρκο των αδερφών που σκοτώνουν τον παντοδύναμο πατέρα και συνεπώς προϋποθέτει αυτό που θέλει να αποδείξει: η πραγματοποίηση ενός όρκου είναι ήδη κοινωνικός θεσμός, που μάλιστα βασίζεται στη χρήση ενός άλλου, ακόμη θεμελιωδέστερου, της γλώσσας. Με άλλα λόγια, οι αδελφοί του φροϋδικού μύθου θα έπρεπε να είναι ήδη κοινωνικοποιημένα άτομα.⁷⁸³

Την ίδια στιγμή, είναι αδύνατο όχι μόνο να αφομοιώσουμε πλήρως την ψυχή στην κοινωνία, καθώς ένα τμήμα της πρωταρχικής παντοδυναμίας παραμένει για πάντα αδάμαστο στα βάθη του ασυνειδήτου, αλλά ακόμη και να διανοηθούμε την κοινωνία χωρίς την ψυχή. Αυτό γιατί η κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς τα άτομα που «ανήκουν σε αυτή», άτομα που γίνονται κοινωνικά όντα όχι μόνο χάρη στην κοινωνικοποιητική και παιδευτική επίδραση των θεσμών, αλλά και χάρη στην ικανότητα της ψυχής τους να υποδεχτεί και να ενσωματώσει δημιουργικά αυτή την επίδραση. Αν η ιστορία της ψυχής που παρουσιάστηκε είχε κάποιο νόημα, αυτό είναι ότι η ψυχογένεση είναι ταυτόχρονα και κοινωνιογένεση και το αντίστροφο.⁷⁸⁴ Η ψυχή ανοίγεται στον κόσμο μέσα από την αναδοχή ενός κάθε φορά ιδιαίτερου κοινωνικού σύμπαντος. Η κοινωνία υπάρχει μόνο μέσα από τη διαμόρφωση της ψυχής των ανθρώπων που την αποτελούν. Με αυτή την έννοια, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι η φιλελεύθερη αντίθεση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας είναι ψευδής, καθώς το άτομο αποτελεί ήδη έναν κοινωνικό θεσμό.⁷⁸⁵ Η αντίθεση, ή ορθότερα η πόλωση, αναπτύσσεται κατά τη γνώμη του μεταξύ ψυχής και κοινωνίας.⁷⁸⁶

Πώς μπορεί να γίνει νοητή αυτή η πόλωση; Είναι σίγουρο πως σε μεγάλο βαθμό σχετίζεται με την ιδιαίτερα έντονη απροθυμία που σύμφωνα με τον Καστοριάδη χαρακτηρίζει την ψυχή σε ό,τι αφορά τον συμβιβασμό της προς τις απαιτήσεις της κοινωνικής ζωής. Όπως δείξαμε αναλυτικά, ο πρωταρχικός πυρήνας της ψυχής είναι πλήρως ακοινωνικός και, αν ήταν στο χέρι του, θα επέλεγε να παραμείνει τέτοιος.⁷⁸⁷ Για την ψυχή ως τέτοια, ο

⁷⁸¹ Με βάση αυτή τη σκέψη μπορούμε εξάλλου να προχωρήσουμε και σε μια κριτική της θεώρησης της κοινωνίας ως διυποκειμενικότητας. Βλ. εντελώς ενδεικτικά Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 75. Όπως προσφυώς γράφει σχετικά ο Λαζαράτος, «κάθε διυποκειμενική δραστηριότητα, ως λ.χ. χαμπερμασιανή (ή άλλη παρόμοια) επικοινωνιακή δραστηριότητα ατόμων, πάντοτε προϋποθέτει έναν εκ των προτέρων θεσμισμένο τρόπο επικοινωνίας, αλληλοσυσχέτισης, αλληλεπίδρασης και αλληλοκατανόησης, από τον οποίο και απορρέει η ίδια ως τέτοια ακριβώς δραστηριότητα και σχέση επικοινωνίας των “υποκειμένων”». Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 156.

⁷⁸² Σίγκμουντ Φρόυντ, *Τοτέμ και ταμπού*, μτφρ. Χ. Αντωνίου, Αθήνα: Επίκουρος, 1978.

⁷⁸³ Βλ. Καστοριάδης, «Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», ό.π., σ. 46.

⁷⁸⁴ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 467.

⁷⁸⁵ Βλ. Smith, «Psyche», ό.π., σ. 75.

⁷⁸⁶ Βλ. Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 58. Πρβλ. Σχισμένος, *Η έννοια του χρόνου στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη και η οντολογία του κοινωνικοϊστορικού*, ό.π., σ. 251, 347-348, 511.

⁷⁸⁷ Βλ. Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες», ό.π., σ. 89.

κανονικός τρόπος της ικανοποίησης μιας ανάγκης είναι η ψευδαίσθηση και η φαντασίωση.⁷⁸⁸ Μάλιστα, με μία έννοια, ένα τμήμα αυτού του πρωταρχικού πυρήνα πάντοτε παραμένει ενεργό και εκφράζεται με τρόπους λιγότερο ή περισσότερο δραματικούς – με τα αθώα όνειρα και τις καθημερινές φαντασιώσεις παντοδυναμίας αλλά και με τα «περάσματα στην πράξη», με την κατανάλωση ναρκωτικών ουσιών, με την αντικοινωνική αλλά και με την αυτοκαταστροφική συμπεριφορά.⁷⁸⁹ Όπως γράφει ο ίδιος ο στοχαστής, «οι άνθρωποι θα ονειρεύονται πάντοτε, θα επιθυμούν πάντοτε να παραβούν την κοινωνική νόρμα»⁷⁹⁰ – πράγμα εξάλλου που έχει και αμέτρητες ευεργετικές συνέπειες.

Οι ιδιαίτερα έντονες εκφράσεις που επιλέγει ο Καστοριάδης για να εκφράσει αυτές τις ιδέες έχουν οδηγήσει ορισμένους συγγραφείς στην κριτική της θεώρησής του. Λόγου χάρη, ο ψυχαναλυτής και φίλος του φιλοσόφου Joel Whitebook έκανε λόγο για την εκ μέρους του Καστοριάδη υποστήριξη μιας «μεταφυσικής αντίθεσης» μεταξύ ψυχής και κοινωνίας.⁷⁹¹ Πράγματι, είναι αρκετά δύσκολο να μην προβληματιστεί κανείς, αν όχι πάνω σε κάτι άλλο, τουλάχιστον πάνω στους όρους που χρησιμοποιεί ο φιλόσοφος. Όταν, προκειμένου να τονίσει τη ριζική ετερογένεια της πρωταρχικής κατάστασης της ψυχής με τον κοινωνικό κόσμο και τις απαιτήσεις του, αντιμετωπίζει τον συνήθη σχηματισμό του ενήλικου κοινωνικού ατόμου σαν ένα «μεγάλο αίνιγμα»,⁷⁹² όταν γράφει ότι ο εκκοινωνισμός πετυχαίνει σχεδόν πάντοτε «μυστηριωδώς»⁷⁹³ ή ότι η τόσο συχνή επιτυχία της ρήξης του αυτιστικού πυρήνα είναι στην πραγματικότητα «αινιγματική»,⁷⁹⁴ μας ωθεί θέλοντας και μη να αναρωτηθούμε για τη ριζικότητα της υπό συζήτηση αντίθεσης. Είναι άραγε δυνατό να χαρακτηρίζουμε κάτι παράδοξο και μυστηριώδες, όταν αυτό αφορά τη συνηθισμένη εξέλιξη των πραγμάτων; Μπορούμε να θεωρούμε την ανθρώπινη ψυχή κατ' αρχήν αντικοινωνική, όταν είναι η μόνη που επιτρέπει, έστω μέσα από περιπέτειες και τομές, την εγκαθίδρυση μιας κοινωνίας;

Από την άλλη μεριά, τα επιχειρήματα και τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης για να υποστηρίξει την άποψή του είναι σε μεγάλο βαθμό πειστικά. Η βιαιότητα του εκκοινωνισμού είναι ένα αναντίρρητο γεγονός, που καθίσταται φανερό ακόμη και στο πλαίσιο της ανατροφής του πλέον υπάκουου παιδιού. Τα κλάματα, οι ζήλιες,

⁷⁸⁸ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 426.

⁷⁸⁹ Έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον σε αυτό το πλαίσιο το γεγονός ότι ο Καστοριάδης ερμηνεύει το μίσος προς τον εαυτό ως εκδήλωση της απέχθειας του ψυχικού πυρήνα απέναντι σε αυτό που η κοινωνία τον ανάγκασε να γίνει. Πιο παράξενη, αλλά όχι στερούμενη ενδιαφέροντος, είναι η άποψη του φιλοσόφου σύμφωνα με την οποία και το μίσος προς τον άλλον, λόγου χάρη το ρατσιστικό μίσος, είναι ακριβώς μια μεταφορά, μια μετάθεση του μίσους προς τον εαυτό. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Για τους πολέμους στην Ευρώπη», στον τόμο *Ακυβέρνητη κοινωνία*, ό.π., σ. 159. Πρβλ. «Σκέψεις για τον ρατσισμό», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ό.π., σ. 27-41.

⁷⁹⁰ Βλ. Καστοριάδης, «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 41.

⁷⁹¹ Joel Whitebook, «Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious», στον τόμο *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, ό.π., σ. 225-244. Ανάλογοι προβληματισμοί αναπτύσσονται στο έργο του Κανάκη Λελεδάκη *Society and Psyche: Social Theory and the Unconscious Dimension of the Social*, Οξφόρδη: Berg, 1995, αλλά και στο άρθρο του Fernando Urribarri, «The Psyche: Imagination and History. A General View of Cornelius Castoriadis's Psychoanalytic Ideas», *Free Associations* 7(3), 1999, σ. 374-396.

⁷⁹² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 424

⁷⁹³ Στο ίδιο, σ. 425.

⁷⁹⁴ Στο ίδιο, σ. 467.

η βία, τα καμώματα, τα τεχνάσματα αντίστασης των παιδιών στις αναγκαίες προσπάθειες των γονιών να επιβάλλουν κανόνες και να θέσουν όρια⁷⁹⁵ αποτελούν από μόνα τους πειστικά τεκμήρια ενάντια στην υπόθεση μιας απλής ή αδιαμεσολάβητης φυσικής κοινωνικότητας του ανθρώπινου όντος. Ακόμα χαρακτηριστικότερες είναι οι περιπτώσεις των παιδιών-λύκων, των παιδιών που για κάποιον λόγο χάθηκαν και μεγάλωσαν εκτός της ανθρώπινης κοινότητας και τα οποία σε καμία περίπτωση δεν αναπτύσσουν τη συμπεριφορά ενός κοινωνικοποιημένου ατόμου. Αυτό το παράδειγμα, που χρησιμοποιείται συχνά από τον Καστοριάδη,⁷⁹⁶ φανερώνει ότι η κοινωνική ζωή –με τη βαθιά σημασία του όρου: ζωή με γλώσσα, θεσμούς, αξίες κ.λπ.– δεν είναι σε καμία περίπτωση ένα αυτοφυές πεπρωμένο της ανθρώπινης ψυχής.

Έχοντας κατά νου τόσο τον βασίμο χαρακτήρα ορισμένων ενστάσεων, όσο και την ορθότητα των κεντρικών καστοριαδικών επιχειρημάτων, θεωρούμε πως η λύση για την καλύτερη κατανόηση των συγκεκριμένων απόψεων του φιλοσόφου περνάει, για μία ακόμη φορά, μέσα από την αξιοποίηση του γνώριμου πια σχήματος της έρεισης.⁷⁹⁷ Σύμφωνα με το σχήμα αυτό, μπορούμε να σκεφτούμε ότι η κοινωνική θέσμιση λαμβάνει υπόψη ορισμένα χαρακτηριστικά της ψυχής και βασίζεται πάνω τους, χωρίς ωστόσο να πηγάζει άνευ ετέρου από αυτά. Αυτά τα χαρακτηριστικά μπορεί να είναι «θετικά», να δίνουν δηλαδή στην κοινωνία λαβές και πατήματα: εδώ εντάσσεται λόγου χάρη η ικανότητα της δημιουργικής αφομοίωσης της γλώσσας, της χρήσης εργαλείων και αντικειμένων, της μάθησης, αλλά και η δυνατότητα μετουσίωσης με τη στενή έννοια του όρου, που καθιστά δυνατή την κοινωνικοποίηση των ενορμήσεων και τη στροφή τους προς αντικείμενα που δεν διαταράσσουν την κοινωνική συμβίωση. Μπορούμε επίσης να σκεφτούμε και χαρακτηριστικά «αρνητικά», γνωρίσματα που θέτουν όρια στο τι μπορεί να κάνει η θέσμιση, αποκλείουν ορισμένες λύσεις και προβάλλουν αξιώσεις. Φερ' ειπείν, κάθε κοινωνία οφείλει να επινοήσει θεσμούς για να διοχετεύσει και να περιορίσει την εγγενή επιθετικότητα των ανθρώπινων όντων, η οποία είναι αδύνατο να απωθηθεί πλήρως. Στις περισσότερες άλλωστε περιπτώσεις, παρατηρείται μάλλον ένας συνδυασμός των θετικών και των αρνητικών γνωρισμάτων και των αντίστοιχων ερεϊσεων. Αυτό συμβαίνει, μεταξύ άλλων, και με το θεμελιωδέστερο ίσως χαρακτηριστικό της ψυχής που πρέπει απαρέγκλιτα να συμπεριληφθεί στη θέσμιση της κάθε κοινωνίας: την ανάγκη για νόημα. Από τη μία λοιπόν έχουμε την ψυχική αξίωση του νοήματος, που επιβάλλει στους θεσμούς απαράβατους όρους, από την άλλη τη μετουσιωτική ικανότητα και την παραστασιακή πλαστικότητα της ψυχής, που καθιστά δυνατή την ανάληψη διαφορετικών τροπικοτήτων της σημασίας.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, είμαστε σε θέση να θεματοποιήσουμε αυτή την ιδιότυπη σχέση ψυχής και κοινωνίας στη διπλή της διάσταση: μη αναγωγικότητα του ενός πόλου στον

⁷⁹⁵ Βλ. Aldo Naouri, *Εκπαιδεύοντας τα παιδιά. Όρια στην παιδική παντοδυναμία*, μτφρ. Χ. Σαμαρά, Αθήνα: Κέλευθος, 2012.

⁷⁹⁶ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», ό.π., σ. 53· «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 158.

⁷⁹⁷ Βλ. Καστοριάδης, «Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», ό.π., σ. 57· *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 420. Ας σημειωθεί παρεμπιπτόντως ότι αυτή είναι η λύση που υιοθετεί και η Marcela Tovar-Restrepo (βλ. *Castoriadis, Foucault, and Autonomy*, ό.π., σ. 50-54), η οποία απαντάει στις προαναφερθείσες ενστάσεις του Whitebook κινητοποιώντας ακριβώς το σχήμα της έρεισης.

άλλον, αλλά και αλληλοσυμπληρωματικότητα σε βαθμό α-διακρίσιμης.⁷⁹⁸ Η κοινωνία υπάρχει μόνο διά μέσου της ψυχής, η ψυχή είναι αυτό που είναι μόνο διά μέσου της κοινωνίας.⁷⁹⁹ Το παράδειγμα της γλώσσας, το οποίο φέρνει εν προκειμένω ο Καστοριάδης, είναι ιδιαίτερα διαφωτιστικό. Η γλώσσα, ένας κατεξοχήν κοινωνικός θεσμός, είναι «προϋπόθεση λογική ή, αν θέλουμε, υπερβατολογική της πλήρους αντίληψης».⁸⁰⁰ Τα πράγματα ως πράγματα εν γένει αλλά και ως συγκεκριμένα κάθε φορά πράγματα αναγγέλλονται στην ψυχή μόνο χάρη στη διαμεσολάβηση της γλώσσας, δηλαδή της κοινωνίας. Αλλά και αντίστροφα, «δεν υπάρχουν πράγματα και κόσμος παρά στον βαθμό που υπάρχει ψυχή – και τούτο σημαίνει επίσης: στον βαθμό που το υποκείμενο δεν μπορεί να αναχθεί στην κοινωνικο-ιστορική του θέσμιση».⁸⁰¹ Πώς και πού θα υπήρχαν τα κοινωνικά αντικείμενα για τους ανθρώπους, αν δεν παροντοποιούνταν στην ψυχή τους και δεν επενδύονταν από αυτή; Με αυτή την έννοια, η ανθρώπινη ψυχολογία, με όλη την τρέλα και την αυθορμησία της, είναι υπερβατολογική προϋπόθεση κάθε οντολογίας.⁸⁰²

Το μάγμα του ασυνειδήτου (και της παράστασης εν γένει)

Αναφερόμενοι στην οντολογία των φαντασιακών σημασιών, δείξαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο τη σημασία που έχει για την καστοριαδική σκέψη η έννοια του μάγματος, στην αντιπαραβολή και την αλληλεξάρτησή της με την έννοια του συνολοταυτιστικού. Ήρθε τώρα η στιγμή να δοκιμάσουμε την εφαρμογή αυτών των κατηγοριών και στο πεδίο της ατομικής ψυχής και φαντασίας. Άλλωστε, μπορεί κανείς να σημειώσει ότι, στο πλαίσιο της *Φαντασιακής θέσμισης της κοινωνίας*, οι παρατηρήσεις για την οντολογία του ασυνειδήτου και του ψυχισμού στην πραγματικότητα προηγούνται εκείνων για τον τρόπο του είναι των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Αυτό, παρά τις όποιες παλινδρομήσεις,⁸⁰³ καθιστά ενδεχομένως και την κατανόηση των δεύτερων ευκολότερη, καθώς οι σχετικές με το ασυνειδήτο πραγματεύσεις του Καστοριάδη παρέχουν ένα πολύ καλό, ήδη γνωστό και σε έναν βαθμό επεξεργασμένο από τον ίδιο τον Freud παράδειγμα για το τι σημαίνει μάγμα.

«Το ασυνειδήτο, έγραφε ο Φρόυντ, αγνοεί τον χρόνο και αγνοεί την αντίφαση. [...] Το ασυνειδήτο συνιστά έναν “τόπο”, όπου ο (ταυτιστικός) χρόνος –ως καθορισμένος από μια

⁷⁹⁸ Ο Καστοριάδης μάλιστα συχνά τοποθετεί την παραπληρωματικότητα ψυχής και κοινωνίας σε ένα εντελώς στοιχειώδες επίπεδο, καθώς σημειώνει ότι θα ήταν *βιολογικά αδύνατο* για ένα είδος με τα ψυχικά χαρακτηριστικά του ανθρώπου να επιβιώσει αν δεν επενέβαινε η διαδικασία της θέσμισης. Βλ. Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες», ό.π., σ. 89-90.

⁷⁹⁹ Με αυτή την έννοια ο Γιάννης Λαζαράτος κάνει λόγο, ορθά κατά τη γνώμη μας, για *αμοιβαία έρειση* ψυχής και κοινωνίας. Βλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 154.

⁸⁰⁰ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 469, με τροποποίηση της μετάφρασης.

⁸⁰¹ Στο ίδιο, σ. 470.

⁸⁰² Βλ. στο ίδιο.

⁸⁰³ Τα κεφάλαια τη *Φαντασιακής θέσμισης* για το *λέγειν* και το *τεύχειν*, που όπως έγινε σαφές στο προηγούμενο κεφάλαιο προϋποθέτουν μια πρώτη έστω κατανόηση της κατηγορίας του μάγματος, τοποθετούνται πριν από εκείνα που αφορούν την οντολογία του ασυνειδήτου. Σε αυτά τα τελευταία η έννοια του μάγματος επεξηγείται αναλυτικά και είναι πλέον διαθέσιμη για την επεξεργασία της οντολογίας των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, που έπεται. Σε κάθε περίπτωση, εμείς είμαστε αναγκασμένοι να παρουσιάσουμε τα ζητήματα με βάση τη δική μας διάταξη της ύλης.

διατεταγμένη διαδοχή και καθορίζοντας αυτή τη διαδοχή— δεν υπάρχει, όπου οι αντιφατικοί όροι δεν αποκλείονται, πιο συγκεκριμένα, όπου δεν γεννάται ζήτημα αντιφατικών όρων, και που δεν είναι πραγματικά ένας τόπος, αφού ο τόπος συνεπάγεται τη διάταξη και τη διάκριση. Για την παράσταση, την ίδια τη στόφα του ασυνείδητου, δεν μπορούμε να πούμε τίποτα, αν παραμείνουμε στη συνηθισμένη μας λογική. Ήδη βιάζουμε τα πράγματα, όταν, αναφερόμενοι στο ασυνείδητο (ή ακόμη και στο συνειδητό), μιλούμε για παράσταση χωρίζοντάς την από τα ασυνείδητα αισθήματα και προθέσεις, πράγμα που είναι αδύνατο, τόσο *de iure* όσο και *de facto*. Το ασυνείδητο δεν είναι παρά σαν ενιαίος παραστασιακός/αισθηματικός/προθεσιακός ρους. Αλλά ας θεωρήσουμε τον διαχωρισμό πραγματοποιήσιμο και πραγματοποιημένο και ας παραμείνουμε στην παράσταση ως τέτοια. Πώς μπορούμε να μη δούμε ότι ξεφεύγει από τα λογικά σχήματα τα πιο στοιχειώδη, ότι διαρρέει απ' όλες τις μεριές, ότι δεν μπορούμε να την υποτάξουμε σε καμιά από τις απαιτήσεις της καθοριστικότητας;»⁸⁰⁴

Τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας για να υποστηρίξει τους συλλογισμούς του αφορούν περιπτώσεις διάσημων ονείρων και συμπτωμάτων ασθενών του Freud και της Melanie Klein, όπως του μικρού Χανς και του μικρού Ριχάρδου. Εξάλλου, στον καθένα μας είναι οικεία η εμπειρία ονείρων κατά τα οποία βλέπουμε έναν άνθρωπο και ταυτόχρονα γνωρίζουμε ότι είναι κάποιος άλλος—λόγου χάρη συναντάμε έναν φίλο μας κι όμως ξέρουμε ότι είναι ο πατέρας μας— ή εισερχόμαστε σε ένα σπίτι που ταυτόχρονα είναι και δεν είναι το δικό μας.⁸⁰⁵ Πρόκειται πράγματι για μια κατάσταση ανοίκεια για την τυπική λογική, μια κατάσταση για την οποία το να πούμε ότι είναι αντιφατική συνιστά έναν εξαιρετικά ανίσχυρο και εν τέλει άστοχο χαρακτηρισμό, καθώς εντός του ονείρου έχει μια απίστευτη—και βιωμένη—πραγματικότητα, πειστικότητα και δύναμη.

Με αντίστοιχο τρόπο θα μπορούσαμε να σκεφτούμε και το περίφημο ανέκδοτο που παραθέτει ο Freud στο βιβλίο του για το ευφυολόγημα: κάποιος δανείστηκε μια χύτρα και την επιστρεψε στον ιδιοκτήτη της τρυπημένη. Όταν ο τελευταίος του ζήτησε αποζημίωση, εκείνος απάντησε ότι πρώτον, επέστρεψε τη χύτρα άθικτη, δεύτερον, όταν τη δανείστηκε ήταν ήδη τρύπια και τρίτον, δεν τη δανείστηκε ποτέ. Είναι σαφές ότι ενώ αυτές οι δικαιολογίες θα μπορούσαν να σταθούν ανεξάρτητα η μία από την άλλη, συμπαρατιθέμενες αλληλοαποκλείονται.⁸⁰⁶ Αυτό προφανώς μας κάνει να γελάσουμε με την αφέλεια του οφειλέτη, ωστόσο ο Freud διαβεβαιώνει ότι όσα φαντάζουν ή είναι αντιφατικά

⁸⁰⁴ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 389. Θα επανέλθουμε στο ζήτημα του αδιαχώριστου χαρακτήρα παράστασης-πρόθεσης-αισθήματος, το οποίο ο Καστοριάδης πραγματεύεται αναλυτικότερα στα «Επιλεγόμενα σε μια θεωρία της ψυχής», στον επίλογο του παρόντος μέρους της διατριβής.

⁸⁰⁵ Βλ. στο ίδιο, σ. 390. «Ο μικρός Ριχάρδος της Μελανίας Κλάιν λέει: “Η μαμά είναι το ψάρι και το μεγάλο ψάρι εκεί ψηλά...”· δεν λέει ότι το x είναι (στη θέση του) y, λέει ότι το y είναι συνάμα x και z». Το περιστατικό που αναφέρει ο Καστοριάδης προέρχεται από το Melanie Klein, *Narrative of a Child Analysis*, Νέα Υόρκη: Basic Books, 1961, σ. 70. Η εν λόγω περιγραφή της ψυχανάλυσης ενός δεκάχρονου αγοριού, που μεγαλώνει στο συγκείμενο του Β' Παγκοσμίου Πολέμου έχοντας καλλιτεχνικά χαρίσματα αλλά και υποχονδριακές και μελαγχολικές τάσεις, είναι πλέον διαθέσιμη στο <<https://www.abebe.org.br/files/MELANIE-KLEIN-Narrative-of-a-Child-Analysis-The-Conduct-of-the-Psycho-Analysis-of-Children-.pdf>>.

⁸⁰⁶ Βλ. Sigmund Freud, *Το ευφυολόγημα και η σχέση του με το ασυνείδητο/Το χιούμορ*, μτφρ. Λ. Σιπητάνου, Γ. Σαγκριώτης, Αθήνα: Πλέθρον, 2009, σ. 81.

για τη γρηγορούσα συνείδηση αποτελούν κανονικότητα για το ασυνείδητο. Με άλλα λόγια, η ασυνείδητη ψυχή λειτουργεί με τη λογική του ανθρώπου που δανείστηκε τη χύτρα.

Στο ίδιο πλαίσιο, ο Καστοριάδης προβαίνει σε μια εντυπωσιακή και ιδιαίτερα ποιητική περιγραφή του ασυνειδήτου, εστιάζοντας την προσοχή του στον συνειρμικό τρόπο με τον οποίο οι παραστάσεις και οι ιδέες αναδύονται και συσχετίζονται εντός της ψυχής. «Ο λεγόμενος “ελεύθερος συνειρμός” [...] είναι μερική αποκάλυψη όψεων ενός συνανήκειν, για το οποίο δεν θα μπορούσαμε ποτέ να πούμε αν προϋπήρχε, πριν διατυπωθεί, ή αν δημιουργήθηκε από αυτή τη διατύπωση – και άλλωστε δεν έχει καμιά σημασία. Ο συνειρμός είναι αυτό το σύρμα το τεντωμένο ανάμεσα στις κορυφές μιας βυθισμένης οροσειράς και που συχνά χάνεται στα βάραθρα των ωκεάνειων βυθών. Κορυφές όμως και βάραθρα δεν βρίσκονται σε μια πάγια διάταξη, τίποτα δεν ορίζει εδώ ένα αναγκαίο πριν ή μετά και ποτέ δεν ξέρουμε αν μια κορυφή δεν θα αποκαλυφθεί τελικά βάραθρο ή αν το βάραθρο κορυφή και ούτε καν αν πρέπει εδώ να μιλούμε για αποκάλυψη ή μεταμόρφωση».⁸⁰⁷

Φυσικά, οι συνειρμικές συνδέσεις που εκφράζονται στο πλαίσιο του ονείρου δεν είναι χαώδεις ούτε συμπτωματικές, καθώς εγγράφονται στην ψυχική οικονομία. Συχνά μάλιστα ο Freud φτάνει να αποκλείσει πλήρως την τυχαιότητα, σημειώνοντας ότι, ακόμα κι αν μας το ζητήσουν, δεν μπορούμε να διαλέξουμε έναν εντελώς τυχαίο αριθμό. Παρ' όλα αυτά, οι απαιτήσεις που θέτει το ασυνείδητο προκειμένου να συνδέσει δύο ιδέες ή παραστάσεις είναι ελάχιστες. Αρκεί όχι μόνο μια αμφιμονοσήμαντη λογική συσχέτιση, αλλά και μια αντίθεση, μια αντίφαση, μια έστω εξωτερική ομοιότητα μεταξύ δύο οποιωνδήποτε στοιχείων του ενός και του άλλου όρου – ή, αντίστροφα, μια τέτοια *ανομοιοότητα*. Όπως σημειώνει ο Freud, «[η] εργασία του ονείρου καταφέρει συχνά να παραστήσει ακόμη και πολύ απρόσφορα υλικά, όπως π.χ. τα κύρια ονόματα, με την εξεζητημένη χρήση πολύ απόκεντρων σχέσεων».⁸⁰⁸ Ακόμη και οι ίδιοι οι όροι της σημαντικότητας, απαραίτητα σημεία κάθε λογικής συναρμογής, υφίστανται στο ασυνείδητο μια σημαντική τροποποίηση και αλλοίωση. Πολύ συχνά το σημαντικό παρουσιάζεται μέσω του ασήμαντου, το οποίο κατ' αυτόν τον τρόπο καθίσταται με μία έννοια σημαντικό: πρόκειται για τον περίφημο μηχανισμό της μετάθεσης.⁸⁰⁹ Έτσι λοιπόν, μπορούμε ακολουθώντας τον Καστοριάδη να πούμε ότι «οι γειτονιές [στο ασυνείδητο] δεν καθορίζονται, ή συνεχώς ξανακαθορίζονται, και, για να χρησιμοποιήσουμε μια τοπολογική μεταφορά, κάθε σχεδόν σημείο βρίσκεται αυθαίρετα κοντά και συνάμα αυθαίρετα μακριά από σχεδόν κάθε άλλο σημείο».⁸¹⁰

Το ασυνείδητο συνεπώς αποτελεί ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα του οντολογικού τρόπου του μάγματος, καθώς δεν υπάγεται στις απαιτήσεις της συνολοταυτιστικής λογικής και της καθοριστικότητας.⁸¹¹ Εξάλλου, θα πρέπει να αποφύγουμε τον πειρασμό να θεωρήσουμε ότι οι μαγματικές όψεις αφορούν αποκλειστικά τις ασυνείδητες ψυχικές διαδικασίες. Η παραστασιακή δραστηριότητα της ανθρώπινης ψυχής ως ριζικής φαντασίας δεν χωρίζεται

⁸⁰⁷ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 392.

⁸⁰⁸ Βλ. Σίγκμουντ Φρόυντ, *Η ερμηνεία των ονείρων*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Επίκουρος, 2013, σ. 363.

⁸⁰⁹ Στο ίδιο, σ. 275-278.

⁸¹⁰ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 393.

⁸¹¹ Στο ίδιο, σ. 397.

σε δύο στεγανά και περιχαρακωμένα σκέλη, το συνειδητό και το ασυνείδητο, εκ των οποίων το πρώτο φέρει τα χαρακτηριστικά της τυπικής λογικής και το δεύτερο εκείνα της μαγματικής οντολογίας. Εντελώς αντίθετα, οι δύο διαστάσεις αλληλοδιαπλέκονται διαρκώς και δεν μπορούν να υπάρξουν η μία χωρίς την άλλη. Εν προκειμένω, δεν πρέπει να σκεφτεί κανείς μόνο τις σελίδες που αφιερώνει ο Freud στους αριθμητικούς υπολογισμούς του ονείρου, οι οποίοι αποδεικνύουν ότι και το μάγμα του ασυνειδήτου είναι παντού πυκνό σε συνολοταυτιστικά στοιχεία.⁸¹² Οφείλει να διανύσει και την αντίστροφη διαδρομή, για να διαπιστώσει όχι μόνο ότι αυτό που ονομάζουμε συνήθως ορθολογική σκέψη δεν είναι απαλλαγμένο από ασυνείδητους όρους, αλλά και ότι η διαρκής ανάδυση παραστάσεων και μη ηθελημένων συνειρμών αποτελεί ουσιαστικό σκέλος του σκέπτεσθαι.

Παραδείγματος χάρη, η σημασία ενός φιλοσοφικού κειμένου δεν περιορίζεται στην αυστηρότητα των λογικών διασυνδέσεων και των επιχειρημάτων που αναπτύσσονται σε αυτό – αν και σε μεγάλο βαθμό την προϋποθέτει. Εξίσου, αν όχι περισσότερο, σημαντικός είναι ο πλούτος των ιδεών, οι οποίες δεν παράγονται μέσα από μια αλυσίδα τυπικών συλλογισμών, αλλά πηγάζουν από το μάγμα του παραστασιακού ρου της ψυχής, γεννιούνται και σβήνουν μέσα στο μυαλό του στοχαστή με έναν τρόπο που υπερβαίνει κατά πολύ τη βούλησή του και τη στρατηγική κατεύθυνση της σκέψης του. Αυτό εξάλλου συμβαίνει και στην καθημερινή ζωή και μπορούμε να πούμε πως η τρέχουσα γλώσσα συλλαμβάνει εξάισια την κατάσταση με τη ρητή παθητικότητα της φράσης «μου ήρθε μια ιδέα». Με άλλα λόγια, η συνείδηση και η λογική κατά τον Καστοριάδη δεν εξαντλούνται στον τυπικά λογικό συλλογισμό, στον υπολογισμό, στο *reckoning* ή το *computing*.⁸¹³ Δεν υπάρχει σκέψη χωρίς παραστάσεις,⁸¹⁴ οι οποίες, χωρίς να χρειάζεται να είναι ασυνείδητες, εξαρτώνται εν μέρει μόνο από τη συνειδητή καθοδήγηση του σκεπτόμενου.

Συναντάμε ξανά εδώ την ουσιώδη αλληλοδιαπλοκή του μαγματικού με το συνολοταυτιστικό, την οποία σχολιάσαμε ήδη μιλώντας για τη συνάρθρωση του φαντασιακού και του εργαλειακού στοιχείου στα πεδία της γλώσσας και της τεχνικής, αλλά και γενικότερα στο πλαίσιο της φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας, του τρόπου με τον οποίο οι σημασίες που δημιουργούνται από το πράττειν του ανώνυμου συλλογικού ενσαρκώνονται και παροντοποιούνται μέσα και χάρη σε συγκεκριμένους θεσμούς. Τα ίδια σχήματα σκέψης μπορούν να μας επιτρέψουν να συλλάβουμε και τον τρόπο του είναι των ψυχικών παραστάσεων. Από τη μία μεριά, οι ποικίλες παραστασιακές συσχετίσεις και οι συνειρμοί δεν μπορούν κατά τον Καστοριάδη να θεματοποιηθούν με βάση το μοντέλο της

⁸¹² Βλ. Φρόυντ, *Η ερμηνεία των ονείρων*, ό.π., σ. 357 κ.ε. Όπως άλλωστε γνωρίζει κάθε προσεκτικός αναγνώστης του φροϋδικού έργου, ο πατέρας της ψυχανάλυσης επιμένει στο γεγονός ότι το όνειρο έχει τη δική του λογική και εκφράζει με τα δικά του μέσα ήδη συγκροτημένες λογικές σχέσεις. Λόγου χάρη, η λογική συνάρτηση απεικονίζεται στο όνειρο ως ταυτοχρονία (στο ίδιο, σ. 282), ενώ η αιτιότητα παρουσιάζεται μέσω της δημιουργίας ενός προονείρου ή μέσω της μεταμόρφωσης μιας εικόνας σε μια άλλη (στο ίδιο, σ. 283-284).

⁸¹³ Βλ. Καστοριάδης, «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 194.

⁸¹⁴ Βλ. επ' αυτού το δοκίμιο Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η ανακάλυψη της φαντασίας», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 233-274, όπου στο επίκεντρο της προσοχής του φιλοσόφου τίθεται η φράση του Αριστοτέλη «ουδέποτε νοεῖ άνευ φαντάσματος η ψυχή». Πρβλ. «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 429-432 και Φρόυντ, *Η ερμηνεία των ονείρων*, ό.π., σ. 528-529.

αντιστοιχίας, όπως αυτό παρουσιάζεται στη μαθηματική θεωρία των συνόλων.⁸¹⁵ Κι αυτό γιατί «όχι μόνο αυτή η αντιστοιχία θα ήταν, δυνάμει, αντιστοιχία ανάμεσα σε κάθε οικογένεια στοιχείων, αλλά κυρίως [γιατί] αυτό το οποίο εισέρχεται σ' αυτή την αντιστοιχία, διαρκώς ξαναορίζεται, αναπλάθεται, αναμορφώνεται, ο τρόπος που εισέρχεται αλλοιώνεται, αυτή δε η ίδια η αλλοίωση, και όχι μόνο το προϊόν της, γίνεται όρος αυτού που πρέπει να θεωρήσουμε».⁸¹⁶

Η παράσταση γλιστράει προς όλες τις κατευθύνσεις, παραπέμπει συνεχώς σε κάτι άλλο από αυτό που είναι και αυτή η παραπομπή δεν υπακούει σε έναν λογικά διατυπώσιμο ή πάντα ίδιο κανόνα.⁸¹⁷ Με μία έννοια, μάλιστα, μπορούμε να πούμε ότι η παράσταση *είναι* αυτή η μη λογικά διατυπώσιμη μεταβολή, η ροή των εικόνων που αλλάζουν και αλληλοδιαπλέκονται. «Η παράσταση δεν έχει σύνορα και κανένας χωρισμός που θα μπορούσαμε να εισαγάγουμε μέσα της δεν θα είχε ποτέ εξασφαλισμένη την προσφορότητά του».⁸¹⁸ Γίνονται έτσι κατανοητοί οι λόγοι για τους οποίους ο Καστοριάδης κρίνει απρόσφορες τις προσπάθειες του Lacan με στόχο τη μαθηματικοποίηση και την τυποποίηση του ασυνειδήτου,⁸¹⁹ αλλά και εκείνοι που τον ωθούν στη σκέψη ότι η παράσταση θέτει σε αμφισβήτηση την παραδεδομένη οντολογία του είναι ως είναι-καθορισμένου. Οι λογικές αρχές της ταυτότητας, της μονοσημαντότητας και της καθοριστικότητας δεν μπορούν να συλλάβουν τον απερίσταλτο παραστασιακό ρου της ψυχής και κάθε συνολισμός είναι εν προκειμένω πάντοτε μερικός και επισφαλής.

Παρ' όλα αυτά, ενώ είναι εμφανές ότι ο ψυχικός κόσμος δεν είναι ένα σύνολο καλώς ορισμένων και διακεκριμένων στοιχείων, την ίδια στιγμή δεν αποτελεί ένα χάος.⁸²⁰ Είμαστε σε θέση να διακρίνουμε μια παράσταση από μια άλλη, να την προσδιορίσουμε, να μιλήσουμε γι' αυτή, να την αναλύσουμε, ενδεχομένως και να την κάνουμε να αναδυθεί εκ νέου, όπως λόγου χάρη όταν συνειδητά ανακαλούμε μια ανάμνηση. Είμαστε επίσης σε θέση να συγκροτήσουμε σύνολα μέσα στις παραστάσεις και χάρη σε αυτές: δύο φορές που είδα το ίδιο όνειρο, πέντε αξέχαστα καλοκαίρια. Εντούτοις, αυτά τα τμήματα του παραστασιακού ρου που καθηλώνουμε προσωρινά μέσω ποικίλων, εν πολλοίς

⁸¹⁵ Θυμίζουμε τον ορισμό της συνάρτησης στα μαθηματικά: αντιστοίχιση δύο συνόλων, του συνόλου ορισμού και του συνόλου τιμών, ώστε κάθε στοιχείο του πεδίου ορισμού να αντιστοιχεί σε ένα και μόνο στοιχείο του πεδίου τιμών. Για παράδειγμα, στη συνάρτηση $f(x) = x^2$, κάθε στοιχείο του πεδίου τιμών x αντιστοιχεί σε ένα μόνο σημείο του πεδίου ορισμού $f(x)$.

⁸¹⁶ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 392.

⁸¹⁷ Στο ίδιο, σ. 391.

⁸¹⁸ Στο ίδιο.

⁸¹⁹ Ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το θέμα μας έχει εξάλλου το γεγονός ότι ο φιλόσοφος συνδέει την κριτική του στη μαθηματικοποίηση του ασυνειδήτου με τη νοηματική φύση των ψυχικών διεργασιών. Βλ. Καστοριάδης, «Επιλεγόμενα σε μια θεωρία της ψυχής που μπόρεσαν να την παρουσιάσουν σαν επιστήμη», ό.π., σ. 46: «δεν υπάρχει επιστήμη του νοήματος: δεν υπάρχει δυνατή τυποποίηση του ειδέναι που να αναφέρεται στο νόημα». Και συνεχίζει: «Να τυποποιήσουμε το νόημα; Και γιατί δεν αδειάζουμε τη θάλασσα με μια απόχη;» (σ. 47, με τροποποίηση της μετάφρασης). Πρβλ. Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 224.

⁸²⁰ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 451.

γλωσσικών,⁸²¹ συνολοταυτιστικών πράξεων έχουν κατά τον Καστοριάδη τη λειτουργία των απλών όρων επισήμανσης.⁸²²

Η επισήμανση αυτή είναι πάντα προσωρινή, τελεί υπό διαρκή αίρεση και οφείλει να έχει συνείδηση της προσωρινότητας και της μεταβλητότητάς της, να μη θεωρεί ότι εξαντλεί το αντικείμενό της. Για μία ακόμη φορά, ο φιλόσοφος καταφεύγει σε αυτό το σημείο στον ποιητικό λόγο προκειμένου να εκφράσει αυτό που είναι δύσκολο να αποδοθεί μέσω της – αναγκαστικά συνολοταυτιστικής – χρήσης της γλώσσας. Γράφει λοιπόν ότι, όταν θέλουμε να εξετάσουμε φιλοσοφικά τον τρόπο του είναι της παράστασης, χρησιμοποιούμε αυτούς τους προσωρινούς όρους επισήμανσης «όπως το άλογο που καλπάζει χρησιμοποιεί ορισμένα τμήματα του εδάφους· δεν μας ενδιαφέρουν αυτά αλλά ο καλπασμός. Το ότι υπάρχουν έδαφος και ίχνη είναι προϋπόθεση και συνέπεια της διαδρομής· κι αυτή τη διαδρομή θέλουμε να συλλάβουμε. Από τα ίχνη των οπλών μπορούμε ενδεχόμενα ν’ αναπαραστήσουμε την κατεύθυνση του αλόγου, ίσως να πάρουμε μια ιδέα για την ταχύτητά του και για το βάρος του καβαλάρη· δεν μπορούμε όμως να μάθουμε ποιος ήταν αυτός, τι είχε στον νου και αν έτρεχε προς την αγάπη του ή προς τον θάνατό του».⁸²³

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που εν προκειμένω οφείλουμε να κρατήσουμε είναι η μαγματική οντολογία του ασυνειδήτου και γενικότερα της ψυχής, που ο Καστοριάδης εντοπίζει ήδη στο έργο του Freud. Γι’ αυτό και σημειώνει ότι ο Freud πραγματοποιεί μια πρώτη

⁸²¹ Στο ίδιο. Πράγματι, η κατονομασία, ένα ενέργημα που τίθεται από τον Καστοριάδη στον πυρήνα του γλωσσικού θεσμού, συντελεί κατά τον φιλόσοφο στη σχετική στερεοποίηση του παραστασιακού ρου, στην προς τη χρεϊάν ικανή αντιστοίχιση μεταξύ των παραστάσεων και των πραγμάτων, των αντικειμένων, των σχέσεων κ.λπ., που διαφορετικά θα παρέμεναν αζεδιάλυτα. Βλ. Νίκος Αναπλιώτης, «Ο ρόλος της δημιουργικής φαντασίας στη συγκρότηση της πραγματικότητας: Καντ, Καστοριάδης», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 31, 36. Πρβλ. Maurice Merleau-Ponty, *Προοίμιο στη φαινομενολογία της αντίληψης*, μτφρ. Φ. Κάλλιας, Αθήνα: Έρασμος, 1977, σ. 34: «Η γλώσσα είναι εκείνη που περιέχει χωρισμένες ουσίες. Η λειτουργία της γλώσσας κάνει τις ουσίες να υπάρχουν χωριστά και, για να πούμε την αλήθεια, μόνο φαινομενικά, αφού με τη γλώσσα δεν παύουν να εξαρτώνται από την προ-κατηγορηματική [ante-predicative] ζωή της συνείδησης» (με τροποποίηση της μετάφρασης).

Με αυτή την έννοια, μπορεί να ειπωθεί ότι κατά τον Καστοριάδη η εκμάθηση της γλώσσας από το βρέφος διαδραματίζει έναν ρόλο αντιστοιχο με εκείνο που παίζει στον Kant η επιβολή των *a priori* κατηγοριών στον κόσμο. Βεβαίως, ήδη το γεγονός ότι ο Καστοριάδης αναφέρεται στη γλώσσα φανερώνει πως σκέφτεται τη συγκρότηση της πραγματικότητας ως κοινωνικο-ιστορική, δηλαδή κάθε φορά ιδιαίτερη, καθώς κάθε γλώσσα είναι φορέας των φαντασιακών σημασιών και των νοητικών σχημάτων της αντίστοιχης κοινωνίας.

Την ίδια στιγμή, βρίσκουμε εδώ μια καλή ευκαιρία να σημειώσουμε ότι, παρόλο το ενδιαφέρον και τη γονιμότητα που έχουν οι συγκρίσεις της καστοριαδικής περιγραφής του αντιλαμβάνεσθαι και του σκέπτεσθαι με την προσέγγιση φιλοσόφων όπως ο Kant –το κείμενο του Αναπλιώτη αποτελεί μια πολύ καλή τέτοια περίπτωση–, θεωρούμε πως η καστοριαδική θεώρηση για τη σκέψη, την αντίληψη και τη συγκρότηση του κόσμου φωτίζεται πολύ καλύτερα αν αντιπαραβληθεί με την αντίστοιχη φροϋδική, όπως αυτή αποτυπώνεται στο τελευταίο κεφάλαιο της *Ερμηνείας των ονείρων* (ό.π., σ. 527-536), με τίτλο «Το ασυνείδητο και η συνείδηση. Η πραγματικότητα». Σε αυτό, ο ιδρυτής της ψυχανάλυσης καθιστά σαφές ότι η ψυχή, και συνεπώς το ανθρώπινο σκέπτεσθαι, είναι κυρίως ασυνείδητο. Μέσα από το ασυνείδητο προκύπτει το συνειδητό. «Το ασυνείδητο είναι ο μεγαλύτερος κύκλος, που περικλείνει μέσα του τον μικρότερο του συνειδητού» (σ. 529). Νομίζουμε πως αυτές οι θέσεις, μετασχηματιζόμενες φυσικά, αποτελέσαν στη συνέχεια κεντρικούς αρμούς της καστοριαδικής αντίληψης των πραγμάτων.

⁸²² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 393.

⁸²³ Στο ίδιο.

ανακάλυψη ενός οντολογικού χώρου,⁸²⁴ ενός νέου τρόπου κι ενός νέου τρόπου του είναι, που δεν μπορεί να συλληφθεί με βάση τις κατηγορίες της κληρονομημένης οντολογίας. Αυτή η οντολογική τροπικότητα με τον καιρό έγινε ολοένα και πιο σημαντική για τον Καστοριάδη, καθώς του επέτρεψε να καταγγείλει αυτό που έβλεπε ως συγκάλυψη της φαντασίας και της δημιουργικότητας και να επεξεργαστεί μια νέα οντολογία στη βάση της συνάρθρωσης του μαγματικού με το συνολοταυτιστικό. Εξάλλου, αυτή η συγκάλυψη είχε κατά τη γνώμη του πολύ βαθιά –και δικαιολογημένα– κίνητρα. Αν κανείς τολμούσε να πάρει στα σοβαρά την παράσταση, αν επιχειρούσε να δει στα όνειρα κάτι παραπάνω από ψυχικά απορρίματα και σκωρίες και να στοχαστεί οντολογικά πάνω σε αυτά, πολύ σύντομα θα κατέληγε στην αμφισβήτηση ολόκληρης της ελληνοδυτικής μεταφυσικής.⁸²⁵

Από τη μεριά μας, χωρίς να συμεριζόμαστε πλήρως τον δραματικό τόνο των καστοριαδικών διακηρύξεων, βρίσκουμε εντούτοις πειστικό το κεντρικό οντολογικό επιχείρημά του και ως εκ τούτου ενδιαφέρον το νοητικό πείραμα που προτείνει σε ένα άλλο σημείο του έργου του: για μία έστω φορά, αντί να ξεκινήσουμε τον στοχασμό περί της φύσης του είναι από τα «στέρα αντικείμενα», όπως το αιώνιο τραπέζι των φιλοσόφων, και να δούμε όσες οντολογικές μορφές αποκλίνουν από αυτό ως δευτερεύουσες και λιγότερο πραγματικές, να εκκινήσουμε θέτοντας ως παράδειγμα του είναι μια ψυχική παράσταση, ένα ποίημα, μια μουσική συμφωνία, ένα όνειρο.⁸²⁶ Μπορεί άραγε να υποστηρίξει κανείς ότι όλα αυτά υπάρχουν λιγότερο από το τραπέζι;

Ψυχή και σώμα. Το νόημα στο στοιχειωδέστερο επίπεδο

Σε όλες τις προηγούμενες σελίδες κάναμε λόγο για την ψυχή ως ανάδυση παραστάσεων, άρρηκτα συνδεδεμένων με αισθήματα και προθέσεις, για την ιστορία της ψυχής, για τον τρόπο του είναι της. Όλα αυτά θα μπορούσαν να γεννήσουν την εντύπωση μιας υπέρμετρης έμφασης στο ζήτημα της ψυχής σε σύγκριση με εκείνο του σώματος ή εν πάση περιπτώσει να ανακινήσουν το εύλογο ερώτημα για τον τρόπο με τον οποίο ο Καστοριάδης συλλαμβάνει τη σχέση αυτών των δύο μεγεθών. Ακριβώς σε αυτά τα θέματα θα αφιερώσουμε την παρούσα, τελευταία ενότητα του κεφαλαίου μας· η πραγματέυσή τους, εξάλλου, θα μας επιτρέψει να ξαναπιάσουμε το νήμα που διατρέχει όλο μας το κείμενο – το νήμα του νοήματος, σε ένα διαφορετικό επίπεδο αυτή τη φορά. Σε αυτό το πλαίσιο, η καστοριαδική θέση θα μπορούσε να συνοψιστεί ως εξής: ψυχή και σώμα τελούν σε μια *sui generis* σχέση ταυτόχρονης ενότητας και διαφοράς· είναι και δεν είναι το ίδιο πράγμα. Όχι μόνο δεν μπορεί να υπάρξει ψυχή χωρίς σώμα και σώμα χωρίς ψυχή, αλλά κατά κάποιον τρόπο η ψυχή είναι ήδη σώμα και το σώμα ήδη ψυχή. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι αυτές οι ιδέες χρειάζονται επεξήγηση και εξειδίκευση.

⁸²⁴ Καστοριάδης, *Διάλογοι*, ό.π., σ. 45.

⁸²⁵ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 462.

⁸²⁶ Καστοριάδης «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π., σ. 114.

Ας ξεκινήσουμε από το σημείο που, φαινομενικά τουλάχιστον, παρουσιάζει τα λιγότερα προβλήματα, αυτό της διάκρισης σώματος και ψυχής. Είμαστε υποχρεωμένοι να υποστηρίξουμε ότι μια τέτοια διάκριση κατά κάποιον τρόπο υπάρχει, καθώς, όπως είδαμε, κατά τη διαδικασία της ψυχογένεσης το σώμα αναδύεται κάποια στιγμή ως χωριστό, ως ιδιόσωμα, θέτοντας όρια στην απόλυτη συνταύτιση της ψυχής με το περιβάλλον και με το παν.⁸²⁷ Η συγκρότηση του σώματος είναι λοιπόν μια θεμελιώδης συνιστώσα της οριοθέτησης της ψυχής, μια κίνηση χάραξης συνόρων προς τα έξω, αλλά και προς τα μέσα. Η ψυχή δεν ταυτίζεται πλέον όχι μόνο με τον εξωτερικό κόσμο, αλλά ούτε και με το σώμα της,⁸²⁸ παρότι το είδος της μη ταύτισης διαφέρει ριζικά στη μία και στην άλλη περίπτωση. Επιπρόσθετα, είναι σαφές ότι τα ψυχικά φαινόμενα ενέχουν όψεις που δεν γίνεται να αναχθούν στη σωματικότητα ως τέτοια.⁸²⁹ Αρκεί να σκεφτεί κανείς εδώ τα ψυχοσωματικά νοσήματα ή την υστερική σωματοποίηση, όπου παρατηρούμε αληθινούς πόνους που δεν δικαιολογούνται από κάποιο υλικό σωματικό τραύμα, από μια αλλοίωση των ιστών, ένα μυϊκό πιάσιμο και ούτω καθεξής.⁸³⁰ Στην ίδια λογική, θα όφειλε κανείς να είναι διατεθειμένος να υπερασπιστεί μια σκληρά αναγωγιστική γραμμή σκέψης για να μπορέσει να υποστηρίξει, λόγου χάρη, ότι το περιεχόμενο του ονείρου μου ή της ανάμνησης που ανακαλώ αυτή τη στιγμή απορρέουν από κάποια λειτουργία του σώματός μου.⁸³¹ Η διατήρηση ενός κάποιου δυϊσμού μεταξύ του σώματος και της ψυχής φαίνεται λοιπόν επιβεβλημένη, όπως σημειώνει ο Καστοριάδης, επανασυνδεόμενος με ένα από τα αρχαιότερα φιλοσοφικά προβλήματα.⁸³²

Την ίδια στιγμή, η βαθύτατη και συνεχής αλληλεξάρτηση σώματος και ψυχής είναι επίσης αναντίρρητη. Παίρνω ένα ηρεμιστικό και γαληνεύω εσωτερικά, πίνω αλκοόλ και φέρομαι διαφορετικά. Η επίδραση στην υλικότητα του σώματος έχει ψυχικά αποτελέσματα, ενώ η καταστροφή και ο θάνατος του σώματος συνεπάγεται άμεσα την καταστροφή και τον θάνατο της ψυχής. Αλλά και αντίστροφα, τα ψυχικά ερεθίσματα επιδρούν στην υλικότητα του σώματος: δέχομαι μια προσβολή ή βλέπω το άτομο με το οποίο είμαι ερωτευμένος και τα αιμοφόρα αγγεία του προσώπου μου διαστέλλονται, το αίμα συσσωρεύεται, κοκκινίζω. Αντίστοιχα είναι εξάλλου τα ζητήματα που ανακινούνται στο πεδίο της παρέμβασης σε

⁸²⁷ Και πάλι, όμως, δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι το σώμα αναδύεται για την ψυχή, ότι η συγκρότηση του ιδιοσώματος είναι ακριβώς τμήμα της ψυχογενετικής διαδικασίας. Ωστόσο, την ίδια στιγμή αυτή η συγκρότηση δεν γίνεται αυθαίρετα, αλλά με βάση την υλικότητα του σώματος. Ένας άνθρωπος που θεωρεί ότι δεν έχει πόδια ή δεν ξέρει πού βρίσκεται η μύτη του είναι προφανώς ψυχωτικός.

⁸²⁸ Θυμόμαστε εδώ τη φράση του Lacan: δεν είστε ένα σώμα, έχετε ένα σώμα. Αυτή ακριβώς η διάσταση είναι που καθιστά δυνατές τις ποικίλες σχέσεις που μπορούν να αναπτυχθούν μεταξύ ενός ανθρώπου και του σώματός του –έκφραση ταυτόχρονα παράδοξη και βαθιά αληθινή, όπως ξέρουμε όλοι–, τη συγκρότηση μιας «εικόνας του σώματος», η οποία πολλές φορές δεν ταυτίζεται με την «αντικειμενική» πραγματικότητα, όπως συμβαίνει λόγου χάρη στη νευρική ανορεξία.

⁸²⁹ Πρβλ. Φρόντ, *Η ερμηνεία των ονείρων*, ό.π., σ. 535.

⁸³⁰ Για να περιπλέξουμε ωστόσο την κατάσταση ακόμη περισσότερο, μπορούμε να θυμηθούμε την παρατήρηση του Freud, σύμφωνα με την οποία τα υστερικά συμπτώματα συχνά έχουν κάποια σωματική βάση, λόγου χάρη μια ευαισθησία που άφησε ένας βήχας, έναν μικρό πόνο από ένα παλιό χτύπημα που εντούτοις μεγεθύνεται ψυχικά κ.λπ.

⁸³¹ Ξανά, για χάρη της περιπλοκής: είναι από την άλλη μεριά αναντίρρητο ότι το όνειρο και η ανάμνηση πράγματι κινητοποιούν υλικούς μηχανισμούς του σώματος, ερείδονται σε αυτούς, δεν υπάρχουν στον αέρα. Σε ένα ορισμένο επίπεδο, δεν γίνεται παρά να παραδεχτεί κανείς ότι η ονειροπλασία λαμβάνει χώρα κάπου.

⁸³² Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 141.

θέματα ψυχικής υγείας με όρους νευροβιολογίας: οι ενδορφίνες προκαλούν την ευτυχία ή τα ευτυχισμένα βιώματα προκαλούν την έκκριση ενδορφινών; Η συμπεριφορά και η σκέψη μου προσδιορίζονται από τη βιολογία του εγκεφάλου μου ή αντίθετα κινητοποιούν αυτή τη βιολογία, έστω κι αν με μία έννοια πάντοτε βασίζονται πάνω της;⁸³³ Όπως δείχνουν αναρίθμητα περιστατικά στα οποία η φαρμακευτική αγωγή πετυχαίνει μόνο υπό τον όρο της ταυτόχρονης ανάλυσης των βιωμάτων, των συμπεριφορών και των σκέψεων του ασθενούς στο πλαίσιο μιας μεταβιβαστικής σχέσης, οφείλουμε να σκεφτούμε ότι, αν μη τι άλλο, συμβαίνουν *και τα δύο*.

Σε αυτή τη βάση, ο Καστοριάδης θα οδηγηθεί να υποστηρίξει τη φιλοσοφική αδυνατότητα μιας ουσιώδους και έσχατης διάκρισης σώματος και ψυχής.⁸³⁴ «Δεν ομιλούμε για μια “καρτεσιανή” ψυχή, εξωτερική του σώματος, στο “εσωτερικό” του οποίου βρίσκεται φυλακισμένη και με το οποίο δεν έχει άλλο σημείο επαφής από τον κωνοειδή αδένα. Ομιλούμε για μια ψυχή/σώμα, για μια ψυχή που είναι “ανεπαίσθητη” διάσταση του σώματος, ένας συνεκτατός “αναδιπλασιασμός” του». ⁸³⁵ Άλλωστε, όπως αναφέραμε ήδη, ο εκκοινωνισμός της ψυχής είναι πάντα και εκκοινωνισμός του σώματος, η ιστορία της ψυχής καταλήγει στη διαμόρφωση ενός ατόμου που είναι κοινωνικό όχι μόνο στον τρόπο που σκέφτεται και μιλάει, αλλά και στον τρόπο που περπατάει, κολυμπάει, τρέχει, κοιτάζει, κάθεται.⁸³⁶

Συνεχίζοντας, πρέπει να τονίσουμε ότι ο όρος ψυχή/σώμα, τον οποίο χρησιμοποιεί συχνά στα γραπτά του ο Καστοριάδης, δεν αποσκοπεί απλώς στην κατάδειξη μιας ισχυρής σύνδεσης ή και ενότητας των δύο αυτών μεγεθών, αλλά και σχετίζεται ουσιωδώς με τη γενικότερη φιλοσοφία του νοήματος και του φαντασιακού. Με αυτή τη λογική, ο στοχαστής επανερμηνεύει μια φράση του Αριστοτέλη, σύμφωνα με την οποία η ψυχή είναι η μορφή του ζωντανού σώματος,⁸³⁷ προκειμένου να εγγράψει το σώμα στην ευρύτερη θεώρησή του για το νόημα, τη φαντασία και την παράσταση. Το σώμα είναι «μέθεξη στον κόσμο και στο νόημα, σύνδεση και κινητικότητα, προ-συγκρότηση ενός σύμπαντος σημασιών πριν από

⁸³³ Βλ. François Ansermet, Pierre Magistretti, *Τα ίχνη της εμπειρίας. Νευρωνική πλαστικότητα και η συνάντηση της βιολογίας με την ψυχανάλυση*, μτφρ. Β. Βακάκη, Αθήνα, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2015. Το ενδιαφέρον του εν λόγω πονήματος είναι ότι οι συγγραφείς του, ένας ψυχαναλυτής και ένας νευροβιολόγος, προσπαθούν να κάνουν τα πεδία τους να συνομιλήσουν αληθινά. Χωρίς εκατέρωθεν προσπάθειες αναγωγισμού, επιχειρούν να σκεφτούν τι, μέσα στην ανθρώπινη βιολογία, θα μπορούσε να καθιστά δυνατή την ψυχανάλυση, όπως και τι θα ήταν αυτό που, προερχόμενο από την ψυχανάλυση, θα μπορούσε να δράσει πάνω στην ανθρώπινη βιολογία. Βλ. και τη σχετική με το εν λόγω βιβλίο συνέντευξη της Νασίας Λινάρδου-Μπλανσέ, «Ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που η γλώσσα του αφαιρεί τη φυσικότητα», *Kaboom 2*, Μάιος 2017, σ. 21-36.

⁸³⁴ Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 141.

⁸³⁵ Καστοριάδης, «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 50, με μικρή τροποποίηση της μετάφρασης.

⁸³⁶ Πρβλ. Mauss, «Οι τεχνικές του σώματος», ό.π., σ. 188-190 για την κολύμβηση, σ. 190-195 για το βάδισμα, σ. 198 για το βλέμμα. Ένα σύγχρονο παράδειγμα που επιβεβαιώνει τις παρατηρήσεις του μεγάλου στοχαστή μάς παρέχει ο τρόπος που κάθονται οι άνθρωποι για να ξεκουραστούν. Το περίφημο «βαθύ κάθισμα» των Σλάβων, που αποτελεί για εκείνους στάση χαλάρωσης και ανάπαυσης, αποδεικνύεται βασανιστήριο για τους κεντρικοευρωπαίους, εκτός κι αν εκπαιδευτούν συστηματικά σε αυτό.

⁸³⁷ Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 141.

κάθε ανακλασμένη σκέψη». ⁸³⁸ Τι θα μπορούσε να σημαίνει αυτή η όμορφη φράση; Πώς είναι δυνατόν το σώμα να συνδέεται με το νόημα;

Για να απαντήσουμε, θα πρέπει αρχικά να θυμηθούμε κάποιες προηγούμενες παρατηρήσεις μας, σύμφωνα με τις οποίες το νόημα είναι πριν απ' όλα για την ψυχή συμπαρουσίαση και συσχέτιση στοιχείων, συγκρότηση μιας ενότητας με συνοχή. ⁸³⁹ Σε αυτό το πλαίσιο, οι αισθήσεις του σώματος καθίστανται οι πρώτοι οργανωτές της εμπειρίας, οι πρώτοι πάροχοι της συνοχής, οι πρώτοι υφαντές των διασυνδέσεων. Κατά τον Καστοριάδη, τα εξωτερικά ερεθίσματα δεν γίνονται δεκτά παθητικά – όχι μόνο από τον άνθρωπο, αλλά και από κανένα έμβιο. Ήδη ένας μονοκύτταρος οργανισμός μεταβολίζει τις κρούσεις, τα σοκ που προέρχονται από το εξωτερικό του, οργανώνοντάς τα, αξιολογώντας τα και μετασχηματίζοντάς σε «πληροφορίες» που η σημασία και η σημαντικότητά τους εξαρτάται από τις δικές του ιδιονομοτέλειες. Βεβαίως, μια εξωτερική κρούση δεν είναι το οτιδήποτε – η συνάντηση με ένα οξύ δεν είναι ίδια με τη συνάντηση με μια βάση, μια πρωτεΐνη μεταβολίζεται διαφορετικά απ' ό,τι ένα λιπίδιο –, η σημασία όμως που θα αποκτήσει τελικά για το έμβιο εξαρτάται από την οργάνωση του τελευταίου κι όχι από τη δομή του κρουστικού παράγοντα ως τέτοιου.

Καθώς ανεβαίνουμε την κλίμακα της βιολογικής συνθετότητας, η ενεργητικότητα και η δημιουργικότητα των προσληπτικών οργάνων γίνεται ολοένα και μεγαλύτερη. «Τα έντομα βλέπουν χρώματα. Και ακριβώς στο οράν χρώματα ή στο ακούειν ήχους υπάρχει μια δημιουργία. [...] [Β]λέπουμε κυανό ή ερυθρό, ενώ στη φύση δεν υπάρχει ούτε κυανό ούτε ερυθρό, παρά μόνο μήκη ηλεκτρομαγνητικών κυμάτων που μετρώνται σε άνγκστρομ». ⁸⁴⁰ Στο επόμενο κεφάλαιο θα επανέλθουμε αναλυτικά στις ομοιότητες και στις διαφορές που κατά τον Καστοριάδη υπάρχουν ανάμεσα στην προσληπτική δημιουργικότητα του απλού εμβίου και του ανθρώπου. Αυτό που ωστόσο έχει σημασία εν προκειμένω για μας είναι ότι το ανθρώπινο σώμα είναι ήδη δημιουργική φαντασία – σωματική ή αισθητηριακή φαντασία. ⁸⁴¹ Αγγίζω, βλέπω, σημαίνει ήδη δημιουργώ, καθώς μετασχηματίζω αυτό το οποίο συναντώ σε κάτι άλλο. Ταυτόχρονα, όμως, αγγίζω και βλέπω σημαίνει ήδη οργανώνω αυτό που υπάρχει «εκεί έξω», εικονοθετώντας το και προσδίδοντάς του συνοχή. Ακόμα και όταν δεν μιλάμε για την όραση, η αισθητηριακή πρόσληψη ενός ερεθίσματος είναι ενοργάνωση και συσχέτιση στοιχείων και συνεπώς παράσταση και εικονοθέτηση μιας κατάστασης στην ψυχή, σωματικό/ψυχικό *mise en scène* και *mise en sens*.

Με αυτή την έννοια, η φαντασία, η δημιουργία παραστάσεων και το νόημα εγγράφονται ήδη στο σώμα και κατά κάποιον τρόπο *εκκινούν* από αυτό. Έχει άραγε νόημα να πούμε ότι η αφή κάνει να αναδυθεί μια παράσταση για την ψυχή αντί να πούμε ότι η αφή *είναι* ανάδυση παραστάσεων στην ψυχή/σώμα; Ο συμπλεκτικός αυτός όρος προσπαθεί να συλλάβει τις υπό συζήτηση αμφισημίες, χωρίς να ανάγει το ψυχικό στο σωματικό, αλλά και

⁸³⁸ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 157.

⁸³⁹ Βλ. Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 385: «Πρέπει όμως να μη σκέπτεται κανείς πραγματικά για να σκεφθεί ότι αυτή η ικανότητα [της ψυχής] είναι μια απλή εικονοθεσία. Μια εικόνα πρέπει να έχει συνοχή, συγκεντρώνει στοιχεία “καθορισμένα”, παρουσιάσιμα· αυτά δε τα στοιχεία εντάσσονται πάντοτε σε μια ορισμένη οργάνωση και σε μια ορισμένη τάξη – αλλιώς δεν θα υπήρχε εικόνα, θα υπήρχε το χάος».

⁸⁴⁰ Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 142.

⁸⁴¹ Στο ίδιο, σ. 144, 145 και «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 406.

χωρίς να τοποθετεί την ψυχή όχι μόνο κάπου έξω από το σώμα, αλλά ούτε και κάπου αλλού από την κάθε σπιθαμή του σώματος.

Τέλος, με δεδομένη αυτή την έμφαση στη σωματικότητα του νοήματος και στο νόημα της σωματικότητας, ίσως δεν είναι ανώφελο να σημειώσουμε ότι η καστοριαδική σύλληψη του σώματος, όχι ως συνόλου κυττάρων και ιστών, αλλά ως ανοίγματος στον κόσμο, ως κέντρου, προϋπόθεσης και οργανωτικής αρχής κάθε εμπειρίας, συνομιλεί κατά τη γνώμη μας με τη φαινομενολογική φιλοσοφία του Merleau-Ponty. Κατά τον τελευταίο, η αντίληψη, πρώτα και κύρια όχι θεωρησιακή ή ορθολογική, αλλά ενσώματη και βιωμένη, «δεν είναι μια επιστήμη του κόσμου, δεν είναι καν μια πράξη, μια αποφαντική γνωμάτευση, είναι το βάθος από το οποίο ξεχωρίζουν όλες οι πράξεις και η προϋπόθεσή τους»,⁸⁴² είναι αυτό με το οποίο «ένας κόσμος ταξιθετείται γύρω μου και αρχίζει να υπάρχει για μένα».⁸⁴³ Επανερμηνεύοντας με βάση όσα είπαμε εδώ το περίφημο παράδειγμα του Merleau-Ponty για το μπαστούνι του τυφλού, θα λέγαμε ότι το μπαστούνι, εργαλείο της αφής στη θέση της όρασης, κάνει να υπάρξει για τον άνθρωπο που το χρησιμοποιεί ένας κόσμος, οργανώνει και εικονοθετεί στην ψυχή του αυτά που συναντά.⁸⁴⁴

~

Το σώμα και η ψυχή, τα δύο ανθρώπινα καθολικά η μυστηριώδης σχέση των οποίων ενέπνευσε την ομώνυμη ταινία της Ildikó Enyedi, συλλαμβάνονται τελικά και από τον Καστοριάδη στο πλαίσιο μιας σύζευξης που πλησιάζει, αλλά ποτέ δεν αγγίζει την εξομοίωση.⁸⁴⁵ Αυτή η σύζευξη οδήγησε μάλιστα τον φιλόσοφο στη διατύπωση μιας –ποτέ πλήρως επεξεργασμένης, απ’ όσο γνωρίζουμε– υπόθεσης για την ύπαρξη ενός ανθρώπινου *μη συνειδητού*, το οποίο ωστόσο δεν ταυτίζεται με το φροϋδικό ασυνείδητο, ούτε εξαντλείται στις προοιδιόδοιες φάσεις της ψυχής. «Πρέπει να θέσουμε, “πίσω” ή “κάτω” από το φροϋδικό ασυνείδητο (ή από το Αυτό, *Id*) ένα μη-συνειδητό, που είναι το ζων σώμα ως έμψυχο ανθρώπινο σώμα, σε συνέχεια με την ψυχή».⁸⁴⁶ Σε αυτό το πλαίσιο, ο διανοητής επισημαίνει ότι πολλά πράγματα για τα οποία δεν έχουμε διαρκή επίγνωση, όπως οι χτύποι της καρδιάς μας ή οι κινήσεις των εντέρων μας, δεν μπορούν να συλληφθούν με βάση το σχήμα της απώθησης. Εντούτοις, στον βαθμό που δεν διαταράσσονται, και συνεπώς

⁸⁴² Merleau-Ponty, *Προίμιο στη φαινομενολογία της αντίληψης*, ό.π., σ. 24.

⁸⁴³ Στο ίδιο, σ. 21.

⁸⁴⁴ Βλ. Μορίς Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Αθήνα: Νήσος, 2016, σ. 273. Πρβλ. τον σχολιασμό του χωρίου από τον Γιώργο Περτσά στο «Τεχνοπολιτική σε ψηφιακά περιβάλλοντα», *Kaboom* 5, Δεκέμβριος 2018, σ. 34-35, υποσημ. 4, που προτείνει μια ερμηνευτική γραμμή πολύ κοντινή σε αυτή που παρουσιάσαμε.

⁸⁴⁵ «[Υ]πάρχει η ουσιαστική, προφανέστατη και ακατανόητη ομοιότητα μεταξύ ψυχής και σώματος του καθ’ έναστον προσώπου. Για αυτόν ακριβώς τον λόγο, ο Αριστοτέλης απέρριπτε τη μετεμψύχωση των Πυθαγορείων, παρατηρώντας ότι δεν μπορούμε να νοήσουμε την ίδια ψυχή σε άλλο σώμα». Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 401.

⁸⁴⁶ Στο ίδιο.

παραμένουν μη συνειδητά, παρέχουν την απροσδιόριστη ευεξία του να νιώθεις καλά στο σώμα σου.⁸⁴⁷

Εξάλλου, αυτή η ουσιαστική αδιακρίσία του σώματος από την ψυχή, η ψυχογενής υφή της ανθρώπινης φυσιολογίας, σύμφωνα με μια εξαιρετική διατύπωση του στοχαστή,⁸⁴⁸ μπορεί κατά τη γνώμη του να συσχετιστεί όχι μόνο με φαινόμενα όπως τα υστερικά και τα ψυχοσωματικά συμπτώματα, στα οποία αναφερθήκαμε ήδη, αλλά και με τα αυτοάνοσα νοσήματα, όπου οι ανοσολογικοί μηχανισμοί του σώματος στρέφονται κατά του ίδιου του οργανισμού. Ο Καστοριάδης μάλιστα σημειώνει ότι αυτοάνοσες ασθένειες δεν παρατηρούνται στα ζώα και φαίνεται να συσχετίζει αυτή την εσωτερική ανταρσία με την – αποκλειστικά στον άνθρωπο παρατηρούμενη – απολειτουργικοποίηση της φαντασίας και της ψυχής, με το γεγονός ότι η σωματική φαντασία του ανθρώπου είναι όχι μόνο ενεργητική και δημιουργική αλλά και πλεονάζουσα ή αυθαίρετη,⁸⁴⁹ καθώς οι άνθρωπινες παραστάσεις, σε αντίθεση με εκείνες των ζώων, δεν είναι προσηλωμένες σε κάποιον βιολογικό λειτουργικό σκοπό, όπως η αναπαραγωγή.

Το επιχείρημα είναι ενδιαφέρον και μάλιστα εντυπωσιακό, αλλά την ίδια στιγμή προβληματικό: η αλήθεια είναι πως και τα ζώα παρουσιάζουν αυτοάνοσα νοσήματα, κάτι που ήταν ήδη γνωστό την εποχή που ο Καστοριάδης εξέφραζε αυτές τις θέσεις. Αυτή η παρατήρηση ανοίγει δύο πιθανούς δρόμους: είτε την αφαίρεση των αυτοάνοσων από τη λίστα των φαινομένων που μπορούν να συλληφθούν με βάση τη στενή συνάρθρωση ψυχής και σώματος στο πλαίσιο του ανθρώπινου «μη συνειδητού» – κάτι που θα μπορούσε εξάλλου να ανακινήσει και γενικότερους προβληματισμούς για τη συγκεκριμένη θέση – είτε την επανεξέταση των αυστηρών οντολογικών ορίων που συχνά, αν και όχι πάντοτε, τοποθετεί η σκέψη του φιλοσόφου ανάμεσα στην ανθρώπινη και τη ζωική ψυχή.⁸⁵⁰ Η

⁸⁴⁷ Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 146.

⁸⁴⁸ Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 401.

⁸⁴⁹ Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 146. «Δεν πιστεύω ότι συναντάμε περιπτώσεις αυτοάνοσων νοσημάτων στα άλλα θηλαστικά. Απολειτουργικοποίηση της ψυχής, στροφή των οργανισμών αμύνης κατά του ίδιου του υποκειμένου τους. Προδοσία. Εσωτερική σύγκρουση. Αποτέλεσμα: σκληρύνσεις κατά πλάκας, αλλεργίες κ.λπ.».

⁸⁵⁰ Ο Καστοριάδης, πιθανώς λόγω της έλλειψης προσωπικής εμπειρίας και αντίστοιχων βιωμάτων, διατυπώνει συχνά αναφορικά με τα ζώα θέσεις που είναι όχι μόνο αμφισβητήσιμες, αλλά και δυνάμει αντιφατικές με σημαντικά τμήματα της φιλοσοφίας του. Παραδείγματος χάρη, προσπαθώντας να υποστηρίξει την –ορθή κατά την εκτίμησή μας– θέση ότι η ανθρώπινη αντίληψη είναι πάντα κοινωνικο-ιστορικά θεσμισμένη, δηλαδή ειδική σε κάθε κοινωνία, οδηγείται σε μια περίπτωση να προσυπογράψει ένα είδος κοινωνιολογικού σολιψισμού: «άτομα, πράγματα και κόσμος υπάρχουν ακριβώς μέσα και χάρη στη θέσμιση της κοινωνίας (αν υπάρχουν και για τα βακτηρίδια, πρέπει οι βιολόγοι να το πουν, με τον όρο ότι θα το πουν χωρίς να χρησιμοποιήσουν τη γλώσσα)». Αυτή η ανοίκεια για την καστοριαδική φιλοσοφία θέση, που αναπτύσσεται στη σ. 467 της *Φαντασιακής θέσμησης*, έρχεται σε πλήρη αντίθεση με την πολύ αναλυτική και εκλεπτυσμένη θεωρία του συγγραφέα για την αυτοτελικότητα του εμβίου, που εν πολλοίς βασίζεται στην ιδέα ότι ο κόσμος κάθε κάθε έμβιου όντος συγκροτείται με έναν δημιουργικό αλλά όχι αυθαίρετο τρόπο. Αντίστοιχα, η καστοριαδική ιδέα σύμφωνα με την οποία η ανάπτυξη μιας πλήρους αντίληψης για τον κόσμο πραγματοποιείται μέσω της γλώσσας, η οποία προσφέρει συνολοταυτιστικούς όρους επισήμανσης προκειμένου να στερεοποιηθούν τα αντικείμενα μέσα στον κατά τα λοιπά χειμαρρώδη παραστασιακό ρου, δεν στερείται φυσικά ενδιαφέροντος και σημασίας, αδυνατεί ωστόσο να θεματοποιήσει το προφανές γεγονός ότι και τα ζώα διαθέτουν έναν τύπο πλήρους αντίληψης που ωστόσο δεν διαμεσολαβείται από τη γλωσσική κατονομασία. Όπως άλλωστε δείχνει η επαφή ανθρώπων και ζώων, ο ζωικός τύπος αντίληψης είναι μεν διαφορετικός, αλλά όχι μη

πραγμάτευση της έννοιας του *όντος δι' εαυτόν*, στην οποία θα στραφούμε αμέσως τώρα, σχετίζεται άμεσα με αυτά τα προβλήματα, είτε διαλέξει κανείς τον έναν είτε τον άλλον δρόμο.

επικοινωνήσιμος ή μη μεταφράσιμος με βάση την ανθρώπινη σκέψη, και το αντίστροφο. Το να αρνούμαστε δε την ύπαρξη αντίληψης στα ζώα όχι μόνο θα οδηγούσε εκ νέου σε έναν ανθρωποκεντρικό σολιψισμό, αλλά και θα ερχόταν σε αντίθεση με τις θέσεις του Καστοριάδη περί αυτοτελικότητας, έρεισης, κ.λπ.

Όσον δε αφορά την εξωφρενική διατύπωση του φιλοσόφου σύμφωνα με την οποία στα ζώα μπορεί να υπάρξει μητρικό ένστικτο και ενστικτώδεις οικογενειακοί διακανονισμοί, αλλά δεν υπάρχει αγάπη («Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», ό.π., σ. 47), δεν μπορούμε παρά να αντιτάξουμε την υπέροχη φράση του ιταλού φιλοσόφου Piero Martinetti: «Και τα ζώα μπορούν να έχουν ηθικότητα, να νιώσουν αγάπη, στοργή και ευγνωμοσύνη· και αυτά διασκεδάζουν και χαίρονται, υποφέρουν και εκφράζουν με τα πιο υποβλητικά μέσα τα συναισθήματά τους· ο πόνος των ζώων που βασανίζονται μέχρι θανάτου και των τραυματισμένων μητέρων που εκλιπαρούν για τα παιδιά τους έχει κάτι το ανθρώπινο». Πιέρο Μαρτινέτι, *Η ψυχή των ζώων*, μτφρ. Π. Τσιαμούρας, Αθήνα: Κυανανυγή, 2019, σ. 124-125. Σημειώνεται άλλωστε ότι και στο έργο του Δαρβίνου οι αναφορές στο ζωικό συναισθήμα της αγάπης και της στοργής είναι διάχυτες. Βλ. ενδεικτικά Κάρολος Δαρβίνος, *Η έκφραση των συγκινήσεων στον άνθρωπο και τα ζώα*, μτφρ. Κ. Λιγκοβάνη, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2017, σ. 171-172, 182.

Σε κάθε περίπτωση, αυτές οι παρατηρήσεις δεν διατυπώνονται εδώ για να εκφραστεί μια αόριστη ζωοφιλία, συναισθηματικά κατανοητή αλλά φιλοσοφικά αδιάφορη. Εντελώς αντίθετα, όπως δείχνουν εσχάτως στοχαστές σαν τον Will Kymlicka, τη Suzan Donaldson και την Corine Pelluchon, ο στοχασμός πάνω στο ζήτημα των ζώων ανακινεί σημαντικά φιλοσοφικά προβλήματα. Οι παραπάνω λανθασμένες παρατηρήσεις του Καστοριάδη για τα αυτοάνοσα νοσήματα και την αγάπη φανερώνουν τον βαθμό της κρισιμότητας αυτών των προβλημάτων, ήδη στο πραγματολογικό επίπεδο.

3. Το είναι δι' εαυτόν

Ολοκληρώνοντας το προηγούμενο κεφάλαιο, που αφορούσε τους τρόπους με τους οποίους το νόημα συνδέεται με την ανθρώπινη ψυχή, οδηγηθήκαμε σε ορισμένα ερωτήματα σχετικά με την ιδιαιτερότητα του ανθρώπινου είναι. Αν η ψυχή, νοούμενη ως ριζική φαντασία, κινείται κατά κύριο λόγο με βάση νοηματικούς συσχετισμούς, και αν επιπρόσθετα πρέπει να θεωρηθεί, κατ' αρχήν τουλάχιστον, ως αδιαχώριστη από το σώμα, όπως φανερώνει ο συμπλεκτικός όρος «ψυχή/σώμα» στον οποίο καταφεύγει συχνά-πυκνά ο Καστοριάδης,⁸⁵¹ τότε με σχεδόν άμεσο τρόπο ανακινούνται ζητήματα που έχουν να κάνουν με την αποκλειστικότητα ή έστω την ιδιαιτερότητα του νοηματικού φαινομένου στον ανθρώπινο κόσμο. Καθώς με μία έννοια όλες οι μορφές ζωής χαρακτηρίζονται από τη σωματικότητα, ενώ η ύπαρξη ψυχής μοιάζει αναντίρρητη τουλάχιστον για τα ανώτερα θηλαστικά, είμαστε αναγκασμένοι να στραφούμε στη διερεύνηση της ύπαρξης ή μη της νοηματικότητας σε εξωανθρώπινες και εξωκοινωνικές περιοχές. Σε περίπτωση δε που η απάντηση σε αυτό το ερώτημα είναι καταφατική, οφείλουμε να εξετάσουμε τις διαφορές ανάμεσα στην ανθρώπινη και την απλώς έμβια νοηματικότητα.

Οι καστοριαδικές πραγματεύσεις περί της έννοιας του *δι' εαυτόν είναι* (*être pour soi*) έχουν ως στόχο να θέσουν στο τραπέζι και να αντιμετωπίσουν ακριβώς αυτά τα ζητήματα. Πολύ γενικά, θα λέγαμε πως, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, υπάρχει *εαυτός* –δηλαδή ένα ον που χαρακτηρίζεται από αυτοτελικότητα και αυτοτοποθετείται στο κέντρο του κόσμου, οργανώνοντας το περιβάλλον και τα ερεθίσματα που δέχεται από αυτό με βάση τις ιδιονομοτέλειές του– σε κάθε επίπεδο του είναι, αρχίζοντας από το απλό έμβιο, τον μονοκύτταρο έστω οργανισμό. Καθώς η περιπλοκότητα του όντος δι' εαυτόν κλιμακώνεται, αυξάνει αντίστοιχα και η συνθετότητα των διαδικασιών με βάση τις οποίες προσλαμβάνονται οι εξωτερικές κρούσεις, δίνοντας ως αποτέλεσμα μια ολόενα και μεγαλύτερη δημιουργικότητα – είδαμε, λόγου χάρη, παραπάνω το παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο φιλόσοφος σχετικά με το οράν χρώματα των εντόμων, κάτι που προϋποθέτει μια δημιουργική «υποκειμενική» μετάπλαση των μηκών κύματος που συναντώνται στη φύση. Τελικά, φτάνοντας στο πεδίο του ανθρώπου και της κοινωνίας, και παρότι είναι φανερό ότι κάποιες λειτουργίες και κατηγορίες του εμβίου διατηρούνται και εδώ, η δημιουργικότητα εκτινάσσεται και ξεφεύγει από το επίπεδο της αντίληψης: το κοινωνικο-ιστορικό είναι το βασίλειο της δημιουργίας, ο άνθρωπος είναι το ον που δημιουργεί νέους τρόπους ύπαρξης και αλλάζει τον εαυτό του.

Δεν υπάρχει αμφιβολία πως αυτό το γενικό σκεπτικό, ιδίως αν παραμείνει κανείς στην ιδιαίτερα συνοπτική και κατά συνέπεια απλουστευτική παρουσίαση που προηγήθηκε, γεννά απορίες και προβληματισμούς. Θα πρέπει λοιπόν να στραφούμε στα επί μέρους στοιχεία του και να τα εξετάσουμε αναλυτικά και προσεκτικά. Σε αυτό το πλαίσιο, θα διερευνήσουμε αρχικά τον τρόπο με τον οποίο ο Καστοριάδης συλλαμβάνει τη διάρθρωση των διαφόρων οντολογικών περιοχών, επιπέδων ή πεδίων για τα οποία κάναμε λόγο. Το έμβιο, η ψυχή, το άτομο, η κοινωνία –οι ποικίλες *στιβάδες του είναι*, για να ακολουθήσουμε την έκφραση του στοχαστή– σε καμία περίπτωση δεν σχετίζονται με έναν

⁸⁵¹ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 512.

μονοσήμαντο ή εξελικτικό τρόπο. Στη συνέχεια, θα στραφούμε στην κυρίως εξέταση της έννοιας του δι' εαυτόν και στα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που αυτή προσλαμβάνει στα διαφορετικά οντολογικά πεδία εντός των οποίων αναδύεται. Τέλος, θα προσπαθήσουμε να συλλάβουμε τους τρόπους με τους οποίους αυτά τα ζητήματα συνδέονται με το κεντρικό μας διακύβευμα: το νόημα και τους τροπισμούς του. Κι αυτό γιατί η συστηματική επεξεργασία της θεματικής του όντος δι' εαυτόν, η οποία πραγματοποιείται κυρίως στα γραπτά του Καστοριάδη που δημοσιεύονται μετά τη *Φαντασιακή θέσμιση*, συμπληρώνει και αναδιατάσσει τη θεώρηση του φιλοσόφου για το νόημα, τοποθετώντας τη σε έναν νέο ορίζοντα – χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι έχουμε μια εγκατάλειψη των θέσεων που έχουμε ήδη εξετάσει.

Για μια οντολογία της διαστρωμάτωσης

Η πρόθεσή μας να εγκύψουμε στην έννοια του δι' εαυτόν είναι μάς επιτρέπει πριν απ' όλα να επανέλθουμε σε μια προβληματική τα στοιχεία της οποίας μέχρι τώρα απλώς υπονοήθηκαν ή αναφέρθηκαν παρεμπιπτόντως, όταν λόγου χάρη στα προηγούμενα κεφάλαια κάναμε λόγο για την «πρώτη φυσική στιβάδα» ή για την ψυχή ως έναν «νέο τόπο του είναι». Αφού μιλάμε για μια *πρώτη* στιβάδα, αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν και άλλες· στον βαθμό που το ασυνείδητο ενσαρκώνει έναν νέο οντολογικό τόπο και τρόπο, είναι λογικό να συμπεράνει κανείς ότι υπάρχουν μερικοί ακόμα τέτοιοι. Θα μπορούσε λοιπόν ο αναγνώστης να θέσει το ερώτημα περί του πλήθους και του τρόπου της σύνδεσης αυτών των επιμέρους πεδίων μέσα στο γενικότερο πεδίο του είναι – και μάλιστα οφείλει να το κάνει. Καλούμαστε λοιπόν για ακόμα μία φορά να προβούμε σε παρατηρήσεις που αφορούν την αντίληψη του Καστοριάδη για τη φύση του όντος εν γένει· να κολυμπήσουμε στα νερά της ευρύτερης καστοριαδικής οντολογίας.

Όπως παρατηρεί πετυχημένα ο Γιάννης Λαζαράτος, για να κατανοήσει κανείς τη θεώρηση του Καστοριάδη για το είναι, οφείλει να στραφεί στην εκ μέρους του τελευταίου επανερμηνεία όρων και σχημάτων που προέρχονται από την αρχαιοελληνική σύλληψη της ζωής, όπως η αντίθεση και η σύζευξη απειρίας και πέρατος, Χάους και Κόσμου.⁸⁵² Ο αρχαιοελληνικός νόμος της γενέσεως και της φθοράς βλέπει ό,τι συμβαίνει ως μια ανάδυση του όντος μέσα από το μη ον, αλλά και ως μια επιστροφή του όντος στο μη ον, στο πλαίσιο μιας ατέρμονης διαδικασίας.⁸⁵³ Ο Αναξίμανδρος αποτυπώνει πολύ καλά αυτή την κίνηση σε

⁸⁵² Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 222 κ.ε. Υπενθυμίζουμε ότι ο υπότιτλος του συγκεκριμένου πονήματος του Λαζαράτου είναι ακριβώς *Χάος, Άβυσσος, Απύθμενο*.

⁸⁵³ Το ότι η οντολογία του Καστοριάδη βασίζεται στην επανερμηνεία αυτού του πλαισίου συνιστά παρεμπιπτόντως ακόμα μία απόδειξη για όσα σημειώσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο σχετικά με το αβάσιμο της κριτικής του Θεοφάνη Τάση, σύμφωνα με την οποία ο Καστοριάδης δίνει έμφαση στην οντολογική δημιουργία αλλά παραβλέπει την οντολογική καταστροφή (βλ. παραπάνω, σ. 188-189, υποσημ. 584). Εντελώς αντίθετα, όπως μας δείχνει η καστοριαδική πραγμάτευση του αρχαιοελληνικού χάους, τα δύο αυτά μεγέθη είναι εγγενώς και εσωτερικά συνδεδεμένα. Όπως το θέτει ο ίδιος ο φιλόσοφος, «[υ]πάρχει δημιουργία επειδή εκτός των άλλων υπάρχει καταστροφή». Cornelius Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, Παρίσι: Seuil, 2002, σ. 279.

ένα χωρίο το οποίο σχολιάζεται επισταμένως από τον Καστοριάδη:⁸⁵⁴ όλα τα όντα αναδύονται από το άπειρον, μια πρωταρχική απροσδιοριστία, στην οποία και οφείλουν να επιστρέψουν, ακριβώς επειδή υπήρξαν.⁸⁵⁵

Το έργο του Ησιόδου είναι βεβαίως εκείνο που θα δώσει στον Καστοριάδη την περισσότερη τροφή για σκέψη επί του ζητήματος, καθώς σε αυτό κατά τη γνώμη του εντοπίζονται οι δύο πιθανές σημασίες του χάους.⁸⁵⁶ Η πρώτη, που συναντάται στους στίχους 115-117 της *Θεογονίας*, αφορά το χάος ως κενό, ως άβυσσο, ως μη-ον μέσα από το οποίο αναδύεται το ον: στην αρχή έγινε το χάος και μέσα του αναδύθηκε στη συνέχεια η ευρύτερη γη και ο έρωτας.⁸⁵⁷ Η δεύτερη, που εκφράζεται στους στίχους 800-820, είναι αρκετά κοντινή στη σημερινή έννοια της λέξης και αφορά το χάος ως κυκλώνα, ως ένα μείγμα ανοργάνωτο, άμορφο, αχανές. Πρόκειται για την ανάποδη του κόσμου, μια καλή εικόνα της οποίας δίνουν τα Τάρταρα. Μάλιστα, ακριβώς επειδή ο κόσμος είναι χτισμένος πάνω σε αυτόν τον κυκλώνα της αταξίας, εμφανίζονται στην ελληνική μυθολογία διάφορες φιγούρες που κατά τον Καστοριάδη αποτελούν υπενθυμίσεις ή εκπροσώπους του χάους μέσα στον κόσμο, όπως το κεφάλι της Μέδουσας.⁸⁵⁸ Εξάλλου, παρά τον κεφαλαιώδη και εύγλωττο χαρακτήρα που έχουν οι περιγραφές του Ησιόδου και του Αναξίμανδρου,⁸⁵⁹ ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι αναφορές στις έννοιες του χάους και του απείρου μπορούν να βρεθούν στους περισσότερους στοχαστές του αρχαίου ελληνικού κόσμου, μεταξύ των οποίων ο Πλάτωνας, ο Φερεκύδης, ο Αναξαγόρας και ο Ξενοφάνης.⁸⁶⁰

Μέσα λοιπόν από το μη ον, μέσα από το άμορφο, το αβυσσαλέο, το απύθμενο, αναδύονται και στεροποιούνται κατά καιρούς νησίδες εύτακτες και οργανωμένες, *κόσμοι*, με την πρωτογενή σημασία του όρου. Αυτοί οι κόσμοι ωστόσο είναι προορισμένοι να επιστρέψουν κάποια στιγμή στο πρωτογενές χάος από το οποίο δημιουργήθηκαν. Δεν υπάρχει τίποτα αιώνιο, τίποτα που να ξεφεύγει από τον πανδαμάτορα χρόνο, για να θυμηθούμε τον Πίνδαρο. Με τους όρους του Καστοριάδη, το ον αναδύεται *ex nihilo*, υπάρχει δηλαδή οντολογική δημιουργία, πράγμα που ωστόσο δεν πρέπει να μας κάνει να ξεχνάμε ότι η άλλη όψη της είναι η οντολογική καταστροφή, η *perditio in nihilo*. Όπως αναφέραμε ήδη, το

⁸⁵⁴ Πρόκειται για το απόσπασμα 12 A 9 και B 1 της κλασικής συλλογής των Hermann Diels, Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Βλ. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. α', ό.π., σ. 266-267 και κυρίως 281-305.

⁸⁵⁵ Για ένα σχόλιο στις σχετικές παρατηρήσεις του Καστοριάδη, βλ. Δήμος Μαρουδής, «Η προβληματική της απροσδιοριστίας και η ελληνική σκέψη», *Ελευθεροτυπία*, 20/3/2009, διαθέσιμο στο <<http://www.enet.gr/?i=news.el.article&id=27825>>.

⁸⁵⁶ Βλ. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. α', ό.π., σ. 265-266· «Ψευδοχάος, χάος και κόσμος», ό.π., σ. 119-120.

⁸⁵⁷ Βλ. και Καρλ Κερένυϊ, *Η μυθολογία των Ελλήνων*, μτφρ. Δ. Σταθόπουλος, Αθήνα: Εστία, 2013, σ. 31: «το χάος –που [ο Ησιόδος] αναφέρει πρώτο– γι' αυτόν δεν ήταν μια θεότητα, αλλά ένα κενό “χάσμα”: ακριβώς αυτό που απομένει από ένα άδειο αυγό, όταν βγάλουμε το τσόφλι του».

⁸⁵⁸ Καστοριάδης, «Ψευδοχάος, χάος και κόσμος», ό.π., σ. 120.

⁸⁵⁹ Η Sophie Klimis («Explorer le labyrinthe imaginaire de la création grecque: un projet en travail», *Cahiers Castoriadis* 1, σ. 9-44) έχει επιμείνει στη σημασία της σκέψης του Ησιόδου και του Αναξίμανδρου για το καστοριαδικό έργο, ενώ ο Ευάγγελος Παπαδημητρόπουλος (*Ορθολογική κυριαρχία και ελευθερία στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Κρήτης, 2014, σ. 23-26) έχει συνδέσει το ησιόδειο χάος και το αναξιμάνδρειο άπειρο με τη λογική των μαγμάτων.

⁸⁶⁰ Για τον Πλάτωνα, βλ. *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. α', ό.π., σ. 269 κ.ε.· για τους υπόλοιπους τέσσερις, βλ. στο ίδιο, σ. 267-268.

είναι είναι χρόνος, δηλαδή προς-είναι, δημιουργία/καταστροφή μορφών, σχημάτων, θεσμών, σημασιών. Όντα μιας κάποιας σχετικής τάξης, οργάνωσης, δομής, σταθερότητας ανατέλλουν ενίοτε μέσα από το άτακτο, το ανοργάνωτο, το αδόμητο, το ασταθές – και επιστρέφουν κάποτε σε αυτό. Όπως γράφει ο ίδιος ο φιλόσοφος, «[χ]άος είναι το είναι, διότι ακριβώς είναι δημιουργία μορφών εκ του μηδενός, αλλά ακριβώς για τον ίδιο λόγο το είναι είναι και κόσμος, δηλαδή είναι οργάνωση, είναι ολότητα μορφών, πολλαπλών μορφών, που η ίδια είναι κατά το μάλλον ή ήττον ως ολότητα οργανωμένη».⁸⁶¹

Θα λέγαμε λοιπόν ότι ο Καστοριάδης έχει ως μόνιμο υπόβαθρο της σκέψης του αυτή τη διαρκή κίνηση της απερίσταλτης ανάδυσης οργανωμένων μορφών μέσα από μια απύθμενη πηγή. Μπορεί λόγου χάρη να φέρει κανείς στον νου του τη συχνά επανερχόμενη έμφαση που δίνει ο στοχαστής στην έκφραση του Sigmund Freud περί του ομφαλού που συνδέει το όνειρο με το άγνωστο.⁸⁶² Σύμφωνα με τον βιεννέζο ψυχαναλυτή, ακόμα και τα πιο καλά ερμηνευμένα όνειρα συναντούν κάποια στιγμή ένα κουβάρι σκέψεων το οποίο δεν είναι δυνατόν να ξεμπλεχτεί και δεν μπορούμε να γνωρίσουμε πώς συνέβαλε στη διαμόρφωση του περιεχομένου του ονείρου. Οι αναλυμένες ονειρικές σκέψεις, αυτές που παρουσιάστηκαν μέσα στο όνειρο και μπόρεσαν να ανασυγκροτηθούν χάρη στην ερμηνεία αποκτώντας ένα εύτακτο και συγκροτημένο νόημα, «“διαρρέουν απ’ όλες τις μεριές μέσα στο μπερδεμένο δίκτυο του κόσμου των σκέψεών μας”: είναι μείγματα μέσα σ’ ένα μάγμα. Το νόημα του ονείρου, αν ακολουθήσουμε πιστά τον Φρόυντ, δεν μπορεί πλήρως να προσδιορισθεί, να καθορισθεί, γιατί είναι στην ουσία του, εγγενώς, “χωρίς κατάληξη” (ohne Abschluss)· ατελείωτο, ακαθόριστο, *άπειρον*, αόριστο (δεν είναι άπειρο με το νόημα που έχει ο όρος στα μαθηματικά· το μαθηματικό άπειρο είναι ορισμένο και καθορισμένο)».⁸⁶³ Ο συνεκτικός, οργανωμένος ή έστω οργανώσιμος κόσμος των παραστάσεων και του νοήματος αναδύεται μέσα από το αβυσσαλέο και απύθμενο βάθος της ψυχής.⁸⁶⁴

Αυτές οι παρατηρήσεις θα μπορούσαν φυσικά να μας οδηγήσουν και σε μια εξέταση των σχέσεων του μάγματος με το χάος. Ταυτίζονται άραγε οι δύο έννοιες στην αντίληψη του Καστοριάδη; Ενώ τείνει κανείς να απαντήσει αρνητικά, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ορισμένα από τα χαρακτηριστικά που τους αποδίδει ο φιλόσοφος είναι κοινά: παραδείγματος χάρη η *απειρία* με τη μη τετριμμένη μαθηματική έννοια ή το ανεξάντλητο βάθος.⁸⁶⁵ Από την άλλη πλευρά, έχουμε ήδη σημειώσει ότι το μάγμα δεν είναι πλήρως χαοτικό. Μάλιστα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι αυτό συμβαίνει ακριβώς επειδή είναι παντού πυκνό σε συνολοταυτιστικά στοιχεία, τα οποία καθιστούν δυνατή την οργάνωση, την επισήμανση, τη στοιχειοθέτηση προσωρινών έστω σχέσεων και κανονικοτήτων. Με μία έννοια, θα έτεινε λοιπόν κανείς να πει ότι ένα μάγμα περιέχει τόσο χαοτικές όσο και συνολοταυτιστικές «συνιστώσες». Την ίδια στιγμή, οφείλουμε να επισημάνουμε ότι οι κόσμοι που κατά την αρχαιοελληνική αντίληψη αναδύονται μέσα από το χάος –λ.χ. ένα

⁸⁶¹ Καστοριάδης, «Ψευδοχάος, χάος και κόσμος», ό.π., σ. 124.

⁸⁶² Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 395-396.

⁸⁶³ Στο ίδιο, σ. 396.

⁸⁶⁴ Θυμόμαστε εδώ συνειρμικά τους όμορφους στίχους του Μίλτου Σαχτούρη: «Κάτι επικίνδυνα κομμάτια/χάος/είν’ η ψυχή μου/που έκοψε με τα δόντια του/ο Θεός».

⁸⁶⁵ Ο ίδιος ο Καστοριάδης εξάλλου φλερτάρει ενίοτε με την ιδέα να χαρακτηρίσει την ανθρώπινη ψυχή όχι μόνο ως μάγμα, αλλά και ως χάος. Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Ψευδοχάος, χάος και κόσμος», ό.π., σ. 133-134· «Θέσμιση της κοινωνίας και θρησκεία», ό.π., σ. 280. Πρβλ. Smith, «Psyche», ό.π., σ. 83.

ζώο, ένας άνθρωπος, ένας πολιτισμός— ενέχουν κατά τον Καστοριάδη τόσο συνολοταυτιστικές όσο και μαγματικές πλευρές. Αφού λοιπόν ο κόσμος που σχηματίζεται μέσα από το χάος είναι ήδη εν μέρει μαγματικός, το χάος θα πρέπει να είναι κάτι ακόμα πιο πρωτογενές και άτακτο από το μάγμα.⁸⁶⁶

Οδηγούμεστε έτσι σε μια οντολογία πολλαπλών και διαδοχικών αναδύσεων, κάτι που φυσικά ταιριάζει απόλυτα με το πνεύμα της καστοριαδικής φιλοσοφίας: μέσα από το χάος αναδύονται μάγματα, μέσα από τα μάγματα αναδύονται σύνολα, αλλά και άλλα μάγματα.⁸⁶⁷ Η κάθε ανάδυση δεν εξαντλεί το δυναμικό του πεδίου εντός του οποίου λαμβάνει χώρα, και με τη σειρά της γίνεται δυνητικό πεδίο νέων αναδύσεων. Η σύλληψη και η περιγραφή αυτής της οντολογίας γίνεται στο έργο του Καστοριάδη με όρους *στιβάδων*. Πιο συγκεκριμένα, το συνολικό ον/είναι παρουσιάζεται ως διαστρωματωμένο, δηλαδή ως ενέχον πολλά και ασύμμετρα επίπεδα, στρώματα ή περιοχές,⁸⁶⁸ οι οποίες συνδέονται μεν μεταξύ τους αλλά δεν ανάγονται η μία στην άλλη. Με αυτόν τον τρόπο ο φιλόσοφος παίρνει αποστάσεις από το αίτημα μιας ενιαίας οντολογίας, στο πλαίσιο της οποίας τα φαινόμενα θα μπορούσαν σε ένα έσχατο ή θεμελιώδες επίπεδο να αναχθούν σε μία αρχή ή σε μερικούς νόμους.

Τα παραπάνω μπορούν να γίνουν περισσότερο κατανοητά αν στραφούμε σε συγκεκριμένα παραδείγματα. Λόγου χάρη, εντός της στιβάδας της ανόργανης ύλης αναδύονται κάποια στιγμή έμβιοι οργανισμοί. Γί' αυτή τη δημιουργία υπάρχουν φυσικά συνθήκες, όπως κάποια ορισμένα επίπεδα πίεσης και θερμοκρασίας, ένας βαθμός σταθερότητας της οργάνωσης της ύλης κ.λπ. Ο Καστοριάδης όμως παρατηρεί όχι μόνο ότι αυτές οι συνθήκες δεν είναι αναγκαίες και ικανές, αλλά και κάτι απείρως σημαντικότερο: ότι η ανάδυση του εμβίου φέρνει στην ύπαρξη φαινόμενα και προσδιορισμούς *άλλης τάξης* από εκείνους που μπορούσαν να παρατηρηθούν στο πεδίο του ανόργανου. Έχουμε τη συγκρότηση μιας νέας στιβάδας του είναι, η οποία, χωρίς να καταργεί το ανόργανο, κάνει να υπάρξουν νέες δυνατότητες και νέοι προσδιορισμοί του όντος, όπως λόγου χάρη η λειτουργική αλληλουχία, το όργανο, ο μεταβολισμός, η αναπαραγωγή. Συνεχίζοντας μέσα από μια σειρά αναδύσεων και οντολογικών δημιουργιών, που πάντα σηματοδοτούν την επιτολή νέων φαινομένων —π.χ. της ύπαρξης του ήχου και της ακοής στους πολυκύτταρους οργανισμούς όπως τα έντομα, νέων βαθμίδων αντίληψης και συναίσθησης στα πρωτεύοντα θηλαστικά κ.λπ.—, παρατηρούμε κάποια στιγμή την ανάδυση του ανθρώπινου είδους, αξεδιάλυτα ως ιδιόμορφου ψυχισμού και κοινωνικο-ιστορικού όντος. Η ανθρώπινη ψυχή

⁸⁶⁶ Για μια πιο αναλυτική και σε βάθος πραγμάτευση του ζητήματος, βλ. το κεφάλαιο που αφορά την οντολογία του Καστοριάδη στο Αλεξάνδρα Δεληγιώργη, *Ο διαμελισμός του λόγου και η νεωτερική σκέψη*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1991.

⁸⁶⁷ Βλ. τον χαρακτηρισμό του χρόνου ως «μάγματος μαγμάτων» από τον Αλέξανδρο Σχισμένο. Βλ. Σχισμένος, *Η έννοια του χρόνου στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη και η οντολογία του κοινωνικοϊστορικού*, ό.π., σ. 179, 229, 359, 512. Την ίδια έκφραση χρησιμοποιεί ο Γιάννης Λαζαράτος αναφορικά με το νόημα. Βλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 110.

⁸⁶⁸ Με αυτή την έννοια η Suzi Adams κάνει λόγο για την «πολυπεριοχική» (*multiregional*) οντολογία του Καστοριάδη. Βλ. Suzi Adams, «After Merleau-Ponty: Castoriadis, Living Being, World», στον τόμο Karel Novotny, Pierre Rodrigo, Jenny Slatman, Silvia Stoller (επιμ.), *Corporeity and Affectivity. Dedicated to Maurice Merleau-Ponty*, Λάιντεν, Βοστώνη: Brill, 2013, σ. 331. Πρβλ. Suzi Adams, «Towards a Post-Phenomenology of Life: Castoriadis' Critical *Naturphilosophie*», *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 4(1-2), 2008, σ. 387-400.

φέρει στην ύπαρξη φαινόμενα όπως η ριζική φαντασία, το ασυνείδητο, το μη λειτουργικό νόημα, ενώ η κοινωνία, νοούμενη ως κόσμος φαντασιακών σημασιών, αποτελεί μια νέα στιβάδα του είναι, που σφραγίζεται από κάτι οντολογικά πρωτόγνωρο: τον θεσμό και το συμβολικό.

Γίνεται λοιπόν σαφές ότι μέσω της έμφασης στην έννοια της οντολογικής στιβάδας ο Καστοριάδης επιχειρεί να θεματοποιήσει την ύπαρξη περιοχών του όντος σε καθεμία από τις οποίες μπορούν να παρατηρηθούν φαινόμενα που κινητοποιούν διαφορετικούς μηχανισμούς, τρόπους, σχήματα, κατηγορίες και σχέσεις. Αυτό δεν σημαίνει ωστόσο ότι οι εν λόγω περιοχές δεν επικοινωνούν η μία με την άλλη ή ότι είναι απλώς *αλλού* η μία σε σχέση με την άλλη, με βάση ένα σχήμα που θα θύμιζε τη διάκριση μεταξύ της υποσελήνιας και της υπερσελήνιας φυσικής στον Αριστοτέλη. Εντελώς αντίθετα, η καστοριαδική οντολογία της δια-στρωμάτωσης θέλει να συλλάβει ακριβώς τη δι-άρθρωση των ποικίλων περιοχών εντός του συνολικού είναι/όντος, συχνά δε ακόμη και εντός ενός και του αυτού όντος. Ένας άνθρωπος είναι ύλη, είναι έμβιος οργανισμός, είναι ψυχή και κοινωνία. Ωστόσο, το ότι είναι με χιλιάδες τρόπους προσδιορισμένος από την κοινωνία, δεν ανάγεται στο ότι έχει ασυνείδητο· το ότι έχει ασυνείδητο δεν ανάγεται στο ότι είναι έμβιο ον· το ότι είναι έμβιο ον δεν ανάγεται στο ότι αποτελείται από σωματίδια ύλης, πράγμα που άλλωστε αληθεύει εξίσου και για τις πέτρες, το νερό, τον υπολογιστή στον οποίο γράφονται αυτές οι γραμμές.⁸⁶⁹

Σύμφωνα με όσα έχουν προηγηθεί, δεν θα μας προκαλούσε έκπληξη αν η αναγνώστρια είχε ήδη μαντέψει ποιο είναι το θεμελιώδες σχήμα με βάση το οποίο ο Καστοριάδης προσπαθεί να συλλάβει τη σχέση μεταξύ των διαφορετικών στιβάδων. Πρόκειται φυσικά για το σχήμα της έρεισης, που μας επιτρέπει να σκεφτούμε τρόπους συσχέτισης που θέτουν όρια ή προσφέρουν λαβές και δυνατότητες, χωρίς ωστόσο να εγγράφονται σε έναν μονοσήμαντο καθορισμό. Παραδείγματος χάρη, δεν υπάρχει αμφιβολία ότι τα ψυχικά φαινόμενα κινητοποιούν βιολογικούς μηχανισμούς και δεν μπορούν να υπάρξουν ξεχωριστά από αυτούς.⁸⁷⁰ Όπως γράψαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, είναι αναπόφευκτο ότι, σε ένα επίπεδο, το όνειρο λαμβάνει χώρα «κάπου» στο σώμα. Ωστόσο, δεν είναι δυνατόν να θεωρήσουμε ότι το όνειρο *είναι* η δραστηριότητα των νευρώνων που ενεργοποιούνται κατά τη διαδικασία του ονειρεύεσθαι, ούτε ότι η αγάπη *είναι* η δραστηριότητα των «περιοχών που φωτίζονται» στις –τόσο διαδεδομένες πια– προηγμένες εγκεφαλικές τομογραφίες των γυναικών που κρατούν τα μωρά τους.

Κι αυτό γιατί, πρώτον, κανείς δεν έχει απαντήσει –και, νομίζουμε, ούτε θα μπορέσει ποτέ να το κάνει– στο ζήτημα της αιτιότητας που ανακινείται σε αυτές τις περιπτώσεις: η αγάπη *προκαλείται* από την ενεργοποίηση μιας περιοχής σε κάποιον εγκεφαλικό λοβό μου ή

⁸⁶⁹ Μπορούμε εδώ, παρόλες τις ορολογικές αλλά και ουσιαστικές διαφορές, να παραβάλουμε τις παρατηρήσεις του Edgar Morin, στενού φίλου και μόνιμου συνομιλητή του Καστοριάδη: «Η δημιουργικότητα του φυσικού σύμπαντος είναι συστηματική: τα συστήματα, προερχόμενα από οργανωτική συνένωση διαφόρων συστατικών, δημιουργούν αναδύσεις, νέες ιδιότητες, άγνωστες στα επιμέρους στοιχεία». Εντγκάρ Μορέν, *Γνώση, άγνοια, μυστήριο*, μτφρ. Γ. Καυκιάς, Αθήνα: Εκδόσεις του εικοστού πρώτου, 2018, σ. 73.

⁸⁷⁰ Θα μπορούσαμε μάλιστα να συνεχίσουμε αυτό το μονοπάτι, λέγοντας ότι οι βιολογικοί μηχανισμοί βασίζονται σε αντίστοιχους χημικούς, οι οποίοι με τη σειρά τους προϋποθέτουν εκείνους των στοιχειωδών σωματιδίων κ.λπ.

προκαλεί την ενεργοποίησή του; Δεύτερον, γιατί, ακόμη κι αν παραμέριζε κανείς το ζήτημα της αν μη τι άλλο αμφίδρομης αιτιότητας, θα παρέμενε το ζήτημα του *περιεχομένου* και της ειδικής υφής των ψυχικών φαινομένων. Το νόημα του ονείρου μου δεν μπορεί να εξαντλείται στα νευροχημικά του στηρίγματα, όπως το νόημα ενός κειμένου δεν εξαντλείται στα μόρια του γραφίτη και στις δυνάμεις συνάφειας που τα κρατούν πάνω στα μόρια του χαρτιού. Ακόμη κι αν έδειχνε κανείς ότι διαφορετικοί νευρώνες ενεργοποιούνται στους εφιάλτες και στα ερωτικά όνειρα, πώς θα αναιρούσε αυτό τη σημασία ενός συγκεκριμένου εφιάλτη για μένα, την ερμηνεία του στην οποία προβαίνω, την υποκειμενική στάση που υιοθετώ ή δεν υιοθετώ απέναντί του;⁸⁷¹

Ακολουθώντας τον Καστοριάδη, θα μπορούσαμε να ονομάσουμε αυτή την κατάσταση «μη-διαπεριοριστικότητα των κατηγοριών», πράγμα που σημαίνει ότι οι «νόμοι», οι κατηγορίες, οι σχέσεις και τα σχήματα που απαντούν σε κάθε στρώμα τού είναι δεν ισχύουν αναγκαστικά και στα υπόλοιπα.⁸⁷² Συναντάμε ξανά εδώ μια ιδέα που με έναν τρόπο είναι γνωστή από

⁸⁷¹ Δεν μπορούμε να αντισταθούμε εδώ στον πειρασμό να παραθέσουμε σε μάκρος τον σχολιασμό μιας ανάμνησης του νομπελίστα γιατρού και νευροεπιστήμονα Eric Kandel εκ μέρους της ψυχιάτρου και ψυχαναλύτριας Νασίας Λινάρδου, που νομίζουμε ότι σχετίζεται πλήρως με όσα συζητάμε: «Υπάρχει σίγουρα η φιλοδοξία της νευροεπιστήμης να αναγάγει σε βιολογικά θεμέλια χημείας και σημάτων “την ταραχή των ανθρωπίνων” για να δανειστούμε τη διατύπωση ενός από τους σύγχρονους ποιητές μας, του Διονύση Καψάλη. Αυτό αποτελεί εκπεφρασμένη προοπτική για τον Eric Kandel –και πηγαίνει πέρα από την απλή περιγραφή των φαινομένων– όταν λέει ότι θέλει να κατανοήσει τη βιολογική φύση της αντίληψης, της μάθησης, της μνήμης, της σκέψης, της συνείδησης μέχρι και τα όρια της ελεύθερης βούλησης. Ο Eric Kandel εμπιστεύεται στον αναγνώστη του την πιο έντονη παιδική του ανάμνηση από τη Βιέννη της Anschluss τη Νύχτα των Κρυστάλλων. Τότε που ενώ οδηγούσε με όλο και μεγαλύτερη σιγουριά το καινούργιο αυτοκινητάκι του, εισέβαλε στο σπίτι τους η φρίκη των Ναζί. Ο ίδιος, ο οποίος όπως ομολογεί γοητεύτηκε από την ψυχανάλυση, που σκοπός της είναι η μελέτη των προσωπικών αναμνήσεων και εμπειριών ώστε να κατανοηθούν οι συχνά παράλογες ρίζες των κινήτρων, των σκέψεων και της συμπεριφοράς των ανθρώπων, σήμερα θέλει να αναμετρηθεί με το ερώτημα πώς ο τρόμος αποτύπωσε τα χτυπήματα στην πόρτα του διαμερίσματός τους μέσα στον μοριακό και κυτταρικό ιστό του εγκεφάλου του τόσο ανεξίτηλα ώστε να ξαναζεί την εμπειρία με ζωηρές οπτικές και συγκινησιακές λεπτομέρειες μετά από περισσότερο από μισό αιώνα. Όμως ακόμα και αν δοθεί η απάντηση σε αυτό το ερώτημα, πέρα από το γεγονός ότι θα συνιστά μια εντελώς ενική απάντηση στην τυχαία συνάντηση με την απόλαυση του Άλλου, θα παραμένει κατά τα άλλα το αίνιγμα γιατί να είναι αυτή η συγκεκριμένη ανάμνηση, με το λιβιδινικό φορτίο της θα προσέθετα, που προσανατόλισαν την επιθυμία του στις έρευνες για την αποθήκευση της μνήμης στον εγκέφαλο, έρευνες που οδήγησαν στην απονομή του Νόμπελ Ιατρικής. Παραμένει εκεί ένα gap, ένα χάσμα, όπου εμείς οι ψυχαναλυτές τοποθετούμε το υποκείμενο και την πράξη του σαν “ανεξιχνίαστη απόφαση του όντος” σύμφωνα με τη διατύπωση του Λακάν. Με αυτή την έννοια, ο άνθρωπος δεν είναι μηχανή και η ζωή δεν γράφεται σαν το λογισμικό ενός υπολογιστή». Λινάρδου-Μπλανσέ, «Ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που η γλώσσα τού αφαιρεί τη φυσικότητα», ό.π., σ. 35-36.

⁸⁷² Βλ. Καστοριάδης, «Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική διερώτηση», ό.π., σ. 258-261. Ας παραθέσουμε κι ένα παράδειγμα: «Αυτό που μας μαθαίνει ο στοχασμός πάνω στην κοινωνία, παραδείγματος χάρη, είναι ότι η “σχέση” μεταξύ της οικονομίας και του δικαίου δεν είναι μια ιδιαίτερη περίπτωση της “σχέσης εν γένει”, ότι είναι όχι μόνο απερίσταλη αλλά και *ασύγκριτη* με οποιαδήποτε άλλη, όσο “καθολική” και αν είναι αυτή, αφού θα παραπλανιόμασταν (όπως και πράγματι συνέβη) αν τη σκεφτόμασταν ως σχέση “αιτίου προς αποτέλεσμα”, “ύλης προς μορφή”, “υποδομής προς υπερδομή”. μπορούμε να τη σκεφτούμε μόνο με αφετηρία τον εαυτό της· όχι μόνο μαθαίνουμε από την επαφή μ’ αυτήν κάτι που δεν θα μας μάθει ποτέ καμιά άλλη σχέση, αλλά και μαθαίνουμε απ’ αυτήν πάνω στην ιδέα της σχέσης εν γένει πολύ περισσότερα από όσα μπορεί να μας μάθει η σχέση εν γένει πάνω στη “σχέση” μεταξύ οικονομίας και δικαίου». Στο ίδιο, σ. 260-261.

τον Αριστοτέλη, ο οποίος τόνιζε ότι το γνώρισμα του μορφωμένου και καλλιεργημένου ανθρώπου είναι να αξιώνει τον συγκεκριμένο βαθμό ακρίβειας που επιτρέπει το εκάστοτε πεδίο μελέτης: το να αποδέχεται κανείς από έναν μαθηματικό υπολογισμούς «στο περίπου» είναι σαν να ζητά από έναν ρήτορα αυστηρές αποδείξεις.⁸⁷³ Αυτό λοιπόν που στον αριστοτελικό στοχασμό παρουσιάζεται ως το επίπεδο ακρίβειας και μαθηματικοποίησης που επιδέχεται ένα πεδίο, επανερμηνεύεται από τον Καστοριάδη ώστε να αποδοθεί στην οντολογική ιδιαιτερότητα της κάθε στιβάδας του είναι.

Φυσικά, το ότι κάθε στρώμα του στιβαδωμένου είναι παρουσιάζει προσίδια χαρακτηριστικά και σχήματα δεν είναι άσχετο με την υπόλοιπη καστοριαδική φιλοσοφία, όπως την έχουμε παρουσιάσει και επεξεργαστεί μέχρι τώρα. Πιο συγκεκριμένα, οι ιδιαιτερότητες κάθε οντολογικής περιοχής συνδέονται κατά τη γνώμη μας με την κομβική και πανταχού παρούσα στην καστοριαδική θεώρηση έννοια της ριζικής δημιουργίας.⁸⁷⁴ Ο λόγος για τον οποίο η ενιαία οντολογία οφείλει να αντικατασταθεί από μια αντίληψη για το είναι ως «Χάος με μη κανονική στιβάδωση»⁸⁷⁵ είναι ότι υπάρχει διαρκής ανάδυση οντολογικών μορφών άλλων, καινούριων, απερίσταλτων, μη αναγώγιμων στις προϋπάρχουσες συνθήκες. Αυτές οι μορφές διανοίγουν νέες στιβάδες της ύπαρξης, που δεν μπορούν να γίνουν νοητές παρά μόνο με βάση τον εαυτό τους – άλλη μία έκφανση του περίφημου κύκλου της δημιουργίας, καθώς τα ουσιώδη σχήματα που καθιστούν κατανοητή την ύπαρξη ενός όντος δημιουργούνται μαζί με αυτό: λόγου χάρη, η κατηγορία της αναπαραγωγής δημιουργείται μαζί με το έμβιο ενώ την ίδια στιγμή προϋποτίθεται από αυτό.

Τέλος, στην ίδια γραμμή σκέψης οφείλουμε να σημειώσουμε και ότι η στιβάδωση του όντος δεν θα πρέπει να γίνει αντιληπτή ως μια εξελικτική ή κλιμακωτή κατάσταση.⁸⁷⁶ Δεν έχουμε εδώ να κάνουμε με μια ποσοτική ή ποιοτική προοδευτική πορεία που οδηγεί από την ύλη στο έμβιο και από το έμβιο στο ψυχικό και στο κοινωνικό, ούτε αντίστροφα με την ιδέα ότι το ψυχικό είναι κατά βάθος βιολογικό και το βιολογικό κατά βάθος υλικό. Έχουμε να κάνουμε με την ταυτόχρονη ύπαρξη διαφορετικών οντολογικών στρώσεων που η καθεμία τους ενέχει τους δικούς της προσδιορισμούς, προσφέροντας στις άλλες δυνατότητες και θέτοντάς τους εμπόδια και όρια, μ' έναν τρόπο που δεν είναι ούτε ασήμαντος ούτε καθοριστικός, όπως –για να χρησιμοποιήσουμε δύο όχι πλήρως ακριβείς, αλλά ενδεχομένως ούτε και ανούσιες αναλογίες– η σύνθεση των υλικών ενός ζωγράφου δεν είναι ούτε αδιάφορη ούτε εξαντλητικά βαρύνουσα για το έργο του, ή με τον τρόπο που

Πρβλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, σ. 56· Κτενάς, Σχισμένος, «Μάγμα και συνολοταυτιστικό (εισαγωγικές παρατηρήσεις)», ό.π.

⁸⁷³ Αριστοτέλης, *Ηθικά Νικομάχεια*, βιβλίο Α, 1194b 22-28. Ο Καστοριάδης μάλιστα αναφέρεται στην εν λόγω άποψη του Αριστοτέλη στη συζήτηση που έχει με τον Κοσμά Ψυχοπαίδη, τον Παντελή Μπασάκο και τον Δημήτρη Μαρκή, στην οποία έχουμε αναφερθεί παραπάνω.

⁸⁷⁴ Σε μια ανάλογη ερμηνεία προβαίνει και η Marcela Tovar-Restrepo. Βλ. Tovar-Restrepo, *Castoriadis, Foucault, and Autonomy*, ό.π., σ. 50: «η έννοια της δημιουργίας έχει να κάνει με τη νέα ανάδυση μιας στιβάδας μέσα από μια άλλη, ανάδυση μη αναγώγιμη [στην προϋπάρχουσα στιβάδα], αλλά αφεδιάλυτη [από αυτή]».

⁸⁷⁵ Καστοριάδης, «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 323.

⁸⁷⁶ Βλ. Tovar-Restrepo, *Castoriadis, Foucault, and Autonomy*, ό.π., σ. 125.

ο νόμος της αδράνειας ταυτόχρονα περιορίζει και καθιστά δυνατό το μπιλιάρδο.^{877, 878} Την ίδια στιγμή, η οντολογική δημιουργία και η συνεπαγόμενη διαστρωμάτωση δεν θα πρέπει να νοηθούν ως αποκλειστικά κάθετες, αλλά και ως οριζόντιες: δεν έχουμε δημιουργία μόνο καθώς περνάμε από το ανόργανο στο βιολογικό ή από το βιολογικό στο ψυχοκοινωνικό, αλλά και μέσα στην ίδια τη στιβάδα του βιολογικού, καθώς κάθε νέο έμβιο είδος αποτελεί μια οντολογική καινοτομία. Και δεν έχουμε στιβάδωση μόνο εντός του ανθρώπινου, νοούμενου ως κοινωνικού, ψυχικού, βιολογικού και υλικού, αλλά και εντός, λόγου χάρη, του ίδιου του ψυχικού: το ασυνείδητο και συνειδητό είναι δύο διαφορετικές στιβάδες στο εσωτερικό μιας άλλης στιβάδας.⁸⁷⁹

Δι' εαυτόν, έμβιο, αυτοτελικότητα, ιδιόκοσμος

Το είναι, λοιπόν, χαρακτηρίζεται κατά τον Καστοριάδη από τη ριζική δημιουργία/καταστροφή, που σύμφωνα με όσα είπαμε παραπάνω μπορεί να ιδωθεί και ως ανάδυση καινούριων οντολογικών περιοχών, στρωμάτων ή στιβάδων, που φέρουν μαζί τους νέους και διαφορετικούς καθορισμούς, κανόνες, ιδιότητες και σχέσεις. Προκειμένου να επανασυνδεθούμε με το κυρίως θέμα αυτού του κεφαλαίου, θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι σε κάθε στρώμα του όντος, αρχίζοντας από την περίφημη πρώτη φυσική στιβάδα, υπάρχει *είναι-δι' εαυτόν*, υπάρχουν δηλαδή όντα που διαθέτουν έναν στοιχειώδη έστω εαυτό, μια πρωτο-υποκειμενικότητα που χαρακτηρίζεται από την αυτοτελικότητα, την κλειστότητα και τη δημιουργία ενός ιδιοκόσμου. Το *ον δι' εαυτόν* υπάρχει ακριβώς για τον εαυτό του, είναι σκοπός του εαυτού του, χαρακτηρίζεται από έναν γνήσιο, ριζικό και

⁸⁷⁷ Υπό αυτή την έννοια, δεν μπορούμε να αποδεχθούμε τον ισχυρισμό της Δεληγιώργη, σύμφωνα με τον οποίο η συνολοταυτιστική λογική αφορά την «εξωτερική» στιβάδα του όντος, ενώ στο «εσωτερικό» του είναι/όντος υπάρχει το ριζικό φαντασιακό. Κι αυτό όχι μόνο γιατί πιστεύουμε ότι τόσο το συνολοταυτιστικό όσο και το φαντασιακό υπάρχουν, αν και με διαφορετικό τρόπο, σε κάθε στιβάδα του δι' εαυτόν, αλλά και γιατί δεν κατανοούμε ποια θα ήταν λόγου χάρη η εξωτερική και ποια η εσωτερική στιβάδα ενός ανθρώπου. Βλ. Αλεξάνδρα Δεληγιώργη, «Η οντολογία του όντος/Είναι δι' εαυτόν ως εναντίωση στον σύγχρονο μηδενισμό», στον τόμο *Αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη, στοχαστή της αυτονομίας*, ό.π., σ. 216-217.

⁸⁷⁸ Για μια συναφή προσέγγιση, εγγραφόμενη σε ένα διαφορετικό –αλλά όχι τελείως ξένο για τη σκέψη του Καστοριάδη– πλαίσιο, βλ. τον διάλογο μεταξύ του θεωρητικού φυσικού και φιλοσόφου της φυσικής και των μαθηματικών David Sharp και του μαθηματικού και φαινομενολόγου Gian-Carlo Rota που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Los Alamos Science* το 1985. Συζητώντας –ίσως όχι τυχαία– το ζήτημα του νοήματος και της σημασίας, οι δύο στοχαστές σημειώνουν τα εξής: «Sharp: Η σημασία είναι αναπόσπαστα εξαρτώμενη από το περικείμενο. Η εξάρτηση από το περικείμενο παρουσιάζει μια ποικιλία διαφορετικών στρωμάτων περιγραφής που μοιάζουν εξαρτώμενα το ένα από το άλλο, και ωστόσο δεν μπορούν να αναχθούν το ένα στο άλλο. [...] Rota: Οι νόμοι της βιολογίας εξαρτώνται εν τέλει από τους νόμους της φυσικής. Όμως από τη γνώση των νόμων της φυσικής δεν μπορούμε να συναγάγουμε τη συμπεριφορά των ζωντανών οργανισμών». *Μαθηματικά, φιλοσοφία και τεχνητή νοημοσύνη. Ένας διάλογος με τον Gian-Carlo Rota και τον David Sharp*, μτφρ. Α. Σπανού, Αθήνα: Ευρασία, 2019, σ. 44-45.

⁸⁷⁹ Σε αυτό το πλαίσιο οφείλουμε εξάλλου να σημειώσουμε ότι ο Freud, σε επιστολή του προς τον Wilhelm Fliess το 1896, έκανε λόγο για «διαστρωματώσεις της ψυχής». Βλ. το λήμμα «Nachträglichkeit» στο Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Λεξιλόγιο της ψυχανάλυσης*, μτφρ. Β. Καψαμπέλης, Π. Αλούπης, Λ. Χαλκούση, Αθήνα: Κέδρος, 2008, σ. 175.

θεμελιώδη εγωκεντρισμό, από αυτοαναφορικότητα και αυτοεπικέντρωση, με την έννοια ότι οτιδήποτε συμβαίνει πρέπει να διέλθει από τα δικά του φίλτρα, να μεταβολιστεί σύμφωνα με τις δικές του τελικότητες. Για το δι' εαυτόν τα πράγματα και ο κόσμος δεν υπάρχουν παρά ως προς το ίδιο και με τους τρόπους που ορίζει το ίδιο.⁸⁸⁰

Όλα αυτά θα αρχίσουν ίσως να γίνονται πιο σαφή μόλις στραφούμε στα συγκεκριμένα όντα που αποτελούν για τον Καστοριάδη παραδείγματα του δι' εαυτόν είναι. Η συνήθης παρουσίασή τους στη βιβλιογραφία τα χωρίζει σε έξι γενικές περιπτώσεις, εκ των οποίων οι τέσσερις πρώτες είναι «περιγραφικές», με την έννοια ότι προσπαθούν να συλλάβουν τα πράγματα όπως είναι, ενώ οι δύο τελευταίες είναι δυνητικές και «κανονιστικές» ή καλύτερα προταγματικές, καθώς σχετίζονται και με τις κοινωνικοπολιτικές αξίες του Καστοριάδη: έμβιο, ψυχή, κοινωνικό άτομο, κοινωνία, αυτόνομο υποκείμενο, αυτόνομη κοινωνία.⁸⁸¹ Από τη μεριά μας δεν θα ακολουθήσουμε αυστηρά αυτή την κατηγοριοποίηση. Ο λόγος δεν είναι ότι τη θεωρούμε λανθασμένη ή ατεκμηρίωτη με βάση τα καστοριαδικά κείμενα,⁸⁸² αλλά ότι θέλουμε να εστιάσουμε την προσοχή μας όχι μόνο στην κάθετη διαστρωμάτωση του όντος,⁸⁸³ αλλά και στην οριζόντια, η οποία είναι εξίσου σημαντική: κάθε βιολογικό είδος είναι ένα ιδιαίτερο δι' εαυτόν, όπως άλλωστε και κάθε επιμέρους διαφορετική κοινωνία, ενώ οι τρεις αρχές των δύο φροϋδικών τοπικών χαρακτηρίζονται από τον ίδιο τον Καστοριάδη ως όντα δι' εαυτά εντός της «ευρύτερης» οντολογικής στιβάδας του ψυχικού.⁸⁸⁴

Σε κάθε περίπτωση, φέρνοντας στο μυαλό μας ένα έμβιο ον ή μια κοινωνία, μπορούμε να κατανοήσουμε σε τι αποβλέπει ο στοχαστής με την κατηγορία του δι' εαυτόν είναι. Ένας μονοκύτταρος οργανισμός είναι κατά κάποιον τρόπο ένας κλειστός κόσμος. Όσα προέρχονται από το περιβάλλον του πρέπει να μεταβολιστούν για να εισέλθουν στο εσωτερικό του, και αυτός ο μεταβολισμός είναι απολύτως εξαρτημένος από τις ιδιονομοτέλειες του συγκεκριμένου οργανισμού, οι οποίες όχι μόνο δεν είναι γενικές, αλλά

⁸⁸⁰ Αυτό φυσικά δεν είναι καθόλου το ίδιο με το να πούμε ότι το δι' εαυτόν «κάνει ό,τι θέλει», ότι δρα εντός μιας ανεξέλεγκτης αυθαιρεσίας. Υπάρχουν σίγουρα στον κόσμο αντιστάσεις, δυνάμεις, αντικειμενικότητες, όπως άλλωστε υπάρχουν και άλλες μορφές του είναι δι' εαυτόν, που ανάμεσά τους αναπτύσσονται συχνά ανταγωνιστικές σχέσεις. Ας σκεφτούμε όμως το εξής: ακόμα και η περίπτωση του θανατηφόρου δηλητηρίου, μιας ουσίας που καταστρέφει το δι' εαυτόν και συνεπώς θα έτεινε κανείς να σκεφτεί ότι δεν ορίζεται από αυτό, στην πραγματικότητα με μία έννοια εξαρτάται πλήρως από τις ιδιονομοτέλειες του κάθε όντος. Το οινόπνευμα είναι δηλητήριο για τα μικρόβια αλλά όχι για τους σκύλους. Η παρακεταμόλη μπορεί να σκοτώσει τις γάτες αλλά ανακουφίζει τους ανθρώπους κ.λπ.

⁸⁸¹ Βλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 53 κ.ε.· Adams, «Towards a Post-Phenomenology of Life: Castoriadis' Critical *Naturphilosophie*», ό.π., σ. 394.

⁸⁸² Αυτή είναι εξάλλου και η δομή που ακολουθεί ο Καστοριάδης στο «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα».

⁸⁸³ Δεν είναι τυχαίο που η Suzi Adams στα σχετικά κείμενά της χρησιμοποιεί συχνά τον όρο *vertical* (*life, dimensions, world*, κ.λπ.). Βλ. στο ίδιο, σ. 390.

⁸⁸⁴ Καστοριάδης, «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 176-177 και ιδίως 190-191. Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο είναι σημαντικό να κρατάμε πάντα στον νου μας ότι η διαστρωμάτωση του όντος είναι μη κανονική, δηλαδή δεν είναι εύτακτη και σύμφωνη με έναν γενικό και προκαθορισμένο κανόνα. Αντιθέτως, τα στρώματα αλλού πυκνώνουν και αλλού λεπταίνουν, ενώ την ίδια στιγμή υπάρχουν ρήγματα μέσα από τα οποία η μία στιβάδα διεισδύει μέσα στην άλλη. Βλ. στο ίδιο, σ. 189, υποσημ. 10, όπου μάλιστα ο Καστοριάδης αναφέρει ότι ο όρος μάγμα προσπαθεί να συλλάβει μεταξύ άλλων και αυτήν ακριβώς τη μη τακτοποιημένη, ρευστή στιβάδωση.

ενδέχεται να είναι αδιάφορες ή ακόμα και αντιπαρατιθέμενες με εκείνες ενός άλλου όντος. Ό,τι είναι βλαβερό για την αυτοσυντήρηση ενός οργανισμού μπορεί να είναι ωφέλιμο για την αναπαραγωγή ενός άλλου. Με αυτή την έννοια, κάθε οργανισμός οργανώνει ολόκληρο τον κόσμο με βάση τις δικές του κατηγορίες και, ακόμα ριζικότερα, ο κόσμος υπάρχει για εκείνον μόνο χάρη σε και μέσα από αυτές τις κατηγορίες.

Αντίστοιχα, κάθε κοινωνία συγκροτεί ένα σύμπαν και κάθε τι που συναντά, είτε πρόκειται για ένα στοιχείο προερχόμενο από το περιβάλλον, για μια φυσική καταστροφή, για μια άλλη κοινωνία, πρέπει να νοηματοδοτηθεί εντός αυτού του σύμπαντος και να αναδημιουργηθεί μέσα από τα δικά του σχήματα. Και η κοινωνία, όπως και ο οργανισμός, αποτελεί με έναν τρόπο το κέντρο του κόσμου της και του κόσμου εν γένει, την αρχή των αξόνων από την οποία ξεκινάει το καθετί. Κι αυτή τείνει προς την αυτοδιατήρησή της, μεταβολίζοντας τα πάντα μέσα από τη δική της οπτική γωνία, που είναι απλώς μία ανάμεσα σε πολλές. Βεβαίως, το ότι υπάρχουν ασύλληπτες οντολογικές διαφορές ανάμεσα στα δύο αυτά όντα εξυπακούεται και θα πρέπει να έχει ήδη γίνει σαφές με βάση όσα αναφέρθηκαν σε προηγούμενα κεφάλαια για την οντολογική ιδιαιτερότητα του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου. Εντούτοις, είναι ακριβώς η οντολογία της διαστρωμάτωσης εκείνη που καθιστά δυνατή τη σύλληψη αυτών των ιδιαιτεροτήτων, καθώς μας επιτρέπει να σκεφτούμε ότι αν το έμβιο, η ψυχή και η κοινωνία είναι όντα δι' εαυτά, δεν σημαίνει ότι είναι μόνο αυτό.⁸⁸⁵

Έχοντας αναφέρει εν τάχει κάποια ενδεικτικά χαρακτηριστικά του είναι δι' εαυτόν, μπορούμε πλέον να στραφούμε με πιο συγκεκριμένο και αναλυτικό τρόπο στην πραγμάτευση της πλέον χαρακτηριστικής περίπτωσης του: του εμβίου. Ο ίδιος ο Καστοριάδης χαρακτηρίζει το έμβιο «αρχετυπικό δι' εαυτόν»⁸⁸⁶ και οι αναλύσεις του για τις δύο αυτές κατηγορίες συχνά διαπλέκονται σε βαθμό αδιακρίσιας. Ο λόγος είναι ότι το έμβιο είναι αυτό που κάνει τη στιβάδα του δι' εαυτόν εν γένει να αναδυθεί· εκεί που προηγουμένως υπήρχε μόνο «η αδιάφορη συμμετρία αντικείμενο/αντικείμενο/σχέση» ανατέλλει πλέον με τη δημιουργία του εμβίου «η τριαδική δομή υποκείμενο/αντικείμενο/σχέση».⁸⁸⁷ Οι υπόλοιπες οντολογικές στιβάδες από εδώ και στο εξής θα διαφοροποιούν, θα εμπλουτίζουν, θα διαταράσσουν ακόμη αυτή τη γενική δομή, πάντοτε όμως θα παραμένουν με μία έννοια στον ορίζοντά της. Με άλλα λόγια, η ψυχή, το άτομο, η κοινωνία, αυτόνομη ή ετερόνομη, διαφέρουν πάρα πολύ μεταξύ τους και κομίζουν διαφορετικές ποιότητες και οντολογικές κατηγορίες. Υπάρχουν όμως και στη γενικότερη κατηγορία του όντος δι' εαυτόν, κάτι που ορισμένες φορές μπορεί να φαίνεται και να είναι τετριμμένο, όπως λόγου χάρη όταν συγκρίνουμε τους θεσμούς δύο διαφορετικών κοινωνιών ως προς τον βαθμό που προωθούν την αυτονομία, άλλοτε όμως είναι ιδιαίτερα σημαντικό, όπως όταν επιχειρούμε να σκεφτούμε τις διαφορές μεταξύ του ανθρώπινου και του ζωικού σύμπαντος.

Έστω λοιπόν ένα έμβιο, είτε πρόκειται για μια αμοιβάδα, είτε για μια γάτα. Ποια θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι τα θεμελιώδη οντολογικά χαρακτηριστικά του, τουλάχιστον από τη σκοπιά που μας ενδιαφέρει εδώ; Ο Καστοριάδης αναφέρεται πρώτα απ' όλα στην

⁸⁸⁵ Βλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 56, όπου αυτό το σημείο τονίζεται εξαιρετικά.

⁸⁸⁶ Καστοριάδης, «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 180.

⁸⁸⁷ Castoriadis, *Sujet et verité dans le monde social-historique*, ό.π., σ. 299.

αυτοτελικότητα, ένα στοιχείο που κατά τη Suzi Adams βρίσκεται τη θέση του στο καστοριαδικό έργο μέσα από τη συνομιλία του φιλοσόφου με τον ελβετό ζωολόγο Adolph Portmann.⁸⁸⁸ Το έμβιο είναι δι' εαυτόν στον βαθμό που αποτελεί σκοπό του εαυτού του. Όλες του οι κινήσεις συντείνουν στο να επιμένει στο είναι του, μέσα από ένα σπινοζικού είδους *conatus*. Αυτό ισχύει τόσο για το κάθε επιμέρους άτομο ενός είδους, όσο και για το είδος συνολικά, που μέσα από τη λειτουργία της αναπαραγωγής τείνει στη διαιώνισή του. Μηχανισμοί άμυνας, επίθεσης και προσαρμογής, ένστικτα και λειτουργίες, νοημοσύνη και ομοιοστασία, νύχια, οπλές και φτερά, για να θυμηθούμε τον Πρωταγόρα, όλα τίθενται στην υπηρεσία της αυτοσυντήρησης, μέσα από μια στοιχειώδη και ανυπέρβλητη αυτοαναφορικότητα.

Το δεύτερο χαρακτηριστικό του εμβίου, και συνεπώς του όντος δι' εαυτόν γενικά, είναι η δημιουργία ενός *ιδιόκοσμου*. Στον αντίποδα μιας θεώρησης που θα έβλεπε την πραγματικότητα να υπάρχει ως τέτοια κάπου έξω από το έμβιο, ήδη συγκροτημένη και εν αναμονή της εσωτερικεύσής της από τα ζωντανά όντα, ο Καστοριάδης δίνει έμφαση στους τρόπους με τους οποίους κάθε έμβιο συγκροτεί το περιβάλλον και τον κόσμο του. Από το εξωτερικό έρχονται προς τον οργανισμό κρούσεις, οι οποίες όπως έχουμε σημειώσει ήδη δεν είναι ούτε κατ' αρχήν αδιάφορες ούτε πλήρως άμορφες. Η συνάντηση με ένα ισχυρό ηλεκτρικό φορτίο σχεδόν πάντοτε «σημαίνει κάτι» για το έμβιο, ενώ τα αμινοξέα έχουν μια συγκεκριμένη δομή, που είναι διαφορετική από εκείνη των λιπιδίων. Ωστόσο, το κάθε έμβιο προσλαμβάνει, οργανώνει και ταξινομεί τα ερεθίσματα με έναν ιδιαίτερο τρόπο, ο οποίος είναι ενεργητικός και δραστήριος. Το γνωστό πλέον παράδειγμα που χρησιμοποιεί ο φιλόσοφος σχετικά με την ύπαρξη των χρωμάτων φανερώνει ακριβώς την ενεργητικότητα του εμβίου στη συγκρότηση ενός κόσμου που είναι κάθε φορά ιδιαίτερος: όχι μόνο υφίστανται έμβια για τα οποία τα χρώματα πολύ απλά δεν υπάρχουν ή που βλέπουν τα χρώματα με διαφορετικούς τρόπους· πολύ περισσότερο, τα χρώματα δεν υπάρχουν ως τέτοια στη φύση, αλλά ορισμένα μήκη κύματος *μετασχηματίζονται* σε χρώματα στο πλαίσιο του ιδιόκοσμου κάποιων εμβίων.

Η συγκρότηση του εν λόγω ιδιόκοσμου, της *Eigenwelt* –μιας έννοιας που παρεμπιπτόντως καταλαμβάνει κεντρική θέση στο έργο του Martin Heidegger και του υπαρξιστή ψυχολόγου Ludwig Binswanger, αλλά έλκει την καταγωγή της, όχι τυχαία, από το έργο του θεωρητικού βιολόγου Jakob von Uexküll⁸⁸⁹– διέρχεται κατά τον Καστοριάδη από τη θεμελιώδη τριάδα

⁸⁸⁸ Adams, «Towards a Post-Phenomenology of Life: Castoriadis' Critical *Naturphilosophie*», ό.π., σ. 395.

⁸⁸⁹ Το θεμελιώδες έργο του von Uexküll *Μια περιήγηση στους περιβάλλοντες κόσμους των ζώων και των ανθρώπων: ένα εικονογραφημένο βιβλίο για άορατους κόσμους* κυκλοφορεί αρχικά το 1934, ενώ το 1956 επανεκδίδεται συνοδευόμενο από το δοκίμιο *Θεωρία της σημασίας* και προλογίζεται από τον προαναφερθέντα Adolph Portmann, ο οποίος μάλιστα κάνει λόγο στο κείμενό του για την «αυτονομία του εμβίου». Σε όλο το βιβλίο, η έννοια του εμβίου ως υποκειμένου διαδραματίζει κομβικό ρόλο. Ας κρατήσουμε εδώ δύο χαρακτηριστικά αποσπάσματα, που φανερώνουν την άμεση ή έμμεση επιρροή που άσκησε ο εν λόγω συγγραφέας στις αντιλήψεις του Καστοριάδη τις οποίες παρουσιάζουμε σε αυτό το κεφάλαιο. «Ενώ μέχρι τώρα λέγαμε ότι χωρίς τον χρόνο δεν μπορεί να υπάρξει ζωντανό υποκείμενο, πρέπει πλέον να λέμε: χωρίς ένα ζωντανό υποκείμενο δεν μπορεί να υπάρξει χρόνος». Jakob Johann von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, Αμβούργο: Rowohlt Verlag, 1956, σ. 30. «Η ποιότητα των σταφίδων αφήνει το τσιμπούρι εντελώς αδιάφορο, ενώ το χαρακτηριστικό του βουτανικού οξέος παίζει στο περιβάλλον του έναν προεξέχοντα ρόλο. Τουναντίον, στο περιβάλλον

παράσταση-αίσθημα-πρόθεση. Κάθε εξωτερικό ερέθισμα, κάθε σοκ που προέρχεται από το περιβάλλον οφείλει να μεταβολιστεί από το έμβιο, περνώντας μέσα από τα φίλτρα του. Αυτό σημαίνει ότι πρέπει πρώτα απ' όλα να παρασταθεί, δηλαδή κατά κάποιον τρόπο να αναγγεληθεί, να παρουσιαστεί, να παροντοποιηθεί. Η εν λόγω παράσταση δεν είναι κατ' ανάγκη οπτική –υπάρχουν εξάλλου έμβια που δεν βλέπουν, αφού δεν έχουν καν οπτικά όργανα– αλλά συνίσταται σε μια οργάνωση και ταξινόμηση του δεδομένου, σε μια απεικόνισή του από και για το έμβιο.⁸⁹⁰ Αξεδιάλυτη από αυτή την εικονοθεσία είναι η αισθηματική επένδυση των ερεθισμάτων που εισέρχονται στον κόσμο του εμβίου. Σε καθετί προσδίδεται ένα υποτυπώδες έστω αξιολογικό φορτίο, μια θεμελιώδης αξία/απαξία που στο πιο στοιχειώδες επίπεδο αφορά το δίπολο αρέσκεια/απαρέσκεια για κάθε συγκεκριμένο ερέθισμα. Τέλος, η εικονοθέτηση και η αισθηματική αξιολόγηση συμπλέκονται σε βαθμό αδιακρισίας με ένα προθεσιακό άνυσμα, ένα τείνειν προς ή ένα απέχειν από που προσανατολίζει τις «δράσεις», τις «παραλείψεις» ή την «αδιαφορία» του οργανισμού σε σχέση με τις κρούσεις που δέχεται.⁸⁹¹

Τίποτα συνεπώς δεν μπορεί να εισέλθει στην κλειστή επικράτεια του εμβίου αν δεν γίνει μέρος του ιδιοκόσμου του, αν δεν μεταπλαστεί με βάση τις παραστασιακές/αισθηματικές/προθεσιακές ιδιονομοτελείες του. Σε αυτή τη βάση ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στη σύλληψη των ζωντανών οργανισμών με βάση τη θεωρία της πληροφορίας, δηλαδή σε προσεγγίσεις που εκκινούν από τη θεώρηση του ανθρώπου και γενικά του εμβίου ως ενός ιδιαίτερα σύνθετου ηλεκτρονικού υπολογιστή, αντιμετωπίζοντας τους οργανισμούς σαν συλλέκτες και οργανωτές έτοιμων πληροφοριών που υπάρχουν ήδη στο περιβάλλον τους.⁸⁹² Ο στοχαστής επισημαίνει ότι δεν υπάρχουν *bits* στη φύση και ότι το καθετί αποκτά τη σημασία και τη σημαντικότητά του –γίνεται «πληροφορία» ή «θόρυβος»,

του καλοφαγά ο τόνος της σημαντικότητας μπαίνει όχι στο βουτανικό οξύ, αλλά στην ποιότητα των σταφίδων». Στο ίδιο, σ. 31.

⁸⁹⁰ Παρότι ο Καστοριάδης σημειώνει συχνά ότι ακόμη και για τον άνθρωπο οι παραστάσεις δεν είναι μόνο οπτικές, δίνοντας λόγου χάρη το παράδειγμα της παράστασης μιας μουσικής συμφωνίας στο μυαλό του συνθέτη (βλ. π.χ. «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 150-151), είναι εξαιρετικά δύσκολο να ξεφύγουμε από τη θεώρηση της παράστασης ως οπτικής εικόνας, ακριβώς επειδή η όραση παίζει τόσο σημαντικό ρόλο στην αντίληψή μας. Ακόμη κι αν κλείσουμε τα μάτια και ψηλαφήσουμε τον χώρο, τείνουμε να μεταφράσουμε νοερά τα αντικείμενα που συναντά η αφή μας με βάση τα οπτικά αποθέματα που έχουμε στη μνήμη μας. Ας σκεφτούμε όμως, όσο μπορούμε, τον τρόπο που προσανατολίζεται στον κόσμο ένας εκ γενετής τυφλός. Με την αφή κατά κάποιον τρόπο παριστά ή εικονοθετεί στην ψυχή του τα πράγματα, μορφοποιεί το περιβάλλον του, σχηματίζει μια εικόνα γι' αυτό, παρότι δεν έχει την εμπειρία της όρασης. Αυτήν ακριβώς την έννοια της παράστασης προσπαθούμε να θεματοποιήσουμε και εδώ.

⁸⁹¹ Έχει ενδιαφέρον ότι φιλόσοφος θεωρεί πως τα τρία στοιχεία του δι' εαυτόν –παράσταση, αίσθημα και πρόθεση– αντιστοιχούν στους αρχαιοελληνικούς όρους λογικό/νοητικό, θυμικό και ορεκτικό, που κατά τη γνώμη του εντοπίζονται ήδη στον *Επιτάφιο* του Θουκυδίδη (Βιβλίο Β, 43, 1) και οφείλουν την επεξεργασία τους στους σοφιστικούς και ιπποκρατικούς κύκλους. Βλ. Καστοριάδης, «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 181-182, υποσημ. 4.

⁸⁹² Βλ. Καστοριάδης, «Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», ό.π., σ. 220-222, όπου τα όρια της θεωρίας της πληροφορίας καταδεικνύονται ακριβώς μέσα από την ανάδειξη της σημασίας του όντος δι' εαυτόν· βλ. επίσης «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 403: «Σήμερα είναι της μόδας η χρήση της γλώσσας της "πληροφορίας". Μας λένουν ότι το έμβιο περισυλλέγει πληροφορίες στη φύση και τις χειρίζεται διαφοροτρόπως. Αυτήν τη χρήση πρέπει να την καταδικάσουμε απεριφραστα. Δεν είδαμε ποτέ πληροφορίες να φυτρώνουν στα λιβάδια την άνοιξη ή το φθινόπωρο. Το έμβιο δημιουργεί πληροφορία δι' εαυτό». Πρβλ. όσα αναφέρει ο Francisco Varela στο Καστοριάδης, *Διάλογοι*, ό.π., σ. 70.

αν θέλουμε οπωσδήποτε να χρησιμοποιήσουμε αυτούς τους όρους—μόνο μέσα από τον υποκειμενικό μετασχηματισμό και τη νοηματοδότησή του στο πλαίσιο ενός ιδιόκοσμου.⁸⁹³

Μέσα από αυτήν ακριβώς την οδό ο Καστοριάδης συναντά τη βιολογία της αυτοποίησης και αναπτύσσει έναν γόνιμο διάλογο με το έργο των σπουδαίων χιλιανών βιολόγων Francisco Varela και Humberto Maturana, με τον πρώτο εκ των οποίων συνδέθηκε και προσωπικά. Αξιοποιώντας τα αποτελέσματα προγενέστερων πειραμάτων του Maturana πάνω στην οπτική των βατράχων, οι δύο συνεργάτες οδηγήθηκαν από το 1973 και μετά σε μια σειρά δημοσιεύσεων που αφορούσαν το γνωσιακό κλείσιμο του εμβίου ή, με άλλη διατύπωση, τις αρχές της γνωσιακής και πληροφοριακής κλειστότητας που χαρακτηρίζουν κάθε ζωντανό οργανισμό.⁸⁹⁴ Αυτές οι αρχές, όπως ερμηνεύονται από τον Καστοριάδη, σηματοδοτούν την αδυνατότητα «να γνωρίσουμε έναν ζωντανό οργανισμό αποκλειστικά μέσα από εξωτερικές δράσεις», αφού αναδεικνύουν πως «για ένα δι' εαυτό ον, ένα ψυχικό υποκείμενο, επομένως, για έναν ζωντανό οργανισμό ή μια κοινωνία, υπάρχει η δημιουργία ενός ιδιόκοσμου, μιας *Eigenwelt* θα λέγαμε στα γερμανικά, και πως τίποτα δεν μπορεί να εισχωρήσει σ' αυτόν τον ιδιόκοσμο αν δεν έχει μετασχηματιστεί σύμφωνα με τις αρχές αυτού του κόσμου».⁸⁹⁵

Με βάση τα ανωτέρω, είμαστε πλέον σε θέση να κατανοήσουμε τη διατύπωση του φιλοσόφου σύμφωνα με την οποία το κάθε δι' εαυτόν—έμβιο, ψυχή, κοινωνία—είναι το «α

⁸⁹³ Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 180-181.

⁸⁹⁴ Humberto Maturana, Francisco Varela, *De Maquinas y Seres Vivos - Autopoiesis: La organizacion de lo vivo* [1973], Μπουένος Άιρες: Editorial Universitaria Lumen, 2005. Πρβλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 137: «Όπως τίποτα δεν μπορεί να εισέλθει σ' ένα κύτταρο, παρά εάν και εφ' όσον περάσει τον ηθμό της μεμβράνης του, και αφού εισέλθει μεταβολίζεται από το κύτταρο—άλλως, το σκοτώνει—, έτσι και τίποτα δεν μπορεί να εισέλθει στην ενική ψυχή, παρά εάν και εφόσον μεταβολιστεί από αυτήν. Και τίποτα δεν μπορεί να εισέλθει σε μια κοινωνία χωρίς να επανερμηνευθεί και στην πραγματικότητα να αναδημιουργηθεί, να ανακατασκευασθεί, προκειμένου να πάρει το νόημα που η συγκεκριμένη κοινωνία δίδει σε οτιδήποτε της παρουσιάζεται. Μια κοινωνία, όπως μια ψυχή, όπως ένα κύτταρο, όπως ένας ζωντανός οργανισμός, βρίσκεται μέσα στην κλειστότητα, με την αλγεβρική έννοια του όρου. Ένα αλγεβρικό σώμα είναι κλειστό, εάν κάθε εξίσωση που μπορεί να γραφεί μέσα σ' αυτό το σώμα επιδέχεται μία λύση με στοιχεία αυτού του σώματος». Πρβλ. «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 404: «η χαρακτηριστική ιδιότητα αυτού του κόσμου [του εμβίου] είναι ότι υπάρχει, κάθε φορά, μέσα στην κλειστότητα».

⁸⁹⁵ Καστοριάδης, *Διάλογοι*, ό.π., σ. 67-68. Εν προκειμένω η παραπομπή αφορά ακριβώς τον διάλογο του φιλοσόφου με τον Francisco Varela, που έλαβε χώρα τον χειμώνα του 1995 στο πλαίσιο της εκπομπής *Bon Plaisir de...* της *France Culture* υπό τον συντονισμό της Katharina von Bülow. Παρότι οι συγκλίσεις μεταξύ της σκέψης των δύο ανδρών δεν σταματούν στο ζήτημα του κλεισίματος του εμβίου, αλλά περιλαμβάνουν μεταξύ άλλων τη συνάφεια ανάμεσα στην έννοια της αυτοποίησης του Varela και την αντίστοιχη της αυτοδημιουργίας του Καστοριάδη, δεν θα πρέπει να παραλείψουμε να υπογραμμίσουμε και ορισμένες σημαντικές διαφορές. Παραδείγματος χάρη, ενώ ο Varela και ο Maturana κάνουν λόγο, ήδη από τον τίτλο του βιβλίου τους, για ζώσες *μηχανές*, ο Καστοριάδης απορρίπτει πλήρως τον όρο, καθώς δεν επιθυμεί να παραπέμψει ούτε καν εμμέσως σε μηχανιστικές αντιλήψεις για τη ζωή. Παρόμοιοι είναι κατά τη γνώμη μας και οι λόγοι για τους οποίους δεν χρησιμοποιεί τον όρο «σύστημα» ζωής, κάτι που όπως σωστά επισημαίνει η Suzi Adams τον διακρίνει από τους περισσότερους στοχαστές που συνομίλησαν με τη βιολογία της αυτοποίησης, όπως ο Niklas Luhmann. Βλ. Adams, «Towards a Post-Phenomenology of Life: Castoriadis' Critical *Naturphilosophie*», ό.π., σ. 395. Πρβλ. Angelos Mouzakitis, «Social-Historical», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, ό.π., σ. 97.

priori του εαυτού του».⁸⁹⁶ Με επιστημολογικούς όρους –και η επιστημολογία δεν είναι καθόλου άσχετη εν προκειμένω, καθότι οι Varela και ο Maturana συχνά αναφέρονται στη ζωή με όρους γνώσης⁸⁹⁷– θα λέγαμε ότι η θεματοποίηση του όντος δι’ εαυτόν εισάγει, τουλάχιστον κατ’ αρχήν, έναν πολυεπίπεδο, γενικευμένο και ριζικό προοπτικισμό, καθώς το κάθε δι’ εαυτόν όχι μόνο βλέπει τον κόσμο από την οπτική του γωνία, αλλά και συγκροτεί έναν ιδιαίτερο κόσμο, τον κόσμο του. Η σημασία, η βαρύτητα και η αξία των πραγμάτων δεν μπορεί να κριθεί γενικά, από μια ουδέτερη ή θεϊκή σκοπιά, αλλά συναρτάται πάντα με τις κατηγορίες, τις λειτουργίες και τα σχήματα που κινητοποιεί το κάθε δι’ εαυτόν – κατηγορίες, λειτουργίες και σχήματα που είναι διαφορετικά και ενδεχομένως μάλιστα ανταγωνιστικά προς άλλα αντίστοιχα.

Σε αυτό το πλαίσιο, έχει ενδιαφέρον να θυμηθούμε ότι παρόμοια ζητήματα απασχολούσαν σε μεθοδολογικό επίπεδο όχι μόνο τον Max Weber, αλλά και τους ευρύτερους νεοκαντιανούς κύκλους. Πώς μπορούμε να ξέρουμε τι αξίζει να γνωρίσουμε; Πώς συγκροτείται το αντικείμενο της γνώσης; Ποια τμήματα της αχανούς εξωτερικής πραγματικότητας είναι σημαντικά για εμάς και γιατί; Τέτοιου είδους είναι τα ερωτήματα που προσδιόρισαν σε σημαντικό βαθμό τη φιλοσοφική παραγωγή τόσο της περίφημης σχολής του Μαρβούργου όσο και της όχι λιγότερο διάσημης σχολής της Βάδης. Ωστόσο, με την εξαίρεση ίσως του γερμανού γιατρού και φυσικού Hermann von Helmholtz, ο οποίος, υποστηρίζοντας ότι το καντιανό *a priori* βρίσκεται ενσωματωμένο στα αισθητηριακά όργανα του ανθρώπου,⁸⁹⁸ ερχόταν με μία έννοια πολύ κοντά στην ιδέα του δι’ εαυτόν, τα ερωτήματα αυτά παρέμεναν για στοχαστές όπως ο Weber ή ο Rickert προσδεδεμένα σε ένα γνωσιοθεωρητικό επίπεδο. Αντίθετα, η θεωρία του δι’ εαυτόν μάς επιτρέπει να τοποθετήσουμε τα εν λόγω προβλήματα σε μια βάση που είναι αξεδιάλυτα οντολογική και επιστημολογική. Ένα θεμελιώδες ως προς τίθεται στη βάση όχι μόνο κάθε γνώσης, αλλά και κάθε ύπαρξης.

⁸⁹⁶ Καστοριάδης, «Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», ό.π., σ. 222.

⁸⁹⁷ «Το να ζεις σημαίνει να γνωρίζεις», γράφουν στο βιβλίο τους *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, Βοστώνη, Λονδίνο: Shambhala, 1998, σ. 174. Βεβαίως, αυτή η γνώση, λαμβάνοντας υπόψη το ευρύτερο πλαίσιο του έργου τους, δεν θα πρέπει να νοηθεί ως ανακάλυψη μιας προϋπάρχουσας αντικειμενικής πραγματικότητας που υπάρχει εκεί έξω, αλλά ως ταυτόχρονη αυτοσυγκρότηση και κοσμοσυγκρότηση, ως αυτοποίηση μέσω της ποίησης του εξωτερικού περιβάλλοντος. Για μια ευσύνοπτη παρουσίαση του έργου του Maturana και του Varela που δίνει έμφαση στο ζήτημα των επιστημολογικών και ηθικών συνεπειών που προσπαθούν να αντλήσουν οι δύο βιολόγοι από τις μελέτες τους –και, ταυτόχρονα, για μια μικρή γεύση περί του τρόπου με τον οποίο η θεωρία τους ενσωματώνεται σε διάφορα πεδία των κοινωνικών και οικονομικών επιστημών–, βλ. Harry Kunneman, «Ethical Complexity», στον τόμο Paul Cilliers, Rika Preiser (επιμ.), *Complexity, Difference and Identity: An Ethical Perspective*, Springer, 2010, σ. 143-145.

⁸⁹⁸ Βλ. Hermann von Helmholtz, «Über das Sehen des Menschen», στον τόμο του ιδίου *Vorträge und Reden*, Μπράουνσβαϊγκ: Friedrich Vieweg und Sohn, 1893, σ. 55-117. Πρβλ. Ferrari, *Retours à Kant*, ό.π., σ. 13-14. Ο Helmholtz επιχειρεί να φέρει κοντά τη φιλοσοφία του Καντ με τις ανακαλύψεις του γερμανού φυσιολόγου Johannes Müller.

Δι' εαυτόν, φαντασία, νόημα

Είδαμε μέχρι τώρα ότι η πολυσχιδής προσωπικότητα του Κορνήλιου Καστοριάδη τον ώθησε στην επέκταση των προβληματισμών του πολύ πέρα από το κοινωνικο-ιστορικό επίπεδο. Η συνομιλία του, είτε πραγματική είτε διανοητική, με φυσικούς όπως Albert Einstein, ο Werner Heisenberg και ο Γιώργος Γραμματικάκης,⁸⁹⁹ με μαθηματικούς όπως ο Alain Connes, ο Georg Cantor και κάποια μέλη της ομάδας Bourbaki,⁹⁰⁰ με βιολόγους όπως ο Jakob von Uexküll, ο Adolph Portmann, ο Francisco Varela και ο Humberto Maturana, αλλά και ο επηρεασμένος από το έργο του Lévi-Strauss François Jacob,⁹⁰¹ τροφοδότησε το αστείρευτο πάθος του φιλοσόφου για τη μελέτη κάθε περιοχής του επιστητού.⁹⁰² Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει ότι ο Καστοριάδης εγκατέλειψε τα κλασικά ενδιαφέροντά του για να επιδοθεί στα νέα. Εντελώς αντίθετα, η ενασχόλησή του με τα –φαινομενικά τουλάχιστον– πλέον ετερόκλητα γνωστικά αντικείμενα του επέτρεψε να εμβαθύνει τις συλλήψεις του σχετικά με την κοινωνία και τον άνθρωπο, καθώς αποσκοπούσε στην ανάδειξη των ιδιαιτεροτήτων της κοινωνικο-ιστορικής και της ανθρώπινης ψυχικής στιβάδας. Σε αυτό το πλαίσιο, καλούμαστε να εξετάσουμε τους τρόπους με τους οποίους οι παραπάνω παρατηρήσεις για το έμβιο και το δι' εαυτόν εντάσσονται στη γενικότερη φιλοσοφική θεώρηση του Καστοριάδη. Καθόλου τυχαία, ο διανοητής βλέπει τις εν λόγω πραγματεύσεις ως περαιτέρω επεξεργασίες των ζητημάτων της φαντασίας και του νοήματος. Για ποιον λόγο, όμως;

⁸⁹⁹ Για τον Einstein και τον Heisenberg, βλ. εντελώς ενδεικτικά τις αναφορές του φιλοσόφου στο Καστοριάδη, *Φιλοσοφία και επιστήμη. Ένας διάλογος με τον Γεώργιο Λ. Ευαγγελόπουλο*, ό.π., σ. 51-53. Συγκεκριμένα μάλιστα ως προς τον Heisenberg, το ενδιαφέρον δείχνει να ήταν πολύ πρώιμο, καθώς στις *Πρώτες δοκιμές* ο εικοσιδυάχρονος Καστοριάδης παραπέμπει δύο φορές σε άρθρα του φυσικού, και μάλιστα στα Γερμανικά (σ. 35, 57). Όσον αφορά τον Γραμματικάκη, πέρα από τις σ. 13-23 του *Φιλοσοφία και επιστήμη*, βλ. και το επεισόδιο της σειράς *Αναζητώντας τη Βερενίκη* που περιλαμβάνει μια εκτενή συζήτηση των δύο ανδρών, διαθέσιμο στο <<https://www.youtube.com/watch?v=-7qpeAJ066Y>>.

⁹⁰⁰ Για τον Connes, βλ. Καστοριάδης, *Διάλογοι*, ό.π., σ. 91-120. Για τον Cantor, βλ. παραπάνω, σ. 193-195. Για την ομάδα Bourbaki, βλ. παραπάνω, σ. 192, 196-197, υποσημ. 610· ειδικότερα για τον Claude Chevalley, βλ. σ. 192.

⁹⁰¹ Βλ. την αναφορά μας στην έννοια του *bricolage* παραπάνω, σ. 190, υποσημ. 588.

⁹⁰² Κομβικό για την κατανόηση της σχέσης της καστοριαδικής σκέψης με τις θετικές επιστήμες και τα μαθηματικά είναι το έργο του Γιώργου Ευαγγελόπουλου. Πέρα από το κλασικό και εκ των ουκ άνευ για τη μελέτη της επιστημολογίας του Καστοριάδη βιβλίο *Φιλοσοφία και επιστήμη*, το οποίο επιμελήθηκε ο Ευαγγελόπουλος και περιλαμβάνει μια συνέντευξη του φιλοσόφου έκτασης 64 σελίδων, καθώς και πολύτιμες υποσημειώσεις, βλ. ενδεικτικά το άρθρο Γιώργος Ευαγγελόπουλος, «Η έννοια της *ανάδυσης* στο οντολογικό σχήμα του Καστοριάδη και η σημασία της για τη σύγχρονη έρευνα στη Φυσική και τη Βιολογία», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 99-109, στο οποίο σχολιάζονται οι τρόποι με τους οποίους σύγχρονοι φυσικοί και βιολόγοι συνομιλούν ευθέως ή εμμέσως με το έργο του στοχαστή. Στο ίδιο πλαίσιο εντάσσεται και το έργο του καθηγητή επιστημολογίας και φίλου του Καστοριάδη, Γιώργου Ρουσόπουλου. Βλ. ενδεικτικά Γιώργος Ρουσόπουλος, «Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση: η προοπτική του καστοριαδικού οντολογικού σχεδίου», στον τόμο *Ψυχή, Λόγος, Πόλις*, ό.π., σ. 113-126, όπου αποδίδεται έμφαση –ορθά κατά τη γνώμη μας– στο ότι και ο μη έμβιος φυσικός κόσμος είναι διαστρωματωμένος, περιέχοντας ορισμένες στιβάδες που ανταποκρίνονται στη νευτώνεια φυσική και άλλες που εμφανίζουν φαινόμενα θεματοποιήσιμα με τους όρους της κβαντομηχανικής και της θεωρίας της σχετικότητας. Βλ. επίσης το κεφάλαιο για τον Καστοριάδη στο Γιώργος Ρουσόπουλος, *Γενική επιστημολογία*, Αθήνα: Οκτώ, 2018, σ. 181-186.

Είδαμε ότι κάθε έμβιο δημιουργεί έναν ιδιόκοσμο, φιλτράροντας ενεργητικά κάθε στοιχείο που προέρχεται από το περιβάλλον του. Οτιδήποτε συναντά το έμβιο πρέπει να αναγγελθεί σε αυτό, παριστώμενο, επενδυόμενο με ένα αξιολογικό βάρος και εγγραφόμενο στην προθεσιακή δραστηριότητα του ζωντανού όντος. Στον βαθμό ακριβώς που αυτή η διεργασία δεν συνιστά μια παθητική πρόσληψη κάποιας αντικειμενικής πραγματικότητας, αλλά μια δημιουργική συγκρότηση που ερείδεται στα στοιχεία του εξωτερικού κόσμου αλλά δεν απορρέει άνευ ετέρου από αυτά, όπως άλλωστε φανερώνει η ύπαρξη ποικίλων και αλληλοσυγκρουόμενων ιδιοκόσμων, ο Καστοριάδης κάνει λόγο για μια πρωτογενή φαντασία του εμβίου. Κάθε έμβιο, οσοδήποτε απλό, διαθέτει μια στοιχειώδη σωματική φαντασία που το καθιστά ικανό να μετασχηματίζει τις κρούσεις και τα σοκ που δέχεται από το εξωτερικό σε δεδομένα που έχουν σημασία και βαρύτητα για το ίδιο. Αυτό το φαντασιακό στοιχείο, που αναδύεται με την εμφάνιση της βιολογικής στιβάδας, είναι η προϋπόθεση της συγκρότησης του ιδιόκοσμου.⁹⁰³ Συναντάμε λοιπόν εκ νέου από έναν άλλο δρόμο αυτό που στο επίπεδο του ανθρώπου ονομάσαμε ψυχή/σώμα. Η αισθητηριακή φαντασία αφορά ακριβώς την παροντοποίηση των δημιουργικά μετασχηματισμένων ερεθισμάτων στην πρωτοψυχή που ο Καστοριάδης, ακολουθώντας τον Αριστοτέλη, αποδίδει σε κάθε έμβιο ον, συμπεριλαμβανομένων και των φυτών.⁹⁰⁴

Ο ρόλος που διαδραματίζει αυτή η πρωτογενής αισθητηριακή ή σωματική φαντασία του εμβίου δεν είναι άλλος από τη μορφοποίηση του εξωτερικού κόσμου, την εικονοθέτηση των ερεθισμάτων που ταραξουν την ψυχή, την ταξινόμηση και την οργάνωση του περιβάλλοντος του εμβίου, τη δημιουργία συσχετίσεων, την εγκαθίδρυση εντός της εξωτερικής πραγματικότητας ενώσεων και χωρισμών που προσδίδουν συνοχή στα πράγματα και προσανατολισμό στον εαυτό. Όπως σημειώνει ο Καστοριάδης παραπέμποντας εκ νέου στο έργο της Aulagnier, η «σκηνοθεσία» στην οποία προβαίνει το έμβιο για να παραστήσει τις εξωτερικές κρούσεις «περιέχει ήδη νόημα, και η “νοηματοθεσία” δεν μπορεί να κάνει χωρίς μια “παροντοποίηση” του νοήματος αυτού – η οποία απαιτεί μια σκηνή».⁹⁰⁵ Το *mise en forme*, το *mise en scène* είναι πάντοτε αναγκαστικά και *mise en sens*. Η φαντασία είναι ακριβώς η μορφοποιούσα και εικονίζουσα δύναμη, η *Bildungskraft* και η *Einbildungskraft*. Με αυτή την έννοια, ο Varela επισημαίνει ότι «η ζωή, ως αυτοσυγκροτούσα διαδικασία, διακρίνει το “δίδ’ εαυτό”, όπως θα έλεγε ο Κορνήλιος, μια πηγή απ’ όπου ρέει το φαντασιακό και η οποία είναι ικανή να δώσει νόημα ακόμα και σε κάτι που είναι απλώς μάζες από φυσικά αντικείμενα. Αυτό ακριβώς το ρίζωμα του νοήματος στην αρχή ήδη της ζωής αποτελεί την καινοτομία της έννοιας της αυτονομίας, της αυτοποίησης».⁹⁰⁶

⁹⁰³ Adams, «Towards a Post-Phenomenology of Life: Castoriadis’ Critical *Naturphilosophie*», ό.π., σ. 395.

⁹⁰⁴ Βλ. Καστοριάδης, «Ψευδοχάος, χάος και κόσμος», ό.π., σ. 133· «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 185-186. Πρβλ. Jeff Klooger, *Castoriadis: Psyche, Society, Autonomy*, Λάιντεν: Brill, 2009, σ. 89-90.

⁹⁰⁵ Καστοριάδης, «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 181.

⁹⁰⁶ Πρόκειται για παρατηρήσεις του Varela που εκφράζονται στο πλαίσιο της προαναφερθείσας συνομιλίας του με τον Καστοριάδη. Βλ. Καστοριάδης, *Διάλογοι*, ό.π., σ. 71.

Η Suzi Adams έχει λοιπόν δίκιο όταν γράφει ότι με τις αναζητήσεις του περί του εμβίου, ο Καστοριάδης πραγματοποιεί μια «γενεαλογία του νοήματος»,⁹⁰⁷ καθώς η πρωτοφαντασία και το πρωτονόημα εντοπίζονται στις στοιχειώδεις λειτουργίες του αρχετυπικού όντος δι' εαυτόν. Παρ' όλα αυτά, η ίδια η έννοια της γενεαλογίας υποδηλώνει ότι προσπαθεί κανείς να ανιχνεύσει τις τροποποιήσεις και τους μετασχηματισμούς που λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο μιας μη ομοιόμορφης και γραμμικής πορείας. Αν λοιπόν το νοηματικό στοιχείο εγγράφεται με έναν τρόπο στις ίδιες τις απαρχές της ζωής, αν κάθε ιδιόκοσμος είναι με μία έννοια ο κόσμος ενός στοιχειώδους έστω νοήματος, τι είναι τελικά αυτό που καθιστά τον ανθρώπινο και τον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο ξεχωριστό; Η απάντηση θα πρέπει να αναζητηθεί για μία ακόμη φορά στις ποικίλες τροπικότητες του νοήματος, ανάλογα με το περί ου ο λόγος δι' εαυτόν. Κάθε οντολογική στιβάδα κάνει να αναδυθούν διαφορετικές ποιότητες και ξεχωριστοί τροπισμοί του νοήματος. Κάθε δι' εαυτόν έχει και τον δικό του τύπο νοήματος.⁹⁰⁸

Σε αυτό το πλαίσιο, οι διαφοροποιήσεις της νοηματικής υφής που εντοπίζει ο Καστοριάδης κινούνται κυρίως κατά μήκος του κάθετου άξονα της οντολογίας της διαστρωμάτωσης. Με άλλα λόγια, ο φιλόσοφος ενδιαφέρεται να δείξει ποια είναι η διαφορά της ιδιοσυστασίας του νοήματος περνώντας από το έμβιο εν γένει στο ψυχικό, κι από το ψυχικό στο κοινωνικο-ιστορικό. Αυτό φυσικά δεν σημαίνει ότι νοηματική ποικιλομορφία δεν υπάρχει και κατά μήκος του παράλληλου άξονα, δηλαδή εντός της ίδιας οντολογικής στιβάδας: το νόημα που αναπτύσσεται εντός του ιδιοκόσμου της νυκτερίδας είναι διαφορετικό από εκείνο που αναπτύσσεται στον ιδιόκοσμο της γάτας, ήδη λόγω του γεγονότος ότι η παροντοποίηση των ερεθισμάτων στην οποία προβαίνει η πρώτη περιλαμβάνει και την παράσταση των υπερήχων· αντίστοιχα, ο Καστοριάδης επισημαίνει πολλάκις σε άλλα σημεία του έργου του ότι η κάθε κοινωνία δημιουργεί το δικό της σύμπαν νοήματος, το οποίο αποτελεί έναν ξεχωριστό ιδιόκοσμο που όχι μόνο δεν ανάγεται στους ιδιόκοσμους των άλλων κοινωνιών, αλλά συχνά δεν είναι καν πλήρως μεταφράσιμος στη γλώσσα τους,⁹⁰⁹ καθώς εντός του αναδύονται άγνωστες μέχρι πρότινος διαστάσεις.

Παρ' όλα αυτά, η έμφαση στην κάθετη διαστρωμάτωση μπορεί εν προκειμένω να δικαιολογηθεί με βάση την ιδέα ότι οι νοηματικές διαφορές μεταξύ των ζώων, όπως και εκείνες μεταξύ των κοινωνιών, εγγράφονται κατά κάποιον τρόπο στην ίδια οντολογική στιβάδα, στην ίδια γενική τροπικότητα του νοήματος: τα νοήματα διαφορετικών κοινωνιών ποικίλλουν, είναι όμως κοινής οντολογικής τάξης – το ίδιο και τα νοήματα διαφορετικών ψυχών ή ζώων. Το επιχείρημα αυτό μπορεί να γίνει δεκτό και σε γενικές γραμμές είναι

⁹⁰⁷ Adams, «Towards a Post-Phenomenology of Life: Castoriadis' Critical *Naturphilosophie*», ό.π., σ. 395.

⁹⁰⁸ Πρβλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 74.

⁹⁰⁹ Παρεμπιπτόντως, αυτό το επιχείρημα χρησιμοποιείται από τον Καστοριάδη και ως μια κριτική της ιδεολογίας της προόδου στην ιστορία, καθώς, προκειμένου να ήταν δυνατό να διαπιστωθεί η πρόοδος, θα έπρεπε οι σημασίες, οι αξίες, τα κριτήρια της κάθε κοινωνίας να μπορούν να μεταφραστούν πλήρως σε εκείνα κάθε άλλης ή, εναλλακτικά, να λαμβάνει κάποια στιγμή χώρα η ανάδυση κοινωνικών νοημάτων που να είναι καθολικά και ορθά, και συνεπώς να μπορούν να χρησιμεύσουν ως γενικά κριτήρια. Θέτοντας το ζήτημα έτσι, καθίσταται φανερό ότι κάτι τέτοιο πρέπει να πιστεύουν συνειδητά ή ασυνειδητά ουκ ολίγοι στοχαστές εγγεγραμμένοι, μαρξιστικών, αλλά και φιλελεύθερων καταβολών. Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 242-243.

ορθό, δημιουργεί ωστόσο ορισμένα ερωτηματικά για το κατά πόσον μπορεί να εγγράψει κανείς στην ίδια γενική κατηγορία νοήματος όντα τόσο διαφορετικά όσο το βακτηρίδιο, ο σκύλος και η αλόη – θα επανέλθουμε με συντομία στο τέλος του παρόντος κεφαλαίου.

Η έννοια-κλειδί για την κατανόηση της καστοριαδικής σκέψης σε αυτό το σημείο είναι η *λειτουργικότητα*. Κατά τον στοχαστή, το νόημα που βασιλεύει στην οντολογική στιβάδα του εμβίου είναι λειτουργικής υφής, είναι δηλαδή προσηλωμένο στην αναπαραγωγή και τη διατήρηση του ατόμου ή/και του είδους.⁹¹⁰ Αυτό έχει ως συνέπεια ότι ο παραστασιακός/αισθηματικός/προθεσιακός ρους του εμβίου είναι καθορισμένος και πάγιος. «Το έμβιο κάνει να είναι μια εικόνα (μια “αντίληψη”) εκεί όπου υπάρχει το χ (και μάλιστα εκεί που δεν υπάρχει τίποτε: σκοτάδι). Το έχει κάνει όμως μια φορά για πάντα, πάντοτε “με τον ίδιο τρόπο”, και το έχει κάνει μέσα στην υποδούλωση και τη λειτουργικότητα».⁹¹¹ Το έμβιο επομένως κινείται με βάση το νόημα, πρόκειται ωστόσο για ένα νόημα πλήρως προσδιορισμένο από τις βιολογικές αναγκαιότητες. «Παραδείγματος χάρη, για έναν σκύλο, ο παραστασιακός εκπρόσωπος του σεξουαλικού ενστίκτου, ο οποίος τον βάζει σε κίνηση, είναι η όψη και η οσμή μιας σκύλας, και είναι μόνο αυτό και πάντα αυτό. Το ίδιο ισχύει για την τροφή, για την κατοικία κ.λπ. Δηλαδή υπάρχει μια στερεή, μια για πάντα σύνδεση ανάμεσα σ’ ό,τι είναι σωματική ώθηση, πηγή της ενόρμησης, και στην παράσταση».⁹¹²

Στον αντίποδα, η ανθρώπινη ψυχή χαρακτηρίζεται από μια πολυεπίπεδη *απολειτουργικοποίηση*: απολειτουργικοποίηση της απόλαυσης, που καθιστά την ηδονή της παράστασης σημαντικότερη από την ηδονή του οργάνου και επιτρέπει έτσι την αναζήτηση ικανοποίησης στα κοινωνικώς κυρωμένα αντικείμενα· απολειτουργικοποίηση του ενστίκτου, που χάνει την αυστηρότητά του και μετατρέπεται σε ενόρμηση,⁹¹³ ανοίγοντας τον δρόμο για τη μετουσίωση, αλλά και για τη διαστροφή και τη νεύρωση.⁹¹⁴ και, φυσικά, αξεδιάλυτα από τα προηγούμενα, απολειτουργικοποίηση της φαντασίας και των νοημάτων που αυτή δημιουργεί. «Για τον ανθρώπινο ψυχισμό υπάρχει απεριόριστη και ανεξέλεγκτη παραστασιακή ροή, παραστασιακή αυθορμησία που δεν είναι υποδουλωμένη σ’ ένα

⁹¹⁰ Βλ. Καστοριάδης, «Ψευδοχάος, χάος και κόσμος», ό.π., σ. 126: «το νόημα αυτό [του εμβίου] σημαίνει μιαν αλληλουχία η οποία πηγαίνει πέρα από τους φυσικούς νόμους, η οποία δημιουργεί μια συνολική κατάσταση, την οποία συνολική κατάσταση η ίδια η αλληλουχία προσπαθεί να διατηρήσει συνεχώς».

⁹¹¹ Καστοριάδης, «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 187.

⁹¹² Καστοριάδης, «Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», ό.π., σ. 51.

⁹¹³ Ας σημειωθεί ενδεικτικά ότι όλη η συζήτηση που διεξάγεται στους ψυχαναλυτικούς κύκλους με βάση την περίφημη διατύπωση του Lacan, σύμφωνα με την οποία δεν υπάρχει διάφυλη σχέση, έχει να κάνει ακριβώς με αυτό το σημείο. Μέσα στην ανθρώπινη ψυχή δεν υπάρχει ένας απαρέγκλιτος κανόνας που να ενώνει το ένα φύλο με το άλλο, όπως συμβαίνει στα ζώα.

⁹¹⁴ «[Ο] παραστασιακός εκπρόσωπος της ενόρμησης μπορεί να διαφέρει και διαφέρει εξαιρετικά ανάμεσα στα ανθρώπινα όντα και ακόμη και για το ίδιο ανθρώπινο ον σε διαφορετικές περιόδους της ζωής του· π.χ., αν πάρουμε το σεξουαλικό πεδίο, έχουμε τους λεγόμενους κανονικούς ανθρώπους, έχουμε όμως και τους ομοφυλόφιλους των δύο φύλων, έχουμε τους αμφίφυλους [sic], έχουμε φετιχιστές, έχουμε σαδομαζοχιστές, έχουμε ηδονοβλεψίες, έχουμε επιδειξιές κ.ο.κ. Και ακόμη και στους κανονικούς λεγόμενους ανθρώπους, αν εξετάσει κανείς βαθύτερα τις φαντασιώσεις που συνοδεύουν τη σεξουαλική διέγερση και την ενδεχόμενη σεξουαλική πράξη και ικανοποίηση, θα δει ότι δεν έχουν καμία σχέση με τη βιολογική, λειτουργική ικανοποίηση μιας σεξουαλικής ορμής και ενός βιολογικού σκοπού, δηλαδή της γονιμοποίησης του θηλυκού από το αρσενικό». Στο ίδιο, σ. 51.

αποδοτό τέλος/σκοπό, ρήξη της αυστηρής αντιστοιχίας ανάμεσα σε εικόνα και χ ή της σταθερής συνέχειας των εικόνων». ⁹¹⁵ Σε αυτό το πλαίσιο, έχει ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι ο Καστοριάδης αναφέρεται συχνά στην ανθρώπινη φαντασία παρομοιάζοντάς τη με μια καρκινική νεοπλασία, ⁹¹⁶ σε μια προσπάθεια να τονίσει την αυτονόμησή της από τη βιολογική σκοπιμότητα και συνεπώς τη μη λειτουργικότητα ή και αντιλειτουργικότητά της.

Όπως σημειώνει ο Γιάννης Λαζαράτος, έχουμε εν προκειμένω να κάνουμε με «το φαινόμενο της αυτονόμησης της ψυχής αναφορικά με το βιολογικό της υπόστρωμα. [Με] την από μέρους της διάρρηξη των ιδίων και καθοριστικών τελικοτήτων του βιολογικού ερείσματός της [...], δηλαδή [...] τη διάρρηξη των τελικοτήτων της έμβιας διάστασης του ανθρώπινου όντος και την άρση της χαρακτηριστικής λειτουργικότητάς της, όπως και κάθε έμβιας λειτουργικότητας εν γένει». ⁹¹⁷ Όλα αυτά φυσικά δεν σημαίνουν ότι η βιολογική λειτουργικότητα του ανθρώπου εξαφανίζεται πλήρως: το ανθρώπινο ον πρέπει προκειμένου να μείνει ζωντανό να τραφεί και να φροντίσει την υγεία του, ενώ η κυριαρχία της παραστασιακής ηδονής δεν συνεπάγεται ότι η ηδονή του οργάνου εξαφανίζεται, ούτε ότι η ανθρώπινη σεξουαλική επαφή δεν συμβαίνει ενίοτε και για αναπαραγωγικούς λόγους. Σημαίνουν ωστόσο ότι η λειτουργικότητα παύει να είναι η προεξάρχουσα δύναμη, ότι καθίσταται απλώς ένα μέγεθος ανάμεσα σε άλλα, και μάλιστα ένα μέγεθος που πρέπει πάντοτε να αλληλεπιδράσει με την τρέλα του φαντασιακού και ορισμένες φορές μάλιστα να θυσιαστεί σε αυτή, όπως φανερώνουν οι αυτοκτονίες των καμικάζι και των τζιχαντιστών ή οι συνειδητές θυσίες των ηρώων. ⁹¹⁸

Περνώντας στην «επόμενη» οντολογική στιβάδα, την περιοχή του κοινωνικο-ιστορικού, παρατηρούμε ότι και εδώ το νόημα είναι απολειτουργικοποιημένο. Όπως δείξαμε αναλυτικά σε προηγούμενες ενότητες, οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν πηγάζουν από τη φύση, την πραγματικότητα ή τα πράγματα καθ' εαυτά, αλλά από τη δημιουργικότητα του ανώνυμου συλλογικού. Ακόμη περισσότερο, αυτή η δημιουργικότητα είναι με μία τουλάχιστον έννοια αυθαίρετη, καθώς –λαμβάνοντας υπόψη ορισμένα όρια και απαιτήσεις που θέτει η πρώτη φυσική στιβάδα, στην οποία παρεμπιπτόντως ανήκει και

⁹¹⁵ Καστοριάδης, «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 187.

⁹¹⁶ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 46· «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 142, 147· «Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», ό.π., σ. 51.

⁹¹⁷ Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 65.

⁹¹⁸ Η αναφορά στον εθελούσιο θάνατο μας φέρνει στον νου ένα επιχείρημα του Παναγιώτη Κονδύλη, σύμφωνα με το οποίο η αυτοχειρία υπακούει σε μια λειτουργικότητα άλλης τάξεως, καθώς αποτελεί έκφραση της βούλησης για ισχύ μέσω της επιβεβαίωσης της κοσμοεικόνας για χάρη της οποίας πραγματοποιείται η αυτοθανάτωση. Ενώ αναγνωρίζουμε την κατά κάποιον τρόπο πάντοτε παρούσα εγωκεντρική διάσταση της αυτοθυσίας, αφού στο βάθος η εικόνα που έχει η ψυχή για τον εαυτό της παραμένει πάντα το έσχατο στήριγμα κάθε νοήματος, αρνούμαστε να επεκτείνουμε την έννοια της λειτουργικότητας τόσο πολύ, ώστε να περιλαμβάνει και το αντίθετό της, καθώς σε μια τέτοια περίπτωση κάθε έννοια χάνει την εξηγητική της ακρίβεια και ισχύ. Πρβλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 66-67.

Κάτι αντίστοιχο ισχύει και για το επιχείρημα σύμφωνα με το οποίο η αντιλειτουργικότητα του ανθρώπινου φαντασιακού θα εξυπηρετούσε έναν λειτουργικό σκοπό δεύτερης βαθμίδας, αυτόν της ύπαρξης νοήματος. Βλ. Καστοριάδης, «Ψευδοχάος, χάος και κόσμος», ό.π., σ. 126-127.

το έμβιο,⁹¹⁹ και συνεπώς ο ίδιος ο άνθρωπος στον βαθμό που είναι έμβιο— γεννά στόχους που δεν υπάγονται σε καμία φυσική αναγκαιότητα και μάλιστα προσδιορίζουν τη λειτουργικότητα της κάθε κοινωνίας. Η αποψίλωση των τροπικών δασών δεν φαίνεται ιδιαίτερα λειτουργική από μια βιολογική σκοπιά, είναι όμως τέτοια από την οπτική του φαντασιακού της ανάπτυξης.

Την ίδια στιγμή, η ιδιαιτερότητα της τροπικότητας του νοήματος που παρατηρείται στη στιβάδα του κοινωνικο-ιστορικού όντος δι' εαυτόν συνίσταται στο ότι εν προκειμένω το νόημα ενέχει δύο διαστάσεις που δεν υπάρχουν για το ψυχικό δι' εαυτόν παρά μόνο εφόσον εισαχθούν σε αυτό έξωθεν, μέσω του εκκοινωνισμού. Πρώτον, το κοινωνικο-ιστορικό νόημα είναι μεν μη λειτουργικό, όπως και το ψυχικό, σε αντίθεση όμως με το τελευταίο είναι νόημα ανοιχτό και δημόσιο. Το νόημα στη στιβάδα της κοινωνίας είναι διυποκειμενικό, όχι με την έννοια ότι μπορεί να αναχθεί στη σχέση των υποκειμένων, που χωρίς τον εκκοινωνισμό θα παρέμεναν κλεισμένα στον ατομικό τους ιδιόκοσμο, αλλά εντελώς αντίθετα με την έννοια ότι συγκροτεί αυτά τα υποκείμενα και την αλληλεπίδρασή τους, κάνοντας τις σφαίρες των ιδιοκόσμων τους να μην είναι πλήρως περικλειστές.⁹²⁰

⁹¹⁹ Σε αυτό το σημείο διαφοροποιούμε ελαφρώς από την άποψη του Γιάννη Λαζαράτου, καθώς εκείνος, αν έχουμε καταλάβει σωστά το κείμενό του, διαχωρίζει την περίφημη πρώτη φυσική στιβάδα από εκείνη του εμβίου. Βλ. στο ίδιο, σ. 53. Εμείς αντιθέτως θεωρούμε ότι στην πρώτη φυσική στιβάδα εγγράφεται όχι μόνο ο ανόργανος φυσικός κόσμος, αλλά και ο βιολογικός, κάτι που μπορεί να συναχθεί από ποικίλες διατυπώσεις του Καστοριάδη. Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 468, όπου γίνεται λόγος για την ύπαρξη ενός –τετριμμένου μεν, υπαρκτού δε– διαπολιτισμικού πόλου της θέσμησης των αντικειμένων «που ερείδεται βέβαια στη φυσική στιβάδα, τόσο την εξωτερική όσο και την εσωτερική, όπως αυτή είναι ίσως ήδη εν μέρει διαρθρωμένη για τον άνθρωπο-ζώο».

⁹²⁰ Βλ. Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 144. Στο ίδιο πλαίσιο, ο Καστοριάδης βρίσκει την ευκαιρία να πραγματοποιήσει μια κριτική στη φαινομενολογική φιλοσοφία η οποία δεν μας φαίνεται πλήρως πειστική. Πράγματι, ενώ φαίνεται να παραδέχεται κατ' αρχήν το προφανές, ότι δηλαδή οι αναπτύξεις του σχετικά με τον ιδιόκοσμο θα μπορούσαν με έναν τρόπο να διαβαστούν παράλληλα με τη φαινομενολογική γραμματεία για τον κόσμο της ζωής, με άλλα λόγια ότι η *Eigenwelt* και η *Lebenswelt* παρουσιάζουν σημαντικές συνάψεις, στη συνέχεια μετατοπίζει τη συζήτηση για να σημειώσει ότι, παραμένοντας κανείς εντός του φαινομενολογικού πλαισίου σκέψης, αδυνατεί να κατανοήσει πώς είναι δυνατόν να υπάρξει επικοινωνία μεταξύ των ιδιοκόσμων δύο διαφορετικών ανθρώπων, αλλά και παραβλέπει το γεγονός ότι η φιλοσοφία στοχεύει στην αλήθεια ως διάρρηξη της κλειστότητας του ιδιοκόσμου, κοινωνικού και ατομικού. Βλ. την υποενότητα «Παρέκβαση πάνω στη φαινομενολογία» στο δοκίμιο «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 363-368. Κατά τη γνώμη μας, παρότι όπως σημειώσαμε και παραπάνω, με αφορμή την πραγμάτευση του έργου του Alfred Schütz, μια εγωλογική φαινομενολογική προσέγγιση αναγκαστικά όταν βρεθεί αντιμέτωπη με το ζήτημα του κοινωνικού θα προσπαθήσει να το συλλάβει –ανεπαρκώς– μέσω του σχήματος της διυποκειμενικότητας, πρόβλημα το οποίο όντως επιλύεται αν ξεκινήσει κανείς από την καστοριαδική αφετηρία του κοινωνικο-ιστορικού ως συγκροτητικού στοιχείου του ατόμου, δεν ισχύει ότι κάθε φαινομενολογία είναι κατ' ανάγκη εγωκεντρική ή ότι οδηγεί υποχρεωτικά στο κλείσιμο εντός του εκάστοτε ιδιοκόσμου. Είναι σαφές λόγου χάρη ότι ο Merleau-Ponty θεματοποιεί τη σωματικότητα ως άνοιγμα στον κόσμο, το οποίο μάλιστα επιτρέπει τη διάκριση του ψευδούς από το αληθές και άρα ακριβώς τη διάρρηξη του κλεισίματος. Βλ. π.χ. Merleau-Ponty, *Προοίμιο στη φαινομενολογία της αντίληψης*, ό.π., σ. 36: «αν μιλάμε για ψευδαισθήση, αυτό συμβαίνει επειδή αναγνωρίσαμε ψευδαισθήσεις και τούτο στο όνομα μιας αντίληψης, που, την ίδια εκείνη στιγμή, πιστοποιήθηκε αληθινή, έτσι ώστε η αμφιβολία ή ο φόβος μήπως απατηθούμε επικυρώνει ταυτόχρονα τη δύναμή μας ν' αποκαλύπτουμε το λάθος κι επομένως δεν μπορεί να μας εκριζώνει απ' την αλήθεια» (με τροποποίηση της μετάφρασης). Πρβλ. όσα σημειώνει ο Γιώργος Ξηροπαϊδης στην ομιλία του στην ημερίδα *Maurice Merleau-Ponty: Δρόμοι της φιλοσοφίας* (Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, 4/10/2017, διαθέσιμη στο

Δεύτερον, το νόημα στο επίπεδο της κοινωνίας αποκτά μια διάσταση που δεν είχε εμφανιστεί ως τώρα: τη διάσταση της ιδεατότητας, στην οποία θα επανέλθουμε αναλυτικότερα στον επίλογο του παρόντος μέρους της διατριβής. Σημειώνουμε ωστόσο εδώ ότι η ιδεατότητα του κοινωνικού νοήματος δεν σημαίνει ότι οι φαντασιακές σημασίες είναι απλές ιδέες ή φαντασιώσεις που υπερίπτανται της κοινωνικής υλικότητας. Σημαίνει ότι οι κοινωνικές σημασίες περιέχουν και ακριβέστερα φέρνουν στην ύπαρξη την *αφαίρεση*, δηλαδή τη δημιουργία και τη μόνιμη αναφορά σε οντοτήτες που ξεπερνούν το άμεσο και συγκεκριμένο είναι: έθνος, πατρίδα, ελευθερία, χρήμα, Θεός, καλό, κακό.

Τέλος, οφείλουμε να αναφερθούμε στην ιδιαιτερότητα του νοήματος που σημαδεύει τα δύο δυνητικά και αλληλένδετα είδη του δι' εαυτόν που έχουν να κάνουν με την αυτονομία. Θα λέγαμε λοιπόν ότι κατά τον Καστοριάδη το αυτόνομο υποκείμενο, όπως και η αυτόνομη κοινωνία, είναι δύο ιδιότυπα όντα, καθώς αναστοχάζονται, θέτουν δηλαδή υπό διερώτηση το ίδιο τους το νόημα, την αδιάκοπη διαδικασία παροντοποίησης και εικονοθέτησης μέσα και χάρη στην οποία υπάρχουν. Αν στο επίπεδο του ανθρώπινου δι' εαυτόν γενικά, νοούμενου τόσο ως ψυχής όσο και ως κοινωνίας, έκαναν την εμφάνισή τους η αυθορμησία της παράστασης και η αυθαιρεσία του νοήματος, σε αντιπαράβολή με την προσηλωμένη στη λειτουργικότητα εικονοθεσία και νοηματοθεσία του εμβίου, τότε στην περίπτωση του αυτόνομου υποκειμένου, ατομικού και συλλογικού, έχουμε να κάνουμε με τη συνειδητή αποδοχή και δεξίωση αυτής της αυθαιρεσίας και τη ρητή προσπάθεια για την απελευθέρωση αυτής της αυθορμησίας. Έχοντας επίγνωση ότι οι παραστάσεις και τα νοήματα της ζωής μας προέρχονται από εμάς τους ίδιους, εισερχόμαστε σε μια δίχως τέλος διαδικασία επιστροφής σε αυτά τα νοήματα και αμφισβήτησής τους με στόχο την εγκαθίδρυση καινούριων, που πάλι με τη σειρά τους θα αμφισβητηθούν.

Βεβαίως, αυτή η αμφισβήτηση διεξάγεται πάντα πατώντας στο έδαφος του ήδη δοσμένου νοήματος και με τα μέσα που αυτό το νόημα θέτει στη διάθεση του υποκειμένου – και δεν θα μπορούσε να συμβαίνει διαφορετικά. Η αμφισβήτηση της σκέψης γίνεται μέσω της σκέψης, η τροποποίηση των παραστάσεων, των προθέσεων και των αισθημάτων προϋποθέτει την κινητοποίηση άλλων παραστάσεων, προθέσεων και αισθημάτων κι ακόμα και η πιο ριζική αλλαγή των θεσμών περνάει μέσα από θεσμούς και σκοπεύει να βάλει στη θέση τους άλλους. Χάρη σε αυτόν τον εμπρόθετο αυτομετασχηματισμό, το αυτόνομο υποκείμενο και η αυτόνομη κοινωνία συχνά παρουσιάζονται στο καστοριαδικό έργο ως δύο οντολογικές μοναδικότητες. Αν, όπως έγραψαν ο Hegel και ο Marx, ο άνθρωπος είναι το ον που αλλάζει το περιβάλλον του και τον εαυτό του, ο αυτόνομος άνθρωπος μιας αυτόνομης κοινωνίας αποτελεί για τον Καστοριάδη εκείνο το είναι δι' εαυτόν που αλλοιώνει το περιβάλλον και τον εαυτό του συνειδητά, επεμβαίνει στοχαστικά πάνω στο ίδιο του το είναι, θέτει τους νόμους του, διαμορφώνει τα νοήματα που διαμορφώνουν τη ζωή του. Υπό αυτή την έννοια, ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι η αυτονομία είναι η *κίνηση της διάρρηξης της κλειστότητας* που χαρακτηρίζει κάθε δι' εαυτόν: η ρήξη της παγίωσης των φαντασμάτων του ψυχικού σύμπαντος, που κρατά το άτομο εγκλωβισμένο στους φόβους, τις επαναλήψεις και τους ψυχαγκασμούς του· αλλά και η άρση της περιφραξης των

<https://www.youtube.com/watch?v=t_VgZ-GRalo>), πραγματοποιώντας μάλιστα και μια σύγκριση με τη σκέψη του Καστοριάδη: η σωματικότητα ως περατότητα είναι ο –ποτέ πλήρως διαφανής– ορίζοντας προσανατολισμού του ανθρώπου στον κόσμο.

φαντασιακών σημασιών του κοινωνικού σύμπαντος, που συγκαλύπτει το ανθρώπινο πράττειν ως αποκλειστική πηγή κάθε επιταγής και απαγόρευσης.

Σε αυτό το κλίμα, ας επιστρέψουμε κι εμείς μαζί με τον στοχαστή για μία ακόμη φορά στον διάλογό του με τη βιολογία της αυτοποίησης. Έχοντας κατά νου τη διαδικασία της αυτοσυγκρότησης του εμβίου, την κίνηση διαμέσου της οποίας η ζωή παράγει τα ίδια της τα μέσα, όπως λόγου χάρη ένα κύτταρο κάνει να αναδυθούν και οι μηχανισμοί της αναπαραγωγής του, ο Varela έκανε λόγο όχι μόνο για την «αυτοποίηση του εμβίου» αλλά και για τη «βιολογική αυτονομία».⁹²¹ Σε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα, ο Καστοριάδης εξηγεί γιατί βρίσκει τη συγκεκριμένη χρήση του όρου ακατάλληλη: «Αυτό [...] που αποδεικνύει περισσότερο απ' όλα, νομίζω, τη ριζική διαφορά ανάμεσα στον βιολογικό κόσμο και στον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο είναι η ανάδυση, στους κόλπους του δεύτερου, της *αυτονομίας* – ή ενός νέου νοήματος της αυτονομίας. Στη χρήση της λέξης από τον Varela (και η οποία με λυπεί, όπως πήρα το θάρρος να του πω), η “αυτονομία” του εμβίου είναι το κλείσιμό του – το οργανωτικό, πληροφοριακό, γνωσιακό κλείσιμό του. Το κλείσιμο αυτό σημαίνει ότι η λειτουργία του εμβίου “εαυτού” [...] διέπ[εται] από κανόνες, αρχές, νόμους, νοήματα τα οποία έχουν τεθεί από το έμβιο αλλά τα οποία, από τη στιγμή που τίθενται, είναι δεδομένα μια για πάντα και των οποίων η μεταβολή, όταν συμβαίνει, είναι, ως φαίνεται, “κυβευτική”. Αυτό όμως το κλείσιμο είναι ακριβώς εκείνο που θα ονομάζαμε *ετερονομία* στο ανθρώπινο και κοινωνικο-ιστορικό πεδίο».⁹²²

Η ανθρώπινη κοινωνία, όπως και το έμβιο, είναι κατά τον Καστοριάδη ένα ον δι' εαυτόν, πράγμα που σημαίνει πρώτα και κύρια ότι αποτελεί έναν κλειστό κόσμο, με τους δικούς του κανόνες, τους δικούς του τρόπους διατήρησης και αναπαραγωγής, τα δικά του νοήματα. Η μεγάλη διαφορά είναι όμως ότι, ενώ η κλειστότητα του εμβίου κόσμου παραμένει σταθερή και μόνιμα υποδουλωμένη στους νόμους της βιολογικής λειτουργικότητας, η ανθρώπινη κοινότητα έχει τη δυνατότητα της αυτοανακλαστικής σκέψης και πράξης επί των έργων, των νόμων και του νοήματός της – τη δυνατότητα διάνοιξης ρωγμών και ρηγμάτων στην κλειστότητα.⁹²³

⁹²¹ Βλ. π.χ. Francisco Varela, *Principles of Biological Autonomy*, Άμστερνταμ: North Holland, 1979. Όπως σημειώσαμε ήδη, ο εν λόγω όρος κάνει την εμφάνισή του και σε ένα αρκετά προγενέστερο κείμενο του Adolph Portmann.

⁹²² Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π., σ. 129, με μικρές τροποποιήσεις της μετάφρασης.

⁹²³ Με βάση τα παραπάνω, γίνεται σαφές ότι ο τρόπος με τον οποίο χρησιμοποιεί η Αλεξάνδρα Δεληγιώργη τον όρο δι' εαυτόν στο σχετικό κείμενό της είναι παραπλανητικός, καθώς οδηγεί σε μια σύγχυση του αυτόνομου υποκειμένου και του όντος δι' εαυτόν εν γένει. Βλ. Δεληγιώργη, «Η οντολογία του όντος/Είναι δι' εαυτόν ως εναντίωση στον σύγχρονο μηδενισμό», ό.π., σ. 217-218: «Πράγματι, το καστοριαδικό Υποκείμενο δι' εαυτόν εκπροσωπεί το ον το οποίο, μέσω της διαβεβουλευμένης πρακτικο-ποιητικής δράσης, γίνεται αυτό που δυνάμει ήταν, από το πρώτο ακόμη στάδιο της εμβίου κατάστασής του – ον, δηλαδή, το οποίο, δια του εκκοινωνισμένου φαντασιακού, μεταμορφώνεται σε φορέα δημιουργίας και καταστροφής, και ως τέτοιο έχει την ευθύνη των τροπισμών της ιστορικής-κοινωνικής πραγματικότητας και φυσικά του ιδιοκόσμου τον οποίο δημιουργεί και δια του οποίου υπάρχει» (δική μας υπογράμμιση). Υπέρ της άποψής μας συνηγορεί και η παρατήρηση της Suzi Adams, που μας καλεί να μη συγχέουμε τον εαυτό, ο οποίος εντοπίζεται σε κάθε στιβάδα του όντος δι' εαυτόν, με το υποκείμενο με την πλήρη σημασία του όρου, τον αυτόνομο δηλαδή εαυτό που αναστοχάζεται και θέτει τους νόμους της δράσης του. Βλ. Suzi Adams, «The Living Being», στον τόμο Cornelius Castoriadis. *Key Concepts*, ό.π., σ. 137.

Ανακεφαλαιώνοντας, παρακολουθήσαμε σε αυτό το κεφάλαιο τον τρόπο με τον οποίο ο Καστοριάδης, μέσα από τη συνομιλία του με τα κείμενα σημαντικών θεωρητικών της βιολογίας, επεξεργάστηκε και εκλέπτυνε τη θεωρία του για το είναι ως μη κανονικά διαστρωματωμένο Χάος, εισάγοντας παράλληλα την κρίσιμη έννοια του όντος δι' εαυτόν. Μέσα από τη μελέτη του εμβίου, εντόπισε τη φαντασία και το νόημα σε εμβρυακή μορφή στις λειτουργίες με τις οποίες ο κάθε οργανισμός οργανώνει το περιβάλλον του και μεταβολίζει τις κρούσεις που προέρχονται από αυτό, εικονοθετώντας τες, αποδίδοντάς τους αισθηματικό βάρος και λαμβάνοντας μια προθεσιακή στάση απέναντί τους. Στο επίπεδο της κοινωνίας και της ανθρώπινης ψυχής, το νόημα επίσης απαντά και στις τρεις αυτές διαστάσεις, ωστόσο δεν παραμένει προσδεμένο στις βιολογικές λειτουργίες της αναπαραγωγής και της διατήρησης του είδους, αλλά αποχαλινώνεται και γίνεται πηγή δημιουργίας του ριζικά καινούριου. Τέλος, το πρόταγμα της αυτονομίας επανέρχεται στο τέλος αυτής της διαδρομής ως αναστοχασμένο νόημα, ως ανατροπή του πλήρους κλεισίματος του δι' εαυτόν στον εαυτό του και στον ιδιόκοσμό του.

Όπως λοιπόν παρατηρεί προσφυώς η Suzi Adams, η ενασχόληση του Καστοριάδη με τον φυσικό και βιολογικό κόσμο και το θόλωμα των ορίων ανάμεσα στις ανθρώπινες και τις μη ανθρώπινες στιβάδες δεν γίνεται με στόχο την αναγωγή των κοινωνικοπολιτισμικών φαινομένων σε νατουραλιστικές ή βιολογίζουσες εξηγήσεις, αλλά με το βλέμμα στραμμένο στο πρόταγμα της αυτονομίας.⁹²⁴ Το γεγονός ότι στον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο το νόημα είναι απολειτουργικοποιημένο σηματοδοτεί την τεράστια ιδιαιτερότητα των ανθρώπινων πραγμάτων, ενώ το γεγονός ότι αυτό το απολειτουργικοποιημένο νόημα μπορεί να επιστρέψει στον εαυτό του και να προκαλέσει συνειδητούς μετασχηματισμούς ανοίγει τη δυνατότητα της αυτονομίας. Με αυτόν τον τρόπο η αυτονομία συνδέεται με το νόημα.⁹²⁵

Η εν λόγω σύνδεση είναι κατά τη γνώμη μας ενδιαφέρουσα, την ίδια στιγμή όμως παραμένει, αν μας επιτρέπεται η έκφραση, υπερβολικά φιλοσοφική και συνεπώς αρκετά γενική, εάν θέλει κανείς να μιλήσει με όρους πολιτικών προταγμάτων. Αναφέραμε ήδη παραπάνω τους λόγους για τους οποίους η έμφαση στον αναστοχασμό μάς φαίνεται

⁹²⁴ Adams, «The living being», ό.π., σ. 135, 140· «Towards a Post-Phenomenology of Life: Castoriadis' Critical *Naturphilosophie*», ό.π., σ. 388, 399. Ας σημειώσουμε παρεμπιπτόντως ότι εκτός από τη διαφωνία μας στο ζήτημα της «οντολογικής στροφής» που διατυπώθηκε παραπάνω (σ. 189-191), δυσκολευόμαστε να δεχτούμε και την ερμηνεία της Adams που παρουσιάζεται στο δεύτερο εκ των παρατεθέντων κειμένων, σύμφωνα με την οποία ο Καστοριάδης βλέπει κατά κάποιον τρόπο τον κόσμο ως ζωντανό ον που ποιεί τον εαυτό του ή έστω ως αποκλειστικά αποτελούμενο από τέτοια όντα. Δεν μπορεί να υπάρξει αυτο-ποίηση εάν δεν έχει υπάρξει ακόμα εαυτός και είναι κατά τη γνώμη μας σαφές ότι για τον Καστοριάδη ο εαυτός, δηλαδή το είναι δι' εαυτόν, αναδύεται εντός του ανόργανου κόσμου από ένα σημείο και μετά, φέρνοντας μαζί του ποιότητες και δυνατότητες που δεν προϋπήρχαν. Βλ. π.χ. Castoriadis, *Sujet et verité dans le monde social-historique*, ό.π., σ. 299 κ.ε. Παρ' όλα αυτά, συνολικά το έργο της Adams έχει μεγάλη ερμηνευτική αξία για την προσέγγιση της σκέψης του Καστοριάδη, ενώ από τις σελίδες του άρθρου της που παραθέσαμε γίνεται σαφές ότι μια κριτική που της απευθύνεται συχνά, και η οποία τη θέλει να υποστηρίζει ότι ο «οντολογικός» Καστοριάδης διαχωρίζεται από τον «πολιτικό», δεν ισχύει.

⁹²⁵ Βλ. το κεφάλαιο «Autonomy and Meaning» στο Klooger, *Castoriadis: Psyche, Society, Autonomy*, ό.π., σ. 271-311.

ανεπαρκής. Θα επανέλθουμε αναλυτικά σε αυτά τα ζητήματα στο κεφάλαιο για την πολιτική και το νόημα, μπορούμε ωστόσο εδώ να σημειώσουμε ότι η εποχή μας μάς φέρνει αντιμέτωπους με φαινόμενα που δείχνουν να θέτουν σε αμφισβήτηση τις υπό συζήτηση θέσεις του Καστοριάδη. Έτσι, αν το προερχόμενο από τη γενεαλογία του δι' εαυτόν σχήμα της κλειστότητας φαίνεται να συλλαμβάνει με αρκετή επιτυχία την ετερονομία μιας θρησκευτικής κοινωνίας, στην οποία ο κλυδωνισμός και η αμφισβήτηση των αυστηρών και απαρέγκλιτων θεϊκών εντολών θα μπορούσε να διανοίξει ρήγματα και να φυτέψει σπόρους αυτονομίας, δεν φαίνεται να συμβαίνει το ίδιο και με την ετερονομία της εποχής μας. Αν δεχόμαστε ότι η σημερινή κοινωνία είναι πολιτικά προβληματική, όπως σίγουρα θα έκανε ο Καστοριάδης, δεν μπορούμε να δούμε με ποιον τρόπο η ρητή κατασκευασιοκρατία του σύγχρονου καπιταλισμού,⁹²⁶ αλλά και η νεοφιλελεύθερη έμφαση στο διαρκές ξεπέρασμα των ορίων, που πηγάζει από την αντίληψη ότι ο άνθρωπος μπορεί να κάνει τα πάντα, είναι δυνατόν να θεματοποιηθούν με όρους κλειστότητας.⁹²⁷ Ελάχιστοι άνθρωποι δείχνουν σήμερα να πιστεύουν ότι οι νόμοι και οι θεσμοί μας είναι μια για πάντα δοσμένοι από κάποια εξωκοινωνική οντότητα, αυτό όμως δεν φαίνεται να ωθεί τα πράγματα προς την κατεύθυνση της αυτονομίας.

Τέλος, νομίζουμε πως ο διαχωρισμός μεταξύ των ανθρώπινων και των μη ανθρώπινων τροπικοτήτων του νοήματος με βάση το κριτήριο της λειτουργικότητας επίσης δημιουργεί ορισμένα προβλήματα, τα οποία ωστόσο δεν είναι ανυπέρβλητα. Πρώτα απ' όλα, στο πραγματολογικό επίπεδο, οι παρατηρήσεις του Καστοριάδη σχετικά με τα ζώα για μία ακόμη φορά δεν αποδεικνύονται εντελώς ακριβείς. Δεν αναφερόμαστε εδώ μόνο στο γεγονός ότι η ομοφυλοφιλία απαντά και στα ζώα ή ότι υπάρχουν είδη ανώτερων θηλαστικών στα οποία η σεξουαλική πράξη λαμβάνει χώρα χωρίς αναπαραγωγικούς σκοπούς, αλλά και στην απλή εμπειρία της πλέον συνηθισμένης αταξίας που αντιμετωπίζει κάθε ιδιοκτήτης αρσενικού σκύλου, η οποία αποδεικνύει ότι ο παραστασιακός εκπρόσωπος της ενόρμησης δεν είναι πλήρως σταθερός ούτε στον ζωικό κόσμο. Υπάρχει εξάλλου στο βασίλειο των ζώων πληθώρα φαινομένων που αμφισβητεί την ιδέα της αυστηρής λειτουργικότητας: οι πολύ συνηθισμένοι μη λειτουργικοί φόνοι, που δεν εξυπηρετούν τη διατροφή αλλά τη χαρά του κυνηγιού· το τραγούδι των πουλιών, στον βαθμό που δεν είναι συνεχές ερωτικό κάλεσμα· η παχυσαρκία των οικόσιτων ζώων, που καθιστά μάλιστα ορατή τη δυνατότητα ύπαρξης ακόμη και μιας αντι-λειτουργικότητας σε ορισμένα είδη ζώων και υπό συγκεκριμένες συνθήκες.

Ακόμη πιο σαφή από αυτή την άποψη γίνονται τα πράγματα αν εξετάσει κανείς το ζήτημα του παιχνιδιού, ένα φαινόμενο το οποίο ο Johan Huizinga τοποθέτησε στη βάση του ανθρώπινου πολιτισμού,⁹²⁸ στοχεύοντας μεταξύ άλλων στην κριτική του ωφελιμισμού, ενώ ανθρωπολόγοι όπως ο Roger Caillois το ερμηνεύουν ως χώρο της εκδίπλωσης του μη ορθολογικού, της επιθυμίας και της φαντασίας.⁹²⁹ Δεν θεωρούμε ότι παρατηρώντας κανείς

⁹²⁶ Βλ. Laval, «Ανθρωπολογία του νεοφιλελεύθερου υποκειμένου», ό.π., σ. 40-41.

⁹²⁷ Πρβλ. Renaud Garcia, *Le Sens des limites. Contre l'abstraction capitaliste*, Παρίσι: L'Échappée, 2018.

⁹²⁸ Βλ. Γιόχαν Χουιζίνγκα, *Ο άνθρωπος και το παιχνίδι (Homo ludens)*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Σ. Ροζάνης, Αθήνα: Γνώση, 2010.

⁹²⁹ Βλ. Roger Caillois, *Τα παιχνίδια και οι άνθρωποι*, μτφρ. Ν. Κούρκουλος, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού Πρώτου, 2001.

τα παιχνίδια των ζώων θα μπορούσε να ορίσει ως διακριτικό γνώρισμά τους την ύπαρξη λειτουργικότητας. Μάλιστα, ο Hans-Georg Gadamer, αναφερόμενος, όπως και ο Καστοριάδης, στον ορισμό του Αριστοτέλη για το έμβιο ως το ον που έχει μέσα του την αρχή της ίδιας του της κίνησης, θα γράψει κατά πολύ ενδιαφέροντα τρόπο: «Το παιχνίδι εμφανίζεται λοιπόν ως μια αυτοκίνηση, η οποία μέσω της κίνησής της δεν επιδιώκει σκοπούς και στόχους, αλλά την κίνηση ως κίνηση, σηματοδοτεί δηλαδή, θα μπορούσαμε να πούμε, ένα φαινόμενο του πλεονάσματος, της αυτοπαρουσίας του είναι-έμβιο».⁹³⁰ Ο γερμανός στοχαστής φαίνεται λοιπόν να εγγράφει την υπέρβαση της αυστηρής λειτουργικότητας ήδη στο επίπεδο του εμβίου. Το να σημείωνε άλλωστε κάποιος ότι το ζωικό παιχνίδι συχνά είναι και λειτουργικό, καθώς αποσκοπεί στην απόκτηση δεξιοτήτων από τα νεαρά ζώα, δεν θα άλλαζε τα πράγματα, αφού το ίδιο ισχύει και για το ανθρώπινο παίζει, όπως θα μας πληροφορούσε κάθε καλός ανθρωπολόγος.

Με όλα αυτά δεν θέλουμε να ισχυριστούμε ότι η τροπικότητα του νοήματος στα ζώα είναι ταυτόσημη με εκείνη του ανθρώπινου κόσμου, ούτε καν να προτείνουμε ότι η διαφορά των δύο νοημάτων είναι μια απλή διαφορά βαθμού, καθώς είναι σαφές ότι στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο αναδύονται φαινόμενα άλλης οντολογικής τάξης, με πρώτο και κυριότερο τον μη βιολογικά μεταβιβάσιμο θεσμό. Σκεφτόμαστε απλά ότι θα πρέπει να είναι κανείς όσο γίνεται ακριβής στις διακρίσεις του –ιδίως αν σκεφτεί κανείς ότι το καστοριαδικό έμβιο είναι μια κατηγορία του δι' εαυτόν που περιλαμβάνει τόσο το γρασίδι όσο και το άλογο– και αναρωτιόμαστε –χωρίς να διαθέτουμε και οι ίδιοι μια οριστική απάντηση ή έστω μια επαρκή υπόθεση– ποια άλλα μεγέθη θα μπορούσαν να σταθούν δίπλα στην απολειτουργικοποίηση, στο πλαίσιο της προσπάθειας του Καστοριάδη να χαράξει τα σύνορα ανάμεσα στην ανθρώπινη και τη μη ανθρώπινη νοηματικότητα. Η ιστορικότητα του ανθρώπινου νοήματος μοιάζει μια αρκετά καλή επιλογή,⁹³¹ το ίδιο και η ιδιότητα ιδεατότητά του, στην οποία και θα στραφούμε στο καταληκτικό κεφάλαιο που ακολουθεί.

⁹³⁰ Gadamer, *Die Aktualität des Schönen*, ό.π., σ. 37.

⁹³¹ Όπως γράφει πετυχημένα σε ένα σημείο ο Καστοριάδης, αν ένας εξωγήινος μεταπαρατηρητής εξέταζε το ον γάτα πριν από 5.000 χρόνια και σήμερα, δεν θα έβλεπε καμία σχεδόν διαφορά, το ίδιο και αν εξέταζε τις γάτες στην Αφρική και στην Ελλάδα (από τη στιγμή, τέλος πάντων, που αυτές εμφανίστηκαν στον ελλαδικό χώρο). Ωστόσο, θα έμενε έκπληκτος από τις διαφορές του ανθρώπινου όντος στις δύο αυτές χρονικές στιγμές και, με την εξαίρεση της πρόσφατης υπερπαγκοσμιοποιημένης κοινωνίας, το ίδιο θα ίσχυε και αν σύγκρινε έναν Έλληνα, έναν Αιγύπτιο κι ένα μέλος των Ίνκας την ίδια χρονική στιγμή.

4. Προσωρινά συμπεράσματα για τη φύση του νοήματος στον Καστοριάδη

Φτάνουμε λοιπόν σε αυτό το παράδοξο του οργανώσιμου και του μη οργανώσιμου, του σκεπτού και του μη σκεπτού, του νοήματος ως καθαρής δημιουργίας τού υποκειμένου και του νοήματος ως ορίου της ύπαρξης κάθε πράγματος που μπορεί να δοθεί. Κι αυτό το παράδοξο πρέπει να γίνει αποδεκτό εξ αρχής, και κάθε προσπάθεια να το εξαλείψουμε μέσω ενός πλήρους ορθολογισμού ή ενός πλήρους ανορθολογισμού –πράγμα που οδηγεί ακριβώς στο ίδιο– αποκλείεται και καταδικάζεται ως βασισμένη εξ αρχής σε μια ουσιαστική ασυνέπεια [...]. Αυτό που υπάρχει στη βάση, είναι η γεγονικότητα, και αυτή η γεγονικότητα είναι καθ' εαυτή ήδη ένα παράδοξο, καθώς περιέχει αυτό που της εναντιώνεται περισσότερο, δηλαδή το νόημα. Το νόημα είναι ένα γεγονός, ιδού το μεγάλο μυστήριο.⁹³²

Cornelius Castoriadis

Ολοκληρώνοντας την περιδιάβασή μας στον κόσμο του καστοριαδικού νοήματος, καλούμαστε να επιστρέψουμε σε ορισμένα από τα ερωτήματα που θέσαμε στην αρχή αυτού του μέρους της διατριβής, σε κάποιες από τις απορίες που μας κινητοποίησαν, ώστε να διαπιστώσουμε κατά πόσον μας είναι πλέον ευκολότερο να τις προσεγγίσουμε – το ίδιο άλλωστε κάναμε και αναφορικά με το βεμπεριανό έργο. Εστιάζοντας την προσοχή μας στα γραπτά του Καστοριάδη, συναντήσαμε το νόημα από τρεις τουλάχιστον διαφορετικές οδούς. Αρχικά, στο πλαίσιο της μελέτης της κοινωνίας και της ιστορίας, καθώς κάθε επιμέρους κοινωνία συγκροτεί ένα σύμπαν φαντασιακών σημασιών που προσδιορίζει τους θεσμούς και την ιδιαιτερότητά της. Στη συνέχεια, εξετάζοντας τις ιδιαιτερότητες του ανθρώπινου ψυχισμού, αφού η ψυχή τού ανθρώπου βιώνει τα πάντα μέσα από μια αδιάκοπη αναζήτηση νοήματος. Τέλος, μιλώντας για τον έμβιο κόσμο και το είναι δι' αυτόν, καθώς σε κάθε στιβάδα του συνολικού όντος, εκκινώντας από τον μονοκύτταρο οργανισμό, υπάρχει συγκρότηση ενός νοηματικού ιδιόκοσμου.

Το ότι το νόημα παρουσιάζεται ως ένα τόσο κεντρικό χαρακτηριστικό σε όλες αυτές τις περιπτώσεις δεν θα πρέπει να θεωρηθεί σύμπτωση, καθώς αποτελεί κατά τη γνώμη μας το συνδετικό νήμα που διατρέχει ολόκληρη την καστοριαδική φιλοσοφία και προσδίδει συνοχή στα διάφορα πεδία της, αλλά και στην ενασχόληση του διανοητή με τα πιο ετερόκλητα αντικείμενα, όπως η βιολογία, η αρχαία ελληνική φιλοσοφία, η γλωσσολογία και η ψυχανάλυση. Αυτό σημαίνει ότι, ακόμη κι αν επιχειρούσε κανείς να καταπιαστεί με το φιλοσοφικό εγχείρημα του Καστοριάδη εκκινώντας από μια διαφορετική σε σχέση με εμάς αφετηρία, είναι πολύ πιθανόν αργά ή γρήγορα τα βήματά μας να διασταυρώνονταν. Φερ' ειπείν, ένας μελετητής της αισθητικής φιλοσοφίας, που θα ήθελε να αναζητήσει στα κείμενα του στοχαστή στοιχεία μιας θεωρίας της τέχνης, πολύ σύντομα θα έπεφτε πάνω σε διατυπώσεις του Καστοριάδη οι οποίες θεματοποιούν το αριστουργηματικό έργο τέχνης ως δημιουργία που φανερώνει «το μη νόημα του νοήματος και το νόημα του μη νοήματος».⁹³³

⁹³² «La facticité du sens», στον τόμο *Histoire et création*, ό.π., σ. 217.

⁹³³ Βλ. π.χ. Καστοριάδη, «Παράθυρο στο Χάος», ό.π., σ. 167-170. Πρβλ. Γιάννης Λαζαράτος, «Τέχνη και αυτονομία. Το παράθυρο του Καστοριάδη», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 187-193 και ιδίως 191 κ.ε.

Κατά τον φιλόσοφο, μια μεγάλη τραγωδία, όπως ο *Βασιλιάς Ληρ*, δείχνει ότι όλα τα πράγματα για τα οποία οι άνθρωποι παθιάζονται και ζουν, κάθε τι που εμπυχώνει τις ενέργειές τους και στοιχειώνει τον ύπνο τους, κάθε νόημα με βάση το οποίο μπορούν να προσανατολιστούν στη ζωή τους είναι στο βάθος φθαρτό, χωρίς θεμέλιο και, με μία έννοια, μάταιο και α-νόητο.⁹³⁴ Οι ξαφνικές και μεγάλες καταστροφές, που γκρεμίζουν τους πυλώνες των βεβαιότητων μας, αλλά και οι ευτελείς συμπτώσεις, που ενίοτε αποδεικνύονται τόσο καθοριστικές ώστε μας στερούν κάθε αίσθηση πεπωμένου ή σημαντικότητας, κινητοποιούνται από το καλλιτεχνικό αριστούργημα προκειμένου να καταδείξουν την αβάσταχτη ελαφρότητα του είναι, για να χρησιμοποιήσουμε τη φράση του –φίλου του Καστοριάδη⁹³⁵– Milan Kundera. Κι από την άλλη, καταδεικνύοντάς το αυτό, το μεγάλο έργο τέχνης παροντοποιεί ακριβώς το νόημα του μη νοήματος· μας δείχνει το χάος, αλλά ταυτόχρονα, δείχνοντάς το, το κάνει να μην είναι πλήρες χάος, αφού το μορφοποιεί και φτιάχνει κάτι με αυτό.⁹³⁶ Και, με έναν περίεργο τρόπο, αυτή η διαδικασία κάθαρσης δεν οδηγεί στον μηδενισμό, αλλά σε μια διαφορετική στάση απέναντι στη ζωή και τον κόσμο.

Με έναν ανάλογο τρόπο θα εξελίσσονταν τα πράγματα ανεξάρτητα από το μέγεθος το οποίο θα επιχειρούσε κανείς να προσεγγίσει μέσα από τον καστοριαδικό στοχασμό – παραδείγματος χάρη τη γνώση, την εξουσία, τον καπιταλισμό ή τη δυτική νεωτερικότητα, θέματα με τα οποία θα καταπιαστούμε στο τελευταίο μέρος αυτής της διατριβής. Πάντοτε θα βρισκόταν στην ανάγκη να αναμετρηθεί με τις ιδιαιτερότητες και τα αινίγματα του νοήματος και των φαντασιακών σημασιών.⁹³⁷ Κλείνοντας λοιπόν αυτό το κεφάλαιο, θα επιχειρήσουμε να θέσουμε εκ νέου στον εαυτό μας κάποια ερωτήματα με ευθύ και ενίοτε ηθελημένα απλοϊκό τρόπο: τι ακριβώς είναι το νόημα για τον Καστοριάδη; Υπάρχει μια τρόπον τινά ενιαία απάντηση που να περιλαμβάνει το νόημα του ιδιοκόσμου μιας αμοιβάδας, το νόημα του ονείρου ενός αναλυόμενου, αλλά και εκείνο ενός πολιτικού ή κοινωνικού θεσμού;

⁹³⁴ Πρβλ. και τη σχετική σαιζηνηρική φράση, προερχόμενη από τον *Μάκβεθ* αυτή τη φορά: «Η ζωή είναι ένα παραμύθι, γεμάτο θόρυβο και μανία, που το αφηγείται ένας ανόητος και που δεν σημαίνει τίποτα». Ο Καστοριάδης μάλιστα την παραθέτει ελεύθερα, αν και σε διαφορετικό συγκείμενο. Βλ. Castoriadis, «The Social-Historical: Modes of Being, Problems of Knowledge», ό.π., σ. 41.

⁹³⁵ Βλ. Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 363. Ο Καστοριάδης μάλιστα αναφέρεται μερικές φορές σε κείμενα του Kundera. Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Παράθυρο στο Χάος», ό.π., σ. 140.

⁹³⁶ Μόλις που χρειάζεται να επισημανθεί η συνάφεια της εν λόγω θέσης του Καστοριάδη με εκείνη του Nietzsche, που γράφει ότι έχουμε ανάγκη την τέχνη για να μην πέσουμε κάτω από την ωμή αλήθεια, αλλά και με τη σύλληψη του Lacan για το πέπλο της τέχνης. Σύμφωνα με τον ψυχαναλυτή, το έργο τέχνης ενώ δείχνει το πραγματικό, το συγκαλύπτει κιόλας, αφού με έναν τρόπο το συμβολοποιεί. Έτσι, μοιάζει με μια κουρτίνα που τη φυσάει ο αέρας: κάποτε φανερώνει, άλλοτε κρύβει, και αυτό ακριβώς είναι το παιχνίδι της καλλιτεχνικής δημιουργίας.

⁹³⁷ Τα παραδείγματα που προαναφέρθηκαν είναι, βεβαίως, μόνο ενδεικτικά. Στην ίδια λογική, θα μπορούσε να προσθέσει κανείς τη θεώρηση του Καστοριάδη για την κατάσταση των δυτικών κοινωνιών από τα τέλη της δεκαετίας του 1970 και μετά με όρους *ασημαντότητας* (*insignificance*) και κλυδωνισμού των κεντρικών κοινωνικών φαντασιακών σημασιών (βλ. Καστοριάδης, *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ό.π.), αλλά και την παρατήρησή του σύμφωνα με την οποία τα έργα Hannah Arendt για τον ολοκληρωτισμό μάς οδηγούν να σκεφτούμε κατά πόσον το απόλυτο κακό μπορεί να γίνει αντιληπτό ως το απολύτως α-νοηματικό (βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Οι μοίρες του ολοκληρωτισμού», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 91).

Οι τρεις διαστάσεις και ο «ορισμός» του νοήματος

Όπως παρατηρήσαμε και στην αρχή του παρόντος κεφαλαίου, παρότι οι αναφορές στις φαντασιακές σημασίες και το νόημα μπορούν πραγματικά να βρεθούν σε κάθε γωνιά των καστοριαδικών γραπτών, είναι πολύ δυσκολότερο να εντοπίσει κανείς διατυπώσεις του φιλοσόφου που να αποσαφηνίζουν σε τι ακριβώς συνίσταται το νόημα. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες ενσαρκώνονται στους θεσμούς, ορίζουν τι είναι καλό και τι κακό, επιδιωκτέο και απαράδεκτο, τι ενέχει αξία και τι απαξία, τι ισχύει και τι όχι, συγκροτώντας ένα σύμπαν νοήματος, έναν νοηματικό κόσμο. Αυτές οι θέσεις επανέρχονται συνεχώς στο έργο του Καστοριάδη και είναι πολύ πιθανόν ότι δεν υπάρχει ούτε ένα ώριμο κείμενό του στο οποίο να μην αποτυπώνονται με τον έναν ή τον άλλο τρόπο. Τι συνιστά όμως αυτό το νόημα; Φυσικά, το πρόβλημα είναι γενικότερο. Όλοι καταλαβαίνουμε τι σημαίνει ότι ένας συλλογισμός βγάζει νόημα, θέλουμε να επιδιδόμαστε σε δραστηριότητες που δίνουν νόημα στη ζωή μας, σταματάμε τις προσπάθειες όταν θεωρούμε πως κάτι δεν έχει πια νόημα.⁹³⁸ Θα δυσκολευόμασταν όμως να εξηγήσουμε με άλλους, μη ταυτολογικούς όρους τι ακριβώς εννοούμε με αυτό.

Η κατάσταση που θα συναντήσουμε αν στραφούμε στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία για το έργο του Καστοριάδη δεν είναι πολύ διαφορετική. Ενώ κάθε προσεκτικός μελετητής του φιλοσόφου θα σημειώσει ότι ο ρόλος του κοινωνικού φαντασιακού συνίσταται στο να προσδώσει νόημα στη ζωή και τον κόσμο, ο κανόνας είναι ότι αυτές οι διατυπώσεις δεν θα διευκρινιστούν περαιτέρω από οντολογική σκοπιά. Μπορεί φυσικά να δοθούν παραδείγματα φαντασιακών σημασιών –Θεός, έθνος, ανάπτυξη...– και θεσμών που τις ενσαρκώνουν, δύσκολα όμως θα ξεφύγουμε από τον συνήθη κύκλο: οι σημασίες επενδύουν τον κόσμο με νόημα, το νόημα εξαρτάται από τις σημασίες.

Εξαίρεση σ' έναν βαθμό αποτελεί το ενδιαφέρον κείμενο του Johann Arnason, ομότιμου καθηγητή στο Πανεπιστήμιο La Trobe της Μελβούρνης, με τίτλο «Social Imaginary Significations», που αποτελεί τη μακροσκελέστερη συνεισφορά σε έναν τόμο που φιλοδοξεί να συμπυκνώσει τις έννοιες-κλειδιά της καστοριαδικής φιλοσοφίας.⁹³⁹ Ενώ τα περισσότερα κείμενα του εν λόγω έργου είναι αρκετά σύντομα, το συγκεκριμένο άρθρο του Arnason, ο οποίος έχει επίσης γράψει τα κομμάτια που αφορούν τη δημιουργική φαντασία και τη θέσμιση, εκτείνεται σε είκοσι σελίδες, κάτι που προφανώς αντικατοπτρίζει την κεντρικότητα του θέματός του. Εκεί λοιπόν ο συγγραφέας βρίσκει την ευκαιρία να στρέψει

⁹³⁸ Βλ. τον εκ μέρους του Καστοριάδη συγκινητικό σχολιασμό της φράσης του Freud, ο οποίος, μην μπορώντας πια να αντέξει τους πόνους της ασθένειάς του, ζητάει από τον φίλο και γιατρό του, Max Schur, να του κάνει μία ακόμα ένεση –η οποία θα ήταν η τελευταία– λέγοντάς του «δεν έχει πλέον νόημα». Καστοριάδης, *Διάλογοι*, ό.π., σ. 60. Βλ. και Max Schur, *Freud: Living and Dying*, Λονδίνο: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1972.

⁹³⁹ Βλ. Johann P. Arnason, «Social Imaginary Significations», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, ό.π., σ. 23-42. Στον συγκεκριμένο τόμο συμμετέχουν ορισμένοι από τους διαπρεπέστερους μελετητές του έργου του φιλοσόφου, όπως η Suzi Adams, που έχει και την ευθύνη της επιμέλειας του έργου, ο Jeff Klooger, η Sophie Klimis, αλλά και ο Άγγελος Μουζακίτης, ο οποίος έχει συνεισφέρει τα λήμματα που αφορούν τη ριζική δημιουργία και το κοινωνικο-ιστορικό.

την προσοχή μας στην τριμερή τυπολογία των σημασιών που αναπτύσσει ο Καστοριάδης στο πρώτο μέρος της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας*.⁹⁴⁰

Αποσκοπώντας να αντιπαρατεθεί με τη στρουκτουραλιστική θεώρηση του νοήματος, που επιχειρεί να το αναγάγει στον συνδυασμό ή τη διαφορά των σημείων ενός συμβολικού συστήματος,⁹⁴¹ ο Καστοριάδης επισημαίνει ότι ο λόγος αποβλέπει πάντοτε σε κάτι άλλο από τον απλό συμβολισμό, σε «ένα νόημα, το οποίο μπορούμε να αντιληφθούμε, να σκεφθούμε ή να φανταστούμε».⁹⁴² Με κάπως υπερβολικό ή απλουστευτικό, αλλά ως προς την ουσία του ζητήματος ορθό τρόπο, σημειώνει: «Η διάκριση, που μας είναι αδύνατο να αποφύγουμε, ανάμεσα σ' εκείνον που παρατηρώντας τον Πύργο του Άιφελ λέει: "είναι ο Πύργος του Άιφελ" και σ' εκείνον που στις ίδιες περιστάσεις λέει: "Α! η γιαγιά μου", δεν μπορεί να βρεθεί παρά μόνο στη σχέση του σημασιολογικού του λόγου τους μ' ένα κανονικό σημασιολογικό των όρων που χρησιμοποιεί, και μ' έναν πυρήνα ανεξάρτητο από κάθε λόγο και συμβολισμό. Το νόημα είναι αυτός ο ανεξάρτητος πυρήνας, που φθάνει στην έκφραση (που, σ' αυτό το παράδειγμα, είναι η πραγματική κατάσταση των πραγμάτων)».⁹⁴³

Κατά τη γνώμη μας, δεν θα πρέπει να επιμένουμε εδώ στις προφανείς ενστάσεις που θα αφορούσαν το ορθό-κοφτό ύφος με το οποίο ο στοχαστής δηλώνει ότι μπορεί να υπάρξει ένα ανάφορο ανεξάρτητο από κάθε συμβολισμό – ενστάσεις εξάλλου που ο ίδιος σίγουρα έχει υπόψη του και που το έργο του θέτει και εμπλουτίζει σε κάθε δεύτερη σελίδα. Ας διαβάσουμε με καλοπροαίρετο τρόπο αυτές τις γραμμές, για να εστιάσουμε την προσοχή μας σε ό,τι το σημαντικό περιέχουν: στο ότι δηλαδή κάθε συμβολικό σύστημα *αναφέρεται σε κάτι που*, όσο κι αν διαπλάθεται από τη συμβολοποίηση, δεν ανάγεται σε αυτή· κάτι που –ας κατηγορηθούμε για αφέλεια, είναι ένα ρίσκο που πρέπει εν προκειμένω να αναλάβουμε– *σε ορισμένες περιπτώσεις* θα υπήρχε ακόμη κι αν δεν μιλούσαμε γι' αυτό ή αν δεν σκεφτόμασταν επ' αυτού. Όπως σημειώνει ο Ricoeur, που η συνάφεια του έργου του με το καστοριαδικό, ιδίως σε ό,τι αφορά τα ζητήματα της γλώσσας, αποδεικνύεται για άλλη μία φορά, η γλώσσα λέει κάτι για τον κόσμο.⁹⁴⁴

Παίρνοντας λοιπόν αποστάσεις από τον δομιστικό αυτοεγκλωβισμό και τον κοινωνιολογικό/επιστημολογικό σολιψισμό, ο Καστοριάδης θα υποστηρίξει ότι «υπάρχουν σημασίες σχετικά ανεξάρτητες από τα σημαίνοντα που τις φέρουν, και οι οποίες παίζουν έναν ρόλο στην επιλογή και στην οργάνωση αυτών των σημασιόντων».⁹⁴⁵ Αυτές οι σημασίες

⁹⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 33.

⁹⁴¹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 205. Ο συγγραφέας εν προκειμένω παραπέμπει στον περίφημο διάλογο του Lévi-Strauss με τον Paul Ricoeur που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Esprit* τον Νοέμβριο του 1963, στον οποίο ο ανθρωπολόγος μεταξύ άλλων σημειώνει: «το νόημα προκύπτει πάντοτε από τον συνδυασμό στοιχείων που δεν είναι καθ' εαυτά σημαίνοντα [...] το νόημα ανάγεται πάντα σε κάτι άλλο» (σ. 636). Είναι εξάλλου σαφές ότι παρόμοιες απόψεις μπορούν να βρεθούν στο έργο του Saussure ή του Lacan.

⁹⁴² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 208.

⁹⁴³ Στο ίδιο, σ. 208-209.

⁹⁴⁴ Βλ. Ricoeur, «La structure, le mot, l'événement», ό.π., σ. 127: «le langage veut dire: il a prise sur la réalité et exprime la prise de la réalité sur la pensée». Δηλαδή, σε μια μετάφραση που δεν μπορεί να αποδώσει πλήρως τις πλούσιες αμφισημίες και την εκφραστικότητα του πρωτοτύπου, «η γλώσσα θέλει να πει/σημαίνει: συλλαμβάνει κάτι από την πραγματικότητα και εκφράζει τη σύλληψη της πραγματικότητας στη σκέψη». Βλ. και σ. 131.

⁹⁴⁵ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 209.

