

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ
ΙΣΤΟΡΙΑΣ



«Ο ΧΡΟΝΟΣ ΚΑΙ Η ΦΑΝΤΑΣΤΙΑ ΣΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ
ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ»

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΟΝΟΜΑ ΦΟΙΤΗΤΡΙΑΣ: ΘΕΟΔΩΡΑΚΟΠΟΥΛΟΥ ΜΑΡΙΑ ΑΝΔΡΙΑΝΝΑ

ΑΡΙΘΜΟΣ ΜΗΤΡΩΟΥ: 1123M042

ΑΚΑΔΗΜΑΙΚΟ ΈΤΟΣ: 2023-2024

ΕΠΙΒΛΕΠΟΝΤΑΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: κ. ΞΗΡΟΠΑΪΔΗΣ ΓΙΩΡΓΟΣ

ΔΕΥΤΕΡΟΣ ΕΠΙΒΛΕΠΟΝΤΑΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: κ. ΜΠΑΛΤΑΣ ΑΡΙΣΤΕΙΔΗΣ

ΑΘΗΝΑ, 2025

Η διπλωματική αυτή εργασία με τίτλο «Ο Χρόνος και Η Φαντασία στον Φιλοσοφικό Έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη» αποτελεί μέρος του Μεταπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών του τμήματος Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας του Παντείου Πανεπιστημίου Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών με επιβλέποντες καθηγητές τους κυρίους Ξηροπαΐδη Γεώργιο και Μπαλτά Αριστεΐδη.

Περιεχόμενα:

Εισαγωγή

Α Μέρος

- 1) Η Ψυχή και ο Άλλος
- 2) Ο Κύκλος της Δημιουργίας
- 3) Θεσμός, Κοινωνία και Νόρμα
- 4) Σύνολο και Κόσμος
- 5) Χάος και Άβυσσος
- 6) Μάγμα
- 7) Αυτονομία

Β Μέρος

- 1) Χρόνος
- 2) Φαντασία
- 3) Παρόν και Ψευδό-κόσμος

Γ Μέρος

Συμπεράσματα

Επίλογος

Βιβλιογραφία

«Γιατί είναι μπλε ο ουρανός; [...] Το κομμάτι της απάντησης που θυμάμαι: ότι το μπλε του ουρανού οφείλεται στο σκοτάδι του κενού από πίσω του. [...] Σε αυτή την περίπτωση το μπλε μοιάζει με ένα εκστατικό ατύχημα που προκαλείται απ' το κενό και την φωτιά»

-Μάγκι Νέλσον, Σπουδή στο Μπλε (2024) Εκδόσεις Αντίποδες

Εισαγωγή

Η ανά χείρας εργασία πραγματεύεται το ζήτημα του χρόνου και της φαντασίας στο φιλοσοφικό έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη, προσπαθώντας να έρθει σε επαφή με τον μαγματικό χαρακτήρα που αποδίδει ο ίδιος στα κοινωνικά μέρη του όλου, του ατόμου και του κόσμου, δίνοντας μια σαφή φιλοσοφική κατεύθυνση στην σκέψη του, αφαιρώντας τις πολιτικές αναφορές και παρεκβάσεις του.

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης αποτέλεσε μια από τις κύριες προσωπικότητες της ελληνικής και γαλλικής διανόησης. Οικονομολόγος, αρχικά, ο ίδιος και μετέπειτα ψυχαναλυτής και φιλόσοφος, αποτέλεσε ιδρυτικό μέλος του γαλλικού περιοδικού *Σοσιαλισμός και Βαρβαρότητα*, λαμβάνοντας πολλές επιρροές γύρω από την πολιτική, την αρχαία φιλοσοφία και την ψυχανάλυση, επιδιώκοντας την συγκρότηση ενός νέου θεωρητικού πλαισίου για το άτομο και τον κόσμο του. Το έργο του διαθέτει μια σαφή πορεία προς το πρόταγμα της αυτονομίας, πράγμα που είναι κεντρικό στην σκέψη του, ενώ την ίδια στιγμή όλο του το έργο κινείται με αυτή την κατεύθυνση ανάδειξης ενός κοινωνικοπολιτικού προτύπου προς την αυτόνομη ατομική ύπαρξη και διακυβέρνηση μέσα στα πλαίσια ορθής συνύπαρξης και ευημερίας. Με αναφορές στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και στον σοσιαλισμό, καταφέρνει να χτίσει έναν κόσμο μέσα στον οποίο το άτομο είναι ελεύθερο και ταυτοχρόνως υποταγμένο, από την αυτονομία της γέννησής του μέχρι και την αφομοίωση κοινωνικών σημασιών για προσωπική και κοινωνική βελτίωση. Ο κόσμος του Καστοριάδη είναι τόσο σύνθετος, όσο και απλός. Φέρει την συνθετότητα του φροϊδικού ασυνειδήτου ενώ παράλληλα συναντάει τον χαϊντεγκεριανό χρόνο στα πιο δύσβατα μονοπάτια του, επιτρέποντας στην φαντασία να πλάσει τον κόσμο στον οποίο η αυτονομία αναδύεται σαν λογικό επακόλουθο.

Λόγω των δυσκολιών αυτών, η παρούσα εργασία επιδιώκει μια σταδιακή είσοδο στην σκέψη του Καστοριάδη με σκοπό την ομαλή αντιμετώπιση του χρόνου και της φαντασίας. Για τον λόγο αυτό το Α Μέρος της εργασίας, πραγματεύεται ζητήματα γενικότερης φύσης, τα οποία είναι καλό να αναλυθούν πριν εισέλθουμε στην σκέψη του. Για τον λόγο αυτό, στο Α Μέρος αυτής της εργασίας, θα έρθουμε καταρχάς αντιμέτωποι με την ανθρώπινη ψυχή, με την βάση δηλαδή όλης της σκέψης του Καστοριάδη, ως την πηγή εμφάνισης των μορφών και συγκρότησης του κόσμου, καθώς και την σχέση του με τον Άλλον. Στην συνέχεια, θα επισκεφτούμε τον κύκλο της Δημιουργίας, δηλαδή την κύρια λειτουργία του Είναι από την οποία πηγάζει όλος ο

κόσμος. Εκεί πλάθεται το καστοριαδικό σύμπαν, επιτρέποντας την ανάδυση θεσμών, νορμών και κοινωνιών ως προϊόντα της δημιουργίας, πράγμα που αναπτύσσεται στο 3^ο Κεφάλαιο. Στο 4^ο Κεφάλαιο, βλέπεις κανείς την δημιουργημένη κοινωνία ως κοσμικό σύνολο, την δημιουργική της βάση και τα μέσα που την κρατούν σε σταθερότητα, ενώ στο 5^ο Κεφάλαιο, ο αναγνώστης πηδάει εκτός της κοινωνίας και έρχεται σε επαφή με το Χάος και τους τρόπους ύπαρξής του ως Άβυσσος, ως το μέρος δηλαδή που ο κόσμος δημιουργείται και καταστρέφεται. Οι ενώσεις αυτές μας οδηγούν στο 6^ο Κεφάλαιο που αφορά τις μαγματικές μορφές του Καστοριάδη, τον ορισμό του μάγματος και την λειτουργία τους στο κοσμοσύστημα, επιτρέποντάς μας να κατανοήσουμε την έννοια της Αυτονομίας στο 7^ο Κεφάλαιο.

Όλα αυτά παίρνουν την μορφή μιας αρωγής για το Β Μέρος της εργασίας, όπου αποτελεί και το ουσιαστικό μέρος. Εδώ, στο 1^ο Κεφάλαιο, ο αναγνώστης θα συναντήσει τον Καστοριαδικό χρόνο, την έννοια των πολλαπλών χρονικοτήτων, την διαφορά της χρονικότητας σε επίπεδα και την ετερότητα της, τον άχρονο ή υπερχρονικό χρόνο, καθώς και την θρυμματισμένη του μορφή. Η μορφή αυτή θα τον βοηθήσει να κατανοήσει την βάση της φαντασίας, στο 2^ο Κεφάλαιο, ως θεμέλιο του κόσμου και του ιδιοκόσμου, ως οργανωτικός παράγοντας της κοινωνίας και ως χώρος ετερότητας και διαφοράς με σκοπό την συνένωση κάτω από την αιγίδα φαντασιακών σημασιών, θεσμών και νορμών, που εμφυσώνται στο άτομο σε όλη την διάρκεια της ζωής του. Έτσι, στο 3^ο Κεφάλαιο, μπορεί κανείς να κατανοήσει την έννοια του παρόντος ως ιδιάζουσα μορφή του Είναι και της κοινωνίας, καθώς και τον ψευδό- παράγοντα του κοινωνικού ως χώρος μιας αληθοφανούς πλάνης. Τέλος, στο Γ Μέρος της εργασίας, καταλήγουμε σε ορισμένα συμπεράσματα και προσπαθούμε να ανακαλύψουμε κενά που μπορούν να μας οδηγήσουν σε μια νέα έρευνα, καθώς και βιβλιογραφικές πηγές που είναι χρήσιμες ως σημεία αναφοράς.

Κλείνοντας αυτή την σύντομη διαδρομή της εργασίας, ήρθε η ώρα να εισέλθουμε στον μεγάλο λαβύρινθο της σκέψης του Καστοριάδη, και να αφεθούμε σε αυτόν, μέχρι την στιγμή που όλη η πορεία θα μας θυμίσει το παρόν. Έχοντας ανοιχτό νου, αφήνουμε την σκέψη μας να κινηθεί στα μονοπάτια της φιλοσοφίας του, για να μας δείξει μια μαγματική κοσμικότητα, όμοια της οποίας συναντάμε στον κόσμο του σήμερα.

A Μέρος

Στο A Μέρος αυτής της εργασίας θα περιηγηθούμε σε μερικές από τις πιο βασικές έννοιες του Κορνήλιου Καστοριάδη, όπως εκείνες αρθρώνονται στο μεγαλύτερο μέρος της βιβλιογραφίας του και οι οποίες χρησιμοποιούνται συνεχώς από τον ίδιο κατά την διάρκεια του έργου του.

Αυτό συμβαίνει, διότι τα ζητήματα του χρόνου και της φαντασίας θα ήταν αδύνατον να κατανοηθούν σε βάθος, αν πρώτα δεν είχαμε προσεγγίσει, έστω και δειλά, κάποιους σταθμούς στην καστοριαδική σκέψη. Έτσι, ο τρόπος που αρθρώνεται το πρώτο αυτό μέρος, είναι τέτοιος ώστε να μοιάζει με ένα αργό και ταυτοχρόνως σταθερό βάδισμα στην πολυπλοκότητα αυτής της σκέψης, κάνοντας την μετάβαση στο δεύτερο μέρος ομαλότερη. Για τον λόγο αυτόν, εδώ θα συναντήσει κανείς έννοιες όπως η ψυχή, η δημιουργία, το χάος και το μάγμα, έννοιες οι οποίες είναι χρήσιμες για την κατανόηση του μάγματος του χρόνου και της φαντασίας.

Αφήνοντας πίσω αυτή την μικρή αναφορά, είναι ώρα να έρθει κανείς σε επαφή με τα θραύσματα του Καστοριάδη, ξεκινώντας από το μικρότερο, και ταυτοχρόνως μεγαλύτερο, θραύσμα ενός οικοδομήματος θραυσμάτων, δηλαδή την ψυχή.

1) Η Ψυχή και ο Άλλος

Για να καταφέρει κανείς να εισχωρήσει στον λαβύρινθο της σκέψης του Κορνήλιου Καστοριάδη πάνω στα ζητήματα του χρόνου και της φαντασίας στο αυτόνομο κοινωνικό οικοδόμημά του, οφείλει, καταρχάς, να ξεκινήσει κοιτάζοντας τα μέρη του κοινωνικού του συνόλου, και πιο συγκεκριμένα τον ίδιο τον άνθρωπο, ο οποίος -όπως θα αναλυθεί στην συνέχεια- αποτελεί τον ουσιαστικό λίθο δημιουργίας και συγκρότησης του καστοριαδικού κόσμου. Αρχίζοντας, επομένως, από την μονάδα, πρέπει κανείς να κοιτάξει βαθύτερα μέσα στον άνθρωπο με απώτερο σκοπό να βρει, όχι απλώς το υποκείμενο, αλλά την ίδια του ψυχή (Adams, 2024).

Αντλώντας τόσο από τον Αριστοτέλη όσο και από τον Σίγκμουντ Φρόιντ¹, ο Καστοριάδης αντιλαμβάνεται την σημασία της ατομικής ψυχής στην κοινωνική δημιουργία ως αρωγή, η οποία παραμένει πάντα παρούσα στην έννοια της δημιουργίας με σκοπό να μπορεί να αποδίδει νόημα. Αυτό σημαίνει, ότι η ψυχή, ως φορέας νοήματος, επιδιώκει την συγκρότηση μορφών, οι οποίες χωρίς την παρουσία της παραμένουν *α-νόητες*² (Καστοριάδης, 2019). Θα έλεγε κανείς, ότι στο καστοριαδικό σύμπαν, οτιδήποτε βρίσκεται εκτός του υποκειμένου μοιάζει να μην φέρει κάποιο νόημα, ίσως να μπορούσε να τεθεί ακόμα και σε καθεστώς ανυπαρξίας³. Ο ερχομός της ψυχής, λοιπόν, και της λειτουργίας της είναι αυτός που θα καταφέρει να αποδώσει νόημα στον κόσμο που βρίσκεται έξω από τον εαυτό της ψυχής, δηλαδή του υποκειμένου (Καστοριάδης, 2020β). Με αυτόν τον τρόπο, λοιπόν, η ψυχή αποκτά μια λειτουργία διαμόρφωσης, η οποία, ωστόσο, της είναι τόσο ουσιαστική, αφού και η ίδια η ψυχή είναι ικανή να υπάρξει μόνο μέσα από την διαμόρφωση, αποκτώντας έτσι και μια αυτό-αναφορική λειτουργία⁴, η οποία αιτιολογεί την ύπαρξή της (Καστοριάδης, 1981). Έτσι λοιπόν, γίνεται πρωταρχικά αντιληπτό, ότι μιλάμε για μια δημιουργία πάνω σε έναν κενό τόπο, αφού ουσιαστικά

¹ Στην *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, την οποία και μελετάει κατά μεγάλο ποσοστό αυτή η εργασία, ο Καστοριάδης φαίνεται να αντλεί πολλές πληροφορίες από τον Αριστοτέλη και τον Φρόιντ και κυρίως από το *Τοτέμ και Ταμπού*, το οποίο θεωρεί πολύ σημαντικό για τον εκκοινωνισμό του ατόμου.

² Με την *α-νοησία* αναφερόμαστε σε αυτό που στερείται νοήματος και, συνεπώς, δεν έχει νόημα.

³ Η ανυπαρξία τίθεται εδώ με την έννοια του μη νοημένου ακόμα. Δεν υπάρχει, φιλίτι δεν νοήθηκε/δημιουργήθηκε.

⁴ Αντιλαμβανόμαστε δύο κινήσεις της ψυχής ως προς την δημιουργία. Η πρώτη κίνηση αφορά την ψυχή την ίδια και την συγκρότησή της και η δεύτερη απευθύνεται σε κάτι έξω από εκείνη που αρχίζει δειλά να αποκτά νόημα.

τίποτα δεν υπάρχει και η έννοια του πραγματικού εαυτού βρίσκεται πλέον σε διαδικασία αναζήτησης, αφού η ψυχή και η πραγματικότητάς της βρίσκονται στον δρόμο της γαλούχησης (Papadimitropoulos, 2022)(Castoriadis, 1989) προς και από το άτομο (Curtis, 1991).

Η παραπάνω, όμως, ανάλυση για τον ρόλο της ψυχής στον Καστοριάδη, είναι αδύνατον να μην θυμίσει σε κάποιον τον Αριστοτέλη, από τον οποίο φανερά επηρεάστηκε και, ως έναν βαθμό, έμεινα κοντά στην λογική της σκέψης που τον διέπνεε. Σύμφωνα με τον τελευταίο, η ψυχή δεν είναι τίποτα άλλο από μια δράση, μια κίνηση, η οποία επιδιώκει την δημιουργία, μια δραστηριότητα ή πρακτική, η οποία συγκροτεί σταδιακά το περιβάλλον γύρω της. Κατά τον Αριστοτέλη, το σώμα ενός όντος είναι υπαρκτό γιατί η ψυχή του έδρασε και δρα, που σημαίνει ότι αν η ψυχή του όντος παρέμενε αδρανής, τότε δεν θα αναφερόταν κανείς σε σώμα, αλλά στο τίποτα, στην πλήρη ανυπαρξία. Η συγκρότηση του εαυτού παίρνει ακόμα και εκείνη την μορφή της δραστηριότητας, όπως η διαμόρφωση του περιβάλλοντα κόσμου, και δεν θα υπήρχε τίποτα από αυτά που βλέπει, ακούει και αγγίζει κανείς, αν δεν υπήρχε η ψυχή για να τα φτιάξει εκ του μηδενός (Klooger, 2009).