μπορούν κατά τη γνώμη του να σχετίζονται με το *αντιληπτό*, το *ορθολογικό* και το *φαντασιακό* – τα τρία δηλαδή στοιχεία της τριμερούς τυπολογίας στην οποία αναφέρεται ο Arnason. Δεδομένης της ριζικότητας με την οποία όπως ξέρουμε θεματοποιείται ο ρόλος του κοινωνικού φαντασιακού στο συνολικό έργο του φιλοσόφου, η διάκριση αυτών των τριών επιπέδων αποκτά ειδικό βάρος, το ίδιο και η παρατήρησή του σύμφωνα με την οποία «[ο]ι στενές σχέσεις που πρακτικά υπάρχουν πάντοτε ανάμεσα σ' αυτούς τους τρεις πόλους, δεν πρέπει να μας κάνουν να ξεχνούμε την ιδιομορφία τους».⁹⁴⁶

Με άλλα λόγια, παρότι το κοινωνικό φαντασιακό όχι μόνο δημιουργεί νοήματα που δεν υπάρχουν αν δεν θεσμιστούν, αλλά και επιδρά διαμορφωτικά πάνω στην ορθολογικότητα και τις μορφές αντίληψης της εκάστοτε κοινωνίας,⁹⁴⁷ ο ορθολογισμός και η αντίληψη δεν είναι απλά αθύρματα στα χέρια ενός παντοδύναμου φαντασιακού. Όχι μόνο ενέχουν αντιστάσεις και ιδιονομοτέλειες, αλλά και επιδρούν με τη σειρά τους πάνω του. Όπως σωστά σημειώνει ο Arnason, «δεδομένα από την αντιληπτική εμπειρία εισέρχονται στην κατασκευή των φαντασιακών σημασιών και η φαντασία δεν μπορεί να αρθρώσει τα θέματά της χωρίς μια πρόσμιξη εξορθολογισμού».⁹⁴⁸ Ας σκεφτούμε λόγου χάρη εδώ τη σημασία του ήλιου για το φαντασιακό της αρχαίας Αιγύπτου ή τη βαρύτητα των μαθηματικών για το φαντασιακό της Αναγέννησης. Μάλιστα, παρότι στις προηγούμενες ενότητες είδαμε ότι η φαντασία απέκτησε σταδιακά στο έργο του Καστοριάδη ρόλο όχι απλώς δημιουργικό, αλλά και κοσμοσυγκροτητικό, με την πιο κυριολεκτική έννοια του όρου, φαίνεται πως η σημασία μιας κάποιας *σχετικά* ανεξάρτητης από τα φαντασιακά σχήματα αντίληψης του «δεδομένου» και μιας τυπικής έστω ορθολογικότητας, νοούμενης ως εσωτερικής συνοχής, δεν ξεχάστηκε ποτέ.

Προκειμένου να κατανοήσουμε την αναφορά των κοινωνικών σημασιών στο *αντιληπτό*, μπορούμε να στραφούμε σε όσα θα σημειώσει με χαρακτηριστικό τρόπο ο φιλόσοφος σε μια διάλεξη του 1989: «Σε κάθε κοινωνία πρέπει να υπάρχει η ιδέα ότι αν κάποιος λέει ότι είδε ένα λιοντάρι στο τάδε σημείο της σαβάνας ενώ δεν υπήρχε λιοντάρι, ψεύδεται· αλλά αυτού του είδους την αλήθεια είναι σωστότερο να την ονομάσουμε απλώς ορθότητα, ξαναπαίρνοντας τη διάκριση του Γερμανού φιλοσόφου Λασκ».⁹⁴⁹ Για να το θέσουμε αλλιώς, παρόλο που η αλήθεια και τα κριτήριά της θεσμίζονται κάθε φορά κοινωνικά και φαντασιακά, υπάρχει πάντοτε ένα επίπεδο στο οποίο η αντίληψη των πραγμάτων «όπως είναι» παραμένει ανεξάληπτη· ένα μέρος των σημασιών έχει να κάνει ακριβώς με την αναφορά στο πραγματικό, το οποίο βέβαια είναι παντού πυκνό στο φαντασιακό.

Όσον δε αφορά στη διάσταση του ορθολογισμού, ο Καστοριάδης στο σημαντικό δοκίμιο του 1983 για τη λογική των μαγμάτων θα αναφερθεί στη σημασία ή το νόημα με τη συνολοταυτιστική έννοια του όρου, δηλαδή στις σημασίες «που μπορούν να κατασκευαστούν από κλάσεις, ιδιότητες και σχέσεις» που υπάρχουν σε αυτό που ο ίδιος

⁹⁴⁶ Στο ίδιο.

⁹⁴⁷ Βλ. Caumières, Tomès, *Pour l'autonomie*, ό.π., σ. 119-126

⁹⁴⁸ Arnason, «Social Imaginary Significations», ό.π., σ. 34.

⁹⁴⁹ Καστοριάδης, «Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», ό.π., σ. 67-68. Πρβλ. Castoriadis, «The Social-Historical: Modes of Being, Problems of Knowledge», ό.π., σ. 39.

ονομάζει λογική των συνόλων.⁹⁵⁰ Χωρίς να εισέλθουμε εδώ σε λεπτομέρειες σχετικά με το ακανθώδες ζήτημα της φύσης της συνολοταυτιστικής λογικής –θα έχουμε την ευκαιρία να θίξουμε ορισμένα σημεία σε επόμενη ενότητα– μπορούμε να πούμε ότι, σε κάθε κοινωνία, μια δέσμη των κοινωνικών σημασιών αναφέρεται πάντοτε στο τυπικά ορθολογικό. Πρόκειται για τις σημασίες που συλλαμβάνουν τα συμπεράσματα τα οποία προκύπτουν με εσωτερική συνοχή από κάποιες προκείμενες ή εκφράζουν τις σχέσεις ισοδυναμίας και ισαξίας χωρίς τις οποίες δεν μπορεί να υπάρξει κοινωνική ζωή: ένα κοχύλι ή ένα νόμισμα αξίζει όσο και το άλλο, η λέξη σκύλος σημαίνει κατ' αρχήν το ίδιο ανεξάρτητα από το ποιος την αρθρώνει και ούτω καθεξής.

Τέλος, οι πιο θεμελιώδεις σημασίες σχετίζονται πάντα με το φαντασιακό, το οποίο, χωρίς να μπορεί να παραβλέψει ή να καθυποτάξει πλήρως το πραγματικό και το ορθολογικό,⁹⁵¹ τους προσδίδει την κατεύθυνση και την ιδιαίτερη ποιότητα που κάθε φορά έχουν και προσδιορίζει τη μοναδικότητα της εκάστοτε κοινωνίας. Για να επαναλάβουμε το κλασικό παράδειγμα του Καστοριάδη, ο Θεός –και δη ο κάθε συγκεκριμένος θεός– είναι «μια φαντασιακή δημιουργία, την οποία ούτε η πραγματικότητα, ούτε η ορθολογικότητα, ούτε οι νόμοι του συμβολισμού δεν μπορούν να εξηγήσουν (άλλο αν αυτή η δημιουργία δεν μπορεί να “παραβεί” τους νόμους του πραγματικού, του ορθολογικού και του συμβολικού) [...] [και] η οποία δρα στην πρακτική και στο πράττειν της θεωρούμενης κοινωνίας ως νόημα οργανωτικό της ανθρώπινης συμπεριφοράς και των κοινωνικών σχέσεων».⁹⁵² Όσο περισσότερο προχωρά κανείς στη μελέτη του νοήματος που συνέχει μια ορισμένη κοινωνία, συναντά σημασίες που δεν υπάρχουν για να εκπροσωπήσουν κάτι άλλο, ορθολογικό ή πραγματικό, αλλά ορίζουν αυτό που η συγκεκριμένη κοινωνία είναι.

Η αναφορά του Agnason σε αυτούς τους τρεις τύπους των κοινωνικών σημασιών έχει συνεπώς κάποιο ενδιαφέρον, κυρίως γιατί μας καλεί να αναγνωρίσουμε τους τρόπους με τους οποίους το «απλά πραγματικό» και το «απλά ορθολογικό» εισέρχονται στις τάξεις του κοινωνικού νοήματος. Θεωρούμε πως έτσι συναντάμε από μια άλλη οδό τους προβληματισμούς σχετικά με την έρριση και την πρώτη φυσική στιβάδα, η οποία περιλαμβάνει τόσο «αντικειμενικότητες» –στοιχεία και δεδομένα του κόσμου που «έτσι είναι», δηλαδή δεν μπορούν να αλλάξουν πλήρως από τη θέσμιση, αλλά μόνο να νοηματοδοτηθούν με διαφορετικούς τρόπους– όσο και «ορθολογικότητες» –ακολουθίες, σχέσεις και διασυνδέσεις που προκύπτουν από την εσωτερική οργάνωση των ίδιων των πραγμάτων, του ίδιου του υλικού. Μόλις που χρειάζεται δε να τονιστεί ότι η περιγραφόμενη σκληρότητα και ανθεκτικότητα του πραγματικού και του ορθολογικού δεν απαντούν μόνο στον φυσικό και τον προκοινωνικό κόσμο, αλλά και στον κοινωνικό. Το ότι δηλαδή η κοινωνία θεσμίζεται φαντασιακά, δηλαδή με μία έννοια αυθαίρετα, δεν σημαίνει ότι τα φαντασιακά δημιουργήματα σχετίζονται με τον οποιοδήποτε τρόπο ή ότι δεν έχουν τη δική τους πραγματικότητα, τους δικούς τους ορθολογικούς νευρώνες, τις δικές τους

⁹⁵⁰ Καστοριάδης, «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 318-319. Βλ. και *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 482. Πρβλ. Σχισμένος, *Η έννοια του χρόνου στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη και η οντολογία του κοινωνικοϊστορικού*, ό.π., σ. 166-167.

⁹⁵¹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 218.

⁹⁵² Στο ίδιο, σ. 210.

αντιστάσεις, οι οποίες ισχύουν και, ή ορθότερα *ιδίως*, για την κοινωνία που της παρήγαγε.⁹⁵³

Ωστόσο, παρόλη τη χρησιμότητά της, η υπό συζήτηση τριμερής τυπολογία του Arnason αφορά αποκλειστικά τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, που αποτελούν μόνο μία από τις τροπικότητες της ευρύτερης καστοριαδικής έννοιας του νοήματος – αν και αναμφισβήτητα πολύ σημαντική. Την ίδια στιγμή, όπως σημειώνει και ο ίδιος ο συγγραφέας, στα έργα που ακολουθούν τη *Φαντασιακή Θέσμιση* ο Καστοριάδης μετατοπίζεται προς μια θεώρηση των φαντασιακών σημασιών με βάση ένα άλλο, επίσης τριαδικό, σχήμα. Τις βλέπει δηλαδή ως τον συνδετικό κρίκο που ενώνει τις κοινωνικές παραστάσεις, τα συναισθήματα και τις προθέσεις.⁹⁵⁴ Πράγματι, στη μελέτη αυτής της δεύτερης τριάδας –πολύ πιο σημαντικής από την άποψη τόσο του συγκριτικού βάρους που της προσδίδει εν τέλει ο στοχαστής, όσο και των θεωρητικών της συνεπαγωγών– θα στραφούμε τώρα, με τη βοήθεια ενός κομβικού κεφαλαίου από το έργο του Γιάννη Λαζαράτου.

Στην ενότητα «Οι φαντασιακές σημασίες και το νόημα» του βιβλίου του *Το παράθυρο του Καστοριάδη* ο Λαζαράτος καταπιάνεται ευθέως με το ζήτημα που μας απασχολεί εδώ, δηλαδή την οντολογία του νοήματος. Η προσπάθειά του να απαντήσει στο ερώτημα «τι είναι το νόημα;», ανασυγκροτώντας μάλιστα έναν σχετικό ορισμό μέσα από το έργο του φιλοσόφου, φανερώνει κατά τη γνώμη μας διανοητική τόλμη, καθώς δεν υπάρχει, τουλάχιστον απ' ό,τι γνωρίζουμε, άλλος μελετητής του καστοριαδικού έργου που να ασχολήθηκε με το πρόβλημα με τόση διαφωτιστική αμεσότητα και απλότητα. Η δική μας απάντηση στο ερώτημα, όπως θα σκιαγραφηθεί παρακάτω, αποδέχεται σε μεγάλο βαθμό το επιχείρημα του Λαζαράτου, διαφοροποιούμενη μόνο σε ένα –ενδεχομένως λεπτό και τεχνικό, αλλά και κρίσιμο– σημείο.

Έτσι λοιπόν, ο συγγραφέας, αφού διευκρινίζει ότι ο Καστοριάδης σπάνια δίνει ρητούς ορισμούς ή εννοιολογικούς προσδιορισμούς, κι αφού σημειώνει ότι το καστοριαδικό νόημα δεν ταυτίζεται με εκείνο της γλωσσολογίας ή της σημειωτικής, γράφει ότι το νόημα είναι «ο συνδυασμός και η αμοιβαία συνύπαρξη, ή καλύτερα και πιο σωστά, το *μάγμα* παράστασης (εικόνας), αισθήματος, πρόθεσης, που αναδύεται δια του ριζικού φαντασιακού. Αυτής της τάξεως, της υφής και του οντολογικού ποιού είναι η “σημασία” και το “νόημα”, όσον

⁹⁵³ Για να δώσουμε ένα απλό παράδειγμα, το γεγονός ότι το χρήμα είναι ένας εξ ολοκλήρου κατασκευασμένος κοινωνικός θεσμός δεν αναιρεί ότι φράσεις όπως «τα χρήματα λείπουν από το ταμείο» μπορούν να είναι αληθείς ή ψευδείς –και ενέχουσες τρομακτικές συνέπειες– με αναφορά σε μια αντιληπτή πραγματικότητα.

Εξάλλου, επιχειρώντας να σκεφτεί κανείς την ιδιαίτερη ορθολογικότητα που απαντά σε κάθε κοινωνία, μπορεί να συναντήσει εκ νέου τη σημασία των ιδεοτυπικών αναλύσεων του Weber για το εξορθολογιστικό δυναμικό που φέρει η κάθε θρησκεία και τους τρόπους με τους οποίους τα θεμελιώδη δόγματά της *τείνουν* να οδηγήσουν σε μια α ή β τύπου σχέση προς την οικονομία, την πολιτική, τον πόλεμο κ.λπ. Το ότι εν προκειμένω ο Weber κάνει λόγο για ιδεότυπους του επιτρέπει να κρατήσει τα μάτια του ανοιχτά και απέναντι στους λόγους για τους οποίους η πραγματική ιστορική πορεία μιας κοινωνίας κατά κύριο λόγο *αποκλίνει* από τον δρόμο που θα επέτασσε η πλήρως ορθολογική εκτύλιξη των δογμάτων της. Βλ. Weber, *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας* (*Zwischenbetrachtung*), ό.π. Πρβλ. Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, ό.π., σ. 167 κ.ε.

⁹⁵⁴ Arnason, «Social Imaginary Significations», ό.π., σ. 39.

αφορά στο ψυχικό και τις αρχές του, ήτοι ακριβώς η εν λόγω μαγματική τριάδα [...]. Και αυτής της τάξεως και οντολογικής ποιότητας ως προς τον τριαδικό της χαρακτήρα και τα ιδιαίτερα στοιχεία του, κατ' αναλογία και αυστηρή αντιστοιχία με την καθαυτό ψυχική σημασία (ή νόημα), ήτοι μάγμα παράστασης, αισθήματος, πρόθεσης, είναι επίσης και η "σημασία" ή ("νόημα") όσον αφορά στο [...] κοινωνικο-ιστορικό πεδίο, δηλαδή η λεγόμενη "κοινωνική φαντασιακή σημασία"». ⁹⁵⁵

Είναι σαφές ότι εν προκειμένω ο ορισμός δίνεται με την αξιοποίηση των στοιχείων και των διαστάσεων που συναντήσαμε κατά την εξέταση της κατηγορίας του δι' εαυτόν είναι: παράσταση, αίσθημα, πρόθεση. Αυτή η κίνηση έχει το πλεονέκτημα ότι, σε αντίθεση με την τριμερή τυπολογία των φαντασιακών σημασιών στην οποία αναφέρεται ο Arnason, μπορεί να θεματοποιήσει το νόημα σε κάθε στιβάδα του δι' εαυτόν στην οποία κατά τον Καστοριάδη υπάρχει νοηματικότητα. Λόγου χάρη, ενώ είναι φανερό ότι για την ψυχή, τουλάχιστον σε ορισμένες φάσεις της κατά Καστοριάδη ιστορίας της, δεν υπάρχει αναφορά στο πραγματικό και το ορθολογικό, η μαγματική συνύπαρξη αισθήματος, πρόθεσης και παράστασης αληθεύει τόσο για την ψυχή, όσο και για την κοινωνία και το έμβιο. ⁹⁵⁶

Πράγματι, είδαμε στα προηγούμενα κεφάλαια ότι τίποτα δεν μπορεί να εισέλθει στον ιδιόκοσμο ενός εμβίου αν δεν μεταπλαστεί σύμφωνα με τις δικές του λειτουργίες, αν δεν μεταβολιστεί, αν δεν εικονοποιηθεί, επενδυθεί αισθηματικά και εγγραφεί εντός μιας πρόθεσης (κίνησης προς ή αποφυγής, στο στοιχειώδες επίπεδο, αλλά και βρώσης, καταστροφής, σεξουαλικής επαφής κ.λπ.). Αντίστοιχα, στον ανθρώπινο ψυχισμό δεν υπάρχει τίποτα που να μη μορφοποιείται από τον παραστασιακό/προθεσιακό/αισθηματικό ρου της ψυχής ως ριζικής φαντασίας. Καθετί αναγγέλλεται στην ψυχή ως εικόνα, η οποία είναι αξεδιάλυτα αναμειγμένη με αισθήματα και προθέσεις. Τέλος, το ίδιο ισχύει κατά τη γνώμη του Καστοριάδη και για την κοινωνία, ⁹⁵⁷ παρότι είναι δυσκολότερο να συλλάβουμε πώς συνδυάζονται εν προκειμένω οι τρεις διαστάσεις του νοηματικού μάγματος. ⁹⁵⁸ Αλήθεια, τι μπορεί να σημαίνει ότι μια κοινωνία έχει παραστάσεις, αισθήματα και προθέσεις;

Αν το παραστασιακό σκέλος του κοινωνικού φαντασιακού μπορεί να γίνει ευκολότερα κατανοητό, αφού η έννοια της συλλογικής παράστασης έχει βρει τη θέση της στον κοινωνικό στοχασμό ήδη από την εποχή του Durkheim, του Mauss και των λοιπών

⁹⁵⁵ Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 98.

⁹⁵⁶ Ως προς το έμβιο, ο Λαζαράτος σημειώνει τη διστακτικότητα του Καστοριάδη σχετικά με το αν μπορεί να μιλήσει κανείς για νόημα ή όχι, τελικά όμως καταλήγει στο (ορθό) συμπέρασμα ότι μπορεί οπωσδήποτε να γίνει λόγος για ένα υποτυπώδες και λειτουργικό έστω νόημα. Βλ. στο ίδιο, σ. 95-96, υποσημ. 53.

⁹⁵⁷ «Πρέπει όμως και να υπογραμμίσω ότι, μολονότι επέμεινα στο γεγονός ότι η ψυχή είναι αδιαχώριστα παραστασιακός/προθεσιακός/συναισθηματικός ρους, χρειάστηκε να μιλήσω κυρίως στη γλώσσα της παράστασης, για τον λόγο που μνημόνευσα ήδη παραπάνω σε σχέση με το όνειρο: είναι η όψη για την οποία μπορούμε να μιλήσουμε ευκολότερα και αμεσότερα. Το ίδιο ισχύει για τις ΚΦΣ [κοινωνικές φαντασιακές σημασίες]». Καστοριάδης, *Πεπραγμένα και πρακτέα*, ό.π., σ. 52. Ο συγγραφέας μάλιστα προσθέτει μια υποσημείωση για να παραπέμψει σε ένα κείμενό του σχετικά με τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, η παραπομπή ωστόσο δυστυχώς είναι λανθασμένη, δηλαδή δεν αντιστοιχεί σε υπάρχουσες σελίδες ενός κειμένου.

⁹⁵⁸ Ο Arnason επισημαίνει με έναν τρόπο την εν λόγω δυσκολία στο τέλος του κειμένου του, αλλά δεν επιχειρεί να την επεξεργαστεί. Βλ. Arnason, «Social Imaginary Significations», ό.π., σ. 39.

πρωτεργατών του *Année Sociologique*,⁹⁵⁹ δεν ισχύει το ίδιο για τις διαστάσεις του αισθήματος και τις πρόθεσης. Πώς μπορούμε να σκεφτούμε ένα κοινωνικό συναίσθημα ή μια συλλογική πρόθεση, χωρίς να πέσουμε στις παγίδες που από καιρό έχει επισημάνει ο Max Weber αναφορικά με την παράτυπη μεταφορά σχημάτων που αφορούν το άτομο σε υπερατομικές οντότητες; Προκειμένου να απαντήσει, ο Καστοριάδης χρησιμοποιεί τη δυσμετάφραστη γερμανική λέξη *Stimmung*, που σημαίνει κατά προσέγγιση *διάθεση*, όταν μιλάμε για έναν άνθρωπο, αλλά και *ατμόσφαιρα*, όταν αναφερόμαστε σε ένα μέρος ή μια παρέα.

«Η θέσμιση της κοινωνίας, δηλ. οι θεσμισμένες φαντασιακές σημασίες, είναι ταυτόχρονα και παραστάσεις και αισθήματα και προθέσεις. Κάθε κοινωνία δεν έχει μόνο τον κόσμο της με την έννοια μιας εικόνας του κόσμου και μιας ιδέας για τον κόσμο και για τις αξίες, έχει μία βασικά αισθηματική σχέση απέναντι στη ζωή και τον κόσμο, αυτό που οι Γερμανοί λένε *Stimmung*· επίσης, [...] έχει πάντοτε προθεσιακά βέλη, τείνει προς κάτι. Οι χριστιανικές κοινωνίες σε μια ορισμένη εποχή έτειναν να λατρεύουν τον Θεό και να διαδίδουν τον χριστιανισμό· η καπιταλιστική κοινωνία σπεύδει να επεκτείνει τις παραγωγικές δυνάμεις ή τείνει προς την ορθολογική κυριαρχία της φύσεως και των ανθρώπων. Κάθε κοινωνία παρουσιάζει κατ' ανάγκην αυτό που μπορεί να ονομάσει κανείς μια βασική ώση ή ορμή».⁹⁶⁰

Μακριά από το να αποτελεί μια απλά αναπαραστατική *Weltbild* ή μια αφηρημένη και θεωρητική *Weltanschauung*, η φαντασιακή νοηματοδότηση της ζωής εγγράφει στις ζωές των ανθρώπων προθέσεις, σκοπούς και αισθήματα. Δεν πρόκειται εδώ για την τετριμμένη διαπίστωση ότι «όλα είναι κοινωνικά καθορισμένα», αλλά για την κατάδειξη του βάθους στο οποίο διεισδύει το κοινωνικό φαντασιακό, χωρίς ωστόσο να καθορίζει πλήρως τους ανθρώπους, και μάλιστα, κατά κάποιον τρόπο, *επειδή* δεν τους καθορίζει πλήρως. Οι άνθρωποι είναι πάντα κατάλληλοι για την κοινωνία τους, όπως έγραφε ο Balzac σε μια φράση που άρεσε ιδιαίτερα στον Καστοριάδη,⁹⁶¹ όχι επειδή είναι αυτόματα που κουρδίζονται κοινωνικά, αλλά επειδή η ψυχή τους γεννά πάντοτε ιδιαίτερους πόθους, αισθήματα και προθέσεις, που ωστόσο μπορούν να αγκιστρωθούν στα κοινωνικά αντικείμενα και να αλληλεπιδράσουν μαζί τους.

⁹⁵⁹ Στις τελευταίες σελίδες του magnum opus του, ο Καστοριάδης γράφει: «οι όροι “συλλογική παράσταση” ή “κοινωνική παράσταση”, με τους οποίους ορισμένοι κοινωνιολόγοι επιχειρήσαν, ορθώς αλλά ανεπαρκώς, να σκοπεύσουν μια πλευρά αυτού που προσπαθούμε να σκεφτούμε [ως φαντασιακή σημασία], είναι ακατάλληλοι και μπορούν να δημιουργήσουν σύγχυση». Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 507. Παρότι δεν αναφέρει ρητά τον Durkheim, είναι σαφές ότι μιλά γι' αυτόν. Η παρατήρηση εξάλλου έχει απόλυτη σχέση με τα όσα συζητάμε εδώ: η συλλογική παράσταση αφορά μόνο τη *μία όψη* της φαντασιακής σημασίας, δηλαδή δεν λαμβάνει υπόψη της τη διάσταση του αισθήματος και της πρόθεσης που αλληλοδιαπλέκονται μαγματικά με αυτή. Ο Arnason («Social Imaginary Significations», ό.π., σ. 31-32) σημειώνει με ενδιαφέροντα τρόπο ότι η επισήμανση του Καστοριάδη ισχύει, αλλά μόνο εν μέρει, καθώς στρεφόμενος κανείς στις πραγματεύσεις του Durkheim για το ιερό, θα μπορούσε να σκιαγραφήσει μια πιο πλούσια εικόνα.

⁹⁶⁰ Καστοριάδης, «Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», ό.π., σ. 62. Βλ. και Cornelius Castoriadis, «The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge», ό.π., σ. 42-46· «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 420-421. Πρβλ. Tovar-Restrepo, *Castoriadis, Foucault, and Autonomy*, ό.π., σ. 55, 73.

⁹⁶¹ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες», ό.π., σ. 93. Η φράση του Balzac προέρχεται από την κοινωνιολογική περιγραφή των παρισινών ανθρωπολογικών τύπων του 19ου αιώνα που πραγματοποιεί ο λογοτέχνης στην αρχή της νουβέλας *Η κοπέλα με τα χρυσά μάτια*.

Συνεπώς, η εκ μέρους του Λαζαράτου ανάδειξη των τριών διαστάσεων του νοήματος, οι οποίες αλληλοδιαπλέκονται μαγματικά,⁹⁶² κρίνεται πετυχημένη, καθώς συλλαμβάνει το νοηματικό φαινόμενο σε όλες τις στιβάδες του δι' εαυτόν και τεκμηριώνεται μέσα από μια μακρά σειρά χρήσιμων και κατατοπιστικών παραπομπών στα καστοριαδικά κείμενα.⁹⁶³ Το μοναδικό σημείο στο οποίο διαφοροποιούμαστε από τη θέση του μελετητή έχει να κάνει με τον ορισμό του νοήματος. Κατά τη γνώμη μας, παρότι είναι απολύτως ορθό να πούμε ότι το καστοριαδικό νόημα *ενέχει* αυτές τις τρεις διαστάσεις, δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι το νόημα *είναι* αυτές οι διαστάσεις.

Αυτό καθίσταται φανερό αν για παράδειγμα επιστρέψουμε σε ορισμένες από τις πλέον κομβικές διατυπώσεις του Καστοριάδη για την ψυχή, που όπως θυμόμαστε αποτελεί για τον φιλόσοφο την έσχατη μήτρα του νοήματος για το υποκείμενο. «[Η] ψυχή *είναι* αυτό ακριβώς, ανάδυση παραστάσεων που συνοδεύονται από ένα αίσθημα και που εντάσσονται σε μια προθεσιακή διαδικασία».⁹⁶⁴ Αν, όπως επαναλαμβάνει συχνά ο συγγραφέας, η ψυχή δεν έχει παραστάσεις, αισθήματα και προθέσεις, αλλά είναι ακριβώς αυτός ο ρους των παραστάσεων, των αισθημάτων και των προθέσεων, και αν επιπλέον, όπως γνωρίζουμε ήδη, η ψυχή αναζητά διαρκώς το νόημα, τότε υιοθετώντας τη φόρμουλα που περιγράφεται στο *Παράθυρο του Καστοριάδη* θα φτάναμε στο παράδοξο συμπέρασμα ότι η ψυχή αναζητά αυτό που ούτως ή άλλως είναι.⁹⁶⁵

Γι' αυτόν τον λόγο, υποστηρίζουμε ότι είναι αναγκαίο να κάνει κανείς ένα ακόμα βήμα. Αποδεχόμενοι τις παρατηρήσεις του Λαζαράτου για την τριαδική μαγματική συγκρότηση του νοήματος, προσθέτουμε μία επιπλέον βαθμίδα και ισχυριζόμαστε ότι *το νόημα έγκειται*

⁹⁶² Για να προεκτείνουμε περαιτέρω ένα παράδειγμα του ίδιου του Καστοριάδη («The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge», ό.π., σ. 43), οι *παραστάσεις* του χριστιανικού φαντασιακού νοήματος (οι εικόνες του Χριστού και των Αγίων, αλλά και η μουσική των ύμνων και η ανάμνηση του αρώματος του λιβανιού, αφού όπως σημειώσαμε ήδη η παράσταση δεν εξαντλείται στο εικονικό ή το σκοπικό – βλ. «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 150-151) είναι αδιαχώριστες από το *αίσθημα της πίστης* (η οποία άλλωστε είναι η ιδιαίτερη χριστιανική πίστη, όχι η αρχαιοελληνική *πίστις* ούτε η *fides* των Λατίνων) και από τις *προθέσεις* των πιστών (λατρεία και δόξα Κυρίου, αλλά και αποφυγή διωγμών, προσηλυτισμός, Σταυροφορίες). Ο μαγματικός τρόπος της συνύπαρξης των τριών διαστάσεων του φαντασιακού συνίσταται στο ότι, λόγου χάρη, δεν μπορεί να διακρίνει κανείς την παράσταση του Χριστού από τις προθέσεις και τα συναισθήματα που γεννά στην ψυχή των πιστών, ούτε να σχηματίζει εντός των ευλαβικών συναισθημάτων ένα σύνολο που να αφορά μόνο τις προθέσεις και όχι τις παραστάσεις.

⁹⁶³ Βλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 100-101, υποσημ. 57, όπου παρατίθενται δέκα σχετικά παραθέματα από όλο το έργο του φιλοσόφου, ώστε ναδειχθεί ότι «παντού, σε όποιο στρώμα του ανθρώπινου κι αν αναφερόμαστε, αυτό που καλείται σημασία ή νόημα από τον Καστοριάδη, ως προς το οντολογικό ποιόν του συγκροτείται πάντοτε ως μαγματική τριάδα παράστασης (-εων), αισθήματος (-ων), πρόθεσης (-εων)».

⁹⁶⁴ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 398-399. Πρβλ. σ. 389 για το ασυνείδητο και σ. 406, 464 για τον πρωταρχικό πυρήνα της ψυχής.

⁹⁶⁵ Για να είμαστε εντελώς ακριβείς, ο Λαζαράτος διατυπώνει την περί νοήματος θέση του με δύο τρόπους, εκ των οποίων ο ένας μας φαίνεται πλήρως αποδεκτός, ενώ ο άλλος ευάλωτος απέναντι στην ένσταση που μόλις προβάλαμε και την οποία θα αναπτύξουμε στη συνέχεια. Πράγματι, άλλες φορές ο μελετητής γράφει ότι το νόημα *συγκροτείται* ως μαγματική τριάδα παράστασης/αισθήματος/πρόθεσης (π.χ. στο ίδιο, σ. 100 και σ. 101, υποσημ. 57), κάτι που μας βρίσκει απολύτως σύμφωνους και μάλιστα θεωρούμε ότι σε αυτό συνίσταται η μεγάλη συνεισφορά της ερμηνευτικής του παρέμβασης. Άλλοτε πάλι (π.χ. σ. 98 και 101 μέσω του παραθέματος του Καστοριάδη από το «Παράθυρο στο Χάος»), γράφει ότι το νόημα *είναι* ο μαγματικός συνδυασμός των τριών αυτών μεγεθών, διατύπωση που νομίζουμε ότι απαιτεί περαιτέρω επεξεργασία.

στην οργάνωση, στη συσχέτιση, στην εγκαθίδρυση αλληλουχιών, στη δημιουργία ενός συνεκτικού όλου, που προκύπτει χάρη σε μια ορισμένη μαγματική διάρθρωση παράστασεων, αισθημάτων και προθέσεων και μέσω αυτής. Για να έχει κάτι νόημα πρέπει να οργανωθεί με έναν τρόπο που επιτρέπει τον προσανατολισμό του υποκειμένου – κοινωνικού, ατομικού ή ακόμη και εμβίου. Θεωρούμε πως ο ορισμός του νοήματος ως οργάνωσης μέσω της εγκαθίδρυσης συσχετίσεων, αλληλουχιών, ενώσεων και χωρισμών εντός του κόσμου και του περιβάλλοντος μπορεί να επιβεβαιωθεί και στα τρία επίπεδα του καστοριαδικού δι' εαυτόν.

Ανακεφαλαιώνοντας συνοπτικά όσα αναλύσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, θα λέγαμε ότι στη στιβάδα του εμβίου παρατηρούμε τη δημιουργία ενός ιδιόκοσμου που προκύπτει μέσα από τον μεταβολισμό των εξωτερικών κρούσεων, δηλαδή μέσα από την οργάνωση του περιβάλλοντος με τρόπο που να είναι συνεκτικός και να καθιστά δυνατή την επιβίωση και την πλοήγηση του οργανισμού μέσα στον κόσμο. Το κάθε σοκ που προέρχεται από το εξωτερικό εικονοθετείται, σκηνοθετείται, παριστάνεται, ταξινομείται, επενδύεται αισθηματικά και γίνεται αντικείμενο προθέσεων. Οι δημιουργικές και οργανωτικές δραστηριότητες του εμβίου επιλέγουν και απομονώνουν στοιχεία από την αχανή εξωτερική πραγματικότητα, τα ενώνουν αλλά και τα χωρίζουν, ώστε τελικά να κατασκευάσουν ένα συνεκτικό όλον.⁹⁶⁶ Αυτό το όλον έχει νόημα για το έμβιο, και το νόημα συνίσταται ακριβώς στην ιδιαίτερη οργάνωσή του στην οποία προβαίνει το ζωντανό ον.

Στη στιβάδα του ψυχικού, τα πράγματα είναι ακόμη πιο σαφή, καθώς μπορούμε να επιστρέψουμε στις διατυπώσεις του Καστοριάδη για το πρωτονόημα του μονήρους και αυτιστικού ψυχικού πυρήνα, το απόλυτο νόημα που την ίδια στιγμή ήταν ένα μη νόημα, στον βαθμό που δεν είχε ακόμη εγκαθιδρυθεί ο χωρισμός.⁹⁶⁷ Το ότι για τον φιλόσοφο το απόλυτο νόημα ταυτίζεται με την πλήρη συσχέτιση –την αδιακρισία εαυτού-κόσμου, υποκειμένου-αντικειμένου, φιγούρας-αισθήματος-ηδονής– μας επιτρέπει να συμπεράνουμε ότι το νόημα εν γένει συνίσταται για την ψυχή στην εκ μέρους της *mise en relation* των πραγμάτων που της αναγγέλλονται, είτε ως εξωτερικά ερεθίσματα είτε ως εσωτερικές ώσεις. Η ψυχή θέλει να συνδέσει και να συνδυάσει τα πράγματα παραστασιακά, ώστε να συνδεθεί κι αυτή μαζί τους αισθηματικά και προθεσιακά.

Τέλος, στο οντολογικό στρώμα της κοινωνίας, ο ρόλος του φαντασιακού είναι ακριβώς να συγκροτήσει έναν κόσμο με συνοχή και οργάνωση. Κάποια τμήματα αυτής της οργάνωσης είναι πάντοτε συνολοταυτιστικά, μπορούν δηλαδή να υλοποιηθούν και να προσεγγιστούν με όρους τυπικών συλλογισμών και διασυνδέσεων. Πολύ σημαντικότερη όμως είναι η φαντασιακή διάσταση της οργάνωσης. Εκκινώντας από τις παρατηρήσεις του Καστοριάδη για το είναι ως Χάος, είχαμε κάνει λόγο για το φαντασιακό ως εικονοθετούσα και μορφοποιούσα δύναμη, ως *Ein-bildungskraft*. Στην ίδια λογική, ο διανοητής, σε ένα δοκίμιο

⁹⁶⁶ Πολύ ορθά υπογραμμίζει η Suzi Adams («The Living Being», ό.π., σ. 138) ότι η οργάνωση του κόσμου βασίζεται πάντα σε μια διαδικασία *διαλογής*, δηλαδή αποκοπής και απομόνωσης ορισμένων στοιχείων από όσα τα περιβάλλουν. Παραθέτει δε μια χαρακτηριστική διατύπωση του Καστοριάδη επ' αυτού: «ο στόχος ενός δέντρου να αυτοδιατηρηθεί δεν οδηγεί στο ίδιο είδος διαλογών μέσα από το περιβάλλον με τον στόχο ενός θηλαστικού να αναπαραχθεί σεξουαλικά». Cornelius Castoriadis, *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*, μτφρ. D.A. Curtis, Στάνφορντ: Stanford University Press, 1997, σ. 147.

⁹⁶⁷ Βλ. παραπάνω, σ. 210 κ.ε.

για τη θέση της κουλτούρας σε μια δημοκρατική κοινωνία, αναφέρεται στο φαντασιακό ως μια *vis formandi*, που συνοδεύεται άλλωστε από μια *libido formandi*.⁹⁶⁸

Και συνεχίζει: «Το νόημα με το οποίο οι άνθρωποι θέλουν, και οφείλουν πάντα να επενδύουν τον κόσμο, την κοινωνία τους, τον εαυτό τους και τη ζωή τους δεν είναι τίποτα άλλο από αυτή τη μορφοποίηση, την *Bildung*, το βάζειν-σε-τάξη. Διαρκής, και διαρκώς σε κίνδυνο, αυτή η προσπάθεια είναι μια προσπάθεια τοποθέτησης κάθε πράγματος που παρουσιάζεται, και κάθε πράγματος που η ίδια κάνει να αναδυθεί, σε μια τάξη, σε μια οργάνωση, σε έναν κόσμο. [...] Αυτή η μορφοποίηση του Χάους (του Χάους του είναι και του Χάους που υπάρχει μέσα στον ίδιο τον άνθρωπο) –κάτι που αποτελεί, πιθανώς, τον καλύτερο ορισμό του πολιτισμού– εκδηλώνεται με εντυπωσιακή καθαρότητα στην περίπτωση της τέχνης. Αυτή η μορφή είναι νόημα ή σημασία. Η σημασία εδώ δεν είναι απλό ζήτημα ιδεών ή παραστάσεων, γιατί πρέπει να ενώσει –να δέσει σε μια μορφή– παράσταση, επιθυμία και αίσθημα».⁹⁶⁹

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι το νόημα είναι η συσχέτιση, η οργάνωση, η αλληλουχία που δένει μαζί στοιχεία της πραγματικότητας και της φαντασίας –κάτι που αναγκαστικά σημαίνει ότι επίσης διαχωρίζει άλλα στοιχεία– και κάνει να υπάρξει ένας συνεκτικός κόσμος, μέσα στον οποίο είναι δυνατός ο προσανατολισμός. Είναι το σχετικά εύτακτο αποτέλεσμα της εικονοθέτησης και η σκηνοθέτησης, της παροντοποίησης του καθετί στην οποία προβαίνουν, αν και με πού διαφορετικούς τρόπους, όλα τα όντα των στιβάδων του δι' εαυτόν. Φυσικά, η εν λόγω οργάνωση και μορφοποίηση, η *Sinn-zusammenhang*, για να θυμηθούμε έναν όρο του Weber, πραγματοποιείται με τα μέσα που έχει στη διάθεσή του το δι' εαυτόν· συνεπώς η παράσταση, η πρόθεση και το αίσθημα είναι πράγματι οι τρεις διαστάσεις της οντολογικής υφής και συγκρότησης του νοήματος. Η οργάνωση για την οποία κάνουμε λόγο είναι συσχέτιση και διάρθρωση μέσω των παραστάσεων, των αισθημάτων και των προθέσεων, αλλά και συσχέτιση και διάρθρωση των *ιδίων* των παραστάσεων, των αισθημάτων και των προθέσεων.

Νόημα και σημασία. Μια λεπτή διαφοροποίηση;

Καθώς αυτό το κεφάλαιο φτάνει στο τέλος του, ενδεχομένως δεν είναι ανούσιο να επιστρέψουμε στην τροχιά που ακολουθεί το ζήτημα του νοήματος εντός της διανοητικής πορείας του Καστοριάδη. Αυτή η κίνηση, πέρα από το να διαδραματίσει τον ρόλο της ανακεφαλαιώσης, θα μας βοηθήσει ίσως να αποκαταστήσουμε –ή, μάλλον, να προτείνουμε– μια διάκριση ανάμεσα σε δύο απολύτως κομβικές έννοιες που πολύ συχνά χρησιμοποιούνται ως ταυτόσημες τόσο στα καστοριαδικά γραπτά, όσο και στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία που αφορά το έργο του φιλοσόφου. Ο λόγος, φυσικά, είναι για τις κατηγορίες του νοήματος και της σημασίας.

⁹⁶⁸ Cornelius Castoriadis, «Culture in a Democratic Society», στον τόμο *The Castoriadis' Reader*, ό.π., σ. 342. Πρβλ. Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 153.

⁹⁶⁹ Castoriadis, «Culture in a Democratic Society», ό.π., σ. 342-343.

Είδαμε λοιπόν ότι, μέσα από την κριτική της μαρξιστικής θεώρησης της ιστορίας και της αντίστοιχης σύλληψης της κοινωνίας, ο Καστοριάδης οδηγείται στην ιδέα της φανταστικής θέσμησης της κοινωνίας, στη θεώρηση της κοινωνίας ως του ιδιαίτερου οντολογικού πεδίου μέσα στο οποίο αναδύεται το νόημα.⁹⁷⁰ Εντός δε του διαγενικού όντος κοινωνία, κάθε ιδιαίτερο ον, κάθε επιμέρους κοινωνία, διαφέρει από τις υπόλοιπες ακριβώς λόγω της ιδιαιτερότητας του νοήματος που συγκροτεί. Αυτή είναι η γενική θέση που εκφράζεται στη *Φαντασική θέσμηση της κοινωνίας*, μια θέση που βασίζεται στο νόημα ως αποκλειστικότητα του ανθρώπινου κόσμου και μάλιστα ως ακριβώς το προσίδιο και διαφοροποιητικό χαρακτηριστικό αυτού του κόσμου.⁹⁷¹

Παρ' όλα αυτά, κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 1980, ο Καστοριάδης αρχίζει να επεξεργάζεται όλο και περισσότερο την έννοια του δι' εαυτόν, να λαμβάνει υπόψη του τις συζητήσεις που αναπτύσσονταν γύρω από την έννοια της αυτοποίησης στη βιολογία, να βυθίζεται σε νέες οντολογικές περιοχές, που επίσης χαρακτηρίζονται από την ύπαρξη μαγματικών στοιχείων, αν και με διαφορετικούς τρόπους απ' ό,τι η ανθρώπινη κοινωνία και ψυχή. Ακριβώς αυτή η κίνηση χαρακτηρίστηκε από τη Suzi Adams, όπως είδαμε, οντολογική στροφή του φιλοσόφου. Ο όρος κατά τη γνώμη μας δεν είναι ακριβής, καθώς δεν θεωρούμε ότι έλαβε χώρα μια ριζική αλλαγή κατεύθυνσης της σκέψης και των ενδιαφερόντων του στοχαστή, αλλά μια περαιτέρω εμβάθυνση προβληματισμών που ήταν ήδη παρόντες. Από την άλλη, είναι αδιαμφισβήτητο ότι η συστηματική ενασχόληση με τα νέα πεδία άφησε το αποτύπωμά της στον καστοριαδικό στοχασμό, πράγμα λογικό και καθ' όλα νόμιμο, καθώς σε διαφορετική περίπτωση δεν θα είχαμε να κάνουμε με μια γόνιμη διαδικασία σκέψης, αλλά μάλλον με μια εφαρμογή προκατασκευασμένων κατηγοριών σε κάθε πεδίο του επιστητού – με αυτό ακριβώς, δηλαδή, που ο Καστοριάδης προσπαθούσε σε όλη τη ζωή του να πολεμήσει.

Υπό αυτή την έννοια, η Adams έχει δίκιο να υπογραμμίζει τις διαφοροποιήσεις που επέρχονται στις θέσεις του στοχαστή για τη σχέση του βιολογικού και του φυσικού κόσμου με τον ανθρώπινο,⁹⁷² διαφοροποιήσεις που κατά τη γνώμη μας έχουν να κάνουν σε μεγάλο

⁹⁷⁰ Η βιωματική περιγραφή του φιλοσόφου σχετικά με το πώς εμπνεύστηκε την ιδέα του φαντασικού είναι απολαυστική: «Όταν έπαψα να είμαι μαρξιστής –διαδικασία που ξεκίνησε το 1953 και διήρκεσε ως το 1960– το πρώτο πράγμα προς απόρριψη ήταν η αντίληψη για την ιστορία, που ομογενοποιούσε όλη την ιστορία της ανθρωπότητας, τη συρρίκνωνε στις “παραγωγικές δυνάμεις”. Ήταν η εποχή που διάβαζα πολλή μυθολογία και έκανα πολλά ταξίδια στην Άπω Ανατολή, για επαγγελματικούς λόγους. Θυμάμαι, όταν πήγα στο Μπανγκόκ, που δεν έχει καμιά σχέση με το σημερινό, και επισκέφθηκα τις παγόδες, οικοδομημένες με απίθανους τρόπους, με τα πιο βίαια και κιτς χρώματα, αναρωτήθηκα τι σημαίνει “οι παραγωγικές δυνάμεις της Καμπότζης... σχετίζονται με αυτό...” (γέλια)..., ήταν μια αυθαίρετη κατασκευή των ανθρώπων που το έφτιαξαν. Το αυθαίρετο-δημιουργία, το μη εξηγήσιμο-δημιουργία, είναι πάντα μετά τη φαντασία. Προφανώς, εδώ δεν υπάρχει μόνο η φαντασία των ατόμων αλλά και η φαντασία ενός λαού, που αποκαλώ φαντασικό, ριζικό φαντασικό, που θεσμίζει μια κοινωνία». Βλ. «Μια σπάνια συνέντευξη με τον Κορνήλιο Καστοριάδη», ό.π. Σύμφωνα με το εισαγωγικό σημείωμα της ιστοσελίδας, η συνέντευξη προέρχεται από εκπομπή στο γαλλικό ραδιόφωνο το 1996. Δυστυχώς δεν έχουμε καταφέρει να εντοπίσουμε το πρωτότυπο κείμενο. Υποθέτουμε ωστόσο ότι η φράση «Το αυθαίρετο-δημιουργία, το μη εξηγήσιμο-δημιουργία, είναι πάντα μετά τη φαντασία» δεν έχει αποδοθεί με ακρίβεια και πιθανώς να εξέφραζε την ιδέα ότι η μη εξηγήσιμη δημιουργία λαμβάνει πάντα χώρα με βάση [d'après] τη φαντασία. Σε κάθε περίπτωση, δεν είναι εν προκειμένω αυτό το σημαντικό.

⁹⁷¹ Βλ. Mouzakitis, «Social-Historical», ό.π., σ. 92.

⁹⁷² Adams, «The Living Being», ό.π., σ. 135-136, 140.

βαθμό ακριβώς με τη φύση του νοήματος. Έτσι, αν ισχύει η παρατήρησή της σύμφωνα με την οποία στο πλαίσιο της *Φαντασιακής θέσμησης* οι στιβάδες του βιολογικού και του φυσικού χρησιμοποιούνται ως σημεία αντίστιξης που αναδεικνύουν τη μοναδικότητα του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου, ενώ στα μεταγενέστερα έργα η διάκριση του ανθρώπινου και του ζωικού με μία τουλάχιστον έννοια θολώνει,⁹⁷³ αυτό συμβαίνει ακριβώς γιατί ο Καστοριάδης αρχίζει να σκέφτεται ότι το νόημα υπάρχει, αν και με διαφορετικούς τρόπους, σε κάθε στιβάδα του είναι όπου παρατηρούμε τη συγκρότηση ιδιοκόσμων. Είναι βέβαιο ότι, από τη στιγμή που η έννοια του δι' εαυτόν καταλαμβάνει κομβική θέση στο έργο του στοχαστή, το νόημα δεν μπορεί πια να θεωρείται ως αποκλειστικά ανθρώπινο φαινόμενο. Η *facticité du sens*, την οποία παρατηρεί με έκπληξη ο Καστοριάδης στη δακτυλογραφημένη σημείωση του 1966 που παραθέσαμε στην αρχή της ενότητας, επεκτείνεται. Κατά συνέπεια, η ιδιαιτερότητα του κοινωνικο-ιστορικού πρέπει πλέον να αναζητηθεί όχι στην ύπαρξη, αλλά στην ιδιοσυστασία του ανθρώπινου νοήματος.

Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο θεωρούμε πως η διάκριση μεταξύ νοήματος και σημασίας που θα προτείνουμε μπορεί να αποδειχθεί χρήσιμη. Αυτή η διάκριση δεν απαντά ρητά ως τέτοια στο καστοριαδικό έργο, καθώς ο διανοητής πολύ συχνά χρησιμοποιεί τους δύο όρους ως ταυτόσημους.⁹⁷⁴ Το ίδιο άλλωστε κάνουν συνήθως και οι σχολιαστές του έργου του, όπως οι ιδιαίτερα προσεκτικοί Γιάννης Λαζαράτος και Johann Arnason, στους οποίους αναφερθήκαμε αναλυτικά στις προηγούμενες σελίδες.⁹⁷⁵ Θέλοντας λοιπόν να εξετάσουμε τις διαφορές νοήματος και σημασίας, έχει ενδιαφέρον να στραφούμε αρχικά σε έναν διάλογο που διεξάγεται μεταξύ του Στέφανου Ροζάνη και του Γιώργου Οικονόμου. Η εν λόγω συζήτηση δεν αφορά ακριβώς και ευθέως το σημείο που θέλουμε να αναδείξουμε, οι δύο προβληματισμοί όμως τέμνονται και ίσως έχει νόημα να ξεκινήσουμε από εκεί.

Στο πλαίσιο της παρουσίασης του βιβλίου του Αλέξανδρου Σχισμένου *Η ανθρώπινη τρικυμία*,⁹⁷⁶ ο Ροζάνης προβαίνει σε μια διάκριση μεταξύ νοήματος και σημασίας που βασίζεται στον κατά τη γνώμη του αμιγώς νοητικό και αφαιρετικό χαρακτήρα του πρώτου και στη βιωμένη εγγύτητα της δεύτερης.⁹⁷⁷ Μερικά χρόνια αργότερα, ο Γιώργος Οικονόμος

⁹⁷³ Adams, «Towards a Post-Phenomenology of Life: Castoriadis' Critical *Naturphilosophie*», ό.π., σ. 394.

⁹⁷⁴ Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες», ό.π., σ. 92· «Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», ό.π., σ. 104· *Φιλοσοφία και επιστήμη*, ό.π., σ. 42· «Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», ό.π., σ. 57· «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π., σ. 318.

⁹⁷⁵ Βλ. π.χ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 97, 98· Arnason, «Social Imaginary Significations», ό.π., σ. 37.

⁹⁷⁶ Αλέξανδρος Σχισμένος, *Η ανθρώπινη τρικυμία. Ψυχή και αυτονομία στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη*, Αθήνα: Εξάρχεια, 2013.

⁹⁷⁷ Το βίντεο της ομιλίας του Στέφανου Ροζάνη είναι διαθέσιμο στο <<https://www.youtube.com/watch?v=VVToulZLZ2I&t=2404s>>. Ταυτίζοντας το κοινωνικό νόημα με το αφηρημένο και το νοησιαρχικό, ο στοχαστής υποστηρίζει ότι η έννοια του κοινωνικού φαντασιακού δημιουργεί ανυπέρβλητα προβλήματα στον Καστοριάδη και παίρνει σαφή θέση υπέρ της προτεραιότητας της σημασίας. Όπως σημειώνει ο ίδιος, «έχοντας βρει το νόημά μου, έχω χάσει τη σημασία μου». Για μια αντίστοιχη διάκριση των δύο όρων, αν και όχι σε καστοριαδικό πλαίσιο, βλ. Γιώργος Περτσάς, «Για την ενσώματη ύπαρξη στην ψηφιακή εποχή», *Kaboom 2*, Μάιος 2017, σ. 169: «[το σώμα] [α]ποτελεί την εκ των ων ουκ άνευ συνθήκη της εγκόσμιας υπάρξεώς μας, εν τέλει τον απαραίτητο όρο για τη συγκρότηση των ίδιων των σημασιών και την αποφυγή της μετατροπής τους σε νοήματα ή ιδέες».

αναλαμβάνει να απαντήσει στις κριτικές παρατηρήσεις του Ροζάνη, περιλαμβάνοντας στο σχετικό άρθρο του και μια ενότητα που τιτλοφορείται «Νόημα και σημασίες». Εκεί ανασυγκροτεί ουσιαστικά τις καστοριαδικές θέσεις, χωρίς ωστόσο να προσφέρει κάποια σαφή απάντηση στο ερώτημα που αφορά τη διάκριση ή την ταυτότητα των δύο αυτών μεγεθών: «Η αλήθεια [...] για τον Καστοριάδη είναι διαφορετική και στο ατομικό και στο συλλογικό επίπεδο. Όσον αφορά στην ψυχή, αυτή αναζητεί νόημα, διότι η κοινωνία την αναγκάζει να παραιτηθεί από τον δικό της αυτιστικό και εγωτικό κόσμο και της επιβάλλει να βρει νόημα στις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και στους θεσμούς. [...] Προκειμένου για τον ενήλικο που αναζητεί νόημα για τον εαυτό του, η αναζήτησή του γίνεται αναγκαστικά εντός των υπάρχουσών και κυρίαρχων φαντασιακών σημασιών και έτσι το νόημα είναι συνυφασμένο με αυτές. [...] Όσον αφορά τώρα στην κοινωνία και την ιστορία, το νόημα εμφανίζεται πάντοτε και δεν είναι νόημα “πραγματικό” ή “ορθολογικό”, δεν είναι αληθές ή ψευδές, αλλά είναι της τάξεως της σημασίας».⁹⁷⁸

Αυτή η περιγραφή πράγματι συμπυκνώνει τις απόψεις του Καστοριάδη, όπως τις εκθέσαμε στις προηγούμενες ενότητες. Το ερώτημα ωστόσο παραμένει. Νόημα και σημασία είναι εν τέλει έννοιες συνώνυμες, όπως υποδεικνύει το γεγονός ότι ο φιλόσοφος συχνά χρησιμοποιεί τους δύο όρους ως εναλλάξιμους; Η ερμηνευτική απάντηση που προτείνουμε εδώ είναι αρνητική. Κατά τη γνώμη μας, το νόημα είναι μια έννοια ευρύτερη, που συμπεριλαμβάνει και την τροπικότητα της σημασίας. Η σημασία είναι μια *ειδική κατηγορία νοήματος*, ένας ιδιαίτερος νοηματικός τροπισμός που αφορά μόνο τον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο, ενώ το νόημα αποτελεί την ευρύτερη κατηγορία που αναφέρεται στην παραστασιακή/προθεσιακή/αισθηματική οργάνωση, η οποία εντοπίζεται σε κάθε στιβάδα του δι' εαυτόν. Με άλλα λόγια, νόημα δημιουργείται τόσο στο οντολογικό στρώμα του εμβίου, όσο και εκείνο της ψυχής και σε εκείνο της κοινωνίας. Σημασίες όμως αναδύονται αποκλειστικά στην τελευταία περίπτωση – και μπορούν να εισαχθούν στην ψυχή μόνο υπό τον όρο του εκκοινωνισμού.

Τα επιχειρήματα που υποστηρίζουν αυτή την ερμηνεία εκκινούν από την εξής παρατήρηση: ενώ ο Καστοριάδης κάνει συχνά λόγο για το νόημα τόσο στο επίπεδο της κοινωνίας όσο και στο επίπεδο του οργανισμού, κι ενώ τοποθετεί στο κέντρο της ανάλυσής του για την κοινωνία τις φαντασιακές σημασίες, δεν κάνει ποτέ λόγο για μια ζωική ή έμβια σημασία.⁹⁷⁹ Στην ίδια λογική, μπορούμε να θυμηθούμε ότι, ενώ κατά τον φιλόσοφο το νόημα αποτελεί έναν θεμελιώδη καθορισμό του ανθρώπινου ψυχισμού, ο ίδιος υποστηρίζει ότι οι σημασίες δεν είναι αληθινά σημασίες προτού διαβεί κανείς το κατώφλι του εκκοινωνισμού.⁹⁸⁰ Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, για όσο καιρό το βρέφος παραμένει προσηλωμένο στο φαντασιακό σχήμα της παντοδυναμίας, ακόμη κι αν το έχει μεταφέρει από τον εαυτό του

⁹⁷⁸ Βλ. Γιώργος Οικονόμου, «Για τον Κορνήλιο Καστοριάδη: Απάντηση στον Στέφανο Ροζάνη», *Βαθυλυνία*, 22/6/2017, διαθέσιμο στο <<https://www.babylonia.gr/2017/06/22/gia-ton-kornilio-kastoriadi-apantisi-ston-stefano-rozani/>>.

⁹⁷⁹ Παρότι δεν έχουμε εντοπίσει κανένα τέτοιο σημείο, μπορούν ενδεχομένως να βρεθούν ορισμένα, πιθανόν σε προφορικές συνεντεύξεις του στοχαστή. Ωστόσο, νομίζουμε ότι ακόμη και η εύρεση δύο ή τριών τέτοιων παραδειγμάτων δεν θα άλλαζε όσα ισχυριζόμαστε για τη γενική χρήση των συγκεκριμένων όρων.

⁹⁸⁰ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 433. Βλ. και τη χαρακτηριστική για την ανάλυσή μας σ. 425, όπου διατυπώνεται η άποψη ότι η ανάγκη της ψυχής για νόημα θα ικανοποιηθεί από την κοινωνία μέσα από την αναφορά του ατόμου σε μια σημασία.

προς τη μητέρα, δεν έχει αποκτήσει πρόσβαση στη σημασία με την κυριολεκτική έννοια του όρου, κάτι που θα γίνει μόνο μετά την επιτυχή εγκαθίδρυση του οιδιπόδειου σχήματος και τη μέθεξη σε έναν κόσμο ανοιχτού και δημόσιου νοήματος.⁹⁸¹ Όλα αυτά μας προϊδεάζουν για το ότι το νόημα πρέπει να είναι κάτι γενικότερο, ενώ η σημασία να αφορά συγκεκριμένα τον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο.

Κυρίως όμως, πέρα από αυτές τις παρατηρήσεις, τις οποίες θα μπορούσε να χαρακτηρίσει κανείς ως απλώς λεξιλογικές ή ορολογικές, βασίζουμε την ερμηνεία μας σε ορισμένες σύντομες αλλά σημαντικές διατυπώσεις του φιλοσόφου που ορίζουν τη σημασία ως ένα είδος *ενεργούς αφαίρεσης*. Εξετάζοντας τις ιδιαιτερότητες του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου, ο Καστοριάδης σημειώνει: «δεν συναντούμε πουθενά αλλού τη σημασία, δηλαδή τον τρόπο του είναι μιας ενεργώς πραγματικής και “δρώσης” ιδεατότητας, ενός αόρατου εμμενούς».⁹⁸² Κατά τη γνώμη μας, αυτή η αναφορά στην εμμένεια και τη δραστικότητα της ιδεατότητας εγγράφεται στην ίδια γραμμή σκέψης με φράσεις του Καστοριάδη τις οποίες είχαμε συναντήσει και σχολιάσει παραπάνω,⁹⁸³ όπως το ενσαρκωμένο νόημα ή η τελεστική σημασία, και με σχήματα όπως η περιγραφή του φαντασιακού ως εμμενούς υπερβατικότητας.⁹⁸⁴ Είχαμε σημειώσει τότε ότι ο Καστοριάδης χρησιμοποιεί αυτές τις εκφράσεις για να υπογραμμίσει ότι οι φαντασιακές σημασίες δεν είναι απλές ιδέες που πλανώνται πάνω από την πραγματικότητα μιας κοινωνίας ή ανακινούνται απλώς στο πνεύμα των ανθρώπων της, αλλά νοήματα που ενσαρκώνονται στους θεσμούς και χαράζονται στην υλικότητα των κοινωνικά θεσμισμένων αντικειμένων, διαμορφώνοντάς την. Εδώ πλέον συναντάμε και την άλλη όψη αυτού που τονίζουν οι συγκεκριμένες διατυπώσεις: ότι αυτό που ενσαρκώνεται και παροντοποιείται στους θεσμούς είναι *κάτι της τάξης της αφαίρεσης*.⁹⁸⁵

«Υπάρχει κοινωνία εκεί όπου οι σημασίες είναι *συστατικές* του συνανήκειν και συμβολίζουν δι’ ενός δικτύου θεσμών, όπου και ενσωματώνονται· εκεί δηλαδή όπου υπάρχει *ρητό μη αισθητό* [non-sensible explicite], υποτεινόμενο από κάτι το “υλικό-αφηρημένο” και μεθεκτό από ένα ακαθόριστο κοινωνικό σύνολο. Η κοινωνία είναι αδιανόητη άνευ της δημιουργίας της *ιδεατότητας*.»⁹⁸⁶ Το νόημα λοιπόν που συνέχει και οργανώνει τη ζωή μιας κοινωνίας διαφέρει από το νόημα που οργανώνει τον ιδιόκοσμο του εμβίου ως προς το ότι δεν είναι απλώς δημιουργική ανασυγκρότηση του παρόντος και του άμεσου δεδομένου, αλλά και διάρθρωση του κόσμου και του εαυτού με βάση την αναφορά

⁹⁸¹ Πρβλ. Ingerid S. Straume, «Paideia», στον τόμο *Castoriadis. Key Concepts*, ό.π., σ. 145-146.

⁹⁸² Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 414. Παραθέτουμε τους τελευταίους, κρίσιμους όρους και στα γαλλικά: «le mode d’être d’une idéalité effective et “agissante”, d’un imperceptible immanent».

⁹⁸³ Βλ. σ. 159.

⁹⁸⁴ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 293, 464.

⁹⁸⁵ Πρβλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 99: «οι λεγόμενες “φαντασιακές σημασίες”, είναι από οντολογική άποψη της τάξεως και του ποιού της αφαίρεσης· συλλογικά σχήματα κατ’ εξοχήν αφηρημένα, θεσμισμένα *είδη* (με την πλατωνική έννοια του όρου), αφαιρέσεις που αφορούν στη συλλογικότητα και προσανατολίζουν το δι’ εαυτό της ως τέτοιας, κι όχι συγκεκριμένες “υποστάσεις” (φαντασιακές πραγματώσεις) του κόσμου της ζωής (Lebenswelt) του μοναδιαίου ψυχικού δι’ εαυτό, και του βιώματός του (ή βιωμένες υποστάσεις του έμβιου δείγματος)».

⁹⁸⁶ Καστοριάδης, «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 47.

σε αφηρημένες, δηλαδή μη αισθητές, μη αντιληπτές, γενικές, όχι άμεσα δοσμένες οντοότητες και ποιότητες, οι οποίες μάλιστα είναι κοινές για μια ανώνυμη συλλογικότητα.⁹⁸⁷

Αυτές οι παρατηρήσεις θα μπορούσαν να μας οδηγήσουν και σε μια νέου τύπου διερώτηση σχετικά με το καθεστώς του νοήματος στη στιβάδα της ατομικής ψυχής. Μπορούμε άραγε να κάνουμε λόγο για ψυχικές σημασίες; Από τη μία μεριά, είναι σαφές ότι η δημιουργική δραστηριότητα της ψυχής, νοούμενης ως ριζικής φαντασίας, δεν αφορά μόνο την ανασυγκρότηση των δεδομένων που είναι άμεσα παρόντα. Η φαντασμάτευση μάλιστα σ' έναν πρώτο χρόνο αρνείται πεισματικά τη δοσμένη πραγματικότητα, υποκαθιστώντας τη με την ψευδαισθητική ικανοποίηση. Από την άλλη όμως, τα ατομικά φαντάσματα που αναδύονται πριν από τον εκκοινωνισμό είναι αυστηρά ιδιωτικά, ενώ για τον Καστοριάδη η ιδεατότητα των σημασιών φαίνεται να συνδέεται και με κάποιου είδους γενικότητα ή ορθότερα καθολικότητα. Φυσικά, εξαιτίας της βαρύτητας που φέρει στην καστοριαδική σκέψη το κοινωνικο-ιστορικό στοιχείο, αυτή η καθολικότητα γίνεται αντιληπτή όχι με καντιανούς όρους, αλλά ως η γενική ισχύς των κάθε φορά κοινωνικά επικυρωμένων και θεσμισμένων σχημάτων σκέψης και δράσης.⁹⁸⁸

«Αυτό το αόρατο εμμενές, που δημιουργείται από την κοινωνία, δεν υπάρχει σε άλλες περιοχές του όντος· και μαζί με αυτό το αόρατο εμμενές εμφανίζεται η ιδεατότητα. Ιδεατότητα σημαίνει πως η σημασία δεν είναι αυστηρά συνδεδεμένη μ' ένα στήριγμα και ότι υπερβαίνει όλα τα επιμέρους στηρίγματά της – χωρίς βέβαια να μπορεί ν' απαλλαγεί γενικά από την ανάγκη κάποιου στηρίγματος εν γένει».⁹⁸⁹ Ένα πολύ χαρακτηριστικό παράδειγμα για να γίνει καλύτερα κατανοητό αυτό που περιγράφει ο Καστοριάδης μάς παρέχει εν προκειμένω το έργο ενός άλλου στοχαστή της φαντασίας και του φαντασιακού, του Benedict Anderson. Το ότι τα έθνη αποτελούν φαντασιακές κοινότητες σημαίνει ακριβώς ότι οι δεσμοί μεταξύ των ανθρώπων που ανήκουν σε αυτά συγκροτούνται επί τη βάση μιας αφαίρεσης, που υπερβαίνει την ενσώματη και προσωπική αμεσότητα, και η οποία δεν θα μπορούσε να έχει παραχθεί εκκινώντας από τις ατομικές ψυχές. Το συνανήκειν ανθρώπων που πολύ πιθανώς δεν θα συναντηθούν ποτέ προκύπτει ακριβώς από την αναφορά σε μια κοινωνικά παραχθείσα ιδεατότητα, το έθνος.⁹⁹⁰

⁹⁸⁷ Πρβλ. Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 151: «Μια θεμελιώδης δημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού, οι θεοί ή οι κανόνες συμπεριφοράς, δεν είναι ούτε ορατή ούτε καν ακουστή, είναι *σημαίνουσα*».

⁹⁸⁸ Υπό αυτή την έννοια, θεωρούμε πως έχει ενδιαφέρον η προσέγγιση του Tranchant, ο οποίος, σε άλλο πλαίσιο, γράφει ότι μια κεντρική κοινωνική φαντασιακή σημασία είναι μια «μετα-σημασία, δηλαδή μια σημασία που πρέπει να γίνει κατανοητή ως συνθήκη δυνατότητας κάθε σημασίας και στην οποία κάθε ιδιαίτερη σημασία συμμετέχει με τον έναν ή τον άλλον τρόπο». Thibault Tranchant, *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο του Σέρμπρουκ και Πανεπιστήμιο της Ρεν, 2019, σ. 342.

⁹⁸⁹ Καστοριάδης, «Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία», ό.π., σ. 157 (η πρώτη υπογράμμιση είναι δική μας, ενώ προχωρήσαμε και σε μια μικρή διόρθωση της μετάφρασης).

⁹⁹⁰ Βλ. Μπένεντικτ Άντερσον, *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, μτφρ. Π. Χαντζαρούλα, Αθήνα: Νεφέλη, 1997. Βεβαίως, όπως και στον Καστοριάδη, έτσι και στον Anderson, το ότι οντότητες όπως το έθνος πηγάζουν από τη φαντασία δεν μειώνει καθόλου την ενεργό πραγματικότητά τους, η οποία εξάλλου παροντοποιείται υλικά μέσα σε θεσμούς «αντικειμενικούς», όπως ο τύπος, ο στρατός, τα σύνορα, αλλά και «υποκειμενικούς», όπως ο εθνικισμός ή ο ρατσισμός.

Βλέπουμε λοιπόν ότι κατά κάποιον τρόπο στο καστοριαδικό έργο το σχήμα είναι το αντίθετο από αυτό που παρουσιάζει ο Στέφανος Ροζάνης.⁹⁹¹ Το νόημα αφορά το άμεσο και το βιωμένο εν γένει, ενώ η σημασία είναι εκείνη που σχετίζεται με τη διάσταση της αφαίρεσης και της ιδεατότητας. Βεβαίως, όπως τονίσαμε επανειλημμένως, αυτή η ιδιότυπη ιδεατότητα δεν οδηγεί σε κάποιου είδους ιδεαλισμό ή σε μια νοησιαρχική σύλληψη του νοήματος. Πρώτον, επειδή οι φαντασιακές σημασίες δεν αφορούν μόνο παραστάσεις ή ιδέες, αλλά και συναισθήματα και προθέσεις, ριζώνοντας έτσι στο πιο βαθύ και στο πιο πρακτικό σκέλος της ανθρώπινης ύπαρξης.⁹⁹² Δεύτερον, επειδή εγγράφονται στην ίδια την υλικότητα της κοινωνικής ζωής –την υλικότητα των αντικειμένων, των εργαλείων, των θεσμών, του ανθρώπινου σώματος– και δεν υπάρχουν ξεχωριστά από αυτή.

Αυτή την υπέρβαση του ψευδοδιλήμματος μεταξύ υλισμού και ιδεαλισμού, μέσω της επεξεργασίας του τρόπου με τον οποίο οι ιδεατότητες επιδρούν στην κοινωνική ζωή την είχαμε, όπως ενδεχομένως θυμάται ο αναγνώστης, συναντήσει και όταν σχολιάζαμε το έργο του Weber, σημειώνοντας πόσο σημαντικό είναι από αυτή την άποψη.⁹⁹³ Ίσως λοιπόν έφτασε πια η στιγμή να βάλουμε μια άνω τελεία στην –ούτως ή άλλως, και ευτυχώς, απέραντη– επεξεργασία των ζητημάτων που ανακινούνται όταν προσπαθούμε να σκεφτούμε το καστοριαδικό νόημα και να προχωρήσουμε στην πολυπόθητη παράλληλη ανάγνωση των προσεγγίσεων των δύο στοχαστών που έχουμε προεξαγγείλει.

⁹⁹¹ Είναι αλήθεια ότι στην «Εισαγωγή στη θεωρία των κοινωνικών επιστημών» που γράφει ο Καστοριάδης στα 22 του χρόνια, και όντας, όπως σημειώνει ο ίδιος αργότερα, ακόμη προσδεμένος σε μια καντιανομαρξιστική παράδοση, το νόημα ορίζεται ως «το συγκεκριμένο παρεχόμενο νοητό», δηλαδή ως αυτό που κάθε φορά «μού δίνεται με τη σκέψη μου». Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Εισαγωγή στη θεωρία των κοινωνικών επιστημών», στον τόμο *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 36· πρβλ. και σ. 40. Το έργο του όμως στη συνέχεια δεν παρουσιάζει απλώς μια μετατόπιση σε σχέση με αυτή τη θέση, αλλά και συνιστά μια προσπάθεια πλήρους αναίρεσης του συγκεκριμένου σημείου αυτών των νεανικών γραπτών.

⁹⁹² Βλ. ενδεικτικά Castoriadis, «The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge», ό.π., σ. 43.

⁹⁹³ Βλ. παραπάνω, σ. 85 κ.ε.

3ο ΜΕΡΟΣ

Max Weber και Κορνήλιος Καστοριάδης. Μια παράλληλη ανάγνωση

Στα δύο προηγούμενα μέρη της διατριβής εξετάσαμε κατά σειρά τις πραγματεύσεις του Weber και του Καστοριάδη με έμφαση στο ζήτημα του νοήματος. Προσπαθήσαμε να αναφερθούμε συστηματικά τόσο στις ατομικές όσο και στις συλλογικές διαστάσεις του νοηματικού στοιχείου, υποδεικνύοντας παράλληλα πιθανούς τρόπους διάρθρωσής τους. Αυτή η πορεία ήταν μακριά αλλά και απαραίτητη, προκειμένου να φτάσουμε στο σημείο που είχαμε προεξαγγείλει ήδη από την εισαγωγή: τη συστηματική συγκριτική προσέγγιση διαφόρων ερωτημάτων, όπως αυτά παρουσιάζονται στα κείμενα των δύο διανοητών.

Ποια είναι λοιπόν τα σημεία διεπαφής του βεμπεριανού και του καστοριαδικού έργου; Συνδέονται και επικοινωνούν οι στοχασμοί τους και αν ναι, σε ποιον βαθμό και με ποιον τρόπο; Και ποια είναι η υφή αυτής της σύνδεσης; Πρόκειται για κάποιου τύπου «εκλεκτική συγγένεια», για μια άμεση επίδραση των θέσεων του Weber στη σκέψη του Καστοριάδη, για μια κριτική αποτίμηση και υιοθέτησή τους, για μια απόρριψη, για μια δημιουργική ανανέωσή τους; Για τίποτα από τα παραπάνω, ή για όλα αυτά μαζί και ταυτόχρονα για κάτι περισσότερο; Τέτοιου είδους ερωτήματα θα βρεθούν στο επίκεντρο της προσοχής μας.

Δεδομένης αυτής της στόχευσης, κρίναμε λογικό να ξεκινήσουμε από την εξέταση των κειμένων του Καστοριάδη που είναι ρητά αφιερωμένα στο βεμπεριανό έργο, αλλά και την ανασυγκρότηση ορισμένων συναφών παρατηρήσεών του που επανέρχονται σε διάφορα σημεία των γραπτών του. Η εν λόγω εξέταση των κειμένων θα γίνει από πολύ κοντά, θα σκύψουμε δηλαδή με προσοχή πάνω από συγκεκριμένες ιδέες και διατυπώσεις, ενίοτε σχολιάζοντάς τες γραμμή προς γραμμή. Στη συνέχεια, αξιοποιώντας τα συμπεράσματα που θα έχουν στο μεταξύ προκύψει, θα στραφούμε στην πραγμάτευση ευρύτερων ζητημάτων, όπως η οντολογία του κοινωνικού κόσμου, η στάση των δύο θεωρητικών απέναντι στον Marx, η σχέση των αξιών με τον ορθολογισμό και, τέλος, ορισμένα κοινωνικοπολιτικά φαινόμενα –πολιτική, εξουσία, νεωτερικότητα, γραφειοκρατία– με τα οποία ο Weber και ο Καστοριάδης ασχολήθηκαν επισταμένα, προσφέροντάς μας σημαντικές αναλύσεις.

Ας ξεκινήσουμε λοιπόν αυτή τη διαδρομή, που αρχικά μας οδηγεί, όπως θα φανεί πολύ σύντομα, στο κομβικό έτος 1988.

1. Οι Πρώτες δοκιμές

Την Άνοιξη του 1944 κυκλοφορεί στην κατεχόμενη Αθήνα το δεύτερο τεύχος του *Αρχείου Κοινωνιολογίας και Ηθικής*. Η διεύθυνση του τόμου έχει ανατεθεί στον εικοσιδύαχρονο τότε Κορνήλιο Καστοριάδη. Εκτός από τον ίδιο, στο περιοδικό συμμετέχουν με κείμενά τους η Μιμικά Κρανάκη –μελλοντική σύντροφος και συνταξιδεύτρια του φιλοσόφου στο μυθικό πλοίο Ματαρόα⁹⁹⁴ και ο Κωνσταντίνος Δεσποτόπουλος – αγαπημένος δάσκαλος και συνοδοιπόρος της νεότητας, στον οποίο, πολλά χρόνια αργότερα, ο στοχαστής του φαντασιακού θα αφιερώσει δύο δοκίμια.⁹⁹⁵ Τα κείμενα του Καστοριάδη στο *Αρχείο* αποτελούν τα πρώτα του δημοσιευμένα γραπτά, καρπό των ανησυχιών ενός ζωντανού και ενδεχομένως κάπως πρώιμα ανεπτυγμένου πνεύματος.⁹⁹⁶ Ως τέτοια, θα είχαν ίσως ιστορικό μόνο ενδιαφέρον για τους μελετητές του έργου του. Το γεγονός όμως ότι, εν έτει 1988, ο Καστοριάδης σχεδιάζει και πραγματοποιεί την επανέκδοσή τους από τις εκδόσεις Ύψιλον, επιστρέφοντας σε αυτά και κάνοντας σχόλια και παρατηρήσεις επί του σώματός τους, τους προσδίδει μια νέα φιλοσοφική σημασία.

Έχουμε εδώ ένα ιδιότυπο παράδειγμα του πλατωνικού ορισμού της φιλοσοφίας ως διαλόγου της σκέψης με τον εαυτό της, καθώς ο ώριμος στοχαστής συνδιαλέγεται ρητά με μια παρελθοντική εκδοχή του και αυτή η συζήτηση ξεδιπλώνεται μπροστά στα μάτια μας. Όπως σημειώνει ο ίδιος, ξαναγυρνώντας στις πρώτες του δοκιμές ένωσε συχνά την ανάγκη να κάνει μια παύση και να σκεφτεί. Γι' αυτό και θεωρεί ότι «εκείνοι που ενδιαφέρονται για την κατοπινή [τ]ου δουλειά, θα βρουν σ' αυτά τα γραπτά των 22 χρόνων (nos vingt-deux carats, λέει ένα γαλλικό τραγούδι) την προβληματική που η πίεσή της διαμόρφωσε την μετέπειτα πορεία [τ]ου».⁹⁹⁷ Η εν λόγω προβληματική σχετίζεται από τη μία πλευρά με την πολιτική, με τον στοχασμό επί της συλλογικής και δημιουργικής δράσης των ανθρώπων που αγωνίζονται για μια πιο δίκαιη και ελεύθερη κοινωνία, κι από την άλλη πλευρά με τη φιλοσοφία, και ιδίως με την αναζήτηση των κατάλληλων τρόπων σκέψης για το κοινωνικο-ιστορικό πεδίο. Διαβάζοντας τις *Πρώτες δοκιμές*, είναι εντυπωσιακό να συνειδητοποιεί κανείς αυτό που σημειώνει ο ίδιος ο Καστοριάδης, ότι δηλαδή «αυτή η αναζήτηση είναι ήδη διατυπωμένη σε μερικά από τα ανυπέρβλητά της στοιχεία [...] σ' αυτά τα κείμενα του 1944».⁹⁹⁸ Φυσικά, το γεγονός ότι τα συγκεκριμένα γραπτά έχουν εν πολλοίς να κάνουν με

⁹⁹⁴ Βλ. Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 38, 39. Βλ. και Νικόλας Μανιτάκης, Servanne Jollivet (επιμ.), *Ματαρόα, 1945. Από τον μύθο στην ιστορία*, Αθήνα: Ασίνη, 2018, σ. 10, 12.

⁹⁹⁵ Πρόκειται για το «Αισχύλεια ανθρωπογονία και σοφόκλεια αυτοδημιουργία του ανθρώπου», στο οποίο αναφερθήκαμε ήδη, κείμενο που ξεκινάει με την αφιέρωση «Του Κωνσταντίνου Δεσποτόπουλου, μικρόν αντίδωρον, ανθ' ων...» και το «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: Από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς», που αφιερώνεται στον Δεσποτόπουλο «σε ανάμνηση των παραδόσεών του των ετών 1938-1942». Μετά τον θάνατο του Καστοριάδη, ο Δεσποτόπουλος θα δώσει διάλεξη στην Ακαδημία Αθηνών με τίτλο «Ο Κορνήλιος Καστοριάδης και το αγώνισμα της φιλοσοφίας» και θα προλογίσει τον αφιερωμένο στον φίλο του συλλογικό τόμο *Ψυχή, λόγος, πόλις*.

⁹⁹⁶ Όπως λόγου χάρη μαθαίνουμε από τον Dosse (*Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 25), ο Καστοριάδης διάβασε το *Συμπόσιο* του Πλάτωνα όταν ήταν δώδεκα χρονών. Σε ηλικία είκοσι χρονών είχε εξάλλου μεταφράσει ποιήματα του Rilke, ενώ λίγο αργότερα μετέφρασε και τον *Μαγγελάνο* του Stefan Zweig.

⁹⁹⁷ Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 9.

⁹⁹⁸ Στο ίδιο.

το έργο του Weber μόνο τυχαίο δεν είναι και τους προσδίδει μια ιδιαίτερη βαρύτητα στο πλαίσιο της διατριβής μας.

Πιο συγκεκριμένα, στην εν λόγω έκδοση περιλαμβάνονται τα εξής τέσσερα κείμενα: ένας πολύ σύντομος πρόλογος του 1988· το ευσύνοπτο εισαγωγικό σημείωμα του δεύτερου τεύχους του *Αρχείου*· μια «Εισαγωγή στη θεωρία των κοινωνικών επιστημών»· τέλος, η μετάφραση των έντεκα πρώτων παραγράφων του *Οικονομία και κοινωνία* του Weber, συνοδευόμενη από εκτενή σχόλια του νεαρού Καστοριάδη. Σε μεταγενέστερα κείμενά του, ο φιλόσοφος σημειώνει ότι, εκτός από τη σχολιασμένη μετάφραση του *Οικονομία και κοινωνία*, και η «Εισαγωγή» ήταν έντονα επηρεασμένη από τον Weber.⁹⁹⁹ Αυτό σε γενικές γραμμές ισχύει· εγκύπτοντας εντούτοις πιο προσεκτικά στα υπό συζήτηση κείμενα μπορούμε να σχηματίσουμε μια πιο εκλεπτυσμένη εικόνα, η οποία μας επιτρέπει να εντάξουμε την ενασχόληση του Καστοριάδη με το βεμπεριανό έργο σε μια γενικότερη κοινωνική και ιστορική προοπτική.

Αρχικά λοιπόν, θα λέγαμε ότι το *editorial* του δεύτερου τεύχους του *Αρχείου*, το οποίο υπογράφει ο Καστοριάδης ως αρχισυντάκτης, αποτελεί ένα αρκετά τυπικό δείγμα της μαρξιστικής σκέψης και γραφής της εποχής. Αυτό αποτυπώνεται όχι μόνο στο επίπεδο των τελεολογικών ιδεών που εκφράζονται για την πορεία της ιστορίας –«ο σημερινός πόλεμος και τα δεινά που τον ακολουθούν δεν είναι παρά μια φάση απ’ τον αγώνα της ανθρωπότητας για να ελευθερωθεί από ξεπερασμένες μορφές κοινωνικής ζωής, αγώνα που η παράτασή του κύρια αιτία έχει την καθυστέρηση της συνείδησης, ιδιαίτερα της μεγάλης μάζας των ανθρώπων απέναντι στην τεχνική»¹⁰⁰⁰– αλλά ενδεχομένως ακόμη και στην αισθητική και την ορθογραφία του κειμένου – «συνταχτική επιτροπή», «πραχτικοί σκοποί» κ.λπ. Αυτό δεν θα πρέπει να μας κάνει εντύπωση, καθώς ο Καστοριάδης άρχισε να ασχολείται με την πολιτική ήδη πριν από τον πόλεμο, κατά τα εφηβικά του χρόνια.

Στην «Εισαγωγή στη θεωρία των κοινωνικών επιστημών» που ακολουθεί, το θεωρητικό κλίμα σαφώς αλλάζει. Οι άμεσες και έμμεσες αναφορές στον Max Weber είναι πράγματι υπαρκτές, αυτό ωστόσο που κυρίως χαρακτηρίζει το συγκεκριμένο κείμενο είναι οι νεοκαντιανές του βάσεις. Η έννοια της ισχύος (*Geltung*), που νοείται ως άχρονη και μη αναγόμενη στις υποκειμενικές ιδιαιτερότητες του κάθε ανθρώπου ορθότητα των λογικών κρίσεων, καταλαμβάνει κεντρική θέση σε αυτή την εισαγωγή και συναρμολογεί τα επιμέρους τμήματά της. Με τυπικά νεοκαντιανό τρόπο, ο Καστοριάδης γράφει ότι τα νοητά περιεχόμενα «δεν υπάρχουν (αφού η έννοια αυτή έχει καθαρό περιεχόμενο, περιορισμένο στα αισθητά)· για να εκφράσουμε το γεγονός πως μας δίνονται, πως “είναι” (ακυρολεξία)

⁹⁹⁹ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 43-44, υποσημ. 1.

¹⁰⁰⁰ Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 11. Βλ. και σ. 12: οι άνθρωποι «εκβιάζονται προς αυτοσυνείδηση απ’ την οπωσδήποτε έλλογη νομοτέλεια της ιστορίας» και σ. 13: «η σύνθεση του συνειδητού και του αυθορμήτου, του ελεύθερου και του αναγκαίου στοιχείου, οδηγεί την ιστορία προς την αναγκαία και σωστή διαμόρφωσή της». Ο Καστοριάδης του 1988 επισημαίνει φυσικά ότι από καιρό βρίσκει αυτές τις –«καντιανο-μαρξιστικές», όπως τις χαρακτηρίζει– ιδέες απαράδεκτες, υπογραμμίζει ότι στην ιστορία δεν υπάρχει ούτε νομοτέλεια ούτε κάποια εγγύηση και συμπληρώνει ότι η τεχνική όχι μόνο δεν είναι κατ’ ανάγκη απελευθερωτική, αλλά επιπρόσθετα στη σημερινή κατάσταση της ενσαρκώνει τις κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες του καπιταλισμού. Πρβλ. όσα αναφέραμε προηγουμένως στην ενότητα για το *τεύχειν*.

κατά κάποιο τρόπο, χρησιμοποιούμε το ισχύειν».¹⁰⁰¹ Εξάλλου, οφείλει κανείς να διακρίνει το νοητικό περιεχόμενο από «το εσωτερικό φαινόμενο που το συνοδεύει, απ' την ψυχική ενέργεια ενός συγκεκριμένου υποκειμένου που το υποβάσάζει». Το να ταυτίζαμε αυτές τις δύο στιγμές «θα ισοδυναμούσε με το να ταυτίσουμε τον ήχο με τη χορδή».¹⁰⁰² Έχοντας κανείς ελάχιστη έστω εξοικείωση με τη νεοκαντιανή γραμματεία, εντοπίζει εδώ μια εύγλωττη διατύπωση αυτού που στο έργο του Heinrich Rickert αλλά και του διαδόχου του στη Χαϊδελβέργη, Edmund Husserl, θεματοποιούνταν ως «κριτική στον ψυχολογισμό».¹⁰⁰³

Οι συστηματικές αναφορές του νεαρού Καστοριάδη στους νεοκαντιανούς, των οποίων τα παραδείγματα θα μπορούσαν να πολλαπλασιαστούν,¹⁰⁰⁴ δεν είναι καθόλου συμπτωματικές. Για να γίνουν καλύτερα κατανοητές, πρέπει να ενταχθούν στο αθηναϊκό διανοητικό περιβάλλον της εποχής. Πρώτα απ' όλα, σπουδάζοντας στη Νομική Αθηνών, ο Καστοριάδης συναντά ως καθηγητή φιλοσοφίας του δικαίου τον Κωνσταντίνο Τσάτσο και αναπτύσσει στενές σχέσεις μαζί του.¹⁰⁰⁵ Ο Τσάτσος, μαζί με τον Παναγιώτη Κανελλόπουλο και τον Ιωάννη Θεοδωρακόπουλο, αποτελούν τον στενό πυρήνα του κύκλου των ελλήνων νεοκαντιανών, καθώς είχαν όλοι σπουδάσει στη Χαϊδελβέργη κοντά στον Rickert. Συγκεκριμένα μάλιστα ο Κωνσταντίνος Τσάτσος είχε δημοσιεύσει το 1928 το βιβλίο *Der Begriff des positiven Rechtes*, το οποίο, αν τουλάχιστον πιστέψουμε τον ίδιο, είχε χαρακτηριστεί από τον Rickert ως η καλύτερη εφαρμογή της φιλοσοφίας του στο πεδίο της νομικής σκέψης.¹⁰⁰⁶ Εξάλλου, συνδιηύθυνε το περιοδικό *Αρχαίον φιλοσοφίας και θεωρίας των επιστημών*, στους τακτικούς συνεργάτες του οποίου συγκαταλεγόταν ο ίδιος ο Rickert, αλλά και επιφανείς μαθητές του, όπως ο Α. Faust και ο F. Böhm.¹⁰⁰⁷

Η επαφή λοιπόν με τις νεοκαντιανές ιδέες θα αποτελέσει βασικό και βιωματικό σταθμό της διανοητικής πορείας του Καστοριάδη. Μάλιστα, έχουμε κάθε λόγο να υποθέσουμε ότι η επαφή του με το βεμπεριανό έργο λαμβάνει χώρα, τουλάχιστον σε έναν πρώτο χρόνο, ακριβώς μέσα από αυτό το νεοκαντιανό περιβάλλον,¹⁰⁰⁸ το οποίο άλλωστε εναρμονιζόταν

¹⁰⁰¹ Στο ίδιο, σ. 37.

¹⁰⁰² Στο ίδιο.

¹⁰⁰³ Βλ. π.χ. Kubalica, *Wahrheit, Geltung und Wert*, ό.π., σ. 3-4: για τον Windelband, η ενασχόληση με την ψυχολογία ή τη φαινομενολογία, όπως την αποκαλεί, αποτελεί μια απλή προετοιμασία για τη μελέτη των λογικά ισχυουσών κρίσεων. Βλ. και σ. 30-33 για τον Rickert: «το ερώτημα αν η κρίση είναι αληθής, είναι από ψυχολογική σκοπιά μη σχετικό». Πρβλ. Ferrari, *Retours à Kant*, ό.π., σ. 29.

¹⁰⁰⁴ Βλ. λόγου χάρη Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 32, όπου γίνεται λόγος για το *factum* της γνώσης, κατά το πρότυπο του Hermann Cohen, που μιλούσε για το *Faktum der Wissenschaft*.

¹⁰⁰⁵ Σύμφωνα με μαρτυρία της κόρης του Κ. Τσάτσου, «ο Καστοριάδης, ως νεαρός φοιτητής, πήγαινε σπίτι τους, κλεινόταν με τον πατέρα της στο γραφείο του με τις ώρες, μια πρακτική μάλλον ασυνήθιστη σε μια εποχή ακόμα πολύ προσκολλημένη στην εθιμοτυπία». Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 25.

¹⁰⁰⁶ Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας ζωής*, Αθήνα: Εκδόσεις των φίλων, 2019, σ. 587.

¹⁰⁰⁷ Βλ. Γεωργία Αποστολοπούλου, «Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και ο νεοκαντιανισμός», στον τόμο *Κωνσταντίνος Τσάτσος. Φιλόσοφος, συγγραφέας, πολιτικός*, Γρανάδα, Αθήνα: Κέντρο βυζαντινών, νεοελληνικών και κυπριακών σπουδών, Εταιρεία φίλων Κωνσταντίνου Τσάτσου, 2010, σ. 58.

¹⁰⁰⁸ Χαρακτηριστικά από αυτή την άποψη είναι όσα σημειώνει ο Καστοριάδης πολλά χρόνια αργότερα: «Η φιλοσοφία με συνεπήρε από τη στιγμή που τη γνώρισα, στα δεκατρία μου χρόνια. (Μια πώληση μεταχειρισμένων βιβλίων στην Αθήνα μου επέτρεψε να αγοράσω με το ισχνό χαρτζιλίκι μου μια δίτομη *Ιστορία της φιλοσοφίας*, κατά το πρότυπο των Φρήντριχ Ούμπερβεκ και Εμίλ Μπρεγιέ. Εν συνεχεία, συγχρόνως με τον Μαρξ, ήρθαν ο Καντ, ο Πλάτων, ο Χέρμαν Κόεν, ο Πάουλ Νάτορπ, ο Χάινριχ Ρίκερτ, ο Έμιλ Λασκ, ο Χούσερλ, ο Αριστοτέλης, ο Έγκελς, ο Βέμπερ,

με το γενικότερο διανοητικό κλίμα της εποχής. Ο Τσάτσος στα μαθήματά του στη νομική αναφέρεται στις βεμπεριανές θέσεις,¹⁰⁰⁹ ενώ ο Κανελλόπουλος, που είχε παρακολουθήσει τις διαλέξεις του Alfred Weber στη Γερμανία, γράφει κάποια από τα πρώτα κείμενα για το έργο του αδελφού του στην Ελλάδα¹⁰¹⁰ – σε ένα από αυτά παραπέμπει και ο Καστοριάδης στις *Πρώτες δοκιμές*. Αυτό δεν αποκλείει ωστόσο την ύπαρξη και άλλων πιθανών και συμπληρωματικών οδών μέσα από τις οποίες ο φιλόσοφος συναντήθηκε με τη βεμπεριανή σκέψη. Χαρακτηριστικό είναι ότι ο Ιωάννης Συκουτρής, πρώτος μεταφραστής του Weber στην Ελλάδα,¹⁰¹¹ ήταν φίλος της οικογένειας Καστοριάδη και επισκεπτόταν το σπίτι τους.¹⁰¹²

Συνεπώς, μέσα από μια συγκριτική προσέγγιση του συντακτικού σημειώματος και της «Εισαγωγής» που περιλαμβάνονται στις *Πρώτες δοκιμές*, μπορούμε να υποθέσουμε ο Καστοριάδης εκείνη την εποχή βρίσκεται ανάμεσα σε δύο αντιπαρατιθέμενες παραδόσεις και σχολές σκέψης, τη μαρξιστική και τη νεοκαντιανή.¹⁰¹³ Ο μαρξισμός αποτελεί πρόσφορο έδαφος για την ανάπτυξη των πολιτικών του ανησυχιών και σχετίζεται με την ένταξή του αρχικά σε ομάδες πέριξ του ΚΚΕ και στη συνέχεια, πολύ σύντομα, στους κριτικούς προς τη φιλοσταλινική κατεύθυνση του κόμματος τροτσκιστικούς επαναστατικούς κύκλους του Άγι Στίνα και του Γιάννη Ταμτάκου.¹⁰¹⁴ Ο νεοκαντιανισμός από την άλλη ικανοποιεί την ανεξάντλητη φιλοσοφική περιέργειά του και του δίνει την ευκαιρία να ασκηθεί στην αφηρημένη σκέψη.¹⁰¹⁵

Ταυτόχρονα, όπως φανερώνει η εκτενής και προσεκτικά σχολιασμένη μετάφραση των αρχικών, μεθοδολογικών παραγράφων του *Οικονομία και κοινωνία*, η οποία καταλαμβάνει

περίπου σ' αυτή τη σειρά)». Καστοριάδης, «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 32. Όπως διαπιστώνει κανείς, οι νεοκαντιανοί, τόσο της σχολής του Μαρβούργου όσο και της Βάδης, φαίνεται να προηγούνται χρονικά του Weber εντός του καστοριαδικού αναγνωστικού σύμπαντος.

¹⁰⁰⁹ Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 25.

¹⁰¹⁰ Βλ. Θωμάς Κονιαβίτης, «Η πρόσληψη του Μαξ Βέμπερ στην Ελλάδα», στον τόμο Μαρία Ν. Αντωνοπούλου, Στέλιος Χιωτάκης (επιμ.), *Max Weber, ο σύγχρονός μας. Δοκίμια κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας*, Αθήνα: Νήσος, 2011, σ. 369-370, 374-376.

¹⁰¹¹ Βλ. Max Weber, *Η επιστήμη ως επάγγελμα*, μτφρ. Ι. Συκουτρής, Αθήνα, 1933. Της μετάφρασης προηγείται μάλιστα ένας κατατοπιστικός πρόλογος 49 σελίδων, στον οποίο αναφέρεται επαινετικά ο Καστοριάδης (*Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 43). Σημειώνεται με την ευκαιρία ότι ο Συκουτρής, στην περίφημη «Εισαγωγή» του στο πλατωνικό *Συμπόσιο*, αναφέρεται με εξόχως βεμπεριανό τρόπο στον «ιδεώδη τύπο» του παιδικού έρωτα, από τον οποίο η πραγματικότητα αποκλίνει.

¹⁰¹² Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 25.

¹⁰¹³ Η διαμάχη μαρξιστών και νεοκαντιανών ήταν ταυτόχρονα φιλοσοφική και βαθιά πολιτική, καθώς οι επιφανείς φιγούρες των ελλήνων νεοκαντιανών, με προεξάρχοντα τον Τσάτσο, φίλο και στενό συνεργάτη του Κωνσταντίνου Καραμανλή, κινούνταν πολιτικά στον χώρο της (κεντρο)δεξιάς και πολιτισμικά ήταν φορείς ενός αστικού πολιτισμού. Στο ιδεολογικό και θεωρητικό επίπεδο, η διαμάχη αποτυπώνεται ανάγλυφα στους διαξιφισμούς τους με τον –συγγραφέα του μανιφέστου του ΕΑΜ– Δημήτρη Γληνό, τον οποίο πάντως εκτιμούσαν ως φιλοσοφικό αντίπαλο, καθώς και ο ίδιος προερχόταν από το φιλοσοφικό εκκολλητήριο της Γερμανίας, έχοντας σπουδάσει κοντά στον Rudolf Eucken και τον Wilhelm Wundt. Βλ. επ' αυτού το πολύ ενδιαφέρον κείμενο του Βασίλη Μπογιατζή, «Ιδεολογία της επιστήμης και οικειοποιήσεις της τεχνολογίας: η σύγκρουση του “Αρχείου Φιλοσοφίας” με τον Δ. Γληνό στον ελληνικό Μεσοπόλεμο», στον τόμο *Κωνσταντίνος Τσάτσος, φιλόσοφος, συγγραφέας, πολιτικός*, ό.π., σ. 103-122.

¹⁰¹⁴ Βλ. Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 27-31· Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 22-25· Prat, *Εισαγωγή στον Καστοριάδη*, ό.π., σ. 23-25.

¹⁰¹⁵ Αυτά τα δύο μεγέθη, την πολιτική δράση και τη φιλοσοφία, αναφέρει και ο ίδιος ο φιλόσοφος ως τις δυνάμεις που τον καθόρισαν στο αφιερωμένο στο έργο του επεισόδιο της εκπομπής *Παρασκήνιο* της ΕΡΤ, διαθέσιμο στο <<https://www.youtube.com/watch?v=II-po0TrWlc>>.

το σαφώς μεγαλύτερο μέρος των *Πρώτων δοκιμών*, την ίδια περίπου περίοδο εισέρχονται στη ζωή και τη σκέψη του Καστοριάδη και οι βεμπεριανές προβληματικές. Κατά τη γνώμη μας –αυτό θα προσπαθήσουμε να δείξουμε σε ολόκληρο το κεφάλαιο–, η ενασχόληση με το έργο του Max Weber θα αφήσει ένα ανεξίτηλο στίγμα στην καστοριαδική σκέψη, πολύ βαθύτερο απ’ ό,τι ο νεοκαντιανισμός και τουλάχιστον εξίσου βαθύ με τον μαρξισμό.¹⁰¹⁶ Εξάλλου, όπως θα φανεί στις αμέσως επόμενες σελίδες, οι εντάσεις ανάμεσα στη βεμπεριανή επιρροή και τα άλλα δύο φιλοσοφικά ρεύματα θα αρχίσουν να αποτυπώνονται ήδη στα σχόλια της υπό συζήτηση μετάφρασης.

~

Η παρουσίαση και ο σχολιασμός της μετάφρασης που μας απασχολεί εδώ δεν είναι το ευκολότερο εγχείρημα. Πρώτα απ’ όλα, επειδή έχουμε να κάνουμε με ένα γραπτό ήδη σχολιασμένο, και μάλιστα κατά κάποιον τρόπο διπλά. Σχεδόν κάθε παράγραφος του βεμπεριανού κειμένου συνοδεύεται από ενίοτε σύντομα αλλά, συνηθέστερα, μακροσκελή σχόλια του Καστοριάδη, που επιδιώκουν «άλλοτε την απλή του *ερμηνεία*, δηλαδή το άνοιγμα ενός πιο ευκολοδιάβατου δρόμου προς εκείνο που σαν δυσπρόσβατος σκοπός φαίνεται μέσα απ’ τον κείμενο και τον *φωτισμό* του με την αντιστοίχιση μ’ άλλες ανάλογες ή αντίθετες απόψεις· άλλοτε τη σκιαγράφηση της *θεμελίωσης* αυτού που σαν σειρά θεωρημάτων εμφανίζεται μέσα στο κείμενο· άλλοτε την *ανάπτυξη* του κατά τη δύναμη νοήματός του ως προς τις συνέπειες και τα συμπεράσματα που πηγάζουν αναγκαία απ’ αυτό και κάποτε την κριτική του αποτίμηση, με την έκθεση των επιφυλάξεων που γεννάει το κείμενο».¹⁰¹⁷

Η διπλή δε φύση του σχολιασμού έγκειται στο ότι, ενώ ο Καστοριάδης στο πλαίσιο της επανέκδοσης του 1988 απέφυγε να πραγματοποιήσει «σχόλια των σχολίων», θεωρώντας πως κάτι τέτοιο δεν θα είχε νόημα και ότι τέλος πάντων «έρχεται πάντοτε κάποια στιγμή όπου ο αναγνώστης πρέπει να πάρει την εξουσία – και την ευθύνη»,¹⁰¹⁸ σε παρατηρήσεις του στις προηγούμενες σελίδες πρόλαβε εντούτοις να υποδείξει τα σημεία των νεανικών του σημειώσεων στα οποία «ήδη προαναγγέλλεται» η ιδέα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών,¹⁰¹⁹ η ιδέα δηλαδή που σφράγισε το έργο του.

Ποια λοιπόν θα ήταν η πλέον κατάλληλη μέθοδος επιστροφής σε αυτό το κείμενο, που με μία τουλάχιστον έννοια το έχουμε εξετάσει ήδη στις ενότητες που αφορούσαν το έργο του Weber; Λαμβάνοντας υπόψη τους σκοπούς μας και τη φάση της εργασίας στην οποία βρισκόμαστε, το πιο σημαντικό φαίνεται να είναι, αφού υπενθυμίσουμε σύντομα το

¹⁰¹⁶ Σωστά παρατηρεί ο Arnason ότι η «πρώιμη συνάντηση με τον Weber επηρέασε χωρίς αμφιβολία με ισχυρό τρόπο τη σχέση του Καστοριάδη με τον Marx». Βλ. Johann P. Arnason, «Castoriadis im Kontext: Genese und Anspruch eines metaphilosophischen Projekts», στον τόμο *Das Imaginäre im Sozialen. Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*, ό.π., σ. 49.

¹⁰¹⁷ Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 50.

¹⁰¹⁸ Στο ίδιο. Με μία έννοια, ακριβώς αυτή την ευθύνη επιχειρούμε να αναλάβουμε σε αυτό το κεφάλαιο – και στα επόμενα, φυσικά.

¹⁰¹⁹ Στο ίδιο, σ. 49.

περιεχόμενο και τη θέση του βεμπεριανού γραπτού που σχολιάζεται από τον Καστοριάδη, να σταθούμε σε διάφορα σημεία του υπομνηματισμού που είναι κατά τη γνώμη μας κρίσιμα για την ανάδειξη της *ιδιαιτερότητας* της καστοριαδικής ανάγνωσης – και, κατ' επέκταση, για τον προσδιορισμό των συναφειών και των εντάσεων που αναπτύσσονται ανάμεσα στις σκέψεις των δύο στοχαστών.

Η μετάφραση, λοιπόν, την οποία ο Καστοριάδης πραγματοποίησε με τη συνδρομή του φίλου του Αλέκου Ιωαννίδη –ενώ τα σχόλια είναι αποκλειστικά δικά του–, αφορά τις έντεκα πρώτες παραγράφους του *Οικονομία και κοινωνία*. Σε αυτές δεν έχει συμπεριληφθεί η μικρή εναρκτήρια σημείωση του Weber, στο πλαίσιο της οποίας ο συγγραφέας αναφέρεται με πλήρη συντομία στη σχέση των θέσεων που πρόκειται να αναπτύξει με εκείνες στοχαστών όπως ο Georg Simmel, ο Friedrich Gottl και ο Ferdinand Tönnies. Έχουμε συνεπώς να κάνουμε με το αρχικό, ιδιαίτερα σημαντικό μέρος της «πρώτης αποστολής» του *Οικονομία και κοινωνία*, δηλαδή των κεφαλαίων που ο ίδιος Weber θεωρούσε τελειωμένα και έτοιμα προς δημοσίευση.¹⁰²⁰

Σε αυτές τις έντεκα παραγράφους ο Weber δίνει τον ορισμό της κοινωνιολογίας ως επιστήμης που προσπαθεί να συλλάβει το νόημα της κοινωνικής πράξης, προσδιορίζει τι θα πρέπει να γίνεται αντιληπτό ως νόημα, ως κατανόηση και ως εξήγηση, αναφέρεται στη σχέση των ατομικών δρώντων με τις υπερατομικές οντότητες όπως το κράτος, σημειώνοντας ότι μόνο στην πρώτη περίπτωση μπορεί να γίνεται λόγος για νόημα, κατανόηση και πράττειν, και αποσαφηνίζει ότι ο ρόλος που μπορούν να παίξουν οι οργανικές ή συλλογικές θεωρήσεις για την κοινωνία –εκείνες δηλαδή που εκκινούν από την κοινωνία ως όλον και όχι από τα μεμονωμένα άτομα– δύναται να είναι αποκλειστικά προπαρασκευαστικός για την κυρίως κοινωνιολογική εργασία. Τέλος, αναφέρεται στην ιδεοτυπική φύση των κοινωνιολογικών «νόμων» και προβαίνει σε ορισμένες διακρίσεις μεταξύ της μεθόδου της ιστορίας και εκείνη της κοινωνιολογίας. Σε αυτό το σημείο σταματά η μετάφραση των Καστοριάδη και Ιωαννίδη, ακριβώς δηλαδή πριν αρχίσει ο Weber να ασχολείται αναλυτικά με την ανάπτυξη της έννοιας και των τύπων του κοινωνικού πράττειν.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο εικοσιδυάχρονος Καστοριάδης αποδεικνύεται ως επί το πλείστον ένας πολύ επαρκής σχολιαστής του βεμπεριανού έργου. Σε πολλά σημεία η ερμηνεία του αφορά απλώς την περαιτέρω ανάπτυξη των θέσεων του Weber μέσω παραδειγμάτων και επεξηγήσεων που εγγράφονται στην κυρίαρχη ερμηνευτική γραμμή. Έτσι, παραδείγματος χάρη, διακρίνει το *aktuelles Verstehen* από το *Motivationsverstehen* –τα οποία αποδίδει, λίγο αδόκιμα είναι η αλήθεια, ως μονωτική κατανόηση και συνδετική κατανόηση αντίστοιχα– με βάση το ότι η πρώτη κίνηση συνίσταται στην «κατανόηση κάθε φάσης του πράττειν στο αυτοτελές της νόημα, άσχετα απ' την αναφορά σε προηγούμενα και επόμενα», ενώ η δεύτερη αφορά τη «σύλληψη της αιτιακής αλληλουχίας [...] των φάσεων [του πράττειν]».¹⁰²¹

Αντίστοιχα, ακολουθώντας το βεμπεριανό κείμενο τονίζει για παράδειγμα ότι η έμφαση της κατανοητικής κοινωνιολογίας στην ορθολογικότητα του πράττειν είναι μεθοδολογική και

¹⁰²⁰ Βλ. παραπάνω, σ. 24, υποσημ. 26.

¹⁰²¹ Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 97.

όχι οντολογική.¹⁰²² Ο κοινωνιολόγος που ακολουθεί τη μέθοδο της κατανόησης δεν διατείνεται ότι η κοινωνική πραγματικότητα είναι ουσιωδώς ορθολογική, αλλά ότι τέτοια είναι αναγκαστικά η επιστημονική μέθοδος της σύλληψής της, πράγμα που τον οδηγεί να αντιμετωπίζει τα μη λογικά στοιχεία της ζωής ως αποκλίσεις από έναν ιδεατό τύπο μονοσήμαντης ορθολογικής δράσης – κάτι που ωστόσο δεν πρέπει ποτέ να τον κάνει να ξεχάσει ότι «η κοινωνική επιστήμη, όπως κι η κοινωνική ζωή, στηρίζονται σ' ένα μεγάλο μέρος τους αναγκαία σε παρεξηγήσεις».¹⁰²³

Ορισμένες φορές μάλιστα ο Καστοριάδης, παρότι κινείται εν γένει μέσα στο πλαίσιο των κλασικών ερμηνευτικών γραμμών, παρουσιάζει στοιχεία ενός ιδιαίτερα γόνιμου και πρωτότυπου σχολιαστικού σκεπτικού. Λόγου χάρη, οι παρατηρήσεις του για την κοινωνιολογική στατιστική είναι πολύ διαφωτιστικές και θα άξιζαν να διαβαστούν ακόμα και από έναν σύγχρονο μελετητή του Weber που δεν ενδιαφέρεται για την καστοριαδική φιλοσοφία ως τέτοια.¹⁰²⁴ Το ίδιο ισχύει και για την επεξήγηση ορισμένων παραδειγμάτων που χρησιμοποιεί ο Weber, χωρίς να κατανοεί, μέσα στην τερατώδη ευρυμάθειά του, ότι πιθανότατα μάλλον συσκοτίζουν παρά αποσαφηνίζουν όσα γράφει. Ο Καστοριάδης προβαίνει φερ' ειπείν σε μια αξιοθαύμαστη συνοπτική πληροφόρηση του αναγνώστη για τον οικονομικό νόμο του Gresham, τον οποίο ο Weber χρησιμοποιεί ως παράδειγμα κοινωνιολογικής πρότασης που είναι ταυτόχρονα νοηματικά πρόσφορη και εμπειρικά επιβεβαιώσιμη, χωρίς να σκεφτεί ότι πιθανότατα οι αναγνώστες του δεν θα ξέρουν σε τι αναφέρεται.¹⁰²⁵

¹⁰²² Στο ίδιο, σ. 83.

¹⁰²³ Στο ίδιο, σ. 107. Έχει ενδιαφέρον ότι η σχετική με τη σημασία των παρανοήσεων παρατήρηση επανέρχεται και πολύ αργότερα στο έργο του Καστοριάδη. Βλ. Καστοριάδης, *Δημοκρατία και σχετικισμός*, ό.π., σ. 60: «όπως έλεγε ο Μπωντλαίρ, “ο κόσμος πορεύεται μόνο μέσω της παρεξήγησης”». Κατά τη γνώμη μας, η σύνδεση με τη βεμπεριανή «ετερογονία των σκοπών» είναι εμφανής. Ταυτόχρονα, η εν λόγω θέση παρουσιάζει κοινά στοιχεία με την καστοριαδική ερμηνεία της αρχαίας τραγωδίας («η τραγωδία δείχνει όχι μόνον ότι δεν είμαστε κύριοι των συνεπειών των πράξεών μας, αλλά και ότι δεν ελέγχουμε ούτε και τη σημασία τους» – Καστοριάδης, «Η ελληνική πόλις και η γέννηση της δημοκρατίας», ό.π., σ. 202), ενώ υποθέτουμε ότι αυτή η αντίληψη αποτελεί και έναν από τους λόγους που ο Καστοριάδης ένιωθε ότι βρισκόταν πνευματικά κοντά με τον Milan Kundera (βλ. Κτενάς, «Max Weber και Κορνήλιος Καστοριάδης. Συνθήκες δυνατότητας μιας κοινής ανάγνωσης των δύο στοχαστών», ό.π., σ. 119-120).

¹⁰²⁴ Βλ. Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 121, 123.

¹⁰²⁵ Βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 10, καθώς και το σχόλιο του Θ. Γκιούρα στην ίδια σελίδα. Ο Καστοριάδης, αφού σημειώσει ότι η βασική ιδέα του Gresham υπάρχει ήδη στον Αριστοτέλη και στον Αριστοφάνη, συμπυκνώνει τον νόμο ως εξής: όταν κυκλοφορούν παράλληλα δύο νομίσματα, που το ένα έχει μόνο χρηματική αξία, ενώ το άλλο και υλική (π.χ. είναι χρυσό), «το κακό νόμισμα διώχνει το καλό». Οι άνθρωποι δηλαδή τείνουν να αποθησαυρίζουν το πολύτιμο νόμισμα, αφού θεωρούν ότι η υλική του αξία είναι μεγαλύτερη από την αναγραφόμενη χρηματική, και χρησιμοποιούν για τις συναλλαγές τους το έτερο νόμισμα, που είναι κατασκευασμένο από ευτελές υλικό. Ο νόμος του Gresham είναι κατά τον Καστοριάδη «υπόδειγμα νόμου που συνδυάζει απόλυτην εμπειρική (στατιστικά προσφερόμενη) επιβεβαίωση με ισχυρή νοηματική ενάργεια», καθώς από τη μία μπορούμε να ανασυγκροτήσουμε πλήρως το ορθολογικό κατά τον σκοπό νόημα του πράττειν του ανθρώπου που αποθησαυρίζει το καλό νόμισμα («θα φυλάξω το χρυσό κέρμα, καθώς με συμφέρει πιο πολύ οικονομικά») και από την άλλη αυτός ο «νόμος» πράγματι επιβεβαιώνεται στην πράξη, σε αντίθεση με άλλες νοηματικά πρόσφορες αλληλουχίες, που επειδή συγκρούονται με άλλους παράγοντες, δεν επαληθεύονται τόσο συχνά. Βλ. Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 109.

Λιγότερο ακολουθεί την πεπατημένη η καστοριαδική ερμηνεία σύμφωνα με την οποία «κατανόηση σημαίνει βασικά αναβίωση». ¹⁰²⁶ Παρότι είναι αλήθεια ότι ο Weber χρησιμοποιεί την έννοια της *eingefühlende Phantasie* για να εισαγάγει στην περί κατανόησης συζήτηση τη διάσταση του βιώματος και της αναβίωσης και παρατηρεί ότι όσο λιγότερο μετέχουμε στα βιώματα ενός ανθρώπου, είτε λόγω πολιτικών, είτε λόγω πολιτισμικών διαφορών, τόσο δυσκολότερο –ή και αδύνατο– είναι να κατανοήσουμε το πράττειν του, ¹⁰²⁷ την ίδια στιγμή ασκεί κριτική στη θεώρηση του Wilhelm Dilthey, κατά τον οποίο η κατανόηση συνίσταται στο να μπαίνει κανείς στη θέση του άλλου, να εντοπίζει τον εαυτό

¹⁰²⁶ Στο ίδιο, σ. 67. Αυτή η ιδέα του Καστοριάδη, παρότι ενδεχομένως δεν στέκει πλήρως εντός του βεμπεριανού πλαισίου, είναι ιδιαίτερα σημαντική γιατί θα διατηρηθεί (βλ. π.χ. «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 45) και θα μετεξελιχθεί εντός της δικής του ώριμης θεώρησης για την κοινωνία. Καθώς όπως είδαμε οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν είναι απλές παραστάσεις, αλλά και προθέσεις και αισθήματα, μια πλήρης κατανόησή τους θα έπρεπε να περάσει όχι μόνο μέσα από τη νοητική σύλληψη των ιδεών και των εικόνων κι από τη –σχετικά εύκολη, καθότι εμπειρικά παρατηρήσιμη– θεώρηση των προθέσεων (π.χ. οι άνθρωποι της θεωρούμενης κοινωνίας αποσκοπούν στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, στην εναρμόνιση με το σύμπαν, στη διάδοση της χριστιανικής πίστης, στη λατρεία του Διονύσου) αλλά και από την αναβίωση των αισθημάτων μιας εποχής, η οποία όσο απομακρυνόμαστε ιστορικά και πολιτισμικά καθίσταται ολοένα και πιο δύσκολη, αν όχι αδύνατη. «Κανείς δεν θα μπορέσει ποτέ να πει πώς οι Έλληνες βίωναν τη θρησκεία τους, ούτε τι σήμαινε για τον νεοεισερχόμενο η μύηση στα Ελευσίνια Μυστήρια», θα γράψει 43 χρόνια αργότερα σε ένα κείμενο που επίσης αναφέρεται συστηματικά στον Weber. Castoriadis, «The Social-Historical: Mode of being, Problems of Knowledge», ό.π., σ. 46. Σε αυτό το πλαίσιο, και δεδομένης της λατρείας του για την κλασική μουσική, ο Καστοριάδης ίσως έβρισκε ενδιαφέρουσα την άποψη του J.M. Coetzee, ο οποίος στο μυθιστόρημά του *Ημερολόγιο μιας κακής χρονιάς* (μτφρ. Α. Δημητριάδου, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2007, σ. 135-144) υποστηρίζει ότι το ενδιαφέρον των σημερινών ανθρώπων για την κλασική μουσική μειώνεται γιατί έχει υποχωρήσει μέχρι εκλείψεως η «εσωτερική ζωή» που αυτή η μουσική εξέφραζε και παροντοποιούσε, η ιδιαίτερη ποιότητα των βιωμάτων και των πόθων που αποτελούσαν τη «ζωοποιό δύναμή» της. Εντούτοις, είναι σημαντικό να σημειώσουμε ότι αυτή η απόσταση που μας χωρίζει από την κατανόηση των βιωμάτων των άλλων κοινωνιών δεν είναι για τον Καστοριάδη απόλυτη, καθώς μπορεί να θραυστεί, άλλοτε περισσότερο και άλλοτε λιγότερο, πιο εύκολα ή πιο δύσκολα, χάρη στη χρήση της «αναβιωτικής μας φαντασίας» (Καστοριάδης, «Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», ό.π., σ. 53). Η χρήση του όρου είναι σημαντική, καθώς αποτελεί ευθεία αναφορά στο έργο του Weber, ο οποίος κάνει λόγο, ακριβώς, για την «*eingefühlende Phantasie*», που μας βοηθά να συλλάβουμε σκοπούς ή αξίες που δεν ταυτίζονται με εκείνες της δικής μας κοινωνίας. Βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 6. Η σημασία της αναβίωσης είναι, φυσικά, κομβική και για τον Dilthey.

¹⁰²⁷ Για τον σημαντικό ρόλο της φαντασίας του κοινωνικού και όχι μόνο επιστήμονα στα βεμπεριανά γραπτά, βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 6· «Η επιστήμη ως επάγγελμα», ό.π., σ. 104*, «Roscher und Knies», ό.π., σ. 35, υποσημ. 1, σ. 68, 70, 98*, 111· «Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 179, 195· «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», ό.π., σ. 225, 277, 278, 282, 285. Σε γενικές γραμμές, ο Weber θεματοποιεί τη φαντασία ως βασικό στοιχείο της διαδικασίας διατύπωσης υποθέσεων και διεξαγωγής διανοητικών πειραμάτων, στο πλαίσιο των οποίων ο μελετητής υποθέτει πώς θα εξελίσσονταν τα πράγματα αν κάποιο από τα συστατικά της κοινωνικής ή ιστορικής πραγματικότητας εξέλιπε, προκειμένου με αυτόν τον τρόπο να συλλάβει την αιτιακή βαρύτητα του εν λόγω συστατικού. Την ίδια στιγμή, έχει ενδιαφέρον να επισημάνει κανείς και τις παρατηρήσεις του Weber για τη μαθηματική φαντασία (βρίσκονται στις παραπάνω σελίδες που επισημάνθηκαν με αστερίσκο), η οποία απασχόλησε και τον Καστοριάδη. Τέλος, αξίζει εδώ να αναφερθεί και το έργο του –μεταφραστή και επιμελητή σημαντικών έργων του Weber στα αγγλικά– C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 1959. Ο Mills τονίζει τον ρόλο της φαντασίας στην επίλυση κοινωνιολογικών προβλημάτων και ιδιαίτερα στη σύλληψη του τρόπου με τον οποίο τα άτομα μιας κοινωνίας εντάσσονται στο γενικότερο κοινωνικό πλαίσιο.

του στον άλλο.¹⁰²⁸ Στον αντίποδα, ο Weber επιμένει μαζί με τον Simmel ότι δεν χρειάζεται να είναι κανείς Καίσαρας για να κατανοήσει τον Καίσαρα και τοποθετεί στο κέντρο της ανάλυσής του την ορθολογική ανασυγκρότηση των νοηματικών αλληλουχιών.¹⁰²⁹

Όλα αυτά, ωστόσο, παρά το ειδικό ενδιαφέρον που ενδεχομένως έχουν για έναν μελετητή του Weber, δεν μας αποκαλύπτουν και τόσα πολλά για την ιδιοσυστασία της σχέσης του Καστοριάδη με τη βεμπεριανή σκέψη· μας δίνουν απλώς ένα γενικό πλαίσιο. Θα πρέπει να στραφούμε ακριβώς στις ιδιαιτερότητες αυτών των πρώτων καστοριαδικών δοκιμών προκειμένου να εντοπίσουμε τα στοιχεία που είναι τα πλέον πολύτιμα για εμάς. Σε αυτό το πλαίσιο, θα σταθούμε σε τρία κύρια σημεία: τη σύλληψη του νοήματος ως θεμελιώδους στοιχείου της κοινωνικής πραγματικότητας· τη σύνδεση του νοήματος με τους μη νοηματικούς παράγοντες με τους οποίους είναι συνυφασμένη η ανθρώπινη και κοινωνική ζωή· την κριτική στον κοινωνιολογικό μονισμό. Βέβαια, αυτά τα σημεία δεν είναι τα μόνα στα οποία μπορεί να εντοπίσει κανείς συσχετίσεις με τις μεταγενέστερες αναπτύξεις της καστοριαδικής φιλοσοφίας. Υπάρχουν κι άλλα, στα οποία θα επανερχόμαστε με κάθε ευκαιρία στις ενότητες που θα ακολουθήσουν. Αυτοί όμως οι τρεις πυλώνες αφορούν κατά τη γνώμη μας θεμελιώδεις δυνάμεις οι οποίες έδρασαν με πολλαπλούς τρόπους μέσα στη σκέψη του Καστοριάδη· αρχές βραδυφλεγών αντιδράσεων με αποτελέσματα που διακλαδίζονται.

Από το νεοκαντιανό στο κοινωνικο-ιστορικό νόημα

Όπως σημειώσαμε ήδη, την εποχή της προετοιμασίας των κειμένων που αργότερα δημοσιεύτηκαν στις *Πρώτες δοκιμές*, ο Καστοριάδης είχε ήδη εντρυφήσει στα διδάγματα της νεοκαντιανής φιλοσοφίας. Η σκέψη στοχαστών όπως ο Rickert και ο Windelband είχε αφήσει το στίγμα της στον νεαρό φιλοσόφο και τον είχε οδηγήσει σε διατυπώσεις σαν αυτή της «Εισαγωγής στη θεωρία των κοινωνικών επιστημών»: «Ορίζω σαν *νοητό* οτιδήποτε και καθόσο μου δίνεται με τη σκέψη μου· την ιδιότητά του να μπορεί να μου δοθεί με τη σκέψη σαν *νοητότητα*· το συγκεκριμένο περιεχόμενο νοητό σαν *νόημα* και τη δυνατότητα

¹⁰²⁸ Μιλώντας για τη φύση της κατανόησης, ο Dilthey γράφει: «Ο ερμηνευτής, μεταθέτοντας την ζωντανή του ύπαρξη –εν είδει δοκιμής– σε ένα ιστορικό περιβάλλον, κατορθώνει προς στιγμήν, από την θέση αυτή, να τονίζει και να ενδυναμώνει ορισμένες ψυχικές διεργασίες εντός του, αφήνοντας τις υπόλοιπες ν' ατονούν, ούτως ώστε να πραγματοποιεί κατά τον τρόπο αυτό μια ανασύσταση του αλλότριου βίου εντός του». Βλ. Dilthey, *Η γένεση της ερμηνευτικής*, ό.π., σ. 85. Πρβλ. και το κατατοπιστικό σχετικό σχόλιο του Δημήτρη Υφαντή στις σ. 132-134.

¹⁰²⁹ Είναι ενδιαφέρουσα η σχετικά ελεύθερη και ασυνήθιστη απόδοση του βεμπεριανού *Sinnzusammenhang* ως νοηματική αλληλουχία, στην οποία προβαίνουν ο Καστοριάδης και ο Ιωαννίδης. Θυμίζουμε όσα αναφέραμε στον επίλογο του προηγούμενου κεφαλαίου για το καστοριαδικό νόημα ως συσχέτιση και αλληλουχία στοιχείων. Βλ. και Καστοριάδης, «Ψευδοχάος, χάος και κόσμος», ό.π., σ. 126: «το νόημα για το οποίο σας μιλώ δεν είναι υπερουράνιο, δεν είναι ιδεοκρατικό· το νόημα αυτό σημαίνει μιαν αλληλουχία η οποία πηγαίνει πέρα από τους φυσικούς νόμους, η οποία δημιουργεί μια συνολική κατάσταση, την οποία συνολική κατάσταση η ίδια η αλληλουχία προσπαθεί να διατηρήσει συνεχώς».

παρουσίας ενός νοήματος μέσα σε μια ορθή κρίση σαν *ισχύς*».¹⁰³⁰ Το νόημα λοιπόν σε μια πρώτη φάση φαίνεται να αφορά το περιεχόμενο μιας νοητικής κρίσης. Ισχύει ή δεν ισχύει (*es gilt oder es gilt nicht*, όπως θα διαβάζαμε στα γραπτά κάθε καλού νεοκαντιανού) ανάλογα με το αν συμμορφώνεται με τους διστορικούς και άχρονους κανόνες μιας κανονιστικής ορθολογικότητας.

Παρ' όλα αυτά, η ερμηνεία των διατυπώσεων του Max Weber οδηγεί τον Καστοριάδη στην –αρχικά διστακτική, στη συνέχεια όλο και πιο έντονη– διερεύνηση μιας άλλης εννοιολόγησης του νοήματος. Η εξέταση της κοινωνικής ζωής μάς φέρνει αντιμέτωπους με αξιώσεις και διακυβεύματα διαφορετικά από εκείνα της γνωσιοθεωρητικής φιλοσοφίας. Εν προκειμένω μας αφορά «ο οντολογικός και όχι δεοντολογικός, εμπειρικός κι όχι αξιολογικός χαρακτήρας της κοινωνιολογίας· αυτό σημαίνει έρευνα του *πραγματικού* (έστω κατασκευασμένου, αλλά πάντως) όχι *ορθού* ή *ισχύοντος* νοήματος». Έτσι, ενώ κι εδώ καλείται κανείς να διερευνήσει την ισχύ των νοημάτων, πρόκειται σαφώς για μια διαφορετικού τύπου *Geltung*.¹⁰³¹ Προκειμένου να γίνει κατανοητό το νόημα του κοινωνικού πράττειν, είναι απαραίτητη η «[σ]υμμετοχή του θεωρητή στους *κοινωνικά ισχύοντες και θεωρούμενους σαν λογικούς* τρόπους του σκέπτεσθαι (διαφορά απ' τη φιλοσοφική θέση του ζητήματος όπου θα έπρεπε να γίνεται λόγος για συμμετοχή στους *αντικειμενικά ισχύοντες και όντως λογικούς* τρόπους του σκέπτεσθαι [...])».¹⁰³²

Μιλώντας για τα νοήματα που εμφανίζονται εντός του κοινωνικού πράττειν, οφείλουμε να αντιμετωπίσουμε ως λογικό και ισχύον «όχι το αντικειμενικό, αλλά *εκείνο που κοινωνικά ισχύει σαν τέτοιο*». Με άλλα λόγια, «το πεδίο του νοησιακού και του αλογικού για την κοινωνικήν επιστήμη δεν είναι καθορισμένο a priori μια για πάντα, αλλά τα όριά του μετατοπίζονται ανάλογα με την έκταση που καλύπτει κάθε φορά η “κοινωνική λογική”».¹⁰³³ Το έργο του Weber ωθεί συνεπώς τον νεαρό Καστοριάδη να ξεφύγει για μια έστω στιγμή από την αναζήτηση των άχρονων υπερβατολογικών κανόνων που ορίζουν τις ορθές κρίσεις και να εξετάσει τι κάθε φορά θεωρείται ως κοινωνικά ορθό. Σε έναν πρώτο χρόνο, ο στοχαστής θα προσπαθήσει να συμβιβάσει τις δύο αντιφατικές τάσεις, διακρίνοντας όπως είδαμε ανάμεσα στο αντικειμενικά και το κάθε φορά κοινωνικά ισχύον. Όπως γνωρίζει όμως κάθε αναγνώστης του ώριμου καστοριαδικού έργου, αυτή η διάκριση με τα χρόνια

¹⁰³⁰ Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 36.

¹⁰³¹ Βλ. στο ίδιο, σ. 63: «Ο τρόπος του είναι του *αισθητού* είναι η αισθητότητα, η ύπαρξη· ο τρόπος του είναι του *νοητού* (καθαρού νοήματος) είναι η ισχύς (μια περίοδος μη πραγματικότητας). Ο τρόπος του είναι του *ιστορικού* είναι η ιστορική παρουσία: η σύζευξη συμβόλου και νοήματος [...]. Με το νοητό έχει κοινό το ιστορικό τη μη αισθητότητα (η σημασία της ιστορικής πράξης αρχίζει πέρα απ' το αισθητό της τμήμα, πέρα απ' τη φυσική της φαινομενικότητα). Με το αισθητό έχει κοινό το να “δίδεται” (*Gegebenheit*), την (μ' ευρύτερη έννοια) εμπειρικότητα. [...] Για τη φιλοσοφική έννοια του νοήματος συγκροτητικό είναι το στοιχείο της ισχύος, που είναι (τουλάχιστον άμεσα) αδιάφορο για την ιστορική του (της εμπειρικής κοινωνιολογίας) έννοια. Για την τελευταία πάλι συγκροτητικό είναι το στοιχείο της ιστορικής παρουσίας, που είναι (τουλάχιστον άμεσα) αδιάφορο για την πρώτη». Θα αρκεστούμε εδώ προς το παρόν απλώς να υπενθυμίσουμε τη μεταγενέστερη θεματοποίηση του κοινωνικού φαντασιακού με όρους *ρητής μη αισθητότητας* ή *ενεργής ιδεατότητας* (βλ. παραπάνω, σ. 301-303).

¹⁰³² Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 73. Υπενθυμίζουμε ότι, όπου δεν αναφέρεται κάτι διαφορετικό, η έμφαση ανήκει στο πρωτότυπο.

¹⁰³³ Στο ίδιο, σ. 77. Πρβλ. σ. 115: η νοηματική προσφορότητα «ορίζεται *κοινωνικά*, όχι *απόλυτα λογικά*».

τείνει να εξασθενήσει σε σημείο εξάλειψης, καθώς ο φιλόσοφος δείχνει ότι ακόμα και το ορθολογικό *tout court* δεν εμφανίζεται ποτέ στην τετριμμένη καθαρότητά του, αλλά αλληλοδιαπλέκεται αζεδιάλυτα με το φαντασιακό της κάθε κοινωνίας, από το οποίο λαμβάνει επίσης τις κατευθύνσεις και τους προσανατολισμούς του.

Αυτή η κίνηση συνδέεται φυσικά με μια εσωτερική δυναμική των βεμπεριανών γραπτών. Κατά το προσφιλές συνήθειό του, ο γερμανός θεωρητικός τροποποιεί τους όρους που δανείζεται από άλλους στοχαστές, κάνοντάς τους συχνά να υποδηλώνουν κάτι όχι απλώς διαφορετικό, αλλά και αντίθετο απ' ό,τι αρχικά σήμαιναν.¹⁰³⁴ Όπως η προερχόμενη από το πολιτικό λεξιλόγιο του Bismarck έννοια του *Augenmass* προσλαμβάνει στο βεμπεριανό πλαίσιο νέες διαστάσεις, που πιθανώς ο σιδηρούς καγκελάριος δεν θα προσυπέγραφε,¹⁰³⁵ όπως η προερχόμενη από το έργο του πολιτειολόγου Georg Jellinek έννοια του *Idealtypus* αφορά πλέον στο έργο του Weber όχι μια αξιολογικά ιδεατή οντότητα, αλλά ένα αφαιρετικό μεθοδολογικό εργαλείο,¹⁰³⁶ έτσι και η νεοκαντιανών καταβολών έννοια της *Geltung* επανερμηνεύεται ριζικά στο *Οικονομία και κοινωνία*. Αντί να σχετίζεται με την καθολική λογική εξαναγκαστότητα, συνδέεται πια με αυτό που επικυρώνεται και αποκτά τη νομιμοποίησή του από την κοινωνική συμβίωση.¹⁰³⁷

Αν, ωστόσο, όταν μιλάμε για την ιστορία πρέπει να συλλαμβάνουμε την ισχύ ως κοινωνική επικύρωση των νοημάτων, πώς πρέπει να αντιλαμβανόμαστε αυτά τα νοήματα; Σε αυτό το πλαίσιο, είναι αξιοπρόσεκτος ο τρόπος με τον οποίο ο Καστοριάδης θεματοποιεί εξαρχής το νόημα στο οποίο αναφέρεται ο Max Weber ως *κοινωνικό νόημα*. Όπως γράφει, ο τελευταίος προέβη στην «οριστική και καθαρή σύλληψη του *κοινωνικού νοήματος* σαν συγκροτητικής στιγμής του υλικού της κοινωνικής επιστήμης»,¹⁰³⁸ ενώ παράλληλα «διέκρινε με σαφήνεια τα βασικά χαρακτηριστικά του ιστορικού υλικού απ' τα χαρακτηριστικά του φυσικού υλικού. Το ιστορικό φαινόμενο είναι πάντα φορέας *νοήματος*, σ' αντίθεση με το γυμνό από νόημα φυσικό φαινόμενο».¹⁰³⁹

Θα πρέπει εδώ να εστιάσουμε την προσοχή μας σε κάτι κομβικό: ο Καστοριάδης, με αυτές του τις ερμηνευτικές θέσεις, *είναι και δεν είναι* κοντά στο πνεύμα του βεμπεριανού κειμένου που προλογίζει και σχολιάζει. Είναι σίγουρο ότι κάθε ερμηνευτική προσπάθεια που αναφέρεται στο βεμπεριανό *corpus* οφείλει να προσδώσει μια κεντρική θέση στην έννοια του νοήματος· δεν είναι εντούτοις υποχρεωμένη να αντιμετωπίσει άνευ ετέρου

¹⁰³⁴ Βλ. Kari Palonen, «Four aspects of politics in Max Weber's *Politik als Beruf*», *Journal of Classical Sociology*, ειδικό τεύχος, 2019, σ. 9.

¹⁰³⁵ Στο ίδιο.

¹⁰³⁶ Bruun, *Science, Values, and Politics in Max Weber's Methodology*, ό.π., σ. 214-215. Βλ. ιδίως την υποσημ. 40.

¹⁰³⁷ Βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 32 (τροποποιούμε τη μετάφραση): «Το πράττειν, ιδιαίτερα το κοινωνικό πράττειν, και, πιο συγκεκριμένα, μια κοινωνική σχέση, μπορούν από την πλευρά των μετεχόντων να είναι προσανατολισμένα στην παράσταση ύπαρξης μιας *νόμιμης τάξης* [legitimate Ordnung]. Η πιθανότητα ότι πραγματικά συμβαίνει κάτι τέτοιο θα ονομάζεται «ισχύς» της αντίστοιχης τάξης». Μάλιστα, ως εάν να ήθελε να κάνει τα πράγματα ακόμα πιο σαφή από την άποψη που μας ενδιαφέρει εδώ, ο Weber σημειώνει λίγο πιο κάτω: «Μεταξύ ισχύος και μη ισχύος μιας συγκεκριμένης τάξης δεν υπάρχει λοιπόν για την κοινωνιολογία, όπως για τη νομική επιστήμη [...] μια απόλυτη διαζευκτική προοπτική» (σ. 33, με τροποποίηση της μετάφρασης).

¹⁰³⁸ Βλ. Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 44.

¹⁰³⁹ Στο ίδιο, σ. 48.

αυτό το νόημα ως κοινωνικό, ιδίως από τη στιγμή που στον πρώτο τόμο του *Οικονομία και κοινωνία* ο Weber αναφέρεται κατά κύριο λόγο στο υποκειμενικό νόημα, στο *subjektiv gemeinter Sinn*. Έτσι, όπως έχουμε δει, ακόμη και οι μελετητές που αναγνωρίζουν την ύπαρξη μιας συλλογικής διάστασης του νοήματος στον Weber, στρέφονται συνήθως στα περί θρησκείας δοκίμιά του για να εντοπίσουν τις κοινωνικές και συλλογικές πτυχές του νοήματος, υποστηρίζοντας ότι στις πρώτες σελίδες του *Οικονομία και κοινωνία* το νοηματικό φαινόμενο είναι ατομικής φύσης. Ο Καστοριάδης, αντιθέτως, εντοπίζει ήδη εδώ τον κοινωνικό χαρακτήρα του νοήματος χωρίς κανέναν δισταγμό.

Εξίσου σημαντικό είναι να τονιστεί η έμφαση με την οποία ο Καστοριάδης επισημαίνει ότι η μελέτη του νοήματος των κοινωνικών και των ιστορικών αντικειμένων –ήδη εδώ οι όροι ιστορία και κοινωνία χρησιμοποιούνται σχεδόν υπαλλακτικά– δεν συνιστά μια απλή μεθοδολογική επιλογή, αλλά ανταποκρίνεται στην ιδιοσυστασία της συγκρότησής τους. «Η κατανόηση δεν αποτελεί απλά μian επιστημονική μέθοδο, αλλά συγκροτητική προϋπόθεση της κοινωνικής ζωής».¹⁰⁴⁰ Εντοπίζουμε εδώ άλλη μια κίνηση μετατόπισης από το νεοκαντιανό προς το βεμπεριανό σύμπαν: αν για τον Rickert η ιστορία διακρίνεται από τη φύση όχι τόσο λόγω των τροπισμών του αντικειμένου, όσο λόγω των τροπισμών του βλέμματος που τα μελετά,¹⁰⁴¹ για τον Weber –τουλάχιστον όπως τον στοιχειοθετεί η καστοριαδική ερμηνεία– το νόημα είναι εγγεγραμμένο στην ίδια την υφή του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου.¹⁰⁴²

Ακριβώς με βάση τον «νοηματικό χαρακτήρα του αντικειμένου των ιστορικών επιστημών» πρέπει να γίνει κατανοητή και η βεμπεριανή επανεπεξεργασία της προερχόμενης από τον Rickert έννοιας της *Wertbeziehung*. «Η δυνατότητα αναφοράς στην αξία είναι η συστατική προϋπόθεση του κοινωνικού αντικειμένου» γράφει ο εικοσιδυάχρονος Καστοριάδης,¹⁰⁴³ ενώ ο εξηνταεξάχρονος εαυτός του συμπληρώνει: «Η “συστατική προϋπόθεση του κοινωνικού αντικειμένου” είναι “η δυνατότητα αναφοράς στην αξία”, όπως λέει το κείμενο – αλλά η αξία αυτή είναι η κάθε φορά κοινωνικά δημιουργημένη και θεσμισμένη αξία. Πιο απλά, θα έλεγα σήμερα ότι η συστατική προϋπόθεση του κοινωνικού αντικειμένου είναι η επένδυσή του με κοινωνικές φαντασιακές σημασίες. Αυτές καθορίζουν κάθε φορά και το τι είναι (ή δεν είναι) κοινωνικά αξία». Προσθέτει δε αμέσως ότι αυτή η ιδέα προαναγγέλλεται σε ορισμένα από τα σχόλιά του στο βεμπεριανό κείμενο που ακολουθούν.¹⁰⁴⁴

Με βάση τα παραπάνω, νομίζουμε πως προκύπτει αβίαστα το συμπέρασμα ότι η εκ μέρους του Καστοριάδη θεώρηση του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου ως κόσμου νοήματος –κάτι που, με την τεράστια σημασία προσθήκη ότι το εν λόγω νόημα είναι φαντασιακό, αποτελεί την πεμπτουσία της καστοριαδικής φιλοσοφίας– βρίσκει μία από τις κυριότερες πηγές της στο έργο του Max Weber. Η *αξεδιάλυτη ενότητα* των φαινομένων μιας ιστορικής εποχής, διάσταση άγνωστη στον φυσικό κόσμο και τη μελέτη του, οφείλεται στον νοηματικό

¹⁰⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 77. Βλ. και σ. 59: «η κατανόηση δεν αποτελεί μόνο επιδίωξη της κοινωνικής επιστήμης, αλλά και αναγκαία βάση κάθε κοινωνικής ζωής».

¹⁰⁴¹ Βλ. Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Τύμπινγκεν, Λειψία, 1902, σ. 73.

¹⁰⁴² Πρβλ. Colliot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 67-72, όπου το θέμα θίγεται με αναφορά σε συγγραφείς όπως ο Dilthey, ο Münsterberg, αλλά και ο Heidegger.

¹⁰⁴³ Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 48.

¹⁰⁴⁴ Στο ίδιο, σ. 49.

χαρακτήρα του κοινωνικού.¹⁰⁴⁵ Το κοινωνικό νόημα είναι αυτό που ορίζει τι ισχύει και τι δεν ισχύει σε κάθε πολιτισμό, προσδιορίζοντας μια ορθολογικότητα όχι άχρονη, αλλά κοινωνική. Οι τρόποι κρίσης, σκέψης και δράσης μεταβάλλονται με βάση μια μη αισθητή σημασία που προσδιορίζει το τι σημαίνει η κάθε πράξη πίσω και πέρα από το σύνολο των αντιληπτών σωματικών κινήσεων που την αποτελούν και των υλικών αντικειμενοποιήσεων που αυτή παράγει.

Είναι άραγε δυνατό να μην εντοπίσει κανείς, αν όχι μόνο και όχι τόσο στο βεμπεριανό κείμενο καθεαυτό, τότε τουλάχιστον στην καστοριαδική ερμηνεία του βεμπεριανού κειμένου τα σπέρματα αυτού που θα αποτελούσε αργότερα τη φιλοσοφία της φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας, όταν μάλιστα ο ίδιος ο Καστοριάδης στις *Πρώτες δοκιμές* φαίνεται να δείχνει με σαφήνεια προς αυτή την κατεύθυνση; Κι όμως· κανείς μέχρι στιγμής δεν έχει επιχειρήσει μια τέτοια ερμηνεία. Παραδείγματος χάρη, ο Olivier Fressard, σε ένα κατά τα λοιπά εξαιρετικό άρθρο με θέμα το καστοριαδικό φαντασιακό, προσπαθώντας να εντοπίσει τις καταβολές της ιδέας των φαντασιακών σημασιών, αναφέρεται αρκετές φορές στον Lacan, αλλά γράφει ελάχιστα πράγματα για τον Weber, και μάλιστα όχι στην ενότητα που αφορά τις πηγές που εμπνέουν τον φιλόσοφο.¹⁰⁴⁶

Αντίστοιχα, ο Johann Arnason, στο κείμενό του για τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες που εξετάσαμε και νωρίτερα, σχολιάζει μεν τη σχέση των καστοριαδικών σημασιών με το βεμπεριανό νόημα μέσα σε δύο σελίδες, το συμπέρασμά του ωστόσο είναι μάλλον απογοητευτικό, καθώς εξαιρετικά γενικό: ο Weber αναφέρεται στο υποκειμενικό νόημα, σημειώνει ο Arnason, ενώ ο Καστοριάδης στο κοινωνικό και θεσμισμένο. Μια κάποια ομοιότητα ωστόσο θα μπορούσε κατά τη γνώμη του να βρεθεί σε χωρία του Weber όπως η περίφημη μεταφορά που αφορά τις κοσμοεικόνες και τους κλειδούχους.¹⁰⁴⁷ Σε κάθε περίπτωση, είναι φανερό εν προκειμένω ότι ο Arnason σκέφτεται τη σχέση του Καστοριάδη με τον Weber κατά κύριο λόγο εξωτερικά, δηλαδή τη θεματοποιεί ως την υποχρεωτική σχέση ενός φιλοσόφου με ένα από τα ιερά τέρατα της κοινωνικής σκέψης – τίποτα περισσότερο, τίποτα λιγότερο από την αντίστοιχη σχέση με τον Durkheim, η οποία και εξετάζεται σε αντίστοιχη έκταση και με την ίδια λογική στις σελίδες που ακολουθούν.¹⁰⁴⁸

¹⁰⁴⁵ Στο ίδιο, σ. 163.

¹⁰⁴⁶ Βλ. Olivier Fressard, «Castoriadis, le symbolique et l'imaginaire», *Cahiers Castoriadis* 1, σ. 119-150.

¹⁰⁴⁷ Για ολόκληρη αυτή την ανάλυση, βλ. Arnason, «Social Imaginary Significations», ό.π., σ. 29-31.

¹⁰⁴⁸ Αντίθετα, σε ένα συναφές, αλλά λιγότερο γνωστό κείμενο του Arnason, γραμμένο στα γερμανικά, βρίσκουμε μια ελαφρώς πιο εκτενή και κυρίως πιο εύστοχη πραγμάτευση της σχέσης των καστοριαδικών φαντασιακών σημασιών με τις βεμπεριανές αναφορές στο «νόημα του κόσμου». Βλ. Arnason, «Castoriadis im Kontext: Genese und Anspruch eines metaphilosophischen Projekts», ό.π., σ. 42-43. Εκεί, ο συγγραφέας σημειώνει: «Σε αυτή τη συνάφεια πρέπει να σκεφτούμε, νομίζω, τη συνάντηση του Καστοριάδη με τον Weber: οι φαντασιακές σημασίες είναι [...] “ways of worldmaking”, και ως τέτοιες σφραγίζουν τις μορφές και τις κατευθύνσεις του εξορθολογισμού. Η δημιουργική φαντασία είναι το μέσο για τη νοηματοδότηση του κόσμου, αλλά ο Max Weber δεν θεματοποίησε αυτή την ιδιότητά της». Έχουμε λοιπόν εν προκειμένω μια αναγνώριση της ισχυρής συνάφειας των δύο προσεγγίσεων, συνοδευόμενη από την (ορθή) σημείωση ότι ο Καστοριάδης είναι πολύ πιο σαφής ως προς τη γενεσιουργό πηγή των κοινωνικών νοημάτων. Την ίδια, ωστόσο, στιγμή, θα μπορούσαμε να πούμε ότι εν προκειμένω ισχύει η παρατήρηση που κάναμε παραπάνω (σ. 143): η έμφαση στη σημασία του φαντασιακού οδηγεί στην υποτίμηση της σημασίας του νοήματος ως τέτοιου και των δεσμών που αυτό το τελευταίο στοιχείο γεννά μεταξύ του βεμπεριανού και του καστοριαδικού στοχασμού. Φαίνεται πως αυτοί οι δεσμοί είχαν πράγματι πέσει στην αντίληψη του

Αν το όχι ασήμαντο αυτό σφάλμα των ξένων μελετητών δύναται εν μέρει να δικαιολογηθεί λόγω της έλλειψης πλήρους πρόσβασης στο νεοελληνικό κείμενο των *Πρώτων δοκιμών*,¹⁰⁴⁹ τι μπορούμε να πούμε αναφορικά με τους έλληνες μελετητές του φιλοσόφου;¹⁰⁵⁰ Η πιο λογική υπόθεση μοιάζει να οδηγεί στην απόδοση αυτού του βιβλιογραφικού κενού στην απουσία μιας σε βάθος κατανόησης της σημασίας και της βαρύτητας του βεμπεριανού έργου, ιδίως από τους πολιτικούς και ακαδημαϊκούς κύκλους που τελούν σε εκλεκτική συγγένεια με τη σκέψη του Καστοριάδη. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Weber είτε γίνεται κατανοητός ως ένας κλασικός στοχαστής ο οποίος μίλησε για τους «ιδεότυπους» και του οποίου το όνομα είναι δυσανάλογα γνωστό σε σχέση με το έργο του, είτε αντιμετωπίζεται ως ένας δεξιός και αντιδραστικός συγγραφέας, που δύσκολα μπορεί να διεγείρει το πολιτικό μας ενδιαφέρον.

Βεβαίως, το επιχείρημά μας εδώ δεν θα πρέπει να παρεξηγηθεί. Δεν υποστηρίζουμε ότι ο Καστοριάδης «πήρε» την ιδέα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών από τον Weber – ό,τι κι αν θα μπορούσε να σημαίνει κάτι τέτοιο – ούτε ότι το έργο του συνιστά μια απλή ριζοσπαστικοποίηση ιδεών και τάσεων που υπάρχουν στο αντίστοιχο βεμπεριανό, όπως φαίνεται να ερμηνεύει τη θέση μας ο Thibault Tranchant.¹⁰⁵¹ Δεν υπάρχει κατά τη γνώμη

Arnason σε ένα πιο πρώιμο κείμενό του («Culture and Imaginary Significations», ό.π., σ. 31-32), οδηγώντας σε ορισμένες ορθές, αλλά σύντομες παρατηρήσεις, που άλλωστε δεν επεκτάθηκαν.

¹⁰⁴⁹ Ορισμένα από τα κείμενα που περιλαμβάνονται στις *Πρώτες δοκιμές* μεταφράστηκαν σχετικά πρόσφατα από τον Βρασίδα Κάραλη και τον Anthony Stevens και περιλήφθηκαν στον τόμο Vrasidas Karalis (επιμ.), *Cornelius Castoriadis and Radical Democracy*, Λάιντεν/Βοστώνη: Brill, 2014, σ. 23-58. Συγκεκριμένα, μεταφράστηκαν ο πρόλογος που έγραψε ο Καστοριάδης το 1988 για την επανέκδοση των κειμένων των *Πρώτων δοκιμών*, το *editorial* που είχε συνθέσει ο φιλόσοφος για το τεύχος του *Αρχείου Κοινωνιολογίας και Ηθικής*, η «Εισαγωγή στη θεωρία των κοινωνικών επιστημών» και τέλος η σύντομη εισαγωγή του στη ζωή και το έργο του Max Weber. Δεν έχουν μεταφραστεί, δηλαδή, οι παράγραφοι του *Οικονομία και κοινωνία* που ο Καστοριάδης μετέφερε από τα γερμανικά στα ελληνικά με τη βοήθεια του Αλέκου Ιωαννίδη, καθώς και τα σχόλιά του επί του κειμένου του Weber. Δυστυχώς, παρότι η εν λόγω έκδοση δίνει την ευκαιρία στον αναγνώστη που δεν γνωρίζει νέα ελληνικά να πάρει μια ιδέα για τα πρώιμα κείμενα του Καστοριάδη, η μετάφραση των καστοριαδικών όρων δεν είναι πάντοτε ακριβής, ενίοτε δε αποδεικνύεται και εντελώς λανθασμένη. Ας δώσουμε μόνο ένα παράδειγμα, το οποίο είναι σημαντικό για το θέμα μας. Όπως είδαμε, ο Καστοριάδης παρατηρεί ότι ο Weber προέβη στον τονισμό του «νοηματικού χαρακτήρα του υλικού των κοινωνικών επιστημών» (*Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 48). Η φράση αυτή αποδίδεται ως εξής: «[Castoriadis puts] emphasis on the conceptual character of the subject-matter of the social sciences». Η σωστή απόδοση, βεβαίως, θα ήταν «meaningful character». Το συγκεκριμένο σφάλμα, που επαναλαμβάνεται λίγες γραμμές παρακάτω, καθιστά δυσδιάκριτο το γεγονός ότι η συνάφεια της καστοριαδικής και της βεμπεριανής προσέγγισης περιστρέφεται ακριβώς γύρω από το ζήτημα του νοήματος.

¹⁰⁵⁰ Είναι χαρακτηριστικό ότι, απ' όσο γνωρίζουμε, το παρόν κεφάλαιο αποτελεί το πρώτο κείμενο που αναλύει εκτενώς από φιλοσοφική σκοπιά τις *Πρώτες δοκιμές*. Ορισμένες γόνιμες παρατηρήσεις τόσο για τη συγκεκριμένη συλλογή όσο και για το κλίμα της εποχής στην οποία συντέθηκαν τα κείμενα που την αποτελούν μπορεί να βρει κανείς και στο εισαγωγικό κείμενο του Βρασίδα Κάραλη για την προαναφερθείσα μετάφραση των *Πρώτων δοκιμών* στα αγγλικά, το οποίο ωστόσο περισσότερο ορίζει ένα πλαίσιο ανάγνωσης παρά εισέρχεται σε μια συστηματική επεξεργασία των σχετικών θεωρητικών ζητημάτων – κάτι λογικό για ένα εισαγωγικό σημείωμα. Βλ. Vrasidas Karalis, «Introduction to Cornelius Castoriadis' Early Essays», στον τόμο *Cornelius Castoriadis and Radical Democracy*, ό.π., σ. 1-19.

¹⁰⁵¹ Βλ. Tranchant, *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, ό.π., σ. 445-446, όπου ο συγγραφέας ασκεί αυτή την κριτική αναφερόμενος στο κείμενό μας Ktenas, «How Castoriadis read Weber», ό.π. Εντούτοις, ήδη στο κείμενο του 2018 Κτενάς, «Ο Κορνήλιος Καστοριάδης, αναγνώστης του Μαξ Βέμπερ», ό.π., σ. 124, αναφέρονται τα

μας αμφιβολία περί του ότι ο Καστοριάδης είναι ένας ιδιαίτερα πρωτότυπος στοχαστής, ο οποίος άλλωστε, όπως συμβαίνει με όλους τους πρωτότυπους στοχαστές, επανεπεξεργάζεται δημιουργικά τις επιρροές που δέχεται από ένα πλήθος συγγραφέων, μεταξύ των οποίων ξεχωριστή θέση κατέχουν σίγουρα ο Freud, ο Marx, ο Αριστοτέλης, αλλά και ο Merleau-Ponty ή ο Kant.

Ισχυριζόμαστε ωστόσο ότι, πρώτον, η βεμπεριανή σκέψη είναι τουλάχιστον εξίσου σημαντική για τον Καστοριάδη με τη φροϋδική και τη μαρξική, αποτελεί με άλλα λόγια ένα θεμελιώδες σημείο αναφοράς για τον φιλόσοφο, το οποίο μας επιτρέπει να κατανοήσουμε βαθύτερα πολλές διαστάσεις του έργου του – και, σε αντίθεση με τα δεκάδες άρθρα ή και βιβλία που συσχετίζουν τον Καστοριάδη με τον Freud και τον Marx, δεν υπάρχει ούτε ένα που να κάνει με επαρκή τρόπο την ίδια δουλειά σε σχέση με τον Weber. Δεύτερον, υποστηρίζουμε ότι, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά το ζήτημα του κοινωνικού φαντασιακού, θεωρούμεν ως νοήματος που οργανώνει και προσανατολίζει τη ζωή των κοινωνιών, η βεμπεριανή συμβολή είναι απολύτως κεντρική, όπως φαίνεται να παραδέχεται και να υποδηλώνει και ο ίδιος ο Καστοριάδης, τουλάχιστον στα γραπτά των *Πρώτων δοκιμών*. Είναι αναμφισβήτητο ότι εξίσου κομβική είναι εν προκειμένω και η φροϋδική συνιστώσα, λόγω της ανακάλυψης της μαγματικής και απερίσταλτης φαντασίας, η οποία παροντοποιεί καθετί που υπάρχει και δημιουργεί εικόνες από το μηδέν – μια διάσταση που λείπει πλήρως από τον Weber. Αν ωστόσο θεωρεί κανείς ότι δεν είναι ανώφελο να διαβάσουμε από κοινού τον Καστοριάδη και τον Freud, προκειμένου να κατανοήσουμε καλύτερα τον πρώτο και να εξερευνήσουμε νέες δυνατότητες του έργου του δεύτερου – κάτι που πιστεύουμε ακράδαντα, βλέποντας τα κείμενα του Γεράσιμου Στεφανάτου και της Sophie Klimis ως απτά παραδείγματα –, δεν βλέπουμε κανέναν απολύτως λόγο να μην ισχύει το ίδιο και για τη συγκριτική ανάγνωση των καστοριαδικών και των βεμπεριανών γραπτών.

Όπως εξάλλου αναφέραμε και παραπάνω, αν η καστοριαδική φιλοσοφία μπορεί να χαρακτηριστεί ως φιλοσοφία του φαντασιακού νοήματος, η έμφαση στο σκέλος του φαντασιακού έχει συχνά οδηγήσει στην υποτίμηση της διάστασης του νοήματος. Είναι σίγουρο ότι, για να συλλάβουμε καλύτερα την έννοια του καστοριαδικού φαντασιακού, πρέπει να στραφούμε στο έργο του Freud, του Kant, του Αριστοτέλη –των συγγραφέων που αναφέρονται στο περίφημο δοκίμιο «Η ανακάλυψη της φαντασίας»–, αλλά και του Jacques Lacan –έστω αντιστικτικά–, του Maurice Merleau-Ponty–για να εντοπίσουμε τη σύνδεση φαντασίας και σωματικότητας–, του Francisco Varela – για να εγκύψουμε στους δεσμούς

εξής: «Στόχος μου δεν είναι να δείξω ότι ο Καστοριάδης ήταν “βεμπεριανός” –πράγμα που άλλωστε δεν ισχύει–, ούτε να ισχυριστώ ότι η φιλοσοφία του αποτελεί ανάπτυξη, έστω και με αποκλίσεις ή τροποποιήσεις, κάποιων βεμπεριανών ιδεών. Αυτό που προτείνω βρίσκεται με μία έννοια πολύ πιο κοντά στην οντολογία του ίδιου του Καστοριάδη. Πράγματι, υποστηρίζω ότι το έργο του Βέμπερ υπήρξε μια πολύ σημαντική συνθήκη, ίσως ακόμη και αναγκαία, για τη διαμόρφωση του καστοριαδικού έργου. Όμως, καθώς το τελευταίο αποτελεί μια δημιουργία, με τη βαθιά σημασία του όρου, δεν μπορεί να αναχθεί σε κάποιες αναγκαίες και ικανές συνθήκες – είτε αυτές έχουν να κάνουν με τον Βέμπερ, είτε με τον Marx, τον Φρόυντ, τον Αριστοτέλη». Είναι απολύτως λογικό ότι ο Tranchant, λόγω του απαγορευτικού εμποδίου της ελληνικής γλώσσας, δεν μπορούσε να λάβει υπόψη του αυτό το δεύτερο κείμενο – το οποίο πάντως προηγείται της κριτικής του και του οποίου ο σκελετός είναι πανομοιότυπος με εκείνον του κειμένου «How Castoriadis read Weber». Για να είμαστε, τέλος, εντελώς δίκαιοι απέναντι στον Tranchant, πρέπει να σημειώσουμε ότι το ελληνικό κείμενο είναι πολύ μακροσκελέστερο, κάτι που δίνει τον χώρο για διευκρινίσεις σαν αυτή που παρατέθηκε και γενικότερα για διεξοδικότερη ανάπτυξη του σκεπτικού μας.

και τις ρήξεις που υπάρχουν ανάμεσα στον φαντασιακό ιδιόκοσμο ενός εμβίου και σε εκείνον μιας κοινωνίας. Με αντίστοιχο τρόπο, το μέρος της ανάλυσης των *Πρώτων δοκιμών* που προηγήθηκε μας οδηγεί στο συμπέρασμα ότι, για να συλλάβουμε πιο γόνιμα την έννοια και τις προεκτάσεις του καστοριαδικού νοήματος, οφείλουμε να στραφούμε στο έργο του Weber. Οι σελίδες και τα κεφάλαια που ακολουθούν επιχειρούν να τεκμηριώσουν αυτή την άποψη, αλλά και να απαντήσουν σε ένα ερώτημα που πιθανώς προκύπτει: γιατί συγκεκριμένα ο Weber κι όχι κάποιος άλλος στοχαστής του νοήματος, όπως λόγου χάρη ο Dilthey;

Το νόημα και το φυσικό του βάθος

Η βασιμότητα όσων υποστηρίζουμε αρχίζει να διαφαίνεται ήδη μέσα από την προσεκτική ανάγνωση των σελίδων των *Πρώτων δοκιμών*. Σε διάφορες ενότητες του κεφαλαίου που αφορούσε το έργο του Καστοριάδη, αναδείξαμε τη σημασία της έννοιας της έρεισης, η οποία σε ένα πρώτο επίπεδο έχει να κάνει με τη σχέση του θεσμίζοντος κοινωνικού φαντασιακού με τον προκοινωνικό, φυσικό και βιολογικό κόσμο –την περίφημη πρώτη φυσική στιβάδα–, αλλά στη συνέχεια επεκτείνεται για να θεματοποιήσει γενικά τη σχέση των ποικίλων οντολογικών στιβάδων μεταξύ τους: το ψυχικό σύμπαν βασίζεται στις βιολογικές δομές αλλά δεν ανάγεται σε αυτές, ο βιολογικός κόσμος πατάει πάνω στους νόμους της φυσικής αλλά δεν μπορεί να γίνει κατανοητός με τους όρους τους. Η θεωρία της έρεισης επιτρέπει στον Καστοριάδη να διαρθρώσει μεταξύ τους μεγέθη που προφανώς σχετίζονται, χωρίς ωστόσο να οδηγηθεί σε μια ντετερμινιστική ή αναγωγιστική σύλληψη του ενός με βάση το άλλο.¹⁰⁵²

Παρότι όπως αναφέρθηκε το σχήμα της *Anlehnung* προέρχεται από το φροϋδικό έργο, ο προβληματισμός για τους τρόπους με τους οποίους διαπλέκεται το νοηματικό στοιχείο με τη φύση φαίνεται να κάνει αρχικά την εμφάνισή του στο πλαίσιο της καστοριαδικής μετάφρασης του *Οικονομία και κοινωνία*. Εδώ, για άλλη μία φορά, όσα «περιέχονται ήδη» στο κείμενο του Weber και όσα «προστίθενται» σε αυτό από την ερμηνεία του Καστοριάδη είναι αδιαχώριστα για τους σκοπούς μας· όχι μόνο επειδή κανένα κείμενο δεν μπορεί να αποκοπεί πλήρως από τις αναγνώσεις του, αλλά και επειδή αυτό που μας ενδιαφέρει περισσότερο είναι ακριβώς να αναδείξουμε τη σημασία της βεμπεριανής σκέψης για την ανάπτυξη της καστοριαδικής φιλοσοφίας.

Έτσι λοιπόν, στην τέταρτη παράγραφο του πρώτου τόμου του κεφαλαιώδους έργου του, ο Weber πραγματεύεται τη σχέση της κατανοητικής κοινωνιολογίας με τα μεγέθη που θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν *sinnfremd* – γυμνά από νόημα, μεταφράζει ο Καστοριάδης. Αφού διευκρινίσει ότι η μεθοδολογία της κατανόησης αφορά όχι μόνο τις ανθρώπινες πράξεις αλλά και τα τεχνουργήματα, στον βαθμό που το ανθρώπινο πράττειν προσδίδει

¹⁰⁵² Ως προς αυτό βρισκόμαστε κοντά στον Jeff Klooger («Anlehnung (Leaning on)», ό.π., σ. 128) και τη Marcela Trovar-Restrepo (*Castoriadis, Foucault, and Autonomy*, ό.π., σ. 125-126. Οι διαφωνίες που διατυπώνει η συγγραφέας ως προς τη θέση του Klooger δεν είναι τόσο σημαντικές από την άποψη που μας ενδιαφέρει εδώ).

«πολύ διαφορετικούς κάθε φορά τελικούς σκοπούς» στην κατασκευή και τη χρήση τους,¹⁰⁵³ ο Weber στρέφεται στις περιπτώσεις αντικειμένων που δεν εμπίπτουν στην κατηγορία του εργαλείου ή του τεχνολογικού μέσου. Ακολουθώντας τη μετάφραση των Καστοριάδη και Ιωαννίδη, διαβάζουμε ότι «μένουν γυμνά από νόημα όλα τα περιστατικά κι οι καταστάσεις –έμψυχες, άψυχες, ανθρωπίνες, εξωανθρώπινες– χωρίς προσδομένο [gemeint] νοηματικό περιεχόμενο, εφόσον δεν βρίσκονται προς το πράττειν στη σχέση “μέσου” και “σκοπού”, αλλά παριστάνουν απλά την αφορμή του, την υποβοήθησή του ή το εμπόδιό του. Η εισόρμηση του Dollart το 1277 έχει (ίσως!) “ιστορική” σημασία, σαν αφορμή εξαπόλυσης ορισμένων μεταναστευτικών γεγονότων σημαντικής σπουδαιότητας. Η τάξη της θνησιμότητας και ο οργανικός κύκλος της ζωής γενικά, απ’ την ανημποριά του παιδιού ως την ανημποριά του γέρου, έχει φυσικά πρώτης τάξης κοινωνιολογική σημασία, εξαιτίας των διαφορετικών τρόπων που μ’ αυτούς προσανατολίστηκε και προσανατολίζεται το ανθρώπινο πράττειν προς αυτήν την πραγματική κατάσταση».¹⁰⁵⁴

Σχολιάζοντας αυτές τις πραγματεύσεις, ο Καστοριάδης σημειώνει ότι αφορούν την «πραγματική διαπλοκή φυσικού και ιστορικού κόσμου στις αιτιακές τους σχέσεις».¹⁰⁵⁵ Αν, ακολουθώντας τον Wilhelm Dilthey, θεωρήσουμε το νόημα ως το στοιχείο που διακρίνει το φυσικό από το ιστορικοπολιτισμικό σύμπαν, αυτό εντούτοις δεν σημαίνει ότι αυτές οι δύο περιοχές δεν σχετίζονται μεταξύ τους. Η ανθρώπινη και νοηματοφόρος πράξη βρίσκει στα ανοηματικά γεγονότα και μεγέθη *αφορμές, υποβοηθήσεις και εμπόδια*, αλλά δεν απορρέει αιτιωδώς από αυτά. Τα συνυπολογίζει, τα λαμβάνει υπόψη, αλλά προσανατολίζεται απέναντί τους τόσο διαφορετικά όσο και οι ποικίλοι τρόποι νοηματοδότησής τους. Κάθε κοινωνία επενδύει με διαφορετικό νόημα τις καταστάσεις που απορρέουν από μια κοινή

¹⁰⁵³ Ας σημειώσουμε παρεμπιπτόντως ότι οι αναφορά στους τελικούς σκοπούς που αφορούν όχι μόνο τη χρήση, αλλά *ήδη την κατασκευή (Herstellung)* των τεχνουργημάτων θα μπορούσε να μας οδηγήσει ερμηνευτικά σε μια κατεύθυνση σχετική με την κριτική της θεώρησης της τεχνολογίας ως αμιγώς εργαλειακής. Μια τέτοια ερμηνεία θα σχετιζόταν με την ανάδειξη της πάντα υπαρκτής φαντασιακής –ή αξιακής, με τους όρους του Weber– διάστασης του *τεύχειν* στην αλληλοδιαπλοκή της με τη λειτουργική διάσταση. Ίσως έτσι να εξηγούνται και οι θετικές αναφορές στον Weber διαφόρων κριτικών της τεχνολογίας, όπως ο Jacques Ellul (βλ. *Το τεχνικό σύστημα*, μτφρ. Γ. Ιωαννίδη, Αθήνα: Αλήστου μνήμης, 2012, σ. 49, 61, 125, 127, 193) ή, στα καθ’ ημάς, ο Σπύρος Κυριαζόπουλος (*Η καταγωγή του τεχνικού πνεύματος*, Αθήνα, 1965, σ. 181). Πρβλ. και Καστοριάδης, «Τεχνική», ό.π., σ. 285-286.

Εξάλλου, με τον κίνδυνο να φανούμε σχολαστικοί, θα επισημάνουμε και την ιδιαίτερη σημασία που έχει για τη συζήτησή μας αυτό το «κάθε φορά» που προσδιορίζει τους ποικίλους τελικούς σκοπούς που επιδιώκονται με τα τεχνολογικά μέσα και εγγράφονται σε αυτά. Αυστηρά μιλώντας, η φράση δεν υπάρχει στο γερμανικό πρωτότυπο, που αναφέρει απλώς «von möglicherweise sehr verschiedener Zielrichtung», «πιθανώς πολύ διαφορετικής κατευθυντήριας στόχευσης/κατεύθυνσης σε ό,τι αφορά τον στόχο». Η ερμηνευτική προσθήκη του «κάθε φορά» από τους μεταφραστές τονίζει την ποικιλία των νοηματοδοτήσεων των εργαλείων ανάλογα με την εκάστοτε κοινωνία. Αργότερα, αυτή η φράση θα αποτελέσει τυπική γλωσσική αποστροφή του Καστοριάδη: το κοινωνικό φαντασιακό κάνει τους θεσμούς να είναι *αυτό που κάθε φορά είναι*, ορίζει *τι είναι κάθε φορά* ανάγκη και τι όχι κ.λπ. Παρόμοιες εκφράσεις υπάρχουν διάσπαρτες σε όλο το καστοριαδικό έργο, οπότε ας κρατήσουμε εδώ μόνο μια ενδεικτική παραπομπή: Καστοριάδης, «Οι φαντασιακές σημασίες», ό.π., σ. 92, 93, 95 (δύο φορές), 97, 104.

¹⁰⁵⁴ Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 85-86. Για το αντίστοιχο σημείο στη μετάφραση του Γκιούρα, την οποία έχουμε χρησιμοποιήσει γενικά, βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 7-8. Η «εισόρμηση του Dollart» αναφέρεται στην πλημμύρα που προκλήθηκε στον ομώνυμο βορειογερμανικό κόλπο και προκάλεσε μετακινήσεις πληθυσμών.

¹⁰⁵⁵ Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 87.

ανθρώπινη φύση ή μοίρα, όπως λόγου χάρη τα γηρατειά και τον θάνατο. Τι *είναι* άραγε το γήρας; Η εποχή της συμβουλευτικής καθοδήγησης της κοινότητας χάρη στην πρακτική σοφία που συσσωρεύτηκε με τα χρόνια ή η περίοδος της παρακμής και της αχρηστίας; Η γερουσία της Σπάρτης, τα συμβούλια των πρεσβυτέρων των ιθαγενικών φυλών ή τα φρικτά γηροκομεία του Michel Houellebecq;¹⁰⁵⁶

Αν το ζήτημα τεθεί με αυτούς τους όρους, μοιάζει αρκετά δύσκολο να μην παρατηρήσει κανείς τη συνάφεια των βεμπεριανών απόψεων με τη θεώρηση του Καστοριάδη για την πρώτη φυσική στιβάδα, ήδη σε επίπεδο λεξιλογίου. Θυμίζουμε: τα φυσικά και βιολογικά δεδομένα που συναντά το θεσμίζον φαντασιακό μπορούν να θέσουν στη δημιουργική δραστηριότητά του κάποια *όρια*, να προκαλέσουν *κωλύματα*, να παράσχουν *στηρίγματα* ή *ερεθίσματα*.¹⁰⁵⁷ Δεν μπορούν ωστόσο να υπαγορεύσουν το περιεχόμενο της θέσμησης: «ένα βάραθρο [...] χωρίζει το στήριγμα ή το ερέθισμα από την αναγκαία και ικανή συνθήκη».¹⁰⁵⁸ Φυσικά, εντός του καστοριαδικού έργου αυτές οι εννοιολογήσεις εγγράφονται στο πλαίσιο μιας πλούσιας οντολογίας της διαστρωμάτωσης, η οποία απουσιάζει από τις βεμπεριανές παρατηρήσεις. Αυτό εντούτοις δεν αναιρεί την ουσιαστική συνάφεια των δύο σκεπτικών.

Έτσι, δεν μας εκπλήσσει και το γεγονός της εγγύτητας ή και της ταυτότητας των βασικών παραδειγμάτων που χρησιμοποιούνται για να υποστηρίξουν τις εν λόγω θέσεις. Αν τα βεμπεριανά γηρατειά αντικαθίστανται από την καστοριαδική σεξουαλικότητα, το – πράγματι πολύ χαρακτηριστικό– ζήτημα της διατροφής παραμένει κοινό. Ο Weber επισημαίνει ότι η ανάγκη της διατροφής (*Nahrungsbedarf*) γίνεται αποδεκτή από την κατανοητική κοινωνιολογία ως δεδομένο που αποτελεί τη βάση για διαφορετικούς νοηματικούς προσανατολισμούς.¹⁰⁵⁹ Ο Καστοριάδης γράφει ότι το μόνο που δεν θεσμίζεται φαντασιακά από τότε που υπάρχουν κοινωνίες είναι ένα απαιτούμενο *minimum* θερμίδων ανά ημέρα, που ωστόσο δεν μας λέει τίποτα για την κάθε φορά διαφορετική κοινωνική θέσμηση της τροφής.¹⁰⁶⁰

Την ίδια στιγμή, για τον Καστοριάδη του 1944, το ζήτημα της σχέσης του νοηματικού και του μη νοηματικού δεν ανακύπτει μόνο στο πλαίσιο της κοινωνικής νοηματοδότησης γυμνών από νόημα φυσικών συμβάντων και βιολογικών δεδομένων, αλλά και σε εκείνο της σύνδεσης της νοηματικότητας με το βιοχημικό της «υπόστρωμα». Πρόκειται γι' αυτό που ο

¹⁰⁵⁶ Με τον συνήθη αφοπλιστικό κυνισμό του, ο Houellebecq έχει αναγάγει το γήρας σε μια βασική πτυχή του έργου του. Συνοπτικά, θα λέγαμε ότι περιγράφει έναν κόσμο που απογυμνώνεται νοηματικά και αποθεώνει τη νεότητα και τις σωματικές απολαύσεις. Μέσα σ' ένα τέτοιο σύμπαν, δεν υπάρχει θέση για τους ηλικιωμένους, οι οποίοι αντιμετωπίζονται κατά βάση ως παρηκμασμένα βιολογικά σώματα. Βλ. ενδεικτικά Μισέλ Ουελμπέκ, *Η δυνατότητα ενός νησιού*, μτφρ. Λ. Σιπητάνου, Αθήνα: Εστία, 2007, σ. 89: ένας καλοκαιρινός καύσωνας στη Γαλλία, ο οποίος οδήγησε στον θάνατο πολλούς ηλικιωμένους που διέμεναν σε γηροκομεία, σχολιάζεται στις εφημερίδες. «“Σκληρές αντάξιες μιας σύγχρονης χώρας”, έγραφε ο δημοσιογράφος, χωρίς να συνειδητοποιεί ότι, αντίθετα, αποτελούσαν την απόδειξη ότι η Γαλλία είχε αρχίσει να γίνεται σύγχρονη χώρα, ότι μόνο μια σύγχρονη χώρα ήταν ικανή να μεταχειρίζεται τους γέρους σαν απόβλητα, και ότι αυτή η περιφρόνηση προς τους προγόνους θα ήταν ανάρμοστη στην Αφρική ή σε μια παραδοσιακή, ασιατική χώρα».

¹⁰⁵⁷ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 330.

¹⁰⁵⁸ Στο ίδιο.

¹⁰⁵⁹ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 8. Ο Γκιούρας αποδίδει τον όρο ως «βιοποριστικές ανάγκες», αλλά το νόημα είναι το ίδιο.

¹⁰⁶⁰ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 337.

νεαρός και επιμελής σχολιαστής του βεμπεριανού κειμένου θα ονομάσει κατά αρκετά εντυπωσιακό τρόπο «σύνδεση του νοήματος με το φυσικό του βάθος». ¹⁰⁶¹ Το πρόβλημα ανακινείται με βάση την εξής θέση του Weber: «Μιαν άλλη πάλι κατηγορία [σε σχέση με τη νοηματοδότηση των γυμνών από νόημα γεγονότων] αποτελούν οι μη κατανοητοί εμπειρικοί κανόνες πάνω στη διαδρομή ψυχικών ή ψυχοφυσιολογικών φαινομένων (κούραση, άσκηση, μνήμη κ.λπ., εξίσου όμως π.χ. τυπικές περιπτώσεις ευφορίας σε ορισμένες μορφές βασανιστηρίων, τυπικές διαφορές των τρόπων αντίδρασης κατά ρυθμό, είδος, μονοσημαντότητα κ.λπ.). Τελικά όμως, η πραγματική κατάσταση είναι η ίδια όπως και σ' άλλα ακατανόητα δεδομένα: κι η κατανοητική θεώρηση, όπως κι εκείνος που πραχτικά ενεργεί, τις παίρνει σαν "δεδομένα", που πρέπει να υπολογίζονται». ¹⁰⁶²

Με αφορμή αυτές τις παρατηρήσεις, ο Καστοριάδης θα προχωρήσει σε μια χάραξη των συνόρων ανάμεσα στους στόχους της κατανοητικής κοινωνιολογίας, από τη μία, και εκείνους των νευροβιολογικών επιστημών που μελετούν την ανθρώπινη συμπεριφορά, από την άλλη – οριοθέτηση που αποτελεί ταυτόχρονα και μια κριτική του υλιστικού αναγωγισμού. Κατά τη γνώμη του, κάθε «συνεπής νατουραλιστικά υλιστική έρευνα των κοινωνικών φαινομένων» αποσκοπεί στην αναγωγή των νοηματικών εκδηλώσεων σε φυσικές, χημικές και βιολογικές βάσεις και στη θεώρηση αυτής της αναγωγής ως πλήρους και οριστικής. ¹⁰⁶³ Βεβαίως, κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί τη δυνατότητα μιας «συνάρτησης κάθε ψυχικής ενέργειας μ' ένα υλικό υπόστρωμα». ¹⁰⁶⁴ Μάλιστα, θεωρητικά θα μπορούσε κανείς να δεχτεί ότι αυτή η συνάρτηση δύναται να λάβει πολύ συγκεκριμένες μορφές, προβαίνοντας σε διατυπώσεις του τύπου «σε κάθε πραγματική αλλοίωση α_0 των κυττάρων αντιστοιχεί η σκέψη Σ_0 , σε κάθε αλλοίωση α_1 η σκέψη Σ_1 κι έτσι στο άπειρο» ή η απόδειξη πως μια ομάδα ανθρώπων που όλοι σκέφτονται «το ίδιο (περίπου) αντικείμενο O_{v1} , αντιστοιχεί σ' όλους η ίδια (περίπου) πραγματική αλλοίωση α_v ». ¹⁰⁶⁵

Παρότι ένας σύγχρονος νευροεπιστήμονας θα μιλούσε πιθανότατα όχι για αλλοιώσεις κυττάρων αλλά για τη δημιουργία διαφορετικών νευρωνικών συνάψεων ή για δραστηριοποίηση διαφορετικών εγκεφαλικών περιοχών, ο Καστοριάδης δείχνει να έχει συλλάβει πολύ καλά το πρόγραμμα του βιολογικού αναγωγισμού. Το ενδιαφέρον αντεπιχειρήματά του είναι ότι, ανεξάρτητα από το αν το παραπάνω πρόγραμμα θα καταστεί ή όχι δυνατό από την άποψη των τεχνολογικών απεικονιστικών μέσων, η πρόοδος της σύλληψης της ανθρώπινης συμπεριφοράς από τη νευροβιολογική πλευρά δεν μπορεί ποτέ να υποκαταστήσει τη σημασία της κατανοητικής μελέτης του νοήματος, γιατί οι επιστημολογικοί στόχοι που διακυβεύονται κάθε φορά είναι πλήρως διακριτοί και ετερογενείς. Μια εμπειρική μη κατανοητική επιστήμη –λόγου χάρη η βιολογία του εγκεφάλου– «[ε]πιδιώκει απλά τον καθορισμό της κανονικότητας της σύνδεσης ανάμεσα σε

¹⁰⁶¹ Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 119.

¹⁰⁶² Στο ίδιο, σ. 86. Για τη μετάφραση του αποσπάσματος από τον Γκιούρα, βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 8.

¹⁰⁶³ Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 91.

¹⁰⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 93.

¹⁰⁶⁵ Στο ίδιο.

κατανοητά κι ακατανόητα αντικείμενα [...] κι όχι την *κατανόησή* τους που, εφόσον πρόκειται για ανθρώπινες πράξεις, είναι το βασικό ενδιαφέρον της επιστήμης». ¹⁰⁶⁶

Τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο φιλόσοφος για να στηρίξει αυτή τη θέση είναι εξαιρετικά ενδιαφέροντα. Μελετώντας την *Jokonda* του Da Vinci, το *Requiem* του Mozart και τον *Φαίδρο* του Πλάτωνα, μια επιστημονική εξήγηση που δεν αποσκοπεί στην κατανόησή τους μπορεί να προσφέρει μια σειρά πληροφοριών, οι οποίες κυμαίνονται από το φυσικό βάρος των έργων, μέχρι τη διάταξη των ηλεκτρονίων που τα αποτελούν, τη χημική σύσταση του χαρτιού, της παρτιτούρας ή του καμβά, αλλά και την κυτταρική ή νευρωνική οργάνωση του εγκεφάλου των δημιουργών, όπως και των ακροατών, των θεατών και των αναγνωστών. Αυτές οι γνώσεις, λιγότερο ή περισσότερο ενδιαφέρουσες και σημαντικές, αφήνουν ωστόσο αναγκαστικά μονίμως ανοιχτό το ερώτημα: «Κατά τι αυτή η έρευνα θα μπορούσε να εκτοπίσει τη *γνώση του νοήματος* που πηγάζει απ' τη θέα της *Jokonda*, την ακρόαση του *Requiem*, τη μελέτη του *Φαίδρου*, ή κατά τι θα μπορούσε έστω να την υποβοηθήσει [:] Το πεδίο κι οι επιδιώξεις των δύο ερευνών είναι άσχετα». ¹⁰⁶⁷

Με άλλα λόγια, παρότι η *περιγραφή* των νοηματικών φαινομένων με βιοχημικούς ή βιοφυσικούς όρους είναι σε έναν βαθμό πράγματι δυνατή, είναι αδύνατη η *αναγωγή* τους σε αυτούς τους όρους. Από τη σκοπιά της κατανοητικής κοινωνιολογίας, οι βιολογικές κανονικότητες γίνονται αντιληπτές ως δεδομενικότητες (*Gegebenheiten*) που συνυπολογίζονται –μπαίνουμε στον πειρασμό να γράψουμε *λαμβάνονται υπόψη*– από τη νοηματική δράση, ¹⁰⁶⁸ αλλά δεν την καθορίζουν. Δεν είναι τυχαίο ότι κι εμείς παραπάνω χρησιμοποιήσαμε ανάλογα παραδείγματα για να φωτίσουμε την καστοριαδική σύλληψη του διαστρωματώμενου είναι, του οποίου οι στιβάδες ερείδονται αλλά δεν ανάγονται η μία στην άλλη. ¹⁰⁶⁹ Βεβαίως, η θέση που εκφράζουν τα υπό συζήτηση σχόλια στον Weber δεν είναι ταυτόσημη με την περί έρεισης θεώρηση. Όσα υποστηρίζει ο Καστοριάδης το 1944 βασιζόμενος στον Weber εγγράφονται περισσότερο σε έναν μεθοδολογικό και επιστημολογικό διαχωρισμό μεταξύ δύο πεδίων, στο υπόβαθρο της οποίας υπάρχει ενδεχομένως από τη μία η κατά τον Dilthey διάκριση μεταξύ εξήγησης και κατανόησης –μια διάκριση πάντως που, όπως σωστά παρατηρεί ο Καστοριάδης, ¹⁰⁷⁰ δεν γίνεται πλήρως δεκτή στο βεμπεριανό πλαίσιο– και από την άλλη ο προαναφερθείς νεοκαντιανός διαχωρισμός μεταξύ φαινομενολογίας ή ψυχολογίας και γνωσιοθεωρίας. Αντίθετα, στο ώριμο έργο του στοχαστή η αδυνατότητα της αναγωγής του νοήματος στους νόμους της φύσης ή τις κανονικότητες της βιολογίας θεμελιώνεται με βάση μια οντολογία της διαστρωμάτωσης, στο πλαίσιο της οποίας η ανάδυση νέων στιβάδων του είναι συνοδεύεται από την επιτολή ριζικά καινούριων φαινομένων, που η περιγραφή τους με τους όρους των προϋπαρχουσών στρωμάτων παραμένει πάντοτε δυνατή, αλλά τετριμμένη.

¹⁰⁶⁶ Στο ίδιο.

¹⁰⁶⁷ Στο ίδιο

¹⁰⁶⁸ Ξανά εδώ, ήδη σε λεξιλογικό επίπεδο παρατηρούμε μια κρίσιμη συνάφεια: die «Daten» sind zu rechnen (Weber), la société doit tenir compte des «dates» (Καστοριάδης).

¹⁰⁶⁹ Το έργο του ζωγράφου δεν ανάγεται στη διάταξη των μορίων των υλικών του (σ. 126). Το μπιλιάρδο δεν ανάγεται στον φυσικό νόμο της αδράνειας και στις επιπτώσεις της τριβής (σ. 268).

¹⁰⁷⁰ Βλ. στο ίδιο, σ. 55, 57, 59. Πρβλ. Καστοριάδης, *Φιλοσοφία και επιστήμη*, ό.π., σ. 41-42· Γιάννης Κτενάς, «Was kann man verstehen?», *Kaboom*, 26/4/2017, διαθέσιμο στο <<https://kaboomzine.gr/kann-man-verstehen/>>· Colliot-Thélène, *Ο Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 70-71.

Ενάντια στον κοινωνιολογικό μονισμό

Άμεσα σχετιζόμενα, αλλά όχι ταυτόσημα με τα παραπάνω είναι τα σχόλια του Καστοριάδη στην όγδοη παράγραφο του μεταφρασμένου αποσπάσματος του *Οικονομία και κοινωνία*. Σ' αυτήν, ο Weber προβαίνει σε μια –πολύ χαρακτηριστική για τη σκέψη του– προσπάθεια να προλάβει ορισμένες παρεξηγήσεις των θέσεών του. Κατά τη γνώμη του, το γεγονός ότι η μεθοδολογία της *verstehende Soziologie* δίνει κατ' ανάγκη έμφαση στις κατανοήσιμες συνιστώσες της κοινωνικής ζωής δεν θα πρέπει να οδηγήσει κάποιον στην υποτίμηση της σπουδαιότητας των μη νοηματικών γεγονότων, συμπεριφορών και μεγεθών.¹⁰⁷¹ Αυτό που ωστόσο ισχύει είναι ότι τα εν λόγω μεγέθη γίνονται αντιληπτά, *από τη δεδομένη οπτική γωνία*, ως «όροι», «αφορμές», «εμπόδια» ή «υποβοηθήσεις» του πράττειν.

Σχολιάζοντας αυτές τις βεμπεριανές θέσεις, ο Καστοριάδης σε έναν πρώτο χρόνο επαναλαμβάνει όσα γράψαμε παραπάνω για τη σχέση των μη νοηματικών κανονικοτήτων και συμβάντων για τον νοηματικό προσανατολισμό του πράττειν: αυτά μπορούν ενδεχομένως να λειτουργήσουν ως παράγοντες που κινητοποιούν ή παρακωλύουν, διευκολύνουν ή δυσχεραίνουν συγκεκριμένες μορφές νοηματοφόρου δράσης, αλλά δεν μπορούν να υπαγορεύσουν άνευ ετέρου το νοηματικό περιεχόμενο. Την ίδια στιγμή, σημειώνει ότι η κοινωνιολογική σκέψη θα πρέπει να λαμβάνει υπόψη της αυτά τα φαινόμενα, αν θέλει να διατηρήσει κάποια σχέση με την κατηγορία της αιτιότητας. Λόγου χάρη, μια κοινωνιολογική μελέτη που θα αφορούσε οποιαδήποτε περιοχή της κοινωνικής ζωής του έτους 2020 θα ήταν τραγικά ελλιπής αν δεν υπολόγιζε την ύπαρξη του, ως τέτοιου κενού νοήματος, ιού που προκάλεσε την πανδημία COVID 19. Στόχος αυτής της μελέτης δεν θα ήταν ωστόσο η ανάλυση των γενετικών λεπτομερειών του ιού,¹⁰⁷² αλλά η ερμηνευτική κατανόηση του ποικιλόμορφου προσανατολισμού του ανθρώπινου πράττειν απέναντί του, όπως για παράδειγμα της κατάστροφης διαφορετικών στρατηγικών αντιμετώπισης της πανδημίας: «social distancing», καραντίνα, ελεγχόμενη μόλυνση του πληθυσμού με στόχο την επίτευξη της «ανοσίας της αγέλης» κ.λπ.

¹⁰⁷¹ Βλ. Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 124. Για τη μετάφραση του Γκιούρα, βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 13. Υποστηρίζουμε ότι αυτή η κίνηση είναι τυπική για το σκεπτικό του Weber επειδή συνδέεται ουσιωδώς με τη μεθοδολογία του, σύμφωνα με την οποία είναι απολύτως αδύνατο να συλλάβουμε τη χαοτική πραγματικότητα στο σύνολό της. Έτσι, αναγκαστικά εργαζόμαστε πάντοτε εκκινώντας από περιορισμένες οπτικές γωνίες, που μορφοποιούν το υπό εξέταση υλικό με βάση τα δικά τους, κάθε άλλο παρά καθολικά, κριτήρια (έχουμε να κάνουμε με την «ομοιομορφία που δημιουργεί η σκοπιά», θα γράψει με εντυπωσιακή για την ηλικία του βαθύτητα ο Καστοριάδης στη σ. 121 των *Πρώτων δοκιμών*). Κατά συνέπεια, αν η κατανοητική κοινωνιολογία δίνει έμφαση στο κατανοήσιμο, αυτό δεν πρέπει να εκληφθεί ως οντολογική απόφαση περί της γενικευμένης κατανοητότητας του πραγματικού· αν δίνει έμφαση στο ορθολογικό, αυτό δεν συνεπάγεται την πίστη στην προεξάρχουσα ορθολογικότητα των δράσεων· αν μελετά την επίδραση μιας θρησκευτικής ηθικής σε έναν οικονομικό σχηματισμό, δεν υποστηρίζει ότι οι θρησκείες επιδρούν εν γένει με αυτόν τον τρόπο στις οικονομίες, ούτε ότι δεν μπορούν να υπάρξουν αντίστροφες επιδράσεις.

¹⁰⁷² Εντούτοις, ορισμένες από τις γενετικές πληροφορίες του ιού θα μπορούσαν να έχουν κοινωνιολογικό ενδιαφέρον, στον βαθμό που επηρεάζουν τη νοηματική στάση των ανθρώπων απέναντί του. Φερ' ειπείν, το γεγονός ότι, για κάποιον απροσδιόριστο μέχρι στιγμής γενετικό λόγο, ο ιός φαίνεται να προσβάλλει περισσότερο τους άντρες μπορεί να αποδειχτεί είτε αδιάφορο είτε σημαντικό κοινωνιολογικά, ανάλογα με το αν θα επηρεάσει με κάποιον τρόπο το κοινωνικό πράττειν.

Γρήγορα όμως ο Καστοριάδης αφήνει πίσω του αυτές τις παρατηρήσεις, για να περάσει στην αντίκρουση της άποψης που θα προσπαθούσε να αντιτεθεί σε όσα υποστηρίζει ο Weber. Μια τέτοια άποψη θα είχε ως στόχο «να αναχθεί σε αποκλειστικό ή κύριο προσδιοριστικό παράγοντα των κοινωνικών φαινομένων μια τάξη [...] παραγόντων, π.χ. γεωγραφικών (“φυσικό περιβάλλον”, “κλίμα”) ή βιολογικών (“φυλή”) κ.λπ.». ¹⁰⁷³ Κατά τη γνώμη του, προκειμένου μια θεωρία τέτοιου τύπου να καταστεί πειστική θα όφειλε να αποδείξει την ύπαρξη μιας «αναγκαία[ς] χρονική[ς] ακολουθία[ς] με μονοσήμαντο περιεχόμενο, ανάμεσα σ’ ένα φυσικό και σ’ ένα νοηματικό “φαινόμενο”». ¹⁰⁷⁴ Ταυτόχρονα, θα έπρεπε να αποκλείεται εξ ορισμού κάθε δυνατότητα αντίστροφου καθορισμού ή έστω συγκαθορισμού –δηλαδή, μένοντας στα ίδια παραδείγματα, η πιθανότητα επίδρασης του νοηματικού κοινωνικού πράττειν πάνω στο περιβάλλον, το κλίμα ή τη φυλή–, *αλλά και κάθε δυνατότητα οι εξωκοινωνικοί παράγοντες να αποκτούν καθοριστική σημασία για το κοινωνικό πράττειν μόνο υπό ορισμένες κοινωνικές προϋποθέσεις.*

Δεν έχουμε εδώ να κάνουμε με μια απλή έμφαση στην περιπλοκότητα των πραγμάτων. Έχουμε να κάνουμε με μια βαθιά επιστημολογική ενόραση για τη φύση της κοινωνικής πραγματικότητας, για την ύπαρξη αυτού που ο Weber θα ονόμαζε κομφούζιο αμφίδρομων αλληλεπιδράσεων. Η αιτιακή μονοσημαντικότητα φαίνεται να αποκλείεται καταστατικά, όχι ως πιθανή εξήγηση μιας επιμέρους περίπτωσης, αλλά ως τρόπος θέασης που τίθεται στην αρχή της έρευνας και την προσανατολίζει. Εξάλλου, στο πλαίσιο αυτών των καστοριαδικών σχολίων που εναντιώνονται σε κάθε απλουστευτικό αναγωγισμό, συναντάμε με θαυμασμό κι ένα παράθυρο στο μέλλον. Η τελευταία παρατήρηση του Καστοριάδη, που σχετίζεται με την τελούσα υπό κοινωνικές προϋποθέσεις βαρύτητα ορισμένων εξωκοινωνικών παραγόντων –καρπός πρωτότυπης ερμηνευτικής σκέψης, στον βαθμό που δεν αφορά κάποιο συγκεκριμένο σημείο του βεμπεριανού κειμένου–, είναι κατά τη γνώμη μας εξαιρετικά συναφής με το παράδειγμα που θα δώσει ο φιλόσοφος περισσότερα από τριάντα χρόνια αργότερα, για να φωτίσει τον κλονισμό των μονοσήμαντων καθορισμών που συνεπάγεται η θεώρηση του ερείδεσθαι: η ευκολία της διάσπασης του πυρήνα του ουρανίου, εξίσου τμήμα της πρώτης φυσικής στιβάδας σήμερα και πριν από 10.000 χρόνια, καθίσταται επιδραστική για το ανθρώπινο πράττειν μόνο στη σημερινή κοινωνία. Με άλλα λόγια, αυτό το μη νοηματικό κομμάτι του φυσικού κόσμου αποκτά κοινωνική σπουδαιότητα μόνο υπό την προϋπόθεση ότι η κοινωνική συμβίωση καθιστά δυνατή, αξεδιάλυτα στο τεχνικό και το αξιακό επίπεδο, την ύπαρξη ή ορθότερα τη *θέσμιση* της πυρηνικής ενέργειας. Το *sinnfremd* επιδρά στο *sinnhaft*, αλλά όχι ανεξάρτητα από τους όρους που θέτει και δημιουργεί το δεύτερο.

Με βάση αυτά, δεν πρέπει να μας προκαλεί έκπληξη ότι ο Καστοριάδης εν τέλει στρέφεται συλλήβδην κατά των «κοινωνικών μονισμών». «[Αυτές οι θεωρίες] μπορούν να σημάνουν για τη σύλληψη του κοινωνικού ό,τι θα εσήμανε για τη σύλληψη του φυσικού μια θεωρία που θα υποστήριζε πως τα χημικά π.χ. ή τα μηχανικά ή τα θερμοδυναμικά ή τα ηλεκτρομαγνητικά φαινόμενα είναι η “βάση” κι η (“αποκλειστική” ή “κύρια” ή “σε τελευταία ανάλυση”) “αιτία” όλων των άλλων φαινομένων. Υπάρχει εδώ μια φετιχιστική υποστασίωση, που εκδηλώνεται με τη μετατροπή σε “ουσία” ενός “τρόπου εκδήλωσης” –

¹⁰⁷³ Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 125.

¹⁰⁷⁴ Στο ίδιο.

συνεπώς, τελικά, ενός *τρόπου θεώρησης*».¹⁰⁷⁵ Αυτές οι πολύ σημαντικές παρατηρήσεις, σε συνδυασμό με τα όσα αναφέραμε, είναι κατά τη γνώμη μας ενδεικτικές για τον σπουδαίο ρόλο που διαδραμάτισε το βεμπεριανό έργο συνολικά στη φιλοσοφική διαμόρφωση του Καστοριάδη.

Σε έναν προσεκτικό αναγνώστη του Weber γίνεται αμέσως σαφές ότι ο Καστοριάδης δεν αναφέρεται εν προκειμένω αποκλειστικά στην υπό εξέταση παράγραφο, ούτε καν μόνο στο μεταφρασμένο απόσπασμα του *Οικονομία και κοινωνία* στο σύνολό του· οι αναφορές στους κινδύνους της υποστασιοποίησης των τρόπων θεώρησης των κοινωνικών φαινομένων μάς παραπέμπουν άμεσα στα δοκίμια του Weber για τη θεωρία των κοινωνικών επιστημών.¹⁰⁷⁶ Πιο συγκεκριμένα, στο πλαίσιο της κριτικής του στις θέσεις των Roscher και Knies, ο Weber επιτίθεται στη θεώρηση που ονομάζει *Emanatismus*, κάτι που στα ελληνικά θα μπορούσε να αποδοθεί ως δόγμα της εκπήγασης. Ακολουθώντας μια τάση που κατά τη γνώμη του εντοπίζεται στο έργο του Hegel και του Marx, οι εν λόγω συγγραφείς προσπαθούν να προσδιορίσουν κάποιες γενικές αρχές, οι οποίες υποτίθεται ότι τοποθετούνται πίσω από το ιστορικό γίνεσθαι και το κατευθύνουν· η πραγματικότητα (υποτίθεται ότι) παράγεται με βάση αυτές. Μια τέτοια αρχή θα μπορούσε λόγου χάρη να είναι το εγγελιανό πνεύμα ή οι μαρξικές παραγωγικές δυνάμεις, μεγέθη από τα οποία θεωρείται ότι εκπηγάζουν τα ιστορικά γεγονότα.

Ο Weber πιστεύει ότι εν προκειμένω συντελείται ένα πολύ θεμελιώδες λάθος. Τα μεθοδολογικά εργαλεία του κοινωνικού επιστήμονα και του ιστορικού –εργαλεία που, στην περίπτωση του μαρξισμού, μπορούν να έχουν ανεκτίμητη ευρετική αξία– υποστασιοποιούνται ασυνείδητα, μετατρέπονται σε οντότητες που κατευθύνουν την ιστορική πραγματικότητα δρώντας από τα παρασκήνια. Πρόκειται γι' αυτό που η Catherine Colliot-Thélène θεματοποιεί ως δογματική χρήση του μαρξισμού.¹⁰⁷⁷ η πολύ χρήσιμη επιστημονικά υπόθεση ότι η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων μπορεί να μας εξηγήσει ορισμένα πράγματα για την κοινωνική θέσμιση μετατρέπεται σε έναν υπαρκτό νόμο που κυβερνά *a priori* την εξέλιξη της ιστορίας. Στον αντίποδα, ο Weber προτάσσει μια μεθοδολογία που σέβεται την απερίσταλτη πολυσχιδία της πραγματικότητας και τη διαρκή ανοικτότητα του κοινωνικού γίνεσθαι· έτσι, αντί να αναζητά νόμους, επιχειρεί να κοιτάξει τον κόσμο μέσα από οπτικές γωνίες που παραμένουν γόνιμες για όσο καιρό ο ερευνητής δεν ξεχνά ότι *αποτελούν απλώς γνωστικά πρίσματα*: δεν πρέπει ούτε να απολυτοποιούνται –καθώς η πραγματικότητα είναι καταστατικά μη εποπτεύσιμη, δεν υπάρχει μια θεϊκή οπτική γωνία– ούτε να συγχέονται με τελικούς σκοπούς της έρευνας.

Συνεπώς προς τον εαυτό του, ο Weber είχε εξάλλου διακηρύξει πολλές φορές την παραπληρωματικότητα του προγράμματός του για τη μελέτη της επίδρασης της θρησκείας

¹⁰⁷⁵ Στο ίδιο, σ. 127.

¹⁰⁷⁶ Βλ. ωστόσο και τη σχετική παρατήρηση του Weber ενάντια στον ψευδή «εννοιακό ρεαλισμό» (*Begriffsrealismus*) που απαντά στο απόσπασμα του *Οικονομία και κοινωνία* που εξετάζουμε εδώ, στο ίδιο, σ. 136. Πρβλ. και το συνομο σχόλιο του Καστοριάδη στη σ. 137. Εντούτοις, η συγκεκριμένη αναφορά είναι εντελώς συνοπτική και ουσιαστικά προϋποθέτει όσα έχουν αναπτυχθεί στο πλαίσιο των δοκιμών για τη θεωρία της επιστήμης.

¹⁰⁷⁷ Colliot-Thélène, *Ο Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 43-48 και ιδίως σ. 47-48. Οι θέσεις της συγγραφέα σ' αυτές τις σελίδες δεν είναι ωστόσο διόλου απαλλαγμένες από προβλήματα, στα οποία θα επανέλθουμε.

στην οικονομία με το αντίστροφο μαρξικό. Όπως σημειώνει ο Aurélien Berlan, ο Weber «είχε επιμείνει ιδιαίτερα, ήδη από την *Προτεσταντική ηθική*, στο γεγονός ότι ο στόχος του δεν ήταν να “αντικαταστήσει μια μονόπλευρα “υλιστική” ερμηνεία του πολιτισμού και της ιστορίας από μια αιτιακή ερμηνεία εξίσου μονόπλευρα πνευματοκρατική”, υπογραμμίζοντας ότι “και οι δύο είναι εξίσου δυνατές, αλλά και οι δύο υπηρετούν εξίσου λίγο την ιστορική αλήθεια, αν διατείνονται όχι ότι προετοιμάζουν την έρευνα, αλλά ότι την ολοκληρώνουν”». ¹⁰⁷⁸ Σε αυτό λοιπόν το πλαίσιο πρέπει να γίνουν κατανοητά τα σχόλια του νεαρού Καστοριάδη που αντιτίθενται στους «κοινωνικούς μονισμούς» και τις μονοσήμαντες ερμηνείες της κοινωνίας και της ιστορίας. Συνειδητοποιούμε έτσι ότι είναι εξαιρετικά περιοριστικό να ερμηνεύσει κανείς τη βεμπεριανή σκέψη για την ιστορία ως έναν απλό πολλαπλασιασμό των αιτιακών παραγόντων που αντιτίθεται στη μαρξική μονολιθικότητα, όπως υποστηρίζει ο Tranchant Thibault. ¹⁰⁷⁹ Ο Weber δεν εμπλουτίζει απλώς τη λίστα των αιτίων που δρουν στην ιστορία, αλλά αλλάζει συνολικά την αντίληψή μας –και, όπως φανερώνουν τα σχόλια των *Πρώτων δοκιμών*, την αντίληψη του Καστοριάδη– για τη βαθύτερη δομή της ιστορικής πραγματικότητας και τη φύση των εκεί αναπτυσσόμενων σχέσεων.

Μάλιστα, έχουμε κάθε λόγο να υποθέσουμε ότι αυτή η πολυπρισματική και αντιαναγωγιστική βεμπεριανή θεώρηση διατρέχει υπογείως τη σκέψη του Καστοριάδη και για όσο διάστημα παραμένει μαρξιστής, χονδρικά μέχρι την αρχή της δεκαετίας του 1960, ¹⁰⁸⁰ και λειτουργεί ως πνευματική αντίσταση στις μονολιθικές μαρξιστικές τάσεις. Ακόμη και πριν ανατραπεί εκ θεμελίων, ο καστοριαδικός μαρξισμός, όπως λόγου χάρη εκδηλώνεται στα κείμενα της δεκαετίας του 1950 για την επιθεώρηση *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*, ποτέ δεν παρουσίασε τα συμπτώματα του αυστηρού ντετερμινισμού, του θετικισμού και του μονοσήμαντου οικονομισμού που χαρακτήριζαν άλλες μαρξιστικές αναλύσεις της εποχής. Αντιθέτως, διαβάζοντας τα συγκεκριμένα δοκίμια μένει κανείς έκπληκτος με το πόσο δημιουργική και ανανεωτική μπορεί να είναι μια διαδικασία σκέψης που κινείται εντός του μαρξικού πλαισίου – προσωπικά, κάτι αντίστοιχο έχουμε συναντήσει

¹⁰⁷⁸ Berlan, «Ένας ριζοσπάστης Max Weber;», ό.π., σ. 101. Πρβλ. την παρατήρηση του Καστοριάδη στον μικρό πρόλογο που προηγείται της μετάφρασης του *Οικονομία και κοινωνία*: «ο Weber έδειξε επιστημονικά πως χωρίς την εμφάνιση του λουθηρανισμού και ιδιαίτερα του καλβινισμού [...] θα ήταν αδύνατη η δημιουργία της υποκειμενικής ψυχολογικής προϋπόθεσης της καπιταλιστικής δραστηριότητας: η τάση προς την απεριόριστη επέκταση του πλούτου χωρίς αναλογία με την επιδίωξη πραγματικής του απόλαυσης. Χωρίς αυτή την ψυχολογική προϋπόθεση, που οφείλεται στη μεταβολή της κοσμοθεωρίας (μεταβολή που κι αυτή βέβαια έχει τις ερευνητέες αιτίες της), *θα ήταν ανίκανη η τεχνική εξέλιξη μόνη της να εμφανίσει τον καπιταλισμό*: γόνιμη αντιστροφή του συνηθισμένου τρόπου του σκέπτεσθαι τις σχέσεις τεχνικής βάσης και πνευματικού εποικοδομήματος». Καστοριάδης, *Πρώτες δοκίμες*, ό.π., σ. 45 (δική μας υπογράμμιση).

¹⁰⁷⁹ Βλ. την ενότητα με τον χαρακτηριστικό τίτλο «Monocausalisme marxiste, pluricausalisme wébérien, pluralisme poïétique castoriadien», στο Tranchant, *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, ό.π., 441-446. Επανερχόμαστε πιο αναλυτικά στο ζήτημα στη συνέχεια, στην ενότητα που αφορά τη διαφορά της προσέγγισης του Weber και του Marx για την ιστορία. Βλ. παρακάτω, σ. 398-408.

¹⁰⁸⁰ Για την εκτύλιξη της διανοητικής πορείας του φιλοσόφου με αναφορά στον μαρξισμό, βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Γιατί δεν είμαι πια μαρξιστής», στον τόμο *Ακυβέρνητη κοινωνία*, ό.π., σ. 39-87· «Εισαγωγή», στον τόμο *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1. Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία*, μτφρ. Έ. Παπαδοπούλου, Α. Χόπογλου, Αθήνα: Βέργος, 1977, σ. 13-66 και ιδίως 49-55.

μόνο μελετώντας τα κείμενα των μελών της Καταστασιακής Διεθνούς της ίδιας περίπου περιόδου.

Αυτό το υπόγειο βεμπεριανό ρεύμα, που δεν στέρεψε ποτέ, βρήκε την ευκαιρία να αναδυθεί εκ νέου όταν άλλες δυνάμεις, όπως σίγουρα η φροϋδική ψυχανάλυση και ενδεχομένως κάποιες όψεις της φαινομενολογίας, συντέλεσαν στο σπάσιμο του μαρξιστικού φράγματος.¹⁰⁸¹ Αναμείχθηκε μαζί τους μαγματικά και συνετέλεσε από τη μεριά του στη *δημιουργία* της θεώρησης του θεσμίζοντος φαντασιακού. Πράγματι, παρότι μπορούμε να σκεφτούμε αρκετά μεγέθη με τα οποία σχετίζεται το κοινωνικό *φαντασιακό* – φερ'επειν το φροϋδικό ασυνείδητο ή η καντιανή δημιουργική φαντασία –, είναι δύσκολο να εντοπίσουμε κάποιο άλλο στοιχείο του μάγματος που διαμορφώνει το καστοριαδικό σύμπαν σκέψης, στο οποίο να ενυπάρχει τόσο ρητά η έννοια του κοινωνικού *νοήματος* ως διακριτικού στοιχείου μιας πολιτισμικής και ιστορικής ιδιαιτερότητας, τόσο στο επίπεδο της οργάνωσης της ζωής, όσο και σε εκείνο *της γνώσης για τη ζωή*.¹⁰⁸²

Από την άλλη, τονίσαμε ήδη ότι όλα αυτά δεν σημαίνουν πως το καστοριαδικό έργο μπορεί με οποιονδήποτε τρόπο να θεωρηθεί ως απλή συνέχεια του βεμπεριανού, ιδίως από τη στιγμή που ενέχει διαστάσεις οι οποίες απουσιάζουν πλήρως από τη σκέψη του Weber, όπως ο ρόλος της δημιουργικής κοινωνικής φαντασίας στη συγκρότηση του νοήματος και οι οντολογικές παραδοχές και συνεπαγωγές που τη συνοδεύουν. Ωστόσο, ακόμη και η οντολογία της δημιουργίας δεν είναι άσχετη με την εγγενή πολυσημία, μεταβλητότητα και πολυσχιδία που εγγράφει στο πεδίο της κοινωνίας και της ιστορίας ο Max Weber.

¹⁰⁸¹ Δανειζόμαστε κατά κάποιον τρόπο τη μεταφορά του υπόγειου ρεύματος από τον Miguel Abensour, ο οποίος στο έργο του *Η δημοκρατία ενάντια στο κράτος* (μτφρ. Β. Ιακώβου, Αθήνα: Στάσει εκπίπτοντες, 2019) παρουσιάζει τις δύο τάσεις που κατά τη γνώμη του υπάρχουν στο μαρξικό έργο – την πραξιακή και δημοκρατική, από τη μία, και την οικονομιστική, θετικιστική και ντετερμινιστική, από την άλλη – όχι ως απόψεις που ανταποκρίνονται σε διαφορετικές χρονικές στιγμές της σκέψης του Marx – νεαρός Marx, ώριμος Marx –, ούτε ως όψεις μιας αντίφασης που πρέπει να επιλυθεί, αλλά ως δύο ρεύματα που συνεχίζουν να κυλούν σε όλη τη ζωή του στοχαστή, βρίσκοντας την ευκαιρία να αναδυθούν και να δυναμώσουν ανάλογα με την εποχή, την πολιτική συγκυρία κ.λπ. Θα επανέλθουμε στο βιβλίο του Abensour στη συνέχεια, σχολιάζοντας αναλυτικά τη σχέση του Καστοριάδη με τον μαρξισμό, αφού και στα καστοριαδικά κείμενα παρουσιάζεται ένας ανάλογος, αν και κατά τη γνώμη μας όχι τόσο ευέλικτος, εντοπισμός των δύο συνιστωσών της μαρξικής σκέψης.

¹⁰⁸² Όπως επισημαίνει η Μαρία Ν. Αντωνοπούλου (*Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας*, ό.π., σ. 362-363), οι αξίες-ιδέες έχουν για τον Weber όχι μόνο πρακτικό/πραξιακό, αλλά και επιστημολογικό ρόλο. Το ίδιο ακριβώς ισχύει και για τις φαντασιακές σημασίες του Καστοριάδη.

Την ίδια στιγμή, για να αναδείξουμε ακόμη περισσότερο τη συνθετότητα των πραγμάτων, θα μπορούσαμε να σημειώσουμε ότι και άλλοι στοχαστές, που επίσης επηρεάζουν τον Καστοριάδη, όπως ο Merleau-Ponty, έχουν ήδη με τη σειρά τους αντλήσει στοιχεία από τον Weber. Για τις αναφορές του Merleau-Ponty στο βεμπεριανό έργο, ιδίως σε σχέση με το εδώ συζητούμενο ζήτημα της γνώσης της ιστορίας, βλ. το εξαιρετικό κείμενο του Ritchie Savage, «Merleau-Ponty's Use of the Weberian Example: Avoiding Totalizing Meanings in History», στο David Chalcraft, Fanon Howell, Marisol Lopez Menendez, Hector Vera (επιμ.), *Max Weber Matters*, Μπέρλινγκτον: Ashgate, 2008, σ. 73-85.

Παρατηρούμε εδώ ακριβώς ένα κομψούζιο διασταυρούμενων αλληλεπιδράσεων στο πεδίο της ιστορίας –έστω της διανοητικής– να ξεδιπλώνεται μπροστά στα μάτια μας.

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι τα πρωτόλεια –αν και, όπως ίσως φάνηκε, θα πρέπει να δώσουμε στον όρο μάλλον χρονική παρά αξιολογική σημασία– κείμενα του Καστοριάδη που πρωτοκυκλοφόρησαν την άνοιξη του 1944 και αναδημοσιεύτηκαν με νέα σχόλια και παρατηρήσεις του φιλοσόφου στο τέλος του 1988 αποτελούν μια σπουδαία και ανεκμετάλλευτη μέχρι σήμερα πηγή για τη μελέτη της καστοριαδικής φιλοσοφίας. Αυτά τα κείμενα υπερβαίνουν κατά πολύ τον ρόλο του απλού υπομνηματισμού του έργου του Weber, καθώς μας επιτρέπουν να ανασυγκροτήσουμε τη διαμόρφωση ορισμένων από τα προβλήματα που απασχολούσαν τον Καστοριάδη ήδη από τα εφηβικά και τα φοιτητικά του χρόνια και να παρακολουθήσουμε τις διαδοχικές απόπειρες για την πραγμάτευση και την επίλυσή τους.

Φυσικά, όπως συμβαίνει πάντοτε στη σκέψη αλλά και στη ζωή, αυτές οι απόπειρες δεν κινήθηκαν στο πλαίσιο μιας απλής, γραμμικής ή εξελικτικής πορείας· εντελώς αντίθετα, τις βλέπουμε να διακλαδίζονται, να συναντούν άλλα μονοπάτια και να ενώνονται μαζί τους, να επιστρέφουν αλλοιωμένες, να επανακάμπτουν, να επανέρχονται με νέο νόημα. Αφαιρώντας τις ενοχλητικές τελεολογικές συνδηλώσεις, δεν μπορούμε παρά να συμφωνήσουμε με τον Hegel, όταν υποστηρίζει ότι η επάνοδος δεν μπορεί να είναι ποτέ απλή επανάληψη, αλλά διατηρεί μέσα της *aufgehoben* –διασωσμένα αλλά και ανηρημένα– όλα όσα έχουν λάβει στο μεταξύ χώρα.

Ας δώσουμε ένα παράδειγμα. Σκιαγραφήσαμε παραπάνω τη μετατόπιση του Καστοριάδη από μια νεοκαντιανού τύπου θεώρηση για την ισχύ ως συμμόρφωση με άχρονους και υπερϊστορικούς λογικούς κανόνες προς μια ουσιαστικά κοινωνικο-ιστορική σύλληψη της ισχύος, αναδεικνύοντας ταυτόχρονα τον κομβικό ρόλο που διαδραμάτισε το βεμπεριανό έργο σε αυτή τη μετατόπιση. Αυτό ωστόσο δεν θα πρέπει να μας κάνει να πιστέψουμε ότι ο Καστοριάδης άφησε απλά πίσω του τους προβληματισμούς για την ύπαρξη και τη φύση κάποιων λογικών αρχών που ισχύουν σε κάθε κοινωνία και πολιτισμό, ούτε ότι θυσιάσε την απαίτηση της αλήθειας στον βωμό μιας πλήρους κοινωνικής κατασκευασιοκρατίας. Όπως σημειώνει ο ίδιος σε ένα από τα σχόλια του 1988 πάνω στο σώμα των παλιών του γραπτών, παρότι βρίσκει πλέον τον κατά τα νεοκαντιανά πρότυπα ορισμό της ιστορίας ως *geltendes Sein* ή *seindes Gelten* απαράδεκτο, «[τ]ο ζήτημα της σχέσης μιας “καθαρής” θεωρίας της γνώσης και της “ιστορικής” θεωρίας –ή, αλλιώς: της λογικής-υπερβασιακής (transzedental) και της ιστορικής-πραγματικής διάστασης της γνώσης– [...] δεν έπαψε ποτέ να [τον] παιδεύει».¹⁰⁸³

¹⁰⁸³ Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 24. Βλ. και σ. 73, όπου σημειώνεται ότι «κοινωνική και αντικειμενική νόηση βρίσκονται σε ουσιαστικότερη σχέση». Όπως άλλωστε μας πληροφορεί ο καλύτερος μελετητής των ανέκδοτων κειμένων του φιλοσόφου, Nicolas Poirier, η διδακτορική διατριβή που σκόπευε ο Καστοριάδης να εκπονήσει στο Παρίσι, όπου βρέθηκε τη χρονιά που ακολούθησε τη δημοσίευση των κειμένων που απαρτίζουν τις *Πρώτες δοκιμές*, θα γινόταν υπό την εποπτεία του επιστημολόγου René Poirier και θα είχε ως θέμα την αντίφαση ανάμεσα στην καθαρή λογική, όπως ενσαρκώνεται στο έργο του Kant και του Hegel, και την ιστορική λογική. Βλ. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 41-57. Δεν γνωρίζουμε αν η επισήμανση της Servanne

Πράγματι, όχι μόνο οι καστοριαδικές πραγματεύσεις περί της πρώτης φυσικής στιβάδας και της σύστοιχης προς αυτή συνολοταυτιστικής λογικής διασώζουν κάτι από την πρωταρχική απαίτηση μιας παντού και πάντα ισχύουσας ορθολογικότητας, που ωστόσο εμβαπτίζεται κάθε φορά στο μεταβαλλόμενο κοινωνικό φαντασιακό, αλλά και οι σκέψεις που αναπτύσσει ο φιλόσοφος σε ώριμα δοκίμια όπως το «Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης» –δοκίμια πάνω από τα οποία θα σκύψουμε προσεκτικά στο σχετικό κεφάλαιο– εξερευνούν τη δυνατότητα μιας τρόπον τινά καθολικά έγκυρης γνώσης, παρότι –ή μάλλον στον βαθμό που– οι άνθρωποι βλέπουν πάντοτε τον κόσμο μέσα από το πρίσμα των φαντασιακών σημασιών της εποχής τους. Όπως και ο Weber, έτσι και ο Καστοριάδης, αρνήθηκε πάντοτε πεισματικά να προσυπογράψει έναν γνωσιολογικό σχετικισμό οποιουδήποτε είδους – πράγμα κατ' αρχήν παράδοξο, καθότι οι θεωρίες τους αναδεικνύουν τον «αυθαίρετο» και ιστορικά μεταβαλλόμενο χαρακτήρα των οπτικών γωνιών από τις οποίες ξεκινά κάθε γνώση.¹⁰⁸⁴

Χωρίς λοιπόν να στερούνται σημασίας για έναν απλό μελετητή του Weber, ο οποίος θα βρει εκεί έγκυρα και ενδιαφέροντα σχόλια και πρωτότυπες ερμηνευτικές προτάσεις, οι *Πρώτες δοκιμές* καθίστανται πραγματικά πολύτιμες από τη στιγμή που ενδιαφερόμαστε για την πνευματική διαδρομή του Καστοριάδη. Μπορούμε μετά λόγου γνώσεως να πούμε ότι η πρόβλεψη και η προσδοκία που διατύπωσε ο ίδιος στον πρόλογο του 1988 («Νομίζω πως εκείνοι που ενδιαφέρονται για την κατοπινή μου δουλειά θα βρουν σ' αυτά τα γραπτά [...] την προβληματική που η πίεσή της διαμόρφωσε την μετέπειτα πορεία μου») επιβεβαιώνεται πλήρως. Μάλιστα, έχει ιδιαίτερο ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς ότι τα κείμενα των *Πρώτων δοκιμών*, για λόγους που δεν είναι πλήρως σαφείς και θα παραμείνουν πάντοτε υποθετικοί, καθιστούν ορατές συνάψεις της καστοριαδικής σκέψης με το βεμπεριανό έργο τις οποίες ο ίδιος ο Καστοριάδης θα υποβαθμίσει ή και θα συγκαλύψει σε άλλα γραπτά του. Στρεφόμενοι σε ένα δοκίμιό του που δημοσιεύτηκε ως βιβλιοκριτική στο περιοδικό *Esprit* τον Φεβρουάριο του 1988 μπορούμε να ελέγξουμε αυτόν τον ισχυρισμό.

Jollivet («Αξελός, Καστοριάδης, Παπαϊωάννου: από τον εμφύλιο πόλεμο στην κριτική του μαρξισμού», στον τόμο *Ματαρόα, 1945*, ό.π., σ. 87), σύμφωνα με την οποία αυτό (;) το διδακτορικό θα αφορούσε τον Weber, είναι εντελώς λανθασμένη ή απλώς μερική, πάντως ο Poirier δεν αναφέρει τίποτα σχετικό. Η διατριβή εξάλλου δεν ολοκληρώθηκε τελικά ποτέ.

¹⁰⁸⁴ Σε αυτό το πλαίσιο έχει νόημα να διαβαστεί και η υποενότητα «Νόημα και εγκυρότητα» που περιλαμβάνεται στο μακροσκελές και ώριμο δοκίμιο του Καστοριάδη «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 58-85. Μπορεί η μετάφραση του γαλλικού τίτλου «Sens et validité» να είναι ορθή, δεν πρέπει όμως να παραβλέψουμε ότι ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι η γερμανική επικεφαλίδα της ενότητας θα ήταν «Sinn und Geltung».

2. Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία

Ο Philippe Raynaud γεννήθηκε το 1952 στη Γαλλία. Σπουδάζοντας στην École Normale Supérieure της Saint-Cloud, πέρασε με επιτυχία τις απαιτητικές εξετάσεις της *agrégation* στους τομείς της φιλοσοφίας και της πολιτικής επιστήμης και σήμερα διδάσκει στο Πανεπιστήμιο Paris II Panthéon-Assas. Συμμετέχοντας αρχικά σε διάφορες τροτσκιστικές ομάδες και όντας αφοσιωμένος στην ιδέα της επανάστασης,¹⁰⁸⁵ θα ενταχθεί προς το τέλος της δεκαετίας του 1970 στο Σοσιαλιστικό Κόμμα Γαλλίας, στρεφόμενος σε σοσιαλδημοκρατικές θέσεις.

Η γνωριμία του με τον –τριάντα χρόνια μεγαλύτερό του– Καστοριάδη υπήρξε αρκετά κομβική και για τους δύο. Σε έναν πρώτο χρόνο, ο Raynaud θα τηρήσει μια κάπως επιφυλακτική στάση απέναντι στον φιλόσοφο, όχι εξαιτίας της απουσίας εκτίμησης για το έργο του, το οποίο τον είχε εντυπωσιάσει, αλλά για πολιτικούς λόγους. Καθώς όμως ο Καστοριάδης θα του προτείνει, παρά τις πολιτικές διαφορές τους, να συνεργαστούν στο πλαίσιο της έκδοσης του περιοδικού *Libre*, ο Γάλλος θα ανακαλύψει «έναν άνθρωπο πολύ διαφορετικό απ’ ό,τι φανταζό[ταν]» και σταδιακά οι δύο άνδρες θα γίνουν φίλοι. Για ένα διάστημα τα πρωτοχρονιάτικα ρεβεγιόν της φιλοσοφικής και όχι μόνο παρέας τους θα διοργανώνονται εναλλάξ στο σπίτι του ενός και του άλλου, ενώ ο Καστοριάδης θα επιλέξει τον Raynaud ως επικεφαλής του αφιερωμένου στο έργο του διεθνούς συνεδρίου που έλαβε χώρα στο Σεριζύ από τις 3 έως τις 10 Ιουλίου του 1990,¹⁰⁸⁶ με παρευρισκόμενους στοχαστές τόσο ετερόκλητους όσο ο Pierre Rosanvallon,¹⁰⁸⁷ ο Marcel Gauchet, ο Eduardo Colombo, ο Francisco Varela, ο Edgar Morin, ο Κωστής Σπαντιδάκης και ο Vincent Descombes.

Στο πλαίσιο αυτού του συνεδρίου δεν θα λείψει πάντως και μια σύντομη ένταση ανάμεσα στον Καστοριάδη και τον Raynaud. Καθώς ο πρώτος θα ταχθεί υπέρ ενός τρόπου ζωής που οργανώνεται στη βάση του αμεσοδημοκρατικού αυτοπεριορισμού και του σεβασμού των ορίων του περιβάλλοντος, ο δεύτερος θα τον κατηγορήσει ότι προτείνει την επιστροφή στο βιοτικό επίπεδο της δεκαετίας του 1930. Ο Καστοριάδης θα απαντήσει εκνευρισμένος ότι δεν πρόκειται να χάσει τον χρόνο του αντικρούοντας αυτό το επιχείρημα, ενώ πολλά χρόνια αργότερα ο Raynaud, με έναν ψυχολογισμό που κατά τη γνώμη μας είναι κατ’ αρχήν τουλάχιστον πάντοτε ύποπτος, θα δηλώσει στον François Dosse: «Στο Σεριζύ κατάλαβα ότι ένας από τους λόγους για τους οποίους ο Καστοριάδης δεν εγκατέλειψε ποτέ αυτήν την επαναστατική παράδοση –δεν αμφισβητώ την ειλικρίνειά του· ίσως αυτό γινόταν ασύνειδα– ήταν πως, αν την εγκατέλειπε, δεν θα είχε πια την ίδια σχέση με τους μαθητές του και τους οπαδούς του. Θα ήταν απλώς ένας καθηγητής, όπως τόσοι και τόσοι άλλοι, χάνοντας την αύρα του προφήτη».

¹⁰⁸⁵ Βλ. Philippe Raynaud, *Το μωσαϊκό της άκρας αριστεράς*, μτφρ. Ν. Φουντουλάκη, Αθήνα: Πόλις, 2008.

¹⁰⁸⁶ Η εισήγηση του Raynaud από το εν λόγω συνέδριο με τίτλο «Ο Καστοριάδης και η ελληνική κληρονομία» έχει μεταφραστεί στα ελληνικά από τη Ζωή Καστοριάδη και έχει περιληφθεί εν είδει εισαγωγής στον δεύτερο τόμο της *Ελληνικής ιδιαιτερότητας*, ό.π., σ. 25-41.

¹⁰⁸⁷ Ο οποίος αργότερα θα περιγράψει τη γνωριμία του με τον Καστοριάδη, αναφερόμενος με εγκωμιαστικά λόγια στον φιλόσοφο. Βλ. Pierre Rosanvallon, *Η δική μας διανοητική και πολιτική ιστορία. 1968-2018*, μτφρ. Κ. Λαμπρινού, Αθήνα: Πόλις, 2020, σ. 78-81.

Ανεξάρτητα πάντως από τα αμφιλεγόμενα αυτά σχόλια, ο Philippe Raynaud παραμένει, τόσο ως συγγραφέας όσο και ως άνθρωπος, μια φιγούρα που διαδραμάτισε σημαντικό ρόλο στο περιβάλλον του Καστοριάδη. Μάλιστα, μετά τον θάνατο του φιλοσόφου και με αφορμή την *post mortem* δημοσίευση των σεμιναρίων του για τον Πολιτικό του Πλάτωνα,¹⁰⁸⁸ ο γάλλος πολιτειολόγος θα πάρει την πρωτοβουλία της διεξαγωγής μιας σχετικής ημερίδας στο Ινστιτούτο Michel-Villey, όπου παλιοί φίλοι και μαθητές του Καστοριάδη, όπως ο Olivier Fressard, ο Vincent Descombes και η Anissa Castel-Bouchouchi, θα συγκεντρωθούν για να τιμήσουν τη μνήμη του και να συζητήσουν τις θέσεις του για το πλατωνικό έργο.^{1089,1090}

Εντός αυτού του γενικότερου πλαισίου πρέπει να τοποθετηθεί και να γίνει κατανοητό ένα δοκίμιο του Καστοριάδη που έχει ιδιαίτερη σημασία για το θέμα μας. Ο λόγος είναι για το κείμενο «Individu, Société, Rationalité, Histoire» που δημοσιεύεται στο περιοδικό *Esprit* τον Φεβρουάριο του 1988, με αφορμή την πρώτη έκδοση του βιβλίου του Philippe Raynaud *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*.¹⁰⁹¹ Στα ελληνικά το κείμενο δημοσιεύεται αρχικά στην τριμηνιαία επιθεώρηση *Λεβιάθαν*,¹⁰⁹² ενώ στη συνέχεια περιλαμβάνεται σε νέα μετάφραση στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*.¹⁰⁹³ Με μία έννοια, θα μπορούσε κανείς να πει ότι το εν λόγω δοκίμιο αποτελεί μια πολύ εκτενή βιβλιοκριτική για το πόνημα του Raynaud, το οποίο ο Καστοριάδης χαρακτηρίζει ως «την καλύτερη εισαγωγή που γνωρίζ[ει] στο συνολικό έργο του Μαξ Βέμπερ». Όπως σημειώνει, ο συγγραφέας συνδυάζει «την αυστηρή παρουσίαση των προδρομών του [Weber], της μεθόδου του και των αποτελεσμάτων της μ' έναν εξαιρετικά προσεκτικό απολογισμό των δυσκολιών του, της αμφισημαντότητάς του και τον αδιεξόδων του».¹⁰⁹⁴

Εξάλλου, κατά τη γνώμη του Καστοριάδη, η πνευματική συγγένεια του Raynaud με τον Weber «και η συμπάθεια που ολοφάνερα και δίκαια δείχνει απέναντι στον μέγιστο αυτόν Γερμανό στοχαστή, δεν τον εμποδίζουν να επισύρει αποφασιστικά την προσοχή [...] στις δυσκολίες, τις αντινομίες, τις απορίες, στις οποίες απολήγει η βεμπεριανή προσπάθεια». Επιπρόσθετα, και αυτό είναι ίσως κατά τη γνώμη του διανοητή το πιο δύσκολο και το πιο σημαντικό, ο συγγραφέας εντοπίζει τους τρόπους με τους οποίους «η συζήτηση για την κεφαλαιώδη συμβολή του Βέμπερ θέτει υπό δοκιμασία τον “σύγχρονο λόγο” σε ορισμένες από τις κεντρικές του φιγούρες».¹⁰⁹⁵ Πράγματι λοιπόν ο Καστοριάδης, «καθότι τυγχάν[ει]

¹⁰⁸⁸ Cornelius Castoriadis, *Sur Le Politique de Platon*, Παρίσι: Seuil, 1999.

¹⁰⁸⁹ Τα κείμενα των εισηγήσεων θα δημοσιευτούν στο 31ο τεύχος του περιοδικού *Droit*, Οκτώβριος 2000, σε αφιέρωμα του οποίου την επιμέλεια είχε ο Raynaud, με τίτλο «Hommage à Cornelius Castoriadis (1922-1997)».

¹⁰⁹⁰ Οι περισσότερες από τις παραπάνω πληροφορίες αντλήθηκαν από τη βιογραφία του François Dosse για τον Καστοριάδη. Βλ. Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 290, 317-318, 320, 323-324, 437-438, 589-590.

¹⁰⁹¹ Στα κεφάλαια της διατριβής που αφορούν τον Weber έχουμε αξιοποιήσει συστηματικά αυτό το πράγματι σημαντικό βιβλίο.

¹⁰⁹² Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», μτφρ. Μ. Δημητρακόπουλος, *Λεβιάθαν* 7, 1990, σ. 9-40.

¹⁰⁹³ Πρόκειται για την έκδοχή στην οποία έχουμε ήδη παραπέμψει και την οποία θα εξακολουθήσουμε να χρησιμοποιούμε.

¹⁰⁹⁴ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 43.

¹⁰⁹⁵ Στο ίδιο.

παλαιός οικείος και θαυμαστής του Βέμπερ»,¹⁰⁹⁶ καταπιάνεται αναλυτικά και με «το μολύβι ανά χείρας» με το βιβλίο του Raynaud. Παρά τις όποιες διαφωνίες του, αποτιμά το συνολικό εγχείρημα με έντιμο τρόπο και το αξιολογεί πολύ θετικά. Χαρακτηριστικό είναι ότι, ακόμη και όταν βρίσκεται αντιμέτωπος με σημεία που του φαίνονται προβληματικά, όπως λόγου χάρη οι σελίδες στις οποίες ο Raynaud επικαλείται τις χαμπερμασιανές αναλύσεις για το εξορθολογιστικό δυναμικό των θρησκειών,¹⁰⁹⁷ ο Καστοριάδης προτιμά να στρέψει τα βέλη του κατά των αναφερόμενων στοχαστών –εν προκειμένω του Habermas– και όχι κατά του συγγραφέα του υπό παρουσίαση έργου.¹⁰⁹⁸

Σε ένα πρώτο επίπεδο, λοιπόν, πράγματι μπορεί να γίνει λόγος για μια βιβλιοπαρουσίαση ή για ένα κριτικό δοκίμιο που αφορά το βιβλίο του Raynaud. Όπως όμως φανερώνει ήδη η έκταση του κειμένου –36 σελίδες στην ελληνική έκδοση– αλλά κυρίως η ποικιλία και το βάθος των παρατηρήσεων του Καστοριάδη σχετικά με τις βεμπεριανές θέσεις, στην πραγματικότητα έχουμε να κάνουμε με κάτι πολύ περισσότερο: μια επιστροφή του φιλοσόφου σε έναν σημαντικό για τον ίδιο συγγραφέα, μια κριτική ανάλυση ενός έργου που τον επηρέασε και ίσως, σε ένα επίπεδο, μια απόπειρα ξεκαθαρίσματος λογαριασμών και τήρησης αποστάσεων. Όπως θα δείξουμε αναλυτικά στη συνέχεια, ο Καστοριάδης στο συγκεκριμένο γραπτό φαίνεται για κάποιον λόγο να προσπαθεί κατά τόπους να διαφοροποιηθεί έντονα από τον Weber. Μάλιστα, είναι τέτοια η ένταση αυτής της προσπάθειας, που τον οδηγεί σε ορισμένες υπερβολές ή και ανακρίβειες.

~

Το δοκίμιο χωρίζεται σε τέσσερις ενότητες, που σχετίζονται, αν και όχι αυστηρά ή μονοσήμαντα, με τα τέσσερα ουσιαστικά που αποτελούν τον τίτλο του: 1. Το ζήτημα του ατομικισμού 2. Το κοινωνικο-ιστορικό και το ψυχικό στοιχείο 3. Οι ιδεατοί τύποι 4. Ορθολογικότητα και πολιτική. Σε καθένα από αυτά τα υποκεφάλαια, ο Καστοριάδης, εκκινώντας από διάφορα σημεία του έργου του Weber, προσπαθεί να καταδείξει τη

¹⁰⁹⁶ Στο ίδιο. Εξάλλου και ο François Dosse (*Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π. σ. 319) επισημαίνει ότι ένα από τα στοιχεία που έφερε κοντά τον Καστοριάδη και τον Raynaud ήταν το κοινό τους ενδιαφέρον για το έργο του Max Weber. Ωστόσο κάνει λάθος όταν σημειώνει (στο ίδιο, σ. 319-320) ότι ο Καστοριάδης απορρίπτει μεν τον μεθοδολογικό ατομισμό του Weber αλλά δεν τον συνδέει με κάποια οντολογία. Όπως θα δείξουμε αναλυτικά, ακριβώς αυτό αποτελεί ένα από τα κεντρικά επιχειρήματα του Καστοριάδη – κατ' αρχήν ορθό, λανθασμένο, κατά τη γνώμη μας, όπως χρησιμοποιείται στο κείμενο.

¹⁰⁹⁷ Στην ενότητα «Logique et dynamique de la rationalisation», ο Raynaud αξιοποιεί τις πραγματεύσεις του Habermas σχετικά με τη λογική της εξέλιξης των κοσμοεικόνων, κρίνοντάς τις σημαντικές και ενδιαφέρουσες, καθώς κατά τη γνώμη του μπορούν να συνεισφέρουν στην κατάδειξη της αλληλοδιαπλοκής της ενδεχομενικότητας της ιστορίας, από τη μία, και του γεγονότος ότι «ορισμένες ιστορικές ακολουθίες δεν θα μπορούσαν επ' ουδενί να εμφανιστούν οπουδήποτε». Βλ. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 138-145. Μόνο προς το τέλος του αποσπάσματος ο συγγραφέας φαίνεται να αρθρώνει κάποια κριτική στις χαμπερμασιανές απόψεις περί της αυτονομίας ως προόδου του εξορθολογισμού. Για τη δική μας αποτίμηση της προσέγγισης του Habermas, βλ. παραπάνω, σ. 91-94.

¹⁰⁹⁸ Βλ. Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 55-56, 61, 69, 74-78.

σημασία αλλά και τα όρια της συνεισφοράς του, πραγματοποιώντας ταυτόχρονα συσχετίσεις με τις λύσεις που προσφέρει το δικό του έργο στα αντίστοιχα προβλήματα. Στην παρούσα ενότητα θα ασχοληθούμε μόνο με τα δύο πρώτα σημεία, καθώς το τρίτο, που αφορά τους ιδεατούς τύπους, εμφανίζεται με διαφορετικές εκδοχές σε αρκετά ακόμη κείμενα του στοχαστή που αναφέρονται στον Weber, συνεπώς θα το προσεγγίσουμε συνολικά στο κεφάλαιο που ακολουθεί, ενώ το τέταρτο, που έχει να κάνει με τον ρόλο της ορθολογικότητας στη θεμελίωση των αξιών και των πολιτικών προταγμάτων, θα αποτελέσει αντικείμενο ειδικής και εκτενούς εξέτασης.¹⁰⁹⁹

Σε αυτό το πλαίσιο, εντελώς γενικά μπορούμε να πούμε ότι ο Καστοριάδης διατυπώνει ορισμένες γόνιμες παρατηρήσεις σχετικά με διάφορες προβληματικές ή προβληματοποιήσιμες πτυχές της θεωρίας του Weber. Παραδείγματος χάρη, επικαλούμενος τη βεμπεριανή παραδοχή σύμφωνα με την οποία πλήρως κατανοήσιμη είναι μόνο η ορθολογική κατά τον σκοπό πράξη, ενώ άλλες κατηγορίες του πράττειν, όπως το παραδοσιακό και το συναισθηματικό, αποτελούν απλώς οριακές περιπτώσεις για τη *verstehende Soziologie*, ο Καστοριάδης αναρωτιέται για τη γονιμότητα μιας μεθόδου που φαίνεται να αποκλείει καταστατικά ένα τεράστιο σκέλος του αντικειμένου της: «Ποιες είναι [...] οι προοπτικές και η τύχη μιας κατανοητικής κοινωνιολογίας που περιορίζεται, απέναντι στο 95% της ανθρώπινης ιστορίας, να λέει: αυτό δεν είναι κατανοητό, είναι όμως κατά παράδοσιν;»¹¹⁰⁰

Είναι επίσης αναμφισβήτητο ότι στο εν λόγω δοκίμιο παρουσιάζονται, επαναλαμβάνονται ή προεκτείνονται σημαντικές προσίδεις προβληματικές του καστοριαδικού στοχασμού· λόγου χάρη, διατυπώνεται στο κείμενο με ξεχωριστή καθαρότητα η αντίληψη για την πόλωση μεταξύ ψυχής και κοινωνίας, που οφείλει να αντικαταστήσει τη φιλελεύθερη αντίθεση κοινωνίας-ατόμου.¹¹⁰¹ Στον βαθμό που συμβαίνουν όλα τα παραπάνω, οι σκέψεις που εκφράζονται στο συγκεκριμένο κείμενο σε καμία περίπτωση δεν στερούνται αξίας. Παρ' όλα αυτά, θεωρούμε ότι για έναν επαρκή αναγνώστη του καστοριαδικού έργου το υπό συζήτηση γραπτό εμφανίζει πιο πολλά προβλήματα παρά εύστοχα σημεία. Για να καταστεί φανερό τι εννοούμε, θα πάρουμε τα πράγματα με τη σειρά, επιμένοντας στα κύρια σημεία της καστοριαδικής κριτικής ενάντια στον Weber.

Με βάση τα όσα έχουμε υποστηρίξει μέχρι στιγμής, δεν αποτελεί έκπληξη το ότι στο επίκεντρο της καστοριαδικής κριτικής βρίσκεται το ζήτημα του νοήματος. «Η κοινωνιολογία πρέπει να κατανοεί, και όχι (ή όχι απλώς) να εξηγεί [...]. Τι μπορεί να κατανοήσει κανείς; Νόημα. Και, σύμφωνα με τον Βέμπερ, υπάρχει νόημα μόνο “εντός”, “διά” των πραγματικών ατόμων και “για” αυτά τα άτομα».¹¹⁰² Κατά τη γνώμη του Καστοριάδη, όπως τουλάχιστον διατυπώνεται σε αυτό το δοκίμιο, η βεμπεριανή προβληματική για το νόημα εγγράφεται ευθύς εξ αρχής στην προοπτική μιας ατομικιστικής θεώρησης και μεθοδολογίας. Αυτό δημιουργεί ανυπέρβλητα προβλήματα που πρέπει να καταδειχθούν.

¹⁰⁹⁹ Βλ. παρακάτω, σ. 429-505.

¹¹⁰⁰ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 49.

¹¹⁰¹ Βλ. στο ίδιο, σ. 58 κ.ε.

¹¹⁰² Στο ίδιο, σ. 50.

Πρώτα απ' όλα, ο Καστοριάδης στέκεται στο ζήτημα του ατομικού χαρακτήρα του νοήματος. Λαμβάνοντας υπόψη τις προειδοποιήσεις του Weber ενάντια σε μια φοβερή παρερμηνεία –*ungeheures Missverständnis*– που θα μετέφραζε τις μεθοδολογικές του θέσεις σε οντολογικές αποφάνσεις για τη φύση του κοινωνικού και σημειώνοντας ότι αυτές οι προειδοποιήσεις θα μπορούσαν ενδεχομένως να λειτουργήσουν ως μια πολιτική κριτική απέναντι σε νεοφιλελεύθερες ερμηνείες του Weber, όπως αυτή του Friedrich von Hayek,¹¹⁰³ ο Καστοριάδης αποφαίνεται εντούτοις ότι οι πραγματεύσεις του Weber προϋποθέτουν και συνεπάγονται, έστω άρρητα, μια οντολογία. Με άλλα λόγια, όσο κι αν οι νεοκαντιανές επιρροές του Weber, τις οποίες άλλωστε ο Καστοριάδης επικρίνει αρκετά συχνά,¹¹⁰⁴ τον οδηγούν να θεωρήσει ότι μπορεί να διακρίνει με αυστηρότητα τη μέθοδο που χρησιμοποιεί από την οντολογία του αντικειμένου που μελετά,¹¹⁰⁵ στην πραγματικότητα κάτι τέτοιο είναι αδύνατο. «Οι εκφράσεις του Βέμπερ [...] είναι τόσο κατηγορηματικές, που γίνεται αμέσως αντιληπτό ότι, κι αν ακόμα η ατομικιστική μέθοδος δεν συνεπάγεται μία “αξιολογική”, ακόμα λιγότερο πολιτική, τοποθέτηση, ισοδυναμεί ωστόσο με μια οντολογική απόφαση ως προς το είναι του κοινωνικο-ιστορικού».¹¹⁰⁶

Συνεπώς, κατά τον Καστοριάδη, ακόμα και όταν ο Weber αναφέρεται σε συλλογικούς σχηματισμούς, είναι σαφές ότι αυτοί έχουν προκύψει –ή, τουλάχιστον, πρέπει να τους αντιμετωπίσουμε ως εάν να έχουν προκύψει– από τη δράση μεμονωμένων ατόμων. Αντίστοιχα, οι σύντομες παρατηρήσεις του Weber για τον ρόλο που μπορεί να διαδραματίσει μια ολιστικού ή οργανικού τύπου προσέγγιση της κοινωνίας ως

¹¹⁰³ Στο ίδιο, σ. 46. Θυμίζουμε ότι ο Hayek είχε ασχοληθεί με το βεμπεριανό έργο, διαδραματίζοντας μάλιστα κάποιον ρόλο στη μετάφραση τμημάτων του *Οικονομία και κοινωνία*. Ένα παρόμοιο επιχείρημα με αυτό του Καστοριάδη –μια κατάδειξη δηλαδή των εγγενών δυνατοτήτων του βεμπεριανού έργου να εναντιωθεί στη νεοφιλελεύθερη οικειοποίηση και ερμηνεία του– συναντά κανείς και στη σκέψη του συγγραφέα του σημαντικότερου βιβλίου για τον Weber και τον νεοφιλελευθερισμό, Nicholas Gane. Βλ. Gane, *Max Weber and Contemporary Capitalism*, ό.π., σ. 72-94.