Αν ο Καστοριάδης διαφοροποιείται από τον Αριστοτέλη σε κάτι, αυτό είναι με βεβαιότητα, η ένταξη του παράγοντα του ασυνειδήτου⁵ και η αναπαραστατική του ικανότητα (Castoriadis, 1989)(Adams, 2011). Το ασυνείδητο φαντάζει στον Καστοριάδη περισσότερο σαν μια τοποθεσία της ψυχής (Καστοριάδης, 1981), ένα μέρος στο οποίο κατοικεί η ριζική φαντασία του ατόμου⁶ και η επιρροή του Άλλου (Σχισμένος, 2024)(Καστοριάδης, 1978). Ωστόσο, ο Άλλος δεν είναι ένα τυχαίο άτομο, αλλά είναι μέρος του εαυτού, κομμάτι της ψυχής, το οποίο φέρει μέσα του όλες τις επιθυμίες και τους στόχους του όντος, αλλά η ριζική φαντασία είναι ικανή να τον αντικειμενοποιεί και να τον τοποθετεί σε μια θέση εκτός και απέναντι του υποκειμένου, κάνοντάς το τελικά να αισθάνεται ως ένα εξωτερικό κομμάτι του κόσμου του Άλλου, ενώ στην πραγματικότητα είναι λειτουργικό εργαλείο του ασυνειδήτου. Η λειτουργία αυτή, βασίζεται ουσιαστικά σε μια μορφή «τροφοδοσίας» του υποκειμένου με αλλοτινούς λόγους, οι οποίοι διαπερνούν το

⁵ Αυτό είναι το σημείο σύνδεσης των τριών διανοητών. Η εμφάνιση του ασυνειδήτου θα επιδιώξει να αλλάξει την κατεύθυνση του έδωσε ο Αριστοτέλης, γιατί και ο Καστοριάδης κάνει χρήση του Φρόνιτ. Το ασυνείδητο ως «ο λόγος του Άλλου» (Καστοριάδης, 1987).

⁶ Θα αναλυθεί παρακάτω.

άτομο και του επιτρέπουν να διαλέξει και να υιοθετήσει τα μέρη του Άλλου επιτρέποντας μια μορφή ένωσης, που συγκροτεί το ανθρώπινο υποκείμενο μέσα από μια συνύπαρξη του εαυτού και του Άλλου. Αυτό δείχνει ότι το ασυνείδητο δεν είναι τύπος ομοιογενής και συγκροτημένος, αλλά μέρος στο οποίο η πολλαπλότητα των Άλλων κάνει την εμφάνισή της και η ετερογένεια διαπρέπει, συγκροτώντας χώρους και επίπεδα (Καστοριάδης, 1981). Η εικόνα της ετερογένειας, αυτής, είναι ικανή να διαρρήξει την ψυχή στα πολλαπλά μέρη μεταξύ εαυτού και Άλλου (Papadimitropoulos, 2015) επιτρέποντας στον Άλλο να συστήσει στον εαυτό του τον έξω κόσμο, τον κόσμο στο οποίο κυριαρχεί η νόρμα, ο περιορισμός και η καταστολή, κατεβάζοντας το υποκείμενο από τον θρόνο της παντοδυναμίας με την επιδίωξη να το τοποθετηθεί στο σύνολο όλων των Άλλων (Σχισμένος, 2024), αποδεικνύοντας ότι η είσοδος του ατόμου στην κοινωνία⁷ είναι απαραίτητη τόσο για το άτομο όσο και για την ίδια, διότι χωρίς την ύπαρξη του ενός η ύπαρξη του άλλου είναι αδιανόητη και αντιστρόφως (Curtis, 1991). Ακολουθώντας αυτή τη σκέψη, ο εαυτός δεν είναι τίποτε άλλο από ένα κράμα του ίδιου σε σύνδεση με τους Άλλους και την επιρροή τους (Καστοριάδης, 1978), σαν στοιχεία συγκρότησης ενός υποκειμένου διαμέσου μιας ταραχόδους φαντασιακής πολλαπλότητας, που εδραιώνονται στο ασυνείδητο και υποθέτουμε ότι μας ανήκει ενώ, τελικά, ανήκει σε Άλλους (Σχισμένος, 2024). Με αυτόν τον τρόπο, και σε αυτή την πολλαπλότητα, ανοίγεται στο υποκείμενο ένας άγνωστος κόσμος, νορμών και ετεροτήτων, μέρος του οποίου το υποκείμενο αποτελεί *ξένωση*⁸ (Καστοριάδης, 1978).

Η πολλαπλότητα των Άλλων επιτρέπει την συγκρότηση ενός απρόσωπου συλλογικού, η εμφάνιση του οποίου θέτει το υποκείμενο στην κατάσταση της ξένωσης, στην οποία ο Άλλος και ο λόγος του γίνονται μέρη ενός ανώνυμου συνόλου, στο οποίο η έτερη γνώμη ανάγεται σε νόρμα, κάνοντας το υποκείμενο να νιώθει ξένο μπροστά σε μια κατάσταση νορμών τις οποίες δεν αναγνωρίζει και στις οποίες δεν μπορεί να ανταποκριθεί. Το υποκείμενο τοποθετείται σε μια ήδη υπάρχουσα κατάσταση, στην οποία δεν αναγνωρίζει τον κόσμο αυτόν σαν δημιουργημένο από την ψυχή του, αλλά του φαντάζει ξένος και αλλότριος, ενώ την ίδια στιγμή οφείλει να ανταποκριθεί στην κατάσταση που έχει βρεθεί (Καστοριάδης,

⁷ Ο Καστοριάδης αναφέρει κατά λέξη «όπου είναι ο λόγος του Άλλου, εγώ πρέπει να γίνω» (1978).

⁸ Ο όρος *ξένωση* εμφανίζεται στον Καστοριάδη για να περιγράψει ένα ειδικό καθεστώς του υποκειμένου σε μια προ- κοινωνική κατάσταση. Ουσιαστικά, η ξένωση είναι μια συνθηκή που γεφυρώνει δύο κόσμους, τον απολύτως υποκειμενικό με τον απολύτως κοινωνικό.

1978)(Σχισμένος 2024). Με αυτό ως δεδομένο, ο Άλλος είναι ήδη εδραιωμένος και κοινά αποδεκτός, πράγμα που κάνει το άτομο να υποχρεώνεται στην αποδοχή του, γιατί ο Άλλος φαντάζει σαν απαραίτητος όρος ύπαρξης που το υποκείμενο υποχρεούται να ακολουθήσει. Είναι ένας προαποφασισμένος θεσμός, ο οποίος δεν θα αλλάξει για χάρη του υποκειμένου. Έτσι, η ξένωση έχει τοποθεσία, και το άτομο ξέρει που νιώθει ξένο, και αυτό είναι στον χώρο των θεσμών, στο μέρος, δηλαδή, που εδρεύει ο Άλλος (Καστοριάδης, 1981).

Είναι φανερό, πως η ξένωση δεν είναι τίποτε άλλο από μια δυσάρεστη συνθήκη την οποία βιώνει το υποκείμενο στην πρώτη επαφή του με τον Άλλον και καθ' όλη την διάρκεια της επαφής αυτής μέχρι την έξοδό του, και αυτό είναι κάτι που δεν περνάει απαρατήρητο στον Καστοριάδη, ο οποίος θεωρεί το άτομο σημαντικό για την συγκρότηση της κοινωνίας. Για αυτόν τον λόγο και για να ομαλοποιηθεί η σχέση μεταξύ του εαυτού και του Άλλου, ο ίδιος προτείνει την διαδικασία της *μετουσίωσης* ή του *εκκοινωνισμού*⁹ (Σχισμένος, 2024)(Tassis, 2011), δηλαδή μια βάρβαρης διαδικασίας ένταξης του ατόμου στο σύνολο (Καστοριάδης, 2019), με ότι αυτό ακολουθεί. Μέσα από αυτή την διαδικασία, το άτομο παραγκωνίζει δειλά τον εαυτό του, και στο επίκεντρό του τοποθετεί οτιδήποτε αξίζει για το σύνολο (Σχισμένος, 2024), αυτά τα οποία έχει θέσει το σύνολο ως σημαντικά για εκείνο, πρέπει τώρα να γίνουν σημαντικά για τον εαυτό (Καστοριάδης, 2019). Για να γίνει αυτό, θα πρέπει το υποκείμενο να έρθει σε επαφή με ένα ήδη εκκοινωνισμένο άτομο, με ένα άτομο δηλαδή που δεν θέτει πια στο επίκεντρο την παντοδυναμία του, αλλά την παντοδυναμία της νόρμας μέσα στην οποία έγινε μέρος, ενσαρκώνοντας ολικά στοιχεία στα οποία έγινε απόσπασμα (Καστοριάδης, 2019). Έτσι, μπροστά στο υποκείμενο ανοίγεται ένας νέος κόσμος, με νέες σημασίες ήδη θεσμισμένες, οι οποίες για να του μεταδοθούν είναι απαραίτητη η χρήση εργαλείων, δηλαδή της γλώσσας (Καστοριάδης, 2020α) (Καστοριάδης, 1981).

Για να καταλάβει κανείς την χρήση της γλώσσας σαν εργαλείο εκκοινωνισμού, πρέπει πρώτα να ανακαλέσει στο μυαλό του τα ομιλούντα όντα της ζωής του και του πρώτου περίγυρού του (Schismenos, 2017). Τα ομιλούντα όντα,

⁹ Πρόκειται για δύο όρους που προτείνονται από τον Καστοριάδη και οι οποίοι έχουν σχεδόν ταυτόσημο περιεχόμενο. Ωστόσο, η έννοια του εκκοινωνισμού χρησιμοποιείται στην ξένη βιβλιογραφία ως *socialization*, που θα μπορούσε να μεταφραστεί και ως *κοινωνικοποίηση*. Παρόλα αυτά, επειδή οι μεταφράσεις του Καστοριάδη χρησιμοποιούν σε μεγάλο βαθμό τον όρο *εκκοινωνισμός*, εμείς εδώ θα διατηρήσουμε αυτόν σε όλη την έκταση της διπλωματικής εργασίας.

δεν είναι τίποτα περισσότερο από εκπρόσωποι της κοινωνίας, στην οποία το άτομο τείνει να ενταχθεί. Παραδείγματος χάριν, η μητέρα (Καστοριάδης, 2020α) (Καστοριάδης, 2020β) (Καστοριάδης, 2020γ) είναι το πρώτο άτομο που μιλάει στο υποκείμενο και του μεταδίδει την γλώσσα, γιατί η γλώσσα αποτελεί το κλειδί με το οποίο το άτομο εντάσσεται στην κοινωνία. Στην αρχή μπορεί να συνομιλεί με την μητέρα, αλλά στην συνέχεια ο διάλογος επεκτείνεται πρώτα σε έναν ευρύτερο οικογενειακό κύκλο, έπειτα σε παρέες συνομηλίκων και, τέλος, σε ολόκληρο το πλαίσιο την κοινωνίας, ενώ την ίδια στιγμή γίνεται ευκολότερη η αφομοίωση κανόνων, νορμών και αρχών που είναι κοινά αποδεκτές στο ευρύτερο κοινωνικό πλαίσιο. Αυτό δείχνει ότι η γλώσσα δεν είναι απλώς ένα εργαλείο επαφής, αλλά ένα μέσο εσωτερίκευσης και πειθάρχησης στην κοινωνία των Άλλων (Castoriadis, 1989).

Έτσι, καταλαβαίνει κανείς ότι, ο Καστοριάδης μιλάει για την ύπαρξη όχι ενός και μοναδικού κόσμου, αλλά πολλαπλών, αφού κάθε ψυχή είναι ικανή να εδραιώνει και να δημιουργεί τον εαυτό της και το περιβάλλον της (Καστοριάδης, 2020α), με αποτέλεσμα να συγκροτεί τον δικό της *ιδιόκοσμο*¹⁰ (Καστοριάδης, 2019). Βέβαια, όπως γίνεται αντιληπτό, στο καστοριαδικό σύμπαν δεν υπάρχει μόνο ένας ιδιόκοσμος, αφού κάθε ένα ενικό υποκείμενο έχει την ικανότητα να χτίσει τον δικό του κόσμο του, με τα δικά του δεδομένα και χαρακτηριστικά, δημιουργώντας, τελικά, μια συνύπαρξη πολλαπλών ιδιοκόσμων των πολλαπλών υποκειμένων, τα οποία στεγάζονται σε ένα ευρύτερο πλαίσιο συμπερίληψης των ιδιοκόσμων. Οι ιδιόκοσμοι, αυτοί, συσπειρώνονται μέσα σε ένα κοινό πλαίσιο ενός ευρύτερου κοινωνικού ιδιοκόσμου, ο οποίος υπάρχει για να αποδίδει νόημα στα πράγματα, αφού εκτός του, το νόημα εκλείπει, ενώ την ίδια στιγμή οι ενικοί ιδιόκοσμοι, παρά τον εκκοινωνισμό που μπορεί να επιδέχονται, ποτέ δεν διαβρώνουν τον ρόλο τους εντελώς, διατηρώντας πάντα την θέση τους ακέραιη μέσα σε αυτό το σύστημα. Συνεπώς, γίνεται αντιληπτό, ότι υπάρχει μια ουσιώδης διαφορά μεταξύ του ιδιόκοσμου και του κόσμου εκτός αυτού και αυτή έγκειται στην απόδοση ή μη νοήματος, η οποία αποτελεί και όρο ύπαρξης του υποκειμένου και του κόσμου του (Καστοριάδης, 2019), αποδεικνύοντας ότι το άτομο είναι ο ουσιαστικός δημιουργός του θεσμού του κοινωνικού (Καστοριάδης, 1981).

¹⁰ Ίσως, η λέξη ιδιόκοσμος, την οποία χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης, να προέρχεται από τον ίδιο τον κόσμο ως ανθρώπινο βίωμα, αφού το άτομο ουσιαστικά βιώνει τον ίδιο του τον κόσμο.

Χωρίς αμφιβολία, η περιγραφή των ιδιοκόσμων, δίνει την εντύπωση της κλειστότητας και της δυσκολίας του υποκειμένου να προσαρμοστεί στον κόσμο, με έναν τρόπο άρνησης του αποχωρισμού του δικό του ιδιοκόσμου και της διαρραγής του (Καστοριάδης, 2019). Η ψυχή, διατηρώντας τον προσωπικό της κόσμο, δυσκολεύεται να αφεθεί στην ροή του κοινωνικού και να γίνει μέρος του, αφήνοντας την εντύπωση ότι δυσκολεύεται να προσαρμοστεί στην διαδικασία του εκκοινωνισμού. Ούτως ή άλλως, όπως προαναφέρθηκε, η διαδικασία του εκκοινωνισμού δεν είναι πάντα ειρηνική, και αν ήταν ειρηνική, τότε κανείς δεν θα αναφερόταν σε εκείνη, αφού θα έμοιαζε με μια φυσική και επακόλουθη εξέλιξη του εαυτού (Καστοριάδης, 2019). Λαμβάνοντας αυτό υπόψιν, γίνεται κατανοητό, ότι η ψυχή συναινεί σε αυτή την διάρρηξη για λόγους επιβίωσης μέσα στο σύνολο των ιδιοκόσμων. Είναι αναγκασμένη, κοινώς, να ανοίξει τις πόρτες της κλειστότητας του εαυτού και να αφεθεί σε μια δύνη θεσμών, τους οποίους χρειάζεται να αφομοιώσει με σκοπό να μετουσιωθεί. Έτσι, το υποκείμενο θρυμματίζει τον κόσμο του και παύει να τον σκέφτεται ως τον μοναδικό σημαντικό στο σύμπαν, επιτρέποντας σε άλλους ιδιοκόσμους να εισβάλλουν στον δικό του (Καστοριάδης, 2019), μέσω της εσωτερίκευσης των κοινών θεσμών και αξιών (Σχισμένος, 2024).

Μέσα από αυτή την διαδρομή από τον ιδιοκόσμο στον κόσμο, το έμβιο ον, μέσω της δημιουργίας της ψυχής του εαυτού και του κόσμου, αυτό-συγκροτείται (Καστοριάδης, 2020α) και εισβάλλει σε ένα δίκτυο (Καστοριάδης, 1981) πολλαπλότητας του κόσμου (Klooger, 2009), την κοινωνία. Το δημιούργημα αυτό της κοινωνίας θα καταφέρει να ανάγει το υποκείμενο σε κοινωνικό άτομο (Gilleard, 2018), εισάγοντάς το σε μια νέα διαδικασία δημιουργίας (Ross, 2018).

2) Ο Κύκλος της Δημιουργίας

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, επαναλήφθηκε αρκετές φορές η έννοια της δημιουργίας και αυτό γιατί, για τον Καστοριάδη, η δημιουργία μοιάζει να είναι η απαρχή της οντολογίας του μέσα από την οποία πηγάζει κάθε λογής ύπαρξη, η οποία έχει ως αφετηρία την ψυχή. Η χρήση της δημιουργίας είναι τόσο κεντρική και κεφαλαιώδης, η απουσία της οποίας μπορεί να κάνει δύσκολη την κατανόηση τόσο

του χρόνου όσο και της φαντασίας στο φιλοσοφικό έργο του Καστοριάδη. Για τους λόγους αυτούς, είναι απαραίτητη μια αναφορά σε εκείνη¹¹.