¹¹⁰⁴ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 53· *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 509.

¹¹⁰⁵ Μιλώντας εξαιρετικά αφηρημένα, θα μπορούσε να πει κανείς ότι ο νεοκαντιανισμός, προβαίνοντας στην ενδελεχή κριτική της αλήθειας ως *adequatio intellectus et rei* και της ιδέας ότι θα ήταν κάποτε δυνατό να ανασυνθέσουμε πλήρως τη μη εποπτεύσιμη πολυσχιδία του πραγματικού, καταλήγει να ταυτίζει τη γνωσιολογία με τη μεθοδολογία: το αντικείμενο είναι τόσο σύνθετο που δεν μπορούμε να πούμε τίποτα επ' αυτού, μπορούμε να ανασυγκροτήσουμε μόνο τον τρόπο υπό τον οποίο το γνωρίζουμε. Είναι σαφές ότι αυτή η αντίληψη βρίσκει τις ρίζες της στον ίδιο τον Kant, ο οποίος, καθιστώντας το πράγμα καθεαυτό ένα μια για πάντα απρόσιτο Χ, θεωρεί ότι μπορούμε να μιλήσουμε εντός των ορίων του λόγου μόνο για το *πώς τα υποκείμενα οργανώνουν τον κόσμο* – όχι για το *πώς* αυτός ο κόσμος όντως είναι. Ο Καστοριάδης θα ασκήσει ουκ ολίγες φορές κριτική σε αυτή την καντιανή ιδέα: πράγματι, το υποκείμενο πρέπει να είναι κάπως για να γνωρίζει, *αλλά και το αντικείμενο πρέπει να είναι κάπως για να γνωρίζεται*. Βλ. το κείμενό του «Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης», ό.π., σ. 346, 348, 372 και σποράδην. Πρέπει ωστόσο να σημειώσουμε ότι τα πράγματα στην πράξη δεν είναι τόσο καθαρά όσο τα παρουσιάζει εδώ ο φιλόσοφος. Υπάρχουν πράγματι τρόποι να ανασυγκροτήσει κανείς μια άρρητη οντολογία όχι μόνο στον Weber, αλλά και στον Rickert και σε άλλους στοχαστές τους οποίους φαίνεται να έχει κατά νου αρθρώνοντας την κριτική του· μάλιστα, αυτή η οντολογία, όπως θα δείξουμε, δεν ταυτίζεται αναγκαστικά με την απλοϊκή εικόνα που παρουσιάζει για λογαριασμό τους ο Καστοριάδης.

¹¹⁰⁶ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 46. Πρβλ. σ. 52: «Ούτε που αξίζει καν τον κόπο να εισέλθουμε στη συζήτηση της αστήρικτης ιδέας ότι θα μπορούσε να υπάρξει μια “μέθοδος” (ή μια “θεωρία της γνώσης”) η οποία δεν θα προϋπέθετε *καμία* οντολογία».

προκατασκευαστική ενέργεια για την κυρίως κοινωνιολογική εργασία ή ως ένας τρόπος να ανευρεθεί ποιο ατομικό πράττειν είναι σε κάθε περίπτωση κοινωνικά σημαντικό, κρίνονται από τον Καστοριάδη ως επουσιώδεις.¹¹⁰⁷ «Η ατομικιστική μέθοδος δεν εμποδίζει τον Βέμπερ να τοποθετηθεί τελικά με κατηγορηματικό τρόπο σε σχέση με το οντολογικό ζήτημα: “Η αποφασιστική εμπειρική κοινωνιολογική δουλειά αρχίζει πάντοτε [...] με το ερώτημα: ποια κίνητρα καθόρισαν και καθορίζουν τους μεμονωμένους (*einzelnen*) λειτουργούς αυτής της ‘κοινότητας’ να συμπεριφέρονται έτσι, ώστε αυτή να γεννηθεί (σχηματιστεί, δημιουργηθεί: *entstand*) και να εξακολουθεί να υπάρχει;”».¹¹⁰⁸

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, η ίδια η έννοια και η φύση του νοήματος δεν θα μπορούσε παρά να σφραγιστεί από τον ατομικισμό. Δεν έχουμε εδώ να κάνουμε μόνο με το ότι η κατανοητική κοινωνιολογία αποσκοπεί ρητά στη σύλληψη του υποκειμενικά σκοπούμενου νοήματος, του *subjektiv gemeinter Sinn*. Ακολουθώντας τη γενεαλογία που χαράζει ο Philippe Raynaud, και η οποία διέρχεται από τον Vico για να φτάσει μέχρι τον Hobbes,¹¹⁰⁹ ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι το νόημα για τον Weber δεν μπορεί να είναι παρά μια ορθολογική ακολουθία που τίθεται από ένα υποκείμενο. Ο τελευταίος κινείται με βάση «μια οντολογία (της φιλοσοφίας του κριτικισμού) που βεβαιώνει: αν υπάρχει νόημα, τούτο οφείλεται στο

¹¹⁰⁷ Στο ίδιο, σ. 47. Πρέπει παρ’ όλα αυτά να σημειωθεί ότι ο Καστοριάδης υποτιμά εν προκειμένω μια παρατήρηση του Weber που είναι αρκετά σημαντική, καθώς αναφέρεται στην πολιτισμική ιδιαιτερότητα της κάθε κοινωνίας. Ο Weber (*Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 18) γράφει ρητά ότι μια προοπτική που αντιμετωπίζει την κοινωνία ως όλον μπορεί να μας βοηθήσει να απαντήσουμε στο ερώτημα «ποιο πράττειν είναι λειτουργικά σημαντικό από την πλευρά της “διατήρησης” (αλλά περαιτέρω και προπάντων: της πολιτισμικής ιδιομορφίας!) και για την περαιτέρω διαμόρφωση συγκεκριμένου προσανατολισμού ενός τύπου κοινωνικού πράττειν». Τα παραδείγματα που δίνει στη συνέχεια για να φωτίσει αυτή τη θέση (βασιλιάς, επιχειρηματίας, προαγωγός, μάγος) αποτελούν χαρακτηριστικές περιπτώσεις μορφών δράσης που υπάρχουν σε μια κοινωνία και όχι σε μια άλλη, περιπτώσεις δηλαδή που καταδεικνύουν ότι το πράττειν των ατόμων εξαρτάται από την ιδιαιτερότητα του κοινωνικού τους περιβάλλοντος. Σε αυτή τη λογική, στις ενότητες του παρόντος που αφορούσαν τον Weber είχαμε προβεί στην υπόθεση ότι ο ίδιος πιθανώς θα θεωρούσε τα έργα του που αφορούσαν τέτοιους συλλογικούς καθορισμούς του πράττειν, όπως η θρησκεία, ως μελέτες που προϋποτίθενται από την ατομοκεντρική κοινωνιολογική έρευνα (βλ. παραπάνω, σ. 54-55). Αν λοιπόν ήθελε κανείς να είναι αυστηρός, θα μπορούσε να πει ότι ο Καστοριάδης εν προκειμένω υποβαθμίζει σε βαθμό συγκάλυψης αυτές τις διαστάσεις του βεμπεριανού έργου, ακριβώς γιατί είναι εκείνες που αντιτίθενται στην επιχειρηματολογία του περί του υποτιθέμενου οντολογικού ατομικισμού του Weber.

¹¹⁰⁸ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 47. Η παραπομπή στον Weber αφορά τις *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 19. Το απόσπασμα όντως λειτουργεί καλά για τους σκοπούς του Καστοριάδη –εξάλλου, η ατομοκεντρική τάση που εντοπίζει στον Weber, το σημειώσαμε κι εμείς στα σχετικά κεφάλαια, είναι πράγματι υπαρκτή· ωστόσο, σε καμία περίπτωση δεν είναι αποκλειστική–, η παράγραφος του πρωτοτύπου ολοκληρώνεται ωστόσο ως εξής: «Κάθε λειτουργική εννοιολογική διαμόρφωση (που βαίνει από το “όλον”) αποτελεί απλώς την προεργασία για κάτι τέτοιο, και φυσικά είναι αδιαμφισβήτητη η ωφέλεια και η απαραίτητη αναγκαιότητά της – όταν επιτελείται σωστά».

¹¹⁰⁹ Βλ. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 71-81. Αξίζει να σημειωθεί ότι μια παρόμοια γενεαλογία πραγματοποιεί και ο Sven Eliaeson, εγγράφοντας τον Weber σε μια παράδοση κύριοι σταθμοί της οποίας είναι ο Machiavelli, ο Hobbes και ο Bentham και η οποία, περνώντας μέσα από τον Weber, καταλήγει στις μέρες μας στους εκπροσώπους της θεωρίας της ορθολογικής επιλογής, όπως ο James Coleman. Σύμφωνα με αυτή την ερμηνευτική γραμμή, το κοινό σημείο των εν λόγω στοχαστών είναι ότι χρησιμοποιούν ως βασικό σχήμα ανάλυσης το μοντέλο του ορθολογικά δρώντος ατόμου. Βλ. Eliaeson, *Max Weber Methodologies*, ό.π.· «Ο Weber για την αντικειμενικότητα και την κανονιστικότητα», ό.π., σ. 31, 48-49.

ότι *υπάρχει* ένα υποκείμενο (ένα εγώ) που το θέτει (το σκοπεύει, το συγκροτεί, το κατασκευάζει κ.τ.λ.). Και αν *υπάρχει* ένα υποκείμενο, τούτο συμβαίνει επειδή *είναι* είτε η μόνη πηγή και μοναδική καταγωγή του νοήματος, είτε υποχρεωτικό σύστοιχό του». ¹¹¹⁰ Ανεξάρτητα από το αν μιλάμε για το φιλοσοφικό υποκείμενο ή για το κοινωνιολογικό άτομο, εντός αυτής της προοπτικής καλούμαστε να σκεφτούμε την κοινωνία *εγωλογικά*: δεν μπορούμε παρά «να παρουσιάσουμε [...] το κοινωνικο-ιστορικό ως “προϊόν” της συνεργασίας (ή της σύγκρουσης) των “ατόμων”». ¹¹¹¹

Το βεμπεριανό νόημα, λοιπόν, όπως ανασυγκροτείται από τον Καστοριάδη, είναι ατομικό, τόσο στη δημιουργία όσο και στη σύλληψή του. Στον βαθμό που το νόημα τίθεται από τους επιμέρους κοινωνικούς δρώντες, στον βαθμό που ο φορέας της νοηματικής συμπεριφοράς είναι τα άτομα –ένα, μερικά, περισσότερα–, η κατανόηση αφορά πάντοτε την ατομική δράση. Αυτό είναι πράγματι ένα σημείο στο οποίο επιμένει ιδιαίτερα ο Weber ¹¹¹² και το οποίο δικαίως δέχεται τα κριτικά πυρά του Καστοριάδη: «πολλά πράγματα –τα πιο αποφασιστικά– μάς είναι κατανοητά [intelligibles] χωρίς να τα έχουμε κάνει εμείς ή να μπορούσαμε να τα “ξανακάνουμε”, να τα αναπαραγάγουμε». ¹¹¹³ Όπως παρατηρεί ο φιλόσοφος, μελετώντας κανείς μια γλώσσα ή ένα σύνολο θεσμών, κινητοποιεί φυσικά τη διαδικασία της κατανόησης. ¹¹¹⁴ το αντικείμενο της κατανόησης δεν είναι ωστόσο κάτι το ατομικό. ¹¹¹⁵ Δεν είναι δυνατό να ισχυριστούμε ότι κάποια επιμέρους άτομα συγκεντρώθηκαν και αποφάσισαν συνειδητά να δημιουργήσουν τη γλώσσα ή τον θεσμό ως τέτοιο. Τουναντίον, τα άτομα γεννιούνται κάθε φορά μέσα σε μια ήδη κοινωνικά κατασκευασμένη πραγματικότητα που τα διαμορφώνει, καθιστώντας διαθέσιμη αλλά και επιβάλλοντας στην ψυχή τους τη συλλογική θέσμιση. ¹¹¹⁶

¹¹¹⁰ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 55. Πρβλ. σ. 53: «η νοητότητα είναι σύστοιχη της πράξης ενός υποκειμένου, πεπερασμένου στον Καντ, άπειρου στον Χέγκελ [...]. Όσο για τον Βέμπερ, σε κάθε περίπτωση, οι καντιανές και νεοκαντιανές του καταβολές είναι γνωστές και προφανείς, και κυρίως σ’ αυτό το σημείο».

¹¹¹¹ Στο ίδιο, σ. 55.

¹¹¹² Βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 13 κ.ε.

¹¹¹³ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 53, με τροποποίηση της μετάφρασης.

¹¹¹⁴ Καστοριάδης, *Φιλοσοφία και επιστήμη*, ό.π., σ. 41-42. Σε αυτό το σημείο, ο Καστοριάδης διακρίνει την κατανόηση αφ’ ενός από την εξήγηση, που αφορά την αναγωγή φαινομένων σε αιτίες και νόμους, και αφ’ ετέρου από τη διαύγαση, που ορίζεται ως σκέψη επί παντός του σκεπτού, συμπεριλαμβανομένης και της κατανόησης και της εξήγησης. Από τη μεριά της, η κατανόηση αφορά «τον ανθρώπινο χώρο και πηγάζει από το γεγονός ότι η ανθρώπινη ιστορία και η ανθρώπινη ζωή είναι δημιουργία νοημάτων και σημασιών. [...] Θέλουμε να μάθουμε πόσων χρόνων ήταν ο Θεμιστοκλής όταν πέθανε; Όχι. Θέλουμε να μάθουμε ποιες ήταν οι σημασίες, τα νοήματα πάνω στα οποία στηρίχθηκε η αθηναϊκή δημοκρατία». Βλέπουμε λοιπόν ότι ο Καστοριάδης υιοθετεί εν μέρει τη μεθοδολογία της κατανόησης ως σύλληψης καθοριστικών νοημάτων, τροποποιεί ωστόσο τη θεώρηση της φύσης αυτών των νοημάτων.

¹¹¹⁵ Όπως γράφει χαρακτηριστικά ο φιλόσοφος, δεν μπορεί να υπάρξει νόημα για ένα υποκείμενο αν δεν υπάρξει πρώτα για κανέναν και για όλους, αν δεν θεσμιστεί, με άλλα λόγια, από το ανώνυμο συλλογικό. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 509.

¹¹¹⁶ Γι’ αυτό και ο Καστοριάδης, ακολουθώντας την ανάλυση του Raynaud, επισημαίνει σε αυτό το σημείο τη διάσταση ανάμεσα στον Weber και τον Dilthey, ο οποίος, επανερμηνεύοντας την εγγεληνή έννοια του αντικειμενικού πνεύματος και αφαιρώντας της τις τελεολογικές συνδηλώσεις, βλέπει σε μεγέθη όπως η γλώσσα, τα έθιμα, οι μορφές ζωής, η οικογένεια, η κοινωνία ή το Κράτος την αντικειμενοποίηση του πολιτισμού. Ο φιλόσοφος σημειώνει μάλιστα ότι, παρά τις φιλοσοφικές και

Την ίδια στιγμή, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι το βεμπεριανό νόημα, εκτός από εγωλογικό, είναι και ορθολογικό. Βεβαίως, σε έναν πρώτο χρόνο ο Weber αναφέρεται στη χρησιμότητα της *empfindende Phantasie*, της βασισμένης στην ενσυναίσθηση φαντασίας που μας επιτρέπει να κατανοήσουμε αξίες που διαφέρουν ριζικά από τις δικές μας, όπως άλλωστε και σε εκείνη του *empfindendes Nachleben*, της αναβίωσης των συναισθημάτων που κινητοποιούν τους άλλους ανθρώπους. Καθώς ωστόσο ξεδιπλώνεται η ανάλυσή του, ο τόνος μπαίνει ολοένα και περισσότερο στην κατανόηση του ορθολογικού κατά τον σκοπό πράττειν. Η μονοσήμαντη και εργαλειακή εκλογή των πιο αποτελεσματικών μέσων για έναν δεδομένο σκοπό καθίσταται το πρότυπο της κατανόησης και όλες οι υπόλοιπες πράξεις πρέπει να γίνουν κατανοητές ως αποκλίσεις από τον ιδεότυπο της ένσκηπτης ορθολογικότητας.

Φτάνουμε έτσι σε αυτό που ο Καστοριάδης καταγγέλλει ως μεθοδολογία αλλά και οντολογία του *ρασιοναλιστικού ατομικισμού*.¹¹¹⁷ Όχι μόνο πρέπει η κοινωνία να γίνει αντιληπτή ως άθροισμα ατόμων, αλλά και τα άτομα αυτά πρέπει να θεωρούνται –για λόγους κατ’ αρχήν μεθοδολογικούς, που ωστόσο δεν αργούν να εκβάλλουν σε μια σύστοιχη οντολογία– ως εγγενώς ορθολογικά. Ο φιλόσοφος συνδέει την επιμονή του Weber στην ορθολογικότητα του πράττειν με την εκ μέρους του τελευταίου προσπάθεια να διατηρήσει στο πλαίσιο των κοινωνικών επιστημών μια κατηγορία αιτιότητας που, παρότι διατείνεται το αντίθετο, εν τέλει δανείζεται τα πρότυπά της από τις επιστήμες της φύσης. Πράγματι, στον βαθμό που «μια αλύσωση ορθολογικά συνδεδεμένων πράξεων μας φαίνεται κατ’ ανάγκην ως κατανοητή και ταυτόχρονα αναγκαία»,¹¹¹⁸ μπαίνουμε στον πειρασμό να δούμε στην επιμονή στην ανασυγκρότηση των ορθολογικών σχεδίων δράσης μια υποκατάσταση της αναπαραγωγικότητας των πειραματικών επιστημών. «“Οποιοδήποτε άλλο ορθολογικό άτομο στη θέση του Χ και υπό τις αυτές συνθήκες θα είχε αποφασίσει να χρησιμοποιήσει το αυτό μέσον Ψ”. ‘Η, αν προτιμά κανείς, ως ορθολογικά άτομα είμαστε όλοι υποκαταστατοί ο ένας από τον άλλον και υπό τις αυτές περιστάσεις “θα έπρεπε να αναπαράγουμε” την ίδια συμπεριφορά».¹¹¹⁹

Συνεπώς, η αντίληψη του Weber για το νόημα και την κοινωνία σημαδεύεται κατά τον Καστοριάδη από σημαντικές ανεπάρκειες. Γι’ αυτόν τον λόγο, ο στοχαστής θα προτάξει τα κεντρικά στοιχεία της δικής του σύλληψης για το κοινωνικό, προκειμένου να καταδείξει τον τρόπο με τον οποίο απαντούν στα προβλήματα που παραμένουν αναγκαστικά άλυτα εντός του βεμπεριανού πλαισίου σκέψης. Απέναντι στην ατομοκεντρική θεώρηση του νοήματος και της κοινωνίας, παραβάλλει το κοινωνικο-ιστορικό ως οντολογικό πεδίο που συγκροτεί ένα σύμπαν νοήματος. Το κοινωνικό-ιστορικό, ως ανώνυμο συλλογικό και ως ριζικό φαντασιακό «που θεσμίζει και δημιουργεί σημασίες», παράγει μη αναγώγιμα στη δράση των ατόμων αποτελέσματα και θεσμούς, όπως παραδείγματος χάρη η γλώσσα, η οποία όχι μόνο δεν δημιουργείται ορθολογικά από τους ατομικούς δρώντες, αλλά και ορίζει σε σημαντικό βαθμό τι αυτοί οι δρώντες κάθε φορά είναι – τι μπορούν να νοηθούν, να αντιληφθούν, να εκφράσουν και να επιδιώξουν.

εκφραστικές αστοχίες του Dilthey, το αντικειμενικό πνεύμα αντιστοιχεί σε ό,τι ο ίδιος αποκαλεί θεσμό. Βλ. Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 54.

¹¹¹⁷ Στο ίδιο, σ. 50.

¹¹¹⁸ Στο ίδιο, με τροποποίηση της μετάφρασης.

¹¹¹⁹ Στο ίδιο, σ. 51.

Με αυτή την έννοια, το ίδιο το άτομο είναι ένας κατεχοχήν κοινωνικός θεσμός, καθώς όπως έχουμε δει ο ενήλικος άνθρωπος είναι πάντα σε τεράστιο βαθμό προϊόν της κοινωνίας στην οποία ανατρέφεται. Τέλος –και με αυτόν τον τρόπο ο Καστοριάδης στρέφεται ενάντια και στη θεώρηση του βεμπεριανού ρασιοναλισμού ως τέτοιου–, δεν πρέπει να λησμονήσουμε ότι τμήμα της διαδικασίας θέσμησης είναι όχι μόνο ο ιδιαίτερος ορθολογισμός της κάθε κοινωνίας –καθώς η συνολοταυτιστική λογική δανείζεται από την απερίσταλτη φαντασιακή συνιστώσα τις κατευθύνσεις και τους ιδιαίτερους τροπισμούς της– αλλά και ολόκληρο το μάγμα των αισθημάτων, των παραστάσεων και των προθέσεων των ανθρώπων. «Ο κοινωνικο-ιστορικός κόσμος είναι κόσμος νοήματος [...]· ακριβέστερα δε [...] κόσμος πραγματικού [effectif] νοήματος. Το νόημα αυτό δεν μπορεί να νοηθεί ως απλή “σκοπευόμενη ιδεατότητα”, πρέπει να φέρεται από *θεσμισμένες μορφές*, και διεισδύει στα τριςβαθα του ανθρώπινου ψυχισμού πλάθοντάς τον με αποφασιστικό τρόπο στην ολότητα περίπου των εκδηλώσεών του που μπορούν να επισημανθούν. Πραγματικό νόημα δεν σημαίνει κατ’ ανάγκην (μάλιστα δεν σημαίνει *ποτέ* καθ’ ολοκληρίαν) νόημα για ένα άτομο».¹¹²⁰

Συνελόντι ειπείν, ο Καστοριάδης, αναγνωρίζοντας φυσικά την πρωτοτυπία και τη γονιμότητα ορισμένων σημείων της βεμπεριανής ανάλυσης, παρουσιάζεται ταυτόχρονα ως εκείνος που μπορεί να επιλύσει τα –απορρέοντα με αναγκαιότητα από την προσήλωση σε κληρονομημένα σχήματα σκέψης, σύμφωνα με την κλασική μομφή του Καστοριάδη απέναντι στο σύνολο των στοχαστών με τους οποίους διαφωνεί– προβλήματα που τη συνοδεύουν. Ορισμένες από τις πλέον θεμελιώδεις διαστάσεις του βεμπεριανού σχήματος –διαστάσεις εξάλλου στενά αλληλεξαρτώμενες, όπως η φύση του νοήματος, η ατομικιστική μεθοδολογία και το πρωτείο της εργαλειακής ορθολογικότητας– τίθενται σε αμφισβήτηση και εν τέλει απορρίπτονται συνολικά από τον φιλόσοφο. Μένει ωστόσο να δούμε αν τα πράγματα έχουν όντως έτσι.

~

Ας αρχίσουμε από το ζήτημα της ατομικής φύσης του νοήματος. Είναι σημαντικό πριν απ’ όλα να τονιστεί ότι, απ’ όσο γνωρίζουμε, δεν υπάρχει κάποιο σημείο στο οποίο ο Weber να υποστηρίζει ρητά ότι το νόημα τίθεται ή δημιουργείται από τα άτομα. Αυτό που παρατηρεί είναι ότι για τους σκοπούς της κατανοητικής κοινωνιολογίας –η οποία, όπως υπογραμμίζει σε αυστηρή συμφωνία με τη μεθοδολογία του, είναι μόνο ένας από τους δυνατούς τρόπους θέασης των πραγμάτων¹¹²¹– ως μονάδα της νοηματοφόρου δράσης θεωρείται ο κάθε ξεχωριστός δρων. Αυτό σχετίζεται με το ότι αντικείμενο της κοινωνιολογίας της κατανόησης είναι *η πράξη*. Έτσι, ενώ μπορούμε κάλλιστα να πούμε ότι ένας άνθρωπος σκέφτεται, δρα, έχει βούληση, προσανατολίζεται προς αξίες και υπολογίζει τις συνέπειες των πράξεών του, σταθμίζοντας τα μέσα και τους σκοπούς, οποιαδήποτε χρήση αυτών των όρων που θα

¹¹²⁰ Στο ίδιο, σ. 56-57, με τροποποίηση της μετάφρασης.

¹¹²¹ Βλ. π.χ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 13: «Ούτε ακόμη για την κοινωνιολογία, όπως χρησιμοποιείται εδώ ο όρος (περιέχοντας άλλωστε έναν περιορισμό ως “κατανοούσα κοινωνιολογία”, ο οποίος δεν πρέπει και δεν δύναται να επιβληθεί σε κανέναν)».

μπορούσε να γίνει για έναν συλλογικό σχηματισμό ενέχει αναγκαστικά έναν βαθμό μεταφοράς.¹¹²² Στην πραγματικότητα, δεν πράττουν οι ομάδες, αλλά τα άτομα που τις αποτελούν – χωρίς αυτό φυσικά να σημαίνει ότι αυτά τα άτομα κινούνται σαν ελεύθερα σωματίδια ή ότι κάνουν ό,τι θα τους υπαγόρευε μια αδέσμευτη προσωπική βούληση.

Αυτό που σίγουρα αληθεύει σε έναν βαθμό είναι ότι η βεμπεριανή περιγραφή της *verstehende Soziologie* γεννά προβλήματα, τα οποία ωστόσο έχουν να κάνουν περισσότερο με την καταλληλότητα της μεθόδου που προτείνεται για τη σύλληψη της κοινωνίας, παρά με την κοινωνική οντολογία καθεαυτήν. Πράγματι, αφήνοντας για μια στιγμή στην άκρη το συνολικό βεμπεριανό corpus και επικεντρώνοντας την προσοχή του αυστηρά στις μεθοδολογικές διακηρύξεις του *Οικονομία και κοινωνία*, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι μια κοινωνιολογική μέθοδος που αρνείται καταστατικά να δώσει λογαριασμό για ένα πλήθος φαινομένων, όπως η ομοιομορφία και η παραπληρωματικότητα των ατομικών νοοτροπιών και των συμπεριφορών που σημαδεύουν κάθε κοινωνία και εποχή, η απίστευτη ποικιλία των αξιών και των κοινωνικών νορμών, η απόσταση μεταξύ των στόχων και των επιδιώξεων ενός καπιταλιστή κι ενός φεουδάρχη – η οποία φυσικά δεν οφείλεται στο ότι καθένας από αυτούς ως άτομο επιλέγει διαφορετικούς τρόπους δράσης – κ.λπ., δεν είναι η πλέον ταιριαστή για τη σύλληψη του κοινωνικού κόσμου.¹¹²³ Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει αναγκαστικά ότι ο θιασώτης της συγκεκριμένης μεθόδου κινητοποιεί υπογείως μια οντολογία τόσο αφελή όσο αυτή που σκιαγραφεί ο Καστοριάδης, ιδίως από τη στιγμή που ο ίδιος δηλώνει απερίφραστα ότι δεν το κάνει.

Εξάλλου, είναι άραγε αλήθεια ότι ο Weber δεν ασχολείται με τις κοινωνικές μορφές και τα συλλογικά νοήματα; Για να υποστηρίξει κανείς κάτι τέτοιο, δεν θα έπρεπε να παραβλέψει μόνο τις λεπτοφυείς σημειώσεις που, ήδη στο πλαίσιο του *Οικονομία και κοινωνία*, τονίζουν τη σημασία της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας της κάθε κοινωνίας, η οποία δεν ανάγεται στη δράση των ατόμων, αλλά προϋποτίθεται από αυτή,¹¹²⁴ αλλά και ολόκληρο το σώμα των βεμπεριανών μελετών για τις θρησκείες και τη θρησκευτική ηθική. Δεν έχει εδώ νόημα να επαναλάβουμε αναλυτικά όσα συζητήσαμε εκτενώς στο κεφάλαιο για την κοινωνική διάσταση του νοήματος στον Weber.¹¹²⁵ Θα αρκεστούμε να υπενθυμίσουμε ότι η πλέον συνηθισμένη κίνηση των σχολιαστών του βεμπεριανού έργου είναι να προσπαθούν να απαντήσουν στα ατομοκεντρικά προβλήματα του πρώτου τόμου του *Οικονομία και κοινωνία* μέσω της στροφής στα δοκίμια για την οικονομική ηθική των παγκόσμιων θρησκειών, ενώ δεν λείπουν και εκείνοι που υπερθεματίζουν, υποστηρίζοντας ότι ο βαθύτερος πυρήνας του βεμπεριανού έργου πρέπει να αναζητηθεί ακριβώς στα κείμενα για τη θρησκεία και όχι στις μεθοδολογικές πραγματεύσεις του *Wirtschaft und Gesellschaft*.¹¹²⁶ Πώς είναι δυνατόν όλοι αυτοί οι συγγραφείς να διέκριναν διαστάσεις που διέφυγαν πλήρως της προσοχής του Καστοριάδη;

¹¹²² Πρβλ. Βέλ, *Σκέψεις για τις αιτίες της ελευθερίας και της κοινωνικής καταπίεσης*, ό.π., σ. 95-96.

¹¹²³ Αναδείξαμε ορισμένα από αυτά τα προβλήματα παραπάνω, στις σ. 24-41.

¹¹²⁴ Βλ. παραπάνω, σ. 41-52.

¹¹²⁵ Βλ. παραπάνω, σ. 53-96.

¹¹²⁶ Βλ. Friedrich Tenbruck, «The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber», *British Journal of Sociology* 31(3), 1980, σ. 316-351· Benjamin Nelson, «Max Weber's Author's Introduction (1920): A Master Guide to his Main Aims», *Sociological Inquiry* 44(4), σ. 269-278.

Ίσως λοιπόν δεν είναι τυχαίο που στο δοκίμιο «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία» ο Καστοριάδης δεν αναφέρεται καθόλου στις συγκριτικές θρησκευτικές μελέτες του Weber, παρά μόνο για να σημειώσει ότι δεν έχει τον χώρο να τις σχολιάσει.¹¹²⁷ Το σχετικό με τη φύση του νοήματος ζήτημα θα μπορούσε λοιπόν κατ' αρχήν να σταματήσει εδώ, με την παρατήρηση ότι η καστοριαδική κριτική στέκεται σε ορισμένα πράγματι υπαρκτά στοιχεία, αδυνατεί εντούτοις να συλλάβει τη συνολική εικόνα του βεμπεριανού σύμπαντος κι έτσι καθίσταται ελλιπής. Ωστόσο, καλώς ή κακώς δεν μπορούμε να ξεχάσουμε όσα γράψαμε πριν από μερικές μόλις σελίδες: ότι δηλαδή, στο πλαίσιο των *Πρώτων δοκιμών*, ο ίδιος ο Καστοριάδης πολύ ρητά έβλεπε το νόημα ως κοινωνικό όχι με αναφορά στις θρησκευτικές μελέτες του Weber, αλλά στις έντεκα πρώτες παραγράφους του *Οικονομία και κοινωνία* – τα ίδια λίγο πολύ χωρία που αξιοποιεί και στο υπό συζήτηση δοκίμιο.

Τι άλλαξε λοιπόν ανάμεσα σε αυτά τα δύο κείμενα; Η υπόθεση ότι οι *Πρώτες δοκιμές* έβριθαν νεανικών λαθών, τα οποία στη συνέχεια ο Καστοριάδης αναθεώρησε, δεν φαίνεται ιδιαίτερα πειστική, καθώς είναι δυνατό να αναιρεθεί σε δύο βαθμίδες. Σε ένα πρώτο επίπεδο, περισσότερο βιβλιογραφικό και ενδεχομένως λιγότερο φιλοσοφικό –αλλά όχι ασήμαντο για τους σκοπούς μας–, θα μπορούσε κανείς να σημειώσει ότι δεν έχει τόση σημασία τι «όντως» υποστηρίζει ο Weber, αλλά το πώς τον διάβασε ο νεαρός Καστοριάδης, ο οποίος με σαφή τρόπο εντοπίζει στα κείμενά του τη διάσταση του κοινωνικού νοήματος. Αυτό ωστόσο δεν αναφέρεται καθόλου στη βιβλιοκριτική του έργου του Philippe Raynaud, έστω και παρενθετικά. Σε ένα δεύτερο επίπεδο, θα μπορούσαμε πολύ απλά να διερωτηθούμε: γιατί λοιπόν ο επιμελητής Καστοριάδης του 1988 δεν διόρθωσε τα πολλαπλά σημεία των νεανικών γραπτών στα οποία ισχυρίζεται ότι ο Weber αναφέρεται στο κοινωνικό νόημα, όπως διόρθωσε τόσα άλλα; Και γιατί υπέδειξε ο ίδιος κάποια από τα σχόλια που πραγματοποίησε στο βεμπεριανό κείμενο εν έτει 1944 ως προπαρασκευαστική κοιτίδα της ιδέας των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών;

Αν τα όσα ισχυριζόμαστε έχουν κάποια βάση, μια φιλοσοφική ή ορθολογική απάντηση σε αυτά τα ερωτήματα μοιάζει σχεδόν αδύνατη, ιδίως από τη στιγμή που τόσο το «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία» όσο και η σχολιασμένη επανέκδοση των νεανικών κειμένων του Καστοριάδη για τον Weber κυκλοφορούν την ίδια χρονιά, το 1988. Μόνο να υποθέσουμε μπορούμε –αν και τέτοιου τύπου υποθέσεις έχουν σίγουρα αμφισβητούμενη αξία– ότι ο φιλόσοφος στο πλαίσιο των *Πρώτων δοκιμών* είναι τρόπον τινά περισσότερο ανοιχτός και ειλικρινής προς τους αναγνώστες αλλά και προς τον εαυτό του. Αντιμέτωπος με τα πραγματικά εντυπωσιακά πρωτόλεια κείμενά του, παραδέχεται με μεγαλύτερη προθυμία την επιρροή που δέχτηκε από τον Max Weber, επιρροή άλλωστε που δεν μειώνει στο ελάχιστο τη δική του πρωτοτυπία – τόσο ερμηνευτική όσο και συγκροτητική μιας νέας φιλοσοφίας. Αντίθετα, στο *Esprit* γράφει πια ως φτασμένος φιλόσοφος και υιοθετεί τον συνήθη του τρόπο να κάνει πολεμική, ο οποίος δυστυχώς, όπως σημειώσαμε ήδη για τις περιπτώσεις του Lacan και του Foucault, περιλαμβάνει από συγκαλύψεις και πυρά έναντι αχυρανθρώπων μέχρι παραποιήσεις των λεγομένων του αντιπάλου. Μάλιστα, δεδομένης αυτής της συνήθειας του φιλοσόφου, μπορούμε να πούμε ότι, σε αντίθεση με άλλους, ο Weber –μαζί με τον Marx, τον Freud, τον Αριστοτέλη κ.ά.– αντιμετωπίζεται με ειλικρινή σεβασμό και εκτίμηση.

¹¹²⁷ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 69.

Αντίστοιχα είναι τα πράγματα αναφορικά με το ζήτημα του μεθοδολογικού ατομικισμού – το οποίο άλλωστε συνδέεται στενά με το ζήτημα του νοήματος. Αρχικά, θα πρέπει να τονίσουμε ότι μπορούν να υπάρξουν ερμηνείες της ατομικιστικής μεθοδολογικής επιλογής πολύ πιο ευνοϊκές από αυτή που προτείνει στο δοκίμιό του ο Καστοριάδης. Κατά τη γνώμη μας, υπάρχει ένα τουλάχιστον επίπεδο στο οποίο το επιχείρημα του Max Weber δεν μπορεί να αντικρουστεί. Όταν ο στοχαστής μάς καλεί να ανιχνεύσουμε πίσω από τους συλλογικούς σχηματισμούς, όπως το κράτος, τη γενεσιουργό δραστηριότητα των ατόμων,¹¹²⁸ τότε με μία έννοια δεν μπορούμε να αρνηθούμε ότι έχει δίκιο. Ποιος δημιούργησε το κράτος, αν όχι συγκεκριμένοι άνθρωποι με σάρκα και οστά; Ποια άλλη οντότητα θα ήταν αυτή που θα μπορούσε να δράσει, να ψηφίσει, να γράψει νόμους και διατάγματα, να χτίσει κάθε εκατοστό των συνόρων, να πολεμήσει, να διοικήσει και να διοικηθεί; Αυτή η θέση, ας το υπογραμμίσουμε, δεν συνεπάγεται ότι αρνείται κανείς τη θεσμίζουσα δραστηριότητα του κοινωνικού φαντασιακού· επισημαίνει απλώς ότι το φαντασιακό δεν μπορεί να παροντοποιηθεί παρά μέσα από τη θέσμιση και τις πράξεις των ατόμων.

Ακολουθώντας εξάλλου τις ρητές προειδοποιήσεις του Weber ενάντια στην οντολογική παρερμηνεία των θέσεών του, με όσα υποστηρίζουμε εδώ δεν διατεινόμαστε ότι η κοινωνία είναι απλώς μια συλλογή ατόμων· αλλά την ίδια στιγμή δεν ξεχνάμε ότι τελικά άνθρωποι είναι αυτοί που ζουν και πράττουν σε μια κοινωνία. Αν πεθάνουν όλα τα μέλη μιας φυλής, θα συνεχίσει άραγε η δράση του θεσμίζοντος φαντασιακού της; Αν *κάποιος* ή *κάποιοι*, οι οποίοι είναι φυσικά με χιλιάδες τρόπους βουτηγμένοι μέσα στο κοινωνικό σύμπαν και οι οποίοι εκφράζουν κάτι που δεν θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς αυτό, δεν βάλουν τις λέξεις σε μια σειρά, θα δημιουργηθεί ποτέ το ανέκδοτο,¹¹²⁹ το σύνθημα, η παροιμία ή το δημοτικό τραγούδι – κατεχοχόν εκφάνσεις του ανώνυμου συλλογικού; Ίσως λοιπόν το λάθος δεν έγκειται στο να αναδεικνύει κανείς τη σημασία της δραστηριότητας των ατόμων, αλλά στο να θεωρεί ότι αυτά τα άτομα θα μπορούσαν να έχουν κάποιες ιδιότητες, σκέψεις, επιθυμίες ή συμφέροντα «πριν» από τη γέννησή τους και την εμβάπτισή τους σε έναν κοινωνικό κόσμο που διαμορφώνει ριζικά ακριβώς την ατομικότητά τους. Αυτό ακριβώς το σφάλμα επιχειρεί να διορθώσει και η ερμηνεία του Max Weber που προτείναμε στις αρχικές ενότητες αυτής της διατριβής, προσπαθώντας να εντοπίσουμε το κοινωνικό μέσα στο ατομικό.¹¹³⁰

Το να ισχυρίζεται εξάλλου κανείς ότι ο Weber δεν φροντίζει να αναδείξει ακριβώς αυτή τη διαμόρφωση της ατομικότητας από τις κοινωνικές δυνάμεις, ότι «κάνει τα άτομα να

¹¹²⁸ Βλ. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 95.

¹¹²⁹ «Μα ποιος τα εξάισια ανέκδοτα σκαρώνει;» αναρωτιέται σε ένα πολύ σχετικό τραγούδι από τον Χρονοποιό ο Διονύσης Σαββόπουλος.

¹¹³⁰ Βλ. παραπάνω, σ. 41-52, 112-117. Σε μια παρόμοια λογική θα μπορούσαμε εξάλλου ενδεχομένως να εγγράψουμε και μια παρατήρηση του Καστοριάδη σε ένα άλλο κείμενο, επίσης γραμμένο την ίδια περίπου περίοδο, και συγκεκριμένα από τον Αύγουστο ως τον Δεκέμβριο του 1987, στο οποίο ο φιλόσοφος φαίνεται να λαμβάνει μια πολύ πιο διαλλακτική στάση και να υποστηρίζει ότι ένας κάποιος βαθμός μεθοδολογικού ατομικισμού μπορεί να γίνει αποδεκτός: «Ο ουσιαστικός στόχος της “γνώσης” μιας άλλης κοινωνίας έγκειται συνεπώς στην προσπάθεια να διεισδύσουμε, να καταστήσουμε προσβάσιμο, και να ανασυγκροτήσουμε τον κόσμο των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών της. (Και, στον βαθμό που ο συγκεκριμένος φορέας των αναδυθέντων τμημάτων αυτών των σημασιών είναι το άτομο, ένας βαθμός “μεθοδολογικού ατομικισμού” είναι νόμιμος, αν και σε καμία περίπτωση επαρκής)». Castoriadis, «The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge», ό.π., σ. 42.

πέφτουν από τον ουρανό»,¹¹³¹ είναι όχι μόνο λανθασμένο, αλλά πολύ πιο απλά ψευδές.¹¹³² Το πλέον εύκολο εν προκειμένω είναι να υπενθυμίσουμε ότι στο γνωστότερο έργο του – που, όπως προσφυώς επισημαίνει ο Nelson, δεν είναι το *Οικονομία και κοινωνία* αλλά η *Προτεσταντική ηθική*¹¹³³ – ο συγγραφέας καταδεικνύει τους τρόπους με τους οποίους οι καθημερινές πρακτικές ερμηνείες και ενσαρκώσεις του καλβινιστικού δόγματος δημιούργησαν τις ανθρωπολογικές προϋποθέσεις για τη δημιουργία του σύγχρονου καπιταλισμού. Η κατευθυντήρια ιδέα δεν θα μπορούσε να είναι περισσότερο σαφής: ένα κατεξοχήν συλλογικό φαινόμενο, η θρησκεία, επιδρά διαμορφωτικά πάνω στο *habitus* των ατόμων, προσανατολίζει τη συμπεριφορά τους, τους τρόπους σκέψης και δράσης τους. Αυτό δεν ισχύει άλλωστε μόνο για την ηθική του Προτεσταντισμού, αλλά και για τις θρησκευτικές νοηματοδοτήσεις της ζωής εν γένει. Αν ο Weber πίστευε στο άτομο-μονάδα, το άτομο-ουσία, το άτομο-νησί, του οποίου είτε η φύση είτε η ορθολογικότητα θα ήταν μια για πάντα συγκροτημένη,¹¹³⁴ ποιο θα μπορούσε άραγε να είναι το νόημα των *συγκριτικών* θρησκευτικών μελετών του Weber ή των κειμένων που μελετούν τους διαφορετικούς τρόπους ζωής υπό τη γραφειοκρατία, τον πατρογονισμό, τη χαρισματική εξουσία;

Θα μπορούσε κανείς να συνεχίσει στην ίδια λογική σε μάκρος, δεν είναι όμως αυτή η πρόθεσή μας. Ας κρατήσουμε απλώς ένα πολύ χαρακτηριστικό απόσπασμα από την εισαγωγή του Weber στο κείμενο για την οικονομική ηθική των παγκόσμιων θρησκειών – ένα παράθεμα εντελώς παραμελημένο, παρότι ακολουθεί αμέσως μετά την περίφημη μεταφορά για τους κλειδούχους, στην οποία τόσοι και τόσοι αναγνώστες και σχολιαστές στέκονται. Θυμίζουμε το συγκεκριμένο: σύμφωνα με τον Weber, κατά την άμεση παρατήρηση της κοινωνικής ζωής βλέπει κανείς να διαδραματίζουν τον σπουδαιότερο ρόλο όχι οι «ιδέες», αλλά τα συμφέροντα, υλικά και ιδεατά. Όμως οι «ιδέες» και οι κοσμοεικόνες καθορίζουν πολλές φορές την τροχιά επί της οποίας κινείται η δυναμική των συμφερόντων· από αυτές εξαρτάται από τι πασχίζει αλλά και από τι δύναται να λυτρωθεί το άτομο της εκάστοτε κοινωνίας.

Οι διαφορετικές λοιπόν θρησκευτικές κοσμοεικόνες προσδιορίζουν αν ήθελε και μπορούσε να λυτρωθεί κανείς «από την πολιτική και την κοινωνική σκλαβιά [και να μεταβεί] σε ένα ενδοκοσμικό μεσσιανικό μελλοντικό βασίλειο. Ή από την κηλίδωση μέσω της τελετής εξαγνισμού ή από τη μιαιρότητα της φυλάκισης στο σώμα εν γένει στην καθαρότητα μιας ψυχικής-σωματικής ομορφιάς ή ενός καθαρά πνευματικού γίνεσθαι. Ή από το αιώνιο και χωρίς νόημα παιχνίδι των ανθρώπινων παθών και πόθων στην ατάραχη γαλήνη της καθαρής θέασης του Θεού. Ή από ένα ριζικό κακό και από τη δουλεία της αμαρτίας στο αιώνιο και ελεύθερο καλό, μέσα στην αγκαλιά ενός πατρικού Θεού. Ή από την

¹¹³¹ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 67.

¹¹³² Κατά παράδοχο τρόπο, θα μπορούσαμε να πούμε ότι και για τον Καστοριάδη του συγκεκριμένου δοκιμίου ισχύει αυτό που ο Aurélien Berlan σημειώνει για τους στοχαστές που προσπάθησαν να διεκδικήσουν τον Weber για το στρατόπεδο του ατομικισμού: «είδαν στο έργο του ένα μέσο να εναντιωθεί κανείς σε κάθε ερμηνεία της δράσης που επιμένει στους τρόπους με τους οποίους οι κοινωνικοί περιορισμοί βαραίνουν πάνω στο ατομικό πράττειν, παρότι αυτοί οι περιορισμοί βρίσκονται βεβαίως στην καρδιά των βεμπεριανών αναλύσεων». Berlan, «Ένας ριζοσπάστης Max Weber;», ό.π., σ. 103.

¹¹³³ Nelson, «Max Weber's Author's Introduction (1920): A Master Guide to his Main Aims», ό.π., σ. 269.

¹¹³⁴ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 55-56.

υποδούλωση στον ζυγό της αστρολογικά νοούμενης καθοριστικότητας των αστερισμών στην αξιοπρέπεια της ελευθερίας και της μέθεξης στην ουσία της κρυφής θεότητας. Ή από τους περιορισμούς της περατότητας, που εκφράζονται με τον πόνο, την ανάγκη και τον θάνατο και τις απειλητικές τιμωρίες της κόλασης σε μια αιώνια μακαριότητα, εντός ενός επίγειου ή παραδείσιου μελλοντικού είναι. Ή από τον κύκλο της μετενσάρκωσης, με την αμείλικτη ανταπόδοση των πράξεων των προηγούμενων ζώων, στην αιώνια γαλήνη. Ή από την έλλειψη νοήματος της σκέψης και του γίνεσθαι στον ύπνο χωρίς όνειρα. Κι υπήρχαν πολλές ακόμη δυνατότητες. Πάντα υπάρχει εκεί μια λήψη θέσης ως προς κάτι, που στον πραγματικό κόσμο θα γινόταν αντιληπτό ιδίως ως κάτι άνευ νοήματος, και συνεπώς υπάρχει η εξής απαίτηση: ότι η δομή των πραγμάτων εντάσσεται στο σύνολο ενός τρόπου τινά νοηματικού κόσμου». ¹¹³⁵

Τονίζοντας τις τόσο ριζικά διαφορετικές κατευθύνσεις που μπορεί να λάβει το νόημα της ζωής και του θανάτου –κατευθύνσεις οι οποίες προσανατολίζουν ακριβώς το πράττειν των ατόμων, τόσο στην ιδεατότητα όσο και στην υλικότητα του– ο Weber δεν αφήνει κατά τη γνώμη μας πολλές αμφιβολίες περί του τρόπου με τον οποίο σκέφτεται τη σύνδεση του συλλογικού και του ατομικού. ¹¹³⁶ Με βάση αυτά, οι παρατηρήσεις του Καστοριάδη για το βεμπεριανό νόημα και τον ατομικισμό κρίνονται στην καλύτερη περίπτωση ως μερικές και ελλιπείς, στη χειρότερη ως λανθασμένες.

Αρκετά καλύτερη είναι η κατάσταση σε σχέση με το ζήτημα της ορθολογικότητας, το τρίτο δηλαδή σημείο στο οποίο επικεντρώνει ο Καστοριάδης την κριτική του. Πρώτα απ' όλα, ο φιλόσοφος στο τελευταίο μέρος του δοκιμίου του υπερασπίζεται με σθένος τη βεμπεριανή απόρριψη της δυνατότητας θεμελίωσης των αξιών και των πολιτικών προταγμάτων μέσω του ορθού λόγου απέναντι στις σχετικές απόπειρες στοχαστών όπως ο Habermas και ο Raymond Aron. ¹¹³⁷ Καθώς όμως το συγκεκριμένο ζήτημα έχει ιδιαίτερη σημασία και απαιτεί μακροσκελείς και ευρύτερες αναπτύξεις, που ξεφεύγουν από τα όσα αναφέρονται στο υπό πραγματεύση δοκίμιο, για λόγους διάταξης της ύλης θα το πραγματευτούμε, όπως είπαμε, αναλυτικά και σε βάθος σε επόμενη ενότητα.

Στην ίδια πάντως λογική, ο Καστοριάδης αναγνωρίζει ότι ο Weber συνέλαβε με οξυδέρκεια το γεγονός της αδυνατότητας ορθολογικής ιεράρχησης και της ετερογένειας των αξιών: «Η “μη συγκρισιμότητα” ή η “ασυμμετρία” των έσχατων “αξιών” και “σκοπών” του “κοινωνικού πράττειν των ανθρώπων”, ο “πόλεμος των θεών”, στην πραγματικότητα αναφέρονται στην ετερότητα των διαφορετικών κοινωνικο-ιστορικών κόσμων και των φαντασιακών σημασιών που τους εμψυχώνουν. Εκφράζουν στο έργο του την οξεία αντίληψη του προβλήματος που δημιουργεί η απερίσταλτη πολλαπλότητα των μορφών, εντός των οποίων ξετυλίγεται το κοινωνικο-ιστορικό, και τη βαθιά συνειδητοποίηση της

¹¹³⁵ Weber, «Einleitung», ό.π., σ. 252-253. Σημειώνεται ότι η λέξη-προς-λέξη μετάφραση της τελευταίας πρότασης θα ήταν: «ότι η δομή του κόσμου [Weltgefüge] εντάσσεται στο σύνολο ενός τρόπου τινά νοηματικού κόσμου [Kosmos]». Προτιμήσαμε ωστόσο να αποφύγουμε την επανάληψη, καθώς το ελληνικό *κόσμος* έχει για τον Weber τη σημασία του νοηματικά διαρθρωμένου όλου.

¹¹³⁶ Πρβλ. τις πολύ ακριβείς σχετικές παρατηρήσεις του Falk Reckling στο «Interpreted Modernity. Weber and Taylor on Values and Modernity», ό.π., σ. 160-161.

¹¹³⁷ Βλ. Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 69-78.

αδυνατότητας, όταν τις θεωρούμε δι' εαυτές, να τις ιεραρχήσουμε». ¹¹³⁸ Οι αξίες διαφορετικών κοινωνιών και διαφορετικών εποχών, που στην καστοριαδική γλώσσα μεταφράζονται σε διαφορετικές φαντασιακές σημασίες, ¹¹³⁹ δεν είναι αναγώγιμες η μία στην άλλη, ούτε μπορούν να συγκριθούν με βάση κοινά μέτρα και σταθμά – αφού και αυτά τα μέτρα είναι κάθε φορά δημιουργία της εκάστοτε κοινωνίας. Ο Καστοριάδης πιστώνει λοιπόν στον Weber ότι συνέλαβε κάτι ιδιαίτερα σημαντικό σε σχέση με την πολλαπλότητα και την πολυσχιδία των μορφών και των νορμών του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου.

Ωστόσο, παρόλες αυτές τις παραδοχές, ο διανοητής θεωρεί ότι εν τέλει ο Weber κατέφυγε στην υποστήριξη της ύπαρξης μιας θεμελιώδους εργαλειακά ορθολογικής –ή, με τους δικούς τους όρους, συνολοταυτιστικής– συνιστώσας της ανθρώπινης συμπεριφοράς, η οποία είναι «παντού και πάντοτε ταυτή» ¹¹⁴⁰ και ορίζει το κοινωνικό πράττειν, αφού ακόμα και οι δράσεις που δεν απορρέουν από αυτή ερμηνεύονται ως αποκλίσεις από τις απαιτήσεις της. Με άλλα λόγια, κατά τον Καστοριάδη ο Weber δεν βλέπει ότι «η διάνοια θεσμίζεται κοινωνικο-ιστορικά και βυθίζεται κάθε φορά στη σύνολη φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας. Για να το πούμε ωμά, η ίδια η “ορθολογικότητα” άλλων κοινωνιών και άλλων εποχών είναι διαφορετική, επειδή “εντάσσεται” μέσα σε άλλους φαντασιακούς κόσμους».¹¹⁴¹

Μπορεί άραγε να γίνει δεκτή αυτή έστω η κριτική; Κατά τη γνώμη μας, παρά τις πλουσιότερες αποχρώσεις που προσέδωσε ο Καστοριάδης στις παρατηρήσεις του σχετικά με το ζήτημα του βεμπεριανού ορθολογισμού, η προσέγγισή του παραμένει κι εδώ εξαιρετικά περιορισμένη και περιοριστική. Κι αυτό γιατί ο Weber δεν επέμεινε απλώς στον ανέφικτο χαρακτήρα της ορθολογικής θεμελίωσης ή ιεράρχησης των αξιών· υπογράμμισε επίσης σε όλους τους τόνους ότι *καθεμία από τις περίφημες «έσχατες αξίες»* –είτε αναφερόμαστε σε αντικρουόμενες ηθικές και πολιτικές στάσεις που τοποθετούνται εντός μίας και της αυτής κοινωνίας, είτε στα ετερογενή κριτήρια ηθικού και πραξιακού προσανατολισμού που αναπτύσσονται σε διαφορετικά πολιτισμικά περιβάλλοντα– *αποτελεί τη βάση και την αφετηρία ενός διαφορετικού τύπου ορθολογικότητας*.¹¹⁴²

¹¹³⁸ Στο ίδιο, σ. 62-63. Ο φιλόσοφος μάλιστα παραπέμπει εν προκειμένω και στο Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 145-154, 176-192.

¹¹³⁹ Βλ. Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 63.

¹¹⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 64. Πρβλ. Arnaud Tomès, «Introduction à la pensée de Castoriadis», στον τόμο Cornelius Castoriadis, *L'imaginaire comme tel*, Παρίσι: Herman, 2008, σ. 42· Sébastien Chapel, «L'imaginaire selon Cornélius Castoriadis», *La vie des idées*, 26/11/2008, διαθέσιμο στο <<https://laviedesidees.fr/L-imaginaire-selon-Cornelius.html>>. Στη συγκεκριμένη βιβλιοπαρουσίαση για το *Imaginaire comme tel*, ο Chapel σημειώνει ότι η σκέψη του Καστοριάδη αντικρούει εκτός των άλλων «τον λειτουργισμό ή ακόμη τις κοινωνιολογικές τυπολογίες ενός Weber, οι οποίες απομονώνουν μια αξιολογικά ουδέτερη μορφή ορθολογικότητας (την εργαλειακή ορθολογικότητα), πλήρως αυτονομημένη από την άποψη κάθε αναφοράς σε συλλογικές σημασίες».

¹¹⁴¹ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 64, με τροποποίηση της μετάφρασης. Για μια ανάλογη ένσταση απέναντι στη βεμπεριανή μεθοδολογία και τη δυνατότητα ανταπάντησής της, βλ. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ό.π., σ. 196-197.

¹¹⁴² Βλ. Κτενάς, «Η πολυθεΐα των αξιών του Μαξ Βέμπερ και ο “ορθολογισμός” της εποχής μας», ό.π. Πρβλ. την ορθή παρατήρηση της Ιωάννας Τσιβάκου στη μελέτη της *Συναίσθημα και ορθολογικότητα. Η ελληνική εμπειρία*, Αθήνα: Εκδόσεις Ι. Σιδέρης, 2019, σ. 101: «[τ]ην παραδοχή της ορθολογικότητας ως πολιτισμικής κατηγορίας την επεξεργάστηκε ως γνωστόν ο Μαξ Βέμπερ». Γενικότερα, η Τσιβάκου, προσεγγίζοντας το βεμπεριανό έργο μέσα από ένα πρίσμα που χρωστά

Περί του ότι έτσι έχουν τα πράγματα, λίγες αμφιβολίες αφήνουν φράσεις σαν την ακόλουθη: «Πραγματικά –κι αυτό το αξίωμα, που συχνά λησμονείται, θα έπρεπε να βρίσκεται στην αρχή κάθε μελέτης που ασχολείται με τον ορθολογισμό– μπορεί κανείς να εξορθολογίσει τη ζωή από ολότελα διαφορετικές σκοπιές και προς τις πιο διαφορετικές κατευθύνσεις. Ο ορθολογισμός είναι μια ιστορική έννοια που καλύπτει έναν ολόκληρο κόσμο από διαφορετικά πράγματα». ¹¹⁴³ Αυτή η παρατήρηση, που τίθεται στην αρχή του πιο γνωστού βεμπεριανού έργου, δεν αφορά φυσικά μόνο τον προτεσταντισμό· όλες οι συγκριτικές μελέτες του Weber αποσκοπούν στη διερεύνηση των διαφορετικών τροπικοτήτων που μπορεί να λάβει ο ορθολογισμός και των διαφορετικών καναλιών που μπορεί να ακολουθήσει. ¹¹⁴⁴

Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο μπορούμε να κατανοήσουμε και την εντυπωσιακή για την εποχή του παρατήρηση, σύμφωνα με την οποία η μελέτη των θρησκειών μπορεί να συμβάλει τα μέγιστα στην κατεύθυνση μιας *κοινωνιολογίας του ορθολογισμού*. ¹¹⁴⁵ Είναι σαφές ότι αυτές οι απόψεις δεν θα είχαν νόημα για έναν υποστηρικτή μιας εργαλειακής και παντού απaráλλακτης ορθολογικότητας, όπως επιχειρεί σε διάφορα σημεία να παρουσιάσει τον Weber ο Καστοριάδης. ¹¹⁴⁶ Τουναντίον, ο τρόπος με τον οποίο ο Weber θεματοποιεί την αλληλοδιαπλοκή της *Zweckrationalität* –της αλληλουχίας που οδηγεί με συνέπεια, «οικονομία» και αποτελεσματικότητα προς έναν συγκεκριμένο στόχο ο οποίος λαμβάνεται ως απόλυτο δεδομένο– με τη *Wertrationalität* –την προσήλωση σε μη αμφισβητήσιμες και μη λογικά αποδείξιμες αξίες– έχει κατά τη γνώμη μας πολλά κοινά με

αρκετά στον Clifford Geertz, προβαίνει σε μια ερμηνεία που είναι αρκετά κοντά στη δική μας. Άλλωστε, το ότι η ορθολογικότητα είναι για τον Weber πολιτισμικά επεξεργασμένη σχετίζεται και για εκείνη με το ότι «ο Βέμπερ δίνει έμφαση στο κοινωνικό νόημα ως το στοιχειακό δεδομένο κάθε κοινωνικής σχέσης» (σ. 102).

¹¹⁴³ Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 60.

¹¹⁴⁴ Χαρακτηριστικό είναι εν προκειμένω ότι ακόμα και ο Johann Arnason, που όπως έχουμε σημειώσει χαρακτηρίζεται από μια μάλλον «φιλοκαστοριαδική» διάθεση σε ό,τι αφορά την αποτίμηση της σχέσης του Καστοριάδη με τον Weber, παραδέχεται ότι «ο Weber ταλαντεύεται [...] ανάμεσα σε μια σύλληψη του ορθολογισμού που εξαρτάται από το [κοινωνικό] πλαίσιο και σε μία άλλη, που δεν εξαρτάται από αυτό». Βλ. Arnason, «Castoriadis im Kontext: Genese und Anspruch eines metaphilosophischen Projekts», ό.π., σ. 42.

¹¹⁴⁵ Weber, *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας. Ενδιάμεση θεώρηση (Zwischenbetrachtung)*, ό.π., σ. 43.

¹¹⁴⁶ Μάλιστα, για να υποστηρίξει αυτή την εμφανώς προβληματική θέση του, ο Καστοριάδης θα φτάσει στο σημείο να συμπλέξει δύο διαφορετικά επίπεδα ανάλυσης. Κατά τη γνώμη του, η έμφαση του Weber στην εργαλειακή ορθολογικότητα καθιστά αδύνατη την κατανόηση της καινοτομίας και της ετερότητας στην ιστορία, αφού κάθε ιστορική πράξη θα πρέπει να συλληφθεί σαν απόκλιση από έναν διιστορικό ορθολογισμό («Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 65). Αυτή η πραγματικά περίεργη παρατήρηση παραβλέπει πλήρως ότι ο Weber εγγράφει την τυπολογία της δράσης, στην οποία ανήκουν και τα σχετικά με την ορθολογικότητα κατά τον σκοπό χωρία, στο πεδίο της κοινωνιολογίας, δηλαδή στη μελέτη του ανθρώπινου πράττειν εντός ενός ιστορικά δεδομένου πλαισίου. Αντίθετα, όταν επιχειρεί να σκεφτεί την ιστορική ιδιαιτερότητα ενός φαινομένου αναπτύσσει μια διαφορετική μεθοδολογία, που εν πολλοίς συνίσταται στον εντοπισμό πιθανών αιτιακών παραγόντων και τη διεξαγωγή νοητικών πειραμάτων κατά τα οποία υποθέτουμε ότι ο υπο εξέταση παράγοντας εκλείπει, για να διαπιστώσουμε αν τα πράγματα θα είχαν πάρει μια διαφορετική τροχιά. Η πιθανή απάντηση του Καστοριάδη ότι ο Weber στο βάθος δεν διαχωρίζει τη μελέτη της ιστορίας από τη μελέτη της κοινωνίας, παρότι μπορεί με μία έννοια να γίνει δεκτή σε ένα βαθύτερο φιλοσοφικό επίπεδο (βλ. Κτενάς, «Για την αντιθεωρησιακή στάση απέναντι στην ιστορία», ό.π., σ. 51, 65-66) δεν αναιρεί το γεγονός ότι ο Weber διακρίνει με σαφήνεια ανάμεσα στη μεθοδολογία της ιστορίας και σε εκείνη της κοινωνιολογίας.

την καστοριαδική συνύφανση συνολοταυτιστικού και φαντασιακού,¹¹⁴⁷ χωρίς αυτό να σημαίνει πως παραγνωρίζουμε ότι η ανάλυση του Καστοριάδη επί του θέματος είναι πολύ πιο διεξοδική και τοποθετούμενη σε ένα τρόπον τινά πιο οντολογικό επίπεδο.

~

Συμπερασματικά, θα λέγαμε πως το βιβλιοκριτικό δοκίμιο του Καστοριάδη για το πόνημα του Philippe Raynaud *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne* είναι πολύ πιο δίκαιο απέναντι στον συγγραφέα του εν λόγω βιβλίου απ' ό,τι απέναντι στο αντικείμενό του. Ο Καστοριάδης εντοπίζει στο έργο του Weber προβλήματα και απορίες που είναι πράγματι υπαρκτές. Ωστόσο, με μια σε πρώτο χρόνο δύσκολα ερμηνεύσιμη έλλειψη επιείκειας, δεν επιτρέπει στον εαυτό του να αναζητήσει λύσεις εντός του βεμπεριανού πλαισίου, πράγμα που καθιστά την ανάλυσή του ελλειμματική και μάλιστα υπολείπόμενη κάθε σοβαρής πραγματείας για τον Weber.¹¹⁴⁸ Κατά κάποιον τρόπο, ο φιλόσοφος παρουσιάζεται εδώ σαν ένας αρχάριος αναγνώστης του μεγάλου στοχαστή, ενώ γνωρίζουμε ότι κάθε άλλο παρά τέτοιος ήταν. Ανιχνεύει σημεία που μπορούν και πρέπει να προβληματοποιηθούν σε μια πρώτη ανάγνωση των κειμένων του Weber. Είναι ωστόσο σχεδόν αδύνατο για έναν προσεκτικό αναγνώστη, που διαθέτει συνολική ή έστω ευρεία εποπτεία του βεμπεριανού corpus, να μένει εκεί.

Αυτή η στάση καθίσταται ίσως πιο εύκολα κατανοητή αν σκεφτούμε ότι ο Καστοριάδης, σε μια κίνηση χαρακτηριστική των δοκιμίων του που αναφέρονται σε άλλους στοχαστές, παρουσιάζει τη θεώρηση της φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας ως τη λύση στα φιλοσοφικά αδιέξοδα του βεμπεριανισμού – και της κληρονομημένης σκέψης γενικότερα. Έτσι, είναι αρκετά λογικό σε έναν βαθμό να προσπαθεί –συνειδητά ή ασυνειδητά– να συγκαλύψει τις οφειλές της φιλοσοφίας του στον Weber, οφειλές που στο πλαίσιο των *Πρώτων δοκιμών* αναγνωρίστηκαν αντίθετα με μεγαλύτερη προθυμία.

Σε αυτό το πλαίσιο, η ειρωνεία είναι ότι αυτή η συγκαλύψη ήταν πλήρως αχρείαστη, αφού όπως θα δείξουμε και στη συνέχεια η φιλοσοφία του Καστοριάδη πράγματι επιλύει σημαντικά ζητήματα που ανακύπτουν στη βάση της βεμπεριανής θεώρησης και προσφέρει πρωτότυπες –αλλά φυσικά όχι παρθενογεννημένες– λύσεις για τη μελέτη του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου. Προτού ωστόσο φτάσουμε εκεί, θα πρέπει να κάνουμε λίγη ακόμη

¹¹⁴⁷ Πρβλ. την πολύ διαφωτιστική από αυτή την άποψη παρατήρηση του Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 246.

¹¹⁴⁸ Από αυτή την άποψη, είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστικό ότι το ίδιο το βιβλίο του Raynaud –το έργο το οποίο, ας μην το ξεχνάμε, υποτίθεται πως παρουσιάζει ο Καστοριάδης– αναφέρεται σύντομα έστω στις αμφισημίες που συνοδεύουν τον χαρακτήρα του βεμπεριανού νοήματος, πραγματοποιώντας μάλιστα μια ρητή συσχέτιση των συλλογικών διαστάσεων του νοήματος στον Weber με τις καστοριαδικές φαντασιακές σημασίες! Βλ. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 150-151. Θυμίζουμε ότι μια λίστα με ορισμένα ενδεικτικά παραδείγματα που επιλέξαμε ανάμεσα σε δεκάδες συγγραφείς, οι οποίοι υπογραμμίζουν την ένταση ανάμεσα στις ατομοκεντρικές μεθοδολογικές διακηρύξεις του Weber και στις πραγματολογικές αναλύσεις του, που πολύ συχνά πραγματεύονται όχι το υποκειμενικό, αλλά το συλλογικό νόημα, μπορεί να βρεθεί στις σ. 21-22, υποσημ. 19 της παρούσας διατριβής.

βιβλιογραφική δουλειά, σκύβοντας αυτή τη φορά όχι πάνω από ένα συγκεκριμένο κείμενο, αλλά από μια συστάδα καστοριαδικών αναφορών στον Weber, οι οποίες περιστρέφονται γύρω από μια κοινή προβληματική.

3. Για την ενότητα και την παραπληρωματικότητα του κοινωνικού. Μια δέσμη αναφορών

Αν μεταξύ των *Πρώτων δοκιμών* και του δοκιμίου «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία» παρατηρείται μια σημαντική απόσταση ή και αντίθεση στις απόψεις που εκφράζει ο Καστοριάδης για τον Weber, υπάρχει από την άλλη μεριά και μια θεματική που παραμένει σταθερή και επανέρχεται αναλλοίωτη σε διάφορα σημεία των «βεμπεριανών» παρεμβάσεων του φιλοσόφου. Πράγματι, σε χωρία κειμένων τόσο διαφορετικών όσο *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, το γραμμένο απευθείας στα αγγλικά δοκίμιο «The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge», αλλά και η τρίτη ενότητα της ήδη σχολιασθείσας βιβλιοκριτικής για τον Raynaud, της οποίας την ανάλυση είχαμε αναβάλει προσωρινά, κάνει την εμφάνισή του ένας κοινός προβληματισμός, ο οποίος μάλιστα διατυπώνεται κάθε φορά μέσω των ίδιων σχεδόν όρων και των ίδιων παραδειγμάτων. Ο λόγος είναι για το ζήτημα της *συννοχής* και της *συμπληρωματικότητας* της κοινωνίας, την οποία προσπαθεί να συλλάβει ο εκάστοτε στοχαστής.

Το θέμα θα μπορούσε να τεθεί ως εξής: από τη στιγμή που, κατά τον Weber, δεν υπάρχει μια απόλυτη, θεϊκή ή προνομιακή σκοπιά από την οποία δύναται κανείς να παρατηρήσει τα κοινωνικά φαινόμενα που τον αφορούν, από τη στιγμή που η πρόσβαση στο κοινωνικό υλικό είναι πάντοτε μεσολαβημένη από τις αξίες του μελετητή, προσωπικές και κοινωνικοπολιτισμικές, οι αφετηριακές οπτικές γωνίες είναι, θεωρητικά μιλώντας, αναρίθμητες. Ενδέχεται ο θεωρητικός να εκκινήσει από έναν ιδεότυπο που αφορά την επίδραση της οικονομίας πάνω στη θρησκεία, ενδέχεται να εκκινήσει από έναν ιδεότυπο που αφορά την επίδραση της θρησκείας πάνω στην οικονομία, τίποτα όμως δεν τον εμποδίζει, τουλάχιστον κατ' αρχήν, να θεωρήσει ως κατάλληλη αφετηρία για την κατανόηση του κοινωνικού την ιστορία των υφασμάτων και της ραπτικής ή τη μελέτη του τρόπου με τον οποίο διεξάγεται το εμπόριο των πολύτιμων λίθων και να προβεί στις αντίστοιχες ιδεοτυπικές συγκροτήσεις.

Φυσικά, στην πράξη τα πράγματα δεν συμβαίνουν έτσι. Όπως σημειώνει ο Καστοριάδης, ακόμη και ο ίδιος ο Weber δεν θα παραδεχόταν την ισαξία όλων των κατασκευών. «Ότι μια κατασκευή είναι προτιμότερη από μια άλλη, αυτό προϋποθέτει ότι διατηρεί μια ορισμένη σχέση μ' αυτό για το οποίο πρόκειται».¹¹⁴⁹ Ο καθένας επιχειρεί να μελετήσει τα αντικείμενα που τον απασχολούν μέσα από ένα πρίσμα που, όσο συνδέεται με τον εαυτό του και την προσωπική του ιστορία, άλλο τόσο συνδέεται –ή θέλει και επιδιώκει να συνδεθεί– με την ιδιοσυστασία του εξεταζόμενου υλικού. Την υποκειμενική –και αξεδιάλυτα κοινωνικο-ιστορική, αφού το γνωστικό υποκείμενο είναι πάντοτε βυθισμένο σε μια κοινωνία– πλευρά αυτής της κατάστασης το βεμπεριανό έργο τη θεματοποιεί εξαιρετικά. Τι συμβαίνει όμως με την πλευρά του αντικειμένου;

Με μία λοιπόν έννοια ο Καστοριάδης καταπιάνεται εδώ με ένα ζήτημα που είχε απασχολήσει κι έναν άλλο διαπρεπή έλληνα συνομιλητή του Weber, τον Κοσμά Ψυχοπαίδη. Ένα από τα πιο κομβικά ερωτήματα στο ψυχοπαιδικό έργο αφορά ακριβώς τη

¹¹⁴⁹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 510.

συγκρότηση των εννοιών στις κοινωνικές επιστήμες.¹¹⁵⁰ Αν εντούτοις η απάντηση του Ψυχοπαίδη διέρχεται από την πρόταξη της κανονιστικής συγκρότησης των ιδεοτυπικών και των εννοιολογικών εργαλείων, καθώς το οντολογικό πρέπει να διαρθρώνεται με το δεοντολογικό και είναι στο βάθος αδύνατο να γνωρίσουμε ορθά μια λανθασμένη κοινωνία,¹¹⁵¹ η λύση του Καστοριάδη συνίσταται στη ρήξη με τη βεμπεριανή και νεοκαντιανή ιδέα της αγεφύρωτης απόστασης που χωρίζει το αντικείμενο από τα μέσα που το μελετούν.

Όπως θα δούμε και στη συνέχεια,¹¹⁵² ενώ ο Καστοριάδης από τη μία παραλαμβάνει και μάλιστα ριζοσπαστικοποιεί τη βεμπεριανή θέση, σύμφωνα με την οποία η πρόσβαση στον κόσμο και τη γνώση γίνεται πάντα με τη μεσολάβηση αξιών –ή φαντασιακών σημασιών–, πράγμα που συνεπάγεται ότι η αλήθεια εν μέρει τουλάχιστον *δημιουργείται* από το υποκείμενο και συνεπώς κάθε αφελής ρεαλιστική θεωρία που θα έβλεπε την γνώση ως *adequatio intellectus et rei* είναι κατ' αρχήν απορριπτέα, από την άλλη υπερασπίζεται με κάθε τρόπο την άποψη ότι υπάρχουν θέσεις, ιδέες και θεωρίες που συναντούν και συλλαμβάνουν κάτι ουσιαστικό από το *ούτως είναι* του υλικού τους.

Με άλλα λόγια, παρότι ο φιλόσοφος υποστηρίζει συχνά ότι την αλήθεια πρέπει να τη δημιουργήσουμε, δηλαδή να τη φανταστούμε,¹¹⁵³ απέχει πάρα πολύ από μια ριζική κονστρουκτιβιστική θεώρηση που θα έβλεπε κάθε γνώση ως απόλυτη θέση ή κατασκευή του υποκειμένου, και διατηρεί έτσι κάποια στοιχεία ρεαλισμού. Αυτό ακριβώς είναι και το σκεπτικό πίσω από την κριτική στη θεώρηση του Weber, η οποία προτάσσει την ιδεοτυπική κατασκευή των νοημάτων που εντοπίζονται σε μια κοινωνία. «Στην πραγματικότητα, το “ιδεοτυπικό νόημα”, για το οποίο μιλάει ο Max Weber, δεν είναι παρά το μέσο που προσφέρει στον εαυτό του, για να θεωρήσει και να ανασυγκροτήσει τις πραγματικές κοινωνικές σημασίες – που η μεθοδολογία και επιστημολογία του, έντονα επηρεασμένες από τον νεο-καντιανισμό, του απαγορεύουν να αναγνωρίσει ως τέτοιες. Πράγματι, τι θα ήταν, τι θα μπορούσε να είναι ένα πραγματικό νόημα, αν όχι νόημα για ένα υποκείμενο ή νόημα μέσα και χάρη σε μια θεωρητική κατασκευή;»¹¹⁵⁴

Ποια είναι όμως αυτά τα χαρακτηριστικά του αντικειμένου που η βεμπεριανή μεθοδολογία των ιδεοτύπων αδυνατεί να συλλάβει και να θεματοποιήσει; Ποια είναι τα ιδιαίτερα γνωρίσματα του κοινωνικού που παραμένουν καταστατικά απρόσιτα για τη σκέψη του Max Weber; Ο Καστοριάδης επιμένει εν προκειμένω ιδιαίτερα στον τρόπο με τον οποίο συνδέονται εγγενώς οι διάφορες όψεις της ζωής σε μια δεδομένη κοινωνία, στη μυστηριώδη και εντυπωσιακή συνάφεια και συστοιχία των ανθρώπων, των αντικειμένων,

¹¹⁵⁰ Βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Ο Max Weber και η κατασκευή εννοιών στις κοινωνικές επιστήμες*, Αθήνα: Κένταυρος, 1993. Ας σημειωθεί παρεμπιπτόντως ότι στις σ. 66-71 του εν λόγω έργου αναπτύσσεται και μια προβληματική για το γνωστό μας πλέον ζήτημα της εξήγησης των συλλογικών συνθηκών με βάση τον μεθοδολογικό ατομισμό.

¹¹⁵¹ Βλ. Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 289-290.

¹¹⁵² Βλ. παρακάτω, σ. 456-458.

¹¹⁵³ Καστοριάδης, «Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης», ό.π., σ. 377.

¹¹⁵⁴ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 509. Σημειώνεται ότι η ίδια θέση διατυπώνεται και στη βιντεοσκοπημένη συζήτηση του Καστοριάδη με τον Κοσμά Ψυχοπαίδη – διόλου τυχαίο–, τον Δημήτρη Μαρκή και τον Παντελή Μπασάκο, στην οποία έχουμε αναφερθεί αρκετές φορές παραπάνω.

των εθίμων, των ιδεών, των πρακτικών και γενικότερα του καθετί ανήκει σε μια ορισμένη κοινωνία και εποχή. «[Ε]ίναι αδύνατο να κατασκευάσουμε πραγματικά ιδεοτυπικές σημασίες ως συσχετικές προς ένα ή περισσότερα “φαινόμενα” ή “όψεις” της κοινωνίας. Αυτά τα φαινόμενα ή όψεις δεν είναι κάθε φορά αυτό που είναι και κατά τον τρόπο που είναι, παρά γιατί ανήκουν στη σύνολη κοινωνία – παραπέμποντας τα μεν στα δε και όλα μαζί στο σύνολο των σημασιών που υποτείνει και προσανατολίζει τη θέσμιση της συγκεκριμένης κοινωνίας».¹¹⁵⁵

Μια άλλη όψη του ίδιου πράγματος είναι η εγγενής συμπληρωματικότητα των ανθρωπολογικών τύπων που εμφανίζονται σε μια κοινωνία. Σύμφωνα με ένα παράδειγμα που εμφανίζεται ούτε λίγο ούτε πολύ σε τρία διαφορετικά κείμενα του στοχαστή, ο ιδεατός τύπος του Ρωμαίου *pater familias* παραπέμπει ενδογενώς σε εκείνον της Ρωμαίας συζύγου και μητέρας, της *mater familias*, αλλά και στον τύπο του σκλάβου, του πληβείου και του πατρικίου, καθώς και σε όψεις και διαστάσεις του ρωμαϊκού δικαίου, της ρωμαϊκής θρησκείας, της οικονομίας, της σεξουαλικής ζωής, της παραγωγής της τέχνης κ.λπ.¹¹⁵⁶ Όλες αυτές οι θεσμισμένες μορφές συνεχονται ενδογενώς, παρουσιάζουν μια ενότητα και μια αλληλεξάρτηση που δεν προκύπτει από την ανασυγκρότηση του θεωρητικού. Εντελώς αντίστροφα, είναι η συνεκτικότητα της κοινωνίας –«ακόμα και μέσα στον εμφύλιο πόλεμο και στα στρατόπεδα συγκέντρωσης», όπως σωστά γράφει ο Καστοριάδης¹¹⁵⁷– εκείνη που επιτρέπει την κατασκευή ιδεατών τύπων που δύνανται να συναρμοστούν. «Οι ιδεατοί τύποι δεν είναι ρούχα που κρέμονται σ’ έναν καλόγερο. Πρέπει να συνδέονται εσωτερικά και, κατ’ ανάγκη, αναφέρονται ο ένας στον άλλον και όλοι μαζί στη θέσμιση της κοινωνίας και στις φαντασιακές της σημασίες».¹¹⁵⁸

Ο Καστοριάδης λοιπόν πιστεύει πως οφείλουμε να προσπαθήσουμε να συλλάβουμε το στοιχείο που προσδίδει ενότητα, συνοχή και δύναμη πληρότητα στις νοοτροπίες, τις συμπεριφορές, τους ανθρώπους και τα τεχνουργήματα μιας εποχής. Πολύ περισσότερο από μια μέθοδο που, κατά το στυλ του Max Weber, τονίζει συνειδητά την απόστασή της από την πραγματικότητα καθώς θεωρεί την τελευταία μια για πάντα ασύλληπτη,¹¹⁵⁹ έχουμε ανάγκη από έναν τρόπο σκέψης που να επιχειρεί να αδράξει το κοινωνικό φαντασιακό σε όλες του τις διαστάσεις: πρώτα απ’ όλα, τις στοχεύσεις των ανθρώπων, τα προθεσιακά βέλη που κινητοποιούν τα άτομα, κάτι σχετικά εύκολο, αφού αυτά εκδηλώνονται με εξωτερικές και παρατηρήσιμες πράξεις· έπειτα, τις κοινωνικές και ατομικές παραστάσεις και ιδέες, πράγμα αρκετά δυσκολότερο, αλλά όχι ανέφικτο, στον βαθμό που μπορούμε να πάρουμε μια απόσταση από τη δική μας κοινωνία και να φανταστούμε διαφορετικές εικόνες και νοητικά σχήματα για τον κόσμο· τέλος, την ιδιαίτερη ποιότητα των αισθημάτων των ανθρώπων της θεωρούμενης κοινωνίας, την ιδιαίτερη *Stimmung* που διαπνέει και

¹¹⁵⁵ Στο ίδιο, σ. 510.

¹¹⁵⁶ Βλ. στο ίδιο, σ. 510· «The Social-Historical: Mode of being, Problems of knowledge», ό.π., σ. 46· «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 68-69.

¹¹⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 68.

¹¹⁵⁸ Castoriadis, «The Social-Historical: Mode of being, Problems of knowledge», ό.π., σ. 46.

¹¹⁵⁹ Αντιπρβλ. ωστόσο την ενδιαφέρουσα παρατήρηση του Κονδύλη, κατά την οποία το γεγονός ότι ο Weber υποστηρίζει ότι στον ιδεότυπο παρουσιάζουμε οξυμένα κάποια στοιχεία της πραγματικότητας, φανερώνει ακριβώς ότι ο ιδεατός τύπος δεν είναι πλήρως κατασκευασμένος, ότι διατηρεί κάποια σχέση με το πραγματικό. Η *gesteigerte Wirklichkeit* είναι, ακριβώς, και *gesteigerte* και *Wirklichkeit*. Βλ. Κονδύλης, *Το πολιτικό και ο άνθρωπος*, ό.π., σ. 219.

εμψυχώνει τις δραστηριότητές της, τόσο καθημερινές όσο και εξαιρετικές – κάτι που παραμένει πάντοτε, σε ορισμένες τουλάχιστον πτυχές, σχεδόν αδύνατο.¹¹⁶⁰

Κατά συνέπεια, στα κείμενα που εξετάζουμε εδώ ο φιλόσοφος βάζει τον τόνο στο ότι οι ιδεοτυπικές κατασκευές «έχουν ένα *ανάφορο* που είναι το πραγματικό κοινωνικό νόημα των παρατηρούμενων “φαινομένων” (συμπεριφορές κ.τ.λ.). Και η ισχύς τους δεν μπορεί να αμφισβητηθεί παρά σε σχέση προς αυτό το πραγματικό νόημα».¹¹⁶¹ Όσο δύσκολο κι αν είναι να διεισδύσουμε στο φαντασιακό μιας κοινωνίας που δεν είναι η δική μας –ακόμη και οριακά ανέφικτο, σε ό,τι αφορά ορισμένες διαστάσεις του–, όσο κι αν η κοινωνικο-ιστορική γνώση φέρει πάντα πάνω της τη σφραγίδα μιας ουσιώδους απόστασης και ελλειπτικότητας, δεν μπορούμε παρά να προσπαθήσουμε να συλλάβουμε αυτό το μάγμα του νοήματος που ενσαρκώνεται στους θεσμούς και κάνει την κοινωνία να είναι αυτό που είναι. Ο εκάστοτε κόσμος των φαντασιακών σημασιών παραμένει αυτό που πρέπει να κατανοηθεί. Μόνο από τη σχέση τους μαζί του, από το κατά πόσον τον συναντούν και καθιστούν ορατές ουσιώδεις όψεις του μπορούν να κριθούν οι θεωρητικές μας κατασκευές και ανασυγκροτήσεις.¹¹⁶²

Σε αυτό το πλαίσιο, δεν είναι τυχαίο που ο Vincent Descombes, φίλος του Καστοριάδη και πρόεδρος της Association Castoriadis που ιδρύθηκε μετά τον θάνατο του φιλοσόφου στο Παρίσι,¹¹⁶³ στρέφεται ακριβώς στις παρατηρήσεις που μόλις πραγματευτήκαμε στην προσπάθειά του να διαμορφώσει μια ολιστική σύλληψη για την αποβλεπτικότητα του πνεύματος, μια θεώρηση που λαμβάνει υπόψη της και συνθέτει τόσο τις αντικειμενικές όσο και τις υποκειμενικές διαστάσεις και θεσμίσεις του νοήματος. Στο βιβλίο του για το νόημα, ο Descombes εγγράφει από αρκετά νωρίς τον Weber στο στρατόπεδο του μεθοδολογικού ατομικισμού,¹¹⁶⁴ προσάπτοντάς του μάλιστα μια ιδιαίτερα ασθενή θεώρηση για τον κοινωνικό κόσμο: για τον Weber, όχι μόνο δεν υπάρχει η ανάγκη αναφοράς στους θεσμούς,¹¹⁶⁵ αλλά και οι μόνες δύο προϋποθέσεις που απαιτούνται για να μιλήσουμε για

¹¹⁶⁰ Castoriadis, «The Social-Historical: Mode of being, Problems of knowledge», ό.π., σ. 46.

¹¹⁶¹ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 67. Πρβλ. «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», ό.π., σ. 165.

¹¹⁶² Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Εισαγωγή» στον τόμο του ίδιου *Η πείρα του εργατικού κινήματος 1*, μτφρ. Σ. Χαλκιάς, Β. Ψιμούλη, Αθήνα: Βέργος, 1977, σ. 22: «αρκεί να υπενθυμίσουμε ότι, όποια κι αν είναι η μεγαλοφυΐα του θεωρητικού, το υλικό, το ίδιο το αντικείμενο θα του απαγορεύσει να κάνει κεντρική σημασία της παραδοσιακής κοινωνίας του Μπαλί τον απεριόριστο πλουτισμό και την απεριόριστη ανάπτυξη».

¹¹⁶³ Μια ιδέα για τη σχέση των δύο ανδρών δίνει η συνέντευξη που παραχώρησε ο φιλόσοφος στους Γιάννη Κτενά και Αλέξανδρο Σχισμένο. Βλ. Vincent Descombes, «Δημοκρατία, αυτοπεριορισμός, υπευθυνότητα», *Σύγχρονα Θέματα* 140-141, Ιανουάριος-Ιούνιος 2018, σ. 52-57.

¹¹⁶⁴ Vincent Descombes, *Les Institutions du sens*, Παρίσι: Editions de Minuit, 1996, σ. 135. Το συγκεκριμένο έργο, παρά τις άστοχες θέσεις που όπως θα δείξουμε περιλαμβάνει σε σχέση με τον Weber, εκφράζει στην πραγματικότητα μια θεώρηση για το νόημα πολύ ενδιαφέρουσα και αρκετά συναφή προς τη δική μας, καθώς επιχειρεί να το συναρθρώσει τόσο με την υποκειμενική ανθρώπινη αποβλεπτικότητα, όσο και με την εγγραφή σε δημόσιους θεσμούς και καθημερινές πρακτικές.

¹¹⁶⁵ Στο ίδιο. Φυσικά, το ότι ο Weber δεν αποδίδει σημασία στις σχετικές με τους θεσμούς διαστάσεις του κοινωνικού πράττειν είναι μια θέση που πολύ απλά δεν μπορεί να υποστηριχθεί. Βλ., εντελώς ενδεικτικά, Stephen Kalberg, «Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History», *The American Journal of Sociology* 85(5), 1980, σ. 1160-1161, όπου τονίζεται ότι οι διάφορες διαστάσεις των αξιών και της ορθολογικότητας δεν παραμένουν άμορφα μοτίβα ατομικής δράσης αλλά «θεσμοποιούνται ως κανονιστικές κανονικότητες δράσης εντός “νόμιμων τάξεων”», οργανώσεων, μορφών εξουσίας, οικονομικών δομών, ηθικών δογμάτων κ.λπ. Ούτε είναι αλήθεια, όπως πιθανώς θα υποστήριζε ο Descombes, ότι ο

την ύπαρξη κοινωνίας είναι η συνείδηση της παρουσίας των άλλων και των αλληλεπιδράσεων μαζί τους.¹¹⁶⁶

Αυτό που κατά τον Descombes λείπει από τον συγκεκριμένο τρόπο σκέψης είναι η συνειδητοποίηση της παραπληρωματικότητας των κοινωνικών ρόλων και δράσεων, η οποία οφείλεται στην εγγραφή του νοήματος σε έναν θεσμισμένο και δημόσιο κόσμο. Για τον γάλλο στοχαστή, ο καθηγητής που παραδίδει το μάθημά του δεν είναι καθηγητής επειδή απλώς έχει συνείδηση της ύπαρξης των μαθητών που τον παρακολουθούν και αναφέρεται σε αυτή. Μαθητές και καθηγητές είναι αυτό που είναι επειδή εντάσσονται στη θέσμιση μιας κοινωνίας που κάνει να υπάρξει ο θεσμός της γνώσης γενικά και του πανεπιστημίου ειδικότερα, με τις ιδιαίτερες τροπικότητες, υλικότητες και λεπτομέρειές του – το σύγχρονο πανεπιστήμιο δεν είναι μεσαιωνική θεολογική σχολή ούτε η Ακαδημία του Πλάτωνα. Αν λοιπόν, όπως υποστηρίζει μια γραμμή σκέψης που εκκινεί από τον Erving Goffman, η καθημερινή ζωή συνίσταται στην ανάληψη και την υπόδυση ρόλων,¹¹⁶⁷ θα λέγαμε ότι για τον Καστοριάδη και τον Descombes το σενάριο, η σκηνή και η διανομή είναι κοινωνικά θεσμισμένες. «Ο Καστοριάδης, που έχει ασκήσει κριτική στον ορισμό του Weber [για το κοινωνικό], εντοπίζει το αποφασιστικό σημείο: στον Weber λείπει η δυνατότητα να κάνουμε να προϋπάρξει του νοήματος για το υποκείμενο ένα νόημα που δεν θα ανήκε σε κανέναν [...], ένα νόημα ανώνυμο».¹¹⁶⁸

Στη συνέχεια ο Descombes, αφού αναφερθεί στο γνωστό μας πλέον παράδειγμα για τη συμπληρωματικότητα του ιδεατού τύπου του ρωμαίου πολίτη με τα υπόλοιπα υποκείμενα, αντικείμενα και συστατικά της ρωμαϊκής κοινωνίας, και αφού σημειώσει ότι ο Καστοριάδης «ασκεί αυστηρή κριτική στον δομισμό [...] αλλά προτείνει μια οπτική που είναι ακριβώς αυτή» που ο ίδιος ονομάζει «δομικό ολισμό», παραθέτει μερικές κομβικές προτάσεις από τη *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*:¹¹⁶⁹ «“Θεσμοί” φαινομενικά παρόμοιοι μπορούν να είναι ριζικά άλλοι, γιατί, βυθισμένοι σε μια άλλη κοινωνία, εντάσσονται μέσα σε άλλες σημασίες. Για να αναφέρουμε ένα αδρό και σαφές παράδειγμα, η αναφορά σε έναν “ιδεατό τύπο” της γραφειοκρατίας εν γένει δεν μπορεί παρά να συγκαλύψει τις αποφασιστικές διαφορές μεταξύ, π.χ. της κινεζικής αυτοκρατορικής γραφειοκρατίας και της γραφειοκρατίας του σύγχρονου καπιταλισμού».¹¹⁷⁰

Ο Καστοριάδης, λοιπόν, βρίσκει στα αποσπάσματα που αναφέραμε ακόμα μία ευκαιρία να ασκήσει κριτική στο βεμπεριανό έργο. Όπως άλλωστε υποδεικνύει η ερμηνεία των συγκεκριμένων θέσεων του από τον Descombes, στο βάθος όλες οι κριτικές του παρατηρήσεις συνεχονται από την έμφαση στον κοινωνικό και δημόσιο χαρακτήρα του

Weber ανάγει απλά τους θεσμούς στην ατομική δράση, καθώς, φέρνοντας στον νου μας λόγου χάρη τις βεμπεριανές αναλύσεις για τη γραφειοκρατία ή για την παράδοση, βλέπουμε ότι οι θεσμοί διαμορφώνουν σε πολύ σημαντικό βαθμό το πράττειν των ατόμων.

¹¹⁶⁶ Descombes, *Les Institutions du sens*, ό.π., σ. 297. Βλ. και Vincent Descombes, «Philosophie des représentations collectives», *History of the Human Sciences* 13(1), 2000, σ. 37-49.

¹¹⁶⁷ Βλ. Erving Goffman, *Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή*, μτφρ. Μ. Γκόφρα, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.

¹¹⁶⁸ Descombes, *Les Institutions du sens*, ό.π., σ. 298.

¹¹⁶⁹ Στο ίδιο.

¹¹⁷⁰ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 510, με τροποποίηση της μετάφρασης.

νοήματος, που συναρθρώνει τα επιμέρους νοήματα στα οποία αποβλέπουν οι βεμπεριανοί ατομικοί δρώντες και προσφέρει ενότητα και συνοχή στους θεσμούς. Ελλείψει αυτού του δομούντος νοήματος, τα επιμέρους πεδία και συστατικά μιας κοινωνίας παρουσιάζονται ασύνδετα, όπως άλλωστε και η ανασυγκρότησή τους από τον θεωρητικό. Ταυτόχρονα, ο τελευταίος διατρέχει τον κίνδυνο να περιέλθει σε αδυναμία να διακρίνει θεσμούς εξωτερικά παρόμοιους, αλλά στην πραγματικότητα ουσιωδώς διαφορετικούς, λόγω της μέθεξής τους σε ένα διαφορετικό φαντασιακό σύμπαν· με άλλα λόγια, να συγκαλύψει τον ριζικά κοινωνικο-ιστορικό χαρακτήρα κάθε θέσμησης.

~

Βεβαίως, κάθε προσεκτικός αναγνώστης του Weber γνωρίζει ότι, για άλλη μία φορά, η ανάλυση του Καστοριάδη είναι μερική, υπερβολική και εν τέλει άδικη, καθώς υπερτονίζει κάποιες τάσεις του βεμπεριανού έργου, απαλείφοντας άλλες, εξίσου υπαρκτές, προκειμένου να καταλήξει στο συμπέρασμα που θέλει. Συμπαράσύρει έτσι και τον Descombes, ο οποίος εν προκειμένω είναι πιθανόν ένας καλόπιστος τρίτος, καθώς οι παρατηρήσεις του για τον Weber έχουν εντελώς εξωτερικό χαρακτήρα και μαρτυρούν ότι πιθανότατα δεν έχει μεγάλη εξοικείωση με τα κείμενα του γερμανού στοχαστή.

Είναι άραγε αλήθεια ότι ο Weber αρνείται να θεματοποιήσει την ύπαρξη ενός συνεκτικού όλου, εντός του οποίου διαρθρώνονται οι ατομικές πράξεις και συμπεριφορές και συναρθρώνονται οι επιμέρους ρόλοι και λειτουργίες; Για να καταλήξει κανείς σε ένα τέτοιο συμπέρασμα, θα έπρεπε πρώτα τουλάχιστον να έχει διέλθει από τα σημεία στα οποία ο στοχαστής αναφέρεται στο σύμπαν που δημιουργεί κάθε θρησκεία ως *sinnvoller Kosmos*, ως νοηματικό ή πλήρη νοήματος *κόσμος*, με την αρχαιοελληνική σημασία του οργανωμένου και διαρθρωμένου συνόλου.¹¹⁷¹ Είναι άλλωστε χαρακτηριστικό ότι, όπως συμβαίνει και στο έργο του Καστοριάδη, το στοιχείο του *κόσμου* αντιδιαστέλλεται προς το *χάος* του γίνεσθαι.¹¹⁷² Το νόημα είναι αυτό που έρχεται να προσδώσει συνοχή, να συνδέσει τα ασύνδετα, να βάλει μια τάξη στο ανόητο παιχνίδι των συμβάντων.

Σε αυτή την προοπτική, μπορούμε εξάλλου να θυμίσουμε ότι ο Dirk Käsler, ένας από τους πιο διαπρεπείς εν ζωή μελετητές του Max Weber, παρατηρεί ότι μία από τις διαστάσεις του νοήματος στο βεμπεριανό έργο είναι εκείνη της *Sinnwelt*, του κόσμου ή του σύμπαντος νοήματος.¹¹⁷³ Αναγνωρίζοντας τις αναμφισβήτητες υπαρκτές και ίσως ακόμη κυρίαρχες ατομικές ή υποκειμενικές διαστάσεις του βεμπεριανού νοήματος, ο Käsler δεν παραλείπει να αναδείξει ότι σε καμία περίπτωση δεν είναι οι μόνες. Αντιθέτως, στρεφόμενος κυρίως στις αναλύσεις του Weber για τη θρησκεία, παρατηρεί ότι οι κοσμοεικόνες διαμορφώνουν

¹¹⁷¹ Βλ. π.χ. Weber, «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen», ό.π., σ. 253· «The Social Psychology of World Religions», στον τόμο *From Max Weber: Essays in Sociology*, ό.π., σ. 281.

¹¹⁷² Για τον «ungeheurer chaotischen Strom von Geschehnissen», τον φοβερά χαοτικό ποταμό των γεγονότων, κάνει συχνά λόγο ο Weber στα δοκίμιά του για τη θεωρία της επιστήμης. Βλ. π.χ. Weber, «Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 214.

¹¹⁷³ Βλ. παραπάνω, σ. 112-117.

ένα σύμπαν, εντός του οποίου αναπτύσσονται και συνεχονται τόσο η λειτουργικότητα, όσο και οι ατομικές δράσεις του κάθε πολιτισμού. Είναι άλλωστε σημαντικό να σημειώσουμε ότι η έννοια του νοηματικού σύμπαντος δεν αποτελεί κάτι πρωτόγνωρο στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών. Από τη δημοσίευση του βιβλίου των Peter Burger και Thomas Luckmann για την κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας το 1966,¹¹⁷⁴ έχουν γραφτεί χιλιάδες κείμενα για την έννοια της *Sinnwelt*. Μάλιστα, παρότι οι συγγραφείς του εν λόγω έργου αναφοράς συσχετίζουν τη συγκεκριμένη έννοια περισσότερο με τον Schütz και λιγότερο με τον Weber,¹¹⁷⁵ δεν πρέπει να ξεχνάει κανείς τις βεμπεριανές ρίζες του αυστριακού στοχαστή.¹¹⁷⁶

Την ίδια στιγμή, το πόσο έωλη είναι η ιδέα ότι ο Weber παραγνωρίζει τις ιδιαιτερότητες των κοινωνικών μεγεθών, εντάσσοντάς τα σε γενικούς ιδεατούς τύπους που δεν λαμβάνουν υπόψη την ιστορικότητα των φαινομένων, φαίνεται από το γεγονός ότι υπάρχουν στο έργο του αποσπάσματα σχεδόν πανομοιότυπα με την κριτική που του απευθύνεται. Δεν χρειάζεται καν να στρέψουμε την προσοχή του αναγνώστη στις βεμπεριανές παρατηρήσεις που συνδέουν μεν τη γραφειοκρατία της αρχαίας Αιγύπτου με τη σύγχρονη –γιατί να μην το κάνουν;– αλλά συνάμα τονίζουν τη διαφορά των θεμελίων και συνεπώς της ποιότητάς και των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών τους.¹¹⁷⁷ Αρκεί πολύ απλά να υπενθυμίσουμε μια πρόταση από τις πρώτες κιόλας σελίδες της εισαγωγής στη μελέτη της οικονομικής ηθικής των παγκόσμιων θρησκειών: «εξωτερικά παρόμοιες οικονομικές μορφές οργάνωσης μπορούν να συνδεθούν με μια πολύ διαφορετική οικονομική ηθική και να παροντοποιήσουν πολύ διαφορετικές ιστορικές επιδράσεις, ανάλογα με την ιδιαιτερότητά της. Μια οικονομική ηθική δεν αποτελεί μια απλή “λειτουργία” των οικονομικών μορφών οργάνωσης, όπως άλλωστε αντιστρόφως ούτε η ίδια αφήνει πάνω τους τη σφραγίδα της με μονοσήμαντο τρόπο».¹¹⁷⁸

~

¹¹⁷⁴ Μπέργκερ, Λούκμαν, *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας*, ό.π., σ. 177 κ.ε.

¹¹⁷⁵ Αυτό ωστόσο δεν αναιρεί ότι η πραγματεύσή τους για τη *Sinnwelt* ξεκινά από το πρόβλημα της βεμπεριανής νομομοποίησης.

¹¹⁷⁶ Βλ. και Ronald Hitzler, «Sinnrekonstruktion. Zum Stand der Diskussion (in) der deutschsprachigen interpretativen Soziologie», *Forum Qualitative Sozialforschung* 3(2), 2002, διαθέσιμο στο <<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/867/1885>>. Κατά τον Hitzler, το έργο του Weber, με τη μεσολάβηση εξάλλου του Alfred Schütz, είναι τόσο σημαντικό που κείται «πέραν του καθήκοντος της παράθεσης» στο πλαίσιο της συζήτησης για το νόημα στις κοινωνικές επιστήμες.

¹¹⁷⁷ Βλ. Weber, «Το πάθος για τη γραφειοκρατικοποίηση», ό.π., σ. 85: «Δεν έχει υπάρξει ποτέ, ποτέ μέχρι σήμερα, γραφειοκρατία που θα μπορούσε να συγκριθεί με αυτή της Αιγύπτου. Αυτό είναι γνωστό σε όλους όσοι είναι εξοικειωμένοι με τη διοικητική ιστορία της Αιγύπτου και είναι εξίσου εμφανές ότι σήμερα οδεύουμε χωρίς σταματημό προς μια εξέλιξη που προσομοιάζει ακριβώς σε αυτό το πρότυπο, αν εξαιρέσουμε ότι έχει διαφορετικά θεμέλια – θεμέλια τεχνικά αρτιότερα, πιο εξορθολογισμένα, και επομένως πολύ πιο μηχανοποιημένα».

¹¹⁷⁸ Weber, «Einleitung», ό.π., σ. 238.

Συμπερασματικά, η κριτική που διατυπώνει ο Καστοριάδης απέναντι στον Weber στη συγκεκριμένη συστάδα των κειμένων που μελετήσαμε, και στην οποία τον ακολουθεί ο Vincent Descombes, δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή, τουλάχιστον με τον τρόπο που είναι διατυπωμένη. Το πιο ευνοϊκό που μπορούμε να πούμε για τους δύο φίλους που διαδραμάτισαν σημαντικό ρόλο στα γαλλικά γράμματα από τη δεκαετία του 1970 και μετά είναι ότι, προκειμένου να τονίσουν αυτό που τους ενδιαφέρει, δίνουν έμφαση σε ορισμένα σημεία του βεμπεριανού έργου, αδικώντας το ως σύνολο. Η λιγότερη ευνοϊκή εκδοχή –η οποία, δυστυχώς, μοιάζει να είναι και η πιο ακριβής, τουλάχιστον για την περίπτωση του Καστοριάδη, που όπως ξέρουμε γνώριζε πολύ καλά το έργο του Weber– συνίσταται στο ότι επιλέγουν να αγνοήσουν πλήρως όχι μόνο τη δευτερεύουσα βιβλιογραφία, αλλά και μεγάλα τμήματα του ίδιου του βεμπεριανού corpus.

Φυσικά, διατυπώνοντας αυτές τις παρατηρήσεις, θα πρέπει από τη μεριά μας να παραδεχτούμε την ύπαρξη μιας δύναμης που περιπλέκει κάπως τα πράγματα. Καθώς η δική μας ανάγνωση του Weber είναι ούτως ή άλλως τρόπον τινά καστοριαδική,¹¹⁷⁹ είναι λογικό να τείνουμε όχι μόνο να αποδίδουμε έμφαση στα χωρία όπου ο Weber αναφέρεται στις συλλογικές διαστάσεις του νοήματος, αλλά και να ερμηνεύουμε γενικά το έργο του με βάση μια τέτοια κοινωνικο-ιστορική προοπτική. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι απλώς επιβάλλουμε αυθαίρετα ερμηνευτικά σχήματα σε ένα υλικό που μετά βίας μπορεί να τα δεχτεί. Αντίθετα, ο ίδιος ο Weber οδηγεί πολύ συχνά τον αναγνώστη προς τις κατευθύνσεις που μας ενδιαφέρουν, όπως δείχνουν τόσο οι *Πρώτες δοκιμές*, όσο και οι αναλύσεις στοχαστών σαν τον Clifford Geertz και τον Charles Taylor, οι οποίοι, χωρίς να σχετίζονται άμεσα με τον Καστοριάδη, ερμηνεύουν τον Weber με τρόπους αρκετά κοντινούς προς τον δικό μας.¹¹⁸⁰

Φτάνοντας λοιπόν στο τέλος αυτής της εξέτασης των ρητών και συστηματικών αναφορών του Καστοριάδη στα βεμπεριανά κείμενα, τι συμπεραίνουμε; Μπορούμε να πούμε κάτι περισσότερο από το ότι, ξεκινώντας σε νεαρή ηλικία ως ιδιαίτερα εμβριθής αναγνώστης και σχολιαστής του Weber, ο Καστοριάδης καταλήγει στα ώριμα κείμενά του να διατυπώνει άστοχες και μονομερείς κριτικές απέναντι σ' έναν σημαντικό για τον ίδιο συγγραφέα, κριτικές στις οποίες είναι δύσκολο να μη διαβλέψει κανείς και μια προσπάθεια τεχνητής διεύρυνσης της απόστασης που τους χωρίζει; Πράγματι, νομίζουμε ότι κάτι τέτοιο είναι

¹¹⁷⁹ Ήδη η πρώτη μας απόπειρα να προσεγγίσουμε το έργο του Weber («Η πολυθεΐα των αξιών του Μαξ Βέμπερ και ο “ορθολογισμός” της εποχής μας», ό.π.) έγινε μέσα σε ένα σαφώς καστοριαδικό πλαίσιο, κάτι που δεν έχει αλλάξει ριζικά έκτοτε.

¹¹⁸⁰ Για τη σημαντική επίδραση του Weber στον Geertz μιλήσαμε ήδη – και θα επανέλθουμε. Αναφορικά με τη σχέση του Taylor με τον Weber, βλ. Falk Reckling, «Interpreted Modernity Weber and Taylor on Values and Modernity», ό.π., σ. 153–176. Το πλέον σημαντικό εν προκειμένω είναι ότι τόσο ο Taylor όσο και ο Geertz ερμηνεύουν το νόημα ως συλλογικό νόημα που εγγράφεται στους κοινωνικούς θεσμούς. Μάλιστα, ο Descombes παραθέτει στο βιβλίο του ένα σχετικό χωρίο από το έργο *Philosophy and the Human Sciences* του Taylor: «Οι σημασίες και οι νόρμες δεν βρίσκονται μόνο μέσα στο πνεύμα των δρώντων, είναι παρούσες στις ίδιες τις πρακτικές, καθώς αυτές οι τελευταίες δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτές ως ένα σύνολο ατομικών πράξεων, αλλά είναι ουσιαστικός τρόπος κοινωνικής συσχέτισης και κοινής δράσης». Όπως σωστά σημειώνει ο Descombes, ο Taylor, διάσημος εκτός των άλλων για τις μελέτες του για τον Hegel, κρατάει εδώ κάτι από την εγγελιανή θεώρηση του αντικειμενικού πνεύματος. Βλ. Descombes, *Les Institutions du sens*, ό.π., σ. 294–295.

δυνατό. Παρότι οι κριτικές παρατηρήσεις του Καστοριάδη είναι στη μεγάλη τους πλειονότητα μονόπλευρες, υπερβολικές και ενίοτε απλά λανθασμένες, αν αφήσουμε για μια στιγμή στην άκρη τους πικρούς καρπούς της πολεμικής, θα βρεθούμε σε θέση να διακρίνουμε στις ιδέες που εκφράζει ο στοχαστής σχετικά με τον Weber κάτι αληθινά σημαντικό.

Μπορεί ο Weber να αναφέρεται πράγματι στο κοινωνικό νόημα, μπορεί να βλέπει τις διάφορες αξίες ως πιθανές και αντικρουόμενες βάσεις διαφορετικών κατευθύνσεων εξορθολογισμού, μπορεί ακόμη να έχει πλήρη συνείδηση του ότι το άτομο διαμορφώνεται ψυχικά από την κοινωνία στην οποία γεννιέται· ωστόσο, είναι επίσης αλήθεια ότι όλα αυτά στο έργο του παρουσιάζονται κάπως ασύνδετα και χρειάζεται συστηματική ερμηνευτική προσπάθεια, η οποία μάλιστα διέρχεται από το έργο άλλων, μεταγενέστερων στοχαστών, προκειμένου να τα συνθέσει κανείς σε ένα ενιαίο θεωρητικό πρόταγμα – ένα πρόταγμα που, ακόμη κι αν με κόπο σχηματιστεί, αφήνει ερωτηματικά και τυφλά σημεία, ενώ εκείνος που το ανασυγκροτεί είναι υποχρεωμένος να αναγνωρίσει τον σημαντικό του ρόλο στη διαδικασία του σχηματισμού του. Αντίθετα, ο Καστοριάδης προσπαθεί με το έργο του και τη θεώρησή του για το κοινωνικό φαντασιακό, θεσμίζον και θεσμιζόμενο, να προσφέρει μια ρητή και συστηματική απάντηση σε όλα αυτά τα ερωτήματα, μια απάντηση μάλιστα που εγγράφεται στη σφαίρα της *κοινωνικής οντολογίας*. Σε αυτό το έδαφος ο Weber δεν πάτησε με τη θέλησή του ποτέ – ασχέτως του αν μπορούμε να ανασυγκροτήσουμε ψηφίδες των απόψεών του που να κινούνται σε μια τέτοια κατεύθυνση.

Ο Καστοριάδης, με άλλα λόγια, επιχειρεί να απαντήσει ρητά και οντολογικά στο ερώτημα τι είναι η κοινωνία και η ιστορία, πώς συνδέεται το ατομικό με το συλλογικό, σε τι συνίσταται η κοινωνική ορθολογικότητα, τι συνέχει τις δομές, τα υποκείμενα και τα αντικείμενα ενός πολιτισμού. Κι αν η απάντηση σε όλα αυτά έχει με κάποιον τρόπο να κάνει με το νόημα, όπως ήδη υποδηλώνει το βεμπεριανό έργο, ο Καστοριάδης θέλει να προχωρήσει περισσότερο και να διερευνήσει σε τι ακριβώς συνίσταται αυτό το νόημα, με ποιους τρόπους υπάρχει και δρα, ποια είναι η πηγή του.

Ήδη σε μια ανέκδοτη σημείωση του 1961, δεκατέσσερα χρόνια πριν από την έκδοση της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας*, ο φιλόσοφος έγραφε: «Το πρόγραμμα του Max Weber (αποσπασματικό εξάλλου): “πρώτα απ’ όλα, η κατανόηση” –η εξακρίβωση ενός ιστορικού ή κοινωνικού γεγονότος δεν συνίσταται [μόνο] στον προσδιορισμό της υλικότητάς του, αλλά την ίδια στιγμή και του περιεχομένου του, δηλαδή της σημασίας που βιώθηκε από τον ή τους δρώντες– είναι προβληματικό από το πρώτο του βήμα, καθώς εγείρει κατ’ ευθείαν όλα τα προβλήματα της γνώσης και της ουσίας της ιστορίας και μάλιστα του συνόλου της ιστορίας. Εν συντομία, είναι σχεδόν αδύνατο να συλλάβουμε τη («βιωμένη») σημασία μιας τέτοιας πράξης χωρίς να αναφερθούμε *ταυτόχρονα* στο περιβάλλον των σημασιών –του ιστορικού και κοινωνικού περίγυρου, φτάνοντας βαθμιδόν πολύ μακριά–, στο αντικειμενικό ιστορικό επίπεδο –στις μη συνειδητές σημασίες που (εν μέρει) αποκαθιστούν όσα είναι “αντικειμενικά δυνατά” και τις αντικειμενικές συνδέσεις που καθορίζουν την πράξη καθαυτήν, αλλά την καθορίζουν επίσης ως *βιωμένη*, στο μέτρο που όσα είναι *υποκειμενικά δυνατά*, και που έχουν αποφασιστική σημασία για τον σχηματισμό της πράξης, τελούν σε αμοιβαία σχέση με όσα είναι αντικειμενικά δυνατά–, και ως εκ τούτου, αλλά και για άλλους λόγους επίσης, χωρίς να αναφερθούμε την ίδια στιγμή

σε δομές πολύ πιο γενικές και σε σύνολα γεγονότων πολύ πιο ευρέα απ'ό,τι η πράξη του ατόμου ή ο θεσμός που εξετάζουμε». ¹¹⁸¹

Είναι σίγουρο ότι η σημείωση είναι σύνθετη και όχι ιδιαίτερα καθαρογραμμένη. Ίσως όμως ακριβώς ως τέτοια αντανακλά την περιπλοκότητα, το βάθος και, θα τολμούσαμε να πούμε, τη μαγματικότητα των ζητημάτων που ανακινήθηκαν στο πνεύμα του Καστοριάδη μέσω της επαφής του με τον βεμπεριανό τρόπο σκέψης. Και καθώς σημειώνουμε αυτό, καταλαβαίνουμε ότι μάλλον έχει πλέον έρθει η ώρα να αφήσουμε πίσω μας τη γραμμή προς γραμμή μελέτη των συγκεκριμένων κειμένων και να αφοσιωθούμε σε μια ευρύτερη απόπειρα αντιπαραβολής και κοινής ανάγνωσης των έργων των δύο στοχαστών.

¹¹⁸¹ Castoriadis, *Histoire et création*, ό.π., σ. 260-261.

4. Παρατηρήσεις για τη φύση και τη φιλοσοφία του κοινωνικο-ιστορικού

Έχοντας παρακολουθήσει εκ του σύνεγγυς τις περισσότερες από τις συστηματικές αναφορές του Καστοριάδη στον Max Weber, είμαστε πλέον έτοιμοι να προεκτείνουμε τους προβληματισμούς και τις σκέψεις μας σε ένα ευρύτερο επίπεδο, επιχειρώντας να συνδεθούμε με ζητήματα και διακυβεύματα που αφορούν γενικότερα τον κοινωνικοπολιτικό και φιλοσοφικό διάλογο της εποχής μας. Αυτό, φυσικά, δεν σημαίνει ότι θα αφήσουμε πίσω μας τους δύο στοχαστές· απλώς, εκκινώντας από αυτούς και τη μεταξύ τους σχέση, θα θίξουμε σημεία που κατά κάποιον τρόπο τους υπερβαίνουν, όπως η οντολογία του νοήματος και της κοινωνίας, ο μαρξισμός και η ιστορία ή το πρόβλημα της θεμελίωσης των αξιών. Ούτε σημαίνει ότι θα πάψουμε να αναφερόμαστε συστηματικά στα κείμενα των δύο συγγραφέων· απλώς, για να χρησιμοποιήσουμε μια μεταφορά από τον κόσμο της νομικής, έχοντας αναλύσει προσεκτικά το γράμμα τους, θα προσπαθήσουμε πλέον να διερευνήσουμε και το πνεύμα τους, επεκτείνοντάς το ενίοτε και προς κατευθύνσεις που δεν είχαν υπόψη τους οι ίδιοι.

Σε αυτή την προσπάθεια, αρχικά θα στραφούμε στις συνάφειες και τις αποκλίσεις που παρουσιάζονται μεταξύ των προσεγγίσεων του Weber και του Καστοριάδη για το κομβικό ζήτημα του νοήματος και του ρόλου του στην κοινωνική ζωή. Στη συνέχεια, εξετάζοντας την αμφίσημη σχέση που και οι δύο διανοητές διατηρούσαν με το έργο του Marx, θα περάσουμε στην πραγμάτευση του ντετερμινισμού και της μονοσημαντότητας του κοινωνικο-ιστορικού πράττειν. Τέλος, ιδιαίτερη έμφαση θα δώσουμε στα ζητήματα που αφορούν τη δυνατότητα ή μη της θεμελίωσης των κοινωνικοπολιτικών προταγμάτων και αξιών –ζητήματα που κατά καιρούς έχουν τεθεί αναφορικά με το βεμπεριανό και το καστοριαδικό έργο, συχνά μέσω των αμφιλεγόμενων όρων του «ντεσιζιονισμού» και του «σχετικισμού»– και θα ολοκληρώσουμε εξετάζοντας ορισμένα κοινωνικά φαινόμενα, όπως η εξουσία και η γραφειοκρατία, που μπορούν κατά τη γνώμη μας να ιδωθούν ως πεδία ενσάρκωσης νοημάτων και σημασιών.

Προτού ξεκινήσουμε, μία ακόμη σημείωση έχει ενδεχομένως τη χρησιμότητά της: το ότι η ανάλυση που ακολουθεί έχει διαρθρωθεί, για λόγους καλύτερης παρουσίασης του υλικού, σε σημεία και θεματικές, δεν θα πρέπει να οδηγήσει κάποιον να πιστέψει πως η συνομιλία μεταξύ των δύο στοχαστών διεξάγεται κατά έναν πλήρως εύτακτο και μονοσήμαντο τρόπο ή με βάση μια αυστηρή περιχαράκωση των πεδίων και των θεμάτων. Εντελώς αντίθετα, μπορεί κάλλιστα να παρατηρήσει κανείς ορισμένες μεθοδολογικές θέσεις του Weber να γίνονται αντικείμενο πολιτικής οικειοποίησης από τον Καστοριάδη¹¹⁸² ή κάποιες

¹¹⁸² Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Ουγγρική επανάσταση 1956*, ό.π., σ. 32: «Τέλος, τα γεγονότα της Ουγγαρίας δεν διαρκέσανε παρά μόνο μερικές εβδομάδες. Λέω ότι αυτές οι εβδομάδες –όπως και οι λίγες εβδομάδες της Κομμούνας του Παρισιού– δεν έχουν λιγότερη σημασία για μας απ' όσο τρεις χιλιάδες χρόνια της Αιγύπτου των Φαρό». Βλ. επίσης *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, ό.π., σ. 96 (με τροποποίηση της μετάφρασης): «Δεν μπορώ να διαυγάσω την κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα παρά σε σχέση με μια πολιτική εκλογή, θέση και θέληση: σε σχέση μ' ένα πρόταγμα».

Για την αναγνώστρια που διαθέτει ελάχιστη έστω εξοικείωση με τις βασικές μεθοδολογικές θέσεις του Weber, η παραπομπή εδώ είναι ευδιάκριτη. Το ενδιαφέρον ωστόσο είναι ότι, ενώ για τον Weber η σχετική συζήτηση αναφέρεται στα ζητήματα που απορρέουν από την εμπλοκή των πολιτικών

επιστημολογικές παρατηρήσεις του πρώτου να επανεγγράφονται σε μια οντολογική προοπτική στο έργο του δεύτερου.¹¹⁸³ Ο διάλογος που θα προσπαθήσουμε εν μέρει να ανασυγκροτήσουμε και εν μέρει να σκηνοθετήσουμε στις επόμενες σελίδες είναι συνεπώς «μαγματικός», πολυεπίπεδος και διαθλασμένος.

Μεθοδολογία ή οντολογία του νοήματος; Μεθοδολογία ή οντολογία του κοινωνικού;

Όπως έχουμε ήδη επισημάνει αρκετές φορές, κάθε απόπειρα αντιπαραβολής και παράλληλης ανάγνωσης του Κορνήλιου Καστοριάδη και του Max Weber οφείλει να ξεκινήσει από την αναφορά στο ζήτημα του νοήματος και της θέσης την οποία του αποδίδουν οι δύο συγγραφείς. Σύμφωνα με την ερμηνεία μας, το νόημα σε αυτή την προοπτική δεν πρέπει να γίνει αντιληπτό ως μια απλή διάσταση, οσοδήποτε σημαντική, του κοινωνικού κόσμου, αλλά ως το στοιχείο εκείνο που συγκροτεί τον πολιτισμό, την ιστορία και την κοινωνία ως τέτοια· ως το στοιχείο που συνέχει τα επιμέρους πεδία των ενδιαφερόντων του καθενός εκ των δύο, αλλά και τη μεταξύ τους σχέση· το σημείο από το οποίο ξεκινήσαμε και το σημείο στο οποίο θα καταλήξουμε· το μέγεθος από το οποίο με έναν τρόπο απορρέουν όλα όσα θα εξετάσουμε στη συνέχεια, όχι επειδή θέλουμε, σύμφωνα με μια συνήθεια που κατέκρινε ο Weber, να φτιάξουμε ένα δικό μας «δόγμα της εκπλήγησης», αλλά επειδή η τοποθέτηση του νοήματος σε τόσο περίοπτη θέση επιφέρει αναγκαστικά συνέπειες για τον τρόπο με τον οποίο οι δύο συγγραφείς αντιμετωπίζουν τα πράγματα εν γένει. Έτσι, το νοηματικό στοιχείο προσανατολίζει το βλέμμα τους τόσο όσον αφορά στα «μεγάλα» και τα «φιλοσοφικά» –την οντολογία, την ιστορία, την αλήθεια, τη νεωτερικότητα– όσο και τα «τετριμμένα», «καθημερινά» και «πρακτικά» ζητήματα – τη γραφειοκρατία ή την πολιτική.

Σε αυτό το πλαίσιο, το πιο γόνιμο είναι ίσως να ξεκινήσουμε από τις διαφορές ανάμεσα στη βεμπεριανή και την καστοριαδική προσέγγιση. Η κυριότερη ίσως ένταση που αναπτύσσεται μεταξύ των θεωρήσεών τους έχει να κάνει με την έμφαση που αποδίδει ο Καστοριάδης στον οντολογικό χαρακτήρα των παρατηρήσεών του, σε αντιπαραβολή προς την επιφυλακτικότητα του Weber να εκφέρει κρίσεις που να σχετίζονται με το *ούτως είναι* των πραγμάτων και την εκ μέρους του προτίμηση μιας μεθοδολογικής στάσης που παίρνει ρητές αποστάσεις από την οντολογία και τη μεταφυσική.

αξιών στη διαδικασία της γνώσης, στα συγκεκριμένα καστοριαδικά παραθέματα η έμφαση κατά κάποιον αντιστρέφεται: η γνώση μου προσδιορίζεται, και δεν μπορεί παρά να προσδιορίζεται, από το πολιτικό μου πρόταγμα.

¹¹⁸³ Χαρακτηριστικό παράδειγμα εδώ αποτελεί το σχήμα της πολυπρισματικότητας. Ενώ στον Weber παρουσιάζεται σαν μια μεθοδολογική συνέπεια της πολυθεΐας των αξιών και της αδυνατότητας πλήρους επόπτευσης της πολυσχιδίας του πραγματικού, στον Καστοριάδη εντάσσεται στην οντολογία της διαστρωμάτωσης, καθώς κάθε δι' εαυτόν συγκροτεί τον κόσμο με βάση τις δικές του γνωστικές και οργανωτικές κατηγορίες. Βλ. Κτενάς, «Ο Κορνήλιος Καστοριάδης, αναγνώστης του Μαξ Βέμπερ», ό.π., σ. 130-132.

Πιο συγκεκριμένα, μπορούμε να πούμε ότι ο βασικότερος στόχος της καστοριαδικής φιλοσοφίας είναι ακριβώς η ανάδειξη και η επεξεργασία του κοινωνικο-ιστορικού ως οντολογικού πεδίου που παρέμενε απρόσιτο για τους περισσότερους από τους στοχαστές του παρελθόντος. Ο ίδιος ο Καστοριάδης μάλιστα φαίνεται να θεωρεί τη θεματοποίηση των ιδιαιτεροτήτων και της μοναδικότητας του κοινωνικο-ιστορικού αντικειμένου ως την πλέον κομβική συνεισφορά του έργου του. «Στόχος μας εδώ είναι η διαύγαση του ζητήματος της κοινωνίας και του ζητήματος της ιστορίας, τα οποία δεν είναι δυνατό να νοηθούν παρά σε μια αναπόσπαστη ενότητα: το ζήτημα του κοινωνικο-ιστορικού. Στη διαύγαση αυτή η συμβολή της κληρονομημένης σκέψης είναι αποσπασματική. Ίσως είναι κυρίως αρνητική, καθώς διαγράφει απλώς τα όρια ενός τρόπου του σκέπτεσθαι και επιδεικνύει τις αδυνατότητές του».¹¹⁸⁴

Στην προφανή ένσταση ότι ήδη ο Πλάτωνας και ο Αριστοτέλης ασχολούνται ρητά και συστηματικά με το ζήτημα της κοινωνίας, ο Καστοριάδης απαντά ότι, στο πλαίσιο της παραδεδομένης λογικής και οντολογίας, η κοινωνία και η ιστορία έγιναν αντιληπτές μέσα από σχήματα και κατηγορίες που προέρχονταν από άλλες περιοχές του είναι και συγκάλυπταν τη μοναδικότητά τους. Στοιχεία όπως την παράσταση, τη φαντασία και την πράξη που δημιουργεί το ριζικά καινούριο «η κληρονομημένη σκέψη δεν τα είδε ποτέ δι' εαυτά, αλλά πάντοτε τα ανάφερε σε κάτι άλλο –αίσθηση, νόηση, αντίληψη, αντικειμενική πραγματικότητα–, τα υπέβαλε στη νορμικότητα την ενσωματωμένη στην παραδομένη οντολογία, τα οδήγησε κάτω από τη σκοπιά της αλήθειας και του ψεύδους, τα ενοργάνωσε σε μια λειτουργία, σαν μέσα που κρίνονται κατά τη δυνατότητα της συμβολής τους στην τελείωση αυτού του σκοπού, που είναι η αλήθεια ή η πρόσβαση στο αληθινό ον, το *όντως ον*».¹¹⁸⁵ Το ότι εν προκειμένω ο Καστοριάδης μάλλον υπερδραματοποιεί τα πράγματα, προκειμένου να παρουσιάσει την πράγματι πρωτότυπη και σημαντική θεώρησή του ως ικανή να θεραπεύσει το σύνολο της δυτικής φιλοσοφίας δεν μας απασχολεί τόσο· μας ενδιαφέρει ότι ο στοχαστής στοχεύει ρητά και συστηματικά στο είναι του κοινωνικού καθεαυτού, και επιχειρεί να το διερευνήσει και να το σκεφτεί «ξεκινώντας από το ίδιο».¹¹⁸⁶

Έτσι, η διανοητική πορεία του Καστοριάδη θα σφραγιστεί από την προσπάθειά του να συλλάβει τις δυνάμεις, τις σχέσεις, τους τρόπους και τα φαινόμενα που προσιδιάζουν στην κοινωνία και τα οποία ως τέτοια δεν απαντούν σε καμία άλλη περιοχή του είναι.¹¹⁸⁷ Το κοινωνικο-ιστορικό αποτελεί ένα πεδίο που δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό με βάση το προερχόμενο από τη βιολογία σχήμα του οργανισμού, ούτε με βάση τις μηχανικές κατηγορίες της δράσης και της αντίδρασης. Εκδηλώνεται μέσω μιας ιδιαίτερης φύσης, που

¹¹⁸⁴ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 247. Αξίζει να σημειωθεί ότι πρόκειται για την πρώτη σελίδα του δεύτερου, πιο πρόσφατου μέρους του magnum opus του στοχαστή, συνεπώς το παράθεμα μπορεί κατά κάποιον τρόπο να θεωρηθεί και ως καταστατική προκήρυξη στόχων και αρχών.

¹¹⁸⁵ Στο ίδιο, σ. 248.

¹¹⁸⁶ Στο ίδιο, σ. 250.

¹¹⁸⁷ Βλ. στο ίδιο, σ. 250: το κοινωνικο-ιστορικό μάς «επιτρέπει να διαβλέψουμε μια λογική άλλη, καινούργια, και, πάνω απ' όλα, να αλλοιώσουμε ριζικά το νόημα του είναι». Πρβλ. «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 60-61: «πού αλλού είδε κανείς μια *μορφή του είναι* σαν τη θέσμιση; Δημιουργία που εκδηλώνεται, μεταξύ άλλων, τόσο με την τεράστια πολυειδία των κοινωνικών μορφών, όσο και με την ιστορική διαδοχή τους».

έχει να κάνει με το ενσαρκωμένο νόημα, τη δρώσα ιδεατότητα: αυτό είναι ταυτόχρονα καθοριστικό και μοναδικό.

Την ίδια στιγμή, ο φιλόσοφος αναλαμβάνει το δύσκολο έργο να εντοπίσει την πηγή των ενεργών σημασιών που συγκροτούν τους θεσμούς και την ιδιαιτερότητα της κάθε κοινωνίας. Αναμφίβολα, προσπάθειες να θεματοποιηθεί, έστω ατελώς, το συλλογικό νόημα και συναίσθημα που υποτείνει τη θέσμιση και την ενότητα μιας κοινωνίας ή ενός πολιτισμού είχαν υπάρξει και στο παρελθόν, μέσω εννοιολογήσεων όπως το αντικειμενικό πνεύμα του Hegel και του Dilthey, οι συλλογικές παραστάσεις του Durkheim και του Mauss, το συλλογικό ασυνείδητο του Jung ή το πνεύμα του λαού των γερμανών ρομαντικών, για να μην αναφέρουμε καν τις βεμπεριανές πραγματεύσεις για τη νομιμοποίηση και τη θρησκεία. Ο Καστοριάδης ωστόσο, μέσα από μια συνομιλία με στοχαστές όπως ο Αριστοτέλης, ο Kant και ο Freud, καταφέρνει να προσδιορίσει το θεμέλιο και το συνεκτικό στοιχείο κάθε συλλογικής σημασίας.

Ο φιλόσοφος εντοπίζει στο κοινωνικό φαντασιακό το ανεξάντλητο νόημα τόσο της δημιουργικότητας, όσο και της σταθερότητας της ιστορίας. Μέσα από την ταυτόχρονη διάκριση και σύζευξη του θεσμιζοντος και του θεσμισμένου, συλλαμβάνει το κοινωνικό φαντασιακό ως εκείνο το δομούν-δομημένο που κάνει την κάθε κοινωνία να είναι αυτό που είναι και να αλλάζει με τον τρόπο που αλλάζει. Εξάλλου, το κοινωνικό φαντασιακό προηγείται κάθε υποκειμενικότητας και κάθε διυποκειμενικότητας.¹¹⁸⁸ «[φ]αντασιακό: αδικαιολόγητη δημιουργία, που δεν είναι παρά μέσα και χάρη στη θέση εικόνων. Κοινωνικό: ασύλληπτο ως έργο ή προϊόν ενός ατόμου ή ενός πλήθους ατόμων (το άτομο είναι κοινωνικός θεσμός), μη παραγώγιμο από την ψυχή ως τέτοια και καθ' εαυτήν».¹¹⁸⁹ Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες προηγούνται επίσης κάθε λειτουργισμού, κάθε γνώσης, κάθε επικοινωνίας, ορίζοντας τι αποτελεί λειτουργία, γνώση και επικοινωνία σε κάθε εποχή και πολιτισμό, όχι μόνο σε ό,τι αφορά το περιεχόμενο, αλλά και την ίδια τη μορφή ή την υλικότητα αυτών των μεγεθών.

Στην πραγματικότητα, η οντολογία του κοινωνικού φαντασιακού επιτρέπει τη διάρθρωση όλων των διαστάσεων και των φαινομένων που είχαμε αναδείξει βασιζόμενοι στην κατά Käsler ερμηνεία του βεμπεριανού νοήματος.¹¹⁹⁰ Θυμίζουμε ότι ο Dirk Käsler διέκρινε τρεις εκδοχές του νοήματος στον Weber: υποκειμενικά σκοπούμενο νόημα, λειτουργικό νόημα, κόσμος νοήματος. Οι υποκειμενικές στοχοθεσίες και βλέψεις των ατομικών δρώντων είναι αλληλοσυμπληρωματικές και κάνουν την κοινωνία να λειτουργεί, να ζει και να αναπνέει, καθώς εντάσσονται εντός ενός ευρύτερου νοηματικού σύμπαντος που συνέχει άτομα, λειτουργίες και θεσμούς. Παρότι η συνάφεια της έννοιας της *Sinnwelt* που χρησιμοποιεί ο Käsler –και η οποία, ας το τονίσουμε, ήδη προκύπτει μέσα από μια *ερμηνευτική ανασυγκρότηση* στοιχείων του βεμπεριανού έργου που εντός του δεν είναι ρητά συνδεδεμένα– με την καστοριαδική επεξεργασία της κοινωνίας ως σύμπαντος νοήματος είναι προφανής, είναι εξίσου απαραίτητο να υπογραμμιστεί ότι αυτό που στον Käsler

¹¹⁸⁸ Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 262, 352-253. Πρβλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 156.

¹¹⁸⁹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 352-353.

¹¹⁹⁰ Βλ. παραπάνω, σ. 112-117.

παραμένει μια απλή αναφορά, στον Καστοριάδη αποτελεί αντικείμενο πραγμάτευσης σε εκατοντάδες σελίδες.

Επιπρόσθετα, ο Καστοριάδης έχει να προτείνει μια απάντηση στο ερώτημα της προέλευσης τόσο των κοινωνικών όσο και των ατομικών νοημάτων που αναπτύσσονται εντός της *Sinnwelt*, αναφερόμενος στη συλλογική φαντασία,¹¹⁹¹ ενώ ταυτόχρονα, μέσα από τις πρωτότυπες και εμβριθείς αναλύσεις του για τη μετουσίωση ως εκκοινωνισμό της ψυχής, είναι σε θέση να εξηγήσει με εξαιρετικά αναλυτικό τρόπο τις διαδικασίες που καθιστούν δυνατή τη μέθεξη των ατομικών δρώντων στα κοινωνικά νοήματα. Η μετουσίωση, νοούμενη ως ανάληψη και επένδυση από την ψυχή των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, των κοινωνικά κυρωμένων αισθημάτων, τρόπων δράσης και σχημάτων σκέψης πηγαιίνει πολύ πέρα από τις βεμπεριανές θεωρήσεις για τη νομιμοποίηση και την παράδοση όσον αφορά τη συμμόρφωση των ατόμων στις κοινωνικές νόρμες. «Το κοινωνικό φάντασμα [...] δημιουργεί ταυτόχρονα τη δυνατότητα της παράστασής του (*Vorstellung*) και της αναπαραγωγής του από τον οποιονδήποτε που τοποθετείται στη θεωρούμενη κοινωνική περιοχή· έτσι, επάγει από αυτή, τη σχεδόν απόλυτη βεβαιότητά του μέσω της διαμόρφωσης του ατόμου ως κοινωνικού, της οποίας αποτελεί μέσο κεντρικό».¹¹⁹²

Ταυτόχρονα, άλλωστε, ο Καστοριάδης έχει εργαστεί και προς την αντίστροφη κατεύθυνση, διερευνώντας, σε διαρκή διάλογο με τη φροϋδική παράδοση, τις ψυχολογικές προϋποθέσεις της κοινωνικής συγκρότησης, τα ερείσματα που βρίσκει η κοινωνική θέσμιση και νοηματοδότηση στο ούτως είναι της ατομικής ψυχής – λόγου χάρη, την ανάγκη της ψυχής για νόημα, την πλαστικότητα της ενόρμησης και της ηδονής, τη δυνατότητα επένδυσης και αποεπένδυσης αντικειμένων που προέρχονται από τον κοινωνικό κόσμο, φέρουν τη σφραγίδα των άλλων και δεν θα μπορούσαν ποτέ να έχουν παραχθεί από τα πρωταρχικά ψυχικά φαντάσματα. Με αυτή τη λογική, πρέπει να πούμε ότι, παρόλη την κριτική του στον μεθοδολογικό ατομισμό, ή ενδεχομένως χάρη σε αυτή, ο Καστοριάδης μας επιτρέπει τελικά να προσεγγίσουμε καλύτερα και με μεγαλύτερο βάθος και τα ζητήματα που αφορούν την κατανόηση του ίδιου του ατόμου, συλλαμβάνοντάς το στην αξεδιάλυτη σχέση του με την κοινωνία και δείχνοντας πώς τα υποκείμενα διαμορφώνονται μέχρι τα τριςβαθιά τους από το κοινωνικό –κοινωνική θέσμιση του ατόμου– αλλά και γιατί τα υποκείμενα δεν είναι απλά κοινωνικά κατασκευάσματα – αμοιβαία μη αναγωγιμότητα ψυχής και κοινωνίας.¹¹⁹³

¹¹⁹¹ Ο Arnason («*Social Imaginary Significations*», ό.π., σ. 27-28, 31) σωστά τονίζει αυτό το σημείο.

¹¹⁹² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 353.

¹¹⁹³ Ίσως λοιπόν δεν είναι άσκοπο να θυμηθούμε εδώ ότι, ενώ ο Weber ασκούσε κριτική στην ψυχολογικοποίηση των κοινωνικών φαινομένων, με την έννοια της αναγωγής του κοινωνικού σε μη κατανοησιμες κανονικότητες και λειτουργίες ψυχικής υφής, σημείωνε την ίδια στιγμή ότι μια «κατανοητική ψυχολογία» θα μπορούσε να προσφέρει τεράστιες υπηρεσίες στην κοινωνιολογική κατανόηση. Βλ. Weber, «*“Energetische” Kulturtheorien*», ό.π., σ. 376-402· *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 20. Παρότι ο ίδιος ο Weber δεν φαίνεται να θεωρούσε την ψυχανάλυση ως μια τέτοια μορφή κατανοητικής ψυχολογίας (βλ. Marianne Weber, *Max Weber. A Biography*, ό.π., σ. 373-380), νιώθοντας πιο κοντά στις ψυχολογικές αναλύσεις του φίλου του Karl Jaspers (βλ. Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, ό.π., σ. 125), μπορούμε να πούμε ότι η εκ μέρους του Καστοριάδη τοποθέτηση του νοήματος στο επίκεντρο της ψυχαναλυτικής εργασίας κινείται προς μια συναφή κατεύθυνση. Είναι άλλωστε σαφές ότι η καστοριαδική οντολογία του νοήματος είναι και μια οντολογία της ψυχής και του ψυχικού νοήματος.

Με άλλα λόγια, η καστοριαδική οντολογία του κοινωνικού, που αποτελεί αξεδιάλυτα και μια οντολογία του νοήματος, καθιστά δυνατή τη σύνδεση, τη διάρθρωση και τη διαύγαση ζητημάτων που στο βεμπεριανό έργο τίθενται μεν, η σχέση τους ωστόσο παραμένει θολή. Επιπρόσθετα, εισάγει νέες και πρωτότυπες διαστάσεις στις οποίες θα επανέλθουμε –λόγου χάρη το νόημα ως πηγή δημιουργίας, συνοχής και προσανατολισμού– και συνιστά μια συμβολή που κατά τη γνώμη μας πρέπει να λαμβάνεται υπόψη σε κάθε προσπάθεια προσέγγισης του κοινωνικού κόσμου. Παρότι ο Καστοριάδης εκφραζόταν συχνά με υπερβολικό τρόπο, ωθώντας τον μη ενημερωμένο αναγνώστη του να θεωρήσει ότι αποτελούσε τον μοναδικό στοχαστή που ασκούσε κριτική στην παραδοσιακή επιμονή στην καθοριστικότητα και προσδίδοντας στο έργο του έναν σχεδόν κοσμογονικό χαρακτήρα, είναι απολύτως αληθές ότι η φιλοσοφία του αποτελεί μια αληθινή τομή στην κοινωνική και φιλοσοφική σκέψη του 20ού αιώνα.

Στον αντίποδα, ο Max Weber προσπαθεί να αποφεύγει κατά το δυνατόν τις αποφάνσεις που αναφέρονται στην ουσία ή τη φύση των θεμάτων με τα οποία καταπιάνεται. Παίρνει συνειδητά αποστάσεις από τον ρόλο του φιλοσόφου, βάζει ουκ ολίγες φορές κατά της υπόθεσης της ύπαρξης υπερεμπειρικών οντοτήτων και αρχών από τις οποίες υποτίθεται ότι απορρέουν τα κοινωνικά φαινόμενα,¹¹⁹⁴ ενώ, αναφερόμενος στις δικές του επιστημολογικές και μεθοδολογικές θέσεις, υπογραμμίζει συχνά ότι διατυπώνονται χωρίς να εκφράζουν κάποια κρίση περί της μεταφυσικής υφής της πραγματικότητας.¹¹⁹⁵ Είναι σαφές εν προκειμένω ότι ο Weber χρησιμοποιεί τον όρο μεταφυσική με την καντιανή έννοια, προκειμένου να αναφερθεί σε μη εμπειρικά ελέγξιμα μεγέθη. Από την καντιανή και τη νεοκαντιανή παράδοση εξάλλου εκκινεί και η συγκεκριμένη στάση του, όπως με έναν τρόπο παραδέχεται και ο ίδιος.¹¹⁹⁶

Θυμίζουμε σύντομα ότι, για τον συγγραφέα της πρώτης *Κριτικής*, το πράγμα καθεαυτό παραμένει καταστατικά απρόσιτο στην ανθρώπινη γνώση. Η κριτική, δηλαδή εν πολλοίς η οριοθέτηση, του ανθρώπινου λόγου και του ανθρώπινου ειδέναι επιβάλλει τον περιορισμό της γνωσιολογίας στην ενασχόληση με τα φαινόμενα, με άλλα λόγια τα μεγέθη που έχουν ήδη μεσολαβηθεί, επιλεχθεί και οργανωθεί από τις *a priori* κατηγορίες της διάνοιας και τις μορφές της αισθητικότητας. Δεν μπορούμε να έχουμε εικόνα για το πώς είναι ή θα ήταν η πραγματικότητα χωρίς εμάς. Καθώς οι νεοκαντιανοί φιλόσοφοι, και ιδίως οι προερχόμενοι από το διανοητικό περιβάλλον της Βάδης, με τους οποίους αλληλεπέδρασε εντονότερα ο Weber, επανερμήνευσαν τις συγκεκριμένες θέσεις του Kant με στόχο να θεμελιώσουν τις επιστήμες του πολιτισμού και της ιστορίας, οδηγήθηκαν πολύ συχνά στην απόδοση έμφασης στη μεθοδολογία και στη συνειδητή αποχή από τη μελέτη της –ούτως ή άλλως, καταστατικά απρόσιτης– οντολογίας του αντικειμένου.

¹¹⁹⁴ Βλ. π.χ. Weber, «Roscher und Knies», ό.π., σ. 10, 15, 16.

¹¹⁹⁵ Βλ. ενδεικτικά Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 19 (για το ζήτημα του ατομισμού), σ. 27 (για το ζήτημα του νοήματος)· «Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences», ό.π., σ. 167, υποσημ. 35 (για το ζήτημα της αιτιότητας).

¹¹⁹⁶ Βλ. Weber, «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 208-209. Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν πολλά σημεία στα οποία ο Weber αντιτίθεται στον Kant, όπως λόγου χάρη η καθολικότητα του ορθολογισμού.

Αυτή η κίνηση αποτυπώνεται χαρακτηριστικά στην περίφημη απόφαση του Heinrich Rickert, σύμφωνα με την οποία το ίδιο υλικό καθίσταται φύση από τη στιγμή που αναζητούμε σε αυτό νομοκανονικότητες, ενώ καθίσταται ιστορία από τη στιγμή που καταπιανόμαστε με την ιδιαιτερότητα της διαμόρφωσής του.¹¹⁹⁷ Ο Weber, παρότι δεν είναι νεοκαντιανός,¹¹⁹⁸ επηρεάστηκε σε σημαντικό βαθμό από τις απόψεις του –φίλου και συναδέλφου του στο πανεπιστήμιο της Χαϊδελβέργης– Rickert,¹¹⁹⁹ κάτι το οποίο όπως είδαμε του προσάπτει ο Καστοριάδης. Έτσι, αν και μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι κατά τον Weber το νόημα είναι ένα εγγενές και προσίδιο στον κοινωνικό κόσμο χαρακτηριστικό,¹²⁰⁰ δεν λείπουν τα σημεία στα οποία ο στοχαστής φλερτάρει με μια λιγότερο οντολογική και περισσότερο μεθοδολογική θεώρηση του κοινωνικού νοήματος.

Χρησιμοποιώντας το παράδειγμα των τυπωμένων σε μια σελίδα λέξεων, ο Weber μάς προσκαλεί να προσεγγίσουμε, εν είδει νοητικού πειράματος, το χαρτί με τα χαραγμένα πάνω του μαύρα στοιχεία όχι ως φορέα νοήματος, αλλά ως ένα υλικό –θα μπορούσαμε να πούμε: ως μια διάταξη μορίων– που φέρει στην επιφάνειά του σημάδια από ένα άλλο υλικό· τότε, εξετάζουμε το χαρτί ως «φύση», αν και με μια διευρυμένη έννοια. «Η φύση είναι λοιπόν το “μη νοηματικό” [das Sinnlose], ή ορθότερα, μια διαδικασία γίνεται “φύση” όταν δεν αναζητούμε σε αυτή κάποιο “νόημα”. Αλλά τότε, όπως γίνεται εύκολα κατανοητό, το αντίθετο της “φύσης” ως του “μη νοηματικού” δεν είναι η “κοινωνική ζωή”, αλλά ακριβώς το “νοηματικό” [das Sinnvolle]».¹²⁰¹

Αντίστοιχες παρατηρήσεις μπορούν άλλωστε να γίνουν και αν επιστρέψουμε στον περίφημο ορισμό της κουλτούρας που δίνει ο Weber: «[ο] πολιτισμός είναι ένα κομμάτι που έχει αποσπαστεί από τη χωρίς νόημα απειρία του κοσμικού γίνεσθαι και στο οποίο έχει προσδοθεί νόημα και σημασία από τη σκοπιά του ανθρώπου».¹²⁰² Παρότι το νόημα τοποθετείται εδώ με σαφήνεια σε απολύτως κεντρική θέση για τον προσδιορισμό του

¹¹⁹⁷ Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, ό.π., σ. 73.

¹¹⁹⁸ Αντιπρβλ. τις παρατηρήσεις του Sander Griffioen στο «Rickert, Windelband, Hegel und das Weltanschauungsbedürfnis», ό.π., σ. 58.

¹¹⁹⁹ Βλ. Bruun, *Science, Values, and Politics in Max Weber's Methodology*, ό.π., σ. 27-31, όπου παρατίθεται και ένα σχετικό γράμμα του Weber προς τη σύζυγό του. Πρβλ. Eliaeson, «Ο Weber για την κανονιστικότητα και την αντικειμενικότητα», ό.π., σ. 44.

¹²⁰⁰ Βλ. ενδεικτικά Grossein, «Théorie et pratique de l'interprétation dans la sociologie de Max Weber», ό.π., σ. 6-7· Bilal Koshul, *Max Weber and Charles Peirce: At the Crossroads of Sciences, Philosophy, and Culture*, ό.π., σ. 104· πρβλ. Colliot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 114-115. Αυτή είναι εξάλλου και η δική μας ερμηνεία, όπως άλλωστε και η ερμηνεία του νεαρού Καστοριάδη στις *Πρώτες δοκιμές*.

¹²⁰¹ Weber, «R. Stammers "Überwindung" der materialistischen Geschichtsauffassung», ό.π., σ. 332-333. Δεν πρέπει ωστόσο να παραλείψουμε να σημειώσουμε ότι, από μια άλλη οπτική γωνία, το συγκεκριμένο βεμπεριανό παράδειγμα είναι πολύ κοντά στα παραδείγματα που χρησιμοποιήσαμε για να φωτίσουμε την καστοριαδική οντολογία της στιβάδωσης. Είδαμε, λόγου χάρη, πώς η δημιουργία ενός ζωγραφικού πίνακα ερείδεται στην ύπαρξη σωματιδίων αλλά δεν εξαντλείται σε αυτή.

¹²⁰² Max Weber, «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 180. Η φράση στο πρωτότυπο έχει ως εξής: «"Kultur" ist ein vom Standpunkt des Menschen aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens». Ο άνθρωπος *bedenkt*, κληροδοτεί νόημα στον κόσμο· προικίζει τον κόσμο με νόημα, θα λέγαμε σε μια εναλλακτική μετάφραση.

πολιτισμού, θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει ότι η εκφραστική επιλογή του Weber διατηρεί κάποιες αποστάσεις από την υποστήριξη μιας νοηματικής πολιτισμικής οντολογίας. Δεν βρίσκουμε εδώ, όπως στον Καστοριάδη, την απερίφραστη υποστήριξη της ύπαρξης ή της ανάδυσης ενός ιδιαίτερου οντολογικού πεδίου που διακρίνεται από το νόημα, αλλά μάλλον την ιδέα της *απόδοσης* νοήματος στο ανόητο και χαοτικό γίνεσθαι.

Απέναντι σε αυτή την επιφυλακτική και αντιοντολογική στάση του Weber, η συχνά επαναλαμβανόμενη ένσταση του Καστοριάδη μάς φαίνεται κατ' αρχήν νόμιμη: δεν μπορεί να υπάρξει μεθοδολογία αυστηρά διαχωρισμένη από την οντολογία του αντικειμένου που μελετά.¹²⁰³ Κάθε μέθοδος ρητά ή άρρητα προϋποθέτει και συνεπάγεται ορισμένες πολύ θεμελιώδεις αποφάνσεις περί του τρόπου του είναι των φαινομένων και των μεγεθών που επιχειρεί να θεματοποιήσει.¹²⁰⁴ Καμία μεθοδολογία δεν είναι ουδέτερη ή διαφανής· ήδη το γεγονός ότι προτείνεται ως *κατάλληλη* για τη σύλληψη σημαντικών όψεων του αντικειμένου συνεπιφέρει ορισμένες διόλου τετριμμένες παραδοχές. Παραδοξολογώντας ίσως, αλλά σημειώνοντας κάτι απολύτως ακριβές, θα λέγαμε ότι ακόμα και η απόφαση περί της αδυνατότητας της οντολογίας μάς λέει κάτι για τη φύση του είναι – λόγου χάρη, ότι είναι απίστευτα περίπλοκο, μη γνωρίσιμο από το ανθρώπινο πνεύμα, απρόσιτο στην ουσία του από τις ανθρώπινες αισθήσεις κ.λπ.

Όλα αυτά ωστόσο δεν σημαίνουν ότι η υπόρρητη οντολογία που υποτείνει το έργο του Weber ανταποκρίνεται στην απλοϊκή εικόνα που όπως είδαμε παρουσιάζει ο Καστοριάδης – ο υποτιθέμενος ατομιστικός ρασιοναλισμός.¹²⁰⁵ Αυτό δεν σχετίζεται μόνο με το ότι η καστοριαδική ανάλυση, αν θέλουμε να ποσοτικοποιήσουμε κάπως τα πράγματα, επικεντρώνεται εν προκειμένω σε τριάντα ή πενήντα σελίδες ενός corpus που αριθμεί μερικές χιλιάδες, σελίδες μάλιστα που όπως ήδη δείξαμε μπορούν να ερμηνευθούν και διαφορετικά. Έχει να κάνει επίσης με το ότι η έμφαση στην ορθολογικότητα του πράττειν και στον ατομοκεντρικό χαρακτήρα της κατανόησης δεν αποτελούν καν τα πλέον προφανή σημεία από τα οποία μπορεί να εκκινήσει κανείς για να σκιαγραφήσει τις βεμπεριανές θέσεις για την ουσία της πραγματικότητας.

Κατά τη γνώμη μας, ορισμένες πολύ πιο θεμελιώδεις όψεις μιας «βεμπεριανής οντολογίας» θα μπορούσαν να αρθρωθούν γύρω από τους εξής τρεις κόμβους:¹²⁰⁶

¹²⁰³ Βλ. Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 46, 52· «Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης», ό.π., σ. 342, 344· *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, ό.π., σ. 55.

¹²⁰⁴ Βλ. Καστοριάδης, *Φιλοσοφία και επιστήμη*, ό.π., σ. 52: «σε ένα κείμενό του που το έγραψε προς τιμή του de Broglie, ο Einstein αρχίζει με την εξής καταπληκτική φράση: “Η ιδέα ότι το κέντρο βάρους της Σελήνης σε μια ορισμένη στιγμή κατέχει μια ακριβέστατα καθορισμένη θέση μέσα στο Διάστημα είναι προφανώς μια μεταφυσική υπόθεση, η οποία δεν επιδέχεται απόδειξη”».

¹²⁰⁵ Βλ. Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 50. Πρβλ. Thibault, *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, ό.π., σ. 443-444.

¹²⁰⁶ Φυσικά, δεν είμαστε οι πρώτοι που επιχειρούν να ανασυγκροτήσουν μια υπόρρητη οντολογία του βεμπεριανού έργου. Έτσι, λόγου χάρη, η Catherine Colliot-Thélène υποστηρίζει ότι η «υπολανθάνουσα οντολογία της βεμπεριανής κοινωνιολογίας θα μπορούσε να συνοψιστεί σε μια διατύπωση που δανειζόμαστε από [τον Nietzsche]: “η απόλυτη ομοιογένεια του ό,τι συμβαίνει”, δηλαδή η απουσία κάθε αντικειμενικής αξίας ή σημασίας που προδιαγράφει την κατεύθυνση της δυναμικής της ιστορίας». Colliot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 81. Πρβλ. Φαράκλας, *Η λογική του κεφαλαίου*, ό.π., σ. 214-125. Κατά τον συγγραφέα, ο Weber προσφεύγει σε φιλοσοφικές

Πρώτον, ο Weber είναι πεπεισμένος για την ανεξάντλητη συνθετότητα του κόσμου και των πραγμάτων. Παραλαμβάνοντας από τον Rickert την έννοια της *unübersehbarer Mannigfaltigkeit*, επιμένει στην απερίσταλη πολυσχιδία του πραγματικού, η οποία ποτέ δεν θα μπορούσε να διαυγαστεί, να προσπελαστεί και να ταξινομηθεί πλήρως από την ανθρώπινη νόηση. Ενδεικτικό είναι εν προκειμένω ότι η μεταφορά που παρουσιάζει το γίνεσθαι σαν ένα ανεξάντλητο και χαοτικό ρεύμα που δεν σταματά να κυλά ποτέ και αλλάζει διαρκώς επανέρχεται πολύ συχνά στα βεμπεριανά δοκίμια για τη θεωρία της επιστήμης, μεταφέροντας στον αναγνώστη μια αίσθηση από το χάος και το αεί γίνεσθαι των προσωκρατικών. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, το μόνο που μπορούμε να κάνουμε ως μελετητές είναι να ξεδιαλέγουμε και να αποκόβουμε μικρές φλούδες από αυτό το χάος, τις οποίες μελετάμε επισταμένως ώστε στο τέλος να ανακαλύψουμε ότι, ακόμη και οι αιτιακές σχέσεις που καταφέραμε να ανασυγκροτήσουμε με μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό βεβαιότητας και «αντικειμενικότητας», στο βάθος αλληλοδιαπλέκονται αξεδιάλυτα με μια απειρία άλλων αιτιακών παραγόντων, σε ένα «κομφούζιο αμφίδρομων αλληλεπιδράσεων».

Φυσικά, με την πίστη στην ανεξάντλητη περιπλοκότητα του ιστορικού κόσμου συνδέονται πολλές ακόμα όψεις του βεμπεριανού έργου, όπως η έμφαση στη ρευστή φύση των κοινωνικοπολιτικών καταστάσεων και την ενδεχομενικότητα. Απέναντι σε μια θεώρηση της ιστορίας που αναζητά περισσότερο ή λιγότερο αυστηρούς νόμους για να καθορίσει την τροχιά της εξέλιξης των γεγονότων, ο Weber προτάσσει την έννοια των *Chancen*, προκειμένου να καταδείξει ότι στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο μπορούν να υπάρχουν ισχυρές ή λιγότερο ισχυρές –πιθανές ή λιγότερο πιθανές– τάσεις, αλλά όχι αναγκαιότητες.¹²⁰⁷ Αυτό έχει οδηγήσει ορισμένους από τους πιο επιφανείς μελετητές του στοχαστή, όπως τον Kari Palonen και τον Sven Eliaeson, να αναδείξουν τη σημασία της ενδεχομενικότητας στα κείμενα του Weber,¹²⁰⁸ καθώς διαστάσεις όπως τα μη αναμενόμενα αποτελέσματα του πράττειν ή η δημιουργική δύναμη του χαρίσματος μπορούν πάντοτε να ανατρέψουν ακόμη και την πιο παγιωμένη τάξη πραγμάτων και να δημιουργήσουν πρωτόγνωρες καταστάσεις.

Δεύτερον, η βεμπεριανή θεώρηση διαπνέεται από μια βαθιά πεποίθηση που αφορά την τραγικότητα της ζωής και της ανθρώπινης κατάστασης. Αυτή δεν συνίσταται μόνο στο ότι οι πράξεις μας μπορούν να οδηγήσουν σε συνέπειες που δεν φανταζόμασταν και που δεν έχουν καμία σχέση με τις αρχικές μας προθέσεις –κάποιος ξεκινά να μεταρρυθμίσει τη θρησκεία και καταλήγει να διαμορφώσει τις ανθρωπολογικές συνθήκες για τη δημιουργία

αναζητήσεις παρότι καταστατικά θα ήθελε «να ιδρύσει την κοινωνιολογία ως μια επιστήμη ανεξάρτητη από φιλοσοφικές προϋποθέσεις», πράγμα που τον φέρνει κοντά στον θετικισμό. Κατά τη γνώμη μας, αν και είναι αλήθεια ότι ορισμένες θέσεις του Weber, όπως η επιμονή του στον διαχωρισμό γεγονότων και αξιών, μπορούν πράγματι να δώσουν μια «θετικιστική» εντύπωση, δεν πρόκειται περί αυτού, καθώς η βεμπεριανή κοσμοθεώρηση είναι κατά κύριο λόγο ερμηνευτική. Η έμφαση του διανοητή στη «σκληρότητα» ορισμένων δεδομένων πιο πολύ παραπέμπει σε μια διάσταση «αρνητικού ρεαλισμού». Τα γεγονότα πάντα εμπλέκονται σε ερμηνείες και μάλιστα ήδη μέσα στη συγκρότηση του γεγονότος ως τέτοιου υπάρχουν ερμηνευτικές χειρονομίες. Εντούτοις, η ίδια η πραγματικότητα θέτει ορισμένα όρια –έστω «αρνητικά»– στην αυθαιρεσία των ερμηνειών.

¹²⁰⁷ Ο Άγγελος Τσίρμπας έχει εστιάσει την προσοχή του σε αυτό το πρόβλημα, πραγματοποιώντας ειδική αναφορά στο ζήτημα της γραφειοκρατίας. Βλ. «Γραφειοκρατία και ενδεχομενικότητα. Γόνιμες εντάσεις στα πολιτικά γραπτά του Max Weber», ό.π.

¹²⁰⁸ Βλ. ενδεικτικά Eliaeson, Palonen, «Introduction: Max Weber's Relevance as a Theorist of Politics», ό.π., σ. 140-141· Kari Palonen, «Τέσσερις όψεις της πολιτικής στο *Πολιτική ως επάγγελμα* του Max Weber», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*, ό.π., σ. 213, 216-217.

του καπιταλισμού· ο πουριτανός ήθελε να είναι ένας εγκρατής άνθρωπος του επαγγέλματος, εμείς είμαστε αναγκασμένοι ζούμε έτσι—, κάτι που, στο πεδίο της πολιτικής, οδηγεί στη συχνά επιβεβαιούμενη διαπίστωση ότι μέσα από το κακό μπορεί να βγει το καλό – και, όποιος δεν το αντιλαμβάνεται αυτό, είναι για τον Weber «πολιτικό νήπιο».¹²⁰⁹ Σχετίζεται επίσης με την εκ μέρους του Weber θεώρηση της ζωής ως αγώνα και σύγκρουσης, τόσο σε επίπεδο ατόμων, όσο και σε επίπεδο ομάδων, τάξεων και εθνών.¹²¹⁰

Σε αυτό το πλαίσιο, και παρά την αρχική νεανική ορμητικότητα που χρωμάτισε ορισμένες φορές τις σχετικές θέσεις του με έναν ρητά εθνικιστικό και επιθετικό τόνο, ο Weber βλέπει τη σύγκρουση ταυτόχρονα ως αναπόφευκτη και ως τραγική. Συνειδητοποιεί απόλυτα ότι, με τον ίδιο τρόπο που ο ίδιος αγαπά την πατρίδα του, άλλοι άνθρωποι αγαπούν τη δική τους χώρα και θεωρεί ότι αυτό δεν είναι ούτε κάτι που μπορεί να πάψει να συμβαίνει, ούτε κάτι που βασίζεται σε μια πλήρως ελεύθερη επιλογή.¹²¹¹ Τα πράγματα που είναι για εμάς

¹²⁰⁹ Βλ. Βέμπερ, *Η Πολιτική ως κάλεσμα και επάγγελμα*, ό.π., σ. 93. Είναι εμφανές εδώ η επιρροή του Niccolò Machiavelli, η οποία εξάλλου, κατά τους Eliaeson και Palonen, σχετίζεται και με το στοιχείο της ενδεχομενικότητας. Πρβλ. Κώστας Γαλανόπουλος, «Από την οντολογία της δημοκρατίας στη δημοκρατία έναντι της τραγικότητας», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*, ό.π., σ. 231-243.

¹²¹⁰ Αυτή η αντίληψη εκφράζεται ίσως με τη μεγαλύτερη ένταση στην περίφημη εναρκτήρια διάλεξη που έδωσε ο Weber το 1895, όταν ανακηρύχθηκε καθηγητής στο πανεπιστήμιο του Φράιμπουργκ. Βλ. Max Weber, «The Nation State and Economic Policy (Inaugural Lecture)», στον τόμο *Political Writings*, μτφρ. P. Lassman, R. Speirs, Καίμπρητζ: Cambridge University Press, 2010, ό.π., σ. 1-28. Ήδη από τις πρώτες σελίδες ο Weber αρχίζει να αναφέρεται στον διεθνή ανταγωνισμό της ισχύος ως αγώνα για την ύπαρξη (*Kampf ums Dasein*). Αργότερα, οι δαρβινικές συνδηλώσεις θα εκλείψουν πλήρως από το βεμπεριανό έργο, η ιδέα όμως της συγκρουσιακής φύσης της πραγματικότητας θα παραμείνει. Γίνεται λόγου χάρι εμφανής στους ορισμούς της δύναμης (*Macht*) και της εξουσίας (*Herrschaft*) που βρίσκουμε στο *Οικονομία και κοινωνία*, συστατικό σκέλος των οποίων είναι η δυνατότητα επιβολής της ίδιας βούλησης πάνω στη συμπεριφορά των άλλων. Η επιβολή αυτή στην περίπτωση της εξουσίας είναι νομιμοποιημένη, ενώ στην περίπτωση της δύναμης γυμνή. Βλ. Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 5. Άλλωστε, δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η έννοια του αγώνα, ως σχέσης στο πλαίσιο της οποίας το πράττειν προσανατολίζεται στην επιβολή της βούλησής μου απέναντι στην αντίσταση του άλλου, αποτελεί το αντικείμενο και μιας μικρής ξεχωριστής ενότητας στο πλαίσιο των «Βασικών κοινωνιολογικών εννοιών». Βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 40-42.

¹²¹¹ Παραδείγματος χάρι, στο σύντομο κείμενό του «Between Two Laws» (στον τόμο *Political Writings*, ό.π., σ. 75-79) ο Weber διατυπώνει την ιδέα ότι είναι η μοίρα της Γερμανίας, λόγω της θέσης, του μεγέθους και της ιστορικής πορείας της, είτε να διαδραματίσει σημαντικό ρόλο στο διεθνές σκηνικό είτε να παρακμάσει. Αντίθετα, άλλα, μικρότερα πληθυσμιακά και εδαφικά κράτη, όπως η Ελβετία, μπορούν να κάνουν διαφορετικές επιλογές. Σε αυτό το πλαίσιο, έχει ενδιαφέρον να παραθέσουμε και ένα περιστατικό που αναφέρει ο φίλος, άτυπος βιογράφος του Weber και σημαντικός κοινωνιολόγος της μουσικής Paul Honigsheim, ο οποίος μας έχει κληροδοτήσει αμέτρητα ανέκδοτα για τη ζωή του στοχαστή. Στην εποχή του Weber, ζούσαν στη Γερμανία αρκετοί ρώσοι σπουδαστές, κάποιοι από τους οποίους εμπλέκονταν ενεργά στον επαναστατικό αναβρασμό της εποχής. Ο Honigsheim σημειώνει ότι ο Weber εκτιμούσε αυτούς τους επαναστάτες, επειδή ήταν πρόθυμοι να πεθάνουν για τα ιδανικά τους. Όταν το 1913 εγκαινιάστηκε μια ρωσική βιβλιοθήκη στις όχθες του ποταμού Neckar, ο Max Weber προσκλήθηκε από τους Ρώσους να μιλήσει στην επίσημη τελετή, μαζί με τον αδερφό του Alfred και τον νομικό Gustav Radbruch. Ο Weber μίλησε αργά το βράδυ, μπροστά σε ένα κοινό που παρακολούθησε με πλήρη προσοχή και ένταση. Αφού εξήρε την τεράστια σημασία της Ρωσίας στον τομέα του πολιτισμού –θυμίζουμε λόγου χάρι την αγάπη του για τον Tolstoy– και το μεγαλείο ψυχής των ρώσων επαναστατών, δεν παρέλειψε ωστόσο να προσθέσει: «Αν η ένταση μεταξύ των εθνών φτάσει σε τέτοιο σημείο που Ρώσοι νιώσουν αναγκασμένοι να υποστηρίξουν τη Σερβία, θα συναντηθούμε ξανά στο πεδίο της τιμής». Βλ. Paul Honigsheim, *The Unknown Max Weber*, Νιου Μπράνσγουικ: Transaction Publishers, 2003, σ. 132.

τα πλέον ιερά, συγκρούονται με πράγματα που για τους άλλους είναι εξίσου όσια. Η συνείδηση αυτής της κατάστασης και το βάρος του επωμισμού της εξηγούν κατά τη γνώμη μας αυτή την αίσθηση του «τρωτού ήρωα» που αποπνέει ο Weber, για να θυμηθούμε τον Thomas Mann.¹²¹² Τα γραπτά του πολύ συχνά φέρνουν στο μυαλό του αναγνώστη ένα θλιμμένο χαμόγελο, που απορρέει από την προσπάθεια μέσα σε μια τόσο αντιφατική ύπαρξη να λείει κανείς «κι όμως»¹²¹³ και να ανταποκρίνεται στο «αίτημα της ημέρας».¹²¹⁴

Βεβαίως, όλα αυτά δεν θα δημιουργούσαν ιδιαίτερο πρόβλημα αν υπήρχε η δυνατότητα μιας ορθολογικά θεμελιωμένης απάντησης στο πρόβλημα της σύγκρουσης των αξιών ή η διέξοδος μιας ολοκλήρωσης της ιστορίας, ενός λυτρωτικού τέλους που θα διατηρούσε μέσα του ανηρημένες όλες τις προηγούμενες αντιφάσεις. Ευτυχώς ή δυστυχώς, ο Weber εναντιώνεται πλήρως σε αυτού του τύπου της προσεγγίσεις. Η ανεξάλειπτη πολυθεΐα των αξιών, ο πόλεμος των θεών, είναι προορισμένος να μαίνεται για πάντα. Οι αξίες προς τις οποίες προσανατολίζουν τη ζωή τους οι άνθρωποι είναι όχι μόνο πολλές και διαφορετικές, αλλά τον περισσότερο καιρό τελούν και σε ασίγαστη σύγκρουση μεταξύ τους. Δεν υπάρχει άλλωστε κάποιο κοινό μέτρο, ορθολογικού ή άλλου τύπου, με το οποίο να μπορούν να συγκριθούν ασύμβατες μεταξύ τους αρχές. Έτσι, η βεμπεριανή οντολογία της τραγικότητας συμπληρώνεται από την απόρριψη της ιδέας μιας ευτυχούς σύμπτωσης που θα ενέγραφε το κανονιστικό στο οντολογικό και θα μας απήλασσε από το καθήκον να διαλέξουμε οι ίδιοι τον θεό και τον δαίμονά μας. Είναι αλήθεια πως ο Weber ορισμένες φορές φαίνεται να θεωρεί ότι το εν λόγω αγεφύρωτο χάσμα μεταξύ του Είναι και του Δέοντος είναι λογικής και όχι οντολογικής φύσης,¹²¹⁵ αφήνοντας ανοιχτό το ενδεχόμενο της ύπαρξης κάποιας

¹²¹² Η αναφορά δεν είναι τυχαία, καθώς υπάρχει μια σειρά κοινών ζητημάτων που απασχολούν τους δύο συγγραφείς, εκκινώντας από το θέμα της θεωρητικής γνώσης και της σχέσης της με το ερώτημα νοήματος της ζωής και φτάνοντας σε προβληματικές όπως το μέλλον και η ιδιαιτερότητα της Γερμανίας, η μαζική δημοκρατία, η απομάγευση του κόσμου κ.ά. Γενικότερα, η σχέση μεταξύ των δύο ανδρών που ζουν και δημιουργούν στη στροφή του αιώνα αξίζει να διερευνηθεί σε βάθος κάποια στιγμή. Για παράδειγμα, είναι χαρακτηριστικό ότι ο Mann στον πρόλογο του βιβλίου του *Στοχασμοί ενός απολιτικού* (μτφρ. Μ. Πούλη, Αθήνα: Ίνδικτος, 1999, σ. 37) κάνει λόγο για τον μιλιταρισμό του σκοπού σε αντιπαράθεση με τον μιλιταρισμό του φρονήματος. Εδώ θα αρκестούμε να παραπέμψουμε στο βιβλίο του Harvey Goldman, *Max Weber and Thomas Mann: Calling and the Shaping of the Self*, Καλιφόρνια: University of California Press, 1991. Ορισμένες ενδιαφέρουσες σχετικές παρατηρήσεις έχει διατυπώσει και ο Wilhelm Hennis στο δοκίμιό του «Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers», στον τόμο του ιδίου *Max Webers Fragestellung: Studien Zur Biographie Des Werks*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 1987, σ. 169-170, 189, φιλτράροντας τη σχέση Weber και Mann μέσα από τις κοινές τους οφειλές στον Nietzsche· από τη μεριά του, ο Michael Löwy, στο έργο του *Κάφκα, Ουέλς, Μπένγιαμιν. Εγκώμιο του πολιτισμικού πεσιμισμού* (μτφρ. Κ. Γούλα, Αθήνα: MIET, 2020, σ. 11), τοποθετεί από κοινού τον Weber και τον Mann στο στρατόπεδο του «παρατημένου πολιτισμικού πεσιμισμού», μίας από τις εκδοχές του ευρύτερου ρεύματος του πολιτισμικού πεσιμισμού που εμφανίζεται στη γερμανική κουλτούρα στο τέλος του 19ου αιώνα. Βλ. και Michael Löwy, *La cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, Παρίσι: Stock, 2013, σ. 38-39.

¹²¹³ Βλ. Βέμπερ, *Η πολιτική ως κάλεσμα και επάγγελμα*, ό.π., σ. 104.

¹²¹⁴ Weber, «Η επιστήμη ως επάγγελμα», ό.π., σ. 128. Η έκφραση προέρχεται από τον Goethe και ο Weber τη χρησιμοποιεί στις καταληκτικές προτάσεις της διάλεξής του για να υπογραμμίσει την ανάγκη να ασχολείται κανείς με συνέπεια με το επάγγελμα και την επιστήμη του, παρότι ή καλύτερα επειδή γνωρίζει ότι το νόημα της δραστηριότητάς του δεν έχει κάποια μεταφυσική εγγύηση. Πιο συγκεκριμένα, η φράση του Goethe έχει ως εξής: «Was aber ist deine Pflicht? Die Forderung des Tages» (Ποιο είναι λοιπόν το καθήκον σου; Το αίτημα της ημέρας).

¹²¹⁵ Βλ. Bruun, *Science, Values, and Politics in Max Weber's Methodology*, ό.π., σ. 64, 67, όπου το χάσμα (gap) που χωρίζει το είναι από το δέον χαρακτηρίζεται ως «λογικό».

φιλοσοφίας των αξιών, η οποία δεν εμπίπτει στη δικαιοδοσία του.¹²¹⁶ στην πράξη είναι ωστόσο σχεδόν αδύνατο ο αναγνώστης να μη διακρίνει ότι η πολυθεΐα των αξιών, η διάκριση Είναι και Δέοντος και η αδυνατότητα της ορθολογικής θεμελίωσης των πολιτικών προταγμάτων ενέχουν στο βεμπεριανό έργο (και) οντολογική υφή.¹²¹⁷

Τρίτον, ο Weber πολύ συχνά φαίνεται να θεωρεί την ανάγκη για νόημα ως εγγενές χαρακτηριστικό μιας γενικής ανθρωπολογίας. Αυτό καθίσταται σαφές όχι μόνο από τα πολυάριθμα αποσπάσματα που προσομοιάζουν στον προαναφερθέντα ορισμό του πολιτισμού, αλλά και από τα διόλου ευάριθμα σημεία στα οποία ο στοχαστής αναφέρεται στην ανάγκη του ανθρώπου να νοηματοδοτήσει τη ζωή και τον θάνατό του.¹²¹⁸ Φερ' ειπείν, ένας άνθρωπος που τα πάει καλά στη ζωή του και σημειώνει επιτυχίες δεν μπορεί κατά τον Weber να αρκεστεί σε αυτό, αλλά έχει την ανάγκη να νοηματοδοτήσει εσωτερικά την καλοτυχία του. «Η ευτυχία πρέπει να νομιμοποιηθεί»,¹²¹⁹ γράφει ο διανοητής σε μια εκπληκτική αποστροφή του λόγου του. Είναι αρκετά εμφανές ότι σε τέτοιες περιπτώσεις έχουμε αφήσει πίσω μας τις μεθοδολογικές προκειμένες και κινούμαστε στο έδαφος των οντολογικών αποφάνσεων για τη ζωή και τον κόσμο.

Ακόμη πιο σαφή είναι τα πράγματα όσον αφορά στη νοηματοδότηση του θανάτου. Σύμφωνα με συγγραφείς όπως ο Raymond Aron ή ο Christopher Adair-Totef, στη βάση της θρησκευτικής εμπειρίας βρίσκεται για τον Weber η ηθική ανορθολογικότητα του κόσμου, η αναντιστοιχία αρετής, ενοχής και ευτυχίας, το γεγονός ότι πολύ συχνά οι κακοί επιβραβεύονται ενώ οι αθώοι υποφέρουν.¹²²⁰ Κατά τον διανοητή, το θεμελιώδες διακύβευμα για κάθε θρησκεία είναι το πρόβλημα της θεοδικίας, δηλαδή η εύρεση μιας πειστικής απάντησης στο ερώτημα της καταφανούς ύπαρξης του κακού στον κόσμο.¹²²¹ Οι αναίτιες φυσικές καταστροφές, οι ξαφνικοί θάνατοι συγγενών και νεαρών ατόμων, η οδύνη των ενάρτων, κάνουν να αναδυθεί το ερώτημα «γιατί;», στο οποίο η κάθε θρησκεία επιχειρεί να απαντήσει με διαφορετικό τρόπο: λόγου χάρη, μέσω της υπόθεσης της μετά θάνατον κρίσης, όπως στον χριστιανισμό, ή μέσω της παράστασης της ύπαρξης δύο θεοτήτων, μιας καλόβουλης και μιας κακόβουλης, οι οποίες μάχονται μεταξύ τους και επιφέρουν αντίστοιχα αποτελέσματα στον κόσμο, όπως στον μανιχαϊσμό.¹²²²

¹²¹⁶ Βλ. π.χ. Weber, «Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 152· «Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», ό.π., σ. 501.

¹²¹⁷ Αντιπρβλ. Φαράκλας, *Η λογική του κεφαλαίου*, ό.π., σ. 219· *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 265.

¹²¹⁸ Βλ. Weber, *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας*, ό.π., σ. 67. Ο πολεμιστής που πεθαίνει στη μάχη έχει την αίσθηση ότι πεθαίνει για κάτι, ότι ο θάνατός του είναι πλήρης νοήματος.

¹²¹⁹ Weber, «Einleitung», ό.π., σ. 242.

¹²²⁰ Βλ. Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 750· Adair-Totef, «"Sinn der Welt": Max Weber and the Problem of Theodicy», ό.π.

¹²²¹ Βλ. Βέμπερ, *Η πολιτική ως κάλεσμα και επάγγελμα*, ό.π., σ. 93.

¹²²² Βλ. Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 154-163. Θυμίζουμε ότι, για τον Weber, η τελειότερη μορφή απάντησης στο πρόβλημα της θεοδικίας είναι η βουδιστική διδασκαλία του Κάρμα, σύμφωνα με την οποία ο κάθε άνθρωπος στην παρούσα ζωή εξαργυρώνει τις αμαρτίες ή τις αγαθοεργίες της προηγούμενης.

Συνειδητοποιούμε λοιπόν ότι κατά τον Weber κάθε πολιτισμός οφείλει να απαντήσει στη θεμελιώδη εμπειρία του α -νόητου.¹²²³ Παρότι ο Καστοριάδης εμφανίζεται επικριτικός απέναντι στη βεβεριανή θέση περί θεοδικίας, αν και χωρίς να εξηγεί αναλυτικά τον λόγο,¹²²⁴ νομίζουμε ότι οι αντιλήψεις των δύο στοχαστών για τη θρησκευτική νοηματοδότηση της ζωής είναι αρκετά κοντινές, όπως εξάλλου φανερώνουν και τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί σε άλλο συγκείμενο ο Καστοριάδης.¹²²⁵ Το θρησκευτικό νόημα έρχεται να μορφοποιήσει το ανόητο χάος του πραγματικού. Για να θυμηθούμε τον Marcel Mauss και τον Henri Hubert, «σε κάθε κλυδωνισμό, σε κάθε αντίληψη του αλλόκοτου [extraordinaire], η κοινωνία διστάζει, αναζητάει, αναμένει».¹²²⁶

Βεβαίως, από την άλλη μεριά, αυτή η ανασυγκρότηση ορισμένων από τις οντολογικές παραδοχές που διατρέχουν το έργο του Weber δεν αρκεί για να απαλείψει την απόσταση που χωρίζει τη θεώρησή του από την αντίστοιχη καστοριαδική. Μπορεί να τονίζουμε το γεγονός ότι δεν υπάρχει στοχασμός χωρίς μεταφυσική και χωρίς οντολογία, αυτό όμως δεν σημαίνει ότι το έργο ενός συγγραφέα που αφιερώνεται ρητά σε αυτά τα αντικείμενα δεν διαφέρει από εκείνο κάποιου που απλώς τα προϋποθέτει. Σε αυτό το πλαίσιο, θα επιμείνουμε ότι η καστοριαδική οντολογία του φαντασιακού καθιστά δυνατή τη σύζευξη όψεων που στον Weber παραμένουν ασύνδετες ή κάνουν την εμφάνισή τους λόγω διαίσθησης και μεγαλοφυΐας, *σε πείσμα* των δεδηλωμένων μεθοδολογικών του δεσμεύσεων.

¹²²³ Γι' αυτόν τον λόγο εξάλλου ο Clifford Geertz επιμένει να συνδέει τη θρησκεία με τα περίφημα «problems of meaning». Βλ. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, ό.π., σ. 172, 175, 253. Θυμίζουμε ότι η έκφραση *Sinnproblem* προέρχεται από την *Κοινωνιολογία της θρησκείας* του ίδιου του Weber (σ. 139). Σε κάθε περίπτωση, ήδη το γεγονός ότι μιλάμε για «πρόβλημα», πρέπει να καθιστά σαφές ότι η νοηματοδότηση του α -νόητου είναι πάντοτε εύθραυστη· αποτελεί ένα διαρκές διακύβευμα, άλλοτε πιο εύκολα και άλλοτε πιο δύσκολα διαχειρίσιμο. Όπως θα το έθετε ο Lacan, το συμβολικό έχει πάντα τρύπες, δεν μπορεί να καλύψει το καθετί.

¹²²⁴ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 69.

¹²²⁵ Καστοριάδης, «Θέσμιση της κοινωνίας και θρησκεία», ό.π., σ. 277: «ένας γιος, ένας σύζυγος, ένας αδελφός σκοτώθηκαν στον πόλεμο ή πνίγηκαν από την πλημμύρα. Η διαφορά αυτών των συνεπειών [...] παραπέμπει κάθε άτομο στο μη-νόημα της ιδιαίτερης μοίρας του». Στην επόμενη σελίδα μάλιστα ο φιλόσοφος αναφέρεται στο «άλυτο ζήτημα της θεοδικίας», συνδέοντάς το με τον χριστιανισμό, «ο οποίος γεννήθηκε και αναπτύχθηκε σε έναν κοινωνικο-ιστορικό χώρο όπου η απεριόριστη ερώτηση είχε ήδη εμφανιστεί». Εξ αντιπαραβολής με την προηγούμενη παραπομπή, συμπεραίνουμε λοιπόν ότι ο Καστοριάδης πιθανότατα θεωρούσε πως ο Weber επεξέτεινε παράτυπα ένα ζήτημα που αφορούσε ειδικά τον χριστιανισμό στο σύνολο των θρησκειών. Αν όντως έχουν έτσι τα πράγματα, το καστοριαδικό επιχείρημα φαίνεται ιδιαίτερα αδύναμο, ιδίως μέσω της έμφασής του στον αναστοχασμό, τα προβλήματα της οποίας έχουν ήδη επισημανθεί παραπάνω. Είναι προφανές ότι το ερώτημα σχετικά με την ύπαρξη της αδικίας στον κόσμο μπορεί να εμφανιστεί, έστω ασυνείδητα, και στο πλαίσιο πολιτισμών που δεν ανήκουν στο ελληνοδυτικό τόξο της «διάρρηξης της ετερόνομης κλειστότητας». Πρβλ. Arnason, «Culture and Imaginary Significations», ό.π., σ. 42-44· Klooger, *Castoriadis: Psyche, Autonomy, Society*, ό.π., σ. 272 κ.ε.

¹²²⁶ Mauss, Hubert, *Σχεδιάγραμμα μιας γενικής θεωρίας της μαγείας*, ό.π., σ. 213.

Σε αυτό το πλαίσιο, νομίζουμε πως θα είχε νόημα να σκηνοθετήσουμε, εν είδει ενός διανοητικού πειράματος σαν αυτά που τόσο συχνά πρότεινε ο Weber, μια αντιπαράθεση ανάμεσα στον οντολογικό τρόπο σκέψης του Καστοριάδη και τις βεμπεριανές μεθοδολογικές προφυλάξεις απέναντι στην υποστασιοποίηση των εννοιών. Θα μπορούσε άραγε ο Weber να προσάψει στην έννοια του κοινωνικού φαντασιακού, η οποία τοποθετείται σε τόσο κεντρικό σημείο ώστε να προσδιορίζει κάθε έκφανση και παροντοποίηση της θέσμησης της εκάστοτε κοινωνίας και εποχής, την κατηγορία της υποστασιοποιημένης αρχής;¹²²⁷ Έχουμε άραγε να κάνουμε, στην περίπτωση της θεωρίας της φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας, με άλλη μία εκδοχή της κλασικής παγίδας του *Emanatismus*;¹²²⁸

Έχουμε εξάλλου ήδη στη διάθεσή μας ένα σχεδιάγραμμα για το πώς θα μπορούσε να στοιχειοθετηθεί αυτή η βεμπεριανή κριτική: αρκεί να στραφούμε στα όσα σημειώνει ο στοχαστής αναφορικά με την προερχόμενη από τον γερμανικό ρομαντισμό έννοια του *Volksgeist*, του πνεύματος του λαού. Αυτή η έννοια που, όπως έχουμε αναφέρει,¹²²⁹ από ορισμένες απόψεις δεν απέχει πολύ από το καστοριαδικό κοινωνικό φαντασιακό, χρησιμοποιήθηκε στο πλαίσιο της γερμανικής ιστορικής σχολής ως αντίβαρο στη διαφωτιστική ιδέα της καθολικότητας του ανθρώπινου λόγου, η κυριαρχία του οποίου υποτίθεται ότι θα οδηγούσε στην εναρμόνιση των νομοθεσιών και των τρόπων ζωής επί τη βάση μιας προοδευτικής εκλογίκευσης.¹²³⁰ Απέναντι σε αυτή την ιδέα, οι υποστηρικτές του πνεύματος του λαού θεωρούσαν ότι σε κάθε πολιτισμό και έθνος απαντά ένα συλλογικό πνεύμα που καθορίζει την ιδιαιτερότητα των νόμων, των εθίμων και γενικότερα των εκδηλώσεων της ζωής.

Παρότι το έργο του Weber παρουσιάζει κάποιες συγγένειες με τη γενική ιδέα που διέπει τις συζητήσεις για το *Volksgeist*, όπως η απόρριψη της καθολικότητας του ορθολογισμού, ο στοχαστής προβαίνει σε ορισμένες κριτικές παρατηρήσεις για τον τρόπο που χρησιμοποιείται η υπό συζήτηση έννοια από συγγραφείς όπως ο νομικός Friedrich Carl von Savigny. «Ο Savigny και η σχολή του εισήλθαν στη διαμάχη ενάντια στον νομοθετούντα ορθολογισμό του Διαφωτισμού καταδεικνύοντας τον κατά βάση μη ορθολογικό, μη παραγωγίσιμο από γενικές αρχές χαρακτήρα του δικαίου που δημιουργείται και ισχύει στην κοινότητα ενός λαού· τονίζοντας την αδιαχώριστη ενότητα αυτού του δικαίου με όλες τις υπόλοιπες όψεις της ζωής του λαού, προκειμένου να καταστήσουν σαφή τον αναγκαστικά μοναδικό χαρακτήρα κάθε πραγματικού λαϊκού δικαίου, υποστασιοποίησαν την –κατ’ ανάγκη μη ορθολογική και μοναδική– έννοια του “πνεύματος του λαού” ως δημιουργού

¹²²⁷ Πρβλ. τον σχετικό προβληματισμό των Dardot και Laval στο *Κοινό. Δοκίμιο για την επανάσταση στον 21ο αιώνα*, ό.π., σ. 361. Οι συγγραφείς επιχειρούν να απαντήσουν σε αυτό το πρόβλημα αναδεικνύοντας τη σημασία της έννοιας της πράξεως στο καστοριαδικό σύμπαν, στη σύνδεσή της με τη θεματική της δημιουργίας.

¹²²⁸ Βλ. παραπάνω, σ. 87-88, 328-329.

¹²²⁹ Βλ. παραπάνω, σ. 147, υποσημ. 446· πρβλ. Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, ό.π., σ. 405.

¹²³⁰ Βλ. Γκιούρας, «Εισαγωγή» στο Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. μς' κ.ε. και ιδίως μθ'-ν'.

του δικαίου, της γλώσσας και των υπολοίπων πολιτισμικών αγαθών των λαών. Η ίδια η έννοια “πνεύμα του λαού” αντιμετωπίστηκε έτσι όχι ως μια προσωρινή σχέση, ένα βοηθητικό μέσο για την προσωρινή σκιαγράφιση μιας όχι ακόμα λογικά επεξεργασμένης πολλαπλότητας ορατών και μοναδικών φαινομένων, αλλά ειδώθηκε ως μια ιδιόμορφη πραγματική ουσία μεταφυσικού χαρακτήρα· όχι ως το *αποτέλεσμα* αναρίθμητων πολιτισμικών επιδράσεων, αλλά αντιστρόφως ως το *πραγματικό θεμέλιο* όλων των μοναδικών πολιτισμικών εκδηλώσεων του λαού, οι οποίες *εκπηγάζουν* από αυτή». ¹²³¹

Το συγκεκριμένο απόσπασμα αποτυπώνει πολύ εύγλωττα το τι έχει στο στόχαστρό του ο Weber όταν ασκεί κριτική στην υποστασιοποίηση των εννοιών, στην αντιμετώπιση των μεθοδολογικών εργαλείων ως μεταφυσικών αρχών που τοποθετούνται πίσω από την κοινωνική και ιστορική πραγματικότητα και την κατευθύνουν ή τη δημιουργούν – θυμίζουμε ότι άλλα χαρακτηριστικά παραδείγματα τέτοιων αρχών είναι κατά τη γνώμη του το εγγελιανό πνεύμα και οι μαρξιστικοί νόμοι της ιστορίας. Ο *Emanatismus*, το δόγμα της εκπήγασης, συνίσταται ακριβώς στην τυπική για τη φιλοσοφική σκέψη κίνηση με την οποία συντελείται μια παράδοση συσκότιση: ο μελετητής λησμονά ότι ο στόχος του είναι η μελέτη των συγκεκριμένων φαινομένων που απλώνονται μπροστά του και μετατρέπει ασυνείδητα αναλυτικά του σχήματα σε οντότητες από τις οποίες απορρέει το πραγματικό. Παύει λόγου χάρη να σκέφτεται σε ποιον βαθμό οι αλλαγές στη διάρθρωση των παραγωγικών σχέσεων ενδέχεται να *συνετέλεσαν* στη διαμόρφωση της πραγματικότητας που μελετά και αρχίζει να ενδιαφέρεται για τους τρόπους με τους οποίους αυτή η πραγματικότητα *παρήχθη* ή *απέρρευσε* από την εκδίπλωση των νόμων που καθορίζουν την εξέλιξη των παραγωγικών δυνάμεων. Με αυτόν τον τρόπο η ιδιαιτερότητα, η ποικιλία και η ανοικτότητα που χαρακτηρίζει το ποτάμι του ιστορικού γίνεσθαι συγκαλύπτεται ή εξαναγκάζεται να ξαπλώσει σε μια προκρούστεια κλίνη, προκειμένου να λειτουργήσει ως απόδειξη της ορθότητας των μεταφυσικών αρχών που κινούν τα νήματα της ιστορίας.

Θα μπορούσε λοιπόν να θεωρήσει κανείς ότι το κοινωνικό φαντασιακό είναι μια τέτοια υποστασιοποιημένη αρχή; Σε ένα πρώτο επίπεδο, η ιδέα δεν φαίνεται τόσο παράλογη, ιδίως από τη στιγμή που το φαντασιακό προσδιορίζεται ως η δύναμη που δημιουργεί τους θεσμούς και συγκροτεί την ιδιαιτερότητά τους. Αν το φαντασιακό κάνει τους θεσμούς να είναι αυτό που κάθε φορά είναι, όπως τόσο συχνά γράφει ο Καστοριάδης, αν κάθε αλλαγή της θέσμησης της κοινωνίας προϋποθέτει μια τροποποίηση των φαντασιακών σημασιών της, δεν βρισκόμαστε αντιμετώπι ακριβώς με μια ουσία που δρα στο παρασκήνιο της ιστορίας και προσδιορίζει την πορεία και τις εκδηλώσεις της, ακόμη κι αν ο τρόπος με τον οποίο το κάνει δεν έχει τίποτα το νομοτελειακό; Εξάλλου, ούτε το ρομαντικό *Volksgeist* υπόκειτο σε τέτοιες τελεολογίες, σε αντίθεση με το εγγελιανό και το μαρξιστικό σχήμα· ήταν,

¹²³¹ Weber, «Roscher und Knies», ό.π., σ. 9-10. Ας σημειώσουμε επί τη ευκαιρία κάτι που θα μας είναι χρήσιμο και στη συνέχεια: όταν ο Weber κάνει εδώ λόγο για τον μη ορθολογικό χαρακτήρα του πνεύματος του λαού –ή, σε άλλα σημεία, του χαρίσματος–, δεν θέλει κατά τη γνώμη μας να αποδώσει σε αυτά τα μεγέθη έναν θετικά παράλογο χαρακτήρα, αλλά να τονίσει ακριβώς τον μη ορθολογικά παραγωγίσιμο χαρακτήρα τους. Γι’ αυτό και επιλέγουμε να μεταφράσουμε το επίθετο *irrational* όχι ως ανορθολογικός, αλλά ως μη ορθολογικός. Στη μεταγενέστερη αγγλική βιβλιογραφία έχει συχνά προταθεί γι’ αυτές τις περιπτώσεις το επίθετο *arational* σε αντιπαραβολή με το *irrational*. Λόγου χάρη, το καστοριαδικό φαντασιακό είναι *arational* κι όχι *irrational*, καθώς δεν ανάγεται στον ορθολογισμό και μάλιστα προϋποτίθεται από αυτόν.

όπως και το φαντασιακό, το στοιχείο που κάνει την κάθε κοινωνία να είναι αυτό που είναι, προσδίδοντάς της την ιδιομορφία της.

Κατά τη γνώμη μας, είναι αδιαμφισβήτητο ότι μια τέτοια ανάγνωση του καστοριαδικού έργου είναι δυνατή. Σε αυτήν προβαίνουν εκείνοι που, όπως ο Habermas, βλέπουν στη θέση περί της φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας την υποστήριξη της άποψης ότι η αλλαγή των φαντασιακών σημασιών ενσκήπτει στην κοινωνία σαν ένα συμβάν ανεξάρτητο από τη δράση των ανθρώπων.¹²³² Εξάλλου, μπορούμε επίσης να παραδεχτούμε ότι η πιθανότητα μιας τέτοιας ερμηνείας της καστοριαδικής σκέψης είναι εγγενής στο σχήμα του Καστοριάδη, αφού ό,τι κι αν συμβαίνει στο επίπεδο της «ορατής» και «χειροποιαστής» θέσμησης μπορεί θεωρητικά να ερμηνευτεί ως μια μετατόπιση στο επίπεδο του κοινωνικού φαντασιακού.

Ίσως μάλιστα και ο ίδιος ο Καστοριάδης να μην απέφυγε πάντοτε τέτοιες χρήσεις της θεωρίας του, όπως λόγου χάρη όταν υποστήριξε ότι οι πόλεμοι των χωρικών δεν προέκυψαν από τις θρησκευτικές μεσαιωνικές σημασίες, αλλά από την εκ νέου αναδυόμενη φαντασιακή σημασία της αυτονομίας,¹²³³ ή όταν επαναλαμβάνει ότι οι θρησκευτικές σημασίες εν γένει οδηγούν προς την ετερονομία, με την εξαίρεση ωστόσο της αρχαίας ελληνικής θρησκείας, που χαρακτηρίζεται από ένα πλήθος ιδιαιτεροτήτων.¹²³⁴ Σε αυτές τις περιπτώσεις, το φαντασιακό φαίνεται να καθίσταται ένα μέγεθος οιονεί ανεξάρτητο από τις δράσεις και τις επανερμηνείες των ανθρώπων, μια αρχή την οποία συλλαμβάνει ο θεωρητικός εκ του μακρόθεν. Το ότι οι πολιτικές σκοπιμότητες αυτών των θέσεων είναι μάλλον οφθαλμοφανείς, μοιάζει να ενισχύει τη θέση του Weber περί της υποταγής του πραγματικού στα σχήματα του εκάστοτε θεωρητικού.

Παρ' όλα αυτά, κατά τη γνώμη μας η κυρίαρχη τάση της καστοριαδικής σκέψης, αλλά και η πρόθεση του ίδιου του φιλοσόφου, είναι ακριβώς να έρθει σε ρήξη με τον τρόπο σκέψης που ο Weber ονόμαζε *Emanatismus*. Πολύ χαρακτηριστικές είναι εν προκειμένω οι πρώτες

¹²³² Για το επιχείρημα του Habermas, όπως διατυπώνεται στο έργο του *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, ό.π., σ. 402-412 και την ανακατασκευή του, βλ. Βασίλης Ρωμανός, «Η εκκάλυψη του κόσμου: περί της κριτικής του Habermas στον Καστοριάδη», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 171-183. Για το ότι ακριβώς οι μετασχηματισμοί του φαντασιακού δεν ενσκήπτουν στην κοινωνία σαν απροϋπόθετα συμβάντα, παρότι ούτε μπορούν από την άλλη μεριά να προγραμματιστούν και να οργανωθούν πλήρως συνειδητά και ενεργητικά, βλ. Κιουπκιολής, «Ο Καστοριάδης και η δημιουργία του νέου στην εποχή μας», ό.π., ιδίως σ. 62-64.

¹²³³ Βλ. Καστοριάδης, «Οικολογία και πολιτική», στον τόμο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, ό.π., σ. 91-92· πρβλ. *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 231· «Πολυπλοκότητα, μάγματα, ιστορία», ό.π., 339-340· *Σχετικισμός και δημοκρατία*, ό.π., σ. 69-70· *Η ελληνική ιδιαιτερότητα. Θουκυδίδης, η ισχύς και το δίκαιο*, τόμ. γ', μτφρ. Ζ. Καστοριάδη, Αθήνα: Κριτική, 2011, σ. 107-110, όπου η θέση διατυπώνεται πολύ πιο διαλλακτικά. Βλ. και την ορθή σχετική παρατήρηση του Karl E. Smith στο άρθρο του «Modernity», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, ό.π., σ. 189, υποσημ. 2.

¹²³⁴ Βλ. Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 20-24· *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. α' και γ', passim. Ο Yavor Tarinski ήταν εκείνος που σε μια σχετική συζήτηση επέστησε την προσοχή μου σε αυτή τη διαφοροποίηση της εκ μέρους του Καστοριάδη επεξεργασίας της αρχαιοελληνικής θρησκείας σε σχέση με τις υπόλοιπες. Βλ. επί του θέματος και τις κριτικές παρατηρήσεις της Suzi Adams στο κείμενό της «Autonomy», ό.π., σ. 10· πρβλ. Bruno Karsenti, «L'énigme de l'hétéronomie. La religion selon Castoriadis», *L'homme* 227-228, 2018, σ. 237-256.

σελίδες του δεύτερου μέρους της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας*, στις οποίες ο συγγραφέας ασκεί αμείλικτη κριτική σε κάθε αρχή που «κυβερνάει εκ των όπισθεν [a tergo] τον κληρονομημένο στοχασμό σχετικά με την κοινωνία και την ιστορία», όπως λόγου χάρη η *ratio* ή μια τελεολογία που θα οδηγούσε στην ηθική τελείωση του ανθρώπου.¹²³⁵ Προκειμένου ακριβώς να αποφύγει να καταστήσει το φαντασιακό μια τέτοια υποστασιοποιημένη αρχή, ο Καστοριάδης θα το συνδέσει άρρηκτα με το *μη εκ των προτέρων προσδιορισμό πράττειν των ανθρώπινων κοινωνιών*.

Με άλλα λόγια, όπως έχουμε ήδη προσπαθήσει να τονίσουμε μέσα από την ανάδειξη εκφράσεων του Καστοριάδη όπως το «ενσαρκωμένο νόημα», η «τελεστική σημασία» ή η «δρώσα ιδεατότητα», το κοινωνικό φαντασιακό δεν πρέπει να γίνει νοητό ως μια συστάδα νοημάτων που υπερίπτανται της κοινωνικής ζωής – ως συμβολικός αέρας, για να επαναλάβουμε μια έκφραση του Κονδύλη.¹²³⁶ Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν υπάρχουν ξεχωριστά από το κοινωνικό πράττειν, δεν «επισυνάπτονται» ούτε αποδίδονται σε αυτό. Οι φαντασιακές σημασίες δεν θα μπορούσαν να βρίσκονται κάπου αλλού, παρά μέσα στις πράξεις των ανθρώπων και στις υλικές παροντοποιήσεις αυτών των πράξεων – θεσμούς, αντικείμενα, τεχνουργήματα. Όπως σημειώνει ο Γεράσιμος Στεφανάτος, σαν για να παρέμβει στον διάλογο που έχουμε σκηνοθετήσει, «το ριζικό φαντασιακό δεν συνιστά υποστασιοποιημένη αρχή, ο δημιουργός δεν διαχωρίζεται από τη δημιουργία του, το δημιουργημένο τίθεται ταυτόχρονα με τα στοιχεία της δημιουργίας στην κυκλοτερή κίνηση του κύκλου της δημιουργίας, καθιστώντας τη δημιουργία ανεξιχνίαστη και πάντα προϋποτιθέμενη “αρχή των εσομένων”».¹²³⁷

Ο Καστοριάδης, λοιπόν, μέσω της φιλοσοφίας του φαντασιακού δεν ψάχνει να βρει έναν νέο έσχατο καθοριστικό παράγοντα, που προσδιορίζει την κοινωνία «σε τελευταία ανάλυση».¹²³⁸ Το μοναδικό «σε τελευταία ανάλυση» που μπορεί να υπάρξει είναι, ταυτολογικά, το πράττειν των ανθρώπων: οι κοινωνίες είναι εκείνο που κάθε φορά το συλλογικό πράττειν των ανθρώπων τις κάνει να είναι. Προκειμένου να ξεφύγουμε από την πλήρη ταυτολογία, χρησιμοποιούμε την έννοια του κοινωνικού φαντασιακού, που επιχειρεί να θεματοποιήσει τις κατευθύνσεις, τις διαρθρώσεις, τους στόχους και τις αξίες που προσανατολίζουν αυτό το πράττειν, *αποτελώντας ωστόσο μέρος του*. «Η κοινωνία δεν θέτει, σ' ένα “πρώτο στάδιο”, σκοπούς και σημασίες, βάσει των οποίων διασκέπτεται πάνω στις πλέον κατάλληλες τεχνικές που θα εξυπηρετήσουν και θα ενσαρκώσουν αυτούς τους σκοπούς και αυτές τις σημασίες. Σκοποί και σημασίες τίθενται εξ αρχής, μέσα και χάρη στην τεχνική και στο *τεύχειν* – όπως οι σημασίες τίθενται μέσα και χάρη στο *λέγειν*. Με μία έννοια, τα εργαλεία και τα όργανα μιας κοινωνίας *είναι* σημασίες, είναι η “υλοποίηση”, μέσα στην ταυτιστική και λειτουργική διάσταση, των φαντασιακών σημασιών της συγκεκριμένης κοινωνίας».¹²³⁹

Συνεπώς, ο μετασχηματισμός του φαντασιακού δεν είναι κάτι που χτυπάει τις κοινωνίες σαν κεραυνός εν αιθρία, αλλά συνίσταται ακριβώς στην αλλαγή του τρόπου με τον οποίο οι

¹²³⁵ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 248.

¹²³⁶ Κονδύλης, *Το πολιτικό και ο άνθρωπος*, ό.π., σ. 618.

¹²³⁷ Στεφανάτος, «Μια αυτοστοχαστική υποκειμενικότητα υπό δυνητική πραγμάτωση», ό.π., σ. 22.

¹²³⁸ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 196. Πρβλ. και σ. 45.

¹²³⁹ Στο ίδιο, σ. 501.

άνθρωποι δρουν και νοηματοδοτούν τη ζωή τους. Η αλλαγή του φαντασιακού συμπορεύεται με την αλλαγή των κοινωνικών δραστηριοτήτων και των αξιών, «χωρίς εδώ να μπορεί ποτέ να τεθεί θέμα λογικής ή πραγματικής προτεραιότητας της μιας από αυτές τις πλευρές σε σχέση με τις άλλες». ¹²⁴⁰ Η επιστροφή σε ορισμένα πολύ απτά παραδείγματα για το πώς τα κοινωνικά νοήματα μπορούν να αλλάξουν μέσω του ανθρώπινου πολιτικού πράττειν είναι εδώ ουσιώδης: «Μια αυτόνομη κοινωνία δεν μπορεί να εγκαθιδρυθεί παρά μόνο μέσω της αυτόνομης δράσης της κοινωνίας. Μια τέτοια δράση προϋποθέτει ότι οι άνθρωποι επενδύουν ξεκάθαρα σε άλλο πράγμα από τη δυνατότητα να αγοράσουν μια καινούρια έγχρωμη τηλεόραση. Ακόμα βαθύτερα, προϋποθέτει ότι το πάθος για τη δημοκρατία και την ελευθερία, το πάθος για τα κοινά, παίρνει τη θέση της ψυχαγωγίας, του κυνισμού, του κομφορμισμού, του αγώνα δρόμου για την κατανάλωση. Με λίγα λόγια προϋποθέτει ότι το οικονομικό παύει να είναι η κυρίαρχη ή η αποκλειστική αξία». ¹²⁴¹ Είναι συνεπώς ακριβώς μέσω της πράξης που οι άνθρωποι ανακαλύπτουν ότι «διαθέτουν την ικανότητα να δώσουν αυτοί οι ίδιοι νόημα στη ζωή τους» ¹²⁴² και είναι μέσα από αυτή την πράξη που πραγματοποιείται η οντολογική δημιουργία των νέων σημασιών, κανόνων και θεσμών. ¹²⁴³

Θα λέγαμε λοιπόν ότι η καστοριαδική οντολογία της φαντασιακής θέσμησης διαψεύδει με τον καλύτερο τρόπο τους κατ' αρχήν δικαιολογημένους φόβους του Weber σχετικά με τις υποστασιοποιημένες οντότητες που συγκαλύπτουν την πολυσχιδία της πραγματικότητας και την ενδεχομενικότητα της ιστορίας. Με μία έννοια, άλλωστε, ο Καστοριάδης φαίνεται να λαμβάνει υπόψη του ακριβώς τις βεμπεριανές προειδοποιήσεις: «Οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι το κοινωνικο-ιστορικό πεδίο είναι απερίσταλτο στους παραδοσιακούς τύπους του Είναι και ότι παρατηρούμε εδώ τα έργα, τη δημιουργία αυτού που ονομάζω *κοινωνικό φαντασιακό* ή *θεσμίζουσα κοινωνία* (στον βαθμό που αντιπαρατίθεται στη θεσμισμένη κοινωνία) – προσέχοντας πολύ να μην την κάνουμε, εκ νέου, ένα άλλο “πράγμα”, ένα άλλο “υποκείμενο” ή μια άλλη “ιδέα”». ¹²⁴⁴

Ο δρόμος λοιπόν για να αντισταθεί κανείς στην προσπάθεια να συναχθεί η ιστορική εξέλιξη από ορισμένες γενικές αρχές δεν περνάει μόνο μέσα από την τήρηση των ενδεδειγμένων μεθοδολογικών αποστάσεων, αλλά κυρίως από τη συγκρότηση μιας άλλης θεώρησης για τη φύση και την υφή της κοινωνικο-ιστορικής πραγματικότητας, που αναδεικνύει το ανθρώπινο πράττειν ως πηγή δημιουργίας και αντιμάχεται την καθοριστικότητα, την τελεολογία και τον ντετερμινισμό σε οντολογικό ακριβώς επίπεδο. Και με αυτήν ακριβώς την παρατήρηση, μπορούμε να περάσουμε στην εξέταση της σχέσης των δύο στοχαστών με το έργο του Marx.

¹²⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 504.

¹²⁴¹ Καστοριάδης, *Δημοκρατία και σχετικισμός*, ό.π., σ. 118.

¹²⁴² Καστοριάδης, *Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας*, ό.π., σ. 26.

¹²⁴³ Πρβλ. Νταρντό, Λαβάλ, *Κοινό. Δοκίμιο για την επανάσταση στον 21ο αιώνα*, ό.π., σ. 377: «Η θεσπίζουσα πράξη παράγει το δικό της υποκείμενο κατά τη διάρκεια μιας άσκησης η οποία πρέπει πάντα να ανανεώνεται μετά την ιδρυτική της πράξη. Ακριβέστερα, είναι αυτοπαραγωγή ενός συλλογικού υποκειμένου μέσα στη συνεχιζόμενη συμπαραγωγή κανόνων δικαίου και μέσω αυτής»

¹²⁴⁴ Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π., σ. 118, με τροποποιήσεις στη μετάφραση.

5. Η σχέση με τον Marx: θαυμασμός και ριζική κριτική

*Σήμερα, η ειλικρίνεια ενός διανοούμενου, ιδιαίτερα ενός φιλοσόφου, μπορεί να εκτιμηθεί από τη στάση του απέναντι στον Nietzsche και στον Marx. Όποιος δεν αναγνωρίζει ότι χωρίς το έργο των δύο συγγραφέων δεν θα μπορούσε να φέρει σε πέρας ένα μεγάλο μέρος του δικού του έργου εξαπατά τον εαυτό του και τους άλλους.*¹²⁴⁵

Max Weber

Ο Juan Manuel Forte, καθηγητής στο πανεπιστήμιο Complutense της Μαδρίτης, αρχίζει ένα εξαιρετικό κείμενο για τη σχέση του Max Weber με τον Karl Marx σημειώνοντας ότι η συγκεκριμένη συζήτηση εμφανίζει αρκετές ομοιότητες με εκείνη για τη σχέση μεταξύ του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη.¹²⁴⁶ Παρότι το βασικό στοιχείο της σύνδεσης μαθητή και δασκάλου στην πρώτη περίπτωση λείπει, η παρατήρηση του Forte συλλαμβάνει κάτι το ουσιώδες: όπως όταν μιλάμε για τους δύο αρχαίους φιλοσόφους, έτσι και όταν μιλάμε για τους δύο κοινωνικούς στοχαστές της νεωτερικότητας, η συζήτηση είναι την ίδια στιγμή κεφαλαιώδης, ανεξάντλητη και γεμάτη αμφισημίες και αλληλοαντικρουόμενες προσεγγίσεις, μερικές από τις οποίες τείνουν να παρουσιάσουν τον νεότερο ως συνεχιστή του παλαιότερου, ενώ άλλες ως εκ βαθέων κριτικό του.¹²⁴⁷

Mutatis mutandis, παρόμοια είναι η κατάσταση και σε ό,τι αφορά τη σχέση του Καστοριάδη με τον Marx. Δεν είναι λίγοι εκείνοι που, όπως ο Κωνσταντίνος Ράντης, παρατηρούν ότι η «θεωρία του Μαρξ ήταν για το έργο του Κ. Καστοριάδη κεντρικό σημείο αναφοράς»¹²⁴⁸ και επιχειρούν να αναδείξουν τις σημαντικές συνάφειες των δύο θεωρητικών εγχειρημάτων. Είναι άλλωστε ευρέως γνωστό –το σημειώσαμε κι εμείς παραπάνω– ότι ο Καστοριάδης

¹²⁴⁵ Eduard Baumgarten, *Max Weber. Werk und Person. Dokumente ausgewählt und kommentiert*, Τύμπινγκεν: Paul Siebeck, 1964, σ. 354.

¹²⁴⁶ Forte, «Religion and Capitalism. Weber, Marx and the Materialist Controversy», ό.π., σ. 427.

¹²⁴⁷ Εντελώς ενδεικτικά, ας αναφερθούν εδώ η κλασική μελέτη του Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, Λονδίνο: Routledge, 1993· το βιβλίο του Derek Sayer, *Capitalism and Modernity. An excursus on Marx and Weber*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge, 1991· το άρθρο του Jean-Marie Vincent, «Weber ou Marx?», *L'homme et la société* 10, 1968, σ. 87-101· το κεφάλαιο «Ο Max Weber και ο μαρξισμός» από το βιβλίο της Catherine Colliot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 42-82· ο τόμος Robert Antonio, Ronald Glassman (επιμ.), *A Weber-Marx Dialogue*, Κάνσας: University Press of Kansas, 1985· το κεφάλαιο «Weber und Marx» από το βιβλίο του Michael Sukale, *Max Weber - Leidenschaft Und Disziplin: Leben, Werk, Zeitgenossen*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 2002, σ. 324-332· η σχετική ενότητα από τον εισαγωγή του Θ. Γκιούρα στον πρώτο τόμο του *Οικονομία και κοινωνία*, ό.π., σ. ιθ'-ρη· το πρόσφατο βιβλίο του Γ. Φαράκλα *Η λογική του κεφαλαίου*, ό.π., και το παλαιότερο του Πανταζή Τερλεξή *Ο Μαξ Βέμπερ και το φάντασμα του Μαρξ*, Αθήνα: Παπαζήσης, 1988. Σε αυτά, θα μπορούσαμε να προσθέσουμε και μερικές από τις αναφορές που παραθέτει ο Juan Manuel Forte: Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Λονδίνο: Allen & Unwin, 1976, σ. 11· Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Καίμπρητζ: Cambridge University Press, 1971, σ. 211· το κεφάλαιο του Irving M. Zeitlin's «Max Weber (1864-1920): The Debate with Marx's Ghost», στο βιβλίο του *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Ήγκλετον Κλιφς, Λονδίνο: Prentice Hall, 1990, σ. 139-186.

¹²⁴⁸ Κωνσταντίνος Ράντης, *Καστοριάδης & Μαρξ*, ό.π., σ. 15.

ξεκινά την πολιτική και φιλοσοφική του διαδρομή εντασσόμενος σε ουκ ολίγες μαρξιστικές ομάδες της ριζοσπαστικής αριστεράς – τέτοια ήταν εξάλλου αρχικά και το φιλοσοφικό του εκκολαπτήριο, η επιθεώρηση *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*.¹²⁴⁹

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Johann Arnason σημειώνει προσφυώς ότι η φιλοσοφία της φαντασιακής θέσμησης προκύπτει μέσα από την ενδελεχώς επεξεργασμένη κριτική της μαρξικής θεώρησης για την ιστορία,¹²⁵⁰ ενώ ο Δημήτρης Μαργαρίτης συνοψίζει τη διανοητική διαδρομή του φιλοσόφου γράφοντας: «ο Καστοριάδης, έχοντας ξεκινήσει ως επαναστάτης μαρξιστής, έφτασε στο σημείο όπου έπρεπε να διαλέξει ανάμεσα στο να μείνει μαρξιστής ή στο να μείνει επαναστάτης [...]. Τα είκοσι χρόνια προσπάθειας του Καστοριάδη για ν' αναπτύξει τις ιδέες του Μαρξ και να τις φωτίσει κάνοντάς τις να φωτίσουν την παγκόσμια ιστορία, τον οδήγησαν τελικά στο να σπάσει τον Μαρξ τον ίδιο, να διαπράξει δηλαδή μια πνευματική πατροκτονία». ¹²⁵¹ Εξάλλου, πέρα από τους περίφημους στην εποχή τους διαξιφισμούς του ίδιου του Καστοριάδη με επιφανείς εκπροσώπους της μαρξιστικής παράδοσης, όπως ο Νίκος Πουλαντζάς,¹²⁵² δεν λείπουν ούτε και στη δευτερεύουσα βιβλιογραφία οι φωνές που είτε θέλουν να παρουσιάσουν τον Καστοριάδη ως άμεσο κληρονόμο της φιλοσοφίας του Marx,¹²⁵³ είτε να θεματοποιήσουν τη σχέση των δύο συγγραφέων ως μια μονοσήμαντη ρήξη.¹²⁵⁴

Από τη μεριά μας, θα επιχειρήσουμε να φιλοτεχνήσουμε μια πιο εκλεπτυσμένη εικόνα – όχι για λόγους επιτήδευσης, αλλά επειδή έτσι θεωρούμε ότι θα βρεθούμε πιο κοντά στον πυρήνα του ζητήματος. Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι, ενώ από τη μία μεριά είναι αλήθεια ότι τόσο ο Weber όσο και ο Καστοριάδης βασίζονται σε σημαντικό βαθμό στις μαρξικές αναλύσεις και παραλαμβάνουν από τον Marx κεντρικές θεματικές προς

¹²⁴⁹ Βλ. Sophie Wustefeld, «Rester castoriadienne ou maintenir le projet d'autonomie? Bilan provisoire du Castoriadisme», *etopia*, 4/5/2020, διαθέσιμο στο <<https://etopia.be/rester-castoriadien%2%b7ne-ou-maintenir-le-projet-dautonomie-bilan-provisoire-du-castoriadisme/>>. Η συγγραφέας επισημαίνει ότι «η δύναμη και η λεπτότητα της καστοριαδικής σκέψης γεννιούνται μέσα από τον “απολογισμό του μαρξισμού” που [ο στοχαστής] παρήγαγε αρχικά με την ομάδα Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα». Όπως είναι γνωστό, αυτός ο «προσωρινός απολογισμός» αποτέλεσε στη συνέχεια το πρώτο μέρος της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας*.

¹²⁵⁰ Arnason, «Social Imaginary Significations», ό.π., σ. 25.

¹²⁵¹ Δημήτρης Μαργαρίτης, *Κορνήλιος Καστοριάδης και το τέλος του κλασικού εργατικού κινήματος*, Αργίνο: Τροπή, 2009, σ. 66-67.

¹²⁵² Βλ. Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, ό.π., σ. 408-409. Η διαμάχη μάλιστα αναζωπυρώθηκε πρόσφατα, όταν ένα μάλλον χαμηλής ποιότητας σχετικό κείμενο δημοσιεύθηκε στο blog των εκδόσεων Verso, που διαθέτουν τα δικαιώματα των αγγλικών μεταφράσεων του Πουλαντζά. Βλ. «A Revolutionary from the OECD - the Castoriadis/Poulantzas debate», διαθέσιμο στο <<https://www.versobooks.com/blogs/4427-a-revolutionary-from-the-oecd-the-castoriadis-poulantzas-debate>>. Ο –μεταφραστής πολλών έργων του Καστοριάδη στα αγγλικά και επιμελητής του ιστοτόπου *Agora International*, όπου συγκεντρώνεται η διεθνής βιβλιογραφία για τον φιλόσοφο– David Ames Curtis ανέλαβε τον ρόλο του υπερασπιστή του στοχαστή, δημοσιεύοντας ένα εξίσου έντονα πολεμικό κείμενο, που είναι διαθέσιμο στο <<http://www.kaloskaisophos.org/rt/rtdac/verso-infomercial-on-castoriadis-poulantzas.pdf?fbclid=IwAR1iYkwl6Q6EyUrqIXKGM7IWCU12x9Z2-xMAMjJ9sfnXtUZCec8OMAbzCk>>.

¹²⁵³ Βλ. π.χ. Ράντης, *Καστοριάδης & Μαρξ*, ό.π., σ. 135.

¹²⁵⁴ Γιώργος Οικονόμου, «Επινοώντας ξανά την πολιτική. Καστοριάδης εναντίον Μαρξ», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 47-55.

επεξεργασία και αντίστοιχα προβλήματα προς επίλυση,¹²⁵⁵ από την άλλη πλευρά δεν μπορεί να παραβλεφθεί ότι όχι απλώς αλλοιώνουν το μαρξικό σκεπτικό, αλλά και έρχονται σε σημαντικές ρήξεις μαζί του, αμφισβητώντας κομβικά σημεία του και διανοίγοντας νέες – και εν πολλοίς αντίθετες προς τον μαρξισμό– κατευθύνσεις. Προτρέχοντας λίγο, θα λέγαμε ότι η παρατήρηση της Sophie Wustefeld, σύμφωνα με την οποία δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Marx προσέφερε στον Καστοριάδη έννοιες και εργαλεία που υπήρξαν χρήσιμα αλλά ανεπαρκή,¹²⁵⁶ κινείται στη σωστή κατεύθυνση – όχι μόνο σε ό,τι αφορά το καστοριαδικό, αλλά και σε ό,τι έχει να κάνει με το βεμπεριανό εγχείρημα.

Προκειμένου να στηρίξουμε αυτές τις θέσεις, θα ξεκινήσουμε από την παρουσίαση της κριτικής του Weber και του Καστοριάδη στον οικονομοκεντρισμό της μαρξι(στι)κής θεωρίας, όπως αποτυπώνεται στη συζήτηση περί της υλικής βάσης και του πνευματικού εποικοδομήματος. Στη συνέχεια, θα δείξουμε ότι η αντιπαράθεση των δύο στοχαστών στον οικονομικό, αλλά και κάθε άλλου είδους, ντετερμινισμό δεν συνιστά μια αυθαίρετη ή διαισθητική επιλογή, αλλά διέρχεται από την αμφισβήτηση του μεθοδολογικού και οντολογικού εδάφους πάνω στο οποίο θα μπορούσε να σταθεί κάθε αυστηρά αιτιοκρατική προσέγγιση για την ιστορία. Μέσα από την κριτική επεξεργασία μεγεθών όπως η μονοσημαντικότητα και η θεωρησιακότητα, αλλά και μέσα από την πρόταση νέων εννοιών, όπως η δημιουργία, και θεωρητικών στάσεων, όπως η ταυτόχρονη απόρριψη του ιδεαλισμού και του υλισμού, ο Weber και ο Καστοριάδης παρουσιάζουν, ο καθένας με τον δικό του τρόπο, μια συνολικά νέα θεώρηση για το τι σημαίνει ιστορία. Τέλος, σε μια προσπάθεια να μη δημιουργήσουμε εντυπώσεις που θα αδικούσαν το μεγαλείο του στοχασμού του Marx, θα επιμείνουμε στις εντάσεις που σύμφωνα με τους υπό εξέταση θεωρητικούς διατρέχουν το μαρξικό corpus – εντάσεις που από τη μία δικαιολογούν τον απεριόριστο θαυμασμό για τη γονιμότητα ορισμένων θέσεων του Marx και από την άλλη την αμείλικτη κριτική για την αστοχία κάποιων άλλων.

Τέλος, προτού ξεκινήσουμε, θα πρέπει να αναφερθούμε σε ένα σημείο που αφορά το σύνολο των πραγματεύσεων που ακολουθούν. Ένα κοινό χαρακτηριστικό της καστοριαδικής και της βεμπεριανής προσέγγισης στα ζητήματα που αφορούν τον Marx είναι ότι, και στις δύο περιπτώσεις, σπάνια καθίσταται απολύτως σαφές αν οι κριτικές αναφέρονται στα γραπτά του ίδιου του Marx ή σε εκείνα της ευρύτερης μαρξιστικής παράδοσης. Τα όρια μεταξύ του Marx και του μαρξισμού –και, δευτερευόντως αλλά συναφώς, μεταξύ του Hegel και του εγελιανισμού– παρουσιάζονται θολά. Έτσι, δεν είναι λίγοι οι συγγραφείς που έχουν κατηγορήσει τον Καστοριάδη ότι φιλοτεχνεί έναν Marx αχυράνθρωπο, χρεώνοντάς του τις αστοχίες διαφόρων χονδροειδών εκδοχών του μαρξισμού.¹²⁵⁷ Αντίστοιχα, ο Wolfgang Schluchter έχει παρατηρήσει ότι «ο Weber ποτέ δεν

¹²⁵⁵ Με τρόπο ώστε η άποψη της Catherine Colliot-Thélène περί της «συνέχειας των διερωτήσεων» (*O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 49 κ.ε.) να είναι κατ' αρχήν νόμιμη. Όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, η συγγραφέας θέλει να τραβήξει το σκοινί πολύ περισσότερο, με αποτέλεσμα να καταλήγει σε εντελώς λανθασμένες θέσεις.

¹²⁵⁶ Wustefeld, «Rester castoriadienne ou maintenir le projet d'autonomie? Bilan provisoire du Castoriadisme», ό.π.

¹²⁵⁷ Βλ. ενδεικτικά Ροκαμαδούρ, «Από την εργατική διεύθυνση της παραγωγής στην υπεράσπιση της δημοκρατίας. Βασικές γραμμές για μια κριτική στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη», *Blaumachen 2*, καλοκαίρι 2007, σ. 9-39· Ράντης, *Καστοριάδης & Μαρξ*, ό.π., σ. 43 και σ. 103, όπου η καστοριαδική κριτική απέναντι στον οικονομικό ντετερμινισμό κρίνεται ως εύστοχη, αλλά επισημαίνεται ότι αφορά

επιτίθεται άμεσα στον Hegel, στον Marx ή στον Dilthey, αλλά, αντίθετα, καλύπτει τη θέση του κάτω από μια κριτική στους επιγόνους τους, στην περίπτωση του Hegel με την κριτική στον Roscher και τον Kries, στην περίπτωση του Marx με την κριτική του χυδαίου μαρξισμού του καιρού του και στην περίπτωση του Dilthey με την κριτική στον Wundt, στον Croce και σε άλλους».¹²⁵⁸

Θα επανέλθουμε αναλυτικότερα στο συγκεκριμένο ζήτημα στην ενότητα που αφορά ακριβώς τη διττή φύση της σκέψης του Marx. Ωστόσο, για λόγους συνοχής των εννοιών που προηγούνται, ας σημειώσουμε εδώ κάπως σχηματικά ότι σε αυτές τις ενστάσεις δεν θα πρέπει να αποδοθεί υπέρμετρη σημασία. Κι αυτό όχι μόνο γιατί κανένα κείμενο δεν τοποθετείται σε έναν ουράνιο χώρο πέραν της ερμηνείας –σε τελευταία ανάλυση, όσοι υποστηρίζουν τα παραπάνω είναι, και δεν μπορούν παρά να είναι, *ερμηνευτές* που προτείνουν μια ανάγνωση αντικρούοντας άλλες– αλλά και γιατί τα γραπτά του Weber και του Καστοριάδη, μέσα από την ανάμειξη των εμπνευστών και των συνεχιστών, των ιδρυτών και των απογόνων, συλλαμβάνουν κάτι όντως σημαντικό: *τάσεις* και *δυνατότητες* που ενυπάρχουν στον Marx ή τον Hegel και στη συνέχεια παροντοποιούνται ιστορικά μέσα στον πολιτικό και θεωρητικό διάλογο της κάθε εποχής.¹²⁵⁹

Ταυτόχρονα, ο Καστοριάδης και ο Weber αναγνωρίζουν ρητά ότι οι τάσεις στις οποίες οι ίδιοι αποδίδουν έμφαση δεν είναι σε καμία περίπτωση οι μοναδικές – άλλο αν, για λόγους που μένει να συζητηθούν, τους φαίνονται ως οι πλέον σημαντικές ή οι κυρίαρχες. Έτσι λοιπόν, θεωρούμε ότι σε μονόπλευρες και απλουστευτικές ερμηνείες προβαίνουν όχι οι δύο στοχαστές, αλλά όσοι θα επιχειρούσαν να αρνηθούν ότι στο έργο του Marx υπάρχουν *ορισμένες έστω* ντετερμινιστικές θέσεις ή ότι στα γραπτά του Hegel κάνουν την εμφάνισή τους *ορισμένες έστω* τελεολογικές τάσεις – στοιχεία τόσο προφανή και διάχυτα, που κάθε απόπειρα παραπομπής σε παραθέματα καθίσταται ανούσια.¹²⁶⁰

«τον Ένγκελς και όχι τη θεωρία του Μαρξ». Η κριτική του Καστοριάδη «απευθύνεται κατ' ουσίαν στη σοβιετο-μαρξιστική θεωρία της ιστορίας. Η μαρξική διαλεκτική είναι αδύνατο να σχηματοποιηθεί σε βασικούς ορισμούς, γι' αυτήν παραμένει κεντρική μόνον η αντίφαση». Αντιπρβλ. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 202 κ.ε.

¹²⁵⁸ Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentales Rationalismus*, Τύμπινγκεν: Paul Siebeck, 1979, σ. 34. Παρατίθεται στο Colliot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 78. Πρβλ. Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, ό.π., σ. 76.

¹²⁵⁹ Πρβλ. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 202-205.

¹²⁶⁰ Αντ' αυτού, παραπέμπουμε στην πολύ διαφωτιστική ανάλυση του Μίχαελ Χάινριχ, *Το Κεφάλαιο του Καρλ Μαρξ. Εισαγωγή στους τρεις τόμους*, ό.π., 2017 και ειδικότερα στο κεφάλαιο «Τάξεις, ταξική πάλη και ντετερμινισμός της ιστορίας», σ. 215-224. Εκεί ο Heinrich, ένθερμος υποστηρικτής του μαρξικού έργου και επιφανής μελετητής του, εντοπίζει με εντυπωσιακή διανοητική εντιμότητα διάφορα σημεία στα οποία ο Μαρξ κινείται προς μια ντετερμινιστική κατεύθυνση για τη σύλληψη του ιστορικού γίνεσθαι.

Αντιπρβλ. Isabelle Garo, *Marx et l'invention historique*, Παρίσι: Syllepse, 2012. Στο πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου, η συγγραφέας αντιπαρατίθεται με σφοδρότητα στην καστοριαδική κριτική του Marx, υποβαθμίζοντας τη σημασία των ντετερμινιστικών στιγμών του μαρξικού έργου και επιμένοντας στις διαστάσεις της δημιουργικότητας και της επινοητικότητας στην ιστορία. Σε αυτό το πλαίσιο, υποστηρίζει ότι τα κύρια χαρακτηριστικά της εκ μέρους του Καστοριάδη παρουσίασης της μαρξικής σκέψης είναι ότι, πρώτον, συγχέει τον Μαρξ με τον μαρξισμό και, δεύτερον, ποτέ δεν παραπέμπει σε ακριβή παραθέματα, όταν προβαίνει σε μια ευρεία και σημαντική διαπίστωση (σ. 19-20).

Η κριτική στον οικονομικό ντετερμινισμό

Σε ένα πρώτο επίπεδο, η κριτική του Weber και του Καστοριάδη απέναντι στη μαρξική και μαρξιστική σύλληψη της ιστορίας και της κοινωνίας περιστρέφεται γύρω από το ζήτημα του καθορισμού όλων των εκφάνσεων της κοινωνικής ζωής από τις παραγωγικές δυνάμεις και τις σχέσεις παραγωγής. Την κορωνίδα αυτής της αντίληψης αποτελεί ο περίφημος πρόλογος του Marx στη *Συμβολή στην κριτική της πολιτικής οικονομίας*, έργο που δημοσιεύεται το 1859. Εκεί, ο φιλόσοφος θα γράψει με ιδιαίτερη καθαρότητα:

«Στην κοινωνική παραγωγή της ύπαρξής τους οι άνθρωποι έρχονται αναπόφευκτα σε καθορισμένες σχέσεις, οι οποίες είναι ανεξάρτητες από τη θέλησή τους, δηλαδή σε σχέσεις παραγωγής, που αντιστοιχούν σε μια ορισμένη βαθμίδα στην ανάπτυξη των υλικών δυνάμεων της παραγωγής. *Το σύνολο αυτών των παραγωγικών σχέσεων αποτελεί την οικονομική δομή της κοινωνίας, την υλική βάση, πάνω στην οποία υψώνεται ένα νομικό και πολιτικό εποικοδόμημα και στην οποία αντιστοιχούν καθορισμένες μορφές κοινωνικής συνείδησης.* Ο τρόπος παραγωγής των συνθηκών της υλικής ζωής καθορίζει τη γενική διαδικασία της κοινωνικής, πολιτικής και διανοητικής ζωής. Δεν είναι η συνείδηση που καθορίζει την ύπαρξη των ανθρώπων, αλλά η κοινωνική τους ύπαρξη καθορίζει τη συνείδησή τους. Σε ένα στάδιο της ανάπτυξης, οι παραγωγικές δυνάμεις της κοινωνίας έρχονται σε σύγκρουση με τις υφιστάμενες παραγωγικές σχέσεις, ή, για να εκφράσουμε το ίδιο πράγμα με νομικούς όρους, με τις σχέσεις της ιδιοκτησίας, μέσα στο πλαίσιο των οποίων ως τότε είχαν κινηθεί. Οι σχέσεις αυτές, από μορφές ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων, μετατρέπονται σε δεσμά τους. Τότε αρχίζει μια εποχή κοινωνικής επανάστασης. *Οι αλλαγές στην οικονομική βάση, οδηγούν συντομότερα ή αργότερα στον μετασχηματισμό όλου του τεράστιου εποικοδομήματος.*».¹²⁶¹

Παρότι το συγκεκριμένο παράθεμα παρουσιάζει το σχήμα του καθορισμού των ποικίλων εκφάνσεων της κοινωνικής ζωής –των «νομικών, πολιτικών, θρησκευτικών, καλλιτεχνικών ή φιλοσοφικών μορφών»– από την υλική ή οικονομική βάση της παραγωγής με έναν ιδιαίτερα αμιγή τρόπο, δεν θα πρέπει να πιστέψουμε ότι αυτή η ιδέα αποτελεί μια υπερβολή της στιγμής ή ένα γλίστρημα της γραφίδας του Marx. Αν και είναι αλήθεια ότι οι έννοιες της βάσης και του εποικοδομήματος δεν χρησιμοποιούνται τόσο συχνά από τον ίδιο τον Marx,¹²⁶² η αντίληψη ότι ο μετασχηματισμός των παραγωγικών σχέσεων –ή, για να είμαστε πιο ακριβείς, «η αντίφαση ανάμεσα στις σχέσεις παραγωγής και τις παραγωγικές δυνάμεις»– αποτελεί ικανή και αναγκαία συνθήκη για το πέρασμα σε μια νέα ιστορική μορφή είναι διάχυτη στα μαρξικά γραπτά.¹²⁶³

¹²⁶¹ Καρλ Μαρξ, «Συμβολή στην κριτική της πολιτικής οικονομίας. Εισαγωγή», *Μαρξιστική Σκέψη* 13, 2014, διαθέσιμο στο

<https://www.marxists.org/ellinika/archive/marx/works/1859/01/kritiki_politiki_oikonomia_karl_marx.html>. Οι υπογραμμίσεις είναι δικές μας.

¹²⁶² Χάινριχ, *Το Κεφάλαιο του Καρλ Μαρξ. Εισαγωγή στους τρεις τόμους*, ό.π., σ. 226.

¹²⁶³ Εμφανίζεται, φερ' ειπείν, και στο *Κεφάλαιο*, τόμ. 1, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΜΨ, 2016, σ. 716. Όπως σωστά σημειώνει ο Χάινριχ, είναι ακριβώς σε αυτό το σημείο του magnum opus του που

Εξάλλου, το συγκεκριμένο ζήτημα έχει αποτελέσει μία από τις θεματικές της μαρξιστικής γραμματείας για τις οποίες έχει χυθεί το περισσότερο μελάνι. Λόγου χάρη, ο Νίκος Πουλαντζάς, αναγνωρίζοντας τη δυνατότητα τμημάτων του εποικοδομήματος να επιδράσουν με σημαίνοντα τρόπο στις πολιτικές εξελίξεις, επεξεργάστηκε τη θεωρία της «σχετικής αυτονομίας» του εποικοδομήματος από την υλική του βάση,¹²⁶⁴ ενώ ο Louis Althusser επιχείρησε να θεματοποιήσει τους περίπλοκους όρους της καθοριστικής επίδρασης της οικονομίας στην υπόλοιπη κοινωνική ζωή σημειώνοντας ότι αυτή λαμβάνει χώρα μόνο «σε τελευταία ανάλυση»¹²⁶⁵ και μάλιστα προσθέτοντας, αρκετά χρόνια αργότερα, ότι η μοναχική στιγμή αυτής της τελευταίας ανάλυσης πολύ συχνά δεν έρχεται ποτέ.¹²⁶⁶

Από τη μεριά τους, ο Weber και ο Καστοριάδης παρεμβαίνουν στη σχετική συζήτηση με έναν εντελώς διαφορετικό τρόπο. Στόχος τους δεν είναι συγκεκριμενοποιήσουν τις συνθήκες υπό τις οποίες η οικονομία καθορίζει πλήρως ή εν μέρει τα υπόλοιπα κοινωνικά πεδία, αλλά να αναιρέσουν την ίδια την ιδέα ενός γενικού μονοσήμαντου καθορισμού. Σε αυτό το πλαίσιο, ήδη στις πρώτες σελίδες της βεμπεριανής Εισαγωγής στην «Οικονομική ηθική των παγκόσμιων θρησκειών» κάνει την εμφάνισή της η ριζική απόρριψη του ιστορικού υλισμού. Οι τρόποι ζωής, οι συνήθειες και οι διαγωγές που επιβάλλει η κάθε θρησκεία –νοούμενη μάλιστα όχι τόσο ως δόγμα, όσο ως ψυχολογική και πρακτική μορφή ζωής– δεν αποτελούν επ’ ουδενί λόγω μια «απλή “λειτουργία” οικονομικών μορφών οργάνωσης, όπως και η ίδια δεν αποτυπώνεται πάνω τους με μονοσήμαντο τρόπο».¹²⁶⁷

Η επιμονή του Weber σε αυτό το σημείο είναι ξεκάθαρη, καθώς η κριτική στη θεώρηση της θρησκείας ως λειτουργίας που συγκαλύπτει ή νομιμοποιεί ιδεολογικά τις οικονομικές σχέσεις και τα υλικά συμφέροντα επανέρχεται με τους ίδιους όρους μερικές σελίδες παρακάτω, και μάλιστα δύο φορές.¹²⁶⁸ Φωτογραφίζοντας με εμφανή τρόπο τις μαρξιστικές θέσεις επί του θέματος, ο Weber θα αρνηθεί emphaticά ότι «η ιδιαιτερότητα μιας θρησκευτικότητας είναι μια απλή λειτουργία της κοινωνικής κατάστασης του κάθε στρώματος, το οποίο θα εμφανιζόταν ως ο χαρακτηριστικός φορέας της, ή ότι [είναι] η “ιδεολογία” του ή ότι θα μπορούσε να συνιστά μια “αντανάκλαση” των υλικών ή ιδεατών συμφερόντων του».¹²⁶⁹

Ενώ είναι αλήθεια ότι οικονομική και ακριβέστερα η γενικότερη κοινωνικοπολιτισμική κατάσταση των στρωμάτων και των ομάδων μέσω των οποίων γεννιέται και μεταδίδεται

ο Μαρξ παραπέμπει στο *Κομμουνιστικό Μανιφέστο*, κείμενο όπου η ντετερμινιστική και οικονομιστική θεώρηση είναι ιδιαίτερα έντονη.

¹²⁶⁴ Βλ. Νίκος Πουλαντζάς, *Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις*, τόμ. 1, μτφρ. Κ. Φιλίνης, Αθήνα: Θεμέλιο, 1985.

¹²⁶⁵ Βλ. Λουί Αλτουσέρ, *Θέσεις (1964-1975)*, μτφρ. Ξ. Γιαταγάνας, Αθήνα: Θεμέλιο, 1999.

¹²⁶⁶ Louis Althusser, «Elements of Self-Criticism», στον τόμο του ιδίου *Essays in Self-Criticism*, επιμ. G. Lock, Λονδίνο: New Left Books, 1976, σ. 127.

¹²⁶⁷ Weber, «Einleitung», ό.π., σ. 238.

¹²⁶⁸ Θυμίζουμε εδώ ότι, σε ένα τουλάχιστον επίπεδο, και για τον Καστοριάδη ο μαρξισμός είναι μια μορφή λειτουργισμού, στον βαθμό που τοποθετεί την οικονομία στο επίκεντρο και ερμηνεύει τα υπόλοιπα κοινωνικά μεγέθη ως λειτουργίες –αναπαραγωγικές, νομιμοποιητικές, μυστικοποιητικές– που σχετίζονται με τα οικονομικά συμφέροντα. Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 251-252 και παραπάνω στην παρούσα διατριβή, σ. 125 κ.ε.

¹²⁶⁹ Weber, «Einleitung», ό.π., σ. 240.

ένα νέο θρήσκευμα επηρεάζει σε σημαντικό βαθμό το περιεχόμενο και τη διάρθρωσή του – λόγου χάρη, μια θρησκεία μορφωμένων γραφειοκρατών είναι πολύ διαφορετική από μια θρησκεία αγροτών, χειρωνακτών ή εμπόρων, όπως φροντίζει να δείξει ο ίδιος ο Weber πολύ αναλυτικά¹²⁷⁰–, η θρησκευτικότητα ως βίωμα και ως νόημα που προσανατολίζει τον ευρύτερο τρόπο ζωής δεν μπορεί να αναχθεί σε ένα σύνολο κοινωνικοταξικών συμφερόντων. Κι αυτό όχι μόνο επειδή οιπίστες διαχέονται σε πολύ ευρύτερους πληθυσμούς πέρα από τις συγκεκριμένες ομάδες που τις γέννησαν,¹²⁷¹ αλλά και γιατί διαθέτουν μια μη αναγώγιμη, απερίσταλτη δημιουργικότητα,¹²⁷² η οποία επιδρά με τη σειρά της στα υπόλοιπα κοινωνικά μεγέθη, συμπεριλαμβανομένων και των οικονομικών, με έναν τρόπο που δεν μπορεί να προσδιοριστεί γενικά και εκ των προτέρων.

Αυτή η εμμενής δημιουργικότητα της θρησκείας, του προφητικού χαρίσματος, αλλά και γενικότερα των κοσμοεικόνων και των αξιών που δίνουν νόημα στην ανθρώπινη ζωή, πρέπει κατά τον Weber να αποκατασταθεί ως μια κοινωνικο-ιστορική δύναμη που, αλληλεπιδρώντας φυσικά με χιλιάδες τρόπους με άλλες τέτοιες δυνάμεις, παραμένει εντούτοις ισχυρή και δυνάμει καθοριστική. Έτσι, είναι καταδικαστέα κάθε απόπειρα να αναχθεί πλήρως σε άλλα μεγέθη, να ιδωθεί –για ακόμα μία φορά– σαν λειτουργία, «όχι μόνο με την έννοια του επονομαζόμενου ιστορικού υλισμού [...] αλλά επίσης και με την καθαρά ψυχολογική έννοια».¹²⁷³ Έτσι, ο Weber, παρά τον δεδηλωμένο θαυμασμό του προς τον Nietzsche, θα του καταλογίσει ότι επεξέτεινε την ψυχολογική θεωρία της μνησικακίας και σε ιστορικά συγκείμενα με τα οποία αυτή δεν είχε καμία σχέση, όπως ο βουδισμός.¹²⁷⁴

Συνειδητοποιούμε λοιπόν ότι ο Weber δεν αρνείται τη δυνατότητα σε ορισμένες συγκεκριμένες περιπτώσεις η οικονομία –ή, για να συνεχίσουμε με τη θέση του Nietzsche, το καταπιεσμένο συναίσθημα των σκλάβων– να αποτελέσει πράγματι έναν ιδιαίτερα σημαντικό ή ακόμη και καθοριστικό παράγοντα για την ιστορική τροχιά ενός θρησκευτικού δόγματος. Αυτό που αντιμάχεται με πάθος και σαφήνεια είναι η *a priori* θεώρηση της θρησκείας ως νομιμοποιητικού ή ιδεολογικού εποικοδομήματος κάποιου καταστατικά θεμελιωδέστερου παράγοντα – της διαλεκτικής παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων στην περίπτωση του Marx, της διαλεκτικής της κυρίαρχης και της υποταγμένης συνείδησης στην περίπτωση του Nietzsche.

Από τη μεριά της, η καστοριαδική κριτική στις τάσεις του οικονομικού ντετερμινισμού που διατρέχουν τη μαρξιστική φιλολογία ξεκινά με παρόμοιο τρόπο, σύντομα όμως τοποθετείται σε ένα πιο οντολογικό επίπεδο και καταλήγει σε ορισμένα πρωτότυπα συμπεράσματα. Σημαντικά τμήματα αυτής της κριτικής εντοπίζονται στο πρώτο μέρος της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας*, που φέρει το όνομα «Μαρξισμός και επαναστατική θεωρία», και ακόμα πιο συγκεκριμένα στο αρχικό και μεγαλύτερο σε έκταση τμήμα του, στο οποίο ο Καστοριάδης επιχειρεί να πραγματοποιήσει έναν «προσωρινό απολογισμό» του μαρξισμού. Σε αυτό το πλαίσιο, έχει νόημα να υπενθυμίσουμε ότι το υλικό που

¹²⁷⁰ Βλ. τις αναλύσεις μας για τη βεμπεριανή κοινωνιολογία της θρησκείας, στις οποίες περιλαμβάνονται και εκτενή παραθέματα, παραπάνω, σ. 61-96.