Μπαίνοντας στον κόσμο της δημιουργίας, οφείλει κανείς να ξεκινήσει κοιτάζοντας το Είναι¹² ως μια διαδικασία αυτό-δημιουργίας (Σχισμένος, 2024), δηλαδή του όντος που μορφοποιεί, διαπλάθει και διαμορφώνει τον εαυτό του μέσα στο πλαίσιο της δημιουργίας. Η διαδικασία αυτή είναι αέναη και δεν φαίνεται να χαρακτηρίζεται από κάποιο ουσιαστικό τέλμα, ανάγοντας το Είναι σε *Προς- Είναι* ως μια συνεχής δράση (Καστοριάδης, 2007α). Με αυτόν τον τρόπο, πρόκειται για μια αέναη κίνηση του εαυτού προς την αυτό-συγκρότησή του στο πλαίσιο της αυτοπραγμάτωσης, η οποία όμως είναι αμφίβολο αν έρχεται ποτέ¹³. Ωστόσο, η κίνηση αυτή του Προς- Είναι εδραιώνεται στην βάση της ετερότητας. Το Είναι, ως όργανο που είναι φορέας του ριζικού φαντασιακού, καταφέρνει να κάνει τον παραστασιακό του ρου να πάλετε μεταξύ της εικόνας ως τέτοιας και εικόνας εμποτισμένης με σημασίες και εννοιολογήσεις, αποδεικνύοντας την δαιδαλώδη πορεία του υποκειμένου προς τον κόσμο, ο οποίος είναι εμποτισμένος στην ετερότητα αυτών των δύο καταστάσεων (Καστοριάδης, 1981), μεταξύ μιας εικόνας και την αναπαράστασής της, της φιγούρας που μοιάζει σαν να είναι η εικόνα, η οποία αναμφίβολα αποτελεί δημιούργημα του ριζικού φαντασιακού του Είναι (Fotaki, 2015).

Στην πραγματικότητα, αυτό που γίνεται αντιληπτό είναι ότι η δημιουργία φέρει χαρακτηριστικά πολλαπλότητας, και αυτό συμβαίνει, διότι δεν υπάρχει ένα ενικό Είναι, και, συνεπώς, δεν υπάρχει ένα μοναδικό φαντασιακό και μια μονήρης αναπαράσταση. Η συνθήκη αυτή δεν είναι ατομική, αλλά συλλογική, εννοώντας ότι κάθε υποκείμενο έχει την δυνατότητα να δημιουργεί είτε με χαρακτηριστικά διαφοράς, δηλαδή επαναλήψεις με απλώς διαφορετική μορφή, είτε με χαρακτηριστικά ετερότητας, δηλαδή απόλυτες αλλοιώσεις πάνω στον τομέα της

¹¹ Η δημιουργία στο κεφάλαιο αυτό θα αναλυθεί σε ένα γενικότερο πλαίσιο, και όχι σε μια δημιουργία ως προς κάτι. Αυτό γίνεται, γιατί πρέπει πρώτα να αποσαφηνιστεί η λειτουργία της δημιουργίας ενικά, και έπειτα να δούμε την συλλογική της λειτουργία. Αυτό σημαίνει ότι στα επόμενα κεφάλαια, θα επανέλθουμε στην δημιουργία σε ένα όμως διαφορετικό πλαίσιο.

¹² Εδώ γίνεται φανερό η επιρροή του Martin Heidegger στον Καστοριάδη, με την αναφορά στο Είναι. Το συμβολίζουμε με κεφαλαίο γράμμα για λόγους διάκρισης και μόνο.

¹³ Ουσιαστικά ο Καστοριάδης δεν αναφέρει κάπου ότι πρόκειται για μια διαδικασία χωρίς τέλμα, ωστόσο όμως αναφέρει ότι η διαδικασία είναι συνεχής. Συνέπεια αυτών των δύο αναφορών είναι ότι η διαδικασία αυτή είναι μια κίνηση χωρίς τέλος. Αλλά αυτό δεν πρόκειται για συμπέρασμα του Καστοριάδη.

δημιουργίας, πράγμα που τελικά συγκροτεί και την πολλαπλότητα του δημιουργικού παράγοντα του ατόμου (Καστοριάδης, 2020α)(Castoriadis, 1993). Θα έλεγε κανείς ότι η σχέση μεταξύ της διαφοράς και της ετερότητας είναι μικρή και αυτό μπορεί να είναι αληθές, παρόλα αυτά η ετερότητα δεν προϋποθέτει την διαφορά, αλλά αντίθετα την προσπερνάει και συγκροτεί μια διαφορετική, ή αλλιώς έτερη, οντότητα. Μοιάζει σαν η διαφορά να έχει έναν χαρακτήρα πιο σταθερό και δυσκίνητο, ενώ η ετερότητα βρίσκεται μέσα στην δύνη των αλλαγών και της δημιουργίας, αναγνωρίζοντας πως ο χώρος ανάδυσης της δημιουργίας είναι η ετερότητα (Papadimitropoulos, 2015).

Με αυτόν τον τρόπο, ο Καστοριάδης παρουσιάζει μια ιδιαίτερη συνθήκη δημιουργίας, η οποία αποσκοπεί κυρίως στην εμφάνιση νέων μορφών, ειδών (Curtis, 1991) και συγκροτήσεων (Καστοριάδης, 2007α), η οποία όμως δεν περιορίζεται στην διαμόρφωση υλικών μορφών αλλά και στην ανάδυση και δημιουργία νόμων, κανόνων και θεσμών (Klooger 2009), καθοριστικών για την μετέπειτα σύσταση της κοινωνίας (Καστοριάδης, 2019). Η ύπαρξη αυτών των καθαρά νέων στοιχείων αποσκοπεί στην προσπάθεια εισχώρησης νέων νοημάτων εντός του δικτύου που τείνει να συγκροτηθεί μέσα από την συνθήκη της δημιουργίας (Καστοριάδης, 2020α). Η κίνηση αυτή της δημιουργίας μοιάζει με έναν ιστό που έχει ως αρχικό του σημείο το Είναι, από το οποίο πηγάζει ένα πλήθος νέων δημιουργιών, τα οποία διαχέονται πέραν αυτού, συγκροτώντας έναν πολύπλοκο ιστό νέων και κυκλικών νοημάτων με αρχή το υποκείμενο. Στην ουσία πρόκειται για μια επεκτατική αυτό-παραγωγή του ίδιου του Είναι, που ξεφεύγει εαυτού και διαχέεται πέραν του ιδιοκόσμου του, ως το σημείο που είναι δυνατόν να συγκροτήσει μια νέα μορφή μέσα από την διάσπασή της από άλλες μορφές, αφήνοντας την νέα μορφή αποκομμένη από την προηγούμενη να της αποδοθεί ένα νέο νόημα (Papadimitropoulos, 2015).

Έτσι, ο Καστοριάδης κάνει λόγο για μια *vis formadis* δημιουργία, δηλαδή διαμόρφωση μορφών (Καστοριάδης, 2019) με *ex nihilo* (Papadimitropoulos, 2018) χαρακτηριστικά, δηλαδή για μια δημιουργία μορφών η οποία φέρει χαρακτηριστικά που δεν προέρχονται από καμία προϋπάρχουσα μορφή. Μπορεί μεν να προκύπτει από μια διάσπαση της διαφοράς, αλλά παίρνει μορφή ετερότητας, δηλαδή απουσίας στοιχείων που θυμίζουν προηγούμενες μορφές και σίγουρα δεν συσπειρώνει στοιχεία για την συγκρότηση νέων μορφών (Καστοριάδης, 2019), μπαίνοντας εκ

νέου σε έναν κύκλο αυτό-δημιουργίας, καθώς μοιάζει κάθε φορά σαν να ξεκινάει από μια μηδενική βάση χωρίς δάνεια από προηγούμενα σύμπαντα, επιτρέποντας έτσι την ανάδυση ενός πλαισίου νέων καθορισμών (Σχισμένος, 2024). Ακολουθώντας αυτή την πορεία, το Είναι αποκόβεται από το πλαίσιο των καθορισμών και εισέρχεται σε ένα νέο πλαίσιο *ex nihilo* δημιουργίας επιτρέποντας την δημιουργία ενός νέου κυκλικού δικτύου. Συνεπώς, η δημιουργία παίρνει την μορφή μιας απροσδιόριστης πορείας, που ξεκινάει από το Είναι και κινείται με τρόπο τέτοιο, ώστε να αφήνει χώρο ανάδυσης του εντελώς και καθαρά νέου (Papadimitropoulos, 2015), χωρίς να μοιάζει η λειτουργία της με την δράση ενός παραγωγικού συστήματος, στην χρήση περισσευούμενων μορφών για την αναδίπλωση του νέου. Ο Καστοριάδης, κοινώς, δεν προσπαθεί να δημιουργήσει ένα παζλ με ήδη υπάρχοντα κομμάτια, αλλά ακόμα και αυτά τα κομμάτια είναι προϊόντα της δημιουργίας του Είναι (Curtis, 1991) με μη θεϊκά χαρακτηριστικά¹⁴ (Adams, 2011).

Λαμβάνοντας αυτό υπόψιν, κατανοεί κανείς ότι η κοινωνία είναι αποτέλεσμα μιας *ex nihilo* δημιουργίας, αφού κάθε τι μέσα στο σύμπαν δεν εξαιρείται από αυτόν τον τρόπο αυτό-δημιουργίας του κόσμου (Καστοριάδης, 2019), των σημασιών και των θεσμών του, ενώ την ίδια στιγμή, η ίδια η κοινωνία γίνεται υποκείμενο *ex nihilo* γέννησης σημασιών (Καστοριάδης, 2020γ). Η διαδοχική αυτή δημιουργία της κοινωνίας που ξεκινάει από το άτομο και το ανώνυμο συλλογικό μπορεί μεν να μην φέρει προϋπάρχοντα χαρακτηριστικά, αλλά φέρει δε το φαντασιακό μιας συλλογικότητας που συγκροτεί την δράση αυτή. Με άλλα λόγια, την ύπαρξη ενός σχεδόν κοινότυπου φαντασιακού στοιχείου, το οποίο εδράζεται σε μια ανθρώπινη βάση, η χρήση της οποίας είναι ουσιαστική για την *ex nihilo* δημιουργία και αυτό-δημιουργία της κοινωνίας (Καστοριάδης, 2020β), ανάγοντας το άτομο και το φαντασιακό του σε απαραίτητη συνθήκη ύπαρξης του κοινωνικού στοιχείου (Καστοριάδης, 2020γ), μέσω ενός φαντασιακού με κοινωνικά χαρακτηριστικά (Σχισμένος, 2024). Η δημιουργία αυτή της κοινωνίας μπορεί να πει κανείς ότι είναι επίσης εμποτισμένη με πολλαπλότητα, αφού ο χαρακτήρας της ανάδυσης της δεν αποτελεί μια άπαξ γέννηση, αλλά μια που ενδέχεται να επανεμφανιστεί με νέους όρους, μορφές, κανόνες και θεσμούς, συγκροτώντας όχι

¹⁴ Ο Καστοριάδης απορρίπτει την θεϊκή δημιουργία και δεν θεωρεί ότι μπορεί να φέρει *ex nihilo* χαρακτηριστικά.

μια ενική κοινωνία, αλλά έναν πολλαπλό και πολυειδή παράγοντα (Thompson, 1982).

Η πολλαπλότητα του κοινωνικού φαντασιακού που επιτρέπει την πολυειδία της κοινωνίας συνεπάγεται την βεβαιότητα σχεδόν της ύπαρξης πλειάδων κοινωνικών-ιστορικών μορφών μέσα στον χρόνο ή και την ταυτόχρονη ύπαρξή τους εντός του ίδιου χρόνου. Αυτό σημαίνει, ότι μέσα στην ιστορία, η οποία επίσης αποτελεί αποτέλεσμα δημιουργίας, συναντάει κανείς την κοινωνία ως δημιουργημένη κάθε φορά νέα μορφή, που προκύπτει από το διαφορετικό κάθε φορά φαντασιακών των ανθρώπων (Καστοριάδης, 2007α). Με τον τρόπο αυτό, η ιστορική θέσμιση νέων μορφών κοινωνίας δεν φέρει κάποια θεμελιωτική αρχή, παρά μόνο αν μπορεί κάποιος να θεωρήσει θεμελιωτική βάση την ίδια την φαντασία του συλλογικού ως προς την συγκρότηση της κοινωνίας, δηλαδή την φαντασία των θεσμών, των αρχών και των νομών που αποτελούν *ex nihilo* συγκροτήσεις (Καστοριάδης, 2007α). Έτσι, το σύνολο του κόσμου του Είναι και της ιστορίας του, είναι αποτέλεσμα δημιουργίας και αποτέλεσμα ενός φαντασιακού του σύμπαντος, οι σημασίες του οποίου προέρχονται από μια πηγαία και εντελώς αυθόρμητη καινοτομία της δημιουργίας (Καστοριάδης, 2020α)(Curtis, 1991)(Klooger, 2009).

Κλείνοντας αυτή την αφήγηση για την έννοια και την λειτουργία της δημιουργίας στον Καστοριάδη, θα μπορούσα κανείς να παρατηρήσει ότι παρουσιάζει μια κυκλικότητα από το άτομο στην κοινωνία και πίσω¹⁵. Καθώς η δημιουργία δεν φέρει χαρακτηριστικά συναγωγής, η κοινωνία προϋποθέτει τους ανθρώπους και οι άνθρωποι την κοινωνία, και αυτές οι δύο προϋποθέσεις οδηγούν την δημιουργία σε έναν αυτό-αναφορικό κύκλο γύρω από τον εαυτό της και την δυνατότητά της να δημιουργεί εκ του μηδενός τόσο το άτομο όσο και την κοινωνία του (Καστοριάδης, 2019)(Σχισμένος, 2024). Με αυτόν τον τρόπο, η δημιουργία της κοινωνίας φέρει μαζί της έναν κύκλο νέων θεσμών, ιδεών, φαντασιακών κανόνων και νομών, διαφορετικών για κάθε κοινωνικών φαντασιακών, που τείνει να αναδειχθεί στον ανύποπτο πολλαπλό χρόνο του σύμπαντος του υποκειμένου.

¹⁵ Ο κύκλος θα μπορούσε να πάρει και μια σπειροειδή μορφή, εννοώντας ότι πράγματι το άτομο μπαίνει στην διαδικασία δημιουργίας της κοινωνίας, αλλά και η κοινωνία, με ένα ιδιαίτερο καθεστώς και μορφή, παράγει τα άτομα από τα οποία θα ξεκινήσει μια *ex nihilo* δημιουργία ξανά. Αυτό που προσπαθώ να πω είναι ότι ο κύκλος φέρει κλειστότητα και ασυνέχεια κάτι που ο Καστοριάδης με βεβαιότητα δεν το θέλει.

3) Θεσμός, Κοινωνία και Νόρμα

Ο χρόνος και η φαντασία στον Καστοριάδη δεν θα μπορούσαν να αναλυθούν αν, μετά την αναφορά στην έννοια της δημιουργίας, δεν γινόταν και μια επισήμανση σε σχέση με την κοινωνία και τους θεσμούς της. Η κοινωνία, για τον Καστοριάδη, αποτελεί μια γεφύρωση του χάσματος μεταξύ του υποκειμένου και του κόσμου που υπάρχει πέραν αυτού και των δημιουργημάτων του, δηλαδή πέραν του εαυτού του και της δυνατότητας προέκτασής του. Βέβαια, σε όλα αυτά τα πλαίσια μεταξύ ατόμου, κοινωνίας και κόσμου, συναντάει κανείς και διαφορές ως προς την φαντασία και τον χρόνο. Ωστόσο, για να αντιληφθεί κανείς αυτές τις ιδιαιτερότητες, οφείλει πρώτα να επικεντρώσει το βλέμμα του στην κοινωνία, εκεί δηλαδή που η δυνατότητα της δημιουργίας του ατόμου κορυφώνεται στο πλαίσιο των θεσμών.

Όπως προαναφέρθηκε, η κοινωνία είναι αποτέλεσμα της δημιουργίας του ατόμου, και όπως κάθε Είναι που εντοπίζεται εντός του σύμπαντος, έχει την δυνατότητα να αυτό-δημιουργείται, δηλαδή, με άλλα λόγια, να αυτό-αναπαράγει τον εαυτό του, όπως ακριβώς έγινε αντιληπτό πριν με τους έμβιους οργανισμούς και τα άτομα (Καστοριάδης, 2007α). Αυτό συνεπάγεται, ότι δεδομένου ότι μια κοινωνία έχει την δυνατότητα να συγκροτεί τον εαυτό της, μπορεί επίσης και να αυτό-θεσμίζεται, δηλαδή να θέτει η ίδια τους θεσμούς για την δράση της, να θέτει τους κανόνες που αφορούν την ίδια και, άρα, να μπορεί να συγκροτεί τα δικά της τυπικά στοιχεία και τις νόρμες της (Καστοριάδης, 2007α). Ακολουθώντας αυτή την παραπάνω γραμμή, σε συνδυασμό με την θραύση της κλειστότητας του υποκειμένου και την εσωτερίκευση των νορμών, η κοινωνία φαίνεται να επιδιώκει την διατήρησή της, επιδιώκει, δηλαδή, την αφομοίωση των νορμών από τα κοινωνικά άτομα¹⁶ μέσω του εκκοινωνισμού, με σκοπό να διαφυλάξει την μη διάρρηξη του εαυτού της και την συντήρησή της μέσα στην ιστορία (Καστοριάδης, 2007α).

Η προσπάθεια αυτή της κοινωνίας να συντηρήσει τον εαυτό της, οδηγεί την ίδια σε μια μορφή κλειστότητας, όμοια με εκείνη του υποκειμένου πριν τον εκκοινωνισμό του (Καστοριάδης, 2007α)(Καστοριάδης, 2019), μια κλειστότητα η οποία κάνει την κοινωνία απολύτως αυτό-αναφορική, ανάγοντας τον εαυτό της στο

¹⁶ Στην πραγματικότητα συζητάμε για μια ουσιαστική αλλαγή για την τάξη του υποκειμένου. Το άτομο, αφήνοντας τον ιδιόκοσμό του αποκτά έναν νέο ρόλο και αυτός είναι του κοινωνικού ατόμου, ως ενταγμένο μέλος της κοινωνίας μετά τον εκκοινωνισμό.

επίκεντρο του σύμπαντος και θεωρώντας ότι πέραν αυτής και του ατόμου της υπάρχει το κενό. Με αυτόν τον τρόπο, βλέπει κανείς, ότι κάθε όν του σύμπαντος του Καστοριάδη έχει μια τάση προς την κλειστότητα, γεγονός που φέρει προβλήματα, διότι αυτό οδηγεί στην ανάγκη της συνεχούς διάρρηξης των κλειστοτήτων με σκοπό την ένταξη του ατόμου και των άλλων παραγόντων στο εσωτερικό της κάθε φορά διαφορετικής ολότητας. Έτσι, η κλειστότητα της κοινωνίας φέρει την κλειστότητα του ατόμου, στην οποία, έπειτα από τον εκκοινωνισμό της ψυχής του, το άτομο απορροφά νόρμες και θεσμούς αναγκάζοντάς το να είναι αφοσιωμένο στο ασφαλές περιβάλλον μιας κλειστής κοινωνίας και τροφοδοτώντας του με ένα φαντασιακό τόσο συγκεκριμένο (Καστοριάδης, 2020γ), που η επερώτηση πάνω σε αυτό είναι σχεδόν αδιανόητη. Το άτομο, λοιπόν, εισέρχεται σε μια κοινωνία κοντόθωρη και περιορισμένη, αλλά ταυτοχρόνως ασφαλή και σφραγισμένη, όπου δεν μπορεί να προβληματιστεί γιατί δεν έχει το ερέθισμα της ετερότητας της κοινωνίας του Άλλου (Καστοριάδης, 2019).

Ακολουθώντας αυτή την πορεία και δεδομένης της αυτό-θέσμησης και αυτό-δημιουργίας τόσο του ατόμου όσο και της κοινωνίας, καταλαβαίνει κανείς ότι μια κοινωνία είναι ικανή, λόγω της κλειστότητάς της, να συγκροτήσει την δική της πραγματικότητα (Καστοριάδης, 2007α), μέσω των θεσμίσεων, και να συγκροτήσει μια ολότητα (Σχισμένος, 2024) στην βάση ενός κοινού κοινωνικού φαντασιακού, το οποίο εγγυάται την συνοχή της. Η φαντασία λοιπόν του ατόμου, δηλαδή το ριζικό φαντασιακό, υποτάσσεται, και ως έναν βαθμό εκκοινωνίζεται, μέσα στο κοινωνικό φαντασιακό, ανάγοντας τον θεσμό σε γέφυρα μεταξύ του ριζικού φαντασιακού με το κοινωνικό φαντασιακό, αναγκάζοντας το άτομο να γνωρίζει, να αναγνωρίζει και να αποδέχεται μόνο τους θεσμούς και τους κανόνες της κοινωνίας σαν την μοναδική φυσική ροή πραγματικότητας που μπορεί να συναντήσει (Καστοριάδης, 2019). Έτσι, το υποκείμενο εγκλωβίζεται μέσα σε μια πραγματικότητα, η οποία φέρει προϊόντα της παραγωγής της δημιουργίας του ίδιου και της κοινωνίας, και θεωρεί ότι αυτή η εκδοχή του πραγματικού είναι η πάσα αλήθεια του σύμπαντος.

Αυτή την συνοχή που βλέπει ο Καστοριάδης στην κοινωνία, την ονομάζει *οικονή ολότητα*¹⁷, και αυτό γιατί κάθε κοινωνία παράγει τα δικά της πραγματικά

¹⁷ Θα έλεγε κανείς ότι αυτή η ψευδής ολότητα, είναι ψευδής και προς τις άλλες κοινωνίες και προς τον εαυτό της, αφού η ίδια θεωρεί για εκείνη ότι η ύπαρξη της είναι η απόλυτη εντός του συστήματος. Αν δεν το πίστευε αυτό, η ύπαρξη της θα ήταν αδύναμη ανάμεσα στις άλλες.

χαρακτηριστικά μέσα από την αυτό-θέσμισή της. Η αυτό-δημιουργία αυτή, λοιπόν, του κοινωνικού συνόλου, δεν είναι τίποτε άλλο από μια σειρά ψευδών στοιχείων που ανάγονται στο πλαίσιο του πραγματικού, που η κοινωνία τους δίνει αληθινή και ειλικρινή υπόσταση για χάρη συνοχής. Χωρίς αυτά, η διάρρηξη του πλαισίου θα ήταν εύκολη και εφικτή, γιατί η πίστη στο κοινό φαντασιακό θα ήταν αμφισβητήσιμη και, έτσι, η διάσπαση και αυτό-αλλοίωση θα ήταν πιο πιθανή (Καστοριάδης, 2019). Έτσι, συγκροτείται ένας κοινωνικός ιδιόκοσμος, ένας κόσμος της κοινωνίας που φέρει τους δικούς της θεσμούς, κανόνες και νόρμες ιδεατού¹⁸ χαρακτήρα (Adams, 2012), μέσα από την συγκρότηση παραστάσεων που ανάγονται σε οιοσδήποτε αληθινές (Καστοριάδης, 2019), επιτρέποντας στην κοινωνία να φτιάχνει, να παράγει και να διαδίδει την δική της ιστορία, ως την μόνη πραγματική.

Η αυτό-εφεύρεση (Adams, 2012)(Tassis, 2011) της κοινωνίας και της ιστορίας της είναι αποτέλεσμα διαφορετικής θέασης του κόσμου και δεδομένης αυτής της θέασης, ο Καστοριάδης μπορεί και αναφέρεται σε διαφορετικές οπτικές, οι οποίες οδηγούν βαθμιαία σε διαφορετικές κοινωνίες (Καστοριάδης, 1981), με διαφορετικούς θεσμούς και διαφορετικά φαντασιακά, τα οποία μεταξύ τους είναι σε συνθήκες απομόνωσης (Καστοριάδης, 2020γ), μην γνωρίζοντας η μία την ύπαρξη της άλλης, αλλά συνυπάρχοντας μέσα στον κόσμο και τον κόσμο της (Καστοριάδης, 1981)(Κανουλakos, 2006). Η αυτό-επέκταση αυτή του κοινωνικού στην δημιουργία μιας ψευδούς πραγματικότητας, είναι να καλύψει όλα εκείνα τα στοιχεία τα οποία υπάρχουν πέραν της κοινωνίας και δεν είναι κοινωνικά, δηλαδή το Χάος και την Άβυσσο, προσπαθώντας να της θέσει όρους, όρια και κανόνες στην χαώδη δράση του (Curtis, 1997).

Συνοψίζοντας, ο θραυσματικός αυτός κόσμος αποτελούμενος από διάφορες κοινωνίες σε διάφορα επίπεδα πριν τα όρια του Χάους, μπορεί να περιλαμβάνει μόνο ένα κοινό στοιχείο στην ετερότητά του και αυτό είναι το άτομο. Ο άνθρωπος, βγαίνοντας από τα όρια της ψυχής του και εισβάλλοντας βίαια μέσα στην κοινωνία, γίνεται κοινωνικό ον. Η ύπαρξή του θεωρείται απαραίτητη, αφού με την απουσία του, η κοινωνία είναι αδύνατον να υπάρξει. Βέβαια, η ύπαρξή του είναι ημιτελής αν κανείς αρκестεί απλώς στην παρουσία του κοινωνικού ατόμου. Αυτό που χρειάζεται το κοινωνικό ον για να βοηθήσει στην συνοχή της κοινωνίας είναι να καταλάβει την

¹⁸ Όταν αναφερόμαστε για ιδεατό χαρακτήρα, αναφερόμαστε σε αυτά τα ψευδο-στοιχεία του Καστοριάδη που ανάγονται σε πραγματικότητα, δηλαδή στους θεσμούς της κοινωνίας.

θέση του μέσα στον κόσμο, και για να το κάνει αυτό, οφείλει να κοιτάζει τον κόσμο κατάματα.

4) Σύνολο και Κόσμος

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης κοιτάζει τον κόσμο με έναν πολύ διαφορετικό τρόπο, αναγνωρίζοντας σε αυτό το σύμπαν την δυνατότητα, και την ταυτόχρονη αδυναμία, του να φτιάχνει σύνολα. Η πορεία αυτή δεν είναι άσχετη με τον χρόνο και την φαντασία, αφού ο χρόνος και η φαντασία φέρουν πολλά κοινά χαρακτηριστικά με τον κόσμο, εδράζονται και γεννώνται μέσα από αυτόν. Αυτό που μένει, είναι απλώς κανείς να τα ανακαλύψει.

Ο Καστοριάδης, για να αναλύσει τον κόσμο και τα σύνολα, χωρίζει τον κόσμο σε 3 ουσιαστικά επίπεδα: τον βιολογικό κόσμο, τον κοινωνικό κόσμο και τον κόσμο πέραν του κοινωνικού, δηλαδή το Χάος¹⁹ (Καστοριάδης, 2007β). Με την έννοια του βιολογικού κόσμου, ο Καστοριάδης αναφέρεται στην περίοδο του ατόμου που δεν έχει βρεθεί κοντά στον εκκοινωνισμό του, και στον οποίο ο μοναδικός γνώμονας ζωής και δράσης είναι η ενόρμηση, η ψυχή και η επιθυμία του²⁰. Έτσι, αναφέρεται κανείς στα πρώτα στάδια εμφάνισης του ατόμου, στα οποία η γλώσσα δεν έχει αναπτυχθεί ακόμα για να το απεγκλωβίσει από την κατάσταση της ξένωσης. Αντίθετα, με τον κοινωνικό κόσμο, ο ίδιος αναφέρεται σε έναν κόσμο, όπου το άτομο έχει μετεξελιχθεί σε κοινωνικό όν, και στον οποίο η οργάνωση και η θέσμιση έχουν λειτουργήσει με τέτοιο τρόπο, ώστε να μην αφήσουν το άτομο να έρθει σε επαφή με την άλλη πλευρά του Ρουβίκωνα, πράγμα που επιτυγχάνεται μερικώς²¹ (Καστοριάδης, 2007α). Μέσω αυτής της δομής του κοινωνικού, αυτό που επιδιώκεται είναι να κρύψει την έννοια του Χάους που έρχεται μετά από τον κόσμο αυτό (Καστοριάδης, 2007α).

Παρόλα αυτά, η δράση αυτή δεν είναι ενική και δεν προέρχεται από μια και μοναδική κοινωνία, αλλά από πλειάδα κοινωνιών που συνυπάρχουν στον κόσμο. Η

¹⁹ Το Χάος είναι μια έννοια που θα αναλυθεί σε ξεχωριστό κεφάλαιο, για λόγους ευκολίας.

²⁰ Το άτομο στην πραγματικότητα κινείται με βάση μια επιθυμία που δεν περνάει από το στάδιο της ορθολογικής σκέψης. Κοινώς, πράττει την καθαρή του επιθυμία χωρίς περιορισμούς και ενδοιασμούς.

²¹ Ουσιαστικά το άτομο έχει επίγνωση του μετέπειτα κόσμου, και άλλωστε για αυτό έχει η κοινωνία το όριο της. Σε άλλη περίπτωση, το άτομο δεν θα έθετε όριο σε αυτό, και απλώς θα αναπαρήγαγε την κοινωνία του αέναα.

συνύπαρξη αυτή, βέβαια, δεν είναι δεδομένη και σίγουρα, το γεγονός ότι συνυπάρχουν, δεν τις ανάγει σε σύνολο. Ο κόσμος δεν είναι ένα μοναδικό σύνολο από μια συνένωση κοινωνιών (Καστοριάδης, 2007α), αλλά είναι ένα σύνολο ιδιοκόσμων, ατομικών και κοινωνικών, που συνυπάρχουν σε έναν κοινό χώρο και αναπτύσσονται σε διαφορετικά επίπεδα, με έτερους θεσμούς, αξίες και νόρμες. Αυτό σημαίνει, ότι κάθε κοινωνίας συγκροτεί τις δικές τις κοινωνικές σημασίες (Καστοριάδης, 2007α), η δημιουργία των οποίων ανάγει την κοινωνία σε σύνολο, αλλά το σύνολο αυτό σε συνάντηση με άλλα σύνολα- κοινωνίες δεν συγκροτούν μια ευρύτερη, μεγάλη ολότητα, απλώς και μόνο επειδή τυγχάνει να συνυπάρχουν στον ίδιο χώρο και τον ίδιο χρόνο. Γίνεται, λοιπόν, αντιληπτό ότι ο κόσμος δεν είναι και δεν μπορεί να γίνει ένα σύνολο από μικρότερα σύνολα, διότι δεν υπάρχει καμία σημασία να τα συνενώνει με τέτοιο βάθος και σε τέτοιο βαθμό, ώστε να μπορεί ο κόσμος να χαρακτηρίσει τον εαυτό του με όρους μιας εσωτερικά πυκνής ολότητας (Καστοριάδης, 2007α). Συνεπώς, ο κόσμος ναί μεν είναι σύνολο από σύνολα, αλλά αυτό το σύνολο δεν είναι συνολίστιμο, δεν έχει ουσιαστική βάση και δεν μπορεί να αποτελεί ουσιαστική ολότητα με την κλειστή της έννοια. Είναι ένα οργανωμένο όλον από οργανώσεις, που όμως δεν ανάγεται σε αυτόνομη μορφή, κλειστή σε βαθμό που να μην επιτρέπεται η προσθήκη ή αφαίρεση νέων κοινωνικών συνόλων (Καστοριάδης, 2007α).

Αντλώντας από την συγκρότηση και μη των συνόλων, ο Καστοριάδης αναφέρεται στην *συνολιστική- ταυτιστική λογική*²². Με αυτή την μέθοδο που ακολουθεί, ο αριθμός των κοινωνικών οργανώσεων δεν εξαντλείται, που σημαίνει ότι αυτές οι κοινωνικές οργανώσεις μπορούν να είναι άπειρες στον αριθμό και να εμφανίζονται και να πολλαπλασιάζονται συνεχώς (Καστοριάδης, 2019), ενώ την ίδια στιγμή οι οργανώσεις αυτές διαπνέονται από ισότητα μεταξύ τους (Καστοριάδης, 1981). Οι άπειρες οργανώσεις συσσωρεύονται σε ένα εσωτερικά πυκνό πλαίσιο, τον λεγόμενο κόσμο, ο οποίος καταφέρνει να οργανώνει το εσωτερικό του με σκοπό τον πολλαπλασιασμό των οργανώσεων για την κάλυψη του εξωτερικού του πλαισίου. Η κίνηση αυτή του κόσμου μεταξύ των πυκνών και μη πυκνών στοιχείων του όλου απεικονίζει εδώ την έννοια της *φύσις* σαν μια αέναη

²² Πρόκειται για μια μέθοδο που ο Καστοριάδης χρησιμοποιεί για να αναδείξει τον τρόπο συγκρότησης των συνόλων. Αυτή η μέθοδος δεν αφορά μόνο τον κόσμο αλλά όλα τα ζητήματα που καταπιάνεται ο Καστοριάδης. Το ίδιο συναντάμε στις κοινωνίες, στις σημασίες, στον χρόνο και στο μάγμα που θα δούμε αργότερα.

κίνηση, η οποία αντλείται από τον Αριστοτέλη και συνεχίζεται ως τον Καστοριάδη (Καστοριάδης, 2019).