¹²⁷¹ Weber, «Einleitung», ό.π., σ. 241.

¹²⁷² Πρβλ. Colliot-Thélène, *Ο Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 76.

¹²⁷³ Weber, «Einleitung», ό.π., σ. 241.

¹²⁷⁴ Βλ. παραπάνω, σ. 85.

συνθέτει το πρώτο μέρος του κεφαλαϊώδους έργου του Καστοριάδη προέρχεται από κείμενα που δημοσιεύτηκαν στα τεύχη 36-40 της επιθεώρησης *Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα*, από τον Απρίλιο του 1964 μέχρι τον Ιούνιο του 1965.¹²⁷⁵ Δουλεύοντας για αρκετά χρόνια με πρωτότυπο μεν τρόπο, εντός δε ενός πλαισίου σκέψης σαφώς μαρξιστικού,¹²⁷⁶ ο στοχαστής αρχίζει να απομακρύνεται σταδιακά από τον Marx από το 1958 και μετά,¹²⁷⁷ ώστε περί το 1963 να οδηγηθεί σε μια εκ βάθρων κριτική της μαρξικής σύλληψης της ιστορίας.

Έτσι, ο Καστοριάδης αντιπαράκειται τόσο με τον ίδιο τον Marx ευθέως, όσο και με ένα πλήθος μαρξιστών συγγραφέων και τάσεων της εποχής του, εντός ενός ιστορικού συγκεκριμένου από το οποίο, όπως σωστά έχει σημειώσει ο Σωτήρης Σιαμανδούρας, δεν λείπουν τα πάθη και οι έριδες μεταξύ ανταγωνιστικών πολιτικών ομάδων και κύκλων.¹²⁷⁸ Ευθύς εξαρχής, ο Καστοριάδης στρέφεται ενάντια στην ιδέα της απομόνωσης της οικονομίας και της θεώρησής της ως του έσχατου καθοριστικού παράγοντα της κοινωνικής θέσμησης. «Κατά πρώτο λόγο, δεν μπορούμε πλέον να κρατήσουμε την κεντρική σημασία που έδινε ο Μαρξ (και όλο το μαρξιστικό κίνημα) στην *οικονομία* ως τέτοια».¹²⁷⁹ Η κοινωνική μηχανική που αποδίδει την αλλαγή της ιστορίας στην αντίφαση μεταξύ παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων θα πρέπει να εγκαταλειφθεί, όπως υποδεικνύει ήδη το γεγονός ότι από το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου και μετά οι παραγωγικές δυνάμεις έχουν γνωρίσει μια ανάπτυξη υπεράνω πάσης φαντασίας, η οποία, παρότι συνδεόταν φυσικά με εσωτερικούς μετασχηματισμούς του καπιταλισμού, απείχε πάρα πολύ από να διασαλεύσει τα θεμέλια της οργάνωσης της καπιταλιστικής κοινωνίας.¹²⁸⁰ Το να ισχυριζόταν εξάλλου κανείς ότι η στιγμή της διόγκωσης της αντίφασης δεν έχει φτάσει ακόμα, θα ήταν σαν να μετέθετε την επανάσταση στις αθηναϊκές καλένδες,

¹²⁷⁵ Εξέχουσας σημασίας εργασία σε σχέση με την επιθεώρηση και τη διανοητική διαδρομή των μελών της αποτελεί η εκτενέστατη διδακτορική διατριβή της Marie-France Raflin, «*Socialisme ou barbarie*»: *Du vrai communisme à la radicalité*, πανεπιστήμιο Science Po, 2005.

¹²⁷⁶ Δείγματα γραφής αυτής της μαρξιστικής περιόδου μπορούν να βρεθούν σε ορισμένους τόμους όπου συγκεντρώθηκαν και επανεκδόθηκαν κείμενα προερχόμενα από το *Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα*. Ως χαρακτηριστικά παραδείγματα μπορούμε να αναφέρουμε εδώ το «Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία» (στον τόμο *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1*, ό.π., σ. 211-292), κείμενο κεφαλαϊώδους σημασίας, καθώς αναδεικνύει τον ταξικό χαρακτήρα των παραγωγικών σχέσεων στην ΕΣΣΔ μέσα από μια μαρξιστική σκοπιά, κάτι πρωτόγνωρο για τα δεδομένα της εποχής, αλλά και το «Φαινομενολογία της προλεταριακής συνείδησης» (στο ίδιο, σ. 121-135), που ήδη ο τίτλος του φανεώνει πόσο μακριά βρίσκεται, από ορισμένες τουλάχιστον απόψεις, από τα ώριμα έργα του Καστοριάδη.

¹²⁷⁷ Βλ. Μαργαρίτης, *Κορνήλιος Καστοριάδης και το τέλος του εργατικού κινήματος*, ό.π., σ. 66. Ας σημειωθεί ότι αυτή χρονολόγηση είναι σχετική, όπως άλλωστε είναι λογικό: όταν μιλάμε για γεγονότα ή περιόδους της σκέψης, δεν είναι πάντα εύκολο να πούμε μέχρι ποιο σημείο μια ιδέα εντάσσεται σε ένα παραδεδομένο φιλοσοφικό πλαίσιο και του ασκεί εσωτερική κριτική και από ποιο σημείο και μετά διαρρηγνύει πλήρως αυτό το πλαίσιο. Έτσι, ο ίδιος ο Καστοριάδης, στην «Εισαγωγή» του τόμου *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1*, στην οποία πραγματοποιεί ένα είδος σύντομης ανασκόπησης της πνευματικής διαδρομής που τον οδήγησε στην ιδέα του κοινωνικού φαντασιακού, τοποθετεί τη ρήξη του με τον μαρξισμό στην περίοδο 1960-1964 (βλ. σ. 49-55).

¹²⁷⁸ Βλ. Σωτήρης Σιαμανδούρας, «Κορνήλιος Καστοριάδης και Καρλ Μαρξ: Σύντομες μεθοδολογικές παρατηρήσεις για μια εποχή», *Marginalia* 7, αφιέρωμα «200 χρόνια Μαρξ», 2018, διαθέσιμο στο <<https://marginalia.gr/arthro/kornilios-kastoriadis-kai-karl-marx-syntomes-methodologikes-paratiriseis-gia-mia-epochi/>>.

¹²⁷⁹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 30.

¹²⁸⁰ Στο ίδιο, σ. 32.

ιδίως αν σκεφτούμε ότι ο ίδιος ο Marx θεωρούσε πως οι συνθήκες για την κοινωνική έκρηξη ωρίμαζαν ήδη από την εποχή του.

Σε πιο φιλοσοφικό επίπεδο, ο Καστοριάδης αντλεί επιχειρήματα από την ιστορία και την κοινωνική ανθρωπολογία, προκειμένου να στρέψει την προσοχή μας στην απερίσταλη ποικιλία των πολιτισμικών και πολιτικών θεσμών που αναπτύχθηκαν πάνω στα ίδια οικονομικά και τεχνολογικά –οι δύο όψεις εξάλλου συνδέονται πολύ στενά στο μαρξιστικό πλαίσιο σκέψης– «θεμέλια». ¹²⁸¹ Για να δώσουμε ένα προφανές παράδειγμα, οι τόσο διαφορετικές πολιτικά πόλεις της αρχαίας Ελλάδας τοποθετούνται, προφανώς, στο ίδιο γενικό στάδιο της εξέλιξης της παραγωγής. Βλέπουμε έτσι ότι η οικονομική και τεχνολογική στάθμη κάθε εποχής –και, πιο συγκεκριμένα ακόμη, κάθε ιδιαίτερης κοινωνίας εντός της εκάστοτε εποχής– δεν είναι αδιαχώριστη από τη γενική στάση των ανθρώπων της απέναντι στη ζωή, τον κόσμο και τα πράγματα. Λόγου χάρη, η νεωτερική ιδέα –ή *φαντασιακή σημασία*, όπως θα αρχίσει να γράφει ολοένα και πιο συχνά όσο περνάει ο καιρός ο Καστοριάδης– «ότι η φύση δεν είναι παρά χώρος προς εκμετάλλευση από τον άνθρωπο, είναι ό,τι άλλο θέλουμε παρά προφανές, αν θεωρηθεί από την πλευρά όλης της προηγούμενης ανθρωπότητας, κι ακόμη, σήμερα, από την πλευρά των μη εκβιομηχανισμένων λαών. Η μετατροπή της *επιστημονικής* γνώσης ουσιαστικά σε μέσο τεχνικής ανάπτυξης, η απόδοση σ' αυτήν ενός κατεξοχήν εργαλειακού χαρακτήρα αντιστοιχεί επίσης σε μια καινούρια στάση. Η εμφάνιση αυτών των στάσεων δεν μπορεί να ξεχωρισθεί από τη γέννηση της αστικής τάξης – γέννηση που στηρίχθηκε στην αρχή στις παλιές τεχνικές». ¹²⁸²

Με αυτόν τον τρόπο, ο φιλόσοφος θα οδηγηθεί αρχικά σε συμπεράσματα που κινούνται πολύ κοντά στο σκεπτικό του Max Weber, όπως αναπτύχθηκε παραπάνω: θα καταδικάσει ρητά τη θεώρηση των στοιχείων που υποτίθεται ότι ανήκουν στο εποικοδόμημα ως αντανάκλασεων ¹²⁸³ και θα υποστηρίξει ότι υπάρχει μια «αμφίδρομη σχέση, [μια] ακατάπαυστη κυκλική παραπομπή από τις μεθόδους παραγωγής στην κοινωνική οργάνωση και στο συνολικό περιεχόμενο του πολιτισμού». ¹²⁸⁴ Γίνεται λοιπόν φανερό ότι μια αναγωγή της θέσμησης της κοινωνίας και της κίνησης της ιστορίας είναι απολύτως αδύνατη, ακόμη και «σε τελική ανάλυση». Ο Καστοριάδης μάλιστα παραπέμπει στην επιστολή του Engels προς τον Joseph Bloch, στην οποία, πολύ πριν από τους διάσημους μαρξιστές του 20ού αιώνα, ο στενός συνεργάτης του Marx εξηγεί στον πολωνοαυστριακό ραββίνο ότι η παραγωγή και η αναπαραγωγή της υλικής ζωής είναι *εσχάτως* ο αποφασιστικός παράγοντας για την ιστορία, ¹²⁸⁵ καθώς τα στοιχεία του εποικοδομήματος μπορούν φυσικά

¹²⁸¹ Βλ. Καστοριάδης, «Γιατί δεν είμαι πια μαρξιστής», ό.π., σ. 74. Πρβλ. Karl Polanyi, *Η απαρχαιωμένη αγοραία νοοτροπία μας*, μτφρ. Γ. Περτσάς, Αθήνα: Στάσει εκπίπτοντες, 2014, σ. 29: «Τίποτα δεν είναι πιο προφανές στον φοιτητή της κοινωνικής ανθρωπολογίας από την ποικιλία των θεσμών που είναι συμβατοί με, επί της ουσίας, τα ίδια μέσα παραγωγής».

¹²⁸² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 34. Συγκεκριμένα για το ζήτημα της ιδιοσυστασίας της επιστημονικής γνώσης, πρβλ. Käsler, «Ο Max Weber για την *Επιστήμη ως επάγγελμα* το 1917», ό.π., σ. 26.

¹²⁸³ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 36.

¹²⁸⁴ Στο ίδιο, σ. 35.

¹²⁸⁵ Όπως σημειώσαμε, πρόκειται για την ιδέα που διαπνέει μεγάλο μέρος του έργου του Louis Althusser.

να ασκήσουν κάποια επιρροή, όμως στο τέλος η οικονομική στιγμή εμφανίζεται ως αναγκαία.¹²⁸⁶

Αν η κριτική του Καστοριάδη στον οικονομικό ντετερμινισμό του Marx σταματούσε εδώ, θα μπορούσαμε να τη θεωρήσουμε έγκυρη, δεν θα βλέπαμε όμως σε αυτή κάποια ιδιαίτερη διαφοροποίηση σε σχέση με τα όσα είχε ήδη υποστηρίξει ο Weber.¹²⁸⁷ Ωστόσο, ο θεωρητικός, σε μια πρώιμη έκφραση αυτού που θα γινόταν στη συνέχεια το σήμα κατατεθέν της φιλοσοφίας του –η ανάδειξη της φαντασιακής ιδιαιτερότητας της κάθε κοινωνίας– επιστρατεύει ένα πολύ σημαντικό και απ’ όσο γνωρίζουμε πρωτότυπο επιχείρημα στη μάχη κατά της οικονομιστικής μονολιθικότητας: την αδυνατότητα να θεωρήσουμε της διάρθρωση των διαφόρων περιοχών της κοινωνικής ζωής ως μια για πάντα δεδομένη. Απηχώντας τις αναλύσεις του Marcel Mauss για τα ολικά κοινωνικά φαινόμενα, αλλά και τις βεμπεριανές πραγματεύσεις για τον νεωτερικό διαχωρισμό των σφαιρών, ο Καστοριάδης σημειώνει ότι «[δ]εν μπορούμε να λέμε ότι γενικά “η οικονομία καθορίζει την ιδεολογία”, ούτε ότι “η οικονομία και η ιδεολογία αλληλοκαθορίζονται”, κι αυτό για τον απλό λόγο ότι η ιδεολογία και η οικονομία, ως ξεχωριστές σφαίρες που θα μπορούσαν να επιδράσουν ή όχι η μία στην άλλη, είναι οι ίδιες προϊόντα μιας δεδομένης φάσης (και μάλιστα πολύ πρόσφατης) της ιστορικής εξέλιξης».¹²⁸⁸

Υπενθυμίζουμε ότι η μωσιανή θεματοποίηση του δώρου ως ολικού κοινωνικού φαινομένου έφερνε στο προσκήνιο τη συνύπαρξη αισθητικών, ηθικών, οικονομικών και θρησκευτικών στοιχείων εντός μιας και της ίδιας πράξης. Στις κοινωνίες των Μελανησίων και των Εσκιμώων, η σχέση του δώρου αμαλγαματώνει συστατικά προερχόμενα από πεδία που στη σύγχρονη κοινωνία γίνονται αντιληπτά ως σαφώς διαχωρισμένα.¹²⁸⁹ Η ανθρωπολογική ματιά ωστόσο αναδεικνύει ότι σε αυτόν τον διαχωρισμό δεν υπάρχει τίποτα το αιώνιο ή το φυσικό. Με παρόμοιο τρόπο, ο Weber στην περίφημη *Ενδιάμεση θεώρηση* –ένα σύντομο κείμενο που παρεμβάλλεται ανάμεσα στην εκ μέρους του πραγμάτευση του Κομφουκιανισμού και του Ινδουισμού– επισημαίνει ότι οι περιοχές της ζωής που στη δυτική νεωτερικότητα έχουν διαχωριστεί, στεγανοποιηθεί και διαμερισματοποιηθεί, αρχικά

¹²⁸⁶ Η επιστολή παρατίθεται στον τόμο Marx, Engels, Lenin, *On Historical Materialism*, Μόσχα: Progress Publishers, 1972, σ. 294-296.

¹²⁸⁷ Για να διαπιστώσει κανείς τον βαθμό συνάφειας των κριτικών θέσεων των δύο στοχαστών που έχουμε παρουσιάσει έως τώρα, μπορεί λόγου χάρι να εξετάσει το χωρίο από τη διάλεξη του Weber για τον σοσιαλισμό, στο οποίο ο ομιλητής επισημαίνει ότι, σύμφωνα με το *Κομμουνιστικό μανιφέστο*, η καταστροφή του καπιταλισμού έχει τη μορφή νόμου της φύσης και παραπέμπει στο κείμενο του Engels *Σοσιαλισμός: ουτοπικός και επιστημονικός*, όπου ο συγγραφέας χρησιμοποιεί μια μεταφορά από τον κόσμο των πλανητών για να δείξει τον αναπόφευκτο χαρακτήρα της επικείμενης καταστροφής της καπιταλιστικής κοινωνίας (Weber, «Socialism», στον τόμο *Political Writings*, ό.π., σ. 288-289). Έχοντας διαβάσει το σχετικό απόσπασμα, μπορεί να παραβάλει αυτές τις απόψεις με θέσεις του Καστοριάδη σαν αυτή που ακολουθεί: «Μια “υλιστική αντίληψη της ιστορίας” εγκαθιδρύεται που διατείνεται ότι εξηγεί τη δομή και τη λειτουργία κάθε κοινωνίας από την κατάσταση της τεχνικής, και το πέρασμα από μια κοινωνία σε άλλη από την εξέλιξη αυτής της ίδιας τεχνικής. Τίθεται έτσι ως αίτημα μια αυτοδικαίως ολοκληρωμένη και κεκτημένη στην αρχή της γνώση όλης της περασμένης ιστορίας, γνώση που θα αποκαλύψει παντού, “σε τελευταίο βαθμό”, τη δράση των ίδιων αντικειμενικών νόμων. Οι άνθρωποι δεν πραγματοποιούν λοιπόν την ιστορία τους περισσότερο απ’ ό,τι οι πλανήτες “πραγματοποιούν” τις περιστροφές τους». Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 98-99 (δική μας υπογράμμιση).

¹²⁸⁸ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 41. Βλ. και σ. 240.

¹²⁸⁹ Βλ. Μωρς, *Το δώρο*, ό.π., σ. 67-68.

ήταν αδιαχώριστες: λόγου χάρη, στη μήτρα της θρησκείας αναπτύσσονταν τόσο η αισθητική, όπως φανερώνει η λατρευτική τέχνη, όσο και ο ερωτισμός, όπως καταμαρτυρά η ιεροδουλία.¹²⁹⁰

Στις υπό εξέταση σελίδες ο Καστοριάδης δεν αναφέρεται ρητά ούτε στον Mauss ούτε στον Weber. Θεωρούμε ωστόσο ότι οι παρατηρήσεις του αξιοποιούν τα γραπτά των δύο συγγραφέων προκειμένου να εμπλουτίσουν την ιδιαίτερη θεώρησή του.¹²⁹¹ Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας είναι κάθε φορά εκτός των άλλων και *θέσμιση ενός ιδιαίτερου τρόπου διάρθρωσης των διαφόρων περιοχών, επιπέδων ή πεδίων της κοινωνικής ζωής* – τα οποία είναι προτιμότερο να αποφύγουμε να τα αποκαλέσουμε σφαίρες, προκειμένου ακριβώς να δείξουμε ότι δεν είναι μεγέθη εξ ορισμού περικλειστα.¹²⁹² Συνεπώς, η ιδέα του καθορισμού του εποικοδομήματος από την υλική βάση δεν είναι λανθασμένη μόνο επειδή δεν επιβεβαιώνεται εμπειρικά ή επειδή κανείς δεν μπορεί να αρνηθεί τους αμφίδρομους επηρεασμούς των κοινωνικών μεγεθών. Πολύ περισσότερο, είναι λανθασμένη γιατί είναι *οντολογικά αδύνατο* να θεωρήσουμε ως *a priori* καθοριστικό για το σύνολο της ιστορίας έναν παράγοντα που διαχωρίστηκε από τους υπολοίπους μόνο πολύ πρόσφατα. Πρόκειται για «μια παρεκβολή, στο σύνολο της ιστορίας, της άρθρωσης και της δόμησης που χαρακτηρίζουν τη δική μας κοινωνία, και που δεν έχουν αναγκαστικά νόημα έξω από αυτήν».¹²⁹³

¹²⁹⁰ Βλ. Weber, *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας*, ό.π., σ. 79-85 για την αισθητική και 85-100 για τον ερωτισμό. Άλλα μεγέθη που αναμειγνύονταν μεταξύ τους ήταν η θρησκεία και η πολιτική (σ. 63-79) και η θρησκεία και η οικονομία (σ. 57-63).

¹²⁹¹ Βλ. και Ilana Silber, «Mauss, Weber et les trajectoires historiques du don», *Revue du Mauss* 36, 2ο εξάμηνο 2010, σ. 539-561.

¹²⁹² Ως προς αυτό το σημείο, η καστοριαδική θεώρηση σηματοδοτεί κατά τη γνώμη μας μια πρόοδο σε σχέση με τη βεμπεριανή. Συνδέοντας το ζήτημα της άρθρωσης των «σφαιρών» με το ζήτημα της ιδιαιτερότητας της θέσμησης κάθε κοινωνίας –μιας θέσμησης της οποίας τον ριζικά δημιουργικό και «αυθαίρετο» χαρακτήρα θα τονίσει στις επόμενες σελίδες του βιβλίου του–, ο Καστοριάδης αποσοβεί τον κίνδυνο της –ομολογουμένως παράξενης για το βεμπεριανό πνεύμα– ελαφρώς τελεολογικής αντίληψης που διατρέχει την *Ενδιάμεση θεώρηση*, δίνοντας συχνά στον αναγνώστη την αίσθηση ότι τα διάφορα πεδία των κοινωνικών δραστηριοτήτων κατά κάποιον τρόπο όφειλαν να διαχωριστούν και να εξορθολογιστούν με τον τρόπο που συνέβη στη σύγχρονη Δύση.

Σε αυτό το πλαίσιο, αξίζει να σημειωθεί ότι ο Bruno Latour στο δοκίμιό του *Nous n'avons jamais été modernes* (Παρίσι: La Découverte, 1991) αμφισβητεί τον υποτιθέμενο αυστηρό χωρισμό των διαφόρων διαστάσεων της νεωτερικής ζωής, φέρνοντας στο προσκήνιο την έννοια της υβριδικότητας. Υπό αυτή την έννοια, το ότι δεν υπήρξαμε ποτέ μοντέρνοι (ή νεωτερικοί) σημαίνει και ότι δεν διαχωρίσαμε ποτέ την κοινωνική ζωή σε σφαίρες που δεν επικοινωνούν μεταξύ τους. Το επιχείρημα του Latour μάς φαίνεται ενδιαφέρον και σε έναν βαθμό βάσιμο· παρ' όλα αυτά, οι παρατηρήσεις του Weber για τον διαχωρισμό των σφαιρών –ο οποίος εξάλλου συνδέεται με πληθώρα άλλων διαστάσεων της νεωτερικότητας, όπως η επικράτηση της εργαλειακότητας, η γραφειοκρατία, ο απρόσωπος χαρακτήρας των συναλλαγών κ.λπ.– μας βοηθούν να κατανοήσουμε τη διαφορά μεταξύ μιας παραδοσιακής και μιας απομαγευμένης, σύγχρονης κοινωνίας. Παρότι και οι δύο υβριδιοποιούν, υβριδιοποιούν με σαφώς διαφορετικούς τρόπους.

¹²⁹³ Καστοριάδης, *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 40. Σε αυτό το πλαίσιο, έχει νόημα να αντιπαραθέσουμε μια παρατήρηση της Μαρίας Αντωνοπούλου, η οποία, αφορμώμενη από την «Εισαγωγή του 1857» του Marx και την κριτική του στους θιασώτες της κλασικής πολιτικής οικονομίας, σύμφωνα με την οποία οι τελευταίοι προβάλλουν στο σύνολο της ιστορίας σχέσεις και κατηγορίες που είναι ειδικά καπιταλιστικές, εκτιμά ότι ο Marx όχι απλώς δεν προεκτείνει παράτυπα την καπιταλιστική διάρθρωση των σφαιρών σε άλλες κοινωνίες, αλλά και αναδεικνύει ακριβώς την κοινωνικο-ιστορική ιδιαιτερότητα του καπιταλισμού. Βλ. Μαρία Ν. Αντωνοπούλου, «Για τη σχέση του

Συμπερασματικά, όπως σημείωνε ο Karl Polanyi, μπορεί ο οικονομικός ντετερμινισμός να φαίνεται αληθοφανής, και ίσως ακόμη και να ισχύει σε κάποιον βαθμό, σε μια κοινωνία που έχει τοποθετήσει την οικονομία στο κέντρο της ύπαρξής της.¹²⁹⁴ Αυτό ωστόσο αποτελεί ένα πρόσφατο και ιδιαίτερο κοινωνικά και πολιτισμικά τύχημα· μια θέσμιση που δεν είναι ούτε δεδομένη ούτε νομοτελειακή και, πολύ περισσότερο, δεν περιέχει το κλειδί για την κατανόηση της παγκόσμιας ιστορίας.

Ενάντια στη μονοσημαντικότητα: η ταυτόχρονη απόρριψη υλισμού και ιδεαλισμού

Είδαμε στις προηγούμενες σελίδες ότι η κριτική στον οικονομικό ντετερμινισμό, ο οποίος αποτελεί αν μη τι άλλο μία θεμελιώδη συνιστώσα της μαρξιστικής παράδοσης, καταλαμβάνει κεντρική θέση τόσο στα βεμπεριανά, όσο και στα καστοριαδικά γραπτά. Δεδομένου μάλιστα του σεβασμού που εκφράζουν κάθε τόσο ο Weber και ο Καστοριάδης για το μεγαλείο της σκέψης του Marx, θα μπορούσε να μπει κανείς στον πειρασμό να δει την κριτική τους στον οικονομισμό σαν μια διόρθωση ορισμένων υπερβολικών σημείων της μαρξικής θεώρησης, η οποία ωστόσο αφήνει άθικτη την ουσία του γενικότερου σκεπτικού του μεγάλου τους προκατόχου – ή, γιατί όχι, συντελεί στο να έρθουμε ακόμα πιο κοντά σε αυτή την ουσία, αναιρώντας κάποια ανθρώπινα λάθη του Marx σε συμφωνία με το γενικότερο πνεύμα του έργου του.

Πράγματι, είναι προφανώς ένα τέτοιο σκεπτικό που οδήγησε την Catherine Colliot-Thélène να δει στο έργο του Weber έναν «ιστορικό υλισμό απελευθερωμένο από τον οικονομισμό»¹²⁹⁵ και τον Pierre Bourdieu να κάνει λόγο για τον «γενικευμένο υλισμό» της βεμπεριανής κοινωνιολογίας της θρησκείας.¹²⁹⁶ Αντίστοιχες εξάλλου παρατηρήσεις έχουν διατυπωθεί και για τα καστοριαδικά γραπτά.¹²⁹⁷ Κατά τη γνώμη μας, αυτές οι απόψεις, θέλοντας να τονίσουν τις συνέχειες που ενώνουν τον Marx με τους υπό συζήτηση στοχαστές, αλλά και να διαφυλάξουν ενδεχομένως τους τελευταίους από τον κίνδυνο ενός κάποιου ιδεαλισμού που στην πραγματικότητα δεν τους απείλησε ποτέ, δεν θα μπορούσαν να βρίσκονται πιο μακριά από την αλήθεια. Η κριτική του Weber και του Καστοριάδη στον μαρξιστικό οικονομισμό στην πραγματικότητα δεν είναι μια απλή επιδιόρθωση ελαττωμάτων, είναι αναίρεση του οντολογικού εδάφους πάνω στο οποίο θα μπορούσε να σταθεί όχι μόνο η οικονομιστική, αλλά και κάθε άλλη αναγωγιστική θεώρηση του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου. Σε αυτό το πλαίσιο, ο υλισμός και ο ιδεαλισμός

Βέμπερ με τον Μαρξ», στον τόμο *Max Weber, ο σύγχρονός μας*, ό.π., σ. 161-162. Θεωρούμε ωστόσο ότι αυτό που μάλλον έκανε ο Marx ήταν να ασκεί κριτική στη γενίκευση των καπιταλιστικών οικονομικών κατηγοριών σε άλλες εποχές. Διαφορετικά, πολύ βασικά στοιχεία του έργου του (π.χ. το σχήμα βάση-εποικοδόμημα, η πάλη των τάξεων ως μοχλός της ιστορίας, η εργασία ως ουσιαστικό κατηγορήμα του ανθρώπου κ.λπ.) δεν θα έβγαζαν νόημα.

¹²⁹⁴ Polanyi, *Η απαρχειωμένη αγοραία νοοτροπία μας*, ό.π., σ. 27-30.

¹²⁹⁵ Colliot-Thélène, *Ο Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 72-77.

¹²⁹⁶ Bourdieu, *Le Sens pratique*, ό.π., σ. 34.

¹²⁹⁷ Βλ. π.χ. Ράντης, *Καστοριάδης & Μαρξ*, ό.π., σ. 41: «Αλλά και η εναλλακτική πρόταση του Καστοριάδη, παρότι προσπαθεί να ξεφύγει από τον ασφυκτικό εναγκαλισμό της μαρξικής θεωρίας, είναι στην ουσία της κατεχοχόν μαρξική».

αντιμετωπίζονται σαν τις δύο όψεις του ίδιου κάλπικου νομίσματος, η πλαστότητα του οποίου πρέπει να καταδειχθεί εμφατικά.

Για να καταστεί αυτό σαφές, θα πρέπει αρχικά να σταθούμε στην έννοια της (μη) μονοσημαντότητας και στη μεγάλη σημασία της στο έργο τόσο του Weber όσο και του Καστοριάδη. Παρότι συχνά επισημαίνεται από τους βεμπεριανούς μελετητές ότι οι ιδεατοί τύποι, ως μεθοδολογικά και αναλυτικά εργαλεία, οφείλουν να διαθέτουν μια οξυμένη μονοσημαντότητα,¹²⁹⁸ σπάνια έχει τονιστεί επαρκώς ότι αυτό συμβαίνει ακριβώς ως *απάντηση στην έλλειψη μονοσημαντότητας* του υπό μελέτη υλικού.¹²⁹⁹ Με άλλα λόγια, αν ο Weber, πιστός στη ρικερτιανή σύλληψη για την ασύλληπτη πολυσχιδία του πραγματικού, μας καλεί να κατασκευάσουμε συνειδητά μη πραγματικές σχέσεις, προκειμένου να συλλάβουμε στο μέτρο του δυνατού τις πραγματικές,¹³⁰⁰ θα λέγαμε ότι ένα μεγάλο μέρος αυτής της μη πραγματικότητας συνίσταται στον τεχνητά μονοσήμαντο χαρακτήρα τους, ο οποίος προσπαθεί εξ αντιπαραβολής να ρίξει φως στην πολυσημία της πραγματικότητας. Λόγου χάρη, ο ιδεότυπος του ορθολογικού κατά τον σκοπό πράττειν –ένας άνθρωπος, δρώντας σχεδόν σαν υπολογιστής, επιλέγει τα πιο αποτελεσματικά και οικονομικά μέσα για την επίτευξη ενός δεδομένου σκοπού– προκρίνεται ως βάση της κατανόησης επειδή είναι πλήρως διαυγής *σε αντίθεση* με την πραγματική ανθρώπινη συμπεριφορά, που ποτέ δεν εξαντλείται σε ορθολογικούς υπολογισμούς, όντας απείρως περιπλοκότερη. Έτσι λοιπόν, ο βαθμός αυτής της περιπλοκότητας μπορεί κατά τον Weber να προσεγγιστεί με βάση τον βαθμό της απόκλισης των πραγματικών γεγονότων από την καθαρότητα του ιδεατού τύπου.

Με βάση αυτές τις παρατηρήσεις, θα πρέπει επίσης να προσέξουμε ότι, κάθε φορά που ο Weber καταπιάνεται με τη θεματοποίηση των γενικών σχέσεων μεταξύ δύο οποιωνδήποτε κοινωνικών μεγεθών, δεν σταματά να επαναλαμβάνει ότι κανένα από τα δύο δεν επιδρά μονοσήμαντα πάνω στο άλλο. Παραδείγματος χάρη, εξετάζοντας τον ρόλο της οικονομίας στη συγκρότηση των κοινοτήτων, γράφει: «Όπως επισημάνθηκε, κοινότητες, οι οποίες δεν καθορίζονται κατά κάποιον τρόπο οικονομικά, είναι εντελώς σπάνιες. Αντιθέτως, ο βαθμός στον οποίο ισχύει κάτι τέτοιο είναι άκρως διαφορετικός και προπάντων –ενάντια στην παραδοχή της λεγόμενης υλιστικής αντίληψης της ιστορίας– λείπει η μονοσημαντότητα της οικονομικής καθοριστικότητας του κοινοτικού πράττειν από οικονομικές στιγμές. Φαινόμενα τα οποία η ανάλυση της οικονομίας πρέπει να κρίνει ως “όμοια” συνδέονται συχνά για την κοινωνιολογική παρατήρηση με μια άκρως διαφορετική δομή κοινοτήτων όλων των ειδών [...]. Επίσης δε και η διατύπωση: ότι υπάρχει μια “λειτουργική συνάφεια” της οικονομίας με τα κοινωνικά μορφώματα είναι μια προκατάληψη που δεν μπορεί να θεμελιωθεί γενικά μέσω της ιστορίας, εάν υπ’ αυτή την έννοια θεωρείται μια μονοσήμαντη αμοιβαία προϋπόθεση».¹³⁰¹

¹²⁹⁸ Βλ. ενδεικτικά Rainer Greshoff, *Die theoretischen Konzeptionen des Sozialen von Max Weber und Niklas Luhmann im Vergleich*, Νέα Υόρκη: Springer, 1999, σ. 42-43.

¹²⁹⁹ Πρβλ. Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 379.

¹³⁰⁰ Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlicher Logik», ό.π., σ. 287.

¹³⁰¹ Max Weber, *Οικονομία και κοινωνία 2. Κοινότητες*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2007, σ. 6-7 (με τροποποίηση της μετάφρασης).

Το συγκεκριμένο απόσπασμα, σαφές όσο και πειστικό, δεν αποτελεί επ' ουδενί λόγω μεμονωμένη περίπτωση. Θα μπορούσε να παραθέτει κανείς επί μακρόν χωρία από τη βεμπεριανή κοινωνιολογία της θρησκείας, στα οποία ο Weber εξετάζει αναλυτικά τους τρόπους με τους οποίους οι συνθήκες ζωής των κοινωνικών ομάδων, τάξεων ή στρωμάτων επηρεάζουν το περιεχόμενο των θρησκευτικών πεποιθήσεων, όπως και αντίστροφα το πώς οι πρακτικές ενσαρκώσεις των θρησκευτικών ιδεών επηρεάζουν την οικονομική συμπεριφορά των ανθρώπων, σημειώνοντας emphaticά και στις δύο περιπτώσεις ότι υπό εξέταση επιρροές δεν είναι μονοσήμαντες.¹³⁰² Όλα αυτά δεν διέφυγαν της προσοχής του μεταφραστή και επιμελητή πολλών έργων του Weber στη Γαλλία, Jean-Pierre Grossein, ο οποίος στην εισαγωγή του για τα βεμπεριανά δοκίμια με θέμα τη θρησκεία επιμένει σε μια φράση του στοχαστή, σύμφωνα με την οποία τα πρακτικά αποτελέσματα των θρησκειών δεν τελούν «σε μια μονοσήμαντη σχέση με τα δογματικά θεμέλια».¹³⁰³

Συνειδητοποιούμε λοιπόν ότι έχουμε εδώ να κάνουμε με μια γενικότερη φιλοσοφική ενόραση του Weber, που πηγαίνει πολύ πέρα από τις συνήθεις μεθοδολογικές του προφυλάξεις. Οι τερατώδεις ιστορικές του γνώσεις τον οδηγούν στο συμπέρασμα ότι οι σχέσεις και οι αλληλεπιδράσεις μεταξύ των διαφόρων στοιχείων και δυνάμεων της κοινωνικής πραγματικότητας είναι τόσο περίπλοκες και αμφίσημες, που είναι αδύνατο να συναγάγει κανείς έναν γενικό κανόνα αιτιακής φύσης. Για να αποκτήσει κάποια πρόσβαση στο αξεδιάλυτο κουβάρι των αλληλοεπηρεασμών, κάθε επιστήμονας αναγκάζεται να δημιουργήσει ένα σύνολο όσο το δυνατόν καθαρότερων και σαφέστερων εννοιολογικών εργαλείων.¹³⁰⁴ Δεν πρέπει ωστόσο να ξεχνά ποτέ ότι η χρησιμότητα αυτών των ευρετικών μέσων είναι ακριβώς η ανάδειξη της απόστασης που χωρίζει τις μονοσήμαντες κατασκευές από την πολύσημη πραγματικότητα,¹³⁰⁵ καθώς και ότι κάθε τέτοιο μέσο αποκόπτει τεχνητά μια λεπτή φλούδα από το χαώδες όλον, ότι συλλέγει έναν κουβά νερό από το αεικίνητο ποτάμι της πραγματικότητας. Σε αυτό το πλαίσιο, καθίσταται σαφές ότι διάφοροι όροι που χρησιμοποιεί ο Weber για να θεματοποιήσει τα ζητήματα που πραγματευόμαστε, όπως το ρήμα *determinieren* ή το ουσιαστικό *Bedingtheit*, πρέπει να κατανοούνται αρκετά διαφορετικά απ' ό,τι θα συνέβαινε σε ένα ντετερμινιστικό πλαίσιο. Για τον Weber, το *bestimmen* είναι σχεδόν πάντα *mitbestimmen*.

Αντίστοιχη σπουδαιότητα έχει η έννοια της μονοσημαντότητας και στο καστοριαδικό έργο. Ήδη σε επίπεδο λεξιλογίου, η συνάφεια με τις παρατηρήσεις του Weber είναι

¹³⁰² Βλ. ενδεικτικά Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 110-11, 112, 139-140. Ας κρατήσουμε ενδεικτικά μόνο ένα παράθεμα, από τη σ. 112: «Ο καθορισμός της θρησκευτικότητας μέσω αυτών των γενικών όρων της χειροτεχνικής και μικροαστικής ύπαρξης δεν είναι επ' ουδενί μονοσήμαντος».

¹³⁰³ Βλ. Jean-Pierre Grossein, πρόλογος στο Max Weber, *Sociologie des religions*, Παρίσι: Gallimard, 1996, σ. 100. Από τη μεριά της, η Béatrice Hibou, που επίσης αντλεί από το έργο του Weber, βασίζεται στην εν λόγω παρατήρηση του Grossein για να σημειώσει ότι η νεοφιλελεύθερη γραφειοκρατικοποίηση δεν τελεί σε μονοσήμαντη σχέση με τα δογματικά θεμέλια του νεοφιλελευθερισμού. Βλ. Béatrice Hibou, «Κατανοώντας τη νεοφιλελεύθερη γραφειοκρατία με τον Weber», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*, ό.π., σ. 89.

¹³⁰⁴ Βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 20, 22.

¹³⁰⁵ Στο ίδιο, σ. 22.

αξιοσημείωτη.¹³⁰⁶ Εκκινώντας από την κριτική της ιδέας του αναμφισήμαντου καθορισμού των παραγωγικών σχέσεων και συνεπώς της κοινωνίας εν γένει από την τεχνική εξέλιξη – μια ιδέα που κατά τον Καστοριάδη απαντά σε διάφορες στιγμές της μαρξιστικής γραμματείας και του ίδιου του Marx¹³⁰⁷ –, ο φιλόσοφος θα συνδέσει σύντομα την απόρριψη της μονοσημαντότητας με τη γενικότερη κριτική της καθοριστικότητας και της συνολοταυτιστικής οντολογίας, η οποία θεματοποιεί την πραγματικότητα ως ένα σύνολο καλώς ορισμένων και διακεκριμένων στοιχείων που διέπονται σχέσεις αυστηρά καθορισμένες.¹³⁰⁸

Στον αντίποδα, ο Καστοριάδης θα προτάξει, όπως είδαμε, μια οντολογία στην οποία το μαγματικό στοιχείο, το οποίο δεν υπόκειται σε μονοσήμαντους καθορισμούς ούτε χαρακτηρίζεται από μονοσήμαντες σχέσεις, αλληλοδιαπλέκεται με το συνολοταυτιστικό, το οποίο κατά κάποιον τρόπο φροντίζει ώστε τα πράγματα να μην είναι εντελώς ρευστά και χαοτικά, αλλά να στερεοποιούνται «προς την χρεϊάν ικανώς». Η καστοριαδική αμφισβήτηση της μονοσημαντότητας εγγράφεται έτσι στην κριτική του φιλοσόφου στον αναγωγισμό εν γένει, μια κριτική που μπορεί να αφορά κάθε περιοχή του είναι: η πρώτη φυσική στιβάδα δεν καθορίζει μονοσήμαντα το περιεχόμενο της θέσμησης, η υπερσυσώρευση των σωματίων του Krause στις ερωτογενείς ζώνες δεν προσδιορίζει άνευ ετέρου την ιδιαίτερη σημασία που έχει για κάθε ξεχωριστό υποκείμενο το πέος ή το στήθος, και πολύ περισσότερο το βλέμμα, οι σχέσεις μεταξύ των σημασιών μιας γλώσσας δεν μπορούν να γίνουν κατανοητές ως διασυνδέσεις μεταξύ όρων εύτακτα διακεκριμένων.

Φυσικά, όλος αυτός ο στοχασμός κορυφώνεται στην ανάδειξη της ιδιαιτερότητας του κοινωνικο-ιστορικού ως ξεχωριστού οντολογικού πεδίου: η σκέψη πάνω στην κοινωνία «μάς τοποθετεί μπροστά σ' αυτή την απαίτηση, την οποία δεν μπορούμε να ικανοποιήσουμε μέσω της κληρονομημένης λογικής: να θεωρήσουμε όρους που να μην είναι διακεκριμένες, χωριστές, εξατομικεύσιμες οντότητες (ή που δεν μπορούν να τεθούν έτσι παρά μεταβατικά, ως όροι επισήμανσης), με άλλα λόγια που να μην είναι στοιχεία ενός συνόλου ούτε να είναι δυνατό να αναχθούν σε τέτοια στοιχεία· σχέσεις ανάμεσα σ' αυτούς τους όρους που να μην είναι, οι ίδιες, διαχωρίσιμες ούτε μονοσήμαντα οριστές· τέλος, το ζεύγος όροι/σχέση, όπως παρουσιάζεται κάθε φορά σε ένα δεδομένο επίπεδο, ως αδύνατο να συλληφθεί, σ' αυτό το επίπεδο, ανεξάρτητα από τα άλλα. Αυτό περί του οποίου εδώ πρόκειται δεν είναι μια μεγαλύτερη λογική πολυπλοκότητα, που θα μπορούσαμε να

¹³⁰⁶ Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 260 (3 φορές), 410, 486. Σε αυτό το πλαίσιο, αξίζει ίσως να τονιστεί ότι ο περί μονοσημαντότητας προβληματισμός εντοπίζεται ήδη σε ένα σχόλιο του Καστοριάδη στη νεανική του μετάφραση του *Οικονομία και κοινωνία*. Βλ. Καστοριάδης, *Πρώτες δοκιμές*, ό.π., σ. 125, 127 και παραπάνω, σ. 326 κ.ε.

¹³⁰⁷ Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 496. Πρβλ. «Τεχνική», ό.π., σ. 290: «δεν μπορούμε να χωρίσουμε αυστηρά τα “τεχνικά γεγονότα” από τα άλλα, ούτε να δώσουμε ένα νόημα στην ιδέα του γραμμικού ή κυκλικού “ντετερμινισμού”. Και, στον βαθμό που δεχόμαστε να δώσουμε στους όρους αυτούς σημασίες πολύ πιο χαλαρές, διαπιστώνουμε πως είναι αδύνατο να εγκαθιδρύσουμε μεταξύ τους σχέσεις αμφιμονοσήμαντες. Εξαιρετικά παρόμοια “τεχνικά σύνολα” βρίσκουμε ότι αντιστοιχούν σε απεριόριστη ποικιλία κουλτούρες και ιστορίες».

¹³⁰⁸ Βλ. παραπάνω, σ. 156-171 και ιδίως 179-203.

υπερβούμε πολλαπλασιάζοντας τις παραδοσιακές λογικές πράξεις, αλλά κατάσταση λογικο-οντολογική πρωτόγνωρη». ¹³⁰⁹

Επιστρέφουμε λοιπόν εν προκειμένω από έναν άλλο δρόμο στη διαπίστωση της αδυνατότητας ενός πλήρους διαχωρισμού των κοινωνικών πεδίων, όπως διαρθρώνονται σε κάθε επιμέρους κοινωνία, στο ζήτημα της μοναδικότητας της εκάστοτε διάρθρωσης των κοινωνικών δραστηριοτήτων και περιοχών. Λόγου χάρη, το τι είναι το δίκαιο στις σύγχρονες κοινωνίες όχι μόνο δεν μπορεί να διαχωριστεί πλήρως, αλλά ούτε και να συλληφθεί επαρκώς χωρίς την αναφορά στην οικονομία και στη σύγχρονη σχέση δικαίου-οικονομίας, η οποία είναι ιδιαίτερη και διαφέρει από την αντίστοιχη σχέση στο Βυζάντιο ή στις κοινωνίες που μελέτησαν οι πατέρες της εθνολογίας. Είναι σαφές ότι, εντός μιας τέτοιας θεώρησης, η υποστήριξη όχι μόνο του οικονομισμού, αλλά και κάθε κοινωνιολογικού μονισμού, καθίσταται καταστατικά αδύνατη.

~

Λαμβάνοντας υπόψη τα παραπάνω, θεωρούμε κρίσιμο να σημειωθεί ότι η έμφαση των δύο στοχαστών στην απόρριψη της μονοσημαντότητας δεν μπορεί να θεωρηθεί άσχετη με την αντίστοιχη έμφαση που αποδίδουν στον συγκροτητικό ρόλο του νοήματος για τον κοινωνικό κόσμο. Τα νοήματα και οι σημασίες είναι μεγέθη εξ ορισμού ρευστά, εύπλαστα, υποκείμενα σε διαφορετικές ερμηνείες αλλά και παρανοήσεις· δεν μπορούν να ενταχθούν με ευκολία στο σύστημα μιας μηχανιστικής λογικής ή μιας καθορισμένης δράσης και αντίδρασης. Έτσι, αν οι πραγματεύσεις του Weber για την ετερογονία των σκοπών και τα μη αναμενόμενα αποτελέσματα του πράττειν θεωρούνται πλέον κλασικές –με την περίπτωση της θρησκευτικής Μεταρρύθμισης που οδηγεί, από κοινού με άλλες δυνάμεις, στη δημιουργία των ανθρωπολογικών προϋποθέσεων του καπιταλισμού να αποτελεί το πιο διάσημο παράδειγμα–, δεν είναι ίσως ανούσιο να υπενθυμίσουμε εδώ την εκ μέρους του Καστοριάδη σύλληψη της ουσίας της αρχαίας ελληνικής τραγωδίας –«όχι μόνο δεν είμαστε κύριοι των συνεπειών των πράξεών μας, αλλά και δεν ελέγχουμε ούτε τη σημασία τους»¹³¹⁰– και τη διαβεβαίωσή του ότι συχνά η ιστορία προχωρά μόνο μέσα από την παρεξήγηση.¹³¹¹ Συνεπώς, δεν θα πρέπει να εκπλαγούμε καθώς συναντάμε στο έργο του διάφορες ερμηνείες που πλησιάζουν το πνεύμα της βεμπεριανής ετερογονίας.¹³¹²

Άλλωστε, οι παρατηρήσεις για τη μονοσημαντότητα μας επιτρέπουν να συνειδητοποιήσουμε ότι, παρά τις ρητές τους βολές κατά του ιστορικού υλισμού, εκείνο που στην πραγματικότητα βρίσκεται στο στόχαστρο των δύο συγγραφέων δεν είναι τόσο ο οικονομικός ντετερμινισμός ως τέτοιος, όσο ο κάθε είδους μονισμός, η μονολιθικότητα, η

¹³⁰⁹ Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 267.

¹³¹⁰ Καστοριάδης, «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», ό.π., σ. 202.

¹³¹¹ Βλ. Καστοριάδης, *Δημοκρατία και σχετικισμός*, ό.π., σ. 60.

¹³¹² Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», σ. 126-127, όπου η ανάδυση της καινούριας φαντασιακής σημασίας της «ορθολογικής» κυριαρχίας επί της φύσης συσχετίζεται με την «απίστευτη και αινιγματική συνεργία» των παραγόντων που οδήγησε στη δημιουργία του καπιταλισμού, ο οποίος ως τέτοιος δεν ήταν «βλέψη κανενός».

ιδέα ότι ένα οποιοδήποτε στοιχείο μπορεί να αποτελέσει τον έσχατο καθοριστικό παράγοντα των κοινωνικών φαινομένων και μάλιστα όχι *ad hoc*, αλλά *a priori*.¹³¹³ «Αυτές οι παρατηρήσεις αφορούν στο περιεχόμενο της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας που είναι ένας οικονομικός ντετερμινισμός [...]. Αυτή όμως η θεωρία είναι εξίσου απαράδεκτη στο μέτρο που είναι απλώς ντετερμινισμός, δηλαδή στο μέτρο που ισχυρίζεται ότι μπορούμε να αναγάγουμε την ιστορία στα αποτελέσματα ενός συστήματος δυνάμεων που οι ίδιες διέπονται από νόμους νοητικά συλληπτούς και ορίσιμους άπαξ διά παντός».¹³¹⁴

Σε αυτό το πλαίσιο, δεν είναι καθόλου παράξενο που ο υλισμός και ιδεαλισμός, προσπάθειες ύστατης αναγωγής της κοινωνικής πραγματικότητας είτε στις υλικές συνθήκες είτε στις κινήσεις του πνεύματος, απορρίπτονται από τον Weber και τον Καστοριάδη με μία και μόνη κίνηση. Υλισμός και ιδεαλισμός είναι οι δύο όψεις του ίδιου νομίσματος,¹³¹⁵ καθώς εγγράφονται στον ίδιο τρόπο θεώρησης της κοινωνικής και ιστορικής πραγματικότητας, πηγάζουν από έναν κοινό τρόπο σκέψης και απλώς αντιστρέφουν τα πρόσημα αναφορικά με το ποια στιγμή καθορίζει την άλλη – ενώ το ζήτημα συνίσταται ακριβώς στο να δείξει κανείς ότι δεν μπορεί να υπάρξει γενικός και εκ των προτέρων έσχατος καθορισμός. Όπως σημειώνει προσφύως ο Juan Manuel Forte, αναφερόμενος στο δοκίμιο του Weber για τον Stammer, «η μεθοδολογία του Weber αναπτύσσεται [...] ενάντια στις μονο-αιτιακές θεωρίες (υλισμός, ιδεαλισμός κ.λπ.). Ο πνευματοκρατικός μονισμός είναι εξίσου αδύνατο να αναιρεθεί εμπειρικά και εξίσου μη επιστημονικός όσο και ο υλιστικός μονισμός· και τα δύο δόγματα βεβαιώνουν ότι “σε τελευταία ανάλυση” υπάρχει κάποιο στοιχείο (η θρησκεία, οι οικονομικές διαμάχες κ.λπ.) που είναι ο αποφασιστικός παράγοντας στην ανθρώπινη ιστορία· αντιπαρατίθενται στο περιεχόμενο, αλλά όχι στη μέθοδο».¹³¹⁶

Με αυτή τη λογική, τόσο ο Weber όσο και ο Καστοριάδης σπεύδουν να υπογραμμίσουν ότι η πρόθεσή τους δεν είναι, μέσω της ανάδειξης της δημιουργικής δράσης των θρησκευτικών κοσμοεικόνων και των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών στην ιστορία, να αντιτάξουν στον υλισμό κάποιου είδους πνευματοκρατία,¹³¹⁷ ούτε, πολύ περισσότερο, έναν

¹³¹³ Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 52.

¹³¹⁴ Στο ίδιο, σ. 47.

¹³¹⁵ Όπως άλλωστε σημείωνε ο ίδιος ο Hegel, ο υλισμός είναι μορφή του ιδεαλισμού.

¹³¹⁶ Forte, «Religion and Capitalism», ό.π., σ. 434. Αξίζει άλλωστε να σημειωθεί ότι το δοκίμιο του Weber για τον Stammer γράφεται με αφορμή τη δεύτερη, αναθεωρημένη έκδοση του βιβλίου του τελευταίου *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*, στην οποία ο συγγραφέας αναλαμβάνει να υπερβεί την υλιστική αντίληψη της ιστορίας από τη σκοπιά του «κριτικού ιδεαλισμού». Ο Weber λοιπόν βρίσκει την ευκαιρία να στρέψει τα βέλη του απέναντι και στις δύο σύστοιχες και λανθασμένες φιλοσοφικομεθοδολογικές τάσεις. Πρβλ. Schluchter, «“Wie Ideen in der Geschichte wirken”: Exemplarisches in der Studie über den Asketischen Protestantismus», ό.π., σ. 49-74 και ιδίως σ. 63 κ.ε. Όπως αναφέραμε και σε προηγούμενο κεφάλαιο, ο Schluchter ορθά υπογραμμίζει ότι ο Weber μάχεται εξίσου ενάντια στον αφελή υλισμό και στον αφελή ιδεαλισμό. Από τη μεριά του, ο Aurélien Berlan, συμφωνώντας με τη λογική που παρουσιάζουμε εδώ, αποδίδει την πνευματοκρατική ερμηνεία του Weber σε στοχαστές της φιλελεύθερης παράταξης όπως ο Raymond Aron. Βλ. «Ένας ριζοσπάστης Max Weber;», ό.π., σ. 100-103. Σημειώσαμε ωστόσο ήδη ότι, τουλάχιστον στην *Εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης* (ό.π., σ. 728, 736, 742 και ιδίως 743-744), η ερμηνεία του Aron δεν διαφέρει καθόλου από τη δική μας.

¹³¹⁷ Βλ. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 134: «Αλλά βέβαια, δεν έχω την πρόθεση να αντικαταστήσω μια μονόπλευρα υλιστική αιτιακή ερμηνεία της κουλτούρας

αντεστραμμένο μαρξισμό.¹³¹⁸ Το ζήτημα είναι, μέσω της κατάδειξης των πρακτικών επιδράσεων του νοήματος –της δημιουργίας νέων τύπων και τρόπων ζωής, *Lebensführungen*, της ενσάρκωσης στους θεσμούς ως *signification opérante*, ως *sens incarné*–, να αναδειχθεί η σημασία του ως δρώσας ιδεατότητας, που δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο αν χαραχτεί στην υλικότητα του ανθρώπινου σώματος και στην αντικειμενικότητα των θεσμών.¹³¹⁹ Το ζήτημα, με άλλα λόγια, είναι ακριβώς η αναίρεση του διπλού υλισμός-ιδεαλισμός, χάρη στην επισήμανση ότι η ύλη εντός μιας κοινωνίας δεν είναι ποτέ απλό σύνολο σωματιδίων και το νόημα δεν είναι ποτέ απλές αφηρημένες ιδέες, τις οποίες στοχάζονται ασώματοι και ανιστορικοί νόες.

Εν είδει συμπεράσματος, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η κριτική της ιδέας της μονοσημαντότητας και η αναίρεση του ψευδοδιπλού μεταξύ υλισμού και ιδεαλισμού οδηγεί τον Weber στη διαμόρφωση μιας πλουραλιστικής και αντιαναγωγιστικής μεθοδολογίας, που αντιπαραβάλλει τις πιθανότητες και τις λιγότερο ή περισσότερο ισχυρές τάσεις στους υποτιθέμενους νόμους της ιστορίας και την ενδεχομενικότητα στην υποτιθέμενη ιστορική αναγκαιότητα. Κατά βάθος, ο στοχαστής θέλει να αναδείξει ότι, όταν μιλάμε για την ανθρώπινη ιστορία, έχουμε πάντοτε να κάνουμε με ένα «φοβερό κομψούζιο αμφίδρομων αλληλεπιδράσεων ανάμεσα στην υλική βάση, τις μορφές κοινωνικής και πολιτικής οργάνωσης και τις ιδέες».¹³²⁰ Εάν επιθυμεί κανείς να διαπιστώσει ποιο μέγεθος άσκησε σε κάθε περίπτωση την πλέον καθοριστική –αλλά ποτέ την αποκλειστική– επίδραση, οφείλει να μελετήσει *ad hoc* τον συγκεκριμένο ιστορικό αστερισμό, καθώς δεν μπορεί να υπάρξει κάποιος γενικός νόμος, αλλά μόνο ορισμένες τετριμμένες και στην πραγματικότητα όχι μονοσήμαντες κανονικότητες. Μάλιστα, με μια κίνηση που σε έναν βαθμό λείπει από τον Καστοριάδη, ο Weber πραγματοποιεί στα κείμενά του τόσο συγκεκριμένες και αναλυτικές παρατηρήσεις για τον τρόπο με τον οποίο οι υλικές συνθήκες της ζωής επιδρούν σε άλλα κοινωνικά μεγέθη, συμπεριλαμβανομένων των θρησκευτικών πιστεύω, που κάθε εναντίον του μομφή περί ιδεαλισμού φανερώνει απλώς την ελλιπή εξοικείωση με το έργο του.¹³²¹

και της ιστορίας με μια εξίσου μονόπλευρα πνευματοκρατική αιτιακή ερμηνεία. Η καθεμία τους είναι εξίσου δυνατή, αλλά, αν δεν χρησιμεύει σαν προπαρασκευή, αλλά σαν συμπέρασμα της έρευνας, εξυπηρετεί εξίσου λίγο το συμφέρον της ιστορικής αλήθειας». Καστοριάδης, «Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», ό.π., σ. 420: «Επέλεξα τον όρο “σημασίες”, διότι μου φαίνεται ο πιο ικανός να αποδώσει αυτό στο οποίο αποβλέπω. Δεν πρέπει όμως επ’ ουδενί να εκληφθεί με μια “πνευματοκρατική” [μενταλιστική] έννοια». Πρβλ. «The Social-Historical: Problems of Knowledge, Mode of Being», ό.π., σ. 42-43.

¹³¹⁸ Βλ. Καστοριάδης, *Δημοκρατία και σχετικισμός*, ό.π., σ. 60. Πρβλ. Gendreau, «La saisie du social-historique: Création et method chez Castoriadis», ό.π., σ. 128-130.

¹³¹⁹ Πρβλ. Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας*, ό.π., σ. 333.

¹³²⁰ Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 69-70.

¹³²¹ Ο Forte («Religion and Capitalism», ό.π., σ. 436.) υπογραμμίζει ότι διάφορες πρώιμες εργασίες του Weber, όπως η διδακτορική του διατριβή για την ιστορία των μεσαιωνικών εταιρειών και το δοκίμιο για τις «Κοινωνικές αιτίες της παρακμής του αρχαίου πολιτισμού», μπορούν να θεωρηθούν ως σχεδόν μαρξιστικά κείμενα. Στο ίδιο μήκος κύματος, ο Randal Collins (*Max Weber. A Skeleton Key*, ό.π., σ. 82) υπενθυμίζει ότι ο Perry Anderson έχει αξιοποιήσει τις μελέτες του Weber για την αγροτική κοινωνιολογία. Από τη μεριά μας, θα πρέπει απλώς να τονίσουμε ότι δεν έχουμε εδώ να κάνουμε με μια νεανική συνήθεια του Weber που στη συνέχεια εγκαταλείφθηκε. Δεκάδες σελίδες από τη βεμπεριανή *Κοινωνιολογία της θρησκείας* το επιβεβαιώνουν.

Από τη μεριά του, ο Καστοριάδης κινείται σε ένα πιο αφηρημένο, φιλοσοφικό και οντολογικό επίπεδο και συνδέει την κριτική στη μονοσημαντικότητα με την αμφισβήτηση της οντολογίας της καθοριστικότητας και της συνολοταυτιστικής λογικής και την πρόταση της οντολογικής δημιουργίας. Κατά τη γνώμη του, είναι σίγουρο ότι στην ιστορία και στην κοινωνία υπάρχει αιτιότητα,¹³²² η οποία ωστόσο δεν είναι απόλυτη. «Η ιδέα της δημιουργίας αντιτίθεται ασφαλώς στο αξίωμα ενός ολοκληρωτικού και εξαντλητικού ντετερμινισμού. Δεν σημαίνει καθόλου, αντιθέτως, ότι δεν υπάρχουν τοπικοί ή τομεακοί ντετερμινισμοί». ¹³²³ Έτσι, κάθε θεματοποίηση του κοινωνικο-ιστορικού που δεν λαμβάνει υπόψη της τη θεσμίζουσα δύναμη του κοινωνικού φαντασιακού παραμένει λειψή. Αυτή η δύναμη δεν αποτελεί έναν ακόμη ιδεαλιστικό πόλο, μια συστάδα ιδεών που κινούν και διαμορφώνουν την ιστορία, νοούμενη ως εκτύλιξη της ζωής του πνεύματος· το φαντασιακό δεν μπορεί να γίνει αντιληπτό χωριστά από τα δημιουργήματά του –όπως η ζωή δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή χωριστά από τις μυριάδες εκφάνσεις και παροντοποιήσεις της, θα γράψει σε ένα σημείο ο Καστοριάδης¹³²⁴–, αλλά τελεί μαζί τους σε μια *sui generis* σχέση που δεν απαντά σε κάποια άλλη περιοχή του είναι.

Σε αυτό το πλαίσιο, η ανάδειξη των αμφίδρομων αλληλεπιδράσεων μεταξύ διαφόρων μεγεθών και παραγόντων –γεωγραφικών, κλιματικών, υλικών, ιστορικών, οικονομικών κ.λπ.– είναι απαραίτητη, αλλά, αν δεν συσχετιστεί με την απερίσταλτη δημιουργική και κοσμοσυγκροτητική δύναμη του κοινωνικού φαντασιακού, δεν μπορεί να καταστήσει κατανοητή την ιδιαιτερότητα της θέσμησης κάθε κοινωνίας. Στον μεθοδολογικό πλουραλισμό του Weber –ο οποίος, φυσικά, όπως τονίσαμε ήδη, δεν είναι σε καμία περίπτωση απαλλαγμένος από οντολογικές συνδηλώσεις–, ο Καστοριάδης προσθέτει ρητά έναν δημιουργικό νοηματικό πόλο, ο οποίος, παρά τα παράδοξα και τις απορίες που προκαλεί, και παρότι δεν μπορεί να θεωρηθεί ως ένας έσχατος καθοριστικός παράγοντας, είναι εντούτοις το συνεκτικό στοιχείο που σημαδεύει την ιδιαίτερη οντολογία του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου.

Μιλώντας λόγου χάρη για τον τρόπο που θεσμίζεται η τροφή σε κάθε κοινωνία, ο φιλόσοφος θα γράψει: «κάθε “απλή” απάντηση που θα αγνοούσε την πολύπλοκη αλληλεπίδραση ενός πλήθους παραγόντων (τα φυσικά διαθέσιμα, τις τεχνικές δυνατότητες, την “ιστορική” κατάσταση, τις συμβολικές διαδικασίες κ.λπ.) θα ήταν απελπιστικά αφέλης. [...] [Ωστόσο], η πολιτισμική επιλογή μέσα από τις διαθέσιμες τροφές, και η αντίστοιχη ιεράρχηση, δόμηση κ.λπ., στηρίζονται στα φυσικά δεδομένα αλλά δεν απορρέουν από αυτά. [...] Δεν είναι ούτε διότι είναι διαθέσιμα τα σαλιγκάρια ή οι βάτραχοι, ούτε διότι είναι σπάνια, αυτό που τα κάνει, σε συγγενικούς, σύγχρονους και κοντινούς μεταξύ τους πολιτισμούς, να είναι, εδώ μεν μια λιχουδιά για καλοφαγάδες, κι εκεί ένα εμετικό βέβαιης αποτελεσματικότητας. [...] Αυτή η επιλογή φέρεται από ένα σύστημα φαντασιακών σημασιών που αξιολογούν θετικά και αρνητικά, δομούν και ιεραρχούν ένα διασταυρούμενο σύνολο αντικειμένων και αντίστοιχων ελλείψεων, και πάνω στο οποίο

¹³²² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 67.

¹³²³ Καστοριάδης, «Πολυπλοκότητα, μάγματα, ιστορία», ό.π., σ. 329.

¹³²⁴ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 60-61.

μπορούμε να διαβάσουμε, λιγότερα δύσκολο παρά σε κάθε άλλο, αυτό το εξίσου αβέβαιο και αδιαφιλονίκητο πράγμα που είναι ο *προσανατολισμός* μιας κοινωνίας». ¹³²⁵

Το «δόγμα της εκπήγασης» από μια άλλη σκοπιά: ξένωση στο θεωρησιακό και αυτοδημιουργία του κοινωνικού

Δύο δρόμοι ανοίγονται: Ο Hegel και ο δικός μας τρόπος αντιμετώπισης των πραγμάτων. ¹³²⁶

Max Weber

Όταν, σε προηγούμενες ενότητες, ¹³²⁷ αναφερθήκαμε στη βεμπεριανή κριτική στον *Emanatismus*, το δόγμα της εκπήγασης, την ιδέα ότι η πραγματικότητα εκπορεύεται από ορισμένες μεταφυσικές αρχές που τοποθετούνται στο παρασκήνιο της ιστορίας και κατευθύνουν την τροχιά της, παραμείναμε κατά κάποιον τρόπο εντός της κλασικής βιβλιογραφικής ερμηνείας της συγκεκριμένης θέσης, αλλά και της αυτοερμηνείας του ίδιου του Weber. Σύμφωνα με αυτή την προσέγγιση, η απόρριψη του *Emanatismus* είναι μεθοδολογικού χαρακτήρα ή τουλάχιστον εκκινεί από μεθοδολογικές επιλογές. ¹³²⁸ αρνούμενος την απολυτοποίηση κάποιου αναλυτικού πρίσματος, ο στοχαστής τάσσεται υπέρ του μεθοδολογικού πλουραλισμού. Η απορριπτέα ιδέα της εκπήγασης απορρέει από σφάλματα που αφορούν στη μέθοδο του κοινωνικού επιστήμονα, ο οποίος, ξεχνώντας ότι τα αναλυτικά του εργαλεία είναι απλώς ευρετικά μέσα, τα υποστασιοποιεί.

Σε αυτό το μήκος κύματος, η Catherine Colliot-Thélène μπόρεσε να γράψει, αναφερόμενη στη σχέση του Weber με τον Marx, ότι «η βεμπεριανή κριτική της υλιστικής αντίληψης της ιστορίας δεν αφορά παρά τελικά τη γνωσιολογική της αυτοερμηνεία». ¹³²⁹ Κατά τη γνώμη μας, αυτή η διατύπωση δεν θα μπορούσε να είναι περισσότερο άστοχη. Είναι αλήθεια –το υπογραμμίσαμε ήδη– ότι ο Weber προτιμούσε να αποφεύγει τις οντολογικές αποφάνσεις, θεωρώντας ότι ο κοινωνικός επιστήμονας πρέπει να αυτοπεριορίζεται και να μην εμπλέκεται όσο γίνεται στις διαμάχες περί της βαθύτερης φύσης του είναι. Για να επαναλάβουμε μια φράση του Sven Eliaeson, στο βεμπεριανό πλαίσιο σκέψης «ο νεοκαντιανός νομιναλισμός [...] αντικαθιστά την ουσιοκρατία και τον εννοιακό ρεαλισμό». ¹³³⁰ Όλα αυτά όμως δεν σημαίνουν ότι είναι δυνατόν να υπάρξει σκέψη που να παραμένει αυστηρά μεθοδολογική, που να μην προϋποθέτει και συνεπάγεται ορισμένες κρίσεις για το είναι του αντικειμένου που επιχειρεί να συλλάβει.

¹³²⁵ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 223-224.

¹³²⁶ Επιστολή στον F. Eulenburg (11/5/1909).

¹³²⁷ Βλ. παραπάνω, σ. 87-88, 328-329, 374-378.

¹³²⁸ Βλ. π.χ. Colliot-Thélène, *Ο Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 45-48, 55· Πρβλ. Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, ό.π., σ. 76

¹³²⁹ Colliot-Thélène, *Ο Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 48.

¹³³⁰ Eliaeson, «Ο Weber για την αντικειμενικότητα και την κανονιστικότητα», ό.π., σ. 41.

Σε αυτό το πλαίσιο, θα τολμούσαμε να ισχυριστούμε ότι δεν πρέπει να αποκλειστεί το ενδεχόμενο ο Weber –συνειδητά ή ασυνειδητά· τείνουμε μάλιστα προς το δεύτερο– να παρουσίαζε ως μεθοδολογικές κάποιες θέσεις του που στην πραγματικότητα αφορούσαν την οντολογία της κοινωνίας και της ιστορίας. Θα επιχειρήσουμε λοιπόν να δείξουμε πώς κάτι τέτοιο γίνεται φανερό μέσα από την πραγμάτευση του ζητήματος της εκπήγασης από μια διαφορετική οπτική γωνία. Αυτή η πραγμάτευση θα μας βοηθήσει να συνειδητοποιήσουμε γιατί η διαφορά του Weber από τον Marx στο ζήτημα της ιστορίας δεν εξαντλείται σε διαφορετικές μεθοδολογικές επιλογές, αλλά αφορά τη θεώρηση των δύο στοχαστών για τη θεμελιώδη φύση της ιστορικής πραγματικότητας. Ταυτόχρονα, θα μας επιτρέψει να αναδείξουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Καστοριάδης κληρονόμησε το βεμπεριανό σκεπτικό και το ενέγραψε σε μια νέα οντολογία της ριζικής ιστορικής δημιουργικότητας.

Προκειμένου να φτάσουμε στο σημείο που θέλουμε, οφείλουμε να υπενθυμίσουμε με πλήρη συντομία ορισμένα σημαντικά στοιχεία της βεμπεριανής σύλληψης, στα οποία έχουμε με τον έναν ή τον άλλον τρόπο ήδη αναφερθεί. Αρχικά, για τον Weber η εμπειρική πραγματικότητα είναι ένα ανεξάντλητο και χαοτικό γίνεσθαι, ένα διαρκώς εναλλασσόμενο ποτάμι που κινείται και διαφοροποιείται ασταμάτητα. Ο στοχαστής προσυπογράφει εν προκειμένω σε σημαντικό βαθμό τις ρικερτιανές θέσεις για την *unübersehbare Mannigfaltigkeit*, την αδύνατο-να-εποπτευθεί πολλαπλότητα, την ατελείωτη πολυσχιδία της πραγματικότητας. Καθώς λοιπόν η άμεση πραγματικότητα είναι χαοτική, είναι προφανές ότι ο άνθρωπος δεν μπορεί να τη γνωρίσει ως τέτοια. Αντιθέτως, προκειμένου να μπορέσουμε να έχουμε κάποια γνώση της, θα πρέπει να απομονώσουμε ορισμένα «τμήματα» ή στρώματά της, προκειμένου να τα οργανώσουμε και να τα μελετήσουμε.

Είναι ευδιάκριτη εδώ η επίδραση του Kant: η πραγματικότητα δεν μπορεί να γνωσθεί καθεαυτήν, πρέπει να μεσολαβηθεί από διαδικασίες διαλογής, εστίασης, απομόνωσης, κατηγοριοποίησης. Προχωρώντας όμως πέρα από τον Kant, ο Rickert, και ακόμα περισσότερο ο Weber, μεταφέρουν αυτή την κατάσταση από τον φυσικό κόσμο και στον κοινωνικό. Η αναγκαιότητα διαλογής, επεξεργασίας του υλικού και μεσολάβησης δεν ισχύει μόνο για τη φύση, αλλά και για την κοινωνία και την ιστορία. Εξάλλου, ένα επιπλέον πρόβλημα είναι ότι το υλικό που θέτει μπροστά μας η ανεξάντλητη ποικιλία του πραγματικού «δεν μιλάει από μόνο του», δεν φέρει ήδη μέσα του κάποια αξιολόγηση σχετικά με το τι αξίζει να γνωσθεί και τι όχι. Για να επαναλάβουμε το διάσημο παράδειγμα του Weber, γιατί να μελετά κανείς τη μάχη του Μαραθώνα και όχι μια μάχη από την ιστορία των Κάφρων, στην οποία ενδέχεται οι νεκροί να ήταν ισάριθμοι ή και περισσότεροι; Το ίδιο το υλικό δεν μας δίνει καμία απάντηση στο ερώτημα.

Η λύση που παρέχει εδώ ο Rickert είναι γνωστή: η πρόσβαση στο υλικό πραγματοποιείται χάρη στη μεσολάβηση ορισμένων κοινωνικών αξιών, που προσδιορίζουν τι αξίζει να μελετήσει κανείς και τι όχι. Εντούτοις, ο νεοκαντιανός φιλόσοφος, προκειμένου να αποφύγει το πρόβλημα του πολιτισμικού σχετικισμού (κάθε κοινωνία, ανάλογα με τις αξίες της, θα θεωρούσε ως άξια μελέτης διαφορετικά πράγματα, διαφορετικά ρεύματα του χαοτικού ποταμιού), προσπαθεί με διάφορους τρόπους να συνδέσει ορισμένες κοινωνικές αξίες με μια αντικειμενική ισχύ. Αυτή η αντικειμενικότητα των αξιών που ορίζουν και τα αντίστοιχα γνωστικά πρίσματα μέσω των οποίων θα επιλέξουμε, θα κοιτάξουμε και θα

οργανώσουμε το προς γνώση υλικό θεμελιώνεται για τον Rickert είτε υπερβατολογικά, κάτι που συνεπάγεται ότι οι εν λόγω αξίες ισχύουν διαχρονικά ή καλύτερα άχρονα, πέρα από κάθε υποκειμενική προτίμηση, είτε ιστορικά, με την έννοια ότι αντικειμενικές είναι οι αξίες που ισχύουν στην κοινότητα στην οποία ζει και γράφει ο ιστορικός.¹³³¹

Εδώ ακριβώς ξεκινά και η σημαντική απόκλιση του Weber σε σχέση με τις απόψεις του συναδέλφου του, τις οποίες μέχρι αυτό το σημείο υιοθετούσε σχεδόν πλήρως. Πράγματι, υποστηρίζει ο Weber, ο Rickert έχει δίκιο όταν σημειώνει ότι αποκτάμε πρόσβαση στο διαρκώς εναλλασσόμενο ποτάμι του γίνεσθαι μόνο μέσω μιας σχέσης προς τις αξίες (*Wertbeziehung*). Όμως αυτές οι αξίες δεν έχουν τίποτα το αντικειμενικό. Είναι κοινωνικο-ιστορικά προϊόντα, διαφέρουν από εποχή σε εποχή και από κοινωνία σε κοινωνία και δεν μπορεί να υπάρξει κάποια αντικειμενική –ορθολογικού ή άλλου τύπου– ιεράρχηση ή θεμελίωση αυτών των πολλών και διαφορετικών καθοδηγητικών αρχών.¹³³² Και καθώς, όπως είπαμε, οι αξίες δεν έχουν μόνο πρακτική διάσταση, αλλά και επιστημολογική –προσδιορίζουν την οπτική γωνία από την οποία θα κοιτάξουμε την αδιάκοπη ροή του ποταμιού, τα ρεύματα που θα μας φανούν άξια να γνωσθούν, τα σημεία αυτών των ρευμάτων όπου θα εστιάσουμε την προσοχή μας– είμαστε υποχρεωμένοι να δεχτούμε ότι και η γνώση του πολιτισμού διαφοροποιείται παράλληλα με τον πολιτισμό, η γνώση για την κοινωνία και την ιστορία δημιουργείται από και αλλάζει μαζί με την κοινωνία και την ιστορία.

Με βάση τα παραπάνω καθίσταται σαφές ότι ο Weber, εισάγοντας την πολυσυζητημένη έννοια της «ελευθερίας από τις αξίες», όχι μόνο δεν υποστηρίζει ότι οι αξίες δεν παίζουν ή τουλάχιστον δεν θα έπρεπε να παίζουν κανέναν ρόλο στην κοινωνική γνώση, αλλά επιπροσθέτως δεν θα μπορούσε, με βάση το φιλοσοφικό του υπόβαθρο, να υποστηρίξει κάτι τέτοιο. Είναι αδιαμφισβήτητο ότι στη μεθοδολογία του οι αξίες διαδραματίζουν θετικό και καταστατικό ρόλο για τη γνώση, καθώς χωρίς αυτές η ίδια η διαλογή του υλικού της και η συγκρότηση του αντικειμένου της θα ήταν αδύνατη. Ούτε βέβαια μπορεί να νοηθεί η εξάλειψη των αξιών από το πεδίο της γνώσης ως ένα ιδανικό, άπιαστο μεν, επιδιωκτέο όσο το δυνατόν περισσότερο δε. Σύμφωνα με τον Weber, δεν έχουμε γνώση για την κοινωνία και την ιστορία *παρότι* μιλάμε από μια συγκεκριμένη (αξιακή) σκοπιά· έχουμε γνώση *επειδή* μιλάμε πάντα από μια τέτοια σκοπιά.

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, το νόημα της δυσμετάφραστης έννοιας της *Wertfreiheit*, της αποχής από τις αξιολογικές κρίσεις, είναι το εξής: *άπαξ* και έχουμε «διαλέξει» το πρίσμα από το

¹³³¹ Θυμίζουμε ότι ο Tomasz Kubalica (*Wahrheit, Geltung und Wert. Die Wahrheitstheorie der badischen Schule des Neukantianismus*, ό.π., σ. 51 κ.ε.) και ο Massimo Ferrari (*Retours à Kant*, ό.π., σ. 134) υποστηρίζουν την πρώτη λύση, ενώ ο Hans Henrik Bruun (*Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, ό.π., σ. 121) τη δεύτερη. Από τη μεριά μας, θεωρούμε ότι ο φιλόσοφος βρίσκεται πιο κοντά στο σχήμα της υπερβατολογικής θεμελίωσης των αξιών. Ίσως ακριβώς αυτός ο υπερβατολογικός χαρακτήρας των ρικερτιανών αξιών να ήταν που οδήγησε τον Weber να επισημάνει, σε μια χειρόγραφη σημείωσή του, ότι ορισμένες φορές και ο Rickert φλερτάρει με θέσεις που προσιδιάζουν στο δόγμα της εκπήγασης. Βλ. Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, ό.π., σ. 23, υποσημ. 106.

¹³³² Σε αυτό το πλαίσιο πρέπει να γίνει κατανοητή, κατά τη γνώμη μας, η σημαντική παρατήρηση του Slammon, σύμφωνα με την οποία ο Weber τείνει να «ιστορικοποιήσει τον Kant». Βλ. Robert M. Slammon, «Temporality and the Value of Facts in Max Weber's Critical Social Science», στον τόμο *Max Weber Matters*, ό.π., σ. 294.

οποίο θα προσεγγίσουμε το υλικό, δεν μπορούμε να λέμε το οτιδήποτε. Το ίδιο το υλικό δεν είναι μια πλήρως άμορφη και εύπλαστη μάζα, ενέχει αντιστάσεις, κανονικότητες, ανωμαλίες και σημεία συνάρθρωσης, τα οποία δεν πρέπει να βιάσουμε. Και στον βαθμό ακριβώς που σεβόμαστε τις ιδιαιτερότητες του υλικού, που το αφήνουμε να μας μιλήσει, παύουμε να είμαστε *πλήρως* καθορισμένοι από τις προσωπικές και κοινωνικές αξίες μέσω των οποίων εισήλθαμε στην εξέτασή του. Ταυτόχρονα, αυτή η διαδικασία δεν πρέπει να νοηθεί ως μια απλή προσπάθεια αποχής ή αυτοπεριορισμού· γιατί η ιδιαιτερότητα του πρίσματός μας μπορεί να φωτίσει το «υλικό» από νέες, ενδιαφέρουσες και γόνιμες πλευρές, να καταστήσει ορατές εντός του «ιδιότητες» ή «σχέσεις» που δεν ήταν προσεγγίσιμες μέχρι πρότινος. Καταφέρνουμε έτσι να «συναντήσουμε» κάτι που υπερβαίνει την κλειστότητα των προσωπικών μας ιδεών και του κοινωνικο-ιστορικού μας ορίζοντα, όπως γίνεται φανερό από το γεγονός ότι πράγματι *υπάρχει* γνώση και συνεννόηση μεταξύ διαφορετικών πολιτισμών, η οποία δεν μπορεί να χαρακτηριστεί απλώς ως ένα δομημένο και συνεπές ιδιωτικό ή/και κοινωνικό παραλήρημα.¹³³³

Ολοκληρώνοντας αυτή τη σύντομη αναδρομή στις επιστημολογικές προκείμενες του Weber, έχουμε φτάσει στο σημείο που επιθυμούσαμε. Επιμένοντας στην απολύτως κομβική θέση που καταλαμβάνει το ζήτημα των αξιών στη συγκρότηση του ιστορικού υλικού, είμαστε πλέον σε θέση να κατανοήσουμε την κριτική που ασκεί ο Weber στο δόγμα της εκπήγασης και από μια νέα οδό. Φέρνοντας στο προσκήνιο τη διαρκή αλλαγή των αξιών μέσα από τις οποίες συγκροτείται εκείνο που για κάθε κοινωνία και εποχή αποτελεί ιστορική γνώση –και βαθύτερα, *ιστορία* εν γένει–, μπορούμε να συνδέσουμε τις βεμπεριανές πραγματεύσεις όχι μόνο και όχι τόσο με τον μεθοδολογικό πλουραλισμό και την επιστημολογική αυτεπίγνωση, όσο με την *καταστατική αδυνατότητα* να υπάρξει ένα απόλυτο και οριστικό πρίσμα μέσα από το οποίο να μπορεί να αντικρίσει κανείς την ιστορική πραγματικότητα.

Το ζήτημα θα μπορούσε να τεθεί ως εξής: τι προϋποτίθεται προκειμένου να είναι κανείς σε θέση να συλλάβει την ιστορία *θεωρησιακά*,¹³³⁴ προκειμένου δηλαδή να επιχειρήσει να παραγάγει το ιστορικό γίνεσθαι από ορισμένες πρώτες αρχές;¹³³⁵ Για να μπορέσει κάποιος να λάβει μια θεωρησιακή στάση απέναντι στην ιστορία, πρέπει να υποθέσει ότι κατέχει μια απόλυτη σκοπιά θεώρησής της· ένα προνομιακό σημείο πρόσβασης σε αυτήν, το οποίο όχι μόνο είναι «σωστό», αλλά επιπλέον είναι και μη υπερβάσιμο, αναλλοίωτο στον χρόνο. Για να αντικρίσει κάποιος θεωρησιακά την ιστορία σημαίνει ότι έχει ανακαλύψει το διαχρονικό

¹³³³ Πρβλ. Weber, «Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 155: «μια μεθοδολογικά ορθή επιχειρηματολογία στην περιοχή των κοινωνικών επιστημών, πρέπει να αναγνωρίζεται ως σωστή ακόμη κι από έναν Κινέζο...». Βλ. και Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 64: «εκεί όπου ο Kant περιέγραφε ένα προνομιακό “κέντρο προοπτικής”, ο Weber αρκείται να δείξει πώς είναι δυνατή η επικοινωνία μεταξύ διαφορετικών οπτικών γωνιών».

¹³³⁴ Η έκφραση ανήκει στον ίδιο τον Weber. Βλ. Weber, «Roscher und Knies», ό.π., σ. 41, όπου γίνεται λόγος για την «εγγεληνή μεταφυσική και την κυριαρχία του θεωρησιακού τρόπου σκέψης [Spekulation] ενάντια στην ιστορία».

¹³³⁵ Το ότι, στο πλαίσιο της θεωρησιακής προσέγγισης, γίνεται μια προσπάθεια *παραγωγής* της ιστορίας από κάποιες πρώτες αρχές –ή, αντίστροφα, *αναγωγής* της ιστορίας σε ορισμένες τέτοιες αρχές– τονίζεται ιδιαίτερα από τον Weber. Βλ. Weber, «Roscher und Knies», ό.π., σ. 13, 15, 18, 19. Πρβλ. «Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 172, 184.

πρίσμα από το οποίο όλα τα μυστικά της καθίστανται κατανοητά, όλα τα προσωρινώς σκοτεινά σημεία της εξηγούνται, βρίσκοντας τη θέση τους εντός ενός σχεδίου, μιας «οικονομίας», μιας τελεολογίας. Αυτό με τη σειρά του θα σήμαινε ότι η ιστορία έχει τελειώσει ή ότι είναι δυνατόν να τελειώσει: δεν μπορεί πλέον να γεννήσει νέα γεγονότα που να μην ερμηνεύονται με βάση αυτό το προνομιακό πρίσμα, ούτε, πολύ περισσότερο, να γεννήσει νέα πρίσματα.

Όπως όμως είδαμε, ακριβώς αυτή τη γραμμή σκέψης αντικρούει θαυμάσια ο Weber με τις αναλύσεις του για την αέναη κοινωνικο-ιστορική κατασκευή των αξιών μέσω των οποίων σχετιζόμαστε με την ιστορία ή, για να είμαστε πιο ακριβείς, μέσα από τις οποίες ορίζεται τι είναι κάθε φορά ιστορία και τι απλός θόρυβος, ανάξιος λόγου και προσοχής. Δεν είναι δυνατόν –από οντολογική, θα τολμούσαμε να προσθέσουμε, άποψη– να υπάρξει κάποια οριστική και προνομιακή σκοπιά από την οποία να ατενίσουμε την ιστορία στο σύνολό της, επειδή πρώτον, νέες σκοπιές αναδύονται συνεχώς χάρη στη διαρκή κίνηση του κοινωνικο-ιστορικού και, δεύτερον, επειδή δεν υπάρχει «σύνολο» της ιστορίας. Η ιδέα μιας καθολικής προόδου ή μιας ενιαίας τελεολογίας της ιστορίας θα πρέπει συνεπώς να απορριφθεί ριζικά, καθώς κάθε πρόοδος μπορεί να γίνει νοητή μόνο με βάση κάποια συγκεκριμένη αφετηρία.¹³³⁶ Όμως η ειδική οπτική του σύγχρονου Ευρωπαίου δεν έχει τίποτα το προνομιακό, ώστε να τη θεωρήσουμε πανανθρώπινη.

Με βάση αυτή τη λογική, μπορούμε να κατανοήσουμε γιατί ο Weber στρέφει τα βέλη του ενάντια στην εγγελιανή και τη μαρξιστική ιστορική θεώρηση, φωτογραφίζοντάς τις ως παραδειγματικές μορφές του δόγματος της εκπήγασης. Ποιος μπορεί να αρνηθεί ότι η προσέγγιση του Hegel στην ιστορία είναι γεμάτη «σχετικά αναγκαιές» στιγμές, όπως η περίοδος της Τρομοκρατίας στη Γαλλική Επανάσταση, όπου η βία αυθυπερβαίνεται και γίνεται ελευθερία;¹³³⁷ Ή, αντίστοιχα, ποιος μπορεί να παραβλέψει ότι η μαρξιστική αφήγηση αρθρώνεται ως μια εναλλαγή σταδίων που διαδέχονται με αναγκαιότητα το ένα

¹³³⁶ Βλ. Weber, «Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», ό.π., σ. 518-530. Σε αυτό το πλαίσιο, η έννοια της προόδου μπορεί να γίνει αποδεκτή μόνο όταν αναφερόμαστε στα μέσα που εξυπηρετούν περισσότερο ή λιγότερο αποτελεσματικά έναν δεδομένο σκοπό και δεν «υψώνεται ποτέ στη σφαίρα των “έσχατων αξιολογήσεων”» (σ. 530). Πρβλ. Αντωνοπούλου, «Για τη σχέση του Βέμπερ με τον Μαρξ», ό.π., σ. 158-159. Το ότι και ο Καστοριάδης επισημαίνει ότι στην ιστορία μπορεί να γίνει λόγος μόνο για τεχνική και όχι για ηθική πρόοδο (*Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. β', ό.π., σ. 404-406) μπορεί κάλλιστα να θεωρηθεί ως μια έμμεση απόδειξη για όσα θα υποστηρίξουμε στη συνέχεια, ότι δηλαδή η βεμπεριανή κριτική στο δόγμα της εκπήγασης προοικονομεί την καστοριαδική κριτική στη θεωρησιακότητα.

¹³³⁷ Βλ. Έγκελς, *Η φαινομενολογία του νου*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, Αθήνα: Εστία, 2007, σ. 530-542, κεφ. «Η απόλυτη ελευθερία και ο Τρόμος»· Hegel and the Human Spirit. A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit 1805-06 with Commentary, μτφρ. L. Rauch, Νητρόιτ: Wayne State University Press, 1983, σ. 156-157. Πρβλ. την εξαιρετικά κατατοπιστική παρουσίαση του ζητήματος από τον Γιώργο Φαράκλα, στο κείμενο «Έγκελς και Μακιαβέλλι: επιβάλλω τον νόμο. Το δίκαιο ως άρνηση του γεγονότος από τον εαυτό του», στον τόμο του ιδίου «Αυτό το πράγμα». Κριτική της αιτιότητας και αυτοσχесία στην συγκρότηση του κοινωνικού αντικειμένου. Δέκα δοκίμια, Αθήνα: Νήσος, 2001, σ. 55-78. Φυσικά, ο Hegel ασκεί και κριτική στην περίοδο της Τρομοκρατίας, καθώς η τελευταία λύνει μεν την αντίφαση καθολικής και καθέκαστης βούλησης, αλλά το κάνει «εξομοιώνοντας τη μία με την άλλη» (*Η φαινομενολογία του νου*, ό.π., σ. 542). Αυτή όμως η εξομοίωση κρίνεται ως ένα αναγκαίο στάδιο, μια πρόοδος απαραίτητη για τη γέννηση του ηθικού νου. Ο Ροβεσπιέρος μπορεί να έκανε λάθη, αλλά τα πράγματα επρόκειτο να έρθουν αναγκαία έτσι ώστε να καταστεί περιττός, «να τον εγκαταλείψει η αναγκαιότητα».

το άλλο, υπερβαίνοντας διαλεκτικά τις εμμενείς αντιφάσεις του προηγούμενου, μέχρι τελικά να οδηγηθούμε στον κομμουνισμό, τη λύση του αινίγματος της ανθρώπινης ιστορίας; Αν διερωτηθεί κανείς «ως προς τι» ήταν αναγκαίες αυτές οι στιγμές και αυτές οι υπερβάσεις (καθώς και πάμπολλες άλλες, που, αν ήθελε να είναι κανείς συνεπής, θα έπρεπε να περιλάβουν και την ιστορία των μη δυτικών πολιτισμών, την κατάκτησή τους, όλες τις μάχες, τις σφαγές, τις συγκυρίες),¹³³⁸ δεν μπορεί παρά να οδηγηθεί στο συμπέρασμα ότι ήταν αναγκαίες για να φτάσουμε στο παρόν (ή στο εγγύς μέλλον), στο προνομιακό σημείο όπου επιτέλους όλο το νόημα της ιστορίας ξεκλειδώνεται και, αν μένουν να γίνουν ακόμη ορισμένα πράγματα, αυτά είναι μάλλον επουσιώδη.

Σε πλήρη αντίθεση με αυτή τη γραμμή σκέψης, ο Weber προτάσσει μια θεώρηση της ιστορίας που είναι αδύνατο να υπαχθεί σε τελεολογικές ή εξελικτικές κινήσεις, ήδη λόγω του γεγονότος ότι δεν μπορεί να υπάρξει ενιαία και οριστική απάντηση στο τι συνιστά κάθε φορά ιστορία. Καθώς το ποτάμι του ιστορικού γίνεσθαι δεν σταματά να κυλά, φέρνει στην επιφάνεια νέες αξίες, νέα ενδιαφέροντα, νέα κρίσματα για το τι είναι σημαντικά ιστορικά. Σε αυτό το πλαίσιο θα πρέπει να γίνει κατανοητό και το μεγάλο ενδιαφέρον που έχουν προκαλέσει οι υπό συζήτηση αναλύσεις του Weber για την ιστορία σε στοχαστές που καταπιάνονται με την ανάδειξη του ανοιχτού, απερίσταλτου και δημιουργικού χαρακτήρα της ιστορίας, όπως για παράδειγμα ο Maurice Merleau-Ponty.

Στις *Περιπέτειες της διαλεκτικής*, ο μεγάλος φιλόσοφος αντλεί σε σημαντικό βαθμό από την ιστορική μεθοδολογία του Max Weber, βλέποντάς την ως ένα αντίδοτο στον μαρξιστικό ντετερμινισμό: «Ο ιστορικός δεν μπορεί να κοιτάξει το παρελθόν χωρίς να του προσδώσει ένα νόημα, χωρίς να εντάξει σε μια προοπτική το σημαντικό και το επουσιώδες, το ουσιαστικό και το τυχαίο [...] Δεν μπορεί να εμποδίσει κανείς την εισβολή του ιστορικού στην ιστορία».¹³³⁹ Για να παραφράσουμε μια διατύπωση του γάλλου στοχαστή, θα λέγαμε ακριβώς ότι η ιστορία δεν είναι δυνατόν να ιδωθεί από κάποια απόλυτη σκοπιά εκτός κόσμου, αλλά καθίσταται δυνατή ακριβώς *επειδή* κι εμείς είμαστε σάρκα από τη σάρκα της – με ό,τι αυτό συνεπάγεται. Αντίστοιχες συνάψεις εντοπίζονται εξάλλου ανάμεσα στις βεμπεριανές θέσεις και τη σκέψη στοχαστών της ερμηνευτικής φιλοσοφίας, για τους οποίους δεν είμαστε απλώς όντα που τυχαίνει να ασχολούνται με την ιστορία, αλλά

¹³³⁸ Υπάρχουν μάλιστα στιγμές στις οποίες ο Marx πράγματι φτάνει να υποστηρίξει ρητά τέτοιες θέσεις, όπως λόγου χάρι όταν εκφράζεται θετικά για την κατάκτηση της Ινδίας από τους Άγγλους, η οποία θα σηματοδοτούσε την εκρίζωση των τοπικών παραδοσιακών και συνεπώς οπισθοδρομικών παραγωγικών σχέσεων, τοποθετώντας στη θέση τους τις αντίστοιχες καπιταλιστικές, οι οποίες αποτελούσαν πρόοδο, αφού έφερναν την Ινδία ένα βήμα πιο κοντά στον σοσιαλισμό. Βλ. Karl Marx, «The British Rule in India», *New York Herald Tribune*, 25/6/1853, διαθέσιμο στο <<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1853/06/25.htm>>. Για να είμαστε πάντως δίκαιοι, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ο Marx, ιδίως πλησιάζοντας τα τελευταία χρόνια της ζωής του, φαίνεται να αναθεώρησε αυτές τις θέσεις και να επεξεργάστηκε μια –όχι ολοκληρωμένη, πάντως– θεώρηση που συνδύαζε τον κομμουνισμό με τον σεβασμό προς τις τοπικές παραδόσεις. Κομβική στιγμή αυτής της δεύτερης στάσης θεωρείται η περίφημη αλληλογραφία με τη ρωσίδα επαναστάτρια Vera Zasulich, στην οποία βασίζονται συγγραφείς όπως ο Ettore Cinnella (*Ο άλλος Marx*, μτφρ. Α. Γρίβα, Αθήνα: Εκδόσεις των Συναδέλφων, 2019) και η Isabelle Garo (*Marx et l'invention historique*, ό.π.).

¹³³⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, Έβανστον: Northwestern University Press, 1973, σ. 10, όπως παρατίθεται στο πολύ σημαντικό κείμενο του Savage, «Merleau-Ponty's Use of the Weberian Example: Avoiding Totalizing Meanings in History», ό.π., σ. 81.

ουσιωδώς ιστορικά όντα,¹³⁴⁰ αλλά και του Michel Foucault, για τον οποίο κάθε ιστορία είναι ιστορία του παρόντος.

Ακριβώς σε αυτό το σημείο ξανασυναντάμε τη φιλοσοφία του Καστοριάδη, ο οποίος παραλαμβάνει κρίσιμα στοιχεία της βεμπεριανής θεώρησης και τα ωθεί να αλληλεπιδράσουν γόνιμα με τη δική του φιλοσοφία του φαντασιακού. Ας ξεκινήσουμε παραθέτοντας μερικές γραμμές από τη *Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*:

«[Τ]ο δυτικό πρόταγμα της συγκρότησης μια ολικής ιστορίας, εξαντλητικής κατανόησης και εξήγησης των κοινωνιών άλλων εποχών και χώρων, περιέχει αναγκαστικά στη ρίζα του την αποτυχία, αν θεωρηθεί ως θεωρησιακό πρόταγμα. Ο δυτικός τρόπος θεώρησης της ιστορίας βασίζεται στην ιδέα ότι αυτό που ήταν [...] νόημα της κοινωνίας τους για τους Ασσυρίους, μπορεί να γίνει, με απόλυτη ακρίβεια, νόημα για μας. Αυτό όμως είναι προφανώς αδύνατο, και προσβάλλει συγχρόνως ως αδύνατο το θεωρησιακό πρόταγμα της ολικής ιστορίας. Η ιστορία είναι πάντοτε ιστορία για μας – πράγμα που δεν σημαίνει ότι έχουμε το δικαίωμα να την ακρωτηριάσουμε όπως μας αρέσει, ούτε να την υποτάξουμε αφελώς στις δικές μας προβολές, αφού ακριβώς αυτό που μας ενδιαφέρει στην ιστορία είναι η αυθεντική μας *ετερότητα*, τα άλλα δυνατά του ανθρώπου στην απόλυτή τους μοναδικότητα».¹³⁴¹

Οι εκλεκτικές συγγένειες των δύο προσεγγίσεων είναι σαφείς. Τοποθετώντας στο επίκεντρο της ανάλυσής του το θεμελιώδες νόημα που συγκροτεί κάθε κοινωνία, ο φιλόσοφος υποστηρίζει ότι αντικρίζουμε πάντοτε το παρελθόν φορώντας τα φαντασιακά γυαλιά του παρόντος. Ωστόσο, το ότι η ετερότητα διαμεσολαβείται πάντα από το δικό μας πρίσμα, δεν σημαίνει ότι μπορούμε να δούμε εκεί ό,τι μας αρέσει ή να υποστηρίξουμε επ' αυτής το στιδήςποτε. Έτσι λοιπόν, θα συμφωνήσουμε με τον Nicolas Poirier, όταν γράφει ότι, για τον Καστοριάδη, αν η ιστορία θέλει να είναι κάτι παραπάνω από ένας κατάλογος με ημερομηνίες, «απαιτείται η ένταξη του ακατέργαστου υλικού που παρέχουν τα γεγονότα σε μια προοπτική: τα τελευταία δεν μιλούν ποτέ από μόνα τους, αλλά αποκαλύπτουν τη δική τους συμμετοχή στο καθολικό μόνο μέσω ενός ιδιαίτερου λόγου που είναι αναγκαστικά [ιστορικά] τοποθετημένος. [...] Μόνο με την προϋπόθεση ότι είναι τοποθετημένο μέσα στην ιστορία μπορεί το υποκείμενο να επεξεργαστεί μια γνώση *πάνω* στην ιστορία».¹³⁴²

¹³⁴⁰ Βλ. το κεφάλαιο με τον χαρακτηριστικό τίτλο «We don't do history. We are history», στο Zimmerman, *Hermeneutics. A Very Short Introduction*, ό.π., σ. 32-33. Πρβλ. Κωνσταντίνος Καβουλάκος, «Αλήθεια, ιστορία, κοινωνία στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη», *Νέα Εστία* 1722, 2000, κείμενο στο οποίο παρουσιάζονται συνάφειες της καστοριαδικής θεώρησης με την ερμηνευτική φιλοσοφία: ο λόγος πάνω στην ιστορία περιλαμβάνεται στην ιστορία (σ. 613)· η ιστορικότητα της ιστορίας δεν είναι μόνο αναγκαίος περιορισμός, αλλά και υπερβατολογικός της όρος· μόνο ιστορικά όντα μπορούν να ενδιαφέρονται να κάνουν ιστορία και να έχουν εμπειρία της ιστορίας (σ. 614).

¹³⁴¹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 242-243, (με τροποποίηση της μετάφρασης). Αλλάζουμε την απόδοση του *spéculatif* από «κατοπτριστικό» σε «θεωρησιακό», αφού θεωρούμε ότι σε αυτό εν προκειμένω αναφέρεται ο Καστοριάδης. Ούτως ή άλλως, ο Καστοριάδης συνδέει πολύ στενά σε άλλα σημεία του έργου τις δύο έννοιες. Βλ. πχ. στο ίδιο, σ. 101 («του θεωρησιακού και του κατοπτριστικού»).

¹³⁴² Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 241.

Την ίδια στιγμή, η κριτική του Καστοριάδη στον εγγελιανισμό και τον μαρξισμό, η οποία αποτέλεσε και τη βάση για μια συνολικότερη κριτική στην κληρονομημένη φιλοσοφική σκέψη και οντολογία, δεν αφορά μόνο τον ντετερμινισμό, αλλά και αυτό που ο ίδιος ονομάζει «ξένωση στο θεωρησιακό».¹³⁴³ Με άλλα λόγια, την αντίληψη ότι είναι δυνατό να υπάρξει μια πλήρης θεωρία του κοινωνικού, μια οριστική ερμηνεία της ιστορίας, μια πραγμάτευση για την κοινωνία και την επανάσταση που θα είναι διατυπωμένη εκ των προτέρων και θα αφορά ένα σύστημα δυνάμεων οι οποίες συμπεριφέρονται και αλληλεπιδρούν με βάση ένα σύστημα άπαξ καθορισμένων νόμων, των οποίων «τα αποτελέσματα μπορούν εξ ολοκλήρου και εξαντλητικά να συναχθούν διά παραγωγής (και επομένως και δι' απαγωγής)».¹³⁴⁴ Όπως για τον Weber, έτσι και για τον Καστοριάδη, ο θεωρησιακός τρόπος σκέψης επιχειρεί να σκεφτεί τη μαγματική κίνηση των κοινωνιών εκ των προτέρων και με τη μορφή γενικών και αφηρημένων αρχών,¹³⁴⁵ οι οποίες κατευθύνουν και σκηνοθετούν την ιστορία τοποθετούμενες «πίσω» από τη σκηνή του ιστορικού γίνεσθαι – οι οποίες κυβερνούν την ιστορία *a tergo*, για να παραφράσουμε μια χαρακτηριστική διατύπωση του ίδιου του φιλοσόφου.¹³⁴⁶

Η συνάφεια της βεμπεριανής κριτικής στον *Emanatismus* με την καστοριαδική αντιπαράθεση στη θεωρησιακότητα είναι τόσο σαφής, που σχεδόν δεν χρειάζεται να σχολιαστεί περαιτέρω. Οι δύο στοχαστές όχι μόνο αναφέρονται στο ίδιο πρόβλημα, αλλά και το εντοπίζουν στους ίδιους κοινούς αντιπάλους: τον μαρξισμό και τον εγγελιανισμό, μέσα από μια ανάμειξη των θέσεων των ιδρυτών πατέρων και των επιγόνων αυτών των παραδόσεων. Αυτό ωστόσο που έχει νόημα να τονιστεί είναι ότι, για ακόμη μία, φορά, ο Καστοριάδης κινείται σε ένα ρητά οντολογικό επίπεδο και επιχειρεί να δώσει μια απάντηση στις προκλήσεις του θεωρησιακού τρόπου σκέψης που να εγγράφεται στην ίδια τη φύση του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου.¹³⁴⁷

Σε αυτό λοιπόν το πλαίσιο, το εμπόδιο που κατά τον Καστοριάδη συναντούν οι θεωρησιακές απόπειρες σύλληψης της ιστορίας δεν είναι μόνο ότι κοιτάζουμε το παρελθόν από διαρκώς εναλλασσόμενες οπτικές γωνίες, αλλά, βαθύτερα, ότι το ίδιο κοινωνικο-ιστορικό αυτοδημιουργείται και αλλάζει συνεχώς: το ανθρώπινο πράττειν εισάγει στον κόσμο το νέο και το απρόβλεπτο, η κίνηση του κοινωνικού φαντασιακού είναι διαρκής και

¹³⁴³ Βλ. π.χ., Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 104.

¹³⁴⁴ Στο ίδιο, σ. 47.

¹³⁴⁵ Βλ. π.χ. στο ίδιο, σ. 33, 40, 47 και ιδίως 52.

¹³⁴⁶ Βλ. στο ίδιο, σ. 248.

¹³⁴⁷ Μια λεπτή διευκρίνιση ίσως αποτρέψει την παρεξήγηση των όσων υποστηρίζουμε. Όπως έχουμε ήδη σημειώσει, οι βεμπεριανές πραγματεύσεις επί του θέματος απέχουν πολύ από το να έχουν έναν αυστηρά μεθοδολογικό χαρακτήρα, όπως υποστηρίζουν πολλοί μελετητές και όπως ίσως πίστευε και ο ίδιος ο Weber. Προσπαθώντας να συλλάβει τον ορθό τρόπο να γνωρίσουμε την ιστορία, ο στοχαστής δεν ήταν να δυνατό να αποφύγει ορισμένες κρίσιμες αποφάνσεις περί του *τι είναι* η ιστορία. Παρότι λοιπόν είναι βέβαιο ότι και στον Weber μπορεί να εντοπίσει κανείς μια λανθάνουσα ιστορική και κοινωνική οντολογία, και παρότι κι εμείς οι ίδιοι στην παρούσα ενότητα προσπαθήσαμε ακριβώς να προχωρήσουμε σε μια μάλλον οντολογική παρά μεθοδολογική ανάγνωση της κριτικής στο δόγμα της εκπήγασης, παραμένει ανάμεσα στο βεμπεριανό και το καστοριαδικό εγχείρημα μια θεμελιώδης διαφορά: ότι ο Καστοριάδης επιχειρεί εμπρόθετα, ρητά και συστηματικά να θεματοποιήσει την προσίδια οντολογία του κοινωνικο-ιστορικού. Αυτό τον οδηγεί να κινηθεί σε ένα τρόπον τινά διαφορετικό επίπεδο και να καταπιαστεί αναλυτικά και όχι παρεμπιπτόντως με τα συναφή ζητήματα.

όχι καθορισμένη. Για τον φιλόσοφο, ο μαρξισμός, ενώ από τη μία πλευρά αποδίδει έμφαση στη μαζική δράση των ανθρώπων, στην πάλη των τάξεων, στο γεγονός ότι οι άνθρωποι φτιάχνουν την ιστορία τους, έστω και αν αυτό συμβαίνει μέσα σε συνθήκες που δεν επιλέγουν οι ίδιοι –κάτι που είναι, φυσικά, απόλυτα ακριβές–, από την άλλη συγκαλύπτει τη ριζική δημιουργικότητα του ανθρώπινου πράττειν, την ανάδυση απρόβλεπτων, μη αναγώγιμων, απερίσταλτων νέων διαστάσεων, θεσμών, φαντασιακών σημασιών, προσπαθώντας να συλλάβει επιστημονικά τους ιστορικούς και οικονομικούς νόμους που διέπουν την κίνηση των κοινωνιών.¹³⁴⁸ Το ζήτημα είναι όμως ότι ακριβώς τέτοιοι νόμοι δεν μπορούν να υπάρξουν, στον βαθμό που «η ιστορία είναι το βασίλειο της δημιουργίας».¹³⁴⁹

Συμπερασματικά, θα λέγαμε πως, με μία έννοια, ό,τι στο βεμπεριανό *corpus* παρουσιάζεται, έστω και ανακριβώς, ως μεθοδολογική αρχή για τις επιστήμες του πολιτισμού –ανυπαρξία απόλυτου πρίσματος, διαρκής εναλλαγή των οπτικών γωνιών, αντιντετερμινισμός και αντιθεωρησιακότητα– στο καστοριαδικό έργο βρίσκει την οντολογική του δικαιολόγηση. Σίγουρα, όπως υποστηρίζει ο Weber, η γνώση της κοινωνίας και της ιστορίας είναι προϊόν της ιστορίας και της κοινωνίας και αλλάζει μαζί τους. Όμως, συμπληρώνει ο Καστοριάδης, και η ίδια η κοινωνία είναι προϊόν της κοινωνίας: η κοινωνία είναι αυτοδημιουργία, αυτοθέσμιση και αυτοαλλοίωση αξιών και φαντασιακών σημασιών, οι οποίες ορίζουν τι ισχύει και τι όχι, τι είναι καλό και τι κακό, τι σπουδαίο και τι ποταπό, πώς και γιατί να ζήσει και να πεθάνει κανείς, τι είναι σημαντικό και τι ασήμαντο, τι αξίζει και τι όχι, με όλες τις έννοιες του όρου – συνεπώς, εννοείται, και τι αξίζει να γνωσθεί και με ποιον τρόπο, με τη μεσολάβηση ποιων τρόπων του σκέπτεσθαι και του πράττειν θα γνωσθεί.

Με την κριτική τους στον θεωρησιακό τρόπο σκέψης, οι δύο συγγραφείς ξεπέρασαν κατά τη γνώμη μας την απλή κριτική στον ντετερμινισμό. Δεν είναι μόνο, και δεν είναι τόσο, ότι ο ντετερμινισμός, οικονομικού ή άλλου είδους, τυχαίνει να μην επιβεβαιώνεται εμπειρικά

¹³⁴⁸ Σε αυτή τη λογική, ο Καστοριάδης θα φτάσει μέχρι το σημείο να γράψει ότι ο Marx και ο μαρξισμός συγκαλύπτουν ακόμα και την ίδια την πάλη των τάξεων, από τη στιγμή που βλέπουν την εργασιακή δύναμη ως ένα εμπόρευμα του οποίου η αξία μπορεί να προσδιοριστεί αντικειμενικά μέσα σε ένα σύστημα οικονομικών κανόνων. Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, ό.π., σ. 62-65· «Γιατί δεν είμαι πια μαρξιστής», ό.π., σ. 64-71· πρβλ. Μαργαρίτης, *Κορνήλιος Καστοριάδης και το τέλος του κλασικού εργατικού κινήματος*, ό.π., σ. 41-43. Στην πραγματικότητα, έχουμε εδώ να κάνουμε με ένα επιχείρημα που αποκτά ολοένα και μεγαλύτερη σημασία στο καστοριαδικό έργο. Έχοντάς το αρχικά συλλάβει σε μια πρώτη μορφή την περίοδο που και ο ίδιος παρέμενε μαρξιστής, οπότε και το καταλόγιζε στις ντετερμινιστικές τάσεις του μαρξιστικού κινήματος, οι οποίες κατά τη γνώμη του μιλούσαν για την πάλη των τάξεων αφηρημένα, και όχι όπως αυτή λάμβανε χώρα συγκεκριμένα στους ζωντανούς χώρους της μαζικής εργασίας, ο Καστοριάδης οδηγήθηκε εν τέλει να εντοπίσει αυτό το πρόβλημα σε ορισμένες θεμελιώδεις πτυχές της σκέψης του ίδιου του Marx, ιδίως στον βαθμό που ο τελευταίος στο *Κεφάλαιο* θα επιχειρήσει να σκεφτεί με τους όρους μιας αυστηρής οικονομικής *επιστήμης*, έστω και κριτικής. Επ' αυτού, χαρακτηριστικά είναι τα κείμενά του «Εισαγωγή», στον τόμο του ίδιου *Το εργατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό*, μτφρ. Α. Στίνας, Αθήνα: Πράξη, 1972 και «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: Από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς», ό.π., σ. 303-385. Βλ. ιδίως σ. 319, υποσημ. 13 και τα κείμενα που παρατίθενται εκεί. Πρβλ. Jeremy C.A. Smith, «Capitalism», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, ό.π., σ. 155-159. Αντιπρβλ. Ροκαμαδούρ, «Από την εργατική διεύθυνση της παραγωγής στην υπεράσπιση της δημοκρατίας. Βασικές γραμμές για μια κριτική στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη», ό.π., σ. 30-34.

¹³⁴⁹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 68.

παρά σε ορισμένες μόνο περιπτώσεις. Πολύ βαθύτερα, ο ντετερμινισμός συνδέεται με μια θεώρηση για την ιστορία και την κοινωνία που είναι θεμελιωδώς λανθασμένη: την ιδέα ότι είναι δυνατόν να περιστείλουμε την ενδεχομενικότητα,¹³⁵⁰ την ανοικτότητα, τη μαγματικότητα, την (αυτο)δημιουργικότητα του ανθρώπινου πράττειν σε ορισμένες βασικές αρχές, από τις οποίες μπορεί να παραχθεί η ιστορία ή να απορρεύσει η πραγματικότητα. Αποδίδοντας από κοινού αυτό το σφάλμα στον εγγελιανισμό και τον μαρξισμό, ο Weber και ο Καστοριάδης μάς προσφέρουν τελικά μια νέα οπτική για τη γνώση, αλλά και για την ίδια την οντολογική υφή της ιστορίας, μια οπτική που δεν είναι απλώς διαφορετική, αλλά και ρητά ανταγωνιστική προς την αντίστοιχη μαρξική.¹³⁵¹

Αυτό είναι κάτι που δεν έχει επισημανθεί επαρκώς. Υπάρχουν συγγραφείς που με πολύ εύστοχο και καλόπιστο τρόπο έχουν αναδείξει τους τρόπους με τους οποίους το μαρξικό και το βεμπεριανό εγχείρημα μπορούν να θεωρηθούν παραπληρωματικά, κάτι που με μία έννοια τελεί σε συμφωνία και με τις προθέσεις του ίδιου του Weber, ο οποίος είχε ονομάσει ένα από τα τελευταία σεμινάρια του στη Βιέννη «Θετική κριτική του ιστορικού υλισμού».¹³⁵² Παρ' όλα αυτά, κατά τη γνώμη μας αυτή η παραπληρωματικότητα μπορεί να γίνει δεκτή μόνο στο επίπεδο του ιστορικού περιεχομένου και, κυρίως, *με τους επιστημολογικούς και οντολογικούς όρους του Weber*.

Από τη μεριά του, ο Καστοριάδης εμβαθύνει ακόμη περισσότερο στην κατεύθυνση της κριτικής της ξένωσης στο θεωρησιακό, αναπτύσσοντας μια φιλοσοφία που, εκκινώντας από

¹³⁵⁰ Αναφορικά με την ενδεχομενικότητα στον Weber, έχουμε ήδη αναφερθεί στις σχετικές εργασίες του Kari Palonen και του Sven Eliaeson. Σε ό,τι αφορά τον Καστοριάδη, η έννοια της ενδεχομενικότητας βρίσκεται στο επίκεντρο της συζήτησής του με τον René Girard, που έλαβε χώρα στο πλαίσιο του περίφημου συνεδρίου του Σεριζύ για την αυτοοργάνωση. Βλ. «La contingence dans les affaires humaines», ό.π., σ. 279-301. Στις σ. 295-296, μάλιστα, ο Καστοριάδης εισάγει την ιδέα της *μετα-ενδεχομενικότητας* ως στοιχείο που χαρακτηρίζει τις κοινωνίες στις οποίες υπάρχει το σπέρμα, έστω, της αυτονομίας: σύμφωνα με την ανάλυσή του, ενώ οι κοινωνικοί θεσμοί εν γένει είναι αυθαίρετοι και ενδεχομενικοί, ως δημιουργίες του φαντασιακού, απαιτείται μια κοινωνική φαντασιακή θέσμιση συγκεκριμένου τύπου –μια ορισμένη διάρρηξη της κλειστότητας του κοινωνικού φαντασιακού– προκειμένου η ενδεχομενικότητα των θεσμών να μπορεί να συνειδητοποιηθεί.

¹³⁵¹ Σε αυτό το πλαίσιο, το να σημειώσουμε, όπως ο Alain Touraine (*Sociologie de l'action*, ό.π., σ. 36) ότι ο Weber, με την πρόταξη της σημασίας των –προερχόμενων από τον αγαπημένο του Goethe– «εκλεκτικών συναφειών» στη μελέτη της ιστορίας, προσφέρει ένα αντίβαρο στον αυστηρό ντετερμινισμό, είναι ορθό αλλά δεν εξαντλεί το ζήτημα. Θα πρέπει επίσης να κινηθούμε προς την κατεύθυνση που κατά κάποιον τρόπο σκιαγραφεί ο Randal Collins, όταν επισημαίνει (*Max Weber. A Skeleton Key*, ό.π., σ. 96) ότι κατά κάποιον τρόπο στον Weber *δεν μπορεί να γίνει λόγος για μια γενική θεωρία της ιστορίας*.

¹³⁵² Βλ. Forte, «Religion and Capitalism», ό.π.· Αλέξανδρος Παπαδημητρίου, «Η γέννηση του καπιταλισμού στον Marx και στον Weber», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*, ό.π., σ. 113-132· Berlan, «Ένας ριζοσπάστης Max Weber», ό.π., σ. 104-107, απ' όπου και προέρχεται η πληροφορία για τον τίτλο του μαθήματος του Weber το 1918. Στον αντίποδα, η προσέγγιση της Colliot-Thélène, που εν τέλει φέρνει τον Weber και τον Marx τόσο κοντά, ώστε οι μόνες διαφορές τους να είναι η βεμπεριανή εναντίωση στον οικονομισμό και η αυστηρά μεθοδολογική κριτική στην απολυτοποίηση των πρισμάτων –μια εναντίωση, μάλιστα, που, «ανεξάρτητα από την όποια σημασία της, φαντάζει σαν δευτερεύουσα απόκλιση μπροστά [στην] έμπνευση [sic], κοινή στον ιστορικό υλισμό και στη βεμπεριανή κοινωνιολογία, στην εμμένεια των πρακτικών, των δομών, όπως και των σχέσεων των αμοιβαίων καθορισμών τους» (*Ο Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 62)–, δεν μπορεί να γίνει δεκτή, στον βαθμό ακριβώς που παραγνωρίζει την αντιπαράθεση του Weber προς τον Marx στο θεμελιώδες ζήτημα της θεωρησιακότητας.

το κοινωνικο-ιστορικό πεδίο, επεκτείνει εν τέλει τη δημιουργικότητα σε κάθε πεδίο του είναι.¹³⁵³ Η θεώρησή του είναι έτσι πολύ πιο συνεκτική οντολογικά και στο βάθος κινούμενη σε περιοχές που ο Weber δεν θέλησε να αγγίξει. Δεν μπορεί ωστόσο να παραγνωρίσει κανείς ότι η ρήξη με τον θεωρησιακό τρόπο πραγμάτευσης του κοινωνικο-ιστορικού, η κατάδειξη του ότι η ιστορία δεν μπορεί να έχει ενιαία κατεύθυνση ούτε τέλος, έχει πραγματοποιηθεί ήδη από τον Weber και, αν κρίνουμε από την καταφανή συνάφεια των χωρίων που παραθέσαμε στις προηγούμενες σελίδες, ο Καστοριάδης φαίνεται να κληρονομεί αυτούσιες ορισμένες από τις βεμπεριανές προβληματικές. Υπό αυτή την οπτική, η εκ μέρους του Tranchant Thibault τοποθέτηση της ιστορικής θεώρησης του Weber στο ίδιο επιστημολογικό επίπεδο με εκείνη του Marx, με στόχο να αναδειχτεί εξ αντιπαραβολής η πρωτοτυπία και η μοναδικότητα της καστοριαδικής προσέγγισης, αποδεικνύεται άστοχη.¹³⁵⁴

Η διπλή ζωή του Marx

*Μένει ένα τελευταίο σημείο όπου θα μπορούσαμε να σταθούμε, η έννοια του «έργου» του Marx. Αλλά αυτό το τεράστιο έργο ενός μεγάλου στοχαστή είναι έργο, όπως το έργο του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, του Καντ ή του Χέγκελ. Δηλαδή, η σκέψη που η πορεία της ενσαρκώνεται μέσα σ' αυτό το σύνολο των γραπτών είναι προβληματική – και η αξία της είναι τόσο μεγαλύτερη, όσο περισσότερο προβληματική είναι.*¹³⁵⁵

Κορνήλιος Καστοριάδης

Επιχειρώντας μέχρι στιγμής να παρουσιάσουμε τα σημεία στα οποία οι δύο υπό εξέταση συγγραφείς πραγματοποιούν σημαντικές μετατοπίσεις ή και ριζικές τομές σε σχέση με τον Marx, ενδέχεται να παρουσιάσαμε τη μαρξική και μαρξιστική σκέψη κάπως μονόπλευρα, όσο κι αν προσπαθήσαμε να είμαστε προσεκτικοί και όχι απόλυτοι. Θα πρέπει λοιπόν, αν θέλουμε το παρόν κεφάλαιο να μη σημαδευτεί από μια βαριά έλλειψη, να αναφερθούμε και σε άλλες όψεις και πτυχές της μαρξιστικής παράδοσης· όψεις και πτυχές που όχι μόνο δεν δέχτηκαν τα κριτικά πυρά του Weber και του Καστοριάδη, αλλά, εντελώς αντίθετα, τους οδήγησαν να εκφράσουν τον απεριόριστο θαυμασμό τους για τα αναλυτικά εργαλεία που κόμισε στον κοινωνικό στοχασμό ο μεγάλος επαναστάτης φιλόσοφος, αλλά και για τις πορείες σκέψης που διάνοιξε.

Το ζήτημα εξάλλου δεν είναι καινούριο, ούτε σχετίζεται αποκλειστικά με τους διανοητές που μελετάμε εδώ. Πηγάζει από τις αμφισημίες και τις εντάσεις που σημαδεύουν το έργο

¹³⁵³ Έτσι, παρατηρήσεις σαν αυτή του Κωνσταντίνου Ράντη, σύμφωνα με την οποία ο Καστοριάδης είναι στις καλύτερες στιγμές του ένας μαρξιστής (*Καστοριάδης & Marx*, ό.π., σ. 135), είναι πολύ απλά αδύνατο να υποστηριχθούν.

¹³⁵⁴ Tranchant, *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, ό.π., σ. 441-446.

¹³⁵⁵ *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, ό.π., σ. 56.

του ίδιου του Karl Marx.¹³⁵⁶ Αν στις προηγούμενες σελίδες δόθηκε, όπως ελπίζουμε, μια αρκετά καλή ιδέα για τις μονολιθικές, οικονομιστικές, ντετερμινιστικές και θετικιστικές τάσεις που μπορούν να βρεθούν στα γραπτά του, αυτό δεν θα πρέπει να μας κάνει να λησμονήσουμε ότι στα ίδια αυτά γραπτά κυοφορούνται επίσης ιδέες που δείχνουν προς μια εντελώς διαφορετική κατεύθυνση, αποδίδοντας τον πρώτο λόγο στην επινοητικότητα της πολιτικής πράξης του προλεταριάτου, στον πρωτόγνωρο, απρόβλεπτο και πολιτικά επιθυμητό χαρακτήρα μορφών ζωής όπως η Παρισινή Κομμούνα, στην αλληλεπίδραση του οράματος της εργατικής απελευθέρωσης με την πολυμορφία άλλων παραδόσεων και πολιτισμών.

Για να μιλήσουμε λίγο σχηματικά, αλλά χωρίς στην πραγματικότητα να παραποιούμε τα πράγματα, ο Marx είναι ο άνθρωπος που, μαζί με τον Engels, καταφέρνει να γράψει φράσεις σαν αυτές: «Λίγη σημασία έχει το τι κάθε φορά φαντάζεται σαν σκοπό του αυτός ή εκείνος ο προλετάριος ή ακόμη και όλο το προλεταριάτο. Σημαντικό είναι μόνο το τι είναι, και τι θα είναι ιστορικά αναγκασμένο να κάνει σύμφωνα με αυτό το είναι».¹³⁵⁷ Και είναι ο ίδιος άνθρωπος που, όχι μόνο διαβεβαιώνει ότι οι άνθρωποι φτιάχνουν την ιστορία τους, έστω και μέσα σε πάντα δοσμένες συνθήκες –κάτι που, με μία έννοια, θα μπορούσε να είναι ο ορισμός της καστοριαδικής δημιουργίας–,¹³⁵⁸ αλλά και τονίζει, όπως μας θυμίζει ο Juan Manuel Forte, ότι η έννοια της υλικής βάσης πρέπει να γίνει αντιληπτή ως αδιαχώριστη από την πρακτική δραστηριότητα, τις διυποκειμενικές σχέσεις και τις πολιτισμικές μορφές των ανθρώπων που ζουν σε μια κοινωνία,¹³⁵⁹ ή δεν παραλείπει, σε μια σημαντική υποσημείωση του *Κεφαλαίου*, να επισημάνει ότι «ο τρόπος παραγωγής καθορίζει τον χαρακτήρα της κοινωνικής, πολιτικής και πολιτισμικής εν γένει ζωής[·] όλα αυτά είναι αλήθεια για την εποχή μας, στην οποία τα υλικά συμφέροντα υπερισχύουν, αλλά όχι για τον Μεσαίωνα, όπου κυριαρχούσε ο Καθολικισμός, ούτε για την Αθήνα και τη Ρώμη, όπου κυριαρχούσε η πολιτική».¹³⁶⁰

Στην ίδια λογική, φέρνοντας στο μυαλό μας την επιμονή του Weber στη μελέτη του «κομφουζιού αμφίδρομων αλληλεπιδράσεων» μεταξύ των διαφόρων κοινωνικών δυνάμεων και μεγεθών, στην οποία με τη σειρά μας έχουμε επιμείνει, δεν θα πρέπει ίσως να εκπλαγούμε αν διαπιστώσουμε ότι στο κεφάλαιο των *Grundrisse* που αφορά τη μέθοδο

¹³⁵⁶ Βλ. Ντανιέλ Μπενσαϊντ, *Ο Μαρξ της εποχής μας. Μεγαλείο και κακοδαιμονίες ενός κριτικού εγχειρήματος*, μτφρ. Γ. Καυκιός, Αθήνα: Τόπος, 2013. Ο συγγραφέας ξεκαθαρίζει εξ αρχής ότι «[έ]να έργο τόσο πολυσχιδές ζει με την ποικιλία και τις αντιθέσεις των ερμηνειών του. Η αντιφατική πολλαπλότητα των καθιερωμένων “μαρξισμών” είναι εγγεγραμμένη στις σχετικές εκκρεμότητες που αφήνει ένα κείμενο στο οποίο συνδυάζεται αξεδιάλυτα η κριτική αποκρυπτογράφηση των κοινωνικών ιερογλυφικών και η πρακτική ανατροπή της κατεστημένης τάξης πραγμάτων» (σ. 12). Θεωρούμε τη συγκεκριμένη παρατήρηση ακριβή, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι είμαστε πάντοτε σύμφωνοι με τις λύσεις που επιχειρεί να δώσει στην εν λόγω κατάσταση ο ίδιος ο Daniel Bensaïd, χρησιμοποιώντας ως πλοηγούς για την προσέλαση του μαρξικού έργου τον Walter Benjamin και τον Antonio Gramsci.

¹³⁵⁷ Καρλ Μαρξ, Φρήντριχ Ένγκελς, *Η Αγία Οικογένεια ή Κριτική της κριτικής*, μτφρ. Σ. Καμπουρίδης, Αθήνα: Αναγνωστήδης, χ.χ., σ. 44 (με τροποποίηση της μετάφρασης).

¹³⁵⁸ Καρλ Μαρξ, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, μτφρ: ομάδα Σύγχρονης Εποχής, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2012, σ. 15.

¹³⁵⁹ Forte, «Religion and Capitalism», ό.π., σ. 430.

¹³⁶⁰ Karl Marx, *Capital*, τόμ. 1, μτφρ. S. Moore, E. Aveling, Σικάγο: Charles H. Kerr Editions, 1906, κεφάλαιο iv, σ. 94 κ.ε. Παρατίθεται στο Forte, «Religion and Capitalism», ό.π., σ. 430.

της πολιτικής οικονομίας ο Marx αναφέρεται στην εκάστοτε συγκεκριμένη πραγματικότητα ως έναν κόμπο πολλαπλών καθορισμών και δυνάμεων, οι οποίες πρέπει να αναδειχθούν από την επιστημονική έρευνα.¹³⁶¹

Λαμβάνοντας υπόψη τις εντάσεις, τις πολυσημίες, τις πολλαπλές απόψεις και ερμηνείες που μπορεί να πυροδοτήσει το μαρξικό έργο, και των οποίων εδώ σκιαγραφήσαμε μόνο μια απειροελάχιστη εικόνα, δεν είναι λίγοι οι συγγραφείς που, εγγραφόμενοι στη μαρξιστική παράδοση ή συνομιλώντας συστηματικά μαζί της, επιχειρούν να θεματοποιήσουν ρητά τις αντιφάσεις του Marx και του μαρξισμού και να προτείνουν μια διέξοδο ή έστω μια πιθανή λύση για την κατανόησή τους. Έτσι, παραδείγματος χάρη, ο Karl Korsch θεωρεί ότι, ενώ στο έργο του Marx η θεωρία και η πράξη αρθρώνονται διαλεκτικά, στα κείμενα των επιγόνων, και ιδίως αυτών που ακολουθούν τον Lenin, η θεωρία γίνεται μια καθαρή ενόραση που ανακαλύπτει αλήθειες, οι οποίες στη συνέχεια καθοδηγούν μια πράξη νοούμενη ως αυστηρή εφαρμογή αυτών των αληθειών στην πραγματικότητα.¹³⁶² Από τη μεριά του, ο Maximilien Rubel κινείται σε μια αντίστοιχη λογική: αφού αναγνωρίσει το υπαρκτό πρόβλημα της σύζευξης ελευθερίας και ντετερμινισμού στην τάξη του προλεταριάτου –πώς είναι δυνατόν κάτι που παράγεται με απολύτως άμεσο τρόπο από την καπιταλιστική οργάνωση και εκμετάλλευση της εργασίας να γίνεται την ίδια στιγμή φορέας μιας απελευθερωτικής και κυρίως ελεύθερης δράσης;– διαβάσει τον ίδιο τον Marx ως κριτικό του μαρξισμού, χρησιμοποιώντας τις ηθικοπολιτικές διαστάσεις της μαρξικής σκέψης ως αντίβαρο σε μια πλήρως μηχανιστική θεώρηση του κόσμου.¹³⁶³

Όπως θα δούμε στη συνέχεια, η σχέση θεωρίας και πράξης διαδραματίζει σημαντικό ρόλο και στην καστοριαδική θεματοποίηση του ζητήματος, με τη διαφορά ότι ο Korsch διακρίνει τον Marx από τον μαρξισμό, αποδίδοντας τις θεωρησιακές παρεκτροπές κυρίως στον δεύτερο, ενώ για τον Καστοριάδη μια τέτοια διάκριση δεν μπορεί να σταθεί, τουλάχιστον

¹³⁶¹ Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of the Political Economy*, περιλαμβάνεται στο Karl Marx, Friedrich Engels, *Collected Works*, Νέα Υόρκη: International Publishers, 1976, σ. 38. Πρβλ. τη σημαντική παρατήρηση του Michael Löwy (*Πολιτική και θρησκεία*, ό.π., σ. 17): «Στα Grundrisse – μισό αιώνα πριν το διάσημο δοκίμιο του Μαξ Βέμπερ–, [ο Μαρξ] έκανε αυτόν τον ισχυρό σχολιασμό τονίζοντας τη στενή σχέση που υπήρξε ανάμεσα στον προτεσταντισμό και τον καπιταλισμό: “Η λατρεία του χρήματος εμπεριέχει την άσκηση, την άρνησή του, τη θυσία εαυτού –οικονομία και λιτότητα, στέρηση κοσμικών απολαύσεων, εποχιακών και φευγαλέων. Θέλει να κερδίσει κανείς έναν αιώνιο θησαυρό. Εξ ου και η σχέση (Zusammenhang) ανάμεσα στον Αγγλικό πουριτανισμό, τον Ολλανδικό προτεσταντισμό και το κέρδος του χρήματος (Geldmachen)”. Η παραλληλία (αν όχι η ταυτότητα με τη θέση του Βέμπερ είναι εντυπωσιακή – και επιπλέον λαμβάνοντας υπ’ όψιν ότι ο συγγραφέας της *Προτεσταντικής Ηθικής* δεν μπορούσε να γνωρίζει αυτό το χωρίο, καθώς τα *Grundrisse* [...] εκδόθηκαν για πρώτη φορά το 1940».

Σε αυτό το πλαίσιο, ας σημειωθεί ακόμη ότι στο ύστερο έργο του, ο Louis Althusser επίσης εκθέτει κάποιες σκέψεις που, ενώ εγγράφονται στη μαρξιστική παράδοση, στέκονται κριτικά απέναντι στην ιδέα της ιστορικής νομοτέλειας και αντιπροτείνουν έναν «υλισμό της συνάντησης», ο οποίος ερμηνεύει τα ιστορικά μεγέθη ως δομές που προέκυψαν από την απρόβλεπτη σύμπτωση ποικίλων δυνάμεων και παραγόντων. Στο εσωτερικό αυτών των δομών μπορεί κάλλιστα να γίνει λόγος για νόμους που χαρακτηρίζουν μια συγκεκριμένη δομή· η δημιουργία της, όμως, δεν ήταν προκαθορισμένη. Βλ. Louis Althusser, *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Εκτός γραμμής, 2018.

¹³⁶² Βλ. Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, Παρίσι: Allia, 2012.

¹³⁶³ Βλ. Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Παρίσι: Payot, 2000.

στην αυστηρή της μορφή.¹³⁶⁴ Σε κάθε περίπτωση, κατά τη γνώμη μας όλες αυτές οι προσπάθειες, καθώς και άλλες στις οποίες θα αναφερθούμε στην πορεία, όπως εκείνες του Miguel Abensour και του Ettore Cinnella, είναι γόνιμες και καλοδεχούμενες, καθώς καταπιάνονται με ένα υπαρκτό πρόβλημα.

Αυτή η γονιμότητα ωστόσο τελεί υπό έναν απαράβατο όρο, ο οποίος πρέπει για εμάς να πληρούται ανεξάρτητα από την τελική κατεύθυνση την οποία θα ακολουθήσει ο κάθε στοχαστής: την καταστατική παραδοχή του αμφίσημου ακριβώς χαρακτήρα όχι μόνο της μαρξιστικής παράδοσης, αλλά και του ίδιου του μαρξικού έργου. Όπως σημειώνει προσφυώς ο Nicolas Poirier, είναι αδύνατο να απαλλάξουμε τον Marx από κάθε ευθύνη για τις ντετερμινιστικές, θετικιστικές και οικονομιστικές ερμηνείες των γραπτών του, ως εάν ο ίδιος να μην είχε όχι απλώς φλερτάρει, αλλά και υποστηρίξει ρητά παρόμοιες θέσεις.¹³⁶⁵ Θα δείξουμε ότι τόσο ο Weber όσο και ο Καστοριάδης, ανεξάρτητα από το πού καταλήγουν να βάλουν τον τόνο, αναγνωρίζουν τις εντάσεις του μαρξικού έργου και ως εκ τούτου διατηρούν με τον Marx μια υγιή –δηλαδή, εν προκειμένω, αμφίσημη– σχέση. Ως εκ τούτου, στις συχνά εξαπολύόμενες εναντίον τους αιτιάσεις, σύμφωνα με τις οποίες «δεν τον διάβασαν» ή «δεν τον κατάλαβαν» δεν μπορούμε να δούμε κάτι παραπάνω από έναν τυφλό δογματισμό.

~

Έχει συχνά επισημανθεί ότι, για τον Weber, η μαρξιστική θεώρηση της πραγματικότητας και της ιστορίας –η έμφαση δηλαδή στους τρόπους με τους οποίους η οικονομία δρα καθοριστικά πάνω σε όλα τα πεδία της κοινωνικής ζωής– αποτελούσε ένα εξαιρετικά γόνιμο ερευνητικό εργαλείο, το οποίο θα έπρεπε απλώς να το αποκαταστήσουμε ως τέτοιο.¹³⁶⁶ να πάψουμε να βλέπουμε στις μαρξιστικές υποθέσεις κάποιους αντικειμενικούς νόμους που υπάρχουν ή ισχύουν στ’ αλήθεια και να τις αντιμετωπίσουμε ως μεθοδολογικές αρχές που μας βοηθούν να ερμηνεύσουμε την πραγματικότητα τόσο επειδή την προσεγγίζουν, αλλά και –κυρίως– επειδή η πραγματικότητα αποκλίνει σε σχέση με αυτές· με άλλα λόγια, να αντιμετωπίσουμε τον μαρξισμό ως έναν πολύ χρήσιμο ιδεότυπο, ο οποίος χαρακτηρίζεται από «δημιουργική γονιμότητα»,¹³⁶⁷ «εξέχουσα ευρετική

¹³⁶⁴ Ενδιαφέρον έχει να αντιπαραβάλουμε εδώ τη στάση του Paul Ricoeur, ο οποίος αντιπαραθέτει ρητά τον Weber προς τον «ορθόδοξο μαρξισμό», επισημαίνοντας ωστόσο ότι τον διαβάζει παραπληρωματικά με τον ίδιο τον Marx. Βλ. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ό.π., σ. 183.

¹³⁶⁵ Βλ. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 202. Κατά τον Poirier, σε μια τέτοια αθωωτική ετυμηγορία υπέρ του Marx προβαίνουν συγγραφείς όπως ο προαναφερθείς Maximilien Rubel, αλλά κυρίως ο Louis Janover, μέλος της συντακτικής ομάδας της επιθεώρησης *Études de marxologie* και συγγραφέας, μεταξύ άλλων, του βιβλίου *Les intellectuels face à l'histoire* (Παρίσι: Galilée, 1980), στο οποίο αντιμάχεται την ταύτιση Marx και μαρξισμού.

¹³⁶⁶ Βλ. ενδεικτικά Collot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 45-49, όπου αυτή η άποψη υποστηρίζεται με καθαρότητα. Πρβλ. Αντωνοπούλου, «Για τη σχέση του Βέμπερ με τον Μαρξ», ό.π., σ. 167-168· Παπαδημητρίου, «Η γέννηση του καπιταλισμού στον Marx και στον Weber», ό.π., σ. 130-131.

¹³⁶⁷ Weber, «Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 166. Δεν στερείται νοήματος να παραθέσουμε ολόκληρη τη φράση: «Απελευθερωμένοι από την

σπουδαιότητα»¹³⁶⁸ και εν τέλει αποτελεί «τη μακράν πιο σημαντική περίπτωση ανάμεσα στις ιδεοτυπικές κατασκευές». ¹³⁶⁹

Μάλιστα, ο Weber αφήνει να εννοηθεί ότι έχει κι ο ίδιος εργαστεί χρησιμοποιώντας κατά κάποιον τρόπο μαρξιστικής υφής ιδεότυπους.¹³⁷⁰ Πολύ πιθανώς, αναφέρεται όχι μόνο στις προσπάθειές του να συνδέσει –αν και, εξυπακούεται, ποτέ με μονοσήμαντο τρόπο– το περιεχόμενο, τη διάρθρωση και τον βαθμό εξορθολογισμού των ποικίλων θρησκευτικών δογμάτων με το μορφωτικό και οικονομικό επίπεδο και τις γενικότερες συνθήκες ζωής των κοινωνικών στρωμάτων που αποτέλεσαν τους κατεξοχήν φορείς σχηματισμού και διάχυσής τους, αλλά και στις πιο πρώιμες εργασίες του, όπως λόγου χάρη αυτές που αφορούσαν τα αίτια της παρακμής του ρωμαϊκού δουλοκτητικού πολιτισμού,¹³⁷¹ ή τις αγροτικές σχέσεις σε διάφορες φάσεις και περιοχές της αρχαιότητας,¹³⁷² έργα τα οποία όπως είδαμε προκάλεσαν το ενδιαφέρον μαρξιστών στοχαστών σαν τον Perry Anderson¹³⁷³ και οδήγησαν τον Eduard Baumgarten να κάνει λόγο για έναν «διευρυμένο υλισμό» του Max Weber, που προσθέτει στον οικονομικό υλισμό του Marx έναν πολιτικό και στρατιωτικό υλισμό¹³⁷⁴ – θέση που αν και, όπως δείξαμε, δεν μπορεί να γίνει αποδεκτή σε φιλοσοφικό επίπεδο, είναι κατανοητή αν την ερμηνεύσει κανείς σε επίπεδο απλού, έκδηλου περιεχομένου.

Σε ένα πρώτο επίπεδο, λοιπόν, η αμφισημία της σχέσης του Weber με τον Marx φαίνεται να εντοπίζεται στην αποδοχή, από τη μία πλευρά, της σημασίας του μαρξισμού, με την ταυτόχρονη τοποθέτησή του, από την άλλη, σε ένα διαφορετικό επιστημολογικό πλαίσιο, που αρνείται καταστατικά τον ντετερμινισμό και τη μονοσημαντότητα των καθορισμών. Αυτή η παρατήρηση, όμως, μόλις που ξεκινά να σκιαγραφεί την ιδιαίτερη σύνδεση του Weber με τον Marx, μια σύνδεση που υπερβαίνει κατά πολύ το μεθοδολογικό επίπεδο και επεκτείνεται στην κριτική αλληλεπίδραση του στοχαστή με «περιεχομενικές» θέσεις του μεγάλου του προκατόχου, εννοώντας και συλλήψεις, δηλαδή, που αφορούν τη φύση της πραγματικότητας και ιδιαίτερα του σύγχρονου κόσμου. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Michael Sukale θα δει στο πρόσωπο του Max Weber έναν από τους πιο πετυχημένους κριτικούς και

απαρχαιωμένη πίστη ότι το σύνολο των πολιτισμικών φαινομένων θα μπορούσε να *παραχθεί* ως προϊόν ή ως λειτουργία “υλικών” αστερισμών συμφερόντων, πιστεύουμε ωστόσο από την πλευρά μας ότι η *ανάλυση των κοινωνικών φαινομένων και των πολιτισμικών διαδικασιών* υπό την ειδική οπτική γωνία των *οικονομικών προϋποθέσεων* τους και της αντίστοιχης σπουδαιότητάς τους υπήρξε μια επιστημονική αρχή δημιουργικής γονιμότητας και, μέσω της συνετής χρήσης και της ελευθερίας από τη δογματική προκατάληψη, θα παραμείνει τέτοια στο ορατό μέλλον».

¹³⁶⁸ Στο ίδιο, σ. 215.

¹³⁶⁹ Στο ίδιο, σ. 205.

¹³⁷⁰ Στο ίδιο. Ο Weber σημειώνει ότι «όποιος έχει δουλέψει με μαρξιστικές έννοιες» γνωρίζει τόσο την ευρετική τους αξία, όσο και τον κίνδυνο να τις υποστασιοποιήσει.

¹³⁷¹ Max Weber, «Οι κοινωνικοί λόγοι της παρακμής του αρχαίου πολιτισμού», στον τόμο του ίδιου *Για την οικονομική και κοινωνική ιστορία της αρχαιότητας*, σ. 126-147.

¹³⁷² Max Weber, «Οι αγροτικές σχέσεις στην αρχαιότητα», στον τόμο *Για την οικονομική και κοινωνική ιστορία της αρχαιότητας*, ό.π., σ. 196-519. Το τελικό κείμενο, στο οποίο βασίζεται η ελληνική μετάφραση, είναι σχετικά ώριμο, δηλαδή του 1909, η πρώτη του ωστόσο εκδοχή χρονολογείται το 1897, ενώ σε αυτό συμπυκνώνονται μεταξύ άλλων οι τερατώδεις γνώσεις του Weber από τη διδακτορική του διατριβή επ’ υφηνεσία και άλλες εργασίες της πρώιμης περιόδου (βλ. Marianne Weber, *Max Weber. A Biography*, ό.π., σ. 114-115).

¹³⁷³ Βλ. ενδεικτικά Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, Μπρούκλιν/Λονδίνο: Verso, 2013, σ. 77, 91, 93, 191, 194.

¹³⁷⁴ Baumgarten, *Max Weber, Werk und Person*, ό.π., σ. 577.

ακολουθούς του Karl Marx.¹³⁷⁵ Θα παραθέσει μάλιστα μια επιστολή του Weber προς τον αδερφό του, Alfred, στην οποία υπερασπίζεται με πάθος τον Marx ενάντια στον στρατιωτικό ιστορικό Hans Delbrück, καταλήγοντας, ούτε λίγο ούτε πολύ, στην παρατήρηση ότι όποιος γράφει ανοησίες περί του «φαινομενικού μόνο μεγαλείου» του Marx, καλά θα κάνει να σωπάσει.¹³⁷⁶

Στοιχεία σαν αυτά υποδεικνύουν ότι μια ενδελεχής ή έστω επαρκής θεματοποίηση της σχέσης του Weber με τον Marx θα απαιτούσε μια ειδικά αφιερωμένη στο ζήτημα μελέτη. Έτσι, στις επόμενες σελίδες θα σταθούμε σε ορισμένα μόνο ενδεικτικά σημεία που, περιστρεφόμενα γύρω από το ζήτημα του σύγχρονου καπιταλισμού και της πάλης των τάξεων, δίνουν κατά τη γνώμη μας μια πολύ καλή εικόνα για τον τρόπο με τον οποίο ο Weber μεταχειρίζεται τη μαρξική κληρονομιά, σε ένα επίπεδο που κατά κάποιον τρόπο πηγαίνει πέρα από τις βαθύτατες φιλοσοφικές διαφορές τους που αναδείχθηκαν στις προηγούμενες ενότητες.

Ας ξεκινήσουμε από μια θεματική στην οποία η σφραγίδα της μαρξικής σκέψης πάνω στη βεμπεριανή εμφανίζεται με καθαρότητα. Όπως είναι γνωστό, μία από τις κεντρικότερες θέσεις του Marx για τον καπιταλισμό είναι ότι αυτός βασίζεται στην αλλοτρίωση του παραγωγού από τα μέσα της παραγωγής.¹³⁷⁷ Σε αντίθεση με τον μεσαιωνικό τεχνίτη, στον οποίο ανήκουν τα εργαλεία με τα οποία εργάζεται, αλλά και με τον δουλοπάροικο, ο οποίος είναι συνολικά αποστερημένος από τη διάθεση της εργασίας του, στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής εμφανίζεται ένας πρωτόγνωρος συνδυασμός: ο προλετάριος είναι τυπικά ελεύθερος να διαθέσει την εργασιακή του δύναμη όπου επιλέξει, μέσω σύναψης συμβάσεων, την ίδια όμως στιγμή δεν είναι κάτοχος των μέσων με τα οποία παράγει. Αυτά έχουν συγκεντρωθεί στα χέρια της τάξης των καπιταλιστών. Έτσι, ο αποχωρισμός του παραγωγού από τα μέσα της δουλειάς του αποτελεί ουσιαστική στιγμή μιας ολοένα και πιο διευρυμένης αλλοτρίωσης: αποχωρισμός από το προϊόν της εργασίας του και, τελικά, κατακερματισμός ολόκληρης της ύπαρξής του.

Όπως έχει συχνά παρατηρηθεί,¹³⁷⁸ ο Weber παραλαμβάνει το μαρξικό μοτίβο του διαχωρισμού παραγωγού και μέσων παραγωγής και το διευρύνει, ώστε να συμπεριλάβει σε αυτό και άλλες περιπτώσεις και περιοχές της νεωτερικής κοινωνικής ζωής. Δεν αποστερείται μόνο ο προλετάριος τα εργαλεία του: στο πλαίσιο μιας διαδικασίας γενικευμένης εξειδίκευσης, αποστερείται επίσης ο διοικητικός υπάλληλος τα μέσα με τα οποία διεκπεραιώνει τις υποθέσεις του – τις σφραγίδες, τα έγγραφα, τη γραφική ύλη, το γραφείο.¹³⁷⁹ ο στρατιώτης δεν εξοπλίζεται πια μόνος του, αλλά πολεμά με τα όπλα που του

¹³⁷⁵ Sukale, *Max Weber - Leidenschaft Und Disziplin: Leben, Werk, Zeitgenossen*, ό.π., σ. 324.

¹³⁷⁶ *Max Weber Gesamtausgabe*, τμήμα 2, τόμ. 5, (επιστολές 1906-1908), επιμ. M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Τύμπινγκεν: Mohr, 1989, σ. 234.

¹³⁷⁷ Η θέση αυτή, που πρωτοεμφανίζεται στα *Grundrisse*, θα διαδραματίσει σημαντικό ρόλο σε όλη τη διανοητική πορεία του στοχαστή.

¹³⁷⁸ Βλ. ενδεικτικά Sukale, *Max Weber - Leidenschaft Und Disziplin: Leben, Werk, Zeitgenossen*, ό.π., σ. 328-329· Sayer, *Capitalism and Modernity. An Excursus on Marx and Weber*, ό.π., σ. 87-88· Κτενάς, «Γραφειοκρατία: εξορθολογισμός ή ανορθολογισμός; Από τον Μαξ Βέμπερ στον Κορνήλιο Καστοριάδη», ό.π., σ. 67.

¹³⁷⁹ Βλ. Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 26.

παρέχει η κρατική οργάνωση του στρατού.¹³⁸⁰ ο επιστήμονας δεν διαθέτει ο ίδιος τα μέσα για τα πειράματά του, αλλά τα βρίσκει στο εργαστήριο του πανεπιστημίου ή της ιδιωτικά οργανωμένης κλινικής μονάδας.¹³⁸¹

Φυσικά, όλα αυτά τα παραδείγματα δεν δίνονται χάριν εντυπωσιασμού. Αντιθέτως, κατά τη γνώμη του Weber, στη δυτική νεωτερικότητα λαμβάνει χώρα μια τεράστια διαδικασία προοδευτικού εξορθολογισμού της ζωής, που οδηγεί στη γραφειοκρατικοποίηση ολόένα και περισσότερων σφαιρών της ζωής. Η κεφαλαιοκρατική οργάνωση της βιομηχανικής εργασίας, η μετάβαση από την αυτάρκη οικονομία του νοικοκυριού στην καπιταλιστική αγορά και τις επιχειρήσεις, είναι σίγουρα μία από τις πιο σημαντικές στιγμές αυτού του αλλοτριωτικού εξορθολογισμού, που διαχωρίζει τις περιοχές της ύπαρξης, τις δραστηριότητες των ανθρώπων και εν τέλει αυτούς τους ίδιους. Ο καπιταλισμός είναι, με τα λόγια του ίδιου του Weber, η πιο μοιραία δύναμη της σύγχρονης ζωής.¹³⁸² Ο κεφαλαιοκρατικός τρόπος παραγωγής δεν παύει ωστόσο να είναι μόνο *μία* στιγμή της δυτικής νεωτερικότητας, που επικοινωνεί με μυριάδες περίπλοκους τρόπους με άλλες διαστάσεις όπως η γραφειοκρατική εξουσία –που σε καμία περίπτωση δεν αφορά μόνο το κράτος–, ο διαχωρισμός των σφαιρών του βίου, η απρόσωπη και επιστημονικά προσδιορισμένη ρύθμιση των ανθρώπινων σχέσεων κ.λπ.¹³⁸³ Με άλλα λόγια, όσο αληθεύει ότι η σύγχρονη κοινωνία δεν μπορεί να γίνει κατανοητή αν δεν αναφερθούμε στην καπιταλιστική διάρθρωση της εργασίας, άλλο τόσο ισχύει ότι η νεωτερική πραγματικότητα δεν μπορεί να θεματοποιηθεί ως απλώς καπιταλιστική. Ο καπιταλισμός αλληλοδιαπλέκεται και αλληλεπιδρά με δυνάμεις που στηρίζονται από αυτόν, αλλά και τον στηρίζουν με τη σειρά τους.¹³⁸⁴

¹³⁸⁰ Βλ. στο ίδιο, σ. 59-60.

¹³⁸¹ Βλ. στο ίδιο, σ. 61.

¹³⁸² Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 18. Σημειώνουμε επί τη ευκαιρία ότι, όπως μας θυμίζει ο Michael Löwy, ο Weber ήταν εκείνος που, μαζί με τον Werner Sombart, εισήγαγε τον όρο «καπιταλισμός» στη γερμανική ακαδημαϊκή συζήτηση, παίρνοντάς τον, φυσικά, από το μαρξικό έργο. Βλ. Löwy, *La cage d'acier Max Weber et le marxisme weberien*, ό.π., σ. 10.

¹³⁸³ Πρβλ. Αντωνοπούλου, «Για τη σχέση του Βέμπερ με τον Μαρξ», ό.π., σ. 154-155.

¹³⁸⁴ Βλ. Max Weber, «Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού», στον τόμο *Η επιστήμη ως επάγγελμα. Κριτική της θεωρίας του Stammerl. Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού*, ό.π., σ. 235, όπου ως γενική προϋπόθεση του σύγχρονου καπιταλισμού τίθεται η κάλυψη των καθημερινών αναγκών των ανθρώπων μέσω της λειτουργίας μόνιμων επιχειρήσεων που οργανώνονται με βάση την ορθολογική υπολογισιμότητα, κάτι που με τη σειρά του προϋποθέτει: 1. την ατομική ιδιοκτησία των μέσων παραγωγής 2. την ελεύθερη αγορά 3. την ορθολογική τεχνική 4. το ορθολογικό δίκαιο 5. την τυπικά ελεύθερη εργασία 6. τη γενικευμένη χρήση αξιογράφων. Ενώ είναι σαφές ότι πολλά από τα παραπάνω στοιχεία, ιδίως το 1 και το 5, αντλούνται απευθείας από την ανάλυση του Marx, πρέπει την ίδια στιγμή να υπογραμμιστεί ότι, πρώτον, για τον Weber υπάρχουν ουσιώδεις προϋποθέσεις της κεφαλαιοκρατικής οικονομίας που δεν ανάγονται στην καπιταλιστική παραγωγή, αλλά τελούν μαζί της σε μια σχέση αλληλοενίσχυσης, όπως το υπολογίσιμο, φορμαλιστικό δίκαιο, η κοιτίδα του οποίου είναι η αρχαία Ρώμη. Μάλιστα, όπως σημειώνει ο Stephen Kalberg («Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History», ό.π., σ. 1151), το ρωμαϊκό δίκαιο επανερμηνεύθηκε και χρησιμοποιήθηκε σε καθολικές χώρες της νότιας Ευρώπης πολύ πριν φτάσει σε αυτές η βιομηχανία και η καπιταλιστική παραγωγή, κάτι που δείχνει τη συνθετότητα της διάδρασης μεταξύ των διάφορων ιστορικών δυνάμεων. Δεύτερον, πρέπει να σημειωθεί ότι ακόμα και έννοιες όπως αυτή της ελεύθερης αγοράς δεν γίνονται αντιληπτές από τον Weber αμιγώς οικονομικά. Λόγου χάρη, βασικό συστατικό της ελεύθερης αγοράς είναι για τον

Μια αντίστοιχη διεύρυνση μπορεί να εντοπίσει κανείς και σε ό,τι αφορά την κεντρική στο μαρξικό σύστημα έννοια της πάλης των τάξεων. Θα λέγαμε μάλιστα ότι εν προκειμένω διευρύνονται και οι δύο όροι – τόσο η πάλη, όσο και οι τάξεις. Αρχικά, θα πρέπει να σημειώσουμε, ακολουθώντας τον Aurélien Berlan, ότι ο Weber, παρότι εναντιώνεται πολιτικά στον σοσιαλισμό, ποτέ δεν αμφισβητεί την πραγματικότητα του οικονομικού ανταγωνισμού μεταξύ των εργοστασιαρχών και των προλετάρων.¹³⁸⁵ Εντελώς αντίθετα, υποστηρίζει με χαρακτηριστική διαύγεια ότι «ο εργοστασιάρχης βάζει στους υπολογισμούς του το γεγονός ότι υπάρχουν άνθρωποι που πεινούν και που θα εμποδιστούν από άλλους ανθρώπους με κράνη να χρησιμοποιήσουν τη σωματική τους δύναμη από το να πάρουν απλά τα μέσα που θα μπορούσαν να χρησιμεύσουν στον κατευνασμό της πείνας απ' όπου τα βρουν».¹³⁸⁶ Ο Weber γνωρίζει λοιπόν πολύ καλά ότι η οικονομική εξάρτηση και η βία είναι συστατικό μέρος της θεωρούμενης ως ουδέτερης ορθολογικότητας και υπολογισμότητας του καπιταλισμού.¹³⁸⁷

Σε τι συνίσταται λοιπόν εν προκειμένω η διεύρυνση για την οποία κάνουμε λόγο; Πρώτα απ' όλα, κατά τη γνώμη μας ο οικονομικός και ταξικός ανταγωνισμός εντάσσεται, στο πλαίσιο του βεμπεριανού σύμπαντος, στην ευρύτερη κατηγορία του αγώνα. Όπως είπαμε, ο αγώνας αποτελεί για τον Weber εγγενές χαρακτηριστικό της ανθρώπινης κατάστασης:¹³⁸⁸ δεν ανταγωνίζονται μεταξύ τους μόνο οι τάξεις, αλλά και τα άτομα, τα έθνη, οι πολιτισμοί, οι αξίες, οι ατομικές βουλήσεις, αλλά και διάφορες κοινωνικές συνομαδώσεις, οι οποίες δεν σχηματίζονται με αυστηρά ταξικά κριτήρια. Αυτό μας φέρνει και στον άλλο πόλο που διαπλατύνεται. Στον βαθμό ακριβώς που για τον Weber ο αποκλειστικά οικονομικός καθορισμός των κοινωνικών φαινομένων αποδεικνύεται απορριπτέος, ο στοχαστής προσπαθεί να συλλάβει τρόπους ομαδοποίησης που δεν βασίζονται μόνο στη θέση των ατόμων στην παραγωγή. Έτσι, λόγου χάρη, στο πλαίσιο του *Οικονομία και κοινωνία*, και μάλιστα σε μια ενότητα που ο Marx αναφέρεται ρητά, ο Weber συμπληρώνει την έννοια της τάξης (*Klasse*) με την έννοια της νομοκατεστημένης τάξης (*Stand*), η οποία προσδιορίζεται με κριτήρια που αφορούν την κοινωνική εκτίμηση που απολαμβάνει κανείς, με βάση τον τρόπο ζωής, την εκπαίδευση και το κύρος της καταγωγής ή του επαγγέλματός του.¹³⁸⁹

Φυσικά, μόλις που χρειάζεται να τονιστεί ότι αυτές οι προσθήκες, οι διευρύνσεις και οι διαφοροποιήσεις του Weber σε σχέση με το μαρξικό έργο δεν εξυπηρετούν απλώς τον στόχο μιας μεγαλύτερης θεωρητικής πληρότητας ή μιας καλύτερης ανάδειξης της περιπλοκότητας των κοινωνικών πραγμάτων. Πέρα από το γεγονός ότι σχετίζονται με πολύ

στοχαστή η απουσία συναλλαγών που απαγορεύονται για θρησκευτικούς και άλλους ηθικούς λόγους, όπως τα ταμπού ή οι διαχωρισμοί των καστών. Μόλις δε που χρειάζεται να τονιστεί πως η άρση των καστικών διχοτομήσεων δεν θα μπορούσε ποτέ να αναχθεί στην οικονομία ως τέτοια.

¹³⁸⁵ Berlan, «Ένας ριζοσπάστης Max Weber;», ό.π., σ. 110.

¹³⁸⁶ Weber, «R. Stammers "Überwindung" der materialistischen Geschichtsauffassung», ό.π., σ. 326.

¹³⁸⁷ Πρβλ. Αντωνοπούλου, «Για τη σχέση του Βέμπερ με τον Μαρξ», ό.π., σ. 164-165, όπου παρατίθενται αποσπάσματα για την οργάνωση της καπιταλιστικής βιομηχανικής εργασίας στα οποία ο Weber «μιλά ως εάν να ήταν ο Μαρξ».

¹³⁸⁸ Αντιθέτως, μπορεί να πει κανείς ότι για τον Marx ο αγώνας διεξάγεται κυρίως απέναντι στη φύση και τη σπάνη. Είναι δυνατό λοιπόν να διανοηθούμε την εξάλειψή του στο πλαίσιο μιας αταξικής κοινωνίας που θα έχει αναπτύξει και εκμεταλλευτεί στο έπακρο τις παραγωγικές της δυνατότητες.

¹³⁸⁹ Βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 346-352 και ιδίως 351-352.

συγκεκριμένες καταστάσεις και πραγματικότητες που ο στοχαστής έχει κατά νου –θα αποτολμούσαμε, λόγου χάρη, την υπόθεση ότι τα σχετικά με την κοινωνική εκτίμηση και τον τρόπο ζωής των νομοκατεστημένων τάξεων στοιχεία χρωστούν πολλά στο ενδιαφέρον του Weber για τη δημόσια υπαλληλία της Γερμανίας, και ιδιαίτερα την πρωσική γραφειοκρατία, τα μέλη της οποίας απολάμβαναν ενός ιδιαίτερου κύρους και χαρακτηρίζονταν από ένα συγκεκριμένο αίσθημα τιμής¹³⁹⁰–, καθιστούν τον συγγραφέα ικανό να συλλάβει σε βάθος διαστάσεις που παραμένουν απρόσιτες υπό το μαρξικό πρίσμα.

Παραδείγματος χάρη, το γεγονός ότι ο Weber αντιμετωπίζει τον γενικευμένο εξορθολογισμό της ζωής ως μια δύναμη της δυτικής νεωτερικότητας *σχετικά* ανεξάρτητη από τον κεφαλαιοκρατικό τρόπο παραγωγής, του επιτρέπει να προβεί σε μια ενδελεχή ανάλυση της σημασίας της γραφειοκρατικοποίησης, η οποία λείπει πλήρως από το μαρξιστικό οπλοστάσιο. Στη διάλεξή του για τον σοσιαλισμό, το κείμενο της οποίας εκδόθηκε στη Βιέννη το 1918, και στην οποία, παρά τις πολιτικές διαφωνίες του, αποκαλεί το *Κομμουνιστικό μανιφέστο* «ένα διανοητικό επίτευγμα υψίστου βαθμού για το είδος του»,¹³⁹¹ ο Weber καταπιάνεται αναλυτικά με το ζήτημα της σημασίας της γραφειοκρατίας για τη σύγχρονη κοινωνία γενικά, και για μια σοσιαλιστική κοινωνία –μια κοινωνία στην οποία όλες οι σφαίρες της ζωής και της παραγωγής θα οργανώνονται κεντρικά– ειδικότερα.¹³⁹²

Το ίδιο θέμα επανέρχεται σε διάφορες διαλέξεις και δημόσιες παρεμβάσεις της ίδιας περιόδου. Με μια εμβρίθεια και μια διορατικότητα που εκπλήσσουν, ο στοχαστής, λιγότερο από έναν χρόνο μετά το ξέσπασμα της Οκτωβριανής Επανάστασης, σκιαγραφεί με ακρίβεια την εξέλιξη του καθεστώτος της ΕΣΣΔ. «[Αν καταργούνταν ο καπιταλισμός,] αυτό θα σήμαινε ότι το σιδερένιο κλουβί [Gehäuse] της νεωτερικής βιομηχανικής εργασίας θα καταστρεφόταν; Όχι! Θα σήμαινε μάλλον ότι η *διεύθυνση* της κρατικοποιημένης ή, με οποιονδήποτε τρόπο, κοινωνικοποιημένης οικονομίας θα γινόταν γραφειοκρατική. Υπάρχει κάποια σημαντική *διαφορά* ανάμεσα στον τρόπο ζωής των υπαλλήλων και των εργατών στα κρατικά πρωσικά μεταλλεία και τους σιδηροδρόμους και σε εκείνον των ανθρώπων που εργάζονται σε μια μεγάλη ιδιωτική καπιταλιστική επιχείρηση; Είναι λιγότερο ελεύθεροι, γιατί *δεν έχουν ελπίδα* να κερδίσουν κάποια μάχη ενάντια στην κρατική γραφειοκρατία και επειδή δεν μπορεί να ζητηθεί βοήθεια από οποιαδήποτε αρχή με συμφέρον να *εναντιωθεί*

¹³⁹⁰ Βλ. ενδεικτικά Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 41.

¹³⁹¹ Weber, «Socialism», ό.π., σ. 287. Στη συνέχεια, μάλιστα, ο στοχαστής σημειώνει με απaráμιλλο στυλ: «Ακόμη και οι θέσεις που υπάρχουν [στο *Κομμουνιστικό μανιφέστο*] τις οποίες σήμερα απορρίπτουμε, περιέχουν ένα εμπνευσμένο λάθος, που είχε πολύ εκτεταμένες και ίσως όχι πάντα ευχάριστες πολιτικές συνέπειες, αλλά το οποίο είχε πολύ γόνιμες επιδράσεις στην ακαδημαϊκή δραστηριότητα, πολύ περισσότερες απ' ό,τι ένα έργο ανέμπνευστης ορθότητας». Πρβλ. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. β', ό.π., σ. 385, όπου γίνεται αναφορά στα «γόνιμα φιλοσοφικά λάθη». Γενικότερα, η ιδέα ότι μια θεωρία μπορεί να είναι αληθής αλλά τετριμμένη και μια άλλη λανθασμένη αλλά γόνιμη επανέρχεται σε διάφορα κείμενα του Καστοριάδη.

¹³⁹² Βλ. Weber, «Socialism», ό.π., σ. 290, 292 («Η δικτατορία του υπαλλήλου, κι όχι του εργάτη, προοδεύει προς το παρόν»), 293, 295. Την ίδια στιγμή, επειδή ακριβώς η γραφειοκρατία καθίσταται τόσο κομβική, «η εξέλιξη της όλης διαστρωμάτωσης [της εργασίας] απέχει πολύ από το να είναι μονοσήμαντα προλεταριακή» (σ. 293). Ο Weber αναδεικνύει έτσι τη σημασία των υπαλληλικών και των διανοούμενων στρωμάτων.

σε αυτή τη γραφειοκρατία και την εξουσία της, ενώ αυτό είναι δυνατό στον ιδιωτικό καπιταλισμό».¹³⁹³

Αυτές οι αναλύσεις αποδείχτηκαν τόσο πετυχημένες, που οδήγησαν τον A.J. Polan να αντιπαραβάλει τη βεμπεριανή με τη λενινιστική αντίληψη για το κράτος και την πολιτική, δείχνοντας ότι ο Weber έχει από πολύ νωρίς συλλάβει όψεις της εξουσίας που δεν μπορούσαν να γίνουν καν νοητές για τους μπολσεβίκους, προσηλωμένοι καθώς ήταν στην ιδέα ότι θα αρκούσε να ανατρέψουν την οικονομική βάση της παραγωγής προκειμένου να κινηθούν προς τον σοσιαλισμό.¹³⁹⁴ Στο ίδιο μήκος κύματος, έχουμε υποστηρίξει ότι η βεμπεριανή κριτική στη γραφειοκρατία υπήρξε απολύτως ουσιώδης για την ανάπτυξη της αντίστοιχης θεώρησης του Καστοριάδη, όπως αποτυπώθηκε στις σελίδες της επιθεώρησης *Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα*, αποτελώντας μία από τις πρώτες ελευθεριακές κριτικές στο σοβιετικό καθεστώς, το οποίο καταδικάζεται ούτε λίγο ούτε πολύ ως *γραφειοκρατικός καπιταλισμός*.¹³⁹⁵ Ξεκινώντας, όπως και ο Weber, από τη θεμελιώδη αντίληψη ότι η

¹³⁹³ Weber, «Parliament and Government in Germany», στον τόμο *Political Writings*, ό.π., σ. 157.

Πρβλ. «Socialism», ό.π., σ. 286 και την ακόμα πιο πρώιμη διάλεξη για το «Πάθος για τη γραφειοκρατικοποίηση», (ό.π., σ. 86) που δίνεται το 1909 και στην οποία ο Weber πραγματοποιεί ένα τολμηρό νοητικό πείραμα κατά το οποίο όλα τα ορυχεία κρατικοποιούνται και στη θέση του διευθυντή τίθεται ο ίδιος. «Είναι γνωστό ότι οι συνθήκες που επικρατούν στα κρατικά ορυχεία είναι το χειρότερο πράγμα που υπάρχει στη σφαίρα της κοινωνικής πολιτικής [...]. Και δεν μπορείτε να απαιτήσετε από κανέναν κάτι διαφορετικό. Ούτε αν ο ίδιος βρίσκεται σε αυτή τη θέση, θα μπορούσα μακροπρόθεσμα να αποτρέψω [τη δημιουργία τέτοιων συνθηκών], όταν καθημερινά θα είχα τις προστριβές με τους εργάτες, με τα άτομα και με τις οργανώσεις, και θα εκνευριζόμουν από τις αιώνιες παρεμποδίσεις των τόσο προσεκτικά επεξεργασμένων σχεδίων μου, ώστε να θέλω να στείλω αυτούς τους ανθρώπους στον διάβολο – καθώς, φυσικά, ως γραφειοκράτης θα πίστευα ότι υποτιμώ τον εαυτό μου αν δεν αξίζω να πως ξέρω πολύ καλύτερα από αυτούς τους “χοντροκέφαλους” το καλό τους». Βλ. επ’ αυτού και παρακάτω, σ. 570-573.

Ο Άγγελος Τσίρμπας έχει αναδείξει το γεγονός ότι, καθώς οι συγκεκριμένες περιγραφές του Weber για την κρατική γραφειοκρατία σε ένα σοσιαλιστικό καθεστώς διατυπώνονται πριν από τη δημιουργία της ΕΣΣΔ, ενέχουν ένα ανεξάλειπτα πολιτικό στοιχείο, με την έννοια ότι εντάσσονται σε δημόσιες τοποθετήσεις που διαπνέονται μεταξύ άλλων από μια πολιτική στόχευση, και συγκεκριμένα την εναντίωση του Weber στον κρατικό σοσιαλισμό. Έτσι, η εικόνα που σκιαγραφεί ο στοχαστής για το μέλλον εμφανίζεται λιγότερο ανοιχτή και ενδεχομενική από εκείνη που φιλοτεχνεί όταν μιλά θεωρητικά για την ιστορία. Εντούτοις, την ίδια στιγμή η ακρίβεια των προβλέψεών του αποδείχθηκε εντυπωσιακή. Αυτό ενδεχομένως σημαίνει ότι η έμφαση στην ενδεχομενικότητα δεν καθιστά αναγκαστικά έναν θεωρητικό ανίκανο να εντοπίσει ισχυρές τάσεις και επαρκείς δυναμικές, όπως επίσης ότι το πολιτικό ενδιαφέρον για ένα ζήτημα δεν αποκλείει τη διαυγή πραγμάτευσή του. Και οι δύο αυτές παρατηρήσεις είναι, εξάλλου, χαρακτηριστικές του βεμπεριανού πνεύματος. Βλ. Τσίρμπας, «Γραφειοκρατία και ενδεχομενικότητα. Γόνιμες εντάσεις στα πολιτικά γραπτά του Max Weber», ό.π., ιδίως σ. 206 κ.ε.

¹³⁹⁴ Βλ. A.J. Polan, *Lenin & the End of Politics*, Λονδίνο: Methuen, 1984, ιδίως σ. 58-79. Πρβλ.

Τσίρμπας, «Γραφειοκρατία και ενδεχομενικότητα. Γόνιμες εντάσεις στα πολιτικά γραπτά του Max Weber», ό.π.· Γιάννης Κτενάς, Γιώργος Περτσάς, «Λένιν και μηχανή. Τεχνο-κρατικό φανταστικό και το τέλος της πολιτικής», στον τόμο *Ρωσική Επανάσταση. Κριτικές προσεγγίσεις σε μια διαρκή πρόκληση*, Αθήνα: Εκδόσεις των συναδέλφων, 2021, σ. 275-286.

¹³⁹⁵ Βλ. Κτενάς, «Γραφειοκρατία: εξορθολογισμός ή ανορθολογισμός; Από τον Μαξ Βέμπερ στον Κορνήλιο Καστοριάδη», ό.π. Πρβλ. Nicolas Poirier, «Η ανάλυση του γραφειοκρατικού φαινομένου στις σελίδες του *Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα*», μτφρ. Γ. Κτενάς, *Kaboom* 1, Δεκέμβριος 2016, σ. 139-158. Έχει πάντως σημασία να επισημάνουμε και το γεγονός ότι ένα από τα πρώτα και πλέον θεμελιώδη κείμενα στα οποία αρθρώνεται η αμείλικτη κριτική του Καστοριάδη προς τη σοβιετική γραφειοκρατία, συγκεκριμένα το «Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία», γράφεται όταν ο φιλόσοφος βρίσκεται ακόμα στη μαρξιστική περίοδο της σκέψης του και αποτελεί μια αναλυτική εξέταση του

γραφειοκρατία είναι *δομή εξουσίας* και όχι οικονομικό επιφαινόμενο, ο Καστοριάδης προβαίνει σε διαπιστώσεις που, αν άλλαζε ο ρηματικός τους χρόνος, πολύ συχνά θα καθίσταντο σχεδόν μη διακρίσιμες από τις αντίστοιχες προβλέψεις του Weber.

Συνειδητοποιούμε, λοιπόν, ότι αυτό που ονομάστηκε μεθοδολογικός πλουραλισμός και επιστημολογική πολυπρισματικότητα του Max Weber δεν αφορά απλώς κάποιες ασκήσεις επί χάρτου. Ακριβώς επειδή η μέθοδος δεν μπορεί να διαχωριστεί πλήρως από το αντικείμενο που προσπαθεί να συλλάβει, η μεθοδολογική εναντίωση του Weber στον ντετερμινισμό και τη μονολιθικότητα τον οδηγεί σε μια σύλληψη του πραγματικού, η οποία σε πολλά σημεία είναι πιο πλούσια και πετυχημένη από την αντίστοιχη μαρξική, και τούτο τόσο στο επίπεδο της αφαίρεσης (τι συνιστά την εξουσία; τι συντελεί στην ιδιαιτερότητα μιας κοινωνίας; ποιες είναι οι σχέσεις θρησκείας και οικονομίας; τι συγκροτεί τον κοινωνικό δεσμό;), όσο και στο επίπεδο της συγκεκριμένης ανάλυσης (μπορεί να υπάρξει κρατικός σοσιαλισμός; είναι η γραφειοκρατία επιφαινόμενο ή μήπως θεμελιώδης όψη της σύγχρονης κοινωνίας; προετοιμάζει η ταξική διάρθρωση της κοινωνίας νομοτελειακά την επανάσταση;).¹³⁹⁶ Μόλις που χρειάζεται δε να σημειωθεί ότι αυτό θα μπορούσε να εκφραστεί και αντίστροφα: η πλούσια και αντιαναγωγιστική σύλληψη της πραγματικότητας από τον Weber τον οδηγεί στη διαπίστωση της αναγκαιότητας μιας μεθόδου που θα αναδεικνύει την πολυσχιδία του πραγματικού και την πολυσημία των παρατηρούμενων σχέσεων.

Συμπερασματικά, θα λέγαμε πως είναι αδιαμφισβήτητο ότι το μαρξικό έργο έχει αφήσει το αποτύπωμά του πάνω στο βεμπεριανό. Η θεματοποίηση του καπιταλισμού ως του κεντρικού ζητήματος της σύγχρονης κοινωνικής σκέψης, η έμφαση στις υλικές συνθήκες της ζωής, η σύνδεση οικονομίας και ιστορίας, είναι μερικά μόνο από τα μοτίβα που κληρονομεί προς αξιοποίηση ο Weber από τον μεγάλο του προκάτοχο, τον οποίο αντιμετωπίζει με τον δέοντα σεβασμό, αλλά και με τη δέουσα αυστηρότητα. Έτσι, πολύ σπάνια παραλαμβάνει αυτά τα μοτίβα αυτούσια. Συνήθως τα διευρύνει και τα εντάσσει σε έναν πολύ πιο πολυπρισματικό ορίζοντα, σε μια προσπάθεια να διαρρήξει την –όχι απόλυτη, αλλά και καθόλου σπάνια– μονοσήμαντη μαρξ(στι)κή έμφαση στην οικονομία και στην πάλη των ανθρώπων νοούμενων ως αποκλειστικά οικονομικά προσδιοριζόμενων οντοτήτων.

σοβιετικού καθεστώτος με βάση τις κατηγορίες της πολιτικής οικονομίας του Marx, τις οποίες ο Καστοριάδης εφαρμόζει πιστά, ενώ παράλληλα τις επικαιροποιεί. Αυτό σημαίνει ότι η εκ μέρους του σύλληψη της ΕΣΣΔ χρωστά πολλά και στον Marx και επιβεβαιώνει τρόπον τινά όσα γράφουμε για τον ρόλο που διαδραμάτισαν και τα δύο ιερά τέρατα της κοινωνικής θεωρίας στη διαμόρφωση της καστοριαδικής σκέψης. Βλ. επ' αυτού και Philippe Raynaud, «Société bureaucratique et totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe *Socialisme ou Barbarie*», στον τόμο *Autonomie et autotransformation de la société*, ό.π., σ. 260 (για τη συνεισφορά του Marx) και 265 (για τη συνεισφορά του Weber).

¹³⁹⁶ Από αυτή την άποψη, πολύ χαρακτηριστική είναι η επιστολή του Weber προς τον Robert Michels, στην οποία διορθώνει τον φίλο και μαθητή του σημειώνοντας: «η “αναγκαιότητα στην παραγωγική διαδικασία” δεν σημαίνει *τίποτα, τίποτα απολύτως*, για τη θέση της *ισχύος* και τις πιθανότητες μιας τάξης. Σε μια εποχή στην οποία *κανείς* ο οποίος ήταν “αστός” δεν δούλευε, οι σκλάβοι ήταν 10, 1000 φορές πιο αναγκαίοι απ’ ό,τι είναι σήμερα το προλεταριάτο: τι σήμαινε αυτό; Ο κτίστης του Μεσαίωνα, ο νέγρος των Νότιων Πολιτειών της Αμερικής, *όλοι* αυτοί ήταν *απολύτως* απαραίτητοι. Τι σήμαινε αυτό;». *Max Weber Gesamtausgabe*, τμήμα 2, τόμ. 5, ό.π., σ. 424.

Σε αυτή τη λογική, θεωρούμε ότι, για να ισχυριστούμε, από κοινού με τον Θανάση Γκιούρα, ότι η «κριτική του Weber στην αντίληψη του “εποικοδομήματος” [...] δεν δρα ανασχετικά αλλά προωθητικά για την ανάγνωση του μαρξικού έργου»,¹³⁹⁷ οφείλουμε να αποδεχτούμε βασικές προκειμένες της βεμπεριανής σκέψης, όπως η πολλαπλότητα των εξηγήσεων, η εγγενής ενδεχομενικότητα του ιστορικού γίνεσθαι και ο θεμελιώδης ρόλος του ρευστού και πάντα υποκείμενου σε επανερμηνείες αλλά και παρερμηνείες νοήματος για την κοινωνική ζωή. Με άλλα λόγια, προκειμένου να εγκαθιδρυθεί η περίφημη –και συχνά υπερβολικά τονισμένη¹³⁹⁸– παραπληρωματικότητα της βεμπεριανής και της μαρξικής σκέψης, ο Weber δεν καλείται να θυσιάσει τίποτα, ενώ ο Marx αρκετά.

~

Σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στην περίπτωση του Weber, στην οποία η διττή σχέση του στοχαστή με τον Marx πρέπει να ανασυγκροτηθεί σε σημαντικό βαθμό από τον μελετητή, στην περίπτωση του Καστοριάδη ο αμφίσημος χαρακτήρας του μαρξικού προγράμματος καθίσταται αντικείμενο ρητής θεματοποίησης και επεξεργασίας από τον ίδιο τον συγγραφέα. Αυτό σχετίζεται ενδεχομένως και με το γεγονός ότι ο Καστοριάδης παρέμεινε, όπως έχει ήδη σημειωθεί, για πολλά χρόνια εντός του μαρξιστικού κινήματος, προσπαθώντας να ασκήσει εσωτερική κριτική στις όψεις του μαρξισμού που του φαινόταν ανεπαρκείς και προβληματικές. Ωστόσο, ξεκινώντας από την αναθεώρηση της μαρξιστικής οικονομίας¹³⁹⁹ και περνώντας μέσα από την εμπειρία των εργατικών αγώνων της εποχής του, που, όπως η εξέγερση της Ουγγαρίας το 1956, έφερναν στο προσκήνιο όχι μόνο το ζήτημα της κατάργησης του καπιταλισμού αλλά και μιας συνολικά διαφορετικής *μορφής ζωής*,¹⁴⁰⁰ η οποία θα βασιζόταν στην αυτοδιεύθυνση όλων των περιοχών του βίου και σε μια ριζικά αναμορφωμένη διάρθρωση των ποικίλων κοινωνικών σφαιρών,¹⁴⁰¹ ο θεωρητικός οδηγήθηκε στην πλήρη ρήξη με τον Marx και τον μαρξισμό και σε μια πρωτότυπη πολιτική σύλληψη, που θέτει στο προσκήνιο τα προτάγματα της μη αναγώγιμης ιστορικής δημιουργίας, της αυτονομίας και της άμεσης δημοκρατίας.

Σε αυτό το πλαίσιο, ήδη στο πρώτο μέρος της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας*, ο Καστοριάδης θα συμπυκνώσει την αποτίμησή του για το έργο του Marx και τις ερμηνείες του από τους επιγόνους διακρίνοντας μεταξύ δύο αντινομικών στοιχείων που εντοπίζονται

¹³⁹⁷ Γκιούρας, «Εισαγωγή», στον τόμο Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. ρς'.

¹³⁹⁸ Προκειμένου, κατά την προσφιλή της συνήθεια, να φέρει τον Weber εξαιρετικά κοντά στον Marx, η Catherine Colliot-Thélène οδηγείται στο να τονίσει στοιχεία απολύτως τετριμμένα όπως η «προσήλωση στο ενδοκοσμικό» (*Ο Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 54 κ.ε.) και η έμφαση στον εμπειρικό χαρακτήρα της επιστήμης (στο ίδιο, σ. 78).

¹³⁹⁹ Βλ. Καστοριάδης, «Εισαγωγή», στον τόμο *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1*, ό.π., σ. 26-35.

¹⁴⁰⁰ Καστοριάδης, *Ουγγαρία 1956*, ό.π., σ. 20.

¹⁴⁰¹ Στο ίδιο, σ. 33, 38-39. Αυτή η παρατήρηση συνδέεται φυσικά με όσα σημειώναμε παραπάνω με αναφορά στον Mauss και τον Weber, σχετικά με τον ιστορικά δημιουργημένο χαρακτήρα της διάρθρωσης των περιοχών της ζωής που εμφανίζεται σε κάθε κοινωνία.

στον μαρξισμό, αλληλοδιαπλέκονται και την ίδια στιγμή αντιμάχονται το ένα το άλλο.¹⁴⁰² «Υπάρχουν στον μαρξισμό δύο στοιχεία, των οποίων το νόημα και η ιστορική κατάληξη υπήρξαν ριζικά αντίθετα. Το επαναστατικό στοιχείο εκρήγνυται στα έργα της νεότητας του Marx, εμφανίζεται ακόμα, κατά καιρούς, στα έργα της ωριμότητάς του, ξαναεμφανίζεται καμιά φορά στα έργα των πιο μεγάλων μαρξιστών –Ρόζας Λούξεμπουργκ, Λένιν, Τρότσκι– ξεπροβάλλει μια τελευταία φορά στον Γκ. Λούκατς. [...] Είναι αυτό που θέλει να εκθρονίσει τη θεωρική [spéculative] φιλοσοφία, διακηρύσσοντας ότι το ζήτημα δεν είναι πια να ερμηνεύσουμε αλλά να μετασχηματίσουμε τον κόσμο [...] αυτό που αρνείται ν' αποκτήσει εκ των προτέρων τη λύση του προβλήματος της ιστορίας [...] η εξαγγελία ενός καινούριου κόσμου, το πρόταγμα μιας ριζικής αλλαγής της κοινωνίας [...] μια ιστορική πράξη που μετασχηματίζει τον κόσμο μετασχηματίζοντας τον εαυτό της [...]. Όμως αυτές οι διαισθήσεις θα παραμείνουν διαισθήσεις, δεν θα αναπτυχθούν πραγματικά ποτέ».¹⁴⁰³

Σε τι ακριβώς συνίστανται, λοιπόν, αυτά τα δύο στοιχεία, αυτοί οι δύο πόλοι που υπάρχουν ήδη μέσα στο έργο του Marx και στη συνέχεια κληροδοτούνται στη μαρξιστική σκέψη; Από τη μία πλευρά, ο Καστοριάδης τοποθετεί τα προταγματικά χαρακτηριστικά του μαρξικού τρόπου σκέψης, επιμένοντας σε διατυπώσεις του Marx όπως η ενδέκατη θέση για τον Feuerbach, ο εκθειασμός της παρισινής Κομμούνας ως μιας διαφορετικής μορφής κοινωνικής ύπαρξης¹⁴⁰⁴ ή οι εναρκτήριοι προτάσεις της 18ης Μπρυμαίρ. Ο τόνος εδώ μπαίνει στο ζήτημα της *πράξης*, της μη προβλέψιμης και απερίσταλτης, αλλά όχι τυφλής ή ασυνάρτητης, μαζικής δραστηριότητας του προλεταριάτου. Οι άνθρωποι φτιάχνουν την ιστορία τους μέσα σε συνθήκες τις οποίες δεν επιλέγουν μεν οι ίδιοι, αλλά οι οποίες δεν καθορίζουν εξαντλητικά τα αποτελέσματα του πράττειν τους. Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, η σχέση ή η διαλεκτική θεωρίας και πράξης διατηρείται υγιής και προφυλασσόμαστε από την ξένωση στο θεωρησιακό: «κάθε θεωρητική σύλληψη δεν μπορεί να είναι παρά ένας κρίκος στη μακρά διαδικασία πραγματοποίησης του επαναστατικού προτάγματος και μπορεί, πρέπει μάλιστα, να διαταραχθεί από αυτήν».¹⁴⁰⁵

Από την άλλη πλευρά, ο Καστοριάδης τοποθετεί το στοιχείο που ονομάζει παραδοσιακό, και στο οποίο αφιερώνει τις περισσότερες σελίδες, καθώς είναι κατά τη γνώμη του αυτό που εν τέλει επικράτησε τόσο στη σκέψη του Marx όσο και –κυρίως– στη μαρξιστική

¹⁴⁰² Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 84-101, κεφ. «Τα δύο στοιχεία του μαρξισμού και η ιστορική τους μοίρα». Η θέση περί των δύο αντινομικών τάσεων που ενυπάρχουν στον μαρξισμό θα διατηρηθεί σε όλη τη ζωή του Καστοριάδη και θα επαναλαμβάνεται συχνά. Βλ. π.χ. *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, ό.π., σ. 55-69· «Γιατί δεν είμαι πια μαρξιστής», ό.π., σ. 63-72. Πρβλ. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 195-234, κεφ. «Les contradictions du materialisme historique».

¹⁴⁰³ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 84-85.

¹⁴⁰⁴ Πρβλ. Ένας καφές με την Κριστίν Ρος. Για τις συνέχειες του Μάη του '68, σ. 21-22: «Πάντοτε επιστρέφω σε αυτό που είπε ο Μαρξ για την Κομμούνα του Παρισιού. Είπε, και νομίζω ότι αυτή είναι πραγματικά η καλύτερη ανάλυση της Κομμούνας σε μια φράση, ότι αυτό που κατόρθωσαν, αυτό που ήταν σημαντικό σε ό,τι έκαναν, δεν ήταν οι νόμοι που πέρασαν ή τα κυβερνητικά διατάγματα που κατάφεραν να θέσουν σε ισχύ· αυτό που ήταν σημαντικό ήταν απλώς και μόνο η ενεργός ύπαρξή τους. Με την “ενεργό ύπαρξη” εννοεί τον τρόπο που κατοικούσαν τον αγώνα, τον τρόπο που κατόρθωσαν να οργανώσουν και να συνθέσουν τη ζωή τους από κοινού».

¹⁴⁰⁵ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 89.

παράδοση.¹⁴⁰⁶ Εδώ εντάσσονται οι δυναμικές που ωθούν προς την κατεύθυνση του οικονομισμού, του ντετερμινισμού, του υλισμού, του θετικισμού που αναζητά αντικειμενικούς νόμους, της τελεολογικής εξέλιξης της ιστορίας και της σύλληψής της ως μιας προδιαγεγραμμένης πορείας ή μιας προόδου προς τον κομμουνισμό. «Τα πάντα βρίσκονται σε συνοχή μέσα σ' αυτή την αντίληψη: ανάλυση του καπιταλισμού, γενική φιλοσοφία, θεωρία της ιστορίας, καταστατική θέση του προλεταριάτου, πολιτικό πρόταγμα».¹⁴⁰⁷ Κατά μυστήριο –ή όχι και τόσο μυστήριο, καθότι «έλλογο»– τρόπο, η πορεία της ιστορίας κορυφώνεται με την πραγμάτωση των πολιτικών μας αξιών – σχεδόν σαν μια θεωρία ωφέλιμης συνωμοσίας ή ένα είδος *wishful thinking* που ωθεί τα πράγματα προς την κατεύθυνση που επιθυμούμε.

Για τον Καστοριάδη, συναντάμε εδώ την επιστροφή σε μια κατεξοχήν θεωρησιακή μορφή σκέψης. Η –πάντοτε απαραίτητη– θεωρητική δραστηριότητα μεταμορφώνεται σε κλειστό ή ολοκληρωμένο σύστημα που μπορεί να συλλάβει εκ των προτέρων τις αναγκαίες κατευθυντήριες γραμμές της πολιτικής δραστηριότητας των ανθρώπων.¹⁴⁰⁸ Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, είναι σαφές ότι η πολιτική πράξη δεν μπορεί να γίνει πλέον κατανοητή ως φορέας του δημιουργικού, του πρωτόγνωρου, του καινοτόμου, αλλά μάλλον σαν μια τεχνική εφαρμογή των κατευθύνσεων που βρίσκονται ήδη διατυπωμένες στις οδηγίες χρήσης της ιστορίας. Φράσεις σαν την προερχόμενη από την *Αγία οικογένεια*, που παρατέθηκε στην αρχή αυτής της ενότητας, σύμφωνα με την οποία σημασία δεν έχει το τι φαντάζεται ο κάθε προλετάριος, αλλά το τι είναι ιστορικά προορισμένο να κάνει το προλεταριάτο, καθιστούν σαφές ότι, αν μη τι άλλο, σίγουρα δεν λείπει από τη σκέψη του Marx η τάση να δει την προλεταριακή δράση ως μια πρακτική αποτύπωση ενός κανόνα που είναι *ήδη* διατυπωμένος κάπου *αλλού*.

Μάλιστα, σε αυτό το σημείο έχει νόημα να αναφέρουμε ότι ο Καστοριάδης αρνείται ρητά να θέσει τις παραπάνω παρατηρήσεις υπό δύο αρκετά συχνούς στη σχετική βιβλιογραφία περιορισμούς. Πρώτον, όπως σημειώθηκε ήδη, αρνείται να θεωρήσει ότι οι θετικιστικές και ντετερμινιστικές στιγμές αφορούν αποκλειστικά τον μαρξισμό ή την περιοριστική ερμηνεία της μαρξικής σκέψης από τον Engels και ότι συνεπώς δεν απαντούν στο έργο του ίδιου του Marx, το οποίο έτσι θα παρουσιαζόταν ως ένα θεωρητικό σύνολο που χαρακτηρίζεται απ' άκρη σ' άκρη από την ανοικτότητα της σκέψης και τον αντιαναγωγισμό των ερμηνειών.¹⁴⁰⁹ Δεύτερον, αρνείται να εντοπίσει με αυστηρότητα τον επαναστατικό πόλο στο έργο του νεαρού Marx, αποδίδοντας τον παραδοσιακό πόλο μόνο στα κείμενα της ωριμότητας.

¹⁴⁰⁶ Βλ. στο ίδιο, σ. 91, όπου ο φιλόσοφος, αναφερόμενος στις απόψεις σύμφωνα με τις οποίες ο μαρξισμός ξεπέρασε τα αδιέξοδα της θεωρησιακής φιλοσοφίας, γράφει χαρακτηριστικά: «Αυτοί οι ισχυρισμοί (που στηρίζονται σε μια ορισμένη ανάγνωση μερικών αποσπασμάτων του Μαρξ και στη λήθη άλλων απείρων πιο πολυάριθμων), δεν είναι “ψευδείς”· υπάρχουν σ' αυτές τις ιδέες σπέρματα, για τα οποία είπαμε πιο πάνω ότι είναι ουσιώδη. Όμως [...] αυτά τα σπέρματα καλύφθηκαν από μια αιωνόβια παγωνιά».

¹⁴⁰⁷ Στο ίδιο, σ. 87.

¹⁴⁰⁸ Στο ίδιο, σ. 86, 97 (υποσημ. 62), 99, 102.

¹⁴⁰⁹ Βλ. π.χ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Στο radio libertaire. Συζητώντας με γάλλους αναρχικούς στο ελευθεριακό ραδιόφωνο*, μτφρ. Ν. Γιαννίκας, Αθήνα: Στάσει εκπίπτοντες, 2015, σ. 40-41. Στη σ. 40, ο Καστοριάδης επικρίνει με τη συνηθισμένη του αβρότητα τον προαναφερθέντα Maximilien Rubel για την προσπάθειά του να δει τον Marx ως κριτικό του μαρξισμού: «Επανερχομαι στη φράση αυτή του Μαρξ [«εγώ δεν είμαι μαρξιστής»], την οποία ο καημένος ο Μαξιμιλιέν Ρουμπέλ παρερμήνευσε σε υπερβολικό βαθμό».

Ως προς το πρώτο σημείο, ο διανοητής, πέρα από το να σημειώσει ότι κανένα έργο δεν τίθεται πέραν της ερμηνείας¹⁴¹⁰ και να επισημάνει τα πολυάριθμα χωρία του μαρξικού έργου που μαρτυρούν τη σαγήνη που άσκησε ο θεωρησιακός, ντετερμινιστικός και θετικιστικός τρόπος σκέψης στον μεγάλο φιλόσοφο, τονίζει ότι δεν γίνεται να αποκαθάρουμε καμία θεωρία, αλλά ιδίως τη θεωρία του Marx, για την οποία η ιστορία αποτελεί προνομιακό πεδίο, από τα πρακτικά της ιστορικά αποτελέσματα.¹⁴¹¹ Όπως ο χριστιανισμός δεν μπορεί να γίνει νοητός ανεξάρτητα από την πραγματικότητα των εκκλησιών και της Ιεράς Εξέτασης –κάτι στο οποίο επέμεινε ο ίδιος ο Marx–, έτσι και οι απόψεις του τελευταίου δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτές ως μια καθαρή σφαίρα, που παραμένει τελείως αμόλυντη από τις εκφάνσεις των ερμηνευτικών ορθοδοξιών, αλλά και των ολοκληρωτικών καθεστώτων που βασίστηκαν στην ιδέα ότι προωθούν την ούτως ή άλλως αναγκαία πορεία της ιστορίας.¹⁴¹²

Από την άλλη μεριά, φυσικά, θα αποτελούσε ασυγχώρητο σφάλμα το να θεωρήσουμε την ιστορική εκτύλιξη του σοβιετικού καθεστώτος ως ένα άμεσο αποτέλεσμα της σκέψης του Marx, ως ένα ιστορικό παράγωγο που ανάγεται στις ιδέες του μεγάλου στοχαστή – ένα σφάλμα που ουσιαστικά θα αναπαρήγαγε τον ίδιο θεωρησιακό τρόπο σκέψης που προσπαθούμε να καταπολεμήσουμε εδώ. Σε αυτό το πλαίσιο, έχει εξάλλου νόημα να επισημανθεί ότι, λαμβάνοντας υπόψη όλα τα παραπάνω, μπορεί κανείς να ισχυριστεί ότι και για τον Καστοριάδη παραμένει εν τέλει η δυνατότητα μιας λεπτής διαφοροποίησης μεταξύ του Marx και του μαρξισμού. Πρόκειται όμως για μια διαφοροποίηση βαθμού κι όχι ποιότητας: αν στον Marx το παραδοσιακό, θεωρησιακό στοιχείο επικρατεί τελικά πάνω στο επαναστατικό,¹⁴¹³ στον μαρξισμό αυτό το στοιχείο κυριαρχεί σχεδόν αποκλειστικά και όχι σπάνια καθίσταται στήριγμα των γραφειοκρατικών καθεστώτων της ΕΣΣΔ.¹⁴¹⁴ Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει –το είδαμε ήδη– ότι δεν υπήρξαν για τον Καστοριάδη μεγάλοι και γόνιμοι μαρξιστές, όπως ο Georg Lukács, που εξάιρεται ιδιαιζόντως, με την υποσημείωση μάλιστα ότι ώθησε σε έναν βαθμό την πολιτική σκέψη προς την κατεύθυνση της αυθεντικής πράξης και της αντιθεωρησιακότητας χωρίς να έχει υπόψη του πολλά από τα κείμενα της νεότητας του Marx.¹⁴¹⁵

¹⁴¹⁰ Καστοριάδης, «Γιατί δεν είμαι πια μαρξιστής», ό.π., σ. 76· *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, ό.π., σ. 56.

¹⁴¹¹ Στο ίδιο.

¹⁴¹² Για το ζήτημα της ορθοδοξίας και της σχέσης της με τον ολοκληρωτισμό, βλ. Καστοριάδης, *Στο radio libertaire*, ό.π., σ. 41.

¹⁴¹³ Όπως σημειώνει ο συγγραφέας, το νόημα της τελικής επικράτησης δεν είναι χρονολογικό, αλλά αναφέρεται «στη λογική και συστηματική οργάνωση και συγκρότηση του έργου» του Μαξ. Καστοριάδης, *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, ό.π., σ. 58.

¹⁴¹⁴ Βλ. Καστοριάδης, «Εισαγωγή», στον τόμο *Γραφειοκρατική κοινωνία 1*, ό.π., σ. 52: «Η ζωντανή ερμηνεία μιας ιστορίας πάντα δημιουργού του καινούργιου, αντικαταστάθηκε από μια δήθεν θεωρία της ιστορίας, που είχε ταξιθετήσει τα στάδια του παρελθόντος και της είχε προσδιορίσει το επόμενο στάδιο. [...] Το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στην ερμηνεία και τη μεταβολή του κόσμου έχει λυθεί με τον πλήρη διαχωρισμό ανάμεσα σε μια θεωρική (spéculative) σύλληψη παραδοσιακού τύπου και σε μια γραφειοκρατική πολιτική, που εντούτοις, είναι αλήθεια, ήταν βαθιά νεωτεριστική στις μεθόδους τρομοκρατίας, ψευτιάς και καταπίεσης. Το αίνιγμα της πράξης, τελικά, είχε ξεγεννήσει μια χυδαία πρακτική-τεχνική χειραγώγησης των αγωνιστών και των μαζών».

¹⁴¹⁵ Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 85, υποσημ. 48. Για τη σχέση Καστοριάδη-Lukács, βλ. Κωνσταντίνος Καβουλάκος, «Κορνήλιος Καστοριάδης και Γκέοργκ Λούκατς», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 135-151.

Αυτή η παρατήρηση μας φέρνει στο δεύτερο σημείο. Έχει συχνά υποστηριχθεί η άποψη ότι ο Marx της νεότητας, σε κείμενα όπως τα «Παρισινά χειρόγραφα»,¹⁴¹⁶ παρουσιάζει μια ιδιαίτερα ανοιχτή φιλοσοφική σκέψη, που έρχεται σε αντιπαράβολή με τον κλειστό και οικονομιστικό χαρακτήρα των ώριμων έργων, όπως το *Κεφάλαιο*. Έτσι, παραδείγματος χάρη, ο Gregory Claeys, υπογραμμίζοντας την ύπαρξη δύο στοιχείων στον Marx, του ουτοπικού και του επιστημονικού, θεωρεί ότι ο Marx αρχίζει να αναπτύσσει τις ντετερμινιστικές απόψεις του από το 1845-1846 και μετά.¹⁴¹⁷ Από τη μεριά του, ο Καστοριάδης προκρίνει και πάλι μια διαφορά βαθμίδων και όχι μια ριζική ποιοτική τομή. Όπως σημειώνει ο Nicolas Poirier, οι ντετερμινιστικές και υλιστικές βλέψεις υπάρχουν στο μαρξικό σύμπαν ήδη από την αρχή,¹⁴¹⁸ ενώ αντίστροφα, ξεσπάσματα του πραξιακού πόλου μπορούν κατά περίπτωση να διαρρήξουν το ήδη διαμορφωμένο κλειστό σύστημα της ωριμότητας. Η ταλάντευση ανάμεσα στο πρωτείο της πράξης και την κυριαρχία της αντικειμενικής θεωρίας είναι μόνιμη στο έργο του Marx,¹⁴¹⁹ πράγμα που ωστόσο δεν αναιρεί την ηγεμονία του ενός από τα δύο στοιχεία ανάλογα με την εποχή, την περίσταση και, φυσικά, το κάθε επιμέρους κείμενο.

Συμπερασματικά, θα λέγαμε πως η αμφίσημη σχέση του Καστοριάδη με τον Marx περιστρέφεται γύρω από την ένταση που αναπτύσσεται ανάμεσα στους δύο πόλους της μαρξικής και μαρξιστικής κληρονομιάς – αν και δεν εξαντλείται, φυσικά, σε αυτή την ένταση.¹⁴²⁰ Ο Καστοριάδης κατά κάποιον τρόπο θέλει να εγγράψει το έργο του στην

Αξίζει σε αυτό το πλαίσιο να θυμίσουμε ότι ο Lukács διατηρούσε κατά τη νεότητά του μια ιδιαίτερη σχέση αμφίδρομης εκτίμησης με τον Weber και ότι διάφορες κατηγορίες του έργου του, όπως αυτή της πραγματοποίησης, δεν αντλούν μόνο από τον Marx, αλλά και από τις βεμπεριανές αναλύσεις για την επικράτηση της εργαλειακής ορθολογικότητας που σημαδεύει τη δυτική νεωτερικότητα.

Από την άλλη μεριά, το γεγονός ότι ήταν ακριβώς ο Lukács εκείνος που βρέθηκε σε μια υπουργική θέση ενός γραφειοκρατικού καθεστώτος, μπορεί να θεωρηθεί ως απόδειξη της ανάμειξης των δύο στοιχείων του μαρξισμού και της επικράτησης του θεωρησιακού στοιχείου. Βλ. επ' αυτού τις σημαντικές παρατηρήσεις στο Καστοριάδη, *Ουγγρική επανάσταση 1956*, ό.π., σ. 20-21 και 54-55, υποσημ. 5, όπου γίνεται λόγος και για την «προσωπική τραγωδία» του Λούκατς.

¹⁴¹⁶ Στα ελληνικά περιλαμβάνονται στη συλλογή Karl Marx, *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μτφρ.-επιμ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΨΜ, 2014.

¹⁴¹⁷ Βλ. Gregory Claeys, *Μαρξ και μαρξισμός*, μτφρ. Γ. Μαραγκός, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2018. Η σημασία της διάκρισης μεταξύ νεαρού και ώριμου Μαρξ απαντά βεβαίως και σε συγγραφείς όπως ο Louis Althusser και ο Roger Garaudy, αν και με διαφορετική στόχευση: να καταδειχθεί ο προεπιστημονικός, και άρα μη θεμελιωμένος, χαρακτήρας των πρώιμων έργων, σε αντίθεση με την επιστημονικότητα των έργων που ακολουθούν την «επιστημολογική τομή». Σημαντικό, τέλος, για τη σχετική συζήτηση είναι και το σύντομο έργο του Λούτσιο Κολέτι, *Για τον νεαρό Μαρξ*, μτφρ. Π. Παπασαραντόπουλος, Αθήνα: Οδυσσέας, 1977.

¹⁴¹⁸ Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 206. Πρβλ. τη βιντεοσκοπημένη συζήτηση του Καστοριάδη με τους Ψυχοπαίδη, Μπασάκο και Μαρκή, όπου ο φιλόσοφος σημειώνει με έμφαση ότι στον Marx υπάρχει «ένας αφελής υλισμός» ήδη από τα πρώτα χρόνια της σκέψης του.

¹⁴¹⁹ Πρβλ. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 205.

¹⁴²⁰ Ας αναφέρουμε, λόγου χάρη, ένα σημείο, στο οποίο μάλιστα αναφέρονται με παρόμοιο τρόπο τόσο ο Καστοριάδης όσο και ο Weber, συνδέοντάς το με το έργο του Marx: το ζήτημα μιας θρησκευτικού τύπου ελπίδας που διατρέχει το μαρξικό εγχείρημα. Όπως σημειώνει ο Καστοριάδης, υπάρχει στον Marx «ένα μεσσιανικό στοιχείο το οποίο έρχεται ν' αντικαταστήσει τη θρησκευτική πίστη, η οποία είναι σε παρακμή ή τείνει να εξαφανιστεί. Το στοιχείο αυτό αντιστοιχεί σε κάτι πολύ βαθύ μέσα στον άνθρωπο: Στην ελπίδα. Αυτό είναι το μεγάλο τέχνασμα του Μαρξ, του οποίου η επιτυχία ξεπέρασε κάθε προσδοκία: Αποδίδει ένα –δήθεν– επιστημονικό υπόβαθρο σε αυτό το μεσσιανικό στοιχείο. Δηλαδή, όχι μόνο θα υπάρξει Σωτηρία, αλλά η Σωτηρία αυτή είναι εγγυημένη από την Επιστήμη, από τους νόμους της Ιστορίας» (*Στο radio libertaire*, ό.π., σ. 11). Σε παρόμοιο

κληρονομιά του επαναστατικού στοιχείου του μαρξισμού,¹⁴²¹ του στοιχείου που αποδίδει έμφαση στη δημιουργική δραστηριότητα των ανθρώπων και αντιτίθεται στη φιλοσοφία ως απλή ενατένιση του κόσμου, επιχειρώντας μια σύζευξη θεωρίας και πρακτικής.

Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο θα επανεπεξεργαστεί την έννοια της *πράξεως*, ορίζοντάς την ως την αναστοχασμένη δραστηριότητα που αποσκοπεί στην αυτονομία και βλέπει τους άλλους ανθρώπους όχι ως μέσα, αλλά ως ουσιώδεις στιγμές για την κίνηση προς αυτή,¹⁴²² και συνδέοντάς τη με τη θεσμίζουσα και δημιουργική δύναμη του ανώνυμου συλλογικού. Ταυτόχρονα, θα αναπτύξει την έννοια της *διαύγασης* (*elucidation*), προκειμένου ακριβώς να θεματοποιήσει τη θεωρητική δραστηριότητα που στοχάζεται επί της πορείας και των αποτελεσμάτων της *πράξεως* χωρίς να επιχειρεί να σχηματίσει μια ολοκληρωμένη θεωρία, η οποία πρέπει να εφαρμοστεί ως τεχνική γνώση στο πραγματικό, και δεξιώνει την ίδια την τροποποίηση μέσα και χάρη από τις νέες δυνατότητες που ανοίγει το ανθρώπινο πράττειν.¹⁴²³

Έτσι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η διαύγηση είναι η μορφή της θεωρητικής δραστηριότητας που σέβεται την πολιτική πράξη, καθώς εναντιώνεται στο φάντασμα της πλήρους θεωρίας και πορεύεται φωτίζοντας τους διαδρόμους που διανοίγει η πράξη – διαδρόμους που δεν προϋπήρχαν για να θεωρητικοποιηθούν. Με αυτή την έννοια, για τον στοχαστή, η πολιτική δεν ενέχει μόνο ένα ανεξάλειπτο «βλέποντας και κάνοντας», αλλά και ένα εξίσου σημαντικό «κάνοντας και βλέποντας». Σε κάθε περίπτωση, είναι απολύτως σαφές ότι διαστάσεις του καστοριαδικού έργου σαν αυτές επικοινωνούν άμεσα, έστω και αντιστικτικά, με τα αποτυπώματα που άφησε πάνω στον φιλόσοφο η μελέτη της μαρξικής γραμματείας και η συμμετοχή σε μαρξιστικούς κύκλους, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι μπορούμε να δούμε στις θέσεις του κάποια άμεσα «αποτελέσματα» της εν λόγω γραμματείας και των εν λόγω κύκλων.

Την ίδια στιγμή, εξίσου θεμελιώδεις διαστάσεις του έργου του Καστοριάδη αναπτύσσονται σε έναν βαθμό ως αμείλικτη εναντίωση στον έτερο άξονα του μαρξισμού. Η κριτική στον ντετερμινισμό, τον θετικισμό, τον οικονομισμό, βασικό μοτίβο της καστοριαδικής σκέψης, αποτελεί ουσιαστικά τμήμα μιας αντιπαράθεσης με αυτό που ο ίδιος ονόμαζε παραδοσιακό και κυρίαρχο στοιχείο του μαρξισμού. Σε αυτή τη λογική, πρέπει να επιμείνει κανείς στο γεγονός ότι η απόρριψη της θεωρησιακότητας και της καθοριστικότητας, η

ύφος, ο Weber σημείωνε στη διάλεξή του για τον σοσιαλισμό, με αφορμή τη ρεβιζιονιστική ερμηνεία του μαρξισμού: «Μερικοί από τους [ρεβιζιονιστές] ηγέτες είχαν τουλάχιστον μερική επίγνωση ότι [ο ρεβιζιονισμός] αποτελούσε ένα σημαντικό βήμα για να αποσπαστούν οι μάζες από την πίστη τους στην ξαφνική αυγή ενός μακάριου μέλλοντος, μια πίστη που τους είχε δοθεί από ένα ευαγγέλιο που διακήρυξε, όπως οι παλιοί Χριστιανοί: “Η σωτηρία μπορεί να έρθει αυτό ακριβώς το βράδυ”» («Socialism», ό.π., σ. 294).

Αντίστοιχα, μια πλήρης μελέτη που θα αφορούσε συγκεκριμένα τη σχέση του Καστοριάδη με τον Marx θα έπρεπε αναγκαστικά να διέλθει και από την εξέταση του ζητήματος της αλλοτρίωσης, το μαρξικό μοτίβο της οποίας ο Καστοριάδης υπό μία έννοια παραλαμβάνει και υπό μία άλλη τού ασκεί κριτική. Για ορισμένα στοιχεία επ’ αυτού, βλ. παρακάτω, σ. 525-528, ιδίως υποσημ. 1779.

¹⁴²¹ Πρβλ. Adams, «Autonomy», ό.π., σ. 3· Νίκος Μάλλιαρης, «Η περιεκτική δημοκρατία, ο Καστοριάδης και το “πρόταγμα της αυτονομίας”», *Πρόταγμα*, Μάιος 2010, σ. 48-49, διαθέσιμο με αναζήτηση στη διεύθυνση <<https://protagma.wordpress.com/>>.

¹⁴²² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 114.

¹⁴²³ Στο ίδιο, σ. 115.

οποία απολήγει στην οντολογία του φαντασιακού και της δημιουργίας, εκκινεί, όπως σημειώνει πολλές φορές και ο ίδιος ο φιλόσοφος,¹⁴²⁴ από την κριτική της μαρξιστικής αντίληψης για την ιστορία,¹⁴²⁵ για να μετασχηματιστεί σε μια συνολικότερη αντιπαράθεση προς την κληρονομημένη οντολογία. Για άλλη μία φορά, και ακριβώς για να μην πέσουμε στην παγίδα της καθοριστικότητας, θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι οι εκλεκτικές συνάψεις ή οι εκλεκτικές ενταντώσεις ενός στοχαστή με έναν άλλο θα μπορούσαν ποτέ να νοηθούν ως κάποιου είδους αιτιακός καθορισμός της σκέψης του πρώτου από τον δεύτερο. Έχοντας ωστόσο επιμένει σε αυτό, δεν μπορούμε παρά να παραδεχτούμε την απροσμέτρητη σπουδαιότητα, τόσο «θετική» όσο και «αρνητική», που κατέχει το μαρξικό έργο στο καστοριαδικό σύμπαν.

~

Κλείνοντας αυτή την ενότητα για τη διπλή ζωή του Marx και του μαρξισμού, όπως εκδηλώθηκε στο πεδίο τόσο της σκέψης όσο και της πολιτικής πρακτικής, ίσως δεν στερείται νοήματος να αναφερθούμε με συντομία και σε δύο προσεγγίσεις που κατά τη γνώμη μας παρουσιάζουν ενδιαφέρουσες συνάψεις με την εκ μέρους του Καστοριάδη θεματοποίηση της εσωτερικήςσχάσης που, όπως σημειώσαμε, διατρέχει τη μαρξική θεώρηση και αποτελεί την πηγή των εντάσεων και των αντιφάσεων της, τροφοδοτώντας ατελείωτες ερμηνείες και αντιπαράθεσεις.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο γάλλος πολιτικός φιλόσοφος Miguel Abensour, ο οποίος γνώριζε τον Καστοριάδη, κινούνταν σε κοινούς κύκλους μ' εκείνον, ενώ είχαν συνυπάρξει και στις σελίδες περιοδικών και επιθεωρήσεων,¹⁴²⁶ βλέπει στο έργο του Marx δύο αντινομικές διαστάσεις που θα μπορούσαν κατά προσέγγιση να αντιστοιχιστούν στο κατά Καστοριάδη

¹⁴²⁴ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Εισαγωγή», στον τόμο *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1*, ό.π., σ. 55-66, όπου μέσα από την κριτική στον Marx παρουσιάζεται η επιτακτικότητα της φιλοσοφίας του φαντασιακού ως μιας άλλης θεματοποίησης της σχέσης πράξης-θεωρίας, αλλά και της σχέσης του σκέπτεσθαι με την αλήθεια.

¹⁴²⁵ Για ακόμα μία φορά, ας σημειώσουμε πως θεωρούμε δεδομένο ότι ένα ρεύμα σκέψης τόσο πλούσιο όσο ο μαρξισμός χαρακτηρίζεται από πολλαπλές και αντικρουόμενες ερμηνευτικές δυνατότητες. Έτσι, λόγου χάρη, η αντιαλτουσεριανή ερμηνεία του Marx από τον ιστορικό E.P. Thompson ή ο ιδιότυπος μαρξισμός του Walter Benjamin μπορούν να ιδωθούν ακριβώς ως μια κριτική στη θεωρησιακότητα και την ιστορική τελεολογία, η οποία φέρνει στο προσκήνιο το ζήτημα της πολιτικής πράξης και, υπό αυτή την έννοια, βρίσκεται πολύ κοντά στο καστοριαδικό εγχείρημα. Σε ό,τι αφορά τον Benjamin, βλ. Michael Löwy, «Επαναστατικός πεσιμισμός. Ο ρομαντικός μαρξισμός του Βάλτερ Μπένγιαμιν», στο βιβλίο του *Κάφκα, Ουέλς, Μπένγιαμιν. Εγκώμιο του πολιτισμικού πεσιμισμού*, ό.π. Ιδίως στη σ. 89 γίνεται λόγος για την υπόθεση του Benjamin σύμφωνα με την οποία «κάθε ιστορική στιγμή διαθέτει επαναστατικές δυνατότητες. Στο πλαίσιο αυτής της υπόθεσης, η ανοιχτή σύλληψη μιας ιστορίας ως ανθρώπινης πράξης, πλούσιας σε αναπάντεχες δυνατότητες και ικανής να παραγάγει το καινούριο, αντιτίθεται σε κάθε είδους τελεολογικό δόγμα που εναποθέτει την εμπιστοσύνη του στους νόμους της ιστορίας». Βλ. και σ. 87, όπου ο Benjamin χαρακτηρίζεται ως «προσεκτικός αναγνώστης του Μαξ Βέμπερ».

¹⁴²⁶ Για τις διανοητικές συνάψεις των δύο ανδρών, βλ. Manuel Cervera-Marzal, «Κορνήλιος Καστοριάδης, Μιγκέλ Αμπενσούρ. Ποιες είναι οι συγκλίσεις;», μτφρ. Γ. Κτενάς, *Kaboom 3*, Δεκέμβριος 2017, σ. 19-38. Για την παραπλήσια σχέση των δύο στοχαστών με τον Marx, βλ. σ. 26-29.

επαναστατικό και το παραδοσιακό στοιχείο του μαρξισμού. Για τον Abensour, η ένταση εντοπίζεται ανάμεσα στον πόλο της πολιτικής, από τη μία μεριά, και σ' εκείνον της πολιτικής οικονομίας, από την άλλη. Εκκινώντας από τη θεμελιώδη παρατήρηση ότι η «σκέψη του Μαρξ είναι αρκετά πολύπλοκη, ενίοτε μάλιστα αγγίζει την αντιφατικότητα, οπότε οφείλουμε να αποφύγουμε μια μονοσήμαντη απάντηση»,¹⁴²⁷ ο θεωρητικός εντοπίζει σε μαρξικά κείμενα που συντάσσονται περί το 1843¹⁴²⁸ έναν εις βάθος προβληματισμό γύρω από το ζήτημα της αληθινής δημοκρατίας, η οποία κατά τον Marx αποτελεί την κρυμμένη ουσία όλων των πολιτευμάτων.¹⁴²⁹ Κατά τον Abensour, αυτός ο κατεχόμενη πολιτικός προβληματισμός σταδιακά θα υποχωρήσει, δίνοντας τη θέση του στην εκ μέρους του Marx έμφαση στην επιστημονική κριτική της πολιτικής οικονομίας και σε μια θεώρηση που υποτάσσει της πολιτικές μορφές στις οικονομικές.¹⁴³⁰

Αυτό που είναι ωστόσο ιδιαίτερα σημαντικό είναι ότι ο Abensour, όπως και ο Καστοριάδης, αρνείται να στεγανοποιήσει τη διάκριση μεταξύ των πολιτικών γραπτών ενός νεαρού Marx και των οικονομικών κειμένων ενός Marx της ωριμότητας. Αντιθέτως, δείχνει ότι τα δύο αυτά αντινομικά στοιχεία αλληλοδιαπλέκονται συνεχώς και ότι η πολιτική στιγμή είναι «μια λανθάνουσα διάσταση στο έργο του Μαρξ με μια σχετική σταθερότητα, παρά τις εκλείψεις της».¹⁴³¹ Μάλιστα, επειδή, όπως σημειώνει η μεταφράστρια του βιβλίου στην εκτενή εισαγωγή της, το φιλοσοφικό έργο του Abensour έχει σχεδόν αποκλειστικά τη μορφή δοκιμίων που ερμηνεύουν τη σκέψη κάποιου άλλου στοχαστή,¹⁴³² η προσέγγισή του έχει το πλεονέκτημα ότι παρακολουθεί αναλυτικά τη διεκυστίνδα των δύο αντινομικών όψεων της σκέψης του Marx, μέσα από τη διαδρομή των κειμένων του.

Έτσι, παρουσιάζει μια εικόνα κατά τι πιο εκλεπτυσμένη από εκείνη του Καστοριάδη, όταν λόγου χάρη σημειώνει ότι «η συνδεδεμένη με την εξαφάνιση του κράτους αληθινή δημοκρατία δεν είναι μια στιγμιαία επαναστατική φωτοβολίδα ούτε κάτι σαν αξιοθέατο δίχως επαύριο στο έργο του Marx έστω κι αν η κριτική της πολιτικής συναρθρώνεται στενά με την κριτική της πολιτικής οικονομίας για να καταλήξει να υποταχθεί σε αυτήν».¹⁴³³ Αντίθετα, η πολιτική και δημοκρατική –δηλαδή, κατά τον Abensour, αντικρατική– τάση του Marx είναι «πάντα έτοιμη να αναδυθεί εκ νέου και να παραγάγει νέους καρπούς. Έρχεται ξανά στην επιφάνεια το 1871, όταν ο Μαρξ διαγιγνώσκει στην Κομμούνα την επινόηση μιας

¹⁴²⁷ Abensour, *Η δημοκρατία ενάντια στο κράτος*, ό.π., σ. 229.

¹⁴²⁸ Πρόκειται κυρίως για την *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*, αλλά και για τις «Επιστολές από τη Γερμανο-γαλλική επετηρίδα», οι οποίες στα ελληνικά περιλαμβάνονται στη συλλογή Marx, *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840*, ό.π.

¹⁴²⁹ Πρβλ. Φαράκλας, *Η λογική του κεφαλαίου*, ό.π., σ. 77-85, ενότητα «Η δημοκρατία, ουσία κάθε πολιτεύματος». Να σημειώσουμε, παρεμπιπτόντως και εντελώς συνοπτικά, ότι, σε αντίθεση με τον Abensour και τον Φαράκλα, δεν έχουμε πειστεί για τη μεγάλη σημασία των σχετικών θέσεων του Marx, καθώς, ακόμη κι αν γίνει δεκτό ότι η δημοκρατία –και όχι, λόγου χάρη, η βία ή η εξουσία– είναι η κρυμμένη ουσία κάθε πολιτικής μορφής, αδυνατούμε να κατανοήσουμε τι θα σήμαινε αυτό για το πεδίο της πολιτικής πράξης και αντιπαράθεσης.

¹⁴³⁰ Πρβλ. Pierre Dardot, «Ο “επιστημονικός κομμουνισμός” μπορεί να είναι πολιτικός;», μτφρ. Τ. Μπέτζελος, *Ουτοπία* 100, 2012, σ. 91-98.

¹⁴³¹ Abensour, *Η δημοκρατία ενάντια στο κράτος*, ό.π., σ. 261.

¹⁴³² Βίκυ Ιακώβου, «Προς ένα νέο δημοκρατικό πνεύμα», εισαγωγή στο Abensour, *Η δημοκρατία ενάντια στο κράτος*, ό.π., σ. 23.

¹⁴³³ Abensour, *Η δημοκρατία ενάντια στο κράτος*, ό.π., σ. 260.

χειραφετικής πολιτικής μορφής που ιδιάζει στο προλεταριάτο». ¹⁴³⁴ Μέσα από μια προσέγγιση που αξιοποιεί την εργοβιογραφία του Marx, ο Abensour καταδεικνύει τρόπον τινά την ύπαρξη των δύο στοιχείων του μαρξικού σκεπτικού *επί το έργον*.

Από τη μεριά του, ο ιταλός πολιτικός φιλόσοφος Ettore Cinnella φέρνει στην επιφάνεια μια άλλη αντινομία της σκέψης του Marx που, αν και σχετίζεται με την αναδεικνυόμενη από τους Καστοριάδη και Abensour, δεν ταυτίζεται μαζί της. Επιμένοντας στην αλληλογραφία του Marx με τη Vera Zasulich, ¹⁴³⁵ μέλος του ναροντικιστικού κινήματος της Ρωσίας, στο πλαίσιο της οποίας ο στοχαστής επισημαίνει ότι δεν είναι όλες οι κοινωνίες υποχρεωμένες να περάσουν από την τυπική εξελικτική πορεία των οικονομικών σταδίων – παραδοσιακού/φεουδαρχικού τύπου οργάνωση-καπιταλιστική ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων-κομμουνισμός– και να σημειώνει ότι η πλούσια παράδοση των αγροτικών κοινοτικών μορφών ζωής της Ρωσίας μπορεί, επανερμηνευόμενη φυσικά, να συντελέσει στην ανάπτυξη ενός διαφορετικού τύπου κομμουνισμού, ο Cinnella επιχειρεί να φιλοτεχνήσει την εικόνα ενός *άλλου Marx*.

Έτσι, η αντινομία για τον Cinnella δεν εντοπίζεται τόσο ανάμεσα στον οικονομιστή και τον πολιτικό Marx, όσο ανάμεσα στον *προμηθεϊκό εκσυγχρονιστή* Marx –τον Marx που, παρότι αναγνωρίζει τη βαρβαρότητα και τη βία, θεωρεί ξεκάθαρη πρόοδο την εισαγωγή του αγγλικού ατμού και του αγγλικού εμπορίου στην Ινδία¹⁴³⁶– και τον κοινοτιστή Marx – τον Marx που δέχεται να συνομιλήσει με την παράδοση και, ενάντια στην οικονομοποίηση των πάντων, έρχεται κοντά στην αντίληψη των κοινών και της κοινότητας ως μια άλλου τύπου σχέση με τα πράγματα και τον κόσμο.¹⁴³⁷ Μέσα από την έμφαση στη ρωσική αγροτική κοινότητα, την περίφημη *obshchina*, στην οποία ο Weber την εποχή της ενασχόλησής του με την αγροτική ιστορία είχε αφιερώσει όχι αμελητέα προσοχή,¹⁴³⁸ ο Cinnella επιχειρεί να σκιαγραφήσει μια σημαντική μεταμόρφωση του Marx στα τελευταία χρόνια της ζωής του, μια μετατόπιση που τον απομακρύνει από εκείνο που ο Καστοριάδης εύστοχα είχε περιγράψει ως συμμετοχή του στο καπιταλιστικό φαντασιακό της ανάπτυξης.¹⁴³⁹ «Η συστηματική μελέτη των αγροτικών σχέσεων στη Ρωσία, που ξεκίνησε στην αρχή της δεκαετίας του '70, οδήγησε τον Marx στο να διορθώσει τις προηγούμενες απόψεις του σχετικά με τη σταθερή ανάγκη έλευσης του καπιταλισμού. Έκπληκτος από την ευρεία διάδοση και τη ζωτικότητα της *obshchina*, άρχισε να καταβροχθίζει το δύσκολο υλικό που

¹⁴³⁴ Στο ίδιο, σ. 261.

¹⁴³⁵ Στα ελληνικά, τα προσχέδια της μαρξικής επιστολής έχουν μεταφραστεί από τον Θανάση Γκιούρα και περιλαμβάνονται στο 94ο τεύχος του περιοδικού *Ουτοπία*, Μάρτιος-Απρίλιος 2011, σ. 165-189.

¹⁴³⁶ Βλ. Τσινέλα, *Ο άλλος Μαρξ*, ό.π., σ. 216.

¹⁴³⁷ Πρβλ. Γιώργος Περτσάς, «Από τον κόσμο των κοινών στον κοινό κόσμο», στον τόμο *Κοινά, κοινότητες, κοινοκτημοσύνη, κομμουνισμός*, ό.π., σ. 403, όπου παρατίθεται το σημείο της *Ανθρώπινης κατάστασης* στο οποίο η Arendt αναφέρεται θετικά στον τρόπο με τον οποίο ο Marx μιλά για την κοπή των ξύλων πριν από τον καπιταλισμό, σε ένα πλαίσιο στο οποίο δεν είχαν διαβρωθεί όλες οι δραστηριότητες από το καθεστώς της ανταλλακτικής αξίας.

¹⁴³⁸ Βλ. π.χ. Weber, *General Economic History*, ό.π., σ. 17-21, όπου η ρωσική αγροτική κοινότητα εξετάζεται υπό το όνομα του *mir*.

¹⁴³⁹ Βλ. Καστοριάδης, «Οικολογία και πολιτική», στον τόμο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, ό.π., σ. 93-94.

του έστειλε ο Ντάνιελσον, προσπαθώντας να κατανοήσει αυτή την παράξενη χώρα που έμοιαζε να ξεφεύγει από τους γενικούς νόμους της καπιταλιστικής συσσώρευσης». ¹⁴⁴⁰

Βλέπουμε λοιπόν ότι η ανάδειξη των αντινομιών της μαρξικής σκέψης δεν αφορά με κανέναν τρόπο μόνο τον Weber και τον Καστοριάδη. Τουναντίον, οι προσεγγίσεις τους εγγράφονται σε μια σειρά επιτυχημένων και καίριων κριτικών, που δεν απαξιώνουν το έργο του Marx, αλλά τολμούν να συνομιλήσουν μαζί του αληθινά, πράγμα που σημαίνει, μεταξύ άλλων, να αμφισβητήσουν θεμελιώδεις όψεις του. Συνεπώς, για να βάλουμε εδώ επιτέλους μια τελεία σε πραγματεύσεις που θα μπορούσαν να συνεχιστούν για πολύ και να μας απομακρύνουν από το θέμα μας, θα λέγαμε ότι τόσο η βεμπεριανή, όσο και η καστοριαδική συνομιλία με το μαρξικό έργο και τη μαρξιστική παράδοση σηματοδύεται από μια στάση που είναι αμφίσημη, αλλά όχι αντιφατική, καθώς ερείδεται στις εντάσεις που ενυπάρχουν στη σκέψη την οποία οι δύο στοχαστές προσπαθούν να συλλάβουν. Η κριτική τους σε ποικίλες διαστάσεις του μαρξικού εγχειρήματος –ντετερμινισμός, οικονομισμός, θεωρησιακότητα– είναι από αρκετά έως πολύ κοντινή και έχουμε λόγους να πιστεύουμε ότι ο Weber με έναν τρόπο υπάρχει ήδη μέσα στην καστοριαδική αντιπαράθεση προς τον μαρξισμό. Ιδίως όσον αφορά στο κομβικό ζήτημα της θεωρησιακής στάσης απέναντι στην ιστορία, η βεμπεριανή συμβολή στο σκεπτικό του Καστοριάδη αποδείχθηκε ταυτόχρονα καταφανής και θεμελιώδης, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο Καστοριάδης παρέμεινε στο ίδιο επίπεδο με τον Weber. Τουναντίον, η κριτική του στη θεωρησιακότητα του μαρξισμού συνδέθηκε με την οντολογία της ιστορικής δημιουργίας.

Από την άλλη πλευρά, αυτό που καθένας από τους δύο στοχαστές κράτησε από τον Marx ήταν αρκετά διαφορετικό. Ο Weber εξαίρει τη μαρξιστική έμφαση στην οικονομία κυρίως ως ένα ανεκτίμητο εργαλείο για την κατανόηση της κοινωνικής πραγματικότητας, ενώ πολιτικά παραμένει ενάντιος ή και εχθρικός προς τον μαρξισμό –αλλά όχι και στις ευαισθησίες που αφορούν την κοινωνική δικαιοσύνη–, αναδεικνύοντας τις ανεπάρκειες της ταξικής σύλληψης της κοινωνίας. Ο Καστοριάδης αντιθέτως κληρονομεί το επαναστατικό, προταγματικό και πραξακό στοιχείο του μαρξισμού, εγγράφοντάς το σε ένα νέο πλαίσιο, όπου η αυθόρμητη και απερίσταλη δημιουργικότητα της πολιτικής δράσης γεννά το ριζικά καινούριο – το οποίο φυσικά μπορεί να είναι και κάτι καταστροφικό, εξού κι η σημασία ενός ρητού και αναστοχασμένου πολιτικού προτάγματος, που ωστόσο δεν αποτελεί ολοκληρωμένο δόγμα ή κλειστό σύστημα. Μπορεί λοιπόν να υποστηρίξει κανείς χωρίς να πέφτει έξω ότι ο διαφορετικός τρόπος αξιοποίησης του μαρξισμού εκ μέρους των δύο συγγραφέων είχε σε σημαντικό βαθμό να κάνει με τις διαφορετικές πολιτικές τους στοχεύσεις και αξίες – πράγμα που μας φέρνει ακριβώς στο θέμα της επόμενης ενότητας.

¹⁴⁴⁰ Τσινέλα, *Ο άλλος Μαρξ*, ό.π., σ. 216-217. Ο Nikolai Danielson (1844-1918) ήταν ρώσος οικονομολόγος, πολιτικός στοχαστής και μεταφραστής του *Κεφαλαίου* στα ρωσικά.

6. Το πρόβλημα της θεμελίωσης των αξιών

Για να γίνω πιο συγκεκριμένος, δεν επιθυμώ να υπερασπιστώ τον σχετικισμό, που είναι ούτως ή άλλως ένας ξεπερασμένος όρος, μια πολεμική ιαχή του χθες, αλλά να επιτεθώ στον αντι-σχετικισμό, ο οποίος μου φαίνεται ότι βρίσκεται σε άνοδο και αντιπροσωπεύει μια νέα εκδοχή ενός αρχαίου σφάλματος.¹⁴⁴¹

Clifford Geertz

—Δεν καταλαβαίνω τις αντιρρήσεις σας, παρατήρησε ο κ. Διευθυντής. Αν τις κοινωνικές κι επαγγελματικές μας επαφές τις κανονίζαμε ανάλογα με τα πολιτικά μας φρονήματα, θα δημιουργόταν μια κατάσταση ολότελα άτοπη.

—Δεν πρόκειται για πολιτικά φρονήματα, κ. Διευθυντά, αλλά για δυο βιοθεωρίες που δίνουν μάχη ζωής ή θανάτου.¹⁴⁴²

Μ. Καραγάτσης

Μία από τις πιο πολυσυζητημένες θεματικές στη βιβλιογραφία για τον Weber είναι αυτή που αφορά το ζήτημα των αξιών και τη σχέση τους με την επιστημονική γνώση, αλλά και την πολιτική πρακτική.¹⁴⁴³ Η επιμονή του Weber στην αδυνατότητα της θεμελίωσης των κανονιστικών αρχών με βάση τις οποίες οι άνθρωποι διάγουν τη ζωή τους, η υποστήριξη της ύπαρξης ενός λογικού κενού ανάμεσα στη σφαίρα του είναι και σε εκείνη του δέοντος, όπως και το σχετικό —αν και εν πολλοίς παρερμηνευμένο— αίτημα για την αποχή του επιστήμονα από τις αξιολογικές κρίσεις, έχουν συντελέσει ώστε όροι όπως σχετικισμός, ντεσιζιονισμός και ανορθολογικότητα να αποτελούν σταθερούς κόμβους κάθε αναφοράς στο έργο του.¹⁴⁴⁴

Αντίστοιχη είναι η κατάσταση και σε ό,τι αφορά τον Καστοριάδη. Η έμφαση του φιλοσόφου στη φαντασιακή δημιουργία των κοινωνικών κανόνων και των νορμών που ρυθμίζουν και νοηματοδοτούν τον βίο σε κάθε κουλτούρα και εποχή, αλλά και η εναντίωσή του στην προσπάθεια μιας αυστηρής ορθολογικής ή φιλοσοφικής απόδειξης του πολιτικού προτάγματος της αυτονομίας, έχουν οδηγήσει στον συσχετισμό του έργου του με μια

¹⁴⁴¹ «Distinguished Lecture: Anti Anti-relativism», *American Anthropologist* 86(2), 1984, σ. 263.

¹⁴⁴² *Ο συνταγματάρχης Λιάπκιν*, Αθήνα: Εστία, 2000, σ. 100.

¹⁴⁴³ Με τη συζήτηση να είναι πραγματικά χαοτική, καθώς είναι δύσκολο να συνταχθεί ένα εγχειρίδιο για τον Weber που να μην αναφέρεται έστω σύντομα στο ζήτημα, κεφαλαιώδης αναφορά παραμένει το βιβλίο του Hans Henrik Bruun *Values, Science and Politics in Max Weber's Methodology*, η πρώτη έκδοση του οποίου πραγματοποιείται το 1972 από έναν σχετικά μικρό τότε εκδοτικό οίκο στην Κοπεγχάγη. Στη συνέχεια, ακολούθησαν αρκετές επανεκδόσεις του έργου από βρετανικούς εκδοτικούς οίκους με μεγαλύτερα δίκτυα διανομής, ορισμένες από τις οποίες —όπως αυτή που χρησιμοποιούμε εμείς— περιέχουν νέες επεξεργασίες και αναθεωρήσεις.

¹⁴⁴⁴ Βασικό σημείο αναφοράς για αυτή την κριτική παραμένει το βιβλίο του Leo Strauss *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφρ. Σ. Ροζάνης, Αθήνα: Γνώση, 1988. Στα καθ' ημάς, ένας από τους βασικούς στόχους της φιλοσοφίας των κοινωνικών επιστημών που επεξεργάστηκε ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης ήταν ακριβώς η αναίρεση του βεμπεριανού σχετικισμού.

κίνηση την οποία ο Γιώργος Φαράκλας βλέπει ως θυσία της δυνατότητας «ορθολογικής θεμελίωσης της δικαιοσύνης».¹⁴⁴⁵ Σύμφωνα με αυτή τη γραμμή σκέψης, ο φιλόσοφος αδυνατεί να λογοδοτήσει για τις πολιτικές του επιλογές, ανοίγοντας τον δρόμο στην αυθαιρεσία και την ανορθολογικότητα των υποκειμενικών προτιμήσεων.¹⁴⁴⁶

Φαίνεται λοιπόν ότι το φάντασμα του σχετικισμού πλανιέται πάνω από τα γραπτά και την πρόσληψη των δύο στοχαστών που μελετάμε· έτσι, καλούμαστε κι εμείς να ασχοληθούμε μαζί του. Ξεκινώντας, θα πρέπει να σημειώσουμε ότι, από τη μεριά μας, δεν θα είχαμε κατ' αρχήν ιδιαίτερο πρόβλημα με την ετικέτα του σχετικιστή, κι αυτό γιατί δεν θεωρούμε ότι το ζήτημα της ορολογίας είναι το πλέον σημαντικό ή ότι θα πρέπει να επισκιάσει την ουσία του προβλήματος. Όταν αποκαλούμε κάποιον αναγωγιστή ή ντετερμινιστή, αυτό δεν θεωρείται κακό επειδή έχουμε αποφασίσει, λόγω μιας ηθικιστικής προτίμησης ή ενός ανθρωποκεντρικού ιδεώδους, ότι ο αναγωγισμός και ο ντετερμινισμός είναι εξ ορισμού αρνητικές ιδιότητες, αλλά επειδή κρίνουμε μετά από περίσκεψη ότι ο αναγωγιστικός και ο ντετερμινιστικός τρόπος σκέψης δεν είναι σε θέση να συλλάβουν με ακρίβεια τα αντικείμενα που επιχειρούν να θεματοποιήσουν. Το ζήτημα λοιπόν και εν προκειμένω δεν θα ήταν να χρησιμοποιεί κανείς τον όρο σχετικιστής σαν να επρόκειτο για προσβολή κάθε φορά που κρίνει ότι κάτι δεν συμφωνεί με τις απόψεις του, αλλά να προσπαθήσει να δείξει αν και σε ποιον βαθμό ο –αξιακός, εν προκειμένω– σχετικισμός είναι λανθασμένος ή αναίρεσιμος φιλοσοφικά.

Σε κάθε περίπτωση, στην αρχή κάθε σχετικής συζήτησης που αφορά τον Καστοριάδη και τον Weber, θα πρέπει να σημειώνεται ότι και οι δύο στοχαστές –σε αντίθεση, λόγου χάρη, με τον Hans Kelsen– απορρίπτουν ρητά την ιδέα ότι εγγράφονται στο στρατόπεδο του σχετικισμού. Ο μιν Weber σημειώνει ότι η άποψή του περί της ανεπίλυτης σύγκρουσης των αξιών δεν θα πρέπει σε καμία περίπτωση να συγχέεται με μια σχετικιστική στάση, καθώς κατά τη γνώμη του ο σχετικισμός θα συνίστατο στη θετική απόδειξη ότι όλες οι

¹⁴⁴⁵ Βλ. Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 598.

¹⁴⁴⁶ Η κριτική του Habermas στο καστοριαδικό εγχείρημα, όπως παρουσιάζεται στον *Φιλοσοφικό λόγο της νεωτερικότητας*, έχει ακριβώς αυτή την υφή. Από άλλο, πιο εγελιανό, δρόμο, στην ίδια κρίση καταλήγει και ο Murragy Bookchin, σημειώνοντας ότι «στην περίπτωση έλλειψης ορθολογικών αντικειμενικών κριτηρίων συμπεριφοράς, η φαντασία ενδέχεται να είναι τόσο δαιμονική, όσο στην περίπτωση ύπαρξης παρόμοιων κριτηρίων θα μπορούσε να είναι (αντίστοιχα) απελευθερωτική, εξ ου και η ανάγκη για αυθορμητισμό μετά λόγου γνώσεως – και για φαντασία μετά λόγου γνώσεως» (*The Philosophy of Social Ecology*, Μόντρεαλ: Black Rose, 1995, σ. 178). Στην εγχώρια δε συζήτηση, ήταν και πάλι ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης εκείνος που συνέδεσε ρητά την φιλοσοφία του Καστοριάδη με τον ανορθολογισμό, με το άρθρο του «Το ανορθολογικό στοιχείο στην ελληνική θεωρητική σκέψη», *Τετράδια πολιτικού διαλόγου, έρευνας και κριτικής* 50-51, φθινόπωρο 2005, σ. 67-82. Σε αυτό το πλαίσιο, δεν είναι τυχαίο ούτε το ότι συναντάμε τον Ψυχοπαίδη να αρθρώνει μια παρόμοια κριτική απέναντι στον Καστοριάδη και τον Weber –αφού η στάση των δύο στοχαστών, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, παρουσιάζει σημαντικές συγγένειες–, ούτε το ότι ο Ψυχοπαίδης και ο Habermas συναντιούνται με τη σειρά τους ως κριτικοί της καστοριαδικής φιλοσοφίας – καθώς το ψυχοπαϊδικό και το χαμπερμασιανό εγχείρημα είναι συναφή, στον βαθμό που επιχειρούν να θεμελιώσουν ορισμένα προτάγματα μέσω μιας καντιανού, υπερβατολογικού τύπου ανασυγκρότησης. Τέλος, ερωτήματα περί του «ηθικού σχετικισμού» στον οποίο απολήγει η σκέψη του Καστοριάδη έχει θέσει εν συντομία και ο Φωτόπουλος, επικαλούμενος την προαναφερθείσα προσέγγιση του Bookchin. Βλ. Τάκης Φωτόπουλος, «Το πρόταγμα της αυτονομίας και η Περιεκτική Δημοκρατία. Μια Κριτική επισκόπηση του Καστοριάδη», *Περιεκτική δημοκρατία* 17, άνοιξη-καλοκαίρι 2008, διαθέσιμο στο <https://www.inclusivedemocracy.org/pd/is17/issue_17_takis_castoriadis.htm#_edn1>.

κανονιστικές αρχές αξίζουν το ίδιο, και κατά συνέπεια δεν έχει νόημα να δεσμευτεί κανείς σε κάποια από αυτές – πράγμα που είναι το εντελώς αντίθετο απ' αυτό που υποστηρίζει.¹⁴⁴⁷ Ο δε Καστοριάδης επιμένει πως το πρόταγμα της αυτονομίας δεν συνδέεται με την ιδέα ότι οποιαδήποτε αξία μπορεί να γίνει δεκτή, καθώς κάθε πρόταγμα, στον βαθμό που ενσαρκώνεται κοινωνικά, προϋποθέτει μια αντίληψη για το κοινό καλό, μια θετική αποτίμηση συγκεκριμένων ιδιοτήτων και, φυσικά, την ανθρωπολογική τους ενσάρκωση στα άτομα της εν λόγω κοινωνίας.¹⁴⁴⁸

Έτσι, η φράση του Clifford Geertz –ενός στοχαστή που, έχοντας ζήσει την αντικομμουνιστική πολιτική των ΗΠΑ, γνώριζε πολύ καλά ότι δεν χρειάζεται να είναι κανείς κομμουνιστής για να θεωρεί τον μακαρθισμό λανθασμένο– που παραθέσαμε στην αρχή του κεφαλαίου φαίνεται να ταιριάζει γάντι και στους δύο συγγραφείς που εξετάζουμε: δεν τάσσονται ρητά υπέρ του σχετικισμού, αλλά μάχονται ενάντια στον αντι-αντισχετικισμό, στον κάθε είδους θεμελιωτισμό που επιχειρεί να αποδείξει τις θέσεις που υπερασπίζεται μιλώντας από ένα – υποτίθεται– απόλυτο ή καθολικό πρίσμα.

Προτού ξεκινήσουμε την αναλυτική πραγμάτευση του ζητήματος, έχει σημασία να διατυπώσουμε μια παρατήρηση, την οποία είναι χρήσιμο να έχει κανείς κατά νου διαβάζοντας τις σελίδες που ακολουθούν. Κατά τη γνώμη μας, η συνολική στάση που τηρούν ο Weber και ο Καστοριάδης όσον αφορά στη δυνατότητα της θεμελίωσης των αξιών είναι απολύτως σχετική με τον κομβικό ρόλο που, όπως έχουμε τονίσει επανειλημμένα, διαδραματίζει το στοιχείο του νοήματος στο έργο τους και στην εκ μέρους τους σύλληψη του κοινωνικού. Στον βαθμό που οι –πάντα αντικρουόμενες– αξίες και οι –ποικίλες ιστορικά– κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, κατεξοχήν στοιχεία που δίνουν νόημα στη ζωή των ανθρώπων, τίθενται στη βάση διαφορετικών και μάλιστα ασύμμετρων πορειών εξορθολογισμού και ορθολογικότητας, καθίσταται εξαιρετικά δύσκολο να υποστηρίξει κανείς ότι οι κανονιστικές αρχές μπορούν να θεμελιωθούν με βάση κάποιους ορθολογικούς συλλογισμούς. Ο ορθολογισμός προϋποθέτει πάντα κάτι, το οποίο δεν δύναται να αποδειχθεί ορθολογικά και το οποίο είναι της τάξης του νοήματος.