Κατά τον Αριστοτέλη, η φύσις δεν αναφέρεται στην ενικότητα του πράγματος, ούτε και σε ένα σύνολο ενικών πραγμάτων, αλλά είναι μια διαρκής κίνηση με πυκνώσεις και αραιώσεις, η οποία επιτρέπει σε ένα όν όπως και η κοινωνία να προχωράει μέσα σε μια συνεχή διαδικασία συγκρότησης. Η φύσις, λοιπόν, δεν είναι τίποτε άλλο παρά η δημιουργία της κίνησης, δηλαδή η αφετηρία και απαρχή μιας πύκνωσης και μιας μορφής, όπως η κοινωνία, που τείνει να εμφανιστεί, αλλά ποτέ ικανή να γίνει μέρος του συνόλου των συνόλων. Έτσι, η φύσις έχει πολλές αφετηρίες και προεκτάσεις, και άρα πολλές πυκνώσεις και αραιώσεις, και, συνεπώς, πολλά κοινωνικά σύνολα, αλλά ποτέ ένα μεγάλο συγκροτητικό σύνολο, τον κόσμο. Αντλώντας ο Καστοριάδης από τον Αριστοτέλη, ο κόσμος, δεν θα μπορούσε να είναι τίποτε άλλο από μια χαλαρή οργάνωση, από έναν αμέτοχο και ουδέτερο χώρο που επιτρέπει την ελεύθερη κίνηση των συνόλων προς και από την πύκνωση του κόσμου (Καστοριάδης, 2019). Με αυτόν τον τρόπο, η φύσις εμφανίζεται σαν τον πρώτο κόσμο, που μέσα από την διαρκή κίνηση οδεύει προς την επέκτασή του, προς το άτομο και τον ιδιόκοσμό του, τον κοινωνικό κόσμο με τις πολλαπλές σημασίες και, έπειτα, το Χάος. Κάθε μορφή είναι και ένα μοναδικό επίπεδο του κόσμου, από τον πρώτο ως τον τελευταίο, και από το υποκειμενικό στο αντικειμενικό πλαίσιο, εκεί όπου τα όρια ψυχής, φύσις και κοινωνίας είναι ακόμα ρευστά (Καστοριάδης, 2020α), και όπου το άτομο και ο κόσμος συνενώνονται, κάνοντας τα να μοιάζουν σαν δύο όψεις του ίδιου νομίσματος ως αποτέλεσμα της ίδιας και αυτής δημιουργίας (Καστοριάδης, 1981).

Οι όψεις αυτές, ο κόσμος δηλαδή του ατόμου που ξεκινάει από τον ιδιόκοσμο της ψυχής του και επεκτείνεται μέσω του εκκοινωνισμού, αποτελεί ένα οργανωμένο σύνολο που έχει ως βάση του την γλώσσα (Καστοριάδης, 1991). Η γλώσσα στον Καστοριάδη είναι κεντρική έννοια για την ύπαρξη του συνόλου με μια ουσιαστική οργάνωση όπως η κοινωνία, και αυτό απαιτεί την ικανότητα του ομιλείν μεταξύ των ανθρώπων, της συνεννόησης και της επαφής, να υπάρχει η δυνατότητα του λέγειν και της συναπόφασης²³ μεταξύ των μελών του κοινωνικού όλου, με

²³ Η έννοια της συναπόφασης είναι κάτι που χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης πολύ κατά την διάρκεια του έργου του παίρνοντας, καταρχάς, ως παράδειγμα την Αρχαία Ελληνική πόλι-κράτος με το μοντέλο της συμμετοχής διαβούλευσης και συναπόφασης. Ο Καστοριάδης το λαμβάνει και αυτό και ως πρότυπο

σκοπό την συγκρότηση μιας κοινής αντίληψης (Καστοριάδης, 1991). Μέσω της ομιλίας και της γλώσσας αναδύεται για την κοινωνία ο κόσμος των νοημάτων (Καστοριάδης, 2020α) και των σημασιών, που έχουν ως ρίζα τον ανθρώπινο ψυχισμό αλλά μέσω της ομιλίας καταφέρνουν να διαχέονται στο επίπεδο του κοινωνικού κόσμου και να τον οργανώνουν σε στιβάδες, από την πρώτη φυσική στιβάδα²⁴ μέχρι και την οργάνωση όλου του κόσμου.

Οι σημασίες, συνεπώς, που προέρχονται από την γλώσσα και τα νοήματά της συγκροτούν την βάση ενός συλλογικού κοινωνικού φαντασιακού, ικανού να κάνει τον κόσμο να μην προσεγγίζει το Χάος και να δημιουργεί πολλαπλά φαντασιακά ποικίλων συλλογικοτήτων, ικανών να ανάγουν τον κόσμο σε ένα θεσμισμένο σύνολο (Καστοριάδης, 1981). Έτσι, εμφανίζεται ένας φαντασιακός κόσμος, που εδραιώνεται στην βάση πολλαπλών και, ταυτοχρόνως, υπαρκτών συλλογικών φαντασιακών μέσα σε μια συλλογική δομή που δεν συνορίζει το εσωτερικό της, δηλαδή τον κόσμο. Με αυτόν τον τρόπο, κοιτάζει κανείς ένα σύνολο χωριστών και απολύτως διακριτών αντικειμένων και μικροκόσμων, οι οποίοι είναι τόσο διαφορετικοί που τίποτα δεν μπορεί να τους ενώσει παρά μόνο μεταξύ των ατόμων της (Curtis, 1997), επιτρέποντας με αυτόν τον τρόπο την πολλαπλότητα αλλά όχι την ενότητα των κόσμων τους (Καστοριάδης, 1981) (Curtis, 1997).

Αφήνοντας πίσω τον κόσμο, τον κόσμο που ανάγεται στην απόλυτη πραγματικότητα που δημιουργεί το νοητό, θα έλεγε κανείς ότι ο κόσμος είναι αδύνατον να τελειώσει στην κοινωνία, στο σύνολο, στην γλώσσα και στον θεσμό της, αλλά κόσμος υπάρχει και πέραν της θέσμησης και της οργάνωσης, εκεί δηλαδή που βασιλεύει το Χάος, στην Άβυσσο του σύμπαντος του Κορνήλιου Καστοριάδη.

για το ζήτημα της αυτονομίας. Παρόλα αυτά, η εργασία αυτή δεν επιδιώκει να αγγίξει το ζήτημα των επιρροών του Καστοριάδη από την αρχαία κοινωνία.

²⁴ Στον Καστοριάδη η πρώτη φυσική στιβάδα είναι η ανάδυση του κόσμου, εκεί όπου κάθε τι που υπάρχει στον κόσμο αποκτά, ονομασία θέση και ρόλο, γίνονται διακρίσεις και αποδίδονται ιδιότητες (Καστοριάδης ΦΘΚ, 1981).

5) Χάος και Άβυσσος

Οι έννοιες του Χάους και της Άβυσσος είναι για τον Κορνήλιο Καστοριάδη σχεδόν ταυτόσημες²⁵, αφού και οι δύο έννοιες αποδίδουν μια ανεξάντλητη μορφή, έναν χώρο χωρίς όρια. Οι χώροι αυτοί είναι φορείς χρόνου και φαντασίας και συνυπάρχουν μέσα στον κόσμο αρθρώνοντας ένα πολύπλοκο και πολυεπίπεδο σύμπαν χρονικοτήτων. Για να ανακαλύψει κανείς τον σύνθετο αυτό κόσμο του χρόνου και της φαντασίας στον κόσμο, πρέπει να επικεντρωθεί στα χαώδη φαινόμενα του σύμπαντος και να αφήσει τον εαυτό του να έρθει αντιμέτωπος με την Άβυσσο του μη θεσμισμένου μέρους του κόσμου.

Κοιτάζοντας τον κόσμο πέρα από τα θεσμικά του όρια, πέρα δηλαδή από την τάξη, την νόηση και το συλλογικό φαντασιακό, αυτό που ξεδιπλώνεται μπροστά του είναι το Χάος σαν μια ατέρμονη Άβυσσος (Καστοριάδης, 2020γ). Είναι το μέρος, το οποίο μπορεί μεν να περιλαμβάνει επιμέρους σύνολα, αλλά δεν φέρει κάποιου είδους οργάνωση ή κάποια μορφή στιβάδωσης μέσα του (Καστοριάδης, 2007α). Είναι ο τόπος όπου αναδύεται κάθε είδους οργάνωση, ακόμα και αυτή της ανθρωπότητας, δηλώνοντας αφενός την ανθρωπότητα ως μορφή οργάνωσης και αφετέρου θεωρεί το Χάος σαν πλαίσιο δημιουργίας, εκεί όπου η δημιουργία είναι ικανή να πλάσει το σύνολο χωρίς προκαθορισμένους νόμους και κανόνες. Με αυτόν τον τρόπο η γέννηση της ανθρωπότητας προέρχεται από την χαώδη ύπαρξη του κόσμου, ενώ ταυτόχρονα οι οργανώσεις αυτές πολλαπλασιάζουν τον εαυτό τους και επεκτείνονται στον κόσμο (Καστοριάδης, 2007α), παίρνοντας μια καταστροφική διάσταση στο πέρασμά τους, δείχνοντας ότι αυτό το χαοτικό φαινόμενο, δεν είναι ένα αμέτοχο ον, αλλά μια σαρωτική διάσταση του Είναι πάντα έτοιμη να επεκταθεί σε όλο το εύρος του κόσμου (Καστοριάδης, 2007α).

Με αυτόν τον τρόπο καταλαβαίνει κανείς ότι το Χάος είναι ταυτοχρόνως δημιουργία και καταστροφή (Καστοριάδης, 2007α), είναι ο χώρος που γεννάται το νέο, οι καινούργιες μορφές, ενώ την ίδια στιγμή είναι ικανό να καταστρέψει και να καλύψει τα πάντα στο πέρασμά του. Είναι ικανό το Χάος όσο καταστρέφει, άλλο

²⁵ Στην πραγματικότητα δεν μπορεί κανείς να πει ότι το Χάος και η Άβυσσος είναι αληθινά δύο ταυτόσημες έννοιες. Αυτό συμβαίνει γιατί η εσωτερική τους δομή είναι στην πραγματικότητα διαφορετική. Το Χάος, αφενός, παρουσιάζει στοιχεία αταξίας στο εσωτερικό της οργάνωσής του, αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι είναι άπειρο και δεν έχει όρια. Ακόμα και η ίδια η φυσική, έχει αποδείξει ότι το χάος του σύμπαντος, είναι στην πραγματικότητα ένα οριοθετημένο πλαίσιο. Αφετέρου, η Άβυσσος μπορεί να είναι άπειρη, αλλά αυτό δεν την ανάγει σε ένα οργανωτικά ασταθές πλαίσιο.

τόσο να δημιουργεί. Ωστόσο, για να διακοπεί αυτή η αέναη τάση του Χάους, για να καλυφθεί αυτή η χαώδης ενέργεια, είναι απαραίτητη η νοηματοδότηση του κόσμου, η ανάδειξη των σημασιών και η επέκτασή τους σε κοινά νοήματα, και, συνεπώς, η συγκρότηση της κοινωνίας, αυτής της κλειστότητας, αυτού του οργανωμένου και ταυτοχρόνως οργανικού συνόλου, ικανού να μάχεται το εξωτερικό Χάος, το Χάος που βρίσκεται πέραν αυτού και δεν μπορεί να εισβάλει στην οργανωτική δομή της κοινωνίας και του ατόμου (Καστοριάδης, 2007α). Για τον λόγο αυτόν είναι σημαντική και η απόδοση σημασίας και εννοιών στον κόσμο, σε έναν κόσμο που παράγει το νόημα του και στον οποίο η εξωτερική του Άβυσσος φαντάζει α-νόητη, και ανίκανη στην παραγωγή νοημάτων λόγω της απουσίας του οργανωτικού πλαισίου και του ατόμου για να τα δημιουργήσει. Με αυτόν, λοιπόν, τον τρόπο, η κοινωνία παράγεται για να περιορίσει τις χαοτικές επεκτάσεις (Καστοριάδης, 2020γ). Αυτή η απροσδιοριστία της χαώδους α-νοησίας, το γεγονός δηλαδή ότι το Χάος είναι ένα μέρος χωρίς σημασίες και νοήματα, συνεπάγεται ότι το ίδιο το Χάος δεν το δημιουργεί και δεν το παράγει κανείς, αλλά προκύπτει από το σύνολο του κόσμου ως μια αναγκαία συνθήκη (Καστοριάδης, 2020β). Επιπλέον, δεν περιλαμβάνει μέσα του τα απαραίτητα νοήματα, τα οποία συγκροτούν ένα κοινό και εναργές φαντασιακό με σκοπό να μπορεί από μόνο του να αυτοπαράγει τον εαυτό του²⁶ (Καστοριάδης, 2020β).

Από τα παραπάνω προκύπτει, ότι το Χάος είναι ένας ανοιχτός και κενός ή άδειος χώρος (Καστοριάδης, 2020β), ο οποίος έχει ως βασικό του χαρακτηριστικό την δημιουργία και την εμφάνιση νέων μορφών από τις οποίες προέρχονται οι οργανώσεις. Είναι, λοιπόν, μια δημιουργία που έρχεται από την ανυπαρξία, από το μη ον, από το μηδέν, και, συνεπώς, μπορεί να δημιουργήσει οργανώσεις και, άρα, κόσμους σε πολλαπλά επίπεδα (Καστοριάδης, 2020β). Με αυτόν τον τρόπο, το Χάος είναι ταυτοχρόνως ο κόσμος, είναι πηγή δημιουργίας και αυτό σημαίνει ότι το Χάος είναι Είναι, είναι όν ικανό να παράγει, να συγκροτεί μορφές και ολότητες, όπως τα υπόλοιπα καστοριαδικά Είναι, όπως ο άνθρωπος ή η κοινωνία (Καστοριάδης, 2007α). Αυτό δείχνει ότι τόσο το Χάος, όσο και το Είναι, γεννούνται από το μηδέν, γεννούνται χωρίς σημασίες και ανάγονται σε αυτή με σκοπό να συγκροτήσουν τον

²⁶ Στον Καστοριάδη φαίνεται πως το Χάος να προκύπτει ως μια συνθήκη απρόβλεπτη. Ωστόσο, η σημασία του Χάους είναι κεντρική τόσο για την κατανόηση του Είναι όσο και για την ανακάλυψη της ex nihilo δημιουργίας.

κόσμο, να ξεφύγουν από την α-νοησία και να προστατευτούν από τον κυκλώνα της Αβύσσου, από την απύθμενη δράση του να κατακλύζει τον κόσμο των οργανώσεων, των συλλογικοτήτων και μη (Papadimitropoulos, 2015)(Sarantoulas, 2019). Η δράση αυτή του Χάους δεν νοείται ως λογική, είναι απλώς μια απροσδιόριστη και συνεχής δημιουργία του ίδιου του Είναι (Sarantoulas, 2019), συγκροτώντας οργανώσεις ατάκτως (Papadimitropoulos, 2018).

Αφήνοντας πίσω το Χάος και προσπαθώντας να επιστρέψει κανείς στην τάξη του κόσμου, το Χάος τελικά δεν φαντάζει με τίποτα περισσότερο από την ανθρώπινη ψυχή, από έναν κενό κόσμο που αναζητά οργάνωση, τάξη και δημιουργία, στον οποίο αυτό που μένει για να αναδειχθεί είναι απλά να οργανωθεί. Έτσι, φεύγοντας από το Χάος, εισβάλλει κανείς στην επιδίωξη οργάνωσης του κόσμου από τον Καστοριάδη, το λεγόμενο *μάγμα*.

6) Μάγμα

Η προσπάθεια προσέγγισης της έννοιας του χρόνου και της φαντασίας στον Καστοριάδη, θα ήταν κενή και άτοπη, αν κάποιος αποφάσιζε να παραβλέψει τόσο την ψυχή και το Χάος, όσο και την ίδια την θέσμιση της κοινωνίας. Βέβαια, το Χάος και ο κόσμος, όπως τα μελετάει ο Κορνήλιος Καστοριάδης, είναι έννοιες δυσπρόσιτες χωρίς την έννοια του μάγματος να τις συντροφεύει. Όπως, φιλοδοξούμε να γίνει φανερό στην συνέχεια της ανά χειρας εργασίας, κάθε κοσμική έννοια παίρνει μαγματικές μορφές, αυτό που μένει να δει κανείς, είναι απλώς τί είναι το μάγμα.

Κατά τον Καστοριάδη, μάγμα είναι μια μορφή οργάνωσης, η οποία περιλαμβάνει *«σύνολα- έναν απροσδιόριστο αριθμό συνόλων- αλλά δεν είναι αναγώγιμο σε σύνολα ή σε συστήματα συνόλων όσο πλούσια και πολύπλοκα και αν είναι αυτά»* (Καστοριάδης, 2007α). Με αυτόν τον ορισμό, αντιλαμβάνεται κανείς ότι, το μάγμα είναι ένα οργανωτικό στοιχείο της κοινωνίας²⁷, το οποίο επιδιώκει μεν να συγκροτεί σύνολα, επιδιώκει δηλαδή ομαδοποιήσεις του ίδιου ή παρόμοιου χαρακτήρα με οποιαδήποτε σύνθεση, αλλά αυτά τα σύνολα που δημιουργούνται, οι συνολικές αυτές ενικές οντότητες, δεν μπορούν να εισέλθουν σε άλλα σύνολα ή σε

²⁷ Κάθε κοινωνία και σε οποιαδήποτε μορφή.

ένα ευρύτερο σύνολο. Αυτό σημαίνει ότι, τα σύνολα μεταξύ τους, όσα και αν είναι σε πλήθος ή σε συνθετότητα, μπορούν να συνυπάρχουν στο ίδιο πλαίσιο, όπως είναι η κοινωνία, το Χάος, η ψυχή ή ο κόσμος, αλλά όλα αυτά τα σύνθετα στοιχεία, ενώ συνυπάρχουν, δεν αποτελούν μέρος ενός ευρύτερου συνόλου. Άρα, το μάγμα είναι ένας χώρος συνόλων χωρίς να αποτελεί υπέρ-σύνολο για τα υπό-σύνολα και ενώ έχουν μια καθορισμένη συνολική μορφή, εντός του μάγματος μοιάζουν ακαθόριστα σε σύστημα και συνθήκη (Καστοριάδης, 2007α)(Klooger, 2009).

Η ακαθοριστία αυτή είναι άπειρη, διότι οι οργανώσεις είναι άπειρου αριθμού και φυσικά, το άπειρο των συνόλων δεν μπορεί να συγκροτήσει ένα μονάχα πεπερασμένο υπέρ-σύνολο. Με αυτόν τον τρόπο, η συγκρότηση της συνόλισης είναι αδύνατη, αφού δεν μπορεί ένα σύνολο συνόλων να περιλαμβάνει μέσα του κάθε συνολικό σύστημα (Καστοριάδης, 2007α). Η κίνηση αυτή, ως προσπάθεια συνόλισης του μη συνολίσιμου, αυτού δηλαδή που δεν μπορεί να γίνει μέρος ως σύνολο ενός συστήματος συνόλων λόγω της πολυπλοκότητας και των άπειρων τρόπων που εμφανίζεται το ένα Είναι, είναι αέναη και ανεξάντλητη, συνεχής και απεριόριστη. Η εικόνα αυτή, της ανικανότητας υποταγής του συνόλου σε ένα άλλο σύνολο ανεξαρτήτου συνθετότητας, οδηγεί στην ύπαρξη όχι ενός, αλλά άπειρων μορφών και τύπων μάγματος, τα οποία διαφέρουν ανάλογα με το περιεχόμενο, την πολλαπλότητα και την σύνθεση (Καστοριάδης, 2007α). Έτσι, η ιδέα του υπέρ-συνόλου δεν είναι η εικόνα ενός ευρύτερου υπέρ-μάγματος, αλλά κάθε υπό-μάγμα του μάγματος που οδηγεί τα μαγματικά σύνολα στην απειρότητα του εαυτού τους.

Συνεπώς, στην ιδέα του μάγματος του Καστοριάδη δεν είναι απολύτως η εικόνα ενός απόλυτου συνόλου, ενός συνόλου με μια σφιχτή, οργανωτική έννοια κλειστότητας, η οποία συγκρατεί ένα σύνολο από εξωτερικές παρεμβάσεις (Καστοριάδης, 1981). Όπως φάνηκε, ένα σύνολο είναι ικανό στην αλλαγή και, άλλωστε, δεδομένης της απειρότητάς του, υπάρχει η δυνατότητα μετακίνησης και τροποποίησης ενός μάγματος σε άλλη μαγματική μορφή, μέσα από στοιχεία πύκνωσης ή και αραιώσης εντός του εαυτού του. Βέβαια, με αυτόν τον τρόπο, το μάγμα δεν είναι ούτε Χάος, αφού δεν φέρει μέσα του χαρακτηριστικά αβύσσου ως ένα ανόργανο σύνολο (Καστοριάδης, 1981)(Klooger, 2009). Το μάγμα, παρά την πολλαπλή του αλλαγή, παραμένει φορέας σημασιών και μάλιστα πολυειδών σημασιών και κοινωνικών καθορισμών, εννοώντας ότι εντός του μπορεί κανείς να συναντήσει πλειάδα διαφορετικών μαγματικών σημασιών, η ένωση των οποίων

είναι ικανή να συγκροτεί μια κοινωνική θέσμιση, μέσα από την οποία η κοινωνία γίνεται υπαρκτή (Καστοριάδης, 1981). Με αυτόν τον τρόπο, το μάγμα μπορεί να περιλαμβάνει μέσα του ένα πλήθος στοιχείων και σημασιών, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι αυτή η πολλαπλότητα μπορεί να το οδηγήσει τόσο στην διαφορά όσο και στην ετερότητα τόσο στο εσωτερικό του, μέσω των σημασιών που περιλαμβάνει, όσο και στον εξωτερικό του στην επαφή του με άλλα έτερα μάγματα (Σχισμένος, 2024). Έτσι, το μάγμα συγκεντρώνει στο πρόσωπό του την πολλαπλότητα και την μειονότητα μέσα από το περιεχόμενο της συνόλισης του εαυτού (Papadimitropoulos, 2022).

Τον μαγματικό τύπο οργάνωσης τον τοποθετεί ο Καστοριάδης σε πολλαπλά πλαίσια. Αυτό συνεπάγεται ότι, η ψυχή του ατόμου είναι ένα σύνολο συνάντησης έτερων και πολλαπλών χαρακτηριστικών, η οποία όσο και αν εκκοινωνίζεται, ουδέποτε δεν αφήνει ολικά τον εαυτό της να εισέλθει στην δύνη της κοινωνίας και των σημασιών της. Κοινώς, η ψυχή ποτέ δεν γίνεται ένα ολικό και πλήρως ενσωματωμένο μέρος της κοινωνίας. Το ίδιο ισχύει και για την φύση, η οποία προς την κοινωνία, διατηρεί έναν βαθμό αυτονομίας. Αυτή η στιβάδωση συναντάται και στο μάγμα, όπου ναι μεν υπάρχει το σύνολο, αλλά το σύνολο δεν εξομοιώνεται εντελώς και απολύτως με όλα τα άλλα σύνολα, τόσο στην ποσότητα του όσο και στην ποιότητα του εσωτερικού του (Papadimitropoulos, 2018). Η συνθετότητα αυτή διαχέεται σε όλα τα πλαίσια του κοινωνικού ιστού, ενώ την ίδια στιγμή ενσωματώνει στο εσωτερικό του μάγματος κάθε στοιχείο ύπαρξης του κοινωνικού (Sarantoulas, 2019)(Curtis, 1991), ανάγοντας το σε μια φαντασιακή σημασία για χάρη της ύπαρξης του κοινωνικού πεδίου (Curtis, 1997).

Κλείνοντας αυτή την ιδιαίτερη τάξη του μάγματος, μπορεί κανείς να διαπιστώσει ότι κάθε τι στον κόσμο είναι μάγμα (Klooger, 2009), και επιπλέον είναι ένα μάγμα το οποίο δεν μπορεί ποτέ να περατωθεί πλήρως (Klooger, 2009). Το μάγμα είναι μια συνεχής, ανολοκλήρωτη διαδικασία, η οποία υπάρχει όσο υπάρχει ο κόσμος. Έτσι, ο χρόνος και η φαντασία είναι μάγματα, και μάλιστα είναι μάγματα μαγμάτων που αρθρώνονται στην ιστορία, μέχρι να φτάσουν στην απόλυτη ουσία της οντολογίας του Καστοριάδη, δηλαδή τον δρόμο για την *αυτονομία*.

7) Αυτονομία

Μια εργασία η οποία αφορά τον Κορνήλιο Καστοριάδη θα έμενε μετέωρη, αν δεν υπήρχε μια, έστω μικρή, αναφορά στην αυτονομία ως το κύριο πρόταγμα του ίδιου και του έργου του σε μια κοινωνία και στο αντίστοιχο πλήθος τους (Καστοριάδης, 1978). Η στόχευση αυτή δεν είναι ανούσια σε σχέση με τον χρόνο και την φαντασία, αφού οι δύο αυτές έννοιες είναι άρρηκτα συνυφασμένες με τον τρόπο άρθρωσης του κοινωνικού. Αυτό που μένει να δει κανείς, είναι την ουσία της αυτονομίας, να καταφέρει να περιπλανηθεί, δηλαδή, στο έργο του Καστοριάδη.

Ο Καστοριάδης, για να καταφέρει να ορίσει την αυτονομία με τον τρόπο που επιθυμεί, χρειάζεται να ταξιδέψει πίσω στον χρόνο, με κύριο προορισμό του την Αρχαία Ελλάδα (Papadimitropoulos, 2016)(Castoriadis, 1993), θεωρώντας ότι εκεί βρίσκεται το αρχέγονο πρόταγμα της αυτόνομης κοινωνίας. Μιλώντας για την αρχαιότητα, ο Καστοριάδης επικεντρώνει τον νου του, στην ανάγκη και ικανότητα των ανθρώπων για πολιτική συμμετοχή, στην προσπάθεια τους να συμμετέχουν ισάξια σε εκείνη²⁸, ακόμα και στην ίδια τους την επιθυμία να είναι μέρος των κοινών και πολιτικών διαδικασιών. Η μορφή αυτή δεν αποτελεί για τον Καστοριάδη μια αδύνατη στόχευση με την μορφή της ουτοπίας, αλλά, αντιθέτως, είναι μια διαδικασία ικανή να συμβεί, αν χρησιμοποιηθούν τα κατάλληλα επαναστατικά μέσα (Tassis, 2011). Αυτό συνεπάγεται, ότι η αυτονομία ανάγεται σε μια στόχευση τόσο προσωπική, όσο και συλλογική, και πρέπει κάθε άτομο να την επιδιώκει μέσω της πράξης του είτε ατομικά είτε συλλογικά (Καστοριάδης, 2000).

Αντλώντας από αυτή την προσπάθεια ανάδυσης της αυτονομίας, ο Καστοριάδης επικεντρώνεται στην κυριολεκτική δομή της λέξης, δηλαδή στην διάσπασή της: *αυτός- νόμος* (Καστοριάδης, 2000), και στην διάκρισή της από την έννοια της ετερονομίας. Με την τελευταία, αναφέρεται κανείς στον νόμο που προέρχεται από μια άλλη πηγή, πέραν του ίδιου το εαυτού, ένα άλλο άτομο, δηλαδή τον Άλλον, ο οποίος κυριαρχεί πάνω στους υπόλοιπους ανάγοντας τον σε αυθεντία που περιορίζει την κοινωνία και κυριαρχεί πάνω της (Καστοριάδης, 1978). Εξ αντιδιαστολής προκύπτει ότι, η αυτονομία είναι η συνθήκη κατά την οποία, κάποιος είναι ικανός μόνος του να ορίσει τους νόμους που αφορούν τον ίδιο, ως μια

²⁸ Προφανώς υπάρχει το αντίστοιχο ταξικό σύστημα απαγόρευσης συμμετοχής, όπως συμβαίνει με τους δούλους, αλλά αυτό είναι ένα θέμα που ο Καστοριάδης δεν το προσεγγίζει, τουλάχιστον στην παρούσα μελετηθείσα βιβλιογραφία.

διαδικασία αυτό-θέσμησης και αυτό-διοίκησης του εαυτού και της κοινωνίας (Καστοριάδης, 1978)(Καστοριάδης, 2000). Οι ορισμοί αυτοί προκύπτουν από την εκ δια μέτρου αντίθεση των δύο όρων, οι οποίοι βοηθούν στην πλήρη κατανόηση της κατάστασης που φέρουν μαζί τους.

Η αυτονομία όμως αυτή δεν προκύπτει απλώς κάποια χρονική στιγμή στην εκάστοτε κοινωνία, αλλά εμφανίζεται σταδιακά καταρχάς από το άτομο και έπειτα επεκτείνεται στην κοινωνία και, συνεπώς, στους υπόλοιπους ανθρώπους, παρουσιάζοντας μια νέα μορφή ανθρώπου και κοινωνίας (Καστοριάδης, 2020α), μέσα από τον εκκοινωνισμό του ατόμου και, άρα, του προτάγματος του αρχικά για ατομική αυτονομία και έπειτα για συλλογική. Αυτό σημαίνει ότι, το άτομο και η κοινωνία δεν εμμένουν στον εαυτό τους σε ένα κλειστό περιβάλλον, αλλά αντίθετα μιλάει κανείς για μια ανοιχτή δράση, η οποία εισχωρεί στην προσπάθεια άντλησης νέων και αυτό-θεσμισμένων σημασιών (Καστοριάδης, 2007α), με σκοπό την παραγωγή και εγκαθίδρυση μιας νέας νόρμας. Αυτή η ανοιχτότητα αφορά την συνάντηση του ατόμου με την κοινωνία, η επαφή των οποίων βοηθάει σαν συγκοινωνούντα δοχεία την διάχυση και αντίληψη της ουσίας της αυτονομίας (Καστοριάδης, 2007α)(Καστοριάδης, 2019). Η δημιουργία μιας νέας νόρμας προκύπτει σαν κοινωνική απαίτηση, όταν πλέον το υπάρχον ετερόνομο σύστημα έχει αρχίσει να αμφισβητείται από τον άνθρωπο, και η αμφισβήτηση αυτή τον οδηγεί σε μια διαδικασία προσωπικής παραγωγής του νόμου του εαυτού (Tassis, 2011)(Καστοριάδης, 2007α). Με αυτόν τον τρόπο, το πλαίσιο των κοινωνικών σημασιών αλλάζει και λαμβάνει χαρακτήρα αυτό-θέσμησης μέσα από την κίνηση της δημιουργίας του κανόνα αυτό το ίδιο το άτομο, δηλαδή της αυτό-ποίησης του κοινωνικού σε μια νέα μορφή κοινωνίας (Καστοριάδης, 2019)(Καστοριάδης, 2020γ).

Όλα τα παραπάνω, ωστόσο, θα ήταν αδύνατα χωρίς την ανθρώπινη πράξη. Με την πράξη ο Καστοριάδης εννοεί την στοχευμένη δράση που αποβλέπει στην αυτονομία των ανθρώπων και η οποία μπορεί να ιδωθεί μονάχα σε 3 πλαίσια: την παιδαγωγική, την ψυχανάλυση και την πολιτική (Καστοριάδης, 2000). Μόνο σε αυτούς τους 3 χώρους η ανθρώπινη δράση είναι ικανή να έρθει κοντά στο πρόταγμα της αυτονομίας του ατόμου και του κοινωνικού συνόλου, ως η επέκταση και εισχώρηση του ατόμου στο κοινωνικό. Με την πράξη και γενικότερα το ανθρώπινο

ποιείν, το άτομο μπορεί να συνενώσει στοιχεία σε ολικές οργανώσεις και να τα παγιώσει στην αυτονομία του (Καστοριάδης, 1981).

Βασιζόμενοι σε αυτά, φαίνεται ότι απαραίτητη προϋπόθεση για την ανάπτυξη και εγκαθίδρυση της αυτονομίας είναι η συνύπαρξη του επαναστατικού θεωρητικού προτάγματος της αυτονομίας με την πράξη και την τέχνη, οι οποίες έχουν στόχο την αυτονομία αυτή (Tassis, 2011). Συνεπώς, η επαφή του θεωρητικού και πρακτικού τομέα δημιουργούν μια δυνατή συνθήκη επίτευξης του αυτόνομου στόχου, ο οποίος ξεκινάει από την εκπαίδευση και την πρακτική του ατόμου, και σταδιακά διευρύνεται στην συλλογικότητα και την κοινωνία επιδιώκοντας την ριζική αναδιαμόρφωσή τους (Adams, 2012). Πρόκειται για μια ρευστή εικόνα, μια ρευστή διαδικασία που διαχέεται σε πολλαπλά επίπεδα και πλαίσια και συγκροτεί ρευστές νέες μορφές αυτόνομου περιεχομένου, οι οποίες βρίσκονται σε μια διαδικασία μετάβασης από τις ετερόνομες στις αυτόνομες κοινωνίες (Sarantoulas, 2019). Ουσιαστικά, με αυτό το ζήτημα, ο Καστοριάδης επιδιώκει να παρουσιάσει μια νέα μορφή κοινωνίας (Curtis, 1991), με μια νέα αυτόνομη πηγή νόμων δηλαδή το ίδιο το άτομο.

Εν κατακλείδι, η αυτονομία είναι μια αέναη διαδικασία προσπάθειας ανάδυσης μιας νέας μορφής διακυβέρνησης του κοινωνικού, ενός νέου τύπου οργάνωσης και κυριαρχίας πάνω στην κοινωνία και στο άτομο, η οποία βασίζεται σε μια εκ βάθρων αλλαγή της προϋπάρχουσας νόρμας, του τρόπου σκέψης και δράσης μέσα στον κόσμο (Klooger, 2009). Δρώντας με αυτόν τον τρόπο, κάθε άτομο έχει την ευκαιρία να δρα εντός του κοινωνικού και να συγκροτεί έναν αυτόνομο κόσμο, χρονικά και φαντασικά, μέσα στον οποίο είναι κύριος του εαυτού του και όχι του Άλλου (Klooger, 2009).