Σε αυτό το πλαίσιο, μάλιστα, έχει ενδιαφέρον να επιμείνει κανείς σε μια διατύπωση του Καστοριάδη, σύμφωνα με την οποία οι διάφορες προσπάθειες αυστηρής θεμελίωσης των κανονιστικών προταγμάτων, οι απόπειρες ανάδειξης διάφορων αξιών που υπάρχουν τάχα *εμμενώς* μέσα στο αντικείμενο που μελετάμε –την ιστορία, τη φύση του ανθρώπου, τον ον εν γένει– σχετίζονται με την αντίληψη ότι το ίδιο το είναι είναι νόημα.¹⁴⁴⁹ «Για τον Πλάτωνα, πέρα από τις ιδέες, πέρα από τις ουσίες, υπάρχει το Αγαθό, πηγή του όντος· κι ακόμη και η αριστοτελική ιεραρχία της *φύσεως* έχει νόημα ή είναι νόημα, παρά την ατέλειά της, και είναι ερωτευμένη με το ύψιστο νόημα, το νόημα που αναστοχάζεται τον εαυτό του, τη σκέψη που σκέφτεται τον εαυτό της. Έτσι η φιλοσοφία [...] μετασχηματίζεται, μέσω

¹⁴⁴⁷ Βλ. Weber, «Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», ό.π., σ. 508. Πρβλ. Bruun, *Values, Science and Politics in Max Weber's Methodology*, ό.π., σ. 20· Ahmad Sadri, Mahmoud Sadri, «Weber and the Straussian Charge of Relativism», στον τόμο *Max Weber Matters*, ό.π., σ. 307-309.

¹⁴⁴⁸ Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς», στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ό.π., σ. 261-288 και ιδίως 286-287.

¹⁴⁴⁹ Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Απάντηση στον Richard Rorty», στον τόμο *Ακυβέρνητη κοινωνία*, ό.π., σ. 125.

αυτού του αιτήματος που θέτει το Είναι ως νόημα, σε ένα είδος θεολογίας, η οποία διατείνεται ότι προσφέρει στους ανθρώπους ένα ολικό νόημα που εγγυάται ικανοποιητικές απαντήσεις στα τρία επίπεδα της παράστασης, του αισθήματος και της πρακτικής ή πρόθεσης: το αληθές, το καλό, το πρακτέο».¹⁴⁵⁰

Αυτή η ταύτιση του είναι με το νόημα οδηγεί εν τέλει κατά τον Καστοριάδη σε μια λατρεία της πραγματικότητας, μια λατρεία που μπορεί να εντοπιστεί μεταξύ άλλων στις αντιλήψεις για την ιστορία που εκφράζουν ο Kant, ο Hegel, αλλά και ο Marx, «ο οποίος θα απέρριπτε, ασφαλώς, αυτήν τη διατύπωση της ερώτησης: γιατί θεωρεί ότι είναι καλή η προλεταριακή επανάσταση; Επειδή θα γίνει».¹⁴⁵¹ Στον αντίποδα, ο Weber και ο Καστοριάδης, ξεκινώντας από τη θεμελιώδη θέση ότι ο κόσμος ως τέτοιος είναι α-νόητος,¹⁴⁵² βλέπουν τις αξίες ως ανθρώπινες και κοινωνικές δημιουργίες και θεματοποιούν την εκλογή των αρχών με βάση τις οποίες θα πορευτεί κανείς ως μια στάση που γεμίζει τη ζωή με νόημα αλλά και αξιοπρέπεια.

Αλλά ας μην προτρέξουμε άλλο. Στις σελίδες που ακολουθούν, αρχικά θα παρουσιάσουμε τις θέσεις του Weber και του Καστοριάδη σχετικά με το πρόβλημα της θεμελίωσης των αξιών. Στη συνέχεια, θα προσπαθήσουμε να συνοψίσουμε τις κυριότερες ενστάσεις που έχουν κατά καιρούς διατυπωθεί απέναντι στο σκεπτικό τους και να συζητήσουμε τη βασιμότητά τους. Υπό το φως αυτών των παρατηρήσεων, θα πραγματευτούμε έπειτα με συντομία το νόημα που έχει η ορθολογικότητα για τους δύο διανοητές και θα ολοκληρώσουμε αναδεικνύοντας τους λόγους για τους οποίους η θεματοποίηση των ζητημάτων που μας απασχολούν σε αυτό το κεφάλαιο υπό την ταμπέλα του ντεσιζιονισμού είναι κατά την άποψή μας λανθασμένη.

Η πολυθεΐα των αξιών και η ποικιλία των κοινωνιών. Ένα λογικό ή ένα οντολογικό ζήτημα;

Σε μια εποχή που ο Max Scheler, ένας στοχαστής το έργο του οποίου επηρέασε φιλοσόφους όπως ο Heidegger και Merleau-Ponty, μεσουρανούσε στο γερμανικό διανοητικό στερέωμα,

¹⁴⁵⁰ Στο ίδιο. Για να καταστεί ακόμα πιο σαφής η συσχέτιση των καστοριαδικών ισχυρισμών με το θέμα μας, αλλά και για να διαφανεί ο τρόπος με τον οποίο διαρθρώνονται τα αντίπαλα στρατόπεδα, αρκεί να θυμηθεί εδώ κανείς ότι, για τον Ψυχοπαίδη, μία από τις σημαντικότερες συνεισφορές του Πλάτωνα είναι ακριβώς ότι συναρθρώνει το Ον με το Αγαθό, δηλαδή το είναι με το δέον. Βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος*, Αθήνα: Πόλις, 2006.

¹⁴⁵¹ Καστοριάδης, «Απάντηση στον Richard Rorty», ό.π., σ. 135. Το ότι η συγκεκριμένη διατύπωση του Καστοριάδη φαίνεται, και σε έναν βαθμό πράγματι είναι, απλουστευτική –έχουμε, λόγου χάρη, αναφερθεί ήδη στις προσπάθειες του Maximilien Rubel να θεματοποιήσει τις ηθικές διαστάσεις της σκέψης του Marx– δεν θα πρέπει να μας κάνει να παραβλέψουμε ότι σημαντικό περιέχεται σε αυτή: αν μη τι άλλο, είναι σίγουρα δυνατή μια ανάγνωση του μαρξικού έργου που δεν θέτει καν το ερώτημα της επιθυμητότητας της κομμουνιστικής κοινωνίας, καθώς αυτή παράγεται διαλεκτικά από την ίδια την πορεία της ιστορίας.

¹⁴⁵² Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, «Παιδεία και δημοκρατία», στον τόμο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, ό.π., σ. 77· «Το “τέλος της φιλοσοφίας”», ό.π., σ. 38· Anthony Giddens, *Πολιτική και κοινωνιολογία στη σκέψη του Max Weber*, ό.π., σ. 61-62.

προτάσσοντας ένα σύστημα *a priori* θεμελίωσης και ιεράρχησης των ποικίλων αξιών,¹⁴⁵³ ο συνονόματός του Weber επεξεργαζόταν από τη μεριά του μια εντελώς διαφορετική προσέγγιση. Κατά τον διανοητή, οι αξίες όχι μόνο είναι πολλές και διαφορετικές, αλλά επιπρόσθετα τελούν μεταξύ τους, τουλάχιστον δυνητικά, σε διαρκή πόλεμο. Πρόκειται για αυτό που, σε κείμενα όπως «Το νόημα της αξιολογικής ελευθερίας στις κοινωνικές και πολιτικές επιστήμες» και «Η επιστήμη ως επάγγελμα», θεματοποιείται υπό τον όρο πολυθεΐα των αξιών (*Polytheismus der Werten*).

«Κάθε εμπειρική παρατήρηση αυτής της κατάστασης θα οδηγούσε, όπως παρατήρησε ο γερο-Mill, στην αναγνώριση της απόλυτης πολυθεΐας ως της μοναδικής μεταφυσικής που αντιστοιχεί στα πράγματα. Μια μη εμπειρική, αλλά ερμηνευτική του νοήματος έρευνα – δηλαδή μια πραγματική φιλοσοφία των αξιών– δεν θα μπορούσε εξάλλου, υπερβαίνοντας αυτό το ζήτημα, να παραγνώρισει ότι ακόμη και το πιο εύτακτο εννοιολογικό σχήμα των “αξιών” δεν θα ήταν σε θέση να ανταποκριθεί ακριβώς στο πιο αποφασιστικό σημείο της κατάστασης. Δηλαδή στο ότι, εν τέλει, ανάμεσα στις αξίες δεν έχουμε να κάνουμε μόνο με εναλλακτικές, αλλά πάνω απ’ όλα και πάντοτε με έναν αδιάκοπο αγώνα μέχρι θανάτου, όπως αυτός μεταξύ του “Θεού” και του “Διαβόλου”».¹⁴⁵⁴

Προεκτείνοντας μάλιστα την αναλογία, ο Weber θα σημειώσει ότι, με τον ίδιο τρόπο που οι αρχαίοι Έλληνες καλούνταν να πραγματοποιήσουν θυσίες στον βωμό διαφορετικών θεοτήτων, που ενίοτε θα μπορούσαν να αντιπροσωπεύουν και αντικρουόμενα αγαθά, όπως ο Άρης, η Αφροδίτη ή ο Απόλλωνας, έτσι και οι σύγχρονοι άνθρωποι βρίσκονται διχασμένοι ανάμεσα σε αλληλομαχόμενες κανονιστικές αρχές, με το επιπρόσθετο πρόβλημα ότι η απομάγευση του κόσμου και η διανοητικοποίηση της ζωής έχουν πλέον καταστήσει δυσκολότερο την εσωτερικό συμβιβασμό αυτών των αντινομιών. Αν για όσους έζησαν σε προηγούμενες εποχές οι συγκρούσεις μεταξύ των αξιών μπορούσαν να συγκαλύπτονται ή έστω να εναρμονίζονται στο πλαίσιο μιας θεολογίας ή μιας μεταφυσικά θεμελιωμένης ηθικής, τα σύγχρονα υποκείμενα καλούνται να αντιμετωπίσουν αυτή την κατάσταση υπερβατικά απογυμνωμένη, ωμή.

Αφού λοιπόν η κομβική, όπως έχουμε ήδη παρατηρήσει, βεμπεριανή έννοια του αγώνα αφορά εκτός των άλλων και τις αξίες, ποιο είναι εν προκειμένω το θέατρο του πολέμου; Κατά τη γνώμη μας, δεν έχει τονιστεί επαρκώς ότι η πολυθεΐα των αξιών μπορεί να εντοπιστεί ταυτόχρονα σε πολλαπλά επίπεδα που, παρότι αναμειγνύονται, δεν ταυτίζονται μεταξύ τους. Κατ’ αρχάς, η διαμάχη μπορεί να αφορά διαφορετικές τάξεις ή σφαίρες αξιών: αναφερόμενος στον Nietzsche και τον Baudelaire, ο Weber διαβεβαιώνει ότι «μπορεί κάτι να είναι ιερό όχι μόνο παρότι δεν είναι ωραίο, αλλά και *επειδή* και *στον βαθμό που* δεν είναι ωραίο» ή ότι «μπορεί κάτι να είναι αληθινό, μολονότι δεν είναι και με το να μην είναι ωραίο, δεν είναι ιερό, δεν είναι καλό».¹⁴⁵⁵

¹⁴⁵³ Βλ. Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, μτφρ. M. Frings, R. Funk Έβανστον: Northwestern University Press, 1973.

¹⁴⁵⁴ Weber, «Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», ό.π., σ. 507· πρβλ. «Η επιστήμη ως επάγγελμα», ό.π., σ. 118-119.

¹⁴⁵⁵ Στο ίδιο, σ. 118 (με τροποποίηση της μετάφρασης). Η αναφορά στην αλήθεια ως μια ιδιαίτερη αξιακή σφαίρα δεν θα πρέπει να υποτιμηθεί. Η αλήθεια ως αξία, επιστημολογική προϋπόθεση, σύμφωνα με το νεοκαντιανό σκεπτικό, κάθε γνώσης, γίνεται αποδεκτή από τον Weber και μάλιστα,

Ιδιότητες και αρετές σαν την αλήθεια, την αγιότητα, την ανδρεία ή την ομορφιά δεν συνενώνονται στη βάση μιας ενιαίας πηγής του αγαθού, όπως συμβαίνει στη φιλοσοφία του Πλάτωνα ή στη χριστιανική θεολογία. Αντικατοπτρίζοντας τον νεωτερικό διαχωρισμό των σφαιρών, η ίδια συμπεριφορά μπορεί να κριθεί διαφορετικά, ανάλογα με το αν θα υιοθετήσει κανείς το πρίσμα της οικονομίας, της θρησκείας, της πολιτικής εξουσίας κ.λπ. Όπως φανερώνει ένα παράδειγμα που ο Weber αρέσκεται να επαναλαμβάνει, το να γυρνά κανείς και το άλλο μάγουλο όταν δέχεται ένα χτύπημα, μπορεί να είναι σημάδι αγιότητας ή αναξιοπρέπειας.¹⁴⁵⁶ όπως το θέτει ο Aron, σε πιο δραματικό τόνο, στον βαθμό που δεν πρόκειται για την πράξη ενός αγίου, είναι η πράξη ενός δειλού.¹⁴⁵⁷

Την ίδια στιγμή, η σύγκρουση των αξιών ενδέχεται να αφορά τις διαφορές αρχών μεταξύ δύο ολόκληρων πολιτισμών – παραδείγματος χάρη του γερμανικού και του γαλλικού, όπως σημειώνει ο Weber, απηχώντας ένα αγαπημένο δίπολο της γερμανικής διανόησης της εποχής του.¹⁴⁵⁸ Εν προκειμένω, έχουμε να κάνουμε με μια καταφανή ασυμμετρία των κριτηρίων με βάση τα οποία θα μπορούσε να επιλυθεί η διαμάχη,¹⁴⁵⁹ καθώς κάθε κουλτούρα δημιουργεί τις δικές της νόρμες. Για να μπορέσει λοιπόν κανείς να τοποθετηθεί ορθολογικά επί του ζητήματος, θα έπρεπε να έχει στην κατοχή του ένα μετα-κριτήριο, μια μετα-αξία με βάση την οποία να κρίνει τις αξίες των ποικίλων πολιτισμών, κάτι που για τον Weber είναι βεβαίως αδύνατο. (Παρεμπιπτόντως, ας σημειωθεί ότι η αναφορά του στοχαστή στις διαφορές μεταξύ πολιτισμών στο πλαίσιο της συζήτησης του προβλήματος των αξιών δείχνει για ακόμα μία φορά πόσο περιοριστικό είναι να θεωρεί κανείς ότι στο βεμπεριανό έργο το ζήτημα των νοημάτων και των αξιών είναι αμιγώς ατομικό. Όπως δείχνουν οι παρατηρήσεις του συγγραφέα, δεν του ήταν διόλου άγνωστο το ζήτημα που αργότερα θα ερχόταν στο προσκήνιο των κοινωνικών επιστημών υπό τον τίτλο του πολιτισμικού σχετικισμού).

όπως επισημαίνει ο στοχαστής σε προσωπικό τόνο στην *Επιστήμη ως επάγγελμα*, πρόκειται για μια αξία την οποία αποτιμά ως ιδιαίτερα σημαντική, κάτι άλλωστε που καθίσταται φανερό και από την αφοσίωσή του στο έργο του (στο ίδιο, σ. 123). Ωστόσο, την ίδια στιγμή, η αλήθεια, ακριβώς ως αξία, εισέρχεται στον πολεμικό χορό της πολυθεΐας: ο θεωρητικός τονίζει με έμφαση ότι κανείς δεν είναι λογικά υποχρεωμένος να προτιμήσει την αλήθεια αντί, λόγου χάρη, της πίστης, η οποία από ψυχική άποψη μπορεί κάλλιστα να είναι πιο σημαντική. Σε αυτό το πλαίσιο, για τον Weber η αλήθεια υπάρχει, και μάλιστα με βαθμούς αντικειμενικότητας, αλλά δεσμεύει μόνο εκείνους που την αναζητούν (βλ. στο ίδιο, σ. 112· πρβλ. Bruun, *Values, Science and Politics in Max Weber's Methodology*, ό.π., σ. 70). Ως προς αυτό, ο διανοητής διαφέρει για παράδειγμα από τον Rickert, ο οποίος θα εντόπιζε μια άλυτη αντίφαση σε κάθε άνθρωπο που ισχυρίζεται κάτι χωρίς να δεσμεύεται στην αξία της αλήθειας, καθώς, κατά τη γνώμη του, από τη στιγμή που το υποστηρίζει, αξιώνει ταυτόχρονα και την ισχύ του.

¹⁴⁵⁶ Weber, «Η επιστήμη ως επάγγελμα», σ. 119.

¹⁴⁵⁷ Βλ. Aron, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 727.

¹⁴⁵⁸ Βλ. π.χ. Τόμας Μαν, *Στοχασμοί ενός απολιτικού*, ό.π., σ. 35-46, όπου το γερμανικό στοιχείο, φορέας της πολιτισμικής ιδιαιτερότητας και της μουσικής μεγαλοφυΐας, αντιπαρατίθεται στο γαλλικό, φορέα του απρόσωπου διαφωτιστικού ορθολογισμού. Αντίστοιχες διαμάχες ανακινούνται άλλωστε και στο πλαίσιο της επιστήμης του δικαίου, με τους γερμανούς νομικούς της λεγόμενης ιστορικής σχολής του δικαίου, όπως ο Savigny, να αντιπαραθέτουν την ιδιοτυπία των νόμων κάθε λαού –δημιούργημα του *Volksgeist*– στις θέσεις των γάλλων συναδέλφων τους, που υποστήριζαν τη σταδιακή σύγκλιση των δικαϊκών ρυθμίσεων όλων των κρατών στο όνομα του ορθού λόγου.

¹⁴⁵⁹ Βλ. Eliaeson, «Ο Weber για την αντικειμενικότητα και την κανονιστικότητα», ό.π., σ. 41-44, 46-49· Arnold Brecht, *Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*, Πρίνστον: Princeton University Press, 1959.

Τέλος, ιδιαίτερα σημαντική είναι η διάσταση της πολυθεΐας που αφορά τη διαπάλη των κανονιστικών αρχών εντός της ίδιας αξιακής σφαίρας.¹⁴⁶⁰ Λόγου χάρη, στο πλαίσιο της πολιτικής μπορεί να υπερασπίζεται κανείς σοσιαλιστικές ή φιλοκαπιταλιστικές θέσεις, να στρατεύεται υπέρ της αναρχίας ή του εθνικισμού. Εντός της ηθικής σφαίρας, ενδέχεται κάποιος να υπερασπίζεται τη χορτοφαγία, ομνύοντας στην αξία της ζωής των ζώων και εναντιωνόμενος στην αξία της απόλαυσης του φαγητού ή της χαράς του κυνηγιού. Σε αυτό το πλαίσιο θα πρέπει κατά τη γνώμη μας να συμπεριληφθεί ως υποπερίπτωση και η σύγκρουση κανονιστικών δογμάτων και τρόπων σκέψης που αφορούν κοινά μεν αντικείμενα, τα οποία ωστόσο προσεγγίζονται με διαφορετικό τρόπο, όπως για παράδειγμα η σχέση ανάμεσα στην ηθική του φρονήματος και την ηθική της ευθύνης,¹⁴⁶¹ στον ωφελισμό και τον καντιανισμό κ.λπ.

Για τον Weber, το κομβικό στοιχείο που συνδέει όλες αυτές τις περιπτώσεις είναι η αδυνατότητα της ορθολογικής θεμελίωσης μίας εκ των δύο ή εκ των περισσότερων τάσεων που ανταγωνίζονται μεταξύ τους ως κανονιστικές αρχές που αξιώνουν την εφαρμογή τους – ή, αντίστροφα, της ορθολογικής τεκμηρίωσης του λανθασμένου χαρακτήρα κάποιας από αυτές. Αυτό βέβαια, όπως θα έχουμε την ευκαιρία να διαπιστώσουμε πολλές φορές στη συνέχεια, δεν σημαίνει ότι οι άνθρωποι διαλέγουν τις αξίες τους αυθαίρετα, στην τύχη, σαν να στρίβουν ένα κέρμα ή να επιλέγουν έναν τυχαίο αριθμό, ούτε ότι η δέσμευση σε μια αρχή προσομοιάζει σε ένα ζήτημα γούστου, λαμβάνοντας τον χαρακτήρα της επιλογής του ενός γλυκού έναντι του άλλου. Ο αναστοχασμός, η ορθολογική επιχειρηματολογία, η περίσκεψη, η ανταλλαγή απόψεων, η παρατήρηση της πραγματικότητας, διαδραματίζουν κατά τον Weber ανεξάλειπτο ρόλο στις αξιακές τοποθετήσεις των ανθρώπων. Αυτό ωστόσο που υποδηλώνει η θεματική της πολυθεΐας είναι ότι, στο βάθος, αφού όλα τα επιχειρήματα έχουν ακουστεί και ζυγιστεί, αφού η σκέψη επί του πραγματικού έχει φτάσει στα όριά της, παραμένει ακόμη ένα μη γεφυρώσιμο χάσμα ανάμεσα στην ορθολογικότητα και τα γεγονότα, από τη μία μεριά, και την εκλογή των αξιών, από την άλλη.

Αυτό θα μπορούσε να διατυπωθεί και ως εξής: είναι αδύνατο να αναγκάσουμε ορθολογικά κάποιον, ο οποίος παραμένει συνεπής ως προς τις προκειμένες του, να ενστερνιστεί μια αξία που δεν αποδέχεται. Αντίστροφα, δεν γίνεται να αποδείξουμε λογικά σε κάποιον, ο οποίος είναι διατεθειμένος να αποδεχτεί τις συνέπειες που απορρέουν από την αξιακή του θέση, ότι η τελευταία είναι λανθασμένη. Οι αξίες λοιπόν είναι ορθολογικά μη αναιρέσιμες και μη θεμελιώσιμες: ο κυνηγός και ο χορτοφάγος μπορούν να διαφωνούν αιώνια, χρησιμοποιώντας αμφότεροι πλήρως ορθολογικά επιχειρήματα και χωρίς να υποπίπτουν σε λογικές αντιφάσεις, και εντούτοις κανένας από τους δύο να μη μεταστρέφεται εσωτερικά.

Η κατάσταση μάλιστα καθίσταται ακόμη δυσκολότερη από το γεγονός ότι η απουσία ορθολογικού δικαστηρίου για την επίλυση της αξιακής διαμάχης συνοδεύεται από τη μόνιμα συγκρουσιακή φύση της τελευταίας. Η πολυθεΐα των αξιών δεν σηματοδοτεί την

¹⁴⁶⁰ Ο Stephen Kalberg («Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History», ό.π., σ. 1156-1157) τονίζει με σαφήνεια αυτό το σημαντικό σημείο.

¹⁴⁶¹ Πρβλ. Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 722-723· Κτενάς, «Η πολυθεΐα των αξιών του Μαξ Βέμπερ και ο ορθολογισμός της εποχής μας», ό.π., σ. 113-114.

απλή ποικιλία, αλλά και τον αιώνιο πόλεμο μεταξύ των θεών. Έτσι, στρατευόμενος κανείς σε μια αξία, οφείλει πάντοτε να θυσιάσει άλλες, κάτι που δίνει στην ανθρώπινη κατάσταση έναν τραγικό τόνο: «Το πεπρωμένο μιας πολιτισμικής εποχής, η οποία έφαγε από το δέντρο της γνώσης, είναι ότι οφείλει να γνωρίζει ότι δεν μπορεί να βρει το νόημα του κοσμικού γίνεσθαι ακόμη και μέσα στα πιο ολοκληρωμένα αποτελέσματα των σχετικών ερευνών, αλλά πρέπει να είναι η ίδια σε θέση να το δημιουργήσει, ότι οι “κοσμοθεάσεις” δεν μπορούν ποτέ να αποτελέσουν προϊόν της προοδεύουσας εμπειρικής γνώσης και ότι συνεπώς τα πιο υψηλά ιδανικά, τα οποία μας παρακινούν με τον πιο έντονο τρόπο, τελούν παντοτινά σε διαμάχη με άλλα ιδανικά, που για άλλους ανθρώπους είναι τόσο ιερά, όσο για μας τα δικά μας».¹⁴⁶²

Σε αυτόν τον δραματικό τόνο, ο Weber καθιστά σαφές ότι η απομάγευση και η διανοητικοποίηση του κόσμου, οι οποίες χαρακτηρίζουν τη δυτική νεωτερικότητα, έχουν παραμερίσει τις μεταφυσικές κουρτίνες που σε άλλες εποχές συγκάλυπταν ή νομιμοποιούσαν με έναν τρόπο την πολυθεΐα. Ο καρπός του δέντρου της γνώσης είναι δυσάρεστος, στον βαθμό που μας αναγκάζει να κοιτάζουμε κατάματα μια αλήθεια που δεν είναι εύκολο να την αποδεχτεί κανείς: τα πιο σημαντικά πράγματα στη ζωή μας είναι αθεμελίωτα και συγκρούονται με όσα δίνουν νόημα στις ζωές άλλων ανθρώπων, οι οποίοι, επιπρόσθετα, δεν κάνουν κάτι «λάθος».

Την ίδια όμως στιγμή, αυτή ακριβώς η κατάσταση δίνει τη δυνατότητα στον σύγχρονο καλλιεργημένο άνθρωπο (*Kulturmensch*) να διάγει τον βίο του με αξιοπρέπεια. Εκλέγοντας τη μοίρα της ψυχής του, όπως συμβαίνει στην πλατωνική *Πολιτεία*,¹⁴⁶³ βρίσκοντας και υπακούοντας «τον δαίμονα που κρατά τα νήματα της δικής του ζωής»,¹⁴⁶⁴ επωμιζόμενος την ευθύνη για τις επιλογές του και τις θυσίες που αυτές οι επιλογές συνεπάγονται – πληρώνοντας το τίμημα, όπως ενδεχομένως θα έλεγε ένας ψυχαναλυτής–, κάθε άνθρωπος μπορεί να ζήσει με την επίγνωση ότι ανταποκρίθηκε συνειδητά στην όχι εύκολη συνθήκη εντός της οποίας μας τοποθετεί ο σύγχρονος κόσμος. Ακριβώς αυτή η υπαρξιακή στάση είναι που γεμίζει πολλές σελίδες του βεμπεριανού έργου με την αίσθηση μιας μελαγχολικής αυτοσυνειδησίας και μιας διανοητικής εντιμότητας, ενός θλιμμένου χαμόγελου: το μη θεμελιώσιμο των αξιών είναι το στοιχείο που ανοίγει την πόρτα της προσωπικής ευθύνης και επιλογής.

Τι ρόλο μπορούν να παίξουν, σε ένα τέτοιο πλαίσιο, ο ορθολογισμός και η επιστήμη; Στην πραγματικότητα, αρκετά μεγαλύτερο απ’ ό,τι συνήθως αφήνεται να εννοηθεί μέσα από τις κλασικές κατηγορίες περί ντεσιζιονισμού και σχετικισμού. Αρκεί να παρατηρήσει κανείς τον τρόπο, την αναλυτικότητα και την αυστηρότητα με την οποία ο ίδιος ο Weber επιχειρηματολογεί όταν θέλει να στηρίξει κάποια πολιτική του θέση, λόγου χάρη το καθολικό εκλογικό δικαίωμα,¹⁴⁶⁵ τον περιορισμό των κρατικοποιήσεων¹⁴⁶⁶ ή τη σημασία του

¹⁴⁶² Weber, «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 154.

¹⁴⁶³ Weber, «Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», ό.π., σ. 508.

¹⁴⁶⁴ Weber, «Η επιστήμη ως επάγγελμα», ό.π., σ. 128.

¹⁴⁶⁵ Βλ. Max Weber, «Suffrage and Democracy in Germany», στον τόμο *Political Writings*, ό.π., σ. 80-129.

¹⁴⁶⁶ Βλ. ενδεικτικά Weber, «Το πάθος για τη γραφειοκρατικοποίηση», ό.π., σ. 86.

εθνικού και πολιτισμικού μεγαλείου της Γερμανίας.¹⁴⁶⁷ Χωρίς από τα κείμενά του να λείπει ούτε το θερμό πάθος, ούτε οι κινήσεις της ρητορικής, τα επιχειρήματα του Weber είναι τόσο πλούσια, υπολογισμένα, ευθύβολα και δυναμικά, που οδηγούν στη σκέψη ότι δεν θα ήθελε να αντιπαρατεθεί κανείς μαζί του ακόμη και αν ήταν πλήρως πεπεισμένος για την ορθότητα των απόψεών του.¹⁴⁶⁸

Έτσι, μπορούμε να ισχυριστούμε ότι, ακριβώς επειδή οι αξίες δεν είναι ορθολογικά θεμελιώσιμες, οφείλει κανείς να τις υποστηρίξει με όσο το δυνατόν μεγαλύτερη πληρότητα και εκλέπτυνση, φροντίζοντας οι θέσεις του να μη σημαδεύονται από λογικές αντιφάσεις και χάσματα.¹⁴⁶⁹ Αντιθέτως, αν οι πολιτικές γνώμες ήταν αποδείξιμες, θα αρκούσε να ακολουθήσει κανείς τον συλλογισμό του φιλοσόφου που θα παρείχε τη σχετική απόδειξη και το όλο ζήτημα θα μπορούσε να θεωρηθεί λήξαν. Με αυτή τη λογική, η πολυθεΐα των αξιών σηματοδοτεί και τη μονιμότητα της πολιτικής ως πεδίου και ως δραστηριότητας, με τις συγκρούσεις, τους ανταγωνισμούς, αλλά και τους ρητορικούς ελιγμούς, τις ορθολογικές προσπάθειες συνεννόησης, τους στρατηγικούς συμβιβασμούς που αυτή η μονιμότητα συνεπάγεται. Σε αυτή την προοπτική, ο ορθολογισμός είναι, φυσικά, ανεξάλειπτος. Ανεξάλειπτη είναι ωστόσο και η συνειδητοποίηση των ορίων του, και πάνω απ' όλα η επισήμανση του γεγονότος ότι, όχι μόνο στην πολιτική, αλλά και σε κάθε πεδίο, η ορθολογική σκέψη εκκινεί από ορισμένα αναπόδεδικτα θεμέλια.¹⁴⁷⁰ Επομένως, μπορούν να αναπτυχθούν αντικρουόμενες πορείες σκέψης που να είναι εξίσου ορθολογικές. Αυτό είναι κάτι που ο Weber δεν σταματά να τονίζει.¹⁴⁷¹ Ένα ανεξάλειπτο ως προς τίθεται στη βάση κάθε λογικά συνεπούς επιχειρηματολογίας.

¹⁴⁶⁷ Βλ. Weber, «Between Two Laws», ό.π., σ. 76-77.

¹⁴⁶⁸ Μπορούμε εδώ να θυμηθούμε ότι κατά τον ίδιο τον Weber, ο συνδυασμός του θερμού πάθους και του ψυχρού ορθολογικού υπολογισμού ήταν απαραίτητη ιδιότητα για κάθε πολιτικό.

¹⁴⁶⁹ Βλ. Κτενάς, «Η πολυθεΐα των αξιών του Μαξ Βέμπερ και ο ορθολογισμός της εποχής μας», ό.π., σ. 118.

¹⁴⁷⁰ Αξίζει εν προκειμένω να θυμηθεί κανείς ότι ακόμα και η ευκλείδεια γεωμετρία, το απαύγασμα της μαθηματικής ορθολογικότητας, ξεκινά από ορισμένα αξιώματα ή αιτήματα, που, ως τέτοια, δεν μπορούν να αποδειχτούν, όπως το ότι από ένα σημείο Β, ευρισκόμενο εκτός μιας ευθείας α, διέρχεται μόνο μία παράλληλη προς αυτήν. Άλλες γεωμετρίες, όπως αυτή Bernhard Riemann, εκκινούν από διαφορετικά αξιώματα και, πορευόμενες εξίσου ορθολογικά, δημιουργούν διαφορετικά γεωμετρικά σύμπαντα – τα οποία μάλιστα ορισμένες φορές συμβαίνει να βρίσκουν εφαρμογή και στη μελέτη του φυσικού κόσμου, όπως συνέβη και με τη ρημάνεια γεωμετρία. Σε αυτό το πλαίσιο, έχει νόημα να αναφερθεί κανείς και στα θεωρήματα της μη πληρότητας του Kurt Gödel, τα οποία αποδεικνύουν ότι εντός κάθε συνεπούς συστήματος αξιωμάτων υπάρχουν μη αποδείξιμοι ισχυρισμοί. Τα συγκεκριμένα αξιώματα έχουν τραβήξει την προσοχή διάφορων φιλοσόφων που έχουν ασχοληθεί με το ζήτημα των ορίων του ορθολογισμού, όπως ο Derrida, ο οποίος αναφέρεται στον Gödel στο πλαίσιο των αναλύσεών του για την έννοια του ανεπικρίτου, αλλά και ο Καστοριάδης, ο οποίος παραπέμπει στον αυστριακό μαθηματικό στο πλαίσιο του διαλόγου του με τον Ψυχοπαίδη, τον Μπασάκο και τον Μαρκή, ο διαδικτυακός σύνδεσμος για τον οποίο έχει δοθεί παραπάνω.

¹⁴⁷¹ Πρβλ. Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας*, ό.π., σ. 403 κ.ε. και ιδίως 406-408, όπου γίνεται λόγος για τα ποικίλα «υπέρτατα αξιώματα» διάφορων πολιτισμών που βρίσκονται στη βάση του ορθολογισμού τους. Το ότι η Αντωνοπούλου συνδέει αυτά τα αξιώματα όχι μόνο με διαφορετικές υποκειμενικές επιλογές, αλλά και με διαφορετικές κοινωνίες και πολιτισμούς, είναι κατά τη γνώμη μας ιδιαίτερα σημαντικό και επιβεβαιώνει όσα έχουμε υποστηρίξει για τις συλλογικές διαστάσεις του νοήματος στο βεμπεριανό έργο.

Αντίστοιχα είναι τα πράγματα σε ό,τι αφορά την αποστολή της επιστήμης και τα όρια της προσφοράς της. Σε ένα πρώτο επίπεδο, οι επιστήμες μπορούν να προσφέρουν τα τεχνικά μέσα για τον έλεγχο του φυσικού και του κοινωνικού κόσμου, αλλά και τον τρόπο σκέψης και τη μεθοδολογία για τη διανοητική τακτοποίηση του επιστητού. Συγκεκριμένα όμως αναφορικά με το ζήτημα των αξιών, ο Weber τονίζει ότι αυτό που είναι σε θέση να παράσχει η επιστημονική ανάλυση είναι η διαύγεια (*Klarheit*).¹⁴⁷² Η διαύγεια σχετίζεται, αρχικά, με το ζήτημα των μέσων που απαιτούνται για την επίτευξη ενός σκοπού, αλλά και με εκείνο των αναγκαίων συνεπειών που απορρέουν από κάθε αξιακή επιλογή.

Πιο συγκεκριμένα, ένας κοινωνικός επιστήμονας –ή, για να θυμηθούμε την περίφημη «Εναρκτήρια διάλεξη» του Weber, ένας οικονομολόγος¹⁴⁷³– μπορεί να δείξει με μεγαλύτερη ή μικρότερη ακρίβεια στους αναγνώστες του ποιο είναι το καταλληλότερο μέσο για την πραγμάτωση ενός δεδομένου στόχου – για να χρησιμοποιήσουμε ένα διάσημο παράδειγμα της εποχής μας, η προσέλκυση διεθνών επενδύσεων είναι το πιο πρόσφορο μέσο για την αύξηση του ΑΕΠ. Μπορεί ακόμη να αποδείξει ότι ένα μέσο είναι αναγκαίο για την επίτευξη αυτού του σκοπού –φερ' ειπείν, η μείωση της φορολογίας των μεγάλων επιχειρήσεων–, καθώς και να επισημάνει ποια είναι τα συνθήματα παρεπόμενα από την επιδίωξή του – για να μείνουμε στην ίδια περίπτωση, η οικονομική παρακμή των μικρών επιχειρήσεων.

Τέλος –και σε αυτό έγκειται κατά τον στοχαστή η ύψιστη προσφορά της επιστήμης–, ο επιστήμονας μπορεί να καταστήσει φανερές στους ανθρώπους τις έσχατες συνέπειες που απορρέουν λογικά από τις αξιακές τους επιλογές. «Για να μιλήσουμε μεταφορικά, υπηρετείτε αυτόν τον θεό και προσβάλλετε τον άλλο θεό, εφόσον αποφασίσατε να υποστηρίξετε αυτή την άποψη. Εφόσον μείνετε πιστός στον εαυτό σας, αναγκαία σας βαραίνουν αυτές ή εκείνες οι λογικές τελικές συνέπειες».¹⁴⁷⁴ Για να συνεχίσουμε με τα οικονομικά παραδείγματα, από τη στιγμή που κάποιος δεσμεύεται στην αξία της οικονομικής ανάπτυξης, αναγκαστικά υπονομεύει την προστασία της φύσης.¹⁴⁷⁵ Έτσι, κατά

¹⁴⁷² Weber, «Η επιστήμη ως επάγγελμα», ό.π., σ. 122.

¹⁴⁷³ Βλ. Weber, «The Nation State and Economic Policy», ό.π. Κομβικό επιχείρημα της διάλεξης είναι ακριβώς ότι ο Weber, ως εθνικός οικονομολόγος, μπορεί να παρουσιάσει στο κοινό τις πιθανές συνέπειες διαφορετικών μεταναστευτικών πολιτικών σε ό,τι αφορά την είσοδο των Πολωνών στη Γερμανία, αλλά δεν μπορεί να διαλέξει στη θέση τους ποια πολιτική πρέπει να ασκηθεί, καθώς αυτό έγκειται σε μια αξιακή εκλογή. Πρβλ. Κτενάς, «Η πολυθεΐα των αξιών του Μαξ Βέμπερ και ο ορθολογισμός της εποχής μας», ό.π., σ. 112.

¹⁴⁷⁴ Weber, «Η επιστήμη ως επάγγελμα», ό.π., σ. 123· πρβλ. «Debatterede zu den Verhandlungen über die Produktivität der Volkswirtschaft auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik», στον τόμο του ιδίου *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 1988, σ. 417.

¹⁴⁷⁵ Το παράδειγμα δεν είναι τυχαίο, ούτε βιαστικό. Φυσικά, μπορεί να σκεφτεί κανείς στην πράξη κάθε είδους προσπάθειες συμβιβασμού των δύο αξιών και μετριασμού των συνεπειών της εκλογής της μίας αντί της άλλης, όπως η περίφημη «αειφόρος» και «πράσινη ανάπτυξη». Δεν θα αμφισβητήσουμε ότι υπάρχουν κάποιες, ενίοτε σημαντικές, διαφορές ανάμεσα στους διαφορετικούς τύπους οικονομικής ανάπτυξης, όμως κατά βάθος η σύγκρουση παραμένει ανεπίλυτη. Φερ' ειπείν, όπως έχει δείξει η κριτική συζήτηση για τις ανανεώσιμες πηγές ενέργειας, ακόμη κι αν ένα μεγάλο μέρος της ενέργειας παράγεται από ανανεώσιμα μέσα, στον βαθμό που δεν μειώνεται το γενικό επίπεδο της παγκόσμιας ενεργειακής κατανάλωσης –και, συνεπώς, στον βαθμό που οι οικονομίες δεν μπαίνουν σε τροχιά αποανάπτυξης–, η κατάσταση δεν διαφέρει ουσιαστικά. Η συνολική ενεργειακή πίτα μεγαλώνει, απλώς ένα μέρος της προέρχεται πλέον από ανανεώσιμες πηγές. Έτσι, η ποσότητα της προερχόμενης από τον άνθρακα ενέργειας μπορεί να είναι μικρότερη εκφρασμένη σε ποσοστιαίους όρους, αλλά ίση ή και μεγαλύτερη σε απόλυτους αριθμούς.

τον Weber, η επιστήμη μπορεί να προσφέρει στα υποκείμενα ένα είδος αυξημένης αυτεπίγνωσης, τη δυνατότητα μιας ειλικρινούς λογοδοσίας «στον εαυτό [...] για το τελικό νόημα των πράξεών [του]». ¹⁴⁷⁶ Αυτό που ωστόσο δεν μπορεί να κάνει, είναι να πάρει από τους ώμους μας το βάρος της στάθμισης και της επιλογής των αξιών. ¹⁴⁷⁷ Με μία μάλιστα έννοια, συντελεί στον πολλαπλασιασμό αυτού του βάρους, στον βαθμό που μας οδηγεί να το επωμιστούμε μετά λόγου γνώσεως.

Ακριβώς σε αυτό το πλαίσιο έχει σημασία να ανακαλέσουμε ορισμένες από τις πιο διάσημες και παρεξηγημένες βεμπεριανές θέσεις. Ακολουθώντας τον Hans Henrik Bruun, πιθανότατα τον καλύτερο μελετητή επί του θέματος, μπορούμε να τονίσουμε ότι η περίφημη έννοια της *Wertfreiheit* –την οποία πρέπει με κάθε τρόπο να αποφύγουμε να αποδώσουμε ως «αξιολογική ουδετερότητα»– αφορά πρωτίστως το ζήτημα του αναπόδεικτου χαρακτήρα των αξιακών θέσεων. Απορρίπτοντας την ούτως ή άλλως εντελώς αστήρικτη υπόθεση σύμφωνα με την οποία ο Weber υποστηρίζει έναν πλήρη και αμφίδρομο διαχωρισμό του αξιακού από το επιστημονικό, ο Bruun σημειώνει ότι είναι επίσης «εντυπωσιακά σπάνιο να βρει κανείς γενικές διατυπώσεις στα έργα του Weber που να βεβαιώνουν ότι η επιστημονική έρευνα θα πρέπει να κρατηθεί καθαρή [free] από αξιακά στοιχεία». ¹⁴⁷⁸ Πολύ συχνότερη είναι εντούτοις η αντίστροφη «διατύπωση, που, στην πραγματικότητα, δεν αξιώνει την ελευθερία της επιστημονικής έρευνας από τις αξίες, αλλά την *ελευθερία της αξιακής σφαίρας από τους ισχυρισμούς της επιστημονικής αποδειξιμότητας*». ¹⁴⁷⁹

Αυτή η όψη της *Wertfreiheit* επικοινωνεί άμεσα με μια άλλη, την οποία ο Dirk Käsler έχει αποκαλέσει *Werturteilsfreiheit* (αποχή από τις αξιολογικές κρίσεις), καταδεικνύοντας κατά τη γνώμη μας πετυχημένα τη σύνδεση αλλά και τη διάκριση των δύο στιγμών. Όπως δείξαμε παραπάνω, στις σελίδες που πραγματευτήκαμε την έννοια του *Emanatismus*, οι αξίες διαδραματίζουν για τον Weber κομβικό ρόλο στη διαλογή, τη συγκέντρωση, την απομόνωση και εν τέλει τη συγκρότηση του γνωστικού αντικειμένου, το οποίο ενοποιείται

¹⁴⁷⁶ Στο ίδιο. Πρβλ. την «Debatterede zu den Verhandlungen über die Produktivität der Volkswirtschaft auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik», ό.π., σ. 416, όπου ο Weber, με το σύνηθες στις ομιλίες του στυλ, σημειώνει: «Μπορώ να πω σε κάποιον, με τον οποίο αντιπαράθεμαι για μια συγκεκριμένη αξιακή κρίση: αγαπητέ μου, πλανάσαι περί αυτού του οποίου πραγματικά θέλεις. Κοίτα: παίρνω την αξιακή σου κρίση και σου την αναλύω διαλεκτικά, με τα μέσα της λογικής, για να την αναγάγω στα έσχατα αξιώματά της, προκειμένου να σου δείξω, ότι εκεί βρίσκονται αυτές κι αυτές οι “έσχατες” πιθανές αξιακές κρίσεις, τις οποίες δεν είχες λάβει καθόλου υπόψη σου, οι οποίες ίσως μεταξύ τους δεν συμφιλιώνονται καθόλου ή όχι χωρίς συμβιβασμούς και μεταξύ των οποίων πρέπει λοιπόν να διαλέξεις». Προεκτείνοντας το παράδειγμα που δώσαμε, θα μπορούσαμε να πούμε ότι καλείται να διαλέξει κανείς ανάμεσα στην «οικολογία» και την «οικονομική ανάπτυξη». Άλλο χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι η επιλογή ανάμεσα στην οικολογία και τη συχνή κατανάλωση κρέατος. Παρότι φυσικά η χορτοφαγία δεν μπορεί να θεμελιωθεί, μπορεί να δείξει κανείς ότι η *καθημερινή* κρεατοφαγία, στον βαθμό που προϋποθέτει τη βιομηχανική κτηνοτροφία, είναι ασυμβίβαστη με την προστασία του κλίματος.

¹⁴⁷⁷ Βλ. Weber, «Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», ό.π., σ. 508. Πρβλ. Slammon, «Temporality and the Value of Facts in Max Weber’s Critical Social Science», ό.π., σ. 294.

¹⁴⁷⁸ Bruun, *Values, Science and Politics in Max Weber’s Methodology*, ό.π., σ. 62. Όπως άλλωστε σημειώσαμε παραπάνω (βλ. σ. 397), αυτή η θέση θα ήταν αδύνατο να υποστηριχθεί από τον Weber, δεδομένης της γενικότερης αντίληψής του για τη συγκρότηση της πραγματικότητας.

¹⁴⁷⁹ Στο ίδιο.

και μορφοποιείται υπό μια συγκεκριμένη οπτική γωνία. Οι αξίες είναι λοιπόν με μία έννοια *προϋπόθεση* κάθε επιστημονικής γνώσης.¹⁴⁸⁰ Ελευθερία από τις αξίες δεν σημαίνει, και δεν *θα μπορούσε*, δεδομένης της βεμπεριανής αντίληψης για την πραγματικότητα, να σημαίνει ότι οι αξίες δεν παρεμβαίνουν σε κανένα σημείο της γνωσιακής διαδικασίας.

Ωστόσο, από τη στιγμή που το γνωστικό πρίσμα έχει καθοριστεί, ο μελετητής οφείλει κατά τον Weber να απέχει από τις θετικές ή αρνητικές αξιολογήσεις των φαινομένων που διερευνά, τουλάχιστον ενόσω τα διερευνά και στον βαθμό που δεν καθιστά σαφές ότι αυτές οι αξιολογήσεις είναι αυστηρά προσωπικές του αποτιμήσεις. Για να δώσουμε ένα παράδειγμα, το να μελετήσει κανείς την ιστορία των ευρωπαϊκών θρησκειών είναι προφανώς απότοκο ενός αξιακού ενδιαφέροντος, το οποίο δεν απορρέει από τα ίδια τα πράγματα: γιατί να στραφούμε στην ιστορία του προτεσταντισμού και όχι, λόγου χάρη, σε εκείνη του ινδουισμού ή της θρησκείας των Ίνκας; Ωστόσο, άπαξ και καθορίσει το αντικείμενό του, ο ερευνητής θα πρέπει να απέχει από τις αξιολογικές κρίσεις για την επιθυμητότητα ή όχι της συγκεκριμένης θρησκείας, για τον ηθικό ή ανήθικο χαρακτήρα των επιταγών της, για την ευφυΐα των ανθρώπων που πίστεψαν στα δόγματά της κ.λπ., καθώς αυτές οι κρίσεις δεν σχετίζονται με το υλικό, αλλά πηγάζουν από τη δική του εκτίμηση. Η στιγμή της αξιακής συγκρότησης του πρίσματος, την οποία ο Weber, σε συνομιλία με το έργο του Heinrich Rickert, ονομάζει *σχέση προς τις αξίες*, από τη μία μεριά, και η στιγμή της ηθικής ή πολιτικής *αξιολόγησης*, από την άλλη, θα πρέπει να διακρίνονται αυστηρά.

Ο λόγος λοιπόν για τον οποίο ο Weber στρέφεται με πάθος ενάντια στους «από καθέδρας σοσιαλιστές», δηλαδή τους καθηγητές που, με πρωτοστάτη τον Gustav von Schmoller, προωθούσαν τις σοσιαλιστικές θέσεις περιβάλλοντάς τες με επιστημονική αίγλη, δεν είναι, όπως θα το ήθελε μια διαδεδομένη παρεξήγηση που μοιράζονται μόνο όσοι δεν έχουν στην πραγματικότητα διαβάσει τα γραπτά του,¹⁴⁸¹ ότι υποστηρίζει την –ούτως ή άλλως ανέφικτη– πλήρη αποκάθαρση της επιστημονικής διαδικασίας από τις αξίες και τις πολιτικές δεσμεύσεις. Ο λόγος είναι ότι θεωρεί πως οι έσχατες αξιακές δεσμεύσεις, παρότι υποβάλλονται στην κρίση, την επιχειρηματολογία και τον έλεγχο της εσωτερικής συνοχής, είναι αδύνατο να αποδειχθούν με επιστημονικά ή ορθολογικά μέσα. Έτσι, ο Weber υποστηρίζει πως η διανοητική εντιμότητα επιβάλλει στους καθηγητές να μη χρησιμοποιούν το επιστημονικό τους κύρος για να προσδώσουν μια υποτιθέμενη αποδεικτική βεβαιότητα σε αξίες που στο βάθος έχουν απλώς επιλέξει. Οι προφήτες πρέπει να εξοριστούν από τις αίθουσες των πανεπιστημίων και οι διανοούμενοι να δηλώνουν ρητά ότι, όταν το ζήτημα στο τραπέζι είναι η πολιτική, μιλούν εκκινώντας από μια μη θεμελιώσιμη αξιακή σκοπιά, όπως και κάθε άλλος.¹⁴⁸²

¹⁴⁸⁰ Βλ. στο ίδιο, σ. 109-163, κεφάλαιο «Values as Precondition of Scientific Inquiry».

¹⁴⁸¹ Χαρακτηριστικό είναι εν προκειμένω ότι ο Ψυχοπαίδης, μέγιστος αντίπαλος της βεμπεριανής μεθοδολογίας, αναγνωρίζει ότι ο Weber προσδίδει στις αξίες σημαντικό ρόλο στο πλαίσιο της επιστημονικής διαδικασίας. Η διαφωνία του έγκειται στο ότι για τον Weber αυτές οι αξίες δεν μπορούν να θεμελιωθούν, ενώ ο ίδιος θεωρεί ότι μια τέτοια θεμελίωση είναι δυνατή αλλά και αναγκαία. Βλ. Ψυχοπαίδης, *Ο Max Weber και η κατασκευή εννοιών στις κοινωνικές επιστήμες*, ό.π., σ. 50-51.

¹⁴⁸² Το να αναλύσουμε πόσο βαθιά δημοκρατική είναι αυτή η αντίληψη, ιδίως σε αντιπαράβολή με το συνήθιο της εποχής μας, που κάθε τόσο καλεί τους «πνευματικούς ανθρώπους» να γίνουν «διανοητικοί ταγοί του τόπου», επιφέροντας τα συνήθη φαιδρά αποτελέσματα, θα μας απομάκρυνε

Κλείνοντας, θα πρέπει να αναρωτηθούμε ποιος είναι ο βαθύτερος δικαιολογητικός λόγος που προσφέρει ο Weber για να υποστηρίξει την απολύτως κεντρική για όλο του έργο σύλληψη περί της αδυνατότητας θεμελίωσης των αξιών. Σε ένα πρώτο επίπεδο, ο στοχαστής επικαλείται την εμπειρία.¹⁴⁸³ Σύμφωνα με τον ίδιο, η εμπειρική παρατήρηση δείχνει προς την κατεύθυνση του αξιακού πολυθεϊσμού, καθώς άτομα, ομάδες, κοινωνίες και εποχές αντιμετωπίζουν ως ιερά πράγματα όχι μόνο ποικίλα, αλλά και αντιτιθέμενα μεταξύ τους. Βαθύτερα, ωστόσο, ο Weber επικαλείται ένα –και, όπως σημειώνει ο Bruun, *μόνο ένα*– θεμελιώδες επιχείρημα περί της μη θεμελιωσιμότητας των αξιών: το λογικό χάσμα που χωρίζει το Είναι από το Δέον, το *Sein* από το *Sollen*.¹⁴⁸⁴

«Η πλέον θεμελιώδης αντίθεση: αυτή ανάμεσα στο “Είναι” και το “Δέον”» τίθεται λοιπόν στη βάση των συλλογισμών του Weber.¹⁴⁸⁵ Τα δύο αυτά μεγέθη ανήκουν κατά τον στοχαστή σε εντελώς διακριτές λογικές περιοχές, σε διαφορετικά λογικά επίπεδα.¹⁴⁸⁶ Όταν

από το θέμα μας. Αντ’ αυτού, ας αναφέρουμε ένα περιστατικό από τη ζωή του Weber, που καταδεικνύει πόσο σοβαρά έπαιρνε αυτά τα ζητήματα. Ο στοχαστής βρίσκεται σε ένα τραπέζι με μερικούς συναδέλφους του και λογομαχούν έντονα για την πολιτική επικαιρότητα. Κάποια στιγμή, ο Weber σταματά ξαφνικά να μιλάει. Όταν τον ρωτούν τι συνέβη, απαντά ότι είχαν μόλις μπει στον χώρο κάποιοι φοιτητές του και θεώρησε ότι έπρεπε να διακόψει τη συζήτηση, καθώς, δεδομένης της θεσμικής σχέσης του μαζί τους, δεν θα μπορούσαν παρά να προσδώσουν επιστημονικό κύρος στα λεγόμενά του, κάτι που ο ίδιος απευχόταν (βλ. Honigsheim, *The Unknown Max Weber*, ό.π., σ. 128-129). Μια άλλη πάγια πρακτική του Weber ήταν, κάθε φορά που παρενέβαινε πολιτικά, να τονίζει ευθύς εξ αρχής ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση μιλά ως πολιτικό υποκείμενο και όχι ως καθηγητής ή επιστήμονας. βλ. π.χ. Käsler, «Ο Max Weber για την *Επιστήμη ως επάγγελμα* το 1917», ό.π., σ. 20-21, όπου σημειώνεται η διαφορά ανάμεσα στις δύο διαλέξεις που έδωσε ο Weber στο Μόναχο μέσα σε λίγες μέρες.

¹⁴⁸³ Weber, «Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», ό.π., σ. 507· «Η επιστήμη ως επάγγελμα», ό.π., σ. 118.

¹⁴⁸⁴ Bruun, *Values, Science and Politics in Max Weber’s Methodology*, ό.π., σ. 63. Ο Bruun μάλιστα προβαίνει σε ορισμένες ενδιαφέρουσες παρατηρήσεις σχετικά με το γιατί, κατά τη γνώμη του, για τον Weber δεν υπάρχει ένα «δεύτερο, υποθετικό επιχείρημα», το οποίο θα είχε να κάνει με το γεγονός ότι οι αξίες αλλάζουν ιστορικά. Σύμφωνα με την ερμηνεία του, κατά τον Weber, το γεγονός ότι οι αξίες αλλάζουν από εποχή σε εποχή δεν σηματοδοτεί αναγκαστικά κάτι για την εγκυρότητά τους. Αυτή η άποψη βασίζεται σε ένα –πράγματι κατατοπιστικό, από αυτή την άποψη– χωρίο του δοκιμίου για την αντικειμενικότητα («Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 152), στο οποίο ο στοχαστής σημειώνει ότι η ιστορικά παρατηρούμενη αλλαγή των έσχατων στόχων των κοινωνιών δεν είναι αποφασιστικής σημασίας για τη θέση του περί της μη αποδειξιμότητας της ισχύος των αξιών, καθώς ακόμη και οι πλέον τεκμηριωμένες αλήθειες των μαθηματικών και των φυσικών επιστημών ήρθαν στο φως κάποια δεδομένη ιστορική στιγμή, χωρίς αυτό να μειώνει την ισχύ τους.

Από τη μεριά μας, διατηρούμε αρκετές αμφιβολίες για το κατά πόσον αυτή η αυτοκατανόηση του Weber πρέπει να ληφθεί τοις μετρητοίς. Πρώτον, γιατί, αν μπορούσε κανείς να παρατηρήσει εμπειρικά την ύπαρξη ορισμένων κοινωνικοπολιτικών αξιών που παραμένουν αναλλοίωτες στον χρόνο, έστω και από τη στιγμή της ανάδυσής τους και μετά, με τον τρόπο που παραμένει αναλλοίωτη η ισχύς του πυθαγορείου θεωρήματος, η υπόθεση της πολυθεΐας θα γινόταν πολύ λιγότερο ευλογοφανής. Πρβλ. Sadri & Sadri, «Weber and the Straussian Charge of Relativism», ό.π., σ. 304. Δεύτερον, γιατί το γεγονός της κοινωνικο-ιστορικής αλλαγής των αξιών, παρότι πράγματι δεν μπορεί να συνδεθεί *αυστηρά* λογικά με το ζήτημα της ισχύος τους, αξιοποιείται συστηματικά από τον ίδιο τον Weber προς την κατεύθυνση της σχετικοποίησης των απόλυτων οπτικών, όπως λόγου χάρη δείξαμε αναλυτικά στις πραγματεύσεις μας για τον *Emanatismus*.

¹⁴⁸⁵ Weber, «Roscher und Knies», ό.π., σ. 127, υποσημ. 1.

¹⁴⁸⁶ βλ. Weber, «Debatterede zu den Verhandlungen über die Produktivität der Volkswirtschaft auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik», ό.π., σ. 418. Πρβλ. Slammon, «Temporality and the Value of Facts in Max Weber’s Critical Social Science», ό.π., σ. 294.

κάποιοι ρωτάει περί του πώς έχουν τα πράγματα, αναφέρεται σε κάτι πολύ ετερογενές από το πώς θα έπρεπε να έχουν τα πράγματα. Αυτή η διάκριση, που μπορεί να βρεθεί στο έργο φιλοσόφων όπως ο Hume,¹⁴⁸⁷ ο οποίος κάνει χαρακτηριστικά λόγο για μια γκιλοτίνα που χωρίζει με αυστηρό τρόπο τα γεγονότα από τις αξίες, και ο Kant, για τον οποίο το τι κάνουν οι άνθρωποι στην πραγματικότητα δεν μπορεί να θεωρηθεί κριτήριο για το τι θα όφειλαν να κάνουν,¹⁴⁸⁸ αντιμετωπίζεται από τον Weber σαν ένα απλό και στοιχειώδες γεγονός, σχεδόν σαν μια λογική προδηλότητα.¹⁴⁸⁹

Με το χαρακτηριστικό, γεμάτο πάθος ύφος του, ο Weber προσπαθεί να καταδείξει τη λογική ετερογένεια των «αξιολογικών» και των «περιγραφικών» κρίσεων, θέτοντας ερωτήματα σαν τα παρακάτω: «Πρέπει να περιμένω να δω αν θα βρεθούν πραγματικά άνθρωποι, οι οποίοι θα ισχυριστούν ότι τα ερωτήματα αν ένα συγκεκριμένο γεγονός έγινε έτσι ή αλλιώς, γιατί η συγκεκριμένη κατάσταση διαδραματίστηκε έτσι και όχι αλλιώς, αν μια δεδομένη κατάσταση ακολουθεί, και με ποιον βαθμό πιθανότητας, έναν κανόνα του εμπειρικού γίνεσθαι, δεν είναι θεμελιωδώς διαφορετικά ως προς το νόημά τους από τα ερωτήματα τι πρέπει να κάνει κανείς σε μια συγκεκριμένη κατάσταση [ή] υπό ποιες οπτικές γωνίες μια κατάσταση θα μπορούσε να φανεί πρακτικά ευχάριστη ή μη ευχάριστη».¹⁴⁹⁰

Η βεμπεριανή επιχειρηματολογία για το ζήτημα, παρότι σύντομη, διάσπαρτη και περιληπτική, μας φαίνεται πειστική. Θεωρούμε ότι πράγματι τα προαναφερθέντα ερωτήματα ανακινούν διαφορετικής τάξης προβλήματα, καθώς κάποιος που υποστηρίζει ότι βρέχει, παρότι φυσικά κινητοποιείται από ενδιαφέροντα τα οποία δεν είναι καθολικά για τα πλάσματα του πλανήτη, πραγματοποιεί μια δήλωση αρκετά διαφορετικής ποιότητας από κάποιον που ισχυρίζεται ότι η βροχή είναι καλή, γιατί βοηθά τις καλλιέργειες. Παρότι το συγκεκριμένο παράδειγμα μπορεί να επικριθεί ως απλουστευτικό, καταδεικνύει κατά τη γνώμη μας ότι αυτή η διάκριση είναι δυνατή τουλάχιστον *κατ' αρχήν*. Άλλωστε, αν δεν την υιοθετήσει κανείς, αναρωτιόμαστε πώς θα μπορούσε να θεματοποιήσει ένα φαινόμενο πολύ συχνό στην ιστορία αλλά και την καθημερινότητα της σκέψης: την παρατήρηση και τη

¹⁴⁸⁷ Αναφερόμαστε, φυσικά, στη διάσημη ρήση του φιλοσόφου, σύμφωνα με την οποία δεν μπορούμε να συναγάγουμε το Δέον από το Είναι. Η ανάπτυξη της μπορεί να βρεθεί στο David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739, κεφ. 3.1.1., «Moral Distinctions Not deriv'd from Reason».

¹⁴⁸⁸ Στο πλαίσιο της ηθικής φιλοσοφίας του, όπως αποτυπώνεται σε έργα σαν την *Κριτική του Πρακτικού Λόγου* και τη *Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών*, ο Kant, αντιμαχόμενος την έμφαση των ωφελιμιστών στην αποτελεσματικότητα των ηθικών αξιωμάτων, υπογραμμίζει ότι δεν είναι ποτέ δυνατόν να κρίνουμε τι θα όφειλαν οι άνθρωποι να κάνουν από το τι πράγματι κάνουν. Έτσι, το έργο του συνδέεται κατά παραδοσιακό τρόπο με τη διάκριση είναι και δέοντος. Εντούτοις, θεωρούμε ότι αυτή η διάκριση δεν στέκει πλήρως στο καντιανό πλαίσιο, καθότι η –απολύτως αντικειμενική, κατά τον ίδιο τον Kant– κατηγορική προσταγή, προκύπτει από το είναι του ανθρώπου ως έλλογου όντος. Εδώ είναι κατά τη γνώμη μας σαφές ότι βρισκόμαστε ενώπιον ενός είδους θεμελιωτισμού, ο οποίος δεν συνάδει με τη βεμπεριανή θεώρηση.

¹⁴⁸⁹ Βλ. Bruun, *Values, Science and Politics in Max Weber's Methodology*, ό.π., σ. 62, όπου και γίνεται παραπομπή σε πλήθος χωρίων που στηρίζουν αυτή την άποψη. Πρβλ. Stephen P. Turner, Regis A. Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge, 2006, σ. 2.

¹⁴⁹⁰ Weber, «Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», ό.π., σ. 509.

διαβεβαίωση της ύπαρξης γεγονότων και μεγεθών που αντιτίθενται στις αξίες και τις επιθυμίες μας, με την έννοια ότι τις θέτουν υπό αμφισβήτηση ή και κρίση.¹⁴⁹¹

Σε αυτό το πλαίσιο, θα λέγαμε ότι, σε ένα επίπεδο, το ζήτημα της διάκρισης ή της σύζευξης είναι και δέοντος έχει μεταφυσικό, με τη φιλοσοφική σημασία του όρου, χαρακτήρα, καθώς δεν μπορεί να αποδειχθεί ή να απορριφθεί επί τη βάσει της εμπειρίας και ο κάθε στοχαστής καλείται να λάβει μια σχετική φιλοσοφική απόφαση ή να ακολουθήσει μια θεμελιώδη οντολογική ενόραση.¹⁴⁹² Αυτό, φυσικά, δεν σημαίνει ότι δεν μπορούν να υπάρξουν καλύτερα ή χειρότερα επιχειρήματα υπέρ της μίας ή της άλλης εκδοχής. Περνώντας στην εξέταση του ζητήματος εκ μέρους του Κορνήλιου Καστοριάδη, θα συναντήσουμε ακριβώς ορισμένα τέτοια επιχειρήματα οντολογικής φύσης αναφορικά με αυτό που, σύμφωνα με τον Weber, αποτελεί μια στοιχειώδη λογική διχοτόμηση.

~

«Ας σημειώσουμε ότι η σχετικότητα του έσχατου κριτηρίου είναι γνωστή τουλάχιστον από τον Max Weber, για να μη φτάσουμε ως τον Ηρόδοτο. Κάθε κοινωνία θεσμίζει τον θεσμό της και συγχρόνως τη “νομιμοποίησή” του», έγραφε ο Καστοριάδης στο τελευταίο κείμενο που δημοσίευσε εν ζωή.¹⁴⁹³ Αυτή η εγγενής στην κοινωνία και τη σκέψη κυκλικότητα, κατά

¹⁴⁹¹ Ίσως λοιπόν δεν είναι τυχαίο που ο Weber δίνει έμφαση σε αυτό το σημείο. Όπως σημειώνει ο Aurélien Berlan, «[γ]ια τον Weber, η κύρια αρετή του επιστήμονα είναι η ακεραιότητα, η διανοητική εντιμότητα που τον προστάζει να “κοιτάζει κατάματα, ευθέως, τις πραγματικότητες της ζωής”, ιδίως αυτές που αποτελούν “δυσάρεστα γεγονότα, θέλω να πω γεγονότα που είναι δυσάρεστα για την άποψη που ο ίδιος υπερασπίζεται”». Berlan, «Ένας ριζοσπάστης Max Weber;», ό.π., σ. 109. Οι φράσεις εντός των δευτέρων εισαγωγικών προέρχονται από την *Επιστήμη ως επάγγελμα*.

¹⁴⁹² Πρβλ. Turner, Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*, ό.π., σ. 180-201, και ιδίως 193, όπου, μέσα από την αντιπαράθεση με τις απόψεις στοχαστών του Κύκλου της Βιέννης, αναδεικνύεται ο τρόπος με τον οποίο οι απόψεις του Weber συνδέονται ρητά με μια μεταφυσική, κάτι που τον διαχωρίζει από τις απόπειρες του θετικισμού.

¹⁴⁹³ Καστοριάδης, *Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 13. Αν εν προκειμένω η παραπομπή στον Weber μοιάζει κατανοητή, φέρνοντας στο μυαλό μας τις προαναφερθείσες απόψεις για την αξιακή πολυθεΐα και τον πόλεμο των αξιών, η λιγότερο προφανής παραπομπή στον Ηρόδοτο παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον. Πιθανότατα ο Καστοριάδης αναφέρεται σε δύο περιστατικά από τις *Ιστορίες*, στα οποία έχει επιμείνει σε άλλα σημεία του έργου του, στο πλαίσιο της πραγμάτευσης του αρχαίου ελληνικού κόσμου. Το πρώτο έχει να κάνει με την περίφημη «περσική συζήτηση» για το προτιμότερο πολίτευμα, που διεξάγεται μεταξύ του Οτάνη, του Μεγαβύζου και του Δαρείου. Σε αυτήν, οι τρεις πέρσες σοφοί ανταλλάσσουν ορθολογικά και αξιοσημείωτα επιχειρήματα για τη μοναρχία, την αριστοκρατία και τη δημοκρατία, ξεκινώντας ωστόσο από διαφορετικές αξιακές βάσεις. Βλ. Ηρόδοτος, *Ιστορίες*, Γ' 80-82. Το δεύτερο, και μάλλον ακόμα πιο συναφές με το ζήτημα της σχετικότητας του έσχατου κριτηρίου, αφορά ένα πείραμα που διεξήγαγε ο Δαρείος, και το οποίο αποδεικνύει ακριβώς τον θεσμισμό και όχι φυσικό χαρακτήρα των ιερών και των οσίων – των έσχατων αξιών του κάθε πολιτισμού, για να χρησιμοποιήσουμε τους όρους του Weber. Παρουσία διερμηνέων, ο Δαρείος ρωτά αρχικά κάποιους Έλληνες για ποιο ποσό στον κόσμο θα δέχονταν να φάνε το πτώμα κάποιου αγαπημένου τους συγγενή, πρόταση την οποία εκείνοι απορρίπτουν μετά βδελυγμίας. Στη συνέχεια, ο πέρσης βασιλιάς κάνει μια αντίστοιχη ερώτηση σε Ινδούς Καλάτες, προτείνοντάς τους ωστόσο να κάψουν τους νεκρούς τους αντί να τους φάνε. Καθώς η κάθε εθνική ομάδα φρικιά με την ιδέα που αποτελεί ιερή κανονικότητα για την άλλη,

την οποία το θεμέλιο θεσμίζεται και δεν μπορεί παρά να θεσμίζεται από κοινού με αυτό το οποίο θεμελιώνει, είναι κατά τον φιλόσοφο μια εκδοχή του περίφημου κύκλου της δημιουργίας.

Όμως αυτός ο κύκλος δεν είναι κατ' ανάγκην φαύλος, όπως θα σκεφτόταν κάποιος που θα παρέμενε εγκλωβισμένος σε έναν τρόπο σκέψης που συγγενεύει με τον θεμελιωτισμό. Έτσι, δεν αφορά μόνο τις κοινωνικές και πολιτικές θεσμίσεις στις οποίες ο Καστοριάδης ασκεί αμείλικτη κριτική, όπως η καπιταλιστική, αλλά και στην κοινωνία που ο ίδιος ο στοχαστής οραματίζεται: «ας διερωτηθούμε τι θα γινόταν από αυτήν την άποψη σε μια κοινωνία αυτόνομη, δηλαδή σε μια κοινωνία που θα ήταν ικανή να θέτει υπό αμφισβήτηση με τρόπο ρητό και διαυγή τους ίδιους της τους θεσμούς. Με μία έννοια δεν θα μπορούσε προφανώς να βγει από αυτόν τον κύκλο. Θα διαβεβαιώνει ότι η κοινωνική και συλλογική αυτονομία “αξίζει/ισχύει”». ¹⁴⁹⁴

Αυτή η παραδοχή είναι ιδιαίτερα σημαντική, όχι μόνο για το θέμα που εξετάζουμε σε αυτό το κεφάλαιο, αλλά και για τη γενικότερη κατανόηση της καστοριαδικής φιλοσοφίας, ιδίως από τη στιγμή που, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει με τον Weber, οι ρητές πολιτικές θέσεις του οποίου έχουν μάλλον δευτερεύουσα θέση μέσα στο έργο του και σε κάθε περίπτωση πρέπει να ανασυγκροτηθούν από τους μελετητές, ¹⁴⁹⁵ η φιλοσοφική δουλειά του Καστοριάδη είναι αδιαχώριστη από την υποστήριξη του προτάγματος της αυτονομίας· ο Καστοριάδης είναι –όχι μόνο, αλλά σε πολύ σημαντικό βαθμό– ο φιλόσοφος της αυτονομίας. Σε αυτό το πλαίσιο, καθίσταται ιδιαίτερα κρίσιμο να διερευνήσουμε τους τρόπους με τους οποίους ο Καστοριάδης επιχειρεί να συνδέσει τη φιλοσοφία του με την πολιτική του στράτευση.

Η θέση μας είναι ότι, κάθε σχετική συζήτηση, προκειμένου να αποφευχθούν οι αμφισημίες και οι υπεκφυγές, πρέπει να ξεκινά από μια κεφαλαιώδη παρατήρηση: ο Καστοριάδης αντιτάσσεται πλήρως σε κάθε είδους θεμελίωση των πολιτικών προταγμάτων, παίρνοντας μια θέση πολύ κοντινή με τη βεμπεριανή, και μάλιστα εμβαθύνοντας κατά κάποιον τρόπο την τελευταία. Για τον στοχαστή, δεν υπάρχει τρόπος να αποφύγουμε, σε ένα έσχατο επίπεδο, την εκλογή των πολιτικών μας αξιών· μια εκλογή της οποίας φέρουμε την ευθύνη και την οποία δεν μπορούμε να αποδώσουμε στον λόγο, την ιστορία ή την εμμένεια του κοινωνικού γίνεσθαι. ¹⁴⁹⁶

ο Ηρόδοτος καταλήγει να συμφωνήσει με τον Πίνδαρο στο ότι ο νόμος είναι ο βασιλιάς των πάντων. Βλ. Ηρόδοτος, *Ιστορίες*, Γ, 38. Πρβλ. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. β', ό.π., σ. 398.

¹⁴⁹⁴ Καστοριάδης, *Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 14.

¹⁴⁹⁵ Εν προκειμένω, εκτός από την κλασική μελέτη του Wolfgang Mommsen, *Max Weber and German Politics, 1890-1920* (Σικάγο-Λονδίνο: The University of Chicago Press, 1990), μπορούμε να αναφερθούμε στο έργο του David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Λονδίνο: George Allen & Unwin, 1974 και στις πιο πρόσφατες δημοσιεύσεις του Peter Breiner, *Max Weber and Democratic Politics*, Ιθάκα, Λονδίνο: Cornell University Press, 1996 και «“Unnatural Selection”: Max Weber's Concept of *Auslese* and his Criticism of the Reduction of Political Conflict to Economics», *International Relations* 18(3), Σεπτέμβριος 2004, σ. 289-307.

¹⁴⁹⁶ Βλ. την κριτική που του ασκεί, ακριβώς σε αυτή τη βάση, ο Θεodorής Βελισσάρης στο κείμενό του «Λόγος, ιστορία και θεμελίωση της αυτονομίας. Μια κριτική των ιδεών του Κορνήλιου Καστοριάδη από τη σκοπιά του διαλεκτικού νατουραλισμού του Μάρεϊ Μπούκτσιν», στον τόμο *Αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη, στοχαστή της αυτονομίας*, ό.π., σ. 379-403.

Τα σημεία που στηρίζουν μια τέτοια κατανόηση είναι πραγματικά πολυάριθμα και ιδιαίτερα εύγλωττα, δεδομένου όμως ότι το ζήτημα δεν έχει μέχρι στιγμής προσεγγιστεί στην έκταση και με τη σαφήνεια που επιβάλλει η σπουδαιότητά του, καλούμαστε να επιμείνουμε σε ορισμένα έστω από αυτά. Έτσι, στο πλαίσιο των σεμιναρίων του για τον Θουκυδίδη στην École des Hautes Études en Sciences Sociales, ο Καστοριάδης σημειώνει απερίφραστα: «Η ουσιώδης επιλογή μιας αυτόνομης κοινωνίας ή της αυτονομίας δεν μπορεί να θεμελιωθεί. Είναι ένα είδος έσχατης, τελευταίας επιλογής, και δεν χρειάζεται να το συζητήσουμε διά μακρών».¹⁴⁹⁷ Διευκρινίζοντας, αν και με μάλλον απλουστευτικό τρόπο, ότι αυτή η θέση δεν έχει καμία σχέση με την αποφασιοκρατία στοχαστών όπως ο Carl Schmitt και ο Julien Freund,¹⁴⁹⁸ υπογραμμίζει emphaticά ότι «το πρόταγμα μιας αυτόνομης κοινωνίας ή το πρόταγμα της ορθολογικής σκέψης, το αίτημα διεξαγωγής ορθολογικής συζήτησης, βασίζεται σε μια έσχατη επιλογή, που δεν μπορεί να υποστηριχθεί ορθολογικά απέναντι σε κάποιον ο οποίος δεν αποδέχεται τα κριτήρια της ορθολογικότητας».¹⁴⁹⁹

Αυτά τα ορθά-κοφτά σχόλια δεν θα πρέπει επ' ουδενί λόγω να θεωρηθούν τυχαία ή μεμονωμένα περιστατικά. Ήδη στην καταληκτική παράγραφο της *Φαντασιακής Θέσμησης*, ο φιλόσοφος υπογράφει ότι το ξεπέρασμα της υπάρχουσας κοινωνικής διάρθρωσης επιδιώκεται «γιατί το θέλουμε και γιατί ξέρουμε ότι και άλλοι άνθρωποι το θέλουν, όχι γιατί έτσι είναι οι νόμοι της ιστορίας, τα συμφέροντα του προλεταριάτου ή το πεπρωμένο του είναι»,¹⁵⁰⁰ ενώ στο ανακεφαλαιωτικό της διανοητικής του διαδρομής κείμενο «Πεπραγμένα και πρακτέα» ξεκινά απορρίπτοντας με έμφαση την άποψη του Axel Honneth σύμφωνα με την οποία ο καστοριαδικός στοχασμός διασώζει την επανάσταση μέσω της οντολογίας:¹⁵⁰¹ «Δεν φιλοσοφούμε, δεν ασχολούμαστε με την οντολογία για να διασώσουμε την επανάσταση [...] αλλά για να διασώσουμε τη σκέψη μας, και τη συνοχή μας. Η ιδέα ότι μια οντολογία ή μια κοσμολογία θα μπορούσε να διασώσει την επανάσταση

¹⁴⁹⁷ Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. γ', ό.π., σ. 97.

¹⁴⁹⁸ Ας μην παρεξηγηθεί το σχόλιό μας: δεν υποστηρίζουμε ότι ο Καστοριάδης και ο Weber υπερασπίζονται μια αποφασιοκρατική θέση – θα πραγματευτούμε μάλιστα στη συνέχεια τους λόγους για τους οποίους η φιλολογία περί ντεσιζιονισμού δεν μας φαίνεται πλήρως πειστική. Σημειώνουμε ωστόσο ότι το ζήτημα της σχέσης μεταξύ της καστοριαδικής και της βεμπεριανής θέσης, από τη μία, και της αποφασιοκρατίας, από την άλλη, δεν είναι τόσο απλό όσο το παρουσιάζει ο Καστοριάδης, ούτε επιλύεται με την απλή επισήμανση ότι «τοποθετούμαστε εν προκειμένω σε ένα σαφώς προγενέστερο επίπεδο, δεδομένου ότι ήδη η διαμόρφωση των ιστορικών καταστάσεων, μέσα στις οποίες μπορούν να ληφθούν ή όχι αποφάσεις, εξαρτάται από μια θέσμιση της κοινωνίας» (στο ίδιο). Φερ' ειπείν, ο Γρηγόρης Ανανιάδης έχει αναδείξει τις διαδρομές μέσω των οποίων η σμιτιανή σκέψη αποτελεί όχι βεβαίως τον μοναδικό, αλλά τουλάχιστον έναν δυνατό τρόπο αναδοχής της κληρονομιάς της βεμπεριανής πολυθεΐας («Ιδέα και βία. Ο Carl Schmitt και η “τυραννία των αξιών”», ό.π., σ. 133-138), ενώ ταυτόχρονα έχει συνδέσει τη θεωρία του Schmitt με ευρύτερα φιλοσοφικά προβλήματα, όπως το ζήτημα του *ανεπικρίτου* (στο ίδιο, σ. 171-172, υποσημ. 79), που σε καμία περίπτωση δεν εξαντλούνται σε μια απόφαση περιχαρακωμένη μέσα σε ένα ήδη ορισμένο πλαίσιο, όπως επιχειρεί να την παρουσιάσει ο Καστοριάδης.

¹⁴⁹⁹ Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. γ', ό.π., σ. 97-98.

¹⁵⁰⁰ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 516. Πρβλ. Andreas Kalyvas, «The Politics of Autonomy and the Challenge of Deliberation: Castoriadis Contra Habermas», *Thesis Eleven* 64(1), 2001, σ. 8-9, όπου δίνεται η πρόποσα έμφαση σε αυτό το χωρίο.

¹⁵⁰¹ Βλ. Axel Honneth, «Rescuing the Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis' Theory of Society», *Thesis Eleven* 14(1), Μάιος 1986, σ. 62-78.

ανήκει στον εγελομαρξισμό, ήτοι σε μια αντίληψη τελείως απομακρυσμένη από τη δική μου. [...] [Η] πολιτική δεν μπορεί να παραχθεί από την οντολογία». ¹⁵⁰²

Τέλος, και προκειμένου να μην κουράσουμε τον αναγνώστη με παραθέματα που θα μπορούσαν πολύ εύκολα να πολλαπλασιαστούν, ¹⁵⁰³ ως κρατήσουμε τον κατακεραυνωτικό τρόπο με τον οποίο ο Καστοριάδης απορρίπτει την ιδέα της φυσικότητας της δημοκρατικής θέσμησης, η οποία είχε ανακινηθεί με αφορμή την έκδοση του βιβλίου του Jean Baechler *Démocraties*: ¹⁵⁰⁴ «διαφωνώ εντελώς με τις θέσεις του Μπεσλέρ τις οποίες και θεωρώ εντελώς παλαβές, δεν θέλω, όμως, να τις συζητήσω. Δεν πιστεύω ότι υπάρχει κάποια φυσικότητα της δημοκρατίας. Πιστεύω ότι υπάρχει μια φυσική κλίση των ανθρώπινων κοινωνιών προς την ετερονομία, όχι προς τη δημοκρατία. Υπάρχει μια φυσική κλίση προς την αναζήτηση μιας καταγωγής και μιας εγγύησης νοήματος κάπου αλλού πέρα από την ανθρώπινη δραστηριότητα». ¹⁵⁰⁵

Αυτά θα πρέπει να θεωρηθούν επαρκή τεκμήρια για την ορθότητα της ερμηνείας μας, σύμφωνα με την οποία ο Καστοριάδης υποστηρίζει σε ό,τι αφορά το ζήτημα της ορθολογικής αποδειξιμότητας ή, ευρύτερα, της φιλοσοφικής θεμελιωσιμότητας των αξιών μια θέση εντελώς παραπλήσια με εκείνη του Weber. Και γι' αυτόν, κανείς δεν μπορεί να σηκώσει από τους ώμους των ανθρώπων το βάρος της επιλογής και της ευθύνης για τις πολιτικές τους πράξεις. Μάλιστα, ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο, η δημοκρατία, που σύμφωνα με την προσέγγισή του αποτελεί τη μορφή ζωής στην οποία οι άνθρωποι αναλαμβάνουν συνειδητά το βάρος αυτής της επιλογής, χωρίς να μπορούν να υπεκφύγουν αποδίδοντας τις αιτίες και τα αποτελέσματα των πράξεών τους σε κάποια εξωκοινωνική οντότητα, αποτελεί το κατεξοχήν *τραγικό πολίτευμα*. ¹⁵⁰⁶ Τραγωδία και ευθύνη πάνε μαζί.

Ο κάθε στοχαστής και ο κάθε άνθρωπος μιλάει λοιπόν πάντα από μια συγκεκριμένη θέση, μια κατάσταση η οποία ενέχει ταυτόχρονα πλεονεκτήματα και περιορισμούς σε ό,τι αφορά την αντίληψή του. Το ζήτημα συνεπώς είναι να αναλαμβάνει κανείς με θάρρος και παρρησία αυτή την κατάσταση, αποφεύγοντας να παρουσιάζεται ως εκπρόσωπος μιας απρόσωπης αλήθειας – μια κακή φιλοσοφική συνήθεια που κατά τον Καστοριάδη φτάνει πίσω στον Ηράκλειτο, ο οποίος προσκαλούσε τους συνομιλητές του να πειστούν όχι από

¹⁵⁰² Καστοριάδης, «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 12.

¹⁵⁰³ Ο ενδιαφερόμενος ειδικά γι' αυτό το ζήτημα μπορεί ενδεικτικά να συμβουλευτεί τα εξής χωρία: Καστοριάδης, *Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 14-15· «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 65, 72-73, 77, 78, 89, 119, 123· «Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: Από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς», ό.π., σ. 383· «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», ό.π., σ. 159-171, με έμφαση στις σ. 170-171.

¹⁵⁰⁴ Jean Baechler, *Démocraties*, Παρίσι: Calmann-Lévy, 1985. Στο συγκεκριμένο ογκώδες έργο, οι δημοκρατίες παρουσιάζονται ως η φυσιολογική συνθήκη της ανθρωπότητας και τα βασίλεια και οι δυναστείες ως τα παράδοξα που απαιτούν εξήγηση.

¹⁵⁰⁵ Καστοριάδης, *Δημοκρατία και σχετικισμός*, ό.π., σ. 78. Αντιπρβλ. Αλέξανδρος Σχισμένος, Νίκος Ιωάννου, *Μετά τον Καστοριάδη*, Αθήνα: Εξάρχεια, 2014, σ. 130: «η άμεση δημοκρατία είναι σχεδόν ο φυσικός τρόπος θέσμησης, όταν το υποκείμενο είναι η ελεύθερη ανθρώπινη υποκειμενικότητα». Αντίθετα, ο Γιάννης Λαζαράτος (*Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 193, 220), συμφωνεί με τη δική μας προσέγγιση.

¹⁵⁰⁶ Αυτό ήταν το θέμα της διπλωματικής εργασίας μας *Τραγωδία, αυτονομία και αυτοπεριορισμός στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., όπου και μπορεί να βρεθεί μια αναλυτική πραγμάτευση των σχετικών ζητημάτων.

τον ίδιο, αλλά τον Λόγο αυτοπροσώπως.¹⁵⁰⁷ Το να τολμά κανείς να μιλήσει αποκλειστικά και μόνο για λογαριασμό του εαυτού του, ενώ εκ πρώτης όψεως φαντάζει εγωιστικό και υπερφίαλο, στην πραγματικότητα φανερώνει τη μέγιστη μετριοφροσύνη.¹⁵⁰⁸

Στον βαθμό που τα πράγματα έχουν όντως έτσι, δεν πρέπει να απορήσουμε που στο δοκίμιο «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία» –το ώριμο καστοριαδικό κείμενο με θέμα το βεμπεριανό έργο, που, όπως δείξαμε, απέχει πολύ από το να στερείται προβλημάτων– το σημείο στο οποίο ο Καστοριάδης δείχνει τη μεγαλύτερη προθυμία να υπερασπιστεί τον Weber είναι ακριβώς το ζήτημα της μη θεμελιωσιμότητας των αξιών. «Ο “ντεσιζιονισμός” του Weber ισοδυναμεί τελικά με την πεποίθηση ότι, όπως ακριβώς στον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο υπάρχει μη αναγωγικότητα και ασυμμετρία των έσχατων “αξιών” που προσανατολίζουν το ανθρώπινο πράττειν, έτσι και η πράξη του πολιτικού (και καθενός από μας, στον βαθμό που είμαστε πολιτικά υποκείμενα) στηρίζεται σε έσχατες αξίες, τις οποίες καμιά “ορθολογική” επιχειρηματολογία δεν θα μπορούσε να επιβάλει σ’ εκείνους που δεν τις συμμερίζονται».¹⁵⁰⁹

Είναι πραγματικά ενδιαφέρον να παρατηρήσει κανείς τον Καστοριάδη, σε ένα κείμενο με το οποίο προσπαθεί σε γενικές γραμμές να πάρει αποστάσεις από το βεμπεριανό έργο, να ξεφεύγει από αυτή τη στοχοθεσία και να υπεραμύνεται των βεμπεριανών θέσεων για τις αξίες απέναντι σε ανεπιτυχείς προσπάθειες εξόδου από τον χορό της πολυθεΐας μέσω κάποιου είδους ορθολογικής ή υπερβατολογικής θεμελίωσης. Σε αυτή την προοπτική, αποκρούονται τόσο το εγχείρημα του Raymond Aron να εξαγάγει κανονιστικές αρχές από την «ορθολογική καθολικότητα»,¹⁵¹⁰ όσο και εκείνο του Jürgen Habermas να αναζητήσει στις ιδεατές προϋποθέσεις της επικοινωνίας κάποιες αξίες με πανανθρώπινη δεσμευτικότητα, κάτι που μεταφράζεται, όπως γράφει ο Καστοριάδης σαν καλός βεμπεριανός, σε μια «απόπειρα [...] να εξαγάγει “ορθολογικά”, για μια ακόμη φορά, το δέον από το γεγονός»¹⁵¹¹ – και μάλιστα παραβλέπει ότι οι άνθρωποι μπορούν κάλλιστα να επικοινωνήσουν με στόχο να κάψουν ένα χωριό.

Συνελόντι ειπείν, η βασική θέση του Weber πρέπει για τον φιλόσοφο να γίνει δεκτή. «Μη αναγωγικότητα της πεποίθησης. Με άλλα λόγια: τίποτα δεν μας επιτρέπει να “θεμελιώσουμε” τις έσχατες επιλογές μας και να βγούμε από τον “πόλεμο των θεών”. Τίποτα δεν μπορεί να μας απαλλάξει από την έσχατη ευθύνη μας: την αναγκαιότητα του επιλέγειν και του βούλεσθαι κατά συνέπειαν».¹⁵¹² Αυτό, φυσικά, αφορά, για μία ακόμη φορά, και το ίδιο το πρόταγμα της αυτονομίας: «Είναι [...] αδύνατον να παρακάμψουμε την

¹⁵⁰⁷ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 15. Ας σημειωθεί ότι η προσεκτική ανάγνωση ολόκληρης της σελίδας είναι σημαντική για τα θέματα που πραγματευόμαστε εδώ.

¹⁵⁰⁸ Στο ίδιο, σ. 15-16.

¹⁵⁰⁹ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 70.

¹⁵¹⁰ «Δεν βλέπω γιατί η παραδοχή του “2+2=4” (παράδειγμα του Αρόν) ή της κβαντικής θεωρίας δεν είναι συμβιβαστή με τη διακήρυξη της αναγκαιότητας να σκοτώσουμε τους απίστευτους, να τους προσηλυτίσουμε βιαίως ή να εξολοθρεύσουμε τους Εβραίους. Τελείως αντίθετα, η *συμβιβαστικότητα* των δύο αυτών κλάσεων διαβεβαιώσεων αποτελεί το συχνότερο γεγονός της ανθρώπινης ιστορίας». Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 71.

¹⁵¹¹ Στο ίδιο, σ. 77. Πρβλ. Kalyvas, «The Politics of Autonomy and the Challenge of Deliberation: Castoriadis contra Habermas», ό.π., σ. 5-6. Ο Καλύβας ορθά συσχετίζει την κριτική του Καστοριάδη στον Habermas με την ευρύτερη κριτική του στον θεμελιωτισμό.

¹⁵¹² Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 71.

αναγκαιότητα να βεβαιώσουμε το πρόταγμα της αυτονομίας ως πρώτη θέση, που μπορεί να διαυγαστεί, αλλά όχι να “θεμελιωθεί”, εφόσον η ίδια η πρόθεσή μας να τη θεμελιώσουμε το προϋποθέτει». ¹⁵¹³

Αν σταματούσαμε την ανάλυσή μας σε αυτό το σημείο, θα είχαμε μεν καταδείξει τη συνάφεια της καστοριαδικής και της βεμπεριανής προσέγγισης στο ζήτημα των αξιών και της θεμελίωσης, αλλά δεν θα είχαμε αναδείξει την ιδιαιτερότητα της σχετικής συνεισφοράς του Καστοριάδη. Πράγματι, βρισκόμαστε εδώ ενώπιον μιας κίνησης την οποία έχουμε συναντήσει και σε άλλα πεδία: κατά κάποιον τρόπο, η κοινωνική οντολογία που επεξεργάζεται ο Καστοριάδης καθιστά δυνατή την πιο πειστική υποστήριξη κομβικών στάσεων, οι οποίες στα μάτια του Weber παρουσιάζονται ως «μεθοδολογικές» ή «λογικές» πραγματικότητες.

Αλήθεια, τι θα μπορούσε να σημαίνει ότι το χάσμα ανάμεσα στη σφαίρα των αξιών και σ’ εκείνη των γεγονότων είναι «λογικό»; Μια πιθανή απάντηση, κινούμενη κοντά στο πνεύμα του Weber, θα υποστήριζε ότι οι κρίσεις που αφορούν στις αξίες είναι λογικά ετερογενείς σε σχέση με εκείνες που αφορούν στην περιγραφή των πραγματικών περιστατικών – κινητοποιούν, δηλαδή, άλλες διαδικασίες σκέψης και κρίσης. Τι είναι όμως αυτό που μας καθιστά σε θέση να διαβεβαιώσουμε ότι τα πραγματικά περιστατικά δεν διέπονται από μια κρυφή διαλεκτική ή μια τελεολογία που θα μπορούσε να κορυφωθεί στη διατύπωση μιας φιλοσοφίας των αξιών; Δεν έχουμε εδώ να κάνουμε με μια βαθιά οντολογική ενόραση, μια πεποίθηση για τη βαθύτερη φύση της πραγματικότητας;

Με αυτή τη λογική, η οντολογική θεώρηση του ζητήματος καθίσταται απαραίτητη – και είναι σε αυτό ακριβώς το σημείο που η φιλοσοφία του Καστοριάδη συμπληρώνει τη βεμπεριανή πολυθεΐα. Με βάση το σχήμα της φαντασιακής δημιουργίας και θέσμησης των κοινωνιών, ο Καστοριάδης μπορεί να προσδώσει οντολογικό status στην πολυθεΐα των αξιών. Στον βαθμό που τα κριτήρια, οι νόρμες, οι κυρωμένοι τρόποι σκέψης και δράσης, αποτελούν προϊόντα του θεσμίζοντος φαντασιακού της εκάστοτε κοινωνίας, ο δημιουργημένος και με μία έννοια αυθαίρετος χαρακτήρας τους καθίσταται προφανής.

Σε αυτό το πλαίσιο, η ποικιλία και η ετερογένεια των φαντασιακών σημασιών διαφορετικών κοινωνιών αξιοποιείται από τον φιλόσοφο για να τονιστεί η απουσία της καθολικότητας και, ακόμη περισσότερο, η ριζική ασυμμετρία των αξιών. Από τη στιγμή, μάλιστα, που, όπως έχουμε δείξει αναλυτικά, για τον Καστοριάδη το φαντασιακό προϋποτίθεται από το ορθολογικό, είναι αδύνατον να υπάρξει μια ορθολογική ιεράρχηση των αξιών που να μην εκκινεί από κάποιες αρχές, οι οποίες τίθενται στη βάση της ιεράρχησης. Καθώς οι φαντασιακές σημασίες μιας κοινότητας προσανατολίζουν τον ορθολογισμό της, προϋποτίθενται ως αξιώματα κάθε λογικής σκέψης και επιχειρηματολογίας.

Η διέξοδος από αυτή την κατάσταση δεν μπορεί κατά τον φιλόσοφο να είναι αμιγώς θεωρητική, αλλά κατεξοχήν πολιτική. Η επιλογή και η επιθυμητότητα ορισμένων θεσμών έναντι άλλων, ορισμένων κατευθύνσεων ζωής αντί άλλων, ο αγώνας για την επικράτηση συγκεκριμένων ανθρωπολογικών χαρακτηριστικών και παραδόσεων, όλα αυτά έχουν

¹⁵¹³ Στο ίδιο, σ. 73.

νόημα «[α]πό τη στιγμή [...] που δεν περιοριζόμαστε πια να ενατενίζουμε την ιστορία – να κάνουμε θεωρία (θεωρείν), θεωρία με τη βαθιά, την κυριολεκτική σημασία του όρου, να παρατηρούμε το ξεδίπλωμα της ανθρώπινης ιστορίας, να προσπαθούμε να το κατανοήσουμε, να προσπαθούμε να κατανοήσουμε τις διαφορετικές κοινωνίες, αλλά δίνουμε στον εαυτό μας το δικαίωμα να έχουμε πολιτικές θέσεις – κι αυτό σημαίνει ήδη την έξοδο όχι μόνο από τη φιλοσοφική ενατένιση αλλά και από την απλή διαπίστωση της *prima facie* ισοδυναμίας όλων των κοινωνιών». ¹⁵¹⁴

Η μη θεμελιωσιμότητα των αξιών προκύπτει λοιπόν εντός του καστοριαδικού πλαισίου ήδη μέσω της οντολογίας του κοινωνικού, που αποδίδει τη σημασιογένεση και την αξιολογία στη δημιουργικότητα της φαντασιακής αυθορμησίας. Ο ορθολογισμός, αξεδιάλυτα αναμειγμένος με τις εκάστοτε φαντασιακές σημασίες, δεν μπορεί να θεμελιώσει τον εαυτό του, αλλά λαμβάνει τα περιεχόμενά του από το κοινωνικό φαντασιακό, που δεν υπόκειται σε καμία τελεολογία, καμία πρόοδο, καμία καθολικότητα. Η πολιτική στιγμή, *δημιουργία και η ίδια*, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, του φαντασιακού μιας συγκεκριμένης κοινωνικο-ιστορικής παράδοσης, ¹⁵¹⁵ είναι απαραίτητη για την έξοδο από τον σχετικισμό. Αυτή η έξοδος όμως δεν πραγματοποιείται μέσω της θεμελίωσης, αλλά μέσω της πράξης, της στράτευσης, της επιλογής.

Παραμένει ένα τελευταίο σημείο, που αφορά το είδος της σχέσης ανάμεσα στην οντολογία και την πολιτική τοποθέτηση του Καστοριάδη. Παρότι μια σχέση θεμελιωτικού τύπου θα πρέπει βέβαια να αποκλειστεί κατηγορηματικά, δεν μπορεί να παραβλεφθεί η ύπαρξη μιας κάποιας, τουλάχιστον, εσωτερικής συσχέτισης του προτάγματος της αυτονομίας με την υπόλοιπη καστοριαδική φιλοσοφία. ¹⁵¹⁶ Αυτή η συνάφεια καθίσταται εξάλλου σαφής ήδη από το γεγονός ότι ακόμη και τα πιο βαριά θεωρητικά κείμενα του στοχαστή πολύ συχνά συνδέονται ρητά από τον ίδιο με την πολιτική της αυτονομίας – με το δοκίμο για τη «Λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας» να αποτελεί πιθανότατα το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα.

Σε αυτό το πλαίσιο, έχουν υπάρξει μελετητές που επιχειρούν να αναδείξουν τη συστοιχία της φιλοσοφίας της δημιουργίας με τη δημοκρατική πολιτική. Έτσι, ο Βασίλης Ρωμανός προτείνει μια ερμηνεία σύμφωνα με την οποία η αυτονομία είναι το μόνο πολιτικό πρόταγμα που είναι σύμμορφο και συμβατό με την οντολογική ποιότητα του κοινωνικού: οι κοινωνίες ούτως ή άλλως αυτοθεσμίζονται και δημιουργούν τους κανόνες και τις νόρμες τους, συνεπώς η δημοκρατία, ως συνειδητή αυτοθέσμιση, εγκαθιδρύει και θεσμοποιεί ρητά αυτό που ούτως ή άλλως συμβαίνει υπόρρητα, θέτοντας τις βάσεις για μια αυθεντική

¹⁵¹⁴ Καστοριάδης, *Δημοκρατία και σχετικισμός*, ό.π., σ. 50.

¹⁵¹⁵ Πρόκειται, φυσικά, για αυτό που ο ίδιος ονομάζει ελληνοδυτικό πολιτισμό. Βλ. εντελώς ενδεικτικά στο ίδιο, σ. 42-46, 78-80. Το γεγονός ότι η έμφαση του Καστοριάδη στην αναστοχαστικότητα τον οδηγεί σε υπερβολικές ή και λανθασμένες θέσεις σχετικά με τις άλλες παραδόσεις – η πολιτική σημασία των οποίων, ωστόσο, δεν παραγνωρίζεται πλήρως· βλ. *Δημοκρατία και σχετικισμός*, ό.π., σ. 54-55· *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, ό.π., σ. 36· «Σκέψεις πάνω στην “ανάπτυξη” και την “ορθολογικότητα”», ό.π., σ. 56– δεν θίγει την ορθότητα της θέσης του περί της σημασίας της εκλογής των θεμελιωδών αρχών της πολιτικής δράσης.

¹⁵¹⁶ Για ορισμένες πρώιμες παρατηρήσεις μας επί του θέματος, βλ. Κτενάς, «Για τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη», ό.π., σ. 14-17.

ανθρώπινη ύπαρξη.¹⁵¹⁷ Από τη μεριά του, ο Αλέξανδρος Σχισμένος, επιμένοντας στην καστοριαδική σύλληψη του είναι ως χρόνου, δηλαδή ως διαρκούς δημιουργίας, αναδεικνύει την ελευθερία ως την πολιτική και κοινωνική προϋπόθεση της πραγμάτωσης αυτής της οντολογικής δημιουργικότητας.¹⁵¹⁸

Τα επιχειρήματα και των δύο συγγραφέων είναι ενδιαφέροντα και εν πολλοίς βάσιμα, καθώς φέρνουν στο προσκήνιο τις βαθιές διασυνδέσεις της καστοριαδικής οντολογίας με το πρόταγμα της αυτονομίας. Παρ' όλα αυτά, θα αποφεύγαμε να κάνουμε λόγο τόσο για την «οιονεί υπερβατολογική υπόσταση» της αυτονομίας, όσο και για την «αντικειμενική αξία» της ελευθερίας, για να χρησιμοποιήσουμε τις εκφράσεις του Ρωμανού και του Σχισμένου αντίστοιχα. Κι αυτό γιατί, όπως δεν κουράζεται να επαναλαμβάνει ο ίδιος ο Καστοριάδης, μια «οντολογική αναζήτηση που προσανατολίζεται στην ιδέα της δημιουργίας, αφήνει χώρο, με τον πλέον αφηρημένο τρόπο, τόσο στη δυνατότητα εγκαθίδρυσης μιας αυτόνομης κοινωνίας, όσο και στην πραγματικότητα του σταλινισμού και του ναζισμού. Σ' αυτό το επίπεδο, και σχεδόν σ' όλα τα άλλα, η δημιουργία δεν έχει κανένα αξιολογικό περιεχόμενο».¹⁵¹⁹

Γίνεται λοιπόν απολύτως σαφές ότι, για τον Καστοριάδη, η βεμπεριανή, πολυθεϊστική στιγμή της εκλογής του πολιτικού προτάγματος και της ανάληψης της ευθύνης είναι απαραίτητη. Η θέλησή μας να αλλάξουμε τον κόσμο προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση δεν μπορεί να απορρεύσει άνευ ετέρου από καμία φιλοσοφία. Σε αυτό το πλαίσιο, η σύνδεση ανάμεσα στην οντολογία της δημιουργίας και την πολιτική της αυτονομίας πρέπει κατά τη γνώμη μας να γίνει νοητή ως ανάδειξη της δυνατότητας της ύπαρξης μιας αυτοκαθοριζόμενης και ρητά αυτοθεσμιζόμενης κοινωνίας.¹⁵²⁰

¹⁵¹⁷ Βλ. Βασίλης Ρωμανός, «Πολιτικός αυτοκαθορισμός και πολιτισμική ιδιαιτερότητα», στον τόμο *Η γένεση της δημοκρατίας και η σημερινή κρίση*, ό.π., σ. 121. Έχει ενδιαφέρον να σημειώσουμε ότι ο Ρωμανός, προς υποστήριξη της θέσης του, παραπέμπει σε μια σελίδα της *Φαντασιακής Θέσμησης* η οποία παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για τη συζήτησή μας. Πράγματι, στη σ. 148 του *magnopus* του, ο φιλόσοφος, παρότι ξεκινά αναγνωρίζοντας ότι το πρόταγμα της αυτονομίας συναρτάται με μια επιλογή «που δεν επιβάλλεται “φυσικά” ή γεωμετρικά», προβαίνει σε ορισμένες διατυπώσεις που ξαφνιάζουν, αν ενταχθούν στην οικονομία του όλου έργου του, όπως λόγου χάρη ότι «απ' όλες τις ιστορικές επιλογές, [το πρόταγμα της αυτονομίας] μας φαίνεται η λιγότερο αυθαίρετη που υπήρξε ποτέ» και, ακόμη περισσότερο, ότι «η βλέψη της αυτονομίας είναι η μοίρα του ανθρώπου». Αν η πρώτη διατύπωση μπορεί να δικαιολογηθεί στο πλαίσιο της πολιτικής αντιπαράθεσης, η δεύτερη φαίνεται πραγματικά παράξενη και μάλιστα αντιφατική σε σχέση με το πλήθος των αποσπασμάτων που παραθέσαμε παραπάνω και βεβαιώνουν το εντελώς αντίθετο. Θεωρούμε ωστόσο ότι η σημασία της δεν θα πρέπει να υπερτιμηθεί, ιδίως από τη στιγμή που η *Φαντασιακή Θέσμηση* είναι ένα έργο του οποίου η χρονική διαστρωμάτωση είναι εμφανής για τον προσεκτικό αναγνώστη. Έτσι κι εδώ, έχουμε να κάνουμε με μια διατύπωση του πρώτου μέρους του βιβλίου, πιθανότατα κατάλοιπο προηγούμενων φάσεων της καστοριαδικής σκέψης. Νομίζουμε πως αυτό θα γίνει σαφές στον καθένα που θα μπει στον κόπο να εξετάσει τα παραθέματα στα οποία παραπέμφαμε στις προηγούμενες σελίδες και τα οποία δεν αφήνουν αμφιβολία περί του ότι ο Καστοριάδης δεν σκέφτεται ότι η αυτονομία μπορεί να θεμελιωθεί στην ανθρώπινη φύση ή να θεωρηθεί κάποιου είδους πεπρωμένο.

¹⁵¹⁸ Βλ. Ιωάννου, Σχισμένος, *Μετά τον Καστοριάδη*, ό.π., σ. 55.

¹⁵¹⁹ Καστοριάδης, «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 12.

¹⁵²⁰ Αυτή η ερμηνεία υπάρχει ήδη στο Κτενάς, «Για τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη», ό.π., σ. 17. Πρβλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 194, όπου, αφού έχει τονιστεί ότι το πρόταγμα της αυτονομίας δεν είναι λογικά θεμελιώσιμο,

Η φιλοσοφία της φαντασιακής θέσμησης δείχνει ότι η ανθρώπινη ιστορία είναι μια διαρκής αυτοεκτύλιξη, εντός της οποίας η φαντασία γεννά νέες, μη αναγώγιμες μορφές, που δεν εξαντλούνται σε ορθολογικούς ή άλλου είδους καθορισμούς. Σκιαγραφεί επίσης μια νέου τύπου σχέση ανάμεσα στο σκέπτεσθαι και το πράττειν, τη διαύγαση και την πράξη, η οποία μας επιτρέπει να συλλάβουμε μια μορφή δράσης που δεν είναι ούτε πλήρως προβλέψιμη, ούτε τυφλή και που ως εκ τούτου καθιστά δυνατή μια μορφή πολιτικής δραστηριότητας η οποία θέτει στόχους που δεν απολιθώνονται, αλλά, σε συμφωνία με το πρόταγμα και το πνεύμα της αυτονομίας, αλλάζουν καθώς αλλάζουν και τα υποκείμενα που τους θέτουν. Έτσι, όπως γράφει ο στοχαστής στις τελευταίες σειρές της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας*, «[τ]ίποτε, όσο μακριά και αν κοιτάξουμε, δεν μας επιτρέπει να ισχυριστούμε ότι ένας τέτοιος αυτομετασχηματισμός της ιστορίας είναι αδύνατος».¹⁵²¹ Προκειμένου όμως να πραγματοποιηθεί, απαιτείται η μη θεμελιώσιμη επιλογή των ανθρώπων να τον θέσουν ως στόχο και να προσηλωθούν σε αυτόν.

Το «περιγραφικό» και το «κανονιστικό». Ενστάσεις και αντενστάσεις

Η κομβική θέση τόσο του Weber όσο και του Καστοριάδη για την αδυνατότητα της θεμελίωσης των αξιών και των πολιτικών προταγμάτων στηρίζεται σε κάποιες βασικές παραδοχές, διαισθήσεις και ενοράσεις που αφορούν τη φύση των πραγμάτων και του κόσμου. Η πιο κεντρική ανάμεσά τους είναι μάλλον η ετερογένεια του είναι σε σχέση με το δέον, μια ετερογένεια που στο έργο του Weber γίνεται αντιληπτή ως μια λογική προφάνεια που χωρίζει δύο περιοχές της σκέψης, ενώ σε εκείνο του Καστοριάδη αιτιολογείται τρόπον τινά οντολογικά, μέσα από την ανάδειξη της απίστευτης ποικιλίας των νορμών και των μορφών ζωής τις οποίες παράγει το κοινωνικό φαντασιακό και στις οποίες ανήκει και ο ιδιαίτερος ορθολογισμός της κάθε κοινωνίας.

Σε μια πιο παραδοσιακή θεωρητική γλώσσα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι δύο στοχαστές διακρίνουν με σχετική καθαρότητα το περιγραφικό από το κανονιστικό πεδίο. Σύμφωνα με αυτή τη λογική, υπάρχει τουλάχιστον ένα επίπεδο στο οποίο μπορεί κανείς να μιλά για την πραγματικότητα χωρίς να την αξιολογεί ηθικά, στοχεύοντας απλώς στη σύλληψη αυτού που υπάρχει, κι ένα άλλο επίπεδο στο οποίο διατυπώνει κανείς ηθικές και πολιτικές κρίσεις, εκφράζοντας απόψεις για το πώς θα έπρεπε να διαμορφωθεί ο κόσμος, για τον επιθυμητό ή ανεπιθύμητο χαρακτήρα ποιότητων και ιδιοτήτων, για τη χρησιμότητα της δημιουργίας ή της παρακώλυσης ορισμένων σχέσεων και καταστάσεων. Οι πραγματικά περίπλοκοι τρόποι με τους οποίους συνδέονται αυτά τα επίπεδα μένει να διερευνηθούν· όμως, μπορούμε με ασφάλεια να πούμε ότι, και για τους δύο συγγραφείς που μελετάμε, ένας σχετικά σαφής διαχωρισμός είναι κατ' αρχήν δυνατός και μάλιστα αναγκαίος.

επισημαίνεται ότι μια αυτόνομη κοινωνία κατά κάποιον τρόπο «καταφάσκει φαντασιακά και πολιτικά [...] την οντολογικώς εγγενή ελευθερία της και τη δυνατότητά της να είναι εντελώς διαφορετική ως κοινωνία».

¹⁵²¹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 516-517.

Φυσικά, όπως κάθε σχεδόν θέση που διατυπώνεται στην αρένα της φιλοσοφίας, έτσι και αυτή η άποψη έχει βρει τους παθιασμένους εχθρούς της. Κι αν στην περίπτωση του Καστοριάδη η εναντίωση ως προς το εν λόγω ζήτημα δεν έχει πάρει μεγάλη έκταση, παραμένοντας στο επίπεδο κάποιων παρατηρήσεων για την έλλειψη της εμμένειας και της διαλεκτικής σκέψης που χαρακτηρίζει το έργο του,¹⁵²² και ως εκ τούτου για την αυθαιρεσία και την ανορθολογικότητα του προτάγματος του,¹⁵²³ στην περίπτωση του Weber η συγκεκριμένη θεματική έχει αποτελέσει τη βάση για μία από τις πιο μακροσκελείς συζητήσεις στην ιστορία των κοινωνικών, και όχι μόνο, επιστημών. Απέναντι στην έννοια της *Wertfreiheit* συνασπίζονται στοχαστές τόσο διαφορετικοί όσο ο Hilary Putnam, ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης και ο Leo Strauss.

Βεβαίως, όπως συμβαίνει συχνά στις φιλοσοφικές διαμάχες που πυκνώνουν, η αντιπαράθεση των συγκεκριμένων στοχαστών μοιάζει να αφορά περισσότερο έναν βεμπεριανό αχυράνθρωπο, παρά τις θέσεις του ίδιου του Weber. Δεν είναι λίγες φορές που οι αντίπαλοι της διάκρισης είναι και δέοντος απομονώνουν διατυπώσεις, παρερμηνεύουν χωρία ή δεν λαμβάνουν υπόψη παρατηρήσεις, προκειμένου να ισοπεδώσουν τον φιλοσοφικό τους αντίπαλο. Η στάση αυτή είναι ανθρώπινη, κατανοητή. Ίσως μάλιστα κανείς να μην μπορεί να ξεφύγει πλήρως από την παγίδα της άμεσης ή έμμεσης, συνειδητής ή ασυνείδητης παραποίησης των λεγομένων ενός διανοητή στον οποίο ασκεί κριτική. Εντούτοις, ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο έχει νόημα μια προσπάθεια αποκατάστασης της συζήτησης.

Στην παρούσα ενότητα θα προσπαθήσουμε λοιπόν να συμπυκνώσουμε τα βασικότερα επιχειρήματα ή, ακριβέστερα, τις βασικότερες συστάδες επιχειρημάτων που προβάλλονται ενάντια στη διάκριση είναι και δέοντος, προκειμένου στη συνέχεια να εξετάσουμε κατά πόσον είναι όντως έγκυρα και θίγουν τον πυρήνα της καστοριαδικής και της βεμπεριανής σκέψης. Βεβαίως, όπως είναι λογικό, αυτά τα επιχειρήματα σε έναν βαθμό αλληλοδιαπλέκονται, οπότε ο τριμερής χωρισμός τους που ακολουθεί δεν είναι απόλυτος, αλλά σχηματικός.

~

Η πρώτη δέσμη επιχειρημάτων έχει να κάνει με την αδυνατότητα ενός πλήρους και καθαρού διαχωρισμού των αξιών από τα γεγονότα και έχει αποτυπωθεί με εξαιρετική ευκρίνεια στο έργο του αμερικανού φιλοσόφου και μαθηματικού Hilary Putnam.¹⁵²⁴ Καθότι ο Putnam εγγράφεται στην αναλυτική παράδοση, δεν αναφέρεται τόσο συχνά ευθέως στον Weber.¹⁵²⁵ Παρ' όλα αυτά, η έννοια της *value freedom* βρίσκεται ρητά στο στόχαστρό του

¹⁵²² Βλ. Ράντης, *Καστοριάδης & Μαρξ*, ό.π., σ. 107-113.

¹⁵²³ Βλ. Ψυχοπαίδης, «Το ανορθολογικό στοιχείο στην ελληνική θεωρητική σκέψη», ό.π., σ. 79-80.

¹⁵²⁴ Βλ. Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Χάρβαρντ: Harvard University Press, 2004.

¹⁵²⁵ Στο τελευταίο πάντως κεφάλαιο του έργου του *Τα πολλά πρόσωπα του ρεαλισμού*, που φέρει τον χαρακτηριστικό τίτλο «Η λογικότητα ως γεγονός και ως αξία», ο Putnam ξεκινά από τον Weber για να

και η γενικότερη δομή και ο βηματισμός της σκέψης του παραπέμπουν σε θέσεις που συνδέονται, δικαίως ή αδικώς, με τις βεμπεριανές και αξιοποιούνται στη σχετική αντιπαράθεση.

Συσχετίζοντας αρχικά τη διάκριση είναι και δέοντος με τη σκέψη του Hume, ο συγγραφέας παρατηρεί ότι στο έργο του τελευταίου αυτή η διχοτόμηση υποστηριζόταν από ξεπερασμένες πια γνωσιοθεωρητικές θέσεις, όπως το ότι τα γεγονότα μπορούν να γίνουν αντιληπτά μέσω των ανθρώπινων αισθήσεων, ενώ οι αξίες όχι.¹⁵²⁶ Καθώς όμως στη σύγχρονη επιστήμη υπάρχουν ποιότητες και αντικείμενα που δεν είναι παρατηρήσιμα μέσω των αισθήσεων, όπως λόγου χάρη τα κβάντα, το γνωσιοθεωρητικό υπόβαθρο της υπό συζήτηση διάκρισης καθίσταται αμφιλεγόμενο.

Φυσικά, αυτό το επιχείρημα από μόνο του δεν σημαίνει τίποτα. Θα μπορούσε η θέση του Hume να είναι ορθή ανεξάρτητα από τη φιλοσοφία του νου με την οποία συνδέεται. Έτσι, ο Putnam θα προχωρήσει στο θεμελιώδες του επιχείρημα, σημειώνοντας ότι *μέσα στην περιγραφή ενός γεγονότος ενυπάρχει κάποια τουλάχιστον αξιολόγησή του*: ήδη ο ορισμός ενός γεγονότος ως άξιου μελέτης ή ως απλού θορύβου συνιστά μια στιγμή στην οποία οι αξιολογικές κρίσεις παρεμβαίνουν στη σύλληψη του πραγματικού. Αλλά και εντός του πεδίου του σημαντικού, οι διακρίσεις και οι ορισμοί δεν είναι διαφανείς και αντικειμενικοί. Για να δώσουμε ένα παράδειγμα, το αν οι ιοί θα θεωρηθούν ζωντανοί οργανισμοί εξαρτάται από τον ορισμό της ζωής και του εμβίου όντος, ο οποίος δεν είναι φυσικά ουδέτερος, καθώς εκείνος που τον διατυπώνει καλείται να *αξιολογήσει* ποιες ιδιότητες είναι επαρκείς και σημαντικές για να περιληφθούν σε αυτόν. Αν στην περίπτωση των πλασμάτων που διαθέτουν κεντρικό νευρικό σύστημα τα πράγματα είναι ξεκάθαρα, τι συμβαίνει όταν βρισκόμαστε αντιμέτωποι με όντα που έχουν μεν γενετικό υλικό, αλλά δεν διαθέτουν προσίδια μέσα για την αναπαραγωγή του;

Θα πρέπει άλλωστε να σημειωθεί ότι παρόμοια ζητήματα δεν ανακινούνται μόνο στο πλαίσιο των θεωρητικών ορισμών των προβλημάτων, αλλά και στο πεδίο της πράξης. Με τρόπο αντίστοιχο με εκείνον του Putnam, φιλόσοφοι της επιστήμης που συμμετέχουν στην αγγλοσαξωνική σχετική συζήτηση και εστιάζουν στην επιστημονική δραστηριότητα ως πρακτική, παρατηρούν ότι ο ίδιος ο προσανατολισμός της έρευνας, με όλα όσα αυτός προϋποθέτει και συνεπάγεται –χρηματοδοτήσεις, αναζήτηση πόρων, ανάληψη ρίσκου και ευθύνης, διαθεσιμότητα εργαστηρίων και υλικού κ.λπ.–, βασίζεται σε κάποιες αξιολογικές κρίσεις και επιλογές: είναι άραγε σημαντικότερο να εξερευνήσουμε έναν μακρινό πλανήτη ή να πραγματοποιήσουμε δοκιμές για ένα εμβόλιο; Κι αν επιλέξουμε το δεύτερο, θα πρόκειται για ένα εμβόλιο που αφορά μια ασθένεια η οποία απειλεί τον γενικό πληθυσμό με ήπιο τρόπο ή για ένα άλλο, που προστατεύει από έναν ιό ο οποίος πλήττει θανάσιμα πολύ συγκεκριμένες και ολιγάριθμες ομάδες; Κι αν, τελικά, θέλουμε να καταστήσουμε το

τον εντάξει σε μια σειρά στοχαστών που κατά τη γνώμη υποστηρίζουν με τον έναν ή τον άλλον τρόπο τη διχοτόμηση είναι και δέοντος, την οποία ο ίδιος στοχεύει να αναιρέσει. Βλ. Hilary Putnam, *Τα πολλά πρόσωπα του ρεαλισμού*, μτφρ. Μ. Βενιέρη, Κ. Σταυροπούλου, Ηράκλειο: ΠΕΚ, 1998, σ. 84.

¹⁵²⁶ Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, ό.π., σ. 14-22.

επιλεχθέν εμβόλιο ασφαλές, ποιο θα είναι το επίπεδο της ασφάλειας που θα πρέπει να θεωρηθεί ως επαρκές;¹⁵²⁷

Σε αυτό το πλαίσιο, ένα ακόμη σχετικό επιχείρημα έχει να κάνει με αυτά που ο Putnam ονομάζει «thick ethical concepts».¹⁵²⁸ Κατά τη γνώμη του, ο διαχωρισμός περιγραφής και αξιολόγησης είναι αδύνατος ήδη στο θεμελιώδες επίπεδο που αφορά την ίδια τη γλώσσα. Λόγου χάρη, λέγοντας κανείς ότι ένας στρατιώτης «πολέμησε γενναία» ή ότι ένας πολιτικός ήταν «ηγέτης», αξιολογεί τα πραγματικά περιστατικά την ίδια στιγμή που τα περιγράφει. Η γενναιότητα και η ηγεσία είναι έννοιες που από την ίδια τους τη δομή αναμειγνύουν τις αξίες με τα γεγονότα, με έναν τρόπο που καθιστά τη διχοτόμήσή τους αδιανόητη.¹⁵²⁹ Τα σύνορα μεταξύ γεγονότος και αξίας είναι θολά.

Αυτή η κίνηση του θολώματος των ορίων είναι ιδιαίτερα σημαντική στο πλαίσιο της φιλοσοφικής στρατηγικής του Putnam και γι' αυτόν τον λόγο προεκτείνεται και προς μια παρεμφερή, αλλά όχι ταυτόσημη κατεύθυνση. Κατά τον στοχαστή, η ανάγκη εγκατάλειψης της αυστηρής διαίρεσης μεταξύ αξιών και γεγονότων δεν απορρέει μόνο από το ότι κάθε γεγονός ενέχει μια αξιακή συνιστώσα· την ίδια στιγμή, υπάρχουν επιστημονικές αποφάνσεις που, παρότι αποσκοπούν στην «περιγραφική» σύλληψη της πραγματικότητας, είναι εξίσου αμφιλεγόμενες με τις ηθικές κρίσεις. Με άλλα λόγια, αναδεικνύοντας ότι οποιαδήποτε επιστημονική σύλληψη ενός φυσικού μεγέθους ή ενός γεγονότος προαπαιτεί μια σειρά αναπόδεικτων μεταφυσικών παραδοχών, ο Putnam επισημαίνει ότι υπάρχουν «τεράστιες περιοχές της σκέψης μας που δεν αποτελούνται από “αξιολογικές κρίσεις”, αλλά είναι από την άλλη πλευρά εξίσου “αμφισβητήσιμες” όσο και οι αξιολογικές κρίσεις. Κανένα λογικό άτομο δεν θα έπρεπε να πιστεύει ότι κάτι είναι “υποκειμενικό” απλώς και μόνο επειδή δεν μπορεί να διευθετηθεί πέρα από κάθε αμφισβήτηση».¹⁵³⁰

Αυτό κατά τον ίδιο σημαίνει ότι τα γεγονότα μπορούν να είναι εξίσου αμφιβητήσιμα με τις αξίες. Αλλά και το αντίστροφο: στον βαθμό που ο φιλόσοφος εναντιώνεται ρητά στον σχετικισμό,¹⁵³¹ αξιοποιεί το προαναφερθέν σκεπτικό για να υποστηρίξει ότι η ορθότητα των ηθικών αξιών μπορεί σε κάποιες περιπτώσεις να καταδειχθεί με τον ίδιο τρόπο που καταδεικνύεται η ύπαρξη μιας φυσικής οντότητας. Για τον Putnam, και στις δύο περιπτώσεις δεν έχουμε να κάνουμε με μια αντικειμενική αλήθεια πέραν πάσης

¹⁵²⁷ Βλ. ενδεικτικά το πολυσυζητημένο και χαρακτηριστικό άρθρο του Richard Rudner, «The Scientist qua Scientist Makes Value Judgements», *Philosophy of Science* 20(1), 1953, σ. 1-6.

¹⁵²⁸ Βλ. Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, ό.π., σ. 34 κ.ε.

¹⁵²⁹ Για μια πρώιμη αποτίμηση των επιχειρημάτων του Putnam, με έμφαση στην έννοια των *thick ethical concepts*, βλ. Γιάννης Κτενάς, «Τα thick ethical concepts του H. Putnam και η διχοτόμηση Είναι/Δέοντος», *Kaboom*, 24/11/2016, διαθέσιμο στο <<https://kaboomzine.gr/ta-thick-ethical-concepts-tou-h-putnam-ke-dichotomisi-inedeontos/>>. Παρότι αυτό το κείμενο συλλαμβάνει εν μέρει σωστά κάτι από την ανεπάρκεια των απόψεων του Putnam, περιέχει κατά τη γνώμη μας και επιχειρήματα που δεν μπορούν να γίνουν πλέον δεκτά.

¹⁵³⁰ Putnam, *Τα πολλά πρόσωπα του ρεαλισμού*, ό.π., σ. 96.

¹⁵³¹ Στο ίδιο, σ. 117. Όπως γράφει η σύζυγος του φιλοσόφου, Ruth Anna Putnam, σε ένα κείμενο που ο ίδιος παραθέτει, δημιουργούμε τα γεγονότα όπως δημιουργούμε και τις αξίες. Ωστόσο, το γεγονός ότι κάτι κατασκευάζεται από τον άνθρωπο, δεν σημαίνει είναι εξίσου πετυχημένο με κάθε άλλη κατασκευή. Για να ακολουθήσουμε το παράδειγμα της θεωρητικού, εμείς είμαστε εκείνοι που δημιουργούν τα μαχαίρια, αλλά αυτό δεν συνεπάγεται ότι όλα τα μαχαίρια κόβουν εξίσου καλά. Βλ. Ruth Anna Putnam, «Creating Facts and Values», *Philosophy* 60, Απρίλιος 1985, σ. 187-204.

βεβαιότητας, αλλά με καταστάσεις για τις οποίες μπορούμε να είμαστε λιγότερο ή περισσότερο πεπεισμένοι. Σε ό,τι αφορά την επιστήμη και τη λογική από τη μία, και την ηθική από την άλλη, «η επιστημική μου κατάσταση είναι ακριβώς η ίδια».¹⁵³²

Κατά τη γνώμη μας, είναι σίγουρο ότι όλα αυτά τα επιχειρήματα δεν στερούνται ενδιαφέροντος, καθώς εστιάζουν την προσοχή μας σε διάφορες σημαντικές στιγμές της επιστημονικής διαδικασίας. Ωστόσο, θεωρούμε ότι, ενώ πολύ πιθανώς θα προκαλούσαν σύγχυση σε έναν θετικιστή ή έναν θιασώτη του αφελούς ρεαλισμού, ο οποίος θα υποστήριζε την ύπαρξη οντοτήτων με ιδιότητες ανεξάρτητες από τις μεθόδους της παρατήρησής τους και θα έβλεπε την αλήθεια ως *adequatio intellectus et rei*, δεν μαθαίνουν τίποτα καινούριο σε έναν προσεκτικό αναγνώστη του Weber ή του Καστοριάδη. Τουναντίον, του επιτρέπουν να προβεί σε χρήσιμες και λεπτοφυείς διακρίσεις που δεν φαίνεται να λαμβάνει υπόψη του ο Putnam.

Αρχικά, θα πρέπει να υπογραμμίσουμε εκ νέου σε όλους τους τόνους κάτι που, παρά τον προφανή χαρακτήρα του, συγκαλύπτεται συχνά στις σχετικές συζητήσεις. Ο Weber, μέσω της καλλιέργειας των επιστημολογικών του θέσεων, ακόμα και μέσω του ίδιου του αιτήματος της αξιολογικής ελευθερίας, δεν παραγνωρίζει, αλλά αντιθέτως αναδεικνύει τον συγκροτητικό ρόλο των αξιών στη γνωστική διαδικασία. Η κατά βάση νεοκαντιανή σύλληψη της πραγματικότητας ως ανεξάντλητης πολυσιχιδίας, στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί αναλυτικά, οδηγεί τον διανοητή στην ανάδειξη των κοινωνικών, πολιτισμικών και προσωπικών αξιών του μελετητή σε οδοδείκτες με βάση τους οποίους ένα μικρό τμήμα του χαώδους όλου αποκόπτεται, ξεδιαλέγεται και φωτίζεται. Όπως γράφει χαρακτηριστικά ο ίδιος, αναλύοντας τον τρόπο με τον οποίο το παρελθόν εισέρχεται στις πραγματεύσεις του ιστορικού, «ήδη αυτό το πρώτο βήμα [της διαλογής ενός αντικειμένου προς μελέτη] μεταμορφώνει [...] τη δεδομένη “πραγματικότητα”, σε μια νοητική εικόνα, προκειμένου να την καταστήσει ιστορικό “γεγονός”: μέσα λοιπόν στο “γεγονός”, για να μιλήσουμε όπως ο Goethe, υπάρχει “θεωρία”».¹⁵³³

Ακολουθώντας τον Sven Eliaeson, θα λέγαμε ότι ο Weber, εκκινώντας από την καταστατική θέση σύμφωνα με την οποία διάφορες κανονιστικές αρχές και κρίσεις σχηματίζουν το πρίσμα υπό το οποίο θα κοιτάξει κανείς τα πράγματα –και, συνεπώς, σε μεγάλο βαθμό, και το τι θα δει– προσπαθεί εντούτοις να αποφύγει την ανεξέλεγκτη εισβολή των αξιών στη διαδικασία της γνώσης.¹⁵³⁴ Το κατά πόσον αυτή του η προσπάθεια στέφεται με επιτυχία είναι κάτι που μπορεί να συζητηθεί στη συνέχεια. Εντούτοις, αυτό που δεν δύναται να υποστηρίξει κανείς –γιατί έρχεται σε σύγκρουση τόσο με το πνεύμα, όσο και με το γράμμα των βεμπεριανών κειμένων– είναι ότι ο στοχαστής σκέφτεται την επιστήμη με βάση μια

¹⁵³² Putnam, *Τα πολλά πρόσωπα του ρεαλισμού*, ό.π., σ. 115.

¹⁵³³ Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», ό.π., σ. 275. Αυτό σημαίνει, όπως όμορφα επισημαίνουν ο Ahmad και ο Mahmoud Sadri («Weber and the Straussian Charge of Relativism», ό.π., σ. 308), ότι «στα μεθοδολογικά και τα περιεχομενικά γραπτά του Weber, το τυφλό σημείο (το “ενδιαφέρον” του ερευνητή [...]) μετατρέπεται σε έναν φακό που πραγματοποιεί διακρίσεις. Με άλλα λόγια, το βουνό των δεδομένων “με την έντονη και εκτενή του πολλαπλότητα” υποτάσσεται στον ερευνητή που πραγματοποιεί διακρίσεις, χρησιμοποιώντας τα πολιτισμικά εμφυτευμένα και σχετικά με τις αξίες ενδιαφέροντά του ως εννοιολογικό κόσκινο».

¹⁵³⁴ Eliaeson, «Ο Weber για την αντικειμενικότητα και την κανονιστικότητα», ό.π., σ. 46-47.

αφελή εικόνα, στο πλαίσιο της οποίας τα γεγονότα είναι ήδη συγκροτημένα κάπου αλλού και απλώς περιμένουν τον μελετητή να τα αναγνωρίσει.

Αντίστοιχη είναι η κατάσταση σε ό,τι αφορά τον Καστοριάδη. Κινούμενος, όπως πάντα, σε ένα πιο αφηρημένο, φιλοσοφικό και εν τέλει οντολογικό επίπεδο, ο στοχαστής θα εγγράψει την αξεδιάλυτη αλληλοδιαπλοκή υποκειμένου και αντικειμένου στην ίδια τη δομή του είναι. Ανακαλώντας τις αναλύσεις μας για την έννοια του δι' εαυτόν, μπορούμε να πούμε ότι, σε όλες τις στιβάδες του είναι, εκκινώντας από το απλό έμβιο, κάθε ον οργανώνει τον κόσμο με βάση τις προσίδεις κατηγορίες του, οι οποίες διαφέρουν και μάλιστα συχνά αντιτίθενται προς τις κατηγορίες άλλων όντων. Έτσι, το αν κάτι είναι «γεγονός», πηγή κινδύνου ή απόλαυσης ή απλός «θόρυβος» ποικίλλει ανάλογα με την ιδιομορφία του υπό εξέταση δι' εαυτόν και του τρόπου με τον οποίο οργανώνει τις εξωτερικές κρούσεις που του έρχονται από την πραγματικότητα.

Με άλλα λόγια, το έμβιο προσδιορίζει με βάση τα δικά του κριτήρια τι είναι σημαντικό και τι είναι ασήμαντο και έτσι «κατασκευάζει» την πραγματικότητα ως τέτοια για το ίδιο. Παραδείγματος χάρη, «τα ραδιοκύματα δεν υπάρχουν, ή δεν είναι τίποτα, για τα γήινα έμβια όντα ως τέτοια [...] ενώ οι ηλιακές ακτίνες είναι κάτι για τα περισσότερα από αυτά – αλλά είναι κάτι άλλο για τα φυτά, για παράδειγμα, και κάτι άλλο για τις θαλάσσιες χελώνες».¹⁵³⁵ Πιο φιλοσοφικά, «[α]υτό που κάθε φορά εμφανίζεται ως οργανωμένο είναι αεχώριστο από αυτό που το οργανώνει».¹⁵³⁶

Σε αυτό ακριβώς το πλαίσιο, ο Καστοριάδης θα κάνει λόγο για την «αρχή της μη αποφασισιμότητας της προέλευσης» της παράστασης,¹⁵³⁷ η οποία αναφέρεται στο ότι, σε έναν έσχατο βαθμό, είναι αδύνατο να αποφανθεί κανείς για το κατά πόσον οι ιδιαίτερες ποιότητες ενός πράγματος που γίνεται αντιληπτό προέρχονται από το αντικείμενο ή από το υποκείμενο. Λόγου χάρη, είναι αναμφισβήτητο ότι το χρώμα, σε ένα επίπεδο, δεν είναι αυθαίρετη δημιουργία του υποκειμένου, καθώς σχετίζεται με το μήκος κύματος των ακτίνων φωτός που αντανακλά το αντικείμενο. Από την άλλη, ήδη το γεγονός ότι δεν βλέπουν όλα τα έμβια όντα χρώματα, φανερώνει ότι η υποκειμενική στιγμή είναι εξίσου συγκροτητική του είναι-χρώμα.

Περνώντας τέλος στο επίπεδο της κοινωνίας, και με όλες τις αναγκαίες διαφοροποιήσεις και διαμεσολαβήσεις, τις οποίες δεν χρειάζεται να επαναλάβουμε εδώ, είναι σαφές για τον Καστοριάδη ότι κάθε είδους γνώση για την πραγματικότητα –και, ριζικότερα, κάθε πραγματικότητα– φιλτράρεται από τις κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες μιας εποχής και ενός πολιτισμού. Μάλιστα, στο επίπεδο ακριβώς της κοινωνίας το φαντασιακό έχει κυριολεκτικά *κοσμοσυγκροτητικό* ρόλο, καθώς όχι μόνο αναδιοργανώνει την εξωτερική πραγματικότητα με έναν δημιουργικό τρόπο, αλλά και κάνει να υπάρξουν θεσμοί, ιδιότητες και αντικείμενα.

Καθίσταται λοιπόν φανερό ότι το επιχείρημα του Putnam περί της εισαγωγής στοιχείων που προέρχονται από το υποκείμενο στη συγκρότηση του αντικειμένου όχι μόνο δεν αντικρούει

¹⁵³⁵ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 333.

¹⁵³⁶ Στο ίδιο, σ. 335.

¹⁵³⁷ Καστοριάδης, «Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης», ό.π., σ. 341.

τις θέσεις των Weber και Καστοριάδη, αλλά έχει ήδη τύχει συστηματικής και γόνιμης επεξεργασίας από τους τελευταίους. Μάλιστα, το προτέρημα της προσέγγισής τους συνίσταται στο ότι καταφέρνουν να εισαγάγουν διαβαθμίσεις και λεπτές αποχρώσεις σε ένα ζήτημα που τις απαιτεί εμφατικά. Έτσι, θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι επιστημολογικές θέσεις των δύο διανοητών, αντί να καταλήγουν απλώς στην ιδέα ότι αυτός που γνωρίζει και εκείνο που γνωρίζεται αλληλοδιαπλέκονται ποικιλοτρόπως, *εκκινούν από αυτή* και προσπαθούν να διερευνήσουν υπό ποιους όρους είναι δυνατόν η γνώση να είναι έγκυρη όχι μόνο *παρά*, αλλά και *χάρη* σε αυτή τη συνθήκη – καθώς κάθε ιδιαίτερη οπτική γωνία ενδέχεται να καταστήσει ορατές ποιότητες και ιδιότητες που μέχρι πρότινος παρέμεναν απρόσιτες.

Θα λέγαμε λοιπόν ότι οι απόψεις που ακολουθούν το σκεπτικό του Putnam προϋποθέτουν με έναν τρόπο αυτό που θέλουν να αναιρέσουν: μόνο κάποιος που θα θεωρούσε ότι η στέρη γνώση συνίσταται στην ανακάλυψη παρθένων γεγονότων, θα παρουσίαζε την προφανή ανάμειξη διαδικασιών διαλογής, απομόνωσης, ταξινόμησης σε κάθε γνωστική διαδικασία ως εγγενές έλλειμα αντικειμενικότητας. Στον αντίποδα, οι επιστημολογικές προσπάθειες του Weber και του Καστοριάδη, παρότι ξεκινούν ακριβώς από τη θέση ότι στη βάση κάθε γνώσης υπάρχει ένα ανεξάλειπτο «υποκειμενικό» στοιχείο –ένα σύνολο αξιακών, μεταφυσικών και πολιτισμικών προϋποθέσεων–, στοχεύουν στην ανάδειξη πτυχών του υπό μελέτη υλικού που ενίοτε επιβάλλονται στον ερευνητή ή τον φιλόσοφο με τόση δεσμευτικότητα,¹⁵³⁸ ώστε η άρνησή τους θα συνιστούσε καταφανές λάθος, παράδοση στην τρέλα ή εγκατάλειψη της διανοητικής εντιμότητας.¹⁵³⁹

Αντίστοιχα, μόνο κάποιος που χρησιμοποιεί με έναν απέραντα γενικό τρόπο την έννοια της αξίας δύναται να διακρίνει στα *thick ethical concepts* μια αθεράπευτα αξιολογική χρήση της γλώσσας. Το ότι η γλώσσα δεν είναι ουδέτερη, είναι προφανές και μόλις που χρειάζεται

¹⁵³⁸ Πρβλ. Warren Breckman, «Cornelius Castoriadis contra Postmodernism: Beyond the “French Ideology”», *French Politics and Society* 16(2), άνοιξη 1998, σ. 35-36.

¹⁵³⁹ Σε αυτό το πλαίσιο, είναι χαρακτηριστικό ότι τόσο ο Weber όσο και ο Καστοριάδης χρησιμοποιούν ενίοτε πολύ συγκεκριμένα και ενδεχομένως απλουστευτικά παραδείγματα –που ωστόσο δεν στερούνται σημασίας– προκειμένου να καταστήσουν σαφή την αδιαμφισβήτητη ύπαρξη ορισμένων γεγονότων ή φαινομένων. Ο Weber ρωτά τους αντιπάλους του αν «κάτι έγινε έτσι κι όχι αλλιώς» –για παράδειγμα, αν θα μπορούσαν να βεβαιώσουν ότι μια διάσημη μάχη δεν συνέβη ή ότι ο νικητής ηττήθηκε– («Der Sinn der “Wertfreiheit” der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», ό.π., σ. 509), ενώ ο Καστοριάδης επισημαίνει ότι, όσο κι αν εκλεπτύνουμε τις επιστημολογικές μας αναζητήσεις, παραμένει το γεγονός ότι όταν ένας άνθρωπος καταπιεί αρσενικό θα νιώσει φριχτούς πόνους και θα πεθάνει, αν δεν υπάρξει κάποια παράμβαση (*Φιλοσοφία και επιστήμη*, ό.π., σ. 61). Η πιθανή απάντηση του Putnam ότι πρόκειται περί τετριμμένων παραδειγμάτων (βλ. *Τα πολλά πρόσωπα του ρεαλισμού*, ό.π., σ. 88) δεν μας φαίνεται πειστική. Πρώτον, επειδή, σύμφωνα με το σκεπτικό του, θα έπρεπε να μπορεί να φέρει κανείς αντίστοιχα και εξίσου αδιαμφισβήτητα παραδείγματα ηθικών και πολιτικών αξιών, τις οποίες αν αρνούνταν κάποιος θα ήταν όχι μόνο ανήθικος, έστω και κατά γενική παραδοχή, αλλά και *παράλογος* ή τυφλός μπροστά σε ένα δεδομένο της εμπειρίας – αφού ο ίδιος, όπως είδαμε, επιμένει ότι η γνωστική μας κατάσταση σε ό,τι αφορά τις ηθικές αξίες και τα γεγονότα είναι ταυτόσημη. Δεύτερον, επειδή πολλά πράγματα που σήμερα μας φαίνονται τετριμμένα, όπως η ηλιοκεντρική δομή του ηλιακού μας συστήματος, κάποτε δεν ήταν. Στις μέρες μας, ακόμα και ο πιο ριζικά σχετικιστής φιλόσοφος της επιστήμης θα δυσκολευόταν να υποστηρίξει ότι ενδέχεται να επιστρέψουμε σε μια γεωκεντρική θεώρηση – κάτι που έχει προϋποθέσεις και συνεπαγωγές τόσο για τη δομή του κόσμου, όσο και για εκείνη της ανθρώπινης γνώσης.

επισήμανση. Αυτό άλλωστε δεν ισχύει μόνο για τα επίθετα που ο Putnam αντιμετωπίζει ως ενδεικτικές προσμίξεις του κανονιστικού και του περιγραφικού –σημαντικός, σκληρός, γενναίος, ικανός κ.λπ.– αλλά και για όλες τις λέξεις. Κι αυτό όχι μόνο επειδή οι λέξεις στερεοποιούν, με τρόπο ανάλογο και ταυτόχρονα διαφορετικό σε σχέση με τα αντικείμενα, την ανθρώπινη πραγματικότητα, που δεν είναι ίδια με την πραγματικότητα των ζώων ή των βακτηρίων, αλλά και γιατί η γλώσσα είναι φορέας των φαντασιακών σημασιών της κάθε κοινωνίας. Έτσι, ρήματα όπως «ζω», «υπάρχω», «είμαι», «κάνω» σημαίνουν προφανώς διαφορετικά πράγματα για έναν χριστιανό, έναν ινδιάνο, έναν σύγχρονο δυτικό.

Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει καθόλου ότι η γλώσσα δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί περιγραφικά, ιδίως από τη στιγμή που κάποιος θα ορίσει ρητά τους σκοπούς του ως τέτοιους. Μας φαίνεται πραγματικά περίεργο να μη βλέπει κανείς τη διαφορά μεταξύ φράσεων όπως «ο Hitler ήταν ικανός ηγέτης», πράγμα απολύτως προφανές ακόμη και για τον πιο ορκισμένο εχθρό του, και «ο Hitler είχε ορθές πολιτικές θέσεις», κάτι το οποίο μπορούν να υποστηρίξουν μόνο οι οπαδοί και οι συμπαθούντες του ναζισμού. Αδυνατούμε να καταλάβουμε με ποιον τρόπο το γεγονός ότι, ήδη μέσα στην περιγραφικότητα της πρώτης φράσης, ενυπάρχουν προφανή στοιχεία εκλογής, διαλογής, αποκοπής, εκτίμησης μιας κατάστασης, αναιρεί ή σχετικοποιεί το γεγονός ότι στη δεύτερη φράση προστίθεται ένα ρητό στοιχείο θετικής αποτίμησης αυτής της κατάστασης.¹⁵⁴⁰ Για άλλη μία φορά, μόνο ένας άνθρωπος με μια ιδιαίτερα περιορισμένη θεώρηση για το τι είναι η γλώσσα θα μπορούσε εδώ να δει ένα κρίσιμο «θόλωμα των ορίων» μεταξύ των δύο στιγμών.¹⁵⁴¹

¹⁵⁴⁰ Στην αγγλοσαξωνική συζήτηση, η διαφορά μεταξύ των δύο αυτών στιγμών έχει θεματοποιηθεί από ορισμένους συγγραφείς μέσω της επισήμανσης διαφορετικών σημασιών της λέξης *value*. Έτσι, ο Ernest Nagel («The Value-Oriented Bias of Social Inquiry», στον τόμο που έχει επιμεληθεί ο ίδιος *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Ιντιανάπολις: Hackett, 1979, σ. 571-584), σε ένα κείμενο που ξεκινά από τη βεμπεριανή διάκριση μεταξύ σχέσης προς τις αξίες (*Wertbeziehung*) και αξιολογικής κρίσης (*Werturteil*), κάνει λόγο για τη γενικευμένη σύγχυση μεταξύ δύο εννοιών της *value judgement*: την *appraising value judgement*, σύμφωνα με την οποία κάτι χαρακτηρίζεται ως καλό ή κακό, και την *characterizing value judgement*, η οποία οδηγεί στον ορισμό ή τον χαρακτηρισμό των φαινομένων (βλ. το προαναφερθέν παράδειγμα με τον ιό ή την περίπτωση που ένας μελετητής πρέπει να αποφασίσει ότι υπάρχουν «επαρκείς» ενδείξεις ή ότι μια πρακτική είναι «ασφαλής»). Με αντίστοιχο τρόπο, ο Ernan McMullin («Values in Science», *Zygon* 47(4), 2012, σ. 689) διακρίνει ανάμεσα σε *valuation* και *evaluation*. Αντιπρβλ. Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 278-279, όπου αυτές οι δύο στιγμές φαίνεται να ταυτίζονται.

¹⁵⁴¹ Σημειώνουμε ότι η σύντομη πραγμάτευση που προηγήθηκε δεν εξαντλεί σε καμία περίπτωση τα θέματα που ανακινεί το έργο του Putnam, το οποίο είναι πλούσιο, πολύπλοκο και γεμάτο από γόνιμες διαισθήσεις. Εξάλλου, και ο ίδιος ο φιλόσοφος μετατοπιζόταν με το πέρασμα του χρόνου· η σκέψη του χαρακτηρίζεται από διαφορετικές φάσεις. Παραδείγματος χάρη, το περίφημο «no miracles argument», που ο Putnam είχε αναπτύξει σε έργα που προηγούνται αυτών που εξετάσαμε εδώ, εκφράζει την ιδέα ότι τα επιστημονικά εννοιολογικά συστήματα θα πρέπει να συλλαμβάνουν έστω κάτι από τη θεμελιώδη φύση της πραγματικότητας. Το σκεπτικό είναι ότι τα εν λόγω εννοιολογικά συστήματα αποτελούν τη βάση για τη δημιουργία θεωριών αλλά και τεχνουργημάτων που λειτουργούν με επιτυχία στην πράξη, και συνεπώς η υπόθεση ενός περιορισμένου έστω μεταφυσικού ρεαλισμού είναι η μοναδική που δεν αντιμετωπίζει την τεχνοεπιστημονική επιτυχία σαν θαύμα. Αυτό το επιχείρημα βρίσκεται με μία έννοια κοντά στην επιστημολογική σκέψη του Καστοριάδη, ο οποίος αξιοποιεί επιχειρήματα από την ιστορία της φιλοσοφίας της επιστήμης που κατά τον ίδιο δείχνουν ότι υπάρχουν θεωρίες που «συναντούν κάτι» από τη φύση της πραγματικότητας, δηλαδή που οργανώνουν δημιουργικά κάτι που ωστόσο είναι ήδη επιδεκτικό οργάνωσης. Βλ. Breckman, «Cornelius Castoriadis contra Postmodernism: Beyond the “French Ideology”», ό.π., σ. 33-35.

Η δεύτερη, σχεδόν ανεξήγητα δημοφιλής, συστάδα επιχειρημάτων θα μπορούσε να συσχετιστεί με συγκεκριμένες αναγνώσεις του έργου του Leo Strauss. Γεννημένος το 1899 στη Γερμανία και έχοντας διατελέσει μαθητής του Ernst Cassirer, ο Strauss πέρασε το μεγαλύτερο μέρος της ακαδημαϊκής του ζωής διδάσκοντας στο πανεπιστήμιο του Σικάγου. Βασικό μοτίβο του έργου του αποτελεί η ιδέα ότι ο διαφωτιστικός φιλελευθερισμός οδηγεί σε ένα είδος σχετικιστικού μηδενισμού, κάτι που ωθεί στην αμφισβήτηση του μεγαλείου της δυτικής παράδοσης. Σε αυτή τη λογική, που συνεχίζει μέχρι σήμερα να έχει απήχηση στους νεοσυντηρητικούς κύκλους των ΗΠΑ,¹⁵⁴² ο Strauss θα εντοπίσει στα κείμενα του Max Weber τον βασικό εκπρόσωπο του αξιακού σχετικισμού στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών.

Παρότι, όπως έχει επισημάνει η Regina F. Titunik,¹⁵⁴³ διαβάζοντας κανείς με προσοχή τα γραπτά του Strauss, θα ανακαλύψει μια εικόνα με αποχρώσεις, από την οποία δεν λείπουν ούτε οι συμφωνίες ούτε ο θαυμασμός προς τον Weber, πολύ πιο επιδραστικές έχουν υπάρξει οι θέσεις του στοχαστή σύμφωνα με τις οποίες η αποχή του επιστήμονα από τις αξιολογικές κρίσεις όχι μόνο είναι ανέφικτη, αλλά και συσκοτίζει τη μελέτη των υπό εξέταση αντικειμένων.¹⁵⁴⁴ Για να χρησιμοποιήσουμε το διάσημο παράδειγμα του συγγραφέα, η περιγραφή των στρατοπέδων συγκέντρωσης απαιτεί τη χρήση κανονιστικών όρων όπως η βαναυσότητα, προκειμένου να μην καταστεί πλήρως άστοχη.¹⁵⁴⁵ Αυτό το επιχείρημα είναι συναφές, αλλά όχι ταυτόσημο με το αντίστοιχο του Putnam για τα *thick ethical concepts*. Ενώ ο Putnam αρκείται να καταδείξει την ανεξάλειπτη αλληλοδιαπλοκή των γεγονότων με τις αξίες, ο Strauss κάνει ένα βήμα παραπάνω, σημειώνοντας ότι η αξιολόγηση είναι εγγενώς απαραίτητη για μια ορθή περιγραφή.

Περαιτέρω, ο Strauss ισχυρίζεται ότι η ιστορική προοπτική για τη γνώση, στην οποία εγγράφεται και το βεμπεριανό εγχείρημα, και σύμφωνα με την οποία το τι αξίζει να γνωσθεί μεταβάλλεται με βάση τα κοινωνικοπολιτισμικά ενδιαφέροντα της κάθε εποχής, είναι εγγενώς αντιφατική, καθώς από τη μία ισχυρίζεται ότι έχει ανακαλύψει κάτι που ισχύει γενικά για την ιστορία, ενώ από την άλλη επισημαίνει τη σχετικότητα της ιστορικής γνώσης – και συνεπώς και του εαυτού της.¹⁵⁴⁶

¹⁵⁴² Βλ. Douglas Murray, *Neoconservatism. Why We Need it*, Νέα Υόρκη: Encounter Books, 2002. Πρβλ. Nasser Behnegar, *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*, Σικάγο: Chicago University Press, 2002.

¹⁵⁴³ Regina F. Titunik, «Spiritual Renewal and the Last Man: Leo Strauss's View of Max Weber's Moral and Political Thought», διαθέσιμο σε ελληνική μετάφραση στη διεύθυνση <<http://aftercrisisblog.blogspot.com/2017/07/3.html>>.

¹⁵⁴⁴ Ορθά ο Bruun σημειώνει πως η κριτική του Strauss παραβλέπει ότι ο Weber δεν υποστηρίζει την εξάλειψη των αξιολογικών κρίσεων από την επιστήμη, αλλά αντιτίθεται στη χρήση τους σε επιστημονικά έργα με έναν τρόπο που να συγκαλύπτει τον αξιολογικό χαρακτήρα τους και συνεπώς να τους προσδίδει δήθεν επιστημονικό κύρος. Βλ. Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, ό.π., σ. 100, υποσημ. 211.

¹⁵⁴⁵ Βλ. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Σικάγο: University of Chicago Press, 1953, σ. 52.

¹⁵⁴⁶ Leo Strauss, *The Walgreen Lectures, 1949*, σ. 19. Πρόκειται για σειρά έξι διαλέξεων που έδωσε ο στοχαστής στο πανεπιστήμιο του Σικάγο και οι οποίες προετοιμάζουν το έδαφος για το θεμελιώδες

Τέλος, ένα επιχείρημα που δεν μπορεί να βρεθεί ως τέτοιο στο κεντρικό βιβλίο του Strauss, αλλά χρησιμοποιείται συχνά στις σχετικές με το έργο του συζητήσεις, είναι ότι η συνηγορία υπέρ της αποχής από τις αξιολογικές κρίσεις είναι και η ίδια μια αξιολογική κρίση ή συντελεί στη συγκάλυψη των αξιολογήσεων του εκάστοτε στοχαστή.¹⁵⁴⁷ Ένα ανάλογο σκεπτικό κάνει μάλιστα την εμφάνισή του και στην περίφημη διάλεξη του Herbert Marcuse για τον Weber. Όπως γράφει ο φιλόσοφος «[η] θεωρία του [Weber] για την εγγενή αξιολογική ελευθερία, ή ηθική ουδετερότητα, της επιστήμης αποκαλύπτεται ως αυτό το οποίο είναι στην πράξη: μια προσπάθεια να καταστήσει την επιστήμη “ελεύθερη” να αποδεχτεί υποχρεωτικές αξιολογήσεις που της επιβάλλονται από το εξωτερικό».¹⁵⁴⁸

Κατά τον Marcuse, αυτή η κίνηση καθιστά τον Weber σε θέση να αφήσει τεχνηέντως εκτός της επιστημονικής κριτικής τις εθνικιστικές του αξίες. Εντούτοις, το έργο του, μεγαλειώδης χάρη στη μεγαλοφυΐα του συγγραφέα του, καταφέρνει εν τέλει παρά την πρόθεση του τελευταίου να αυτοϋπονομεύσει την «αξιολογική ουδετερότητα», στον βαθμό που καταδεικνύει τις αντιφάσεις του απρόσωπου, γραφειοκρατικού λόγου. Έτσι, όπως σημειώνει ο φρανκφουρτιανός, «το Δέον παρουσιάζεται μέσα στο Είναί»¹⁵⁴⁹ και «η αξιολογικά ουδέτερη έννοια της καπιταλιστικής ορθολογικότητας γίνεται μια κριτική έννοια – κριτική όχι μόνο με την έννοια της “καθαρής επιστήμης”, αλλά και με εκείνη μιας αξιολογικής και στοχοθετούσας κριτικής της πραγμοποίησης».¹⁵⁵⁰

Είναι άραγε δυνατό να γίνουν δεκτοί αυτοί οι ισχυρισμοί και, αν ναι, σε ποιον βαθμό; Κατά τη γνώμη μας, για άλλη μία φορά το κλειδί για την απάντηση βρίσκεται στη δημιουργία λεπτοφυών διακρίσεων, αποχρώσεων και βαθμίδων, κάτι που καθίσταται εφικτό μέσα από τη βεμπεριανή και την καστοριαδική θεώρηση, αλλά όχι μέσα από τις επικρίσεις τους. Πιο συγκεκριμένα, για να ξεκινήσουμε από το τελευταίο σημείο, θεωρούμε πως σε ένα επίπεδο είναι αδιαμφισβήτητο ότι η ίδια η επιδίωξη της αλήθειας ως τέτοιας αποτελεί μian αξιακή επιλογή, όπως άλλωστε έχει παρατηρήσει ο ίδιος ο Weber, που επιπλέον σημειώνει ότι, ως τέτοια, τελεί σε σύγκρουση με άλλες αξιακές επιλογές – μια σύγκρουση, μάλιστα, που δεν μπορεί να επιλυθεί με επιστημονικά μέσα. Δεν μπορούμε να αναγκάσουμε έναν άνθρωπο να προτιμήσει την αλήθεια από τη φιλία, το πάθος ή την ομορφιά. Εντούτοις, η σχετικότητα της επιλογής μεταξύ των συγκεκριμένων μεγεθών δεν σημαίνει και ότι αυτά τα μεγέθη είναι το οτιδήποτε. Άπαξ και αφοσιωθεί κανείς σε ένα ή περισσότερα από αυτά, οφείλει να

έργο του. Το κείμενο των διαλέξεων είναι διαθέσιμο στο

<https://press.uchicago.edu/sites/strauss/natural_right/transcript_Strauss_six_lectures_1949.pdf>.

¹⁵⁴⁷ Παρατίθεται από τους αδελφούς Sadri στο άρθρο τους «Weber and the Straussian Charge of Relativism», ό.π., σ. 303 ως τμήμα της επιχειρηματολογίας του Strauss, χωρίς ωστόσο να συνοδεύεται κάποια συγκεκριμένη παραπομπή. Πρβλ. Φαράκλας, *Η λογική του κεφαλαίου*, ό.π., σ. 213: η αξιολογική ουδετερότητα οφείλει να υπερβαίνει τις επιμέρους οπτικές, αλλά ταυτόχρονα, σύμφωνα με την πολυθεΐα, δεν μπορεί να υπάρξει σημείο υπεράνω των οπτικών. Αντίστοιχα, βλ. Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 261-263, όπου γίνεται λόγος για το «φιλοσοφικά αναπόφευκτο ζήτημα της αυτοεφαρμογής μιας θέσης».

¹⁵⁴⁸ Herbert Marcuse, «Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber», στον τόμο του ίδιου *Negations: Essays in Critical Theory*, Λονδίνο: May Fly, 2009, σ. 151-152. Βλ. και σ. 168.

¹⁵⁴⁹ Στο ίδιο, σ. 152.

¹⁵⁵⁰ Στο ίδιο, σ. 156.

ακολουθήσει την προσίδια λογική του, η οποία δεν είναι αυθαίρετη, αλλά εγγενής στο πεδίο της.¹⁵⁵¹

Έτσι, αν, όπως λέγεται συχνά, η φιλία έχει τους κανόνες της, και η επιστήμη έχει τους δικούς της. Ένας από αυτούς τους κανόνες είναι για τον Weber και η τήρηση της *Wertfreiheit*, η οποία νοείται, όπως είδαμε, τόσο ως απόρριψη της δυνατότητας επιστημονικής θεμελίωσης των κοινωνικοπολιτικών αξιών, όσο και ως *Werturteilsfreiheit*, αποχή από την ηθική ή πολιτική αξιολόγηση του υπό μελέτη υλικού την ίδια στιγμή που αυτό μελετάται και χωρίς να δηλώνεται ρητά πότε σταματά η περιγραφή του υπάρχοντος και πότε αρχίζει η αξιολογική του αποτίμηση. Ενώ λοιπόν η αλήθεια ως τέτοια είναι αξία, που μπορεί να προτιμηθεί ή να θυσιαστεί στον βωμό κάποιας άλλης, κατά τη γνώμη μας η ελευθερία από τις αξίες δεν συνιστά μια αυθαίρετη αξία που μπορεί να επιλεχθεί ή να απορριφθεί,¹⁵⁵² ούτε το παραβάν πίσω από το οποίο κρύβονται οι ανομολόγητες επιδιώξεις

¹⁵⁵¹ Με τον ίδιο τρόπο θα απαντούσαμε και στην εκδοχή αυτού του επιχειρήματος που χρησιμοποιεί ο Putnam. Βλ. Putnam, *Τα πολλά πρόσωπα του ρεαλισμού*, ό.π., σ. 109-117. Όπως γράφει, δεν μπορώ να δείξω λογικά γιατί πρέπει να είμαι λογικός και να διαλέξω ένα στοίχημα που μου επιτρέπει να ζήσω ή να ευδοκιμήσω 24/25 φορές και όχι ένα άλλο, που μου επιτρέπει να ζήσω ή να ευδοκιμήσω μόλις 1/25 φορές. Με βάση αυτόν τον συλλογισμό, ο διανοητής συμπεραίνει ότι πολύ απλά «πιστεύει» κανείς ότι είναι καλύτερο να είναι λογικός, προκειμένου να συμπληρώσει ότι με τον ίδιο ακριβώς τρόπο πιστεύει κι ο ίδιος ότι πρέπει να είναι ηθικός. Άρα, καταλήγει ο Putnam, οι ηθικές και οι λογικές κρίσεις έχουν τον ίδιο βαθμό αποδειξιμότητας (*Τα πολλά πρόσωπα του ρεαλισμού*, ό.π., σ. 115). Για άλλη μία φορά, διακρίνουμε την αδυναμία πραγματοποίησης των απαραίτητων διακρίσεων, καθώς μια κατ' αρχήν ορθή παρατήρηση χρησιμοποιείται σαρωτικά, συμπαρασύροντας πλήθος αναγκαίων διαφοροποιήσεων. Το ότι η λογική δεν θεμελιώνεται λογικά, είναι γνωστό· αποτελεί μάλιστα βασικό επιχείρημα του Καστοριάδη (βλ. *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. γ', ό.π., σ. 90 κ.ε.) και του Weber, ο οποίος στη διάλεξή του για την «Επιστήμη ως επάγγελμα» (ό.π., σ. 123) αναφέρει ρητά ότι δεν μπορούμε να εξαναγκάσουμε κάποιον με λογικό τρόπο να προτιμήσει την επιστημονική γνώση από κάποια άλλη αξία, καθώς η δέσμευση στην επιστήμη συνιστά αξιολογική κρίση. Το ζήτημα είναι όμως τι συμβαίνει, από τη στιγμή που δεχόμαστε να εισέλθουμε στο πεδίο της διερεύνησης της αλήθειας ή, αντίστοιχα, στο πεδίο της διερεύνησης της ηθικής. Μπορούμε άραγε με τον ίδιο τρόπο να πείσουμε τους συνομιλητές μας για την ύπαρξη ενός «γεγονότος» –με όλες τις προφυλάξεις που όπως είδαμε απαιτεί ο όρος– και μιας ηθικής αξίας;
¹⁵⁵² Θα είχε ωστόσο ενδιαφέρον να μελετήσει κανείς κατά πόσον η αποχή από τις αξιολογικές κρίσεις και από την προσπάθεια επιστημονικής θεμελίωσης των ηθικοκοινωνικών προταγμάτων θα μπορούσε να θεωρηθεί «επιστημική αξία», με βάση τα κριτήρια μιας συζήτησης που διεξάγεται στον αγγλόφωνο χώρο της φιλοσοφίας της επιστήμης. Βλ. π.χ. Thomas S. Kuhn, «Objectivity, Value Judgement and Theory Choice», στον τόμο του ίδιου *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Σικάγο: University of Chicago Press, 1974.

Εκκινώντας από τη θεμελιώδη παρατήρηση του υποκαθορισμού των επιστημονικών θεωριών από τα γεγονότα –ποτέ δεν υπάρχουν επαρκή στοιχεία που να μπορούν να θεμελιώσουν μία και μόνο μία επιστημονική θεωρία–, διάφοροι στοχαστές επιχειρούν να σκεφτούν ποια είναι τα κριτήρια με βάση τα οποία επιλέγουν οι επιστήμονες μεταξύ κατ' αρχήν εξίσου αληθοφανών υποθέσεων. Βασικές επιστημικές αξίες θεωρούνται έτσι η *συνοχή* (τόσο στο εσωτερικό της θεωρίας όσο και σε σχέση με το σώμα των ήδη αποδεκτών θεωριών), το *εύρος* (πόσα φαινόμενα εξηγεί ή θεματοποιεί η προτεινόμενη θεωρία), η *γονιμότητα*, η *αποτελεσματικότητα*, αλλά και η *απλότητα* μιας επιστημονικής υπόθεσης, με τον κατάλογο να διαφοροποιείται ανάλογα με τη σκέψη του κάθε φιλοσόφου.

Εντούτοις, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι οι επιστημικές αξίες δεν είναι, κατά τη γνώμη μας, αξίες με την έννοια που έχει ο όρος όταν αναφερόμαστε στις αντίστοιχες ηθικοπολιτικές. Γιατί η στράτευση στον σοσιαλισμό ή στην ελευθερία της αγοράς δεν συναντά στο βάθος τίποτα που να της αντιστέκεται «φυσικά», είναι μια ανθρώπινη φαντασιακή επινόηση, ενώ η συνοχή και η απλότητα κρίνονται –αφήνοντας στην άκρη τόσο τον αφελή ρεαλισμό όσο και την αφελή κατασκευασιοκρατία– με βάση το κατά πόσον επιτρέπουν τη συνάντηση με «αυτό» που υπάρχει

του κάθε στοχαστή, αλλά ένα ανεξάλειπτο τμήμα της επιστημονικής μεθοδολογίας, που απορρέει από τη θεμελιώδη υφή της πραγματικότητας και τη διάκριση είναι και δέοντος.¹⁵⁵³

Το ότι έτσι έχουν τα πράγματα καθίσταται εξάλλου σαφές από ένα φαινόμενο γνωστό στον καθένα: όταν διαβάζουμε ένα κείμενο και είναι εμφανές ότι ο συγγραφέας προσπαθεί να κόψει και να ράψει την πραγματικότητα στα μέτρα του, προκειμένου να αποδείξει την ορθότητα των πολιτικών του επιλογών, το απορρίπτουμε ενδόμυχα ή και φανερά και το θεωρούμε μειωμένης αξιοπιστίας, κι αυτό γιατί, πρώτον, συγκρίνουμε τη στρατευμένη περιγραφή με τη σκληρότητα του πραγματικού και, δεύτερον, κατανοούμε τους λόγους για τους οποίους ο συγγραφέας προσπάθησε να παρακάμψει αυτή τη σκληρότητα.

Ότι δεν είναι πάντα εύκολο να διακρίνουμε τους τρόπους με τους οποίους οι κανονιστικές στιγμές εμπλέκονται στην περιγραφή είναι φυσικά απολύτως σωστό· ότι πολύ συχνά υπάρχουν γκρίζες ζώνες, επίσης. Είναι εξάλλου γνωστό ότι κάθε υποψιασμένος αναγνώστης οφείλει να παίρνει τα μέτρα του απέναντι στους συγγραφείς που «αφήνουν τα πράγματα να μιλήσουν από μόνα τους». Όλα αυτά δεν αναιρούν ωστόσο την ασύλληπτη –και στην πράξη εύκολα εντοπίσιμη– διαφορά ανάμεσα σε μια προκρούστεια και σε μια προσεκτική μελέτη, όπως και το ότι η δεύτερη μπορεί να γίνει δεκτή στο πραγματολογικό της σκέλος και από τους αξιακά αντιφρονούντες – άλλο ένα συχνό φαινόμενο, το οποίο θα πρέπει να παραμείνει καταστατικά απρόσιτο για τους υποστηρικτές της απόλυτης ή έστω μη διαχωρίσιμης σύζευξης κανονιστικού και περιγραφικού.¹⁵⁵⁴

Μάλιστα, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ίδια η δυνατότητα να μιλήσουμε για γκρίζες περιοχές προϋποθέτει την ύπαρξη ενός σαφούς κριτηρίου, το οποίο άλλοτε εφαρμόζεται με ευκολία και άλλοτε πιο δύσκολα. Ανάλογα με τις ιδιαίτερες συνθήκες της κάθε περίπτωσης –λόγου χάρη, την επάρκεια του ιστορικού υλικού, στην οποία πολύ συχνά επιμένει ο Weber¹⁵⁵⁵– μπορούμε να αποφανθούμε με μεγαλύτερη ή μικρότερη σιγουριά για περιστάσεις σαν τις ακόλουθες: οι Έλληνες κέρδισαν στη μάχη του Μαραθώνα· ο λιμός της Ουκρανίας συνιστά οργανωμένη γενοκτονία· τα γκούλαγκ στην ΕΣΣΔ αποτελούν επινόηση

«out there». Έτσι, ενώ κάτι μπορεί, λόγου χάρη, να έχει αρνητικές επιπτώσεις στην οικονομική ανάπτυξη και εντούτοις να θεωρείται επιθυμητή ηθικοπολιτική αξία στο πλαίσιο ενός προτάγματος που νοηματοδοτεί διαφορετικά τη ζωή, δεν είναι δυνατό κάτι να έχει αρνητικές επιδράσεις στη σύλληψη του πραγματικού και παρ' όλα αυτά να θεωρείται επιστημική αξία.

¹⁵⁵³ Δεν είναι τυχαίο που ο Strauss προσπαθεί να υποβαθμίσει τη σημασία αυτής της διάκρισης, παρουσιάζοντας την έμφαση που της αποδίδει ο Weber ως ρητορική και αποδίδοντας τη βεμπεριανή πολυθεΐα στην πίστη στην αδυνατότητα της γνωσιακής σύλληψης, εκ μέρους του ανθρώπου, ορισμένων απόλυτων αξιών. Βλ. Strauss, *The Walgreen Lectures, 1949*, ό.π., σ. 23-24. Στην πραγματικότητα, αυτό το επιχείρημα μπορεί να βρεθεί μάλλον σε ορισμένα χωρία του Kelsen (βλ. π.χ. *La démocratie. Sa nature, sa valeur*, Παρίσι: Dalloz, 2004, σ. 90), παρά στον Weber.

¹⁵⁵⁴ Για να δώσουμε ένα παράδειγμα που εξάλλου σχετίζεται και μέσω άλλων οδών με το θέμα μας, ο Καστοριάδης υιοθετεί σε σημαντικά σημεία τις περιγραφές που περιέχονται στη βιομηχανική κοινωνιολογία του Elton Mayo. Παραμένοντας στην ίδια περίπου εμπειρική βάση, αντιστρέφει ωστόσο το αξιακό πρόσημο: αν για τον Mayo η διαπίστωση της ύπαρξης άτυπων ομάδων που δρουν στο εργοστάσιο μπορεί να αξιοποιηθεί για μια πιο ορθολογική οργάνωση της καπιταλιστικής εργασίας, για τον Καστοριάδη δίνει το έναυσμα για την επεξεργασία του προτάγματος της εργατικής αυτοδιαχείρισης. Βλ. και παρακάτω, σ. 570 κ.ε.

¹⁵⁵⁵ Βλ. π.χ. Weber, «Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», ό.π., σ. 261.

των εχθρών του καθεστώτος. Πραγματοποιώντας μια πορεία από την απόλυτη βεβαιότητα στην γκρίζα ζώνη και τελικά στην εξάρνηση της πραγματικότητας, είμαστε σε θέση να διαπιστώσουμε, από τη μία πλευρά, τις αξιακές προκείμενες που συγκροτούν το ιστορικό ενδιαφέρον και τη σκοπιά του κάθε μελετητή και, από την άλλη, να εξετάσουμε κατά πόσον οι αξίες παρεισφρέουν στη σύλληψη του πραγματικού σε κάθε περίπτωση. Ήδη ένας θιασώτης του σταλινισμού που μιλά για τα στρατόπεδα συγκέντρωσης ως «ιστορικά αναγκαία» βρίσκεται πιο κοντά στην αλήθεια από τον συνωμοσιολόγο αρνητή τους.

Συνεχίζοντας με το ζήτημα της ιστορικής δημιουργίας της γνώσης, θα λέγαμε ότι το σχετικό επιχείρημα του Strauss μάς φαίνεται μάλλον ρητορικό παρά ουσιώδες. Κι αυτό γιατί η ιστορική αντίληψη για το επίστασθαι, τουλάχιστον όπως τη θεματοποιούν ο Weber και ο Καστοριάδης, δεν απολήγει στο ότι κάθε γνώση είναι σχετική, επειδή δημιουργείται σε μια συγκεκριμένη κοινωνία και εποχή. Όπως δείξαμε αναλυτικά μέσα από την ανάλυση της κριτικής στη θεωρησιακότητα και το δόγμα της εκπήγασης, το θεμελιώδες γνώρισμα της κοινωνικο-ιστορικής επιστημολογικής αντίληψης αφορά στην ανάδειξη του ότι *αυτό που θεωρείται κάθε φορά σημαντικό να γνωσθεί* διαφέρει ανάλογα με τις αξίες και τις φαντασιακές σημασίες της κάθε κοινωνίας.

Κάτι τέτοιο ωστόσο δεν σημαίνει καθόλου ότι με αυτόν τον τρόπο δεν παράγονται έγκυρες γνώσεις, οι οποίες μάλιστα, όπως φανερώνουν τα μαθηματικά παραδείγματα που χρησιμοποιούν τόσο ο Weber όσο και ο Καστοριάδης, δύνανται να φέρουν τον χαρακτήρα της καθολικότητας.¹⁵⁵⁶ Εξάλλου, από τη στιγμή που θα απομακρυνθεί κανείς από μια απλοϊκή αντίληψη για την επιστήμη ως μια γραμμική πορεία προς την ορθολογικότητα που λαμβάνει χώρα στο ουράνιο βασίλειο της σκέψης, καθίσταται προφανές ότι μόνο η ιστορία μπορεί να αποτελέσει το έδαφος επί του οποίου θα παραχθεί η οποιαδήποτε γνώση.

Τέλος, αναφορικά με το ζήτημα της ανεξάλειπτης παρείσφρησης κανονιστικών όρων στην περιγραφή των κοινωνικών –και όχι μόνο¹⁵⁵⁷– φαινομένων, το οποίο είδαμε πως τίθεται με παρόμοιους όρους και στο έργο του Putnam, μπορούμε να πούμε ότι η κατ' αρχήν ορθή επισήμανση της αλληλοδιαπλοκής των δύο στιγμών, ήδη στο επίπεδο της γλώσσας,¹⁵⁵⁸ δεν

¹⁵⁵⁶ Βλ. π.χ. Weber, «Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 152, όπου γίνεται λόγος για τις «πιο βέβαιες προτάσεις της θεωρητικής μας γνώσης», στις οποίες περιλαμβάνονται οι προτάσεις των μαθηματικών και των φυσικών επιστημών. Πρβλ. Καστοριάδης, *Φιλοσοφία και επιστήμη*, ό.π., σ. 70: «Ίσχυε το πυθαγόρειο θεώρημα προ 200.000 ετών; Πρώτη απάντηση: Ναι, διότι αφορά και στην απτή πραγματικότητα, καθόσον η γεωμετρία του σύμπαντος τοπικά είναι ευκλείδεια, ακόμα και μέσα στη γενική θεωρία της σχετικότητας. Το πυθαγόρειο θεώρημα ίσχυε με αυτήν την έννοια και προ 200.000 ετών, ως “εμπεδωμένο”, ενσωματωμένο στην πραγματικότητα, δηλαδή ως ενυπάρχον στη συνολοταυτιστική μαθηματικοποίησιμη διάσταση της πραγματικότητας». Ας σημειωθεί πάντως ότι στη συνέχεια, ο στοχαστής αναφέρει ότι σε σχέση με άλλα θεωρήματα, όπως αυτό του Ευκλείδη για το άπειρο πλήθος των πρώτων αριθμών, το ερώτημα δεν έχει νόημα να τίθεται. Βλ. και *Διάλογοι*, ό.π., σ. 117-118.

¹⁵⁵⁷ Φεμινίστριες φιλόσοφοι της επιστήμης, όπως η Helen Longino (*Science as Social Knowledge*, Πρίνστον: Princeton University Press, 1990), έχουν αναδείξει τον τρόπο με τον οποίο διάφορες κοινωνικές αξίες εμπλέκονται στον τρόπο με τον οποίο περιγράφονται βιολογικά, λόγου χάρη φαινόμενα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η περιγραφή των σπερματοζωαρίων με όρους ενεργητικότητας και των ωαρίων με όρους παθητικότητας.

¹⁵⁵⁸ Υπό αυτό το πρίσμα, δεν είναι τυχαίο ότι τόσο ο Putnam, όσο και ο Strauss, χρησιμοποιούν το επίθετο *cruel* ως παράδειγμα, καθώς είναι δύσκολο να ονομάσει κανείς μια πρακτική βάνουση, χωρίς ταυτόχρονα να την αποδοκιμάζει ηθικά. Δεν είναι ωστόσο αδύνατο και, εν πάση περιπτώσει,

μπορεί με κανέναν τρόπο να αναιρέσει την τεράστια διαφορά –έστω, διαφορά «βαθμού»– που υπάρχει ανάμεσα σε μια αξιολόγηση που λανθάνει στον χαρακτηρισμό μιας μεθόδου ως σκληρής και στη ρητή ή άρρητη αξιακή επικρότηση ή ηθική καταδίκη της ίδιας μεθόδου.¹⁵⁵⁹ Το να υποστηρίζαμε το αντίθετο θα ήταν σαν να ισχυριζόμαστε ότι, αφού οι συνθήκες πλήρους αποστείρωσης είναι καταστατικά ανέφικτες, λόγω της φύσης της πραγματικότητας, δεν υπάρχει διαφορά ανάμεσα στο χειρουργείο που διεξάγεται στην κλινική και σε εκείνο που διεξάγεται στον υπόνομο.¹⁵⁶⁰

Διαβάζοντας λόγου χάρη κανείς τις περιγραφές του Strauss για τις διάφορες θρησκείες της ανθρωπότητας, οι οποίες, προσπαθώντας να ξεφύγουν από τον υποτιθέμενο περιγραφικό σχετικισμό του Weber, καταλήγουν στην αποκάλυπτη συγχώνευση αξιολογικών κρίσεων και περιγραφών, μπορεί να πάρει μια πολύ καλή ιδέα για τους λόγους για τους οποίους η έκκληση του Weber για αποχή του επιστήμονα από τις αξιολογικές κρίσεις έχει μια σημασία που δεν μπορεί να υπονομευθεί από τις αναλύσεις για την αδιόρατη κανονιστικότητα της ορολογίας, καθώς αφορά ένα πρόβλημα εντελώς διαφορετικής κλίμακας:

«Ο κοινωνιολόγος της θρησκείας δεν μπορεί παρά να παρατηρήσει τη διαφορά ανάμεσα σε αυτούς που προσπαθούν να κερδίσουν την εύνοια των θεών τους *κολακεύοντας* και *δωροδοκώντας* τους και σε εκείνους που προσπαθούν να την κερδίσουν μέσω μιας αλλαγής της καρδιάς. Μπορεί να δει αυτή τη διαφορά χωρίς

πρέπει να τονίσουμε ότι στη γλώσσα ανήκουν εγγενώς όχι μόνο τα επίθετα, αλλά και η δυνατότητα να διευκρινίσουμε τι εννοούμε με αυτά. Παραδείγματος χάρη, αναρωτιόμαστε αν υπάρχει κάποιος που δεν μπορεί να αντιληφθεί τη διαφορά ανάμεσα σε δύο ανθρωπολόγους εκ των οποίων ο ένας, μιλώντας για τις ανθρωποθυσίες, γράφει ότι «πρόκειται για ένα βάνουσο έθιμο», ο δε άλλος ότι «πρόκειται για ένα έθιμο που, ενώ με τα δικά μας κριτήρια δεν θα μπορούσε παρά να χαρακτηριστεί βάνουσο, στο πολιτισμικό σύμπαν που μελετάμε είναι κάτι φυσιολογικό».

Σε αυτό το πλαίσιο, έχει πάντως νόημα να σημειώσουμε ότι υπήρξαν πράγματι στιγμές –καθόλου κυρίαρχες, εντούτοις– κατά τις οποίες ο Weber επιχείρησε να αποκαθάρει την περιγραφική γλώσσα του από το κανονιστικό περιεχόμενο σε τέτοιο βαθμό, ώστε να θέλει να αποφύγει τη χρήση λέξεων που να υποδηλώνουν έστω και έμμεσα μια ηθική αποτίμηση των γεγονότων. Βλ. το σχετικό επεισόδιο που αναφέρει σχετικά ο Hans Henrik Bruun (*Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, ό.π., σ. 101): σε ένα συνέδριο της Γερμανικής Κοινωνιολογικής Εταιρείας το 1910, ο Weber χρησιμοποιεί εν τη ρύμη του λόγου τη λέξη «εξαίσιος». Τότε, ο συντονιστής τού επισημαίνει ότι ο όρος έχει αξιολογικές συνδηλώσεις και ο ομιλητής το αποδέχεται και αντικαθιστά το επίθετο με τον όρο «ενδιαφέρων», που κατά τη γνώμη του υποδηλώνει μόνο επιστημονική εκτίμηση.

Από τη μεριά του, ο Καστοριάδης, βλέποντας τη γλώσσα ως εγγενή φορέα αξιών και φαντασιακών σημασιών, δεν θα είχε πρόβλημα να αναγνωρίσει μια αλήθεια σε αυτό που επισημαίνουν ο Putnam και ο Strauss. Θα συμπλήρωνε ωστόσο ότι η γλώσσα μπορεί να χρησιμοποιηθεί *προς την χρείαν* ικανώς με σχετικά μονοσήμαντο τρόπο, συνεπώς και με στόχο να αποκλειστούν οι καθαρά αξιολογικές κρίσεις, τουλάχιστον στο επίπεδο που μας ενδιαφέρει εδώ. Παραδείγματος χάρη, σημειώνει όπως είδαμε («Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 12) ότι ο όρος δημιουργία δεν έχει γι' αυτόν αξιολογικές συνδηλώσεις, καθώς μπορεί να αναφέρεται είτε στο Άουσβιτς είτε στον Παρθενώνα. Αντίστοιχα, πολλές φορές χρησιμοποιεί τη διάκριση μεταξύ *de facto* και *de iure* αποφάσεων, για να διευκρινίσει αν μιλάει περιγραφικά ή κανονιστικά. Βλ. π.χ. «Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», ό.π., σ. 93: «Ο σκοπός της παιδαγωγικής, μιλάω φυσικά *de iure*, δεοντολογικά, είναι να βοηθήσει αυτό το νεογέννητο [...] να γίνει ένα ανθρώπινο ον». Πρβλ. «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 66-67.

¹⁵⁵⁹ Κάτι που γίνεται σαφές ήδη από το γεγονός ότι είναι απολύτως δυνατό να ταχθεί κανείς υπέρ των σκληρών μεθόδων.

¹⁵⁶⁰ Αυτή η πετυχημένη αναλογία προέρχεται από ένα άρθρο σχετικό με το θέμα που πραγματευόμαστε, το οποίο, δυστυχώς, δεν καταφέραμε να εντοπίσουμε εκ νέου.

ταυτόχρονα να δει τη διαφορά βαθμού που αυτή συνεπάγεται, τη διαφορά ανάμεσα σε μια μισθοφορική και μια μη μισθοφορική συμπεριφορά; Δεν αναγκάζεται να συνειδητοποιήσει ότι η απόπειρα δωροδοκίας των θεών ισοδυναμεί με την προσπάθεια να γίνει κανείς ο κύριος ή ο μισθωτός των θεών και ότι υπάρχει μια θεμελιώδης απόκλιση μεταξύ τέτοιων προσπαθειών και αυτού που οι άνθρωποι θεοποιούν όταν μιλούν για τέτοιους θεούς;»¹⁵⁶¹

Στο όνομα της αδυνατότητας του πλήρους διαχωρισμού των αξιών από τα γεγονότα και της υπέρβασης του μηδενισμού, ο Strauss πραγματοποιεί λοιπόν μια ανεξέλεγκτη ανάμειξη κανονιστικών και περιγραφικών κρίσεων, προκειμένου να αποδείξει την ανωτερότητα του δυτικού πολιτισμού. Όπως σημειώνουν ο Ahmad και ο Mahmoud Sadri, «με το να ονομάζει (και στην πραγματικότητα να δυσφημεί) τις “προσφορές αφοσίωσης” του ινδουισμού ως “δωροδοκία”, ο Strauss αρνείται σε όσους ασκούν αυτή την πρακτική μια δυνατότητα την οποία πάντοτε προεκτείνει στους σοφούς του δικού του πολιτισμού: την ευκαιρία “να κατανοηθούν όπως αυτοί κατανοούν τον εαυτό τους”».¹⁵⁶²

~

Τέλος, μια τρίτη ομάδα επιχειρημάτων απεικονίζεται με χαρακτηριστικό τρόπο στο έργο του Κοσμά Ψυχοπαίδη. Πραγματοποιώντας σημαντικό έργο στη Γερμανία, ο Ψυχοπαίδης επέστρεψε στην Ελλάδα και διαμόρφωσε σε σημαντικό βαθμό, από τη δεκαετία του '80 και μετά, το εγχώριο ακαδημαϊκό σκηνικό στις κοινωνικές επιστήμες. Σημαντικό ρόλο σε αυτή την κίνηση διαδραμάτισε το φιλοσοφικό σεμινάριό του, που διεξάγεται ακόμη υπό την αιγίδα φίλων και μαθητών του, αλλά και η ίδρυση του περιοδικού με το διόλου τυχαίο όνομα *Αξιολογικά*, που, κάνοντας ντεμπούτο τον Νοέμβριο του 1990, αριθμεί πλέον 31 τεύχη. Βασικός στόχος του ψυχοπαιδικού εγχειρήματος συνιστά η υπέρβαση της βεμπεριανής πολυθεΐας: έχοντας μελετήσει επισταμένα το έργο του Weber, ο στοχαστής επιστρέφει στον Marx και τον Hegel, σε μια προσπάθεια εύρεσης των κατάλληλων θεμελίων για την άσκηση μιας κριτικής επιστημονικής δραστηριότητας.

Με τα λόγια του Γιώργου Φαράκλα, ο Ψυχοπαίδης «θεωρεί ότι ο λόγος μας, επειδή ακριβώς [...] ο κόσμος όπου ανήκει είναι κόσμος αξιών, δεν μπορεί ο ίδιος να είναι άμοιρος αξιών. Τότε το θέμα δεν είναι να επιτευχθεί η μη εφικτή αξιολογική ουδετερότητα αλλά να βρεθούν αντικειμενικά ισχύουσες αξίες, για να στηρίξουμε εδώ την ανακατασκευή του αξιακά φορτισμένου αντικειμένου».¹⁵⁶³ Σε αυτό το πλαίσιο, η κριτική του βεμπεριανού αποτελεί φυσικά κεντρική στιγμή της ψυχοπαιδικής σκέψης.¹⁵⁶⁴ Αυτό ωστόσο που δεν πρέπει να παραγνωρίσουμε, και το οποίο δεν έχει τονιστεί μέχρι στιγμής, είναι ότι και η κριτική του Ψυχοπαίδη στον Καστοριάδη, παρότι πολύ μικρότερη σε σημασία και έκταση, εγγράφεται στο ίδιο ακριβώς πλαίσιο. Ο Καστοριάδης, μαζί με τον βεμπεριανό Κονδύλη και

¹⁵⁶¹ Strauss, *Natural Right and History*, ό.π., σ. 41 (δικές μας υπογραμμίσεις).

¹⁵⁶² Sadri & Sadri, «Weber and the Straussian Charge of Relativism», ό.π., σ. 306.

¹⁵⁶³ Φαράκλας, *Η λογική του κεφαλαίου*, ό.π., σ. 214.

¹⁵⁶⁴ Βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Αθήνα: Πόλις, 2010, σ. 364.

τον χριστιανό Γιανναρά, ανήκει για τον Ψυχοπαίδη στο στρατόπεδο του ανορθολογισμού και συνεπώς του σχετικισμού, πράγμα που δεν είναι άσχετο με τη σύνδεση του καστοριαδικού –και του κονδυλικού– έργου με τον Weber, μια σύνδεση την οποία επισημαίνει και ο ίδιος.¹⁵⁶⁵

Σε αυτή τη λογική, η φιλοσοφική ενέργεια του Ψυχοπαίδη θα στραφεί στη θεμελίωση ορισμένων κανονιστικά έγκυρων και καθολικά δεσμευτικών αξιών, από τις οποίες πρέπει να εκκινεί η ούτως ή άλλως αξιακά προσδιορισμένη μελέτη της κοινωνικής πραγματικότητας. Με άλλα λόγια, ο φιλόσοφος φαίνεται να αποδέχεται την προερχόμενη από τον Rickert θέση του Weber περί της *Wertbeziehung*, δηλαδή της διαμεσολάβησης του κοινωνικο-ιστορικού υλικού από τις αξίες του μελετητή.¹⁵⁶⁶ Αυτό στο οποίο εναντιώνεται είναι η ιδέα ότι αυτές οι αξίες είναι κάθε φορά κατά βάθος αυθαίρετες, δηλαδή μη θεμελιώσιμες με βάση τον ορθό λόγο – υποκειμενικά και πολιτισμικά προσδιοριζόμενες επιλογές του επιστήμονα, σύμφωνα με τον Weber, δημιουργίες της μη ορθολογικά εγγυημένης αυθορμησίας του κοινωνικού φαντασιακού, κατά τον Καστοριάδη.¹⁵⁶⁷

Πώς λοιπόν θα προσποριστούμε τις αντικειμενικές αξίες που θα προσανατολίσουν το πράττειν μας, επιστημονικό και πολιτικό; Πώς θα επιτύχουμε μια αντικειμενικά κανονιστική ή αξιολογική συγκρότηση εννοιών; Προκειμένου να αρθρώσει το επιχείρημά του, ο Ψυχοπαίδης θα στραφεί στην καντιανή έννοια της αναλογιστικής ή αναστοχαστικής κρίσης, όπως αυτή παρουσιάζεται στην τρίτη *Κριτική*, αλλά και στην εγγελιανή διαλεκτική της παραγωγής των εννοιών, με στόχο να θεμελιώσει σε αυτές τη μαρξική επιστημολογία.¹⁵⁶⁸

¹⁵⁶⁵ Ψυχοπαίδης, «Το ανορθολογικό στοιχείο στην ελληνική θεωρητική σκέψη», ό.π., σ. 79. Ο συγγραφέας σημειώνει ότι ο Καστοριάδης «υιοθετεί θέσεις περί του πολυθεϊσμού των αξιών και της ριζικής ετερότητας των ιστορικο-κοινωνικών κόσμων» και ότι «το φαντασιακό δεν δια-μεσολαβείται με όρους δικαιοσύνης, αξιοπρέπειας κ.λπ. που μπορούν να διέπουν την πολιτική πράξη, αλλά τα στοιχεία αυτά εμφανίζονται ως μία εκ των πολλών εκδοχή αποκρυστάλλωσης του φαντασιακού σε μια κουλτούρα, παράδοση κ.λπ.». Πρβλ. «Το ανορθολογικό στοιχείο στη σκέψη του Κ. Καστοριάδη», *Ο Πολίτης* 81, Οκτώβριος 2000, σ. 38-47.

¹⁵⁶⁶ Βλ. Ψυχοπαίδης, *Ο Max Weber και η κατασκευή εννοιών στις κοινωνικές επιστήμες*, ό.π., σ. 50-51. Σε αυτό το πλαίσιο, δεν μπορεί να γίνει δεκτή η θέση του Φαράκλα (*Η λογική του κεφαλαίου*, ό.π., σ. 219) σύμφωνα με την οποία, για τον Weber, «οι ιστορικές επιστήμες προσφεύγουν σε αξίες παρ' όλο που θα έπρεπε να είναι αξιολογικά ουδέτερες», η οποία μάλιστα παρουσιάζεται ως προϊόν της αλληλεπίδρασης με τον Rickert και τον Windelband. Εντελώς αντίθετα, καθώς ο Weber κληρονομεί τη ρικερτιανή αντίληψη περί της μη εποπτεύσιμης πολλαπλότητας του πραγματικού, τονίζει ότι οι αξίες είναι συγκροτητικές της γνώσης, καθώς βοηθούν στη διαλογή και την απομόνωση ενός τμήματος από το χαοτικό όλον. Όπως έχουμε ήδη τονίσει πολλές φορές, για τον Weber έχουμε γνώση για τον κόσμο όχι παρότι, αλλά επειδή μιλάμε πάντα από μια αξιακή σκοπιά. Το νόημα της επιστημολογίας του είναι, ωστόσο, ότι δεν θα πρέπει να επιτρέψουμε σε αυτή τη σκοπιά να διαστρεβλώσει αυτό που βλέπουμε, προσπαθώντας τρόπον τινά να αναδιπλασιαστεί εντός του.

¹⁵⁶⁷ Σύμφωνα με το κλασικό επιχείρημα που ο ίδιος ο Leo Strauss ονόμασε *reductio ad Hitlerum* (*Natural Right and History*, ό.π., σ. 42), ο Ψυχοπαίδης γράφει μάλιστα ότι για την καστοριαδική φιλοσοφία «δεν υπάρχει ορθολογικά δεσμευτικός τρόπος για τη μη-επιλογή του Άουσβιτς ή για τη μη-επιλογή πολιτισμικών πρακτικών που θεσμίζουν τα βασανιστήρια, τους ακρωτηριασμούς κ.λπ.». Ψυχοπαίδης, «Το ανορθολογικό στοιχείο στην ελληνική θεωρητική σκέψη», ό.π., σ. 79.

¹⁵⁶⁸ Όπως το θέτει ο Φαράκλας, η «πολεμική πλευρά αυτού του εγχειρήματος, όπως εμφανίζεται στο *Ιστορία και μέθοδος*, μπορεί να περιγραφεί ως το εξής έργο: Να απαντηθεί η επιστημολογική κριτική του Βέμπερ στον Μαρξ χάρη σε μια νέα ανάγνωση του Καντ και του Έγκελ ως θεωρητικών της αξιακής επιστημολογίας των κοινωνικών επιστημών». Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 276. Πρβλ. σ. 269: «μια μαρξιστικής υφής μεθοδολογία των κοινωνικών επιστημών, που φιλοδοξεί να μη θίγεται όμως πια από τις βεμπεριανές ενστάσεις».

Κατά τη γνώμη του, η θεμελιώδης στάση του Marx απέναντι στη γνώση της κοινωνίας συνίσταται στο ότι δεν διαχωρίζει την περιγραφή από την αξιολόγηση. Αντίθετα, συναρθρώνει τις δύο στιγμές, δείχνοντας ότι οι αξίες δεν είναι υποκειμενικές προτιμήσεις του μελετητή, αλλά πηγάζουν εμμενώς από την κίνηση της ιστορίας. Αυτό μπορεί να τεθεί και αντίστροφα: η αναγνώριση αυτής της ιστορικής κίνησης, απαραίτητη στιγμή της ορθής περιγραφικής σύλληψης της κοινωνίας, προϋποθέτει ότι έχει λάβει κανείς μια ορθή αξιολογική, δηλαδή κριτική, στάση απέναντι στην παρούσα κατάσταση των πραγμάτων, πράγμα που δεν κάνουν, για παράδειγμα, οι αστοί οικονομολόγοι.

Κατά τον Ψυχοπαίδη, αυτή η μαρξική στάση δεν είναι απλώς γόνιμη, όπως παραδεχόταν και ο Weber. Πολύ περισσότερο, η εν λόγω στάση δεν είναι αυθαίρετη, αλλά μπορεί να θεμελιωθεί ορθολογικά, με βάση ένα αναλογιστικού τύπου σκεπτικό. Σε αυτό το πλαίσιο, ο συγγραφέας αναπτύσσει ένα επιχείρημα που ονομάζεται θέση της προϋπόθεσης (*Setzung der Voraussetzung*).¹⁵⁶⁹ Σύμφωνα με αυτό, δεδομένου ότι η πρόσβαση σε ένα γνωστικό αντικείμενο μεσεύεται πάντοτε από αξίες, ως αντικειμενικές μπορεί να θεωρήσει κανείς ακριβώς τις αξίες που τίθενται ως *όροι αναπαραγωγής του ίδιου του αντικειμένου*. Από τη στιγμή που δεν υπάρχει κάποιου είδους υπερβατική αντικειμενικότητα, ως αντικειμενικοί μπορούν να θεωρηθούν οι όροι που, αν τυχόν εξέλειπαν, θα καταργούνταν μαζί τους και το αντικείμενο που επιχειρούμε να γνωρίσουμε.

Έτσι, από τη στιγμή που μιλάμε για την κοινωνία, οι αντικειμενικές αξίες από τις οποίες οφείλει κανείς να ξεκινήσει, ενάντια στον βεμπεριανό σχετικισμό, είναι τα μεγέθη που προϋποτίθενται για τη διατήρηση και την αναπαραγωγή της κοινωνικής ζωής: μεγέθη όπως λόγου χάρη η αλληλεγγύη και η συνεργατικότητα, τα οποία ο καπιταλισμός υπονομεύει προτάσσοντας τον ατομικισμό, ή η εργασία, την οποία ο καπιταλισμός στρεβλώνει ανάγοντάς τη στην εκμεταλλευτική άντληση υπεραξίας.¹⁵⁷⁰ Ταυτόχρονα, υπάρχει η δυνατότητα να αναδυθούν ιστορικά και άλλες αξίες με αντικειμενικό χαρακτήρα: για παράδειγμα, από τη στιγμή που το οικολογικό ζήτημα τίθεται επιτακτικά ως όρος της διατήρησης της ζωής στον πλανήτη, η προστασία του περιβάλλοντος –την οποία επίσης υπονομεύει η καπιταλιστική ανάπτυξη– καθίσταται αντικειμενικός στόχος, που πρέπει να λαμβάνεται υπόψη στη συγκρότηση των εννοιών των κοινωνικών επιστημών, καθώς, χωρίς την επιδίωξή του, πολύ σύντομα πιθανώς δεν θα υπάρχουν πλανήτης, κοινωνία, κοινωνικές επιστήμες.¹⁵⁷¹

¹⁵⁶⁹ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Όροι, αξίες, πράξεις*, Αθήνα: Πόλις, 2005, σ. 70.

¹⁵⁷⁰ Για τους όρους της κοινωνικότητας που (υποτίθεται ότι) θίγει ο καπιταλισμός, όπως την αλληλεγγύη, την εργασία, την οικολογία, βλ. Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 268.

¹⁵⁷¹ Κατά τη γνώμη μας, το τελευταίο παράδειγμα απηχεί με έναν τρόπο τη μαρξική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η ανθρωπότητα θέτει στον εαυτό της μόνο τα προβλήματα που μπορεί να επιλύσει. Για κάποιον ανεξήγητο λόγο, μια καταστροφική εξέλιξη στην πορεία της ανθρωπότητας φαίνεται να αποκλείεται εγγενώς, παρότι οι ενδείξεις ότι οι άνθρωποι πολύ συχνά αδιαφορούν πλήρως για τη μοίρα τόσο του πλανήτη όσο και της κοινωνίας δεν είναι καθόλου σπάνιες. Ας μην κατηγορηθούμε εδώ ότι προβαίνουμε σε αναιτιολόγητες απλουστεύεις περί του δέοντος στη βάση απλών και τυχαίων συμβάντων. Αμφισβητούμε απλώς, στηριζόμενοι σε αναντίρρητα γεγονότα, όπως ο ναζισμός, ο οποίος έτυχε να ηττηθεί –κάτι που δεν έχει έκτοτε αποτρέψει την αναζωπύρωση των ακροδεξιών πεποιθήσεων– το κατά πόσον δικαιούται κάποιος πράγματι να πιστεύει στην ιδέα της προόδου. Για τη σημασία της έννοιας της προόδου στη σκέψη του Ψυχοπαίδη, βλ. στο ίδιο, σ. 292.

Σε αυτή την προοπτική, ο Ψυχοπαίδης υποστηρίζει ρητά την κανονιστική συγκρότηση των εννοιών στις κοινωνικές επιστήμες. Όταν ο μελετητής καταπιάνεται με την εξέταση ενός φαινομένου, οφείλει πάντοτε να προτάσσει ένα κανονιστικό «αντί να».¹⁵⁷² Με άλλα λόγια, να βλέπει αυτό που υπάρχει με τους όρους αυτού που θα μπορούσε και μάλιστα θα έπρεπε να υπάρχει, προκειμένου να διαφυλαχθεί η κοινωνία ως τύπος όντος. Κατά τη γνώμη του, με αυτόν τον τρόπο οι όροι της αναπαραγωγής της κοινωνίας γίνονται και όροι της κατανόησής της,¹⁵⁷³ κάτι που μας επιτρέπει να έχουμε *περιγραφές* που δεν θα παραμένουν στο επίπεδο της διαπίστωσης, αλλά επιπλέον θα τεκμηριώνουν ότι το φαινόμενο που θεματοποιούν –φερ' ειπείν, η εργασιακή εκμετάλλευση– *δεν θα έπρεπε να υπάρχει*.¹⁵⁷⁴ Μακριά από τις υποκειμενικές προτιμήσεις, οι εν λόγω περιγραφές θα είναι μάλιστα αντικειμενικές, στον βαθμό που η κριτική που ασκείται με αυτόν τον τρόπο δεν είναι αυθαίρετη, αφού μελετούμε το αντικείμενό μας με βάση τις δικές του, εμμενείς αξίες, εφαρμόζοντας μια μορφή «πρακτικής ανακλαστικότητας».¹⁵⁷⁵

Έτσι, μέσα από μια υπερβατολογικού τύπου ανασυγκρότηση των προϋποθέσεων της κοινωνικής ζωής, μια κίνηση η οποία επιστρέφει διαρκώς στους όρους αναπαραγωγής του αντικείμενου της, ο Ψυχοπαίδης θεωρεί ότι επιλύει το πρόβλημα του βεμπεριανού προοπτικισμού. Κατά τη γνώμη του, ο Weber είχε κατανοήσει ορθά την καταστατικά αξιακή συγκρότηση της γνώσης της κοινωνίας, αλλά αδυνατούσε, λόγω της πίστης του στον σχετικισμό των αξιών, να θεμελιώσει τις αρχές που θα καθιστούσαν δυνατή μια κριτική επιστήμη. Έτσι, εγκλωβιζόταν στο αδύνατο αίτημα της αξιολογικής ουδετερότητας, απαιτώντας από τον κάθε διανοητή να προβάλλει ρητά τις –θεωρούμενες ως αυθαίρετες– αξιακές επιλογές που συγκροτούν το πρίσμα του. Αντίθετα, ο ίδιος επιλύει με μία μόνο κίνηση τόσο το πρόβλημα της αξιολόγησης, όσο και το πρόβλημα της γνώσης, που στην προοπτική του συνυφαίνονται τόσο στενά, ώστε να μπορούμε να πούμε ότι «η *ορθή* γνώση μιας *μη ορθής* κοινωνίας δεν συνιστά σ' αλήθεια γνώση της».¹⁵⁷⁶

Έχοντας ανασυγκροτήσει το σκεπτικό του στοχαστή με τρόπο που ελπίζουμε ότι δεν τον αδικεί, μπορούμε πλέον να κάνουμε μια στάση και να διερωτηθούμε: λύνουν άραγε όντως το πρόβλημα της σύζευξης του κανονιστικού και του περιγραφικού οι πραγματεύσεις του Ψυχοπαίδη; Μας οδηγούν με ασφάλεια μακριά από τον κίνδυνο του σχετικισμού και της αποφασιοκρατίας, που, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, εντοπίζεται τόσο στο βεμπεριανό όσο και στο καστοριαδικό έργο; Κατά τη γνώμη μας, η απάντηση είναι αρνητική. Μάλιστα, το γεγονός ότι μέχρι στιγμής δεν έχει ασκηθεί συστηματική κριτική στις ψυχοπαιδικές απόψεις, οι οποίες δείχνουν να απολαμβάνουν ένα είδος ασυλίας στο ελληνικό ακαδημαϊκό στερέωμα, μας αναγκάζει να στραφούμε με την απαραίτητη αυστηρότητα απέναντι σε ένα έργο που είναι αδιαμφισβήτητα σημαντικό.

Πρώτα απ' όλα, πρέπει να τονίσουμε κάτι θεμελιώδες, όχι με την έννοια ότι μπορεί και πρέπει να αρκεστεί κανείς σε αυτό, αλλά με την έννοια ότι αφορά μια βασική αλήθεια για τη ζωή και τα πράγματα, την οποία θεωρούμε καλό να έχουμε πάντα στο πίσω μέρος του

¹⁵⁷² Βλ. Ψυχοπαίδης, *Όροι, αξίες, πράξεις*, ό.π., σ. 107

¹⁵⁷³ Βλ. Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 287.

¹⁵⁷⁴ Βλ. στο ίδιο, σ. 271.

¹⁵⁷⁵ Βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Αθήνα: Νήσος, 1997, σ. 85, 88, 89.

¹⁵⁷⁶ Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 289-290.

μυαλού μας, ώστε να μένουμε, κατά κάποιον τρόπο, φιλοσοφικά ταπεινοί. Κατά τη θεώρησή μας, είναι προφανές ότι ο πλήρης σχετικισμός ή ο μηδενισμός *δεν είναι λογικά αναιρέσιμοι*. Κι αυτό γιατί πράγματι, με την προϋπόθεση ότι δεν πιστεύει κανείς στον Θεό –στάση καθόλα σεβαστή και μάλιστα κατανοητή, αλλά ακριβώς, μη ορθολογικά θεμελιώσιμη–, είναι αδύνατο να αρνηθεί την ανά πάσα στιγμή παρούσα δυνατότητα του μηδενιστή να πραγματοποιήσει ένα εκτεταμένης κλίμακας *zoom out*, σαν αυτό που επιχειρεί ο Nietzsche στην αρχή του *Περί αληθείας και ψεύδους υπό εξωηθική έννοια*: «Σε μια απόμερη γωνιά του εκχυμένου σε αναρίθμητα λαμπυρίζοντα ηλιακά συστήματα σύμπαντος, υπήρξε μια φορά κι έναν καιρό ένα αστέρι, πάνω στο οποίο ευφυή ζώα επινόησαν τη γνώση. Ήταν η πιο υπερφίαλη και η πιο απατηλή στιγμή της “Παγκόσμιας Ιστορίας”, αλλά ήταν βέβαια μονάχα μια στιγμή. Έπειτα από λιγοστές ανάσες της φύσης, το αστέρι πάγωσε και τα δαιμόνια ζώα έπρεπε να πεθάνουν».¹⁵⁷⁷

Με άλλα λόγια, είναι αδύνατο να αναιρέσουμε λογικά τη θέση κάποιου ο οποίος, ενόψει των μεγαλύτερων φρικαλεοτήτων, τολμά να ρωτήσει «και λοιπόν;», κρίνοντας τα πιο απεχθή εγκλήματα ως απολύτως επουσιώδη από τη σκοπιά της αιωνιότητας ή της χωρίς νόημα απειρίας του σύμπαντος. Ενδεχομένως ο μηδενισμός να είναι πρακτικά ανασκευάσιμος –κανείς δεν μπορεί να ζήσει αν δεν δεσμεύεται σε κάποιες αξίες, έστω την αξία της ζωής– ή φαινομενολογικά ανασκευάσιμος – από τη στιγμή που κάποιος ζει και μιλάει, σημαίνει ότι έχει εισέλθει σε μια κοινωνία, η οποία προϋποθέτει συγκεκριμένες αξίες, κ.λπ. Σίγουρα είναι πολιτικά ελέγχσιμος – εναντιωνόμαστε στον μηδενισμό επειδή θέλουμε κάποια συγκεκριμένα πράγματα για την κοινωνία και αγωνιζόμαστε γι’ αυτά.¹⁵⁷⁸ Όλα αυτά όμως, για όποιον μπορεί να πραγματοποιήσει στοιχειώδεις λογικές διακρίσεις, απέχουν πάρα πολύ από την *ορθολογική ανασκευή* του πλήρους σχετικισμού. Γιατί πάντα μπορεί να ρωτήσει κανείς, με λογικά άψογο τρόπο, «και γιατί έχει τόση σημασία η διαφύλαξη της ανθρώπινης ζωής, συμπεριλαμβανομένης και της δικής μου;».

Άλλωστε, είναι προφανές ότι ούτε το επιχείρημα της αυτοεφαρμογής ή της συνέπειας προς τον εαυτό, που επιστρατεύει ο Ψυχοπαίδης στην αντιπαράθεσή του με τον Weber, είναι επαρκές. Για να μπορεί ο Weber να ζητά την αξιολογική ουδετερότητα, υποστηρίζει ο έλληνας φιλόσοφος, προϋποτίθεται μία τουλάχιστον αξία: η ελευθερία του διαλόγου. Ή, εναλλακτικά, σε ακόμη μεγαλύτερο βάθος, η διατήρηση της ύπαρξης της κοινωνίας: πώς θα μπορούσατε να μας λέτε όσα λέτε, αν, πρώτον, δεν είχατε την απαιτούμενη ελευθερία λόγου και, δεύτερον, αν δεν υπήρχε κοινωνία, άρα δεν υπήρχατε κι εσείς; Για άλλη μία φορά, ο μηδενιστής δεν θα είχε πρόβλημα να απαντήσει ότι πολύ απλά δεν θα τα έλεγε και ότι αυτό δεν θα σηματοδοτούσε καμία διαφορά από τη σκοπιά του αστεριού που χάνεται μέσα στους χιλιάδες γαλαξίες του απέραντου σύμπαντος.

Όμως δεν χρειάζεται να επιμείνουμε άλλο σε αυτό το σημείο, το οποίο εξάλλου είναι το λιγότερο σημαντικό για εμάς. Εντούτοις, έχει νόημα να σημειωθεί πως, σε ένα τουλάχιστον επίπεδο, και ο Ψυχοπαίδης φαίνεται να δέχεται ότι η φιλοσοφική θεμελίωση των αξιών

¹⁵⁷⁷ Φρήντριχ Νίτσε, *Περί αληθείας και ψεύδους υπό εξωηθική έννοια*, μτφρ. Π. Γιατζάκης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2009, σ. 9.

¹⁵⁷⁸ Ο Καστοριάδης, αναφερόμενος σε αυτό το πρόβλημα, παραθέτει τα λόγια του Hans Jonas, ο οποίος ισχυριζόταν ότι θα σκότωνε τον Hitler, αλλά δεν θα μπορούσε να του πει ότι έχει άδικο. Βλ. Καστοριάδης, «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», ό.π., σ. 170.

που επιχειρεί απαιτεί τουλάχιστον μία στιγμή απόφασης, η οποία είναι απαραίτητη προκειμένου να βγει κανείς από τον –σίγουρα φαύλο, αλλά όχι εξ αυτού και ανύπαρκτο– κύκλο του μηδενισμού. Ονομάζει λοιπόν αυτή τη στιγμή «απόφαση υπέρ του ορθού λόγου». ¹⁵⁷⁹ Πρόκειται για μια κίνηση την οποία εντοπίζει σε διάφορες στιγμές της ιστορίας της φιλοσοφίας, όπως η εκ μέρους του Montaigne προτροπή σε διαπραγμάτευση και όχι σε σφαγή ¹⁵⁸⁰ ή προσωρινή ηθική του Descartes, όπως παρουσιάζεται στο τρίτο μέρος του *Λόγου περί της μεθόδου*. ¹⁵⁸¹

Οι εν λόγω αναφορές έχουν ένα κοινό χαρακτηριστικό: αφορούν επιχειρηματολογίες που, αποδεχόμενες ότι δεν μπορούν να αποδείξουν πέραν πάσης αμφιβολίας το σκεπτικό τους, το προκρίνουν εντούτοις, θεωρώντας το προτιμητέο από ηθική σκοπιά. Κατά τη γνώμη μας, ένα αντίστοιχο σκεπτικό μπορεί να βρεθεί στο περίφημο στοίχημα του Pascal, κατά το οποίο, ποντάροντας κανείς στην ύπαρξη του Θεού και ζώντας σύμφωνα με αυτή την πίστη, αν κερδίσει, κερδίζει τα πάντα, ενώ αν χάσει, δεν χάνει τίποτα· κυρίως όμως στη διάσημη επίλυση της αντινομίας της ελευθερίας της βούλησης εκ μέρους του Kant: παρότι η ύπαρξη της ελεύθερης βούλησης είναι ένα αμιγώς μεταφυσικό ερώτημα που δεν μπορεί να απαντηθεί εντός των ορίων του Λόγου, οφείλουμε, για κανονιστικούς λόγους, να θεωρούμε ότι οι άνθρωποι είναι υπεύθυνοι για τις πράξεις τους, καθώς, αν τυχόν δεχόμασταν το αντίθετο, κάθε έννοια ηθικής, επαίνου και τιμωρίας θα καθίστατο χωρίς νόημα.

Με μία έννοια, θα μπορούσαμε να σταματήσουμε εδώ, σημειώνοντας ότι το νόημα μιας ορθολογικής θεμελίωσης των αξιών είναι ακριβώς να αποφύγει την παρείσφρηση ενός οποιουδήποτε στοιχείου απόφασης. Από τη στιγμή που εμφιλοχωρεί κάποια απόφαση, έστω και υπέρ του ορθού λόγου, πώς γίνεται να πιστεύουμε ότι η ψυχοπαιδική φιλοσοφία κατέρριψε τον «ντεσιζιονισμό» –θα δείξουμε στη συνέχεια γιατί ο όρος είναι ανακριβής– του Weber και του Καστοριάδη; Το να σημειώσει εξάλλου κανείς ότι αυτή η απόφαση είναι έλλογη, με βάση τις συνέπειές της, δεν αλλάζει στην πραγματικότητα τίποτα, καθώς και εκείνοι που αρνούνται τη δυνατότητα της ορθολογικής θεμελίωσης, δεν ισχυρίζονται καθόλου ότι η εκλογή των αξιών είναι πλήρως αυθαίρετη, τυχαία, αστόχαστη, απερίσκεπτη, ότι απλώς διαλέγουμε «ό,τι να ’ναι». Τουναντίον, υποστηρίζουν ακριβώς ότι, παρά την έλλειψη αποδεικτικής βεβαιότητας, οι αξίες που προτάσσουν είναι προτιμότερες, και μάλιστα μπορούν να επιχειρηματολογήσουν επ’ αυτού.

Όμως μπορούμε, και πρέπει, να προχωρήσουμε κι άλλο. Ο Ψυχοπαίδης φαίνεται να θεωρεί ότι η απόφαση υπέρ του λόγου είναι αναγκαία προκειμένου να μην πέσουμε σε ένα είδος φαύλου κύκλου, στο πλαίσιο του οποίου, θεωρώντας τους ανθρώπους κακούς, καταλήγουμε πράγματι να τους κάνουμε τέτοιους. ¹⁵⁸² Είναι εμφανές εδώ ο απόηχος του ρουσωικού *Κοινωνικού Συμβολαίου*, στο οποίο ο μεγάλος στοχαστής σημειώνει πως ο

¹⁵⁷⁹ Βλ. Ψυχοπαίδης, *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, ό.π., σ. 76, 114· *Φιλόσοφος, τύραννος, πολιτικός*, ό.π., σ. 76-79.

¹⁵⁸⁰ Βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Ο κανονιστικός Μονταίν», *Λόγου χάριν* 3, φθινόπωρο 1992, σ. 33-48.

¹⁵⁸¹ Βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Ο πονηρός Θεός», *Αξιολογικά*, ειδικό τεύχος 1, 1999, σ. 42.

¹⁵⁸² Βλ. Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών. Έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, Αθήνα: Εστία, 2001, σ. 22. Πρβλ. Φαράκλας, *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 306. Σημειώνεται παρεμπιπτόντως ότι, κατά τη γνώμη μας, όσοι δεν συντάσσονται εν προκειμένω με τη θεώρηση του Ψυχοπαίδη δεν θεωρούν κατ’ ανάγκη τους ανθρώπους κακούς· μάλλον αρνούνται να τους θεωρήσουν εξ ορισμού καλούς και πράττοντες σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου.

Αριστοτέλης, έχοντας δίκιο ως προς το ότι υπάρχουν άνθρωποι που δεν μπορούν παρά να είναι δούλοι, συγχέει το αίτιο με το αποτέλεσμα: δεν είναι προορισμένοι για τη δουλεία επειδή είναι τέτοια η φύση τους, αλλά, ακριβώς αντίστροφα, η φύση τους έγινε δουλική επειδή τους προορίσαμε για τη δουλεία.¹⁵⁸³

Είναι άραγε πειστική η ψυχοπαιδική επανερμηνεία του επιχειρήματος του Rousseau; Κατά τη γνώμη μας, καθόλου. Κι αυτό γιατί μπορεί κάλλιστα να δεσμεύεται κανείς στις αξίες της ελευθερίας, της ισότητας, του σεβασμού, της ανθρωπίνης αξιοπρέπειας –αρχές τις οποίες προτάσσει ο στοχαστής, κι εμείς αποδεχόμαστε– χωρίς ωστόσο να θεωρεί ότι χρειάζεται να τις θεμελιώσει με αυστηρό τρόπο. Ακριβώς αυτό είναι το παράδειγμα τόσο του Weber, όσο και του Καστοριάδη, οι οποίοι, αρνούμενοι emphaticά τον θεμελιωτισμό, συγκροτούν μεγαλειώδη έργα για να υποστηρίξουν τις πεποιθήσεις τους.¹⁵⁸⁴ Άλλωστε, το να θεωρούμε ότι ο ναζισμός και οι λοιπές φρικαλεότητες καθίστανται δυνατές ή αποτρέπονται επειδή ένας στοχαστής υποστήριξε τη μία ή την άλλη άποψη περί της δυνατότητας ή της αδυναμίας της ορθολογικής απόδειξης των αξιών φανερώνει μάλλον έναν φιλοσοφικό μεγαλοϊδεατισμό, που μας εμποδίζει να εξετάσουμε με διαυγή τρόπο τα πεδία της πολιτικής, της κοινωνίας και της ιστορίας.

Αυτά ως προς το ζήτημα του σχετικισμού. Έστω όμως ότι δεχόμαστε την αναγκαιότητα της ύπαρξης της κοινωνικής ζωής ως ύψιστη αξία – θεμελιωθείσα ή επιλεχθείσα, λίγη σημασία έχει εν προκειμένω. Με δεδομένη αυτή την αξία, μπορούν οι πραγματεύσεις του Ψυχοπαίδη να θεμελιώσουν ορθολογικά μια έξοδο από τον χορό της πολυθεΐας; Υπενθυμίζουμε ότι το κεντρικό σχήμα εδώ είναι η θέση της προϋπόθεσης, στο πλαίσιο της οποίας ως αντικειμενικές τίθενται οι αξίες που αποτελούν τους όρους της αναπαραγωγής της κοινωνίας.¹⁵⁸⁵ Θεμελιώσιμες μπορούν να θεωρούνται οι αξίες χωρίς τις οποίες η κοινωνική ζωή θα κατέρρεε, αφού αυτές δεν προκύπτουν από τα υποκειμενικά γούστα του μελετητή, αλλά αναδύονται εμμενώς μέσα από το αντικείμενό τους.

¹⁵⁸³ Ζαν Ζακ Ρουσό, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου, Α. Σταϊνχάουερ, Αθήνα: Πόλις, 2015, σ. 50-51.

¹⁵⁸⁴ Πρβλ. Γιώργος Οικονόμου, «Φαντασία και λόγος στον Καστοριάδη», *Νέα Κοινωνιολογία* 43, 2006-2007, σ. 133-144. Σε αυτό το άρθρο, το οποίο ουσιαστικά αποτελεί μια εκτενή απάντηση στο προαναφερθέν κείμενο του Ψυχοπαίδη για το ανορθολογικό στοιχείο στην ελληνική σκέψη, ο συγγραφέας αναδεικνύει τους τρόπους με τους οποίους το καστοριαδικό έργο φέρνει στο προσκήνιο ως κεντρική στιγμή της δημοκρατικής πολιτικής το αρχαιοελληνικό «λόγον διδόναι», χωρίς ωστόσο να θεωρεί ότι μπορεί να θεμελιώσει ορθολογικά το πρόταγμα της αυτονομίας. Όπως γράφει (σ. 140), η «πρόταση μιας άλλης θέσμησης της κοινωνίας εξαρτάται από ένα πολιτικό πρόταγμα και μια πολιτική βούληση, που βέβαια επιδέχονται συζήτηση και επιχειρηματολογία, αλλά όχι “θεμελίωση” σε μια οποιαδήποτε φύσιν ή θεό, νου ή λόγο ή οποιαδήποτε μεταφυσική και εξωκοινωνική οντότητα».

¹⁵⁸⁵ Το σκεπτικό εξάλλου είναι εξαρχής προβληματικό, καθώς υποθέτει ότι οι όροι της αναπαραγωγής της κοινωνίας είναι κάποιες «αρχές» που, ανασυγκροτούμενες, μπορούν να τεθούν ως αξίες. Αν ακολουθούσαμε ωστόσο τη σκέψη του Καστοριάδη, θα βλέπαμε ότι «όρος αναπαραγωγής της κοινωνίας εν γένει» είναι το φαντασιακό, μια δύναμη την οποία, ακριβώς λόγω της αυθορμησίας και της δημιουργικότητάς της, δεν μπορούμε να τη μεταφράσουμε άμεσα σε πρακτικές επιταγές. Με άλλα λόγια, ακριβώς «η αυτοσχέσια του αντικειμένου» κοινωνία, στην οποία επιμένει ο Φαράκλας (βλ. *Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 266-267) είναι αυτή που μας δείχνει «εμμενώς» ότι η ορθολογική θεμελίωση των αξιών είναι αδύνατη.

Μας κάνει εντύπωση που δεν έχει παρατηρηθεί ότι, αν εξεταστεί σοβαρά, το συγκεκριμένο επιχείρημα μάλλον επιβεβαιώνει παρά αντικρούει την πολυθεΐα. Οι όροι αναπαραγωγής μιας χριστιανικής, μιας μουσουλμανικής, μιας πολυνησιακής κοινωνίας αποτελούν, φυσικά, αξίες που, αν αμφισβητηθούν, ενδέχεται να οδηγήσουν σε κλυδωνισμό ή και κατάρρευση την καθεμία από αυτές. Τυχαίνει όμως αυτές οι εμμενείς αξίες να μην είναι απλώς διαφορετικές, αλλά και αντικρουόμενες μεταξύ τους. Η, εντελώς απαραίτητη για την επιβίωση μιας δουλοκτητικής κοινωνίας, και συνεπώς εμμενής σε αυτή, αξία της δουλείας έρχεται σε ευθεία αντιπαράθεση με την αξία της ελευθερίας – και μαντεύουμε ότι ο Ψυχοπαίδης θα απέρριπτε την πρώτη μετά βδελυγμίας.¹⁵⁸⁶ Η *sine qua non* αξία της μέθεξης προσώπων και πραγμάτων στις κοινωνίες του δώρου συγκρούεται με την ελευθερία των συναλλαγών των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών και ούτω καθεξής.

Ενώ είναι αλήθεια, λοιπόν, ότι οι προϋποθέσεις της ζωής σε κάθε κοινωνία είναι *από τη σκοπιά της ίδιας* απολύτως αντικειμενικές –υπενθυμίζουμε ότι ο Καστοριάδης μιλά ορισμένες φορές για το φαντασιακό με όρους *εμμενούς υπερβατικότητας*–, δεν υπάρχει κανένας λόγος να θεωρήσει κανείς ότι αυτό μας οδηγεί κάπου αλλού πέρα από την, κατ' αρχήν απόλυτη, πολιτισμική σχετικότητα των αξιών. Ο μόνος τρόπος για να εξέλθει κανείς από αυτή την κατάσταση με «αντικειμενικό» τρόπο είναι να ασπαστεί την διόλου ορθολογική πίστη ότι η ιστορία είναι ενιαία και μάλιστα τείνει προς την πραγμάτωση των κατά τη γνώμη του επιθυμητών αξιών, μια πίστη που ο Ψυχοπαίδης φαίνεται να συμμερίζεται, ως συνεπής εγγελιανός και μαρξιστής. Όλο το ιστορικό γίνεσθαι όλων των πολιτισμών, από την απαρχή της ανθρωπινότητας, όλες οι ανακαλύψεις, οι εφευρέσεις, οι θεσμίσεις των διαφορετικών κοινωνιών, αλλά και οι μάχες, οι σφαγές, οι βιασμοί, οι επιδημίες, διατρέχονται –ή πρέπει να φερόμαστε και να σκεφτόμαστε «ως εάν» να διατρέχονταν– από το κόκκινο νήμα της ελευθερίας, που οδηγεί στη σύγχρονη δυτική κοινωνία, και πιο συγκεκριμένα στο έργο του Hegel και του Marx, και ακόμη πιο συγκεκριμένα στην ερμηνεία τους από τον Ψυχοπαίδη.

Ο Ψυχοπαίδης όμως κάνει ένα βήμα παραπέρα, υποστηρίζοντας ότι οι αξίες που ανασυγκροτεί ο ίδιος δεν είναι οι αξίες των επιμέρους κοινωνιών, αλλά οι όροι του όντος κοινωνία εν γένει, οι συνθήκες της διαφύλαξης και της αναπαραγωγής της κοινωνικότητας, του είναι εν κοινωνία. Ποιότητες όπως η αλληλεγγύη, ο αλληλοσεβασμός και η ανθρώπινη συνεργασία βρίσκονται στη βάση κάθε κοινωνικής ζωής και μπορούμε να αρθρώσουμε μια αντικειμενική κριτική απέναντι στα κοινωνικοπολιτικά συστήματα που τις υπονομεύουν εγγενώς, όπως ο καπιταλισμός. Εν προκειμένω, ο καθένας που ασχολείται με την πολιτική δεν μπορεί παρά να απορήσει με τα παράδοξα αποτελέσματα που προκύπτουν όταν άνθρωποι που διαθέτουν βαριά φιλοσοφική παιδεία αλλά στερούνται το «μάτι για τα

¹⁵⁸⁶ Υπάρχει ένα σημείο (*Νόημα και κυριαρχία*, ό.π., σ. 272) στο οποίο ο Γιώργος Φαράκλας επισημαίνει αυτό το πρόβλημα της ψυχοπαιδικής εμμένειας: πρόκειται κατά τη γνώμη του για τη ναζιστική κοινωνία, για μια κοινωνία η οποία μπορεί να είναι εμμενώς «ικανοποιημένη από το άδικο». Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, ο Adorno προτάσσει για λόγους αξιοπρέπειας τη «θραύση της εμμένειας». Φυσικά, νομίζουμε ότι στην πραγματικότητα αυτό το πρόβλημα αναδύεται όχι μόνο αναφορικά με τη ναζιστική κοινωνία, αλλά και με την *τεράστια πλειονότητα των ιστορικών κοινωνιών*, καθώς όλες τους αναπαράγονται χάρη σε αρχές που δεν θα μπορούσαν να γίνουν πολιτικά και ηθικά αποδεκτές με βάση τις αξίες που υπερασπίζεται ο Ψυχοπαίδης.

πράγματα» –για να θυμηθούμε το βεμπεριανό *Augenmass*– επιχειρούν να κάνουν πολιτική με τις έννοιες.

Ας ξεκινήσουμε σημειώνοντας το απολύτως προφανές, ότι, δηλαδή, αν πρόκειται να ανασυγκροτήσουμε τους όρους της κοινωνικής ζωής εν γένει, θα πρέπει οι εν λόγω όροι να υπήρξαν σε όλες τις κοινωνίες, με όλες τις τρομακτικές διαφορές τους. Πράγματι, θεωρούμε κι εμείς ότι μπορεί κανείς να δείξει πως ένας βαθμός αλληλεγγύης και συνεργασίας υπάρχει και είναι απαραίτητος σε κάθε κοινωνία – όπως εξάλλου και ένας βαθμός ανταγωνισμού. Αυτό όμως φυσικά σημαίνει ότι η αλληλεγγύη και η συνεργασία είναι όροι τόσο γενικοί, που μπορούν να ικανοποιηθούν μέσα από μια πληθώρα πλήρως διαφορετικών και ανταγωνιστικών θεσμών.

Χιλιάδες διαφορετικές κοινωνίες, με αξίες ασύλληπτα διαφορετικές και αλληλοσυγκρουόμενες, μπόρεσαν να υπάρξουν και να αναπαραχθούν για χιλιετίες, θεσμίζοντας κάποια μορφή συνεργασίας και αλληλεγγύης: από τη «διπλή ηθική» των πρωτόγονων φυλών, που υπαγόρευε την αυστηρή αλληλοβοήθεια στις σχέσεις που αναπτύσσονταν στο εσωτερικό της κοινότητας και την απεριόριστη εκμετάλλευση στο πλαίσιο εκείνων που συνάπτονταν με το εξωτερικό, μέχρι την αλληλεγγύη των Κομμουνάρων του Παρισιού, περνώντας μέσα από τον συνασπισμό των αρχαίων ελληνικών πόλεων απέναντι στους Πέρσες –ο οποίος, φυσικά, κατά τα λοιπά δεν απέκλειε τον δικό τους αλληλοσκοτωμό– και από την κοινή ζωή των μεσαιωνικών συντεχνιών. Ποια απ' όλες αυτές τις μορφές αλληλεγγύης, οι οποίες μάλιστα αλληλοδιαπλέκονται εγγενώς με αξιακά πλαίσια τελείως διαφορετικά, αντιστοιχεί στη διαφύλαξη της κοινωνικότητας και γιατί;

Εξάλλου, πρέπει να σημειωθεί ότι όλα αυτά ισχύουν και για τον καπιταλισμό. Μένοντας μακριά από μια αφηρημένη και θεωρητική σύλληψη των κοινωνικών μεγεθών ως καθαρών φιλοσοφικών εννοιών που αντιπαρατίθενται αυστηρά, μια ανθρωπολογική ματιά στην καπιταλιστική κοινωνία καθιστά απολύτως σαφές ότι ο ανταγωνισμός και ο ατομισμός δεν μπορούν να στερεωθούν και να λειτουργήσουν αν δεν συνδυάζονται με τη συνεργασία και την αλληλοβοήθεια των ανθρώπων.¹⁵⁸⁷ Σχετικές αναλύσεις, όπως οι προερχόμενες από την κοινωνιολογία της βιομηχανίας, αλλά και από την σύγχρονη ανάπτυξη της θεωρίας των κοινών, καταδεικνύουν τη συνεχή ανθρώπινη συνεργασία που προϋποτίθεται από την καπιταλιστική οικονομία. Το ότι αυτή η παρατήρηση μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως ένδειξη της δυνατότητας μιας άλλης κοινωνικής θέσμησης, δεν αναιρεί την πραγματικότητα αυτών των φαινομένων εντός της καπιταλιστικής κοινωνίας.

Άλλωστε, αν ήθελε κανείς να είναι ακόμη πιο ακριβής και συγκεκριμένος, κινούμενος σε ένα επίπεδο που η υψιπετής φιλοσοφία του Ψυχοπαίδη δεν μπορεί εκ των πραγμάτων να συλλάβει, θα έπρεπε να επιμείνει στο γεγονός ότι, εδώ και μερικές δεκαετίες, η νεοφιλελεύθερη κοινωνία φαίνεται να ανατιμά τη σημασία της αλληλεγγύης και της συνεργατικότητας και να τη θέτει στο επίκεντρο του σχεδιασμού της, επιχειρώντας ρητά να διοχετεύσει αυτές τις ανθρώπινες στάσεις στην κατεύθυνση των δικών της στοχοθεσιών. Φαινόμενα όπως το συμμετοχικό μάνατζμεντ, η εργασία σε ομάδες, η διαρκής επίκληση στην έννοια της κοινότητας και η καλλιέργεια της τάσης του «συνανταγωνισμού» στη

¹⁵⁸⁷ Βλ. Renaud Garcia, «Οι ανθρωπολογικές ρίζες της αναρχίας», μτφρ. Β. Βούλγαρη, *Kaboom* 6, σ. 214-215.

διοίκηση των επιχειρήσεων,¹⁵⁸⁸ καθιστούν σαφές ότι η εγγενής τάση των ανθρώπων προς τη συνεργασία μπορεί να εκφραστεί θεσμικά με χιλιάδες διαφορετικούς τρόπους και δεν συνδέεται επ' ουδενί λόγω μονοσήμαντα με την εκλογή κάποιων συγκεκριμένων κοινωνικοπολιτικών αξιών.¹⁵⁸⁹

Ολοκληρώνοντας, θα πρέπει άλλωστε να σημειώσουμε ότι όλα αυτά ισχύουν όχι μόνο «αρνητικά», αλλά και «θετικά». Έστω ότι δεχόμαστε τις αξίες που προτάσσει ο Ψυχοπαίδης, αξίες με τις οποίες φυσικά συμφωνούμε, όπως την ισότητα, την ελευθερία, τον σεβασμό, την αλληλεγγύη, την ελευθερία του λόγου κ.λπ. ως αντικειμενικά θεμελιωμένες – πρόκειται πάντως, όπως ελπίζουμε πως έγινε σαφές, για μια εντελώς μακρινή και αστήρικτη υπόθεση. Πώς θα μπορούσαμε να αποφανθούμε εξίσου αντικειμενικά για τον τρόπο με τον οποίο αυτές οι αξίες θα εκφραστούν πολιτικά και θα πραγματοποιούν σε πρακτικό επίπεδο; Γιατί είναι καταφανές ότι η αξία της ισότητας μπορεί να λάβει πάρα πολλές διαφορετικές και αντικρουόμενες ερμηνείες και ότι εντελώς διαφορετικές και μάλιστα εχθρικές μεταξύ τους κοινωνικές θεσμίσεις δύνανται να τη διεκδικήσουν για λογαριασμό τους. Όπως ωραία παρατηρεί ο Will Kymlicka, στοχαστές τόσο διαφορετικοί όσο ο Robert Nozick και ο John Rawls μιλούν στο όνομα της ανθρώπινης αξιοπρέπειας, εγγραφόμενοι και οι δύο στην παράδοση του Kant.¹⁵⁹⁰

Πού πραγματώνεται λοιπόν η ισότητα και η ελευθερία; Στο σύγχρονο κράτος, όπως πίστευε ο Hegel, σε μια σοσιαλδημοκρατία, στον κρατικό σοσιαλισμό ή σε μια αυτόνομη και αμεσοδημοκρατική κοινωνία, όπως θα υποστήριζε ο Καστοριάδης; Και πώς πρέπει να παλέψουμε γι' αυτήν; Κοινοβουλευτικά, μέσω των κομμάτων της αριστεράς, εξωκοινοβουλευτικά, ή υποστηρίζοντας ένα είδος δημοψηφισματικής δημοκρατίας, κατά τον τρόπο του Weber, προκειμένου να διατηρήσουμε μια αμιγώς πολιτική στιγμή μέσα σε έναν γραφειοκρατικοποιούμενο κόσμο; Και, πριν ακόμη τεθούν αυτά τα ζητήματα, πώς μπορεί να διαλέξει κανείς με ορθολογικά θεμελιώσιμο τρόπο ανάμεσα στην ελευθερία του Mill και την ελευθερία του Bakunin; Και, ακόμη προγενέστερα, υποπίπτει σε κάποιο λογικό σφάλμα όποιος, σταθμίζοντας διάφορες αξίες στο μυαλό του, καταλήγει ότι είναι προτιμότερη η υλική ευδαιμονία ή η φιλήσυχη ζωή –συνθήκες εξίσου απαραίτητες, σε κάποιον τουλάχιστον βαθμό, για την αναπαραγωγή μιας κοινωνίας– από το πάθος της ελευθερίας;

Τέλος, ακόμη κι αν επιλύαμε όλα αυτά τα προβλήματα με το μαγικό ραβδί του ορθολογισμού, τι θα συνέβαινε με άλλα ζητήματα, που αναδύονται εμφατικά τα τελευταία χρόνια, όπως η ηθική στάση απέναντι στα ζώα; Μας φαίνεται πραγματικά αδύνατον να κρίνει κανείς ορθολογικά αν η βάση της ηθικής ευθύνης πρέπει να είναι η έλλογη σκέψη – συνεπώς τα ζώα μπορούν να αποκλειστούν από την ηθική, κίνηση στην οποία πράγματι προβαίνει ο Kant¹⁵⁹¹ – ή η τρωτότητα του σώματος και των συναισθημάτων¹⁵⁹² – κάτι που

¹⁵⁸⁸ Βλ. Άνταμ Μπράντενμπεργκερ, Μπάρυ Τζ. Νέλμπαφ, *Συν-ανταγωνισμός*, μτφρ. Λ. Χριστοφίλου, Αθήνα: Καστανιώτης, 1999.

¹⁵⁸⁹ Βλ. το αφιέρωμα «Νεοφιλελεύθερες κοινότητες» στο έκτο τεύχος του περιοδικού *Kaboom*, σ. 145-167.

¹⁵⁹⁰ Will Kymlicka, *Η πολιτική φιλοσοφία της εποχής μας*, μτφρ. Γ. Μολύβας, Αθήνα: Πόλις, 2019, σ. 206.

¹⁵⁹¹ Βλ. Ιμάνουελ Καντ, «Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων», στον τόμο του ιδίου *Δοκίμια*, μτφρ. Ευ. Παπανούτσος, Αθήνα: Δωδώνη, 1971, σ. 58. Πρβλ. Γιάννης Κτενάς, «Ο Καντ, ο Κούντερε

φέρνει τα ζώα σε ένα παρόμοιο επίπεδο με εμάς.¹⁵⁹³ Εξάλλου, ακόμη κι αν επιλέξουμε τη δεύτερη εκδοχή, θα κληθούμε κάποια στιγμή να τραβήξουμε μια γραμμή που θέτει τα όρια της ηθικής –γιατί τα κατοικίδια κι όχι όλα τα θηλαστικά; Και για όχι και τα πτηνά; Και γιατί όχι όλα τα παραπάνω, αλλά και τα τρωκτικά και τα έντομα;– και η οποία δεν μπορεί παρά να ενέχει έναν βαθμό «αυθαιρεσίας».

~

Συμπερασματικά, θεωρούμε ότι οι ενστάσεις που διατυπώνονται ενάντια στην –κοινή στον Weber και τον Καστοριάδη– έμφαση στη σημασία της διάκρισης του κανονιστικού από το περιγραφικό επίπεδο και στη συναφή απόρριψη της δυνατότητας ορθολογικής θεμελίωσης των αξιών και των πολιτικών προταγμάτων δεν μπορούν να γίνουν δεκτές. Το ότι αυτή η διάκριση δεν μπορεί να είναι απόλυτη, το ότι, όπως δείχνει ο Putnam, ήδη μέσα στην περιγραφή υπάρχουν στοιχεία αξιολόγησης, όχι μόνο δεν παραγνωρίζεται, αλλά και αναδεικνύεται ρητά από τους δύο στοχαστές. Και οι δύο γνωρίζουν πολύ καλά ότι, όπως σημείωνε ο Einstein, «είναι η θεωρία που αποφασίζει τι μπορούμε να παρατηρήσουμε».¹⁵⁹⁴ Ξέρουν όμως εξίσου καλά ότι αυτό δεν σημαίνει ότι τα γεγονότα μπορούν να κατασκευαστούν αυθαίρετα. Για να χρησιμοποιήσουμε μια αναλογία από τον χώρο της φυσικής, το μικροσκόπιο που θα χρησιμοποιήσει κανείς θα του επιτρέψει ή θα του απαγορεύσει να δει συγκεκριμένα στοιχεία της ύλης, ανάλογα με την ακρίβειά του και τις ρυθμίσεις του. Αυτό όμως δεν σημαίνει ότι η παρατηρούμενη διαφορά ανάμεσα στη μοριακή σύνθεση του ξύλου και του σιδήρου προέρχεται από το μικροσκόπιο, ούτε ότι τα μόρια κατασκευάζονται από αυτό.¹⁵⁹⁵

Όσον αφορά στις θέσεις που ανακινούνται με αφορμή το έργο του Leo Strauss και οι οποίες, επισημαίνοντας ακριβώς την αδυναμία πλήρους διαχωρισμού του κανονιστικού στοιχείου από το περιγραφικό, επιχειρούν να παρουσιάσουν το αίτημα του κατ' αρχήν διαχωρισμού τους ως ανεδαφικό και ως εξίσου αξιολογικό με οποιοδήποτε άλλο και προτάσσουν τη ρητή και συνειδητή διαπλοκή αξιολογικών κρίσεων και περιγραφών, καταδείξαμε, ελπίζουμε, πού μπορούν να οδηγήσουν.

και τα ζώα», *Kaboom*, 16/1/2017, διαθέσιμο στο <<https://kaboomzine.gr/o-kant-o-kountera-ke-ta-zoa/>>· «Ένας Σωκράτης υπέρ των ζώων», *Τα Νέα*, 23-24 Ιανουαρίου 2021, διαθέσιμο στο <<https://www.tanea.gr/print/2021/01/23/lifearts/enas-sokratis-lfyper-ton-zoon/>>· «Το πολιτικό ζώο απέναντι στα ζώα», *Τα Νέα*, 6-7 Φεβρουαρίου 2021, διαθέσιμο στο <<https://www.tanea.gr/print/2021/02/06/lifearts/to-politiko-zoo-apananti-sta-zoa/>>.

¹⁵⁹² Ο Γεράσιμος Κακολύρης εργάζεται τα τελευταία χρόνια σε μια τέτοια κατεύθυνση, εκκινώντας από το έργο στοχαστών όπως ο Immanuel Levinas και η Judith Butler. Βλ. ενδεικτικά Gerasimos Kakoliris, «Reading and Interdependence», *ThinkNow* 1, 2020, σ. 30-37.

¹⁵⁹³ Βλ. ενδεικτικά το μεγαλειώδες έργο των Sue Donaldson και Will Kymlicka, *Ζωόπολις. Μια πολιτική θεωρία για τα δικαιώματα των ζώων*, μτφρ. Γ. Μολύβας, Αθήνα: Πόλις, 2021. Οι συγγραφείς υπογραμμίζουν τη σημασία της αντικατάστασης της έλλογης σκέψης ως βάσης της ηθικής από την «εαυτότητα», δηλαδή την ύπαρξη μιας συνείδησης που βιώνει με υποκειμενικό τρόπο συναισθήματα όπως ο πόνος – κάτι που, προφανώς, ισχύει και για τα ζώα.

¹⁵⁹⁴ Παρατίθεται στο Bruce Gregory, *Inventing Reality*, Νέα Υόρκη: John Wiley & Sons, 1988, σ. 199.

¹⁵⁹⁵ Πρβλ. Καστοριάδης, «Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης», ό.π., σ. 340-341.

Το να ισχυρίζεται κανείς ότι αμιγώς περιγραφική περιγραφή δεν υπάρχει, είναι ένα πράγμα, και είναι κατά βάση ορθό. Το να υποστηρίζει ότι, εξ αυτού του λόγου, δεν υπάρχει καμία διαφορά ανάμεσα σε μια αξιακά προσανατολισμένη και σε μια ρητά αξιολογική θεματοποίηση των γεγονότων, και ότι μάλιστα οφείλουμε να αλληλοδιαπλέκουμε την περιγραφή με την αξιολόγηση, προκειμένου να μην οδηγηθούμε στον μηδενισμό, είναι κάτι άλλο. Τα αποτελέσματα αυτής της διανοητικής σύγχυσης καθίστανται άλλωστε ορατά από σημεία που προέρχονται από το ίδιο το έργο του Strauss και τα οποία υπονομεύουν την – κατά τα λοιπά αξιοπρόσεκτη – σπουδαιότητά του, ακριβώς επειδή καθιστούν σαφές σε πόσο μεγάλο βαθμό ο συγγραφέας επέτρεψε στις προσωπικές του κρίσεις να διαμορφώσουν την εκ μέρους του σύλληψη της πραγματικότητας.

Τέλος, παρότι η προσπάθεια του Κοσμά Ψυχοπαίδη διαπνέεται μάλλον από το αντίστροφο πνεύμα –αφού στοχεύει όχι τόσο να αναδείξει ότι κάποιες αξίες παρεμβάλλονται ούτως ή άλλως στη σύλληψη του είναι, αλλά κυρίως να θεμελιώσει τους τρόπους με τους οποίους μπορούμε να ανιχνεύσουμε αξίες οι οποίες παράγονται εμμενώς μέσα στο είναι–, δεν λείπουν οι στιγμές που προσεγγίζει τις προηγούμενες προσπάθειες, καθότι κι αυτή απολήγει στην πλήρη σύζευξη του κανονιστικού με το περιγραφικό, στοχεύοντας σε μια περιγραφή που φέρει μέσα της αντικειμενικές αξιολογήσεις των φαινομένων. Παρ' όλα αυτά, ο φιλόσοφος όχι μόνο αποτυγχάνει να ανασκευάσει φιλοσοφικά τον σχετικισμό και τον ντεσιζιονισμό, αφού φαίνεται να παραδέχεται την αναγκαιότητα μιας απόφασης υπέρ του λόγου, αλλά και να φέρει σε πέρας την αποστολή που έχει θέσει στον εαυτό του, καθότι η εύρεση αντικειμενικών αξιών μέσω της «θέσης της προϋπόθεσης» είτε απολήγει στο ότι αντικειμενικές είναι οι θεμελιώδεις αξίες όλων των κοινωνιών, είτε συναγάγει όρους τελείως τετριμμένους, που είναι δυνατόν να ικανοποιηθούν από πλήρως διαφορετικά πολιτικά προτάγματα, ενώ το ζητούμενο θα ήταν ακριβώς να δείξουμε ποιο από αυτά είναι θεμελιώσιμο.