B Μέρος

Σε αυτό το μέρος, ο αναγνώστης προσεγγίζει την έννοια του Χρόνου και της Φαντασίας στον Κορνήλιο Καστοριάδη. Οι δύο έννοιες αυτές επιδιώκεται να αναδειχθούν στο ολοκληρωμένο πλαίσιό τους μέσα από την ανάγνωση και ανάλυση ενός πλήθους έργων, η ένωση των οποίων συγκροτεί μια ολοκληρωμένη εικόνα.

Στην προσπάθεια αυτή το πρώτο μέρος φυσικά δεν απουσιάζει, αλλά είναι πάντα παρόν σαν οδηγός της σκέψης σε πολύπλοκες έννοιες, ανάμεσα σε κεφάλαια που αφορούν τον Χρόνο και την Φαντασία. Αυτό που επιδιώκεται εδώ είναι μια συγκεντρωμένη και ταυτοχρόνως συγκεντρωτική ανάλυση των δύο εννοιών, καθώς και η διερευνητική ανάλυσή τους σε άλλα πεδία όπως η ψυχανάλυση και η φυσική μέσα από τα κενά και τα αναπάντητα ερωτήματα που αφήνει στο πέρασμα της ανάλυσής του ο Καστοριάδης.

Αυτό που μένει να δούμε είναι μια, ελπίζω, εμπειριστατωμένη και διεξοδική ανάλυση των δύο αυτών εννοιών, οι οποίες θα μας ανοίξουν έναν νέο ορίζοντα για περισσότερα ερωτήματα στην έρευνα.

1) Χρόνος

Ένα από τα κυριότερα ζητήματα που διασχίζουν ολόκληρη την σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και συμπληρώνει με έναν ξεχωριστό τρόπο το έργο του κοινωνικού φαντασιακού και της άρθρωσής του σε ένα μάγμα που ξεκινάει από την ψυχή και φτάνει ως τον αυτόνομο κόσμο, είναι η έννοια του χρόνου. Ο χρόνος για τον Καστοριάδη έχει τόσο κεντρική όσο και καθοριστική σημασία για την εξέλιξη της κοινωνίας μέσα στο ιστορικό συνεχές, δίνοντας την εντύπωση ότι ο χρόνος είναι πανταχού παρών με διαφορετικούς τρόπους και μορφές. Στην πραγματικότητα, το ανά χείρας κεφάλαιο αποτελεί με έναν τρόπο ένα χρονικό ταξίδι στα θρύμματα του καστοριαδικού κόσμου, δίνοντας, ωστόσο, σε αυτό μια ερμηνεία πολύ πιο μακριά από την κανονική και καθημερινή ιδέα του χρόνου.

Πριν όμως ξεκινήσει ο σταθερός και εναργής περίπατος του χρόνου, οφείλει κανείς να αναφέρει, ότι η έννοια του χρόνου στον Καστοριάδη και η ανάλυση του, δεν τοποθετείται σε κάποιο συγκεκριμένο σημείο και σε κάποια συγκεκριμένη χρονολογική στιγμή του έργου του. Αυτό που κάνει δύσκολη την μελέτη του, είναι ότι η πληροφορίες που είναι χρήσιμες για την κατανόηση της έννοιας της χρονικότητας τόσο της ψυχής και του υποκειμένου, όσο και της κοινωνίας και του κόσμου, βρίσκονται διάχυτες στο έργο του Καστοριάδη, και δεν συγκροτούν μια ενοποιημένη εικόνα σε κάποιο συγκεκριμένο έργο. Αυτό, λοιπόν, που κατά πρώτο λόγο επιδιώκεται, είναι να συγκροτηθεί καταρχάς το πλήθος της πληροφορίας του χρόνου που είναι δυνατόν να συγκεντρωθεί, και μετέπειτα να προχωρήσει το υλικό αυτό σε κριτικές αναλύσεις και επεκτάσεις. Αυτό σημαίνει, ότι η εργασία αυτή είναι πολυσύνθετη μέσα στα έργα του Καστοριάδη, πράγμα που επιδιώκει την σαφή ανασκαφή ζητημάτων που αφορούν το προς μελέτη θέμα. Η ανασκαφή, βέβαια, δεν είναι μια διαδικασία που σταματάει στην απλή εντόπιση της έννοιας του χρόνου μέσα στον λαβύρινθο του Καστοριάδη, αλλά και η προσπάθεια ανακάλυψης των επιρροών του μέσα από την σχέση του με τον χρόνο. Έτσι, ο Καστοριάδης, όντας λάτρης της Αρχαίας Ελλάδας, δεν θα μπορούσε να μείνει ανεπηρέαστος από τον Αριστοτέλη, στα ζητήματα του χρόνου και της φαντασίας.

Ξεκινώντας το χρονικό του ταξίδι ο Καστοριάδης από τον Αριστοτέλη, έρχεται αντιμέτωπος με την έννοια του χρόνου στο έργο του αρχαίου φιλοσόφου ως την κύρια πηγή προέλευσης της έννοιας του χρόνου. Η αρχέγονη, δηλαδή, παρουσία της

χρονικότητας εμφανίζεται για τον Καστοριάδη καταρχάς στον Αριστοτέλη, θέτοντας ως κοινό σημείο αφετηρίας την έννοια της ψυχή (Σχισμένος, 2024). Αντλώντας από τα *Φυσικά*, ο Αριστοτέλης αναφέρεται στον χρόνο σαν μια συνθήκη που αφορά την τρέχουσα πραγματικότητα, η οποία είναι πανταχού παρούσα και βρίσκεται μέσα στον κόσμο, προωθώντας την αλλαγή, σαν μια συνθήκη που υπάρχει αντικειμενικά και η οποία δεν έρχεται σε επαφή ούτε όμως αφορά το ίδιο το άτομο²⁹ (Schismenos, 2017). Η αλλαγή αυτή, συνεπάγεται μια συνθήκη αντικειμενικής κίνησης μέσα στον κόσμο, εννοώντας ότι η χρονικότητα δεν λαμβάνει αντικειμενικά σταθερά χαρακτηριστικά, αλλά έχει μια εξελικτική πορεία που της επιτρέπει να κινείται μέσα στον χρόνο (Ricoeur, 1985), χωρίς όμως αυτό να προϋποθέτει ότι οι έννοιες της κινητικότητας και της χρονικότητας ταυτίζονται. Η αλλαγή φέρει την κίνηση των πραγμάτων του κόσμου, ενώ την ίδια στιγμή τα πράγματα αυτά τοποθετούνται σε ένα χρονικό πλαίσιο. Η συνθήκη όμως αυτή ύπαρξης του πράγματος που αλλάζει μέσα στον χρόνο, δεν ταυτίζει τον χρόνο αυτό με την συνεπαγόμενη αλλαγή του (Ricoeur, 1985).

Βέβαια, ο Καστοριάδης δεν αναζητά μόνο την αντικειμενική επιρροή του χρόνου ως κίνηση, αλλά τον αφορά και η υποκειμενική σχέση με τον χρόνο, την οποία αντλεί κατά κύριο λόγο από τον Αυγουστίνο. Κατά τον τελευταίο, ο χρόνος δεν αποτελεί μονάχα μια αντικειμενική κίνηση του κόσμου που βοηθάει στην αλλαγή του μέσα στον χρόνο, αλλά έχει και υποκειμενική επιρροή, η οποία κυρίως σχετίζεται με τον χρόνο ως βιωμένη εμπειρία του ατόμου. Αυτό σημαίνει ότι, για τον Αυγουστίνο, ο χρόνος φαντάζει σαν μια καθαρά υποκειμενική συνθήκη, η οποία αφορά την εμπειρία του ατόμου σε σχέση με το βίωμα του χρόνου στην ζωή του, δίνοντας του έτσι την δυνατότητα να λαμβάνει διαφορετικές οπτικές θέασης ανά το άτομο και να επιτρέπει την πολλαπλότητα της ύπαρξής του (Schismenos, 2017). Η πολλαπλότητα αυτή σχετίζεται με τις μεγάλες και μικρές χρονικές διάρκειες και αναφορές στην έκτασή τους και παίρνουν μέρος στην βιωμένη εμπειρία του υποκειμένου μέσα στον χρόνο³⁰ (Ricoeur, 1985).

Παρόλη την επιρροή του Καστοριάδη από τον Αυγουστίνο και τον Αριστοτέλη στην διάκριση του χρόνου σε υποκειμενικό και αντικειμενικό, ο πρώτος αντλεί κατά

²⁹ Θα μπορούσε να πει κανείς ότι ο χρόνος βρίσκεται σε ένα επέκεινα πολύ μακριά από το άτομο. Είναι μια διαφορετική σφαίρα, και η σφαίρα αυτή δεν έρχεται σε επαφή με τον άνθρωπο.

³⁰ Ο χρόνος ανάγεται σε μια βιωμένη εμπειρία, η οποία, ανά άτομο, μπορεί να φέρει πολλές και διαφορετικές μεταφράσεις, όπως και οπτικές.

κύριο λόγο από τον Ιμμάνουελ Καντ και τον Μάρτιν Χάιντεγκερ στο συνολικό τους έργο. Ο Καντ θεωρεί τον χρόνο ως μια a priori μορφή, η οποία προϋπάρχει και η οποία είναι πανταχού παρούσα χωρίς να επηρεάζει ή να μεταβάλλει τις συνθήκες ύπαρξης. Η συνθήκη αυτή είναι προϋπόθεση, η ύπαρξη της οποίας επιτρέπει την εμφάνιση άλλων συνθηκών, χρησιμοποιώντας ως βάση της τον προϋπάρχοντα χρόνο. Αυτό σημαίνει, ότι ο χρόνος αποτελεί μια μορφή βάση ενός συγκεντρωτικού οικοδομήματος, το οποίο έχει ως a priori έδρα του τον ίδιο τον χρόνο (Ricoeur, 1985).

Ωστόσο, η μεγαλύτερη επιρροή που ασκήθηκε στον Καστοριάδη ήταν από τον Μάρτιν Χάιντεγκερ, από τον οποίον άντλησε την συνάντηση του χρόνου με τον Είναι, επιδιώκοντας μια ριζοσπαστικοποίηση της σκέψης του (Σχισμένος, 2024)(Adams, 2011). Για τον Χάιντεγκερ, ο χρόνος βρίσκεται μακριά από το πεδίο της κίνησης και σχετίζεται περισσότερο με την έννοια της τωρινής³¹ συνθήκης ως συνθήκη ύπαρξης (Ricoeur, 1985), η οποία αποτελεί το βασικό θεμέλιο της ύπαρξης του Εδωνά- Είναι³² (Χάιντεγκερ, 2017). Με αυτόν τον τρόπο, θεμέλιο της χρονικότητας είναι η καθημερινότητα του Είναι που βρίσκεται εδώ, η οποία βοηθάει το Είναι να υπολογίζει τον χρόνο και να το οδηγεί στην κοινοτυπία και την παραδοσιακότητα με την οποία αντιμετωπίζεται ο χρόνος σήμερα (Χάιντεγκερ, 2017). Έτσι, η έννοια του χρόνου στον Χάιντεγκερ μπορεί να πάρει μια πλειάδα μορφών, δηλαδή διάφορες μορφές χρονίσης που αφορούν την χρονίση του τώρα ως χρονίση της καθημερινότητας μέσα από το στάδιο της μέριμνας (Χάιντεγκερ, 2017). Η χρονικότητα, όμως, αυτή δεν παίρνει μια οντολογική μορφή και δεν ανασυγκροτεί το είναι της σε ον, αλλά αντίθετα το μοναδικό που μπορεί να κάνει είναι να χρονίζει το ον μέσα από την δυνατότητά του να πάρει πολλαπλές μορφές μέσα από πολλαπλούς τρόπους στον χρόνο και στο Είναι (Χάιντεγκερ, 2017). Έτσι, το Εδωνά- Είναι, το οποίο βρίσκεται μέσα στον κόσμο που τον διατρέχει ο χρόνος, ανάγεται σε ένα μέσα- στον- κόσμο- είναι, το οποίο μέσα του φέρει 3 χρονικά πλαίσια: το είναι ως τώρα, το είναι-παρελθοντικώς και το είναι-μελλοντικώς, τα οποία συνδέονται μέσα από την έννοια της εφημερότητας (Ricoeur, 1985). Μόνο αν το Είναι στο εσωτερικό του φέρει αυτό, μπορεί να θεωρεί τον εαυτό του μέσα στον χρόνο (Heidegger, 2023). Άρα, το Είναι είναι ο χρόνος, αφού το εδωνά- είναι είναι χρονικό, δηλώνοντας ότι μέσα στον κόσμο του ο χρόνος είναι μια συνθήκη

³¹ Με έναν τρόπο πρόκειται για μια ακολουθία από «τώρα» (Ricoeur, 1985).

³² Το εδωνά- είναι μεταφράζεται στον Χάιντεγκερ σαν Dasein, όπου αποτελεί την γερμανική μετάφραση του όρου.

που υπάρχει σαν πλαίσιο εξέλιξης των συμβάντων και της μεταβολής τους (Heidegger, 2023). Αυτό σημαίνει, ότι το Είναι και ο χρόνος δεν είναι ταυτόσημες έννοιες, αλλά διακριτές, και, συνεπώς, το είναι δεν είναι ο χρόνος και ο τελευταίος δεν είναι το είναι, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι ο χρόνος δεν είναι πάντα υπαρκτός και αυθύπαρκτος (Σχισμένος, 2024). Ο διαχωρισμός του Χάιντεγκερ μεταξύ του είναι και του χρόνου αποτελεί το σημείο διάκρισης του Καστοριάδη για την έννοια του χρόνου. Ο τελευταίος, αναγνωρίζοντας την ετερογένεια και την πολλαπλότητα του φαινομένου, εισάγει μια νέα άποψη για τον χρόνο, στον οποίο το Είναι είναι αναπόσπαστο μέρος αυτής της διαδρομής (Σχισμένος, 2024).

Αναγνωρίζοντας τις επιρροές που δέχθηκε ο Καστοριάδης στον δρόμο συγκρότησης της έννοιας του χρόνου στο έργο του, ήρθε η στιγμή να στραφεί κανείς στον ίδιο και την νοηματοδότηση της έννοιας του χρόνου. Η διαδρομή αυτή απαρτίζεται τόσο από μέρη και επιρροές που δέχθηκε όσο και από στοιχεία του προσωπικού του έργου, όπως η εμφάνιση του Άλλου, η ετερογένεια, η δημιουργία, ο ιδιόκοσμος και η αυτονομία, τα οποία αναφέρθηκαν πρωτύτερα με σκοπό η πορεία προς την κατανόηση του καστοριαδικού χρόνου να είναι σαφέστερη και ομαλότερη. Αφήνοντας αυτά και επιδιώκοντας να αγγίξει κάποια άλλα, ο Καστοριάδης ξεκινάει το δύσβατο μονοπάτι μιας δεδομένης και άυλης έννοιας, όπως αυτή του χρόνου.

Κατά τον Καστοριάδη, ο οποίος αντλεί από το *Είναι και Χρόνος* του Χάιντεγκερ και ταυτοχρόνως διαφοροποιείται, υποστηρίζει ότι η έννοια του Είναι³³, με όλα εκείνα τα πράγματα τα οποία ως Είναι μπορεί να ενσαρκώνει, είναι ο ίδιος ο χρόνος. Αυτό σημαίνει ότι το Είναι δεν υπάρχει σε έναν αόριστο χρόνο, αλλά ενσαρκώνει τον χρόνο του, ο ίδιος ο εαυτός του Είναι είναι ταυτοχρόνως και χρόνος και συνυπάρχουν σε μια σχέση ταύτισης (Καστοριάδης, 2007α)(Schismenos, 2017). Αυτό σημαίνει με έναν τρόπο, ότι το Είναι σε οποιαδήποτε θέση και μορφή του, ενσαρκώνει την μορφή του χρόνου του εαυτού του και δεν μπορεί ο χρόνος να νοηθεί μακριά από το Είναι του (Καστοριάδης, 2020α). Με αυτόν τον τρόπο, το Είναι γίνεται αναπόσπαστο μέρος της χρονικότητας, ενώ η χρονικότητα έχει μέσα της στοιχεία του Είναι, τα οποία συνδυαστικά δεν προκαθορίζουν απαραίτητως ως μια πανομοιότυπη χρονικότητα, κάθε χρονικότητα του Είναι, αλλά αναδύονται σε διαφορετικές συνθέσεις και

³³ Όπως υποστηρίχθηκε και παραπάνω, η έννοια του Είναι είναι ικανή να φέρει μέσα της ένα πλήθος στοιχείων ανάλογο με εκείνο του κόσμου. Αυτό σημαίνει ότι Είναι είναι πιθανό να είναι τα πάντα γύρω μας.