Σε αυτό το σημείο, συναντάμε και τα ανυπέρβλητα όρια της ορθολογικής θεμελίωσης, η οποία πάντα προϋποθέτει κάτι έξω από τον εαυτό της: μια αξία ή μια κοσμοεικόνα, σύμφωνα με τον Weber, μια φαντασιακή σημασία, σύμφωνα με τον Καστοριάδη. Εντούτοις, αυτό δεν σημαίνει καθόλου ότι οι δύο στοχαστές παραγνωρίζουν τη σημασία της ορθολογικότητας. Αντιθέτως, αυτό που επιχειρούν είναι να την τοποθετήσουν στη σωστή της θέση, δείχνοντας τα όριά της – κάτι που, με μία έννοια, εγγράφεται στο πνεύμα του καντιανού ορισμού της κριτικής.¹⁵⁹⁶ Ας εξετάσουμε λοιπόν τώρα ποια είναι αυτή η θέση και αυτά τα όρια.

¹⁵⁹⁶ Πρβλ. Jeff Klooger, «Ensemblistic-Identitary Logic (Ensidic Logic)», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, ό.π., σ. 105-106· Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 177, υποσημ. 94 και σ. 182.

Μικρή παρέκβαση για τον ορθολογισμό. *Rationalität* και συνολοταυτιστική λογική

Ένα πράγμα ποτέ δεν είναι «ανορθολογικό» καθαυτό, αλλά μόνο από μια συγκεκριμένη «ορθολογική» οπτική γωνία. Για τον μη πιστό κάθε θρησκευτικός τρόπος ζωής, όπως και για τον ηδονιστή κάθε ασκητικός, είναι ανορθολογικός, ακόμα κι αν, κρινόμενοι με βάση τις δικές τους έσχατες αξίες, αυτοί οι τρόποι ζωής αποτελούν «εξορθολογισμό». Αν μπορεί να προσφέρει κάτι αυτό το δοκίμιο, αυτό είναι να αποκαλύψει τις πολλαπλές όψεις της φαινομενικά μόνο μονοσήμαντης έννοιας του «ορθολογικού».¹⁵⁹⁷

Max Weber

Τι είναι επιτέλους η ορθολογικότητα και περί τίνος ορθολογικότητας πρόκειται; Ο καπιταλισμός μπορεί να επικαλείται την εγγύηση ενός κάποιου εγγελιανισμού: λόγος, είναι η πράξη η σύμφωνη προς ένα σκοπό, έλεγε ο γερο-δάσκαλος του Marx. Η συμφωνία λοιπόν της πράξης με τον σκοπό της αποτελεί το κριτήριο της ορθολογικότητας. Όμως αυτό σε τίποτα δεν μας εμποδίζει να αναρωτηθούμε για την ορθολογικότητα του ίδιου του σκοπού.¹⁵⁹⁸

Κορνήλιος Καστοριάδης

Η θεματοποίηση του ζητήματος του ορθολογισμού παρουσιάζει ιδιαιτερότητες στο έργο και των δύο στοχαστών, ιδιαιτερότητες που σχετίζονται, κατά κύριο λόγο, με ένα παράδοξο: ενώ η θεματική της ορθολογικότητας καταλαμβάνει απολύτως κεντρική θέση στα γραπτά τους, δεν υπάρχει ένας σαφής ορισμός αυτής της έννοιας και η χρήση της παραμένει θεμελιωδώς αμφίσημη, ή μάλλον πολύσημη. Σε αυτό το πλαίσιο, το να πραγματευτεί κανείς διεξοδικά τα φιλοσοφικά προβλήματα που ανακινούνται από τις διάφορες πιθανές σημασίες της έννοιας του ορθολογισμού στο έργο του καθενός πολύ πιθανώς θα απαιτούσε, χωρίς υπερβολή, όχι μία, αλλά δύο ξεχωριστές πραγματείες.¹⁵⁹⁹

¹⁵⁹⁷ Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού, ό.π., σ. 145, υποσημ. 8 (με τροποποίηση της μετάφρασης).

¹⁵⁹⁸ Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού, ό.π., σ. 12-13.

¹⁵⁹⁹ Σε ό,τι αφορά τον Weber, βασική αναφορά για το ζήτημα θα πρέπει να θεωρηθεί το – δημοσιευμένο το 1980– κείμενο του Stephen Kalberg «Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History», το οποίο έχει το πλεονέκτημα ότι συμπυκνώνει και σχολιάζει τη μέχρι τότε υπάρχουσα βιβλιογραφία επί του θέματος. Ταυτόχρονα, ο συγγραφέας επισημαίνει τον απίστευτα πολύπλοκο χαρακτήρα του ζητήματος, συμφωνώντας με συγγραφείς όπως ο Rogers Brubaker (*The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Λονδίνο: George Allen & Unwin, 1984, σ. 2), ο οποίος χαρακτηρίζει την ορθολογικότητα ως *idée maîtresse* στο έργο του Weber και απαριθμεί όχι λιγότερες από 16 διαφορετικές χρήσεις του επιθέτου ορθολογικός που μπορούν να βρεθούν στην Προτεσταντική ηθική. Βλ. επίσης Tenbruck, «The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber», ό.π., σ. 343, όπου διατυπώνεται η άποψη ότι το βεμπεριανό έργο είναι μια απόπειρα να απαντηθεί το ερώτημα τι είναι η ορθολογικότητα. Γενικότερα, υπάρχει ομοφωνία ανάμεσα στους μελετητές ως

Έτσι, οι σελίδες που ακολουθούν δεν προβάλλουν καμία αξίωση πληρότητας ή εξάντλησης του προβλήματος. Πολύ πιο ταπεινά και ρεαλιστικά, θέλουμε απλώς να προβούμε σε ορισμένες παρατηρήσεις που φωτίζουν το ζήτημα κυρίως από τη σκοπιά της προβληματικής με την οποία ασχολούμαστε σε αυτό το κεφάλαιο. Με άλλα λόγια, ενδιαφερόμαστε για τα όρια του ορθολογισμού ως προς τη θεμελίωση των αξιών, αλλά και τους λόγους για τους οποίους μια ορθολογική συλλογιστική δεν μπορεί να επιστρέψει αναστοχαστικά και να διερευνήσει τα αξιώματα που την κατευθύνουν και την προσανατολίζουν – τουλάχιστον όχι σε σημείο που να αποδείξει ότι το τάδε αξίωμα είναι «ορθό» και το δείνα «λανθασμένο».

Προσπαθώντας να μιλήσει κανείς για το ζήτημα του ορθολογισμού στο έργο του Weber, ίσως έχει νόημα να ξεκινήσει από μια παρατήρηση του Θανάση Γκιούρα: ο στοχαστής χρησιμοποιεί τον όρο *Rationalität* και όχι τον όρο *Vernunft*.¹⁶⁰⁰ Τι σημαίνει αυτό; Αν η πρώτη λέξη, προερχόμενη από τη λατινική *ratio*, μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να δηλώσει τη λογική, αλλά και την αναλογία, και κατ' επέκταση τον υπολογισμό, η δεύτερη, ριζώνοντας βαθιά μέσα στον γερμανικό ιδεαλισμό, αναφέρεται στον ορθό λόγο ως φορέα εγγενών ηθικοπολιτικών ποιότητων και επιταγών. Για παράδειγμα, οι δύο πρώτες καντιανές *Κριτικές* αναφέρονται σε αυτό ακριβώς το είδος Λόγου – *reine Vernunft, praktische Vernunft*. Από την ορθολογικότητα ως *Vernünftigkeit*, ιδίως στην πρακτική της μορφή, απορρέουν ηθικές αρχές, οι οποίες θεμελιώνονται στη φύση του ανθρώπου ως έλλογου όντος. Είναι όμως ακριβώς αυτές οι περιεχομενικές και θεμελιώσιμες διαστάσεις και συνδηλώσεις που ο Weber θέλει οπωσδήποτε να αποφύγει.¹⁶⁰¹

Σε αυτή την προοπτική, μπορεί εξάλλου να επιμείνει κανείς στην απολύτως κεντρική σημασία που κατέχει η περίφημη *Zweckrationalität* στο βεμπεριανό σύμπαν. Η ορθολογικότητα κατά τον σκοπό, όπως έχουμε συνηθίσει να την αποδίδουμε στα ελληνικά, αναφέρεται στη δυνατότητα να επιλέγει κανείς τα πιο αποτελεσματικά και οικονομικά μέσα για να επιτύχει έναν σκοπό, λαμβάνοντας υπόψη τους όρους και τα δεδομένα της

προς το ότι η βεμπεριανή έννοια του ορθολογικού γεννά προβλήματα, καθώς χρησιμοποιείται από τον στοχαστή χωρίς να προσδιορίζεται επαρκώς. Βλ. ενδεικτικά Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας*, ό.π., σ. 404· Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, ό.π., σ. 115.

Σε σχέση με τον Καστοριάδη, θεωρούμε ότι το ζήτημα είναι λιγότερο μελετημένο, ίσως λόγω της έμφασης τόσο του ίδιου του φιλοσόφου, όσο και των μελετητών του στο ζήτημα της φαντασίας. Σημαντική πηγή για το ζήτημα θα πρέπει να θεωρείται η διδακτορική διατριβή του Tranchant Thibault *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*. Ενδιαφέρον παρουσιάζει επίσης η διδακτορική εργασία του Ευάγγελου Παπαδημητρώπουλου *Ορθολογική κυριαρχία και ελευθερία στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, η οποία ωστόσο δεν θεματοποιεί επαρκώς τη σημασία του βεμπεριανού έργου στο συγκεκριμένο ζήτημα, παρότι, όπως θα δούμε, υπάρχουν σαφείς σχετικές αναφορές γραμμένες από το χέρι του ίδιου του φιλοσόφου.

¹⁶⁰⁰ Βλ. Θανάση Γκιούρα, «Εισαγωγή» στο *Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας*, ό.π., σ. 22, υποσημ. 12. Παρότι ο Γκιούρας αναφέρεται σε ένα συγκεκριμένο απόσπασμα, νομίζουμε πως η παρατήρηση μπορεί να καθολικευτεί σε ό,τι αφορά το βεμπεριανό έργο. Πρβλ. Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας*, ό.π., σ. 403, όπου απαριθμούνται οι όροι *ratio*, *Logik*, *Rationalismus*, *Rationalität*, *Rationalisierung* και *das Rationale*.

¹⁶⁰¹ Η αναλυτική επεξεργασία του γεγονότος ότι ο Kant θεωρεί πως η κατηγορική προσταγή δεν έχει συγκεκριμένα περιεχόμενα, αλλά είναι μια τυπική φόρμουλα, δεν χωράει εδώ. Ας σημειώσουμε πάντως ότι αυτός ο υποτιθέμενος καθαρός φορμαλισμός της καντιανής ηθικής έχει δεχτεί δικαιολογημένη κριτική ήδη από τον Hegel.

κατάστασης και υπολογίζοντας τις πιθανές συνέπειες κάθε πράξης.¹⁶⁰² Δεδομένου μάλιστα ότι ο στόχος ως τέτοιος κατ' ουσίαν δεν αμφισβητείται,¹⁶⁰³ η *zweckrational* δράση

¹⁶⁰² Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 25.

¹⁶⁰³ Εδώ έχει νόημα να προσπαθήσουμε να είμαστε όσο γίνεται πιο ακριβείς, προκειμένου επί τη ευκαιρία να ξεκαθαρίσουμε και μια ορισμένη σύγχυση που είναι μάλλον συνηθισμένη στις συζητήσεις για το έργο του Weber: εκείνη μεταξύ της ορθολογικότητας κατά τον σκοπό και της εργαλειακής ορθολογικότητας. Ας εγκύψουμε στον πιο αναλυτικό ορισμό που δίνει ο Weber για την *Zweckrationalität* (στο ίδιο, σ. 26): «Ορθολογικά κατά τον σκοπό δρα όποιος προσανατολίζει το πράττειν του σύμφωνα με τον σκοπό, τα μέσα και τα παράπλευρα αποτελέσματα, σταθμίζοντας ορθολογικά τόσο τα μέσα προς τους σκοπούς, όπως και τους σκοπούς προς τα παράπλευρα αποτελέσματα, όπως τέλος και τους διάφορους δυνατούς σκοπούς μεταξύ τους». Βλέπουμε, λοιπόν, ότι στο πλαίσιο της ορθολογικής κατά τον σκοπό δράσης συναρθρώνονται τρεις διαστάσεις: α) η εύρεση των πλέον κατάλληλων και αποτελεσματικών μέσων για έναν δεδομένο σκοπό, δηλαδή αυτό που θα μπορούσαμε να ορίσουμε ως *stricto sensu* εργαλειακή λογική, β) ο υπολογισμός των παράπλευρων συνεπειών που επιφέρει η επιδίωξη κάθε σκοπού, δηλαδή μια διάσταση που ως γνωστόν είναι εξόχως σημαντική για τον Weber στο πλαίσιο της *Verantwortungsethik*, της ηθικής της ευθύνης που πρέπει να διέπει την πολιτική δράση (βλ. *Η πολιτική ως κάλεσμα και επάγγελμα*, ό.π., σ. 88-90) και γ) η στάθμιση διαφόρων πιθανών σκοπών μεταξύ τους.

Αυτή η τελευταία πτυχή του βεμπεριανού ορισμού θα μπορούσε να γεννήσει προβληματισμούς: από τη στιγμή που ο θεωρητικός δηλώνει ότι και οι ποικίλοι δυνατοί σκοποί μπορούν να εξεταστούν και να ζυγιστούν ορθολογικά, ισχύουν άραγε όσα αναφέραμε παραπάνω για τη διάκριση *Rationalität* και *Vernunftigkeit*; Μήπως η βεμπεριανή θεώρηση αφήνει ανοιχτή την πόρτα της ορθολογικά θεμελιωμένης ιεράρχησης των σκοπών, της ορθολογικής απόρριψης ή έγκρισης όχι μόνο των μέσων, αλλά και των ίδιων των αξιακών περιεχομένων; Η απάντηση, όπως φανερώνει η συνέχεια του κειμένου του Weber, είναι αρνητική. «Η απόφαση μεταξύ ανταγωνιζόμενων και αλληλοσυγκρουόμενων σκοπών και αποτελεσμάτων μπορεί από την πλευρά της να είναι προσανατολισμένη ορθολογικά κατά την αξία: τότε το πράττειν είναι ορθολογικό κατά τον σκοπό μόνον ως προς τα μέσα. Είτε, όμως, ο δρων μπορεί να φέρει τους ανταγωνιζόμενους και αλληλοσυγκρουόμενους σκοπούς –χωρίς ορθολογικό κατά την αξία προσανατολισμό σε “εντολές” και “απαιτήσεις”, αλλά θεωρώντας τους απλώς ως δεδομένα υποκειμενικά ερεθίσματα αναγκών– σε μια κλίμακα συνειδητά σταθμισμένης επιτακτικότητας και να προσανατολίσει εκεί το πράττειν του με τέτοιο τρόπο, ώστε να ικανοποιηθούν όσο το δυνατόν με αυτή τη σειρά (αρχή του “οριακού οφέλους”)» (στο ίδιο).

Βλέπουμε λοιπόν ότι υπάρχουν δύο περιπτώσεις. Στην πρώτη, η επιλογή του επιδιωκτέου σκοπού υπαγορεύεται αξιακά, με βάση δηλαδή την απεριόριστη πίστη ή προσήλωση σε μια αρχή, που δεν μπορεί να θεμελιωθεί ορθολογικά και λαμβάνεται ως δεδομένη, με αποτέλεσμα η *Zweckrationalität* να αφορά μόνο την επιλογή των πλέον κατάλληλων, οικονομικών και αποτελεσματικών μέσων. Στη δεύτερη, οι σκοποί πράγματι σταθμίζονται μεταξύ τους, αλλά όχι –και αυτό είναι το σημαντικό– ως προς την κανονιστική τους εγκυρότητα, ως προς τον ορθό ή λανθασμένο χαρακτήρα του ηθικού περιεχομένου τους. Αντιθέτως, οι σταθμιζόμενοι σκοποί γίνονται αντιληπτοί ως αντικρουόμενες δεδομενικότητες που για (α)διάφορους λόγους αξιώνουν την ικανοποίησή τους, επιβάλλοντας στο υποκείμενο την ανάγκη να διαλέξει σε ποια απ' όλες θα δώσει προτεραιότητα και μέχρι ποιο σημείο, προκειμένου να μην παραμελήσει πλήρως τις άλλες. Ως παράδειγμα, θα μπορούσαμε να σκεφτούμε τον υπουργό οικονομικών μιας κυβέρνησης που καλείται να συμβιβάσει τους στόχους της ανάπτυξης, της κοινωνικής πολιτικής και της αύξησης των φορολογικών εσόδων του κράτους. Ή, για να έρθουμε ακόμη πιο κοντά στο πνεύμα του Weber, που κάνει λόγο για υποκειμενικές ανάγκες και ερεθίσματα, αναφερόμενος μάλιστα στην αρχή της οριακής ωφελιμότητας –η οποία τον έχει απασχολήσει και αλλού (βλ. Eliaeson, «Ο Weber για την αντικειμενικότητα και την κανονιστικότητα», ό.π., σ. 41)–, θα μπορούσαμε να φανταστούμε ένα άτομο που προσπαθεί να συνδυάσει την επαγγελματική ανέλιξη, την οικογενειακή ζωή και τα προσωπικά του πάθη και ενδιαφέροντα.

Συμπερασματικά, η ταύτιση της ορθολογικότητας κατά τον σκοπό με την «εργαλειακή ορθολογικότητα» –φράση που δεν απαντά στο έργο του Weber– είναι περιοριστική και ως εκ τούτου λανθασμένη. Γι' αυτό και η απόδοση της λέξης *Zweckrationalität* με τον όρο «instrumental rationality», τον οποίον χρησιμοποίησαν στην κλασική αγγλική –ακριβέστερα, αμερικανική– μετάφραση του *Οικονομία και κοινωνία* (1968) οι Guenther Roth και Claus Wittich είναι

θεματοποιείται από τον Weber ως το πρότυπο της κοινωνιολογικής κατανοησιμότητας του ανθρώπινου πράττειν, με τις λοιπές μορφές πράξης να κρίνονται κατά κάποιον τρόπο ως αποκλίσεις από αυτή.¹⁶⁰⁴ Παρότι ο στοχαστής επαναλαμβάνει με σαφήνεια ότι αυτό δεν αποτελεί μια οντολογικού τύπου απόφανση περί της πραγματικότητας ή της κυριαρχίας του ορθού λόγου στις πράξεις των ανθρώπων, μας δίνει εντούτοις μια καλή εικόνα για τον τρόπο με τον οποίο σκέφτεται αυτόν τον ορθό λόγο. Μπορεί η πρόταξη της ορθολογικότητας κατά τον σκοπό να μη λέει κάτι για τη φύση του κόσμου, λέει ωστόσο κάτι για τη φύση του ορθολογισμού.

Από πού λοιπόν προέρχονται οι σκοποί, στην υπηρεσία των οποίων τίθεται η *Zweckrationalität*; Συμφωνώντας σε αυτό το σημείο πλήρως με τη Μαρία Αντωνοπούλου, θα τείναμε να δούμε μεγέθη όπως ο πολιτισμός, η θρησκεία και το χάρισμα ως τις –σενά συνυφασμένες μεταξύ τους– σημαντικότερες πηγές των περιεχομένων που τίθενται στη βάση της ορθολογικότητας, μιας ικανότητας που θα πρέπει να θεωρείται γενικό ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό.¹⁶⁰⁵ «Στην πραγματική ιστορική ζωή του ανθρώπου, στις πραγματικές ιστορικές συνθήκες-κοινωνίες [...], ο λόγος-η λογικότητα, ο μεθοδικός τρόπος της σκέψης συμπλέκεται με πολλούς και διαφορετικούς τρόπους “προσανατολισμού” στον κόσμο, με διαφορετικές κοσμοθεωρήσεις, με πολλές και διαφορετικές “υπέρτατες” ή “ιερές αξίες”. Θα ήταν ακριβέστερο να πούμε ότι ο λόγος, η λογική, υπηρετεί, υποστηρίζει με επιχειρήματα και συστηματοποιεί, κατά κάποιον τρόπο καθιστά συνεκτικά και οδηγεί στις πρακτικές τους συνέπειες τα “νοήματα” και τις “κοσμοθεωρητικές αντιλήψεις” που

προβληματική. Προτιμότερη είναι η καθιερωμένη γαλλική απόδοση *rationalité en finalité*, ενώ στα αγγλικά πρόσφατα προτάθηκε από τον Hans Henrik Bruun ο όρος «purposive rationality» (Max Weber, *Collected Methodological Writings*, επιμ. H.H. Bruun, S. Whimster, μτφρ. H.H. Bruun, Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge, 2012, σ. 275), που υιοθετήθηκε και στην καινούρια μετάφραση του *Οικονομία και κοινωνία* και από τον Keith Tribe (*Economy and Society. A New Translation*, ό.π., σ. 101· βλ. και την κατατοπιστική σχετική υποσημ. του μεταφραστή στη σ. 487). Αυτές οι αποδόσεις έχουν το πλεονέκτημα ότι συλλαμβάνουν πληρέστερα τις διαστάσεις που συμπυκνώνονται στον γερμανικό όρο που χρησιμοποιεί ο Weber, καταδεικνύοντας ότι δεν έχουμε να κάνουμε με μια απλή επιλογή μέσων, αλλά με μια ευρύτερη συνεκτική και υπολογισμένη δράση που κατατείνει προς έναν στόχο.

Την ίδια στιγμή, ωστόσο, αυτές οι παρατηρήσεις δεν θα πρέπει να μας αποτρέψουν από το να παρατηρήσουμε ότι η εργαλειακότητα, νοούμενη ως υπολογισμός της αποτελεσματικότητας και των αναγκών συνεπειών που συνεπιφέρουν που απαιτούνται για την επίτευξη ενός σκοπού, *είναι πράγματι κομβική στιγμή της zweckrational δράσης*, κάτι που φαίνεται και από το γεγονός ότι ο ίδιος ο Weber πολύ συχνά μοιάζει να λησμονεί τις υπόλοιπες διαστάσεις και να χρησιμοποιεί τον όρο για να αναφερθεί ακριβώς στην επιλογή των πλέον κατάλληλων και οικονομικών μέσων (βλ. π.χ. *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 19). Τέλος, και για να επιστρέψουμε στο σημείο που κυρίως μας αφορά σε αυτή την ενότητα, είναι σαφές ότι για τον Weber η ορθολογικότητα κατά τον σκοπό δεν περιλαμβάνει τη διατύπωση θετικών, πολλώ δε μάλλον θεμελιωτικών, κρίσεων για τα περιεχόμενα των επιδιωκόμενων στόχων.

¹⁶⁰⁴ Βλ. παραπάνω, σ. 33 κ.ε.

¹⁶⁰⁵ Βλ. Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας*, ό.π., σ. 407. Αυτό ακριβώς το σημείο καθιστά σαφή και τον λόγο για τον οποίο η κριτική του Καστοριάδη στην *Zweckrationalität* (βλ. παραπάνω, σ. 346-347) του Weber ως ανιστορική είναι εντελώς λανθασμένη. Για τον Weber, διιστορική είναι η ανθρώπινη ικανότητα του συλλογισμού και του πράττειν με συνέπεια και αποτελεσματικότητα με αναφορά σε διάφορους στόχους, όχι όμως και οι ίδιοι οι στόχοι. Εξάλλου και ο Καστοριάδης αναγνωρίζει μια τέτοια διιστορική διάσταση του στοιχείου που ονομάζει συνολοταυτιστική λογική και το οποίο, όπως θα δούμε σύντομα, ο ίδιος ταυτίζει σε ορισμένα σημεία με την *Zweckrationalität*. Συνεπώς, εν προκειμένω το σχήμα του μάλλον συγκλίνει, παρά διαφέρει από το βεμπεριανό.

χαρακτηρίζουν και αποδίδουν την ιδιαίτερη ποιότητα των επιμέρους πολιτισμών. Με άλλα λόγια, ο λόγος έχει διαφορετικά περιεχόμενα, διαχειρίζεται διαφορετικά νοητικά-νοηματικά περιεχόμενα στο πλαίσιο διαφόρων και διαφορετικών πολιτισμών». ¹⁶⁰⁶

Την ίδια στιγμή, θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι μια τέτοια ερμηνεία δεν αντιπαράτίθεται με την έμφαση στην ατομική εκλογή των αξιών –μια διάσταση που, όπως δείξαμε, είναι άκρως σημαντική για τον Weber–, αλλά αντιθέτως τη συμπληρώνει. Το ότι τα υποκείμενα γεννιούνται πάντα μέσα σε έναν κοινωνικό κόσμο, ο οποίος τα διαμορφώνει και θέτει με μία έννοια των ορίζοντα των αξιακών επιλογών τους, δεν σημαίνει πως τα άτομα είναι κοινωνικά κουρδισμένα αυτόματα. Ούτως ή άλλως, κάθε κοινωνία διατρέχεται από ρήγματα και αντιθέσεις, οπότε η ανάγκη για εκλογή του θεού και του δαίμονα του καθενός είναι ανεξάλειπτη. Ταυτόχρονα, όμως, οι πλέον διαφορετικοί και αντιμαχόμενοι θεοί και δαίμονες της κάθε εποχής συνέχονται από το γεγονός ότι εγγράφονται στον ίδιο κοινωνικο-ιστορικό κόσμο, ο οποίος προσδιορίζει τις εκάστοτε θεμελιώδεις κοινωνικές διαμάχες και προβληματικές.

Έτσι, για να δώσουμε ένα παράδειγμα, το δίπολο αριστερά-δεξιά και η εκλογή ανάμεσα στους πόλους του είναι προφανώς ένα δίπολο της νεωτερικότητας και δη του 20ού αιώνα, με όλα όσα αυτό συνεπάγεται για τα διακυβεύματα που υπάρχουν στο τραπέζι, αλλά και για τους τρόπους και τις στρατηγικές με τους οποίους αυτά τα διακυβεύματα μπορούν να προσεγγιστούν. Κατά συνέπεια, θα λέγαμε ότι, αν ο πολιτισμός και το φαντασιακό προσδιορίζουν τα γενικότερα αξιώματα του ορθολογισμού της κάθε εποχής, οι προσωπικές δεσμεύσεις, εκκινώντας από αυτά τα αξιώματα, θέτουν με τη σειρά τους τις συγκεκριμένες αφετηρίες αυτού που θα αποτελέσει για τον καθένα μια ορθολογική ή ανορθολογική πορεία δράσης. ¹⁶⁰⁷

Με αυτά κατά νου, θα τείναμε σε ένα πρώτο επίπεδο να πούμε ότι ο ορθολογισμός έχει για τον Weber μια φορμαλιστική, τυπική και εργαλειακή χροιά, συντελώντας στη συνεκτική, αποτελεσματική, χωρίς χάσματα και λογικές αντιφάσεις επιδίωξη ενός σκοπού που λογίζεται ως δεδομένος ή τη σταθμισμένη συνάρθρωση αλληλοσυγκρουόμενων σκοπών που εντούτοις δεν εξετάζονται από την άποψη της κανονιστικής τους ορθότητας. Είναι σίγουρο ότι αυτή η διάσταση είναι απολύτως παρούσα στο βεμπεριανό έργο, συνάδοντας με τη θεματική της πολυθεΐας και της μη αποδειξιμότητας των αξιών, αλλά και με τις συνεχείς υπενθυμίσεις του θεωρητικού σύμφωνα με τις οποίες ό,τι είναι ορθολογικό από μια σκοπιά, μπορεί να είναι εντελώς ανορθολογικό από μια άλλη. ¹⁶⁰⁸ Δεν θα πρέπει ωστόσο να βιαστούμε να καταστήσουμε αυτή την ερμηνεία απόλυτη, τουλάχιστον όχι πριν εξετάσουμε ορισμένα σημεία στα οποία ο Weber φαίνεται να αναφέρεται σε μια περιεχομενική και όχι απλώς τυπική ορθολογικότητα.

¹⁶⁰⁶ Βλ. Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας*, ό.π., σ. 407-408.

¹⁶⁰⁷ Για αυτή την ερμηνεία, βλ. Κτενάς, «Η πολυθεΐα των αξιών του Μας Βέμπερ και ο ορθολογισμός της εποχής μας», ό.π., σ. 117.

¹⁶⁰⁸ Βλ. π.χ. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 24.

Σε αυτή τη γραμμή σκέψης εντάσσεται πρώτα απ' όλα η έννοια της *Wertrationalität*, με όλα τα προβλήματά της,¹⁶⁰⁹ αλλά και με την αδιαμφισβήτητη σημασία της για τον διανοητή. Ορθολογική δύναται να είναι όχι μόνο μια αμιγώς υπολογιστική πορεία δράσης, αλλά και μια στάση *απολύτως* συνεπής προς μια αξία, η οποία λογίζεται ως μέγεθος που δεν επιδέχεται εκπτώσεις. Στην ίδια λογική κινείται και μια δευτερεύουσα διάκριση που πραγματοποιεί ορισμένες φορές ο Weber ανάμεσα σε τυπική και υλική ορθολογικότητα, αναφερόμενος σε τομείς όπως η οικονομία ή το δίκαιο.¹⁶¹⁰ Και εδώ, η τυπική ορθολογικότητα φαίνεται να σχετίζεται με τον βαθμό της τεχνικά άρτιας, μονοσήμαντης και με ακρίβεια υπολογισμένης δράσης, ενώ η υλική με την πραγμάτωση συγκεκριμένων αξιακών περιεχομένων.¹⁶¹¹

Για να κατανοήσει κανείς καλύτερα τη διάσταση της υλικής ορθολογικότητας, έχει νόημα να στραφεί στην ανασυγκρότηση των τύπων της σχετικής βεμπεριανής προβληματικής από την πένα του Stephen Kalberg. Ο σημαντικός μελετητής του έργου του Weber εντοπίζει τέσσερις μορφές ορθολογικότητας: την πρακτική, που έχει να κάνει με την άμεση και πραγματιστική αντιμετώπιση των περιστάσεων και την επιδίωξη των συμφερόντων του κάθε ατόμου· τη θεωρητική, που αφορά τη διανοητική ταξινόμηση και σύλληψη της πραγματικότητας μέσω αφηρημένων εννοιών· την τυπική (*formal*), που αναπτύσσεται στη βιομηχανική κοινωνία και σχετίζεται με τη διεκπεραίωση των υποθέσεων με βάση καθολικούς κανόνες και φορμαλιστικούς υπολογισμούς· και τέλος την ουσιαστική (*substantive*), η οποία, όπως και η πρακτική, επηρεάζει άμεσα το πράττειν των ανθρώπων, ωστόσο όχι μέσω των απλών υπολογισμών, αλλά με βάση την αναφορά στις αξίες.¹⁶¹² Όπως γράφει ο Kalberg, «αυτός ο τύπος ορθολογικότητας υπάρχει ως εκδήλωση της εγγενούς ικανότητας του ανθρώπου για ορθολογική κατά την αξία δράση».¹⁶¹³

Το ζήτημά μας εδώ δεν είναι να χαθούμε στο σχεδόν αδιάβατο μονοπάτι της αλλού αποκλίνουσας και αλλού συγκλίνουσας ορολογίας που προτείνουν οι διάφοροι σχολιαστές.¹⁶¹⁴ Αυτό που μας ενδιαφέρει, αντίθετα, είναι να διερευνήσουμε με ποια έννοια

¹⁶⁰⁹ Το βασικότερο από αυτά είναι, φυσικά, μέχρι ποιο σημείο η *Wertrationalität* διακρίνεται αυστηρά από την *Zweckrationalität*, στον βαθμό που ο δεδομένος στόχος στην υπηρεσία του οποίου τίθεται η δεύτερη θα μπορούσε κάλλιστα να είναι μια αξία. Ο Weber αναγνωρίζει ρητά αυτό το ενδεχόμενο σε ορισμένα σημεία. Βλ. π.χ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 26, 88, όπου ο στοχαστής μοιάζει να διατυπώνει την άποψη πως, ότι είναι ορθολογικό ως προς κάποια αξία μπορεί να αποτελέσει υλικό σημείο εκκίνησης για μια ορθολογική κατά τον σκοπό δράση. Βλ. και παραπάνω, σ. 34 και 35, υποσημ. 67.

¹⁶¹⁰ Βλ. Swedberg, Agevall, *The Max Weber Dictionary*, ό.π., σ. 284.

¹⁶¹¹ Βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 88-89· *Οικονομία και κοινωνία* 4. *Κοινωνιολογία του δικαίου*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2011, σ. 224-232. Τέτοια «υλικά» αξιακά περιεχόμενα μπορούν να αποτελέσουν, σύμφωνα με τον Weber, ο κομμουνισμός, ο σοσιαλισμός, διάφορες θρησκευτικές ή αισθητικές αξίες, αλλά και η δικαιοσύνη, νοούμενη όχι ως σύνολο αφηρημένων διατάξεων, αλλά ως αποκατάσταση του αισθήματος δικαίου σε συγκεκριμένες συνθήκες και περιπτώσεις.

¹⁶¹² Βλ. Kalberg, «Max Weber's Types of Rationality», ό.π., σ. 1151-1152 για την πρακτική ορθολογικότητα, 1152-1155 για τη θεωρητική, 1155-1157 για την ουσιαστική και 1158-1160 για την τυπική. Πρβλ. την αντίστοιχη ταξινόμηση της ορθολογικότητας από τον Collins στο *Max Weber. A Skeleton Key*, ό.π., σ. 61-63.

¹⁶¹³ Kalberg, «Max Weber's Types of Rationality», ό.π., σ. 1155.

¹⁶¹⁴ Είναι, λόγου χάρη, εμφανές, ότι στις προηγούμενες σελίδες δεν χρησιμοποιήσαμε τον όρο φορμαλιστικός με την έννοια που τον χρησιμοποιεί ο Kalberg. Κατά τη γνώμη μας, αυτή η χρήση

μπορεί να γίνει λόγος, εντός του βεμπεριανού πλαισίου, για μια ουσιαστική, υλική ή αξιακή ορθολογικότητα, ιδίως από τη στιγμή που, όπως είδαμε, ο Weber απορρίπτει απόλυτα τη δυνατότητα της ορθολογικής θεμελίωσης των αξιών. Σε αυτό το πλαίσιο, θα λέγαμε ότι η κατά Kalberg ουσιαστική ορθολογικότητα έχει να κάνει με τον βαθμό της εσωτερικής συνοχής και οργάνωσης ενός αξιακού σύμπαντος. Όπως επισημαίνει ο συγγραφέας, όταν ο Weber κάνει λόγο για ορθολογικότητα σε σχέση με τις αξίες, πολύ συχνά ενδέχεται να μην αναφέρεται σε μία και μόνο κανονιστική αρχή, αλλά «σε ολόκληρα πλέγματα αξιών, τα οποία ποικίλλουν ως προς την συμπεριληπτικότητα, την εσωτερική συνοχή και το περιεχόμενο».¹⁶¹⁵

Έτσι, όταν ο Weber προσπαθεί να σκεφτεί την αξιακά προσανατολισμένη δράση, δεν έχει στο μυαλό του μόνο γενικές αρχές όπως η ελευθερία, η συσσώρευση του πλούτου ή η ασκητικότητα, αλλά και ολόκληρους κόσμους αξιών. Ο βαθμός του εξορθολογισμού κάθε τέτοιου σύμπαντος έχει να κάνει με την ευταξία και την εκλέπτυνση της εσωτερικής του διάρθρωσης, με το επίπεδο της συστηματοποίησης και της ανάπτυξής του, με την αυστηρότητα της ιεράρχησης των επιμέρους αξιακών στοιχείων που το αποτελούν.

Χαρακτηριστική περίπτωση εδώ αποτελεί το επίπεδο της καλλιέργειας ενός θρησκευτικού δόγματος, η στη βάση του ανάπτυξη συγκεκριμένων κρίσεων για κάθε κατηγορία πρακτικών προβλημάτων, όπως και η ρύθμιση μόνο μίας ή περισσότερων σφαιρών του βίου. Ας σκεφτούμε, λόγου χάρη, τη διαφορά ανάμεσα στην πρωτόγονη ευκαιριακή θρησκευτικότητα, τη μαγεία και τους «θεούς της στιγμής»,¹⁶¹⁶ από τη μία, και τη «συστηματοποίηση του θρησκευτικού Δέοντος σε μια “φρονηματική ηθική”», η οποία «συγκροτεί μια ουσιωδώς διαφορετική κατάσταση» και «[δ]ιαρρηγνύει τον στερεότυπο χαρακτήρα των μεμονωμένων κανόνων προς όφελος της “νοηματικής” συνολικής σχέσης του τρόπου ζωής με τον θρησκευτικό σωτηριακό στόχο»,¹⁶¹⁷ από την άλλη. Αντίστοιχα, για να δώσουμε ένα παράδειγμα από την κοσμική σφαίρα, αξίες όπως η ελευθερία, η αλληλεγγύη και η ισότητα, παρότι εμπνέουν ποικίλα κριτικά πολιτικά ρεύματα, μπορούν να διαρθρωθούν, να σταθμιστούν και να οργανωθούν με διαφορετικό τρόπο και με διαφορετικούς βαθμούς αυστηρότητας σε καθένα από αυτά.

Φυσικά, το σημαντικό που πρέπει να παρατηρήσει κανείς εδώ είναι ότι, και σε αυτή την περίπτωση, η «περιεχομενική ορθολογικότητα» αφορά την οργάνωση και τη συστηματοποίηση των θρησκευτικών και, ευρύτερα, των αξιακών περιεχομένων και όχι την ουσία τους. Κατά έναν παράδοξο τρόπο, αξιακή ορθολογικότητα για τον Weber δεν σημαίνει επικύρωση του περιεχομένου των αξιών από τον ορθό λόγο, αλλά εκλεπτυσμένη

παραγνωρίζει ότι τυπικά στοιχεία ορθολογικότητας υπάρχουν όχι μόνο στη νεωτερικότητα αλλά και σε όλους τους πολιτισμούς, πράγμα που γίνεται σαφές ήδη από το γεγονός ότι η βεμπεριανή τυπολογία της δράσης είναι διιστορική. Το ότι το ορθολογικό κατά τον σκοπό πράττειν τείνει στη νεωτερική Δύση να κυριαρχήσει προοδευτικά, δεν σημαίνει ότι δεν απαντά σε άλλες εποχές. Πρβλ. την ερμηνεία του Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, ό.π., σ. 118, που φαίνεται να συμφωνεί μαζί μας εν προκειμένω.

¹⁶¹⁵ Kalberg, «Max Weber's Types of Rationality», ό.π., σ. 1155.

¹⁶¹⁶ Βλ. παραπάνω, σ. 63.

¹⁶¹⁷ Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 225 (δική μας υπογράμμιση). Βλ. και σ. 226, όπου γίνεται λόγος για συστηματική μορφοποίηση και εξορθολογισμό της θρησκευτικής στάσης, κάτι που οδηγεί στη συγκρότηση ενός κοσμοσυστήματος.

οργάνωση και διάταξή τους. Ο βαθμός δε αυτής της εκλέπτυνσης δεν συνεπάγεται τίποτα για το κατά πόσον μια αξία θα πρέπει να γίνει αποδεκτή. Αντιμαχόμενα σύμπαντα αξιών μπορούν κάλλιστα να οργανώνονται εσωτερικά με άψογο τρόπο, αλλά να αδυνατούν να αποκτήσουν δεσμευτικότητα πάνω στις πράξεις των ανθρώπων που δεν δέχονται τις προκείμενές τους.

Ως προς αυτό και ο ίδιος ο Kalberg είναι σαφής, κάνοντας λόγο για έναν «ριζικό προοπτικισμό» της βεμπεριανής περιεχομενικής ορθολογικότητας: «δεν υπάρχει απόλυτη διάταξη “ορθολογικών” αξιών ως ένα σύνολο αιώνιων “κριτηρίων” για το “ορθολογικό” και για τις διαδικασίες του εξορθολογισμού».¹⁶¹⁸ Έτσι, για να επιμείνουμε στο παράδειγμα των θρησκειών, που έχει άλλωστε ιδιαίτερη σημασία στο βεμπεριανό πλαίσιο, η ορθολογική συστηματοποίηση του κομφουκιανισμού, του προτεσταντισμού και του βουδισμού απολήγει σε εντελώς διαφορετικές κατευθύνσεις και συνέπειες για την πρακτική οργάνωση της ζωής. «“Εναργής” και συνειδητοποιημένος, με αυτοκυριαρχία και ηρεμία, είναι επίσης και ο κομφουκιανός, ο πουριτανός, ο βουδιστής όπως και κάθε άλλος μοναχός, ο Άραβας σείχης, ο Ρωμαίος συγκλητικός. Αλλά αυτό που διαφέρει είναι η βάση και το νόημα της αυτοκυριαρχίας».¹⁶¹⁹

Νομίζουμε ότι αυτή η ερμηνεία συνάδει με το γενικότερο πνεύμα του βεμπεριανού έργου, που αποδίδει ιδιαίτερη σημασία στις ποικίλες και αντικρουόμενες βάσεις του (εξ)ορθολογισμού. «Υπάρχει, λόγου χάρη, εξορθολογισμός του μυστικιστικού στοχασμού, μιας στάσης, δηλαδή, που, ιδωμένη από άλλες πλευρές της ζωής, είναι ολότελα ανορθολογική, όπως ακριβώς και ο εξορθολογισμός της οικονομικής ζωής, της τεχνικής, της επιστημονικής εργασίας, της εκπαίδευσης, του πολέμου, του δικαίου και της διοίκησης. Πέρα απ’ αυτό, καθεμία από αυτές τις περιοχές μπορεί να εξορθολογιστεί με βάση πολύ διαφορετικές έσχατες αξίες και σκοπούς κι ό,τι είναι ορθολογικό απ’ τη μια οπτική μπορεί κάλλιστα να είναι ανορθολογικό από μια άλλη».¹⁶²⁰

Εξάλλου, θα πρέπει να τονίσουμε ότι αυτή η έμφαση στην ποικιλία των νοηματικών βάσεων του ορθολογισμού δεν αξιοποιείται από τον στοχαστή αποκλειστικά στο πλαίσιο της πολεμικής απέναντι στις διάφορες προσπάθειες θεμελιωτισμού. Αντίθετα, προσανατολίζει και τις έρευνες του Weber που αφορούν την αναζήτηση των ιδιαιτεροτήτων ενός πολιτισμού, ιδίως του δυτικού. Μακριά από την ιδέα ότι υπάρχουν ουσιαστικά ορθολογικοί και ανορθολογικοί τρόποι οργάνωσης της ζωής, του δικαίου ή της

¹⁶¹⁸ Kalberg, «Max Weber's Types of Rationality», ό.π., σ. 1155-1156. Πρβλ. Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, ό.π., σ. 131-134, ενότητα «Conflicts of Rationality», όπου δίνεται έμφαση στην «εμπειρική» θεματοποίηση της έννοιας της ορθολογικότητας στην οποία προβαίνει ο Weber, ως επιστήμονας που μελετά το πραγματικό και όχι ως φιλόσοφος. Ενδιαφέρον παρουσιάζει και η παρατήρηση του συγγραφέα περί της συχνής θέσης της λέξης «ορθολογικός» εντός εισαγωγικών στο βεμπεριανό έργο (σ. 132). Από τη μεριά μας, ωστόσο, δεν θα αποδίδαμε τη χρήση των εισαγωγικών στον δανεισμό του όρου από την καθομιλουμένη, αλλά στην ανάδειξη της προβληματικής, συγκρουσιακής και όχι μονοσήμαντης έννοιάς του.

¹⁶¹⁹ Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 273.

¹⁶²⁰ Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 24 (με τροποποίηση της μετάφρασης).

οικονομίας, ο στοχαστής προσπαθεί να εντοπίσει τον προσίδιο χαρακτήρα μιας κουλτούρας στην ιδιοτυπία της ορθολογικότητάς της.¹⁶²¹

Συνελόντι ειπείν, για τον Weber ο ορθολογισμός δεν μπορεί ποτέ να καθαγιάσει τις βάσεις από τις οποίες εκκινεί, τα ίδια του τα αξιώματα. Αυτό δεν οφείλεται σε κάποια παράλειψη ή στην απροθυμία αναστοχαστικής κρίσης, αλλά στην ίδια τη σύλληψη της ορθολογικότητας ως μιας δύναμης οργάνωσης, δράσης και εξαγωγής συμπερασμάτων χωρίς χάσματα και αντιφάσεις, με βάση τους κανόνες της τυπικής λογικής. Όπως όμως στο πλαίσιο της τυπικής λογικής οι αφετηρίες ενός συλλογισμού πρέπει να προέλθουν από κάπου αλλού, έτσι και στη βεμπεριανή σύλληψη της ορθολογικότητας οι κινητήριες αρχές που προσανατολίζουν το ορθολογικό σκέπτεσθαι και πράττειν έλκουν την καταγωγή τους από δυνάμεις τις οποίες ο στοχαστής ονομάζει ανορθολογικές (*irrational*), αν και ορθότερα θα μπορούσαμε να τις θεματοποιήσουμε ως μη-ορθολογικές. Πρόκειται για μεγέθη όπως η κουλτούρα, η θρησκεία, το χάρισμα και το βίωμα της εκλογής και της στράτευσης σε μια αξία, μεγέθη που δεν είναι θετικά ανορθολογικά ή παράλογα, αλλά και δεν εξαντλούνται σε ορθολογικούς υπολογισμούς, δεν μπορούν να παραχθούν με βάση αυτούς ή να αναχθούν σε αυτούς.

Από εκεί και πέρα, η δύναμη του ορθολογισμού είναι τεράστια και ασκεί, αν και σε διαφορετικό βαθμό και με διαφορετικό τρόπο,¹⁶²² την επίδρασή της σε κάθε άνθρωπο και πολιτισμό, ωθώντας προς την κατεύθυνση της εσωτερικής συνοχής, της συνέπειας προς τα αξιώματα που συνειδητά ή ασυνείδητα θέτει κανείς στη βάση της συμπεριφοράς και της κοσμοθεώρησής του. Σε αυτό το πλαίσιο, η επιστήμη, ως κατεξοχήν ορθολογική δραστηριότητα και εξορθολογιστική δύναμη, μπορεί να προσφέρει σε όποιον την αναζητά τη διαύγεια και τη συνειδητότητα,¹⁶²³ προβάλλοντας την απαίτηση της μη αντίφασης προς τον ίδιο μας τον εαυτό, της διανοητικής και ηθικής εντιμότητας. Δεν μπορεί ωστόσο να μας απαλλάξει από την ευθύνη της επιλογής των θεμελιωδών αξιών και στάσεων της ζωής μας.

~

Αντίστοιχες δυσκολίες παρουσιάζει η θεματοποίηση της έννοιας του ορθολογισμού και στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη. Εδώ, το ζήτημα ανακινείται κυρίως με βάση τη σύλληψη και την ανάδειξη των ορίων αυτού που ο φιλόσοφος ονομάζει, όπως έχουμε δει,

¹⁶²¹ Αυτό, παραδείγματος χάρη, γίνεται ιδιαίτερα σαφές στον πρόλογο της *Προτεσταντικής ηθικής*, ό.π., σ. 24, όπου γίνεται λόγος για τον «ιδιόμορφο ορθολογισμό της δυτικής κουλτούρας». Βλ. και σ. 60, όπου τίθεται το ερώτημα της προέλευσης της «ιδιαιτέρας [και] συγκεκριμένης μορφής ορθολογικής σκέψης» που προσιδιάζει στον σύγχρονο καπιταλισμό.

¹⁶²² Βλ. π.χ. Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 140, όπου γίνεται λόγος για το άνισο εξορθολογιστικό δυναμικό των διαφόρων θρησκειών: «ο ιουδαϊσμός και ο χριστιανισμός, για παράδειγμα, που ευνοούν μια συμπεριφορά “κυριαρχίας επί του κόσμου”, έχουν ένα πολύ πιο σημαντικό δυναμικό εξορθολογισμού από τον “ινδικό” δρόμο της “εξωκοσμικής φυγής”».

¹⁶²³ Βλ. Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, ό.π., σ. 124-126, ενότητα «Rationality as Consciousness». Σημειώνονται παρεμπιπτόντως και οι υπόλοιπες διαστάσεις της ανάλυσης του Albrow: η ορθολογικότητα ως ιδέα, ως λογική, ως υπολογισμός, ως επιστήμη, ως δράση και ως δομή.

συνολοταυτιστική λογική. Καθότι μάλιστα η συνολοταυτιστική λογική είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με τη συνολοταυτιστική οντολογία, η οποία επιχειρεί να σκεφτεί τον κόσμο στη βάση των αρχών της καθοριστικότητας και της ταυτότητας,¹⁶²⁴ δεν είναι λίγοι οι μελετητές που έχουν επισημάνει ότι, για τον Καστοριάδη, η κριτική της συνολοταυτιστικής λογικής αναδύεται μέσα από την πολεμική ενασχόλησή του με την «κληρονομημένη σκέψη» και την οντολογία που αυτή προτάσσει.¹⁶²⁵

Εξάλλου, όπως μας θυμίζει ο Nicolas Poirier, η διδακτορική διατριβή που στόχευε να εκπονήσει ο Καστοριάδης όταν έφτασε στη Γαλλία –μια διατριβή που δεν ολοκληρώθηκε τελικά ποτέ– είχε να κάνει με τα όρια της λογικής και θα πραγματοποιούνταν υπό την επίβλεψη του λογικολόγου της Σορβόνης René Poirier.¹⁶²⁶ Ο ορθολογισμός και τα προβλήματα που τον συνοδεύουν είναι λοιπόν ένα ζήτημα που απασχολεί τον φιλόσοφο από τα πρώτα του διανοητικά βήματα.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Καστοριάδης παρατηρεί συχνά ότι η συνολοταυτιστική λογική, παρότι συλλαμβάνει πετυχημένα ορισμένες όψεις του κόσμου, δεν μπορεί να εξαντλήσει την πραγματικότητα.¹⁶²⁷ Το ότι η πραγματικότητα και η ζωή δεν ανάγονται στις ορθολογικές τους διαστάσεις φαίνεται εύλογο και πειστικό. Πιο δύσκολο είναι, ωστόσο, να προσδιορίσει κανείς σε τι ακριβώς συνίστανται, κατά τον διανοητή, αυτές οι ορθολογικές ή συνολοταυτιστικές διαστάσεις. Έτσι, πολύ συχνά, οι σχολιαστές του συνδέουν το συνολοταυτιστικό στοιχείο με την «τυπική λογική»¹⁶²⁸ ή με τη λογική «*stricto sensu*».¹⁶²⁹

¹⁶²⁴ «Εδώ και είκοσι πέντε αιώνες, η ελληνοδυτική σκέψη συγκροτείται, αναπτύσσεται, διευρύνεται, εκλεπτύνεται πάνω σ' αυτή τη θέση: είναι, σημαίνει είναι κάτι το καθορισμένο (*είναι τι*), λέγειν, σημαίνει λέγειν κάτι το καθορισμένο (*τί λέγειν*) [...] Αυτή η εξέλιξη, που στηρίζεται στις απαιτήσεις μιας διάστασης του λέγειν και που ισοδυναμεί με τη δεσποτεία και την αυτονόμηση αυτής της διάστασης, δεν ήταν ούτε τυχαία ούτε αναπόφευκτη· ήταν η θέσμιση από τη Δύση της σκέψης ως Λόγου (*ratio*)». Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 319. Ο Καστοριάδης μάλιστα θα προσπαθήσει, μετά την έκδοση του *magnum opus* του, να επεξεργαστεί ορισμένες πρώτες αρχές μιας άλλης λογικής και σκέψης, που δεν θα εξαντλούνταν στη συνολοταυτιστική διάσταση. Βλ. «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», ό.π. Εντούτοις, αυτή η προσπάθεια θα παραμείνει σε ένα σχετικά πρώιμο στάδιο, ενώ και ο ίδιος θα επισημάνει πολλές φορές ότι, ακόμη και για να μιλήσουμε για το μάγμα, χρειαζόμαστε το συνολοταυτιστικό. Έτσι, σε γενικές γραμμές, κάθε φορά που στο έργο του συναντάμε την έννοια του ορθολογισμού, πρόκειται για τη συνολοταυτιστική λογική. Υπάρχει μία μερική εξαίρεση που αφορά δύο μόνο σελίδες της *Φαντασιακής θέσμησης* (ό.π., σ. 129-130), με την οποία θα ασχοληθούμε παρακάτω.

¹⁶²⁵ Βλ. Klooger, «Ensemblistic-Identitary Logic (Ensidic Logic)», ό.π., σ. 108-109.

Παπαδημητρόπουλος, *Ορθολογική κυριαρχία και ελευθερία στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., σ. 10-20· Thibault, *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, ό.π., σ. 19-20.

¹⁶²⁶ Βλ. Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 41-57. Ορισμένα από τα χαρακτηριστικά κείμενα αυτής της περιόδου, όπως λόγου χάρη το «Introduction à la logique axiomatique» περιλαμβάνονται στον τόμο Castoriadis, *Histoire et création*, ό.π. Για το ζήτημα της κριτικής του Καστοριάδη στη σύλληψη της λογικής τόσο από τον Kant όσο και από τον Hegel, βλ. και Φαράκλας, «Καστοριάδης και Έμιλ Λασκ. Το φαντασιακό ως υπεραισθητό», ό.π.

¹⁶²⁷ Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, «Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», ό.π., σ. 96.

Πρβλ. Caumières, Tomès, *Pour l'autonomie*, ό.π., σ. 119.

¹⁶²⁸ Βλ. Παπαδημητρόπουλος, *Ορθολογική κυριαρχία και ελευθερία στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., σ. 17-18· Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 126-127, 179· Stephanatos, «Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis», ό.π., σ. 120, όπου δίπλα στην τυπική λογική προστίθεται ως τμήμα της «συνηθισμένης λογικής μας» και η «διαλεκτική» λογική.

¹⁶²⁹ Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 127.

Ωστόσο, ενώ η τυπική λογική είναι σίγουρα απολύτως κεντρική για την έννοια του συνολοταυτιστικού, δεν θα πρέπει να παραλείψουμε να προσθέσουμε ότι το συνολοταυτιστικό συνδέεται συχνά, από τον ίδιο τον φιλόσοφο, και με το στοιχείο της λειτουργικότητας,¹⁶³⁰ αλλά και με αυτό που συνήθως ονομάζεται εργαλειακή λογική.¹⁶³¹

Έτσι, ο Καστοριάδης –κατά τρόπο μάλλον παράδοξο, δεδομένης της κριτικής που, όπως έχουμε παρατηρήσει, ασκεί στη βεμπεριανή έννοια της ορθολογικότητας κατά τον σκοπό¹⁶³²– φαίνεται να ταυτίζει, και μάλιστα σε δύο διαφορετικές περιστάσεις, τη συνολοταυτιστική λογική με την *Zweckrationalität*. Μιλώντας για τη σχέση των μέσων προς τους σκοπούς, όπως αυτή γίνεται κατανοητή στο πλαίσιο μιας –περιορισμένης και προβληματικής, αλλά όχι και ανύπαρκτης– μηχανιστικής αντίληψης για την πραγματικότητα, γράφει ότι «σε αυτές τις περιπτώσεις, και οι σκοποί και τα μέσα υποτίθεται ότι βρίσκονται σε μian ορθολογική και, κατά τη δική μου ορολογία, συνολιστική-ταυτιστική σχέση. Δηλαδή: δεδομένων των συνθηκών και των όρων, συμπεριλαμβανομένης και όποιας γνώσης μπορεί να έχει αυτός που δρα, δεδομένων των σκοπών του, δεδομένου του τι γνωρίζει ή νομίζει ότι γνωρίζει για το αντικείμενό του [...] δρα ή θα έπρεπε να δρα με τον πιο ορθολογικά αποτελεσματικό τρόπο».¹⁶³³

Μάλιστα, ο φιλόσοφος επισημαίνει ότι ο όρος που επιλέγει ο Weber για να χαρακτηρίσει τη δράση που συναρμολογεί τα πιο αποτελεσματικά μέσα με έναν δεδομένο σκοπό είναι μάλλον παραπλανητικός, καθώς σε αυτή την περίπτωση η ορθολογικότητα αφορά ακριβώς τα μέσα και όχι τον σκοπό. «Ο όρος, για μια φορά ατυχής, του Weber, *Zweckrationalität*, στην πραγματικότητα σημαίνει *Mittelnrrationalität*, την ορθολογικότητα των χρησιμοποιούμενων μέσων, η οποία δεν μπορεί προφανώς να εκτιμηθεί, παρά σε σχέση προς έναν τεθειμένο και επιδιωκόμενο από τον πράττοντα σκοπό, ενώ η έκφραση: “ορθολογικότητα κατά τελικότητα ή ως προς τους σκοπούς” [rationalité en finalité ou quant aux fins] δημιουργεί στη γαλλική μια απαράδεκτη αμφισημία».¹⁶³⁴

Ποια είναι όμως τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της συνολοταυτιστικής λογικής;¹⁶³⁵
Εξετάζοντας ορισμένα τυπικά παραδείγματα της που φέρνει ο Καστοριάδης –«[έ]νας

¹⁶³⁰ Θυμίζουμε εδώ ότι η συνολοταυτιστική διάσταση των θεσμών μιας κοινωνίας είναι αυτή που τους προσδίδει τη λειτουργικότητά τους και ότι η ιδιαιτερότητα της εκάστοτε θέσμισης περνάει ακριβώς μέσα από τον προσανατολισμό αυτής της λειτουργικότητας από το φανταστικό. Φυσικά, αυτός ο προσανατολισμός δεν είναι «εξωτερικός», στρίψιμο του πηδαλίου ενός ουδέτερου σκάφους, αλλά εγγραφή μέσα στην ίδια την υλικότητα της κοινωνικής λειτουργικότητας. Βλ. παραπάνω, σ. 156-161.

¹⁶³¹ Βλ. ενδεικτικά *Ο Κορνήλιος Καστοριάδης στο Μιλάνο. Μια συζήτηση για το κοινωνικό φανταστικό με ιταλούς αναρχικούς*, Αθήνα: Ελευθεριακή κουλτούρα, 2015, σ. 8 (με τροποποίηση της μετάφρασης): «Σε κάθε κοινωνία υπάρχει η ταυτιστική διάσταση, η λογική, η λειτουργική και εργαλειακή διάσταση».

¹⁶³² Βλ. παραπάνω, σ. 346-347.

¹⁶³³ Καστοριάδης, «Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», ό.π., σ. 87. Πρβλ. «The Social-Historical. Mode of Being, Problems of Knowledge», ό.π., σ. 44, όπου ο όρος *Zweckrationalität* μπαίνει σε παρένθεση για να επεξηγήσει τον όρο *ensidic logic*.

¹⁶³⁴ Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», ό.π., σ. 48.

¹⁶³⁵ Τα στοιχεία αυτά έχουν ήδη αναλυθεί στο κεφάλαιο για την καστοριαδική οντολογία. Βλ. παραπάνω, σ. 193-195. Εδώ τα υπενθυμίζουμε συνοπτικά, προκειμένου να καταλήξουμε στη σχέση του ορθολογισμού με τις αξίες, όπως γίνεται αντιληπτή από τον Καστοριάδη. Σε κάθε περίπτωση, σημαντικό κείμενο για τη συνολοταυτιστική λογική είναι το «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα

τράγος δεν μπορεί να είναι συγχρόνως τράγος και ελάφι· δύο και δύο κάνουν τέσσερα· δεν υπάρχει καπνός χωρίς φωτιά· συγκεκριμένα αίτια παράγουν συγκεκριμένες συνέπειες»¹⁶³⁶— νομίζουμε ότι δεν θα απείχαμε πολύ από την αλήθεια αν ισχυριζόμασταν ότι πρόκειται για έναν συνδυασμό των αρχών που διέπουν τη μαθηματική θεωρία των συνόλων και εκείνων της τυπικής λογικής, όπως έχουν διατυπωθεί από τον Αριστοτέλη. Εξού και η λέξη *ensidique* που πλάθει ο Καστοριάδης, μέσα από τη σύνθεση του *ensembliste* και του *identitaire*. Όπως σημειώνει ο Jeff Klooger, η συνολοταυτιστική λογική «είναι *συνολιστική*, στον βαθμό που έχει να κάνει με σχήματα για την ένωση αντικειμένων σε σύνολα [wholes or ensembles]· και είναι *ταυτιστική* στον βαθμό που θέτει την απόλυτη και πλήρη ταυτότητα με τον εαυτό ή την καθοριστικότητα των αντικειμένων ως βάση για την ένωση και τον χωρισμό τους».¹⁶³⁷

Αυτό ωστόσο που πρέπει να τονιστεί είναι ότι τόσο οι προερχόμενες από την αριστοτελική φιλοσοφία αρχές της ταυτότητας, της μη αντίφασης και του αποκλειόμενου τρίτου, που αποτελούν τους βασικούς πυλώνες της καθοριστικότητας, δηλαδή της θέασης του είναι ως είναι-καθορισμένου, όσο και οι ιδιότητες που απορρέουν από τη θεωρία των συνόλων του Cantor,¹⁶³⁸ προϋποθέτουν κατά τον Καστοριάδη μια οντολογική γένεση, μια θεμελιώδη δημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού, η οποία λαμβάνει χώρα μέσα από τα πλέον πρωταρχικά σχήματα του *λέγειν* και του *τεύχειν*.

Ο συνολισμός πρέπει να τεθεί ως κοινωνικός θεσμός, το ίδιο και η ταυτότητα: τα τελεστικά σχήματα του χωρισμού και της ένωσης, που προϋποτίθενται τόσο από τη γλώσσα όσο και από κάθε άλλον κοινωνικό θεσμό, αποκόπτουν και συγκροτούν ως χωριστά αντικείμενα στοιχεία της ηρακλείτειας ροής του γίνεσθαι,¹⁶³⁹ τα οποία μόνο ως προς μια πολύ συγκεκριμένη οπτική γωνία μπορούν να θεωρηθούν χωριστά. Έτσι, η ταυτότητα και το σύνολο θεσμίζονται, αποτελούν πρωτοθεσμούς που τίθενται στη βάση όλων των υπολοίπων: «Θέτοντας το σημείο, το κοινωνικό φαντασιακό κάνει να υπάρξει, για πρώτη φορά στο ξετύλιγμα του σύμπαντος, η *ταυτότητα*, όπως δεν υπάρχει και δεν μπορεί να υπάρξει πουθενά αλλού· *θεσμίζει* την ταυτότητα και τη θεσμίζει μέσα στη *φιγούρα* και μέσω αυτής».¹⁶⁴⁰

Η συγκεκριμένη θέση μοιάζει μάλλον υπερβολική, ιδίως από τη στιγμή που είναι εμφανές ότι τόσο η ταυτότητα, όσο και άλλα αντίστοιχα σχήματα χωρισμού και ένωσης, υπάρχουν με έναν τρόπο και στον ζωικό κόσμο: τα ζώα αναγνωρίζουν το ένα το άλλο και δεν ζουν προφανώς σε ένα απολύτως ρευστό σύμπαν, αλλά σε ένα περιβάλλον που οργανώνεται με βάση μερισμούς, κανονικότητες και, αν μας επιτρέπεται η έκφραση, μονιμότητες. Σε αυτό

της αυτονομίας», ό.π., στις σ. 304-308 του οποίου συζητώνται οι «βασικοί τελεστές» της: η αρχή της ταυτότητας, της μη αντίφασης, του αποκλεισμού του τρίτου όρου, η ισοδυναμία ιδιότητα=κλάση, η προϋπόθεση της ύπαρξης σχέσεων ισοδυναμίας και καλής διάταξης και η καθοριστικότητα.

¹⁶³⁶ Καστοριάδης, «Από τη μονάδα στην αυτονομία», ό.π., σ. 154.

¹⁶³⁷ Klooger, «Ensemblistic-Identitary Logic (Ensidic Logic)», ό.π., σ. 111.

¹⁶³⁸ Θυμίζουμε με συντομία τη σημασία που αποδίδει από αυτή την άποψη ο Καστοριάδης στον περίφημο «αφελή ορισμό» των συνόλων του Georg Cantor: «Ένα σύνολο είναι μια συλλογή σε ένα όλον ορισμένων και καλώς διακεκριμένων αντικειμένων της εποπτείας μας ή της σκέψης μας. Τα αντικείμενα αυτά ονομάζονται στοιχεία του συνόλου». Cantor, «Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre», ό.π., σ. 481

¹⁶³⁹ Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 350, όπου χρησιμοποιείται αυτή η έκφραση.

¹⁶⁴⁰ Στο ίδιο.

το πλαίσιο, και ο ίδιος Καστοριάδης μαλακώνει τη σκληρότητα της θέσης του, σημειώνοντας ότι η θέσμιση των συνόλων και της ταυτότητας, η θέσμιση λοιπόν της ίδιας της λογικής,¹⁶⁴¹ δεν είναι πλήρως αυθαίρετη, καθώς βασίζεται εν μέρει στο *ούτως είναι* του προκοινωνικού κόσμου, στον οποίο κατά κάποιον τρόπο ήδη υπάρχουν σύνολα, κλάσεις, διαφορές και ομοιότητες.

Γράφει λοιπόν ότι η ταυτιστική λογική ισοδυναμεί «με οντολογική απόφαση πάνω σ' αυτό που είναι και στον τρόπο που είναι: αυτό που είναι, είναι με τέτοιον τρόπο, που μέσα του υπάρχουν σύνολα (ταυτιστικά πράγματα και σχέσεις). Απόφαση που είναι συγχρόνως έκφραση μιας δημιουργίας, μιας οντολογικής γένεσης: σύνολα, αυτά τα σύνολα, και το είδος σύνολο, από εδώ και πέρα τίθενται-θεσμίζονται, και έτσι βρίσκονται μέσα σε μια καινούρια περιοχή του είναι [δηλαδή την κοινωνική θέσμιση]. Δεν μπορούμε να σκεφτούμε αυτή τη δημιουργία χωρίς μια *sui generis* σχέση μερικής στήριξης σ' αυτό που προηγείται από αυτή· η θεσμισμένη από το λέγειν συνόλιση στηρίζεται εν μέρει στο γεγονός ότι αυτό που βρίσκει μπροστά της είναι εν μέρει συνολισμοί. Αυτή η *sui generis* σχέση μερικής στήριξης είναι η *έρεση* της κοινωνίας πάνω στην πρώτη φυσική στιβάδα του δεδομένου».¹⁶⁴²

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Γιάννης Λαζαράτος μάς καλεί να εστιάσουμε την προσοχή μας σε ένα παράθεμα που φαίνεται να δίνει μια διέξοδο από τη φαινομενική αντίφαση της ριζικότητας της κοινωνικής δημιουργίας, από τη μία, και της έρεσης σε κάτι ήδη δεδομένο, από την άλλη, μέσω του τονισμού ότι η συνολοταυτιστική διάσταση του προκοινωνικού κόσμου δεν αναπαράγεται αυτούσια στη συνολοταυτιστική διάσταση των κοινωνικών θεσμών· αντίθετα, «η κοινωνία οφείλει να δημιουργήσει *de novo* και με νέες δαπάνες κάποιο πράγμα που μοιάζει με τα θεμελιώδη φυσικά δεδομένα (αυτά της ζωής), αλλά δεν είναι καθόλου αντίτυπο ή αντίγραφο τους».¹⁶⁴³

Σε κάθε περίπτωση, καθίσταται μάλλον σαφές ότι, και στο πλαίσιο του καστοριαδικού έργου, η ορθολογικότητα γίνεται αντιληπτή ως ένα μέγεθος που, κινητοποιώντας θεμελιώδεις τελεστικές κατηγορίες και οργανωτικά σχήματα ένωσης, χωρισμού και συλλογισμού, μπορεί να οδηγήσει χωρίς αντιφάσεις και κενά σε θεωρητικά και πρακτικά

¹⁶⁴¹ Βλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 177-179.

¹⁶⁴² Στο ίδιο, σ. 327. Πρβλ. Klooger, «Ensemblistic-Identitary Logic (Ensidic Logic)», ό.π., σ. 113-114, όπου σημειώνεται ότι η αποτελεσματικότητα και η εφαρμοσιμότητα της συνολοταυτιστικής λογικής ποικίλλει ανάλογα με τον βαθμό στον οποίο αυτή ανταποκρίνεται στη φύση και την οργάνωση του πεδίου που προσπαθεί να θεματοποιήσει. Έτσι, αν βρίσκει αρκετά μεγάλη εφαρμογή στα μεγέθη της κλασικής φυσικής, δεν συμβαίνει το ίδιο με την κβαντομηχανική, την ανθρώπινη ψυχή και την κοινωνία. Παρ' όλα αυτά, ο Klooger υπογραμμίζει ορθά ότι δεν έχουμε εδώ να κάνουμε απλώς με μια διαφορά βαθμού, καθώς «καμία περιοχή της πραγματικότητας δεν στερείται ποτέ πλήρως τα συνολοταυτιστικά χαρακτηριστικά [αλλά και] καμία περιοχή της πραγματικότητας δεν ανάγεται ποτέ πλήρως» σε αυτά (σ. 114). Βλ. και Tranchant, *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, ό.π., σ. 70-73, ενότητα «Immanence objective de la rationalité ensembliste-identitaire: décision ontologique et étayage».

¹⁶⁴³ Καστοριάδης, «Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης», ό.π., σ. 356, παρατίθεται στο Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 181. Κατά τον Tranchant, (*Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, ό.π., σ. 72), «[η] έννοια της έρεσης επιτρέπει να παραδεχτούμε μια σημαντική αντιστοιχία ανάμεσα στη λογική και το πραγματικό, χωρίς εντούτοις αυτή η αντιστοιχία να συγκροτεί την ολότητα του διαθέσιμου νοήματος».

αποτελέσματα και συμπεράσματα.¹⁶⁴⁴ Αυτός θα πρέπει να θεωρείται και ο λόγος που η συνολοταυτιστική λογική συνυφαίνεται τόσο στενά με την εργαλειακότητα και την αποτελεσματικότητα. Καθώς όμως ο ορθολογισμός βασίζεται στην τυπική λογική και τη θεωρία των συνόλων, έχει φορμαλιστικό και λειτουργικό χαρακτήρα, συνεπώς δεν θα μπορούσε ποτέ να κρίνει αποτελεσματικά αυτό που τον κατευθύνει και τον προσανατολίζει, θέτοντας τα ιδιαίτερα περιεχόμενα και τους στόχους του.

Αυτό ακριβώς είναι και το νόημα της αλληλοδιαπλοκής του συνολοταυτιστικού και του φαντασιακού στοιχείου στη θεώρηση του Καστοριάδη. Παρότι το κοινωνικό φαντασιακό δεν μπορεί παρά να ενσαρκωθεί στη λειτουργικότητα των θεσμών, εκείνο είναι που καθορίζει τη λειτουργικότητα και όχι το αντίστροφο. Η στοιχειώδης λειτουργικότητα και ο ορθολογισμός υπάρχουν σε κάθε κοινωνία, αποτελώντας τον διιστορικό και διαπολιτισμικό πόλο της θέσμησης. Επομένως, αυτό που αποτελεί την πηγή της ιστορικοπολιτισμικής ποικιλομορφίας είναι το φαντασιακό.¹⁶⁴⁵

Και για τον Καστοριάδη, λοιπόν, ο ορθολογισμός αδυνατεί να απορρίψει ή να επικυρώσει τα περιεχόμενα ενός πολιτικού προτάγματος. Καθότι οι κοινωνικοπολιτικές αξίες, συμπεριλαμβανομένης της ισότητας και της ελευθερίας, είναι φαντασιακές δημιουργίες,¹⁶⁴⁶

¹⁶⁴⁴ Ο Tranchant (στο ίδιο, σ. 67) αποκαλεί την έννοια της συνολοταυτιστικής λογικής «πραξεολογική σύλληψη της ορθολογικότητας». Ο χαρακτηρισμός μπορεί να γίνει δεκτός, με τη σημείωση ωστόσο ότι μέσα σε αυτή την πράξη περιλαμβάνεται προφανώς και η διανοητική σύλληψη και οργάνωση του κόσμου.

¹⁶⁴⁵ Όπως μάλιστα έχουμε αναφέρει, θα μπορούσε με μία έννοια να ειπωθεί ότι, για τον Καστοριάδη, η φαντασία είναι αυτή που γεννά τον λόγο, καθώς ακόμη και τα πιο στοιχειώδη σχήματα της ανθρώπινης λογικής προϋποθέτουν τη φαντασιακή ικανότητα της γλώσσας και του συμβολισμού, της θέσης τινός αντί τινός, *quid pro quo*, κάτι που για τον διανοητή αποτελεί μια φαντασιακή δημιουργία. Πράγματι, υπάρχουν σημεία στα οποία ο φιλόσοφος διατυπώνει ρητά μια τέτοια άποψη. Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 422· «Παιδεία και δημοκρατία», ό.π., σ. 75. Αυτή η θέση φυσικά δημιουργεί προβλήματα για τους τρόπους με τους οποίους η φαντασία παράγει τον ορθολογισμό, ιδίως από τη στιγμή που από το καστοριαδικό έργο απουσιάζει πλήρως μια εκτενής επεξεργασία του ζητήματος, κάτι που έχει επισημανθεί ήδη από τον Κώστα Σιμόπουλο («Φαντασιακή δημιουργία ή φαντασιακός αυτοεγκλωβισμός», ό.π.). Χωρίς να θέλουμε να εισέλθουμε σε ένα τεράστιο ζήτημα που δεν μπορεί να επιλυθεί εδώ, θεωρούμε πολύ πιθανόν ο Καστοριάδης να μην ήταν αρνητικός στην εκδοχή ενός συνδυασμού της δικής του φιλοσοφίας με κάποια στοιχεία της καντιανής υπερβατολογικής λογικής. Σε αυτό το πλαίσιο, μια καστοριαδική υπερβατολογική φιλοσοφία θα συμπληρωνόταν α) από την ανάδειξη της ριζικότητας της φαντασίας, η οποία ακριβώς είναι δημιουργική και όχι παραγωγική, πράγμα που σημαίνει ότι γεννά ακόμη και τα πιο στοιχειώδη σχήματα της σκέψης, β) από την έμφαση στον κοινωνικο-ιστορικό χαρακτήρα του ορθολογισμού, κάτι που επηρεάζει ακόμη και την ανθρώπινη αντίληψη για κατηγορίες τόσο θεμελιώδεις όσο η αιτιότητα και για αντίστοιχες «μορφές της εποπτείας» όπως ο χρόνος και ο χώρος και γ) από την κατάδειξη ότι τα κατηγοριακά σχήματα δεν τυχαίνει να εφαρμόζουν στην πραγματικότητα με βάση μια «ευτυχή σύμπτωση», αλλά ερείδονται στο *ούτως είναι* της πρώτης φυσικής στιβάδας. Προς επίρρωση αυτής της ερμηνείας, θα επιμέναμε σε σημεία όπως η σ. 132 από το κείμενο «Ψευδοχάος, χάος και κόσμος», όπου ο Καστοριάδης γράφει: «βεβαίως και η ενότητα και η ουσία και η αιτιότητα κ.λπ. είναι πράγματι απριωρικές μορφές της δικής μας σκέψης. Αλλά οι απριωρικές αυτές μορφές δεν θα είχαν καμία σημασία αν δεν υπήρχε κάτι στα φαινόμενα που να ανταποκρίνεται σε αυτές».

¹⁶⁴⁶ Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Φύση και σημασία της ισότητας», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 222. Βλ. και σ. 220: «Η προσπάθεια θεμελίωσης της ισότητας όπως και της ελευθερίας, δηλαδή της ανθρώπινης *αυτονομίας*, σ' ένα εξωκοινωνικό θεμέλιο είναι εγγενώς αντινομική. Είναι η ίδια η εκδήλωση της ετερονομίας. Αν είχε θεσπιστεί διά διατάγματος η ελευθερία (ή εξάλλου και η

δεν είναι δυνατόν να θεμελιωθούν ορθολογικά, ήδη για τον λόγο ότι κάθε κοινωνικο-ιστορική θέσμιση «κάνει να αναδυθούν καινούργιες σημασίες, οι οποίες δεν ήταν προσιτές πριν».¹⁶⁴⁷ Οι αξίες μπορούν μόνο, εφόσον επιλέξει κανείς να αφοσιωθεί σε αυτές, να διαυγαστούν ορθολογικά και να αποτελέσουν αφετηρίες για μια πολιτική δράση η οποία, παρότι δεν είναι θεμελιώσιμη ή εγγυημένη, δεν είναι ούτε μυωπική ή τυχαία. Ακριβώς εδώ έγκειται και η σημασία μιας άλλης διάστασης της ορθολογικότητας, την οποία ο Καστοριάδης συσχετίζει με τον αρχαίο αθηναϊκό θεσμό του *λόγον διδόναι*, δηλαδή του συνειδητού καταλογισμού των πράξεων, της υπεύθυνης λογοδοσίας και της ανάληψης της ευθύνης εκ μέρους του πράττοντος για τις επιλογές του.¹⁶⁴⁸

Στο θεωρητικό σκέλος, σημαντικότερο μέρος αυτής της διαδικασίας της αναστοχαστικής λογοδοσίας αποτελεί για τον Καστοριάδη και η προσπάθεια της όσο το δυνατόν συνεπέστερης λογικής επεξεργασίας των πολιτικών επιλογών. Με τρόπο εντελώς ανάλογο με τον βεμπεριανό, ο φιλόσοφος αποδίδει σε αυτό το σημείο μεγάλη έμφαση στην εσωτερική συνοχή ενός προτάγματος.¹⁶⁴⁹ Αυτό στην περίπτωση του σημαίνει πως φροντίζει κανείς να δείξει, στον βαθμό που κάτι τέτοιο είναι εφικτό, ότι το πολιτικό πρόταγμα της αυτονομίας είναι δυνατό, από τη στιγμή που δεν διατρέχεται από εσωτερικές αντιφάσεις – λόγου χάρη, δεν αξιώνει κάποιες ανθρώπινες ποιότητες τις οποίες έχει ήδη αποκλείσει ή δεν προϋποθέτει στοιχεία τα οποία θα ήταν αδύνατο να εμφανιστούν χωρίς τη μεσολάβηση κάποιας δύναμης αντίρροπης προς τη συνολική θέσμιση που προτείνει. Ταυτόχρονα, αναλαμβάνει να επιχειρηματολογήσει σχετικά με τους λόγους για τους οποίους η συγκεκριμένη πολιτική επιλογή τού φαίνεται επιθυμητή και μάλιστα προτιμότερη από άλλες, αλλά και να καταδείξει τις εσωτερικές εντάσεις που διατρέχουν τις τελευταίες.

Ίσως έτσι μπορούμε να κατανοήσουμε και ένα σημείο που, με βάση τη γενικότερη θεώρηση του στοχαστή, μπορεί να φανεί κάπως παράξενο: παρότι όπως δείξαμε ο Καστοριάδης αρνείται τη δυνατότητα ορθολογικής θεμελίωσης ή απόρριψης των πολιτικών αξιών, πολύ συχνά, όταν μιλάει για την καπιταλιστική κοινωνία, φαίνεται να τη θεωρεί παράλογη στην ίδια της την ουσία.¹⁶⁵⁰ Είδαμε, λόγου χάρη, ότι στον τίτλο του τελευταίου του δοκιμίου, με

δουλεία) από τον Θεό, τη Φύση, ή τη Ratio, θα ήμασταν πάντα, στην περίπτωση αυτή, υποταγμένοι και υποδουλωμένοι σ' αυτό το υποτιθέμενο διάταγμα».

¹⁶⁴⁷ Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. γ', ό.π., σ. 95.

¹⁶⁴⁸ Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 15· «Οι διανοούμενοι και η ιστορία», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ό.π., σ. 115· «Οικολογία και πολιτική», ό.π., σ. 89, όπου μάλιστα το «λόγον διδόναι» αντιπαράτίθεται προς τη *ratio*, καθώς το «πρώτο συμβαδίζει με την αναγνώριση και επίγνωση των ορίων και της ανθρώπινης γνώσης και του ανθρώπινου λόγου»· πρβλ. Klooger, «Ensemblistic-Identitary Logic (Ensidic Logic)», ό.π., σ. 115-116.

¹⁶⁴⁹ Βλ. Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. γ', ό.π., σ. 95-96. Ως παράδειγμα πρακτικής εφαρμογής αυτής της αρχής, βλ. «Το πρόβλημα της δημοκρατίας σήμερα», στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ό.π., σ. 132-136, όπου ο συγγραφέας προσπαθεί να διαυγάσει μέσω αυστηρών συλλογισμών ποια θα μπορούσε να είναι η σχέση ισότητας και ελευθερίας από τη σκοπιά του προτάγματος της αυτονομίας και τι συνεπάγεται αυτή η σχέση στο πεδίο της πράξης.

¹⁶⁵⁰ Πρβλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η τεχνοεπιστήμη», στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ό.π., σ. 169, όπου σε σχέση με τις επιλογές στον τομέα της τεχνικής και της επιστήμης που υπαγορεύονται από τις κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες της σύγχρονης εποχής σημειώνονται τα εξής: «Δεν λέω ότι όλες αυτές οι επιλογές είναι λαθεμένες, λέω ότι είναι, σε πρώτη προσέγγιση, τελείως αυθαίρετες και, σε δεύτερη προσέγγιση, αν δει κανείς τα πράγματα από κοντά, παύουν να είναι αυθαίρετες και

θέμα τον ορθολογισμό της καπιταλιστικής θέσμησης, τοποθετεί τη λέξη ορθολογικότητα εντός εισαγωγικών, ενώ σχεδόν κάθε φορά που αναφέρεται στην επέκταση του ορθολογικού ελέγχου επί της φύσης και της ζωής ως μία εκ των δύο βασικών φαντασιακών σημασιών της δυτικής νεωτερικότητας, σπεύδει να σημειώσει ότι πρόκειται για ψευδο-έλεγχο και ψευδο-ορθολογισμό.¹⁶⁵¹

Αυτό σε ένα πρώτο επίπεδο μοιάζει αντιφατικό σε σχέση με όλη την ανάλυση που προηγήθηκε – κι ίσως σε έναν βαθμό να είναι πράγματι. Από την άλλη μεριά, θα μπορούσαμε να αποδώσουμε τους ισχυρισμούς του φιλοσόφου περί της εγγενούς καπιταλιστικής ανορθολογικότητας ακριβώς στη διαπίστωση και την ανάδειξη των εσωτερικών αντιφάσεων που διατρέχουν την καπιταλιστική οργάνωση της κοινωνίας, οδηγώντας σε σπατάλες και αναποτελεσματικότητες από τη σκοπιά του ίδιου του συστήματος. Πράγματι, ο Καστοριάδης, με μια κίνηση που θυμίζει τις αναλύσεις του Ivan Illich για την αντιπαραγωγικότητα (*counter-productivity*) των σύγχρονων κοινωνιών,¹⁶⁵² επιμένει στην κατάδειξη της αβελτηρίας των καπιταλιστικών θεσμών, εκκινώντας όχι από την αξιακή σκοπιά της ελευθερίας ή της ισότητας –προταγμάτων που θα ήταν επιθυμητά για τον ίδιο– αλλά από τις βάσεις του καπιταλιστικού τρόπου σκέπτεσθαι.¹⁶⁵³

Έτσι, για να δώσουμε τα δύο ενδεχομένως πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα, ο φιλόσοφος δείχνει πώς ο σύγχρονος καπιταλισμός, ιδιαίτερα στη χρηματοπιστωτική εκδοχή του, μετατρέποντας την οικονομική αξία σε μέτρο όλων των πραγμάτων, αδυνατεί να εξασφαλίσει την αναπαραγωγή των ανθρωπολογικών τύπων που του είναι απαραίτητοι για την εύρυθμη οργάνωση της κοινωνικής ζωής.¹⁶⁵⁴ Τύποι ανθρώπου όπως ο έντιμος δικαστής που δεν χρηματίζεται ή ο παθιασμένος δάσκαλος που κατά κάποιον τρόπο *ερωτεύεται* το αντικείμενο της διδασκαλίας του και τους μαθητές του, δεν έχουν λόγο να συνεχίσουν να αναπαράγονται εγγενώς, καθώς η δραστηριότητά τους απαξιώνεται κοινωνικά, εκτιμώμενη λιγότερο από την εφεύρεση ενός νέου *gadget* ή από μια επιτυχημένη χρηματιστηριακή συναλλαγή. Έτσι, στον βαθμό που τέτοιοι άνθρωποι υπάρχουν ακόμη, ο καπιταλισμός επιβιώνει εξαντλώντας τα ανθρωπολογικά κατάλοιπα άλλων κοινωνιών.¹⁶⁵⁵

εκφράζουν κάτι άλλο. Πάντως, καθορίζονται απ' ό,τι άλλο θέλετε εκτός από ορθολογικές ή ανθρωπινες προτεραιότητες».

¹⁶⁵¹ Βλ. Καστοριάδης, «Παιδεία και δημοκρατία», ό.π., σ. 84· «Η τεχνοεπιστήμη», στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ό.π., σ. 150· «Η κρίση της διαδικασίας ταύτισης», ό.π., σ. 175· «Οικολογία και πολιτική», ό.π., σ. 100.

¹⁶⁵² Βλ. ενδεικτικά Ιβάν Ιλιτς, *Για τις ανάγκες του ανθρώπου*, μτφρ. Β. Τομανάς, Θεσσαλονίκη, Νησίδες, 1999, όπου γίνεται λόγος για τη νοσογόνο υγεία, την αποβλακωτική εκπαίδευση και την παραλυτική επιτάχυνση.

¹⁶⁵³ Βλ. Καστοριάδης, *Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 16: «Η κριτική μας, πάντως, θα είναι ουσιαστικά εκ των έσω.[...] Με άλλα λόγια, θα κάνουμε κριτική του καπιταλισμού σύμφωνα με τα δικά του κριτήρια». Με μία έννοια, η ίδια διανοητική στάση εντοπίζεται και στον Marx, στον βαθμό που ο καπιταλισμός κρίνεται αυτοκαταστροφικός και ακατάλληλος να φέρει εις πέρας, από ένα σημείο και μετά, τις ίδιες του τις επιδιώξεις.

¹⁶⁵⁴ Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η ανθρωπολογική κρίση του καπιταλισμού», μτφρ. Θ. Πολλάτος, *Μάγμα* 3, Δεκέμβριος 2008, σ. 12-15· πρβλ. Μάλλιαρης, «Η περιεκτική δημοκρατία, ο Καστοριάδης και το “πρόταγμα της αυτονομίας”», ό.π., σ. 12.

¹⁶⁵⁵ Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η αποσάθρωση της Δύσης», στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ό.π., σ. 91-92· «Η κρίση της διαδικασίας ταύτισης», ό.π., σ. 178-179.

Αντίστοιχα, μελετώντας το φαινόμενο της γραφειοκρατίας, ο Καστοριάδης υπογραμμίζει το φαινόμενο που έχουμε ονομάσει «παραλογισμό του ακραίου εξορθολογισμού».¹⁶⁵⁶ Θέτοντας στο επίκεντρο της ανάλυσής του φαινόμενα όπως ο ταιηλορισμός, που επιχειρεί να διοικήσει επιστημονικά και να βρει τον καλύτερο δυνατό τρόπο –«the one best way»– να γίνονται τα πράγματα, η καπιταλιστική οργάνωση της παραγωγής παραγνωρίζει το ανεξάλειπτο προσωπικό στοιχείο που περιλαμβάνεται σε κάθε εργασία. Έτσι, οι εργαζόμενοι αναγκάζονται να πάνε κόντρα στις γραφειοκρατικές επιταγές, σχηματίζοντας ανεπίσημες ομάδες εργασίας και δρώντας με βάση άτυπες διευθετήσεις και πρακτικές, όχι για να αποφύγουν τη δουλειά, αλλά ακριβώς για να μπορέσουν να εργαστούν και να παραγάγουν.¹⁶⁵⁷ Εύγλωττη απόδειξη αυτής της εγγενώς ανορθολογικής κατάστασης αποτελεί η περίφημη «απεργία ζήλου», στην οποία οι εργαζόμενοι εφαρμόζουν κατά γράμμα τις διευθυντικές οδηγίες, με αποτέλεσμα η αλυσίδα της παραγωγής να καταρρέει εσωτερικά.¹⁶⁵⁸

Τέλος, κομβικότατο τμήμα της ανορθολογικότητας του καπιταλισμού αποτελεί κατά τον Καστοριάδη και η τεράστια οικολογική καταστροφή που έχει προκαλέσει η φαντασίωση της απεριόριστης ανάπτυξης και οι πρακτικές ενσαρκώσεις της.¹⁶⁵⁹ Υπό αυτή την έννοια, δεν αποτελεί σύμπτωση το γεγονός ότι οι στοχαστές της αποανάπτυξης βλέπουν στον Καστοριάδη έναν από τους προδρόμους της σκέψης τους.¹⁶⁶⁰ Εν προκειμένω, παρότι μπορεί να φαίνεται αυτονόητο ότι ένα καθεστώς που υπονομεύει συστηματικά τις ίδιες της συνθήκες της ζωής είναι μάλλον ανορθολογικό, τόσο από τη δική του σκοπιά, όσο και από εκείνη της ανθρωπότητας εν γένει, θα πρέπει να είμαστε προσεκτικοί ώστε να διακρίνουμε την καστοριαδική θεματοποίηση της οικολογίας από τη φαινομενικά συναφή ψυχολογική.

Έτσι, ο Καστοριάδης όχι μόνο επισημαίνει ότι δεν υπάρχει καμία εγγύηση, ορθολογικής ή άλλης φύσης, για το αν οι ανθρώπινες κοινωνίες θα καταφέρουν τελικά να αυτοπεριοριστούν, καθώς τίποτα δεν μπορεί να προστατεύσει την ανθρωπότητα από την ίδια της την ύβριν, αλλά και υπογραμμίζει ότι η τόσο αναγκαία προστασία του πλανήτη

¹⁶⁵⁶ Βλ. Κτενάς, «Γραφειοκρατία: εξορθολογισμός ή ανορθολογισμός; Από τον Μαξ Βέμπερ στον Κορνήλιο Καστοριάδη», ό.π., σ. 74-85.

¹⁶⁵⁷ Βλ. και Καστοριάδης, «Το πρόβλημα της δημοκρατίας σήμερα», ό.π., σ. 135, όπου αυτό το σχήμα επεκτείνεται και στις δημόσιες υπηρεσίες.

¹⁶⁵⁸ Είναι σαφές –αλλά και λογικό, στον βαθμό που τα σχετικά κείμενα έχουν γραφτεί κυρίως τις δεκαετίες του 1940 και του 1950– ότι ο Καστοριάδης αναφέρεται εν προκειμένω σε μια κατάσταση οργάνωσης της εργασίας που, παρότι και σήμερα σε καμία περίπτωση δεν έχει εκλείψει, δεν είναι τόσο ηγεμονική όσο στο παρελθόν, τουλάχιστον στις δυτικές κοινωνίες. Εντούτοις, παρότι ο νεοφιλελευθερισμός, με τις σύγχρονες μορφές απασχόλησης και τα νέα οργανωσιακά μοντέλα που κινητοποιεί, φαίνεται να απαντά ακριβώς στη δυσκινησία των μεγάλων γραφειοκρατικών δομών, δεν παύει να κινητοποιεί μια τεράστια γραφειοκρατία νέου είδους. Η Béatrice Hibou είναι αναμφισβήτητη η συγγραφέας που, αξιοποιώντας σε τεράστιο βαθμό το έργο του Weber, έχει αναδείξει αυτή τη διάσταση των σύγχρονων κοινωνιών. Βλ. Béatrice Hibou, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Παρίσι: La Découverte, 2012 και Béatrice Hibou (επιμ.), *La bureaucratisation néolibérale*, Παρίσι: La Découverte, 2013. Στα ελληνικά, βλ. το κείμενό της «Κατανοώντας τη νεοφιλελεύθερη γραφειοκρατία με τον Weber», ό.π., και το κείμενο του Γιώργου Περτσά «Στον θαυμαστό κόσμο της νεοφιλελεύθερης γραφειοκρατίας», ό.π.

¹⁶⁵⁹ Βλ. Καστοριάδης, «Οικολογία και πολιτική», ό.π.· Καστοριάδης, Κον-Μπετίτ, *Από την οικολογία στην αυτονομία*, ό.π.

¹⁶⁶⁰ Βλ. ενδεικτικά Σερζ Λατούς, *Κορνήλιος Καστοριάδης. Ριζοσπαστική αυτονομία*, μτφρ. Θ. Δρίτσας, Κ. Σπαθαράκης, Αθήνα: Εκδόσεις των συναδέλφων, 2013.

μπορεί να υιοθετηθεί από ριζικά διαφορετικές πολιτικές δυνάμεις. Τίποτα δεν αποκλείει ο περιορισμός της ανάπτυξης να μην πραγματοποιηθεί στο όνομα της δημοκρατίας και της ελευθερίας, αλλά στο πλαίσιο ενός οικοφασιστικού κινήματος.¹⁶⁶¹ Ακόμη και τα φαινομενικά πιο στοιχειώδη και αυτονόητα δεδομένα, όπως η διατήρηση της ζωής, υπόκεινται λοιπόν σε διαφορετικές ερμηνείες, ανάλογα με την εγγραφή τους σε ανταγωνιστικά πολιτικά και αξιακά καθεστώτα.¹⁶⁶²

Σε κάθε περίπτωση, συνειδητοποιούμε ότι και στο καστοριαδικό έργο η ορθολογική συζήτηση και η επιχειρηματολογία δεν εγκαταλείπονται σε καμία περίπτωση. Αν ο Καστοριάδης αρνούνταν τη σημασία της ορθολογικής αναζήτησης της αλήθειας –μιας αλήθειας, ωστόσο, που όπως ξέρουμε από τον Αριστοτέλη, σημαίνει διαφορετικά πράγματα στην πολιτική, στα μαθηματικά ή στη ρητορική–, ολόκληρο το έργο του, όπως και το πεδίο στο οποίο αυτό εγγράφεται –η πολιτική φιλοσοφία–, δεν θα είχαν κανένα νόημα. Ακριβώς επειδή η ορθολογικότητα είναι τόσο δεσμευτική, ασκώντας στους ανθρώπους μια δύναμη από την οποία δύσκολα μπορούν να ξεφύγουν πλήρως, η αυστηρότητα της σκέψης και η ποιότητα των επιχειρημάτων βρίσκονται στον πυρήνα του έργου και της ζωής του Καστοριάδη.

Το ίδιο ισχύει και για τον αναστοχασμό, ο οποίος, ας μην το ξεχνάμε, τίθεται στο επίκεντρο του προτάγματος της αυτονομίας και της θεώρησης του φιλοσόφου για τη δημοκρατική πολιτική, καθώς πολύ συχνά η αυτόνομη κοινωνία ορίζεται ως η κοινωνία της αναστοχαστικής διαβούλευσης.¹⁶⁶³ Όλα αυτά τα μεγέθη τοποθετούνται ωστόσο στη σωστή τους θέση, μέσω της συνειδητοποίησης και μάλιστα της κατάδειξης των ορίων τους.¹⁶⁶⁴ Απέναντι στη φетиχοποίηση της ορθολογικότητας,¹⁶⁶⁵ προτάσσεται η αναγνώριση των φαντασιακών, δημιουργικών, αλλά και ανταγωνιστικών διαστάσεων της κοινωνικής ζωής. Παρότι η στιγμή του ορθολογισμού δεν μπορεί και δεν πρέπει να εκλείψει από το πολιτικό

¹⁶⁶¹ Βλ. Καστοριάδης, «Οικολογία και πολιτική», ό.π., σ. 99-100· Καστοριάδης, Κον-Μπετίτ, *Από την οικολογία στην αυτονομία*, ό.π., σ. 29. Πρβλ. Γιάβορ Ταρίνσκι, «Δημοκρατία και αυτοπεριορισμός», μτφρ. Ι. Μαραβελίδη, στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 75-77.

¹⁶⁶² Σε αυτή την προοπτική θα πρέπει μάλλον να εντάξουμε και τις θέσεις που διατυπώνει ο φιλόσοφος σε σχέση με τον ρόλο της επιστήμης στην επίλυση των οικολογικών προβλημάτων και οι οποίες εκφράζουν κατ' ουσίαν μια πλήρη υιοθέτηση του βεμπεριανού σκεπτικού, όπως εκφράζεται σε διαλέξεις σαν την *Επιστήμη ως επάγγελμα*: «Δεν μπορεί να υπάρξει σήμερα πολιτική αξία του ονόματός της δίχως ένα κεντρικό στοιχείο που να αφορά την οικολογία. Και, αντίστροφα, αυτό το στοιχείο θα είναι πολιτικό, δεν μπορεί να είναι απλώς επιστημονικό. Διότι η επιστήμη, ως επιστήμη και άσχετα από την ένταξή της στο συνολικό καπιταλιστικό σύστημα, είναι ανίκανη να καθορίσει η ίδια είτε τα όριά της είτε τους σκοπούς της. Εάν ζητούσαμε από την επιστήμη να μας πει ποια είναι τα πιο αποτελεσματικά και τα πιο οικονομικά μέσα για να εξολοθρευτεί η ζωή επί της γης, η επιστήμη, ως επιστήμη, είναι υποχρεωμένη να μας δώσει μια επιστημονική απάντηση [...]. Ως επιστήμη, δεν έχει τίποτα να πει πάνω στον καλό ή κακό χαρακτήρα αυτής της ιδέας: να εξολοθρευτεί η ζωή πάνω στη γη». Καστοριάδης, «Οικολογία και πολιτική», ό.π., σ. 96.

¹⁶⁶³ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, «Το “τέλος της φιλοσοφίας”», ό.π., σ. 23.

¹⁶⁶⁴ Βλ. Καστοριάδης, «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», ό.π., σ. 171-183, όπου ο φιλόσοφος διατυπώνει την άποψη ότι η καντιανή *κριτικής της κριτικής δύναμης*, μέσω της πρόταξης της αναστοχαστικής κρίσης, θεματοποιεί μεν το πρόβλημα της έλλειψης θεμελίων αλλά δεν το επιλύει.

¹⁶⁶⁵ Βλ. Caumières, Tomès, *Pour l'autonomie*, ό.π., σ. 119-126.

πεδίο, η πολιτική δεν είναι ορθολογική ανασυγκρότηση εννοιών και ο λόγος δεν μπορεί να παραγάγει τα ίδια του τα περιεχόμενα.

Ένας αξιακός ντεσιζιονισμός; Ο Kierkegaard, η μοίρα της εποχής και η ιστορία του εργατικού κινήματος

Ολοκληρώνοντας αυτές τις παρατηρήσεις σχετικά με το ζήτημα της θεμελίωσης των αξιών, θα θέλαμε να επιστρέψουμε σε μια έννοια που, παρότι δεν θεματοποιήθηκε ρητά, πλανιόταν μόνιμα στην ατμόσφαιρα των παραπάνω σελίδων, και ιδίως των σχετικών με τις ενστάσεις που έχουν προβληθεί και συνεχίζουν να προβάλλονται απέναντι στη βεμπεριανή πολυθεΐα και την καστοριαδική δημιουργία. Στον βαθμό που αρνούμαστε τη δυνατότητα μιας ορθολογικής λύσης στο πρόβλημα του αξιακού προσανατολισμού μας στον κόσμο, δεν καταλήγουμε αναγκαστικά σε ένα είδος ντεσιζιονισμού, στο πλαίσιο του οποίου ο γόρδιος δεσμός των κανονιστικών κατευθύνσεων του πράττειν λύνεται με μια αυθαίρετη απόφαση του υποκειμένου, θεωρούμενου ως πηγής απόλυτης δημιουργικότητας και ανεξέλεγκτης ελευθερίας; Στο πλαίσιο μιας τέτοιας προσέγγισης, τι είναι τελικά αυτό που εμποδίζει τον καθένα μας από να αποφασίσει υπέρ του ναζισμού και των βασανιστηρίων, όπως φαίνεται να ανησυχεί ο Ψυχοπαίδης;¹⁶⁶⁶

Εδώ, σε ένα πρώτο επίπεδο, θα πρέπει να είναι κανείς σαφής: *τίποτα, απολύτως τίποτα*, δεν εμποδίζει καταστατικά ένα υποκείμενο να αποφασίσει υπέρ του ναζισμού, όπως φαίνεται ήδη από το γεγονός ότι ο ναζισμός υπήρξε ιστορικά – και, αν μπορούμε να είμαστε σίγουροι για κάτι, αυτό είναι ότι η άνοδος του ναζισμού δεν οφειλόταν στην απουσία θεμελιωτικών ιδεών από το έργο των φιλοσόφων, ούτε η πτώση του στην επανάκαμψη τέτοιων θεμελίων. Από εκεί και πέρα, έχοντας προβεί στην –προφανή, αλλά μάλλον σπάνια, όταν έχουμε να κάνουμε με φιλοσόφους– τοποθέτηση της φιλοσοφίας και γενικότερα της σκέψης στην αληθινή της θέση μέσα στη συνολική ανθρώπινη ζωή και ιστορία –θέση πολύ σημαντική, αλλά σίγουρα όχι υπεράνω όλων, ούτε καν αναγκαστικά υπεράνω μεγεθών όπως τα πάθη, η βία, ο πόλεμος–, μπορούμε να αναρωτηθούμε αν ο Weber και ο Καστοριάδης υποστηρίζουν πράγματι φιλοσοφικά έναν τέτοιο απόλυτο ντεσιζιονισμό.

Κατά τη γνώμη μας, είναι σαφές πως η απάντηση είναι αρνητική. Για να καταστεί αυτό φανερό, νομίζουμε πως θα πρέπει να στρέψουμε την προσοχή μας στην ιστορική τοποθέτηση της εκλογής των βεμπεριανών αξιών και του καστοριαδικού προτάγματος. Εντάσσοντας τις πολιτικές τους επιλογές και δεσμεύσεις στο πλαίσιο μιας ιστορίας και των συνθηκών που αυτή θέτει ενώπιόν τους, οι δύο στοχαστές φαίνονται να απέχουν πολύ από τη σύλληψη ενός παντοδύναμου υποκειμένου που απλά αποφασίζει και διαλέγει ό,τι του

¹⁶⁶⁶ Βλ. Ψυχοπαίδης, «Το ανορθολογικό στοιχείο στην ελληνική θεωρητική σκέψη», ό.π., σ. 79. Πρβλ. Guenther Roth, «Political Critiques of Max Weber: Some Implications for Political Sociology», *American Sociological Review* 30(2), Απρίλιος 1965, σ. 213-223 και ιδίως 215-216, όπου παρουσιάζεται ο τρόπος με τον οποίο το βεμπεριανό έργο θεωρήθηκε ως έμμεση νομιμοποίηση της αυθαιρεσίας και του ολοκληρωτισμού.

αρέσει. Από την άλλη, η ιστορική παράδοση εντός της οποίας τοποθετείται και δρα κανείς δεν είναι μονοσήμαντη, αλλά χαρακτηρίζεται από τη σύνθεση ποικίλων στοιχείων, τροχιών και τάσεων. Η ιστορία επ' ουδενί λόγω δεν δείχνει προς μία μόνο κατεύθυνση, πράγμα που καθιστά την επιλογή του υποκειμένου ανεξάλειπτη στιγμή της πολιτικής διαδικασίας.

Σε ό,τι αφορά τον Weber, η ανάδειξη αυτού του γεγονότος θα μπορούσε να περάσει μέσα από την έμφαση στις συχνές αναφορές του στοχαστή στην έννοια της μοίρας (*Schicksal*) ή του ιστορικού πεπρωμένου.¹⁶⁶⁷ Σε αυτό το πλαίσιο, δεν αρκεί να θυμίσουμε ότι η πολυθεΐα των αξιών είναι για τον Weber στοιχείο της μοίρας του πολιτισμένου σύγχρονου ανθρώπου, καθώς η εξορθολογιστική δυναμική της επιστήμης έχει συμβάλει στην απομάγευση του κόσμου και συνεπώς στην αποκάλυψη της αναγκαιότητας της επιλογής κάποιων αξιών και της θυσίας κάποιων άλλων.¹⁶⁶⁸ Επιπρόσθετα, εντός αυτής της γενικευμένης νεωτερικής ανθρώπινης κατάστασης, στοιχεία που δεν εξαρτώνται από τη βούληση του υποκειμένου, όπως η χώρα στην οποία γεννήθηκε κανείς και ο πολιτισμός του οποίου μετέχει, τον θέτουν ενώπιον συγκεκριμένων επιλογών, οι οποίες είναι διαφορετικές από εκείνες που ανοίγονται μπροστά στους φορείς άλλων πολιτισμικών αξιών.

Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί εδώ ο τρόπος με τον οποίον ο Weber επιχειρηματολογεί υπέρ της σημασίας του μεγαλείου του γερμανικού έθνους και πολιτισμού, σε ένα σύντομο άρθρο που δημοσιεύτηκε σε ένα φεμινιστικό περιοδικό της εποχής και το οποίο πραγματεύεται τη θέση της Γερμανίας στον Α' Παγκόσμιο Πόλεμο. Από την πρώτη κιόλας παράγραφο ο συγγραφέας θέτει την «ευθύνη απέναντι στην ιστορία» στο επίκεντρο των συλλογισμών του, ενώ συνεχίζει γράφοντας: «Ένα αριθμητικά “μεγάλο” έθνος, που είναι οργανωμένο ως κράτος ισχύος [Machtstaat] ανακαλύπτει ότι, ακριβώς λόγω αυτών των χαρακτηριστικών, βρίσκεται ενώπιον στόχων πολύ διαφορετικής τάξης από αυτούς που εναπόκεινται σε άλλα έθνη, όπως οι Ελβετοί, οι Δανοί, οι Ολλανδοί ή οι Νορβηγοί. Υπάρχει φυσικά τεράστια διαφορά ανάμεσα σε αυτόν τον ισχυρισμό και την άποψη ότι ένας λαός που είναι “μικρός” σε αριθμούς και από την άποψη της ισχύος είναι ως εκ τούτου και λιγότερο “πολύτιμος” ή “σημαντικός” μπροστά στην ιστορία. Απλά, αυτά τα έθνη, από την ίδια τους τη φύση, έχουν διαφορετικές υποχρεώσεις και συνεπώς διαφορετικές πολιτισμικές δυνατότητες».¹⁶⁶⁹

Με άλλα λόγια, η πίστη του Weber ότι η Γερμανία οφείλει να διαδραματίσει έναν προεξέχοντα ρόλο στα ευρωπαϊκά πράγματα, αλλιώς θα παρακμάσει, συνδέεται για τον

¹⁶⁶⁷ Βλ. ενδεικτικά Weber, «Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», ό.π., σ. 154· «Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften», ό.π., σ. 508· «Η επιστήμη ως επάγγελμα», ό.π., σ. 120, 127.

¹⁶⁶⁸ Πρβλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το φύλλο συκής της ηθικής», στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*, ό.π., σ. 249: «το συντριπτικό γεγονός της ανθρώπινης ζωής είναι ότι το Καλό ή το Κακό, μέσα σε δεδομένες συνθήκες είναι συχνά σκοτεινό ή ότι μπορεί να επιτευχθεί το Καλό μόνο με θυσία κάποιων άλλων καλών». Δεδομένης μάλιστα αυτής της σύγκλισης, ο Serge Latouche σημειώνει ότι το πρόταγμα της αυτονομίας βρίσκεται πιο κοντά στην ηθική της πεποίθησης απ' ό,τι στην ηθική της ευθύνης. Βλ. Serge Latouche, «Castoriadis penseur de la décroissance: megamachine, développement et société autonome», στον τόμο Blaise Bachofen, Sion Elbaz, Nicolas Poirier (επιμ.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, Παρίσι, Éditions du sandre, 2008, σ. 85.

¹⁶⁶⁹ Weber, «Between Two Laws», ό.π., σ. 75. Το κείμενο είχε γραφτεί ως ανοιχτή επιστολή προς τη σύνταξη του περιοδικού *Die Frau. Monatsschrift für das gesamte Frauenleben unserer Zeit*, όπου και δημοσιεύτηκε τον Φεβρουάριο του 1916.

ίδιο και με τους δρόμους που άνοιξαν μπροστά στο γερμανικό έθνος οι περίπλοκες, ανεξέλεγκτες και συχνά οιονεί ειρωνικές δυνάμεις της ιστορίας. Ο ορίζοντας αυτών των δρόμων δεν είναι ως τέτοιος αντικείμενο επιλογής – παρότι μπορεί και οφείλει να διαλέξει κανείς ανάμεσα στους συγκεκριμένους δρόμους. Αυτό έλαχε στη Γερμανία, αυτό είναι το πλαίσιο εντός του οποίου αναγκάζεται να τοποθετηθεί κάθε άνθρωπος που θέλει να σκεφτεί και να δράσει πολιτικά όντας Γερμανός εν έτει 1916. Στους ανθρώπους άλλων χωρών έλαχε κάτι διαφορετικό, ο ορίζοντας των αξιακών τους επιλογών είναι άλλος, η ευθύνη τους απέναντι στην ιστορία θα κριθεί με βάση ετερογενή κριτήρια.

Βλέπουμε λοιπόν ότι, μακριά από το να αποτελούν απροϋπόθετες και καθαρές αποφάσεις του κάθε ανθρώπου, οι αξίες του συναρτώνται με μεγέθη που απλώς του έχουν επιβληθεί, συνθήκες που έχουν διαμορφωθεί ήδη και τον περιμένουν. Από εκεί και πέρα, ο τρόπος με τον οποίο καθένας θα αναδεχτεί αυτά τα μεγέθη, ο τρόπος με τον οποίο θα σταθεί απέναντί τους και θα επωμιστεί τη μοίρα του, διαφέρει και δεν απορρέει από οποιαδήποτε «αντικειμενικά δεδομένα». Αυτό ωστόσο, από την άλλη μεριά, δεν σημαίνει ότι μπορούμε να ξεμπερδέσουμε χωρίς περίσκεψη με τη σκληρότητα ορισμένων συνθηκών που συναντάμε και οι οποίες θέτουν όρια στις αξιακές μας επιλογές, όρια που έχουν να κάνουν με την πιθανότητα, την ευκολία ή τη δυσκολία και εν τέλει την πραγματοποιισμότητα κάποιων αξιών.

Λόγου χάρη, παρότι ο Weber, δεδομένου του όγκου των γραφειοκρατικών μηχανισμών που κινητοποιούνται στο σύγχρονο πολιτικό σκηνικό, δυσπιστεί έντονα απέναντι στη φιλελεύθερη αντίληψη ότι η μαζική, κοινοβουλευτική δημοκρατία σχετίζεται άμεσα με την κυρίαρχη βούληση του λαού, υποστηρίζει ότι η άμεση δημοκρατία μπορεί να βρει εφαρμογή μόνο σε μικρές πληθυσμιακά κοινότητες¹⁶⁷⁰ και καταλήγει στην υποστήριξη ενός τύπου προεδρικής δημοκρατίας, στην οποία η απευθείας εκλογή του προέδρου από τον λαό θα ενέχει δημοψηφισματικά χαρακτηριστικά.¹⁶⁷¹ Αυτή η πολιτική επιλογή δεν υπαγορεύεται λοιπόν μόνο από κάποιες αξιολογικές κρίσεις του στοχαστή που λαμβάνουν χώρα εν κενώ, αλλά μέσω του ορθολογικού συνυπολογισμού του τι είναι δυνατό και τι όχι, με δεδομένες τις συνθήκες της σύγχρονης πραγματικότητας.

Την ίδια στιγμή, και δεδομένου ότι ο Weber αρνείται να αναγάγει την πολιτική δραστηριότητα αποκλειστικά σε μια τέχνη του εφικτού, οφείλουμε να κινηθούμε και προς την αντίθετη κατεύθυνση και να σημειώσουμε ότι η εκ μέρους του διανοητή εκλογή του γερμανικού μεγαλείου ως της υπέρτατης αξίας, καθιστά ευκολότερη την εργαλειακή υποταγή της δημοκρατίας σε αυτόν τον σκοπό. Διαφορετικά –σε περίπτωση δηλαδή που η δημοκρατικότητα θα αντιμετωπιζόταν ως ένα μέγεθος το οποίο για αξιακούς λόγους θα θεωρούνταν μη διαπραγματεύσιμο–, το όλο σκεπτικό θα μπορούσε να αναδιαρθρωθεί, μέσω της ανάδειξης της σημασίας της *Wertrationalität*, αλλά και της επισήμανσης ότι, εάν

¹⁶⁷⁰ Βλ. ενδεικτικά Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 335· πρβλ. *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 19: «Οι όροι της διοίκησης των μαζικών μορφωμάτων είναι ριζικά διαφορετικοί από εκείνους των μικρών συνδέσμων, οι οποίοι βασίζονται σε γειτονικές ή προσωπικές σχέσεις. Εκεί όπου πρόκειται για μαζική διοίκηση μεταβάλλεται ιδιαίτερα το κοινωνιολογικό νόημα της έννοιας της “δημοκρατίας”, ώστε είναι άστοχο να αναζητείται κάτι ομοειδές πίσω από αυτό το πολυσυλλεκτικό όνομα».

¹⁶⁷¹ Βλ. Momsen, *Max Weber and German Politics*, ό.π., σ. 390-414.

δεν προσπαθούσαν για το αδύνατο, οι άνθρωποι δεν θα πετύχαιναν ποτέ ούτε το εφικτό.¹⁶⁷²

Σε αυτή τη λογική, θα λέγαμε ότι, στο βεμπεριανό έργο, οι ιστορικές συνθήκες εντός των οποίων βρίσκεται ριγμένος κανείς ούτε παραβλέπονται ούτε απολυτοποιούνται· ούτε θεωρούμε ότι το υποκείμενο διαλέγει τις αξίες του με βάση μια υπαρξιακού τύπου πλήρη ελευθερία, ούτε καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι οι αξιακές δεσμεύσεις των ανθρώπων απορρέουν «εμμενώς» μέσα από την πραγματικότητα. Αν λοιπόν βλέπει κανείς στη συγκεκριμένη συνθήκη έναν αυθαίρετο ντεσιζιονισμό, αυτό μάλλον συμβαίνει γιατί επιχειρεί να μιλήσει από τη σκοπιά ενός πλήρους θεμελιωτισμού, ο οποίος, εκτός των άλλων, παραγνωρίζει πλήρως την πραγματικότητα της πολιτικής σκέψης και δράσης, που όχι μόνο δεν εξαντλείται, αλλά ούτε καν κυριαρχείται, από ορθολογικούς συλλογισμούς και υπερβατολογικές διατυπώσεις.

Σε ό,τι αφορά τον Καστοριάδη, τα πράγματα είναι για ακόμα μία φορά πιο ρητά. Αρχικά, θα πρέπει να σημειωθεί –το έχουμε τονίσει ήδη– ότι η καστοριαδική έμφαση στην αυθορμησία και τη δημιουργικότητα του φαντασιακού δεν συνεπάγεται κάποια υποτίμηση των δεδομένων και στον συντριπτικά μεγαλύτερο βαθμό μη επιλεγμένων συνθηκών μέσα στις οποίες διαδραματίζεται η ζωή και η ιστορία. «Η απλή συνείδηση του ατέρμονος μείγματος τυχαιότητας και αναγκαιότητας –αναγκαιίας τυχαιότητας και τυχαίας, σε έσχατη ανάλυση, αναγκαιότητας– που καθορίζει το τι είμαστε, το τι κάνουμε και το τι σκεφτόμαστε, απέχει πολύ από την ελευθερία. Είναι, όμως, όρος της ελευθερίας, όρος που απαιτείται ώστε να αναλάβουμε με διαύγεια τις ενέργειες που μπορούν να μας οδηγήσουν στην πραγματική αυτονομία, ατομική και συλλογική».¹⁶⁷³

Ακριβώς σε ένα τέτοιο πλαίσιο πρέπει να τοποθετηθεί και η δέσμευση του υποκειμένου σε ορισμένες αξίες και σε ένα πολιτικό πρόταγμα. Δεν πρόκειται, δηλαδή, για απόφαση που πέφτει σαν κεραυνός εν αιθρία, αλλά για μια αναστοχασμένη απόκριση στις συνθήκες που συναντά κανείς, οι οποίες έχουν διαμορφωθεί πολύ πριν ο ίδιος γεννηθεί και οι οποίες, δεν πρέπει να το αμελούμε, έχουν διαμορφώσει και τον ίδιο σε πολύ σημαντικό βαθμό. Υπό αυτή την έννοια, κάθε πολιτική εκλογή τοποθετείται εντός μιας συγκεκριμένης *παράδοσης*. Έτσι, μπορούμε να πούμε ότι και σε αυτή την περίπτωση ισχύουν όσα έχουμε παρατηρήσει γενικά για την παράδοση στο έργο του Καστοριάδη.¹⁶⁷⁴ Όπως το παλιό εισέρχεται στο νέο μέσα από τη σημασία που το νέο τού αποδίδει, έτσι και οι ιστορικές δεδομενικότητες λαμβάνονται υπόψη προκειμένου να διαμορφωθεί ένα καινούριο πρόταγμα, που ωστόσο δεν απορρέει άνευ ετέρου από αυτές και μπορεί με τη σειρά του να επιδράσει πάνω τους, κάνοντας την πραγματικότητα να μεταμορφωθεί – πράγμα που είναι αδιαχώριστο από την επανερμηνεία, την αναδιάταξη και την απελευθέρωση νέων δυνατοτήτων που λάνθαναν εντός των προϋπαρχουσών συνθηκών.

Ποια είναι όμως η παράδοση με την οποία συνδέει συγκεκριμένα το πρόταγμα της αυτονομίας ο φιλόσοφος; Εδώ, θα πρέπει να κινηθούμε σε δύο επίπεδα. Η πρώτη, τρόπον τινά πιο στενή, κοιτίδα της αυτονομίας είναι η ιστορία του επαναστατικού εργατικού

¹⁶⁷² Βέμπερ, *Η πολιτική ως κάλεσμα και ως επάγγελμα*, ό.π., σ. 103-104.

¹⁶⁷³ Καστοριάδης, «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς», ό.π., σ. 288.

¹⁶⁷⁴ Βλ. παραπάνω, σ. 171-175 και Καστοριάδης, «Κληρονομιά και επανάσταση», ό.π.

κινήματος. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι ο Καστοριάδης διαμορφώνει την πολιτική του σκέψη μέσα σε ομάδες της εξωκοινοβουλευτικής και ελευθεριακής αριστεράς, οι οποίες αποδίδουν ιδιαίτερη έμφαση στην αυτοοργάνωση του προλεταριάτου. Η ομάδα που συσπειρώνεται γύρω από την επιθεώρηση *Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα* εξετάζει ακριβώς τις δυνατότητες και τις συνθήκες μιας τέτοιας αυτοοργάνωσης και, γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, μέλη της όπως ο Daniel Mothé, εργάτης στο μηχανουργείο της αυτοκινητοβιομηχανίας Ρενώ,¹⁶⁷⁵ θεωρούνται μεγάλης σημασίας σύνδεσμοι της οργάνωσης με την εργατική τάξη.

Μάλιστα, δεν είναι υπερβολή να υποστηρίξει κανείς ότι το πολιτικό αίτημα της αυτοδιαχείρισης αποκτά ιδιαίτερη σημασία στη σκέψη του Καστοριάδη μέσα από την αλληλεπίδραση του στοχαστή με τις ριζοσπαστικές ερμηνείες της βιομηχανικής κοινωνιολογίας των ομάδων.¹⁶⁷⁶ Πατώντας στα συμπεράσματα του Elton Mayo, ο οποίος διεξήγαγε πειράματα σε μεγάλες βιομηχανικές μονάδες της εποχής, μέσα από τα οποία συνήγαγε τον απαράγραπτο ρόλο των άτυπων ομάδων στη λειτουργία των εργοστασίων,¹⁶⁷⁷ πολιτικά δραστήριοι εργάτες, όπως ο Daniel Mothé αλλά και ο Paul Romano,¹⁶⁷⁸ επιχειρούν να εκμεταλλευτούν τα συμπεράσματα του Mayo όχι προς την κατεύθυνση της βελτίωσης της καπιταλιστικής γραφειοκρατικής οργάνωσης, αλλά προς εκείνη μιας γενικευμένης εργατικής αυτοδιεύθυνσης, που θα καταργούσε τους παραλογισμούς της γραφειοκρατίας.

Ο Καστοριάδης, που συνεργάζεται άμεσα με τον Mothé, καθώς συνυπογράφουν κείμενα στο περιοδικό που συμμετέχουν από κοινού, αλλά εμμέσως και με τον Romano, αφού μεταφράσεις των άρθρων του τελευταίου θα βρουν τη θέση τους στις σελίδες του *Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα*, συνομιλεί λοιπόν με την παράδοση της εργατικής αυτοδιαχείρισης, προεκτείνοντας με τα χρόνια αυτή την ιδέα σε όλους τους τομείς της κοινωνικής ζωής: όχι μόνο αυτοδιεύθυνση της παραγωγής, αλλά και άμεση δημοκρατία.¹⁶⁷⁹ Με αυτή τη λογική, η πολιτική φιλοσοφία του Καστοριάδη, παρότι όπως σημειώνει ο ίδιος κατά βάθος προϋποθέτει μια προσωπική επιλογή που δεν ήταν αναγκαία, μοναδική ή νομοτελειακή, δεν αναπτύσσεται στο κενό αλλά αποτελεί μια στιγμή στην ιστορία συγκεκριμένων αγώνων.

Σε αυτό το πλαίσιο, μιλώντας στο πολιτικό μνημόσυνο του Άγι Στίνα, του ανθρώπου που υπήρξε τρόπον τινά ο πολιτικός του πατέρας, εμφυσώντας του το πάθος για τη μαρξική σκέψη αλλά και το αμείλικτα κριτικό πνεύμα απέναντι στον σταλινικό ολοκληρωτισμό, ο Καστοριάδης θα καταπιαστεί με το ερώτημα αν θα μπορούσε να έχει υπάρξει μια διαφορετική ιστορική τροχιά του επαναστατικού και του εργατικού κινήματος, μια πορεία

¹⁶⁷⁵ Βλ. Daniel Mothé, *Το ημερολόγιο ενός εργάτη της Renault*, μτφρ. Φ. Τσαλούχου, Αθήνα: Κινούμενοι τόποι, 2015.

¹⁶⁷⁶ Για μια αναλυτικότερη πραγμάτευση του ζητήματος, βλ. Κτενάς, «Γραφειοκρατία: εξορθολογισμός ή ανορθολογισμός; Από τον Μαξ Βέμπερ στον Κορνήλιο Καστοριάδη», ό.π.

¹⁶⁷⁷ Βλ. Elton Mayo, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge, 2003.

¹⁶⁷⁸ Βλ. Paul Romano, *Ο αμερικανός εργάτης. Η ζωή στο εργοστάσιο*, μτφρ. Έ. Τσελεμέγκου, Αθήνα: Κινούμενοι τόποι, 2014.

¹⁶⁷⁹ Πρβλ. Adams, «Autonomy», ό.π., σ. 1· Ingerid Straume, «Democracy», στον τόμο Cornelius Castoriadis, *Key Concepts*, ό.π., σ. 192.

στην οποία οι ελευθεριακές τάσεις της Παρισινής Κομμούνας, των πρώτων ρωσικών σοβιέτ, των γερμανικών εργατικών συμβουλίων και της Ισπανικής Επανάστασης να είχαν επικρατήσει των ολοκληρωτικών τάσεων και της πανίσχυρης τάσης προς τον εκγραφειοκρατισμό.¹⁶⁸⁰ Εκεί, θα εντάξει τις δικές του πολιτικοφιλοσοφικές επεξεργασίες στο συγκείμενο της ιστορίας, δείχνοντας ότι δεν αποτελούν προϊόντα του γούστου ενός θεωρητικού, που απλώς διαλέγει το ένα χρώμα πουκαμίσου αντί για το άλλο:

«Εκ των υστέρων, και χωρίς να είμαστε εγγελιανοί, μπορούμε να πούμε ότι χωρίς αυτή τη γραφειοκρατία και την πείρα της γραφειοκρατικοποίησης, το Επαναστατικό Κίνημα δεν θα μπορούσε να πάει παρακάτω, και δεν θα μπορούσαμε εμείς σήμερα να σκεφτούμε ότι ο πραγματικός σοσιαλισμός, δηλαδή μια αυτόνομη, αυτοκυβερνούμενη και αυτοθεσμιζόμενη κοινωνία –και το κίνημα που θέλει να φτάσει σε μια τέτοια κοινωνία– δεν κινδυνεύει τόσο από εξωτερικούς εχθρούς αλλά από την ίδια την τάση των ανθρώπων να πιστεύουν στους ηγέτες και τους ειδικούς, να παραιτούνται, να αποσύρονται, δηλαδή να παύουν να προσπαθούν να πραγματοποιούν την ίδια τους την αυτονομία μέσα σ’ ένα αυτόνομο συλλογικό κίνημα».¹⁶⁸¹

Το καστοριαδικό πρόταγμα της αυτονομίας, με την έμφαση που αποδίδει στην κριτική της γραφειοκρατίας, απαντά λοιπόν σε πολύ συγκεκριμένα προβλήματα που έχουν τεθεί σε μια διαδρομή στην οποία εμπλέκονται δυνάμεις τις οποίες ο στοχαστής απλώς συναντά και επιλέγει να συστρατευθεί μαζί τους.¹⁶⁸² Ακριβώς όμως στον βαθμό που διαχωρίζεται από τον εγγελιανισμό, δεν θεωρεί την απάντησή του ούτε μοναδική ούτε αναγκαία – κάτι που φαίνεται ήδη από το γεγονός ότι άλλοι στοχαστές απάντησαν με διαφορετικό τρόπο στα ίδια προβλήματα, για να μην αναφερθούμε στους ανθρώπους που δεν είδαν καν τα υπό συζήτηση ζητήματα σαν προβλήματα, υιοθετώντας μια εντελώς διαφορετική στάση ζωής.

Συνεχίζοντας, θα λέγαμε ότι η ιστορία του εργατικού κινήματος εγγράφεται με τη σειρά της σε μια ευρύτερη παράδοση – κι έτσι ερχόμαστε στο δεύτερο επίπεδο της απάντησης.

Πρόκειται για το ιστορικό σύμπλεγμα που ο Καστοριάδης ονομάζει *ελληνοδυτική παράδοση*, εντοπίζοντας κρίσιμες στιγμές της στην αρχαία Ελλάδα, από τον 8ο μέχρι και το τέλος του 5ου προ Χριστού αιώνα –διάστημα που σημαδεύει την προετοιμασία και την ανάδυση μεγεθών όπως η δημοκρατία, η φιλοσοφία και η ιστορία ως τμήμα ενός δημόσιου επίστασθαι που μπορεί να ελεγχθεί με λογικά και εμπειρικά μέσα– αλλά και στη νεωτερική

¹⁶⁸⁰ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ομιλία για τον Α. Στίνα», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ό.π., σ. 143-150.

¹⁶⁸¹ Στο ίδιο, σ. 149.

¹⁶⁸² Σε αυτό το πλαίσιο, έχει ίσως νόημα να αναφερθούμε σε μια παρατήρηση του Νίκου Μάλλιανη, σύμφωνα με την οποία η υποστήριξη του προτάγματος της αυτονομίας εκ μέρους του Καστοριάδη «δεν στηριζόταν μόνο στην υποκειμενική του θέληση για κάτι τέτοιο, αλλά και στο αντικειμενικό δεδομένο της κρίσης στην οποία είχε εισέλθει μεταπολεμικά ο καπιταλισμός» («Η περιεκτική δημοκρατία, ο Καστοριάδης και το “πρόταγμα της αυτονομίας”», ό.π., σ. 11). Αυτή η διάσταση είναι πράγματι υπαρκτή στο καστοριαδικό έργο. Εντούτοις, και εδώ ισχύει αυτό που έχουμε υπογραμμίσει γενικά, ότι δηλαδή ακόμη και το πιο «αντικειμενικό» δεδομένο υπόκειται σε διαφορετικές πολιτικές ερμηνείες και μπορεί να ενταχθεί στο πλαίσιο διαφορετικών πολιτικών προταγμάτων (βλ. και στο ίδιο, σ. 18). Εξάλλου, όπως θα δείξουμε στη συνέχεια, αναφερόμενοι στον νεοφιλελευθερισμό, ο καπιταλισμός, μέσω του μετασχηματισμού του, κατάφερε να ξεπεράσει διάφορες κρίσεις και αντιφάσεις του που στην εποχή του ο Καστοριάδης θεωρούσε ως σχεδόν αξεπέραστες.

Δύση, με τις θεμελιώδεις εμπειρίες της Αναγέννησης, της δημοκρατικής αυτοδιοίκησης των πρώτων ιταλικών πόλεων, του Διαφωτισμού και των μεγάλων επαναστάσεων στη Βόρεια Αμερική και τη Γαλλία.¹⁶⁸³

Δεν είναι εδώ ο κατάλληλος χώρος να καταπιαστούμε αναλυτικά με αυτά τα μεγέθη, το καθένα από τα οποία θα μπορούσε να απασχολήσει έναν προσεκτικό μελετητή για χρόνια. Αυτό που έχει σημασία είναι να τονίσουμε ότι εντός της εν λόγω παράδοσης ο Καστοριάδης εντοπίζει την αρχή της αμφισβήτησης, το σπέρμα του αναστοχασμού, τη δυνατότητα μιας διαρκούς διερώτησης για το περιεχόμενο των νόμων αλλά και ευρύτερα των θεσμισμένων παραστάσεων της κοινωνίας. Κατά τη γνώμη του, μόνο εντός ενός τέτοιου κοινωνικοπολιτισμικού περιβάλλοντος θα μπορούσε να αρθρωθεί και να νοηματοδοτηθεί η αυτονομία ως πρόταγμα συνειδητής αυτοθέσμησης.

«Είμαστε προϊόν μιας ιδιαίτερης ιστορίας και αυτό μας επιτρέπει να σκεφτούμε ορισμένα πράγματα· και προφανώς εδώ έγκειται η σχέση μας με την παράδοση, με την πραγματική έννοια της λέξης. Μέσα σε αυτήν ακριβώς την ιστορία αναδύεται ένας φορέας αυτονομίας, τον οποίο ονομάζω πολιτικό πρόταγμα μιας αυτόνομης κοινωνίας, και στο μέτρο που το πρόταγμα αυτό παραμένει ζωντανό σήμερα –πράγμα που αποτελεί ένα εντελώς ξεχωριστό ζήτημα–, είναι αυτό που επιλέγουμε. Και αυτή η επιλογή, αυτή η εκλογή, είναι κατά μία έννοια μια έσχατη επιλογή η οποία δεν μπορεί να θεμελιωθεί. Κάθε θεμελίωση είναι κυκλική και την επεξεργαζόμαστε μέσω της συζήτησης, αλλά μια τέτοια συζήτηση υπάρχει μόνο στον δικό μας κοινωνικο-ιστορικό κόσμο και όχι στους Αζάντε, ούτε στους Γκουιάκι του Clastres».¹⁶⁸⁴ Ξαναβρίσκουμε εδώ τη γόνιμη ταλάντευση μεταξύ δύο πόλων, που είναι εξίσου υπαρκτοί και σημαντικοί: τη στιγμή της υποκειμενικής επιλογής, η οποία στο βάθος δεν είναι αναγώγιμη, και τη στιγμή της ιστορικής τοποθέτησης, χωρίς την οποία η υποκειμενική επιλογή δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι αυτό που είναι, ούτε καν να έχει νόημα.

Σε αυτή την προοπτική, μάλιστα, ο στοχαστής θα προσπαθήσει όχι ακριβώς να ανασκευάσει,¹⁶⁸⁵ αλλά να αντιπαρατεθεί φιλοσοφικά με τον σχετικισμό, με αφορμή το κριτικό κείμενο του Hugues Poltier στον τόμο που είναι αφιερωμένος στο έργο του.¹⁶⁸⁶ Σε αυτό το πλαίσιο, θα υποστηρίξει ότι το ερώτημα περί της σχετικότητας όλων των αξιών προϋποθέτει τη δυνατότητα της συνειδητής αμφισβήτησης των κοινωνικά επικυρωμένων κανόνων και προτύπων, μια δυνατότητα η οποία δεν ήταν ανέκαθεν αυτονόητη, αλλά

¹⁶⁸³ Το επιχείρημα αυτό είναι πραγματικά διάσπαρτο στο έργο του Καστοριάδη, συνεπώς μια προσπάθεια αναλυτικής καταγραφής των σχετικών χωρίων θα απέβαινε μάταια. Ενδεικτικά, ας κρατήσουμε εδώ τρεις σχετικές παραπομπές: Καστοριάδης, *Σχετικισμός και δημοκρατία*, ό.π., σ. 42-46, 78-80· «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», ό.π., σ. 166-167· *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 12-14.

¹⁶⁸⁴ Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. γ', ό.π., σ. 98-99.

¹⁶⁸⁵ Αφού, όπως σημειώνει ο ίδιος ρητά, κάτι τέτοιο είναι αδύνατο. Βλ. Καστοριάδης, «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 65.

¹⁶⁸⁶ Στο ίδιο, σ. 58-83. Οι απαντήσεις απευθύνονται στο Hugues Poltier, «De la praxis à l' institution et retour», στον τόμο *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, ό.π., σ. 419-440. Για την ανασυγκρότηση της συζήτησης, βλ.

Παπαδημητρώπουλος, *Ορθολογική κυριαρχία και ελευθερία στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., σ. 163-168, ενότητα «Πέρα από τον θεμελιωτισμό και τον σχετικισμό».

θεσμίστηκε ιστορικά, αποτελώντας ακριβώς στοιχείο της ευρύτερης ελληνοδυτικής παράδοσης.¹⁶⁸⁷

Παρότι κατά τη γνώμη μας το συγκεκριμένο επιχείρημα απέχει αρκετά από το να είναι πειστικό –καθώς ο εντοπισμός των σπερμάτων της αμφισβήτησης αποκλειστικά στην αρχαία Ελλάδα και τη νεότερη Δύση μάς φαίνεται εντελώς μεροληπτικός και εν τέλει λανθασμένος¹⁶⁸⁸–, είναι εντούτοις ενδεικτικό του τρόπου με τον οποίο ο φιλόσοφος σκέφτεται τους όρους της πολιτικής δέσμευσης: δεν πρόκειται ούτε για υποκειμενική αυθαιρεσία, ούτε για αντικειμενικά επιβεβλημένο μονόδρομο, αλλά για ανάληψη και νέα επεξεργασία στοιχείων που μπορούν να εντοπιστούν μέσα στο μάγμα της ιστορίας που μας κάνει να είμαστε αυτό που είμαστε.

~

Συμπερασματικά, νομίζουμε πως η στάση των δύο στοχαστών που εξετάζουμε απέναντι στο ζήτημα των αξιών, παρότι είναι κάθετα αντίθετη στον θεμελιωτισμό, δεν εκπίπτει σε έναν εξίσου αφελή ντεσιζιονισμό. Σε αυτό το πλαίσιο, μια αναλογία με τις πιθανές ερμηνείες ενός άλλου στοχαστή που καταπιάστηκε με το πρόβλημα του σχετικισμού ίσως έχει ενδιαφέρον, εν είδει επιλόγου. Ο λόγος είναι φυσικά για τον δανό φιλόσοφο και θεολόγο

¹⁶⁸⁷ Πρβλ. Καστοριάδης, *Δημοκρατία και σχετικισμός*, ό.π., σ. 40: «Η ερώτηση του Καγιέ (“Μήπως είστε ευρωκεντριστής;”) είναι μία ευρωκεντρική ερώτηση».

¹⁶⁸⁸ Μιας και αναφέραμε λίγες σειρές παραπάνω τον Pierre Clastres, αξίζει σε αυτό το πλαίσιο να σημειωθεί η ερμηνεία του έργου του από τον Abensour, ο οποίος τονίζει ότι οι κοινωνίες που μελέτησε ο ανθρωπολόγος δεν είναι απλώς κοινωνίες χωρίς κράτος, αλλά κοινωνίες ενάντια στο κράτος, πράγμα που υποδηλώνει μια *συνειδητή και ενεργητική* προσπάθεια εκ μέρους τους να περιορίσουν τον διαχωρισμό της εξουσίας από την κοινότητα – έστω κι αν η μορφή και η τροπικότητα αυτής της συνειδητότητας και της ενεργητικότητας δεν είναι ταυτόσημη με εκείνη του δυτικού αναστοχαστικού υποκειμένου. Βλ. Ιακώβου, «Προς ένα νέο δημοκρατικό πνεύμα», στο Abensour, *Η δημοκρατία ενάντια στο κράτος*, ό.π., σ. 35-36. Αντίστοιχα, θεωρούμε πως είναι μάλλον κοντόφθαλμο να αρνείται κανείς πλήρως την ύπαρξη του αναστοχασμού στις κοινωνίες της Ανατολής ή και στις δυτικές κοινωνίες του Μεσαίωνα, οι οποίες μάλιστα γέννησαν θεσμούς απίστευτης σημασίας για την οργάνωση της ζωής σε μια ελεύθερη κοινωνία, όπως θα την οραματιζόταν ο Καστοριάδης – φερ' ειπείν, το παζάρι και τη συντεχνία αντίστοιχα. Αντί άλλων επιχειρημάτων, ας κρατήσουμε εδώ απλώς ένα ρητό από το Κοράνι, το οποίο δύο ιρανοί μελετητές του Weber αναφέρουν στο πλαίσιο της συζήτησης για τον Weber και τον σχετικισμό: «κάθε σέκτα τυφλώνεται από αυτό που κατέχει» (*Κοράνι*, χ. 23, στ. 53, παρατίθεται στο Sadri & Sadri, «Weber and the Straussian Charge of Relativism», ό.π., σ. 304). Ο στίχος αυτός, που φανερώνει αν μη τι άλλο μια απόσταση από τον αδιαμφισβήτητο χαρακτήρα της ίδιας αλήθειας, καθιστά σαφές ότι υπάρχουν ποικίλες τάσεις ακόμα και μέσα στις (θεωρούμενες ως) πλέον κλειστές παραδόσεις. Μια πιθανή αντένσταση του Καστοριάδη, σύμφωνα με την οποία ο αναστοχασμός σε αυτές τις κοινωνίες περιοριζόταν σε μια ελίτ διανοουμένων και δεν αποκτούσε δημόσιο χαρακτήρα, μόλις που χρειάζεται να εξεταστεί σοβαρά: εύκολα μια ανθρωπολογική μελέτη θα αναδείκνυε τον μαγματικό, για να χρησιμοποιήσουμε έναν δικό του όρο, χαρακτήρα της κοινωνικής ζωής σε κάθε κοινωνία και την ύπαρξη στοιχείων αναστοχασμού σε καθημερινές πρακτικές που δεν έχουν σχέση με τη διάνοηση. Όλα αυτά, φυσικά, δεν θα πρέπει να εκληφθούν ως υποστήριξη της άποψης ότι σε όλες τις κοινωνίες το αναστοχαστικό στοιχείο είναι εξίσου ισχυρό· αρκούν όμως για να αμβλύνουν κάπως τον απόλυτο χαρακτήρα της καστοριαδικής διχοτόμησης, που συχνά οδήγησε τον φιλόσοφο σε λάθη τα οποία θα μπορούσε να έχει αποφύγει.

Søren Kierkegaard, το έργο του οποίου μπορεί να διαβαστεί ως μια διηνεκής προσπάθεια αντιμετώπισης της υπαρξιακής αγωνίας που βιώνει ο σύγχρονος άνθρωπος μπροστά στον μηδενισμό.

Από τη μία πλευρά, δεν είναι τυχαίο που η σκέψη του Kierkegaard, με την έμφασή της σε σχήματα όπως το είτε-είτε, αλλά και την κατάδειξη της αδυνατότητας του ορθολογισμού να παράσχει μια πειστική απάντηση στα πιο σημαντικά προβλήματα της ανθρώπινης ζωής και συνεπώς της αναγκαιότητας μιας απροϋπόθετης απόφασης, η οποία μπορεί να χαρακτηριστεί ως άλμα πέρα από τη στεγνή λογική, γοήτευσε στοχαστές σαν τον Carl Schmitt. Έτσι, ο γερμανός νομικός επιχείρησε να προσεταιριστεί το κερκεγκωριανό έργο για λογαριασμό της δικής του, αποφασιοκρατικής φιλοσοφίας. Παραδείγματος χάρη, στην περίφημη *Πολιτική Θεολογία* του, ο Schmitt αναφέρεται εγκωμιαστικά στον Kierkegaard, αν και χωρίς να τον κατονομάζει ρητά, προκειμένου να υπογραμμίσει τη σημασία της εξαίρεσης σε σχέση με τον κανόνα – κίνηση που, ως γνωστόν, συνδέεται στο ίδιο έργο με την απόλυτη απόφαση του κυριάρχου.¹⁶⁸⁹

Αυτή είναι όμως μόνο η μία όψη του ζητήματος. Πολλά χρόνια αργότερα, ο αμερικανός φαινομενολόγος και κριτικός της τεχνολογίας Hubert Dreyfus θα συνεισφέρει σε έναν συλλογικό τόμο με θέμα την έννοια της κοινότητας στην ψηφιακή εποχή ένα κείμενο στο οποίο αξιοποιεί την ανάλυση του Kierkegaard για τον μηδενισμό του 19ου αιώνα προκειμένου να ασκήσει κριτική στα ισοπεδωτικά αποτελέσματα της επέλασης του διαδικτύου.¹⁶⁹⁰ Αναλύοντας ενδελεχώς τις κοινωνικές και ανθρωπολογικές μετατοπίσεις που σημαδεύουν την εποχή του ίντερνετ, ο Dreyfus θα αναζητήσει ένα αντίδοτο σε αυτό που ο Kierkegaard συνήθιζε να αποκαλεί «χριστιανική σφαίρα της ύπαρξης» και που, παρά την ονομασία του, δεν θα πρέπει να νοηθεί ως ένας κατ' ανάγκη θρησκευτικός τρόπος ζωής:

«Σύμφωνα με τον Kierkegaard, ο μόνος τρόπος να βάλει κανείς ένα τέρμα στην ισοπέδωση των δεσμεύσεων έγκειται στο να αφήσει να του δοθεί μια ατομική ταυτότητα, που με τη σειρά της διανοίγει την ύπαρξη σε έναν ατομικό κόσμο. Ευτυχώς, η ηθική αντίληψη που θεωρεί τις δεσμεύσεις ως ελεύθερα αναληφθείσες και διαρκώς υποκείμενες σε ανάκληση δεν φαίνεται να ισχύει για εκείνες που έχουν τη μεγαλύτερη σημασία για εμάς. Αυτές οι ιδιαίτερες δεσμεύσεις καθλώνουν ολόκληρη την ύπαρξή μας. Με παρόμοιο τρόπο μάς καθλώνουν τα πολιτικά και τα θρησκευτικά κινήματα, όπως και οι ερωτικές σχέσεις και, για ορισμένους ανθρώπους, δραστηριότητες [vocations] όπως η επιστήμη ή η τέχνη. Όταν ανταποκρινόμαστε σε ένα τέτοιο κάλεσμα με ό,τι ο Kierkegaard αποκαλεί

¹⁶⁸⁹ Βλ. Carl Schmitt, *Πολιτική Θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία της κυριαρχίας*, μτφρ. Π. Κονδύλης, Αθήνα: Λεβιάθαν, 1994, σ. 32. Ο Kierkegaard αναφέρεται ως «[έ]νας προτεστάντης θεολόγος, ο οποίος απέδειξε πόση ζωτική ένταση είναι ικανός να 'χει ο θεολογικός στοχασμός ακόμα και στον 19ο αιώνα». Εξάλλου, σε ένα πολύ συναφές κείμενο, ο Derrida παραθέτει τον Kierkegaard σημειώνοντας πως για τον τελευταίο «η στιγμή της απόφασης είναι μια τρέλα», χωρίς ωστόσο να προσφέρει κάποιο ακριβές παράθεμα. Βλ. Jacques Derrida, *Writing and Difference*, μτφρ. Alan Bass, Σικάγο: University of Chicago Press, 1978, σ. 31.

¹⁶⁹⁰ Βλ. Hubert Dreyfus, «Μηδενισμός στη λεωφόρο της πληροφορίας», μτφρ. Γ. Κτενάς, Γ. Περτσάς, στον τόμο Γκόλφω Μαγγίνη (επιμ.), *Φιλοσοφία του ψηφιακού*, Αθήνα, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, υπό έκδοση.

απεριόριστο πάθος, όταν δηλαδή ανταποκρινόμαστε αποδεχόμενοι μια απροϋπόθετη δέσμευση, αυτή η δέσμευση είναι που καθορίζει ποιο θα είναι για μας το σημαντικό ζήτημα για την υπόλοιπη ζωή μας. Έτσι, μια τέτοιου τύπου απροϋπόθετη δέσμευση εμποδίζει την ισοπέδωση, εγκαθιδρύοντας ποιοτικές διακρίσεις στη ζωή μας ανάμεσα σε ό,τι είναι σημαντικό και ασήμαντο, σχετικό και άσχετο, σοβαρό και παιγνιώδες». ¹⁶⁹¹

Υπογραμμίζοντας τα στοιχεία της παθητικότητας που εμφιλοχωρούν σε κάθε απόφαση που δεσμεύει με σοβαρό και βαθύ τρόπο την ύπαρξη του υποκειμένου –μια απόφαση πολύ κοντινή σε αυτό που ο Weber ονόμαζε επιλογή του θεού και του δαίμονα που κινεί τα νήματα της ζωής μας– ο Dreyfus και ο Kierkegaard κωδικοποιούν μια αντίληψη για τον τρόπο με τον οποίο αφοσιώνεται κανείς σε μία ή περισσότερες αξίες πολύ κοντινή στη δική μας. Ο κάθε άνθρωπος καλείται να ανταποκριθεί με τον δικό του τρόπο σε κάτι που του δίνεται από μια πηγή που δεν ορίζεται από τον ίδιο: την ύπαρξη και τον κόσμο, αν θέλουμε να μείνουμε στο κλίμα του Kierkegaard, την κοινωνία και την ιστορία, αν θέλουμε να έρθουμε πιο κοντά στο ύφος του Weber και του Καστοριάδη.

Τελικά, ο ντεσιζιονισμός μάς φαίνεται ακατάλληλος όρος για την περιγραφή της στάσης των δύο αυτών στοχαστών απέναντι στο ζήτημα των αξιών. Κι αυτό γιατί, αποδίδοντας τεράστια έμφαση σε μια πράγματι υπαρκτή στιγμή της συνολικής διαδικασίας, συσκοτίζει όλες τις υπόλοιπες· προτάσσοντας την όντως ανεξάλειπτη εκλογή ή απόφαση σε σχέση με το πώς πρέπει να ζήσουμε και το τι οφείλουμε να πράξουμε, συγκαλύπτει τις βαθμίδες του αναστοχασμού, την εξέταση της δεδομένης πραγματικότητας, αλλά και την ύπαρξη στοιχείων που δεν υπόκεινται στον έλεγχό μας, τα οποία συναντάμε, μας συγκλονίζουν και μας καλούν σε μια *εσωτερική μεταστροφή*, για να χρησιμοποιήσουμε τον βεμπεριανό όρο για την επίδραση της χαρισματικής εξουσίας.

Ίσως λοιπόν δεν είναι τυχαίο που ο Sven Eliaeson, σε ένα κείμενό του για την επιστημολογία του Weber, συνδέει τη θεματική της πολυθεΐας των αξιών όχι μόνο με τον Nietzsche, όπως συνηθίζεται, ¹⁶⁹² αλλά και με τον Kierkegaard. ¹⁶⁹³ Για τον Weber, όπως και για τον Καστοριάδη, η πολιτική και η υπαρξιακή δέσμευση σε μια αξία ή ένα πρόταγμα δεν μπορεί να υπαγορευτεί ποτέ άνευ ετέρου από την πραγματικότητα και τις «εμμενείς αντιφάσεις» της, πραγματικές ή φαντασιακές. Αυτό όμως δεν την καθιστά μια απόλυτη

¹⁶⁹¹ Στο ίδιο. Θα πρέπει να σημειώσουμε ότι η αναφορά του συγγραφέα στα «*vocations*» της τέχνης και της επιστήμης πιθανώς παραπέμπει έμμεσα και στις βεμπεριανές πραγματεύσεις περί του καλέσματος, αφού οι αγγλικοί τίτλοι των διαλέξεων για την επιστήμη και την πολιτική είναι, ως γνωστόν, *Science as a Vocation* και *Politics as a Vocation* αντίστοιχα. Σε κάθε περίπτωση, η έμφαση του Weber στο κάλεσμα ως κάτι στο οποίο οφείλει να ανταποκριθεί κανείς είναι μία ακόμα ένδειξη περί του ότι δεν πρέπει να βλέπουμε την αξιακή επιλογή σαν μια απόλυτη απόφαση του υποκειμένου.

¹⁶⁹² Βλ. την κλασική μελέτη του Wilhelm Hennis, «Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers», ό.π., σ. 167-192.

¹⁶⁹³ Eliaeson, «Ο Weber για την αντικειμενικότητα και την κανονιστικότητα», ό.π., σ. 41. Για δύο αναφορές του Καστοριάδη στον Kierkegaard, οι οποίες μάλιστα τον συνδέουν με τον Pascal, βλ. Καστοριάδη, «Πεπραγμένα και πρακτέα», ό.π., σ. 79· «Ακυβέρνητη κοινωνία», στον ομώνυμο τόμο, ό.π., σ. 322. Οι αναφορές δεν είναι θετικές, αλλά ούτε και απολύτως αρνητικές. Θα λέγαμε μάλλον ότι ο φιλόσοφος παρουσιάζει την κερκεγκωριανή θεολογία σαν μια στάση ζωής που ο ίδιος δεν θα μπορούσε να επιλέξει, αλλά η οποία δεν μπορεί και να αναιρεθεί λογικά.

απόφαση, που υπόκειται απλώς στην τρέλα και την ιδιοτροπία του υποκειμένου, αφού το τελευταίο είναι πάντοτε τοποθετημένο μέσα σε μια ιστορία, μια κοινωνία, έναν φανταστικό κόσμο που το διαμορφώνουν με χιλιάδες τρόπους – στοιχεία που εισάγουν μια απαράγραπτη παθητική διάσταση.¹⁶⁹⁴ Κι εδώ βρίσκεται όλη η ουσία: η συνειδητοποίηση και η αποδοχή αυτής της παθητικότητας δεν συνιστά αδράνεια, ούτε παράδοση στην τύχη, τη μοιρολατρία, τον ανορθολογισμό· είναι μια ενεργητική και αναστοχασμένη ανάληψη αυτού που ωστόσο δεν μπορεί να γεννηθεί μέσω της ενεργητικότητας και του ορθολογισμού.¹⁶⁹⁵

¹⁶⁹⁴ Συναφής είναι η ερμηνεία του Philippe Raynaud, ο οποίος, βασιζόμενος στη βεμπεριανή διαλεκτική μεταξύ της «ηθικής της πεποίθησης» και της «ηθικής της ευθύνης», υποστηρίζει ότι ο Weber δεν είναι ντεσιζιονιστής, αφού ακόμη και η πιο ευγενής πεποίθηση, στον βαθμό που δεν λαμβάνει υπόψη της τις πραγματικές συνθήκες –την ιστορία, την παράδοση, το δεδομένο πολιτικό πλαίσιο κ.λπ.– καθίσταται ασυνάρτητη. Βλ. Philippe Raynaud, «La prudence et l'universel», στον τόμο *Philosophie du jugement politique. Débat avec Vincent Descombes*, Παρίσι: Seuil, 2008, σ. 167-177· *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 176-184.

¹⁶⁹⁵ Πρβλ. Γιάννης Κτενάς, Γιώργος Περτσάς, «Εισαγωγικό σημείωμα» στο Dreyfus, «Μηδενισμός στη λεωφόρο της πληροφορίας», ό.π. Βλ. και Καστοριάδης, *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 243-244.

7. Πρακτικές ενσαρκώσεις του νοήματος: εξουσία, πολιτική, νεωτερικότητα, γραφειοκρατία

Στις σελίδες που προηγήθηκαν σημειώσαμε αρκετές φορές ότι το νόημα δεν αποτελεί απλώς ένα συστατικό στοιχείο, οσοδήποτε σημαντικό, της κοινωνικής και γενικότερα της θεωρητικής προσέγγισης του Max Weber και του Κορνήλιου Καστοριάδη. Αντιθέτως, προσπαθήσαμε να δείξουμε ότι ο ρόλος του νοήματος είναι και για τους δύο στοχαστές *συγκροτητικός*, τόσο με την έννοια ότι αποτελεί το διακριτικό γνώρισμα που κάνει το κοινωνικο-ιστορικό πεδίο να είναι αυτό που είναι, όσο και με την έννοια ότι συνέχει το έργο των δύο συγγραφέων, καθώς γύρω του αξονίζονται οι θεωρητικές αναπτύξεις τους, ανεξάρτητα από την εκάστοτε θεματική με την οποία καταπιάνονται.

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, ιδίως από τη στιγμή που οι κοσμοθεάσεις, οι αξίες και οι φαντασιακές σημασίες δεν γίνονται αντιληπτές ως αφηρημένες ιδέες που κατευθύνουν την ιστορία και την κοινωνική δράση αναπαραγόμενες στα κεφάλια των δρώντων, αλλά ως θεμελιώδεις κατευθύνσεις που ενσαρκώνονται υλικά στους θεσμούς και τους χαρακτηριστικούς ανθρωπολογικούς τύπους της κάθε κοινωνίας, δεν θα πρέπει να μας εκπλήξει το γεγονός ότι βρίσκουμε το νοηματικό στοιχείο να διαδραματίζει πρωταγωνιστικό ρόλο και στις αναλύσεις των δύο στοχαστών για καθημερινά, πρακτικά και «χειροπιαστά» κοινωνικοπολιτικά ζητήματα.

Παραδείγματος χάρη, στην προηγούμενη ενότητα πήραμε μια ιδέα για τους τρόπους με τους οποίους οι κοινωνικές και πολιτισμικές αξίες και οι φαντασιακές σημασίες –τα κατεξοχήν νοηματικά διανύσματα για τον Weber και τον Καστοριάδη αντίστοιχα– αποτελούν τους κεντρικούς άξονες προσανατολισμού για τη διαδικασία της επιστημονικής γνώσης και πρακτικής. Οι προσωπικές αξίες του κάθε μελετητή, εγγραφόμενες στο γενικότερο κοσμοθεωρητικό πλαίσιο της κοινωνίας, της εποχής και του πολιτισμού του, προσδιορίζουν σύμφωνα με τον Weber το πρίσμα μέσα από το οποίο θα κοιτάξει τον κόσμο, προσανατολίζουν το βλέμμα του, συγκροτούν εν τέλει το ίδιο το αντικείμενό του, αποσπώντας συγκεκριμένα στοιχεία μέσα από το ανεξάντλητο ποτάμι της πραγματικότητας. Αντίστοιχα, οι φαντασιακές σημασίες της κάθε κοινωνίας συντελούν κατά τον Καστοριάδη στη σύλληψη της πραγματικότητας μέσα από ορισμένα διανοητικά σχήματα, καθιστώντας δυνατή τη διαύγαση συγκεκριμένων όψεων της ηρακλείτειας ροής του είναι. Και για τους δύο στοχαστές, η γνώση είναι πάντοτε γνώση *ως προς* και *από* μια συγκεκριμένη σκοπιά, η οποία συγκροτείται νοηματικά.

Την ίδια στιγμή, το θεμελιώδες γεγονός ότι πάντοτε έχουμε πρόσβαση στον κόσμο μόνο μέσα από ένα πολύ συγκεκριμένο πρίσμα, το οποίο διαμορφώνεται κοινωνικά, ατομικά, ακόμη και ειδολογικά, αν θυμηθούμε ότι για τον Καστοριάδη το κάθε δι' εαυτόν συγκροτεί τον ιδιόκοσμό του, δεν θεωρείται γνωστικό έλλειμμα, ψεγάδι που θα πρέπει να εξαλειφθεί ή έστω αναγκαίο κακό, αλλά αναγκαίος και θετικός όρος της γνώσης. Πρώτον, γιατί μόνο μια τέτοιου τύπου γνώση είναι δυνατή: δεν υπάρχει θεϊκή σκοπιά από την οποία να ατενίσουμε την ολότητα του κόσμου. Δεύτερον, επειδή κάθε νέα οπτική γωνία καθιστά νοητές και επιδεκτικές σύλληψης όψεις, διαστάσεις και ποιότητες που δεν μπορούσαν να γίνουν αντιληπτές μέχρι πρότινος.

Από την άλλη μεριά, η σκληρότητα του πραγματικού αποτελεί τη λυδία λίθο για το κατά πόσον αυτές οι πολυπρισματικές συλλήψεις είναι γόνιμες, συναντούν δηλαδή πράγματι κάτι από το αντικείμενο που προσπαθούν να θεματοποιήσουν, είτε πρόκειται για τα αίτια που οδήγησαν στην ανάδυση ενός ιστορικού συμπλέγματος είτε για τις ιδιότητες ενός σωματιδίου. Με αυτόν τον τρόπο, ο καταστατικός ρόλος του νοήματος στη δημιουργία της γνώσης οδηγεί τόσο τον Weber όσο και τον Καστοριάδη σε μια προσέγγιση που αντιμάχεται με την ίδια κίνηση τόσο τον αφελή ρεαλισμό όσο και τον επιστημολογικό σχετικισμό.

Σε κάθε περίπτωση, αφήνοντας κατά μέρος αυτές τις σκέψεις, που θα μπορούσαν να μας οδηγήσουν πολύ μακριά, θα θέλαμε στην παρούσα ενότητα να καταπιαστούμε με δύο ακόμη θεμελιώδη μεγέθη τα οποία οι υπό εξέταση θεωρητικοί συλλαμβάνουν αποδίδοντας στο στοιχείο του νοήματος τον πρωταγωνιστικό ρόλο: την πολιτική εξουσία και τη νεωτερικότητα. Φυσικά, ό,τι ισχύει για την προβληματική της γνώσης, ισχύει και εδώ. Βρισκόμαστε αντιμέτωποι με τεράστια, ανεξάντλητα ζητήματα, και το να μιλήσει κανείς με επάρκεια για το καθένα τους, έστω και με αναφορά μόνο στο βεμπεριανό και το καστοριαδικό έργο, υπερβαίνει τα όρια του παρόντος κεφαλαίου, απαιτώντας μια σειρά από ειδικές μελέτες.¹⁶⁹⁶

Ελπίζοντας ότι στο μέλλον θα έχουμε την ευκαιρία να επανέλθουμε αναλυτικότερα και στις τρεις αυτές θεματικές, και δεδομένου ότι το ζήτημα της γνώσης θίχτηκε σε έναν βαθμό παραπάνω, θα περιοριστούμε λοιπόν σε μερικές παρατηρήσεις που αφορούν την πολιτική εξουσία, τη νεωτερικότητα, αλλά και τη γραφειοκρατία, η οποία κατά κάποιον τρόπο αποτελεί ένα σημείο συνάντησης των άλλων δύο μεγεθών. Στον βαθμό δε που κάθε προσπάθεια πληρότητας τίθεται αναγκαστικά εκτός συζήτησης, το μέλημά μας θα είναι κυρίως να δείξουμε πώς αυτά τα μεγέθη συναρθρώνονται με τους προβληματισμούς των δύο στοχαστών για το νόημα.

Νομιμοποίηση της εξουσίας ή θέσμιση του ατόμου;

Εκ πρώτης όψεως, η προσπάθεια να σκεφτεί κανείς τις καστοριαδικές θεωρήσεις για την εξουσία και την πολιτική σε συνάφεια με τις αντίστοιχες βεμπεριανές μπορεί να φαντάζει παράδοξη. Ο λόγος είναι ότι, στο επίπεδο των ρητών πολιτικών θέσεων, οι δύο αυτοί συγγραφείς διαφέρουν τόσο ριζικά, ώστε κάποιος κάποιος που πρωτοσυναντά τα κείμενά

¹⁶⁹⁶ Για του λόγου το αληθές, ο Peter Wagner έχει δημοσιεύσει μεταξύ άλλων ένα βιβλίο με θέμα την κοινωνιολογία της νεωτερικότητας, στο οποίο αντλεί σε σημαντικό βαθμό από τον Weber και τον Καστοριάδη, ενώ τρεις διαπρεπείς μελετητές του καστοριαδικού έργου, ο Philippe Caumières, η Sophie Klimis και ο Laurent Van Eynde έχουν επιμεληθεί ένα αφιέρωμα που αφορά την έννοια της αλήθειας στα γραπτά του Καστοριάδη. Βλ. Peter Wagner, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge, 1994 και *Cahiers Castoriadis* 6, αφιέρωμα *Castoriadis et la question de la vérité* (επιμ. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde), 2010. Πρβλ. Konstantinos Kavoulakos, «Cornelius Castoriadis on Social Imaginary and Truth», *Αριάδνη* 12, 2006, σ. 201-213. Η βιβλιογραφία δε για το ζήτημα της πολιτικής είναι, σε ό,τι αφορά και τους δύο στοχαστές, πολύ απλά χαοτική.

τους και δεν γνωρίζει την ιστορία που συνδέει τους δύο άντρες τείνει εύλογα να θεωρήσει τις πολιτικές αναλύσεις τους μακρινές, αν όχι και εχθρικές τη μία προς την άλλη. Τι σχέση μπορεί να έχει η αγωνία για το εθνικό μεγαλείο της Γερμανίας και η υποστήριξη ενός κοινοβουλευτικού συστήματος στο οποίο ο πρόεδρος εκλέγεται δημοψηφισματικά απευθείας από τον λαό με τη ριζική κριτική του καπιταλισμού, το πρόταγμα της αυτονομίας και την άμεση δημοκρατία;

Παρ' όλα αυτά, θα υποστηρίξουμε ότι η παράλληλη ανάγνωση των σχετικών θέσεών τους είναι όχι μόνο δυνατή, αλλά και ιδιαίτερα γόνιμη. Προτού καν αναφερθούμε στις βαθύτερες διασυνδέσεις και γενεαλογίες που ενώνουν το βεμπεριανό και το καστοριαδικό σκεπτικό περί της εξουσίας και της νομιμοποίησής της, θα πρέπει να υπογραμμίσουμε κάτι που κινείται σχεδόν στη σφαίρα του πραγματολογικού. Παρότι πολλές πολιτικές θέσεις των δύο ανδρών είναι πράγματι ριζικά διαφορετικές και μάλιστα κατά σημεία αντιπαρατιθέμενες –φερ' ειπείν, για τον Καστοριάδη ο εθνικισμός, που πάντως στην εποχή του Weber προφανώς δεν είχε την ίδια σημασία που έχει σήμερα, είναι απορριπτέος και ο κοινοβουλευτισμός συνιστά κεντρική στιγμή αυτού που ο ίδιος αποκαλεί φιλελεύθερη ολιγαρχία, ενώ για τον Weber η άμεση δημοκρατία είναι απολύτως αδύνατη στις σύγχρονες συνθήκες– κρίνουμε πως η προσεκτική μελέτη των πολιτικών παρεμβάσεων του Weber αποκαλύπτει ότι οι εν λόγω διαφορές πηγάζουν περισσότερο από τη στράτευση του καθενός από τους δύο σε διαφορετικές αξίες παρά από μια ριζικά ετερογενή διάγνωση για την πολιτική πραγματικότητα.

Έτσι, μια ανάγνωση που δεν προσπερνά τον βηματισμό και τις αρθρώσεις της βεμπεριανής επιχειρηματολογίας για να φτάσει κατευθείαν στο δια ταύτα, θα μπορούσε να φέρει στην επιφάνεια ποικίλα στοιχεία της ανάλυσης του Weber για το σύγχρονο κοινωνικοπολιτικό γίνεσθαι που με έναν τρόπο η πολιτική θεώρηση του Καστοριάδη ενσωματώνει, στρέφοντάς τα όμως προς μια διαφορετική κατεύθυνση. Φερ' ειπείν, ακολουθώντας την ερμηνεία του Wolfgang Mommsen, βλέπουμε ότι ο Weber θεωρούσε ότι η αυτοκυβέρνηση του λαού είναι δυνατή μόνο στο πλαίσιο μιας άμεσης δημοκρατίας, η οποία με τη σειρά της αποτελεί ρεαλιστική προοπτική αποκλειστικά για τις μικρές πολιτικές οντότητες.¹⁶⁹⁷ Την ίδια στιγμή, αποκήρυξε την ιδέα της λαϊκής κυριαρχίας στο κοινοβουλευτικό πλαίσιο ως ψευδή, δίνοντας έμφαση στην αναγκαστικά ολιγαρχική φύση της εξουσίας εντός των σύγχρονων μαζικών κρατών και των τεράστιων γραφειοκρατικών μηχανισμών, τους οποίους ήταν δομικά αναγκασμένες να κινητοποιήσουν οι πολιτικές δυνάμεις που ήθελαν να έχουν πιθανότητες επιτυχίας.¹⁶⁹⁸

Είναι βέβαια αλήθεια ότι ο Weber, εκκινώντας από τις παραπάνω παρατηρήσεις, οδηγήθηκε στην υποστήριξη ενός κοινοβουλευτικού συστήματος που συνδυάζεται με την απευθείας ανάδειξη του προέδρου από τον λαό, σκεπτόμενος όμως κατεξοχήν *πραγματιστικά*: σε αυτό το σύστημα δεν έβλεπε την ενσάρκωση κάποιου δημοκρατικού ιδανικού, αλλά κυρίως έναν λειτουργικό μηχανισμό που θα μπορούσε να οδηγήσει στην ανάδειξη ικανών ηγετών με στόχο την προώθηση των συμφερόντων της Γερμανίας. Με

¹⁶⁹⁷ Βλ. Mommsen, *Max Weber and German Politics*, ό.π., σ. 394.

¹⁶⁹⁸ Βλ. στο ίδιο και σ. 398.

αυτή την έννοια, είναι αρκετά ακριβής η άποψη ότι υπέτασσε ουσιαστικά τα ιδεώδη της δημοκρατίας στην υπέρτατη για τον ίδιο αξία της εθνικής ισχύος.¹⁶⁹⁹

Εντούτοις, οφείλουμε να σημειώσουμε παράλληλα ότι ο Weber όχι μόνο αρνείται κάθετα την ιδέα της ιστορικής προόδου, που θα οδηγούσε στην καθαγίαση των πολιτικών θεσμών της εποχής του ως των πλέον εξελιγμένων και ορθολογικών, αλλά και αποφεύγει να συνδέσει τις πολιτικές του θέσεις με έννοιες όπως η βούληση του λαού, η οποία κατά τη γνώμη του είναι ανυπόστατη.¹⁷⁰⁰ Παράλληλα, η εκ μέρους του πεισματική απόρριψη κάθε δυνατότητας θεμελίωσης των φιλελεύθερων αξιών και δικαιωμάτων σε μεταφυσικές βάσεις, όπως το φυσικό δίκαιο, τον καθιστά σε θέση να πραγματοποιήσει μια ψυχρή και ρεαλιστική αποτίμηση των προβλημάτων της αντιπροσώπευσης και της πολιτικής γραφειοκρατίας, η οποία δεν απέχει ιδιαίτερα από την αντίστοιχη καστοριαδική.¹⁷⁰¹

Μπορούμε έτσι να πούμε, σε συμφωνία με όσα αναπτύξαμε παραπάνω για την πολυθεΐα των αξιών και για την αδυνατότητα της απόδειξης των πολιτικών προταγμάτων, ότι η διαφορά της πολιτικής στράτευσης του Weber και του Καστοριάδη έχει να κάνει με το ότι εκλέγουν διαφορετικούς θεούς και δαίμονες και όχι με το ότι οι αναλύσεις τους για θεμελιώδη μεγέθη της σύγχρονης πολιτικής, όπως το κράτος και το κοινοβούλιο, διαφέρουν ριζικά. Υπό αυτή την έννοια, ο Νίκος Μάλλιαρης έχει δίκιο όταν επισημαίνει τη σημασία της επίδρασης του βεμπεριανού τρόπου σκέψης πάνω στην καστοριαδική αντίληψη για την πολιτική.¹⁷⁰²

~

Ας προσπαθήσουμε τώρα να προχωρήσουμε πέρα από το επίπεδο των ρητών πολιτικών θέσεων του κάθε στοχαστή, προκειμένου να επανασυνδεθούμε με το θέμα μας: την ανασυγκρότηση της ανάλυσής τους για την εξουσία και την εξέταση του ρόλου του νοήματος σε αυτή. Ξεκινώντας από τον Weber, κρίνουμε πως κάθε προσπάθεια ανάδειξης

¹⁶⁹⁹ Στο ίδιο, σ. 395-396.

¹⁷⁰⁰ Βλ. την επιστολή του Weber προς τον Robert Michels που παρατίθεται στη σ. 395: «Έννοιες όπως η “βούληση του λαού”, η πραγματική βούληση του λαού, σταμάτησαν να υπάρχουν για μένα εδώ και χρόνια. Είναι μυθοπλασίες». Για την –ιδιαίτερα συναφή με τα όσα πραγματευόμαστε εδώ– σχέση του Weber με τον Michels, βλ. ενδεικτικά Gustav Auernheimer, «Robert Michels: η κριτική της σοσιαλδημοκρατίας-οι καταβολές της κοινωνιολογίας των κομμάτων», στον τόμο του ιδίου *Σοσιαλδημοκρατία, εθνικοσοσιαλισμός, κριτική θεωρία*, επιμ. Λ. Ρινόπουλος, Αθήνα: Πλέθρον, 1999, σ. 79-83.

¹⁷⁰¹ Βλ. π.χ. την εντελώς παραπλήσια κριτική της αντιπροσώπευσης στο Καστοριάδη, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 35-37, στο πλαίσιο της οποίας έντονα πυρά δέχεται και η έννοια της λαϊκής βούλησης. Στην αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία «δεν υπήρχε αυτή η θεολογική ιδέα σύμφωνα με την οποία η κυρίαρχη υπόσταση του λαού, μετά από μια μυστηριώδη χημική διαδικασία, συμπυκνώνεται μια Κυριακή και, μέσω επιφοιτήσεως, βρίσκει σκήνωμα σε 300 ανθρώπους».

¹⁷⁰² Βλ. το εισαγωγικό του σημείωμα στο Φιλίπ Γκοτρό, «Socialisme ou Barbarie 1962-1963: από τις ρωγμές στο σχίσμα», μτφρ. Ν. Μάλλιαρης, *Μάγμα* 3, Δεκέμβριος 2008, σ. 70, υποσημ. 1.

της σπουδαιότητας του νοήματος για την πολιτική του θεώρηση οφείλει να περάσει μέσα από το ζήτημα της νομιμοποίησης της εξουσίας.

Κατά τη γνώμη μας, σε αυτό το σημείο, ο στοχαστής πέφτει συχνά θύμα μιας διαδεδομένης παρερμηνείας. Καθώς στα γραπτά του το στοιχείο της πολιτικής και ιδιαίτερα της κρατικής βίας είναι έντονο και σημαντικό, δεν είναι λίγοι οι ερμηνευτές που στέκονται εκεί, παραβλέποντας την ανάλυση που ακολουθεί – μια ανάλυση η οποία βάζει τον τόνο όχι στη χρήση των βίαιων εξουσιαστικών μέσων καθεαυτήν, αλλά στους τρόπους με τους οποίους η εξουσία εσωτερικεύεται απ' όσους υπακούουν σε αυτή.

Έτσι, από τη μία μεριά είναι βέβαια αλήθεια ότι ο Weber, στη διάλεξη του για την *Πολιτική ως επάγγελμα*, ορίζει το κράτος ως την «ανθρώπινη κοινότητα που αξιώνει (με επιτυχία) για λογαριασμό της το *μονοπώλιο της νόμιμης σωματικής βίας* εντός ορισμένου εδάφους».¹⁷⁰³ Παραπέμπει μάλιστα σε μια σχετική φράση του Trotsky που ειπώθηκε στο πλαίσιο της υπογραφής της συνθήκης Μπρεστ-Λιτόφσκ, με την οποία, έναν χρόνο πριν από την περίφημη διάλεξη, τερματίστηκε η συμμετοχή της Ρωσίας στον Α΄ Παγκόσμιο Πόλεμο: «κάθε κράτος θεμελιώνεται στη βία».¹⁷⁰⁴ Η περί κρατικού μονοπωλίου φράση έχει γίνει τόσο διάσημη, που χρησιμοποιείται κατά κόρον όχι μόνο στον πολιτικό και ακαδημαϊκό, αλλά και στον δημοσιογραφικό λόγο, συντελώντας στην πρόσληψη του Weber ως ενός στοχαστή που εγγράφει την πολιτική κυρίως στο πεδίο της βιαιότητας. Δεν είναι λόγου χάρη τυχαίο που ακόμα και η μέγιστη θεωρητικός της πολιτικής Hannah Arendt κατατάσσει το βεμπεριανό εγχείρημα στο στρατόπεδο των στοχαστών που συγχέουν την πολιτική με τη βία, αντιπαραβάλλοντάς το με τη δική της σύλληψη που θεωρεί τη βία αντιπολιτικό μέγεθος, αντιπροτάσσοντας τη σημασία της δύναμης (*power*).¹⁷⁰⁵

Από την πλευρά μας, υποστηρίζουμε ότι, στην πραγματικότητα, η θεώρηση του Weber είναι πολύ πιο εκλεπτυσμένη. Ενώ είναι αναντίρρητο ότι η βία διαδραματίζει κατά τη γνώμη του έναν εξέχοντα ρόλο στις πολιτικές υποθέσεις –και, αλήθεια, ποιος θα μπορούσε να αρνηθεί αυτό το γεγονός;–, η βεμπεριανή κοινωνιολογία της εξουσίας δεν περιστρέφεται τόσο γύρω από την έννοια της βιαιότητας όσο από εκείνη της *νομιμοποίησης*.¹⁷⁰⁶ Μάλιστα, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι, ακόμη κι αν μέναμε μόνο στη

¹⁷⁰³ Weber, *Η πολιτική ως κάλεσμα και επάγγελμα*, ό.π., σ. 13 (με τροποποίηση της μετάφρασης).

¹⁷⁰⁴ Στο ίδιο, σ. 12. Πρβλ. την όμορφη φράση που χρησιμοποιεί ο Γιώργος Καράμπελας στην παρουσίασή του για την πρόσφατη επανέκδοση του *Politik als Beruf* στα ελληνικά από τις εκδόσεις Δώμα: «Η διάλεξη του Weber, όπως την ίδια εποχή και το μεγάλο ανολοκλήρωτο έργο του *Οικονομία και κοινωνία*, ξεκινά (και τελειώνει) με τον ορισμό του κράτους βάσει του “μονοπωλίου της νόμιμης φυσικής βίας”, στοιχείο στο οποίο απορροφάται, σαν σε μαύρη τρύπα, το νόημα κάθε κοινωνικού πράττειν, συναντώντας εκεί το μη νόημα που το θεμελιώνει» (δική μας υπογράμμιση). Γιώργος Καράμπελας, «Διεγκυστίνδα πάνω από το κενό», *Εφημερίδα των Συντακτών*, 11/8/2019, διαθέσιμο στο <https://www.efsyn.gr/tehneseis/ekdoseis-biblia/anoihto-biblio/206922_dielkystinda-pano-aro-keno>. Η βία είναι πράγματι ένα στοιχείο που δεν υποτάσσεται πλήρως στο νόημα, και στις ακραίες της εκφάνσεις το καταστρέφει. Όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε στη συνέχεια, ωστόσο, το παιχνίδι μεταξύ βίας και νοήματος είναι για τον Weber ακόμα πιο σύνθετο, καθώς ενίοτε είναι το νόημα εκείνο που θεμελιώνει την κρατική βία.

¹⁷⁰⁵ Βλ. Hannah Arendt, *Περί βίας*, μτφρ. Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2000, σ. 95-96, 157.

¹⁷⁰⁶ Η ερμηνεία μας συναντά εδώ την αντίστοιχη των Μικαέλ Λεβί, Ελένης Βαρίκα και Σόνια Χέρτσμπρουκ-Νταγιάν, «Ο Max Weber, θύμα αστυνομικής βίας», *Εφημερίδα των Συντακτών*, 9-10 Ιανουαρίου 2021, σ. 31-32 και 65-66. Το συγκεκριμένο κείμενο δημοσιεύτηκε αρχικά στον γαλλικό

διάσημη διάλεξη για την πολιτική, χωρίς να επισκεφτούμε τις εκατοντάδες σχετικές σελίδες από το *Οικονομία και κοινωνία*, λίγες γραμμές μετά τον περίφημο ορισμό του κράτους με βάση το μονοπώλιο της βίας θα συναντούσαμε την εξής διευκρίνιση: «Όπως οι πρόδρομοί του πολιτικοί σχηματισμοί, το κράτος είναι σχέση *εξουσίας* ασκούμενης από ανθρώπους πάνω σε ανθρώπους με μέσο τη νόμιμη (που πάει να πει: *τη θεωρούμενη ως νόμιμη*) βία». ¹⁷⁰⁷ Είναι ακριβώς αυτή η ανάγκη της κρατικής βίας και εξουσίας να *θεωρούνται ως νόμιμες*, δηλαδή να μην αρκούνται στη γυμνή επιβολή, αλλά να πρέπει να επενδυθούν με δικαιολογητικούς λόγους, που καθιστά δυνατό και απαραίτητο έναν στοχασμό γύρω από τη σημασία της νομιμοποίησης του εξουσιαστικού φαινομένου.

Σε αυτό το πλαίσιο, έχει νόημα να εκκινήσουμε από τον τρόπο με τον οποίο η έννοια της εξουσίας συνδέεται αλλά και διακρίνεται από εκείνη της ισχύος: «*Ισχύς* [Macht] σημαίνει κάθε πιθανότητα επιβολής της ιδίας βούλησης εντός μιας κοινωνικής σχέσης, ακόμα και ενάντια σε αντίσταση, ασχέτως πού στηρίζεται αυτή η πιθανότητα. *Εξουσία* [Herrschaft] θα ονομάζεται η πιθανότητα υπακοής σε μια διαταγή συγκεκριμένου περιεχομένου από προσδιορισίμα πρόσωπα. [...] Η έννοια “ισχύς” είναι κοινωνιολογικά άμορφη. Όλες οι ιδιότητες ενός ανθρώπου και όλοι οι δυνατοί συσχετισμοί μπορούν να δώσουν σε κάποιον τη δυνατότητα να επιβάλει τη βούλησή του σε μια δεδομένη περίπτωση. Η κοινωνιολογική έννοια της “εξουσίας” θα πρέπει λοιπόν να είναι περισσότερο ακριβής, και μπορεί να σημαίνει μόνον την πιθανότητα υπακοής σε μια *διαταγή*». ¹⁷⁰⁸

Καθώς η εγγενώς ανταγωνιστική και συγκρουσιακή φύση της κοινωνικής πραγματικότητας, στην οποία έχουμε αναφερθεί επανειλημμένως, συμπεριλαμβάνει και τον αγώνα αντιπαρατιθέμενων βουλήσεων για την επικράτηση, η θεμελιώδης έννοια της ισχύος αφορά ακριβώς την επιβολή της βούλησής μου πάνω στον άλλον. Από τη μεριά της, η εξουσία, υποπερίπτωση της γενικής έννοιας της ισχύος, ¹⁷⁰⁹ έχει και αυτή να κάνει με την επιβολή μιας βούλησης πάνω σε μια άλλη, επιβολή η οποία ωστόσο *δικαιολογείται* στη συνείδηση εκείνου που υπακούει. Ο τελευταίος έχει την αίσθηση ότι συμμορφώνεται προς μια νόμιμη εντολή ή διαταγή και όχι ότι εξαναγκάζεται, λόγου χάρη, από την αυθαίρετη απειλή ενός ληστή, ο οποίος τον σημαδεύει με το όπλο. Κομβική θέση στην εξουσιαστική

ιστότοπο *Médiapart*, με στόχο να σχολιάσει την επίκληση της περίφημης φράσης του Weber για το «μονοπώλιο της νόμιμης βίας» εκ μέρους μελών της κυβέρνησης Macron.

¹⁷⁰⁷ Weber, *Η πολιτική ως κάλεσμα και επάγγελμα*, ό.π., σ. 13 – η υπογράμμιση της εντός παρενθέσεως φράσης είναι δική μας.

¹⁷⁰⁸ Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 56· πρβλ. *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 11-12 (με τροποποίηση της μετάφρασης). Αποδίδουμε το *Macht* ως ισχύ και όχι ως δύναμη, επειδή κρίνουμε ότι με αυτό τον τρόπο μεταφράζεται καλύτερα ως συνθετικό διαφόρων λέξεων που χρησιμοποιεί ο Weber (π.χ. *Machtpolitik*=πολιτική της ισχύος και όχι της δύναμης). Σε κάθε περίπτωση, το ζήτημα της απόδοσης των σχετικών βεμπεριανών όρων αποτελεί μόνιμο πονοκέφαλο για κάθε μεταφραστή, καθώς πρώτον, ο ίδιος ο Weber χρησιμοποιεί ενίοτε (π.χ. στο *Πολιτική ως επάγγελμα*) τη λέξη *Macht* για να μιλήσει για την εξουσία κι όχι για την απλή ισχύ και, δεύτερον, οι άγγλοι και οι γάλλοι μεταφραστές αποδίδουν συνήθως το *Herrschaft* ως *domination* (πατώντας στην ετυμολογία και τη σύνδεση του γερμανικού *Herr* με το λατινικό *dominus*) και το *Macht* ως *power* ή *rounoir*, λέξεις που στα ελληνικά συνηθίζουμε να συνδέουμε με την εξουσία! Το σημαντικό, προκειμένου να βγει κανείς από αυτόν τον λαβύρινθο, είναι να κρατήσει αυτό που θα τονίσουμε και στη συνέχεια: ανεξάρτητα από την ορολογία, η *εξουσία* για τον Weber *χρειάζεται νομιμοποίηση, δηλαδή λόγους που δικαιολογούν την άσκηση της, σε αντίθεση με την ωμή βία ή τη γυμνή ισχύ, που απλώς επιβάλλεται*.

¹⁷⁰⁹ Βλ. Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 4.

σχέση καταλαμβάνει λοιπόν, όπως είναι λογικό, η έννοια της υπακοής (*Gehorsam*). Οι εξουσιαζόμενοι δεν ωθούνται στη συμμόρφωση με την εξουσία ούτε μόνο, ούτε κυρίως υπό την απειλή της βίας, αλλά υπ-ακούουν τους εξουσιαστές, πιστεύουν στη νομιμότητα των διαταγών και των εντολών τους.

Η προβληματική της νομιμοποίησης περιστρέφεται λοιπόν γύρω από τα κίνητρα και τους δικαιολογητικούς λόγους αυτής της υπακοής. Το σημαντικό στη βεμπεριανή θεώρηση είναι ακριβώς ότι, αναγνωρίζοντας την πραγματικότητα της βίας και τη σημασία της για τις πολιτικές υποθέσεις,¹⁷¹⁰ αρνείται να περιστείλει την εξουσία στην ισχύ των όπλων. Κατά τη γνώμη του Weber, είναι φανερό πως ο Machiavelli, τον *Ηγεμόνα* του οποίου μαθαίνουμε ότι διάβασε στην ηλικία των δώδεκα,¹⁷¹¹ είχε δίκιο: παρότι η βία μπορεί να εγκαθιδρύσει ένα καθεστώς ή να βοηθήσει στη διατήρησή του σε στιγμές έντασης, είναι εντελώς αδύνατο η εξουσία να διατηρηθεί για πολύ καιρό αποκλειστικά υπό την απειλή των όπλων.¹⁷¹² Όσοι συμμορφώνονται στις επιταγές μιας εξουσίας πρέπει να αισθάνονται ότι αυτή η εξουσία τους δεσμεύει και ως εκ τούτου να «μεταχειρίζονται πρακτικά ως “ισχύουσα” για τη συμπεριφορά τους» την κάθε διάταξή της.¹⁷¹³

Ο Weber γίνεται έτσι, αν όχι ο πρώτος, ένας από τους πρώτους στοχαστές που πραγματεύεται συστηματικά τις αιτίες του εξουσιαστικού φαινομένου δίνοντας έμφαση στους τρόπους εσωτερικεύσής του.¹⁷¹⁴ Σε αυτή την προοπτική, όσο κι αν η θεώρησή του για

¹⁷¹⁰ Χαρακτηριστικά μπορούμε να αναφερθούμε εδώ στην έννοια του *das Pragma* που χρησιμοποιεί ορισμένες φορές ο Weber για να μιλήσει για τη βία. Βλ. Weber, *Ενδιάμεση θεώρηση*, ό.π., σ. 65: «Η βία και η απειλή της βίας γεννά όμως, σύμφωνα με ένα αναπόδραστο Πράγμα του κάθε πράττειν, με αναπόφευκτο τρόπο εκ νέου τη βιαιότητα». Το *Pragma* αναφέρεται στη σκληρότητα του δεδομένου, που δεν μπορεί να παραβλεφθεί ή να γίνει αντικείμενο ελεύθερης διαχείρισης και πλήρους ελέγχου από το υποκείμενο. Η βία συνιστά για τον Weber ακριβώς ένα τέτοιο μέγεθος, εξού και η διαρκής υπενθύμισή του σε όσους θέλουν να ασχοληθούν με την πολιτική ότι θα κληθούν να εμπλακούν με «διαβολικές δυνάμεις», που έχουν τη δική τους λογική και δεν υποτάσσονται στη βούλησή μας όσο εύκολα νομίζουμε.

¹⁷¹¹ Βλ. Max Weber, *Jugendbriefe*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 1936, σ. 3. Ο Aron μάς θυμίζει εξάλλου ότι ο Friedrich Meinecke είχε αποκαλέσει τον Weber «γερμανό Machiavelli». Βλ. Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1966, σ. 108. Για μια πραγμάτευση της σχέσης των δύο στοχαστών, βλ. Sven Eliaeson, «Gateways to Modernity: Niccolo Machiavelli and Max Weber», *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 23, 2012, σ. 100-126.

¹⁷¹² Βλ. Weber, «Περί ορισμένων κατηγοριών της κατανοούσας κοινωνιολογίας», ό.π., σ. 402: ένα εξουσιαστικό μόρφωμα που «είναι προσανατολισμένο απλώς σε προσδοκίες (ιδιαίτερα: στον “φόβο” των υπηκόων) αποτελεί μόνον μια σχετικά ασταθή οριακή περίπτωση. Η πιθανότητα εμπειρικής ισχύος της συναίνεσης [Einverstädtnis] θα πρέπει και εδώ, υπό κατά τα άλλα όμοιες συνθήκες, να τεθεί τόσο ψηλότερα, όσο περισσότερο μπορεί κατά μέσο όρο να υπολογιστεί ότι οι υπήκοοι υπακούουν διότι θεωρούν και υποκειμενικά την εξουσιαστική σχέση ως “δεσμευτική” για τους ίδιους». Για να χρησιμοποιήσουμε τη σχετική φράση του Aron (*Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 759), «οι κοινωνίες είναι φτιαγμένες τόσο από συγκρούσεις όσο και από συμφωνίες».

¹⁷¹³ Weber, «Περί ορισμένων κατηγοριών της κατανοούσας κοινωνιολογίας», ό.π., σ. 400.

¹⁷¹⁴ Από αυτή την άποψη, δεν είναι τυχαίο που ο Paul Ricoeur στρέφεται στις αναλύσεις του Weber για το εξουσιαστικό φαινόμενο προκειμένου να αναζητήσει ένα μοντέλο κατανόησης της εξουσίας και της ιδεολογίας που να βασίζεται όχι τόσο στη βία και την επιβολή, όσο στην εσωτερική νομιμοποίηση, τα κίνητρα και τις πεποιθήσεις των ανθρώπων. Βλ. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, ό.π., σ. 195: «για τον Weber ο εξαναγκασμός του κράτους συγκροτείται τελικά όχι από τη

την εξουσία διαφέρει από εκείνη, παραδείγματος χάρη, του Michel Foucault, δεν θα πρέπει να παραβλέψουμε ότι η φουκωική παρατήρηση, σύμφωνα με την οποία η πραγματική άσκηση βίας συμβολίζει μάλλον την αποτυχία της εξουσίας παρά την κορύφωσή της,¹⁷¹⁵ καθώς είναι ενδεικτική της περιορισμένης αποδοχής που απολαμβάνουν πλέον οι θεσμοί από τα υποκείμενα, απηχεί πιθανότατα κάτι από το βεμπεριανό πνεύμα.¹⁷¹⁶

Οι αναλύσεις του Weber για τις νομιμοποιητικές βάσεις της εξουσίας, οι οποίες ξεχωρίζουν την παράδοση, την τυπική νομιμότητα και το χάρισμα ως κεντρικούς τύπους της νομιμοποίησης, είναι πασίγνωστες και τόσο εξαντλητικά σχολιασμένες που δεν έχει νόημα για τους σκοπούς μας να σταθούμε αναλυτικά σε αυτές. Υπάρχει ωστόσο ένα στοιχείο που δεν έχει τραβήξει την προσοχή που του αξίζει και το οποίο παρουσιάζεται ως απολύτως κομβικό για μας. Πρόκειται για το ότι ο διανοητής συσχετίζει ρητά τη νομιμοποίηση της εξουσίας με τη νοηματοδότησή της. Με τα δικά του λόγια: «για τη δική μας κοινωνιολογική ανάλυση, αυτό που έχει αποφασιστική σημασία είναι τα διάφορα δυνατά, υποκειμενικά νοηματικά θεμέλια εκείνης της συναίνεσης που αφορά τη “νομιμότητα” [Legitimitäts-einverständnisses], η οποία, παντού όπου η υποταγή δεν καθορίζεται από τον γυμνό φόβο άμεσης εξουσιαστικής απειλής, καθορίζει τον ειδικό χαρακτήρα της εξουσίας με θεμελιωδώς σημαντικό τρόπο».¹⁷¹⁷

Ακολουθώντας μια σχετική ανάλυση του Θανάση Γκιούρα, μπορούμε να πούμε ότι «[κ]άθε εξουσία λοιπόν, ακριβώς επειδή δεν είναι σχέση που ανάγεται αποκλειστικά στη βία αλλά πρέπει να έχει μια “αύρα” ειρήνευσης και συναίνεσης, πρέπει να αναφερθεί ή να συγκροτήσει, μεταξύ άλλων και για λόγους συνέχειας του αντίστοιχου πράττειν [...] υποστασιοποιήσεις αυτής καθ’ εαυτήν της σχέσης, οι οποίες, ανάλογα με την ιδιαίτερη λογική τους, νομιμοποιούν τον εξουσιαστικό συσχετισμό. Το ζήτημα της νομιμότητας ως αποτελέσματος της νομιμοποίησης [...] είναι ακριβώς η διαρκής εξαντικειμενίκευση του αντίστοιχου νοήματος από όσους υφίστανται την εξουσία – αυτό προδίδει και η έννοια της “πίστης” στη νομιμότητα, η οποία [...] υποδηλώνει [...] ότι το εκάστοτε σώμα κυριαρχούμενων –σε κάθε τύπο εξουσίας– πρέπει κατά κάποιον τρόπο να ενστερνιστεί τη “λογική”, δηλαδή το νόημα, του εξουσιαστικού μορφώματος».¹⁷¹⁸

Σε ένα τέτοιο πλαίσιο, παρότι θα μπορούσε κανείς να μπει στον πειρασμό να θεωρήσει ότι η κατά Weber νομιμοποίηση αφορά απλώς μια εξωτερική δικαιολόγηση της εξουσιαστικής βίας, μια συσκότιση του πραγματικού των εξουσιαστικών θεσμών, μια δημιουργία ενός νοηματικού προκαλύμματος που επιχειρεί να κρύψει τη βαθύτερη ουσία της εκμετάλλευσης –όπως η ιδεολογία στο μαρξικό πλαίσιο συγκαλύπτει την πραγματικότητα

φυσική [physical] του ισχύ αλλά από την απόκριση της πεποίθησής μας στην αξίωση της νομιμότητας».

¹⁷¹⁵ Βλ. Μισέλ Φουκό, «Εγκλήματα και τιμωρίες στην ΕΣΣΔ και αλλού», στον τόμο του ίδιου *Εξουσία, γνώση και ηθική*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1987, σ. 46-47.

¹⁷¹⁶ Για μια ενδιαφέρουσα πραγμάτευση της σχέσης των δύο στοχαστών, βλ. Arpad Szokolczai, *Max Weber and Michel Foucault. Parallel Life-works*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge, 1998.

¹⁷¹⁷ Weber, «Περί ορισμένων κατηγοριών της κατανοούσας κοινωνιολογίας», ό.π., σ. 402-403 (με τροποποίηση της μετάφρασης).

¹⁷¹⁸ Θανάσης Γκιούρας, «Ζητήματα εννοιολογικής συγκρότησης στην κοινωνιολογία του Max Weber», επίμετρο στο Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 464-465.

των παραγωγικών σχέσεων—,¹⁷¹⁹ είναι κατά τη γνώμη μας σαφές πως δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο.¹⁷²⁰ Επαναλαμβάνοντας το σχήμα της ανάλυσής μας για το νόημα ως συστατικό στοιχείο του κοινωνικού πράττειν, το οποίο δεν προστίθεται εκ των υστέρων στην πράξη ούτε, για να ακριβολογήσουμε, αποδίδεται σε αυτή, αλλά, αντίθετα, την κάνει να είναι αυτό που είναι,¹⁷²¹ θα υποστηρίξουμε και εδώ ότι η νοηματική διάσταση της νομιμοποίησης είναι εκείνη που προσδίδει σε κάθε μορφή εξουσίας τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της, προσδιορίζοντας τις «άκρως πραγματικές διαφορές των εμπειρικών εξουσιαστικών δομών».¹⁷²²

Αυτό ίσως καθίσταται περισσότερο σαφές στην περίπτωση της χαρισματικής εκδοχής της νομιμοποίησης, στο πλαίσιο της οποίας οι εξωκαθημερινές ιδιότητες ενός ηγέτη προκαλούν στους ακολούθους του μια εσωτερική μεταστροφή, μια *Metanoia* —ο Weber χρησιμοποιεί εσκεμμένα τον ελληνικό αυτό θρησκευτικό όρο—, μια αλλαγή του φρονήματος, που οδηγεί στη δέσμευση σε νέες αξίες και νέους προσανατολισμούς ζωής. Το χάρισμα ανανοηματοδοτεί τον κόσμο και τα πράγματα, διανοίγει καινούριους ορίζοντες και προοπτικές, διασαλεύοντας τη μέχρι τότε εγκαθιδρυμένη τάξη.¹⁷²³ Όπως σημειώνει χαρακτηριστικά ο συγγραφέας, αυτή «η πίστη προκαλεί επανάσταση “έσωθεν” στους ανθρώπους και επιδιώκει να διαμορφώσει τα πράγματα και τις διατάξεις σύμφωνα με την επαναστατική βούλησή της».¹⁷²⁴

Όπως άλλωστε έχει τονιστεί ουκ ολίγες φορές στη σχετική βιβλιογραφία,¹⁷²⁵ απέναντι σε μια ερμηνεία του χαρίσματος που αποδίδει αποκλειστική έμφαση στις εξωπραγματικές ιδιότητες ενός φωτισμένου ηγέτη, είναι δυνατόν, ήδη με βάση τα βεμπεριανά κείμενα, να στοιχειοθετηθεί μια προσέγγιση που εντοπίζει τη χαρισματική νομιμοποίηση της εξουσίας στην ιδιαίτερη *σχέση* που συνδέει μια ηγετική φυσιογνωμία με τους ανθρώπους που την

¹⁷¹⁹ Σε μια τέτοια ερμηνεία θα μπορούσαν να συντείνουν και ορισμένες διατυπώσεις του ίδιου του Weber, ο οποίος λόγου χάρι αναφέρεται «στο πολύ γενικό δεδομένο της ανάγκης κάθε δύναμης, ακόμη περισσότερο: κάθε βιοτικής πιθανότητας εν γένει, για αυτοδικαιολόγηση. [...] [Ε]κείνος που έχει την ευνοϊκότερη θέση νιώθει την ακατάπαυστη ανάγκη να μπορεί να θεωρεί την ευνοϊκή προς αυτόν αντίθεση ως “νόμιμη”, τη θέση του ως “επάξια” προς αυτόν, και τον άλλο, τρόπον τινά, ως “υπαίτιο” της δικής του θέσης». Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 22· πρβλ. «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen», ό.π., σ. 242: «Ο ευτυχής σπάνια αρκείται στο γεγονός της κατοχής της τύχης του. Έχει επιπρόσθετα την ανάγκη να δικαιούται αυτή την τύχη. [...] Η ευτυχία πρέπει να είναι “νόμιμη”». Εντούτοις, ήδη μια προσεκτική ανάγνωση ολόκληρης της σελίδας απ’ όπου προέρχεται το πρώτο παράθεμα καθιστά απολύτως σαφές ότι για τον διανοητή η επίδραση των νοημάτων που θεμελιώνουν την εξουσία δεν είναι φανακισμός, στάχτη στα μάτια που συγκαλύπτει την πραγματικότητα της ωμής επιβολής, αλλά καθοριστικός παράγοντας για τη διαμόρφωση των ιδιαιτεροτήτων της κάθε εξουσιαστικής μορφής.

¹⁷²⁰ Για αυτή την ερμηνεία μας βασιζόμαστε σε χωρία όπως το ακόλουθο: «“εξουσία” δεν σημαίνει: ότι μια ισχυρότερη φυσική δύναμη χαράζει την τροχιά της, αλλά νοηματική αναφορικότητα του πράττειν του ενός (“διαταγή”) στο πράττειν του άλλου (“υπακοή”)». Weber, «Περί ορισμένων κατηγοριών της κατανοούσας κοινωνιολογίας», ό.π., σ. 386.

¹⁷²¹ Βλ. παραπάνω, σ. 39.

¹⁷²² Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 22.

¹⁷²³ Βλ. στο ίδιο, σ. 253-254. Πρβλ. Andreas Kalyvas, «Charismatic Politics and the Symbolic Foundations of Power in Max Weber», *New German Critique* 85, 2002, σ. 67-103.

¹⁷²⁴ Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 257.

¹⁷²⁵ Βλ. ενδεικτικά Keyes, «Weber and Anthropology», ό.π., σ. 248· Palonen, «Οι τέσσερις όψεις της πολιτικής στο *Πολιτική ως επάγγελμα* του Max Weber», ό.π., σ. 219· Kalyvas, «Charismatic Politics and the Symbolic Foundations of Power in Max Weber», ό.π., σ. 69, υποσημ. 9.

υποστηρίζουν. Με αυτή την έννοια, το χάρισμα δύναται να συνίσταται και σε ένα κοινωνικό κίνημα¹⁷²⁶ – και, μάλιστα, μπορούμε να πούμε ότι πάντα σχετίζεται με ένα τέτοιο. Σε αυτό το πλαίσιο, ο Weber θα φτάσει να μιλήσει για το χάρισμα με όρους ενός «“πνεύματος” που εμπυχώνει την κοινότητα»,¹⁷²⁷ θυμίζοντας τις σχετικές αναλύσεις του Gustav Landauer.¹⁷²⁸ ενός νέου κοινωνικού φαντασιακού εν τη γενέσει του, θα μπορούσαμε να συμπληρώσουμε, με καστοριαδικούς όρους.

Όλα αυτά ωστόσο δεν σημαίνουν ότι η νοηματοδότηση της εξουσίας είναι λιγότερο σημαντική στο πλαίσιο των άλλων δύο ιδεατών τύπων που κατασκευάζει ο Weber. Η παραδοσιακή νομιμοποίηση βασίζεται στην ιερότητα του αιώνιου χθες, «στην πίστη του αδιάσπαστου χαρακτήρα του ανέκαθεν υπάρχοντος ως τέτοιου». ¹⁷²⁹ Αξίες και ιδιότητες όπως η ευσέβεια, η τιμή, η προσωπική δέσμευση ενσαρκώνονται στην καθημερινή ζωής και δημιουργούν ένα ιδιαίτερο φρόνημα, έναν τρόπο ζωής, ένα συνολικό *habitus* των λαών.¹⁷³⁰ Τα παραδοσιακά νοήματα είναι αυτά που κυριαρχούν στη ζωή των ανθρώπων, προσδιορίζοντας τη σχέση τους με την εξουσία. Η συνεπής τήρηση των εθίμων επισφραγίζεται μέσα από θρησκευτικού τύπου παραστάσεις που απειλούν με τον φόβο «απροσδιόριστων μαγικών κακών, τα οποία θα μπορούσαν να πλήξουν τον ίδιο τον φορέα της καινοτομίας και την κοινωνική κοινότητα που επιδοκιμάζει τη δράση του». ¹⁷³¹ Εντούτοις, ο Weber φροντίζει να παρουσιάσει μια ιδιαίτερα εκλεπτυσμένη εικόνα για την παραδοσιακή εξουσία, τονίζοντας ότι η υποκειμενική αυθαιρεσία των κυριάρχων συχνά μετριαζόταν μέσω της δέσμευσης των ισχυρών από την παράδοση,¹⁷³² η οποία εξάλλου υπόκειτο σε διαφορετικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις.¹⁷³³

Τέλος, και ο τύπος της ορθολογικής/νόμιμης εξουσίας, που ενσαρκώνεται με τη μεγαλύτερη καθαρότητα στη γραφειοκρατική διοίκηση, παρότι εκ πρώτης όψεως χαρακτηρίζεται από τον τυπικά ορθολογικό και απρόσωπο χαρακτήρα των διαδικασιών που τον διέπουν και από τη βασική παράσταση «ότι το εκάστοτε δίκαιο είναι συγκροτημένο μέσω της τυπικώς ορθά επιλεγμένης θέσπισης και ότι μπορεί να μεταβληθεί», ¹⁷³⁴ παρότι, δηλαδή, φαίνεται σε ένα πρώτο επίπεδο να εξοβελίζει τα νοηματικά στοιχεία και να επιμένει στη διαδικαστική νομιμότητα, δεν ξεφεύγει από την ανάγκη να εσωτερικευθεί ερμηνευτικά από τους ανθρώπους που υπακούουν σε αυτόν.

Αυτό αρχικά σημαίνει ότι, όπως υπογραμμίζει ο ίδιος ο Weber, στηρίζεται στην υποκειμενική *πίστη* των ανθρώπων στην ορθολογικότητα των διαδικασιών που ρυθμίζουν τον βίο τους. Είτε αναφερόμαστε στα τεχνολογικά και οικονομικά μέσα που

¹⁷²⁶ Keyes, «Weber and Anthropology», ό.π., σ. 249.

¹⁷²⁷ Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 266.

¹⁷²⁸ Πρβλ. το κείμενο του –μεταφραστή και μελετητή του Weber– Aurélien Berlan, «Le savant et l'anarchie», στον τόμο Jean-Christophe Angaut, Daniel Colson, Mimmo Pucciarelli (επιμ.), *Philosophie de l'anarchie: théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie*, Λυόν: Atelier de création libertaire, 2012, σ. 239-266.

¹⁷²⁹ Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 91.

¹⁷³⁰ Στο ίδιο, σ. 239.

¹⁷³¹ Στο ίδιο, σ. 94.

¹⁷³² Βλ. π.χ. στο ίδιο, σ. 99.

¹⁷³³ Στο ίδιο, σ. 101.

¹⁷³⁴ Max Weber, «Οι τρεις καθαροί τύποι της νόμιμης εξουσίας», Παράρτημα Ι στο *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 401.

χρησιμοποιούμε καθημερινά, όπως το ασανσέρ και το χρήμα, είτε στους κεντρικούς θεσμούς που οργανώνουν τη ζωή, όπως ο στρατός, η ιατρική ή η δικαιοσύνη, ο νόμιμος τύπος της εξουσίας βασίζεται στην παράσταση της ορθολογικής γνώσης και συγκρότησής τους, καθώς και της αντίστοιχης δυνατότητας ελέγχου τους.¹⁷³⁵ Την ίδια στιγμή, ο στοχαστής επισημαίνει ότι μια αμιγώς τυπικά ορθολογική οργάνωση της εξουσίας είναι πρακτικά σχεδόν αδύνατη. Οι κυβερνώντες επικεφαλής του κρατικού μηχανισμού αναδεικνύονται σε αυτή τη θέση μέσω εκλογής ή άλλων τρόπων αναρρίχησης στην ιεραρχία, οι οποίοι συνήθως κινητοποιούν και εμπλέκουν στοιχεία από τους άλλους τύπους της εξουσίας, είτε παραδοσιακά, είτε χαρισματικά.

Άλλωστε, ολόκληρη η βεμπεριανή ανάλυση βασίζεται όπως πάντα στην ιδέα ότι οι ιδεότυποι της εξουσίας είναι οξυμένες εικόνες της πραγματικότητας που εξυπηρετούν αναλυτικούς σκοπούς, συνεπώς στην πράξη πολύ σπάνια εμφανίζονται στην καθαρότητά τους. Παρότι σε γενικές γραμμές μπορεί να παρατηρηθεί ιστορικά μια μετάβαση από την παραδοσιακή προς την ορθολογική νομιμοποίηση της εξουσίας,¹⁷³⁶ στο πλαίσιο της οποίας η προσωπική ευσέβεια και η ιερότητα της παράδοσης αντικαθίστανται από την πίστη στη νομιμότητα των διαδικασιών, ο Weber υπογραμμίζει επανειλημμένα ότι η τυπολογία της εξουσίας που επιχειρεί δεν θα πρέπει να εκληφθεί ως μια μονοσήμαντη εξελικτική πορεία. Αντίθετα, στις περισσότερες πραγματικές περιπτώσεις μπορούμε να παρατηρήσουμε την ανάμειξη στοιχείων που προέρχονται και από τα τρία παραδείγματα.¹⁷³⁷ Αυτό είναι ένας άλλος τρόπος για να πει κανείς ότι τα ζητήματα που αφορούν το νόημα δεν εξαλείφονται ποτέ από το πολιτικό πεδίο. Όπως τονίζει ο Clifford Geertz σε ένα δοκίμιο με τον χαρακτηριστικό τίτλο «Η πολιτική του νοήματος», το πρόβλημα της νομιμοποίησης, συνεπώς και της νοηματοδότησης της εξουσίας, κάθε άλλο παρά εκλείπει στον σύγχρονο κόσμο.¹⁷³⁸

~

Σε μια διάλεξη του Φεβρουαρίου του 1989, ο Κορνήλιος Καστοριάδης παρατηρούσε: «Εδώ σημειώνω παρενθετικά ότι ο όρος της νομιμότητας της κυριαρχίας που εισήγαγε ο μέγας

¹⁷³⁵ Βλ. Weber, «Περί ορισμένων κατηγοριών της κατανοούσας κοινωνιολογίας», ό.π., σ. 406.

¹⁷³⁶ Βλ. π.χ. στο ίδιο, σ. 403.

¹⁷³⁷ Για να δώσουμε ένα παράδειγμα από την ελληνική πολιτική ιστορία, ο Ελευθέριος Βενιζέλος, παρότι υποστήριζε τον εκσυγχρονισμό του ελληνικού κράτους, και συνεπώς εξέφραζε μια κίνηση προς την κατεύθυνση της νόμιμης/ορθολογικής εξουσίας, διατηρούσε προφανώς με τους οπαδούς του μια σχέση που εν πολλοίς βασιζόταν σε χαρισματικά στοιχεία, κάτι που έχει αναδείξει ο ιστορικός Γιώργος Μαυρογορδάτος επικαλούμενος τη βεμπεριανή ανάλυση. Βλ. Γιώργος Μαυρογορδάτος, *1915: Ο εθνικός διχασμός*, Αθήνα: Πατάκης, 2016, σ. 157-174. Την ίδια στιγμή, η προώθηση της Μεγάλης Ιδέας επανερμήνευε στοιχεία της παράδοσης της ιστορίας του ελληνικού έθνους.

¹⁷³⁸ Βλ. Clifford Geertz, «The Politics of Meaning», στον τόμο *The Interpretation of Cultures*, ό.π., σ. 311-326. Ο Geertz ήδη από τις πρώτες σελίδες του συγκεκριμένου βιβλίου του καθιστά σαφές ότι αντλεί την έννοια του νοήματος από το έργο του Weber, ορίζοντας λόγου χάρη τον πολιτισμό «όχι [ως] τις λατρείες και τα έθιμα, αλλά [ως] τις δομές νοήματος μέσω των οποίων οι άνθρωποι μορφοποιούν την εμπειρία τους» (σ. 312).

Max Weber όταν εφαρμόζεται σε παραδοσιακές κοινωνίες είναι τελείως αναχρονιστικός, είναι ευρωποκεντρικός ή το πολύ σινοκεντρικός. Στις άλλες κοινωνίες δεν μπαίνει καν ζήτημα νομιμότητας. Παράδοση σημαίνει ότι το ζήτημα της νομιμότητας της παράδοσης εξ ορισμού δεν μπορεί να τεθεί. Από τη στιγμή που λέμε “α, μα αυτό είναι απλώς και μόνο παράδοση” έχουμε πάψει να ζούμε σε μια παραδοσιακή κατάσταση». ¹⁷³⁹

Παρά τον παρενθετικό χαρακτήρα της συγκεκριμένης παρατήρησης στην οικονομία της ομιλίας, η σημασία της δεν θα πρέπει να υποτιμηθεί. Εξάλλου η ίδια ιδέα επανέρχεται ουκ ολίγες φορές στα καστοριαδικά γραπτά. Φερ'επιείν, σε ένα κείμενο του 1980 που παρέμεινε ανέκδοτο, καθώς η επιθεώρηση *Libre*, στην οποία επρόκειτο να δημοσιευτεί, σταμάτησε την κυκλοφορία της, ο διανοητής σημειώνει ότι η εν λόγω βεμπεριανή ορολογία «διατηρείται αδικαιολόγητα: ο όρος της “νομιμοποίησης” δεν είναι παρά το ρασιοναλιστικό ισοδύναμο της επίδρασης των θεσμισμένων φαντασιακών σημασιών στην κοινωνική μάζα, από τη στιγμή που αυτές οι σημασίες επενδύονται κι οι ίδιες με ένα “ορθολογικό” ένδυμα. Είναι παράταιρο να κάνουμε λόγο για “νομιμοποίηση” των πεποιθήσεων μιας αρχαϊκής φυλής ή ακόμη και μιας ανατολικής δεσποτικής μοναρχίας. Ο όρος δεν παίρνει το νόημά του παρά μόνο μέσα σε κοινωνίες που έχει ήδη τεθεί ένα ζήτημα νομιμότητας της κατεστημένης εξουσίας, όπου δηλαδή υπάρχει, ως ενεργή κοινωνικά ιδέα, η ιδέα μιας άλλης πιθανής εξουσίας». ¹⁷⁴⁰

Τέλος, στο κύκνειο άσμα του, ένα κείμενο που όπως έχουμε σημειώσει πολλές φορές περιλαμβάνει ουκ ολίγες αναφορές στο βεμπεριανό έργο, βρίσκουμε μια ελαφρώς διαφορετική και λιγότερο κριτική αποτύπωση αυτής της σκέψης: «Ο καπιταλισμός είναι το πρώτο καθεστώς που παράγει μια ιδεολογία, σύμφωνα με την οποία το ίδιο αυτό καθεστώς είναι “ορθολογικό”. Η νομιμοποίηση των άλλων τύπων της κοινωνίας ήταν μυθική, θρησκευτική ή παραδοσιακή. Εν προκειμένω, προβάλλεται ο ισχυρισμός ότι υπάρχει μια “ορθολογική νομιμοποίηση”. Βεβαίως, το κριτήριο αυτό, το ότι δηλαδή υπάρχει κάτι ως ορθολογικό (και όχι ως καθιερωμένο από την πείρα ή την παράδοση, ως δοσμένο από τους ήρωες ή τους θεούς κ.λπ.) είναι θεσμισμένο από τον ίδιο τον καπιταλισμό». ¹⁷⁴¹

Τι μπορούμε να παρατηρήσουμε με βάση αυτά τα παραθέματα; Σε ένα πρώτο επίπεδο, κάτι που έχει ήδη επισημανθεί και στο οποίο θα επανέλθουμε: την έμφαση του Καστοριάδη στην κοινωνικοπολιτική σημασία της αναστοχαστικότητας, της διαυγούς διερώτησης περί της δικαιοσύνης και του περιεχομένου των νόμων και των θεσμών, η οποία αναδύεται, με εκλείψεις και επανακάμψεις, κυρίως στο πλαίσιο αυτού που ο ίδιος ονομάζει «ελληνοδυτικό πολιτισμό». Αυτή η έμφαση, κατά τη γνώμη μας υπερβολική, συνοδεύεται και από την υποτίμηση έτερων μορφών συνειδητής επεξεργασίας των κοινωνικών θεσμών, οι οποίες παίρνουν μια διαφορετική μορφή σε σχέση με το πρότυπο της ορθολογικής διαβούλευσης. Έχουμε ήδη αναφερθεί στις αναλύσεις του Clastres και του Abensour για τις κοινωνίες ενάντια στο κράτος, που σύμφωνα με τους δύο στοχαστές λαμβάνουν συνειδητά και ενεργητικά μέτρα απέναντι στη συγκέντρωση μιας υπέρμετρης και διαχωρισμένης από το σώμα της κοινότητας εξουσίας, παρότι αυτή η συνείδηση και η ενεργητικότητα μπορεί

¹⁷³⁹ Καστοριάδης, «Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», ό.π., σ. 70.

¹⁷⁴⁰ Cornelius Castoriadis, «Parti, état, totalitarisme», στον τόμο του ίδιου *Guerre et théories de la guerre. Écrits politiques 1945-1997*, Παρίσι: Sandre, 2016, σ. 482.

¹⁷⁴¹ Καστοριάδης, *Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 12.

να κινητοποιείται μέσω της παράδοσης και όχι ενάντια σε αυτή. Αυτό ο Καστοριάδης δεν μπορεί να το δει ή, εν πάση περιπτώσει, το αρνείται.¹⁷⁴²

Συνεχίζοντας, θεωρούμε ότι η καστοριαδική κριτική στην ορολογία της νομιμοποίησης είναι κάπως υπερβολική, στον βαθμό που η βεμπεριανή σύλληψη δεν αποσκοπεί στην αναδρομική προβολή δυτικοκεντρικών και νεωτερικών σχημάτων στο σύνολο των ιστορικών κοινωνιών –είδαμε πόσο αντιεγγελιανή είναι η θεώρηση του Weber για την ιστορία– αλλά στη θεματοποίηση των διαφορετικών τρόπων με τους οποίους ένα θεμελιώδες κοινωνικό φαινόμενο λαμβάνει χώρα: με την εξαίρεση οριακών περιπτώσεων,¹⁷⁴³ η κοινωνικοπολιτική τάξη δεν διατηρείται αποκλειστικά ή κυρίως μέσω της βίας, αλλά μέσω της εσωτερίκευσης των επιταγών της από τους κυριαρχούμενους. Το ότι αυτό το φαινόμενο συλλαμβάνεται υπό το πρίσμα της έννοιας της νομιμοποίησης, παρότι προφανώς τα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα σε διάφορες εποχές δεν το θεματοποιούσαν με αυτόν τον τρόπο –ή και δεν θα το προβληματιζόταν καθόλου– θίγει την εγκυρότητα της βεμπεριανής ανάλυσης τόσο λίγο, όσο θίγει την καστοριαδική ιδέα περί της φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας το γεγονός ότι, στην πράξη και την καθημερινή ζωή, οι λαοί προφανώς δεν σκέφτονται τους θεσμούς τους με όρους φαντασιακού.

Ωστόσο, αυτές οι δύο παρατηρήσεις εν προκειμένω δεν έχουν τη μεγαλύτερη βαρύτητα για εμάς. Πιο γόνιμο φαίνεται να δούμε τις συχνές αναφορές του Καστοριάδη στην έννοια της νομιμοποίησης ως ένδειξη ενός σχετικού ενδιαφέροντος, ώστε στη συνέχεια να επιχειρήσουμε να εντοπίσουμε τους τρόπους με τους οποίους η καστοριαδική θεώρηση για την εξουσία συνέχεται με τη βεμπεριανή, αλλά και διαφοροποιείται από αυτή. Σε μια πρώτη, γενική, αλλά και θεμελιώδη, προσέγγιση, θα λέγαμε ότι το βασικό σχήμα των δύο στοχαστών είναι το ίδιο: ο ρόλος της βίας για τη συγκρότηση και τη διατήρηση της εξουσίας δεν παραγνωρίζεται, αλλά υποτάσσεται στη μεσολαβητική δράση του νοήματος.¹⁷⁴⁴

Όπως γράφει πολύ χαρακτηριστικά και όμορφα ο Καστοριάδης, δεν μπορούμε «να σκεφτούμε την εξουσία και ούτε καν την κυριαρχία ως το μονοπώλιο της νόμιμης βίας. Πριν και επάνω απ' το μονοπώλιο της νόμιμης βίας υπάρχει το μονοπώλιο του νόμιμου λόγου. Και το ίδιο το μονοπώλιο του νόμιμου λόγου δεσπόζεται από το μονοπώλιο της νόμιμης

¹⁷⁴² Βλ. επ' αυτού το πολύ ενδιαφέρον και γεμάτο λεπτές διακρίσεις κείμενο του Claudio Albertani, «Qu'est-ce qu'une société autonome? Castoriadis, les peuples indigènes et le relativisme culturel», *Réfractations* 27, 2011, σ. 49-64.

¹⁷⁴³ Μεταξύ των οποίων η πιο χαρακτηριστική είναι ίσως η αποικιοκρατία, όπως μου επεσήμανε σε μια συζήτηση ο –μελετητής του Niccolo Machiavelli, με όλα όσα αυτό συνεπάγεται– Σωτήρης Σιαμανδούρας.

¹⁷⁴⁴ Ο Johan Arnason («Institution», στον τόμο *Cornelius Castoriadis, Key Concepts*, ό.π., σ. 105), αναφερόμενος σε ένα κείμενο του Καστοριάδη που δεν έχει λάβει ιδιαίτερη προσοχή και στο οποίο ο φιλόσοφος επεξεργάζεται με τον δικό του τρόπο τη διάκριση μεταξύ του *πολιτικού* και της *πολιτικής* (Cornelius Castoriadis, «Power, Politics, Autonomy. The Social-Historical, the Psyche, the Individual», στον τόμο *Philosophy, Politics, Autonomy*, ό.π., σ. 143-174), σημειώνει ορθά ότι ο τρόπος με τον οποίο ορίζεται εκεί η εξουσία («η δυνατότητα ενός ανθρώπου ή ενός απρόσωπου θεσμού (*Instanz*) να ωθήσει κάποιον να κάνει (ή να απέσχει από το να κάνει) αυτό το οποίο, αν είχε αφεθεί μόνος του, δεν θα το είχε κατ' ανάγκη κάνει») αποτελεί μια σαφή παραπομπή στις σχετικές πραγματεύσεις του Weber. Εντούτοις, ο Arnason δεν συνδέει σε αυτό το σημείο το ζήτημα της εξουσίας με το ζήτημα του νοήματος – κάτι το οποίο, όπως θα δείξουμε, είναι κεφαλαιώδες.

σημασίας. Ο Κύριος των σημασιών έχει τον θρόνο του πιο ψηλά από τον Κύριο της βίας. Μόνο όταν τα οικοδομήματα των θεσμισμένων σημασιών αρχίζουν να καταρρέουν, μόνο μέσα στον πάταγο και τον θόρυβο αυτής της κατάρρευσης, μόνο τότε μπορεί να αρχίσει να ακούγεται πραγματικά η φωνή των όπλων».¹⁷⁴⁵

Παρατηρούμε συνεπώς ότι, για τον Καστοριάδη, η συγκρότηση του εξουσιαστικού φαινομένου δεν απέχει πολύ από τον τρόπο που αυτή περιγράφεται στη βεμπεριανή θεώρηση – ή τουλάχιστον από την ερμηνεία της που παρουσιάσαμε παραπάνω. Και εδώ, το γεγονός της βίας λαμβάνεται υπόψη και δεν υποτιμάται.¹⁷⁴⁶ Δεν θεωρείται ωστόσο ικανό να δημιουργήσει και να διατηρήσει από μόνο του τους δεσμούς που συνέχουν μια κοινωνία. Οι περισσότεροι άνθρωποι δεν λειτουργούν στην καθημερινή τους ζωή συμμορφούμενοι προς τις απαιτήσεις της κοινωνικής θέσμησης επειδή απειλούνται άμεσα από την κήνη ενός όπλου, ούτε καν έμμεσα από τις ποινικές κυρώσεις της παραβίασης της νομοθεσίας, αλλά επειδή συμμετέχουν ουσιαστικά σε αυτή τη θέσμηση, έχοντάς την ενδοβάλει και μάλιστα αποτελώντας με έναν τρόπο και οι ίδιοι προϊόντα της.¹⁷⁴⁷

Με αυτή την έννοια, λοιπόν, η καστοριαδική έμφαση στο πρωτείο των φαντασιακών σημασιών σε σχέση με τη βία εγγράφεται στην παράδοση που εκκινά από τον Max Weber, ο οποίος τοποθετεί την εξέταση των «υποκειμενικών νοηματικών θεμελίων»¹⁷⁴⁸ που στηρίζουν την εξουσία στο επίκεντρο της πολιτικής κοινωνιολογίας του.¹⁷⁴⁹ Εντούτοις, την ίδια στιγμή, θα πρέπει να τονίσουμε ότι η φιλοσοφία του Καστοριάδη καθιστά δυνατή μια πολύ πιο ενδελεχή ανάλυση αυτών των νοηματικών θεμελίων, στον βαθμό που όχι μόνο

¹⁷⁴⁵ Καστοριάδης, «Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», ό.π., σ. 64· πρβλ. *Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας*, ό.π., σ. 39.

¹⁷⁴⁶ Πολύ χαρακτηριστικές είναι εν προκειμένω διάφορες παρατηρήσεις που βρίσκονται διάχυτες στους τρεις τόμους της *Ελληνικής ιδιαιτερότητας*. Στο πλαίσιο των σεμιναρίων που περιλαμβάνονται σε αυτά τα βιβλία, ο Καστοριάδης αναφέρεται όχι μόνο στην άποψη του Ηράκλειτου, σύμφωνα με την οποία ο πόλεμος είναι ο πατέρας των πάντων, αλλά και σε εκείνη του –φίλου και συνομιλητή του Weber– Georg Jellinek, σύμφωνα με την οποία κάθε επιτυχής επανάσταση, ανεξάρτητα από τον δίκαιο ή όχι χαρακτήρα της, δημιουργεί δίκαιο. Η βίαιη επιβολή είναι, λοιπόν, πάντοτε μέρος του πολιτικού παιχνιδιού.

¹⁷⁴⁷ Αυτή η αντίληψη του Καστοριάδη γίνεται φανερή και στο πλαίσιο της ορθής κριτικής που ασκεί στις ένοπλες επαναστατικές οργανώσεις που δρουν σε καιρό ειρήνης: «η ιδεολογία που υπάρχει σ' αυτές είναι απολιθώματα. Η ιδεολογία που υπάρχει πίσω από τις ένοπλες οργανώσεις είναι ότι η σύγχρονη κοινωνία είναι μια μπαρουταποθήκη και το μόνο που χρειάζεται είναι να ρίξουμε ένα σπέρτο και να εκραγεί, το οποίο είναι τελείως τρελό. Αυτό δεν έχει καμία σχέση με την πραγματικότητα, η οποία, έτσι όπως είναι σήμερα, δεν είναι μπαρουταποθήκη». *Ο Καστοριάδης & εμείς*, ό.π., σ. 103.

¹⁷⁴⁸ Βλ. Weber, «Περί ορισμένων κατηγοριών της κατανοούσας κοινωνιολογίας», ό.π., σ. 403.

¹⁷⁴⁹ Πρβλ. την καίρια παρατήρηση του Νίκου Μάλλιανη στο «Η περιεκτική δημοκρατία, ο Καστοριάδης και το “πρόταγμα της αυτονομίας”», ό.π., σ. 19, υποσημ. 3: «Σε ό,τι αφορά αυτό το ζήτημα [της εντύπωσης της παντοδυναμίας που δημιουργούν τα καπιταλιστικά καθεστώτα], θα πρέπει να έχουμε πάντα υπόψη την ουσιαστική επιρροή που άσκησε ο Max Weber στη διανοητική διαμόρφωση του Καστοριάδη. Το ουσιαστικό σημείο για τον Weber, πάνω στο οποίο θεμελιώνεται ολόκληρη η κοινωνιολογία της κυριαρχίας, είναι ότι “όλες οι μορφές κυριαρχίας επιδιώκουν να προκαλέσουν και να διατηρήσουν την πίστη στη ‘νομιμότητά’ τους”. Πράγμα που συνεπάγεται και προϋποθέτει ότι η προσχώρηση των κυριαρχουμένων στη σχέση κυριαρχίας δεν είναι απλώς προϊόν ιδεολογικής επιβολής και της “συμβολικής βίας”, αλλά έχει και ένα πρωτογενές στοιχείο, “ένα συγκεκριμένο *minimum* *βούλησης* προς υπακοή”. Ξεκινώντας από αυτή την αντίληψη για τις σχέσεις ιεραρχίας και κυριαρχίας, ο Καστοριάδης ενδιαφερόταν πάντοτε για το στοιχείο που έκανε –και κάνει– τους ανθρώπους να “πιστεύουν” σε αυτές».

επιχειρεί να υπερβεί την ιδεοτυπική ανάλυση –το ότι η νομιμοποίηση σε μια κοινωνία βασίζεται στην παράδοση, στο χάρισμα ή στην ορθολογικότητα των διαδικασιών θέσπισης δεν αναιρεί τη διαφορά μεταξύ της νομιμοποίησης διαφορετικών κοινωνιών ανάλογα με τα συγκεκριμένα περιεχόμενα αυτής της παράδοσης, του χαρίσματος, της ορθολογικότητας¹⁷⁵⁰– αλλά και περιγράφει σε βάθος τους τρόπους με τους οποίους τα κοινωνικά νοήματα αναλαμβάνονται και υιοθετούνται από τα άτομα – μια διάσταση η οποία απουσιάζει σχεδόν πλήρως από τις σχετικές βεμπεριανές πραγματεύσεις.

Πράγματι, μέσω των επεξεργασιών του για την αλληλοδιαπλοκή αλλά και την ένταση μεταξύ της κοινωνίας και της ψυχής, ένταση η οποία επιλύεται στην πράξη μέσω της μετουσίωσης, νοούμενης ως διαδικασίας εκκοινωνισμού της ψυχικής μονάδας, ο Καστοριάδης έχει συλλάβει με αξεπέραστο τρόπο την αναδοχή των κοινωνικών νοημάτων από τα υποκείμενα. Εντασσόμενη στον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο, η ψυχή εξωθείται να αναλάβει και να επενδύσει τις φαντασιακές σημασίες, τους τρόπους σκέψης και δράσης, τα νοητικά σχήματα, τα δημόσια αντικείμενα που της προσφέρονται αλλά και της επιβάλλονται ως πηγές απόλαυσης και απέχθειας. Έτσι, η εγγενής ψυχική ανάγκη για νόημα ικανοποιείται από το κοινωνικό φαντασιακό, το οποίο φροντίζει να αποδώσει στο άτομο μια ιδιαίτερη ταυτότητα, έναν ρόλο, κάποιους λόγους για να ζήσει και να πεθάνει, ενώ παράλληλα οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες αφήνουν το αποτύπωμά τους στα μύχια της ανθρώπινης ψυχής, δημιουργώντας υποκείμενα που είναι «πάντα κατάλληλα» για τη ζωή στην εκάστοτε κοινωνία.

Ίσως με αυτήν ακριβώς την έννοια ο Καστοριάδης να έχει σε έναν βαθμό δίκιο σε ό,τι αφορά τους προβληματισμούς που εγείρει σχετικά με την ορολογία της νομιμοποίησης. Όχι όμως επειδή η συγκεκριμένη έννοια προβάλλει τη σύγχρονη κατάσταση σε παλιότερες και διαφορετικές κοινωνίες, αλλά επειδή η εγκαθίδρυση των κοινωνικών νοημάτων εντός των ανθρώπων, και συνεπώς ο καταγιασμός της υπάρχουσας τάξης πραγμάτων, λαμβάνει χώρα σε ένα πολύ πιο βαθύ και πρωτογενές επίπεδο, εκκινώντας από τις πρώτες λέξεις των γονιών πάνω από την κούνια. Κατ' αρχήν, το ότι οι άνθρωποι συμμορφώνονται προς τις κοινωνικές επιταγές δεν οφείλεται τόσο σε μια νομιμοποίηση της εξουσίας όσο σε έναν μερισμό του αισθητού, στην εγκαθίδρυση ενός σχεδόν υπεράνω αμφισβήτησης ορίζοντα για το πρακτέο και το πρακτό, το σκεπτό και το σκεπτό, το δυνατό και το αδύνατο.

Από την άλλη, αν αυτός ο μερισμός ήταν απόλυτος και αδιασάλευτος, δεν θα υπήρχε ιστορία και ετερότητα. Έτσι, η βεμπεριανή έννοια της νομιμοποίησης μπορεί να χρησιμεύσει και στην προσέγγιση ενός πιο «επιφανειακού», αλλά όχι λιγότερο σημαντικού επιπέδου, αυτού της εγκαθίδρυσης, της αποδοχής και της δικαιολόγησης των τάδε ή των δείνα πολιτικών καθεστώτων που εγγράφονται στον ίδιο κοινωνικο-ιστορικό κόσμο. Λόγου χάρη, κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου, και οι δύο παρατάξεις αγωνίζονταν για τη

¹⁷⁵⁰ Η Béatrice Hibou, στο βιβλίο της *The Political Anatomy of Domination* (μτφρ. Α. Brown, Λονδίνο: Palgrave Macmillan, 2017), αντλεί όπως πάντα σε σημαντικό βαθμό από τις βεμπεριανές αναλύσεις για να θεματοποιήσει το φαινόμενο της νομιμοποίησης, ενώ ταυτόχρονα επιμένει στις ιδιαίτερες ιστορικές τροχιές που διαμορφώνουν τη δικαιολόγηση της εξουσίας σε κάθε επιμέρους κοινωνία (βλ. π.χ. σ. 107). Μάλιστα, γενικά στο έργο της, η Hibou υπερασπίζεται την ιδεοτυπική μεθοδολογία του Weber σημειώνοντας ότι, ακριβώς στον βαθμό που ο ιδεότυπος ως κατασκευή απέχει συνειδητά από την πραγματικότητα, μας επιτρέπει, αν τον χρησιμοποιήσουμε σωστά, να θεματοποιήσουμε τις ιδιαιτερότητες της κάθε κοινωνίας, οι οποίες ποτέ δεν υποτάσσονται σε έναν γενικό κανόνα.

νομιμοποίηση της εξουσίας τους,¹⁷⁵¹ παρότι ανήκαν με μυριάδες τρόπους στον ίδιο κοινωνικο-ιστορικό ορίζοντα, αποτελούσαν δηλαδή φορείς των ίδιων πυρηνικών σημασιών –απεριόριστη επέκταση των μέσων παραγωγής, κυριαρχία επί της φύσης, βιομηχανοποίηση, στρατιωτικοποίηση κ.λπ.–, κάτι που έχει αναδείξει εξαιρετικά ο ίδιος ο Καστοριάδης.

Σε αυτό το πλαίσιο, θα λέγαμε ότι η βεμπεριανή και η καστοριαδική θεώρηση για την εξουσία ξεκινούν από έναν κοινό τόπο, συνομιλούν και αλληλοσυμπληρώνονται γόνιμα. Από εκεί και πέρα, εντάσσονται με ιδιαίτερο τρόπο στο έργο του κάθε στοχαστή και συναρτώνται με τα ενδιαφέροντά του. Είναι λόγου χάρη σημαντικό να σημειώσουμε ότι ο Καστοριάδης, που σε αντίθεση με τον Weber τάσσεται υπέρ της ριζικής μεταβολής των κοινωνικών θεσμών, συνδέει την έννοια της επανάστασης με τη δημιουργία νέων φαντασιακών σημασιών που θα προσανατολίσουν τη ζωή και το πράττειν των ανθρώπων, στρέφοντάς τους προς άλλους σκοπούς και αξίες,¹⁷⁵² και θα υποστηρίξουν μια άλλη θέσμιση και συνεπώς μια άλλη εξουσία: «Οφείλουμε να προτάξουμε τη θέσμιση ελεύθερων συλλογικότητων, που θα αποτελούνται από υπεύθυνα και ελεύθερα άτομα, ικανά να δώσουν στη ζωή τους άλλο νόημα από την απόκτηση καινούργιων εμπορευμάτων».¹⁷⁵³

Βεβαίως, η σύνδεση της επανάστασης με τη δημιουργία νέων νοημάτων και αξιών δεν είναι μια ιδέα ξένη στον Weber, αφού και αυτός αναφέρεται ρητά στον δημιουργικό χαρακτήρα του χαρίσματος, φωτογραφίζοντας ταυτόχρονα το τελευταίο ως την κατεξοχήν επαναστατική δύναμη που δρα στην ιστορία.¹⁷⁵⁴ Παρ' όλα αυτά, η αναφορά του στο ζήτημα είναι, όπως επιμένει ο ίδιος, αμιγώς –ή, ορθότερα, κυρίως¹⁷⁵⁵– περιγραφική,¹⁷⁵⁶ σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στον Καστοριάδη, ο οποίος εντάσσει την ανάδυση των νέων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών στο πολιτικό πρόταγμα της αυτονομίας που υποστηρίζει.¹⁷⁵⁷

¹⁷⁵¹ Κάτι που φυσικά δεν απέκλειε και τις εκατέρωθεν πράξεις βίας και επιβολής. Όμως και αυτές οι πράξεις κάπως όφειλαν να αιτιολογηθούν.

¹⁷⁵² Πρβλ. Ευαγγελόπουλος, *Καστοριάδης και σύγχρονη πολιτική θεωρία*, ό.π., σ. 51.

¹⁷⁵³ Καστοριάδης, *Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας*, ό.π., σ. 28· «Σκέψεις πάνω στην “ανάπτυξη” και την “ορθολογικότητα”», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 43· «Η ανθρωπολογική κρίση του καπιταλισμού», ό.π., σ. 15.

¹⁷⁵⁴ Βλ. Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 253-254.

¹⁷⁵⁵ Έχοντας θεματοποιήσει το φαινόμενο του χαρίσματος κοινωνιολογικά, ο Weber, στα πολιτικά του γραπτά, τάσσεται με σαφήνεια υπέρ της σημασίας του χαρίσματος για την πολιτική ζωή ενός έθνους. Για να μη μακρυγορήσουμε, μπορούμε να πούμε ότι όλες του οι πραγματεύσεις περί της σημασίας του κοινοβουλευτισμού και της απευθείας ανάδειξης του προέδρου της δημοκρατίας από τον λαό πραγματοποιούνται με βάση το σκεπτικό ότι οι εν λόγω πολιτικοί θεσμοί μπορούν να οδηγήσουν στην ανάδειξη χαρισματικών ανθρώπων σε ηγετικές θέσεις, ως αντίβαρο στην προϊούσα γραφειοκρατικοποίηση της πολιτικής. Βλ. επ' αυτού Mommsen, *Max Weber and German Politics*, ό.π., σ. 390-414.

¹⁷⁵⁶ Βλ. Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 247: «η έννοια “χάρισμα” χρησιμοποιείται εδώ με τελείως “αξιολογικά ελεύθερο” τρόπο».

¹⁷⁵⁷ Σε αυτό το πλαίσιο, η Corine Pelluchon αξιοποιεί συστηματικά την έννοια του καστοριαδικού φαντασιακού και της ανάδυσης νέων φαντασιακών σημασιών στην προσπάθειά της να περιγράψει μια «ηθική της υπόληψης» που θα αποτελέσει τη βάση ενός νέου, ριζοσπαστικού Διαφωτισμού με κοινωνικές και οικολογικές προεκτάσεις. Βλ. Corine Pelluchon, *Les Lumières à l'âge du vivant*, Παρίσι:

Συμπερασματικά, θα λέγαμε ότι η εκ μέρους των δύο συγγραφέων θεματοποίηση του εξουσιαστικού φαινομένου επιβεβαιώνει όσα έχουμε υποστηρίξει για τον κομβικό ρόλο του νοήματος στο έργο τους, για την τοποθέτησή του σε μια θέση-κλειδί που συναρθρώνει τα επιμέρους πεδία και προσδίδει συνοχή στον στοχασμό τους. Το κεντρικό στοιχείο στην προσέγγιση της εξουσίας είναι ότι αυτή δεν ανάγεται στη βία, αλλά προϋποθέτει τη μεσολάβηση ενός νοηματικού στοιχείου που συγκροτεί τις κοινωνικές σχέσεις και τα υποκείμενα, εθίζοντάς τα σε συγκεκριμένα στυλ ζωής και ωθώντας τα προς συγκεκριμένες μορφές δράσης. Έτσι, η εξουσία δεν είναι τόσο κάτι εξωτερικό που επιβάλλεται διά της βίας στο κοινωνικό άτομο, όσο κάτι πάντα ήδη εσωτερικευμένο και κυρωμένο.

Τέλος, όπως και σε άλλες περιπτώσεις, θεωρούμε ότι και εδώ μπορεί κανείς να εντοπίσει μια τάση του Καστοριάδη να επεξεργάζεται με πιο ρητό και συστηματικό τρόπο μοτίβα και κατευθύνσεις που μπορούν να συνδεθούν με το βεμπεριανό έργο, χωρίς φυσικά να ανάγονται αποκλειστικά σε αυτό. Αν λοιπόν για τον Weber το νόημα αποτελεί θεμελιώδες συστατικό της εξουσίας, για τον Καστοριάδη καθίσταται επιπλέον το στοιχείο του οποίου ο ανοιχτός ή ο κλειστός χαρακτήρας προσδιορίζει κατά κάποιον τρόπο την ελευθερία ή την αλλοτρίωση των κοινωνιών. Πράγματι, οι τόσο κεντρικές για τον ίδιο έννοιες της αυτονομίας και της ετερονομίας μπορούν να φωτιστούν μέσα από μια ανάλυση του τροπισμού του φαντασιακού νοήματος που αντιστοιχεί στην καθεμία από αυτές – θέμα στο οποίο θα στραφούμε αμέσως τώρα.

Αυτονομία και ετερονομία. Η αναστοχαστικότητα απέναντι στην περίφραξη του νοήματος;

Στα καστοριαδικά γραπτά, το νόημα συσχετίζεται με την πολιτική δράση από αρκετά νωρίς. Ήδη στο κείμενο «Για το περιεχόμενο του σοσιαλισμού II», που δημοσιεύεται τον Ιούλιο του 1957 στο εικοστό δεύτερο τεύχος του *Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα* –το πρώτο μέρος του κειμένου είχε δημοσιευτεί δύο χρόνια πριν, στο δέκατο έβδομο τεύχος της επιθεώρησης–, ο συγγραφέας σημειώνει ότι ο «σοσιαλισμός στοχεύει να δώσει ένα νόημα στη ζωή και την εργασία των ανθρώπων, να επιτρέψει στην ελευθερία τους, τη δημιουργικότητά τους, τη θετικότητά τους να ξεδιπλωθεί, να δημιουργήσει οργανικούς

Seuil, 2021, σ. 168-181. Από τη μεριά τους, ο Pierre Dardot και ο Christian Laval επικαλούνται τις αναλύσεις του Καστοριάδη περί δημιουργικής πράξης και θέσμησης νέων σημασιών προκειμένου να αρθρώσουν μια πρόταση για την «επανάσταση στον 21ο αιώνα». Βλ. Νταρντό, Λαβάλ, *Κοινό. Δοκίμιο για την επανάσταση στον 21ο αιώνα*, ό.π., σ. 356-370. Ενδιαφέρον παρουσιάζει το γεγονός ότι οι δύο συγγραφείς αντιπαραθέτουν κατά κάποιον τρόπο τις καστοριαδικές αναλύσεις για τη σπουδαιότητα του θεσμιζόντος φαντασιακού και της ανάδυσης καινοτόμων νοημάτων στη θεώρηση του Weber, την οποία εγγράφουν σε ένα πιο παραδοσιακό κοινωνιολογικό σκεπτικό, που ενδιαφέρεται περισσότερο για την ύπαρξη και την εσωτερική διάρθρωση των θεσμών παρά για τη δημιουργία τους (βλ. σ. 347-348). Πάντως, θα μπορούσε ενδεχομένως να τους απαντήσει κανείς επισημαίνοντας τον κεντρικό ρόλο του χαρίσματος ως πηγής δημιουργίας νέων αξιών και θεσμών στη βεμπεριανή σκέψη.

δεσμούς ανάμεσα στο άτομο και την ομάδα του, την ομάδα και την κοινωνία, να συμφιλιώσει τον άνθρωπο με τον εαυτό του και με τη φύση». ¹⁷⁵⁸

Η κοινωνία για την οποία αγωνίζονται τα μέλη της επιθεώρησης, ακόμα και στη μαρξιστική τους φάση, δεν θα χαρακτηρίζεται λοιπόν μόνο από την κατάργηση της ταξικής εκμετάλλευσης, αλλά και από μια διαφορετική νοηματοδότηση της ζωής και των δραστηριοτήτων των ανθρώπων, οι οποίοι εντός του καπιταλισμού αναλώνονται σε ανούσιες πράξεις και δεν αξιοποιούν τις δημιουργικές δυνατότητές τους. ¹⁷⁵⁹ Το ενδιαφέρον σε αυτή την αντίληψη είναι ότι η άρση της αλλοτρίωσης, η αυτοδιαχείριση όλων των κοινωνικών περιοχών, η κατάργηση της διάκρισης διευθυνόντων και εκτελεστών αποτελούν προϋποθέσεις για μια ζωή με νόημα. ¹⁷⁶⁰

Σταδιακά, από τη δεκαετία του 1960 και μετά, παράλληλα με την κριτική που ξεκινά να ασκεί στον Marx, ο στοχαστής αρχίζει να εγκαταλείπει τη σοσιαλιστική ορολογία και να κάνει ολοένα και περισσότερο λόγο όχι για τη σοσιαλιστική αλλά για την αυτόνομη κοινωνία. ¹⁷⁶¹ Τελικά, ο όρος αυτονομία είναι εκείνος που θα χαρακτηρίσει το πολιτικό πρόταγμα του Καστοριάδη μέχρι το τέλος της ζωής του, αποκτώντας ολοένα και μεγαλύτερη βαρύτητα και αντιπαρατιθέμενος προς την ετερονομία. Σε αυτή τη βάση, στο πλαίσιο της καστοριαδικής βιβλιογραφίας, οι αναφορές στο ζήτημα της αυτονομίας είναι αναρίθμητες. Ωστόσο, ένα σημείο που νομίζουμε ότι δεν έχει εξεταστεί επαρκώς είναι η ιδιαιτερότητα της σχέσης που υπάρχει ανάμεσα στο αυτόνομο και το ετερόνομο καθεστώς, από τη μία μεριά, και το φαντασιακό νόημα, από την άλλη. Αυτό ακριβώς είναι το σημείο στο οποίο καλούμαστε να σταθούμε, δεδομένης της ιδιαίτερης προοπτικής της εργασίας μας.

Αυτόνομη, υποστηρίζει ο Καστοριάδης, ακολουθώντας την ετυμολογία της λέξης, είναι η κοινωνία που δίνει η ίδια τον νόμο στον εαυτό της. Αυτό, ωστόσο, με μία έννοια, ισχύει κατά τον φιλόσοφο για όλες τις κοινωνίες. Όλες οι κοινωνίες αυτοθεσμίζονται, δηλαδή δημιουργούν οι ίδιες τους νόμους, τους θεσμούς τους, τους ιδιαίτερους τρόπους ζωής και δράσης τους. Τις δέκα εντολές δεν τις έδωσε στην πραγματικότητα ο Γιαχβέ στον Μωυσή. Εντούτοις, η συντριπτική πλειονότητα των ιστορικών κοινωνιών συγκαλύπτει το γεγονός της αυτοθέσμισής της, αποδίδοντας την πατρότητα των κανόνων και των προτύπων της σε μια εξωκοινωνική πηγή, όπως τον Θεό –η θρησκεία, το έχουμε ήδη δει, αποτελεί για τον

¹⁷⁵⁸ Cornelius Castoriadis, «Sur le contenu du socialisme II». Τμήμα του κειμένου, απ' όπου προέρχεται και το παραπάνω παράθεμα, είναι διαθέσιμο στο <<https://collectiflieuxcommuns.fr/66-sur-le-contenu-du-socialisme-ii?lang=fr>>.

¹⁷⁵⁹ Αυτό, εξάλλου ισχύει με μία έννοια και για τον ίδιο τον Marx, όπως φανερώνουν οι αναλύσεις του για τον «καθολικό άνθρωπο».

¹⁷⁶⁰ Όπως εξάλλου επισημαίνει ο Ανδρέας Καλύβας, ολόκληρη η πολιτική σκέψη του Καστοριάδη χαρακτηρίζεται από την προσπάθεια «να επαναφέρει το ζήτημα του νοήματος στην πολιτική θεωρία». Kalyvas, «The Politics of Autonomy and the Challenge of Deliberation: Castoriadis Contra Habermas», ό.π., σ. 15.

¹⁷⁶¹ Πρβλ. Adams, «Autonomy», ό.π., σ. 2.

Καστοριάδη την πλέον χαρακτηριστική περίπτωση της ετερονομίας μέσα στην ιστορία¹⁷⁶²—, τη φύση, τον ορθό Λόγο,¹⁷⁶³ κ.λπ.¹⁷⁶⁴

Σε αυτό το πλαίσιο, η κοινωνική αυτονομία γίνεται αντιληπτή ως η ρητή και συνειδητή αυτοθέσμιση, η αυτοθέσμιση που έχει επίγνωση του εαυτού της.¹⁷⁶⁵ Όπως το θέτει ευσύνοπτα η Suzi Adams, μια «αυτόνομη κοινωνία με την ισχυρή έννοια του Καστοριάδη προϋποθέτει τρία πράγματα: πρώτον, την αναγνώριση ότι η κοινωνία είναι η πηγή της ίδιας της της μορφής, των νοημάτων και των νόμων της· δεύτερον, την αναγνώριση ότι οι κοινωνικά δημιουργημένοι νόμοι και κανόνες δεν είναι δοσμένοι άπαξ δια παντός, και ως τέτοιοι μπορούν να προβληματιστούν συλλογικά –και δημόσια–, να επερωτηθούν και να αλλαχθούν· τρίτον, την αποδοχή του ότι δεν υπάρχουν προκαθορισμένα όρια στο ανθρώπινο πεδίο –εκτός από πολύ γενικά, υπαρξιακά όρια, όπως η θνητότητα– και, συνεπώς, η κοινωνική συλλογικότητα πρέπει να θέσει τα ίδια της τα όρια».¹⁷⁶⁶

Βλέπουμε λοιπόν ότι, για τον Καστοριάδη, η συνειδητοποίηση του γεγονότος ότι δεν υπάρχει εξωκοινωνικός εγγυητής των νορμών και του νοήματος των πράξεών μας είναι κομβικό συστατικό για τη θεματοποίηση της έννοιας της αυτονομίας, καθώς αυτή η επίγνωση είναι που καθιστά δυνατή την αμφισβήτηση των παραδεδομένων θεσμών και παραστάσεων. Στη θεώρησή του, είναι προφανώς αδύνατο να στοχαστεί κανείς πάνω στον επιθυμητό ή ανεπιθυμητό και στον δίκαιο ή άδικο χαρακτήρα ενός νόμου ή ενός θεσμού,

¹⁷⁶² Βλ. Καστοριάδης, «Θέσμιση της κοινωνίας και θρησκεία», ό.π., σ. πρβλ. Karl E. Smith, «Heteronomy», στον τόμο *Cornelius Castoriadis, Key Concepts*, ό.π., σ. 15.

¹⁷⁶³ Με βάση αυτή την παρατήρηση καθίσταται σαφές το γιατί, παρά την ομοιότητα της ορολογίας, η καστοριαδική αυτονομία δεν εγγράφεται στην καντιανή παράδοση, όπως έχει υποστηρίξει, λόγου χάριν, ο Περικλής Βαλιάνος (βλ. την ομιλία του στο πλαίσιο της εκδήλωσης *Κορνήλιος Καστοριάδης. 20 χρόνια μετά*, που έλαβε χώρα στις 18/1/2018 στο Γαλλικό Ινστιτούτο της Αθήνας, με παρεμβαίνοντες την Τέτα Παπαδοπούλου, τον Ανδρέα Παππά, τον Περικλή Βαλλιάνο και τον Νίκο Μαραντζίδη, το βίντεο της οποίας είναι διαθέσιμο στο <<https://www.blod.gr/lectures/kornilios-kastoriadis-20-hronia-meta-1997-2017/>>). Έχουμε ασχοληθεί επισταμένα με αυτό το ζήτημα στο παρελθόν (βλ. *Τραγωδία, αυτονομία και αυτοπεριορισμός στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., σ. 33-56) συνεπώς δεν θα επαναλάβουμε εδώ ολόκληρη την επιχειρηματολογία. Το κεντρικό σημείο, πάντως, έχει να κάνει με το ότι, για τον Καστοριάδη, το περιεχόμενο των νόμων της αυτονομίας δεν μπορεί να προσδιοριστεί εκ των προτέρων, ούτε υπάρχει κάποια εγγύηση ότι αυτοί οι νόμοι θα είναι ορθοί. Εξού και η θεματοποίηση της δημοκρατίας ως τραγικού πολιτεύματος και η έμφαση στη σημασία της φρόνησης και του αυτοπεριορισμού. Στον Kant, αντιθέτως, ο ηθικός νόμος της αυτονομίας είναι δοσμένος εκ των προτέρων –κυριολεκτικά *a priori*!– ενώ την ορθότητά του εγγυάται ο ίδιος ο νομοθετών Λόγος. Σε αυτό το πλαίσιο, σημειώνουμε πως ο ισχυρισμός του Kant ότι ο ηθικός του νόμος δεν έχει συγκεκριμένο περιεχόμενο, αλλά μόνο μορφή, πέρα από το ότι είναι στην καλύτερη περίπτωση αμφισβητήσιμος, δεν αλλάζει στην ουσία τίποτα ως προς το ζήτημα που συζητάμε.

¹⁷⁶⁴ Βλ. εντελώς ενδεικτικά Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 515-516.

¹⁷⁶⁵ Βλ., και πάλι εντελώς ενδεικτικά, Καστοριάδης, «Ψυχάνάλυση και κοινωνία I», ό.π., σ. 31. Πρβλ. Bruno Bernardi, «En marge de Castoriadis: sur le concept d'auto-institution de la société», στον τόμο Nicolas Poirier (επιμ.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Λορμόν: Le bord de l'eau, 2015, σ. 147, 152· Robert Legros, «Cornelius Castoriadis et Claude Lefort. La question de l'autonomie», στον ίδιο τόμο, σ. 56-57. Ας σημειωθεί ωστόσο παρεμπιπτόντως ότι η απόπειρα του Legros, στη συνέχεια του κειμένου του (σ. 58-59), να ανιχνεύσει μια πίστη του Καστοριάδη στην προοδευτική πραγμάτωση του προτάγματος της αυτονομίας μέσα στην ιστορία, η οποία μάλιστα υπό κάποιες απόψεις θυμίζει την εγγεληνή φιλοσοφία, είναι εντελώς λανθασμένη.

¹⁷⁶⁶ Adams, «Autonomy», ό.π., σ. 2.

όταν ο τελευταίος θεωρείται δοσμένος από τον ίδιο τον Θεό, ο οποίος ενσαρκώνει μεταξύ άλλων και την ιδέα της δικαιοσύνης.¹⁷⁶⁷

Η έμφαση στη σημασία της συγκάλυψης του γεγονότος της αυτοθέσμησης –μια κίνηση που ενίοτε αποδίδεται από τον φιλόσοφο σε βαθιές ψυχοκοινωνικές αιτίες, όπως η δυσκολία των συλλογικοτήτων και των ατόμων να αποδεχτούν ότι δεν υπάρχει έσχατη εγγύηση του κανόνα και ότι τα πάντα, ακόμα και οι θεσμοί, είναι ανθρώπινα, δηλαδή θνητά, δημιουργήματα¹⁷⁶⁸– καθιστά σαφές ότι βρισκόμαστε εδώ ενώπιον μιας νέας εκδοχής της φιλοσοφικής έννοιας της αλλοτρίωσης, της εγελομαρξικής ιδέας σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος ξενώνεται απέναντι στα ίδια του τα δημιουργήματα.

Ξανά εδώ, στα χρόνια του *Σοσιαλισμός ή θαρβαρότητα* και πιο συγκεκριμένα της δεκαετίας του 1950, η αλλοτρίωση ορίζεται από τον Καστοριάδη σε συνέχεια με τις αναλύσεις του Marx: «Με τον όρο αλλοτρίωση –χαρακτηριστική στιγμή κάθε ταξικής κοινωνίας, που ωστόσο εμφανίζεται σε μια έκταση και ένα βάθος ασύγκριτα μεγαλύτερο στην καπιταλιστική κοινωνία– εννοούμε ότι τα προϊόντα της ανθρώπινης δραστηριότητας –είτε πρόκειται για αντικείμενα είτε για θεσμούς– παίρνουν απέναντι στον άνθρωπο μια ανεξάρτητη κοινωνική ύπαρξη και, αντί να εξουσιάζονται από αυτόν, τον εξουσιάζουν».¹⁷⁶⁹ Στη συνέχεια, στο πλαίσιο της *Φαντασιακής θέσμησης*, καθώς το κοινωνικο-ιστορικό πεδίο γίνεται ολοένα και περισσότερο αντιληπτό με όρους φαντασιακού νοήματος, η σύλληψη της αλλοτριωτικής διαδικασίας μεταβάλλεται, χωρίς ωστόσο να τροποποιηθεί πλήρως.

Έτσι λοιπόν, στην πρώτη εκδοχή του κειμένου «Μαρξισμός και επαναστατική θεωρία», που στη συνέχεια, επανεπεξεργασμένο, θα αποτελέσει το πρώτο μέρος της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας*, ο Καστοριάδης θα γράψει: «Τι είναι λοιπόν η αλλοτρίωση; Απαντήσαμε: η αυτονόμηση του φαντασιακού μέσα στη θέσμηση που επιφέρει την αυτονόμηση της θέσμησης ως τέτοιας, και αυτή η απάντηση, στην ουσία της, δεν διαφέρει από εκείνη που παρείχε ο Marx μιλώντας για τα δημιουργήματα του ανθρώπου, για τα προϊόντα της εργασίας του και της δραστηριότητάς του που διαχωρίζονται από αυτόν, του αντιπαράτιθενται σαν ανεξάρτητες δυνάμεις και τον εξουσιάζουν».¹⁷⁷⁰ Όπως επισημαίνει ο Nicolas Poirier, παρότι από τη μία μεριά ο Καστοριάδης προσάπτει στον Marx ότι κατά κάποιον τρόπο φυσικοποίησε τη διαδικασία της αλλοτρίωσης, αποδίδοντάς την στην υλική στενότητα που επρόκειτο να ξεπεραστεί με την ανάπτυξη των δυνάμεων της παραγωγής, από την άλλη, ακολουθώντας το πνεύμα των *Χειρογράφων του 1844*, συλλαμβάνει την

¹⁷⁶⁷ Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σ. 206·

«Ψυχανάλυση και κοινωνία Ι», ό.π., σ. 30-31· «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π., σ. 129· πρβλ. Smith, «Heteronomy», ό.π., σ. 15.

¹⁷⁶⁸ Βλέπουμε, για ακόμη μία φορά, για ποιον λόγο η θέση του Τάση, σύμφωνα με την οποία ο Καστοριάδης υποβαθμίζει τη σημασία του θανάτου και της καταστροφής, δεν μπορεί να γίνει δεκτή.

¹⁷⁶⁹ Cornelius Castoriadis, «Sur le contenu de socialisme I». Τμήμα του κειμένου, απ' όπου προέρχεται και το παραπάνω παράθεμα, είναι διαθέσιμο στο <<https://collectiflieuxcommuns.fr/?64-sur-le-contenu-du-socialisme-i&lang=fr>>.

¹⁷⁷⁰ Cornelius Castoriadis, «Marxisme et théorie révolutionnaire», πρώτη εκδοχή, σ. 170-171, παρατίθεται από τον Poirier στο *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 280-281. Πρβλ. Καστοριάδης, *Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας*, ό.π., σ. 43.

αλλοτρίωση ως την κίνηση μέσω της οποίας οι άνθρωποι αποξενώνονται απέναντι στα δημιουργήματά τους.¹⁷⁷¹

Καθώς ο Καστοριάδης με τον καιρό παίρνει αποστάσεις από την πρωτοκαθεδρία της ταξικής ανάλυσης για να ερμηνεύσει την κοινωνία με όρους φαντασιακού, καθίσταται ιδιαίτερα σημαντικό για τον ίδιο να τονιστεί ότι το φαινόμενο της αλλοτρίωσης δεν συνδέεται ούτε μόνο, ούτε κυρίως, με την ύπαρξη της ταξικής εκμετάλλευσης, καθώς ιστορικά η ξένωση έχει εμφιλοχωρήσει ακόμη και σε κοινωνίες «που δεν εμφάνιζαν ταξική δομή, ούτε καν μια σπουδαία κοινωνική διαφοροποίηση».¹⁷⁷² Βαθύτερα, η αλλοτρίωση είναι η εκδήλωση της *σχεδόν πλήρους κυριαρχίας του θεσμισμένου στοιχείου πάνω στο θεσμίζον*. Αυτό που έχει θεσμιστεί ανεξαρτητοποιείται από αυτό που το θεσμίζει και εμφανίζεται ως αιώνιο, αναλλοίωτο και προερχόμενο από κάπου αλλού. Ο «θεσμός, μόλις τεθεί, φαίνεται να αυτονομείται, διαθέτει δική του αδράνεια και λογική, ξεπερνά, στην επιβίωση και τα αποτελέσματά του, τη λειτουργία του, τους “σκοπούς” του και τους “λόγους υπάρξεώς” του. Οι προδηλόητες αντιστρέφονται· αυτό που “στην αρχή” μπορούσε να θεωρηθεί σαν ένα σύνολο θεσμών στην υπηρεσία της κοινωνίας, γίνεται μια κοινωνία στην υπηρεσία των θεσμών».¹⁷⁷³

Βέβαια, όπως ελπίζουμε ότι έχει γίνει σαφές μέχρι τώρα, ο Καστοριάδης δεν είναι αφελής. Συσχετίζοντας την κοινωνική αλλοτρίωση με το φαντασιακό, δεν προσυπογράφει μια «ιδεαλιστική» ή αφηρημένη πραγμάτευση του ζητήματος, η οποία θα παραγνώριζε τις απολύτως υλικές και χειροπιαστές διαστάσεις της ξένωσης. Αυτό εξάλλου γίνεται εύκολα κατανοητό με βάση τον τρόπο που έχουμε μέχρι τώρα παρουσιάσει τη συνολική φιλοσοφική του θεώρηση. Καθώς οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν είναι άυλες ιδέες που υπερίπτανται του κοινωνικού, αλλά νοήματα που ενσαρκώνονται στην καθημερινή ζωή και πράξη της εκάστοτε κοινωνίας,¹⁷⁷⁴ η αλλοτριωμένη σχέση του

¹⁷⁷¹ Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 281.

¹⁷⁷² Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 171· βλ. και σ. 163. Πρβλ. Caumières, Tomès, *Pour l'autonomie*, ό.π., σ. 60. Σύμφωνα με τους συγγραφείς, ενώ από τη μία μπορούν να υπάρξουν, και όντως υπάρχουν, θεσμοί που είναι αλλοτριωτικοί ως προς το ίδιο τους το περιεχόμενο, η ετερονομία πηγάζει κυρίως από την αυτονόμηση των θεσμών από την πηγή της δημιουργίας τους.

¹⁷⁷³ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 163. Και εδώ γίνεται σαφές ότι αυτή η θεματοποίηση της αλλοτρίωσης χρωστά πολλά στον μαρξικό τρόπο σκέψης, όπως διατυπώνεται τόσο στα *Χειρόγραφα του 1844* όσο και στην *Κριτική της εγγελιανής φιλοσοφίας του κράτους και του δικαίου*.

¹⁷⁷⁴ Οι όροι που –εσκεμμένα– χρησιμοποιούμε θα μπορούσαν να γεννήσουν την εξής καλόπιστη ένσταση: μα και για έναν μαρξιστή, οι σχέσεις παραγωγής δεν υπερίπτανται του κοινωνικού, αλλά βρίσκονται ενσαρκωμένες στο πράττειν της οικονομίας· στην υλικότητα, ακριβώς, της παραγωγικής διαδικασίας. Από τη μεριά μας, αν ο μαρξιστής έμενε σε αυτή τη διαπίστωση, θα ήμασταν το δίχως άλλο σύμφωνοι. Συνήθως, όμως, δεν συμβαίνουν έτσι τα πράγματα. Όταν ένας θιασώτης του ιστορικού υλισμού, απαντώντας στην ένσταση περί της ύπαρξης απρόσωπων νόμων που κατευθύνουν την ιστορία και τη δράση των ατόμων πέρα από τη βούληση και τη γνώση των τελευταίων, σημειώνει ότι οι παραγωγικές σχέσεις δεν υπερίπτανται της κοινωνικής ζωής, θέλει να έχει και τα μονά και τα ζυγά δικά του: διαβεβαιώνει ταυτόχρονα και ότι δεν μιλά αφηρημένα και ότι η μη υπεριπτάμενη υλικότητα πραγματικότητα των παραγωγικών σχέσεων οδηγεί «μέσα από τις εμμενείς στο πεδίο αντιφάσεις της» προς την κατεύθυνση που ο ίδιος επιθυμεί. Ο δικός μας ισχυρισμός είναι αρκετά διαφορετικός: στην υλικότητα της κοινωνικής ζωής, «τμήμα» της οποίας είναι, φυσικά, και οι οικονομικές και παραγωγικές σχέσεις, ενσαρκώνεται πάντοτε ένα ανεξάλειπτο νοηματικό στοιχείο, το οποίο δίνει σε αυτή την πραγματικότητα την ιδιαίτερη μορφή και τις

θεσμίζοντας και του θεσμισμένου φαντασιακού εγγράφεται στην ίδια την υλική δομή της πραγματικότητας: «η αλλοτρίωση, η κοινωνική ετερονομία, δεν εμφανίζεται απλώς ως “λόγος του άλλου” [...]. Αλλά ο άλλος εξαφανίζεται μέσα στο συλλογικό ανώνυμο, το απρόσωπο των “οικονομικών σχεδιασμών της αγοράς” ή της “ορθολογικότητας του Σχεδίου”, του νόμου μερικών που παρουσιάζεται ως ο νόμος εν γένει. Και, σύστοιχα, αυτό που αντιπροσωπεύει στο εξής τον άλλο δεν είναι πια ένας λόγος: είναι ένα πολυβόλο, μια διαταγή επιστρατεύσεως, ένα δελτίο μισθού και ακριβά είδη, μια δικαστική απόφαση και μια φυλακή».¹⁷⁷⁵

Σε κάθε περίπτωση, στον βαθμό που, όπως βλέπουμε, η ετερονομία συνδέεται στενά ή και ταυτίζεται με την αλλοτρίωση,¹⁷⁷⁶ η αυτονομία δεν μπορεί παρά να γίνει νοητή ως άρση αυτής της αλλοτρίωσης. Η –κατά κάποιον τρόπο, οιονεί φυσική¹⁷⁷⁷– τάση των θεσμών να αυτονομηθούν και να τεθούν ως αιώνιοι πρέπει να καταπολεμηθεί μέσω της ανάδειξης του θεσμίζοντος στοιχείου, της κοινωνικής δραστηριότητας που γεννά και διαμορφώνει τους νόμους και τους κανόνες. Η συγκάλυψη της κοινωνικής αυτοθέσμησης πρέπει να αποκαλυφθεί και η κοινωνία να αποκαταστασθεί ως μόνη δημιουργός των θεσμών της.

Φυσικά, ο Καστοριάδης σπεύδει να σημειώσει ότι όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι θα μπορούσαμε ποτέ να διανοηθούμε μια κοινωνία πλήρως διαφανή στον εαυτό της, να φανταστούμε θεσμούς χωρίς αδράνεια, συλλογικότητα χωρίς απόσταση μεταξύ θεσμίζοντος και θεσμισμένου. Ωστόσο, αυτό δεν σημαίνει ότι δεν είμαστε σε θέση να αξιώσουμε μια *διαφορετικού τύπου σχέση*¹⁷⁷⁸ ανάμεσα στο θεσμίζον και το θεσμισμένο, μια κοινωνική κατάσταση στο πλαίσιο της οποίας το ήδη δημιουργημένο δεν θα

κατευθύνσεις της. Αυτό το νοηματικό στοιχείο, ωστόσο, είναι απερίστατο, δεν υπάγεται σε καμία νομοτέλεια, ούτε έχει κάποια προκαθορισμένη κατεύθυνση.

¹⁷⁷⁵ Στο ίδιο, σ. 161 (με τροποποίηση της μετάφρασης)· πρβλ. σ. 516: «Και βέβαια, η αυτοαλλοτρίωση ή ετερονομία της κοινωνίας δεν είναι “απλή παράσταση” ή ανικανότητα της κοινωνίας να παραστήσει τον εαυτό της κατά τρόπο διαφορετικό, παρά σαν να είχε θεσμισθεί από αλλού και από ένα αλλού. Είναι ενσαρκωμένη, υλοποιημένη έντονα και βαριά, μέσα στη συγκεκριμένη θέσμιση της κοινωνίας, ενσωματωμένη στην ανταγωνιστική της διαίρεση, στηριγμένη και μεσευμένη από όλη την οργάνωσή της, ακατάπαυστα αναπαραγόμενη μέσα και χάρη στην κοινωνική λειτουργία, το ούτως-είναι των κοινωνικών αντικειμένων, δραστηριοτήτων, ατόμων» (με τροποποίηση της μετάφρασης). Βλ. και σ. 196: «η αυτονόμηση του θεσμού ενσαρκώνεται μέσα στην υλικότητα της κοινωνικής ζωής».

¹⁷⁷⁶ Βλ. και Smith, «Heteronomy», ό.π., σ. 15, 16, 20.

¹⁷⁷⁷ Βλ. Καστοριάδης, *Δημοκρατία και σχετικισμός*, ό.π., σ. 78· πρβλ. Smith, «Heteronomy», ό.π., σ. 20.

¹⁷⁷⁸ Αυτό ακριβώς εξάλλου ισχύει και για τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνεται ο Καστοριάδης και την ατομική αυτονομία, ανεξάλειπτο συμπλήρωμα της κοινωνικής. Έχουμε αναφερθεί στο ζήτημα τόσο παραπάνω (σ. 235 κ.ε.) όσο και στο παρελθόν (βλ. *Τραγωδία, αυτονομία και αυτοπεριορισμός στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, ό.π., σ. 5-13 και 33-74) και δεν θα επιστρέψουμε εδώ. Το σημαντικό από τη σκοπιά που μας ενδιαφέρει εν προκειμένω είναι ότι, και στην περίπτωση του ατόμου, η αυτονομία δεν προσδιορίζεται ως η –ανέφικτη– πλήρης διαφάνεια του υποκειμένου προς τον εαυτό του ή η ολοκληρωτική κυριαρχία του συνειδητού πάνω στο ασυνείδητο, αλλά ως μια διαφορετικού, αναστοχαστικού τύπου *σχέση* μεταξύ των δύο αυτών αρχών. Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 154-155· «Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», ό.π., σ. 90-91.

απολιθώνεται, αλλά θα δέχεται και μάλιστα θα αποζητά διαρκώς την αναστοχαστική και συνειδητή παρέμβαση του δημιουργούντος.¹⁷⁷⁹

Βλέπουμε λοιπόν ότι το πολιτικό πρόταγμα της αυτονομίας συλλαμβάνεται εξ αρχής με όρους νοήματος, καθώς απαιτεί μια διαφορετικού τύπου σύνδεση των θεσμισμένων και των θεσμιζουσών φαντασιακών σημασιών που παροντοποιούνται υλικά στους θεσμούς της κάθε κοινωνίας. Ωστόσο, ο Καστοριάδης φροντίζει να καταστήσει ακόμα πιο ρητό τον ρόλο του νοήματος στην πολιτική, συνδέοντας διαφορετικούς νοηματικούς τροπισμούς με την κοινωνική αυτονομία και την κοινωνική ετερονομία.

¹⁷⁷⁹ Με αυτή την αφορμή, ας σημειώσουμε και μια διαφωνία μας με τον Nicolas Poirier. Παρότι το κεφάλαιο του βιβλίου του για «Το πρόβλημα της αλλοτρίωσης: Marx, Merleau-Ponty, Lacan» (*L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 280-305) είναι ιδιαίτερα κατατοπιστικό και θα μπορούσε να βρεθεί στο επίκεντρο μιας εκτενέστερης σχετικής μελέτης, και παρότι συμφωνούμε με την παρουσίασή του σε ό,τι αφορά τον Lacan, για τον οποίο η είσοδος του ανθρώπου στο συμβολικό συνιστά μια πρωταρχική αλλοτρίωση, κάτι που για τον Καστοριάδη δεν έχει νόημα, αφού η είσοδος στη γλώσσα είναι προϋπόθεση της υποκειμενικότητας και της ανθρωπινότητας, νομίζουμε ότι, ως προς τον Merleau-Ponty, η παρουσίαση θα μπορούσε να έχει αρθρωθεί διαφορετικά. Κι αυτό γιατί η διαφορά μεταξύ του Καστοριάδη και του Merleau-Ponty δεν έγκειται στο ότι ο δεύτερος επιμένει στην ύπαρξη μιας ανεξάλειπτης σύγκρουσης και μιας ανυπέρβλητης αδιαφάνειας της κοινωνίας προς τον εαυτό της (στο ίδιο, σ. 288), καθώς αυτό το δέχεται και ο Καστοριάδης (βλ. *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 165), αλλά στο γεγονός ότι, εξ αυτού του δεδομένου, ο Merleau-Ponty φαίνεται να συνάγει την αδυνατότητα μιας επαναστατικής αλλαγής προς την κατεύθυνση της αυτόνομης κοινωνίας. Εδώ, θα έπρεπε μάλλον να σημειωθεί πως, για τον Καστοριάδη, το ότι σε κάθε κοινωνία υπάρχει ένας βαθμός αδιαφάνειας και αδράνειας των θεσμών, δεν σημαίνει ότι, πολιτικά μιλώντας, όλες οι θεσμίσεις είναι οι ίδιες. Λόγου χάρη, αδιαφάνεια και κοινωνική σύγκρουση υπάρχει και στη δημοκρατία και στον φασισμό, ενώ σαφώς πρόκειται για διαφορετικές μορφές ζωής.

Ένα ανάλογο επιχείρημα εξάλλου μπορεί να χρησιμοποιηθεί με επιτυχία και απέναντι στον Lacan: το γεγονός ότι σε κάθε κοινωνία υπάρχει ο λόγος του Άλλου και μάλιστα ο λόγος του κυρίου –με άλλα λόγια, το ότι σε κάθε κοινωνία υπάρχει εξουσία–, δεν αναιρεί τις τεράστιες διαφορές ανάμεσα στις τροπικότητες αυτής της εξουσίας.

Τέλος, στην ίδια λογική, ας σημειωθεί ότι και ο Claude Lefort, σε μια ώριμη φάση του έργου του, θα επιμένει στην προερχόμενη από τον Machiavelli θέση του εγγενούς διχασμού του κοινωνικού σώματος για να υποστηρίξει ότι οι πολιτικές ιδέες του Καστοριάδη βασίζονται στην ιδέα μιας αδύνατης ενότητας του λαού, «στον μύθο (κληρονομιά του Marx) μιας κοινωνίας που θα μπορούσε να ελέγξει την ίδια της την ανάπτυξη και πρώτα απ' όλα να επικοινωνεί με τον εαυτό της σε όλα της τα μέρη, να αυτο-οράται με κάποιον τρόπο». Claude Lefort, *Temps présent: Ecrits 1945-2005*, Παρίσι: Berlin, 2007, σ. 245-246, παρατίθεται από τον Philippe Caumières στο άρθρο του «Le sens de la démocratie», στον τόμο *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, ό.π., σ. 45, υποσημ. 1. Και εδώ, θα πρέπει να απαντήσουμε ότι, τουλάχιστον στο ρητό επίπεδο, ο Καστοριάδης είναι εξίσου επικριτικός απέναντι στην ιδέα της πλήρους ενότητας και της πλήρους διαφάνειας της κοινωνίας προς τον εαυτό της, χαρακτηρίζοντάς την επίσης «μυθική» (βλ. *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 163-169, κεφ. «Ο “κομμουνισμός” στη μυθική του εκδοχή»). Εντούτοις, αρνείται εξ αυτού του γεγονότος να συμπεράνει ότι η φιλελεύθερη δημοκρατία είναι ο αξεπέραστος ορίζοντας της πολιτικής θέσμησης. Για την καστοριαδική κριτική στην ιδέα της ενότητας του πολιτικού σώματος, βλ. τις διαφωτιστικές παρατηρήσεις του Ανδρέα Καλύβα στο «Norm and Critique in Castoriadis's Theory of Autonomy», *Constellations* 5(2), 1998, σ. 174-176. Παρ' όλα αυτά, για να είμαστε δίκαιοι και ακριβείς, θεωρούμε ότι πράγματι είναι κατ' αρχήν δυνατό να ισχυριστεί κανείς πως, παρότι ο Καστοριάδης αρνείται ρητά την ιδέα της ενότητας του λαού και του πολιτικού σώματος, οι πολιτικές του θέσεις δεν μπορούν να σταθούν, ιδίως στο πλαίσιο μιας σύγχρονης, μαζικής κοινωνίας, παρά προϋποθέτοντας υπόρρητα αυτή την ιδέα. Η πραγμάτευση αυτού του ερωτήματος και η απόπειρα απάντησής του θα πρέπει όντως να τεθεί στο επίκεντρο κάθε αναλυτικής προσέγγισης της καστοριαδικής πολιτικής – εδώ όμως θα μας απομάκρυνε από το θέμα μας.

Στη διάλεξη που έδωσε κατά την αναγόρευσή του σε επίτιμο διδάκτορα του Δημοκρίτειου Πανεπιστημίου Θράκης, τον Φεβρουάριο του 1993, ο φιλόσοφος θα σημειώσει χαρακτηριστικά: «η ετερονομία συμβαδίζει με κάτι που είναι για μας πολύ σημαντικό και που θα το ονομάσω, προσωρινά τουλάχιστον, *περίφραξη της σημασίας*. Δηλαδή ο λόγος του Θεού ή οι διατάξεις που έθεσαν οι πρόγονοί μας δεν είναι συζητήσιμοι. Έχουν καθοριστεί άπαξ διά παντός. Αυτό στις ετερόνομες κοινωνίες ισχύει επίσης και για τα άτομα. Το νόημα της ζωής τους είναι δοσμένο, είναι κανονισμένο εκ των προτέρων και κατ' αυτόν τον τρόπο είναι επίσης εγγυημένο».¹⁷⁸⁰

Αυτή η παγίωση και η περιχαράκωση του νοήματος, ο ακλόνητος και αδιαμφισβήτητος χαρακτήρας των κυρίαρχων φαντασιακών σημασιών, έχει επιπτώσεις σε κάθε περιοχή της ζωής, καθώς οι άνθρωποι αναγκάζονται να πορεύονται μέσα σε αυστηρά καθορισμένα και καθ-ιερωμένα, κυριολεκτικά, μονοπάτια: «μέσα σε μιαν ετερόνομη ή παραδοσιακή κοινωνία, η περίφραξη της σημασίας, και της ισχύος και της αξίας, συνεπάγεται ότι όχι μονάχα το πολιτικό ερώτημα ή το φιλοσοφικό ερώτημα είναι κλεισμένο εκ των προτέρων, αλλά ακόμα και ότι το αισθητικό ζήτημα ή το ηθικό πρόβλημα είναι επίσης κλεισμένο εκ των προτέρων».¹⁷⁸¹

Στον αντίποδα, η αυτόνομη κοινωνία προσδιορίζεται από τη διαρκή και ενεργητική μάχη ενάντια στην απολίθωση των σημασιών. Σε αυτή, το νόημα των πράξεων και των θεσμών είναι ανοιχτό στον αναστοχασμό και τη διαβούλευση, με βάση τη θεμελιώδη επίγνωση ότι οι κανόνες και οι σημασίες είναι κοινωνικά δημιουργήματα που υπόκεινται στη μεταβολή και τη φθορά. Στον βαθμό που δεν υπάρχει εξωκοινωνικός εγγυητής των θεσμών και των νόμων, η ίδια η ανθρώπινη κοινότητα καλείται να θέσει τα όρια της δραστηριότητάς της μέσα από τη συλλογική συζήτηση, την αναζήτηση, την περίσκεψη, τη φρόνηση.¹⁷⁸² Με αυτή τη λογική, όπως γράφει ο ίδιος ο στοχαστής, «η δημοκρατία, με την πλήρη έννοια, μπορεί να οριστεί ως το καθεστώς της συλλογικής στοχαστικότητας».¹⁷⁸³

Αυτό δεν σημαίνει ότι η κοινωνία μπορεί να δημιουργήσει τους θεσμούς της εν κενώ ή εν πλήρει αυθαιρεσία, αφού πάντα είμαστε ενταγμένοι σε μια παράδοση και μια ιστορία. Στο αυτόνομο καθεστώς, ωστόσο, αυτή η παράδοση δεν βαραίνει σαν βραχνάς πάνω στο πράττειν των ανθρώπων, δεν το καθορίζει, αλλά είναι ανοιχτή στην τροποποίηση και την ανανοηματοδότησή της.¹⁷⁸⁴ Ταυτόχρονα, καθώς οι ατομικές και οι κοινωνικές διαστάσεις

¹⁷⁸⁰ Καστοριάδης, «Παιδεία και δημοκρατία», ό.π., σ. 72.

¹⁷⁸¹ Στο ίδιο.

¹⁷⁸² Η σημασία της αριστοτελικής *φρονήσεως* είναι ιδιαίτερα σημαντική για το πολιτικό πρόταγμα του Καστοριάδη, καθώς αποτελεί ένα είδος πρακτικής σοφίας –σοφίας περί του πρακτέου αλλά και σοφίας που αποκτάται στην πράξη– που δύναται να καθοδηγήσει την πολιτική πράξη όταν «ένας καθαρά λογικός υπολογισμός δεν σας δίνει απάντηση, σας δίνει τριακόσιες δυνατότητες» («Οικολογία και πολιτική», ό.π., σ. 107). Υπό αυτή την έννοια, η φρόνηση συνδέεται τόσο με τον μη ορθολογικά θεμελιώσιμο χαρακτήρα της πολιτικής δραστηριότητας, όσο και με την ανάγκη του δημοκρατικού αυτοπεριορισμού.

¹⁷⁸³ Καστοριάδης, «Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», ό.π., σ. 99.

¹⁷⁸⁴ Χαρακτηριστική είναι εν προκειμένω η πολύ ενδιαφέρουσα παρατήρηση του Καστοριάδη, σύμφωνα με την οποία ο *Προμηθέας δεσμώτης* του Αισχύλου και η *Αντιγόνη* του Σοφοκλή γράφονται με απόσταση μόνο 20 ή 25 χρόνων μεταξύ τους, αλλά εκφράζουν ριζικά διαφορετικές ιδέες πάνω στο ζήτημα της ανθρώπινης φύσης. Έτσι, ο φιλόσοφος εντοπίζει εδώ μια ένδειξη της ανοικτότητας των νοημάτων και της δημιουργικότητας της σχέσης με την παράδοση που παρατηρείται στο πλαίσιο

της αυτονομίας είναι για τον Καστοριάδη αξεδιάλυτες, τα υποκείμενα μιας αυτόνομης κοινωνίας ωθούνται επίσης να αναστοχαστούν πάνω στον προσανατολισμό της προσωπικής ζωής τους. «Η κοινότητα, η κοινωνία, δημιουργεί η ίδια ανοιχτά τους κανόνες της και τις σημασίες και έτσι το άτομο καλείται, τουλάχιστον *de jure*, να δημιουργήσει, μέσα σε πλαίσια που, τύποις τουλάχιστον, είναι σχεδόν απεριορίστα, το νόημα της ζωής του».¹⁷⁸⁵

Την ίδια στιγμή, ακριβώς αυτή η αντιπαράθεση μεταξύ της κλειστότητας και της ανοικτότητας του νοήματος θα αποτελέσει και την αφετηρία από την οποία ο Καστοριάδης θα επιχειρήσει να παρέμβει σε μια συζήτηση που, από την εποχή του Carl Schmitt κι έπειτα, καταλαμβάνει σημαντική θέση στη σκέψη διάφορων πολιτικών στοχαστών, όπως η Hannah Arendt, ο Ernesto Laclau και η Chantal Mouffe ή ο Jacques Rancière. Πρόκειται, φυσικά, για τη συζήτηση που αφορά τη διάκριση μεταξύ της πολιτικής (*la politique*) και του πολιτικού (*le politique*). Καθένας από τους συγγραφείς που εμπλέκονται στον συγκεκριμένο διάλογο προτείνει τα δικά του κριτήρια για την ορθή σύζευξη αλλά και διάκριση ανάμεσα στην πολιτική ως δραστηριότητα και στο πολιτικό ως πεδίο, κριτήρια τα οποία αλλού συγκλίνουν και αλλού αποκλίνουν σε σχέση με εκείνα των συναδέλφων τους.

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που μας ενδιαφέρει εν προκειμένω είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Καστοριάδης προβαίνει στη διάρθρωση των δύο υπό συζήτηση μεγεθών.¹⁷⁸⁶ Καθόλου τυχαία, αυτός ο τρόπος έχει να κάνει με την παρουσία ή την έλλειψη του αναστοχασμού. Κατά τον στοχαστή, το πολιτικό «αφορά τη ρητή εξουσία, δηλαδή την *ύπαρξη αρχών που μπορούν να εκφέρουν κυρώσιμες επιταγές*».¹⁷⁸⁷ Αυτή η διάσταση, που αφορά την κατανομή της ισχύος και την επιβολή των κανόνων, υπάρχει σε κάθε κοινωνία, αποτελεί χαρακτηριστικό κάθε κοινωνικοπολιτικής θέσμησης. Αντιθέτως, η πολιτική είναι «η θέση υπό αμφισβήτηση, υπό ρητή αμφισβήτηση, της θεσμισμένης κοινωνίας».¹⁷⁸⁸ Η πολιτική είναι η αναστοχαστική δραστηριότητα που θέτει συνειδητά υπό διερώτηση τους παραδεδομένους νόμους και τις παραδεδομένες σημασίες και στοχεύει στη δημιουργία άλλων μετά από διαβούλευση.

Υπό αυτή την έννοια, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι οι αρχαίοι Έλληνες «δεν ανακάλυψαν το πολιτικό με την έννοια της διαστάσεως της ρητής εξουσίας, που είναι πανταχού παρούσα στη θέσμιση κάθε κοινωνίας· αυτό που ανακάλυψαν ή μάλλον δημιούργησαν

μιας αυτόνομης κοινωνίας. Βλ. Καστοριάδης, «Αισχύλεια ανθρωπογονία και σοφόκλεια αυτοδημιουργία του ανθρώπου», ό.π., σ. 11-13.

¹⁷⁸⁵ Καστοριάδης, «Παιδεία και δημοκρατία», ό.π., σ. 78.

¹⁷⁸⁶ Πρβλ. τον τρόπο που συνοψίζουν τη σχετική καστοριαδική θεώρηση οι Dardot και Laval (*Κοινό. Δοκίμιο για την επανάσταση στον 21ο αιώνα*, ό.π., σ. 359-360) και ο Nicolas Poirier (*L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 491).

¹⁷⁸⁷ Καστοριάδης, «Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», ό.π., σ. 65· πρβλ. «Power, Politics, Autonomy. The Social-Historical, the Psyche, the Individual», ό.π., σ. 154 κ.ε. Ας σημειωθεί ότι ο στοχαστής χρησιμοποιεί εδώ τη λέξη ρητή [*explicite*] με αρκετά παράξενο τρόπο, καθώς, όπως θα καταστεί πολύ σύντομα σαφές, το ουσιώδες του πολιτικού είναι ότι η εξουσία *δεν* γίνεται αντιληπτή ως κάτι το οποίο μπορούμε να παρέμβουμε ρητά και αναστοχαστικά. Με αυτή τη λογική, το επίθετο ρητός στη φράση που παραθέσαμε –η οποία ωστόσο δεν είναι η μόνη σχετική που περιλαμβάνει τον όρο– έχει μάλλον την έννοια του βέβαιου, του συγκεκριμένου, του κατηγορηματικού.

¹⁷⁸⁸ Καστοριάδης, «Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», ό.π., σ. 66· πρβλ. «Power, Politics, Autonomy. The Social-Historical, the Psyche, the Individual», ό.π., σ. 159.

είναι κάτι τελείως άλλο, είναι η πολιτική. [...] Πριν από τους Έλληνες, όπως και μετά από τους Έλληνες, υπήρχαν εξουσίες, υπήρχαν δολοπλοκίες, υπήρχαν συνωμοσίες, υπήρχαν δολοφονίες, υπήρχαν και σκάνδαλα. Υπήρχε ένας καταπληκτικός τρόπος διαχείρισης της εξουσίας ή ακόμα και βελτίωσής της, π.χ. στην Κίνα. Η πολιτική των Ευρωπαίων μοιάζει αφελής συγκρινόμενη με την πολιτική τέχνη των ευνούχων των Κινέζων αυτοκρατόρων. Αλλά σε όλες αυτές τις περιπτώσεις δεν υπάρχει πολιτική, διότι δεν υπάρχει αμφισβήτηση της θεσμισμένης εξουσίας και γενικότερα της θέσμησης της εξουσίας».¹⁷⁸⁹

Σε αυτή τη λογική, ο φιλόσοφος θα ταυτίσει την πολιτική με τη δημοκρατία.¹⁷⁹⁰ Η πολιτική είναι η πολιτική της αυτονομίας. «Όταν λέω πολιτική, δεν εννοώ τους μικροδημαγωγούς που μαστίζουν την Ελλάδα. Κι όχι μόνο την Ελλάδα αλλά κι όλες τις άλλες χώρες. Εννοώ τη μεγάλη πολιτική».¹⁷⁹¹ Σε αυτό το πλαίσιο, θα μπορούσαμε αρχικά να επισημάνουμε ότι, από κοινού με τη Hannah Arendt και τον Jacques Rancière, ο Καστοριάδης παρουσιάζει μια στενή και εύθραυστη αντίληψη για την πολιτική,¹⁷⁹² μια σύλληψη που βασίζεται μάλλον στην εξαίρεση παρά στον κανόνα.¹⁷⁹³

Όπως η Arendt αναφέρεται στους «συλλέκτες μαργαριταριών» που με επιμονή μαζεύουν τις μικρές και πολύτιμες αποκρυσταλλώσεις, τις σπάνιες στιγμές της συλλογικής πολιτικής δράσης, τους χαμένους θησαυρούς της από κοινού δημοκρατικής πράξης, τόσο λίγους μέσα στον ρου της ιστορίας, όπως ο Rancière ονομάζει πολιτική μόνο τις στιγμές που οι καταπιεσμένοι δημιουργούν τον δικό τους τόπο, διακόπτοντας τη ροή της κανονικότητας, η οποία ταυτίζεται ούτε λίγο ούτε πολύ με την αστυνομία (*police*), έτσι και ο Καστοριάδης παρουσιάζει την πολιτική ως μια εξαιρετική συνθήκη, σχεδόν σαν ένα μικρό θαύμα ή μια ανωμαλία μέσα στην ανθρώπινη ιστορία της ετερονομίας.¹⁷⁹⁴ Σε ένα πρώτο επίπεδο, είναι βέβαιο ότι τέτοιου είδους αντιλήψεις μπορούν εύκολα να γίνουν αντικείμενο κριτικής, καθώς παραγνωρίζουν ή έστω υποβαθμίζουν την απέραντη πολιτική σημασία της

¹⁷⁸⁹ Καστοριάδης, «Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», ό.π., σ. 66.

¹⁷⁹⁰ Είναι ίσως κάπως κωμικό, αλλά και ενδιαφέρον, να παρατηρήσουμε ότι αυτή η ταύτιση πραγματοποιείται, αν και από εντελώς διαφορετική σκοπιά, από τον Thomas Mann, την εποχή που ο ίδιος αρέσκεται να αυτοπαρουσιάζεται ως ένας αντιδραστικός και μάλιστα αντιπολιτικός διανοούμενος. Ας δούμε, λόγου χάρη, τι γράφει στον πρόλογο της συλλογής δοκιμίων του *Στοχασμοί ενός απολιτικού* (ό.π., σ. 32): «Αν στις πραγματείες που ακολουθούν υποστηρίζω ή χρησιμοποιώ ως αυτονόητη την ταυτότητα των εννοιών “πολιτική” και “δημοκρατία”, αυτό γίνεται δικαίως κατά κοινή –πράγμα ασυνήθιστο– ομολογία. Δεν μπορείς να είσαι “δημοκρατικός” ή “συντηρητικός” πολιτικός. Είσαι ή δεν είσαι πολιτικός. Κι εφόσον είσαι, είσαι δημοκράτης. Η πολιτική πνευματική στάση είναι η δημοκρατική». Παρότι εν προκειμένω είναι σαφές ότι ο Mann ταυτίζει τους δύο όρους με απορριπτική διάθεση, το σκεπτικό είναι κατά βάση το ίδιο: η δημοκρατία ανοίγει την απεριόριστη διερώτηση για το καθετί, θεωρεί ότι τα κοινωνικά ζητήματα μπορούν να προσεγγιστούν με βάση τον αναστοχασμό και τη διαβεβουλευμένη τροποποίηση.

¹⁷⁹¹ Καστοριάδης, «Οικολογία και πολιτική», ό.π., σ. 96. Πρβλ. Νταρντό, Λαβάλ, Κοινό. *Δοκίμιο για την επανάσταση στον 21ο αιώνα*, ό.π., σ. 359: η «θεσμίζουσα δραστηριότητα [αποτελεί] μια διάσταση που δεν είναι απλώς κοινωνική αλλά εξίσου, σε ορισμένες περιπτώσεις τουλάχιστον, και αμιγώς πολιτική. Ή, καλύτερα, μια διάσταση που συμπίπτει με την πολιτική αυτή καθαυτή».

¹⁷⁹² Βλ. Ελένη Ρούμκου, «Πολιτική δράση και δημοκρατία στη φιλοσοφική διερώτηση του Κορνήλιου Καστοριάδη», στον τόμο *Αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη, στοχαστή της αυτονομίας*, ό.π., σ. 152.

¹⁷⁹³ Πρβλ. Andreas Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Καίμπρητζ: Cambridge University Press, 2010.

¹⁷⁹⁴ Βλ. Καστοριάδης, *Σχετικισμός και δημοκρατία*, ό.π., σ. 80: «η δημοκρατία είναι ένα εξαιρετικά απίθανο και πολύ εύθραυστο καθεστώς, κι αυτό ακριβώς είναι που δείχνει ότι δεν είναι φυσικό».

καθημερινής ζωής, του απλού πράττειν των απλών ανθρώπων που εντούτοις είναι απίστευτα πλούσιο σε ανθρωπολογικές ποιότητες και αποχρώσεις, καθώς και θεσμικές διαμεσολαβήσεις, χωρίς τις οποίες κάθε επίσημη και μεγάλη πολιτική καθίσταται κενό σκεύος.¹⁷⁹⁵

Εδώ, όμως, δεν θέλουμε να επιμείνουμε τόσο σε αυτό το στοιχείο, όσο σε μια διαφορετική –αν και συναφή– όψη της καστοριαδικής σύλληψης της αυτονομίας και της πολιτικής, μια όψη που δεν έχει μέχρι στιγμής προσελκύσει την κριτική ενασχόληση που της αντιστοιχεί. Κατά τη γνώμη μας, το πρόταγμα της αυτονομίας, όπως περιγράφεται από τον Καστοριάδη, αποδίδει υπέρμετρη έμφαση στο στοιχείο του αναστοχασμού, της διαβούλευσης και της διαύγειας.¹⁷⁹⁶ Αυτός ο υπερβολικός τονισμός της αναστοχαστικότητας συνοδεύεται από σημαντικά προβλήματα: μεταξύ άλλων, καθιστά δυνατές τις απόπειρες οικειοποίησης της καστοριαδικής πολιτικής σκέψης από στρατόπεδα που προφανώς δεν έχουν καμία σχέση με το έργο του, διατηρεί στη ζωή λανθάνοντα μαρξιστικά σχήματα τα οποία η γενικότερη φιλοσοφία του στοχαστή έχει επιχειρήσει να υπερβεί και, τέλος, δεν επιτρέπει στον συγγραφέα να αντιμετωπίσει τις προκλήσεις που επιφέρουν οι μετασχηματισμοί του σύγχρονου καπιταλισμού τις τελευταίες δεκαετίες. Ας πάρουμε όμως τα πράγματα από την αρχή, προκειμένου να γίνει καλύτερα κατανοητή η κριτική μας.

Ξεκινώντας, νομίζουμε ότι δεν θα υπάρξει κάποιος μελετητής της καστοριαδικής σκέψης που να διαφωνήσει μαζί μας αναφορικά με το ότι ο φιλόσοφος αποδίδει ύψιστη σημασία στην αναστοχαστικότητα ως συστατικό στοιχείο μιας αυτόνομης κοινωνίας.¹⁷⁹⁷ Οι σχετικές διατυπώσεις είναι τόσο συχνές και διάσπαρτες, που σχεδόν καθιστούν κάθε προσπάθεια βιβλιογραφικής παραπομπής μάταια. Ας κρατήσουμε ωστόσο εδώ μερικές μόνο χαρακτηριστικές φράσεις, για να έχουμε μια εικόνα. Η «δημοκρατία, εάν τη σκεφτούμε σ’

¹⁷⁹⁵ Βλ. λόγου χάρη τις εξαιρετικές αναλύσεις της Sophie Richter-Devroe για αυτό που ονομάζει «unofficial politics» στο βιβλίο της *Women’s Political Activism in Palestine*, Σικάγο: University of Illinois Press, 2018. Ο Καστοριάδης φαίνεται σε ορισμένες περιπτώσεις να έχει υπόψη του αυτό το πρόβλημα, όπως όταν, λόγου χάρη, σημειώνει με αφορμή την ουγγρική εξέγερση του 1956: «το κύριο πρόβλημα της μετεπαναστατικής κοινωνίας είναι η δημιουργία θεσμών που θα επιτρέπουν την επιδίωξη και την ανάπτυξη της αυτόνομης δραστηριότητας χωρίς να απαιτούν γι’ αυτό ηρωισμούς 24 ώρες το εικοσιτετράωρο». Καστοριάδης, *Ουγγρική εξέγερση 1956*, ό.π., σ. 37.

¹⁷⁹⁶ Αναφέρθηκε ήδη ότι ο Καστοριάδης είχε πλήρη συνείδηση πως μια τέλεια διαύγεια, μια απόλυτη διαφάνεια της κοινωνίας προς τον εαυτό της δεν είναι ούτε δυνατή ούτε επιθυμητή. Όπως πολύ εύστοχα παρατηρούν ο Christian Laval και ο Pierre Dardot αναφερόμενοι στο έργο του Καστοριάδη, η δημοκρατική πολιτική δημιουργία των αρχαίων Ελλήνων καθιστά ρητό ένα μέρος της θεσμιζουσας εξουσίας (*Κοινό. Δοκίμιο για την επανάσταση στον 21ο αιώνα*, ό.π., σ. 361)· αντίστοιχα, με την πράξη της αυτονομίας η θέσμιση αποκτά συνείδηση του εαυτού της «όχι ως όλο αλλά ως μέρος [ενός] όλου» (σ. 369). Εντούτοις, αυτή η επίγνωση της αδυνατότητας μιας πλήρους διαύγειας δεν αναιρεί αναγκαστικά την απόδοση υπερβολική έμφασης στο στοιχείο της διαύγειας και του αναστοχασμού – και είναι ακριβώς αυτή η υπέρμετρη έμφαση που θα σχολιάσουμε εδώ.

¹⁷⁹⁷ Σε αυτό το πλαίσιο, έχει νόημα να θυμηθούμε ότι κατά τη γνώμη του η σχεδόν ταυτόχρονη γέννηση της δημοκρατίας και της πολιτικής στην αρχαία Ελλάδα δεν είναι τυχαία, καθώς η φιλοσοφία είναι ο αναστοχασμός πάνω στις παραδεδομένες παραστάσεις της κοινότητας, ενώ η πολιτική ο αναστοχασμός πάνω στους παραδεδομένους θεσμούς. Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 24-27.

όλο της το βάθος και την έκταση, δεν είναι φυσικά οι βουλευτικές εκλογές, είναι το καθεστώς του πολιτικού αυτοστοχασμού και της αυτοανακλαστικότητας».¹⁷⁹⁸

Ή ακόμη: «Η αυτονομία ως σπέρμα, διότι ποτέ ως τώρα δεν πραγματοποιήθηκε όσο θα ήταν δυνατό να πραγματοποιηθεί, αναλύεται ως ρητή και απεριόριστη ερώτηση και επερώτηση η οποία δεν αφορά γεγονότα αλλά τις ίδιες τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και το ενδεχόμενο θεμέλιό τους. [...] Αυτό που δημιουργείται στο ατομικό πεδίο και στο κοινωνικό πεδίο μπορούμε να το χαρακτηρίσουμε ως την απεριόριστη επερώτηση, δηλαδή την αυτοανακλαστικότητα ή την αυτοστοχαστικότητα με την πλήρη έννοια».¹⁷⁹⁹ Τέλος, στο πλαίσιο της προαναφερθείσας στενής σύζευξης ή και ταύτισης της πολιτικής και της αυτονομίας, συναντάμε διατυπώσεις σαν την ακόλουθη: «πολιτική είναι η διαυγής και αναστοχαστική δραστηριότητα η οποία προβληματίζεται πάνω στους θεσμούς της κοινωνίας και η οποία, ενδεχομένως, ορίζει ως στόχο τον μετασχηματισμό τους».¹⁸⁰⁰

Στο ίδιο μήκος κύματος, οι μελετητές του φιλοσόφου προσδιορίζουν την αυτονομία μέσω των χαρακτηριστικών της διαύγειας,¹⁸⁰¹ της αναστοχαστικότητας,¹⁸⁰² της διαβούλευσης,¹⁸⁰³ της ρητής και απεριόριστης επερώτησης και αμφισβήτησης της παράδοσης και των θεσμών.¹⁸⁰⁴ Η αυτονομία ερμηνεύεται ως η συνειδητή και διαρκής αυτοθέσμιση της κοινωνίας,¹⁸⁰⁵ ως η εθελούσια και αναστοχασμένη ανάληψη της ευθύνης για τη διαμόρφωση του περιεχομένου των νόμων και των θεσμών,¹⁸⁰⁶ ως το πολιτικό καθεστώς στο πλαίσιο του οποίου οι άνθρωποι έχουν το θάρρος της γνώμης τους και αντιμάχονται τα «θεσμισμένα είδωλα».¹⁸⁰⁷

Όλα αυτά είναι φυσικά σωστά και σημαντικά. Εξάλλου, ο στόχος των παρατηρήσεών μας δεν είναι να μειώσουμε την πολιτική σπουδαιότητα της διαύγειας και του αναστοχασμού. Εντούτοις, και παρά την επιμονή τόσο του ίδιου του Καστοριάδη, όσο και μερικών από τους πιο προσεκτικούς σχολιαστές του, στο γεγονός ότι η αυτονομία δεν εξαντλείται στην απλή

¹⁷⁹⁸ Καστοριάδης, «Το “τέλος της φιλοσοφίας”», ό.π., σ. 23.

¹⁷⁹⁹ Καστοριάδης, «Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», ό.π., σ. 70-71.

¹⁸⁰⁰ Καστοριάδης, «Ανθρωπολογία, φιλοσοφία, πολιτική», ό.π., σ. 164.

¹⁸⁰¹ Βλ. Adams, «Autonomy», ό.π., σ. 1, 8· Smith, «Heteronomy», ό.π., σ. 13, 18· «Modernity», ό.π., σ. 183· Οικονόμου, «Επινοώντας ξανά την πολιτική», ό.π., σ. 51.

¹⁸⁰² Βλ. «Autonomy», ό.π., σ. 6, 8· Smith, «Heteronomy», ό.π., σ. 13, 17, 18· Straume, «Democracy», ό.π., σ. 192· Ταρίνσκι, «Δημοκρατία και αυτοπεριορισμός», ό.π., σ. 67.

¹⁸⁰³ Βλ. Adams, «Autonomy», ό.π., σ. 1, 6. Caumières, Tomès, *Pour l'autonomie*, ό.π., σ. 74.

¹⁸⁰⁴ Βλ. Adams, «Autonomy», ό.π., σ. 6, 7, 8· Straume, «Democracy», ό.π., σ. 196· Οικονόμου, «Επινοώντας ξανά την πολιτική», ό.π., σ. 51.

¹⁸⁰⁵ Ρούμκου, «Πολιτική δράση και δημοκρατία στη φιλοσοφική διερώτηση του Κορνήλιου Καστοριάδη», ό.π., σ. 160. Βλ. και το κεφάλαιο των Caumières και Tomès «Η αυτονομία ως ρητή θέσμιση» στο βιβλίο τους *Pour l'autonomie*, ό.π., σ. 67-75.

¹⁸⁰⁶ Πρβλ. το κείμενο του Eric Fabri «Comment une société oublie-t-elle qu'elle a été autonome?», στον τόμο Manuel Cervera-Marzal, Eric Fabri (επιμ.), *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Νεβύ-αν-Σαμπάν: Le passager clandestine, 2015, σ. 161-182. Σύμφωνα με τον συγγραφέα, ο οποίος σε αυτό το κείμενο επεξεργάζεται το ενδιαφέρον ερώτημα πώς είναι δυνατόν μια κοινωνία που έχει υπάρξει αυτόνομη να επιστρέψει στην ετερονομία, η συγκεκριμένη κίνηση μπορεί να εξηγηθεί με βάση τη σκέψη ότι «μια τέτοια κοινωνία ξεχνά σταδιακά ότι κάθε σημασία, και ιδιαίτερα κάθε νόμος, είναι μια φαντασιακή δημιουργία της συλλογικότητας» (σ. 163).

¹⁸⁰⁷ Οικονόμου, «Επινοώντας ξανά την πολιτική», ό.π., σ. 52.

αναστοχαστικότητα, αλλά απαιτεί την ενσάρκωση σε συγκεκριμένους θεσμούς¹⁸⁰⁸ και τη ριζική επινόηση αξιών και φαντασιακών σημασιών διαφορετικών από αυτές που προσανατολίζουν σήμερα τη ζωή των ανθρώπων,¹⁸⁰⁹ θεωρούμε πως, όσο περνούσε ο καιρός, ο φιλόσοφος έτεινε ολοένα και περισσότερο να περιγράφει την αυτονομία με όρους αυτοανακλαστικής στοχαστικότητας και να υποβαθμίζει ή τουλάχιστον να μην αναφέρει τις υπόλοιπες, εξίσου σημαντικές διαστάσεις. Στο πλαίσιο των πραγματεύσεών του για την έννοια του δι' εαυτόν είναι, στις οποίες αναφερθήκαμε αναλυτικά παραπάνω,¹⁸¹⁰ ο Καστοριάδης έφτασε μάλιστα στο σημείο να παραλληλίζει την κοινωνική ετερονομία με το οργανωτικό, πληροφορησιακό και γνωσιακό κλείσιμο του εμβίου,¹⁸¹¹ ένα κλείσιμο που αντιπαρατίθεται στην αυτονομία ως ανοικτότητα, ως αναστοχαστική διάρρηξη της κλειστότητας.

Βέβαια, η συχνά μονόπλευρη έμφαση στην αναστοχαστικότητα εξισορροπείται εν μέρει στην πράξη από το γεγονός ότι ο Καστοριάδης υπήρξε πάντοτε ένθερμος υπέρμαχος της άμεσης δημοκρατίας, κάτι που δεν παρέλειπε να σημειώνει με κάθε ευκαιρία στις δημόσιες παρεμβάσεις του. Ανεξάρτητα από το τι πιστεύει κανείς για την επιθυμητότητα και την εφαρμοσιμότητα του συγκεκριμένου πολιτικού προτάγματος –είδαμε, λόγου χάρη, τις κατ' αρχήν εύλογες ενστάσεις του Weber–, αυτή η πολιτική θέση του στοχαστή υπογραμμίζει το γεγονός ότι ο αναστοχασμός δεν νοείται αφηρημένα, αλλά οφείλει να υλοποιηθεί μέσα σε πολύ συγκεκριμένους πολιτικούς θεσμούς. Με τη σειρά τους, αυτοί οι πολιτικοί θεσμοί προϋποθέτουν ριζικές μεταβολές στην οικονομική και ιδιοκτησιακή θέσμιση της κοινωνίας, καθώς δεν είναι δυνατόν οι άνθρωποι «να είναι δούλοι στην εργασία τους πέντε ή έξι μέρες την εβδομάδα, και ελεύθεροι τις πολιτικές Κυριακές».¹⁸¹² Ο στοχαστής τίθεται λοιπόν με σαφήνεια υπέρ της γενικευμένης αυτοδιαχείρισης στους χώρους εργασίας και της ισότητας των αμοιβών, ερχόμενος σε ρήξη με βασικές οικονομικές αρχές της καπιταλιστικής κοινωνίας.

¹⁸⁰⁸ Βλ. Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 195-206, όπου αναλύονται συγκεκριμένοι θεσμοί που επιτρέπουν την υλική πραγμάτωση της αυτονομίας, όπως η ανακλητότητα των εκλεγμένων εκπροσώπων, η εκ περιτροπής ανάληψη καθηκόντων και αξιωμάτων, η κλήρωση κ.λπ.· Μάλλιαρης, «Η Περιεκτική Δημοκρατία, ο Καστοριάδης και το “πρόταγμα της αυτονομίας”», ό.π., σ. 12-13, όπου επισημαίνεται ότι το καστοριαδικό πρόταγμα της αυτονομίας προφανώς προϋποθέτει την ανατροπή των καπιταλιστικών και αντιπροσωπευτικών θεσμών· Yavor Tarinski, *Direct Democracy: Context, Society, Individuality*, Δουβλίνο: Durty Books, 2019, σ. 67-84, κεφ. «What would the Institutions of a Democratic Society Look like?», όπου αναλύονται κατά σειρά διάφοροι πολιτικοί, οικονομικοί, δικαϊκοί, εκπαιδευτικοί, ενεργειακοί, ενημερωτικοί, υγειονομικοί και αμυντικοί θεσμοί που κατά τον συγγραφέα συνάδουν με το πρόταγμα της αυτονομίας.

¹⁸⁰⁹ Βλ. παραπάνω, σ. 521 και στη συνέχεια, σ. 558.

¹⁸¹⁰ Βλ. σ. 260-285.

¹⁸¹¹ Βλ. Καστοριάδης, «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π., σ. 129· «Οι φαντασιακές σημασίες», ό.π., σ. 94. Πρβλ. Τάσης, *Καστοριάδης, μια φιλοσοφία της αυτονομίας*, ό.π., σ. 291: «η [κοινωνική] ξένωση ως επακόλουθο της ετερονομίας προκύπτει ως απόρροια ενός γνωστικού κλεισίματος ενός όντος δι' εαυτόν».

¹⁸¹² Καστοριάδης, «Το πρόταγμα της αυτονομίας δεν είναι ουτοπία», στον τόμο *Ακυβέρνητη κοινωνία*, ό.π., σ. 30. Για το ζήτημα των αλλαγών στο σύστημα της ιδιοκτησίας που προϋποτίθενται για τη θέσμιση μιας αυτόνομης κοινωνίας, βλ. Eric Fabri, *De la propriété à l'autonomie. La propriété privée est-elle une institution démocratique?*, διδακτορική διατριβή, Université Libre des Bruxelles, 2019.

Εξάλλου, στην ίδια λογική, ο Καστοριάδης αρνούνται να θεωρήσει τα κοινοβουλευτικά καθεστώτα δημοκρατίες, επιφυλάσσοντάς τους τον καυστικό χαρακτηρισμό των «φιλελεύθερων ολιγαρχιών».¹⁸¹³ Αυτό καθιστά σαφές ότι για τον στοχαστή ποιότητες όπως η διαβούλευση και η διαύγεια δεν γίνονται αντιληπτές γενικά και αφηρημένα, αλλά αποκρυσταλλώνονται σε πολύ συγκεκριμένες θεσμίσεις, κάτι που, κατ' αρχήν τουλάχιστον, θέτει ένα ερμηνευτικό όριο στις προσπάθειες ιδιοποίησης της πολιτικής του σκέψης από φιλελεύθερους σχολιαστές,¹⁸¹⁴ οι οποίοι γοητεύονται ακριβώς από αυτή την έμφαση στην αναστοχαστικότητα, κρίνοντάς την πολιτικά αξιοποιήσιμη.¹⁸¹⁵

Για να είμαστε λοιπόν ακριβείς και δίκαιοι, το σημείο στο οποίο θέλουμε να στρέψουμε την προσοχή και τα κριτικά μας βέλη δεν έχει να κάνει τόσο με τις ρητές πολιτικές θέσεις του Καστοριάδη, οι οποίες πολύ συχνά τονίζουν την αναγκαιότητα των συγκεκριμένων και ριζικών μεταβολών των σημερινών θεσμών και τη σημασία της δημιουργίας νέων νοημάτων και ανθρωπολογικών τύπων, όσο με την εκ μέρους του φιλοσοφική θεματοποίηση της αυτονομίας και της ετερονομίας· όχι τόσο με τον τρόπο με τον οποίο φαντάζεται την επιθυμητή κοινωνία, όσο με κάποια από τα θεωρητικά επιχειρήματα που χρησιμοποιεί για τη στοιχειοθέτησή της, και πιο συγκεκριμένα με την άρθρωση και τον βηματισμό αυτών των επιχειρημάτων.

Κι αυτό γιατί, διαβάζοντας κανείς τα σχετικά κείμενά του, έχει συχνά την αίσθηση πως η επίγνωση της κοινωνίας ότι αυτοθεσμιζεται είναι όχι μόνο ένα θεμελιώδες συστατικό, αλλά και η βάση της αυτονομίας της. Αντίστροφα, η συγκάλυψη του γεγονότος της αυτοθέσμησης τίθεται από τον στοχαστή ως το απόλυτο θεμέλιο κάθε ετερονομίας – εξού και η θρησκεία, που αποδίδει την προέλευση των νόμων σε ένα θεϊκό *ον*, αποτελεί γι' αυτόν την πλέον χαρακτηριστική πραγμάτωση της ετερονομίας μέσα στην ιστορία. Οι υπόλοιπες εκφάνσεις

¹⁸¹³ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Το πρόβλημα της δημοκρατίας σήμερα*, ό.π., σ. 123.

¹⁸¹⁴ Ξανά εδώ, μιλάμε ανεξάρτητα από τις προσωπικές μας πολιτικές θέσεις· δεν κρίνουμε το κατά πόσον ο Καστοριάδης είχε δίκιο ή άδικο στην υποστήριξη της άμεσης δημοκρατίας. Κινούμαστε σε ένα τρόπον τινά προγενέστερο επίπεδο, για να υπογραμμίσουμε ότι η άμεση δημοκρατία ήταν για τον ίδιο απολύτως απαραίτητο συστατικό του προτάγματος της αυτονομίας, ένα συστατικό που δεν μπορεί να αφαιρεθεί αφήνοντας τα υπόλοιπα στοιχεία άθικτα. Έτσι, ενώ κάθε ερμηνευτής είναι φυσικά ελεύθερος να κρίνει τις πολιτικές θέσεις του Καστοριάδη, η υποτίμηση ή και η μη αναφορά της δριμύτατης κριτικής του στον κοινοβουλευτισμό αποτελεί πολύ απλά σφάλμα – όχι πολιτικό, αλλά *ερμηνευτικό*, καθώς εν προκειμένω τα κείμενά του είναι απολύτως σαφή.

¹⁸¹⁵ Βλ. ενδεικτικά Γιώργος Σιακαντάρης, *Οι μεγάλες απουσίες. Η ελληνική δημοκρατία σε άμυνα*, Αθήνα: Πόλις, 2011, σ. 126-127, όπου η καστοριαδική φιλοσοφία ερμηνεύεται με τρόπο ώστε να συνομιλήσει, θέλοντας και μη, με τις φιλελεύθερες αρχές. Σε αυτό το πλαίσιο, δεν είναι τυχαίο, φυσικά, ότι η ουσία της πολιτικής σκέψης του Καστοριάδη συνοψίζεται από τον συγγραφέα ακριβώς στη διαπίστωση της απουσίας υπερβατικού νοήματος που ανοίγει τον δρόμο στη συνειδητή θέσμιση των νόμων. Την ίδια στιγμή, και παρότι ο Σιακαντάρης παραπέμπει σε αυτό προς επίρρωση της ερμηνείας του, αρκετά έως πολύ διαφορετική είναι κατά τη γνώμη μας η κατάσταση στο βιβλίο του Γιώργου Ευαγγελόπουλου *Καστοριάδης και σύγχρονη πολιτική θεωρία*. Πιο συγκεκριμένα, μολονότι ήδη από την αρχή αυτοπροσδιορίζεται ως φιλελεύθερος σοσιαλδημοκράτης (σ. 14), ο Ευαγγελόπουλος, με μια κίνηση διανοητικής εντιμότητας, όπως θα έλεγε ο Weber, όχι μόνο δεν αρνείται, αλλά και υπογραμμίζει την καστοριαδική κριτική στον κοινοβουλευτισμό, δεχόμενος μάλιστα κάποια σημεία της και απορρίπτοντας άλλα. Χαρακτηριστικό είναι από αυτή την άποψη το εξής χωρίο της σ. 33: «[όλα αυτά δεν] σημαίν[ουν] ότι αναγιγνώσκω τον Καστοριάδη ως “φιλελεύθερο μεταρρυθμιστή”, για να τον φέρω στα μέτρα μου διαστρεβλώνοντας τη σκέψη του, αφού αναγνωρίζω ότι ήθελε να είναι ένας ριζοσπάστης επαναστάτης ο οποίος χαρακτήριζε [...] τα πολιτεύματα του δυτικού κόσμου ως “φιλελεύθερες ολιγαρχίες”».

της κοινωνικής καταπίεσης απορρέουν, τρόπον τινά, από αυτή τη συγκάλυψη.¹⁸¹⁶ Για να χρησιμοποιήσουμε την εύστοχη διατύπωση του Νίκου Μάλλιαρη, κατά τον Καστοριάδη, «είναι η ετερονομία και η αλλοτρίωση, ως ξένωση της κοινωνίας απέναντι στους θεσμούς της, αυτή που ουσιαστικά επιτρέπει τη διατήρηση των σχέσεων κυριαρχίας και εκμετάλλευσης».¹⁸¹⁷

Με μια κίνηση που, όπως έχει επισημανθεί,¹⁸¹⁸ θυμίζει αρκετά τη θεωρία του Durkheim για τη θρησκεία, σύμφωνα με την οποία η κοινωνία λατρεύει τον εαυτό της χωρίς να το συνειδητοποιεί, ο Καστοριάδης επιμένει ότι η ρίζα της ετερονομίας είναι η τύφλωση των κοινωνιών μπροστά στο θεμελιώδες γεγονός της αυτοδημιουργίας των θεσμών τους.¹⁸¹⁹ Έχοντας δημιουργήσει τις νόρμες που ρυθμίζουν τη συμβίωση των μελών τους και μην μπορώντας να επωμιστούν την ευθύνη γι' αυτές, οι κοινωνίες κατασκευάζουν επιπρόσθετα κάποιες εξωκοινωνικές οντότητες, στις οποίες αποδίδουν την προέλευση των θεσμών και οι οποίες καθαγιάζουν το περιεχόμενο των τελευταίων. Από τη μία μεριά, αυτή η «τοτεμοποίηση των θεσμών»¹⁸²⁰ είναι βαθιά ανακουφιστική, καθώς παίρνει από τους ώμους των ανθρώπων την ευθύνη της επιλογής και τους παρέχει μια μεταφυσική εγγύηση για τον τρόπο ζωής τους.¹⁸²¹ Από την άλλη, τους καθιστά υπόδουλους στα ίδια τους τα

¹⁸¹⁶ Κατά τη γνώμη μας, αυτό συνάγεται αδιαμφισβήτητα από το γενικότερο πνεύμα του καστοριαδικού έργου. Υπάρχουν ορισμένα σημεία (βλ. π.χ. *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 161) στα οποία ο φιλόσοφος σημειώνει ότι «το πρόβλημα της προτεραιότητας» της φανταστικής αλλοτρίωσης της κοινωνίας ή των πρακτικών ενσάρκώσεων αυτής της ξένωσης –λόγου χάρι, το ότι κάποιοι είναι εκείνοι που κατέχουν τα όπλα– δεν έχει νόημα, καθώς αυτοί οι δύο όροι αλληλεξαρτώνται. Ωστόσο, ήδη στη διευκρινιστική υποσημείωση που ακολουθεί, καθίσταται σαφές ότι, σύμφωνα με την ανάλυσή του, η δύναμη των όπλων εξαρτάται από τη φανταστική νομιμοποίησή τους, συνεπώς και πάλι ο τόνος μπαίνει στην κοινωνική αυτοτύφλωση.

¹⁸¹⁷ Μάλλιαρης, «Η περιεκτική δημοκρατία, ο Καστοριάδης και το “πρόταγμα της αυτονομίας”», ό.π., σ. 18. Βλ. και Καστοριάδης, *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 516-517· πρβλ. και το ανέκδοτο «La mise en question de l'imaginaire dans l'histoire effective. Rationalité et lutte de classe», στον τόμο *Histoire et création*, ό.π., σ. 199-208.

¹⁸¹⁸ Βλ. Karsenti, «L'énigme de l'hétéronomie. La religion selon Castoriadis», ό.π.· Suzi Adams, «Arnason and Castoriadis' Unfinished Dialogue: Articulating the World», *European Journal of Social Theory* 14(1), Φεβρουάριος 2011, σ. 80-81.

¹⁸¹⁹ Βλ. Καστοριάδης, «Ψυχανάλυση και κοινωνία Ι», ό.π., σ. 30-31: «Η ετερονομία [...] ταυτίστηκε με την κυριαρχία και την εκμετάλλευση ενός επιμέρους κοινωνικού στρώματος. Αλλά η κυριαρχία και η εκμετάλλευση ενός επιμέρους κοινωνικού στρώματος είναι μία μονάχα από τις εκδηλώσεις (ή τρόπος πραγμάτωσης) της ετερονομίας. Η ουσία της ετερονομίας είναι κάτι περισσότερο από αυτό. [...] [Στις πρωτόγονες κοινωνίες ε]ίναι το ότι οι άνθρωποι πιστεύουν με σθένος (και δεν μπορούν να μην πιστεύουν) πως ο νόμος, οι θεσμοί της κοινωνίας τους τούς δόθηκαν μια για πάντα από κάποιον άλλον: από τα πνεύματα, τους προγόνους, τους θεούς ή στιδήποτε άλλο. Το ίδιο ακριβώς ισχύει για τον τύπο ιστορικών κοινωνιών [...] που αποτελούν οι θρησκευτικές κοινωνίες. Ο Μωυσής παρέλαβε τον νόμο από τον Θεό· έτσι, αν είσαι Εβραίος, δεν μπορείς ν' αμφισβητήσεις τον νόμο, γιατί τότε θα αμφισβητούσες τον ίδιο τον Θεό. [...] Έτσι λοιπόν, ετερονομία είναι το ότι η θέσμιση της κοινωνίας, που είναι δημιούργημα της ίδιας της κοινωνίας, τίθεται από την κοινωνία ως δεδομένη από κάποιον άλλον, από μια “υπερβαίνουσα” πηγή» (δική μας υπογράμμιση).

¹⁸²⁰ Βλ. Καστοριάδης, «Ψυχανάλυση και κοινωνία Ι», ό.π., σ. 41-42.

¹⁸²¹ Σε αυτό το πλαίσιο, ο Καστοριάδης συνδέει συχνά την ετερόνομη και την αυτόνομη στάση με τη δυνατότητα της κάθε κοινωνίας να επωμιστεί το θεμελιώδες για τον ίδιο γεγονός ότι *το είναι είναι* χάος, πράγμα που σημαίνει ότι δεν υπάρχει έσχατη εγγύηση των θεσμών και των νόμων, ότι κάθε νόμος και περιορισμός πηγάζει από την ίδια τη δραστηριότητα των ανθρώπων και ότι, κάποια στιγμή, ακόμα και οι πιο στέρεοι θεσμοί καταρρέουν, ακόμα και οι πιο τρανές κοινωνίες πεθαίνουν. Κατά τη γνώμη του, λοιπόν, οι ετερόνομες κοινωνίες επιχειρούν να συγκαλύψουν αυτό το γεγονός, ενώ οι αυτόνομες προβαίνουν σε μια θετική αναγνώριση του Χάους που υπάρχει πάντοτε στα

έργα. Μακριά από το να αποτελεί απλώς την παραμορφωτική ιδεολογία των κυρίαρχων τάξεων, ο φαντασιακός καθαγιασμός των θεσμών διαμορφώνει έναν κλειστό κοινωνικό κόσμο, μέσα στον οποίο συμμετέχουν από κοινού κυρίαρχοι και κυριαρχούμενοι, εξίσου αλλοτριωμένοι.¹⁸²²

Σε αυτό το πλαίσιο, η *επίγνωση*, η *συνειδητοποίηση* του γεγονότος της αυτοθέσμησης τίθεται ως απολύτως κεντρική συνθήκη της κοινωνικής αυτονομίας. Απέναντι στο γνωσιακό κλείσιμο της κοινωνίας, ο φιλόσοφος απαντά ορίζοντας την αυτονομία ως διάρρηξη της κλειστότητας. «Μια αυτόνομη κοινωνία θα έπρεπε να 'ναι μια κοινωνία που ξέρει πως οι θεσμοί της, οι νόμοι της είναι δικό της έργο και δικό της προϊόν. Κατά συνέπεια μπορεί να τους αμφισβητήσει και να τους αλλάξει».¹⁸²³ Η γνώση προϋποτίθεται για τη διάνοιξη ενός πεδίου στο οποίο να μπορεί να ανθίσει ο αναστοχασμός επί των κανόνων, των θεσμών και του νοήματος του κοινωνικού πράττειν.

Πολύ συχνά, μάλιστα, ο αναγνώστης έχει την αίσθηση ότι η συνείδηση της πραγματικότητας της αυτοθέσμησης τίθεται από τον Καστοριάδη όχι μόνο ως αναγκαία προϋπόθεση της αυτονομίας –κάτι που, όπως θα δείξουμε, είναι ορθό– αλλά και ως οιοική ικανή προϋπόθεσή της. Με άλλα λόγια, η αυτόνομη θέσμιση της κοινωνίας φαίνεται σαν να *απορρέει* από αυτή τη συνείδηση.¹⁸²⁴ Παρόλο που σπάνια θα συναντήσει κανείς κάποια ευθεία σχετική διατύπωση και παρότι είναι σίγουρο ότι, αν ερωτούνταν, ο φιλόσοφος θα προσέθετε ότι αυτονομία δεν συνίσταται σε μια αφηρημένη γνώση, αλλά απαιτεί την ενσάρκωση σε συγκεκριμένους θεσμούς, ο τρόπος με τον οποίο πραγματεύεται το ζήτημα, ο τρόπος με τον οποίο στήνει το επιχείρημά του, μας ωθεί να αναρωτηθούμε αν τα πράγματα έχουν όντως έτσι.

Χαρακτηριστικός είναι εν προκειμένω ο σχολιασμός του για μια φράση της Rosa Luxemburg, σύμφωνα με την οποία «αν όλος ο πληθυσμός *ήξερε*, το καπιταλιστικό καθεστώς δεν θα κρατούσε 24 ώρες». Ο Καστοριάδης επισημαίνει: «Λίγο μας ενδιαφέρει

θεμέλια της θέσμησης και αναλαμβάνουν συνειδητά να ζήσουν «στην όχθη της Αβύσσου». Επ' αυτού, βλ. Fabri, «Comment une société oublie-t-elle qu'elle a été autonome?», ό.π., σ. 169-173· Nicolas Poirier, «Chaos, historicité, religion», στον τόμο *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, ό.π., σ. 143-148· Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη*, ό.π., σ. 217-239.

¹⁸²² Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 163. Φυσικά, αυτό δεν σημαίνει ότι κυρίαρχοι και κυριαρχούμενοι αλλοτριώνονται με τον ίδιο τρόπο. «Η καπιταλιστική θέσμιση είναι ξενωτική με τρόπο ειδικό για την καθεμία από τις δύο εν προκειμένω τάξεις». Βλ. και σ. 171. Ένα ανάλογο επιχείρημα βρίσκει κανείς στο έργο της Simone Weil *Σκέψεις για τις αιτίες της ελευθερίας και της κοινωνικής καταπίεσης*, ό.π., σ. 93.

¹⁸²³ Καστοριάδης, «Ψυχανάλυση και κοινωνία Ι», ό.π., σ. 31.

¹⁸²⁴ Βλ. φερ' ευτείν τις ιδιαίτερα χαρακτηριστικές από αυτή την άποψη παρατηρήσεις του Καστοριάδη στο «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς», ό.π., σ. 266-267: «Στις κοινωνίες αυτές [της αρχαίας Ελλάδας και της Δυτικής Ευρώπης] ο εγκλεισμός του νοήματος έχει διαρραγεί ή τουλάχιστον τείνει να διαρραγεί. Η ρήξη –και η δραστηριότητα συνεχούς προβληματισμού που τη συνοδεύει– συνεπάγεται την άρνηση κάθε πηγής νοήματος που δεν απορρέει από τη ζωντανή δραστηριότητα των ανθρώπων. *Συνεπάγεται επομένως [δική μας υπογράμμιση] την απόρριψη κάθε “αυθεντίας” που ενδεχομένως δεν θα λογοδοτούσε, δεν θα δικαιολογούσε τη δικαίω εγκυρότητα των αποφάσεών της. Από αυτό προκύπτουν, σχεδόν αυτόματα [δική μας υπογράμμιση]: — η υποχρέωση όλων να λογοδοτούν [...] —η απόρριψη των εκ προοιμίου “διαφορών” ή “διαφοροποιήσεων” στις σχέσεις των ατόμων μεταξύ τους, άρα η αμφισβήτηση κάθε εξουσίας που πηγάζει απ' αυτές. —η εμφάνιση του ζητήματος των καλών ή καλύτερων θεσμών».*

αν η φράση ηχεί “διανοουμενίστικα”: ας δώσουμε στο *ξέρω* όλο του το βάθος, ας το συνδέσουμε με το *θέλω*. Δεν είναι εκτυφλωτικά αληθινή; Και ναι και όχι. Το ναι είναι προφανές. Το όχι απορρέει από αυτό το άλλο γεγονός, επίσης προφανές, ότι το κοινωνικό καθεστώς εμποδίζει ακριβώς τον πληθυσμό από το να ξέρει και να θέλει. [...] [Κ]άθε σπέρμα, κάθε έμβρυο αυτής της γνώσης και αυτής της θέλησης που μπορεί να εκδηλωθεί σε μια γωνιά της κοινωνίας, συνεχώς εμποδίζεται και καταπολεμείται, και στην οριακή περίπτωση συντρίβεται από τους υπάρχοντες θεσμούς». ¹⁸²⁵

Εν προκειμένω, έχει ενδιαφέρον να προσέξουμε όχι μόνο ότι ο Καστοριάδης θεωρεί εν μέρει τη φράση εκτυφλωτικά αληθινή, αλλά και ότι, στον βαθμό που της αντιπαράτίθεται, αυτό συμβαίνει όχι λόγω της έμφασης στη γνωσιακή διάσταση της επαναστατικής διαδικασίας, αλλά λόγω της παράβλεψης, εκ μέρους της Luxemburg, της συστηματικής υπονόμησης της απελευθερωτικής γνώσης από τη μεριά των κυρίαρχων θεσμών: η ετερόνομη θέσμιση της κοινωνίας εμποδίζει τους ανθρώπους από το να ξέρουν και, συνεπώς, από το να θέλουν μια διαφορετική διάρθρωση των θεσμών.

Με μία έννοια, λοιπόν, θα τολμούσαμε να πούμε ότι στο καστοριαδικό έργο επιβιώνει παραδόξως ένα σχήμα που αποδίδει την ετερονομία σε ένα είδος *ψευδούς συνείδησης*. Η κοινωνία δεν ξέρει ότι αυτοθεσμίζεται και το φαντασιακό της ετερονομίας διαμορφώνει τους θεσμούς έτσι ώστε να την εμποδίζουν να το ανακαλύψει και συνεπώς να θελήσει να αυτοθεσμιστεί συνειδητά – να φτάσει, θα λέγαμε, σε έναν βαθμό αυτοσυνειδησίας που υποτίθεται ότι θα την απελευθερώσει. ¹⁸²⁶

Η παραδοξότητα, φυσικά, έγκειται στο ότι, με βάση τη συνολική θεώρηση του Καστοριάδη, όπως την έχουμε εκθέσει σε ολόκληρη τη διατριβή, η ίδια η ιδέα της ψευδούς συνείδησης θα έπρεπε να έχει εγκαταλειφθεί ως μη έχουσα νόημα: κατ’ αρχήν τουλάχιστον, δεν υπάρχει κάποια μη φαντασιακή σκοπιά από την οποία να κρίνουμε το φαντασιακό ως φενακισμό. Αυτό δεν σημαίνει ότι αναιρείται η διάκριση μεταξύ της αλήθειας και του ψεύδους ή του ορθού και του λανθασμένου, αλλά ότι, όπως τονίζει αναρίθμητες φορές ο Καστοριάδης, το φαντασιακό δεν είναι κάποια ιδεολογία, κάποια αντανάκλαση, ένα παραπέτασμα καπνού που συγκαλύπτει βαθύτερες κοινωνικές δομές, αλλά είναι η ίδια η ουσία του κοινωνικού, ο προσίδιος τρόπος με τον οποίο κάθε κοινωνία συγκροτεί το σύμπαν της, μέρος του οποίου είναι το αληθινό και το ψευδές, το ορθολογικό και το ανορθολογικό. ¹⁸²⁷

¹⁸²⁵ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 162, υποσημ. 41.

¹⁸²⁶ Σε αυτό το πλαίσιο, έχει νόημα να θυμηθούμε ότι, σε ένα κείμενο του 1958, ο σοσιαλισμός ορίζεται ως «τίποτ’ άλλο από τη συνειδητή αυτοοργάνωση της ανθρώπινης ζωής σε όλα τα επίπεδα». Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Για το περιεχόμενο του σοσιαλισμού III: η πάλη των εργατών ενάντια στην οργάνωση του καπιταλιστικού εργοστασίου», στον τόμο *Η πείρα του εργατικού κινήματος*, Αθήνα: Αμφορέας, 1978, σ. 9. Προφανώς, αυτή η μαρξιστικών καταβολών άποψη στη συνέχεια αναθεωρήθηκε, εμπλουτίστηκε, τροποποιήθηκε με βάση τον συνολικό μετασχηματισμό της καστοριαδικής φιλοσοφίας και την ολοένα και μεγαλύτερη έμφαση στο φαντασιακό στοιχείο. Ωστόσο, κάποια στοιχεία της φαίνεται να επιβιώνουν και στην ώριμη θεώρηση της αυτονομίας ακριβώς ως συνειδητής αυτοθέσμησης.

¹⁸²⁷ Βλ. π.χ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 199, 201. Η κριτική μάλιστα στον Marx σε ό,τι αφορά το συγκεκριμένο ζήτημα είναι ότι ο τελευταίος, ενώ σε ορισμένα σημεία του έργου του, όπως για παράδειγμα όταν μιλά για τον φετιχισμό του εμπορεύματος ή για την

Σε κάθε περίπτωση, η κριτική μας στην καστοριαδική έμφαση στον αναστοχασμό, την επίγνωση, τη διαύγεια, τη συνειδητότητα της αυτοθέσμησης δεν πρέπει να παρεξηγηθεί. Δεν υποστηρίζουμε με κανέναν τρόπο πως η συνείδηση ότι είμαστε οι ίδιοι οι δημιουργοί των θεσμών μας δεν είναι εξόχως σημαντική για την υπόθεση της αυτονομίας. Μπορούμε μάλιστα να δεχτούμε ότι αποτελεί μια αναγκαία, ή τουλάχιστον πολύ ευνοϊκή σχετική συνθήκη.¹⁸²⁸ Αυτό που θέλουμε, ωστόσο, να τονίσουμε είναι ότι η κοινωνική επίγνωση της αυτοδημιουργίας των θεσμών και ο επακόλουθος αναστοχασμός δεν είναι σε καμία περίπτωση ικανές συνθήκες για την επίτευξη της πολιτικής και κοινωνικής αυτονομίας.¹⁸²⁹ Κι αυτό όχι μόνο, κι όχι τόσο, επειδή, όπως σημειώνει και ο ίδιος ο φιλόσοφος, η αυτοανακλαστική στοχαστικότητα οφείλει να ενσαρκωθεί σε υλικούς θεσμούς και πρακτικές –πράγμα ορθό και αυτονόητο–, αλλά κυρίως επειδή δεν υπάρχει κανένας απολύτως λόγος να θεωρήσουμε ότι ο αναστοχασμός θα οδηγήσει στην υιοθέτηση των πολιτικών αξιών της αυτονομίας.¹⁸³⁰

πραγματικότητα της παρουσίας του Απόλλωνα στη ζωή των αρχαίων Ελλήνων, αναγνώρισε τον ρόλο του φαντασιακού (σ. 196), «νόμιζε ότι μπορούσε να τον αναγάγει σε μια παροδική ελαττωματικότητα» (σ. 197). Με αυτά κατά νου, αν στρέψουμε την προσοχή μας σε μια μικρή ενότητα της *Φαντασιακής θέσμησης* που έχει μάλλον παραμεληθεί («Επανάσταση και εξορθολογισμός», σ. 129-130), θα εκπλαγούμε ίσως από το γεγονός ότι ο όρος εξορθολογισμός (*rationalisation*) χρησιμοποιείται από τον Καστοριάδη με θετική σημασία: η επανάσταση θα καθιστούσε δυνατή μια πιο ορθολογική διάρθρωση της οικονομίας. Η διάρθρωση αυτή, παρότι δεν θα χαρακτηριζόταν από μια –ούτως ή άλλως ανέφικτη– πλήρη διαύγεια και διαφάνεια, θα ήταν τουλάχιστον πολύ πιο διαυγής και συνειδητή από την αντίστοιχη καπιταλιστική. Χωρίς να θέλουμε να υπερτονίσουμε τη σημασία δύο σελίδων που πιθανότατα αποτελούν κατάλοιπο προηγούμενων φάσεων της σκέψης του φιλοσόφου, έχει ενδεχομένως νόημα να διαγνώσουμε εδώ τη συνάφεια που υπάρχει με τις απόψεις του Marx για τον κομμουνισμό ως έλλογη και διαυγή οργάνωση των κοινωνικών σχέσεων, καθώς και των σχέσεων του ανθρώπου με τη φύση. Βλ. ενδεικτικά Marx, *Το Κεφάλαιο*, πρώτος τόμος, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΨΜ, 2016, σ. 59.

¹⁸²⁸ Αν και με την επιφύλαξη που έχουμε διατυπώσει ήδη πολλές φορές: σε κοινωνίες άλλων πολιτισμών, αυτή η συνείδηση δεν έχει απαραίτητα τη μορφή του διαυγούς, ορθολογικού αναστοχασμού που φαίνεται να έχει κατά νου ο Καστοριάδης, αλλά δύναται να περνά μέσα από την παράδοση, τη θρησκεία κ.λπ. Εξάλλου, δεν χρειάζεται οπωσδήποτε να πάει κανείς τόσο μακριά. Οι αναλύσεις του έλληνα ανθρωπολόγου Βασίλη Νιτσιάκου για τα Βακούφικα (ιερά και συνεπώς προστατευμένα δάση που περιέχουν την κεντρική πηγή ενός χωριού) δείχνουν ότι μπορούν να υπάρξουν μορφές συνειδητού αυτοπεριορισμού που να διέπονται από τη θρησκευτική πίστη. Μια ανθρωπολογική ματιά σε τέτοιου τύπου λαϊκές πρακτικές θα καθιστούσε φανερό ότι η εκ μέρους του Καστοριάδη άνευ ετέρου σύνδεση της θρησκευτικότητας με την ετερονομία είναι μάλλον θεωρησιακή και, ως εκ τούτου, πρέπει να σχετικοποιηθεί. Βλ. ενδεικτικά Βασίλης Νιτσιάκος, «Στη μνήμη του Μανώλη Γλέζου: Πράσινες συνήθειες παλαιότερων εποχών», *Έθνος*, 7/4/2020, διαθέσιμο στο <https://www.ethnos.gr/apopseis/98281_sti-mnimi-toy-manoli-glezoy-prasines-synitheies-palaioteron-erohon>.

¹⁸²⁹ Για να συνεχίσουμε τις αναλογίες με τους μεγάλους αντιπάλους του Καστοριάδη, σχήματα των οποίων φαίνεται να επιβιώνουν στη σκέψη του, η τόσο στενή σύνδεση γνώσης, επιθυμίας και αξίας φέρνει στο μυαλό την πλατωνική φιλοσοφία: για τον Πλάτωνα –πιθανότατα τον μεγαλύτερο φιλόσοφο που έζησε ποτέ, σύμφωνα με τον Καστοριάδη– η γνώση του αγαθού οδηγεί στην αρετή.

¹⁸³⁰ Πρβλ. την ενδιαφέρουσα κριτική του Dick Howard («Castoriadis, Marx and Marxism», ό.π., σ. 246 κ.ε.), που επισημαίνει ότι η παρουσίαση της αυτονομίας εκ μέρους του Καστοριάδη θυμίζει ενίοτε την ανάλογη του Marx για τη δημοκρατία ως τη λύση του αινίγματος όλων των πολιτευμάτων. Πρόκειται, θα λέγαμε, για μια οιονεί φυσικοδικαϊκή αντίληψη, που διαβεβαιώνει ότι η επιθυμητή οργάνωση της κοινωνίας μπορεί να επέλθει αν οι άνθρωποι μπορέσουν να στοχαστούν ελεύθερα πάνω στο επιθυμητό περιεχόμενο της θέσμησης. Για ακόμα μία φορά γίνεται εμφανής η ένταση αυτής της θεώρησης με την ευρύτερη φιλοσοφία του Καστοριάδη, ο οποίος, όπως έχουμε

Σε πλήρη αντίθεση με ό,τι υποστηρίζει ο στοχαστής με αφορμή τη φράση της Rosa Luxemburg, εν προκειμένω το ξέρω χωρίζεται από το θέλω με ένα χάσμα, που δεν είναι άλλο από το χάσμα της αξιακής πολυθεΐας και της μη θεμελιωσιμότητας των πολιτικών προταγμάτων. Η άμεση δημοκρατία, η αποανάπτυξη, η επινόηση διαφορετικών νοημάτων και προσανατολισμών ζωής, ο αυτοπεριορισμός, δεν είναι το αποτέλεσμα ενός διαυγούς συλλογισμού που έχει συνείδηση των κοινωνικών δεδομένων, αλλά μιας πολιτικής και αξιακής στάσης και στράτευσης.¹⁸³¹ Η επίγνωση του ότι οι ίδιοι οι άνθρωποι δημιουργούν τους θεσμούς τους μπορεί να αποτελεί μια καλή αφετηρία για τη στροφή προς μια τέτοια στάση,¹⁸³² εντούτοις δεν την εγγυάται. Το γεγονός δε ότι, όπως δείξαμε σε προηγούμενα κεφάλαια, ο Καστοριάδης σε άλλα σημεία του έργου του υποστηρίζει ρητά τη μη θεμελιωσιμότητα του πολιτικού του προτάγματος είναι ενδεικτικό των εντάσεων που διατρέχουν τις συγκεκριμένες πραγματεύσεις του.¹⁸³³

Βάσει των ανωτέρω, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι η περίφραξη του νοήματος έχει πράγματι αποτελέσει ιστορικά μία από τις πιο σημαντικές βάσεις της ετερονομίας.¹⁸³⁴ Καθώς μάλιστα ο Καστοριάδης συνδέει αυτή την περιχαράκωση των σημασιών όχι μόνο με τα υπό στενή έννοια θρησκευματα, αλλά και με κάθε φαντασιακή κατασκευή που αποκρύπτει τη διαρκή και «αυθαίρετη» αυτοθέσμιση των κοινωνιών –λόγου χάρη, την επίκληση μιας κοινής ανθρώπινης φύσης, μιας καθολικής ορθολογικότητας, μιας εγγενούς τελεολογίας της ιστορίας, κάποιων νόμων της αγοράς–, το σχήμα του διευρύνεται και κερδίζει σε εξηγητική ισχύ. Εντούτοις, δεν μπορεί να γίνει πλήρως αποδεκτό, καθώς είναι σαφές ότι δεν είναι σε θέση να θεματοποιήσει επιτυχημένα την κατάσταση των σύγχρονων κοινωνιών, την οποία ο Καστοριάδης σίγουρα θεωρεί ετερόνομη, αλλά η οποία δεν βασίζεται στη συγκάλυψη της πραγματικότητας της ανθρώπινης δημιουργίας των θεσμών.

σημειώσει, απορρίπτει κάθετα κάθε ιδέα περί «φυσικότητας» της δημοκρατίας ή εγγενούς κλίσης των ανθρώπων προς την αυτονομία.

¹⁸³¹ Υπό αυτή την έννοια, η κριτική μας στην καστοριαδική θεώρηση τέμνεται σε κρίσιμα σημεία με την αντίστοιχη του Jeff Klooger, ο οποίος επισημαίνει ότι, πρώτον, ο αναστοχασμός δεν συνδέεται αναγκαστικά με την αυτονομία και, δεύτερον, ότι υπάρχουν απαραίτητα στοιχεία της αυτονομίας που δεν προκύπτουν μέσα από τον αναστοχασμό. Βλ. Klooger, *Castoriadis: Psyche, Society, Autonomy*, ό.π., σ. 291-292: «η αυτονομία πρέπει να διακριθεί από την απλή ανακλαστική στοχαστικότητα, όχι μόνο με βάση τον ανοιχτό χαρακτήρα των δραστηριοτήτων του αναστοχασμού και του αυτομετασχηματισμού που περιλαμβάνει, αλλά επίσης με βάση την αυτοκατανόηση και τον σκοπό αυτών των δραστηριοτήτων. Η ιδιαιτερότητα της αυτονομίας σχετίζεται με οντολογικές και ανθρωπολογικές προκείμενες (φαντασιακές σημασίες) που δεν είναι αναγκαστικά αποτέλεσμα αυτοανακλαστικής διερώτησης, ακόμη κι αν το πρόταγμα της αυτονομίας που αναδύεται μέσα σε αυτό το πολιτισμικό πλαίσιο πρέπει στη συνέχεια να τις υπαγάγει σε μια τέτοια διερώτηση».

¹⁸³² Αν και πιθανότατα όχι τη μόνη. Ο ίδιος ο Καστοριάδης (*Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 231) αναφέρεται στις μεσαιωνικές εξεγέρσεις των χωρικών, στο πλαίσιο των οποίων οι επαναστάτες τραγουδούσαν «Όταν ο Αδάμ έσκαβε και η Εύα ύφαινε, πού ήταν λοιπόν ο ευγενής;». Βλέπουμε λοιπόν ότι η πολιτική αμφισβήτηση μπορεί να ανθίσει και στους κόλπους ενός θρησκευτικού φαντασιακού, παρότι ο φιλόσοφος προτιμούσε, όπως έχουμε σημειώσει, να θεωρεί αυτές τις εξεγέρσεις ως εκδηλώσεις της εκ νέου ανάδυσης της φαντασιακής σημασίας της αυτονομίας.

¹⁸³³ «Το επαναστατικό πρόταγμα δεν είναι η λογική συνέπεια μιας σωστής θεωρίας», γράφει πολύ χαρακτηριστικά ο φιλόσοφος στο *Ουγγρική επανάσταση 1956*, ό.π., σ. 23.

¹⁸³⁴ Πρβλ. Manuel Cervera-Marzal, Eric Fabri, «Prologue: (In)actualité de l'autonomie», στον τόμο *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, ό.π., σ. 35-36.

Σε αυτό το σημείο, μια επιστροφή στις ψυχρές και διαυγείς αναλύσεις του Max Weber ενδέχεται να φανεί ιδιαίτερα χρήσιμη. Πράγματι, ο Weber αναλύει πολύ διορατικά ποικίλες κοινωνικές δυναμικές των νεωτερικών, μαζικών κοινωνιών, χωρίς να αποδίδει την εξέλιξή τους σε κάποια εξωκοινωνική οντότητα αλλά και χωρίς γι' αυτόν τον λόγο να τις θεωρεί λιγότερο βαρύνουσες, δεσμευτικές ή «αντικειμενικές». Πολύ χαρακτηριστικές είναι εν προκειμένω οι παρατηρήσεις του για τη γραφειοκρατία, οι οποίες, χωρίς καθόλου να αποκρύπτουν ότι οι γραφειοκρατικές δομές είναι προϊόντα των περίπλοκων και απροσχεδιαστων διαδρομών του ανθρώπινου πράττειν, την ίδια στιγμή υπογραμμίζουν την αξεπέραστη σημασία που αποκτά η γραφειοκρατική οργάνωση για κάθε εγχείρημα που εντάσσεται στον σύγχρονο κόσμο.

Αντίστοιχα, στο πλαίσιο μιας διάλεξης του 1894 με θέμα το χρηματιστήριο, ο Weber, προβαίνοντας σε μία από τις όμορφες, μελαγχολικές παρατηρήσεις που μπορούν ανά πάσα στιγμή να ξεπηδήσουν σε μια γωνία ακόμα και του πιο τεχνικού του γραπτού, σημειώνει: «Οι μακρές σειρές των αριθμών στις τελευταίες σελίδες των εφημερίδων, που τις προσπερνούν όσοι αναγνώστες δεν είναι κεφαλαιούχοι ή επιχειρηματίες, έχουν μεγάλη σημασία όχι μονάχα γι' αυτούς τους τελευταίους: η μεταβολή των άψυχων αριθμών στην πάροδο του χρόνου σηματοδοτεί την άνθηση και τον μαρασμό ολόκληρων παραγωγικών κλάδων, από την κατάσταση των οποίων κρίνεται στις μέρες μας η ευημερία ή η εξαθλίωση χιλιάδων ανθρώπων».¹⁸³⁵ Ο στοχαστής, έχοντας πραγματοποιήσει μια πολύ διαφωτιστική γενεαλογία των χρηματιστηριακών θεσμών και καταδεικνύοντας τον προφανώς ανθρωπογενή χαρακτήρα τους, καταλήγει εντούτοις στη διαπίστωση της μη πλήρως διαχειρίσιμης επίδρασής τους στη ζωή των ανθρώπων της εποχής του. Η γνώση σχετικά με την προέλευση του χρηματιστηρίου δεν απολήγει στον κατά βούληση χειρισμό του.

Ας αφήσουμε προς το παρόν στην άκρη το ερώτημα κατά πόσον ο Weber έχει δίκιο ή άδικο σχετικά με τον ανυπέρβλητο χαρακτήρα του γραφειοκρατικού ορίζοντα στον σύγχρονο κόσμο ή τη σημασία των χρηματιστηριακών αγορών για τη σημερινή οικονομία – αν και φαίνεται να έχει μάλλον δίκιο παρά άδικο. Αυτό που μας ενδιαφέρει να επισημάνουμε εδώ είναι πως, σε αντίθεση με ό,τι θα έπρεπε να πιστέψουμε αν ακολουθούσαμε το καστοριαδικό σχήμα της στενής σύνδεσης επίγνωσης και αυτονομίας, οι βεμπεριανές αναλύσεις για τα μεγέθη του σύγχρονου κόσμου –αναλύσεις τόσο οξυδερκείς που και ο ίδιος ο Καστοριάδης βασίζεται σε όχι ασήμαντο βαθμό πάνω τους– καταδεικνύουν ότι είναι απολύτως δυνατό κάποιος να γνωρίζει ότι οι θεσμοί είναι ανθρώπινες δημιουργίες και ωστόσο να μην οδηγείται στο πρόταγμα της αυτονομίας.

Με άλλα λόγια, στον αντίποδα μιας μαρξιστικής πλάνης, την οποία, όπως φαίνεται, ορισμένες τουλάχιστον φορές μοιράζεται και ο Καστοριάδης, το έργο του Weber μάς δείχνει με σαφήνεια ότι η επίγνωση της φύσης των κοινωνικών δυναμικών δεν σημαίνει και ανίρεσή τους. Η αλλοτρίωση δεν εξαλείφεται μέσω της συνειδητοποίησής της – κάτι που, φυσικά, δεν μειώνει τη σπουδαιότητα αυτής της συνειδητοποίησης ως ενός πρώτου ή και ενός αναγκαίου βήματος μιας απελευθερωτικής διαδικασίας. Ωστόσο, πρέπει να επιμείνουμε στο γεγονός ότι η διατήρηση και η υποστήριξη της υπάρχουσας τάξης

¹⁸³⁵ Max Weber, *Το χρηματιστήριο*, μτφρ. Θ. Δρίτσας, Κ. Σπαθαράκης, Αθήνα, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2014, σ. 53.

πραγμάτων δεν προκύπτει αναγκαστικά από κάποιον φανακισμό, από μια ψευδή συνείδηση, από την απόδοση του θεμελίου των θεσμών κάπου αλλού, σε μια οντότητα που καθοδηγεί την ιστορία. Μπορεί κάλλιστα να προκύπτει και από μια διαφορετική αποτίμηση των κοινωνικά παραγόμενων δεδομένων και μια διαφορετική αξιακή τοποθέτηση απέναντί τους. Μάλιστα, αν θέλαμε να γίνουμε προκλητικοί, θα μπορούσαμε να πούμε ότι η βεμπεριανή απόρριψη της άμεσης δημοκρατίας πηγάζει για τον ίδιο όχι από την άγνοια, αλλά ακριβώς από τη γνώση της φύσης και της δύναμης της σύγχρονης γραφειοκρατίας.

Θεωρούμε λοιπόν ότι η σύγχρονη κατάσταση φέρνει την καστοριαδική θεώρηση της ετερονομίας, της οποίας το βασικό χαρακτηριστικό, όπως τονίζει επανειλημμένα ο ίδιος ο φιλόσοφος, είναι η απόδοση της πηγής των θεσμών σε κάποια εξωκοινωνική οντότητα, αντιμέτωπη με σημαντικές προκλήσεις. Αν μας επιτρέπεται εδώ μια κοινωνιολογική παρατήρηση, είναι απολύτως προφανές ότι για τη συντριπτική πλειονότητα των σύγχρονων ανθρώπων, οι νόμοι και οι θεσμοί αποτελούν κοινωνικές δημιουργίες. Το να ισχυριστούμε δε, όπως κάνει ενίοτε ο Καστοριάδης, ότι η εξωκοινωνική δύναμη στην οποία αποδίδουμε την προέλευση των κανόνων μας είναι η Αγορά και το αόρατο χέρι της¹⁸³⁶ ή η ιδέα του κυρίαρχου ατόμου,¹⁸³⁷ είναι απολύτως μη πειστικό, καθώς τόσο από ψυχική, όσο και από κοινωνική άποψη, η νομιμοποίηση των θεσμών μέσω μιας γενικευμένης θρησκευτικής πίστης δεν έχει καμία σχέση με την επίκληση μιας αόρατης οικονομικής δύναμης, στην οποία στην πραγματικότητα πίστεψαν μόνο ορισμένοι ιδεολόγοι οικονομολόγοι – κι αυτοί για πολύ λίγο.

Οι πληθυσμοί γνωρίζουν λοιπόν πολύ καλά την προέλευση των θεσμών τους, όπως γνωρίζουν και τις εγγενείς δυσλειτουργίες τους: η επιτυχία των –σχεδόν κοινότοπων πια– πολιτικών θρίλερ που «ξεσκεπάζουν τη διαφθορά» το αποδεικνύει. Εντούτοις, το *ξέρω* δεν συνοδεύεται αναγκαστικά από το *θέλω*. Ίσως αυτό ακριβώς να είναι και το πλαίσιο που οδήγησε τον ίδιο τον Καστοριάδη, προς το τέλος της ζωής του, να τροποποιήσει κάπως τη θεώρησή του για την πολιτική κατάσταση των σύγχρονων κοινωνιών – αν και χωρίς να αναθεωρήσει ουσιαδώς το σχήμα του για την αυτονομία και την ετερονομία. Σύμφωνα λοιπόν με αυτή την ώριμη ανάλυση, τα σύγχρονα δυτικά καθεστώτα είναι καθεστώτα διαρρηγμένης ετερονομίας. Η ετερονομία δεν είναι απόλυτη, όπως σε μια θεοκρατική κοινωνία, αλλά έχει ρηγματωθεί από τις κατακτήσεις και τις διεκδικήσεις των κινημάτων που ενσάρκωναν τη φαντασιακή σημασία της αυτονομίας.

Σε αυτό το πλαίσιο, από το 1989 και μετά, ο φιλόσοφος εισάγει τις σχετιζόμενες μεταξύ τους έννοιες της *ασημαντότητας* και του *κομφορμισμού*.¹⁸³⁸ Με βάση αυτή τη θεώρηση, προς τα τέλη της δεκαετίας του 1950, οι δυτικοί πληθυσμοί περιέπεσαν σε ένα είδος ληθάργου, σε μια αποπολιτικοποίηση και μια ιδιώτευση, που οδήγησε στην υπονόμηση των πολιτικών συγκρούσεων και την παρακμή της πολιτισμικής, επιστημονικής και

¹⁸³⁶ Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδης, «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς», ό.π., σ. 266. Πρβλ. Smith, «Heteronomy», ό.π., σ. 20.

¹⁸³⁷ Βλ. Bernardi, «En marge de Castoriadis: sur le concept d'auto-institution de la société», ό.π., σ. 155.

¹⁸³⁸ Βλ. κυρίως τη συνέντευξη του φιλοσόφου στον Olivier Morel (1993) «Η άνοδος της ασημαντότητας» στον ομώνυμο τόμο, ό.π., σ. 111-138· πρβλ. «Η αποσάθρωση της Δύσης», ό.π., σ. 77-109. «Η εποχή του γενικευμένου κομφορμισμού», ό.π., σ. 11-25.

φιλοσοφικής δημιουργίας. Αυτά τα χρόνια λοιπόν χαρακτηρίζονται από μαλθακότητα, αποχαύνωση και αποσύνθεση. Ιδίως δε μετά τα κινήματα της δεκαετίας του 1960, που διαδραμάτισαν σημαντικό έργο αναφορικά με την αμφισβήτηση των κυρίαρχων θεσμών αλλά δεν κατάφεραν να προτείνουν έναν συνολικό αναπροσανατολισμό των κοινωνιών, το πρόταγμα της αυτονομίας φαίνεται να εκλείπει σχεδόν πλήρως.

Με αυτή τη λογική, η πολιτική κατάπτωση και η ετερονομία των σύγχρονων κοινωνιών δεν συνδέονται από τον φιλόσοφο τόσο με κάποια εξωκοινωνική νομιμοποίηση των θεσμών όσο με τον γενικευμένο κομφορμισμό, την απάθεια, τον κυνισμό και την προσχώρηση των ανθρώπων στο καταναλωτικό ιδεώδες και στην παθητικότητα του τηλεθεατή.¹⁸³⁹ Παρ' όλα αυτά, η θεμελιώδης σύλληψη της ρίζας της ετερονομίας δεν αλλάζει, όπως καθίσταται φανερό από την ισχυρή παρουσία του σχήματος της συγκάλυψης της αυτοθέσμησης στις διαλέξεις στη Βόρεια Ελλάδα που δίνονται το 1992 και το 1993 και περιλαμβάνονται στον τόμο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*. Παρότι αυτή η νέου τύπου, μαλθακή ετερονομία φαίνεται να διαφέρει σε σημαντικά σημεία από εκείνη των παραδοσιακών κοινωνιών, ο Καστοριάδης δεν δείχνει να αναθεωρεί τη συνολική του αντίληψη για την ετερονομία ως πηγάζουσα από τη συσκότιση της κοινωνικής αυτοδημιουργίας.

Τέλος, ολοκληρώνοντας αυτή την κριτική στην υπέρμετρη έμφαση του Καστοριάδη στη διαύγεια και τον αναστοχασμό ως στοιχεία της αυτονομίας, μπορούμε να αναφερθούμε με συντομία και στο ζήτημα του νεοφιλελευθερισμού. Διαβάζοντας κανείς τα κείμενα και τις συνεντεύξεις του φιλοσόφου, κυρίως όσες προέρχονται από τη δεκαετία του 1990, συνειδητοποιεί ότι η καστοριαδική σύλληψη για το νεοφιλελεύθερο φαινόμενο είναι εξαιρετικά περιορισμένη.¹⁸⁴⁰ Ο νεοφιλελευθερισμός αντιμετωπίζεται κατά βάση ως μια νέα στροφή στην πολιτική οικονομία, ως αντίδραση στον στασιμοληθωρισμό στον οποίο είχαν οδηγήσει τα χρόνια των κεϋνσιανών πολιτικών, ένα ρεύμα ιδιωτικοποιήσεων και απολύσεων που καθίσταται δυνατό κυρίως χάρη στην προαναφερθείσα υπονόμευση των πολιτικών αγώνων.¹⁸⁴¹ Κατά κύριο λόγο, ο Καστοριάδης θεωρεί ότι ο νεοφιλελευθερισμός δεν κομίζει τίποτα καινούριο,¹⁸⁴² ότι αφορά ένα σύνολο ασόβαρων οικονομικών μέτρων και θεωριών.¹⁸⁴³

¹⁸³⁹ Για την επίδραση της τηλεόρασης και του καταναλωτισμού στην κοινωνία σύμφωνα με τον Καστοριάδη, βλ. και Giorgio Baruchello, «Odd Bedfellows: Cornelius Castoriadis on Capitalism and Freedom», στον τόμο Ingerid Straume, Giorgio Baruchello (επιμ.), *Creation, Rationality and Autonomy: Essays on Cornelius Castoriadis*, Κοπεγχάγη: NSU Press, 2013, σ. 121-125.

¹⁸⁴⁰ Ο Μάλλιαρης («Η περιεκτική δημοκρατία, ο Καστοριάδης και το “πρόταγμα της αυτονομίας”», ό.π., σ. 52-54), έχει ήδη επισημάνει ορισμένους από τους περιορισμούς της στάσης του φιλοσόφου απέναντι στον νεοφιλελευθερισμό. Κυρίως όμως επιμένει στο ότι ο Καστοριάδης «δεν έχει μια σαφώς και μέχρι κεραίας επεξεργασμένη θεωρία για τον νεοφιλελευθερισμό», ενώ, όπως θα επιχειρήσουμε να δείξουμε, το πρόβλημα είναι μάλλον βαθύτερο.

¹⁸⁴¹ Βλ. ενδεικτικά Cornelius Castoriadis, «The Coordinations in France», στον τόμο *The Rising Tide of Insignificance*, σ. 169.

¹⁸⁴² Κορνήλιος Καστοριάδης, «Στην καλύτερη περίπτωση ο Γκορμπατσώφ είναι ένας Μεγάλος Πέτρος», στον τόμο Τέτα Παπαδοπούλου (επιμ.), *Μια άλλη Ευρώπη*, Αθήνα: Ύψιλον, 1993, σ. 26.

¹⁸⁴³ Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η έκπτωση του πολιτικού λόγου σήμερα», στον τόμο Σωτήρης Ζήκος (επιμ.), *Κορνήλιος Καστοριάδης, Κώστας Αξελός, Γιώργος Χειμωνάς*, Αθήνα: Επίκεντρο, 2020, σ. 45-46. Στη σ. 43, μάλιστα, ο φιλόσοφος συνδέει τη νεοφιλελεύθερη κυριαρχία με ένα είδος «ιδεολογικού παπατζιδισμού», κάτι που επιβεβαιώνει τα όσα ισχυριζόμαστε περί της υποτίμησης του φαινομένου.

Δυστυχώς, αυτή η αναλυτική σκοπιά κατέστησε τον στοχαστή πλήρως ανίκανο να συλλάβει τη βαθύτερη ανθρωπολογική, πολιτική και κοινωνική σημασία του νεοφιλελευθερισμού.¹⁸⁴⁴ Το ζήτημα εδώ δεν έγκειται στο να καταδείξουμε τα φιλοσοφικά λάθη του Hayek,¹⁸⁴⁵ ούτε στο να σημειώσουμε ότι, κατά εντελώς προφανή τρόπο, ο νεοφιλελευθερισμός δεν εναντιώνεται στο κράτος, αλλά το προϋποθέτει – ενώ ταυτόχρονα το μετασχηματίζει.¹⁸⁴⁶ Το σημαντικό είναι να επιμείνουμε σε μια σειρά ανθρωπολογικών και κοινωνικών μεταβολών που ενσαρκώνουν το νέο πνεύμα του καπιταλισμού,¹⁸⁴⁷ καθιστώντας τη θεώρηση του Καστοριάδη για την ετερονομία ως κλειστότητα και περίφραξη του νοήματος σε σημαντικό βαθμό σχετικοποιήσιμη.¹⁸⁴⁸

Χωρίς να είναι δυνατό να επιμείνουμε εδώ σε ανακατατάξεις η ανάλυση των οποίων θα απαιτούσε συστηματική εργασία,¹⁸⁴⁹ μπορούμε εντούτοις να σημειώσουμε ότι βασικά στοιχεία του νεοφιλελεύθερου πνεύματος είναι η δημιουργικότητα, η ανοικτότητα, η διαρκής επινόηση του εαυτού, η θετικότητα, το *thinking out of the box*, η διαρκής υπέρβαση των παραδεδομένων ορίων. Αυτά τα μεγέθη, ταυτόχρονα οργανωτικές αρχές των επιχειρήσεων και ανθρωπολογικές ποιότητες που καλλιεργούνται και ενσαρκώνονται στα άτομα, δεν είναι απλή στάχτη στα μάτια, κουρτίνες που κρύβουν μια βαθύτερη καταπίεση, αλλά οι νέοι τρόποι για την ανάπτυξη και την επέκταση του καπιταλισμού – ο οποίος κατά τα λοιπά συνεχίζει να κινητοποιεί και τις πιο παραδοσιακές μορφές εργασιακής εκμετάλλευσης και αλλοτρίωσης, τόσο στα δυτικά κράτη όσο και, ολοένα και συχνότερα, στις χώρες του λεγόμενου Τρίτου Κόσμου.

Μάλιστα, αν θέλουμε να είμαστε ακριβείς, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι η επιμονή στην ενδυνάμωση των δημιουργικών δεξιοτήτων των ανθρώπων εκ μέρους ορισμένων τουλάχιστον πόλων του καπιταλιστικού συστήματος δεν είναι άσχετη με την αφομοίωση στοιχείων κριτικής του, που αναδύθηκαν τόσο ως αιτήματα κινημάτων στα οποία ο

¹⁸⁴⁴ Μάλιστα, αν θέλουμε να εντάξουμε την καστοριαδική προσέγγιση στο ιστορικό της συγκείμενο, δεν μπορούμε να παραβλέψουμε ότι οι πολύ πιο διορατικές αναλύσεις του Foucault για τον νεοφιλελευθερισμό, όπως αποτυπώνονται στη *Γέννηση της βιοπολιτικής*, διατυπώθηκαν ήδη το 1979.

¹⁸⁴⁵ Βλ. Καστοριάδης, «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς», ό.π., σ. 274-275· *Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 22.

¹⁸⁴⁶ Βλ. Καστοριάδης, «Η έκπτωση του πολιτικού λόγου σήμερα», ό.π., σ. 43, όπου ο Καστοριάδης σημειώνει ορθά ότι οι νεοφιλελεύθερες κυβερνήσεις όχι μόνο δεν μειώνουν, αλλά και ενισχύουν την κρατική γραφειοκρατία.

¹⁸⁴⁷ Αναφερόμαστε, φυσικά, στο κλασικό βιβλίο των Ève Chiapello και Luc Boltanski *Le nouvel esprit du capitalisme*, Παρίσι: Gallimard, 1999.

¹⁸⁴⁸ Πρβλ. την παρατήρηση των Philippe Caumières και Arnaud Tomès (*Pour l'autonomie*, ό.π., σ. 62) που δέχονται ότι η οργανωτική ευελιξία στην οποία δίνουν έμφαση οι νέες μορφές του μάνατζμεντ παρουσιάζονται «ως μια απάντηση στο αίτημα για αυτονομία».

¹⁸⁴⁹ Ένα πρόσφατο, σχετικά συστηματικό αφιέρωμα για αυτές τις ανακατατάξεις παρουσιάστηκε στο έκτο τεύχος του περιοδικού *Kaboom*, στην προετοιμασία του οποίου σημαντικό ρόλο μεταξύ άλλων διαδραμάτισε η μελέτη στοχαστών όπως ο Pierre Dardot και ο Christian Laval (βλ. ενδεικτικά το έργο τους *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Παρίσι: La Découverte, 2009), η Béatrice Hibou (βλ. τα προαναφερθέντα έργα της για τη νεοφιλελεύθερη γραφειοκρατία) και ο Buyngh Chul Han (βλ. τα βιβλία του *Η κοινωνία της κόπωσης* και *Η κοινωνία της διαφάνειας*). Φυσικά, για όλους αυτούς τους στοχαστές –για τους Dardot, Laval και Hibou εντελώς ρητά, για τον Han πιο υπόρρητα και χωρίς ο ίδιος να το παραδέχεται–, οι αναλύσεις του Michel Foucault για τον νεοφιλελευθερισμό, όπως παρουσιάζονται στις διαλέξεις του για τη *Γένεση της βιοπολιτικής*, είναι ανεκτίμητης αξίας.

Καστοριάδης συμμετείχε και υποστήριξε, όπως ο Μάης του '68, όσο και μέσα από την ίδια την καστοριαδική φιλοσοφία.¹⁸⁵⁰ Αυτό που μπορεί να φαίνεται ως μια ειρωνεία της ιστορίας, είναι στην πραγματικότητα η καλύτερη απόδειξη του δυναμικού και ενδεχομενικού χαρακτήρα της: κάποιες δυνάμεις γεννούν ένα στοιχείο, το οποίο στη συνέχεια, αλληλεπιδρώντας με άλλες δυνάμεις, επανερμηνεύόμενο και διοχετευόμενο σε διαφορετικά κανάλια, που δεν είχαν σχέση με την πρόθεση των δημιουργών του, αφήνει το αποτύπωμά του στην κοινωνική ζωή με έναν απρόβλεπτο τρόπο.

Όλα αυτά δεν σημαίνουν, φυσικά, ότι ο Μάης του '68 ή ο Καστοριάδης «ευθύνονται» για τον νεοφιλελευθερισμό, ούτε ότι όσα υποστήριζαν ήταν εξ ορισμού αφομοιώσιμα. Είναι απολύτως σαφές ότι η ιστορία θα μπορούσε να έχει διαμορφωθεί και αλλιώς. Πολύ απλά, όπως ο ίδιος ο φιλόσοφος σημείωνε πολύ συχνά ότι ο καπιταλισμός μπόρεσε να επιβιώσει όχι *ενάντια*, αλλά *μέσα* από τους εργατικούς αγώνες –οι οποίοι, λόγου χάρη, εξασφαλίζοντας καλύτερους μισθούς δημιουργούσαν τις συνθήκες για μια διευρυμένη κατανάλωση–, κάτι που καθόλου δεν μειώνει τη σημασία τους, έτσι κι εμείς αναδεικνύουμε κάποιες γενεαλογίες που μας φαίνονται αναντίρρητες.

Φερ' ειπείν, η τόσο κομβική για ορισμένα τμήματα της σημερινής καπιταλιστικής οικονομίας επίκληση στη δημιουργικότητα του ατόμου δεν είναι άσχετη με την προσπάθεια υπέρβασης ενός βασικού προβλήματος του γραφειοκρατικού καπιταλισμού των δεκαετιών του 1930 και του 1940, όπως τον περιέγραφε πετυχημένα ο Καστοριάδης: της καταστολής των δημιουργικών ικανοτήτων των ανθρώπων. Στις μέρες μας, αντιθέτως, αυτές οι ικανότητες πολύ συχνά ενθαρρύνονται, στρεφόμενες ωστόσο προς καπιταλιστικούς στόχους. Αντίστοιχα, η ενεργητική και ολόψυχη συμμετοχή των εργαζομένων στην παραγωγική διαδικασία δεν καταστέλλεται, όπως συνέβαινε σύμφωνα με την ορθή καστοριαδική ανάλυση για τα εργοστάσια της Ρενώ, αλλά προωθείται, διοχετευόμενη ωστόσο στον μύλο της καπιταλιστικής ανάπτυξης, μέσω διάφορων νεοφιλελεύθερων τεχνικών όπως η εργασία σε ομάδες, το περίφημο *brainstorming*, το συμμετοχικό μάνατζμεντ.

Τέλος, ιδιαίτερα σημαντική για την κατανόηση της νεοφιλελεύθερης πραγματικότητας είναι η ρητή έμφαση στην κατασκευασιοκρατία. Όπως σημειώνει πετυχημένα ο Christian Laval, «[μ]ε τον νεοφιλελευθερισμό δεν τίθεται ζήτημα συμμόρφωσης, όπως στον ωφελιμισμό, με έναν “οικονομικό άνθρωπο” δεδομένο από τη φύση, πολύ απλά γιατί πλέον έχουμε ξεπεράσει τον νατουραλισμό. Υπάρχουν βέβαια νατουραλιστικές διατυπώσεις εδώ κι εκεί, αλλά η τάση [...] είναι περισσότερο ένας κονστρουκτιβισμός και μια τεχνητότητα».¹⁸⁵¹ Η οικονομία δεν θεωρείται λοιπόν εδώ κάτι φυσικό και εξωκοινωνικό προς το οποίο πρέπει να εναρμονιστούμε, αλλά μια δραστηριότητα που πρέπει να επιδιωχθεί και να σχεδιαστεί συνειδητά, ρητά, διεξοδικά, αναστοχαστικά, κοινωνικά.

¹⁸⁵⁰ Παραμένοντας στο ελληνικό συγκείμενο, μπορούμε να αναφερθούμε στις εργασίες του Χαρίδημου Τσούκα, ο οποίος επιχειρεί να εγγράψει την καστοριαδική σκέψη όχι μόνο στο φιλελεύθερο πολιτικό πλαίσιο, αλλά και στη διδασκαλία των σύγχρονων, μεταταιλοριστικών θεωριών διοίκησης και μάνατζμεντ. Βλ. ενδεικτικά Χαρίδημος Τσούκας, *Αν ο Αριστοτέλης ήταν διευθύνων σύμβουλος. Δοκίμια για την ηγεσία και τη διοίκηση*, Αθήνα: Καστανιώτης, 2004.

¹⁸⁵¹ Laval, «Ανθρωπολογία του νεοφιλελεύθερου υποκειμένου», ό.π., σ. 40.

Με λίγα λόγια, ο νεοφιλελευθερισμός, μια κοινωνική θέσμιση που ο Καστοριάδης χωρίς αμφιβολία θα χαρακτήριζε, και δικαίως, ετερόνομη και καταστροφική, όχι μόνο δεν διαθέτει τη θεμελιώδη για τον φιλόσοφο ποιότητα της ετερονομίας –απόδοση της προέλευσης των θεσμών σε μια εξωκοινωνική πηγή–, αλλά και χαρακτηρίζεται, υπό μία έννοια, από ποιότητες που συνήθως συνδέονται με την αυτονομία –δημιουργικότητα, αναστοχασμός, ανοικτότητα, αναστοχαστικότητα, ρητή κατασκευή των θεσμών–, προσδίδοντάς τους φυσικά ένα διαφορετικό περιεχόμενο από αυτό που είχαν στην καστοριαδική θεώρηση.¹⁸⁵²

Όλα αυτά δεν λέγονται με στόχο να αποδείξουμε ότι το σχήμα και πολύ περισσότερο το πρόταγμα του φιλοσόφου είναι λανθασμένο ή ξεπερασμένο – ίσα ίσα, όπως έχει ίσως γίνει σαφές, αυτό το πρόταγμα αποτελεί για μας και μια προσωπική πολιτική δέσμευση. Εντούτοις, η σύγχρονη κατάσταση, και ιδίως οι νεοφιλελεύθερες όψεις της, καθιστούν ορατά διάφορα όρια και προβλήματα της καστοριαδικής σύλληψης που κατά τη γνώμη μας υπήρχαν εξαρχής και τονίζουν την αναγκαιότητα της επανεπεξεργασίας ορισμένων μεγεθών και διακρίσεων. Με άλλα λόγια, αν σε έναν μεγάλο αριθμό ιστορικών κοινωνιών η ανελευθερία ήταν αποτέλεσμα της κλειστότητας και της περιχαράκωσης των σημασιών και η ελευθερία συνδέθηκε με το άνοιγμα και τον αναστοχασμό επί του νοήματος της ζωής και του κοινωνικού πράττειν, αυτό δεν σημαίνει ότι δικαιούμαστε να γενικεύσουμε το συγκεκριμένο σχήμα.

Ταυτόχρονα, οι αναστοχαστικές, κατασκευασιοκρατικές και δημιουργικές συνιστώσες του νεοφιλελευθερισμού καθιστούν σαφές ότι η ετερονομία δεν μπορεί να αρθεί μέσα από το φορμαλιστικό όχημα της ανακλαστικής στοχαστικότητας,¹⁸⁵³ αλλά οφείλει να περάσει και μέσα από τη δέσμευση σε διαφορετικές, «περιεχομενικές» αξίες και τη δημιουργία διαφορετικών νοημάτων ζωής, που θα ενσαρκωθούν στους θεσμούς και στην

¹⁸⁵² Στον αντίποδα όσων ισχυριζόμαστε, η Suzi Adams έχει επιχειρήσει μια ανασυγκρότηση της νεοφιλελεύθερης υποκειμενικότητας, υποστηρίζοντας ότι ο κυρίαρχος ανθρωπολογικός τύπος του νεοφιλελευθερισμού, ακριβώς στον βαθμό που δεν γνωρίζει όρια, κατά κάποιον τρόπο προσομοιάζει με την κατά Καστοριάδη πρωταρχική, μονήρη φάση της ανθρώπινης ψυχής. Ως εκ τούτου, διακρίνεται με σαφήνεια από τον άνθρωπο της αυτόνομης κοινωνίας, ο οποίος δέχεται και θέλει να αυτοπεριορίζεται, ατομικά και κοινωνικά. Η συγκεκριμένη ανάλυση της Adams είναι, ως συνήθως, ενδιαφέρουσα και διορατική. Ελπίζουμε, άλλωστε, ότι είναι απολύτως σαφές πως ούτε εμείς υποστηρίζουμε ότι ο νεοφιλελευθερισμός ταυτίζεται με την καστοριαδική αυτονομία. Παρ' όλα αυτά, νομίζουμε πως και η Adams παραμένει σε μια μάλλον φιλοσοφική και παραδοσιακή θεώρηση του νεοφιλελεύθερου φαινομένου, βλέποντας σε αυτό κυρίως την αποχαλίνωση της βούλησης για κέρδος και απόλαυση και την έκπτωση των κοινωνικών αξιών και υποτιμώντας διάφορες εκφάνσεις των νεοφιλελεύθερων πρακτικών που δίνουν έμφαση στην ανοικτότητα, τη δημιουργικότητα και τον αναστοχασμό. Βλ. Suzi Adams, «From Modernity to Neoliberalism: What Human Subject?», στον τόμο *Creation, Rationality and Autonomy: Essays on Cornelius Castoriadis*, ό.π., σ. 133-158.

¹⁸⁵³ Είναι ενδεχομένως κάπως δύσκολο να καταστεί ορατή αυτή η φορμαλιστική διάσταση της καστοριαδικής αυτονομίας, καθώς ο ίδιος ο φιλόσοφος επικρίνει με πειστικό τρόπο τον φορμαλιστικό χαρακτήρα διάφορων διαδικασιοκρατικών συλλήψεων για τη δημοκρατία, όπως αυτή του John Rawls, βάσει του επιχειρήματος ότι η δημοκρατία δεν είναι μόνο διαδικασία, αλλά και καθεστώς, που ως τέτοιο οφείλει να προωθεί την ενσάρκωση συγκεκριμένων περιεχομενικών ποιότητων στα άτομα που παράγει, αλλά και μια αντίληψη του κοινού καλού. Αυτές οι ορθές παρατηρήσεις, εντούτοις, όταν εξειδικεύονται σε συγκεκριμένα παραδείγματα, αφορούν ποιότητες που είναι οι ίδιες φορμαλιστικές, όπως η κριτική σκέψη, η αναστοχαστικότητα κ.λπ. Βλ. Καστοριάδης, «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς», ό.π., ιδίως σ. 278-279. Πρβλ. και Ευαγγελόπουλος, *Καστοριάδης και σύγχρονη πολιτική θεωρία*, ό.π., σ. 60-61.

ανθρωπολογική σκευή των υποκειμένων. Αυτή η διάσταση είναι υπαρκτή, ενίοτε δε και ιδιαίτερα έντονη, στο έργο του Καστοριάδη, και μπορούμε να την εκμεταλλευτούμε στρέφοντάς την ενάντια στη δική του συχνά μονόπλευρη έμφαση στον αναστοχασμό. Έτσι, ο –*απολύτως απαραίτητος*, ας το τονίσουμε εκ νέου– αναστοχασμός θα βρεθεί στη σωστή του θέση: αυτή μιας αναγκαίας, αλλά καθόλου ικανής συνθήκης για την ανθρώπινη ελευθερία, που χωρίς τη σύμπλευση και την αλληλοδιαπλοκή του με διαφορετικές αξίες και σημασίες μπορεί όχι μόνο να είναι αδιάφορος, αλλά και να αποτελέσει ουσιώδες συστατικό μιας νέας ετερονομίας.

Η ετερονομία δεν είναι αποτέλεσμα μιας ψευδούς συνείδησης που αίρεται με την αυτοανακλαστική στοχαστικότητα, ούτε κατ' ανάγκην απόρροια του εγκλεισμού του νοήματος που εξαφανίζεται με τη διάρρηξή του. Είναι εγκαθίδρυση και κοινωνική ηγεμονία συγκεκριμένων σημασιών, «εξίσου ιερών για άλλους ανθρώπους όσο για μας οι δικές μας», η οποία, αν τυχόν αρθεί, θα αρθεί μέσω της αξιακής σύγκρουσης που θα αποκρυσταλλωθεί σε μια διαφορετικού τύπου ηγεμονία. Βεβαίως, προκειμένου αυτή η νέα αποκρυστάλλωση να μην καταλήξει κοινωνικό απολίθωμα, ορισμένες διαστάσεις της καστοριαδικής σκέψης, όπως η πρόταση μιας διαδραστικής και αναστοχαστικής σχέσης μεταξύ του θεσμιζοντος και του θεσμιζόμενου φαντασιακού, στο πλαίσιο της οποίας το πρώτο δεν υποτάσσεται στο δεύτερο, έχουν αναμφισβήτητα πολλά να προσφέρουν.

Το νόημα της νεωτερικότητας

Αν οι παρατηρήσεις του Weber και του Καστοριάδη για την εξουσία και την πολιτική περνάνε, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, μέσα από την ανάδειξη του ρόλου του νοηματικού στοιχείου στα συγκεκριμένα πεδία, το ίδιο μπορούμε να υποστηρίξουμε και για την εκ μέρους τους σύλληψη της νεωτερικότητας. Όπως είναι γνωστό, η θεματοποίηση της ιδιαιτερότητας της νεωτερικής Δύσης –καθώς και του στενά συνυφασμένου μαζί της σύγχρονου καπιταλισμού– καταλαμβάνει θέση-κλειδί στο συνολικότερο έργο του Weber. Στα δε καστοριαδικά κείμενα, παρότι το συγκεκριμένο θέμα δεν προσεγγίζεται με συστηματικότητα ανάλογη της βεμπεριανής, συναντάμε αρκετές γόνιμες ιδέες που επιχειρούν να συλλάβουν τα ξεχωριστά χαρακτηριστικά των νεωτερικών κοινωνιών.

Για μία ακόμη φορά, είναι ίσως παραπάνω από εμφανές ότι μια εξαντλητική έκθεση των σχετικών προβληματικών υπερβαίνει τους στόχους του παρόντος κεφαλαίου, καθώς τα ερωτήματα που διανοίγονται είναι τεράστια – ιδίως από τη στιγμή που, όπως επισημαίνει ο Peter Wagner, η μεγάλη γονιμότητα, αλλά και οι όχι ασήμαντες εντάσεις που διέπουν την ανάλυση του Weber για τη νεωτερικότητα έχουν επιτρέψει σε εκπροσώπους διαφορετικών, ή και αντικρουόμενων μεταξύ τους, γραμμών ερμηνείας να παρουσιάζονται ως κληρονόμοι της σκέψης του.¹⁸⁵⁴ Ταυτόχρονα, αν, ακολουθώντας τον ίδιο μελετητή, ως κοινωνική

¹⁸⁵⁴ Βλ. Peter Wagner, «Modernity: Understanding our Present Time», *Lychnos* 5, 2011, σ. 93. Πιο συγκεκριμένα, ο Wagner αναφέρει ως παραδείγματα, από τη μία μεριά, τον Talcott Parsons, ο οποίος από τη δεκαετία του 1960 παρουσίασε τη δυτική νεωτερικότητα ως μια εξέλιξη την οποία θα

θεωρία της νεωτερικότητας ορίσουμε τον στοχασμό πάνω στους ριζικούς μετασχηματισμούς που λαμβάνουν χώρα με επίκεντρο τις κοινωνίες της Ευρώπης και της Βόρειας Αμερικής από το 1789 μέχρι το 1914 –έτος έναρξης της Γαλλικής Επανάστασης και του Α΄ Παγκοσμίου Πολέμου αντίστοιχα–, τότε γίνεται σαφές ότι τα σχετικά έργα του Weber και του Καστοριάδη εγγράφονται σε μια πολύ μεγάλη παράδοση, που περιλαμβάνει στοχαστές όπως ο Saint Simon, ο Hegel, ο Tocqueville, αλλά και ο Marx, ο Durkheim, ο Simmel.¹⁸⁵⁵

Έτσι λοιπόν, στις σελίδες που ακολουθούν θα περιοριστούμε στην ανάδειξη ορισμένων μόνο πτυχών του ζητήματος που θα μας επιτρέψουν να στοιχειοθετήσουμε έναν διάλογο ανάμεσα στους δύο στοχαστές – πράγμα που στηρίζεται προφανώς στην ύπαρξη τόσο συναφειών όσο και αποκλίσεων μεταξύ των προσεγγίσεών τους. Την ίδια στιγμή, πιστοί στην ευρύτερη στοχοθεσία της παρούσας ενότητας, θα επιχειρήσουμε να υπογραμμίσουμε τον τρόπο με τον οποίο η κομβικότητα του νοήματος προσανατολίζει τις βεμπεριανές και τις καστοριαδικές αναλύσεις και σε αυτό το σημείο. Όπως σημειώνει προσφυώς ο Falk Reckling, δεδομένης της γενικότερης αντίληψης του Weber για τη φύση του ανθρώπου και της κοινωνίας, μιας αντίληψης που αποδίδει ιδιαίτερη έμφαση στον ρόλο των κοινωνικών νοημάτων και των αξιών, η μελέτη της νεωτερικότητας θα πρέπει αναγκαστικά να περάσει μέσα από την εξέταση των τροποποιήσεων που σημαδεύουν αυτά τα μεγέθη.¹⁸⁵⁶ Στο ίδιο μήκος κύματος, η Marcela Tovar επιμένει ότι η καστοριαδική θεώρηση της νεωτερικότητας σχετίζεται εσωτερικά με την ευρύτερη φιλοσοφία της φαντασιακής θέσμισης των κοινωνιών· «η νεωτερικότητα για τον Καστοριάδη σημαίνει τη θέσμιση ενός μάγματος κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που δημιουργούνται από την κοινωνία ως ο κόσμος της και εκδηλώνονται στους κοινωνικούς της θεσμούς».¹⁸⁵⁷

Ας ξεκινήσουμε λοιπόν από τις σχετικές παρατηρήσεις του Weber. Σε γενικές γραμμές, όπως έχει ήδη τονιστεί πολλές φορές, ο διανοητής αποφεύγει συστηματικά και συνειδητά την αναγωγή των εκάστοτε ιστορικοπολιτισμικών αστερισμών σε ορισμένους παράγοντες, παρουσιάζοντας περίπλοκα σχήματα αμφίδρομων αλληλεπιδράσεων. Έτσι και εδώ, ο νεωτερικός δυτικός πολιτισμός, η εξέλιξη του οποίου είναι για τον Weber σχεδόν αδιαχώριστη από εκείνη του σύγχρονου καπιταλισμού, δεν παρουσιάζεται ως το αποτέλεσμα μιας ντετερμινιστικής και μονοσήμαντης διαδικασίας, αλλά ως ένα σύμπλεγμα που μεταξύ άλλων περιλαμβάνει την αλληλοδιαπλοκή μεγεθών όπως η πρόοδος των θετικών επιστημών, η δημιουργία των εθνικών κρατών και της γραφειοκρατίας, η ανάπτυξη του εμπορίου και της τεχνικής, η εκλέπτυνση των λογιστικών μεθόδων και η διεύρυνση των

έτειναν να ακολουθήσουν και οι ελίτ των άλλων πολιτισμών του πλανήτη λόγω της κανονιστικής της ανωτερότητας και, από την άλλη, τον Shmuel N. Eisenstadt, που τις τελευταίες δεκατίες, χωρίς φυσικά να παραγνωρίζει την παγκόσμια σημασία όσων συνέβησαν στη νεωτερική Δύση, υποστήριξε ότι η συνάντηση των δυτικών νεωτερικών δυναμικών με τις υπόλοιπες κουλτούρες του πλανήτη δεν θα οδηγούσε σε μια ενιαία εξέλιξη αλλά σε μια ποικιλία ιδιαίτερων εκδοχών της νεωτερικότητας, μια «πολλαπλότητα νεωτερικοτήτων».

¹⁸⁵⁵ Βλ. Peter Wagner, «Interpretations of Modernity and the Problem of World-Making», *Papers* 100(3), 2015, σ. 270.

¹⁸⁵⁶ Βλ. Reckling, «Interpeted Modernity. Weber and Taylor on Values and Modernity», ό.π., σ. 153.

¹⁸⁵⁷ Marcela Tovar, «The Imaginary Term in Readings about Modernity: Taylor and Castoriadis», *Revista de Estudios Sociales* 9, Ιούνιος 2001, σ. 36.

αγορών, η προτεσταντική ηθική και η δημιουργία της επιχείρησης ως διαρκούς οικονομικού σχήματος.¹⁸⁵⁸

Παρ' όλα αυτά, μπορούμε να πούμε ότι υπάρχουν δύο χαρακτηριστικά, αλληλένδετα εξάλλου, που διέπουν όλες αυτές τις δυνάμεις. Πρόκειται για τον *εξορθολογισμό της ζωής* και την *απομάγευση του κόσμου*, τους δίδυμους πυλώνες της «μεγάλης αφήγησης» του Weber, για να παραφράσουμε μια διατύπωση του Dirk Käsler.¹⁸⁵⁹ Ο εξορθολογισμός και η απομάγευση είναι τα δύο στοιχεία που υποτείνουν τη δυτική νεωτερικότητα στο σύνολό της, τα αλληλοδιαπλεκόμενα νήματα που συνενώνουν ποικίλα φαινόμενα από τις φαινομενικά πλέον ετερόκλητες περιοχές της σύγχρονης ζωής: την αρχιτεκτονική, τη μουσική, την επιστήμη, την οικονομία, την κρατική διοίκηση.¹⁸⁶⁰

Πώς λοιπόν μπορούμε να σκεφτούμε αυτά τα μεγέθη; Αρχικά, κρατώντας πάντα στον νου μας όσα έχουμε αναφέρει για την εργαλειακή και τυπική φύση της ορθολογικότητας στο έργο του Weber, θα λέγαμε ότι, σύμφωνα με τον στοχαστή, η δυτική νεωτερικότητα χαρακτηρίζεται από τη διαρκώς διευρυνόμενη υπαγωγή του ανθρώπινου βίου σε ορθολογικά κατά τον σκοπό σχήματα και διατάξεις που οργανώνουν και τακτοποιούν την πολλαπλότητα του πραγματικού.¹⁸⁶¹ Ωστόσο, δεν πρέπει να θεωρήσουμε ότι η νεωτερική ορθολογικότητα είναι η ορθολογικότητα εν γένει, η καθολική ορθολογικότητα.¹⁸⁶² Αντίθετα, οφείλουμε να σταθούμε στα ειδικά χαρακτηριστικά της: εν προκειμένω, να δούμε ότι, καθώς η επιστήμη προοδεύει, ολοένα και περισσότερες σφαίρες της κοινωνικής και ατομικής ζωής σημαδεύονται από την επέκταση μιας ψυχρής λογικής, που σταθμίζει μέσα και σκοπούς με κριτήριο τη μέγιστη δυνατή αποτελεσματικότητα.

Η μαθηματική συλλογιστική εφαρμόζεται σχεδόν σε κάθε τομέα της ζωής, κάθε τι υπολογίζεται με ακρίβεια. Από την παραγωγή μέχρι το δίκαιο και από τις κρατικές υπηρεσίες μέχρι την οργάνωση των κεφαλαιοκρατικών επιχειρήσεων, παρατηρεί κανείς την επέκταση της λογιστικής μεθόδου, των γενικών και απρόσωπων ρυθμίσεων και των

¹⁸⁵⁸ Βλ. ενδεικτικά Weber, *World Economic History*, ό.π., σ. 275-369.

¹⁸⁵⁹ Kaesler, «Universal Rationalization: Max Weber's Great Narrative», ό.π. Ο Kaesler, πραγματοποιώντας μια σύντομη αλλά κατατοπιστική αναδρομή στην εργοβιογραφία του Weber, επισημαίνει ότι, ενώ ο στοχαστής ξεκίνησε τις μελέτες του για τις παγκόσμιες θρησκείες σε μια προσπάθεια να βρει υλικό για τη σύγκριση και την αντιπαραβολή ποικίλων πολιτισμικών πλαισίων με τα πρακτικά αποτελέσματα της προτεσταντικής ηθικής, μεταξύ των οποίων και η ιδιότυπη ορθολογικότητα του σύγχρονου δυτικού καπιταλισμού, στην πορεία συνειδητοποίησε ότι ο εξορθολογισμός είναι μια διαδικασία που διέπει όλους τους πολιτισμούς και όλες τις σφαίρες της ζωής. Αυτό είναι φυσικά ορθό και συνάδει με όσα έχουμε υποστηρίξει παραπάνω αναφορικά με τον τυπικό και εργαλειακό χαρακτήρα της ορθολογικότητας στο έργο του Weber, καθώς ακριβώς λόγω αυτής της εργαλειακότητας και της τυπικότητας ο ορθολογισμός δύναται να τεθεί στην υπηρεσία διαφορετικών αξιωμάτων και πολιτισμικών κατευθύνσεων. Εντούτοις, το ότι ο Weber εν τέλει φαίνεται να βλέπει τον εξορθολογισμό ως μια παγκόσμια διαδικασία, δεν αναιρεί την ιδιοτυπία του δυτικού νεωτερικού εξορθολογισμού, στην οποία επίσης επιμένει σε ολόκληρο το έργο του. Στις επόμενες σελίδες, χρησιμοποιώντας τον γενικό όρο αναφερόμαστε προφανώς σε αυτόν τον ιδιαίτερο, δυτικό εξορθολογισμό· όταν δε φτάσουμε στις σχετικές αναλύσεις του Καστοριάδη, θα είμαστε σε θέση να θίξουμε και μια σχετική αμφισημία που εμφιλοχωρεί στις βεμπεριανές θέσεις.

¹⁸⁶⁰ Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 15-27.

¹⁸⁶¹ Βλ. Kaesler, «Universal Rationalization: Max Weber's Great Narrative», ό.π., σ. 319.

¹⁸⁶² Βλ. Βασίλης Ρωμανός, «Η γενεαλογική κριτική του Max Weber στον δυτικό εξορθολογισμό», στον τόμο *100 χρόνια Max Weber. Μεθοδολογία, πολιτική, ριζοσπαστική κριτική*, ό.π., σ. 147-172.

ορθολογικά συντεταγμένων ισολογισμών. Αυτά άλλωστε είναι και τα χαρακτηριστικά που διακρίνουν τον σύγχρονο δυτικό καπιταλισμό από άλλες καπιταλιστικές μορφές, όπως λόγου χάρη τον «τυχοδιωκτικό καπιταλισμό», που κατά τον Weber συναντά κανείς διάσπαρτες στην ιστορία: για τον στοχαστή, ο νεωτερικός καπιταλισμός είναι «ταυτόσημος με την επιδίωξη του κέρδους μέσω της συνεχούς, ορθολογικής καπιταλιστικής επιχείρησης»,¹⁸⁶³ που χρησιμοποιεί τη λογιστική, προβαίνει σε ορθολογικές συναλλαγές και αξιοποιεί την ορθολογική τεχνολογία.

Παράλληλα, καθώς οι φυσικές επιστήμες, που βασίζονται στα μαθηματικά και το ορθολογικό πείραμα, από τη μία προσφέρουν συνεχώς διευρυνόμενες τεχνικές δυνατότητες στην καπιταλιστική οικονομία και από την άλλη δέχονται από αυτή τους πόρους και την πίεση για ακόμη μεγαλύτερη πρόοδο, ερχόμαστε αντιμέτωποι με μια θεώρηση που αναπαριστά τον κόσμο ως ένα μηχανικό σύμπαν, όπου σχεδόν τα πάντα εξηγούνται με βάση φυσικούς νόμους. Έτσι, ο κόσμος απογυμνώνεται από τα θρησκευτικά και μυστικιστικά νοήματα με τα οποία τον επένδυαν οι άνθρωποι παλιότερα: οι κεραυνοί δεν αποτελούν ένδειξη της οργής του Δία, αλλά της ύπαρξης μιας διαφοράς τάσης μεταξύ ηλεκτρικών φορτίων.

Έχοντας γευτεί τον δυσάρεστο καρπό από το δέντρο της επιστημονικής γνώσης, ο δυτικός άνθρωπος συναντά την περίφημη απομάγευση του κόσμου και κατά συνέπεια αρχίζει να δρα και ο ίδιος αντίστοιχα: το πράττειν του δεν προσανατολίζεται πλέον προς τα παραδοσιακά και θρησκευτικά νοήματα, που τείνουν να εκλείψουν.¹⁸⁶⁴ Τα σύγχρονα υποκείμενα βρίσκονται έτσι αντιμέτωπα με την απώλεια και την ευθραυστότητα του νοήματος,¹⁸⁶⁵ ενώ ταυτόχρονα παρατηρείται μια αύξηση των ορθολογικών κατά τον σκοπό πράξεων, δηλαδή των υπολογιστικών δράσεων που σταθμίζουν τα μέσα και τους στόχους, σε μια προσπάθεια να βρεθεί η αποτελεσματικότερη και οικονομικότερη λύση.

Στενά συνυφασμένη με όλα αυτά και σε σχέση αλληλοενίσχυσης μαζί τους παρουσιάζεται μία ακόμη διάσταση που κατά τον Weber χαρακτηρίζει τη νεωτερικότητα και στην οποία έχουμε αναφερθεί ήδη: ο χωρισμός των σφαιρών της κοινωνικής ζωής.¹⁸⁶⁶ Αρκετά σχηματικά, θα λέγαμε ότι ενώ η θρησκεία αποτελούσε αρχικά την κοινή πηγή που άρδευε διάφορες πρακτικές και πεδία, όπως η τέχνη, η ηθική, ο έρωτας, η πολιτική και η οικονομία, αυτές οι δραστηριότητες, στον βαθμό που εξορθολογίζονται και συστηματοποιούνται, τείνουν πλέον να ακολουθήσουν τη δική τους ξεχωριστή λογική, την ιδιονομοτέλειά τους, την *Eigengesetzlichkeit* τους, για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Weber, πράγμα που τις

¹⁸⁶³ Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 18.

¹⁸⁶⁴ Προς επίρρωση όσων υποστηρίζουμε για την κομβικότητα του νοήματος στο βεμπεριανό έργο, η οποία καθίσταται φανερή μεταξύ άλλων και στην ανάλυση της νεωτερικότητας, μπορούμε να παραθέσουμε μια θαυμάσια παρατήρηση του Eyal Chowers («Max Weber: The Fate of Homo-Hermeneut in a Disenchanted World», ό.π., σ. 123): εν όψει της σύγχρονης κατάστασης, «ο Weber επιχειρηματολογεί υπέρ της αποδοχής της ακαταμάχητης απομάγευσης (*Entzauberung*) του κόσμου. Ωστόσο, παραβλέπεται γενικά ότι αυτό το πρόβλημα μπορεί να αναδυθεί μόνο για έναν μοναδικό τύπο εαυτού. Οι απειλές της απομάγευσης, ενός εξορθολογισμένου κοινωνικού περιβάλλοντος και της έλλειψης νοήματος κυριαρχούν στο έργο του Weber επειδή βλέπει τα ανθρώπινα όντα ως πλάσματα που *επιθυμούν* νόημα στη ζωή τους και είναι σε θέση να το επινοήσουν».

¹⁸⁶⁵ Βλ. στο ίδιο, σ. 131-133.

¹⁸⁶⁶ Βλ. παραπάνω, σ. 388-389, όπου σχολιάζεται και ο τρόπος με τον οποίο ο Καστοριάδης παραλαμβάνει και προεκτείνει κριτικά αυτή τη θεματική.

διαχωρίζει αυστηρά και μάλιστα οδηγεί συχνά την καθεμία στην αδιαφορία ή και τη σύγκρουση με τις υπόλοιπες.

Έτσι, στον νεωτερικό κόσμο η οικονομία δεν περιορίζεται πια από μαγικοθρησκευτικά εμπόδια –το χαρακτηριστικότερο παράδειγμα τέτοιου εμποδίου που χρησιμοποιεί ο Weber είναι η απαγόρευση των συναλλαγών μεταξύ διαφορετικών καστών– ή από ηθικές απαγορεύσεις που αφορούν τις διαπροσωπικές σχέσεις –φέρ' ειπείν, την υποχρέωση της αφιλοκερδούς προσφοράς μεταξύ των μελών μιας κοινότητας–, με αποτέλεσμα να καθίσταται, τρόπον τινά, *καθαρή* οικονομία. Αυτό για τον στοχαστή σημαίνει ότι ακολουθεί αποκλειστικά την εσωτερική λογική της, ενώ τα εξωοικονομικά αξιώματα που θα έθεταν όρια σε αυτή τη λογική γίνονται αντιληπτά ως ανορθολογικά, δηλαδή αντιοικονομικά.¹⁸⁶⁷ Εξού και η στενή σύνδεση ή και ταύτιση στην οποία προβαίνει ενίοτε ο Weber ανάμεσα στην οικονομική και την ορθολογική κατά τον σκοπό πράξη,¹⁸⁶⁸ που επιλέγει υπολογιστικά τα αποτελεσματικότερα μέσα για την επίτευξη ενός δεδομένου στόχου.

Αυτό σε αδρές γραμμές είναι το νεωτερικό σύμπαν, όπως τουλάχιστον το παρουσιάζει ο Max Weber: ένα σύμπαν απομαγευμένο, ψυχρό, μηχανικό, απανθρωποποιημένο, στο οποίο κυριαρχεί η προελαύνουσα υπολογισιμότητα, η μετρησιμότητα, η ακρίβεια, η εξειδίκευση – καθόλου τυχαία, τα μεγέθη που αποτελούν και τις θεμελιώδεις αρχές της γραφειοκρατίας, για την οποία θα μιλήσουμε στη συνέχεια. Ο κόσμος απογυμνώνεται από νόημα και γεμίζει από ειδικούς χωρίς πνεύμα και αισθησιοκράτες χωρίς καρδιά. Ο εργαλειικός εξορθολογισμός της ζωής, ξεκινώντας από τη διαύγαση και την οργάνωση του κόσμου και την αποτελεσματική παρέμβαση επί του πραγματικού, μπορεί κάλλιστα να καταλήξει στη δημιουργία νέων μορφών τυραννίας.¹⁸⁶⁹ Σε κάθε περίπτωση, ο ρόλος του νοηματικού στοιχείου –ή, ακριβέστερα, της έλλειψής του– στη βεμπεριανή θεώρηση της νεωτερικότητας είναι σαφής. Με τα λόγια της Catherine Colliot-Thélène, «[η] απομάγευση

¹⁸⁶⁷ Να σημειώσουμε για μια τελευταία φορά ότι, κατά παράδοξο ή όχι τρόπο, ορισμένες από τις αναλύσεις του Marcel Mauss φωτίζουν ιδανικά τις συγκεκριμένες βεμπεριανές θέσεις. Βλ. π.χ. Μωσ, *Το δώρο*, ό.π., σ. 138, όπου γίνεται λόγος για την αρχαία «ηθική και [...] την τόσο συγκυριακή, τόσο δαπανηρή και πολυτελή οικονομία του δώρου, η οποία παρεμποδίζεται από προσωπικούς παράγοντες [και] είναι ασυμβίβαστη με την ανάπτυξη της αγοράς, του εμπορίου και της παραγωγικότητας – είναι δηλαδή ουσιαστικά “αντιοικονομική”».

¹⁸⁶⁸ Βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 60 κ.ε.

¹⁸⁶⁹ Πρόκειται, φυσικά, για μια βεμπεριανή σύλληψη την οποία ως γνωστόν παραλαμβάνουν ο Adorno και ο Horkheimer στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. Σε συνάφεια με τα όσα σημειώσαμε παραπάνω για τη μη ταύτιση της *Zweckrationalität* με την εργαλειακή ορθολογικότητα (βλ. σ. 479-480, υποσημ. 1603), μπορούμε να πούμε ότι οι θεμελιωτές της Σχολής της Φρανκφούρτης προβαίνουν σε μια ενδιαφέρουσα κίνηση, περιγράφοντας τον τρόπο με τον οποίο το εργαλειικό στοιχείο, πάντοτε παρόν, αλλά όχι κατ' ανάγκη κυρίαρχο στον ορθολογισμό, τείνει κατά τον 20ό αιώνα να αυτονομηθεί μέσω διαδικασιών όπως η «ολική διοίκηση της ζωής» και η ανάδυση της μαζικής κοινωνίας. Σύμφωνα λοιπόν με αυτή την προσέγγιση, βρισκόμαστε αντιμέτωποι με μια διαδικασία κατά την οποία η εργαλειακή διάσταση της ορθολογικότητας απορροφά σταδιακά όλες τις υπόλοιπες και κυρίως εκείνη που επιτρέπει τη στάθμιση των σκοπών και την αναζήτηση της καθολικότητας. Για μια κριτική ανασυγκρότηση του συγκεκριμένου επιχειρήματος, βλ. Pelluchon, *Les Lumières à l'âge du vivant*, ό.π., σ. 37-67, κεφ. «Raison et domination». Για τη διαφοροποίηση της προσέγγισης της εργαλειακότητας του ορθολογισμού στη *Διαλεκτική του Διαφωτισμού* σε σχέση με άλλα έργα των ίδιων συγγραφέων, βλ. Βίκυ Ιακώβου, «Η Κριτική Θεωρία και η Νεωτερικότητα», στον τόμο Σωκράτης Μ. Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική σκέψη και νεωτερικότητα*, Αθήνα: Gutenberg, 2010, σ. 314.

του κόσμου δεν είναι, λοιπόν, μόνο η άρνηση της διαπλοκής του υπερφυσικού στο ενδοκοσμικό, αλλά επίσης η απουσία νοήματος». ¹⁸⁷⁰

~

Απέναντι σε αυτή τη θεώρηση της δυτικής νεωτερικότητας ο Καστοριάδης διατηρεί, όπως θα δούμε, μια γόνιμη και περίπλοκη σχέση, παραλαμβάνοντας ορισμένα σημεία της και επεξεργαζόμενος κριτικά ορισμένα άλλα. Ορθότερο όμως είναι να ξεκινήσουμε ανασυγκροτώντας τα βασικά στοιχεία της δικής του σύλληψης για τον νεωτερικό κόσμο, ώστε η αντιπαραβολή με την αντίστοιχη βεμπεριανή να τοποθετηθεί στο σωστό πλαίσιο. Όπως έχει επισημάνει ορθά ο Johan Arnason, η εικόνα που σχηματίζει ο Καστοριάδης για τη νεωτερικότητα τελεί σε άμεση συνάφεια με τη γενικότερη οντολογία του για το κοινωνικο-ιστορικό. ¹⁸⁷¹ Κατά συνέπεια, η ανάλυσή του για το φαινόμενο διέρχεται από την ανάδειξη των φαντασιακών σημασιών που το διέπουν και το συγκροτούν.

Η θεμελιώδης θέση του συγγραφέα για τη νεωτερικότητα ¹⁸⁷² είναι ότι αποτελεί το πεδίο πραγμάτωσης της αλληλοδιαπλοκής και της σύγκρουσης δύο αντίθετων φαντασιακών

¹⁸⁷⁰ Colliot-Thélène, *O Max Weber και η ιστορία*, ό.π., σ. 104. Βλ. και σ. 103.

¹⁸⁷¹ Βλ. Johan Arnason, «The Imaginary Constitution of Modernity», *Revue européenne des sciences sociales* 27(86), 1989, σ. 323.

¹⁸⁷² Όπως σημειώσαμε ήδη, και όπως παραδέχονται και οι περισσότεροι μελετητές του φιλοσόφου (βλ. π.χ. το προαναφερθέν κείμενο του Arnason), η καστοριαδική θεώρηση για τη νεωτερικότητα δεν είναι πλήρως επεξεργασμένη. Εντούτοις, στο άρθρο του «Η εποχή του γενικευμένου κομφορμισμού», ο Καστοριάδης προτείνει με επιφυλακτικό και, θα λέγαμε, εξόχως βεμπεριανό τρόπο («ελάχιστα είναι αναγκαίο να υπενθυμίσουμε τον σχηματικό χαρακτήρα κάθε περιοδολόγησης, τους κινδύνους να παραμεληθούν οι συνέχειες και οι διασυνδέσεις ή το πάντα ενυπάρχον “υποκειμενικό στοιχείο”. Αυτό το τελευταίο εκδηλώνεται, κατά τρόπο κεντρικό, στα κριτήρια που επιλέγονται για τη διαίρεση των περιόδων, κριτήρια που συμπυκνώνουν τις φιλοσοφικές και θεωρητικές προϋποθέσεις του μελετητή. Είναι προφανώς ανεξάλειπτο, και ως τέτοιο πρέπει να αναγνωριστεί. Ο καλύτερος τρόπος για να αντιμετωπιστεί είναι να καταστήσουμε αυτές τις προϋποθέσεις όσο το δυνατόν περισσότερο ρητές»), την εξής περιοδολόγηση της νεωτερικότητας: α) *η πρώτη νεωτερικότητα*: από τον 12ο αιώνα και μετά, η επανεμφάνιση, μετά από αιώνες, του προτάγματος της αυτονομίας εκφράζεται μέσα από τη ρήξη με το πνεύμα του Μεσαίωνα, την αυτοσυγκρότηση της πρωτο-αστικής τάξης και των νέων πόλεων, την αμφισβήτηση της παράδοσης β) *η καθεαυτό νεωτερικότητα*: κατά τον 18ο αιώνα, η προαναφερθείσα κίνηση ριζοσπαστικοποιείται και αποκτά συνείδηση του εαυτού της μέσα από τη φιλοσοφία του Διαφωτισμού, ενώ η αμφισβήτηση των θεσμισμένων και παραδεδομένων μορφών επεκτείνεται σε όλα τα πεδία της κοινωνικής ζωής, όχι μόνο με τις διαδοχικές επαναστάσεις, αλλά και με τα κινήματα που αμφισβητούν τις μορφές ιδιοκτησίας, τους έμφυλους ρόλους κ.λπ. Την ίδια στιγμή, ο καπιταλισμός εγκαθιδρύεται ως «ολικό κοινωνικό φαινόμενο», ενώ ο θεσμός της επιχείρησης –άλλο ένα βεμπεριανό στοιχείο– και η γραφειοκρατία προεκτείνουν τη συνολοταυτιστική λογική σε κάθε πεδίο της ζωής. Η κυρίως νεωτερικότητα χαρακτηρίζεται λοιπόν από τις περίπλοκες σχέσεις μεταξύ αυτονομίας και καπιταλισμού γ) *η εποχή του γενικευμένου κομφορμισμού*: η περίοδος μετά το 1950 χαρακτηρίζεται από μια υποχώρηση των κοινωνικών και πολιτικών εντάσεων, τη σταδιακή εξαφάνιση της αμφισβήτησης, την έλλειψη αξιοσημείωτης καλλιτεχνικής, διανοητικής και επιστημονικής δημιουργίας και μια γενικότερη παθητικοποίηση και ιδιώτευση του πληθυσμού.

Στις σελίδες που ακολουθούν, με τον όρο νεωτερικότητα θα αναφερόμαστε στην κατά τον Καστοριάδη κύρια περίοδό της, εκτός αν υπάρχει ρητή αντίθετη διευκρίνιση. Για μια συνοπτική

σημασιών: του *προτάγματος της αυτονομίας*, από τη μία πλευρά, και της *απεριόριστης επέκτασης της ορθολογικής κυριαρχίας*, από την άλλη.¹⁸⁷³ Ο Καστοριάδης συνδέει την πρώτη σημασία με τη δημοκρατία και τη δεύτερη με τον καπιταλισμό. Πράγματι, στην περίοδο από το 1750 μέχρι το 1950, στην οποία ο φιλόσοφος τοποθετεί την κυρίως νεωτερικότητα, υπάρχουν πολλά γεγονότα και στοιχεία, τα οποία μπορούν να ιδωθούν ως σπέρματα της ρητής αμφισβήτησης της παράδοσης και της συνειδητής αυτοθέσμησης της κοινωνίας, ενώ την ίδια στιγμή ο καπιταλισμός φαίνεται να επεκτείνεται και να εγκαθιδρύεται ως παγκόσμια δύναμη.

Αρχίζοντας από το σκέλος της αυτονομίας, μπορούμε πρώτα απ' όλα να αναφερθούμε στις μεγάλες επαναστάσεις, την αμερικανική και τη γαλλική, που επηρεάζουν έμπρακτα τους παραδεδομένους θεσμούς αιώνων και βάζουν στη θέση τους άλλους, τους οποίους συσχετίζουν ρητά με τη βούληση του λαού. Εξάλλου, αυτοί οι τεκτονικοί μετασχηματισμοί δεν θα πρέπει να θεωρηθούν ως στενά πολιτικοί. Οι ρητές πολιτικές κινήσεις εντάσσονται σε μια γενικότερη κίνηση αναστάτωσης και αμφισβήτησης, που αφορά τις βαθύτερες συλλήψεις για τον κόσμο και τη ζωή. Όπως το θέτει με πολύ καστοριαδικό τρόπο ένας από τους ήρωες της *Ιστορίας δύο πόλεων*, του μυθιστορήματος του Dickens για τη Γαλλική Επανάσταση, εκείνη την περίοδο οι άνθρωποι θέτουν «ανήκουστα ερωτήματα».¹⁸⁷⁴

Η κοινωνικοπολιτική αναταραχή πάντως συνεχίζεται και εντός του 19ου αιώνα, την «εποχή των επαναστάσεων»,¹⁸⁷⁵ με κινήσεις και εξεγέρσεις που εναντιώνονται όχι μόνο στα κατάλοιπα των παραδοσιακών εξουσιών, αλλά και σε θεμελιώδεις θεσμούς όπως η ιδιοκτησία ή το ίδιο το κράτος. Ο δε 20ός αιώνας ξεκινά με πρωτοφανείς κοινωνικές ζυμώσεις και πολιτικά κινήματα που είτε καταπνίγονται, όπως η εξέγερση των Σπαρτακιστών στη Γερμανία, είτε «επιτυγχάνουν» –με την έννοια της εγκαθίδρυσης ενός νέου καθεστώτος– και καθορίζουν τα έτη που θα ακολουθήσουν, όπως η επανάσταση στη Ρωσία. Με τα λόγια του Καστοριάδη, οι «θεσμισμένες πολιτικές μορφές τίθενται υπό αμφισβήτηση· νέες μορφές, που συνεπάγονται σημαντικές ρήξεις προς το παρελθόν, δημιουργούνται».¹⁸⁷⁶

Όμως οι δημιουργίες, οι επιτυχίες και οι αποτυχίες των αστικών και στη συνέχεια των εργατικών κινήσεων δεν είναι το μόνο πεδίο στο οποίο παρατηρεί κανείς αναβρασμό και πνεύμα αμφισβήτησης. Στο φιλοσοφικό επίπεδο, το διαφωτιστικό κίνημα θέτει ως στόχο την έξοδο του ανθρώπου από την ετερόνομη κατάσταση στην οποία ο ίδιος είχε φέρει τον εαυτό του, έρχεται σε σύγκρουση με τη θεολογία, προτάσσει το όραμα της ανθρώπινης ελευθερίας. Στη λογοτεχνία και τις τέχνες, με τις περίφημες πρωτοπορίες, «η δημιουργία

παρουσίαση της συγκεκριμένης περιοδολόγησης και ορισμένων σχετικών με αυτή ζητημάτων, βλ. Smith, «Modernity», ό.π., σ. 179-189.

¹⁸⁷³ Βλ. Καστοριάδης, «Η εποχή του γενικευμένου κομφορμισμού», ό.π., σ. 18-20· «Η δύση και ο τρίτος κόσμος», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ό.π., σ. 86. Πρβλ. Arnason, «The Imaginary Constitution of Modernity», ό.π., σ. 326, 327 κ.α· Smith, «Modernity», ό.π., σ. 180, 181, 188.

¹⁸⁷⁴ Charles Dickens, *Ιστορία δύο πόλεων*, μτφρ. Α. Λύτρα, Αθήνα: Αφοί Παπαδόπουλοι, 1999, σ. 337.

¹⁸⁷⁵ Βλ. E.J. Hobsbawm, *1789-1848. Η εποχή των επαναστάσεων*, μτφρ. Μ. Οικονομοπούλου, Α. Κασδαγλή, Αθήνα: ΜΙΕΤ, 2015.

¹⁸⁷⁶ Καστοριάδης, «Η εποχή του γενικευμένου κομφορμισμού», ό.π., σ. 17.

νέων μορφών δεν πολλαπλασιάζεται απλώς, επιδιώκεται συνειδητά δι' εαυτήν».¹⁸⁷⁷ Αντίστοιχες είναι οι εξελίξεις και στις επιστήμες, όπου οι ερευνητικές εργασίες πυκνώνουν και επιταχύνονται και η ορθολογική μελέτη του πραγματικού διευρύνεται, προκειμένου να αποκτήσει πρόσβαση σε νέα πεδία.

Βεβαίως, παράλληλα με όλη αυτή την κίνηση δημιουργίας και αμφισβήτησης, συντελείται η ανάπτυξη και η επέκταση του καπιταλισμού. Η ανάπτυξη νέων τεχνολογιών και η δημιουργία καινούριων μηχανών τροφοδοτεί –και τροφοδοτείται από– τη βιομηχανική παραγωγή ήδη από τον 18ο αιώνα, για να καταλήξει στα τεράστια εργοστάσια, όπου η εργασία δεκάδων χιλιάδων ανθρώπων στην «αλυσίδα παραγωγής» οργανώνεται με τρόπο μηχανιστικό και γραφειοκρατικό. Ο φορντισμός και ο ταιηλορισμός, φαινόμενα με τα οποία έχει ασχοληθεί αναλυτικά ο Καστοριάδης στα κείμενά του της δεκαετίας του 1940 και του 1950,¹⁸⁷⁸ αποτελούν χαρακτηριστικές στιγμές αυτής της διαδικασίας.

Εξάλλου, λαμβάνοντας υπόψη τους μετασχηματισμούς διάφορων νεωτερικών θεσμών που αναπτύσσονται την ίδια περίοδο, όπως το σύγχρονο κράτος, η επιστήμη και η γραφειοκρατία, δεν θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο καπιταλισμός είναι ένα φαινόμενο αποκλειστικά ή έστω κυρίως οικονομικό, μια απλή μεταμόρφωση του τρόπου εργασίας και παραγωγής. Αντίθετα, όπως σημειώνει ο Καστοριάδης παραπέμποντας στον Marcel Mauss, πρόκειται για ένα *fait social total*,¹⁸⁷⁹ ένα ολικό κοινωνικό φαινόμενο που τοποθετεί μια πολύ συγκεκριμένη εκδοχή και θέσμηση της οικονομίας στο επίκεντρο ολόκληρης της κοινωνικής ζωής.

«Ο καπιταλισμός δεν είναι απλώς η ατελείωτη συσσώρευση για τη συσσώρευση, η συνεχής επανάσταση της παραγωγής, του εμπορίου, του χρήματος και της κατανάλωσης. Ενσαρκώνει μια καινούρια κοινωνική φαντασιακή σημασία: την απεριόριστη ανάπτυξη της “ορθολογικής κυριαρχίας”. Μετά από λίγο, αυτή η σημασία διαπερνά και τείνει να διαμορφώσει την ολότητα της κοινωνικής ζωής (π.χ. το Κράτος, τον στρατό, την εκπαίδευση κ.λπ. Με την ανάπτυξη του πυρηνικού καπιταλιστικού θεσμού, της επιχείρησης, υλοποιείται σ' έναν νέο τύπο γραφειοκρατικής ιεραρχικής οργάνωσης. Βαθμηδόν, η γραφειοκρατία των μάνατζερ και των τεχνικών καθίσταται ο κατ' εξοχήν φορέας του καπιταλιστικού προτάγματος».¹⁸⁸⁰

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που μοιάζει σημαντικό να τονιστεί είναι ότι, κατά τη γνώμη του Καστοριάδη, οι δύο κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες της νεωτερικής εποχής, παρόλο που είναι αντίθετες και μη αναγώγιμες η μία στην άλλη, δεν τελούν σε μια σχέση απλής συμπαρουσίας, ούτε μονοσήμαντης σύγκρουσης. Τουναντίον, αλληλοδιαπλέκονται, αλληλομόλυνονται, υπάρχουν, σε έναν τουλάχιστον βαθμό, η μία μέσα στην άλλη και μέσω της άλλης. Αυτή η δυναμική έντασης και συνύπαρξης μπορεί κατά τον στοχαστή εύκολα να καταστεί σαφής στο φιλοσοφικό πεδίο και πιο συγκεκριμένα στη σκέψη του Kant και

¹⁸⁷⁷ Στο ίδιο, σ. 18. Όπως θα σημειώσει λίγες σελίδες αργότερα ο Καστοριάδης, η «“μεταμοντέρνα” τέχνη μάς παρέσχε μια τεράστια υπηρεσία: μας έκανε να δούμε πόσο η μοντέρνα τέχνη ήταν πραγματικά μεγάλη» (σ. 22).

¹⁸⁷⁸ Βλ. παρακάτω, την ενότητα για τη γραφειοκρατία, όπου αναφερόμαστε διεξοδικά σε αυτές τις πραγματεύσεις.

¹⁸⁷⁹ Καστοριάδης, «Η εποχή του γενικευμένου κομφορμισμού», ό.π., σ. 18.

¹⁸⁸⁰ Στο ίδιο (με τροποποίηση της μετάφρασης).

κυρίως του Hegel: από τη μία ο Λόγος προσδιορίζεται ως πηγή ελευθερίας, αυτονομίας και αμφισβήτησης των προκαταλήψεων, από την άλλη, με την αποθέωσή του και την αποχαλίνωσή του, παρουσιάζεται ως το έσχατο μέτρο των πάντων ή και ως η εγγενής ουσία της πραγματικότητας. Έτσι, τίποτα κατ' αρχήν δεν μπορεί και δεν πρέπει να μείνει απρόσιτο στη συνολοταυτιστική σκέψη.¹⁸⁸¹ Έχουμε εδώ την απεριόριστη επέκταση της ορθολογικής κυριαρχίας στη σφαίρα του φιλοσοφικού σκέπτεσθαι,¹⁸⁸² η οποία απολήγει στα γνωστά αποτελέσματα της οντολογίας της καθοριστικότητας.

Ακόμα πιο σημαντικό είναι να αναδείξει κανείς την αλληλομόλυνση της αυτονομίας και της άνευ όρων διεύρυνσης του ορθολογικού ελέγχου στο πεδίο της πολιτικής δράσης. Δεν αναφερόμαστε εδώ τόσο στους τρόπους με τους οποίους οι αγώνες του εργατικού κινήματος ενάντια στο καπιταλιστικό σύστημα κατέστησαν άθελά τους δυνατή την επιβίωση του καπιταλισμού –πάγιο επιχείρημα του Καστοριάδη¹⁸⁸³–, όσο σε αυτό που ο στοχαστής βλέπει ως ουσιώδη συμμετοχή του Marx στο καπιταλιστικό φαντασιακό. Ο Marx, συγγραφέας που αρχικά συναντά το εργατικό κίνημα και στη συνέχεια το επηρεάζει σε ασύλληπτο βαθμό με τα γραπτά του, από τη μία είναι κομιστής ενός προτάγματος αυτονομίας, απελευθέρωσης, όχι απλής θεωρητικής ενατένισης αλλά και πρακτικής αλλαγής του κόσμου· από την άλλη, υιοθετεί βαθιές προκείμενες της καπιταλιστικής λογικής, όπως η αναγκαιότητα της διηνεκούς ανάπτυξης της παραγωγής και των παραγωγικών δυνάμεων, η οποία μάλιστα συλλαμβάνεται ως εγγενώς προοδευτική και απελευθερωτική.

Την ίδια στιγμή, μέσω ιστορικών διαδρομών που είναι βεβαίως ιδιαίτερα περίπλοκες και πολύσημες, αλλά όχι και άσχετες με εγγενείς δυναμικές του μαρξικού έργου, η Ρωσική Επανάσταση θα υποταχθεί σε μια γραφειοκρατία, η οποία θα γεννήσει νέα επίπεδα κοινωνικού ελέγχου και θα στοχεύσει στον προμηθεϊκό εκσυγχρονισμό και τη ριζική εκβιομηχάνιση περιοχών και πληθυσμών που απείχαν πάρα πολύ από τον νεωτερικό τρόπο ζωής. Ολόκληρες τοπικές κουλτούρες και κοινοτικές σχέσεις αιώνων θα ξεριζωθούν βίαια, προκειμένου οι κοινωνικοί μετασχηματισμοί που στη Δύση κράτησαν σχεδόν τρεις αιώνες να πραγματοποιηθούν μέσα σε δύο δεκαετίες, με στόχο ο καπιταλιστικός τρόπος παραγωγής αρχικά να επιτευχθεί και στη συνέχεια να ξεπεραστεί.

Από αυτή την άποψη, το γεγονός ότι σε όλη τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου οι δύο υπερδυνάμεις ανταγωνίζονταν φανερά στον στίβο της μεγέθυνσης της παραγωγής είναι απολύτως χαρακτηριστικό.¹⁸⁸⁴ Μπορούμε λοιπόν να ακολουθήσουμε τον Manuel Cervera-

¹⁸⁸¹ Θα μπορούσε φυσικά να επισημάνει κανείς ότι ο Kant, με τη θεωρία του καταστατικά απρόσιτου για τη σκέψη *Ding an sich*, θέτει κάποια όρια στον Λόγο. Πέρα όμως από τον σχηματικό χαρακτήρα της παραπάνω περιγραφής, η μετάβαση από την καντιανή στην εγγελιανή φιλοσοφία είναι, από αυτή την άποψη, χαρακτηριστική.

¹⁸⁸² Στο ίδιο, σ. 18-19.

¹⁸⁸³ Βλ. ενδεικτικά Καστοριάδη, *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1*, ό.π., σ. 29· Στο *radio libertaire*, ό.π., σ. 24. Πρβλ. Raynaud, «Société bureaucratique et totalitarisme», ό.π., σ. 267.

¹⁸⁸⁴ Σωστά ο Arnason («The Imaginary Constitution of Modernity», ό.π., σ. 328) επισημαίνει εν προκειμένω ότι η καστοριαδική ανάλυση της νεωτερικότητας με όρους φαντασιακών σημασιών επιτρέπει την ορθή κατανόηση της παράλληλης διαδρομής των δυτικών φιλελεύθερων και των ανατολικών κομμουνιστικών καθεστώτων. Αυτή η διαδρομή, με όλες τις διαφορές μεταξύ των δύο πλευρών, συγκλίνει σε κομβικά σημεία στον βαθμό που τα αντιπαρατιθέμενα στρατόπεδα εγγράφονται εντός ενός κοινού φαντασιακού κόσμου.

Marzal στη διατύπωσή του, σύμφωνα με την οποία «το νεωτερικό χειραφετητικό πρόταγμα δεν είναι καθαρό. Για την ακρίβεια, διασχίζεται και διαμορφώνεται απ' άκρη σ' άκρη από ολοκληρωτικά και γραφειοκρατικά αντανάκλαστικά, που απειλούν να καταστρέψουν την αρχική απελευθερωτική πρόθεση».¹⁸⁸⁵

Αντίστοιχες παρατηρήσεις, τέλος, θα μπορούσαν να γίνουν και σε ό,τι αφορά τους δρόμους που ακολούθησε η επιστημονική δραστηριότητα στη Δύση. Χωρίς να θέλουμε να αναπαραγάγουμε απλουστευτικές και στερεοτυπικές διχοτομήσεις που αντιπαραβάλλουν με κάθετο τρόπο την ορθολογικότητα της επιστήμης με τον υποτιθέμενο σκοταδισμό της θρησκείας και των άλλων «εξωεπιστημονικών» δραστηριοτήτων –διχοτομήσεις ο απόλυτος χαρακτήρας των οποίων καταρρέει αμέσως μόλις θυμηθούμε ότι ο Νεύτωνας όχι μόνο εξασκούσε την αλχημεία και ήταν βαθιά θρησκευόμενος, αλλά επιπρόσθετα οι θρησκευτικές πεποιθήσεις του, λόγου χάρη η αντίληψή του για τον Θεό-μαθηματικό, διαδραμάτισαν καθοριστικό ρόλο στις επιστημονικές του πραγματείες–, μπορούμε εντούτοις να σημειώσουμε ότι, ιστορικά, η επιστήμη πράγματι πολύ συχνά ήρθε σε ρήξη με τις παραδοσιακές συλλήψεις του κόσμου και άνοιξε νέους, απελευθερωτικούς δρόμους κατανόησης της πραγματικότητας και παρέμβασης επ' αυτής. Καθώς όμως στον 20ό αιώνα αποχαλινώνεται σταδιακά από κάθε κοινωνικό έλεγχο και αυτονομείται, συντελεί στη δημιουργία νέων μορφών καταπίεσης, παραλογισμού, ακόμη και διακινδύνευσης της ίδιας της ζωής στον πλανήτη.¹⁸⁸⁶

Παρόλες τις προφανείς ελλείψεις, απλουστεύσεις και βίαιες συντομεύσεις που βαραίνουν τις παραπάνω περιγραφές, νομίζουμε πως αυτές αρκούν για να καταστήσουν ορατό το διτλό πρόσωπο του νεωτερικού κόσμου που σκιαγραφεί ο Καστοριάδης. Κατά τη γνώμη μας, το προτέρημα της προσέγγισής του με βάση το σχήμα των δύο αντικρουόμενων αλλά και αλληλένδετων φαντασιακών σημασιών είναι ότι καθιστά δυνατή τη σύνθεση μιας περίπλοκης και δυναμικής εικόνας για το νεωτερικό φαινόμενο, μένοντας μακριά τόσο από τη μονοσήμαντη κριτική, όσο και από την εξίσου μονόπλευρη υπεράσπιση της σύγχρονης κοινωνίας. Η τελευταία παρουσιάζεται ως ένα πεδίο που διέπεται από εντάσεις, ως μια μαγματική πραγματικότητα που αντιστέκεται στις καθαρές διαιρέσεις που δεν αφήνουν

¹⁸⁸⁵ Cervera-Marzal, «Κορνήλιος Καστοριάδης, Μιγκέλ Αμπενσούρ: ποιες είναι οι συγκλίσεις», ό.π., σ. 23. Για τον συγγραφέα, ένα βασικό σημείο τομής μεταξύ της σκέψης των δύο στοχαστών είναι ακριβώς ότι αναδεικνύουν «τη σχέση εσωτερικότητας –και όχι αμοιβαίου αποκλεισμού– μεταξύ της κυριαρχίας και της χειραφέτησης» (σ. 24).

Υπό αυτή την άποψη, έχει ενδεχομένως νόημα να θυμηθούμε ότι, για τον Weber, κάθε σύγχρονο δημοκρατικό κίνημα χαρακτηρίζεται από μια εσωτερική σχάση, καθώς, επιδιώκοντας να θεραπεύσει τις αδικίες της παραδοσιακής εξουσίας, η οποία βασιζόταν στις εμπρόσωπες κυριαρχικές σχέσεις, δεν μπορεί παρά να βάλει στη θέση της μια γραφειοκρατική εξουσία, που χαρακτηρίζεται από αφηρημένες διατάξεις και απρόσωπες δικλείδες ασφαλείας. Έτσι, σε μια μαζική νεωτερική κοινωνία η απελευθερωτική πρόθεση διέρχεται αναγκαστικά μέσα από την εγκαθίδρυση μιας γραφειοκρατίας, πράγμα που οδηγεί σε νέου τύπου αδικίες και προβλήματα. Βλ. Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 57-58, 62-65· βλ. ωστόσο και σ. 72, όπου ο στοχαστής φαίνεται να παραδέχεται ότι η δημοκρατία μπορεί ενίοτε να θέσει και ορισμένα όρια στη γραφειοκρατική εξουσία. Σημειώνεται πάντως ότι, εν προκειμένω, δεν θεωρούμε ότι οι συγκεκριμένες απόψεις του Weber επηρέασαν με κάποιον άμεσο τρόπο τον Καστοριάδη, οπότε η σημείωση είναι περισσότερο μια αντιπαραβολή παρά μια απόπειρα γενεαλογίας.

¹⁸⁸⁶ Βλ. Καστοριάδης, «Πολιτική και οικολογία», ό.π. και «Η τεχνοεπιστήμη», στον τόμο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, ό.π., σ. 147-186.

υπόλοιπο. Αντίστοιχα, κάθε συγκεκριμένη ιστορική περίοδος μπορεί να ερμηνευτεί με βάση την προσωρινή ή περισσότερο διαρκή επικράτηση του ενός φαντασιακού στοιχείου επί του άλλου,¹⁸⁸⁷ ενώ η διαβεβαίωση της ύπαρξης και των δύο αφήνει ανοικτό τον ορίζοντα για μελλοντικές ερμηνείες, επανερμηνείες και δημιουργίες που ενδέχεται να συμπεριλάβουν με διαφορετικό τρόπο ψηφίδες τόσο από τη μία όσο και από την άλλη φαντασιακή σημασία.¹⁸⁸⁸

~

Με αυτά κατά νου, μπορούμε πλέον να προχωρήσουμε στην ανάδειξη των αποστάσεων που χωρίζουν και των διασυνδέσεων που ενώνουν τη βεμπεριανή και την καστοριαδική προσέγγιση. Σε ένα πρώτο επίπεδο, και παρότι ορισμένες φορές ο Καστοριάδης μιλά για τον καπιταλισμό με όρους καταστροφής του νοήματος,¹⁸⁸⁹ η βασική του κριτική προς το βεμπεριανό σχήμα είναι ότι η νεωτερικότητα δεν αποτελεί απλώς μια απο-μάγευση, μια απογύμνωση, μια απόσυρση του μυθικού στοιχείου που αφήνει την ωμή πραγματικότητα να αναδυθεί,¹⁸⁹⁰ αλλά αντίθετα χαρακτηρίζεται από τη θέσμιση των δικών της προσίδιων φαντασιακών σημασιών.

«Ο σύγχρονος κόσμος παρουσιάζεται, επιφανειακά, σαν ο κόσμος που ώθησε, που τείνει να ωθήσει, τον εξορθολογισμό στα όριά του, και ο οποίος επιτρέπει ως εκ τούτου στον

¹⁸⁸⁷ Φερ' ειπείν, ο Καστοριάδης ερμηνεύει την παθητικοποίηση και την προσχώρηση στον κομφορμισμό που χρονολογεί, όπως είδαμε, από το τέλος της δεκαετίας του 1950, ως έκλειψη ή σημαντική υποχώρηση της φαντασιακής σημασίας της αυτονομίας από τον σύγχρονο κόσμο. Αντίστοιχα, περίοδοι όπως ο Μάης του '68 θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως προσωρινή επανεμφάνισή της στο προσκήνιο. Υπό αυτή την άποψη, έχει ενδιαφέρον να σημειωθεί ότι ενώ όσο διαρκούσαν τα γεγονότα του Μάη και τα αμέσως επόμενα χρόνια ο Καστοριάδης τούς απέδιδε τεράστια σημασία (βλ. το κείμενό του «Η προδρομική επανάσταση» στον τόμο Εντγκάρ Μορέν, Κλοντ Λεφόρ, Κορνήλιος Καστοριάδης, *Μάης του '68. Η ρωγμή*, μτφρ. Γ. Καράμπελας, Αθήνα: Ύψιλον, 2018, σ. 97-156), την τελευταία δεκαετία της ζωής του φαίνεται να θεωρεί ότι ο γαλλικός Μάης και τα υπόλοιπα κινήματα του 1960, παρότι συμμετείχαν στην κίνηση της αυτονομίας και συνεπώς στην προσπάθεια να δημιουργήσουν «νέες δυνατότητες της ανθρώπινης ύπαρξης («Τα κινήματα της δεκαετίας του '60», στον ίδιο τόμο, σ. 212), δεν μπόρεσαν να αμφισβητήσουν με έναν συνολικό τρόπο το κοινωνικό κατεστημένο. Αυτό γίνεται σαφές ήδη από το γεγονός ότι η περίοδος της «υποχώρησης στον κομφορμισμό» τοποθετείται, όπως είδαμε, στα τέλη της δεκαετίας του 1950. Αυτή η μετατόπιση, που προφανώς σχετίζεται και με τη διαφορά του κοινωνικο-ιστορικού χρόνου στον οποίο διατυπώνονται κάθε φορά οι παρατηρήσεις του στοχαστή –πολιτικός αναβρασμός από τη μία, υποχώρηση της πολιτικής σύγκρουσης και κλίμα «τέλους της ιστορίας» από την άλλη–, εγείρει ενδιαφέροντα ερωτήματα, η πραγμάτευση των οποίων θα μας απομάκρυνε ωστόσο από το θέμα μας.

¹⁸⁸⁸ Βλ. Arnason, «The Imaginary Constitution of Modernity», ό.π., σ. 334.

¹⁸⁸⁹ Βλ. Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 301: «Σε μια άλλη στιβάδα της πραγματικότητάς του, ο καπιταλιστικός χρόνος είναι χρόνος της σώρευσης, της καθολικής ευθυγράμμισης [...], της καταστροφής της σημασίας, της αδυναμίας στην καρδιά της δύναμης, μιας δύναμης που αδειάζει όσο επεκτείνεται». Βλ. και *Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού*, ό.π., σ. 59. Στην ίδια γραμμή σκέψης μπορούν άλλωστε να συμπεριληφθούν και όλες οι αναλύσεις του Καστοριάδη για την εργασία σε μια γραφειοκρατικά διαρθρωμένη δομή, όπου η πλειονότητα των καθυκόντων παρουσιάζεται να μην έχει νόημα.

¹⁸⁹⁰ Πρβλ. Arnason, «The Imaginary Constitution of Modernity», ό.π., σ. 325.

εαυτό του να περιφρονεί –ή να παρατηρεί με μια περιέργεια από την οποία δεν λείπει ο σεβασμός– τα παράξενα έθιμα, εφευρέσεις και φαντασιακές παραστάσεις των προηγούμενων κοινωνιών. Όμως, παραδόξως, παρά τον ακραίο αυτό “εξορθολογισμό”, ή μάλλον λόγω αυτού, η ζωή στον σύγχρονο κόσμο εξαρτάται εξίσου από το φαντασιακό, όσο και σε οποιονδήποτε άλλο από τους αρχαϊκούς ή ιστορικούς πολιτισμούς». ¹⁸⁹¹

Με μία έννοια, το καστοριαδικό σκεπτικό συγκλίνει εδώ με τις παρατηρήσεις μιας σειράς στοχαστών που υπογραμμίζουν ότι η δυτική νεωτερικότητα δεν συνίσταται απλώς σε μια απόσυρση των παραδεδομένων αξιών και προσανατολισμών, αλλά και σε μια ανάπτυξη άλλων, που χαρακτηρίζουν και νοηματοδοτούν τη ζωή στις σύγχρονες κοινωνίες. ¹⁸⁹²

Παραδείγματος χάρη, ο Παναγιώτης Κονδύλης, σχολιάζοντας το βεμπεριανό επιχείρημα, σημειώνει ότι η νεωτερικότητα δεν έγκειται στην απλή επικράτηση της εργαλειακότητας, αλλά προσδιορίζεται από την άνοδο αξιών όπως η ανάπτυξη της οικονομίας, ο ανθρωπισμός και ο καταναλωτισμός. ¹⁸⁹³ Με ανάλογο τρόπο, ο Etienne Balibar επικαλείται τη μαρξική θέση για τον φετιχισμό του εμπορεύματος για να επισημαίνει ότι ο νεωτερικός κόσμος παραμένει μαγεμένος, ¹⁸⁹⁴ ενώ ο Charles Taylor, στου οποίου το έργο η μελέτη της νεωτερικότητας καταλαμβάνει κεντρική θέση, αναφέρεται σε μεγέθη που συνιστούν τα νεωτερικά κατευθυντήρια πολιτισμικά αγαθά – φερ’ ειπείν την υπευθυνότητα, το συμφέρον, την ορθολογικότητα και την αυτονομία του ατόμου, τα ατομικά δικαιώματα, την αναζήτηση της ευτυχίας, αλλά και την αγορά και την κατανάλωση. ¹⁸⁹⁵

Από τη μεριά του, ο Καστοριάδης, συνεπής προς τη θεώρησή του, που υπαγορεύει ότι κάθε κοινωνία συγκροτείται φαντασιακά, υποστηρίζει ότι και η νεωτερική θεσμίζεται ενσαρκώνοντας ένα μάγμα φαντασιακών σημασιών. ¹⁸⁹⁶ Η ιδιοτυπία εν προκειμένω είναι ότι

¹⁸⁹¹ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 232 (με τροποποίηση της μετάφρασης). Να σημειωθεί, μιας και έχει μια σημασία για το θέμα μας, ότι το πρωτότυπο παράθεμα ξεκινά με τη φράση «Le monde moderne», κάτι που κατά κυριολεξία παραπέμπει στον νεωτερικό και όχι στον σύγχρονο κόσμο. Συνηθίζεται ωστόσο και η πιο χαλαρή χρήση του όρου από τους γάλλους συγγραφείς. Επίσης, τα εισαγωγικά εντός των οποίων τίθεται η λέξη *rationalisation* τη δεύτερη φορά είναι χαρακτηριστικά μιας αμφισημίας της έννοιας της ορθολογικότητας στην οποία αναφερθήκαμε και παραπάνω.

¹⁸⁹² Βλ. Ιακώβου, «Η Κριτική Θεωρία και η Νεωτερικότητα», ό.π., σ. 316. Για τους θεμελιωτές της Κριτικής θεωρίας, η απομάγευση πάει χέρι-χέρι με την εκμάγευση.

¹⁸⁹³ Βλ. Κονδύλης, *Το πολιτικό και ο άνθρωπος*, ό.π., σ. 779, 780, 836, 839.

¹⁸⁹⁴ Βλ. Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Η φιλοσοφία του Μαρξ*, μτφρ. Ά. Στυλιανού, Αθήνα: Νήσος, 1996, σ. 100.

¹⁸⁹⁵ Βλ. την ευσύνοπτη σχετική παρουσίαση του Falk Reckling («Interpreted Modernity. Weber and Taylor on Values and Modernity», ό.π., σ. 166-167), όπου και υπάρχει πλήθος παραπομπών στα έργα του Taylor. Την ίδια στιγμή, αξίζει να σημειώσουμε ότι συγγραφείς όπως η Jane Bennet επιχειρούν να σκεφτούν τρόπους με τους οποίους η σύγχρονη ζωή θα μπορούσε να επαναμαγευτεί – κάτι που δεν θα αποτελούσε επιστροφή στο παρελθόν, αλλά συγκρότηση νέων αυθεντικών νοημάτων και εμπειριών εντός του κόσμου. Βλ. Jane Bennet, *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings, and Ethics*, Πρίνστον: Princeton University Press, 2001.

¹⁸⁹⁶ Σε αυτό το πλαίσιο, έχει νόημα να σημειώσουμε και τη συνάφεια της καστοριαδικής αντίληψης με τη φιλοσοφία του Taylor, βασικό συστατικό της οποίας είναι τα διυποκειμενικά νοήματα που συγκροτούν την κοινωνική πραγματικότητα και τις σχέσεις των ανθρώπων (βλ. «Interpretation and the Sciences of Man», *The Review of Metaphysics* 25(1), Σεπτέμβριος 1971, σ. 27, 29-30, 37). Εκκινώντας από μια επανερμηνεία της εγελιανής έννοιας του αντικειμενικού πνεύματος και υποβαθμίζοντας ή και αναιρώντας τις τελεολογικές συνδηλώσεις που υπάρχουν στον Hegel, ο Taylor αναφέρεται σε νοήματα που ενσαρκώνονται στους κοινωνικούς θεσμούς και συγκροτούν μορφές ζωής. Μάλιστα, υποστηρίζει ότι, πέρα από τις δογματικές απόψεις της κάθε κοινωνίας, οι αξίες που

μία από τις βασικές συνιστώσες αυτού του μάγματος –η «απεριόριστη επέκταση της ορθολογικής κυριαρχίας επί του κόσμου και της φύσης»– θέτει ακριβώς την ορθολογικότητα ως βασικό προσανατολισμό της κοινωνίας. Κατά κάποιον τρόπο, η συνολοταυτιστική λογική παύει να αποτελεί απλώς ένα εργαλείο που χρησιμοποιείται για την επίτευξη άλλων στόχων. Η ανάπτυξη και η καλλιέργειά της γίνεται στόχος καθεαυτόν.

Η νεωτερική κοινωνία αυτοκατανοείται και αυτονομιμοποιείται ως ορθολογική κοινωνία, ως κοινωνικό σύνολο που διαθέτει ορθολογικούς θεσμούς, που καθοδηγείται από τον ορθό λόγο, που πορεύεται ορθολογικά. Βέβαια, όπως έχουμε δείξει σε προηγούμενες ενότητες, για τον Καστοριάδη η ορθολογικότητα μπορεί να είναι μόνο τυπική και εσωτερική σε ένα σύστημα αξιωμάτων – δεν δύναται ποτέ να επιστρέψει στις πρώτες αρχές της και να τις καθαγιάσει. Το ίδιο ωστόσο της νεωτερικής κοινωνίας είναι ότι θέτει την επέκταση της ίδιας της τυπικής ορθολογικότητας ως ένα από τα θεμελιώδη αξιώματά της. Το συνολοταυτιστικό επενδύεται φαντασιακά ως καλό και επιθυμητό καθεαυτόν, ανεξαρτητοποιούμενο από άλλες αξίες και σημασίες. Ο λόγος αυτονομείται – κάτι που, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, σημαίνει ότι γίνεται παράλογος.

«Αυτό που προσφέρεται σαν ορθολογικότητα της σύγχρονης κοινωνίας, είναι απλώς η *μορφή*, οι εξωτερικά αναγκαίες διασυνδέσεις, η διηνεκής κυριαρχία του συλλογισμού. Αλλά σ' αυτούς τους συλλογισμούς της σύγχρονης ζωής, οι προκείμενες δανείζονται το περιεχόμενό τους από το φαντασιακό· και η κατίσχυση του συλλογισμού ως συλλογισμού, η έμμονη ιδέα της αποσπασμένης από τα υπόλοιπα “ορθολογικότητας”, αποτελεί ένα φαντασιακό δεύτερου βαθμού. [...] Σ' αυτήν την πλευρά της ύπαρξής του, ο σύγχρονος κόσμος βασανίζεται απο ένα συστηματικό παραλήρημα – του οποίου η πιο άμεσα αντιληπτή και κατ' ευθείαν απειλητική μορφή είναι η αυτονόμηση της ξέφρενης τεχνικής, που δεν είναι “στην υπηρεσία” κανενός προσδιορισμού σκοπού».¹⁸⁹⁷

Κάνοντας λόγο για τη φαντασιακή σημασία της απεριόριστης επέκτασης της ορθολογικής κυριαρχίας, η οποία ενσαρκώνεται σε φαινόμενα όπως η πίστη στον *a priori* επιθυμητό χαρακτήρα της τεχνολογικής ανάπτυξης και των αυξημένων δυνατοτήτων παρέμβασης στη φύση και στον άνθρωπο, η ακριβής και πλήρης μέτρηση, ταξινόμηση, ποσοτικοποίηση –και εσχάτως *data*-ποίηση– των πάντων, όπως υλοποιείται μέσα από τη γραφειοκρατία και το «επιστημονικό μάνατζμεντ», παλιό και νέο, η πεποίθηση ότι τα παγκόσμια τάξης προβλήματα που δημιουργεί η οικονομική ανάπτυξη μπορούν να επιλυθούν μέσω ακόμα μεγαλύτερης ανάπτυξης, ο Καστοριάδης συλλαμβάνει μια βασική όψη της σύγχρονης ζωής.

διαμορφώνουν την εκάστοτε εποχή εντοπίζονται στο επίπεδο του *habitus* που εσωτερικεύεται από τους ανθρώπους, αλλά και σε «ένα επίπεδο εικόνων που δεν έχουν ακόμα διαμορφωθεί σε δόγμα, για τις οποίες μπορούμε να δανειστούμε έναν όρο που χρησιμοποιείται συχνά από σύγχρονους Γάλλους συγγραφείς: το κοινωνικό φαντασιακό». Charles Taylor, «Two Theories of Modernity», *Public Culture* 11(1), 1999, σ. 167-168. Όπως σημειώνει η Marcela Tovar («The Imaginary Term in Readings about Modernity: Taylor and Castoriadis», ό.π., σ. 32-33) η χρήση του όρου από τους δύο συγγραφείς είναι πολύ συναφής, παρότι στον Καστοριάδη η έννοια έχει ένα περισσότερο οντολογικό status. Σε κάθε περίπτωση, το φαντασιακό δείχνει να αποκτά ολοένα και μεγαλύτερη σημασία στη σκέψη του Taylor αναφορικά με τη νεωτερικότητα, ιδίως αν σκεφτεί κανείς ότι ένα από τα πιο πρόσφατα συγγράμματά του έχει τίτλο *Modern Social Imaginaries*.

¹⁸⁹⁷ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 232.

Ταυτόχρονα, ο φιλόσοφος μας βοηθά να αντιμετωπίσουμε μια αμφισημία που υπήρχε στο βεμπεριανό έργο – από το οποίο, ωστόσο, δανείζεται και εν προκειμένω πολλά. Στον βαθμό που, όπως έχουμε δείξει, η ορθολογικότητα για τον Weber έχει ως επί το πλείστον τυπικό χαρακτήρα και στον βαθμό που, κατά τον ίδιο, η νεωτερικότητα μπορεί να κατανοηθεί ως μια κίνηση εξορθολογισμού της ζωής και απομάγευσης του κόσμου, οφείλει να αναρωτηθεί κανείς ποια ακριβώς είναι η κατεύθυνση αυτού του εξορθολογισμού. Στο βεμπεριανό έργο δεν υπάρχει κάποια ρητή απάντηση σε αυτό το ερώτημα, με αποτέλεσμα να μην αποκλείονται κατ' αρχήν ερμηνείες που βλέπουν στη θεώρησή του για τη νεωτερικότητα την τελική επικράτηση του ορθού λόγου ως τέτοιου και στην απομάγευση την αποκάλυψη της αληθινής, ωμής φύσης της πραγματικότητας.

Νομίζουμε λοιπόν ότι η υπόθεση της ύπαρξης μιας φαντασιακής σημασίας που καθαγιάζει την επέκταση της ορθολογικότητας ως τέτοιας είναι χρήσιμη για την κατανόηση του θεμελιώδους προσανατολισμού των νεωτερικών θεσμών. Υπό αυτή την προοπτική, ο κυρίαρχα εργαλειακός χαρακτήρας των σύγχρονων σχέσεων, ρυθμίσεων και τεχνικών δεν σηματοδοτεί τη μετάβαση από τις μυθολογικές φενάκες του παρελθόντος στην ουσιώδη φύση της θέσμησης, που επιτέλους αποκαλύπτεται, αλλά την ενσάρκωση «μίας από τις ιστορικές μορφές του φαντασιακού».¹⁸⁹⁸ Η λατρεία της γυμνής αποτελεσματικότητας προϋποθέτει τη φαντασιακή καταξίωσή της. Με άλλα λόγια, μπορεί η επιστήμη και η τεχνική να απομάγευσαν τον κεραυνό, μαγεύτηκαν όμως οι ίδιες στη θέση του.¹⁸⁹⁹

Σε μια πρώτη εκτίμηση, λοιπόν, η θεώρηση του Καστοριάδη για τη νεωτερικότητα φαίνεται να τελεί σε μια σχέση κριτικής αλληλεπίδρασης με την αντίστοιχη του Weber, καταδεικνύοντας ότι ο εξορθολογισμός δεν προϋποθέτει –και δεν επιφέρει– την απομάγευση, αλλά την ηγεμονία μιας νέας δέσμης φαντασιακών σημασιών. Αυτό είναι φυσικά σωστό. Προχωρώντας όμως λίγο βαθύτερα, αυτό που προκαλεί έκπληξη είναι ότι δεν έχει μέχρι στιγμής αναδειχθεί επαρκώς η βαθιά συνάφεια που διαφαίνεται μεταξύ της εξορθολογιστικής πτυχής του νεωτερικού φαντασιακού, όπως τη σκιαγραφεί ο Καστοριάδης, και ορισμένων βασικών ποιιοτήτων και στάσεων ζωής τις οποίες ο Weber αποδίδει στη θρησκευτική ηθική του Προτεσταντισμού.

Πράγματι, συγγραφείς όπως ο Arnason, ο Smith και ο Παπαδημητρόπουλος, παρότι καταπιάνονται συγκεκριμένα με τα ζητήματα της νεωτερικότητας και της ορθολογικής κυριαρχίας στον Καστοριάδη, δεν επισημαίνουν κάτι σχετικό.¹⁹⁰⁰ Αν, ωστόσο, θυμηθούμε

¹⁸⁹⁸ Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 232.

¹⁸⁹⁹ Βλ. Κτενάς, «Η πολυθεΐα των αξιών του Μαξ Βέμπερ και ο “ορθολογισμός” της εποχής μας», ό.π., σ. 117.

¹⁹⁰⁰ Ο Arnason («The Imaginary Constitution of Modernity», ό.π., σ. 329) σημειώνει ότι οι αναλύσεις του Weber και του Sombart, στον βαθμό που αναφέρονται στο «πνεύμα» του καπιταλισμού μπορούν να αποτελέσουν αφετηρία για μια γόνιμη σύγκριση με τη θεώρηση του Καστοριάδη. Στη συνέχεια προτιμά όμως να συγκρίνει την καστοριαδική σύλληψη με τις παρατηρήσεις του Sombart για την πρόσμιξη ρομαντικών και αστικών στοιχείων στο ήθος του καπιταλισμού, παρά να αναφερθεί στις βεμπεριανές αναλύσεις. Αντίθετα, ο Gérald Berthoud, σε ένα κείμενο όχι τόσο σχετικό με το θέμα μας («Conformisme de la pensée et exigence d'inventivité», στον τόμο Pascal Bridel (επιμ.), *Dans l'invention dans les sciences humaines. Hommage à Giovanni Busino*, Γενεύη: Labor et Fides, 2004, σ. 52), επισημαίνει σε μια υποσημείωση κάτι συναφές, αναφέροντας πως για τον Καστοριάδη ο καπιταλισμός δεν είναι απλώς μια εξελιγμένη μορφή συσσώρευσης πλούτου –«κάτι που το είχε ήδη δείξει ο Weber με μεγάλη καθαρότητα»–, αλλά προϋποθέτει και μια ώθηση προς την

ότι η φαντασιακή σημασία που στέκεται απέναντι στο πρόταγμα της αυτονομίας εντός του μάγματος νεωτερικού φαντασιακού είναι η «επέκταση της ορθολογικής κυριαρχίας επί της φύσης και της κοινωνίας»,¹⁹⁰¹ τότε, διαβάζοντας τις βεμπεριανές περιγραφές για την προτεσταντική *Lebensführung*, δεν μπορούμε παρά να εντυπωσιαστούμε, ήδη σε λεξιλογικό επίπεδο. Ο Προτεσταντισμός –ή, για να είμαστε ακριβείς, συγκεκριμένες πρακτικές ερμηνείες του– απαιτεί μια ορθολογική τιθάσευση των ορμών,¹⁹⁰² μια ασκητικού τύπου μεθοδικότητα και συστηματικότητα στην οργάνωση όχι μόνο της οικονομίας, αλλά και κάθε περιοχής του βίου.¹⁹⁰³ Ακόμα πιο χαρακτηριστικά, σε ένα σημείο όπου ο Weber συζητά τις μορφές της ορθολογικότητας που φέρνει στην ύπαρξη καθεμία από τις παγκόσμιες θρησκείες, υπογραμμίζει: «Ο κομφουκιανός ορθολογισμός σήμαινε ορθολογική προσαρμογή στον κόσμο. Ο ορθολογισμός των πουριτανών, ορθολογική *κυριάρχηση* [Beherrschung] του κόσμου».¹⁹⁰⁴

Πράγματι, δεδομένης της ενδοκοσμικής κατεύθυνσης του ασκητισμού του –η οποία αντιπαραβάλλεται, λόγου χάρη, στη φυγοκοσμία του βουδιστικού ασκητισμού–, ο Προτεσταντισμός συντελεί στη συγκρότηση ενός τρόπου ζωής δραστήριου, ενεργητικού, ελεγχόμενου, που στοχεύει στην αποτελεσματική παρέμβαση επί της ύλης της πραγματικότητας. Ο Robert Collins έχει σε αυτό το σημείο συλλάβει εξαιρετικά την ουσία της βεμπεριανής περιγραφής, δίνοντας έμφαση στην ενεργητικότητα του καπιταλιστικού πνεύματος¹⁹⁰⁵ και κάνοντας λόγο για οιονεί *ακτιβιστική* συμπεριφορά που τείνει στην κυριάρχηση του κόσμου¹⁹⁰⁶ και στον ορθολογικό μετασχηματισμό του.¹⁹⁰⁷

Άλλωστε, και ο ίδιος ο Καστοριάδης φαίνεται να αναγνωρίζει αυτή τη συγγένεια. Συχνά, μιλώντας για τη φαντασιακή σημασία της διεύρυνσης του ορθολογικού ελέγχου, τη συσχετίζει με το έργο του Weber, αλλά και του Marx.¹⁹⁰⁸ «μια ριζικά καινούρια φαντασιακή

ορθολογική κυριαρχία, που ξεκινά από την οικονομική σφαίρα και επεκτείνεται σε όλες τις σφαίρες της ζωής. Πρβλ. και Ingerid Straume, Giorgio Baruchello, «Creation, Rationality and Autonomy: A brief introduction», στον τόμο *Creation, Rationality and Autonomy: Essays on Cornelius Castoriadis*, ό.π., σ. 19, όπου ο Weber αναφέρεται ως «η μεγάλη πηγή έμπνευσης» του Καστοριάδη και επισημαίνεται ότι και οι δύο θεωρούν την ορθολογικότητα ως συγκροτητικό στοιχείο της νεωτερικότητας, αλλά χωρίς αυτή η απόφαση να επεξηγείται περαιτέρω.

¹⁹⁰¹ Πρβλ. *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 386, όπου γίνεται λόγος για «την ιδιαίτερη φαντασιακή παράσταση, σύμφωνα με την οποία ό,τι είναι είναι “ορθολογικό” (και ιδιαίτερα μαθηματικοποιήσιμο), ό,τι υπάρχει προς γνώσιν είναι αυτοδικαίως εξαντλητικό και ο σκοπός της γνώσεως είναι εξουσιασμός και η κατοχή της φύσεως» (με προσθήκη μιας λέξης που είχε παραληφθεί στη μετάφραση).

¹⁹⁰² Weber, *Κοινωνιολογία της θρησκείας*, ό.π., σ. 356.

¹⁹⁰³ Στο ίδιο, σ. 362, 364. Για τον γάμο ως έναν τρόπο ορθολογικής ανατροφής των παιδιών, βλ. σ. 366.

¹⁹⁰⁴ Weber, «Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen», ό.π., σ. 534.

¹⁹⁰⁵ Collins, *Max Weber. A Skeleton Key*, ό.π., σ. 62, 63.

¹⁹⁰⁶ Στο ίδιο, σ. 71.

¹⁹⁰⁷ Στο ίδιο, σ. 112. Πρβλ. Kalberg, *Αναζητώντας το πνεύμα της αμερικανικής δημοκρατίας*, ό.π., σ. 49, υποσημ. 10, όπου σημειώνεται ότι οι χαρακτηρισμοί «πειθαρχημένος, αναλαμβάνων πρωτοβουλίες, ακτιβιστής» κ.λπ. που χρησιμοποιεί ο συγγραφέας για να αναφερθεί στον ανθρωπολογικό τύπο που διαμορφώνει η προτεσταντική ηθική αφορούν τη δυνατότητά του «να οργανώνει τη δραστηριότητα με έναν πρότυπο και συστηματικό τρόπο».

¹⁹⁰⁸ Σημειώνεται ότι ένα αντίστοιχο μοτίβο απαντά και στα έργα των Adorno και Horkheimer, οι οποίοι επίσης αντλούν συστηματικά από τη μαρξική και βεμπεριανή παράδοση. Ο εξορθολογισμένος έλεγχος επί της κοινωνίας και της φύσης βρίσκεται στο επίκεντρο της *Διαλεκτικής του Διαφωτισμού*,

σημασία δημιουργείται στη Δυτική Ευρώπη: η σημασία της απεριόριστης επέκτασης της ορθολογικής κυριαρχίας. Παρά τον Μαρξ και τον Βέμπερ, η ιστορία της μένει να γραφεί». ¹⁹⁰⁹ Ενίοτε μάλιστα είναι πιο συγκεκριμένος, αναλύοντας τρόπον τινά την εν λόγω φανταστική σημασία σε δύο συνιστώσες και αποδίδοντας στο μαρξικό έργο το σκέλος της απεριόριστης ανάπτυξης και στο βεμπεριανό εκείνο του εξορθολογισμού. Όπως σημειώνει, τον 17ο αιώνα αιώνα αναδύεται «μια καινούργια κοινωνική φανταστική σημασία, που είναι θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ψυχής του καπιταλισμού: η απεριόριστη επέκταση της “ορθολογικής” κυριαρχίας. Αυτό εμφανίζεται στην αρχή ως απεριόριστη επέκταση ή τάση για επέκταση των παραγωγικών δυνάμεων –πράγμα που είδε πολύ καλά ο Μαρξ– και γίνεται γρήγορα “εξορθολογισμός” όλης της κοινωνικής ζωής – πράγμα που είδε πολύ καλά ο Max Weber. Διότι δεν υπάρχουν μόνον οι παραγωγικές δυνάμεις· πρέπει να αποκατασταθεί επίσης ένας “ορθολογικός” έλεγχος πάνω στη ζωή των πολιτών, την οικογενειακή ζωή, την εκπαίδευση των παιδιών, την επικοινωνία και την πληροφόρηση κτλ». ¹⁹¹⁰

Εν είδει προσωρινού συμπεράσματος, θα λέγαμε λοιπόν ότι η καστοριαδική θεώρηση της νεωτερικότητας –και πιο συγκεκριμένα το σκέλος της που αφορά την προέλαση και την κυριαρχία της εργαλειακής λογικής– μπορεί από ορισμένες σημαντικές απόψεις να συσχετιστεί με την κριτική και την επανεπεξεργασία των σχετικών πραγματεύσεων του Weber. Ο Καστοριάδης πράγματι συμπληρώνει ή και διορθώνει τον Weber σε ό,τι αφορά τη θεματικής της απομάγευσης, δείχνοντας ότι ο σύγχρονος κόσμος, παρά τα φαινόμενα, είναι εξίσου βουτηγμένος μέσα στο φανταστικό όσο και οποιοσδήποτε άλλος. ¹⁹¹¹ Προκειμένου όμως να ανασυγκροτήσει τα στοιχεία αυτού του ειδικά νεωτερικού φανταστικού, βασίζεται σε μεγάλο βαθμό στη βεμπεριανή έμφαση στην τάση της ορθολογικής κυριάρχησής του κόσμου, την οποία ο τελευταίος συνδέει με το αποτύπωμα του Προτεσταντισμού στον σύγχρονο κόσμο.

Με βάση αυτή την παρατήρηση, μπορούμε να κατανοήσουμε καλύτερα και ορισμένα σημεία του καστοριαδικού έργου σαν αυτό στο οποίο ο διανοητής υποστηρίζει ότι η

όπως και άλλων έργων που εξετάζουν κριτικά τη νεωτερικότητα. Ενδιαφέρον έχει εξάλλου να παρατηρήσουμε πως στο έργο των δύο θεμελιωτών της Σχολής της Φρανκφούρτης τονίζεται ότι η κυριάρχηση της φύσης αφορά και τη φύση στο εσωτερικό του ανθρώπου, δηλαδή την ψυχοσωματική του ζωή. Βλ. Ιακώβου, «Η Κριτική Θεωρία και η Νεωτερικότητα», ό.π., σ. 307-309.

¹⁹⁰⁹ Καστοριάδης, «Πολυπλοκότητα, μάγματα, ιστορία», ό.π., σ. 341· πρβλ. *Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας*, ό.π., σ. 52.

¹⁹¹⁰ Καστοριάδης, «Οι φανταστικές σημασίες», ό.π., σ. 113.

¹⁹¹¹ Παρ’ όλα αυτά, θα πρέπει να επισημάνουμε και μια λεπτή διάσταση την οποία η ανάλυση του Καστοριάδη ίσως δεν συλλαμβάνει πλήρως: ο ιδιαίτερος τρόπος με τον οποίο το νεωτερικό, εξορθολογιστικό φανταστικό συγκροτεί τον κόσμο διαφέρει σε σημαντικό βαθμό από μια θρησκευτικού τύπου σύλληψη και θέσμιση της πραγματικότητας. Ήδη στο επίπεδο των ψυχικών στάσεων των υποκειμένων απέναντι στη ζωή και τα πράγματα, είναι εντελώς διαφορετικό να θεωρεί κανείς ότι ο κόσμος φέρει το εγγενές νόημα που του έχει προσδώσει ένας Θεός σε σχέση με το να θεωρεί ότι τέτοιο νόημα δεν υπάρχει και δεν γίνεται να υπάρξει. Παρότι πράγματι, όπως επιμένει ο Καστοριάδης (βλ. π.χ. *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, ό.π., σ. 240-241), και οι δύο θεσμίσεις είναι φανταστικές, η μεταξύ τους διαφορά είναι στην πραγματικότητα άλλου τύπου και ενδεχομένως άλλης τάξης από τη διαφορά ανάμεσα σε δύο θρησκευτικά φανταστικά. Το δύσκολο αυτό σημείο, που συνεπάγεται ότι η έννοια της απομάγευσης μπορεί να έχει μια αναλυτική χρησιμότητα παρά το γεγονός ότι και η νεωτερική εποχή είναι εμβλαπτισμένη στο φανταστικό, απαιτεί σίγουρα περαιτέρω επεξεργασία.

ευκολία με την οποία κατανοούμε τους στόχους και τις σημασίες που διατρέχουν τις καπιταλιστικές κοινωνίες δεν οφείλεται μόνο στο ότι συμμετέχουμε και οι ίδιοι στο φαντασιακό τους, όντας σε τεράστιο βαθμό διαμορφωμένοι από αυτό, αλλά και στο ότι η «ίδια η φύση των “στόχων” του καπιταλιστικού συστήματος και τα μέσα που χρησιμοποιεί (όπως και, γενικότερα, του κόσμου που κατασκευάζει) το καθιστούν σε μεγάλο βαθμό υπαγόμενο σε θεωρήσεις συνολοταυτιστικής λογικής (*Zweckrationalität*)».¹⁹¹² Όπως είδαμε και νωρίτερα, η ιδέα ότι στον νεωτερικό κόσμο τείνουν να κυριαρχήσουν οι ορθολογικές κατά τον σκοπό πράξεις προέρχεται απευθείας από το βεμπεριανό έργο και τους σχολιαστές του.

Από την άλλη μεριά, ο Καστοριάδης φροντίζει να συμπληρώσει την εικόνα του νεωτερικού φαντασιακού με την ανάδειξη του προτάγματος της αυτονομίας, που συγκρούεται, συνυπάρχει, αλληλοδιαπλέκεται, υπονομεύει και υπονομεύεται από τη σημασία του απεριόριστου ορθολογικού ελέγχου – μια πλευρά που στα κείμενα του Weber είναι μάλλον παραμελημένη. Η διαρκής διεκυστίνδα ανάμεσα σε αυτά τα δύο διαφορετικά προτάγματα, αυτές τις δύο αντιτιθέμενες φαντασιακές σημασίες μπορεί να φωτιστεί καλύτερα αν στραφούμε στην εξέταση του ζητήματος της γραφειοκρατίας. Πρόκειται για ένα ζήτημα το οποίο διαδραματίζει τεράστιο ρόλο στο έργο και των δύο στοχαστών, ενώ ταυτόχρονα αποτελεί σημείο συνάντησης της πολιτικής, της εξουσίας και της νεωτερικότητας. Ως εκ τούτου, μπορεί να ολοκληρώσει με τον καλύτερο τρόπο το κεφάλαιό μας.

Γραφειοκρατία: εξορθολογισμός ή ανορθολογισμός;

*Η γραφειοκρατία είναι «ορθολογικού» χαρακτήρα: η συμπεριφορά της καθορίζεται από κανόνες, σκοπούς, από χειρισμό μέσων και από «αντικειμενική» απρόσωπη υφή».*¹⁹¹³

Max Weber

*Εκεί όπου ο Μαρξ είχε δει μια «επιστημονική οργάνωση», και ο Μαξ Βέμπερ τη μορφή της «ορθολογικής» εξουσίας, έπρεπε να δει κανείς την ακριβή αντίθεση κάθε «λόγου», τη συνεχή μαζική παραγωγή του παραλόγου».*¹⁹¹⁴

Κορνήλιος Καστοριάδης

Οι αναλύσεις του Max Weber για τη γραφειοκρατία είναι από τις πιο διάσημες στη σχετική βιβλιογραφία. Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι ο Weber αποτελεί έναν από τους

¹⁹¹² Castoriadis, «The Social-Historical. Mode of Being, Problems of Knowledge», ό.π., σ. 44.

¹⁹¹³ Κοινωνιολογία της εξουσίας, ό.π., σ. 90.

¹⁹¹⁴ Η γραφειοκρατική κοινωνία 1, ό.π., σ. 44.

«υποχρεωτικούς συνομιλητές» κάθε συγγραφέα που επιχειρεί να καταπιαστεί με αυτό το ζήτημα.¹⁹¹⁵ Την ίδια στιγμή, λιγότερο γνωστό είναι ίσως το γεγονός ότι η ανάλυση του γραφειοκρατικού φαινομένου αποτέλεσε επίσης μία από τις βασικές θεματικές του έργου του Κορνήλιου Καστοριάδη, στο σημείο που ο ίδιος να αναφέρει ότι η γραφειοκρατία αποτελούσε «το θεμελιώδες πρόβλημα της εποχής μας».¹⁹¹⁶

Παρότι σε μια πρώτη, επιφανειακή προσέγγιση του ζητήματος θα έτεινε κανείς να πιστέψει ότι οι προσεγγίσεις των δύο στοχαστών για το γραφειοκρατικό φαινόμενο αντιπαράτιθενται μετωπικά, καθώς ο Weber βλέπει τη γραφειοκρατία ως το πλέον προωθημένο σημείο της εξορθολογισμένης διοίκησης, ενώ ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι η γραφειοκρατική οργάνωση αποτελεί το βασίλειο του ανορθολογισμού, στην πραγματικότητα τα πράγματα είναι αρκετά πιο σύνθετα. Στις σελίδες που ακολουθούν θα υποστηρίξουμε ότι, αν ο Καστοριάδης φτάνει πράγματι σε ένα εντελώς διαφορετικό συμπέρασμα σε σχέση με τον Weber, το κάνει εντούτοις βασιζόμενος σε μεγάλο βαθμό στις αναλύσεις και τις διαισθήσεις του τελευταίου.

Ταυτόχρονα, παρότι η γραφειοκρατία εκ πρώτης όψεως φαντάζει ίσως σαν ένα πολύ τεχνικό και καθημερινό πρόβλημα, σαν ένα πεζό μέγεθος που αφορά τετριμμένες υποθέσεις και ως εκ τούτου δεν προσφέρεται για ενδελεχείς κοινωνικοπολιτισμικές αναλύσεις, οι δύο συγγραφείς δεν την αντιμετωπίζουν ως τέτοιο. Εντελώς αντίθετα, επιχειρούν να τη συσχετίσουν με ευρύτερες δυναμικές της νεωτερικότητας και των σύγχρονων καπιταλιστικών κοινωνιών, αλλά και να αναδείξουν το νοηματικό στοιχείο που εμπλέκεται στη συγκρότησή της. Όπως θα δείξουμε, η γραφειοκρατική προέλαση αποτελεί έκφραση και υλοποίηση του πνεύματος του καπιταλισμού, κατά τον Weber, ή αλλιώς του καπιταλιστικού φαντασιακού, κατά τον Καστοριάδη.

Προκειμένου όμως να φτάσουμε εκεί, θα πρέπει να πάρουμε τα πράγματα με τη σειρά. Αρχικά, θα παρουσιάσουμε συνοπτικά τις απόψεις του Weber για τη γραφειοκρατία. Στη συνέχεια, θα εκθέσουμε εν συντομία εκείνες του Καστοριάδη, προσπαθώντας παράλληλα να αναδείξουμε τις κρίσιμες μεταξύ τους επισυναψείς. Τέλος, εν είδει επιλόγου, θα αναφερθούμε στη διέξοδο που επιχείρησε ο καθένας από τους δύο στοχαστές να βρει από τον γραφειοκρατικό λαβύρινθο, αλλά και σε ορισμένες προκλήσεις για τις θέσεις τους που κομίζουν οι πρόσφατες μεταμορφώσεις της νεοφιλελεύθερης κοινωνίας.

~

Για τον Weber, η γραφειοκρατία δεν είναι ένα φαινόμενο που έπεσε εξ ουρανού. Αντιθέτως, αποτελεί ένα χαρακτηριστικό που συνδέεται με τον πιο στενό τρόπο με την

¹⁹¹⁵ Βλ. ενδεικτικά Νίκος Π. Μουζέλης, *Γραφειοκρατία και οργάνωση. Ανάλυση των σύγχρονων θεωριών*, μτφρ. Ευ. Σοφούλη, Αθήνα, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2009, σ. 56, 68-83, 98-112. Για τον τρόπο με τον οποίο διάφοροι μεταγενέστεροι συγγραφείς συνομιλούν με τη βεμπεριανή παράδοση, βλ. σ. 120-152.

¹⁹¹⁶ Παρατίθεται από τον Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 146.

εξέλιξη της δυτικής ιστορίας. Κάθε συζήτηση για τη γραφειοκρατία, λοιπόν, θα πρέπει να ξεκινά από την ένταξή της στο ευρύτερο σύμπαν της νεωτερικότητας στη Δύση, όπως αυτό σκιαγραφήθηκε νωρίτερα. Με άλλα λόγια, η γραφειοκρατία έρχεται να βρει τη θέση της μέσα στον κόσμο του προελαύνοντος εξορθολογισμού, της απομάγευσης και της υπολογισιμότητας. Υπό αυτή την έννοια, το όνομά της στις περισσότερες ευρωπαϊκές γλώσσες (*bureaucracy*, *bureaucratie*, *Bürokratie*) δεν είναι τυχαίο: πρόκειται για το κράτος, την εξουσία, της *bruna*, που τον 14ο αιώνα δήλωνε το χοντρό καφέ χαλί πάνω στο οποίο γίνονταν οι λογαριασμοί, με αποτέλεσμα στη συνέχεια να σημάνει τον πίνακα των λογαριασμών και τελικά τον τόπο όπου αυτοί λάμβαναν χώρα.¹⁹¹⁷ Η γραφειοκρατία, συνεπώς, αποτελεί έκφραση αλλά και παράγοντα περαιτέρω επέκτασης των βασικών χαρακτηριστικών της δυτικής νεωτερικότητας.

Τι ακριβώς σημαίνει όμως γραφειοκρατία για τον Weber; Πρόκειται μήπως, σύμφωνα με τη σημασία που έχει αποκτήσει η λέξη στην καθημερινή γλώσσα, για την ταλαιπωρία, την αναμονή σε ατελείωτες ουρές, τους στιβαγμένους φακέλους; Κάθε άλλο. Για τον στοχαστή, η γραφειοκρατική διοίκηση παρουσιάζει τα εξής κύρια χαρακτηριστικά:¹⁹¹⁸

1. Είναι οργανωμένη με βάση *διαρκείς υπηρεσίες* που έχουν *πάγιες αρμοδιότητες*. Οι γραφειοκρατικές υπηρεσίες δεν διεκπεραιώνουν δηλαδή τις υποθέσεις τους ως πάρεργα, «παρεμπιπτόντως», αντιθέτως υπάρχουν εξειδικευμένα γραφεία με υπαλλήλους που αναλαμβάνουν με μόνιμο τρόπο συγκεκριμένες κατηγορίες υποθέσεων.
2. Υπάρχει αυστηρή *ιεραρχία* αξιωμάτων, μισθών και συντάξεων. Κάθε βαθμίδα λογοδοτεί στην ανώτερη, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι οι ανώτεροι ρυθμίζουν τις υποθέσεις των υφισταμένων τους, καθώς, όπως αναφέρθηκε, κυριαρχεί το ιδανικό της εξειδίκευσης. Για τις υπηρεσίες τους, οι υπάλληλοι αμείβονται με τακτικό μισθό ανάλογα με τον βαθμό τους. Τους δίνεται, όπως λέγεται, η δυνατότητα μιας *σταδιοδρομίας*.
3. Στις γραφειοκρατικές υπηρεσίες παρουσιάζεται έμφαση στα έγγραφα αρχεία, που χρησιμοποιούνται για τους υπολογισμούς και τη διεκπεραίωση των υποθέσεων. Οι υπάλληλοι, τα έγγραφα και ο απαραίτητος εξοπλισμός οργανώνονται σε *γραφεία* και *λογιστήρια*. Τα γραφεία αυτά είναι απολύτως διαχωρισμένα από την ιδιωτική σφαίρα του υπαλλήλου, σε αντίθεση με ό,τι συνέβαινε σε παλαιότερες φάσεις της οικονομικής οργάνωσης της κοινωνίας. Λόγου χάρη, στο πλαίσιο μιας αγροτικής οικονομίας, ο οίκος περιελάμβανε ενδεχομένως και τα ζώα του σπιτιού, τα οποία ανήκαν στους χωρικούς που τα εκμεταλλεύονταν.
4. Εντελώς αντίθετα, ένα βασικό χαρακτηριστικό της γραφειοκρατικής οργάνωσης είναι ο *πλήρης διαχωρισμός του ανθρώπου από τα «εργαλεία» της εργασίας του*. Όπως έχουμε ήδη σημειώσει, ο Weber δανείζεται εν προκειμένω τη μαρξική ιδέα του χωρισμού των εργατών από τα μέσα παραγωγής και την επεκτείνει σε ολόκληρη την κοινωνία: στον υπάλληλο δεν ανήκουν οι σφραγίδες και τα έγγραφα

¹⁹¹⁷ Βλ. Christophe Premat, «L'analyse du phénomène bureaucratique chez Castoriadis», *Tracés* 1, 2002, διαθέσιμο στο <<https://traces.revues.org/4131>>.

¹⁹¹⁸ Για τα χαρακτηριστικά της γραφειοκρατίας παραπέμπουμε στο Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 24 κ.ε.

που χρησιμοποιεί, στον στρατιώτη δεν ανήκουν τα όπλα τα οποία χειρίζεται, στον επιστήμονα δεν ανήκει το εργαστήριό του. Κι αυτό γιατί, όπως θα αναφερθεί επανειλημμένα, η γραφειοκρατική οργάνωση δεν αφορά μόνο τη διοίκηση του κράτους, αλλά και –ιδίως– της καπιταλιστικής επιχείρησης, όπως και του στρατού, της εκκλησίας, των εκπαιδευτικών θεσμών κ.λπ. Γενικότερα, στη νεωτερικότητα, καθώς το κράτος αναλαμβάνει τη ρύθμιση ολοένα και περισσότερων περιοχών της ζωής, το σύνολο του βίου τείνει να γραφειοκρατικοποιηθεί, κάτι που σημαίνει ότι αυξάνει επίσης ο διαχωρισμός της προσωπικής από την επαγγελματική ζωή των ανθρώπων.

5. Η αντιμετώπιση των υποθέσεων που φτάνουν στα χέρια της γραφειοκρατίας γίνεται με βάση *γενικούς, σταθερούς και αφηρημένους κανόνες* με στόχο την επίτευξη ενός *αντικειμενικού και απρόσωπου σκοπού*. Η κάθε επιμέρους υπόθεση δεν αντιμετωπίζεται ως πρόβλημα ενός συγκεκριμένου ανθρώπου, αλλά ως υποπερίπτωση που υπάγεται στη γενική νόρμα, χωρίς να λαμβάνονται υπ' όψιν τα προσωπικά πάθη, οι συμπάθειες, οι ιδιαιτερότητες του κάθε ατόμου. Το *απρόσωπο* είναι ένα εξαιρετικά σημαντικό στοιχείο της γραφειοκρατικής διοίκησης και κινείται αμφίδρομα. Αφορά τη συμπεριφορά του υπάλληλου προς τον διοικούμενο, αλλά και την προσδοκία του διοικούμενου από τον υπάλληλο. Όπως παρατηρεί πετυχημένα ο Raymond Aron, αν ένας διοικητικός υπάλληλος αρχίσει εν ώρα υπηρεσίας να μας μιλά για τις διακοπές ή τα παιδιά του, δηλαδή για ζητήματα προσωπικά, θα αγανακτήσουμε, καθώς αναμένουμε από αυτόν να λειτουργεί όχι ως πρόσωπο, αλλά σαν γρανάζι μιας μηχανής.¹⁹¹⁹
6. Τέλος, η γραφειοκρατική οργάνωση χαρακτηρίζεται από την *κυριαρχία της εξειδίκευσης*. Απαιτείται ολοένα και μεγαλύτερος καταμερισμός της εργασίας, ώστε οι θέσεις να καλύπτονται από ανθρώπους με προσόντα που αφορούν συγκεκριμένα τη θέση τους. Αυτό εξασφαλίζεται μέσω της εκπαίδευσης, που επίσης ωθείται με αυτόν τον τρόπο σε μια στροφή προς την εξειδίκευση: είτε αναφερόμαστε στον κρατικό υπάλληλο που οφείλει να γίνει ειδικός στη διεκπεραίωση συγκεκριμένων υποθέσεων, είτε στον επόπτη, τον τεχνικό ή τον υπάλληλο που πρόκειται να αναλάβει ένα συγκεκριμένο πόστο στο πλαίσιο της μεγάλης καπιταλιστικής επιχείρησης, η εκπαίδευση οφείλει πλέον να παράσχει όχι εγκυκλοπαιδικές, αλλά εκμεταλλεύσιμες και συγκεκριμένες γνώσεις, η πρόσκτηση των οποίων πιστοποιείται μέσα από θεσμούς επίσης εξειδικευμένων εξετάσεων.

Έχοντας σημειώσει μερικά από τα βασικά χαρακτηριστικά του γραφειοκρατικού τρόπου οργάνωσης, θα πρέπει να αναφερθούμε συνοπτικά και σε διάφορους παράγοντες της νεωτερικότητας που συνδέονται, σύμφωνα με τον Weber, με την ανάδυση της γραφειοκρατίας. Δεν αποτελούν ακριβώς αιτίες της ανάπτυξής της, αλλά μάλλον προϋποθέσεις της, οι οποίες με τη σειρά τους ενδυναμώνονται από την εγκαθίδρυσή της. Έχουμε δηλαδή να κάνουμε με ένα –χαρακτηριστικό για τη βεμπεριανή σκέψη– σχήμα αμφίδρομων αλληλεπιδράσεων, με μια «λίστα παραγόντων» που αλληλοτροφοδοτούνται.

Κατ' αρχάς, η γραφειοκρατία συνδέεται με τη χρηματική οικονομία. Αυτό γιατί, όπως αναφέρθηκε, ο υπάλληλος αμείβεται με μισθό και όχι καρπωνόμενος τα οφέλη από τη

¹⁹¹⁹ Βλ. Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 733.

θέση του, όπως συνέβαινε λόγω χάρη με τους φορομισθωτές του συστήματος των Πτολεμαίων, οι οποίοι μίσθωναν το δικαίωμα είσπραξης φόρου για λογαριασμό των φαραώ, αποδίδοντας ένα ποσό και κρατώντας το υπόλοιπο. Η γενική κυκλοφορία του χρήματος, από τη μεριά της, διευκολύνει ακόμη περισσότερο τις απρόσωπες συναλλαγές. Οι πληρωμές των υπαλλήλων του κράτους με μισθούς, προϋποθέτουν και ευνοούν με τη σειρά τους ένα ενιαίο και επεκτεινόμενο φορολογικό σύστημα καθώς και την κατάρτιση ενός ορθολογικού προϋπολογισμού, όροι που επίσης αλληλοτροφοδοτούνται με τη γραφειοκρατία.

Επιπρόσθετα, η ποσοτική αύξηση των διοικητικών υποθέσεων που πρέπει να ρυθμιστούν στις σύγχρονες κοινωνίες αποτελεί, σύμφωνα με τον Weber, έναν ακόμη λόγο που προωθεί τη γραφειοκρατικοποίηση. Τα πρώτα νεωτερικά κράτη που κατάφεραν να εξέλθουν από την ασταθή και ρευστή ισορροπία του Μεσαίωνα αναπτύχθηκαν παράλληλα με την ανάδυση γραφειοκρατικών μορφωμάτων. Αργότερα, τα ανεπτυγμένα κράτη, που όφειλαν να ελέγξουν μεγάλους πληθυσμούς, τα κατάφεραν τόσο καλύτερα, όσο πιο γρήγορα γραφειοκρατικοποιούνταν η διοίκησή τους. Παράλληλα, στο σύγχρονο του Weber πλέον πλαίσιο, τα μεγάλα κόμματα, που φιλοδοξούσαν να εκπροσωπήσουν τους ανθρώπους στο πλαίσιο της μαζικής δημοκρατίας, οργανώθηκαν ως γραφειοκρατικοί μηχανισμοί. Το ίδιο άλλωστε συνέβη και με τις αναπτυσσόμενες κεφαλαιοκρατικές επιχειρήσεις, που απασχολούσαν πρωτοφανή αριθμό εργατών, των οποίων την εργασία οργάνωναν με βάση τη γραφειοκρατική ιεραρχία και τον εξορθολογισμένο έλεγχο. Αντίστοιχα, η γραφειοκρατική δομή αποτέλεσε την οργανωτική βάση των μαζικών εθνικών στρατών. Γενικότερα, ο γραφειοκρατικός τρόπος διευθέτησης των πραγμάτων επεκτεινόταν σε όλες τις περιοχές της ζωής που προσδιορίζονταν πλέον από τους «μεγάλους αριθμούς» των πληθυσμών του νεωτερικού κράτους.

Η μεταβολή των διοικητικών υποθέσεων δεν ήταν όμως μόνο ποσοτική, αλλά και ποιοτική. Το νεωτερικό κράτος, από τη στιγμή που προσπαθούσε να ρυθμίσει ολόένα και περισσότερες περιοχές και σφαίρες του βίου, αναλάμβανε ποιοτικά αναβαθμισμένα καθήκοντα: την οργάνωση του στρατού, τη ρύθμιση των δημοσιονομικών, της δικαιοσύνης, της ασφάλειας, της αστυνόμευσης και της κοινωνικής πολιτικής. Σε όλα αυτά τα ζητήματα επιχειρούσε να απαντήσει με τη γραφειοκρατική συνταγή: εξορθολογισμός, υπολογισιμότητα, εξειδίκευση, γενικές και αφηρημένες ρυθμίσεις.

Τέλος, με την προέλαση της γραφειοκρατικοποίησης αλληλεπέδρασαν δύο ακόμη παράγοντες: πρώτον, η ανάπτυξη των νέων μέσων κυκλοφορίας και επικοινωνίας. Αυτά τα μέσα από τη μία ωθούσαν το κράτος να ρυθμίσει, και συνεπώς να γραφειοκρατικοποιήσει, την οργάνωση και τη λειτουργία τους. Από την άλλη, επέτρεπαν με τη σειρά τους στην κρατική διοίκηση να έχει πρόσβαση σε εδαφικές περιοχές και σφαίρες της ζωής που μέχρι πρότινος παρέμεναν απρόσιτες. Όπως γράφει χαρακτηριστικά ο Weber, «το σύγχρονο κράτος μπορεί να διοικηθεί έτσι όπως διοικείται επειδή εξουσιάζει το τηλεγραφικό δίκτυο και επειδή έχει στη διάθεσή του το ταχυδρομείο και τους σιδηροδρόμους».¹⁹²⁰ Αυτό μας οδηγεί στον δεύτερο παράγοντα: τη μεγάλη *συγκεντροποίηση* που από τη μία οδηγεί στη γραφειοκρατία και από την άλλη προωθείται από αυτή. Είτε έχουμε να κάνουμε με τον

¹⁹²⁰ Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 48.

κρατικό μηχανισμό, που συγκεντρώνει στην κατοχή του όλα τα διοικητικά και στρατιωτικά μέσα και επιχειρεί να διαρρυθμίσει το σύνολο της ζωής, είτε με τις τεράστιες καπιταλιστικές επιχειρήσεις, που συγκεντρώνουν τα μέσα παραγωγής και τους εργάτες σε βαθμό πρωτόγνωρο, με αποτέλεσμα την προοδευτική εξάλειψη του ατομικού επιχειρηματία, η γραφειοκρατία πάντοτε απορρέει από –και επεκτείνει– την ανάγκη για διοίκηση πολλών, σύνθετων και εξειδικευμένων υποθέσεων από μια κεντρική αρχή.

Απέναντι σε αυτές τις νέες προκλήσεις (εγχρήματα οικονομία, φορολογία, ποιοτική και ποσοτική διεύρυνση και περιπλοκότητα των διοικητικών υποθέσεων, δικαιοσύνη, εκπαίδευση, αστυνόμευση, κοινωνική πολιτική, συσσώρευση διοικητικών μέσων και μέσων παραγωγής) η γραφειοκρατία απαντά, σύμφωνα με τον Weber, με την υπέρμετρη τεχνική ανωτερότητά της απέναντι σε κάθε άλλη μορφή διοίκησης. Για τον διανοητή, η γραφειοκρατία είναι αδιαμφισβήτητο ο πιο ορθολογικός τρόπος διευθέτησης μιας υπόθεσης. Γράφει χαρακτηριστικά: «Ένας πλήρως ανεπτυγμένος γραφειοκρατικός μηχανισμός διάκειται απέναντι στις άλλες μορφές [διοίκησης] ακριβώς όπως μια μηχανή απέναντι στους μη εκμηχανισμένους τρόπους παραγωγής αγαθών. Η ακρίβεια, η ταχύτητα, η μονοσημαντικότητα, η τήρηση των φακέλων, η συνέχεια, η διακριτικότητα, η ενότητα, η αυστηρή υπαγωγή, η μείωση των τριβών καθώς και των εμπράγματων και των προσωπικών δαπανών είναι αναπτυγμένα στο βέλτιστο δυνατό σημείο σε μια αυστηρά γραφειοκρατική, ιδιαίτερα σε μια μονοκρατική διοίκηση, μέσω των μεμονομένων υπαλλήλων».¹⁹²¹

Όλα αυτά ίσως φαίνονται παράξενα σε έναν σύγχρονο άνθρωπο, η εμπειρία του οποίου σε σχέση με τις γραφειοκρατικές υπηρεσίες συνοψίζεται κυρίως στην ταλαιπωρία, το γενικευμένο αίσθημα αδιαφορίας και τον παραλογισμό.¹⁹²² Θα πρέπει όμως να θυμηθούμε ότι ο Weber γράφει σε μια εποχή που η πρωσική γραφειοκρατία γεμίζει περηφάνεια τους συμπατριώτες του για την υψηλή μόρφωση και την ικανότητα των υπαλλήλων της. Ο βασιλιάς της Πρωσίας Φρειδερίκος Β΄ λέγεται ότι θεωρούσε τον εαυτό του «τον πρώτο υπηρέτη του κράτους του». Μερικά χρόνια μετά, ο Hegel θεματοποίησε το κράτος ως φορέα του Λόγου.

Ο Weber σίγουρα δεν συμεριζόταν αυτήν την τελεολογική εγγεγραμμένη αντίληψη, πίστευε όμως ότι η γραφειοκρατική οργάνωση συνδέεται άρρηκτα με τον ορθολογισμό, ακόμη κι αν πρόκειται για έναν ορθολογισμό τυπικό και αποστερημένο από ηθικές και γενικότερα θετικές συνδηλώσεις. Στα μάτια του η γραφειοκρατία, τέκνο των συνθηκών της δυτικής νεωτερικότητας και του πνεύματος του καπιταλισμού –ενεργητικός εξορθολογισμός και κυριάρχηση του βίου, υπολογισιμότητα, εξειδίκευση–, απαντά αποτελεσματικά στις προκλήσεις και τους στόχους της εποχής της –άλλο αν τίποτα δεν καθαγιάζει τους στόχους καθεαυτούς.

Ο γραφειοκράτης ειδικός διεκπεραιώνει με χειρουργική ακρίβεια, χωρίς συναισθηματισμούς, χωρίς διάκριση του προσώπου, *sine ira et studio*, κατά την προσφιλή

¹⁹²¹ Στο ίδιο. Ο παραλληλισμός της γραφειοκρατίας με μηχανή δεν είναι τυχαίος και απαντά συχνά στο βεμπεριανό έργο.

¹⁹²² Κατά τη γνώμη μας, δεν αποτελεί σύμπτωση το ότι αυτή η εμπειρία αποτυπώνεται τα τελευταία χρόνια αρκετά συχνά στον κινηματογράφο, με χαρακτηριστικότερα ίσως παραδείγματα την ιστορία του «Ingeniero Bombita» στην ταινία *Relatos Salvajes* του Damián Szifron και τη ζωή του ήρωα στο *I, Daniel Blake* του Ken Loach.

έκφραση του Weber, τις υποθέσεις που του ανατίθενται, αποτελώντας ένα γρανάζι σε μια καλοκουρδισμένη μηχανή. Βασιζόμενος στη δύναμη των γενικών και αφηρημένων δικαϊκών ρυθμίσεων και στην ακρίβεια των ορθολογικών υπολογισμών, φέρνει εις πέρας το έργο του με αποτελεσματικότητα και με ένα αίσθημα τιμής, που απορρέει από το γεγονός ότι ανήκει σε μια ιδιαίτερη επαγγελματική ομάδα και απολαμβάνει τα προνόμιά της.

Από την άλλη μεριά, το γεγονός ότι ο Weber καταφάσκει απερίφραστα τον ορθολογικό χαρακτήρα της γραφειοκρατίας, δεν τον καθιστά τυφλό μπροστά στους κινδύνους που αυτή εγκυμονεί. Κατ' αρχάς, ο στοχαστής προέβλεπε –και φοβόταν– ότι η διαρκής επέκταση της γραφειοκρατίας, που έτεινε να καταλάβει όλες τις σφαίρες του βίου, θα επέφερε μια σταδιακή αποξήρανση της ζωής, θα αποστερούσε τον κόσμο από κάθε πάθος και όραμα και θα περιόριζε τις επιλογές του σύγχρονου ανθρώπου, φυλακίζοντάς τον στο περίφημο «σιδερένιο κλουβί». ¹⁹²³ Οι ρηχοί και άκαρδοι ειδικοί που με πίκρα προαναγγέλλονται στο τέλος της *Προτεσταντικής ηθικής* είναι σίγουρα ανθρωπολογικοί τύποι που αντιστοιχούν σε μια γραφειοκρατική και καπιταλιστική κοινωνία της εξειδίκευσης.

Άλλωστε, το ζήτημα των πολιτικών κινδύνων της γραφειοκρατίας θίγεται ρητά από τον Weber. Η προοπτική μιας υπαλληλοκρατίας (*Beamtenherrschaft*) θα αποτελούσε κατά τη γνώμη του καταστροφή της γνήσιας πολιτικής, καθώς θα οδηγούσε στην «κυριαρχία της κλίκα». ¹⁹²⁴ Οι γραφειοκράτες δεν μπορούν να είναι πολιτικοί, γιατί η ίδια η πεμπτουσία του ρόλου τους επιτάσσει να υπακούουν σε εντολές και να παραμένουν μέσα στα στενά και προκαθορισμένα όρια της νόρμας και της ιεραρχίας, φοβούμενοι να αναλάβουν ευθύνες και πρωτοβουλίες. Εξάλλου, η τάση της γραφειοκρατίας προς το απόρρητο και την αδιαφάνεια, που θα αποτελέσει κοινό τόπο της κριτικής της στον 20ό αιώνα, σχολιάζεται ήδη στα βεμπεριανά γραπτά ως προσπάθεια εκ μέρους των γραφειοκρατών να ενισχύσουν περαιτέρω την εξουσία τους. ¹⁹²⁵

Τελικά, η προοπτική μιας ολοένα και πιο εξορθολογισμένης γραφειοκρατικής διευθέτησης του συνόλου της ζωής φαινόταν στον Weber ταυτόχρονα αναπόφευκτη και θλιβερή. Χαρακτηριστική είναι εν προκειμένω η επιφυλακτική στάση που τηρεί απέναντι στην επανάσταση του 1917 στη Ρωσία. ¹⁹²⁶ Το επιχείρημά του είναι, μεταξύ άλλων, ότι οι επαναστάτες έχουν υποτιμήσει τη σημασία της γραφειοκρατίας στον σύγχρονο κόσμο. ¹⁹²⁷ Η

¹⁹²³ Πρβλ. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, ό.π., σ. 125.

¹⁹²⁴ Weber, *Η πολιτική ως κάλεσμα και επάγγελμα*, ό.π., σ. 75.

¹⁹²⁵ Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 74.

¹⁹²⁶ Τα κείμενα του Weber, όχι μόνο για την επανάσταση του 1917, αλλά και για τις λοιπές επαναστατικές κινήσεις που έλαβαν χώρα στη Ρωσία από την αρχή του 20ού αιώνα έχουν συγκεντρωθεί στα αγγλικά στον τόμο Max Weber, *The Russian Revolutions*, μτφρ. G.C. Wells, P. Baehr, Καίμπρητζ: Polity Press, 1997. Σε αυτά, ο Weber, ο οποίος είχε παθιαστεί με τις εξελίξεις στη Ρωσία σε τέτοιο βαθμό που, όπως μας πληροφορούν οι μεταφραστές και επιμελητές του τόμου, έμαθε ρωσικά μέσα σε τρεις μήνες προκειμένου να μπορεί να παρακολουθεί τις διακηρύξεις των κομμάτων και τις γενικότερες εξελίξεις στη χώρα (στο ίδιο, σ. 1), αναλύει διάφορες πλευρές της ρωσικής κοινωνίας και πολιτικής και σχολιάζει τα γεγονότα εν τη γενέσει τους. Χαρακτηριστικό από αυτή την άποψη είναι ότι σε ένα κείμενο του 1905-1906 («Bourgeois Democracy in Russia», σ. 66) ο Lenin παρουσιάζεται απλώς ως ο αρχηγός της μίας τάσης του επαναστατικού κινήματος.

¹⁹²⁷ «Ο [γραφειοκρατικός] μηχανισμός, εκεί όπου διαθέτει τα σύγχρονα μέσα ειδήσεων και κυκλοφορίας [...] και επίσης μέσω της εσωτερικώς πλήρως εξορθολογισμένης δομής του, [...] στη

αλλαγή της κατοχής των μέσων παραγωγής δεν συνδέεται αιτιωδώς με τον μαρασμό της γραφειοκρατικής μηχανής, καθώς η τελευταία διαδραματίζει έναν απολύτως κομβικό ρόλο στις σύγχρονες κοινωνίες. Αντιθέτως, μάλιστα, η κρατικοποίηση της οικονομίας ενδέχεται να οδηγήσει σε μια ακόμη μεγαλύτερη γραφειοκρατική συγκέντρωση, καθώς θα πρέπει το σύνολο της οικονομικής και κοινωνικής ζωής να σχεδιάζεται και να οργανώνεται από μια κεντρική αρχή. Κι είναι αυτές ακριβώς οι σκέψεις που θα μας βοηθήσουν να περάσουμε στο σημείο απ' όπου παραλαμβάνει το βεμπεριανό νήμα ο Καστοριάδης.

~

Στο πλαίσιο που μας αφορά, μόνο τυχαίο δεν μπορεί να θεωρηθεί το γεγονός ότι η πολιτική σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη ξεκίνησε να εκδιπλώνεται με βάση την ανάλυση του γραφειοκρατικού χαρακτήρα του καθεστώτος της ΕΣΣΔ. Θα μπορούσαμε μάλιστα να πούμε ότι η πρόβλεψη του Weber, ο οποίος πέθανε το 1920, για τους μελλοντικούς γραφειοκρατικούς κινδύνους που είχαν υποτιμηθεί από τους ρώσους επαναστάτες, έρχεται να γίνει ρητή κριτική της πραγματικότητας από τον νεαρό Καστοριάδη της δεκαετίας του 1940.¹⁹²⁸ Όπως σημειώνει ο Nicolas Poirier, ο πολιτικός προσανατολισμός της ομάδας *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*, την οποία ο Καστοριάδης είχε ιδρύσει από κοινού με τον Claude Lefort, «αναδύθηκε εκκινώντας από κατ' εξοχήν πρακτικά ζητήματα (τη γραφειοκρατικοποίηση των εργατικών οργανώσεων) και στη βάση μιας κριτικής της αριστερής αντιπολιτευτικής πλατφόρμας στη Ρωσία».¹⁹²⁹

Πράγματι, ο Καστοριάδης, αρχικά στρατευμένος στο ΚΚΕ και στη συνέχεια σε διάφορες τροτσκιστικές ομάδες, αρχίζει να σκέφτεται πραγματικά πρωτότυπα όταν έρχεται σε ρήξη και με τον τροτσκισμό. Η ρήξη αυτή συντελείται ακριβώς με αφορμή το «ρωσικό ζήτημα», δηλαδή τη συζήτηση για τον ακριβή χαρακτήρα του σοβιετικού κράτους. Όπως είναι γνωστό, ο Trotsky ασκούσε κριτική στη γραφειοκρατία, έτεινε όμως να τη βλέπει ως ένα «παρασιτικό μόρφωμα», το οποίο οφειλόταν στις ιδιαιτερότητες των ιστορικών συνθηκών που είχε να αντιμετωπίσει η ΕΣΣΔ, η οποία κατά τα άλλα παρέμενε ένα «εργατικό κράτος», αν και «εκφυλισμένο».

Για τον Καστοριάδη, αυτή η θεώρηση ήταν απαράδεκτη, καθώς παραγνώριζε βασικά χαρακτηριστικά της ρωσικής κοινωνίας και οικονομίας. Κατά τη γνώμη του, οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία ήταν σχέσεις εκμετάλλευσης, σχέσεις ταξικές. Η καταπίεση του προλεταριάτου, όμως, και η απόλαυση των καρπών αυτής της καταπίεσης, δεν ήταν έργο της αστικής τάξης, όπως συνέβαινε στον κλασικό ανταγωνιστικό καπιταλισμό, αλλά μιας νέας τάξης, της γραφειοκρατίας. Αυτή διηύθυνε την οικονομία, ασκούσε το μονοπώλιο επί

θέση των «επανάστασεων» έχει βάλει τα «πραξικοπήματα», γράφει ο Weber στην *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 70.

¹⁹²⁸ Λόγου χάρη, στο κείμενο «Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα» (στον τόμο Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1*, ό.π., σ. 145-189), που δημοσιεύεται τον Μάρτιο του 1949, ο στοχαστής γράφει χαρακτηριστικά ότι «η επανάσταση του Οκτώβρη υπέκυψε στη γραφειοκρατική αντεπανάσταση».

¹⁹²⁹ Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis*, ό.π., σ. 147.

των μέσων παραγωγής και ιδιοποιούνταν την παραγόμενη υπεραξία από την εργασία του προλεταριάτου, το οποίο έτσι αλλοτριωνόταν. Γι' αυτούς τους λόγους, ο Καστοριάδης θα χαρακτηρίσει το ρωσικό καθεστώς ως *γραφειοκρατικό καπιταλισμό*, ονομασία που κατά τον ίδιο υπογραμμίζει το γεγονός ότι η καπιταλιστική εκμετάλλευση δεν είχε εκλείψει – αντιθέτως, είχε ενταθεί–, ασκούσαν όμως πλέον από μια διαφορετική κοινωνική τάξη.¹⁹³⁰

Άλλωστε, η γραφειοκρατικοποίηση του καπιταλισμού δεν αποτελεί, κατά τη γνώμη του φιλοφόσου, αποκλειστικό χαρακτηριστικό της ρωσικής κοινωνίας. Πολύ περισσότερο, πρόκειται για μια γενικότερη τάση των σύγχρονων του οικονομιών, στις οποίες διαπιστώνεται μια διαρκώς διευρυνόμενη αλληλοδιείσδυση του κράτους και του κεφαλαίου, καθώς και μια εξίσου προελαύνουσα τάση προς τη μεγάλη συγκέντρωση των παραγωγικών μέσων, η οποία ωθεί προς τον σχηματισμό τεράστιων επιχειρήσεων. Αυτό είναι εξάλλου ένα στοιχείο που το συναντήσαμε ήδη στον Weber και ο Καστοριάδης δεν παραλείπει να σημειώσει ρητά αυτήν την οφειλή: «Σ' ένα ορισμένο επίπεδο αφαίρεσης (όπως το είδε ο Μαξ Βέμπερ και όπως δεν το είδε ο Μαρξ), [η γραφειοκρατία] αποτελεί την εμμενή κατάληξη της “ιδεατής” εξέλιξης του καπιταλισμού. Από τη στενή παραγωγική-οικονομική γωνία, η τεχνολογική εξέλιξη, η συνακόλουθη οργάνωση της παραγωγής και η διαδικασία συγκέντρωσης του κεφαλαίου επιφέρουν την εξάλειψη του “ανεξάρτητου” ατομικού καπιταλιστή και την ανάδυση ενός γραφειοκρατικού στρώματος που “οργανώνει” την εργασία χιλιάδων εργαζομένων σε γιγάντιες επιχειρήσεις, αναλαμβάνει την πραγματική διαχείριση της επιχείρησης και των συμπλεγμάτων επιχειρήσεων και τη φροντίδα των αδιάκοπων τροποποιήσεων των εργαλείων και των μεθόδων παραγωγής».¹⁹³¹

Με βάση αυτές τις σκέψεις, ο Καστοριάδης θεωρεί ότι την εποχή που γράφει ο γραφειοκρατικός καπιταλισμός τείνει να κυριαρχήσει παντού.¹⁹³² Εμφανίζεται ως κερματισμένος (*fragmenté*) γραφειοκρατικός καπιταλισμός στη Δύση, όπου η ταύτιση κράτους-κεφαλαίου δεν έχει προχωρήσει πλήρως και προκύπτει κυρίως υπό τη μορφή της αλληλοδιαπλοκής των προσώπων που καταλαμβάνουν τις κορυφές του ενός και του άλλου

¹⁹³⁰ Βλ. το Θεμελιώδες κείμενο του Καστοριάδη «Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία», στον τόμο *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1*, ό.π., σ. 211-292, όπου ο Καστοριάδης επιστρατεύει απέναντι στους μαρξιστές υποστηρικτές της ΕΣΣΔ μια εξόχως μαρξιστική απάντηση: η θεώρησή τους, σύμφωνα με την οποία στο σοβιετικό καθεστώς η παραγωγή είναι συλλογικοποιημένη και οι ανισότητες οφείλονται σε ορισμένα κακώς κείμενα στον τομέα της διανομής και της ιδιοκτησίας, παραγνωρίζει ότι, σύμφωνα με τις αναλύσεις του ίδιου του Μαρξ, η παραγωγή και η διανομή είναι δύο στιγμές άρρηκτα συνδεδεμένες. Βλ. επ' αυτού και Raynaud, «Société bureaucratique et totalitarisme», ό.π., σ. 260.

¹⁹³¹ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το κοινωνικό καθεστώς της Ρωσίας», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σ. 73. Πρβλ. Raynaud, «Société bureaucratique et totalitarisme», ό.π., σ. 267-268: «Στο σημείο εκκίνησης των ιδρυτών του Σοσιαλισμός ή θαρβαρότητα, το πρόβλημα ήταν να απαντήσουν στην πρόκληση που αποτελούσε για τον μαρξισμό η ανάδυση ενός νέου τύπου κυριαρχίας. Πολύ λογικά, ο στοχασμός πάνω στο πρόβλημα της γραφειοκρατίας έκανε το μαρξιστικό πλαίσιο αναφοράς να διαρρηχθεί και οδήγησε σε μια ορισμένη εγγύτητα με τις βεμπεριανές αναλύσεις».

¹⁹³² Πρβλ. Jean Vogel, «Les dynamiques du capitalisme chez Castoriadis», στον τόμο *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, ό.π., σ. 82-83, 87, όπου τονίζεται η σημασία των βεμπεριανών αναλύσεων για την εκ μέρους του Καστοριάδη θεώρηση της γραφειοκρατίας και τη σύνδεσή της με τις εγγενείς τάσεις του καπιταλισμού. Ο συγγραφέας μάλιστα σημειώνει ότι οι συνέπειες της συγκεντροποίησης του κεφαλαίου γίνονται αντιληπτές από τον Καστοριάδη «μέσω ενός βεμπεριανού πρίσματος ανάγνωσης, που υπερτίθεται και καταλήγει να επισκιάσει τις αναλύσεις του Μαρξ στο *Κεφάλαιο*» (σ. 82).

πόλου, οι εργαζόμενοι μπορούν ακόμη να προβαίνουν σε διεκδικήσεις και, παρά τις έντονες μονοπωλιακές και συγκεντρωτικές τάσεις, παραμένουν ανοιχτά κάποια πεδία ανταγωνισμού και συνεχίζουν εν μέρει να ισχύουν οι οικονομικοί «νόμοι» που σχετίζονται με αυτά – φερ' ειπείν, ο νόμος της αξίας. Αντιθέτως, στην ΕΣΣΔ, ο γραφειοκρατικός καπιταλισμός είναι απόλυτος: το κράτος διευθύνει και «σχεδιοποιεί» το σύνολο της οικονομίας, η εκμετάλλευση της εργασιακής δύναμης δεν γνωρίζει όρια, καθώς εκλείπουν οι διαφορετικές επιχειρήσεις, η δυνατότητα εργατικής πάλης και ο ανταγωνισμός, και οι κλασικοί οικονομικοί νόμοι δεν εφαρμόζονται.¹⁹³³

Δεν θα ήταν παράλογο να ισχυριστούμε ότι αυτές οι καστοριαδικές αναλύσεις επιβεβαιώνουν σε σημαντικό βαθμό όσα προοικονομούσαν οι αντίστοιχες βεμπεριανές.¹⁹³⁴ Έτι περαιτέρω, ο Καστοριάδης συνδέει ρητά τα χαρακτηριστικά της γραφειοκρατίας – εξορθολογισμός, έλεγχος όλων των δραστηριοτήτων, συνεχώς διευρυνόμενη διαίρεση των καθηκόντων, ποσοτικοποίηση των πάντων, υπολογισμός, σχεδιοποίηση, θεώρηση της οργάνωσης ως αυτοσκοπού¹⁹³⁵ – με τη φαντασιακή σημασία της απεριόριστης επέκτασης της ορθολογικής κυριαρχίας. Κατά τη γνώμη του, η γραφειοκρατική θέσμιση της κοινωνίας

¹⁹³³ Υπό αυτή τη σκοπιά, μπορούμε να εγγράψουμε την καστοριαδική πραγμάτευση της γραφειοκρατίας, όπως και την ίδια την έννοια του γραφειοκρατικού καπιταλισμού, σε ένα ευρύτερο πλαίσιο διανοητικών προσπαθειών που, συνομιλώντας με τον έναν ή τον άλλον τρόπο με την παράδοση του Weber, προσπαθούν να σκεφτούν τις μετεξελίξεις της κοινωνίας της εποχής τους. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν εδώ το βιβλίο του James Burnham *Η επανάσταση των διευθυντών*, μτφρ. Τ. Κονδύλης, Αθήνα: Κάλβος, χ.χ., που κυκλοφορεί το 1941 και εκείνο του Bruno Rizzi *The Bureaucratization of the World* που εκδίδεται δύο χρόνια νωρίτερα και πλέον είναι διαθέσιμο στο <<https://www.marxists.org/archive/rizzi/bureaucratization/index.htm>>. Και στα δύο αυτά έργα, η γραφειοκρατία παρουσιάζεται ως ένα στοιχείο που συνέχει τα κατά τα λοιπά αντιπαρατιθέμενα καπιταλιστικά και κομμουνιστικά – αλλά και φασιστικά – καθεστώτα.

¹⁹³⁴ Φερ' ειπείν, ορισμένες παράγραφοι από το κείμενο του Weber για τον κοινοβουλευτισμό στη Γερμανία θα μπορούσαν κάλλιστα να «μπερδευτούν» με τις αναλύσεις του Καστοριάδη για τη γραφειοκρατία – με την εξαίρεση ίσως των ρηματικών χρόνων: ο Weber υποθέτει και προβλέπει, ο Καστοριάδης διαπιστώνει. Θυμίζουμε ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα: «[Αν εξέλιπε ο ιδιωτικός καπιταλισμός], αυτό θα σήμαινε άραγε ότι το σιδερένιο κλουβί [Gehäuse] της σύγχρονης βιομηχανικής εργασίας θα έσπαζε; Όχι! Θα σήμαινε μάλλον ότι η *διαχείριση* των επιχειρήσεων που θα περνούσαν σε κρατική ιδιοκτησία ή σε κάποιου είδους “κοινοτική οικονομία” θα γραφειοκρατικοποιούνταν επίσης. Υπάρχει άραγε κάποια υπολογίσιμη *διαφορά* ανάμεσα στις ζωές των εργατών και των υπαλλήλων των ορυχείων και των σιδηροδρόμων που λειτουργούν υπό το πρωσικό κράτος και σε εκείνες των ανθρώπων που δουλεύουν σε μεγάλες ιδιωτικές καπιταλιστικές επιχειρήσεις; Είναι *λιγότερο ελεύθεροι*, γιατί δεν υπάρχει *καμία ελπίδα* να κερδίσουν κάποια μάχη απέναντι στην κρατική γραφειοκρατία και γιατί δεν μπορεί να ζητηθεί κάποια βοήθεια από οποιαδήποτε αρχή με συμφέρον να *εναντιωθεί* σε αυτή τη γραφειοκρατία και την εξουσία της, ενώ αυτό είναι δυνατό στον ιδιωτικό καπιταλισμό». Weber, «Parliament and Government in Germany under a New Political Order», ό.π., σ. 157.

Ας σημειώσουμε εντούτοις ότι και σε αυτό το ζήτημα ο Καστοριάδης φαίνεται ενίοτε να προσάπτει στον Weber μια ορισμένη ανιστορικότητα του ιδεότυπου της γραφειοκρατίας. Όπως γράφει, «η υπαγωγή κάτω από τον ίδιο όρο των παραδοσιακών γραφειοκρατιών και της καπιταλιστικής γραφειοκρατίας είναι μια αξιοσημείωτη κατάχρηση της γλώσσας, που μπορεί να οδηγήσει –και έχει οδηγήσει– σε πολύ βαριές παρανοήσεις. (Ακόμη και τον Max Weber...)». Castoriadis, «Parti, état, totalitarisme», ό.π., σ. 481. Αυτή η παρατήρηση, ορθή κατ' αρχήν στο πνεύμα της, δεν πρέπει να μας κάνει να παραβλέψουμε ούτε ότι η ανάλυση της γραφειοκρατίας χωρίς τον ιδεότυπο του Weber θα ήταν πρακτικά αδύνατη, ούτε ότι ο Weber δεν αρκείται στη δημιουργία του ιδεοτύπου, αλλά επισημαίνει και τις διαφορές μεταξύ των ιστορικών μορφών της γραφειοκρατίας. Όπως έχουμε εξάλλου σημειώσει πολλές φορές, με μία έννοια *ακριβώς αυτή* είναι η λειτουργία του ιδεοτύπου.

¹⁹³⁵ Καστοριάδης, «Το κοινωνικό καθεστώς της Ρωσίας», ό.π., σ. 83.

εκφράζει και πραγματώνει το μάγμα του καπιταλιστικού φαντασιακού.¹⁹³⁶ Ούτε εδώ θα λείψει η απόδοση των οφειλομένων στον Weber, μέσα από μια λίγο-πολύ ευθεία ταύτιση του πνεύματος και του φαντασιακού του καπιταλισμού, η οποία την ίδια στιγμή αναδεικνύει τη σπουδαιότητα του νοηματικού στοιχείου για τη σύλληψη του γραφειοκρατικού φαινομένου: «[Η] κυριαρχία της γραφειοκρατίας εμφανίζεται ως η κατ'εξοχήν πρόσφορη μορφή της κυριαρχίας του "πνεύματος" του καπιταλισμού (κι εδώ ακόμη ο Μαξ Βέμπερ είχε δει τα πράγματα πολύ πιο καθαρά από τον Μαρξ) – δηλαδή του μάγματος των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που πραγματώνει η θέσμιση του καπιταλισμού».¹⁹³⁷

~

Ωστόσο, ακόμη πιο εντυπωσιακό από το γεγονός των μεταξύ τους συγκλίσεων είναι το ριζικά διαφορετικό συμπέρασμα που συνάγουν οι δύο στοχαστές σε ό,τι αφορά τη φύση της γραφειοκρατίας – συμπέρασμα που προκύπτει σε πείσμα των συγκλίσεων, αλλά και με βάση αυτές. Όπως αναφέρθηκε, ο Weber θεωρούσε τη γραφειοκρατία απολύτως ορθολογική, έστω και με μια περιορισμένη, τυπική έννοια. Στον αντίποδα, ο Καστοριάδης έκρινε πως η γραφειοκρατία αποτελούσε το βασίλειο των παραλογισμών – παραλογισμών που προέκυπταν, μάλιστα, εν πολλοίς από την προσπάθεια εξορθολογισμού των πάντων, ακόμη δηλαδή και συνθηκών και διαδικασιών που ανθίστανται σε αυτή τη διαδικασία.

Μέσα από τη μελέτη της βιομηχανικής κοινωνιολογίας (Elton Mayo, J. P. Jouffret κ.ά.),¹⁹³⁸ αλλά και την αλληλεπίδραση με αγωνιστές που εργάζονταν σε τεράστια εργοστάσια της

¹⁹³⁶ Στο ίδιο.

¹⁹³⁷ Στο ίδιο, σ. 75. Πρβλ. «Parti, état, totalitarisme», ό.π., σ. 481· «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς», ό.π., σ. 281. Παρεμπιπτόντως, αυτό το σημείο καθιστά κατά τη γνώμη μας σαφές το σφάλμα του Johan Arnason, που στο δοκίμιό του για τη φαντασιακή συγκρότηση της νεωτερικότητας παραλείπει να προχωρήσει σε μια πιο ενδελεχή διερεύνηση των σχέσεων μεταξύ του βεμπεριανού πνεύματος του καπιταλισμού και του καστοριαδικού φαντασιακού της απεριόριστης επέκτασης του ορθολογικού ελέγχου, σημειώνοντας μάλιστα ότι η προσπάθεια του Weber να εντοπίσει τους τρόπους με τους οποίους αυτό το πνεύμα ενσαρκώνεται σε τύπους ανθρώπου και μοτίβα συμπεριφοράς απηχεί τις ατομικιστικές του οντολογικές προκαταλήψεις – θέση εξάλλου διπλά ακατανόητη, αφού και για τον Καστοριάδη η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας περνάει μέσα από τη συγκρότηση ανθρωπολογικών τύπων. Βλ. Arnason, «The Imaginary Constitution of Modernity», ό.π., σ. 328-329.

¹⁹³⁸ Σε αυτό το σημείο, έχει νόημα να σημειώσουμε, ακολουθώντας τον Swedberg και την Agevall (*The Max Weber Dictionary*, ό.π., σ. 163-164) ότι ο Weber θεωρείται από αρκετούς μελετητές ως ο θεμελιωτής της βιομηχανικής κοινωνιολογίας. Βλ. ενδεικτικά Ralf Dahrendorf, *Industrie- und Betriebssoziologie*, Βερολίνο: Walter de Gruyter, 1956, σ. 24· Gert Schmidt, «Max Weber and Modern Industrial Sociology: A Comment on Some Recent Anglo-Saxon Interpretations», *Social Analysis and Theory* 6, 1976, σ. 47-73. Η σχετική συζήτηση εκκινά από μια –πρακτικά άγνωστη στην Ελλάδα– πραγματεία 200 σχεδόν σελίδων του Weber με τίτλο «Zur Psychophysik der industriellen Arbeit», η οποία περιλαμβάνεται στον τόμο Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, ό.π., σ. 61-255, και αφορά την εμπειρική παρατήρηση ενός εργοστασίου υφασμάτων. Μάλιστα, στις σ. 155-163, ο Weber αναφέρεται σε αυτό που ονομάζει «φρενάρισμα» (*das Bremsen*). Πρόκειται για την άτυπη πρακτική των εργατών, μεταξύ των οποίων έχει αναπτυχθεί ένα επίπεδο αλληλεγγύης, να επιβραδύνουν σκόπιμα την παραγωγή, προκειμένου να αξιώσουν καλύτερη αμοιβή της εργασίας

εποχής (κυρίως τους προαναφερθέντες Daniel Mothé και Paul Romano), ο Καστοριάδης προβαίνει σε μια δριμεία κριτική των ανορθολογισμών της γραφειοκρατικής οργάνωσης της εργασίας.

Τα κυριότερα σημεία αυτής της κριτικής θα μπορούσαν να παρουσιαστούν συνοπτικά ως εξής:¹⁹³⁹

1. Η προσπάθεια της γραφειοκρατικής διοίκησης για ολοένα και μεγαλύτερη τυποποίηση, εξορθολογισμό και κατακερματισμό της εργασίας την ωθεί στην υιοθέτηση πρακτικών και μεθόδων που είναι αναποτελεσματικές, στον βαθμό που παραγνωρίζουν την πραγματική φύση της ανθρώπινης εργασίας. Χαρακτηριστικά παραδείγματα αποτελούν εδώ ο ταιηλορισμός και το «επιστημονικό μάνατζμεντ», που επιχειρούν να κατακερματίσουν την κάθε εργασία σε πολλά, μικρά, χρονομετρήσιμα και ποσοτικοποιημένα βήματα, ώστε να βρουν τον υποτιθέμενο καλύτερο και πιο γρήγορο τρόπο να διεκπεραιωθεί το καθένα και, στη συνέχεια, να τα συνθέσουν εκ νέου όλα μαζί. Έτσι, όμως, παραβλέπεται η ολική –σωματική και πνευματική– φύση κάθε ανθρώπινης εργασίας. Όπως γράφει ο Daniel Mothé, αναφερόμενος στην καθημερινή πραγματικότητα του μηχανουργείου, «κάνουμε μια δουλειά εξαιρετικά ποικιλόμορφη και ενίοτε εξαιρετικά σύνθετη, μια δουλειά δηλαδή που αποκλείει τον αυτοματισμό. Η δουλειά μας ενέχει μια καθαρά διανοητική εργασία ερμηνείας του σχεδίου».¹⁹⁴⁰

Η γραφειοκρατία είναι λοιπόν ανίκανη να κατανοήσει ότι κάθε εργασία εξατομικεύεται από τον εργαζόμενο, ότι δεν υπάρχει «ένας άριστος τρόπος», ότι κάτι που για έναν άνθρωπο μπορεί να λειτουργεί, για κάποιον άλλον μπορεί να αποτυγχάνει και το αντίστροφο. Αντιτίθεται έτσι στην προσωπικότητα του εργαζόμενου, θέλοντας να αποπροσωποποιήσει κάθε στάδιο της δουλειάς –είδαμε παραπάνω και στον Weber τη σημασία του απρόσωπου χαρακτήρα της γραφειοκρατίας–, κατά τρόπο ώστε τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του κάθε ανθρώπου να παρουσιάζονται «σαν απλές πηγές σφαλμάτων».¹⁹⁴¹ Όπως είναι φυσικό, αυτές οι προσπάθειες της διοίκησης οδηγούν σε συγχύσεις και ανορθολογισμούς και αποτυγχάνουν. Οι εργάτες δεν ακολουθούν τους κανονισμούς, αντιθέτως σπαταλούν ενέργεια ώστε να βρίσκουν τρόπους να τους παρακάμψουν προκειμένου ακριβώς να μπορούν να συνεχίσουν να παράγουν.

2. Η γραφειοκρατία τείνει εγγενώς προς την εξειδίκευση και την εξατομίκευση και κάνει τα πάντα προκειμένου να αποτρέψει τους εργάτες από το να επικοινωνούν

«με το κομμάτι». Όπως θα φανεί και στις επόμενες σελίδες, αυτό το ζήτημα βρέθηκε αργότερα στην καρδιά της βιομηχανικής κοινωνιολογίας και των πραγματεύσεών της για τις «άτυπες διευθετήσεις» εντός του εργοστασίου. Βλ. επ' αυτού και Collins, *Max Weber. A Skeleton Key*, ό.π., σ. 138-139.

¹⁹³⁹ Για όλα τα παρακάτω σημεία, βλ. κυρίως Καστοριάδης, «Για το περιεχόμενο του σοσιαλισμού III: η πάλη των εργατών ενάντια στην οργάνωση του καπιταλιστικού εργοστασίου», ό.π., σ. 9-63. Πρβλ. Mothé, *Το ημερολόγιο ενός εργάτη της Renault, 1956-1958*, ό.π. και Romano, *Ο αμερικανός εργάτης. Η ζωή στο εργοστάσιο*, ό.π., στα οποία παραπέμπει συχνά ο Καστοριάδης.

¹⁹⁴⁰ Mothé, *Το ημερολόγιο ενός εργάτη της Renault*, ό.π., σ. 19.

¹⁹⁴¹ Φράση του Lukács, που παρατίθεται από τον Καστοριάδη στο κείμενό του «Για το περιεχόμενο του σοσιαλισμού III», ό.π., σ. 21, υποσημ. 10.

μεταξύ τους. Αυτό δημιουργεί δυσλειτουργίες, καθώς η παραγωγή στη μεγάλη κλίμακα του εργοστασίου είναι όλο και περισσότερο συλλογική, με την έννοια ότι η εργασία του καθενός εμπλέκεται και επηρεάζει την εργασία όλων σχεδόν των υπολοίπων. Το αποτέλεσμα είναι ότι οι εργαζόμενοι παραβιάζουν τις οδηγίες των γραφειοκρατών διευθυντών και οργανώνονται αυθόρμητα, σύμφωνα με «μυστικές διευθετήσεις» που κάνουν μεταξύ τους, δημιουργώντας άτυπες ομάδες εργασίας με στόχο να ρυθμίσουν τις υποθέσεις της δουλειάς τους και να καταφέρουν να εργαστούν. Σε αυτή τους την προσπάθεια, εκ των πραγμάτων αναγκάζονται να υπερβούν τις τεχνητές διακρίσεις και δομές που επιβάλλει η γραφειοκρατία και να τις αντικαταστήσουν με άλλες, τις οποίες σχηματίζουν πηγαία, σύμφωνα με την εμπειρική γνώση και τα «κόλπα της δουλειάς» που αποκομίζουν από την καθημερινή πρακτική.

Έτσι, κατά τον Καστοριάδη, μέσα στο γραφειοκρατικά διευθυνόμενο εργοστάσιο δημιουργείται μια διπλή πραγματικότητα: από τη μία μεριά υπάρχει η τυπική οργάνωση της εργασίας, όπως τη φαντάζεται και τη σχεδιάζει στο οργανόγραμμα η αποκομμένη από την παραγωγή διοίκηση, από την άλλη υπάρχει η άτυπη αυτοοργάνωση των εργατών, που σχηματίζουν αυθόρμητες ομάδες για να διευθετήσουν οι ίδιοι την εργασία τους και να εναντιωθούν στην εκμετάλλευση.

3. Η γραφειοκρατική διοίκηση είναι πλήρως διαχωρισμένη από την πραγματικότητα της παραγωγής. Έτσι, καλείται να λύσει προβλήματα που της είναι εξωτερικά και για τα οποία θα μπορούσε να έχει μια γνώση στην καλύτερη περίπτωση θεωρητική. Στην πραγματικότητα όμως δεν συμβαίνει ούτε αυτό, γιατί μια θεωρία που αγνοεί τις αντιστάσεις του πραγματικού υλικού που επιχειρεί να θεματοποιήσει, δεν μπορεί παρά να υποπέσει σε σοβαρά σφάλματα. Η διοίκηση υποτίθεται πως είναι το κεφάλι του εργοστασίου, πρόκειται όμως για ένα κεφάλι που δεν γνωρίζει τι κάνουν τα χέρια και τα πόδια.

Η γραφειοκρατία λοιπόν χωρίζει τον κόσμο της εργασίας στα δύο, στους διευθύνοντες και τους εκτελεστές, και το ιδανικό που προσπαθεί να εκπληρώσει είναι η πλήρης διάκριση της διεύθυνσης από την εκτέλεση.¹⁹⁴² Ως αποτέλεσμα, οι οδηγίες των διευθυντών είναι παράλογες, καθώς αγνοούν τις πραγματικές

¹⁹⁴² Αυτή η αντίθεση διευθυντών-εκτελεστών, που για τον Καστοριάδη είναι τόσο θεμελιώδης, ώστε σε ορισμένα σημεία του έργου του, ιδίως στο τέλος της δεκαετίας του 1950, υποστηρίζει ότι αποτελεί τη θεμελιώδη κοινωνική διαίρεση του σύγχρονου καπιταλισμού, μπορεί να βρεθεί και σε ορισμένα κρίσιμα χωρία στο έργο της Simone Weil. Βλ. π.χ. Βέλ, *Σκέψεις για τις αιτίες της ελευθερίας και της κοινωνικής καταπίεσης*, ό.π., σ. 18, όπου γίνεται λόγος για τη «ριζική διάκριση που υπάρχει εν τους πράγμασι ανάμεσα στις διευθυντικές και τις εκτελεστικές λειτουργίες». Η Weil μάλιστα, ξανά με τρόπο εξόχως καστοριαδικό, συνεχίζει επισημαίνοντας ότι «[κ]αι σε αυτό το σημείο επίσης, το εργατικό κίνημα αναπαράγει καθ' ολοκληρίαν τα ελαττώματα της αστικής κοινωνίας». Παρά την εντυπωσιακή συνάφεια των απόψεων και των διατυπώσεων των δύο στοχαστών, δεν έχουμε εντοπίσει κάποια ευθεία βιβλιογραφική οδό που να τους συνδέει. Μια εύλογη υπόθεση για την εξήγηση αυτής της ομοιότητας φαίνεται να σχετίζεται με το γεγονός ότι ο Καστοριάδης, όπως αναφέραμε, αντλεί υλικό για τις αναλύσεις του σχετικά με τη γραφειοκρατία από την κατάθεση της εμπειρίας εργατών που δούλευαν σε μεγάλα εργοστάσια της εποχής, ενώ η Simone Weil, ως γνωστόν, είχε και η ίδια εθελουσίως εργαστεί σε ένα τέτοιο εργοστάσιο.

συνθήκες και τα πρακτικά προβλήματα της εργασίας. Ο ανορθολογισμός των γραφειοκρατικών επιταγών καθίσταται ολοφάνερος από το φαινόμενο της λεγόμενης απεργίας ζήλου, του περίφημου *working to the rule*: οι εργάτες πηγαίνουν κανονικά στη δουλειά τους, αλλά εφαρμόζουν *κατά γράμμα* τις διευθυντικές οδηγίες, με αποτέλεσμα το εργοστάσιο να καταρρέει. Αυτό επίσης σημαίνει ότι, όταν επιθυμούν να εργαστούν πραγματικά, το κάνουν παραβιάζοντας αυτές τις οδηγίες.

Η δυσλειτουργική αυτή κατάσταση επιτείνεται από το γεγονός ότι η γραφειοκρατία τείνει να επιλύσει τους ανορθολογισμούς που γεννά μέσω της δημιουργίας ακόμη περισσότερων γραφειοκρατικών βαθμίδων: η μία γραφειοκρατική υπηρεσία καλείται να ελέγξει την άλλη και ούτω καθεξής. Έτσι, δημιουργείται μια κατάσταση ανταγωνισμού ανάμεσα στις διάφορες γραφειοκρατικές ομάδες, πράγμα που οδηγεί συχνά σε πόλεμο κλικών και φρατριών, καθεμία από τις οποίες προσπαθεί να επιβάλλει κυνικά τα συμφέροντά της, μακριά από κάθε ορθολογισμό.¹⁹⁴³ Επιπρόσθετα, η διευρυνόμενη επέκταση της γραφειοκρατικής μηχανής έχει ως αποτέλεσμα να εισαχθεί η ίδια σχάση εντός της γραφειοκρατίας και το σχίσμα διευθυντών-εκτελεστών να επαναληφθεί μέσα στους κόλπους της, αναπαράγοντας και εκεί τα προαναφερθέντα προβλήματα.

4. Μια σημαντική παρατήρηση του Καστοριάδη, στην οποία έχουμε εν μέρει ήδη αναφερθεί, έχει να κάνει με το γεγονός ότι η διοίκηση, μέσα από την τάση της για κατακερματισμό της εργασίας και απεριόριστη εφαρμογή ποσοτικών, τυπικά ορθολογικών μεθόδων και ελέγχων, παράγει ανορθολογικά αποτελέσματα *ως προς τους ίδιους τους σκοπούς της*. Πράγματι, όσα αναφέρθηκαν μέχρι εδώ, δεν είναι ανορθολογικά γενικά και αόριστα, ούτε είναι αναποτελεσματικά στον βαθμό που στοχεύει κανείς σε διαφορετικές αξίες από αυτές που προωθεί ο καπιταλισμός, όπως η ισότητα και η ελευθερία· είναι ανορθολογικά από τη σκοπιά της ίδιας της παραγωγικότητας, προκαλούν άσκοπες δαπάνες, χάσιμο χρόνου, σπατάλες εργασιακής δύναμης.

Χαρακτηριστικό είναι εν προκειμένω το παράδειγμα του καθορισμού της νόρμας της απόδοσης, δηλαδή του υποτιθέμενα επιστημονικά ακριβούς τρόπου να βρεθεί η ποσότητα της παραγωγής που μπορεί να αναμένει κανείς από τους εργάτες για ένα δεδομένο χρονικό διάστημα. Στο πλαίσιο του εργοστασίου, αυτό λάμβανε χώρα με τη βοήθεια των χρονομετρών, συνεργατών της διοίκησης που καλούνταν να μετρήσουν τον χρόνο που απαιτούνταν για κάθε συγκεκριμένο βήμα της παραγωγής, ώστε να βρεθεί το επιστημονικά βέλτιστο αποτέλεσμα.

Τι συνέβαινε όμως στην πραγματικότητα; Οι εργάτες, όταν αντιλαμβάνονταν την παρουσία του χρονομέτρη, δούλευαν επίτηδες με πιο αργούς ρυθμούς – «φρέναραν», για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Weber–, καθώς γνώριζαν ότι ο

¹⁹⁴³ Σε αυτό το πλαίσιο, είναι ενδιαφέρον να παρατηρήσουμε ότι το αίσθημα τιμής που εντόπιζε ο Weber στους γραφειοκράτες της εποχής του μετατρέπεται σε γυμνό κυνισμό στους γραφειοκράτες που παρατηρεί ο Καστοριάδης, και ιδίως σε αυτούς της ΕΣΣΔ, η οποία αποτελεί γι' αυτόν την «πρώτη κυνική κοινωνία στην ιστορία». Καστοριάδης, «Το κοινωνικό καθεστώς της Ρωσίας», ό.π., σ. 69.

καθορισμός μιας πιο απαιτητικής νόρμας θα σήμαινε στο μέλλον αξίωση εντονότερης εργασίας και, συνεπώς, μεγαλύτερη εκμετάλλευση. Ο χρονομέτρης, με τη σειρά του, γνωρίζοντας ότι οι εργάτες του αντιστέκονταν, έθετε επίτηδες πιο υψηλές απαιτήσεις από αυτές που ήταν πράγματι δυνατές, ώστε να τους πιέσει και να μην καταφέρουν να «τον κλέψουν» υπέρμετρα. Έτσι, αυτό που θα όφειλε να είναι ένας αντικειμενικός προσδιορισμός βασισμένος σε επιστημονικά κριτήρια, καθίστατο τελικά ένα θέατρο, ένα παζάρι, το αυθαίρετο αποτέλεσμα του οποίου προέκυπτε μέσα από μια τεράστια σπατάλη χρόνου και ενέργειας και, μακριά από το να είναι αντικειμενικό, αποκρυστάλλωνε απλώς τους εκάστοτε συσχετισμούς δυνάμεων μέσα στο εργοστάσιο.

5. Όλες αυτές οι ανορθολογικότητες συμπυκνώνονται, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, στη *θεμελιώδη αντίφαση του γραφειοκρατικού καπιταλισμού*. Προσπαθώντας να οργανώσει μια δραστηριότητα στην οποία είναι εξωτερικός και της οποίας τα υποκείμενα έχουν κάθε λόγο να του αντιστέκονται, ο γραφειοκρατικός καπιταλισμός από τη μία τείνει να μετατρέψει τους ανθρώπους σε απρόσωπα γρανάζια μιας μηχανής και από την άλλη συνεχώς επικαλείται υπόρρητα την πρωτοβουλία τους, χωρίς την οποία όλο το σύμπαν του καταρρέει. Από τη μία αποκλείει τους ανθρώπους από την ουσιαστική συμμετοχή τους σε αυτό που κάνουν, από την άλλη βασίζεται σε αυτή τη συμμετοχή. Κατά τη γνώμη του φιλοσόφου, είναι φανερό ότι πρόκειται για μια σχιζοειδή κατάσταση.

Είδαμε νωρίτερα ότι οι εργάτες του γραφειοκρατικά διαρθρωμένου εργοστασίου μπορούν να είναι αποτελεσματικοί μόνο σε πείσμα των κανονισμών που δημιουργούν οι διευθύνοντες. Αυτή η αντίφαση, με διαφορετική μορφή, μεταφέρεται, όπως θα υποστηρίξει αργότερα ο Καστοριάδης,¹⁹⁴⁴ σε ολόκληρη τη σύγχρονη κοινωνία. Λόγου χάρη στο πολιτικό πεδίο, όπου οι ετερόνομοι θεσμοί κάνουν τα πάντα για να αποθαρρύνουν τους ανθρώπους από τη συμμετοχή στις πολιτικές υποθέσεις και τους οδηγούν στην ιδιώτευση, κατακρίνοντας ταυτόχρονα την πολιτική απάθεια και την έλλειψη πάθους για τα κοινά. Ή ακόμη στην οργάνωση της παιδείας, αυτού του προνομιακού πεδίου ενσάρκωσης των κοινωνικών αξιών, όπου η εξειδίκευση και η τεχνικοποίηση προωθούνται συστηματικά, ενώ παράλληλα ακούγονται θρήνοι για την απουσία του πνεύματος και τον θάνατο της κριτικής σκέψης· μιας παιδείας που, για τον ίδιο, μπορεί να είναι άξια του ονόματός της μόνο στον βαθμό που ορισμένοι παθιασμένοι δάσκαλοι παραβιάζουν ή έστω υπερβαίνουν τις υπουργικές εγκυκλίου και διδάσκουν πραγματικά.

Ολοκληρώνοντας, είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι αυτές οι αναλύσεις δεν αποτελούν καρπό ενός αποκλειστικά νεανικού ενδιαφέροντος, το οποίο κράτησε για όσο χρόνο ο Καστοριάδης συμμετείχε στην επαναστατική ομάδα του *Σοσιαλισμός ή βαρβαρότητα*. Το 1977, δύο χρόνια μετά τη δημοσίευση της *Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας*, ο φιλόσοφος θα αναφερθεί εκ νέου στο ρωσικό ζήτημα, με αφορμή το οποίο, όπως είδαμε, άρχισε να αναπτύσσει την πολιτική του σκέψη. Εκεί θα γράψει: «Η μοντέρνα κοινωνία

¹⁹⁴⁴ Καστοριάδης, *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1*, ό.π., σ. 38.

επιδιώκει μόνο την “ορθολογικότητα” και παράγει, μαζικά, μόνο “ανορθολογικότητα” (από την οπτική γωνία αυτής της ίδιας της “ορθολογικότητας”). Ή ακόμη: σε καμιά άλλη γνωστή κοινωνία το σύστημα παραστάσεων που δίνει η κοινωνία για τον εαυτό της δεν βρίσκεται σε κατάφωρη και βίαιη αντίθεση με την πραγματικότητα αυτής της κοινωνίας όπως βρίσκεται υπό το καθεστώς του γραφειοκρατικού καπιταλισμού». ¹⁹⁴⁵ Η γραφειοκρατία, που όπως και στον Weber εντοπίζεται τόσο στον κρατικό μηχανισμό όσο και στη μεγάλη καπιταλιστική επιχείρηση, αποτελεί στο βάθος την τέλεια ενσάρκωση του ανορθολογισμού της δυτικής εμμονής για ορθολογική κυριαρχία.

~

Συμπερασματικά, βλέπουμε ότι η ανάλυση της γραφειοκρατίας στον Weber και τον Καστοριάδη είναι ταυτόχρονα εντυπωσιακά συναφής και ριζικά διαφορετική. Στα χαρακτηριστικά και τη διεύρυνση της γραφειοκρατικής οργάνωσης, που συνδέονται με το πνεύμα ή τις φαντασιακές σημασίες του καπιταλισμού, ο πρώτος βλέπει μια διαδικασία εξορθολογισμού, ενώ ο δεύτερος την επικράτηση του πλήρους παραλογισμού. Η αντίθεση αυτή ίσως αμβλύνεται, αν σκεφτούμε ότι και οι δύο αντιμετώπιζαν τη γραφειοκρατία ως κίνδυνο, ως κάτι στο οποίο δεν πρέπει να παραδοθούμε άνευ όρων. Ο τρόπος που φαντάζονταν αυτή την αντίσταση, βέβαια, ήταν και πάλι αρκετά διαφορετικός.

Ο Weber, καταφάσκοντας την ασύγκριτη αποτελεσματικότητα της γραφειοκρατικής οργάνωσης στο επιχειρησιακό επίπεδο, προτάσσει μια αντίσταση που, σε ένα πρώτο επίπεδο, μοιάζει να είναι καθαρά αξιακή: παρότι η γραφειοκρατία είναι αδιαμφισβήτητο ο πιο ορθολογικός και εύτακτος τρόπος να διευθετούμε τις υποθέσεις μας, η ζωή δεν (πρέπει να) ανάγεται στην ορθολογικότητα και την τάξη. Σε μια διάλεξή του στο συνέδριο του *Verein für Sozialpolitik*, που έλαβε χώρα στη Βιέννη το 1909, σημείωνε χαρακτηριστικά: «Όταν μια αμιγώς τεχνική και αλάθητη διοίκηση, μια ακριβής και αντικειμενική λύση για πρακτικά προβλήματα θεωρείται ως το υψηλότερο και το μοναδικό ιδανικό, τότε φυσικά, από αυτή την οπτική γωνία, μπορεί να πει κανείς: στον διάολο όλα τα υπόλοιπα, αφήστε μόνο μια υπαλληλική ιεραρχία που διεκπεραιώνει αυτά τα πράγματα αντικειμενικά, με ακρίβεια και χωρίς ψυχή, όπως κάθε μηχανή». ¹⁹⁴⁶

Στη συνέχεια, όμως, σχολιάζοντας την πλήρη γραφειοκρατικοποίηση της ζωής, έσπευδε να συμπληρώσει: «Είναι λες και ο δαίμων της καθαριότητας –με τον οποίο ο Γερμανός τα πάει ούτως ή άλλως μια χαρά– μπορεί να πάρει μόνος του το πηδάλιο της πολιτικής· σαν να οφείλαμε, εν πλήρει συνειδήσει και με τη βούλησή μας, να γίνουμε άνθρωποι που χρειάζονται την “τάξη” και μόνο την τάξη, άνθρωποι που καθίστανται νευρικοί και δειλοί εάν η τάξη αυτή για μια στιγμή ταλαντευθεί και ανήμποροι εάν αποκοπούν από την

¹⁹⁴⁵ Καστοριάδης, «Το κοινωνικό καθεστώς της Ρωσίας», ό.π., σ. 84. Αξίζει μάλιστα να σημειωθεί ότι στο εισαγωγικό σημείωμα του κειμένου ο συγγραφέας αναφέρει πως το συγκεκριμένο άρθρο «συνοψίζει και συναρθρώνει αποτελέσματα σκέψης και εργασίας άνω των τριάντα χρόνων (1944-1977)» (σ. 57).

¹⁹⁴⁶ Weber, «Το πάθος για τη γραφειοκρατικοποίηση», ό.π., σ. 85

ολοκληρωτική τους ενσωμάτωση σε αυτήν. Να απαρτίζεται ο κόσμος μόνο από τέτοιους ανθρώπους της τάξης: σε αυτή την εξέλιξη έχουμε ήδη παγιδευτεί και συνεπώς το κεντρικό ερώτημα δεν είναι πώς μπορούμε να την προωθήσουμε και να την επισπεύσουμε, αλλά τι μπορούμε να *αντιτάξουμε* σε αυτόν τον μηχανισμό, προκειμένου να διατηρήσουμε ένα μέρος της ανθρωπότητας ελεύθερο από αυτόν τον κατακερματισμό της ψυχής, από αυτή την αποκλειστική κυριαρχία του γραφειοκρατικού ιδανικού για τη ζωή». ¹⁹⁴⁷

Αυτά τα αποσπάσματα μας επιτρέπουν μάλιστα να υποθέσουμε ότι, ενδεχομένως, ειδικά σε ό,τι αφορά το πεδίο της πολιτικής, η κυριαρχία της γραφειοκρατίας μπορεί κατά τον Weber να οδηγήσει τρόπον τινά σε μια αναποτελεσματικότητα δεύτερου βαθμού. Καθώς για τον διανοητή η πολιτική δεν ανάγεται στη διαχείριση των καθημερινών υποθέσεων, η πλήρης προσήλωση στην επίτευξη της αποτελεσματικότητας καθεαυτήν ενδέχεται να καταπνίξει τις δημιουργικές δυνάμεις του βίου, που κομίζουν νέες αξίες και προσανατολισμούς ζωής και συμβάλλουν ώστε η πολιτική δραστηριότητα να στέκεται στο ύψος της, αποτελώντας *όχι μόνο* διεκπεραίωση του τετριμμένου και αναδιοργάνωση του υπάρχοντος, *αλλά και* διαρκή αγώνα μεταξύ ιδανικών, κοσμοθεωριών, στάσεων και κατευθύνσεων ζωής.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Weber, μπροστά στον κίνδυνο της υπαλληλοκρατίας και της συνεπακόλουθης κυριαρχίας των γραφειοκρατικών κλικών και των ανέμπνευστων πολιτικών, φαίνεται να προτάσσει ένα είδος δημοψηφισματικής εκλογής των πολιτικών αρχηγών. ¹⁹⁴⁸ Κατά τη γνώμη του, με αυτόν τον τρόπο τουλάχιστον ο κομματικός αρχηγός θα μπορούσε να είναι ένας πραγματικός πολιτικός, ενδεχομένως προικισμένος και με στοιχεία χαρισματικότητας, στον βαθμό που θα καλούνταν να εμπνεύσει τους ψηφοφόρους. ¹⁹⁴⁹ Και τότε ακόμη, όμως, θα ήταν επικεφαλής μιας τεράστιας κομματικής μηχανής, ¹⁹⁵⁰ ενώ από τη φύση του το χάρισμα με τον καιρό ρουτινοποιείται και γραφειοκρατικοποιείται. ¹⁹⁵¹ Η βεμπεριανή αντίληψη δεν παρέχει εύκολες λύσεις και διεξόδους, αλλά προσπαθεί να διατηρήσει ζωντανά όσα το δυνατόν περισσότερα στοιχεία ελευθερίας, αξιοπρέπειας και πνεύματος μέσα σε έναν κόσμο που τείνει να μηχανοποιηθεί και να απανθρωποποιηθεί.

Από την άλλη πλευρά, ο Καστοριάδης εντοπίζει την αναποτελεσματικότητα της γραφειοκρατίας ήδη στο επιχειρησιακό πεδίο, επισημαίνοντας τους βαθείς ανορθολογισμούς του ακραίου εξορθολογισμού. Έτσι, φιλοδοξεί η κριτική που αρθρώνει να μην είναι μόνο αξιακή αλλά και πρακτική: ούτως ή άλλως, ήδη σε ό,τι αφορά τους σκοπούς τους οποίους υποτίθεται ότι υπηρετεί η γραφειοκρατία –αύξηση της παραγωγικότητας, καλύτερη οργάνωση της εργασίας κ.λπ.–, οι άτυπες και αυθόρμητα δημιουργούμενες ομάδες των εργαζομένων που σχηματίζονται μέσα στο εργοστάσιο είναι αποτελεσματικότερες. Έτσι, ενώπιον της ιεραρχικής γραφειοκρατικής διαίρεσης σε διευθύνοντες και εκτελεστές, ο στοχαστής υποστηρίζει την κατάργηση αυτής της διαίρεσης,

¹⁹⁴⁷ Στο ίδιο.

¹⁹⁴⁸ Βλ. Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy*, Οξφόρδη: Basil Blackwell, 1974, σ. 82 κ.ε.

¹⁹⁴⁹ Βλ. στο ίδιο, σ. 88 κ.ε., 102-103, 108· πρβλ. Aron, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, ό.π., σ. 773.

¹⁹⁵⁰ Weber, *Η πολιτική ως κάλεσμα και επάγγελμα*, ό.π., σ. 75. Πρβλ. Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, ό.π., σ. 107.

¹⁹⁵¹ Βλ. Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 263-267, 278, 303.

την αυτοδιαχείριση και την εργατική διεύθυνση της παραγωγής. Επίσης, ήδη από την αρχή, αλλά όσο περνούσαν τα χρόνια όλο και πιο έντονα, θα επεκτείνει την ιδέα της αυτοδιεύθυνσης σε όλα τα πεδία της ζωής, ώστε να φτάσει στο πολιτικό πρόταγμα της αυτονομίας και της άμεσης δημοκρατίας.

Σήμερα, με τη χρονική απόσταση που μας χωρίζει από τους δύο στοχαστές, νομίζουμε ότι μπορούμε να φτάσουμε σε ορισμένα συμπεράσματα, τα οποία έχουν μάλλον μεικτό χαρακτήρα. Με μία έννοια, η καστοριαδική κριτική στη γραφειοκρατική οργάνωση του κόσμου δείχνει να επιβεβαιώνεται: σε όλα τα σύγχρονα κράτη η γραφειοκρατία αντιμετωπίζεται από το σύνολο των απλών ανθρώπων και των επαγγελματιών πολιτικών ως πρόβλημα, εμπόδιο, φορέας αγκυλώσεων και δυσκινησίας. Αυτό, βέβαια, δεν αναιρεί το γεγονός ότι η γραφειοκρατία είναι ο θεμέλιος λίθος των σημερινών κοινωνιών, το μέγεθος που ρυθμίζει τη ζωή και τις σχέσεις σε ολοένα και θεμελιωδέστερο επίπεδο, από τα πιο σημαντικά μέχρι τα πιο ασήμαντα στοιχεία της ζωής. Αν θέλουμε να μιλήσουμε «ρεαλιστικά» και απέχοντας για μια στιγμή από τις κανονιστικές κρίσεις, το ότι εντός αυτής της ρύθμισης παρουσιάζονται διαρκώς αναποτελεσματικότητες, καθυστερήσεις, περιττές δαπάνες, δεν αναιρεί το προφανές γεγονός της –σχετικής, έστω– επιτυχίας και επιβίωσης της γραφειοκρατίας.¹⁹⁵²

Με αυτή την έννοια, η αμφισημία των βεμπεριανών αναλύσεων,¹⁹⁵³ που αντιμετωπίζουν τους γραφειοκρατικούς θεσμούς ταυτόχρονα με έντονο σκεπτικισμό αλλά και με κάποιο δέος, αποτελεί ενδεχομένως ένδειξη μιας βαθύτερης και πιο διαυγούς κατανόησης του υπό συζήτηση φαινομένου. Χωρίς να τίθεται στο απυρόβλητο ή να δοξάζεται άνευ όρων, η γραφειοκρατία παρουσιάζεται στα γραπτά του στοχαστή ως ένας πυλώνας της νεωτερικής ζωής που, παρόλους τους κινδύνους που κομίζει και τις δυσκολίες που γεννά, είναι απαραίτητος για την οργάνωση των σύγχρονων κοινωνιών και ως εκ τούτου θα πρέπει να λαμβάνεται υπόψη σε κάθε πρόταση πολιτικού μετασχηματισμού. Κι αυτό γιατί, αν ακολουθήσουμε τον Weber, θα ήταν αφελές να δούμε στη γραφειοκρατία μόνο μια δύναμη παρακώλυσης των κοινωνικών δραστηριοτήτων και παρεμπόδισης της ζωής των ανθρώπων· από πολλές, διόλου ασήμαντες απόψεις, η γραφειοκρατική οργάνωση –όπως και άλλα θεμελιώδη μεγέθη που συναρτώνται με αυτή, για παράδειγμα το δίκαιο ως σύστημα αφηρημένων νομικών ρυθμίσεων και δικονομικών κανόνων– διευκολύνει και προωθεί τις κοινωνικές δραστηριότητες, παρέχοντας θεσμικές λύσεις και διαμεσολαβήσεις που φαντάζουν δύσκολα υποκαταστάσιμες στο πλαίσιο μιας μαζικής κοινωνίας.

Υπό αυτό το πρίσμα, η αμεσοδημοκρατική απάντηση του Καστοριάδη στον γρίφο που θέτει ο Weber δεν μπορεί να γίνει δεκτή ανεξέταστα, καθώς ενδέχεται να δημιουργεί πιο πολλά προβλήματα απ' όσα λύνει.¹⁹⁵⁴ Όπως είδαμε, επιμένοντας στις –πράγματι υπαρκτές–

¹⁹⁵² Πρβλ. το κεφάλαιο «Σχετική αποτελεσματικότητα, ευκαμψία και ανθεκτικότητα του καπιταλισμού» στο Καστοριάδη, *Η «ορθολογικότητα» καπιταλισμού*, ό.π., σ. 57-67.

¹⁹⁵³ Βλ. λόγου χάρη την πραγμάτευση του Michael Löwy (*La cage d'acier Max Weber et le marxisme wébérien*, ό.π., σ. 40 κ.ε.), η οποία τονίζει την αμφίσημη και αμφίθυμη στάση του Weber απέναντι στη γραφειοκρατία, αλλά και τον καπιταλισμό ευρύτερα.

¹⁹⁵⁴ Πρβλ. τη διάγνωση του Paul Ricoeur (*Lectures on Ideology and Utopia*, ό.π., σ. 190): «Στη σημερινή κοινωνία πολύ συχνά νιώθουμε απέχθεια για τη γραφειοκρατία, και πιο δικαιολογημένα απ' ό,τι ο Weber. Αυτό που μπορούμε ακόμη να διδαχθούμε από τον Weber, είναι ότι κάθε όνειρο επιστροφής στο κοινοτικό αντί για το κοινωνικό ενδέχεται να είναι αρκετά αμφίσημο».

δυσλειτουργίες των γραφειοκρατικών οργανώσεων, καθώς και στα προβλήματα και τις απογοητεύσεις που αυτές δημιουργούν στον καθημερινό βίο των ανθρώπων, ο φιλόσοφος προτάσσει την άμεση δημοκρατία και τη γενικευμένη αυτοδιαχείριση ως τρόπο οργάνωσης της κοινωνίας και της οικονομίας. Σε αυτό το πλαίσιο, παρότι είναι αρκετά προσεκτικός ώστε να επισημάνει τα ζητήματα που εγείρονται από αυτή την πρόταση, όπως λόγου χάρη το θεμελιώδες πρόβλημα του μεγέθους μιας αμεσοδημοκρατικής κοινότητας¹⁹⁵⁵ ή η ανάγκη ύπαρξης ενδιάμεσων θεσμικών βαθμίδων και διαρθρώσεων,¹⁹⁵⁶ οι οποίες εξασφαλίζουν τη συνοχή και την καθημερινή λειτουργικότητα μιας περίπλοκης και διαφοροποιημένης κοινωνίας, οι λύσεις που παρέχει είναι κυρίως βολονταριστικού και υποθετικού χαρακτήρα.¹⁹⁵⁷

Θα μπορούσε λοιπόν να υποστηρίξει κανείς ότι, παρά τη συστηματική ενασχόλησή του με το γραφειοκρατικό φαινόμενο, η οποία απέδωσε αναμφισβήτητα σημαντικούς καρπούς, ο Καστοριάδης δεν καταφέρνει να προτείνει μια ρεαλιστική έξοδο από τον γραφειοκρατικό λαβύρινθο, ούτε και να πείσει για τον περιττό χαρακτήρα χαρακτήρα των σχετικών θεσμών. Αυτή η παρατήρηση, συνοδευόμενη από έναν ευρύτερο προβληματισμό για το είδος και την υφή των θεσμικών, δικαϊκών και πολιτικών μορφών διαμεσολάβησης που θα μπορούσαν να συγκεκριμενοποιήσουν το πρόταγμα της αυτονομίας,¹⁹⁵⁸ θα έπρεπε

¹⁹⁵⁵ Βλ. Καστοριάδης, *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, ό.π., σ. 51-52. Με την ευκαιρία της παραπομπής στο συγκεκριμένο κείμενο, θα πρέπει εξάλλου να σημειώσουμε ότι η ερμηνεία του φιλοσόφου για την αρχαία ελληνική πόλη και ιδίως για τη δημοκρατική Αθήνα παρουσιάζεται, όπως είναι άλλωστε λογικό, χρωματισμένη και από τα ιδιαίτερα πολιτικά ενδιαφέροντα του στοχαστή. Άλλοι συγγραφείς επιμένουν, λόγου χάρη, στη σημασία του θεσμού της αντιπροσώπευσης στην αρχαία Αθήνα, κάτι που ενδεχομένως σχετίζεται με τη θεματοποίηση του γραφειοκρατικού φαινομένου, αφού στη θεώρηση του Καστοριάδη η αντιπροσώπευση είναι βασικός πυλώνας της διαίρεσης της κοινωνίας σε διευθυντές και εκτελεστές. Βλ. ενδεικτικά Δημήτρης Κυρτάτας, *Μαθήματα από την αρχαία ελληνική δημοκρατία*, Αθήνα: Εκδόσεις του εικοστού πρώτου, 2015, σ. 81-91, κεφ. «Δημοκρατία άμεση και αντιπροσωπευτική». Από τη μεριά του, ο Καστοριάδης επιλέγει να κάνει λόγο για εκπροσώπηση και όχι για αντιπροσώπευση, με τη διαφορά ανάμεσα στους δύο θεσμούς να έγκειται, κατά τον ίδιο, στη δυνατότητα άμεσης ανάκλησης του εκπροσώπου εκ μέρους των ανθρώπων τους οποίους εκπροσωπεί.

¹⁹⁵⁶ Βλ. Καστοριάδης, *Ουγγρική επανάσταση 1956*, ό.π., σ. 33. Ας σημειωθεί παρεμπιπτόντως ότι θέσεις σαν αυτή επιχειρούν κατά κάποιον τρόπο να επεξεργαστούν και μια απάντηση στο επιχείρημα του Α.Ι. Polan, ο οποίος, μέσα από την ορθή του κριτική στον λενινισμό, οδηγείται στην υπεράσπιση της γραφειοκρατίας ως αναπόσπαστου κομματιού της διάρθρωσης των σφαιρών σε μια σύγχρονη κοινωνία. Έτσι, κατά τη γνώμη του, κάθε πολιτική κριτική της γραφειοκρατίας καταλήγει να καταστήσει την κοινωνία ένα άμορφο όλο, στον οποίο δεν υπάρχουν δικλείδες και διαμεσολαβήσεις. Βλ. Polan, *Lenin & the End of Politics*, ό.π., σ. 106-108.

¹⁹⁵⁷ Ο Καστοριάδης υποστηρίζει, λόγου χάρη, ότι προκειμένου να διαπιστωθεί αν ένα πολιτικό πρόταγμα είναι εφικτό, πρέπει πρώτα οι άνθρωποι να το θέσουν ως στόχο και να προσπαθήσουν να δημιουργήσουν τις συνθήκες για την πραγμάτωσή του, καθώς και ότι δεν εναπόκειται σε έναν στοχαστή να προτείνει συγκεκριμένες θεσμικές λύσεις που μπορούν να προκύψουν μόνο μέσα από τη συλλογική επινοητικότητα του πολιτικού σώματος. Βλ. ενδεικτικά Κορνήλιος Καστοριάδης, «Αν πρόκειται να υπάρξει μια δημοκρατική Ευρώπη», μτφρ. Κ. Μυρσινιάς, Α. Σχισμένος, *Βαθυλωνία* 19, Μάιος 2017, σ. 18-22, όπου πάντως γίνονται και ορισμένες πρακτικές προτάσεις. Αυτές οι παρατηρήσεις, ορθές κατ' αρχήν, μπορούν ανάλογα με τις συνθήκες να μετατρέπουν σε παραβάν πίσω από το οποίο κρυβόμαστε προκειμένου να μην αντιμετωπίσουμε τα συγκεκριμένα και πρακτικά προβλήματα που ανακινούν οι πολιτικές μας αξίες.

¹⁹⁵⁸ Σε αυτό το πλαίσιο, το πρόσφατο πόνημα των Pierre Dardot και Christian Laval *Το κοινό. Δοκίμιο για την επανάσταση στον 21ο αιώνα*, που όπως σημειώσαμε χρωστά αρκετά στην πολιτική σκέψη

ενδεχομένως να ληφθεί υπόψη στο πλαίσιο μιας συνολικότερης αποτίμησης του πολιτικού προτάγματος του διανοητή,¹⁹⁵⁹ έστω και προκειμένου να στοχεύσει κανείς στην υπέρβαση ή την αναίρεσή της – έργο που θα πρέπει προς το παρόν να αναβληθεί.

Τέλος, εξίσου, αν όχι περισσότερο, ενδιαφέρον έχει να παρατηρήσει την κυρίαρχη μορφή που παίρνει στις μέρες μας η αμφισβήτηση της γραφειοκρατίας. Μας φαίνεται ιδιαίτερα χαρακτηριστικό και κρίσιμο ότι στην εποχή μας ηγεμονεύει ένας λόγος που, προσάπτοντας στις γραφειοκρατικές διευθετήσεις χαρακτηριστικά συναφή ή και ταυτόσημα με αυτά που τους προσήπτε στην εποχή του ο Καστοριάδης –δυσκινησία, σπατάλη, καταστολή της δημιουργικότητας, έλλειμα νοήματος στην εργασία–, προτάσσει εντούτοις όχι την αυτοδιαχείριση, αλλά μια νεοφιλελεύθερου τύπου επιχειρηματικότητα και επιχειρηματοποίηση των δημόσιων θεσμών.

Πράγματι, δεν είναι μόνο ότι οι επιχειρήσεις προβάλλονται ως οι βασικοί πολέμιοι της γραφειοκρατίας – ενώ μια προσεκτική ανάγνωση του βεμπεριανού και του καστοριαδικού έργου θα μας έπειθε πως βασική εστία των γραφειοκρατικών διατάξεων δεν είναι σε καμία περίπτωση μόνο το κράτος, αλλά και οι μεγάλες ιδιωτικές επιχειρήσεις. Πολύ περισσότερο, η αναδιάρθρωση τόσο του ιδιωτικού, όσο και του δημόσιου τομέα σύμφωνα με το νέο πνεύμα του καπιταλισμού φέρνει στην επιφάνεια ποιότητες που προβάλλονται ως κατεξοχήν αντιγραφειοκρατικές, διοχετεύονται όμως στα κανάλια της επιχειρηματικότητας και της αύξησης της παραγωγής.

Το να προσπαθεί μια εταιρεία να μετατρέψει τον εργαζόμενό της σε άβουλο γρανάζι, έστω κι αν την ίδια στιγμή βασίζεται άρρητα στη δημιουργικότητά του –κατάσταση που, όπως είδαμε, αποτελεί τη θεμελιώδη αντίφαση του γραφειοκρατικού καπιταλισμού για τον Καστοριάδη– φαντάζει σήμερα, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά ορισμένους διόλου ασήμαντους τομείς της οικονομίας των ανεπτυγμένων χωρών, παρωχημένο. Στον αντίποδα, οι άνθρωποι των «δημιουργικών τάξεων» οφείλουν να συμμετέχουν ενεργά στην εργασία τους, να παίρνουν πρωτοβουλίες, να παθαίνουν με τα εγχειρήματά τους, να εκδηλώνουν την επινοητικότητά τους, να σκέφτονται πρωτότυπα, να βάζουν καλλιτεχνικές και συναισθηματικές πινελιές σε οτιδήποτε κάνουν, να εργάζονται σε ευέλικτες ομάδες που μπορούν να επιτύχουν αποτελέσματα απρόσιτα για τις δυσκίνητες δομές της γραφειοκρατίας.

του Καστοριάδη, αποτελεί μια αξιοσημείωτη προσπάθεια να συγκεκριμενοποιηθούν οι συνθήκες μιας διαφορετικού τύπου κοινωνικοπολιτικής θέσμησης. Σε αυτή τη λογική, είναι ιδιαίτερα σημαντικό ότι οι δύο στοχαστές ασχολούνται συστηματικά με τη θέσμηση του δικαίου – μια κίνηση που λείπει σχεδόν πλήρως από το καστοριαδικό έργο. Εντούτοις, οι δύο συγγραφείς δεν αντιμετωπίζουν το ζήτημα της γραφειοκρατίας, την οποία δείχνουν να θεωρούν ως ένα αυτόνοτο δεδομένο της νεωτερικής ζωής. Βλ. σχετικά την παρουσίαση του Γιώργου Περτσά, «Από τα κοινά στο κοινό. Για την επανάσταση στον 21ο αιώνα», *Kaboom*, 6/1/2021, διαθέσιμη στο <<https://kaboomzine.gr/apo-ta-koina-sto-koino-gia-tin-epanasta/>>.

¹⁹⁵⁹ Κάτι που δεν συμβαίνει, λόγου χάρη, στο βιβλίο του Γιώργου Ν. Οικονόμου, *Άμεση δημοκρατία. Αρχές, επιχειρήματα, δυνατότητες*, Αθήνα: Παπαζήσης, 2014, όπου η πολιτική διαφθορά καταγγέλεται δικαίως και με ορθά παραδείγματα, αλλά η γραφειοκρατία, όταν και όπου κάνει την εμφάνισή της, αντιμετωπίζεται ως ένας καταπιεστικός θεσμός που υποκαθιστά την πολιτική βούληση και την πρωτοβουλία της κοινωνίας για αυτοοργάνωση, και όχι ως αυτό που είναι, δηλαδή μια δύναμη που δρα διαπλαστικά επί των υποκειμένων και διέπει το σύνολο της καθημερινής κοινωνικής ζωής, και όχι μόνο τους στενά πολιτικούς, κομματικούς και εκτελεστικούς θεσμούς.

Μένοντας μακριά από το ανακουφιστικό, μαρξιστικής υφής συμπέρασμα ότι όλα αυτά είναι απλώς ταχυδακτυλουργικά τρικ, θόλωμα των νερών εν όψει μιας πολύ θεμελιωδέστερης καταπίεσης που παραμένει αναλλοίωτη, νομίζουμε ότι πρέπει εδώ να εντοπίσουμε θεμελιώδεις μετασχηματισμούς των τελευταίων δεκαετιών – μετασχηματισμούς που δεν αποκλείουν, φυσικά, τη διατήρηση στοιχείων και την ύπαρξη συνεχειών με την προηγούμενη κατάσταση. Με πιο καστοριαδικούς όρους, θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για παροντοποιήσεις και ενσαρκώσεις ενός ειδικά *νεοφιλελεύθερου φαντασιακού*, που αξιοποιεί τις κριτικές που ασκήθηκαν σε προηγούμενες φάσεις του καπιταλισμού επανερμηνεύοντας και στρέφοντάς τες προς όφελος του τελευταίου.

Εν όψει μιας τέτοιας κατάστασης, πιθανότατα απαιτείται ένας αναπροσανατολισμός της κριτικής σκέψης, έστω μερικός. Σε αυτό το πλαίσιο, οι θεμελιώδεις βεμπεριανές αναλύσεις για τη γραφειοκρατία όχι μόνο δεν καθίστανται ξεπερασμένες, αλλά ανατιμώνται και αποκτούν μια νέα σημασία. Συγγραφείς σαν την Béatrice Hibou, κάνοντας το έργο του Weber να συνομιλήσει με εκείνο στοχαστών όπως ο Michel Foucault, φέρνουν στο προσκήνιο την έννοια της *νεοφιλελεύθερης γραφειοκρατίας*, που στοχεύει να αναδείξει τους τρόπους με τους οποίους η έκκληση στη δημιουργικότητα, τη συμμετοχή, την ασφάλεια, την επικοινωνία και την έκφραση μπορεί να συνυπάρχει και να αλληλοτροφοδοτείται με κομβικούς πυλώνες της κατά Weber γραφειοκρατίας, όπως η ταξινόμηση, η ποσοτικοποίηση, η υπολογισιμότητα ή η ιεραρχία. Θα λέγαμε λοιπόν ότι, μακριά από το να αντιπαρά τίθενται, ο νεοφιλελευθερισμός και η γραφειοκρατία δείχνουν να συνεργάζονται αρμονικά, σχηματίζοντας ένα λαμπρό πεδίο για μελλοντικές μελέτες.

Συμπεράσματα

Το νόημα άρχισε να θεωρείται κάτι περισσότερο ή κάτι διαφορετικό από ένα πάγιο ερμηνευτικό υπόμνημα πάνω σε μια κατεστημένη πραγματικότητα μόνον αφότου ο Μαξ Βέμπερ, με θάρρος που προκαλεί μέχρι σήμερα κατάπληξη, αποπειράθηκε να καταδείξει πως τα θρησκευτικά ιδεώδη και οι πρακτικές δραστηριότητες κατακυλούν μαζί στην ορμητική τους κίνηση μέσα στην ιστορία, συνθέτοντας στην πραγματικότητα μια αδιάσπαστη διαδικασία.¹⁹⁶⁰

Clifford Geertz

Η παρούσα διατριβή οργανώθηκε γύρω από την ιδέα ότι μια παράλληλη ανάγνωση των γραπτών του Max Weber και του Κορνήλιου Καστοριάδη, μια ανάγνωση η οποία την ίδια στιγμή θα έδινε έμφαση στο ζήτημα του νοήματος, θα μπορούσε να αποδειχτεί διαφωτιστική βιβλιογραφικά και γόνιμη φιλοσοφικά. Ακολουθώντας αυτό το οδηγητικό νήμα, εξετάσαμε ενδελεχώς το έργο των δύο θεωρητικών, αρχικά του καθενός ξεχωριστά.

Σε ό,τι αφορά το βεμπεριανό corpus, ξεκινήσαμε από την ανάλυση των ατομοκεντρικών γραπτών του στοχαστή, ιδίως των εισαγωγικών, μεθοδολογικών παραγράφων του *Οικονομία και κοινωνία*, αλλά και του δοκιμίου με τίτλο «Περί ορισμένων κατηγοριών της κατανοούσας κοινωνιολογίας». Σε αυτά τα κείμενα, η έμφαση που δίνει ο Weber στο «υποκειμενικά σκοπούμενο νόημα» (*subjektiv gemeinter Sinn*) και το άτομο ως στοιχειώδη φορέα της νοηματικής δράσης είναι συχνά τόσο έντονη, που έχει οδηγήσει αρκετούς στο συμπέρασμα ότι η μεθοδολογία του –και, ευρύτερα, η θεώρησή του– είναι θεμελιωδώς ατομικιστική. Απέναντι σε αυτή τη μονοσήμαντη ερμηνεία, δεν είναι λίγοι οι μελετητές που προτάσσουν μian άλλη ανάγνωση, η οποία λαμβάνει υπόψη της τα κείμενα στα οποία ο Weber εξετάζει ορισμένες μορφές συλλογικού ή κοινωνικού νοήματος, αναφερόμενος σε θρησκευτικές και μη «κοσμοεικόνες», όπως και σε «νοηματικούς κόσμους» που χαρακτηρίζονται από εσωτερική οργάνωση και συνοχή.

Από τη μεριά μας, παρότι σταθήκαμε αναλυτικά και στις δύο αυτές στιγμές, προσπαθήσαμε να θολώσουμε τα μεταξύ τους όρια, να σχετικοποιήσουμε την αυστηρή διάκριση που τοποθετεί από τη μία μεριά έναν «ατομιστή» μεθολόγο Weber και από την άλλη έναν «ολιστή» Weber κοινωνιολόγο της θρησκείας. Η εν λόγω υπονόμηση της διχοτόμησης πραγματοποιήθηκε μέσω της ανάδειξης του γεγονότος ότι, ακόμη και όταν ο θεωρητικός μιλά για το άτομο του οποίου τη δράση καλούμαστε να συλλάβουμε κατανοητικά, δεν έχει στο μυαλό του ένα αιώνιο on με σταθερές έξεις και συμπεριφορές, αλλά ένα κοινωνικά διαμορφωμένο υποκείμενο, του οποίου οι ψυχολογικές, αισθηματικές και πραξεολογικές τάσεις, με άλλα λόγια το *habitus* του –όρος αρχικά του Weber, και όχι του Bourdieu– διαμορφώνεται χάρη στο κοινωνικό σύμπαν μέσα στο οποίο βρίσκεται βυθισμένο. Βρεθήκαμε έτσι κοντά στις αναλύσεις μελετητών όπως ο Dirk Käsler και ο Jean-Pierre

¹⁹⁶⁰ «Το κεντρί του πεπρωμένου: η θρησκεία ως εμπειρία, νόημα, ταυτότητα, εξουσία», στον τόμο του ιδίου *Διαθέσιμο φως. Ανθρωπολογικοί στοχασμοί για φιλοσοφικά θέματα*, μτφρ. Π. Μαρκέτου, Αθήνα: Κριτική, 2009, σ. 202.

Grossein –δύο από τους μεγαλύτερους εν ζωή σχολιαστές του Weber που ουσιαστικά εισάγονται στον εγχώριο διάλογο με την παρούσα διατριβή–, οι οποίοι επιμένουν στη σημασία της διάρθρωσης των διαφορετικών –κοινωνικών, υποκειμενικών και διυποκειμενικών– επιπέδων και καθεστώτων νοήματος που απαντούν στο βεμπεριανό έργο.

Μέσω αυτής της διαδρομής, περάσαμε αρκετά ομαλά στην εξέταση της φιλοσοφίας του Κορνήλιου Καστοριάδη, ο οποίος θέτει ρητά τον στόχο της επεξεργασίας μιας οντολογίας του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου, με κεντρικό όχημα τη θεωρία της φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας. Ο φιλόσοφος εκκινεί λοιπόν από το συλλογικό νόημα, από τις «κοινωνικές φαντασιακές σημασίες» που ενσαρκώνονται στους θεσμούς της εκάστοτε κοινωνίας, προσδιορίζοντας τη μορφή και την ιδιαίτερη κατεύθυνσή τους. Φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας σημαίνει ακριβώς ότι οι θεσμοί της κοινωνίας –στους οποίους, ας το θυμίσουμε, περιλαμβάνεται και το κοινωνικοποιημένο άτομο– διαμορφώνονται από το κοινωνικό φαντασιακό, από ένα «μάγμα» σημασιών οι οποίες δεν πηγάζουν από την ορθολογικότητα ούτε απορρέουν από τη φύση των πραγμάτων, αλλά αναδύονται από τη δημιουργική φαντασία του ανώνυμου συλλογικού και δρουν διαπλαστικά τόσο πάνω στην ορθολογικότητα όσο και πάνω στα πράγματα.

Την ίδια στιγμή, το νόημα εντοπίζεται και στο επίπεδο της ατομικής ψυχής, που κατά τον Καστοριάδη τελεί σε μια σχέση αξεδιάρυτης παραπληρωματικότητας αλλά και αμοιβαίας μη αναγωγιμότητας με την κοινωνία. Σε αυτό το πλαίσιο, δώσαμε ιδιαίτερη έμφαση στην καστοριαδική επανεπεξεργασία και διεύρυνση του φροϋδικού σχήματος της μετουσίωσης, που στο έργο του φιλοσόφου ερμηνεύεται ως διαδικασία εκκοινωνισμού της ψυχής ή –για να επιμείνουμε στη διάσταση που μας αφορά ιδιαίτερα– ανάληψης και επένδυσης από την ψυχή των θεσμισμένων σημασιών που της προσφέρονται από την κοινωνία σαν αποζημίωση για την παραίτηση από τα δικά της, αυτιστικά πρωτονοήματα και σχήματα. Για να το πούμε αλλιώς, η μονήρης ψυχή του ατόμου διψά για νόημα, και η κοινωνία πάντοτε αναλαμβάνει να της το προσφέρει.

Παράλληλα, στραφήκαμε στην εξέταση της έννοιας του *είναι δι' εαυτόν*, η οποία επίσης έχει ιδιαίτερη σημασία για το θέμα μας, αφού αφορά την ανάδυση του νοήματος στο πιο στοιχειώδες επίπεδο, εκείνο του έμβιου οργανισμού. Και σε αυτή τη στιβάδα, εκκινώντας από το κύτταρο, παρατηρούμε σύμφωνα με τον Καστοριάδη την ύπαρξη οντοτήτων που χαρακτηρίζονται από αυτοτελικότητα και οργανώνουν τον κόσμο με βάση έναν αισθηματικό/προθεσιακό/παραστασιακό ρου, ο οποίος διαμεσολαβεί και μετασχηματίζει καθετί που εισέρχεται από το εξωτερικό περιβάλλον στο εσωτερικό του οργανισμού, σχηματίζοντας έτσι ένα ιδιαίτερο είδος νοήματος. Συνεπώς, και σε ό,τι έχει να κάνει με τη μελέτη του έμβιου κόσμου, ο φιλόσοφος τοποθετεί την έννοια του νοήματος στην καρδιά των αναλύσεών του.

Βάσει των παραπάνω, στην καταληκτική ενότητα του μέρους της διατριβής που είναι αφιερωμένο στον Καστοριάδη επιχειρήσαμε για μία ακόμη φορά να διαρθρώσουμε τα ποικίλα νοηματικά επίπεδα, κάνοντας λόγο για μια οντολογία της διαστρωμάτωσης που επιτρέπει τη σύνδεση του βιολογικού, του ψυχικού και του κοινωνικού χωρίς να εξαλείφει τις ιδιονομοτέλειες της κάθε στιβάδας ή να ανάγει τη μία στην άλλη. Επιπρόσθετα,

προσπαθήσαμε να διευκρινίσουμε τι ακριβώς αποτελεί νόημα για τον Καστοριάδη και προτείναμε ορισμένες ερμηνείες για τη λεπτή διάκριση που κατά τη γνώμη μας μπορεί να στοιχειοθετηθεί μεταξύ σημασίας και νοήματος.

Έχοντας διανύσει αυτή τη μακριά αλλά και απαραίτητη διαδρομή, περάσαμε τέλος στην αντιπαραβολή του βεμπεριανού και του καστοριαδικού έργου. Με δεδομένο ότι, όπως είναι λογικό, υπάρχουν κείμενα του Καστοριάδη για τον Weber, αλλά όχι του Weber για τον Καστοριάδη, προκειμένου να σκηνοθετήσουμε τον μεταξύ τους διάλογο άλλοτε βασιστήκαμε στις ρητές αναφορές του έλληνα φιλοσόφου στον γερμανό θεωρητικό και άλλοτε κινηθήκαμε ερμηνευτικά, προσπαθώντας να ανασυγκροτήσουμε τις απαντήσεις που θα έδινε ο Weber στις κριτικές του Καστοριάδη, αλλά και τις κριτικές που θα απηύθυνε ο ίδιος με τη σειρά του στον τελευταίο.

Σε αυτό το πλαίσιο, αρχικά εγκύψαμε στις ρητές απόπειρες του Καστοριάδη να συνομιλήσει με τη βεμπεριανή σκέψη, οι οποίες εντοπίζονται κυρίως, αλλά όχι μόνο, στον σύντομο τόμο *Πρώτες δοκιμές* και στο δοκίμιο του 1988 που φέρει τον τίτλο «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία». Προσπαθήσαμε να αναδείξουμε τόσο τα ορθά και γόνιμα στοιχεία της καστοριαδικής κριτικής, όσο και τα σημεία στα οποία ο διανοητής φαίνεται να αδικεί ή να παρερμηνεύει τον Weber.

Μέσα από αυτή τη διαδικασία, καταλήξαμε στο συμπέρασμα ότι ο Καστοριάδης κληρονομεί σε σημαντικό βαθμό τη θεμελιώδη σύλληψη του Weber για την κοινωνία ως κόσμο νοήματος και ταυτόχρονα την εμπλουτίζει και την εμβαθύνει, συνδέοντάς τη με τη δημιουργική δύναμη του κοινωνικού φαντασιακού –έννοια που λείπει εντελώς από το βεμπεριανό έργο– και εγγράφοντάς τη στο πλαίσιο μιας ευρύτερης οντολογίας του κοινωνικο-ιστορικού, επίσης ξένης στον Weber, ο οποίος έτεινε να ερμηνεύει τα συναφή ζητήματα κυρίως –αν και όχι αποκλειστικά– με μεθοδολογικούς όρους, προειδοποιώντας απέναντι στον κίνδυνο της υποστασιοποίησης των εννοιών και των ερμηνευτικών μας σχημάτων.

Αυτή η αυστηρά μεθοδολογική βεμπεριανή αφετηρία κρίθηκε απαραίτητο να εγκαταλειφθεί, στον βαθμό που, όπως σωστά επισημαίνει ο Καστοριάδης, δεν μπορεί να υπάρξει μέθοδος αποκομμένη από την οντολογία του αντικειμένου που μελετά. Εξάλλου, όπως δείξαμε, ο ίδιος ο Weber υπερβαίνει συχνά τις μεθοδολογικές του διακηρύξεις, αφήνοντας να διαφανούν διαισθήσεις ή και θέσεις με οντολογικό βάρος, τις οποίες και προσπαθήσαμε να ανασυγκροτήσουμε. Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει ότι η προτροπή του Weber να είμαστε σε επιφυλακή μπροστά στον κίνδυνο του εννοιολογικού ρεαλισμού δεν πρέπει να ληφθεί σοβαρά υπόψη και, αν μη τι άλλο, να βρίσκεται πάντοτε στο πίσω μέρος του μυαλού μας. Επιχειρήσαμε δε να εφαρμόσουμε στην πράξη αυτή την αρχή, εξετάζοντας το κατά πόσον μπορούν να ανιχνευθούν ψήγματα μιας τέτοιας υποστασιοποίησης του φαντασιακού στο έργο του Καστοριάδη.

Στη συνέχεια, καταπιαστήκαμε με τη μελέτη της σχέσης των δύο στοχαστών με την κληρονομιά του Karl Marx, η οποία σε αμφότερες τις περιπτώσεις χαρακτηρίζεται από μια θεμελιώδη αμφισημία, ένα μείγμα θαυμασμού και έντονης κριτικής. Δείξαμε πώς, χάρη στην έμφαση της θεώρησής τους στη νοηματική διάσταση των κοινωνικών φαινομένων, μια διάσταση που εξ ορισμού χαρακτηρίζεται από τη ρευστότητα και την ανοικτότητα σε νέες

ερμηνείες και σημασιοδοτήσεις, ο Weber και ο Καστοριάδης είναι σε θέση να αρθρώσουν μια ορθή και στοχευμένη κριτική απέναντι σε όψεις της μαρξ(ιστ)ικής παράδοσης όπως ο οικονομικός ντετερμινισμός, ο αναγωγισμός και η θεωρησιακή αντίληψη για την ιστορία. Ταυτόχρονα, επισημάνσαμε ότι αυτή η κριτική ενδέχεται ενίοτε να υποβαθμίζει άλλες, εξίσου σημαντικές όψεις της ίδιας παράδοσης, οι οποίες τελούν σε εκλεκτική συγγένεια με το έργο των δύο θεωρητικών. Υπό αυτή την έννοια, κάναμε λόγο για τη «διπλή ζωή του Marx», επιμένοντας στο γεγονός ότι, παρότι ο ίδιος δεν μπορεί να αθωωθεί πλήρως για τις μονολιθικές, θετικιστικές και αιτιοκρατικές αναγνώσεις του έργου του, την ίδια στιγμή τα γραπτά του περιέχουν πλήθος γόνιμων ιδεών, θέσεων και εννοήσεων, πολλές από τις οποίες επιβιώνουν στα κείμενα του Weber και του Καστοριάδη και, φυσικά, εξακολουθούν να εμπνέουν τον φιλοσοφικοπολιτικό στοχασμό μέχρι σήμερα.

Ακολουθώντας, ασχοληθήκαμε με την πραγμάτευση του ερωτήματος που αφορά τη δυνατότητα μιας ορθολογικής ή άλλου τύπου θεμελίωσης των ηθικοπολιτικών προταγμάτων και αξιών – ερώτημα στο οποίο ο Weber και ο Καστοριάδης απαντούν αρνητικά. Αναδείξαμε τη συνάφεια των θεωρήσεών τους, εντοπίζοντας εκ νέου την τάση του Καστοριάδη να παραλαμβάνει μοτίβα από το έργο του Weber και να τα στρέφει προς μια πιο οντολογική κατεύθυνση, η οποία έχει να κάνει με τη ριζικότητα του κοινωνικού φαντασιακού.

Παράλληλα, ανασυγκροτήσαμε τρεις δέσμες πιθανών ενστάσεων απέναντι στη βεμπεριανή και καστοριαδική πραγμάτευση του ζητήματος των αξιών, επικεντρώνοντας την προσοχή μας στο έργο των Hilary Putnam, Leo Strauss και Κοσμά Ψυχοπαίδη, και προσπαθήσαμε με τη σειρά μας να απαντήσουμε σε αυτές τις ενστάσεις. Τέλος, αναδείξαμε γιατί κατά τη γνώμη μας είναι λάθος να αποδίδεται άνευ όρων η κατηγορία του ντεσιζιονισμού στον Weber και τον Καστοριάδη, καθώς κανένας από τους δύο δεν υποστηρίζει ότι οι κανονιστικές αρχές προκύπτουν από μια αυθαίρετη απόφαση του υποκειμένου· αντιθέτως, δείχνουν πώς κάθε αξιακή στάση εγγράφεται σε ένα πιθανό φάσμα που ορίζεται από την κοινωνία και τις ιστορικές συνθήκες μέσα στις οποίες βρισκόμαστε κάθε φορά ριγμένοι, χωρίς ωστόσο αυτό να σημαίνει ότι εκλείπει η ανάγκη προσωπικής εκλογής, δέσμευσης και, συνεπώς, ευθύνης.

Το κυρίως σώμα της διατριβής ολοκληρώνεται με την εξέταση ορισμένων φαινομένων τα οποία προτείναμε ότι μπορούν να προσεγγιστούν με ενδιαφέροντα τρόπο αν τα θεωρήσουμε ως πεδία ενσάρκωσης νοημάτων και φαντασιακών σημασιών. Πρόκειται για τη νομιμοποίηση της εξουσίας, που ερμηνεύτηκε ως μια διαδικασία στην οποία η νοματοδότηση των εξουσιαστικών πρακτικών παίζει πρωτεύοντα ρόλο, για τη νεωτερικότητα, η οποία θεματοποιήθηκε από τη μία ως κίνηση απομάγευσης του κόσμου – δηλαδή εξάλειψης των μαγικοθρησκευτικών νοημάτων προηγούμενων εποχών– και από την άλλη ως θέσμιση της κοινωνίας στη βάση νέων σημασιών, μεταξύ των οποίων κυρίαρχη θέση καταλαμβάνει εκείνη της ορθολογικής κυριαρχίας του κόσμου, και, τέλος, για τη γραφειοκρατία, οι πρακτικές εκφάνσεις της οποίας εξετάστηκαν ακριβώς ως μία από τις μορφές παροντοποίησης του εξορθολογισμένου ελέγχου της ζωής και της κοινωνίας.

Στο ίδιο πλαίσιο, ασκήσαμε κριτική στην καστοριαδική σύλληψη της αυτονομίας ως ρητής αναστοχαστικότητας επί των φαντασιακών σημασιών που οργανώνουν την κοινωνική ζωή,

τονίζοντας ότι πρόκειται για μια σημαντική, αλλά σε καμία περίπτωση ικανή συνθήκη για τον κοινωνικό μετασχηματισμό, και αναφερθήκαμε στην ταυτόχρονα παρόμοια και διαφορετική στάση των δύο διανοητών απέναντι στο γραφειοκρατικό φαινόμενο, που απολήγει σε διαφορετικές πολιτικές εκτιμήσεις και δεσμεύσεις.

Συμπερασματικά, κρίνουμε ότι το στοίχημα που είχαμε βάλει ξεκινώντας την έρευνά μας και τη συγγραφή αυτού του διδακτορικού, ότι δηλαδή η από κοινού ανάγνωση του Weber και του Καστοριάδη θα αποδώσει καρπούς σε ό,τι αφορά την ερμηνεία και των δύο διανοητών, επαληθεύτηκε. Από τη μία μεριά, το έργο του Καστοριάδη φωτίστηκε μέσα από την ανάδειξη των βεμπεριανών καταβολών του. Αυτό σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει ότι ο Καστοριάδης είναι «βεμπεριανός», ότι η φιλοσοφία του μπορεί να γίνει αντιληπτή σαν ένας σχολιασμός, ένας υπομνηματισμός, ή ακόμα και μια πρωτότυπη ερμηνεία μοτίβων που βρίσκονται ανεπτυγμένα ή σε λανθάνουσα κατάσταση στο έργο του Weber. Για να μιλήσουμε με τους όρους του ίδιου του Καστοριάδη, η φιλοσοφική του σκέψη αποτελεί μια οντολογική δημιουργία, δηλαδή ένα διανοητικό έργο που, παρότι αντλεί υλικά από ένα σύνολο προϋπαρχουσών «συνθηκών» –που, εννοείται, δεν αφορούν μόνο τον Weber, αλλά και τον Marx, τον Freud, τον Kant, τον Merleau-Ponty κ.ά.– δεν ανάγεται σε αυτές, υπερβαίνει τις δυνατότητες και τους όρους τους και δημιουργεί με τη σειρά του καινούριους. Σημαίνει όμως ότι, αν έχει νόημα να ασχολούμαστε με τη σχέση του Καστοριάδη με τον Marx, τον Freud, τον Kant και τον Merleau-Ponty –κάτι που, τουλάχιστον σε ό,τι αφορά τους τρεις πρώτους, έχει ήδη γίνει πολλές φορές και μάλιστα επιτυχημένα–, τότε σίγουρα έχει επίσης νόημα να ασχολούμαστε και με τους δεσμούς που συνδέουν τον Καστοριάδη με τον Weber – πράγμα που συνέβη για πρώτη φορά με αυτή τη διατριβή.

Την ίδια στιγμή, θεωρούμε ότι και η σκέψη του Weber φωτίστηκε αναδρομικά μέσα από την ανάδειξη του καινοτόμου τρόπου με τον οποίο την ερμήνευσε και την ιδιοποιήθηκε ο Καστοριάδης. Η ρητή και επεξεργασμένη τοποθέτηση του νοήματος στον πυρήνα του κοινωνικο-ιστορικού και πολιτισμικού είναι, η σύνδεση της δημιουργίας των σημασιών με ένα συλλογικό φαντασιακό που δομεί τον κοινό κόσμο, η αναδιατύπωση της θεωρίας της μετουσίωσης ως εκκοινωνιστικής διαδικασίας μέσω της οποίας η ατομική ψυχή ανοίγεται στα δημόσια νοήματα, είναι στοιχεία που επιλύουν αντινομίες και αδιέξοδα που στο βεμπεριανό πλαίσιο φαίνονταν ανυπέρβλητα.

Μέσω του Καστοριάδη, λοιπόν, άνοιξε η δυνατότητα για μια νέα ανάγνωση του Weber, ανάγνωση μάλιστα που εκτός των άλλων έχει και πολιτικό ενδιαφέρον: στον αντίποδα της κυρίαρχης φιλελεύθερης ανάγνωσης του Weber, που ερμηνεύει την πολυθεΐα των αξιών ως απλή εγγύηση της πολυφωνίας και παραλληλίζει την έκκληση για αντικειμενικότητα με τον σεβασμό στους κανόνες του κοινοβουλευτικού fair play,¹⁹⁶¹ η καστοριαδική ερμηνευτική γραμμή καθιστά φανερές διάφορες πιθανές συνδέσεις των βεμπεριανών σχημάτων με το

¹⁹⁶¹ Βλ. Kari Palonen, «“Objectivity” as Fair Play. Max Weber’s Parliamentary Redescription of a Normative Concept», *Redescriptions. Yearbook of Political Thought and Conceptual History* 12(1), 2008, σ. 72-95. Ο Palonen είναι πιθανότατα ο πλέον χαρακτηριστικός εκπρόσωπος της φιλελεύθερης και κοινοβουλευτικής ανάγνωσης του βεμπεριανού έργου. Η ερμηνεία του είναι σε πολλά σημεία πειστική και γόνιμη, καθώς αναδεικνύει διαστάσεις που πράγματι είναι παρούσες στο βεμπεριανό σύμπαν. Αυτό, εντούτοις, δεν σημαίνει ότι το έργο του Weber εξαντλείται σε αυτές.

πρόταγμα της αυτονομίας και τη βούληση του ριζοσπαστικού μετασχηματισμού της κοινωνίας.¹⁹⁶²

Από την άλλη, το κοφτερό «μάτι για τα πράγματα» του Weber, η προσήλωσή του στη διανοητική εντιμότητα και την ανάγκη να κοιτάζουμε κατάματα τα πλέον δυσάρεστα για την πολιτική μας θεώρηση δεδομένα, όπως και η έμφασή του στον δομικό χαρακτήρα συγκεκριμένων μεγεθών της νεωτερικής ζωής, φερ' ειπείν της γραφειοκρατίας, μας βοήθησε να καταδείξουμε ορισμένες ανεπάρκειες της καστοριαδικής σύλληψης της αυτονομίας. Η ερμηνευτική ταλάντευση ανάμεσα στους δύο στοχαστές υπήρξε λοιπόν διαρκής· δεν συνιστούσε μια γραμμική παρουσίαση και αντιπαράθεση των σκέψεων του ενός και του άλλου, αλλά ένα συνεχές διανοητικό πήγαινε-έλα, στο πλαίσιο του οποίου χρησιμοποιούσαμε τον καθέναν από τους δύο για να βάλουμε δύσκολα στον άλλον, αλλά και για να τον βοηθήσουμε στη συνέχεια να αντεπεξέλθει.

Με αυτά κατά νου, ένα ερώτημα που παραμένει ανοιχτό είναι το κατά πόσον οι σκέψεις που κατατέθηκαν, οι θέσεις που υποστηρίχθηκαν, οι ερμηνείες που προτάθηκαν στο πλαίσιο της διατριβής μπορούν να αποκτήσουν και μια ευρύτερη σημασία για τον κοινωνικοπολιτικό στοχασμό ή αφορούν αποκλειστικά τους δύο υπό εξέταση στοχαστές και τους μελετητές τους. Σε ένα πρώτο επίπεδο, θα μπορούσαμε να απαντήσουμε στρατηγικά, σημειώνοντας ότι κάθε νέα ώθηση στη συζήτηση που αφορά έναν τόσο θεμελιώδη στοχαστή του κοινωνικού όσο ο Max Weber συμβάλλει άμεσα ή έμμεσα στη σκέψη που έχει ως αντικείμενό της την κοινωνία. Νομίζουμε ωστόσο ότι μπορούμε να γίνουμε και πιο συγκεκριμένοι· είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι ζητήματα όπως η ανάπτυξη μιας οντολογίας του κοινωνικού, η κριτική στον ντετερμινισμό και τη θεωρησιακότητα ή η απόρριψη του θεμελιωτισμού αλλά όχι της έλλογης αντιπαράθεσης γύρω από τις αξίες ενδιαφέρουν όχι μόνο τους βεμπερολόγους και τους καστοριαδολόγους, αλλά και κάθε άνθρωπο που καταπιάνεται με τον πολιτικοφιλοσοφικό στοχασμό.

Σε αυτό το πλαίσιο, θεωρούμε ότι μία από τις πιο κεντρικές συνεισφορές της διατριβής είναι η εξέταση του ιδιαίτερου καθεστώτος του νοήματος, και πιο συγκεκριμένα η απόρριψη της θεώρησης του νοήματος ως ενός είδους ιδεαλιστικού στοιχείου. Τόσο για τον Weber –που επιμένει στη σπουδαιότητα της μελέτης όχι της δογματικής αλήθειας των θρησκευτικών ιδεών, αλλά του τρόπου με τον οποίο τα θρησκευτικά νοήματα ερμηνεύονται και ενσωματώνονται στην πρακτική και την υλική διάσταση της κοινωνικής ζωής, διαμορφώνοντας «τύπους ανθρώπου», ψυχολογικές έξεις, δεξιότητες και ποιότητες που αποτυπώνονται θεσμικά– όσο και για τον Καστοριάδη –που τονίζει ότι οι φαντασιακές σημασίες δεν μπορούν να βρεθούν πουθενά αλλού παρά ενσαρκωμένες στους κοινωνικούς θεσμούς, των οποίων προσδιορίζουν την ιδιαίτερη μορφή, την κατεύθυνση και την υλικότητα– η έμφαση στο νόημα δεν αποτελεί υποστήριξη μιας πνευματοκρατικής θεώρησης, που θα ήθελε να παρουσιαστεί ως αντίπαλο δέος της αντίστοιχης υλιστικής.

¹⁹⁶² Ίσως έχουμε εδώ μια επανεμφάνιση ενός σχήματος που παρατηρήθηκε και ενόσω ο Weber ήταν εν ζωή. Όπως σημειώνει ο Michael Löwy, «[σ]ίγουρα, ο Weber δεν ήταν καθόλου ουτοπιστής, όλη του η επιχειρηματολογία συνηγορεί υπέρ της αποκήρυξης κάθε ψευδαίσθησης, υπέρ της ηρωικής αποδοχής του πεπρωμένου». Δεν μπορούμε ωστόσο και να παραβλέψουμε «την έλξη που ασκούσε ο Weber σε αδιόρθωτους νεαρούς (εβραίους) ουτοπιστές, όπως ο Gyorgy Lukács, ο Ernst Bloch και ο Ernst Toller». Löwy, *Le cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, ό.π., σ. 45.

Αντιθέτως, η ανάδειξη του νοηματικού στοιχείου έχει ως στόχο την αναίρεση του ψευδούς διλήμματος μεταξύ ενός αφελούς υλισμού και ενός αντίστοιχου ιδεαλισμού, χάρη στη θεμελιώδη υπόθεση ότι, όταν μιλάμε για τον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο, η υλική πραγματικότητα είναι πάντοτε μεστή σημασιών, ενώ οι σημασίες είναι πάντοτε υλοποιημένες.

Συνεπώς, για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Johannes Weiß, αυτό που μας απασχόλησε στη διατριβή –και συνεχίζει να μας απασχολεί– δεν είναι «το νόημα στην ιδεατότητά του, αλλά στον βαθμό που αποτελεί έναν πραγματικό παράγοντα που καθορίζει την κοινωνική δράση».¹⁹⁶³ Οδεύοντας λοιπόν προς το τέλος αυτού του επιλόγου, κρίνουμε πως δεν είναι άσκοπο να αναφερθούμε πιο συγκεκριμένα σε τρεις διαστάσεις του νοήματος που κατά τη γνώμη μας σχηματοποιούν ακριβώς τους τρόπους με τους οποίους το νοηματικό στοιχείο μπορεί να δράσει ως παράγοντας διαμόρφωσης του κοινωνικού πράττειν των ανθρώπων. Αυτές οι διαστάσεις, παρότι έχουν εντοπιστεί και σχολιαστεί στα κεφάλαια που προηγήθηκαν, δεν έχουν θεματοποιηθεί ρητά και συνολικά. Η απαρίθμηση τους αποτελεί έτσι ένα είδος συμπερασματικής υπόθεσης για τη φύση του νοήματος, αλλά και μια απόπειρα διάνοιξης ερευνητικών κατευθύνσεων για το μέλλον, μια προσπάθεια δημιουργίας ενός μίτου που θα μπορούσε να καθοδηγήσει άλλες μελέτες.

Εξαρχής αναφερθήκαμε στη δυσκολία να οριστεί με ακρίβεια το νόημα, δυσκολία που εντοπίζεται τόσο στους δύο συγγραφείς που εξετάσαμε όσο και, ευρύτερα, σε κάθε σχετική με το θέμα συζήτηση. Ίσως αυτό έχει σε έναν βαθμό να κάνει με την ίδια τη φύση του νοηματικού στοιχείου, που έχει την τάση να μην απολιθώνεται, αλλά να διαφεύγει, μένοντας πάντα ανοιχτό σε νέες ερμηνείες. Ελλείψει ακριβέστερης προσέγγισης, ξεχωρίζουμε από τη μεριά μας τρεις αλληλοδιαπλεκόμενες και συμπληρωματικές διαστάσεις που, αν δεν ορίζουν το νόημα, τουλάχιστον προσδιορίζουν τις «λειτουργίες» του, τον ρόλο που διαδραματίζει στην κοινωνία και ευρύτερα στη ζωή:

α) Το νόημα είναι πηγή *προσανατολισμού*. Κατευθύνει, καθοδηγεί, βοηθά στη χάραξη μιας πορείας, εγκαθιστά σηματοδότες και δείκτες εν μέσω ενός οιονεί χαοτικού κόσμου. Παρότι σε ένα τέτοιο πλαίσιο το στοιχείο του αναστοχασμού μπορεί να αποδειχθεί ιδιαίτερα σημαντικό,¹⁹⁶⁴ ο εν λόγω προσανατολισμός δεν πρέπει να νοηθεί ούτε μόνο, ούτε κυρίως, σαν μια διανοητική, ορθολογική διαδικασία. Αντιθέτως, περιλαμβάνει την ίδια στιγμή παραστάσεις, αισθήματα και προθέσεις.

β) Το νόημα είναι πηγή *συννοχής*. Δομεί, οργανώνει, *συν-κρατεί*, εγκαθιδρύει σταθερές σχέσεις τόσο σε ατομικό, όσο και σε κοινωνικό επίπεδο. Οι αξίες και τα νοήματα δημιουργούν μια τάξη με εσωτερική διάρθρωση, ένα σύμπαν σημασιών (*univers des significations*), έναν νοηματικό κόσμο (*sinnvoller Kosmos*) μέσα στη χαώδη πραγματικότητα και με τα υλικά της.

¹⁹⁶³ Johannes Weiß, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, Μόναχο: K.G. Saur, 1992, σ. 47, παρατίθ. από τον Grossein, στο «Leçon de méthode wébérienne», ό.π., σ. 39.

¹⁹⁶⁴ «Was bedeutet im Denken sich orientieren», ρωτούσε ήδη σε μια φράση σπάνιας ομορφιάς ο Immanuel Kant.

γ) Το νόημα είναι πηγή *ανανέωσης* και *δημιουργικότητας*. Παρότι όπως είδαμε το νόημα είναι απαραίτητο για την εγκαθίδρυση και τη στερέωση κάθε υπάρχουσας τάξης, δεν μπορεί ποτέ να καθοριστεί πλήρως, να παγώσει, να απολιθωθεί. Είναι από τη φύση του ανοιχτό σε επανερμηνείες, αλλά και στην ανάδυση νέων, απροσδόκητων και μη αναγνώσιμων σημασιών, που προκαλούν ανακατατάξεις, δημιουργίες, καινούριες αποκρυσταλλώσεις.

Θεωρούμε ότι αυτές οι τρεις διαστάσεις, παρότι φυσικά δεν εξαντλούν το ζήτημα, συλλαμβάνουν με μεγάλο βαθμό ακρίβειας τον ιδιάζοντα ρόλο που διαδραματίζει το στοιχείο του νοημάτος στην κοινωνική ζωή – αλλά και, με μία έννοια, τη ζωή εν γένει. Πιο συγκεκριμένα, οι εν λόγω διαστάσεις δείχνουν να εντοπίζονται και να δρουν σε πολλαπλά επίπεδα, προσαρμοζόμενες βέβαια στις ιδιαιτερότητες και τις ιδιονομοτελίες που χαρακτηρίζουν καθένα από αυτά.

Έτσι, αν πάρουμε το παράδειγμα μιας κοινωνίας, μπορούμε αρχικά να πούμε ότι το νόημα προσανατολίζει τα υποκείμενα που ζουν σε αυτή. Η ρητή τους δέσμευση σε αξίες προσδιορίζει τη δράση τους και τη στάση τους απέναντι στα πράγματα, ενώ σε ένα ακόμη πιο στοιχειώδες επίπεδο, η ίδια τους η κίνηση στον χώρο προσανατολίζεται από τις ενσαρκωμένες στην υλικότητα των θεσμών φαντασιακές σημασίες – ακόμη κι αν μιλάμε για κάτι τόσο πεζό και καθημερινό όσο τα σήματα κυκλοφορίας και τα φανάρια της κίνησης, πολλώ δε μάλλον αν αναφερόμαστε στην ευρύτερα νοούμενη αποτύπωση του κοινωνικού στον χώρο, που εκδηλώνεται μέσα από την προνομιακή θέση που απολαμβάνουν σε διαφορετικές κοινωνίες και εποχές τόποι όπως η αγορά, ο ναός, το παζάρι, το εργοστάσιο κ.λπ.

Ταυτόχρονα, η *Weltanschauung* της κοινωνίας προσδιορίζει τον ευρύτερο προσανατολισμό της, τη σχέση της με τον κόσμο και τον εαυτό της, την κατεύθυνση του ορθολογισμού, της λειτουργικότητας και της τεχνικής της, τις κινητήριες αξίες της, την αντίληψή της για τον προορισμό της ζωής και για το κοινό αγαθό – αυτό προς το οποίο πρέπει οι άνθρωποι να τείνουν, αυτό που πρέπει να αναζητούν στη ζωή και στον θάνατο, αναλαμβάνοντας κάποιον από τους διαθέσιμους κοινωνικά ρόλους και δομώντας την προσωπική τους ταυτότητα γύρω από αυτόν.

Όλα αυτά προσφέρουν μια συνοχή στην κοινωνία και στα άτομα, τα κάνουν να είναι αυτό που είναι και όχι κάτι άλλο, νομιμοποιούν τόσο την εξουσία με τη στενή, πολιτική έννοια, όσο και ευρύτερα την κοινωνική θέσμιση, την καθεστηκυία τάξη πραγμάτων, που όπως σημειώσαμε δεν μπορεί ποτέ να στερεωθεί αποκλειστικά μέσω της βίας, αλλά οφείλει να περάσει μέσα από την ψυχοδιανοητική διαμόρφωση των υποκειμένων, τη συγκρότηση των κυρίαρχων ανθρωπολογικών τύπων της κάθε εποχής. Η δημιουργία ενός νοηματικού σύμπαντος, μιας *Sinnwelt*, είναι άλλωστε, το τονίσαμε ήδη, η συνεκτική προϋπόθεση των ατομικών και ομαδικών δραστηριοτήτων και επιδιώξεων, των υποκειμενικών και διυποκειμενικών αισθημάτων, προθέσεων, συνεννοήσεων και στοχοθεσιών· μια συγκροτητική συνθήκη που χαρίζει ενότητα στον κοινωνικό κόσμο και εξηγεί το γεγονός ότι οι άνθρωποι που ζουν σε μια κοινότητα δεν είναι ελεύθερα σωματίδια που κινούνται αλλοπρόσαλλα στο κενό, αλλά όντα των οποίων η δράση χαρακτηρίζεται από παραπληρωματικότητα και εντάσσεται σε συγκεκριμένες κάθε φορά νόρμες και δομές.

Την ίδια στιγμή, ωστόσο, το νόημα αποτελεί την κοιτίδα της ανανέωσης των θεσμών, της δημιουργίας, της ανακατεύθυνσης και του ριζικού μετασχηματισμού της κοινωνίας. Εδώ ακριβώς εντοπίζεται η ιδιόζουσα διαλεκτική του νοηματικού στοιχείου, που στον Weber παρουσιάζεται ως σχέση μεταξύ χαρίσματος και καθημερινοποίησης του χαρίσματος, ενώ στον Καστοριάδη ως αλληλεπίδραση μεταξύ θεσμίζοντος και θεσμισμένου φαντασιακού. Το χάρισμα –ο ηγέτης ή, με βάση την πιο δημοκρατική και αντιαυταρχική ερμηνεία που παραθέσαμε, η σχέση που διατηρεί μια ασυνήθιστη θρησκευτική ή πολιτική μορφή με τους υποστηρικτές της– είναι κατά τον Weber η επαναστατική και δημιουργική δύναμη στην ιστορία. Στο πλαίσιο μιας δομημένης, ιεραρχημένης και συνεκτικής –ενίοτε σε βαθμό ασφυξίας– τάξης, ο χαρισματικός ηγέτης είναι αυτός που έρχεται και, δηλώνοντας «γέγραπται μεν· εγώ δε λέγω υμίν»,¹⁹⁶⁵ φέρνει στην ύπαρξη νέες αξίες και σημασίες, οι οποίες οδηγούν τους ανθρώπους σε μια εσωτερική μεταστροφή, σε έναν ευρύτερο αναπροσανατολισμό της ζωής. Όπως γνωρίζουμε από τις βεμπεριανές αναλύσεις, αυτή η κατάσταση δεν μπορεί να κρατήσει για πολύ. Το χάρισμα είναι εξ ορισμού θνησιγενές, οφείλει να παραχωρήσει τη θέση του σε μια νέα ειρηνευμένη κατάσταση πραγμάτων, να αποκρυσταλλωθεί σε μια καινούρια δομημένη και συνεκτική έννομη τάξη, η οποία ενδέχεται με τη σειρά της να διασαλευθεί από μια επόμενη χαρισματική κίνηση.

Με αρκετά παρόμοιο τρόπο,¹⁹⁶⁶ στον Καστοριάδη συναντάμε την αντίληψη ότι το θεσμισμένο φαντασιακό είναι η πηγή της σταθερότητας της κοινωνίας, το στοιχείο που συνέχει τους θεσμούς και θέτει τον ορίζοντα των ποικίλων υποκειμενικών πρωτοβουλιών και δράσεων, ενώ το θεσμίζον φαντασιακό αποτελεί εκείνο το μονίμως κινούμενο ρεύμα που –άλλοτε σιγανά και αδιόρατα, σαν υπόγειο ρυάκι, άλλοτε ξέφρενα και βίαια, σαν ορμητικός χείμαρρος– προκαλεί την ανάδυση καινούριων σημασιών, οι οποίες παροντοποιούνται στη δημιουργία νέων θεσμών, νέων έξεων, νέων στάσεων και συμπεριφορών. Και, όπως το χάρισμα είναι πάντα προορισμένο να καθημερινοποιηθεί, έτσι και το θεσμίζον πάντοτε μετατρέπεται σε θεσμισμένο, για να διαβρωθεί στη συνέχεια με τη σειρά του από την απερίσταλτη ροή των νεοαναδυόμενων φαντασιακών σημασιών.

Βλέπουμε λοιπόν ότι το τριαδικό σχήμα προσανατολισμός-συνοχή-δημιουργία φαίνεται να θεματοποιεί αρκετά περιεκτικά τον τρόπο με τον οποίο δρα το νόημα στην κοινωνική ζωή. Μπορεί να μην είμαστε σε θέση να πούμε τι ακριβώς είναι το νόημα· μπορούμε όμως να ισχυριστούμε ότι, αν κάτι προσανατολίζει, συνέχει και δημιουργεί, είναι της τάξης του νοήματος. Ταυτόχρονα, παρατηρούμε ότι αυτό το σχήμα φαίνεται να βρίσκει εφαρμογή όχι μόνο στο γενικό επίπεδο της κοινωνικής θέσμησης και της ατομικής πράξης που λαμβάνει χώρα εντός της, αλλά και σε επιμέρους πεδία με τα οποία καταπιείστηκαν οι δύο στοχαστές και στα οποία αναφερθήκαμε στο πλαίσιο της διατριβής.

¹⁹⁶⁵ Weber, *Κοινωνιολογία της εξουσίας*, ό.π., σ. 254. Για τη χρησιμότητα αλλά και τη μερική ανεπάρκεια του συγκεκριμένου σχήματος στην εξήγηση της πραγματικής ιστορικής ανάπτυξης του χριστιανισμού –κάτι λογικό, στον βαθμό ακριβώς που πρόκειται για ιδεοτυπικό σχήμα–, βλ. Δημήτρης Κυρτάτας, *Ιερείς και προφήτες. Η παραγωγή και η διαχείριση του δόγματος στον πρώιμο χριστιανισμό*, Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 2000, σ. 30-34.

¹⁹⁶⁶ Υπό αυτή την έννοια, δεν είναι τυχαίο ότι ο Philippe Raynaud, παρουσιάζοντας τη βεμπεριανή θεματική του χαρίσματος (*Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ό.π., σ. 146, 152-153) χρησιμοποιεί ένα μάλλον καστοριαδικό λεξιλόγιο, κάνοντας λόγο για «ανάδυση του νέου» (*émergence du nouveau*).

Για παράδειγμα, θα μπορούσαμε να στρέψουμε την προσοχή μας σε μια πιο εξειδικευμένη κοινωνική δραστηριότητα, όπως είναι η επιστήμη – πεδίο που όπως είδαμε απασχόλησε τον Weber και τον Καστοριάδη σε βάθος και το οποίο οι δύο θεωρητικοί επίσης συσχέτισαν με τον καταταστατικό ρόλο των φαντασιακών σημασιών και των αξιών. Εν προκειμένω, η τριπλή διάσταση του νοήματος θα μπορούσε να θεματοποιηθεί ως εξής. Οι κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες και αξίες κάθε εποχής συγκροτούν ένα πρίσμα, το οποίο όπως σημείωνε ο Weber χρησιμεύει στη διαλογή, την αποκοπή και την περιχαράκωση συγκεκριμένων τμημάτων της απερίσταλτης πολυσχιδίας της πραγματικότητας, προκειμένου να μελετηθούν. Ο ρόλος του νοήματος είναι λοιπόν σε μια πρώτη φάση να κατευθύνει το βλέμμα των ερευνητών, να τους βοηθήσει να προσανατολιστούν μέσα σε μια πραγματικότητα που, αν παρέμενε αδιαμεσολάβητη, θα καθίστατο αυτομάτως και απροσπέλαστη.

Μέσα από τη συγκρότηση αυτού του πρίσματος δημιουργούνται λοιπόν μεθοδολογίες, ερευνητικά προγράμματα και σώματα γνώσεων που, παρότι ποτέ δεν χαρακτηρίζονται από την πλήρη ενότητα και τη σωρευτικότητα που ταιριάζει σε μια απλοϊκή εικόνα της επιστήμης, παρουσιάζουν εντούτοις μια σχετική συνοχή, καθώς εγγράφονται στο ίδιο επιστημονικό και πολιτισμικό παράδειγμα, για να χρησιμοποιήσουμε τον όρο του Thomas Kuhn. Στη συνέχεια, η ανάδυση νέων φαντασιακών σημασιών και αξιών, η οποία λαμβάνει χώρα –και αυτό είναι σημαντικό– όχι μόνο και όχι τόσο λόγω των επιστημονικών ερευνών, όσο λόγω της ευρύτερης κίνησης του κοινωνικο-ιστορικού, ωθεί στον αναπροσανατολισμό του βλέμματος των ερευνητών, στη μετατόπιση του ενδιαφέροντός τους, της οπτικής τους, αλλά και της συναισθηματικής προσήλωσής τους στα αντικείμενα που μελετούν. Έτσι, προκύπτουν νέα ερευνητικά ενδιαφέροντα, νέες επιστημονικές χειρονομίες και νέες γνώσεις, καινοτόμες θεωρητικές προσεγγίσεις και πρακτικές εφαρμογές· η συνοχή του παλιού παραδείγματος κλυδωνίζεται, το καινούριο αναδύεται, για να οδηγήσει όμως πάλι σε μια νέα αποκρυστάλλωση με σχετική συνοχή.

Τέλος, θα μπορούσαμε να φανούμε πιο τολμηροί και να μεταφερθούμε στη στιβάδα του έμβιου όντος, με την οποία ο Weber δεν ασχολήθηκε ιδιαίτερα,¹⁹⁶⁷ αλλά στην οποία ο Καστοριάδης, όπως είδαμε, απέδιδε αυξανόμενη σημασία με το πέρασμα του χρόνου. Δεχόμενοι την καστοριαδική υπόθεση ότι και εδώ, ήδη από το επίπεδο του μονοκύτταρου οργανισμού, είναι δυνατό να γίνει λόγος για έναν στοιχειώδη έστω παραστασιακό/αισθηματικό/προθεσιακό ρου ο οποίος φιλτράρει τις κρούσεις και τα ερεθίσματα που δέχεται από τον εξωτερικό κόσμο και τα μετασχηματίζει με βάση τις ιδιονομοτέλειές του, είμαστε και πάλι σε θέση να κάνουμε λόγο για το νόημα ως φορέα προσανατολισμού. Κι αυτό γιατί η εν λόγω παραστασιακή/αισθηματική/προθεσιακή διήθηση μετατρέπει τα «σοκ» των εξωτερικών ερεθισμάτων σε «δεδομένα» που έχουν

¹⁹⁶⁷ Όχι όμως και καθόλου. Θυμίζουμε τις παρατηρήσεις του για τις «κοινωνίες» των μυρμηγκιών και των μελισσών και τη διερώτησή του –μια διερώτηση την οποία αναβάλλει για το μέλλον– σχετικά με το κατά πόσον μπορεί να υπάρξει νοηματικός προσανατολισμός της συμπεριφοράς των ζώων (βλ. Weber, *Κοινωνιολογικές έννοιες*, ό.π., σ. 16-17), αλλά και την αναφορά του στην «ψυχολογία των ζώων» (*Tierpsychologie*), στο πλαίσιο της οποίας το «νόημα» ανάγεται στις βιολογικές λειτουργίες («Roscher und Knies», ό.π., σ. 91) – θέση πολύ κοντινή εξάλλου σε εκείνη του Καστοριάδη για τη λειτουργικότητα ως ίδιον της ζωικής ψυχής. Πρβλ. Φαράκλας, *Η λογική του κεφαλαίου*, ό.π., σ. 236: «Είναι γνωστή η αστεϊρευτή όρεξη για μάθηση του Βέμπερ. Νομίζω ότι προδίδεται σε τούτη την μικρή παρατήρηση με τον πιο όμορφο τρόπο: Κάποτε ίσως κατανοήσουμε και τις μέλισσες».

συγκριτικό βάρος και αξία για το έμβιο, συγκροτώντας μέσα από το χάος έναν κλειστό και συνεκτικό ιδιόκοσμο και κατευθύνοντας τη «δράση» του, ακόμα κι αν αυτή είναι τόσο στοιχειώδης όσο η αποφυγή του επιβλαβούς και η επιδίωξη του ωφέλιμου.¹⁹⁶⁸ Ταυτόχρονα, αν ακολουθήσουμε τον Edgar Morin – στενό φίλο του Καστοριάδη και σταθερό συνομιλητή του στο συγκεκριμένο ζήτημα, καθώς κι εκείνος προσπάθησε να σκεφτεί φιλοσοφικά τον έμβιο κόσμο όντας σε διάλογο με τη βιολογία της αυτοποίησης – και σε αυτό το επίπεδο είναι δυνατό να γίνει λόγος για ένα είδος δημιουργίας,¹⁹⁶⁹ την οποία μάλιστα θα μπορούσαμε να συναρτήσουμε με τη νοηματικότητα, καθώς λόγου χάρη η μετάλλαξη ενός είδους συνιστά – ή μήπως συνίσταται σε; – μια τροποποίηση της παραστασιακής, αισθηματικής και προθεσιακής πρόσληψης ή ορθότερα μεταποίησης των εξωτερικών *Anstöße*.¹⁹⁷⁰

~

Αφήνοντας προς το παρόν αυτές τις σκέψεις κατά μέρος, ώστε το κουβάρι τους να ξανατυλιχτεί και να ξετυλιχθεί κάποια στιγμή εκ νέου, νομίζουμε ότι μπορούμε επιτέλους να σταματήσουμε εδώ, καταλήγοντας στο εξής – πάντοτε προσωρινό, το έχουμε πλέον μάθει – συμπέρασμα: η εστίαση της προσοχής μας στο ζήτημα του νοήματος στο έργο του Max Weber και του Κορνήλιου Καστοριάδη μάς βοήθησε να φωτίσουμε με πρωτότυπο τρόπο το έργο του καθενός από τους δύο στοχαστές, αλλά και να θεματοποιήσουμε τη διανοητική τους σχέση, αποκομίζοντας όχι ασήμαντους καρπούς. Μας ώθησε επίσης να διατυπώσουμε ορισμένες υποθέσεις για τη φύση του ίδιου του νοηματικού στοιχείου, υποθέσεις που δείχνουν να μπορούν να αποσπαστούν από το συγκεκριμένο των γραπτών των δύο θεωρητικών, να εκλεπτυνθούν περαιτέρω και να κριθούν ως προς την ορθότητα, την καταλληλότητα και τη γονιμότητά τους μέσα από την εφαρμογή τους στη μελέτη συγκεκριμένων πεδίων. Αυτό όμως είναι πλέον αντικείμενο μιας άλλης έρευνας.

Ελπίζουμε κάποια στιγμή, με κάποιον τρόπο, από κάποια οδό, να έχουμε την ευκαιρία να επανέλθουμε. –

¹⁹⁶⁸ Εξάλλου, ακολουθώντας το πνεύμα του κεφαλαϊώδους στη βιβλιογραφία για τα ζώα έργου των Sue Donaldson και Will Kymlicka *Ζωόπολις*, καλούμαστε να εγκαθιδρύσουμε λεπτές διακρίσεις εντός του πεδίου το εμβίου, καθώς μια αμοιβάδα διαφέρει από την αλόη, η οποία με τη σειρά της διαφέρει από το άλογο, ενώ και εντός των πιο συγκεκριμένων κλάσεων και ταξινομήσεων (π.χ. εντός της ομοταξίας των θηλαστικών) παρατηρούνται εντυπωσιακές διαφορές από είδος σε είδος. Για τις μορφές δράσης των ζώων, βλ. Donaldson, Kymlicka, *Ζωόπολις. Μια πολιτική θεωρία για τα δικαιώματα των ζώων*, ό.π., σ. 179 κ.ε.

¹⁹⁶⁹ Βλ. Εντγκάρ Μορέν, *Γνώση, άγνοια, μυστήριο*, ό.π., σ. 73-84, κεφ. «Η έμβια δημιουργικότητα».

¹⁹⁷⁰ Βλ. στο ίδιο, σ. 74: «Η δημιουργικότητα εκδηλώνεται στη διάρκεια της αναπαραγωγής, δηλαδή της ανα-δημιουργίας ενός νέου εμβίου· μπορεί να ενεργοποιηθεί από ένα απρόοπτο, από την ενσωμάτωση ενός ιού στο DNA που φέρνει μια καινοτόμο πληροφορία· μπορεί κυρίως να ενεργοποιηθεί από προκλήσεις ερχόμενες από το περιβάλλον. Από τη στιγμή που [θα] δημιουργηθεί μια νέα ιδιότητα, ένα νέο όργανο, διαδίδονται χάρη στην αναπαραγωγή, ακριβώς, η οποία, ενώ “κανονικά” απαγορεύει τον νεωτερισμό, τίθεται τώρα στην υπηρεσία του νέου, εξού οι μυριάδες φυτικών και ζωικών ειδών».

Βιβλιογραφία

Έργα του Max Weber

Η επιστήμη ως επάγγελμα, μτφρ. Ι. Συκουτρής, Αθήνα, 1933.

Θεωρία της θρησκευτικής αρνησικοσμίας. Ενδιάμεση θεώρηση, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2002.

Οικονομία και κοινωνία 1. Κοινωνιολογικές έννοιες, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2005.

Οικονομία και κοινωνία 2. Κοινότητες, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2007.

Οικονομία και κοινωνία 3. Κοινωνιολογία της θρησκείας. Θρησκευτικές κοινότητες, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2007.

Οικονομία και κοινωνία 4. Κοινωνιολογία του δικαίου, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2011.

Οικονομία και κοινωνία 5. Κοινωνιολογία της εξουσίας, μτφρ. Θ. Γκούρας, Αθήνα: Σαββάλας, 2009.

Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού, μτφρ. Δ. Κούρτοβικ, Αθήνα: Το Βήμα, 2010.

Το χρηματιστήριο, μτφρ. Θ. Δρίτσας, Κ. Σπαθαράκης, Αθήνα, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2014.

Για την οικονομική και κοινωνική ιστορία της αρχαιότητας. Μια συλλογή, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΨΜ, 2017.

«Οι κοινωνικοί λόγοι της παρακμής του αρχαίου πολιτισμού», στον τόμο *Για την οικονομική και κοινωνική ιστορία της αρχαιότητας*.

«Οι αγροτικές σχέσεις στην αρχαιότητα», στον τόμο *Για την οικονομική και κοινωνική ιστορία της αρχαιότητας*.

Η πολιτική ως κάλεσμα και επάγγελμα, μτφρ. Κ. Κουτσουρέλης, Αθήνα: Δώμα, 2019.

«Το πάθος της γραφειοκρατικοποίησης», μτφρ. Γ. Κτενάς, Ά. Τσίρμπας, *Σύγχρονα Θέματα* 149, Νοέμβριος 2020.

Η επιστήμη ως επάγγελμα, Κριτική της θεωρίας του Stammer, Η γέννηση του σύγχρονου καπιταλισμού, μτφρ. Μ. Κυπραίος, Μ.Γ. Κυπραίος, Αθήνα: Παπαζήσης, χ.χ.

Jugendbriefe, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 1936.

From Max Weber: Essays in Sociology, επιμ. Hans Heinrich Gerth, C. Wright Mills, Νέα Υόρκη: Free Press, 1946.

«The Social Psychology of World Religions», στον τόμο *From Max Weber: Essays in Sociology*.

Max Weber, *The Sociology of Religion*, μτφρ. E. Fischoff, Βοστώνη: Beacon Press, 1963.

The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, μτφρ. R.I. Frank, Λονδίνο: New Left Books, 1976.

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 1985.

«Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.

«Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.

«R. Stammers "Überwindung" der materialistischen Geschichtsauffassung», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.

«Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.

«Wissenschaft als Beruf», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.

«Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.

«"Energetische" Kulturtheorien», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.

Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 1988.

«Debatterede zu den Verhandlungen über die Produktivität der Volkswirtschaft auf der Tagung des Vereins für Sozialpolitik», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*.

«Zur Psychophysik der industriellen Arbeit», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*.

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, τόμ. 1, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 1988.

«Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende religionssoziologische Versuche», στον τόμο *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, τόμ. 1.

Max Weber Gesamtausgabe, τμήμα 2, τόμ. 5, (επιστολές 1906-1908), επιμ. M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Τύμπινγκεν: Mohr, 1989.

The Russian Revolutions, μτφρ. G.C. Wells, P. Baehr, Καίμπρητζ: Polity Press, 1995.

Sociologie des religions, Παρίσι: Gallimard, 1996.

General Economic History, μτφρ. F.H. Knight, Νέα Υόρκη: Dover, 2003.

Political Writings, μτφρ. P. Lassman, R. Speirs, Καίμπρητζ: Cambridge University Press, 2010.

«The Nation State and Economic Policy (Inaugural Lecture)», στον τόμο *Political Writings*.

«Between two Laws», στον τόμο *Political Writings*.

«Socialism», στον τόμο *Political Writings*.

«Parliament and Government in Germany», στον τόμο *Political Writings*.

«Suffrage and Democracy in Germany», στον τόμο *Political Writings*.

«Parliament and Government in Germany under a New Political Order», στον τόμο *Political Writings*.

Collected Methodological Writings, επιμ. H.H. Bruun, S. Whimster, μτφρ. H.H. Bruun, Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge, 2012.

Concepts fondamentaux de sociologie, μτφρ. J.-P. Grossein, Παρίσι: Gallimard, 2016.

Economy and Society. A New Translation, μτφρ. Keith Tribe, Καίμπρητζ, Μασαχουσέτη: Harvard University Press, 2019.

Έργα του Κορνήλιου Καστοριάδη

Το εργατικό κίνημα στον σύγχρονο καπιταλισμό, μτφρ. Α. Στίνας, Αθήνα: Πράξη, 1972.

Η πείρα του εργατικού κινήματος 1, μτφρ. Σ. Χαλκιάς, Β. Ψιμούλη, Αθήνα: Βέργος, 1977.

Η γραφειοκρατική κοινωνία 1. Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία, μτφρ. Έ. Παπαδοπούλου, Α. Χόπογλου, Αθήνα: Βέργος, 1977.

«Φαινομενολογία της προλεταριακής συνείδησης», στον τόμο *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1*.

«Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα», στον τόμο *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1*.

«Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία», στον τόμο *Η γραφειοκρατική κοινωνία 1*.

Ουγγρική Επανάσταση 1956. Δημιουργική πηγή της σύγχρονης ιστορίας, μτφρ. Μ. Λαμπρίδης, Αθήνα: Ανδρομέδα, 1978.

«Για το περιεχόμενο του σοσιαλισμού III: η πάλη των εργατών ενάντια στην οργάνωση του καπιταλιστικού εργοστασίου», στον τόμο *Η πείρα του εργατικού κινήματος*, Αθήνα: Αμφορέας, 1978.

Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, μτφρ. Κ. Χαλκιάς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα: Κέδρος, 1981.

Πρώτες δοκιμές, Αθήνα: Ύψιλον, 1988.

«Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», μτφρ. Μ. Δημητρακόπουλος, *Λεβιάθαν 7*, 1990.

Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1991

«Τεχνική», στον τόμο *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*.

«Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», στον τόμο *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*.

«Αξία, ισότητα, δικαιοσύνη, πολιτική: Από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σ' εμάς», στον τόμο *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*.

«Επιλεγόμενα σε μια θεωρία της ψυχής που μπόρεσαν να την παρουσιάσουν σαν επιστήμη», στον τόμο *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*.

Ο θρυμματισμένος κόσμος, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα: Ύψιλον, 1992.

«Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*.

«Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*.

«Οι διανοούμενοι και η ιστορία», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*.

«Χρόνος και δημιουργία», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*.

«Η δύση και ο τρίτος κόσμος», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*.

«Η εποχή του γενικευμένου κομφορμισμού», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*.

«Σκέψεις για τον ρατσισμό», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*.

«Στην καλύτερη περίπτωση ο Γκορμπατσώφ είναι ένας Μεγάλος Πέτρος», στον τόμο Τέτα Παπαδοπούλου (επιμ.), *Μια άλλη Ευρώπη*, Αθήνα: Ύψιλον, 1993.

Χώροι του ανθρώπου, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1995.

«Θέσμιση της κοινωνίας και θρησκεία», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*.

«Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*.

«Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*.

«Η ανακάλυψη της φαντασίας», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*.

«Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης» στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*.

«Σκέψεις πάνω στην “ανάπτυξη” και την “ορθολογικότητα”», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*.

«Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*.

«Οι μοίρες του ολοκληρωτισμού», στον τόμο *Χώροι του ανθρώπου*.

Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα, Αθήνα: Ύψιλον, 1999.

Η άνοδος της ασημαντότητας, μτφρ. Κ. Κουρεμένος. Αθήνα: Ύψιλον, 2000.

«Αρχαίο ελληνικό και πολιτικό φαντασιακό», στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*.

«Η κρίση της διαδικασίας ταύτισης», στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*.

«Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς», στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*.

«Το φύλλο συκής της ηθικής», στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*.

«Η άνοδος της ασημαντότητας», στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*.

«Ανθρωπολογία, φιλοσοφία, πολιτική», στον τόμο *Η άνοδος της ασημαντότητας*.

Οι ομιλίες στην Ελλάδα, Αθήνα: Ύψιλον, 2000.

«Το “τέλος της φιλοσοφίας”», στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*.

«Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας», στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*.

«Εξουσία, πολιτική, αυτονομία», στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*.

«Το πρόβλημα της δημοκρατίας σήμερα», στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*.

«Η τεχνοεπιστήμη», στον τόμο *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*.

Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα, Αθήνα: Ύψιλον, 2000.

Καιρός, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, Αθήνα: Ύψιλον, 2000.

«Ψυχανάλυση και κοινωνία Ι», στον τόμο *Καιρός*.

«Ψυχανάλυση και κοινωνία ΙΙ», στον τόμο *Καιρός*.

Διάλογοι, μτφρ. Εύ. Γεροκώστα, Αθήνα: Ύψιλον, 2001.

Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία, Αθήνα: Ύψιλον, 2001.

«Η συμβολή της ψυχανάλυσης στην κατανόηση της γένεσης της κοινωνίας», στον τόμο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*.

«Ψευδοχάος, χάος και κόσμος», στον τόμο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*.

«Οικολογία και πολιτική», στον τόμο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*.

«Παιδεία και δημοκρατία», στον τόμο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*.

«Η τεχνοεπιστήμη», στον τόμο *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*.

Η ελληνική ιδιαιτερότητα. Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο. Σεμινάρια 1982-1983, τόμ. α', μτφρ. Ξ. Γιαταγάνας, Αθήνα: Κριτική, 2007.

Η ελληνική ιδιαιτερότητα. Η πόλις και οι νόμοι. Σεμινάρια 1983-1984, τόμ. β', μτφρ. Ζ. Καστοριάδη, Αθήνα: Κριτική, 2008.

Η ελληνική ιδιαιτερότητα. Θουκυδίδης, η ισχύς και το δίκαιο. Σεμινάρια 1984-1985, τόμ. γ', μτφρ. Ζ. Καστοριάδη, Αθήνα: Κριτική, 2011.

«Η ανθρωπολογική κρίση του καπιταλισμού», μτφρ. Θ. Πολλάτος, *Μάγμα* 3, Δεκέμβριος 2008.

Ακυβέρνητη κοινωνία. Συνεντεύξεις & συζητήσεις 1974-1997, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ευρασία, 2010.

«Οι φαντασιακές σημασίες», στον τόμο *Ακυβέρνητη κοινωνία*.

«Γιατί δεν είμαι πια μαρξιστής», στον τόμο *Ακυβέρνητη κοινωνία*.

«Το πρόταγμα της αυτονομίας δεν είναι ουτοπία», στον τόμο *Ακυβέρνητη κοινωνία*.

«Για τους πολέμους στην Ευρώπη», στον τόμο *Ακυβέρνητη κοινωνία*.

«Απάντηση στον Richard Rorty», στον τόμο *Ακυβέρνητη κοινωνία*.

Φιλοσοφία και επιστήμη. Ένας διάλογος με τον Γιώργο Λ. Ευαγγελόπουλο, Αθήνα: Ευρασία, 2010.

Δημοκρατία και σχετικισμός. Συζήτηση με την ομάδα MAUSS, μτφρ. Χ. Γεμελιάρης, Αθήνα: Στάσει εκπίπτοντες, 2015.

«Κληρονομιά και επανάσταση», μτφρ. Ν. Γκίμπης, Γ. Καρούμπης, Σ. Πασχαλάκης, *Κοινοί τόποι* 1, Μάιος 2016.

Κορνήλιος Καστοριάδης, *Πεπραγμένα και πρακτέα*, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης, Αθήνα: Ύψιλον, 2019.

«Πολυπλοκότητα, μάγματα, ιστορία», στον τόμο *Πεπραγμένα και πρακτέα*.

«Φαντασία, φαντασιακό, αναστοχασμός», στον τόμο *Πεπραγμένα και πρακτέα*.

«Από την ψυχική μονάδα στην αυτονομία», στον τόμο *Πεπραγμένα και πρακτέα*.

«Ο Μερλώ-Ποντύ και το βάρος της οντολογικής κληρονομιάς», στον τόμο *Πεπραγμένα και πρακτέα*.

Παράθυρο στο χάος, μτφρ. Ευ. Τσελέντη, Αθήνα: Ύψιλον, 2007.

«Παράθυρο στο Χάος», στον ομώνυμο τόμο.

«Κοινωνικός μετασχηματισμός και πολιτισμική δημιουργία», μτφρ. Μ. Παπαντωνίου-Φραγκούλη, στον τόμο *Παράθυρο στο χάος*.

«Μια σπάνια συνέντευξη με τον Κορνήλιο Καστοριάδη», *Lifo*, 13/10/2014.

Στο radio libertaire. Συζητώντας με γάλλους αναρχικούς στο ελευθεριακό ραδιόφωνο, μτφρ. Ν. Γιαννίκας, Αθήνα: Στάσει εκπίπτοντες, 2015.

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης στο Μιλάνο. Μια συζήτηση για το κοινωνικό φαντασιακό με ιταλούς αναρχικούς, Αθήνα: Ελευθεριακή κουλτούρα, 2015.

«Αν πρόκειται να υπάρξει μια δημοκρατική Ευρώπη», μτφρ. Κ. Μυρσινιάς, Α. Σχισμένος, *Βαθυλωνία* 19, Μάιος 2017.

«Η έκπτωση του πολιτικού λόγου σήμερα», στον τόμο Σωτήρης Ζήκος (επιμ.), *Κορνήλιος Καστοριάδης, Κώστας Αξελός, Γιώργος Χειμωνάς*, Αθήνα: Επίκεντρο, 2020.

Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας, μτφρ. Μ. Τσούτσιας, Αθήνα: Στάσει εκπίπτοντες, χ.χ.

L'institution imaginaire de la société, Παρίσι: Seuil, 1975.

Philosophy, Politics, Autonomy, μτφρ. D. Curtis, Οξφόρδη: Oxford University Press, 1991.

«The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge», στον τόμο *Philosophy, Politics, Autonomy*.

«Power, Politics, Autonomy. The Social-Historical, the Psyche, the Individual», στον τόμο *Philosophy, Politics, Autonomy*.

The Castoriadis' Reader, επιμ. David Ames Curtis, Οξφόρδη: Blackwell, 1997.

«Psychoanalysis and Philosophy», στον τόμο *The Castoriadis' Reader*.

«Culture in a Democratic Society», στον τόμο *The Castoriadis' Reader*.

World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination, μτφρ. D.A. Curtis, Στάνφορντ: Stanford University Press, 1997.

Sur Le Politique de Platon, Παρίσι: Seuil, 1999.

Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987, Παρίσι: Seuil, 2002.

L'imaginaire comme tel, Παρίσι: Herman, 2007.

Cornelius Castoriadis, *Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967)*, Παρίσι: Seuil, 2009.

«La mise en question de l'imaginaire dans l'histoire effective. Rationalité et lutte de classe», στον τόμο *Histoire et création*.

«Parti, état, totalitarisme», στον τόμο του ιδίου *Guerre et théories de la guerre. Écrits politiques 1945-1997*, Παρίσι: Sandre, 2016.

«Sur le contenu de socialisme I», διαθέσιμο στο <<https://collectiflieuxcommuns.fr/?64-sur-le-contenu-du-socialisme-i&lang=fr>>.

«Sur le contenu du socialisme II», διαθέσιμο στο <<https://collectiflieuxcommuns.fr/66-sur-le-contenu-du-socialisme-ii?lang=fr>>.

«The *Coordinations* in France», στον τόμο *The Rising Tide of Insignificance*, διαθέσιμο στο <https://www.costis.org/x/castoriadis/Castoriadis-rising_tide.pdf>.

Συνομιλίες και κοινές παρεμβάσεις του Καστοριάδη με άλλους στοχαστές

Κορνήλιος Καστοριάδης, Ντανιέλ Κον-Μπετίτ, *Από την οικολογία στην αυτονομία*, μτφρ. Ά. Σταύρου, Αθήνα, Ράππας, 1981.

Κρίστοφερ Λας, Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η κουλτούρα του εγωισμού*, μτφρ. Χ. Σταματοπούλου, Αθήνα: Εναλλακτικές εκδόσεις, 2014.

Κορνήλιος Καστοριάδης, Πολ Ρικέρ, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό*, μτφρ. Σ. Σιαμανδούρας, Αθήνα: Έρμα, 2018.

Εντγκάρ Μορέν, Κλοντ Λεφόρ, Κορνήλιος Καστοριάδης, *Μάης του '68. Η ρωγμή*, μτφρ. Γ. Καραμπελας, Αθήνα: Ύψιλον, 2018.

Cornelius Castoriadis, René Girard, «La contingence dans les affaires humaines. Débat», στον τόμο Paul Dumouchel, Jean-Pierre Dupuy (επιμ.), *L'auto-organisation. De la physique au politique*, Παρίσι: Seuil, 1983.

Ελληνική βιβλιογραφία

Λουί Αλτουσέρ, *Θέσεις (1964-1975)*, μτφρ. Ξ. Γιαταγάνας, Αθήνα: Θεμέλιο, 1999.

Μιγκέλ Αμπενσούρ, *Η δημοκρατία ενάντια στο κράτος*, μτφρ. Β. Ιακώβου, Αθήνα: Στάσει εκπίπτοντες, 2019.

Γρηγόρης Ανανιάδης, «Ιδέα και βία. Ο Carl Schmitt και η “τυραννία των αξιών”», στον τόμο του ίδιου *Ιδέα, απόφαση, πολιτική. Τρία δοκίμια για τον Carl Schmitt*, Αθήνα: Νήσος, 2006

Νίκος Αναπλιώτης, «Ο ρόλος της δημιουργικής φαντασίας στη συγκρότηση της πραγματικότητας: Καντ, Καστοριάδης», στον τόμο Γιάννης Κτενάς, Αλέξανδρος Σχισμένος (επιμ.), *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, Αθήνα: Ευρασία, 2018.

Μπένεντικτ Άντερσον, *Φαντασιακές κοινότητες. Στοχασμοί για τις απαρχές και τη διάδοση του εθνικισμού*, μτφρ. Π. Χαντζαρούλα, Αθήνα: Νεφέλη, 1997.

Τέοντορ Β. Αντόρνο, Μαξ Χορκχάιμερ, *Διαλεκτική του Διαφωτισμού. Φιλοσοφικά αποσπάσματα*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Νήσος, 1996.

Μαρία Ν. Αντωνοπούλου, *Οι κλασικοί της κοινωνιολογίας. Κοινωνική θεωρία και νεώτερη κοινωνία*, Αθήνα: Σαββάλας, 2011.

_____ «Για τη σχέση του Βέμπερ με τον Μαρξ», στον τόμο Μαρία Ν. Αντωνοπούλου, Στέλιος Χιωτάκης (επιμ.), *Max Weber, ο σύγχρονός μας. Δοκίμια κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας*, Αθήνα: Νήσος, 2011.

Γεωργία Αποστολοπούλου, «Ο Κωνσταντίνος Τσάτσος και ο νεοκαντιανισμός», στον τόμο *Κωνσταντίνος Τσάτσος. Φιλόσοφος, συγγραφέας, πολιτικός*, Γρανάδα, Αθήνα: Κέντρο βυζαντινών, νεοελληνικών και κυπριακών σπουδών, Εταιρεία φίλων Κωνσταντίνου Τσάτσου, 2010.

Αριστοτέλης, *Πολιτικά*.

_____ *Ηθικά Νικομάχεια*.

_____ *Μετά τα φυσικά*.

Ρεϊμόν Αρόν, *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Αθήνα: Γνώση, 2008.

Ευάγγελος Βανταράκης, «Μια φιλοσοφία της δημιουργίας», στον τόμο *Ψυχή, Λόγος, Πόλις*, Αθήνα: Ύψιλον, 2007.

Σιμόν Βέιλ, *Η Βαρύτητα και η χάρη*, μτφρ. Α. Βρυώνη, Αθήνα: Αστrolάβος, 1989.

_____ *Ανάγκη για ρίζες. Μια διακήρυξη καθηκόντων απέναντι στον άνθρωπο και την κοινωνία*, μτφρ. Μ. Μαλαφέκα, Αθήνα: Κέδρος, 2014.

_____ *Σκέψεις για τις αιτίες της ελευθερίας και της κοινωνικής καταπίεσης*, μτφρ. Γ. Καράμπελας, Αθήνα: Ηριδανός, 2017.

_____ *Το πρόσωπο και το ιερό*, μτφρ. Σ. Ζουμπουλάκης, Αθήνα: Πόλις, 2018.

Θοδωρής Βελισσάρης, «Λόγος, ιστορία και θεμελίωση της αυτονομίας. Μια κριτική των ιδεών του Κορνήλιου Καστοριάδη από τη σκοπιά του διαλεκτικού νατουραλισμού του Μάρεϊ Μπούκτσιν», στον τόμο *Αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη, στοχαστή της αυτονομίας*, Αθήνα: Σύγχρονη Δελφική Αμφικτυονία, 2010.

Μηνάς Βλάχος, *Καστοριάδης & Ντερριντά. Από τη θέσμιση στην αποδόμηση και πάλι πίσω. Λόγος, υποκειμενικότητες, κοινωνία*, υπό εκπόνηση διδακτορική διατριβή, Εθνικό Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών.

Κώστας Γαλανόπουλος, «Ο πολυθεϊσμός του κανενός θεού. Η διαρκής πρόκληση του πολιτικού σκεπτικισμού», *Kaboom* 1, Δεκέμβριος 2016.

_____ «Από την οντολογία της δημοκρατίας στη δημοκρατία έναντι της τραγικότητας», στον τόμο Γιάννης Κτενάς (επιμ.), *Max Weber, 100 χρόνια μετά. Πολιτική, μεθοδολογία, ριζοσπαστική κριτική*, Αθήνα: Ευρασία, 2020.

Θανάσης Γκιούρας, «Εισαγωγή», στον τόμο *Οικονομία και κοινωνία 1*.

_____ «Η επανάσταση ως αποκένωση. Παρατηρήσεις για τον ορισμό του κράτους στις Βασικές κοινωνιολογικές έννοιες του Max Weber, 1919-1920», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*.

Φιλίπ Γκοτρό, «Socialisme ou Barbarie 1962-1963: από τις ρωγμές στο σχίσμα», μτφρ. Ν. Μάλλιαρης, *Μάγμα* 3, καλοκαίρι 2008.

Τζόελ Γουάιτμπουκ, «Ρέκβιεμ για έναν ανεξάρτητο διανοητή», στον τόμο Τέτα Παπαδοπούλου (επιμ.), *Του Κορνήλιου Καστοριάδη. «Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας»*, Αθήνα: Κριτική, 2017.

Κάρολος Δαρβίνος, *Η έκφραση των συγκινήσεων στον άνθρωπο και τα ζώα*, μτφρ. Κ. Λιγκοβάνη, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2017.

Αλεξάνδρα Δεληγιώργη, *Ο διαμελισμός του λόγου και η νεωτερική σκέψη*, Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1991.

_____ «Η οντολογία του όντος/Είναι δι' εαυτόν ως εναντίωση στον σύγχρονο μηδενισμό», στον τόμο *Αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη, στοχαστή της αυτονομίας*.

Κωνσταντίνος Δημητρίου, *Η ελευθερία του άλλου. Διαλεκτική της αλλοτρίωσης και κριτική της κυριαρχίας στον Hegel*, υπό εκπόνηση διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Ζακ Ελλύλ, *Το τεχνικό σύστημα*, μτφρ. Γ. Ιωαννίδης, Αθήνα: Αλήστου μνήμης, 2012.

Ανδρέας Εμπειρίκος, *Ενδοχώρα*, Αθήνα: Άγρα, 2003.

Γιώργος Λ. Ευαγγελόπουλος, *Καστοριάδης και σύγχρονη πολιτική θεωρία*, Αθήνα: Ευρασία, 2009.

_____ *Μαθηματικά και φυσική, μια ιδιαίτερη σχέση – Με αφορμή σκέψεις του Κορνήλιου Καστοριάδη*, Αθήνα: Ευρασία, 2010.

_____ «Επιστήμη και φιλοσοφία στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη», *Κοράλλι* 14-15, 2017.

_____ «Η έννοια της *ανάδυσης* στο οντολογικό σχήμα του Καστοριάδη και η σημασία της για τη σύγχρονη έρευνα στη Φυσική και τη Βιολογία», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*.

Βασίλης Θεμελής, «*Το Δώρο των εγχειριδίων αυτοβοήθειας*», *Kaboom* 6, Δεκέμβριος 2019.

Βίκυ Ιακώβου, «*Η Κριτική Θεωρία και η Νεωτερικότητα*», στον τόμο Σωκράτης Μ. Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική σκέψη και νεωτερικότητα*, Αθήνα: Gutenberg, 2010.

_____ «Προς ένα νέο δημοκρατικό πνεύμα», πρόλογος στο Abensour, *Η δημοκρατία ενάντια στο κράτος*.

Ιβάν Ίλιτς, *Για τις ανάγκες του ανθρώπου*, μτφρ. Β. Τομανάς, Θεσσαλονίκη, Νησίδες, 1999.

_____ «*Η σιωπή ανήκει στα κοινά*», μτφρ. Γ. Περτσάς, επίμετρο στο Γιώργος Λιερός, *Κοινά, κοινότητες, κοινοκτημοσύνη, κομμουνισμός*, Αθήνα: Εκδόσεις των συναδέλφων, 2016.

Γιάννης Δ. Ιωαννίδης, «*Στοιχεία κριτικής της νεοφιλελεύθερης ανθρωπολογίας*», *Kaboom* 6, Δεκέμβριος 2019.

Χρήστος Κανέλλος, «*Πώς βλέπουμε τους άλλους; Μια φαινομενολογική προσέγγιση για την ενότητα σώματος-νου*», *Kaboom* 3, Δεκέμβριος 2017.

Γιώργος Καραμπέλας, «*Διελκυστίνδα πάνω από το κενό*», *Εφημερίδα των Συντακτών*, 11/8/2019.

Γιάννης Η. Καρύτσας, *4 κείμενα για τον Καστοριάδη*, Αθήνα: Άρδην, 2001.

Κωνσταντίνος Καβουλάκος, «*Αλήθεια, ιστορία, κοινωνία στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη*», *Νέα Εστία* 1722, 2000.

_____ «*Κορνήλιος Καστοριάδης και Γκέοργκ Λούκατς*», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*.

Σοφία Καναούτη, «*Ένα εξουθενωτικό δίκτυο (Web); Η αδυναμία διαμόρφωσης ισχυρής ταυτότητας στο Διαδίκτυο και η πολιτική σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη όπως εφαρμόζεται στα Νέα Μέσα*», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*.

Ιμάνουελ Καντ, «*Πιθανή αρχή της ιστορίας των ανθρώπων*», στον τόμο του ίδιου *Δοκίμια*, μτφρ. Ευ. Παπανούτσος, Αθήνα: Δωδώνη, 1971.

Μ. Καραγάτσης, *Ο συνταγματάρχης Λιάπκιν*, Αθήνα: Εστία, 2000.

Καρλ Κερένυϊ, *Η μυθολογία των Ελλήνων*, μτφρ. Δ. Σταθόπουλος, Αθήνα: Εστία, 2013.

Αλέξανδρος Κιουπκιολής, «Ο Καστοριάδης και η δημιουργία του νέου στην εποχή μας», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*.

Λούτσιο Κολέτι, *Για τον νεαρό Μαρξ*, μτφρ. Π. Παπασαραντόπουλος, Αθήνα: Οδυσσέας, 1977.

Παναγιώτης Κονδύλης, *Το πολιτικό και ο άνθρωπος*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Θεμέλιο, 2007.

Θωμάς Κονιαβίτης, «Η πρόσληψη του Μαξ Βέμπερ στην Ελλάδα», στον τόμο *Max Weber, ο σύγχρονός μας*.

Τζ. Μ. Κούτσι, *Ημερολόγιο μιας κακής χρονιάς*, μτφρ. Α. Δημητριάδου, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2007.

Πιοτρ Κροπότκιν, *Για τον ατομικισμό. Μια επιστολή στον Μαξ Νετλάου*, μτφρ. Γ. Καραμπέλας, Αθήνα: Εκδόσεις των συναδέλφων, 2019.

Γιάννης Κτενάς, «Η φαντασία, πηγή του καινούριου», *Kaboom*, 29/10/2014.

_____ «Τι σημαίνει, λοιπόν, φανταστικό; Μέρος Α': Καστοριάδης», *Kaboom*, 9/6/2015.

_____ «Η πολυθεΐα των αξιών του Μαξ Βέμπερ και ο “ορθολογισμός” της εποχής μας», *Σύγχρονα Θέματα* 132-133, Ιανουάριος-Ιούνιος 2016.

_____ *Αυτονομία, τραγωδία και αυτοπεριορισμός στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, διπλωματική εργασία, Πάντειο Πανεπιστήμιο, 2016.

_____ «Τα thick ethical concepts του Η. Putnam και η διχοτόμηση Είναι/Δέοντος», *Kaboom*, 24/11/2016.

_____ «Max Weber και Κορνήλιος Καστοριάδης. Συνθήκες δυνατότητας μιας κοινής ανάγνωσης των δύο στοχαστών», *Kaboom* 1, Δεκέμβριος 2016.

_____ «Ο Καντ, ο Κούντερα και τα ζώα», *Kaboom*, 16/1/2017.

_____ «Σημειώσεις για την “πρώτη φυσική στιβάδα”», *Kaboom*, 3/4/2017.

_____ «Was kann man verstehen?», *Kaboom*, 26/4/2017.

_____ «Για τη σχέση φιλοσοφίας και πολιτικής στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη», *Βαθυλυνία* 19, Μάιος 2017.

_____ «Η ιστορία γράφεται με το αν! Νομική αιτιότητα, ιστορικός καταλογισμός και αντικειμενικότητα στη μεθοδολογία του Max Weber», *Σύγχρονα Θέματα* 142, Ιούλιος-Σεπτέμβριος 2018.

_____ «Ένας διάλογος ανάμεσα στον Πολ Ρικέρ και τον Κορνήλιο Καστοριάδη», *Εφημερίδα των Συντακτών*, 16/4/2018.

_____ «Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας. Δηλαδή;», στον τόμο *Ο Καστοριάδης κι εμείς. 7 κείμενα και 1 συνέντευξη*, Αθήνα: Βαβυλωνία, 2018.

_____ «Ο Κορνήλιος Καστοριάδης, αναγνώστης του Μαξ Βέμπερ», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*.

_____ «Τέχνη, αυτονομία, θάνατος, νόημα», *Εφημερίδα των Συντακτών*, 4/10/2019.

_____ «Η μετουσίωση και η πολιτική της σημασία μέσα από τον “Νόκερ” του Δημοσθένη Παπαμάρκου», *Αναγνώστης*, διαθέσιμο στο <<https://www.oanagnostis.gr/gia-to-noker-tou-dimostheni-paramarkou/>>.

_____ «Για την αντιθεωρησιακή στάση απέναντι στην ιστορία. Κριτική του Emanatismus και αυτοδημιουργία του κοινωνικο-ιστορικού», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*.

_____ «Για το νόημα του νοήματος στον Βέμπερ. Ατομικό κίνητρο, φαινομενολογική υποκειμενικότητα ή νοηματικό σύμπαν;», *Σύγχρονα Θέματα* 149, Νοέμβριος 2020.

_____ «Για την πολιτική σημασία της μετουσίωσης. Σκέψεις για τη βία και τον ανταγωνισμό σε μια ελεύθερη και εξισωτική κοινωνία», *Kaboom* 7, Δεκέμβριος 2020.

_____ «Ένας Σωκράτης υπέρ των ζώων», *Τα Νέα*, 23-24 Ιανουαρίου 2021.

_____ «Το πολιτικό ζώο απέναντι στα ζώα», *Τα Νέα*, 6-7 Φεβρουαρίου 2021.

Γιάννης Κτενάς, Γιώργος Περτσάς, «Για την πολιτική και ανθρωπολογική σημασία της πιάτσας σήμερα», *Kaboom* 6, Δεκέμβριος 2019.

_____ «Λένιν και Μηχανή: Τεχνο-κρατικό φαντασιακό και το τέλος της πολιτικής», στον τόμο *Ρωσική Επανάσταση. Κριτικές προσεγγίσεις σε μια διαρκή πρόκληση*, Αθήνα: Εκδόσεις των συναδέλφων, 2021.

Γιάννης Κτενάς, Αλέξανδρος Σχισμένος, «Μάγμα και συνολοταυτιστικό. Εισαγωγικές παρατηρήσεις», *Kaboom*, 15/1/2016.

Μάρα Κτενά, «Έχει θέση η πολιτική στην ψυχανάλυση;», *Εφημερίδα των Συντακτών*, 20/12/2019.

Δημήτρης Κυρτάτας, *Ιερείς και προφήτες. Η παραγωγή και η διαχείριση του δόγματος στον πρώιμο χριστιανισμό*, Αθήνα: Εκδόσεις Καρδαμίτσα, 2000.

_____ *Μαθήματα από την αρχαία ελληνική δημοκρατία*, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού πρώτου, 2015.

Γιάννης Λαζαράτος, *Το παράθυρο του Καστοριάδη. Χάος, Άβυσσος, Απύθμενο*, Αθήνα: Παπαζήση, 2018.

_____ «Τέχνη και αυτονομία. Το παράθυρο του Καστοριάδη», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*.

Ιωάννα Λαμπίρη-Δημάκη, *Η κοινωνιολογία και η μεθοδολογία της*, Αθήνα: Αντώνης Ν. Σάκκουλας, 2003.

Γκούσταβ Λαντάουερ, «Σοσιαλιστικό ξεκίνημα», στον τόμο του ιδίου *Η κοινότητα ενάντια στο κράτος*, μτφρ. Γ. Περτσάς, Π. Μανιάτης, Θεσσαλονίκη: Πανοπτικόν, 2019.

Σερζ Λατούς, *Κορνήλιος Καστοριάδης. Ριζοσπαστική αυτονομία*, μτφρ. Θ. Δρίτσας, Κ. Σπαθαράκης, Αθήνα: Εκδόσεις των συναδέλφων, 2013.

Μικαέλ Λεβί, Ελένη Βαρίκα, Σόνια Χέρτσμπρουν-Νταγιάν, «Ο Μαξ Βέμπερ, θύμα αστυνομικής βίας», *Εφημερίδα των Συντακτών*, 9-10 Ιανουαρίου 2021.

Καρλ Λέβιτ, *Το νόημα της ιστορίας. Η φιλοσοφία της ιστορίας από τις βιβλικές της απαρχές ως τους Μαρξ και Μπούρκχαρτ*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, Αθήνα: Γνώση, χ.χ.

Νασία Λινάρδου-Μπλανσέ, «Ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που η γλώσσα τού αφαιρεί τη φυσικότητα», *Kaboom 2*, Μάιος 2017.

Δ.Σ. Λουκάτος, «Ο Άϊ Γιάννης ο Κλήδονας ή Λαμπαδάρης», *Παιωνία 10*, Ιανουάριος-Ιούνιος 2009.

Γκέοργκ Λούκατς, *Η πραγματοποίηση και η συνείδηση του προλεταριάτου*, μτφρ. Κ. Καβουλάκος, Αθήνα: Εκκρεμές, 2006.

Γκόλφω Μαγγίνη, *Κίνησις, βίος, καιρός, τέχνη, πόλις. Φαινομενολογικές προσεγγίσεις*, Αθήνα: Πατάκης, 2017.

_____ «Ο Κορνήλιος Καστοριάδης και η Χάνα Άρεντ για το αρχαϊκό πολιτικό», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*.

Νίκος Μάλλιαρης, «Η περιεκτική δημοκρατία, ο Καστοριάδης και το “πρόταγμα της αυτονομίας”», *Πρόταγμα*, Μάιος 2010.

Νικόλας Μανιτάκης, Servanne Jollivet (επιμ.), *Ματαρόα, 1945. Από τον μύθο στην ιστορία*, Αθήνα: Ασίνη, 2018.

Δημήτρης Μαργαρίτης, *Κορνήλιος Καστοριάδης και το τέλος του κλασικού εργατικού κινήματος*, Αργίριο: Τροπή, 2009.

Καρλ Μαρξ, *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, μτφρ: ομάδα Σύγχρονης Εποχής, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2012.

_____ *Κριτική της πολιτικής οικονομίας*, μτφρ. Χ. Μπαλωμένος, Αθήνα: Σύγχρονη Εποχή, 2013.

_____ «Συμβολή στην κριτική της πολιτικής οικονομίας. Εισαγωγή», *Μαρξιστική Σκέψη 13*, 2014.

_____ *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840. Μια ανθολογία*, μτφρ.-επιμ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΨΜ, 2014.

_____ *Το Κεφάλαιο*, τόμ. 1, μτφρ. Θ. Γκιούρας, Αθήνα: ΚΨΜ, 2016.

Καρλ Μαρξ, Φρήντριχ Ένγκελς, *Η Αγία Οικογένεια ή Κριτική της κριτικής*, μτφρ. Σ. Καμπουρίδης, Αθήνα, χ.χ.

Δήμος Μαρουδής, «Η προβληματική της απροσδιοριστίας και η ελληνική σκέψη», *Ελευθεροτυπία*, 20/3/2009.

Πιέρο Μαρτινέτι, *Η ψυχή των ζώων*, μτφρ. Π. Τσιαμούρας, Αθήνα: Κυαναυγή, 2019.

Γιώργος Μαυρογορδάτος, *1915: Ο εθνικός διχασμός*, Αθήνα: Πατάκης, 2016.

Άγγελος Μουζακίτης, «Σκέψεις για το φαντασιακό και την ιστορία: η ραδιοφωνική συνομιλία του Καστοριάδη με τον Ρικέρ», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*.

_____ «Max Weber: ο Άλλος των διαλέξεων του Raul Ricoeur για την ιδεολογία και την ουτοπία», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*.

Νίκος Π. Μουζέλης, *Γραφειοκρατία και οργάνωση. Ανάλυση των σύγχρονων θεωριών*, μτφρ. Ευ. Σοφούλη, Αθήνα, Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Σάκκουλα, 2009.

Εντγκάρ Μορέν, *Γνώση, άγνοια, μυστήριο*, μτφρ. Γ. Καυκιάς, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού πρώτου, 2018.

Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Η φιλοσοφία του Marx*, μτφρ. Ά. Στυλιανού, Αθήνα: Νήσος, 1996.

Αριστείδης Μπαλτάς, «Ιστορικός υλισμός και πολιτική πρακτική: επιστήμη και πείραμα», *Κρίση 2*, 2ο εξάμηνο 2017.

Ντανιέλ Μπενσαϊντ, *Ο Μαρξ της εποχής μας. Μεγαλείο και κακοδαιμονίες ενός κριτικού εγχειρήματος*, μτφρ. Γ. Καυκιάς, Αθήνα: Τόπος, 2013.

Πέτερ Λ. Μπέργκερ, Τόμας Λούκμαν, *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας*, μτφρ. Κ. Αθανασίου, Αθήνα: Νήσος, 2003.

Ρεζινάλντ Μπλανσέ, «Ο Φουκώ και η ψυχανάλυση», στον τόμο του ίδιου *Πολιτικές του ψυχαναλυτή. Χρονογραφήματα της κρίσης (2011-2017) και άλλες μελέτες εφαρμοσμένης ψυχανάλυσης*, Αθήνα: Εκκρεμές, 2019.

Άνταμ Μπράντενμπεργκερ, Μπάρι Τζ. Νέλμπαφ, *Συν-ανταγωνισμός*, μτφρ. Λ. Χριστοφίλου, Αθήνα: Καστανιώτης, 1999.

Φρήντριχ Νίτσε, *Περί αληθείας και ψεύδους υπό εξωθητική έννοια*, μτφρ. Π. Γιατζάκης, Αθήνα: Εκκρεμές, 2009.

Βασίλης Νιτσιάκος, «Στη μνήμη του Μανώλη Γλέζου: Πράσινες συνήθειες παλαιότερων εποχών», *Έθνος*, 7/4/2020.

Πιερ Νταρντό, Κριστιάν Λαβάλ, *Κοινό. Δοκίμιο για την επανάσταση στον 21ο αιώνα*, μτφρ. Π. Αγγελόπουλος, Β. Ιακώβου, επιμ. Α. Κιουπκιολής, Αθήνα: Εκκρεμές, 2020.

Γιώργος Ν. Οικονόμου, «Φαντασία και λόγος στον Καστοριάδη», *Νέα Κοινωνιολογία* 43, 2006-2007.

_____ *Άμεση δημοκρατία. Αρχές, επιχειρήματα, δυνατότητες*, Αθήνα: Παπαζήσης, 2014.

_____ «Για τον Κορνήλιο Καστοριάδη: Απάντηση στον Στέφανο Ροζάνη», *Βαθυλωνία*, 22/6/2017.

_____ «Επινοώντας ξανά την πολιτική. Καστοριάδης εναντίον Μαρξ», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*.

Άκι Ορρ, «Τα μαθηματικά του Κορνήλιου Καστοριάδη», στον τόμο *Για τον Κορνήλιο Καστοριάδη. «Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας»*.

Μισέλ Ουελμπέκ, *Η δυνατότητα ενός νησιού*, μτφρ. Λ. Σιπητάνου, Αθήνα: Εστία, 2007.

_____ *Τα στοιχειώδη σωματίδια*, μτφρ. Α. Εμμανουήλ, Αθήνα: Εστία, 2011.

Φοίβος Παναγιωτίδης, *Μίλα μου για γλώσσα*, Ηράκλειο/Αθήνα: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2013.

Αλέξανδρος Παπαδημητρίου, «Η γέννηση του καπιταλισμού στον Marx και στον Weber», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*.

Ευάγγελος Παπαδημητρώπουλος, *Ορθολογική κυριαρχία και ελευθερία στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Κρήτης, 2014.

Εμμανουήλ Παπαζαχαρίου, *Η Πιάτσα*, Αθήνα: Κάκτος, 1980.

_____ *Λεξικό της πιάτσας/αργκό*, Αθήνα: Κάκτος, 1981.

Γιώργος Περτσάς, «Από τον κόσμο των κοινών στον κοινό κόσμο», επίμετρο στο *Λιερός, Κοινά, κοινότητες, κοινοκτημοσύνη, κομμουνισμός*.

_____ «Για την ενσώματη ύπαρξη στην ψηφιακή εποχή», *Kaboom* 2, Μάιος 2017.

_____ «Τεχνοπολιτική σε ψηφιακά περιβάλλοντα», *Kaboom* 5, Δεκέμβριος 2018.

_____ «Από τα κοινά στο κοινό. Για την επανάσταση στον 21ο αιώνα», *Kaboom*, 6/1/2021.

Γιώργος Ν. Πολίτης, Καλλιόπη Κατσιφαρέα, Μαρία Κλη (επιμ.), *Έννοιες και όροι του Κορνήλιου Καστοριάδη*, Αθήνα: Βιβλιοπέλαγος, 2013.

Θανάσης Πολλάτος, «Πράξη και πολιτική συμμετοχή στη σκέψη της Hannah Arendt», στον τόμο Γιώργος Οικονόμου (επιμ.), *Η γένεση της δημοκρατίας και η σημερινή κρίση. Μελέτες για τον Κορνήλιο Καστοριάδη*, Αθήνα: Ευρασία, 2011.

Νίκος Πουλαντζάς, *Πολιτική εξουσία και κοινωνικές τάξεις*, τόμ. 1, μτφρ. Κ. Φιλίνης, Αθήνα: Θεμέλιο, 1985.

Κωνσταντίνος Ράντης, *Καστοριάδης και Μαρξ*, Αθήνα: Ύψιλον, 2004.

Στέφανος Ροζάνης, «Το ρομαντικό υποκείμενο. Μια προϋπόθεση του φαντασιακού στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη», στον τόμο *Αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη, στοχαστή της αυτονομίας*.

_____ «Η φαντασιακή εκδοχή και η βλέψη εκείνου που υπάρχει: το καστοριαδικό πρόταγμα», στον τόμο *Η γένεση της δημοκρατίας και η σημερινή κρίση*.

Ροκαμαδούρ, «Από την εργατική διεύθυνση της παραγωγής στην υπεράσπιση της δημοκρατίας. Βασικές γραμμές για μια κριτική στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη», *Blaumachen 2*, καλοκαίρι 2007.

Ελένη Ρούμκου, «Πολιτική δράση και δημοκρατία στη φιλοσοφική διερώτηση του Κορνήλιου Καστοριάδη», στον τόμο *Αφιέρωμα στον Κορνήλιο Καστοριάδη, στοχαστή της αυτονομίας*.

Γιώργος Ρούσης, «Για μια διαλεκτική παραγωγικών δυνάμεων, παραγωγικών σχέσεων. Συμβολή στην αποτροπή της καπιταλιστικής παλινόρθωσης», *Kotmon*.

Γιώργος Ρουσόπουλος, «Νεωτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση: η προοπτική του καστοριαδικού οντολογικού σχεδίου», στον τόμο *Ψυχή, Λόγος, Πόλις*.

_____ *Γενική επιστημολογία*, Αθήνα: Οκτώ, 2018.

Ζαν Ζακ Ρουσώ, *Το κοινωνικό συμβόλαιο*, μτφρ. Β. Γρηγοροπούλου, Ά. Σταϊνχάουερ, Αθήνα: Πόλις, 2015.

Βασίλης Ρωμανός, «Πολιτικός αυτοκαθορισμός και πολιτισμική ιδιαιτερότητα», στον τόμο *Η γένεση της δημοκρατίας και η σημερινή κρίση*.

_____ «Η γενεαλογική κριτική του Max Weber στον δυτικό εξορθολογισμό», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*.

Αθανάσιος Σακελλαρίδης, *Η φιλοσοφία της γλώσσας του Ludwig Wittgenstein: μια κριτική προσέγγιση*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 1999.

Πάμπλο Σάστρε, Λάια Βιδάλ, «Ρίζες, ταυτότητες, εδάφη», μτφρ. Ν. Χαριτάκη, *Ευτοπία 26*, Δεκέμβριος 2018.

Μισέλ ντε Σερτώ, *Επινοώντας την καθημερινή πρακτική. Η πολύτροπη τέχνη του πράττειν*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Αθήνα: Σμίλη, 2010.

Γιώργος Σιακαντάρης, *Οι μεγάλες απουσίες. Η ελληνική δημοκρατία σε άμυνα*, Αθήνα: Πόλις, 2011.

Σωτήρης Σιαμανδούρας, «Κορνήλιος Καστοριάδης και Καρλ Μαρξ: Σύντομες μεθοδολογικές παρατηρήσεις για μια εποχή», *Marginalia 7*, 2018.

Κώστας Σιμόπουλος, «Φαντασιακή αυτονομία ή φαντασιακός αυτοεγκλωβισμός», *Νέα Εστία* 1722, 2000.

Γεράσιμος Στεφανάτος, *Κατασκευές της ψυχανάλυσης, κατασκευές του ψυχαναλυτή. Αναζητώντας μιαν αλήθεια που γιατρεύει*, Αθήνα: Εστία, 2016.

_____ «Μια αυτοστοχαστική υποκειμενικότητα υπό δυνητική πραγμάτωση», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*.

Γιάννης Σχίζας, *Ο κήπος μου. Αφήγημα πολεοδομικών προθέσεων*, Αθήνα: Μανδραγόρας, 2014.

Αλέξανδρος Σχισμένος, *Η ανθρώπινη τρικυμία. Ψυχή και αυτονομία στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη*, Αθήνα: Εξάρχεια, 2013.

_____ «Κοινωνικό φαντασιακό, ερμηνευτική και δημιουργία», *Kaboom* 1, Δεκέμβριος 2016.

_____ *Η έννοια του χρόνου στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη και η οντολογία του κοινωνικοϊστορικού, διδακτορική διατριβή*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2017.

_____ «Το μάγμα του χρόνου», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*.

Αλέξανδρος Σχισμένος, Νίκος Ιωάννου, *Μετά τον Καστοριάδη*, Αθήνα: Εξάρχεια, 2014.

Γιάβορ Ταρίνσκι, «Δημοκρατία και αυτοπεριορισμός», μτφρ. Ι. Μαραβελίδη, στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*.

Θεοφάνης Τάσης, *Καστοριάδης. Μια φιλοσοφία της αυτονομίας*, Αθήνα: Ευρασία, 2007.

_____ «Εργασία εαυτού και αυτοδιακυβέρνηση του υποκειμένου», στον τόμο *Η γένεση της δημοκρατίας και η σημερινή κρίση*.

Λέων Τρότσκι, *Τρομοκρατία και κομμουνισμός*, μτφρ. Γ. Σιμέλης, διαθέσιμο στο <<https://www.marxists.org/ellinika/archive/trotsky/works/1920/terrorism-communism/index.htm>>.

Κωνσταντίνος Τσάτσος, *Λογοδοσία μιας ζωής*, Αθήνα: Εκδόσεις των φίλων, 2019.

Ιωάννα Τσιβάκου, *Συναίσθημα και ορθολογικότητα. Η ελληνική εμπειρία*, Αθήνα: Εκδόσεις Ι. Σιδέρης, 2019.

Έτορε Τσινέλα, *Ο άλλος Μαρξ*, μτφρ. Ά. Γρίβα, Αθήνα: Εκδόσεις των συναδέλφων, 2019.

Άγγελος Τσίρμπας, «Γραφειοκρατία και ενδεχομενικότητα. Γόνιμες εντάσεις στα πολιτικά γραπτά του Max Weber», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*.

Χαρίδημος Τσούκας, *Αν ο Αριστοτέλης ήταν διευθύνων σύμβουλος. Δοκίμια για την ηγεσία και τη διοίκηση*, Αθήνα: Καστανιώτης, 2004.

Γιώργος Φαράκλας, «Έγελος και Μακιαβέλλι: επιβάλλω τον νόμο. Το δίκαιο ως άρνηση του γεγονότος από τον εαυτό του», στον τόμο του ίδιου «Αυτό το πράγμα». Κριτική της αιτιότητας και αυτοσχεσία στην συγκρότηση του κοινωνικού αντικειμένου. Δέκα δοκίμια, Αθήνα: Νήσος, 2001.

_____ *Νόημα και κυριαρχία*, Αθήνα: Εστία, 2013.

_____ «Το υπεραισθητό ως φαντασιακό. Καστοριάδης και Εμίλ Λασκ», στον τόμο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*.

_____ *Η λογική του κεφαλαίου. Μια κριτική εισαγωγή στην σκέψη του Μαρξ και του Βέμπερ*, Αθήνα: Εστία, 2018.

Βασίλης Φίλιας, *Μαξ Βέμπερ: συστηματική μεθοδολογία και κοινωνιολογία. Μια εισαγωγή στο έργο του*, Αθήνα: Λιβάνης, 1976.

Μισέλ Φουκό, «Εγκλήματα και τιμωρίες στην ΕΣΣΔ και αλλού», στον τόμο του ίδιου *Εξουσία, γνώση και ηθική*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον, 1987.

Σίγκμουντ Φρόυντ, *Τοτέμ και ταμπού*, μτφρ. Χ. Αντωνίου, Αθήνα: Επίκουρος, 1978.

_____ *Ναρκισσισμός, Μαζοχισμός, Φετιχισμός*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Επίκουρος, 1991.

_____ *Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας, το μέλλον μιας αυταπάτης*, μτφρ. Γ. Βάμβαλης, Αθήνα: Επίκουρος, 1994.

_____ *Το ευφυολόγημα και η σχέση του με το ασυνείδητο/Το χιούμορ*, μτφρ. Λ. Σιπητάνου, Γ. Σαγκριώτης, Αθήνα: Πλέθρον, 2009.

_____ *Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, μτφρ. Β. Πατσογιάννης, Αθήνα: Πλέθρον, 2013.

_____ *Δέρνουν ένα παιδί*, μτφρ. Ν. Χρηστίδης, Αθήνα: Principia, 2013.

_____ *Η ερμηνεία των ονείρων*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Επίκουρος, 2013.

_____ *Πέντε ιστορικά ασθενείας*, μτφρ. Κ. Λιάπτη, Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Επίκουρος, 2014.

_____ *Μια σύνοψη της ψυχανάλυσης*, μτφρ. Δ. Παναγιωτοπούλου, Αθήνα: Πλέθρον, 2017.

Τάκης Φωτόπουλος, «Το πρόταγμα της αυτονομίας και η Περιεκτική Δημοκρατία. Μια Κριτική επισκόπηση του Καστοριάδη», *Περιεκτική δημοκρατία* 17, Απρίλιος 2008.

Μίχαελ Χάινριχ, *Το Κεφάλαιο του Καρλ Μαρξ. Εισαγωγή στους τρεις τόμους*, μτφρ. Σ. Λαλοπούλου, Αθήνα: futura, 2017.

Μπιουνγκ-Τσουλ Χαν, *Η κοινωνία της κόπωσης*, μτφρ. Α. Κράουζε, Αθήνα: Opera, 2015.

_____ *Σαντσαί: η αποδόμηση στην Κίνα*, μτφρ. Γ.-Ο. Παπαδημητρίου, Αθήνα: Τοποβόρος, 2018.

Χέγκελ, *Ο Λόγος στην ιστορία. Εισαγωγή στη φιλοσοφία της ιστορίας*, μτφρ. Π. Θανασάς, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2006.

_____ *Η φαινομενολογία του νου*, μτφρ. Γ. Φαράκλας, Αθήνα: Εστία, 2007.

Μαξ Χορκχάιμερ, *Η έκλειψη του Λόγου*, μτφρ. Θ. Μίνογλου, Αθήνα: Κριτική, 1987.

Γιόχαν Χουιζίνγκα, *Ο άνθρωπος και το παιχνίδι (Homo ludens)*, μτφρ. Γ. Λυκιαρδόπουλος, Σ. Ροζάνης, Αθήνα: Γνώση, 2010.

Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Ο κανονιστικός Μονταίν», *Λόγου χάριν* 3, φθινόπωρο 1992.

_____ *Ο Max Weber και η κατασκευή εννοιών στις κοινωνικές επιστήμες*, Αθήνα: Κένταυρος, 1993.

_____ *Πολιτική μέσα στις έννοιες*, Αθήνα: Νήσος, 1997.

_____ *Ο πονηρός Θεός», Αξιολογικά, ειδικό τεύχος 1, Μάιος 1999.*

_____ «Το ανορθολογικό στοιχείο στη σκέψη του Κ. Καστοριάδη», *Ο Πολίτης* 81, Οκτώβριος 2000.

_____ *Κριτική φιλοσοφία και λογική των θεσμών. Έρευνες για την πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, Αθήνα: Εστία, 2001.

_____ «Το ανορθολογικό στοιχείο στην ελληνική θεωρητική σκέψη», *Τετράδια πολιτικού διαλόγου, έρευνας και κριτικής* 50-51, φθινόπωρο 2005.

_____ *Όροι, αξίες, πράξεις*, Αθήνα: Πόλις, 2005.

_____ *Ο φιλόσοφος, ο πολιτικός και ο τύραννος*, Αθήνα: Πόλις, 2006.

_____ *Κανόνες και αντινομίες στην πολιτική*, Αθήνα: Πόλις, 2010.

Πιέρρα Ωλανιέ, *Η βία της ερμηνείας*, μτφρ. Μ. Κουνέζη, Αθήνα: Εστία, 2001.

~

Theodor Adorno, *Minima Moralia*, μτφρ. Λ. Αναγνώστου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2000.

Louis Althusser, *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Εκτός γραμμής, 2018.

François Ansermet, Pierre Magistretti, *Τα ίχνη της εμπειρίας. Νευρωνική πλαστικότητα και η συνάντηση της βιολογίας με την ψυχανάλυση*, μτφρ. Β. Βακάκη, Αθήνα/Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 2015.

Hannah Arendt, *Περί βίας*, μτφρ. Β. Νικολαΐδου-Κυριανίδου, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2000.

Gustav Auernheimer, «Robert Michels: η κριτική της σοσιαλδημοκρατίας – οι καταβολές της κοινωνιολογίας των κομμάτων», στον τόμο του ιδίου *Σοσιαλδημοκρατία, εθνικοσοσιαλισμός, κριτική θεωρία*, επιμ. Λ. Ρινόπουλος, Αθήνα: Πλέθρον, 1999.

Aurélien Berlan, «Ένας ριζοσπάστης Μαξ Βέμπερ; Η ιστορία της πρόσληψης του Weber στη Γαλλία και η οικειοποίησή του από ριζοσπαστική πολιτική σκοπιά», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*.

Klaus Betzen, *Ο Τόμας Μαν και το πρόβλημα του ανθρωπισμού*, μτφρ. Ν. Σκουτερόπουλος, Αθήνα: Εκδόσεις των φίλων, 1975.

James Burnham, *Η επανάσταση των διευθυντών*, μτφρ. Τ. Κονδύλης, Αθήνα: Κάλβος, χ.χ.

Roger Caillois, *Τα παιχνίδια και οι άνθρωποι*, μτφρ. Ν. Κούρκουλος, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού πρώτου, 2001.

Manuel Cervera-Marzal, «Κορνήλιος Καστοριάδης, Μιγκέλ Αμπενσούρ. Ποιες είναι οι συγκλίσεις;», μτφρ. Γ. Κτενάς, *Kaboom* 3, Δεκέμβριος 2017.

Gregory Claeys, *Μαρξ και μαρξισμός*, μτφρ. Γ. Μαραγκός, Αθήνα: Μεταίχμιο, 2018.

Catherine Colliot-Thélène, *Ο Max Weber και η ιστορία*, μτφρ. Δ. Κοσμίδης, Αθήνα: Πατάκης, 2005.

Jonathan Crary, *24/7. Ο ύστερος καπιταλισμός και το τέλος του ύπνου*, μτφρ. Ά. Φιλιππάτος, Αθήνα: Λιβάνης, 2013.

Pierre Dardot, «Ο “επιστημονικός κομμουνισμός” μπορεί να είναι πολιτικός;», μτφρ. Τ. Μπέτζελο, *Ουτοπία* 100, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 2012.

Vincent Descombes, «Δημοκρατία, αυτοπεριορισμός, υπευθυνότητα», *Σύγχρονα Θέματα* 140-141, Ιανουάριος-Ιούνιος 2018.

Charles Dickens, *Ιστορία δύο πόλεων*, μτφρ. Α. Λύτρα, Αθήνα: Αφοί Παπαδόπουλοι, 1999.

Wilhelm Dilthey, *Η γένεση της ερμηνευτικής*, μτφρ. Δ. Υφαντής, Αθήνα: Ροές, 2010.

Sue Donaldson, Will Kymlicka, *Ζωόπολις. Μια πολιτική θεωρία για τα δικαιώματα των ζώων*, μτφρ. Γ. Μολύβας, Αθήνα: Πόλις, 2021.

François Dosse, *Καστοριάδης. Μια ζωή*, μτφρ. Α. Παππάς, Αθήνα: Πόλις, 2015.

Hubert Dreyfus, «Μηδενισμός στη λεωφόρο της πληροφορίας», μτφρ. Γ. Κτενάς, Γ. Περτσάς, στον τόμο Γκόλφω Μαγγίνη (επιμ.), *Φιλοσοφία του ψηφιακού*, Αθήνα, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, υπό έκδοση.

Sven Eliaeson, «Ο Weber για την αντικειμενικότητα και την κανονιστικότητα», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*.

Renaud Garcia, «Οι ανθρωπολογικές ρίζες της αναρχίας», μτφρ. Β. Βούλγαρη, *Kaboom* 6, Δεκέμβριος 2020.

Clifford Geertz, *Η ερμηνεία των πολιτισμών*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2003.

_____ «Το κεντρί του πεπρωμένου: η θρησκεία ως εμπειρία, νόημα, ταυτότητα, εξουσία», στον τόμο του ίδιου *Διαθέσιμο φως. Ανθρωπολογικοί στοχασμοί για φιλοσοφικά θέματα*, μτφρ. Π. Μαρκέτου, Αθήνα: Κριτική, 2009.

Anthony Giddens, *Πολιτική και κοινωνιολογία στη σκέψη του Max Weber*, μτφρ. Β. Ιακώβου, Γ. Σταυρακάκης, Αθήνα: Οδυσσέας, 1993.

Erving Goffman, *Η παρουσίαση του εαυτού στην καθημερινή ζωή*, μτφρ. Μ. Γκόφρα, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006.

Agnes Heller, *Η θεωρία των αναγκών στον Μαρξ*, μτφρ. Λ. Ρινόπουλος, Αθήνα: Πλέθρον, 2018.

Béatrice Hibou, «Κατανοώντας τη νεοφιλελεύθερη γραφειοκρατία με τον Weber», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*.

Paul Hirst, Penny Woolley, *Κοινωνικές σχέσεις και ανθρώπινες ιδιότητες*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Φ. Τσαγλιώτη, Αθήνα: Πλέθρον, 2009.

E.J. Hobsbawm, 1789-1848. *Η εποχή των επαναστάσεων*, μτφρ. Μ. Οικονομοπούλου, Α. Κασδαγλή, Αθήνα: ΜΙΕΤ, 2015.

Servanne Jollivet, «Αξελός, Καστοριάδης, Παπαϊωάννου: από τον εμφύλιο πόλεμο στην κριτική του μαρξισμού», στον τόμο *Ματαρόα, 1945*.

Stephen Kalberg, *Αναζητώντας το πνεύμα της αμερικανικής δημοκρατίας. Η ανάλυση του Max Weber για μια μοναδική πολιτική κουλτούρα*, μτφρ. Μ. Μαραγκουδάκης, Β. Παπάλα, Αθήνα: Προπομπός, 2018.

Dirk Kaesler, «Ο Max Weber για την *Επιστήμη ως επάγγελμα* το 1917. Μπορούμε να διδαχτούμε από ένα κείμενο που είναι πάνω από 100 χρονών;», στον τόμο *Max Weber, 100 χρόνια μετά*.

Christian Laval, «Ανθρωπολογία του νεοφιλελεύθερου υποκειμένου», μτφρ. Μ. Κατρίτσης, *Kaboom* 6, Δεκέμβριος 2019.

Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Λεξιλόγιο της ψυχανάλυσης*, μτφρ. Β. Καψαμπέλης, Π. Αλούπης, Λ. Χαλκούση, Αθήνα: Κέδρος, 2008.

Michael Löwy, *Κάφκα, Ουέλς, Μπένγιαμιν. Εγκώμιο του πολιτισμικού πεσιμισμού*, μτφρ. Κ. Γούλα, Αθήνα: ΜΙΕΤ, 2020.

_____ *Πολιτική και θρησκεία*, μτφρ. Ρ. Πέσσαχ, Αθήνα: Ηριδανός, 2020.

Marcel Mauss, *Το δώρο. Μορφές και λειτουργίες της ανταλλαγής*, μτφρ. Α. Σταματοπούλου-Παραδέλλη, Αθήνα: Καστανιώτης, 1979.

_____ «Οι τεχνικές του σώματος», στον τόμο του ιδίου *Κοινωνιολογία και ανθρωπολογία*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού πρώτου, 2004.

Marcel Mauss, Henri Herbert, *Σχεδιάγραμμα μιας γενικής θεωρίας για τη μαγεία*, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, Αθήνα: Εκδόσεις του Εικοστού πρώτου, 2003.

Gérard Mendel, *Κατασκευάζοντας το νόημα της ζωής μας. Μια ανθρωπολογία των αξιών*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον, 2012.

Maurice Merleau-Ponty, *Προοίμιο στη φαινομενολογία της αντίληψης*, μτφρ. Φ. Κάλλιας, Αθήνα: Έρασμος, 1977.

_____ *Οι περιπέτειες της διαλεκτικής*, μτφρ. Μπ. Λυκούδης, Αθήνα: Ύψιλον, 1984.

_____ *Φαινομενολογία της αντίληψης*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, Αθήνα: Νήσος, 2016.

Jacques-Alain Miller, «S'truc dure», μτφρ. Β. Σκολίδης, *Τειρεσίας 3*, καλοκαίρι 2003.

Edgar Morin, *Η ανθρώπινη φύση. Το χαμένο παράδειγμα* [1973], μτφρ. Χ. Σταματοπούλου, Γ. Καραμπελιάς, Αθήνα: Εναλλακτικές εκδόσεις, 2000.

Daniel Mothé, *Το ημερολόγιο ενός εργάτη της Renault*, μτφρ. Φ. Τσαλούχου, Αθήνα: Κινούμενοι τόποι, 2015.

Aldo Naouri, *Εκπαιδύοντας τα παιδιά. Όρια στην παιδική παντοδυναμία*, μτφρ. Χ. Σαμαρά, Αθήνα: Κέλευθος, 2012.

Mark Neocleus, «Αντίσταση στην ανθεκτικότητα», στον τόμο Γιώργος Περτσάς, Στέφανος Ρέγκας (επιμ.), *Τέσσερις έννοιες του παρόντος*, Αθήνα: Twoorly, 2017.

Thierry Raquot, *Η τέχνη της σιέστας*, μτφρ. Μ. Παγουλάτου, Αθήνα: Ποταμός, 2009.

Nicolas Poirier, «Η ανάλυση του γραφειοκρατικού φαινομένου στις σελίδες του *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*», μτφρ. Γ. Κτενάς, *Kaboom 1*, Δεκέμβριος 2016.

Karl Polanyi, *Η απαρχειωμένη αγοραία νοοτροπία μας*, μτφρ. Γ. Περτσάς, Αθήνα: Στάσει εκπίπτοντες, 2014.

Jean-Louis Pratt, *Εισαγωγή στον Καστοριάδη*, μτφρ. Γ. Καραμπέλας, Αθήνα: Κέδρος, 2009.

Hilary Putnam, *Τα πολλά πρόσωπα του ρεαλισμού*, μτφρ. Μ. Βενιέρη, Κ. Σταυροπούλου, Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, 1998.

Philippe Raynaud, *Το μωσαϊκό της άκρας αριστεράς*, μτφρ. Ν. Φουντουλάκη, Αθήνα: Πόλις, 2008.

Paul Romano, *Ο αμερικανός εργάτης. Η ζωή στο εργοστάσιο*, μτφρ. Έ. Τσελεμέγκου, Αθήνα: Κινούμενοι τόποι, 2014.

Pierre Rosanvallon, *Η δική μας διανοητική και πολιτική ιστορία. 1968-2018*, μτφρ. Κ. Λαμπρινού, Αθήνα: Πόλις, 2020.

Kristin Ross, *Ένας καφές με την Kristin Ross*, μτφρ. Γ. Κτενάς, Α. Σχισμένος, Αθήνα: Βαβυλωνία, 2018.

Gian-Carlo Rota, David Sharp, *Μαθηματικά, φιλοσοφία και τεχνητή νοημοσύνη. Ένας διάλογος με τον Gian-Carlo Rota και τον David Sharp*, μτφρ. Α. Σπανού, Αθήνα: Ευρασία, 2019.

Carl Schmitt, *Πολιτική θεολογία. Τέσσερα κεφάλαια γύρω από τη διδασκαλία της κυριαρχίας*, μτφρ. Π. Κονδύλης, Αθήνα: Λεβιάθαν, 1994.

Leo Strauss, *Φυσικό δίκαιο και ιστορία*, μτφρ. Σ. Ροζάνης, Αθήνα: Γνώση, 1988

Anne Tuschling, «Δια βίου μάθηση», στον τόμο *Τέσσερις έννοιες του παρόντος*.

Pierre Vidal-Naquet, «Ο Καστοριάδης και η αρχαία Ελλάδα», πρώτη δημοσίευση στο περιοδικό *Esprit* (12/12/1999), πλέον στον τόμο Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. α'.

D.W. Winnicott, *Η ανθρώπινη φύση*, μτφρ. Γ. Καλομοίρης, Αθήνα: Αρμός, 2017.

Ludwig Wittgenstein, *Φιλοσοφικές έρευνες*, μτφρ. Π. Χριστοδουλίδης, Αθήνα: Παπαζήση, 1977.

Alice Zeniter, *Η τέχνη της απώλειας*, μτφρ. Έ. Κορομηλά, Αθήνα: Πόλις, 2019.

Ξένη βιβλιογραφία

Christopher Adair-Totef, «“Sinn der Welt”: Max Weber and the Problem of Theodicy», *Max Weber Studies* 13(1), 2013.

_____ *Max Weber's Sociology of Religion*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 2016.

Suzi Adams, «Towards a Post-Phenomenology of Life: Castoriadis' Critical *Naturphilosophie*», *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 4(1-2), 2008.

_____ *Castoriadis's Ontology. Being and Creation*, Νέα Υόρκη: Fordham University Press, 2011.

_____ «Arnason and Castoriadis' Unfinished Dialogue: Articulating the World», *European Journal of Social Theory* 14(1), Φεβρουάριος 2011.

_____ «After Merleau-Ponty: Castoriadis, Living Being, World», στον τόμο Karel Novotny, Pierre Rodrigo, Jenny Slatman, Silvia Stoller (επιμ.), *Corporeity and Affectivity. Dedicated to Maurice Merleau-Ponty*, Λάιντεν, Βοστώνη: Brill, 2013.

_____ «From Modernity to Neoliberalism: What Human Subject?», στον τόμο Ingerid S. Straume, Giorgio Baruchello (επιμ.), *Creation, Rationality and Autonomy: Essays on Cornelius Castoriadis*, Κοπεγχάγη: NSU Press, 2013.

_____ «Autonomy», στον τόμο Suzi Adams (επιμ.), *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Bloomsbury, 2014.

_____ «The Living Being», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*.

Franz Adler, «The Value Concept in Sociology», *American Journal of Sociology* 62(3), Νοέμβριος 1956.

Theodor Adorno, «The Problem of the New Type of Human Being», στον τόμο Robert Hult-Kentor, *Current of Music*, Καίμπρητζ: Polity, 2009.

Giorgio Agamben, *Profanations*, Νέα Υόρκη: Zone Books, 2007.

Claudio Albertani, «Qu'est-ce qu'une société autonome? Castoriadis, les peuples indigènes et le relativisme culturel», *Réfractations* 27, 2011.

Martin Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, Μπάσινγκστοου: Palgrave Macmillan, 1990.

Louis Althusser, «Elements of Self-Criticism», στον τόμο του ιδίου *Essays in Self-Criticism*, επιμ. G. Lock, Λονδίνο: New Left Books, 1976.

Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, Μπρούκλιν, Λονδίνο: Verso, 2013.

Johann Arnason, «Culture and Imaginary Significations», *Thesis Eleven* 22(1), Φεβρουάριος 1989.

_____ «The Imaginary Constitution of Modernity», *Revue européenne des sciences sociales* 27(86), 1989.

_____ «Castoriadis im Kontext: Genese und Anspruch eines metaphilosophischen Projekts», στον τόμο Herald Wolf (επιμ.), *Das Imaginäre in Sozialen: Zur Sozialtheorie von Cornelius Castoriadis*, Γκάιτινγκεν: Wallstein, 2012.

_____ «Imaginary significations», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key concepts*.

_____ «Institution», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*.

Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine*, Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1966.

_____ *La philosophie critique de l'histoire*, Παρίσι: Seuil, 2018.

Jean Baechler, *Démocraties*, Παρίσι: Calmann-Lévy, 1985.

Giorgio Baruchello, «Odd Bedfellows: Cornelius Castoriadis on Capitalism and Freedom», στον τόμο *Creation, Rationality and Autonomy: Essays on Cornelius Castoriadis*.

Eduard Baumgarten, *Max Weber, Werk und Person. Dokumente ausgewählt und kommentiert*, Τύμπινγκεν: Paul Siebeck, 1964.

David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Λονδίνο: George Allen & Unwin, 1974.

Nasser Behnegar, *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*, Σικάγο: Chicago University Press, 2002.

Jane Bennet, *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings, and Ethics*, Πρίνστον: Princeton University Press, 2001.

Aurélien Berlan, «Le savant et l'anarchie», στον τόμο Jean-Christophe Angaut, Daniel Colson, Mimmo Pucciarelli (επιμ.), *Philosophie de l'anarchie: théories libertaires, pratiques quotidiennes et ontologie*, Λυόν: Atelier de création libertaire, 2012.

Bruno Bernardi, «En marge de Castoriadis: sur le concept d'auto-institution de la société», στον τόμο Nicolas Poirier (επιμ.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*, Λορμόν: Le bord de l'eau, 2015.

Gérald Berthoud, «Conformisme de la pensée et exigence d'inventivité», στον τόμο Parcal Bridel (επιμ.), *L'invention dans les sciences humaines: Hommage du Groupe Raison et Rationalités à Giovanni Busino*, Γενεύη: Labor & Fides, 2004.

Basit Bilal Koshul, *Max Weber and Charles Peirce: At the Crossroads of Sciences, Philosophy, and Culture*, Λάναμ, Μάριαντ: Lexington Books, 2014.

Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, Μόντρεαλ: Black Rose, 1995.

Raymond Boudon, *La place du désordre*, Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1977.

Raymond Boudon, François Bourricaud, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1982.

Pierres Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, μτφρ. R. Nice, Καίμπρητζ: Cambridge University Press, 1977.

_____ *Le Sens pratique*, Παρίσι: Minuit, 1980.

Warren Breckman, «Cornelius Castoriadis contra Postmodernism: Beyond the “French Ideology”», *French Politics and Society* 16(2), άνοιξη 1998.

Peter Breiner, *Max Weber and Democratic Politics*, Ιθάκα, Λονδίνο: Cornell University Press, 1996.

_____ «“Unnatural Selection”: Max Weber’s Concept of Auslese and his Criticism of the Reduction of Political Conflict to Economics», *International Relations* 18(3), Σεπτέμβριος 2004.

Arnold Brecht, *Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*, Πρίνστον: Princeton University Press, 1959.

Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Λονδίνο: George Allen & Unwin, 1984.

Hans Henrik Bruun, *Science, Values and Politics in Max Weber’s Methodology*, Μπέρλινγκτον: Ashgate, 2007.

Cahiers Castoriadis 1, αφιέρωμα *L’imaginaire selon Castoriadis*, επιμ. Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, 2006.

Cahiers Castoriadis 2, αφιέρωμα *Imaginaire et création historique*, επιμ. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, 2006.

Cahiers Castoriadis 3, αφιέρωμα *Psyché. De la monade psychique au sujet autonome*, επιμ. Sophie Klimis, Laurent van Eynde, 2007.

Cahiers Castoriadis 6, αφιέρωμα *Castoriadis et la question de la vérité*, επιμ. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, 2010.

Cahiers Castoriadis 7, αφιέρωμα *Socialisme ou barbarie aujourd’hui*, επιμ. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, 2012.

Alain Caillé, «Don et association», *La Revue du MAUSS* 11, 1ο εξάμηνο 1998.

Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Résister en politique, resister en philosophie. Avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic*, Παρίσι: La Dispute, 2008.

Georg Cantor, «Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre», *Mathematische Annalen* 46, 1895.

Philippe Caumières, «Le sens de la démocratie», στον τόμο *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*.

Philippe Caumières, Arnaud Tømmès, *Pour l'autonomie. La pensée politique de Castoriadis*, Παρίσι: L'Échappée, 2017.

Sébastien Chapel, «L'imaginaire selon Cornélius Castoriadis», *La vie des idées*, 26/11/2008.

Ève Chiapello, Luc Boltanski, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Παρίσι: Gallimard, 1999.

Eyal Chowers, «Max Weber: The Fate of Homo-Hermeneut in a Disenchanted World», *Journal for European Studies* 25(2), 1995.

Fabio Ciaramelli, «Le cercle de création», στον τόμο Giovanni Busino (επιμ.), *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Γενεύη: Droz, 1989.

Éric Clémens, «Créations, brisures, déterminités», *Cahiers Castoriadis* 2, 2006.

Randall Collins, *Max Weber: A Skeleton Key*, Καλιφόρνια: Sage, 1985.

Vincent Cuby, *Le concept d'autonomie chez Ivan Illich et Cornelius Castoriadis: une perspective pour dépasser la contre-productivité institutionnelle?*, διδακτορική διατριβή, Université de Franche-Comté, 2014.

Olgierd Cypra, *Verhalten - Handeln - Soziales Handeln - Soziale Beziehung*, Μόναχο: Grin, 2000.

Ralf Dahrendorf, *Industrie- und Betriebssoziologie*, Βερολίνο: Walter de Gruyter, 1956.

Pierre Dardot, Christian Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Παρίσι: La Découverte, 2009.

Alexandros Daskalakis, *Objectivité et Modélisation. Commentaire de la Science de la Logique de Hegel*, διδακτορική διατριβή, Université Paris 1, 2021.

Vincent Descombes, *Les Institutions du sens*, Παρίσι: Éditions de Minuit, 1996.

_____ «Philosophie des représentations collectives», *History of the Human Sciences* 13(1), 2000.

Isabelle Delcroix, «Le social-historique, cet être-événement», *Cahiers Castoriadis* 2, 2006.

Jacques Derrida, *Writing and Difference*, μτφρ. A. Bass, Σικάγο: University of Chicago Press, 1978.

Udo Ehrich, *Der subjektive Sinn bei Max Weber und Alfred Schütz*, Μόναχο: GRIN Verlag, 2010.

Sven Eliaeson, *Max Weber Methodologies*, Καίμπρητζ: Polity Press, 2002.

_____ «Gateways to Modernity: Niccolo Machiavelli and Max Weber», *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 23, 2012.

Sven Eliaeson, Kari Palonen, «Introduction: Max Weber's Relevance as a Theorist of Politics», *Max Weber Studies* 4(2), 2004.

Eric Fabri, «Comment une société oublie-t-elle qu'elle a été autonome?», στον τόμο Manuel Cervera-Marzal, Eric Fabri (επιμ.), *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Νεβύ-αν-Σαμπάν: Le passager clandestine, 2015.

_____ *De la propriété à l'autonomie. La propriété privée est-elle une institution démocratique?*, διδακτορική διατριβή, Université Libre des Bruxelles, 2019.

Massimo Ferrari, *Retours à Kant*, μτφρ. T. Loisel, Παρίσι: Éditions du CERF, 2001.

Markus G. Fiedler, *Max Weber und die Globalisierung der Moderne*, Βερολίνο: Tenea Verlag, 2003.

Michel Foucault, «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth», *Political Theory* 21(2), Μάιος 1993.

Juan Manuel Forte, «Religion and Capitalism. Weber, Marx and the Materialist Controversy», *Philosophy & Social Criticism* 34(4), 2008.

Olivier Fressard, «Castoriadis, le symbolique et l'imaginaire», *Cahiers Castoriadis* 1, 2006.

_____ «L'idée de création social-historique», *Cahiers Castoriadis* 2, 2006.

Hans-Georg Gadamer, *Die Aktualität des Schönen*, Στουτγκάρδη: Reclam, 2012.

Nicholas Gane, *Max Weber and Contemporary Capitalism*, Νέα Υόρκη: Palgrave Macmillan, 2012.

_____ «Is Neoliberalism Weberian? An Interview with Nicholas Gane», *Estudios de la economia*, 2014.

Renaud Garcia, *Le Sens des limites. Contre l'abstraction capitaliste*, Παρίσι: L'échappée, 2018.

Isabelle Garo, *Marx et l'invention historique*, Παρίσι: Syllepse, 2012.

Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Νέα Υόρκη: Basic Books, 1973.

_____ «The Politics of Meaning», στον τόμο *The Interpretation of Cultures*.

Geneviève Gendreau, «La saisie du social-historique: création et méthode chez Castoriadis», *Cahiers Société* 1, 2019.

Peter Ghosh, *Max Weber and the Protestant Ethic: Twin Histories*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2014.

Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Κάιμπρητζ: Cambridge University Press, 1971.

Harvey Goldman, *Max Weber and Thomas Mann: Calling and the Shaping of the Self*, Καλιφόρνια: University of California Press, 1991.

Colin Gordon, «The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government», στον τόμο Sam Whimster, Scott Lask (επιμ.), *Max Weber: Rationality and Modernity*, Λονδίνο: Routledge, 2006.

Bruce Gregory, *Inventing Reality*, Νέα Υόρκη: John Wiley & Sons, 1988.

Rainer Greshoff, *Die theoretischen Konzeptionen des Sozialen von Max Weber und Niklas Luhmann im Vergleich*, Νέα Υόρκη: Springer, 1999.

Sander Griffioen, «Rickert, Windelband, Hegel und das Weltanschauungsbedürfnis», στον τόμο Christian Krijnen, Ernst Wolfgang Orth (επιμ.), *Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie*, Βύρτσμπουργκ: Königshausen & Neumann, 1998.

Jean-Pierre Grossein, «Leçon de méthode webérienne», στον τόμο Max Weber, *Concepts fondamentaux de sociologie*.

_____ «Théorie et pratique de l'interprétation dans la sociologie de Max Weber», *Sociétés politiques comparées* 39, Μάιος-Αύγουστος 2016.

Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Φρανκφούρτη στο Μάιν: Suhrkamp, 1982.

_____ *The Theory of Communicative Action. Reason and the Rationalization of Society*, τόμ. 1, μτφρ. T. McCarthy, Βοστώνη: Beacon Press, 1985.

Byung-Chul Han, *Bitte Augen schliessen. Auf der Suche nach einer anderen Zeit*, Βερολίνο: Matthes & Seitz, 2013.

_____ *Duft der Zeit: Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*, Μπίλεφελντ: Transcript, 2015.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegel and the Human Spirit. A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit 1805-06 with Commentary*, μτφρ. L. Rauch, Ντητρώιτ: Wayne State University Press, 1983.

Hermann von Helmholtz, «Über das Sehen des Menschen», στον τόμο του ιδίου *Vorträge und Reden*, Μπράουνσβαϊγκ: Friedrich Vieweg und Sohn, 1893.

Wilhelm Hennis, «Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers», στον τόμο του ιδίου *Max Webers Fragestellung: Studien Zur Biographie Des Werks*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 1987.

Dieter Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Τύμπινγκεν: Mohr, 1952.

Béatrice Hibou, *La bureaucratisation du monde à l'ère néolibérale*, Παρίσι: La Découverte, 2012.

_____ (επιμ.), *La bureaucratisation néolibérale*, Παρίσι: La Découverte, 2013.

_____ *The Political Anatomy of Domination*, μτφρ. A. Brown, Λονδίνο: Palgrave Macmillan, 2017.

Ronald Hitzler, «Sinnrekonstruktion. Zum Stand der Diskussion (in) der deutschsprachigen interpretativen Soziologie», *Forum Qualitative Sozialforschung* 3(2), 2002.

Paul Honigsheim, *The Unknown Max Weber*, Λονδίνο: Routledge, 2017.

Axel Honneth, «Rescuing the Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis' Theory of Society», *Thesis Eleven* 14(1), Μάιος 1986.

Dick Howard, «Castoriadis, Marx and Marxism», *Critical Horizons* 7(1), 2006.

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739.

Edmund Husserl, *Formale und Transzedente Logik*, 1929.

_____ *Shorter Works*, μτφρ.-επιμ. P. McCormick, F. Elliston, Νοτρ Νταμ (Ιντιάνα): University of Notre Dame Press, 1981.

François Jacob, «Evolution and Tinkering», *Science*, 1977.

Louis Janover, *Les intellectuels face à l'histoire*, Παρίσι: Galilée, 1980.

Dirk Kaesler (επιμ.), *Klassiker der Soziologie: Von Auguste Comte bis Norbert Elias*, τόμ. 1, Μόναχο: C.H. Beck, 1999.

_____ «Universal Rationalization: Max Weber's Great Narrative», *Irish Journal of Sociology* 25(3), Δεκέμβριος 2017.

Gerasimos Kakoliris, «Reading and Interdependence», *ThinKnow* 1, 2020.

Stephen Kalberg, «Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History», *The American Journal of Sociology* 85(5), 1980.

_____ «The *Spirit of Capitalism* Revisited: On the New Translation of Weber's *Protestant Ethic*», *Max Weber Studies* 2(1), Νοέμβριος 2001.

Andreas Kalyvas, «Norm and Critique in Castoriadis's Theory of Autonomy», *Constellations* 5(2), 1998.

_____ «The Politics of Autonomy and the Challenge of Deliberation: Castoriadis contra Habermas», *Thesis Eleven* 64(1), 2001.

_____ «Charismatic Politics and the Symbolic Foundations of Power in Max Weber», *New German Critique* 85, 2002.

_____. *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*, Καίμπρητζ: Cambridge University Press, 2010.

Vrasidas Karalis (επιμ.), *Cornelius Castoriadis and Radical Democracy*, Λάιντεν, Βοστώνη: Brill, 2014.

Bruno Karsenti, «L'énigme de l'hétéronomie. La religion selon Castoriadis», *L'homme* 227-228, 2018.

Konstantinos Kavoulakos, «Cornelius Castoriadis on Social Imaginary and Truth», *Αριάδνη* 12, 2006.

Hans Kelsen, *La démocratie. Sa nature, sa valeur*, Παρίσι: Dalloz, 2004.

Charles F. Keyes, «Weber and Anthropology», *Annual Review of Anthropology* 31, 2002.

Alexandros Kioupkiolis, «The Agonistic Turn of Critical Reason: Critique and Freedom in Foucault and Castoriadis», *European Journal of Social Theory* 15(3), 2012.

Melanie Klein, *Narrative of a Child Analysis*, Νέα Υόρκη: Basic Books, 1961.

Sophie Klimis, «Explorer le labyrinthe imaginaire de la création grecque: un projet en travail», *Cahiers Castoriadis* 1, 2006.

_____. «Décrire l'irreprésentable, ou comment dire l'indicible originaire», *Cahiers Castoriadis* 3, 2007.

Jeff Klooger, *Castoriadis: Psyche, Society, Autonomy*, Λάιντεν: Brill, 2009.

_____. «Anlehnung (Leaning on)», στον τόμο *Cornelius Castoriadis, Key Concepts*.

_____. «Ensemblistic-Identitary Logic (Ensidic Logic)», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*.

Karl Korsch, *Marxisme et philosophie*, Παρίσι: Allia, 2012.

Yannis Ktenas, «How Castoriadis read Weber», *Public Seminar*, 6/3/2018.

Tomasz Kubalica, *Wahrheit, Geltung und Wert. Die Wahrheitstheorie der badischen Schule des Neukantianismus*, Βύρτσμπουργκ: Koenigshausen & Neumann, 2011.

Thomas S. Kuhn, «Objectivity, Value Judgement and Theory Choice», στον τόμο του ίδιου *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, Σικάγο: University of Chicago Press, 1974.

Harry Kunneman, «Ethical Complexity», στον τόμο Paul Cilliers, Rika Preiser (επιμ.), *Complexity, Difference and Identity: An Ethical Perspective*, Springer, 2010.

Jean Laplace, Jean-Bertrand Pontalis, *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*, Παρίσι: Hachette, 1998.

Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Παρίσι: La Découverte, 1991.

Serge Latouche, «Castoriadis penseur de la décroissance: megamachine, développement et société autonome», στον τόμο Blaise Bachofen, Sion Elbaz, Nicolas Poirier (επιμ.), *Cornelius Castoriadis. Réinventer l'autonomie*, Παρίσι, Éditions du sandre, 2008.

Claude Lefort, *Temps présent: Ecrits 1945-2005*, Παρίσι: Berlin, 2007.

Robert Legros, «Cornelius Castoriadis et Claude Lefort. La question de l'autonomie», στον τόμο *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort: l'expérience démocratique*.

Kanakis Leledakis, *Society and Psyche: Social Theory and the Unconscious Dimension of the Social*, Οξφόρδη: Berg, 1995.

Otto Lempp, «Theodizee I: Geschichtlich», στον τόμο *Religion in Geschichte und Gegenwart*, τόμ. 5, Τύμπινγκεν: Paul Siebeck, 1913.

Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Παρίσι: Plon, 1958.

Helen Longino, *Science as Social Knowledge*, Πρίνστον: Princeton University Press, 1990.

Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, Λονδίνο: Routledge, 1993.

Michael Löwy, *La cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, Παρίσι: Stock, 2013.

Pierre Macherey, «Entre Weber et Freud. Questions de modernité, modernités en question», *Incidence* 3, 2007.

Bronislaw Malinowski, «Anthropology», λήμμα στην *Encyclopaedia Britannica*, τόμ. 1, Νέα Υόρκη, Λονδίνο, 1936.

_____ *Sex and Repression in Savage Society*, Λονδίνο: Routledge, 2001.

Partick Marcolini, «Castoriadis et Ellul: quelle technique pour le projet d'autonomie?», *Cahiers Castoriadis* 7, 2012.

Herbert Marcuse, «Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber», στον τόμο του ίδιου *Negations: Essays in Critical Theory*, Λονδίνο: May Fly, 2009.

Karl Marx, «The British Rule in India», *New York Herald Tribune*, 25/6/1853.

_____ *Capital*, τόμ. 1, μτφρ. S. Moore, E. Aveling, Σικάγο: Charles H. Kerr Editions, 1906.

_____ *Grundrisse: Foundations of the Critique of the Political Economy*, στον τόμο Karl Marx, Friedrich Engels, *Collected Works*, Νέα Υόρκη: International Publishers, 1976.

Marx, Engels, Lenin, *On Historical Materialism*, Μόσχα: Progress Publishers, 1972.

Manuel Cervera-Marzal, Eric Fabri, «Prologue: (In)actualité de l'autonomie», στον τόμο *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*.

Humberto Maturana, Francisco Varela, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, Βοστώνη, Λονδίνο: Shambhala, 1998.

_____ *De Maquinas y Seres Vivos - Autopoiesis: La organizacion de lo vivo*, Μπουένος Άιρες: Editorial Universitaria Lumen, 2005.

Elton Mayo, *The Human Problems of an Industrial Civilization*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge, 2003.

Ernan McMullin, «Values in Science», *Zygon* 47(4), 2012.

Gérard Mendel, *Une histoire de l'autorité. Permanences et variations*, Παρίσι: La Découverte, 2006.

Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, Έβανστον: Northwestern University Press, 1973.

Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy*, Οξφόρδη: Basil Blackwell, 1974.

_____ *Max Weber and German Politics, 1890-1920*, Σικάγο/Λονδίνο: University of Cgicago Press, 1984.

Edgar Morin, *Amour, Poésie, Sagesse*, Παρίσι: Seuil, 1997.

Alvaro Morcillo Laiz, Eduardo Weisz, «Max Weber», λήμμα εγκυκλοπαίδειας, διαθέσιμο στον ιστότοπο Academia.

Angelos Mouzakis, *Meaning, Historicity and the Social. A Critical Approach to the Works of Heidegger, Gadamer, and Castoriadis*, Σαρμπρύκεν: Dr. Müller Verlag, 2008.

_____ «Social-Historical», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*.

_____ «Creation ex nihilo», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*.

Peter A. Munch, «Empirical Science and Max Weber's *Vestehende Soziologie*», *American Sociological Review* 22(1), Φεβρουάριος 1957.

_____ «"Sense" and "Intention" in Max Weber's theory of social action», *Sociological Inquiry* 45(4), Οκτώβριος 1975.

Douglas Murray, *Neoconservativism. Why We Need it*, Νέα Υόρκη: Encounter Books, 2002.

Ernest Nagel, «The Value-Oriented Bias of Social Inquiry», στον τόμο που έχει επιμεληθεί ο ίδιος *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Ιντιανάπολις: Hackett, 1979.

Francisco Naishtat, «Max Weber et l'individualisme méthodologique», *Raison présente* 116, 1995.

Benjamin Nelson, «Max Weber's Author's Introduction (1920): A Master Guide to his Main Aims», *Sociological Inquiry* 44(4), 1974.

Kari Palonen, «“Objectivity” as Fair Play. Max Weber's Parliamentary Redescription of a Normative Concept», *Redescriptions: Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 12(1), 2008.

_____ «Four aspects of politics in Max Weber's *Politik als Beruf*», *Journal of Classical Sociology*, ειδικό τεύχος, 2019.

Jan Patocka, «Does History Have a Meaning?» στον τόμο του ιδίου *Heretical Essays in the Philosophy of History*, μτφρ. E. Kohak, Σικάγο, Λα Σαλ: Open Court, 1996.

Corine Pelluchon, *Les Lumières à l'âge du vivant*, Παρίσι: Seuil, 2021.

Albert Pierce, «Empiricism and the Social Sciences», *American Sociological Review* 21(2), Απρίλιος 1956.

Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Παρίσι: Payot, 2011.

_____ «Chaos, historicité, religion», στον τόμο *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*.

A.J. Polan, *Lenin & the End of Politics*, Λονδίνο: Methuen, 1984.

Hugues Poltier, «De la praxis à l' institution et retour», στον τόμο *Autonomie et autotransformation de la société*.

Mathieu Potte-Bonneville, «Risked Democracy. Foucault, Castoriadis and the Greeks», *Radical Philosophy* 166, 2011.

Christophe Premat, «L'analyse du phénomène bureaucratique chez Castoriadis», *Tracés* 1, 2002.

_____ «Cornelius Castoriadis, *La question du mouvement ouvrier*, tome 2», *Lectures*, 2013.

Bernhard Prosch, Martin Abraham, «Gesellschaft, Sinn und Handeln: Webers Konzept des sozialen Handelns und das Frame-Modell» στον τόμο Rainer Greshoff, Uwe Schimank (επιμ.), *Integrative Sozialtheorie? Esser- Luhmann- Weber*, Βίμπαντεν: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Χάρβαρντ: Harvard University Press, 2004.

Ruth Anna Putnam, «Creating Facts and Values», *Philosophy* 60, Απρίλιος 1985.

Marie-France Raflin, «*Socialisme ou barbarie*»: *Du vrai communisme à la radicalité*, διδακτορική διατριβή, Université Science Po, 2005.

Philippe Raynaud, «Société bureaucratique et totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe *Socialisme ou Barbarie*», στον τόμο *Autonomie et autotransformation de la société*.

_____ *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Παρίσι: Presses Universitaires de France, 1996.

_____ «La prudence et l'universel», στον τόμο *Philosophie du jugement politique. Débat avec Vincent Descombes*, Παρίσι: Seuil, 2008.

Falk Reckling, «Interpreted Modernity. Weber and Taylor on Values and Modernity», *European Journal of Social Theory* 4(2), 2001.

Sophie Richter-Devroe, *Women's Political Activism in Palestine*, Σικάγο: University of Illinois Press, 2018.

Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Τύμπινγκεν, Λειψία, 1902.

_____ «Über logische und ethische Geltung», 1914.

Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, Νέα Υόρκη: Columbia University Press, 1987.

_____ *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Παρίσι: Seuil, 2013.

Bruno Rizzi, *The Bureaucratization of the World*, 1939.

Guenther Roth, «Political Critiques of Max Weber: Some Implications for Political Sociology», *American Sociological Review* 30(2), Απρίλιος 1965.

Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, Παρίσι: Payot, 2000.

Richard Rudner, «The Scientist qua Scientist Makes Value Judgements», *Philosophy of Science* 20(1), 1953.

W.G. Runcimann, «Was Weber a Methodological Weberian?», *European Journal of Sociology* 54(2), 2013.

Ahmad Sadri, Mahmoud Sadri, «Weber and the Straussian Charge of Relativism», στον τόμο David Chalcraft, Fanon Howell, Marisol Lopez Menendez, Hector Vera (επιμ.), *Max Weber Matters*, Μπέρλινγκτον: Ashgate, 2008.

Ritchie Savage, «Merleau-Ponty's Use of the Weberian Example: Avoiding Totalizing Meanings in History», στον τόμο *Max Weber Matters*.

Derek Sayer, *Capitalism and Modernity. An excursus on Marx and Weber*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge, 1991.

Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, μτφρ. M. Frings, R. Funk Έβανστον: Northwestern University Press, 1973.

Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentales Rationalismus*, Τύμπινγκεν: Paul Siebeck, 1979.

_____ *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, τόμ. 1, Βερολίνο: Suhrkamp, 1988.

_____ «“Wie Ideen in der Geschichte wirken”: Exemplarisches in der Studie über den Asketischen Protestantismus», στον τόμο Wolfgang Schluchter, Friedrich Wilhelm Graf (επιμ.), *Asketischer Protestantismus und der "Geist" des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 2005.

_____ «Max Weber's Sociology of Religion: A Project in Comparison and Developmental History», στον τόμο Thomas C. Ertman (επιμ.), *Max Weber's Economic Ethic of the World Religions: An Analysis*, Καίμπρητζ: Cambridge University Press, 2017.

Gert Schmidt, «Max Weber and Modern Industrial Sociology: A Comment on Some Recent Anglo-Saxon Interpretations», *Social Analysis and Theory* 6, 1976.

Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Λονδίνο: Allen & Unwin, 1976.

Max Schur, *Freud: Living and Dying*, Λονδίνο: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1972.

Alfred Schütz, *Phenomenology of the Social World*, μτφρ. G. Walsh, F. Lehnert, Έβανστον: Northwestern University Press, 1967.

Alfred Schütz, Aron Gurwitsch, *Briefwechsel 1939-1959*, Μόναχο: Fink, 1985.

Gerd Sebald, *Generalisierung und Sinn. Überlegungen zur Formierung sozialer Gedächtnisse und des Sozialen*, Κολωνία: Halem, 2018.

Steven Seidman, «Modernity, Meaning, and Cultural Pessimism in Max Weber», *Sociological Analysis* 44, 1983.

Lucien Sebag, *Marxisme et structuralisme*, Παρίσι: Payot, 1964.

Henri Seé, «Dans quelle mesure puritains et juifs ont-ils contribué aux progrès du capitalisme moderne?», *Revue historique* 155(1), 1927.

Ilana Silber, «Mauss, Weber et les trajectoires historiques du don», *Revue du Mauss* 36, 2ο εξάμηνο 2010.

Robert M. Slammon, «Temporality and the Value of Facts in Max Weber's Critical Social Science», στον τόμο *Max Weber Matters*.

Jeremy C.A. Smith, «Capitalism», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*.

Karl E. Smith, «Psyche», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*.

_____ «Modernity», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*.

_____ «Heteronomy», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*.

Rudolph Sohm, *Kirchenrecht* [1893], Βερολίνο, 1923.

Othmar Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre auf dogmengeschichtlicher Grundlage*, Λειψία: Quelle & Meyer, 1911.

Yannis Stavrakakis, «Antinomies of Creativity: Lacan and Castoriadis on Social Construction and the Political», στον τόμο του ίδιου *The Lacanian Left. Psychoanalysis, Theory, Politics*, Εδιμβούργο: Edinburgh University Press, 2007.

Gerasimos Stephanatos, «Repenser la psyché et la subjectivité avec Castoriadis», *Cahiers Castoriadis* 3, 2007.

Ingerid S. Straume, «Paideia», στον τόμο *Castoriadis. Key Concepts*.

_____ «Democracy», στον τόμο *Cornelius Castoriadis. Key Concepts*.

Ingerid Straume, Giorgio Baruchello, «Creation, Rationality and Autonomy: A brief introduction», στον τόμο *Creation, Rationality and Autonomy: Essays on Cornelius Castoriadis*.

Leo Strauss, *The Walgreen Lectures*, 1949.

_____ *Natural Right and History*, Σικάγο: University of Chicago Press, 1953.

Michael Sukale, *Max Weber - Leidenschaft Und Disziplin: Leben, Werk, Zeitgenossen*, Τύμπινγκεν: Mohr Siebeck, 2002.

Richard Swedberg, Ola Agevall, *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, δεύτερη έκδοση, Στάνφορντ: Stanford University Press, 2016.

Arpad Szokolczai, *Max Weber and Michel Foucault. Parallel Life-works*, Λονδίνο/Νέα Υόρκη: Routledge, 1998.

Yavor Tarinski, *Direct Democracy: Context, Society, Individuality*, Δουβλίνο: Dirty Books, 2019.

Camille Tarot, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Παρίσι: La Découverte, 2003.

Charles Taylor, «Interpretation and the Sciences of Man», *The Review of Metaphysics* 25(1), Σεπτέμβριος 1971.

_____ «Two Theories of Modernity», *Public Culture* 11(1), 1999.

Friedrich Tenbruck, «Das Werk Max Webers», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27, 1975.

_____ «The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber», *British Journal of Sociology* 31(3), 1980.

Regina F. Titunik, «Spiritual Renewal and the Last Man: Leo Strauss's view of Max Weber's Moral and Political Thought», διαθέσιμο σε ελληνική μετάφραση στη διεύθυνση <<http://aftercrisisblog.blogspot.com/2017/07/3.html>>.

Arnaud Tomès, «Introduction à la pensée de Castoriadis», στον τόμο *L'imaginaire comme tel*.

Alain Touraine, *Sociologie de l'action*, Παρίσι: Seuil, 1965.

Marcela Tovar, «The Imaginary Term in Readings about Modernity: Taylor and Castoriadis», *Revista de Estudios Sociales* 9, Ιούνιος 2001.

Marcela Tovar-Restrepo, *Castoriadis, Foucault, and Autonomy. New Approaches to Subjectivity, Society, and Social Change*, Λονδίνο κ.α.: Bloomberg, 2012.

Tranchant Thibault, «La critique de la dialectique chez Cornelius Castoriadis. Vers une philosophie de la différence?», διαθέσιμο στον ιστότοπο *Academia*.

_____ *Raison et création. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο του Σέρμπρουκ και Πανεπιστήμιο της Ρεν, 2019.

Ernst Troeltsch, «Theodizee II: Systematisch», στον τόμο *Religion in Geschichte und Gegenwart*.

William T. Tucker, «Max Weber's Verstehen», *The Sociological Quarterly* 6(2), 1965.

Stephen P. Turner, «Explaining Capitalism. Weber on and against Marx», στον τόμο Robert Antonio, Ronald Glassman (επιμ.), *A Weber-Marx Dialogue*, Κάνσας: University Press of Kansas, 1985.

Stephen P. Turner, Regis A. Factor, *Max Weber: The Lawyer as Social Thinker*, Λονδίνο: Routledge, 1994.

_____ *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge, 2006.

Jakob Johann von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, Αμβούργο: Rowohlt Verlag, 1956.

Fernando Urribarri, «The Psyche: Imagination and History. A General View of Cornelius Castoriadis's Psychoanalytic Ideas», *Free Associations*, 7(3), 1999.

_____ «Castoriadis: The Radical Imagination and the Post-Lacanian Unconscious», *Thesis Eleven* 71, 2002.

Francisco Varela, *Principles of Biological Autonomy*, Άμστερνταμ: North Holland, 1979.

Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Παρίσι: Seuil, 1971

Stéphane Vibert, «L'imaginaire et le symbolique: Castoriadis et le structuralisme de Lévi-Strauss», *Cahiers Société* 1, 2019.

Jean Vogel, «Les dynamiques du capitalisme chez Castoriadis», στον τόμο *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*.

Peter Wagner, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, Λονδίνο, Νέα Υόρκη: Routledge, 1994.

_____ «Modernity: Understanding our Present Time», *Lychnos* 5, 2011.

_____ «Interpretations of Modernity and the Problem of World-Making», *Papers* 100(3), 2015.

Bernhard Waldenfels, «Revolutionäre Praxis und ontologische Kreation», στον τόμο *Das Imaginäre im Sozialen*.

C.K. Warriner, «Social Action. Behavior, and Verstehen», *Sociological Quarterly* 10(4), Σεπτέμβριος 1969.

M.L. Wax, «On Misunderstanding Verstehen: A Reply to Abel», *Sociology and Social Research* 51, 1967.

Marianne Weber, *Max Weber. A Biography*, Νιου Μπράνσγουικ, Λονδίνο: Transactions Publishers, 2009.

Johannes Weiß, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, Μόναχο: K.G. Saur, 1992.

Joel Whitebook, «Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious», στον τόμο *Autonomie et autotransformation de la société*.

Anthony Wilden, *Système et structure. Essais sur la communication et l'échange*, Μόντρεαλ: Boréal Express, 1983.

Herald Wolf, «Das Richtige zur falschen Zeit – zur Schöpfung des Imaginären bei Castoriadis», στον τόμο *Das Imaginäre im Sozialen*.

Peter Worsley κ.ά., *Introducing Sociology*, Λονδίνο: Penguin, 1973.

C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 1959.

Sophie Wustefeld, «Rester castoriadienne ou maintenir le projet d'autonomie? Bilan provisoire du Castoriadisme», *etopia*, 4/5/2020.

Irving M. Zeitlin, *Ideology and the Development of Sociological Theory*, Ήγκλετον Κλιφς, Λονδίνο: Prentice Hall, 1990.

Jens Zimmermann, *Hermeneutics. A Very Short Introduction*, Οξφόρδη: Oxford University Press, 2015.

Linda M.G. Zerilli, «Castoriadis, Arendt, and the Problem of the New», *Constellations* 9(4), 2002.

Οπτικοακουστικό υλικό

Jacques Ellul, *Η πλάνη της τεχνικής*, διαθέσιμο στο
<https://www.youtube.com/watch?v=OoJVJth1_ck&feature=share&fbclid=IwAR2sAUoRLG-1C1PDMSOJW_oVo1eUSx8HbF8fl7louLbRhCd5p2hxsmLI67Q>.

Γιώργος Γραμματικάκης, *Αναζητώντας τη Βερενίκη*, επεισόδιο με τον Κορνήλιο Καστοριάδη, διαθέσιμο στο <<https://www.youtube.com/watch?v=-7qpeAJ066Y>>.

Γιώργος Ξηροπαΐδης, ομιλία στην ημερίδα *Maurice Merleau-Ponty: Δρόμοι της φιλοσοφίας*, Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, 4/10/2017, διαθέσιμη στο
<https://www.youtube.com/watch?v=t_VgZ-GRalo>.

Τέτα Παπαδοπούλου, *Παρασκήνιο*, επεισόδιο με τον Κορνήλιο Καστοριάδη, διαθέσιμο στο
<<https://www.youtube.com/watch?v=Il-po0TrWlc&t=184s>>.

Τέτα Παπαδοπούλου, Ανδρέας Παπάς, Περικλής Βαλλιάνος, Νίκος Μαραντζίδης, *Κορνήλιος Καστοριάδης, 20 χρόνια μετά*, εκδήλωση Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, διαθέσιμη στο
<<https://www.blod.gr/lectures/kornilios-kastoriadis-20-hronia-meta-1997-2017/>>.

Κοσμάς Ψυχοπαΐδης, Δημήτρης Μαρκής, Παντελής Μπασάκος, *Συζήτηση με τον Κορνήλιο Καστοριάδη*, διαθέσιμο στο <https://www.youtube.com/watch?v=401_2zO7GJU&t=2146s> (α' μέρος) και <<https://www.youtube.com/watch?v=OEKvbyGKcTE>> (β' μέρος).