τροπικότητες, η ύπαρξη των οποίων οδηγεί σε διαφοροποιήσεις της αναλογίας της σχέσης χρόνου και Είναι (Ρικέρ & Καστοριάδης, 2018). Κάνοντας, βέβαια, κανείς το Είναι περισσότερο συγκεκριμένο, θα ερχόταν αντιμέτωπος με την έννοια της ψυχής και, συνεπώς, με την έννοια του υποκειμένου, το οποίο, δεδομένου ότι εμπίπτει στην έννοια του Είναι, γίνεται αντιληπτό ότι είναι επίσης χρονικό (Σχισμένος, 2014). Δεδομένου αυτού, το υποκείμενο ανάγεται σε μέρος του χρόνου, δηλαδή ως μια σύγκλιση του παρόντος, του παρελθόντος και του μέλλοντος του εαυτού του. Η ψυχή, λοιπόν, κατακλύζεται από την έννοια του χρόνου, βοηθώντας την βαθμιαία να βγει από τον κόσμο της και να εισβάλλει στον κόσμο των Άλλων, μια ανατροπή που θα έρθει μέσα από την συνειδητοποίηση του χρόνου σε προσωπικό και συλλογικό επίπεδο (Castoriadis, 1993).

Ο χρόνος, όμως, δεν είναι απλώς υπαρκτός σε μια συνθήκη υποκειμενικότητας και σε μια συνθήκη όπου η ψυχή του υποκειμένου επιδιώκει να εκκοινωνιστεί, εννοώντας ότι δεν είναι ένα άμετοχο πiónι στον χώρο των ατομικών και κοινωνικών κόσμου. Ο ρόλος του χρόνου είναι ενεργός, σηματοδοτώντας την απαρχή της δημιουργίας του κοινωνικού (Καστοριάδης, 2007α), δηλαδή της δημιουργίας μορφών και προτύπων τα οποία παίρνουν την μορφή του καλουπιού για λόγους μίμησης (Καστοριάδης, 1981). Με αυτόν τον τρόπο, το υποκείμενο δημιουργεί τον δικό του προσωπικό χρόνο και ασκεί την πράξη της δημιουργίας για τον εαυτό του, η πρακτική όμως αυτή είναι αδύνατο να μείνει εγκλωβισμένη στα πλαίσια του εαυτού, αλλά μαζί με τον εκκοινωνισμό του ατόμου, ξεκινάει να υπάρχει και ο εκκοινωνισμός του χρόνου, ως προσπάθεια δημιουργίας ενός κοινού θεσμικού χρόνου, ο οποίος εισβάλλει στην κοινωνία και ταυτόχρονα αναπαράγεται και υπάρχει από εκείνη (Καστοριάδης, 1981). Η δημιουργία αυτή ως ικανότητα του χρόνου συνεπάγεται την καταστροφή του κόσμου της ψυχής και του ατομικού χρόνου, ως χρόνου στο εσωτερικό της ψυχής και του κόσμου της, ανάγοντας τον χρόνο σε μια ταυτόχρονη αντίστροφη κίνηση μεταξύ δημιουργίας και καταστροφής. Ο χρόνος επιδιώκει, δηλαδή, την καταστροφή της ψυχής σαν κόσμος και την ένταξη της ψυχής σε ένα κοινωνικό σύνολο, δηλαδή μια ταυτόχρονη δημιουργία ενός κοινωνικού χρόνου, χρόνου εκκοινωνισμένου, ικανού να εντάξει το άτομο στο σύνολο (Σχισμένος, 2024). Ο χρόνος, συνεπώς, της δημιουργίας είναι η ετερότητα της σχέση αυτής και της σχέσης κόσμου και υποκειμένου, δηλαδή της σχέσης καταστροφής και δημιουργίας (Σχισμένος, 2024) μέσα από την εμφάνιση του έτερου Άλλου, ως ανάδυση της ανάγκης μιας νέας δημιουργίας, δηλαδή μιας νέας

χρονικότητας, μιας αυτοδημιουργίας του ίδιου του όντος, δηλαδή του χρόνο καθαυτού (Adams, 2011). Μέσω της δημιουργίας αυτής, εμφανίζεται μια πλειάδα νέων μορφών και νέων καθορισμών μέσα από διαφορές και ετερότητες, και, άρα, διαφορετικών κόσμων και ιδιοκόσμων (Adams, 2011). Η σχέση αυτή του όντος με τον κόσμο του, τα άλλα όντα και, συνεπώς, τους άλλους κόσμους οδηγεί στην γέννηση του ίδιου του χρόνου (Μερλώ- Ποντύ, 2016) μέσα από την υποκειμενικότητα του χρόνου, δηλαδή του ιδιόχρονου του υποκειμένου.

Η έννοια του ιδιοχρόνου είναι κεντρική για την κατανόηση του χρόνου μέσα στον ιδιόκοσμο και από τον ιδιόκοσμο στον κόσμο, τόσο για την έννοια του ίδιου του χρόνου, όσο και για την δημιουργία του χρόνου στον ιδιόχρονο και τον κόσμο χρονικά. Μιλώντας κανείς για τον ιδιόχρονο στον ιδιόκοσμο, μπορεί να κατανοήσει ότι κάθε ενική ψυχή, κάθε όν σαν ατομικότητα, το οποίο παράγει τον κόσμο του ανάγοντας τον εαυτό σου σε κεντρική παρουσία του κόσμου του και πηγή κάθε δημιουργίας, είναι ικανό να δημιουργήσει και να παράγει τον χρόνο ο οποίος ανταποκρίνεται στην κίνηση και το εσωτερικό του κόσμου του. Αυτό συνεπάγεται ότι κάθε ενική ψυχή φέρει και μια διαφορετική χρονικότητα, η οποία υποδηλώνει ότι η έννοια του χρόνου σε ένα γενικό πλαίσιο, είναι πολυμορφική και φέρει μέσα της διαφορετικές χρονικότητες. Ο διαχωρισμός αυτός ανάμεσα στους διαφορετικούς ιδιοχρόνους, συνεπάγεται και την διαφορά ανάμεσα στον ιδιόχρονο και τον κοσμικό χρόνο (Καστοριάδης, 2019)(Σχισμένος, 2024), δηλαδή μια διαίρεση μεταξύ υποκειμενικού χρόνου και χρόνου του κόσμου³⁴, υποδηλώνοντας ότι η ψυχή είναι ικανή να παράγει τις δικές της ποιότητες και τρόπους του χρόνου και συνεπώς της ροής του χρόνου μέσα στον ίδιο τον ιδιόκοσμο (Καστοριάδης, 2020α). Ο χρόνος, λοιπόν, δεν είναι παρά μια κίνηση της δημιουργίας από τον ιδιόχρονο της ψυχής στον ιδιόχρονο της κοινωνίας και, άρα, τον ιδιόχρονο του κόσμου (Σχισμένος, 2024). Ο χρόνος της ψυχής, ως ιδιόχρονος του ιδιόκοσμου επιτρέπει μια πρωταρχική και βαθμιαία αναγνώριση του κοινωνικού και του σχεδόν αντικειμενικού χρόνου, δηλαδή την μετάβαση από το άτομο στην κοινωνία και από τον ιδιόχρονο στον χρόνο.

³⁴ Ο χρόνος του κόσμου δεν είναι αντικειμενικός χρόνος. Υπενθυμίζουμε ότι για τον Καστοριάδη ο κόσμος είναι αποτέλεσμα του κύκλου της δημιουργίας και, άρα, ο χρόνος του μπορεί να μεταβάλλεται από κόσμο σε κόσμο.

Σε αυτό το σημείο, μιλώντας κανείς για τον ιδιόκοσμο και τον ιδιόχρονο οφείλει να αναφέρει την ιδιάζουσα συνθήκη που φέρει ο χρόνος στον Καστοριάδη³⁵. Κατά τον Καστοριάδη, ο χρόνος δεν συνεπάγεται τον χώρο, εννοώντας ότι ο χρόνος δεν φέρει χωροποιητικά χαρακτηριστικά (Papadimitropoulos, 2015). Συνεπώς, όταν αναφέρεται κανείς στον χρόνο της ψυχής, δεν αναφέρεται κατά τον Καστοριάδη, σε κάποιον συγκεκριμένο χώρο μέσα στον οποίο αρθρώνεται ο χρόνος αυτός. Συγκεκριμένα, η έννοια του χώρου συμβάλλει στην κατανόηση του χρόνου σε διαφορετικές κοινωνίες, οι οποίες διαθέτουν διαφορετικά χωρικά χαρακτηριστικά, αλλά ενώ η κατανόηση αυτή είναι υπαρκτή από την πλευρά του Καστοριάδη, κυρίως στην κατανόηση των διαφορετικών φαντασιακών τόσο της εκάστοτε κοινωνίας όσο και του χρόνου της, ο ίδιος φαίνεται να μην επικεντρώνεται στον χώρο με την ίδια ενάργεια, όπως με εκείνη του χρόνου (Adams, 2011)(Papadimitropoulos, 2015).

Με αυτόν τον τρόπο, και καθώς η ψυχή εκκοινωνίζεται αφήνοντας πίσω τον ιδιόκοσμο και τον ιδιόχρονό της, εισβάλλει σε έναν νέο κόσμο, αυτόν της κοινωνίας με τον δικό της κοινωνικό χρόνο, συγκροτώντας τελικά δύο ταυτόχρονες χρονικότητες, μια κοινωνική και μια υποκειμενική, ενώ την ίδια στιγμή συναντάει και τον *χρόνο ως τέτοιο* (Καστοριάδης, 2020α)(Σχισμένος, 2024). Μιλώντας για υποκειμενικό χρόνο, μπορεί κανείς να αναφέρεται τόσο στον χρόνο της ψυχής και του ιδιόκοσμού της, όσο και στον χρόνο του υποκειμένου μετά τον εκκοινωνισμό του σαν προσωπικό πλαίσιο. Ο υποκειμενικός χρόνος, ως χρόνος του υποκειμένου εντός και εκτός του ιδιοκόσμου του, γίνεται αντιληπτός μέσα από την έννοια της ετερότητας που συναντά ο χρόνος αυτός μεταξύ του εαυτού του και των άλλων υποκειμενικών χρόνων, και μεταξύ των χρόνων αυτών και της κοινωνίας. Η ύπαρξη του σε αυτή την σχέση χρόνων συνεπάγεται την αλλοίωση του χαρακτήρα του από έτερους καθορισμούς, δηλαδή τους καθορισμούς της κοινωνίας και των άλλων υποκειμένων, επιτρέποντας την εισβολή τους στο φάσμα της αλλοίωσης του εαυτού και της ανάδυσης του άλλου σε ένα πλαίσιο κοινωνικής διαμόρφωσης (Καστοριάδης, 1981)(Adams, 2011). Η ετερότητα του υποκειμενικού χρόνου επιτρέπει την ανάδυση νέων μορφών και, συνεπώς, νέων υποκειμενικών ιδιοκόσμων, στην προσπάθεια εξόδου από το υποκείμενο και ένταξης του υποκειμένου στον κόσμο της κοινωνίας μέσα από την δράση της αυτό-αλλοίωσης (Tompson, 1982) και αυτό-δημιουργίας (Καστοριάδης, 1981)(Σχισμένος, 2024). Αυτό

³⁵ Αυτή είναι μια από τις κύριες εναντιώσεις μεταξύ Καστοριάδη και Χάιντεγκερ. Για τον τελευταίο, ο χρόνος έχει χωρικά χαρακτηριστικά.

σημαίνει, ότι η αυτό-αλλοίωση του υποκειμενικού χρόνου δίνει ταυτοχρόνως χώρο στην δημιουργία, μια δημιουργία τόσο των άλλων υποκειμένων όσο και της κοινωνίας. Η ετερότητα, άρα, αποτελεί πεδίο δράσης του ατόμου ως πλαίσιο αποκοπής του εαυτού από τον ιδιόκοσμο και εισόδου σε έναν συλλογικό ιδιόκοσμο, όπου ο χρόνος αποτελεί κοινό παρονομαστή όλων των μελών (Σχισμένος, 2024). Ο εαυτός, λοιπόν, πάλετε μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού χρόνου, δηλαδή χρόνου του εαυτού (Adams, 2011) και χρόνου του Άλλου (Σχισμένος, 2024)(Papadimitropoulos, 2015).

Ως επακόλουθο, το υποκείμενο εισχωρεί στην κοινωνία και εντάσσεται στον κοινωνικό του χρόνο εισάγοντάς το στον δημόσιο χρόνο της συνύπαρξης (Σχισμένος, 2024). Η κοινωνία, ως μια μορφή του Είναι, είναι ικανή να δημιουργεί τον εαυτό της, και, συνεπώς, και τον χρόνο της, να δημιουργεί δηλαδή την συνεπακόλουθη ύπαρξή της, εντάσσοντας μέσα της τα εκκοινωνισμένα υποκείμενα. Η δημιουργία αυτή, επιτρέπει στην κοινωνία να αναπτύξει τον χρόνο της ως κοινωνικό ή δημόσιο χρόνο, έναν χρόνο δηλαδή που διαπερνάει όλα τα άτομα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο συνύπαρξης. Αυτό σημαίνει ότι σχεδόν κάθε άτομο σε ένα δημόσιο πλαίσιο αντιλαμβάνεται τον χρόνο με έναν σχεδόν ίδιο τρόπο, αναγνωρίζοντας μόνο μικρές αλλαγές στην άρθρωσή του, διότι διακατέχεται από ένα πλήθος ημερολογιακών όρων που του επιτρέπουν μια κοινή αντιμετώπιση ετών, μηνών και ημερών (Καστοριάδης, 2020α). Η στιβάδωση αυτή, επιτρέπει την συναίνεση του ατόμου σε έναν κοινό χρόνο. Η συναίνεση αυτή ποικίλει ανά κοινωνία σε μια διαφορετική χρονική στιβάδωση, ανάλογα με το πλαίσιο που η κάθε κοινωνία επιτρέπει την συναίνεση στον χρόνο (Καστοριάδης, 1981)(Σχισμένος, 2024).

Έτσι, ο κοινωνικός ιδιόχρονος είναι ο νοητός χώρος όπου οι σημασίες του ίδιου του χρόνου είναι δημιουργημένες και εμφανίζονται *ex nihilo*, παράγονται δηλαδή αυτόνομα από την ίδια την ανάδυσή τους. Η παραγωγή αυτή του χρόνου, δεν διαδραματίζεται σε ένα ελεγχόμενο πλαίσιο. Μπορεί μεν να είναι μια δημιουργία *ex nihilo*, όμως τα αποτελέσματα της δημιουργίας δεν είναι προδιαγεγραμμένα. Αυτό σημαίνει, ότι η δημιουργία μπορεί να φέρει ανεπιθύμητα αποτελέσματα, η ύπαρξη όμως των οποίων δεν φέρει κάποια αντίδραση εναντίον τους. Η επεξεργασία των δεδομένων αυτών γίνεται απεριόριστα και αέναα, με σκοπό να διατηρείται η σημασία του χρόνου εντός της κοινωνία στην ακεραιότητά της. Η ύπαρξη και διατήρηση του χρόνου σε ακέραιο δεδομένο επιτρέπει την πανταχού επιστροφή του χρόνου στον εαυτό του και, άρα, της κοινωνίας στον εαυτό της, επιτρέποντας έτσι έναν αυτό-αναφορικό

κύκλο συντήρησης του ιδιόχρονου και ιδιόκοσμού της (Σχισμένος, 2024). Ο οργανωτικός κύκλος συντήρησης του κοινωνικού ιδιόχρονου συμπεριλαμβάνει μέσα του εκτός του ίδιου του του εαυτού, έναν ψυχικό χρόνο και έναν διακοινωνικό χρόνο, που τέμνει τις κοινωνίες στο πλήθος τους εγκάρσια, αφήνοντας χώρο στην ιστορία και στο παρελθόν να λάβουν θέση στην κοινωνία (Σχισμένος, 2024). Στην ουσία πρόκειται για έναν ιδιόχρονο συμπερίληψης των ιδιοχρόνων, δηλαδή την ένωση του συνειδητού με το ασυνείδητο (Papadimitropoulos, 2015).

Η εμφάνιση των σημασιών στον χρόνο του κοινωνικού οδηγούν σε μια φαντασιακή θέσμιση του κοινωνικού χρόνου, δηλαδή στην ανάδειξη σημασιών που προέρχονται από την κοινωνική φαντασία με σκοπό την συγκρότησή της (Σχισμένος, 2024). Αυτό σημαίνει, ότι ο χρόνος και τα όριά του αποτελούν φαντασιακά δημιουργήματα της κοινωνίας, τα οποία έχουν σκοπό να μεταβιβαστούν στο άτομο με σκοπό την ένταξή του στο κοινωνικό σύνολο. Για αυτόν τον λόγο, ο παράγοντας του χρόνου αποτελεί ακρογωνιαία συνθήκη συνύπαρξης των κοινωνικών ατόμων, χωρίς όμως η συναίνεση σε αυτή τη φαντασία να αποτελεί αιτία εγκατάλειψης του ριζικού φαντασιακού του ιδιοκόσμου. Έτσι, λοιπόν, ο χρόνος της κοινωνίας αποτελεί μια *ex nihilo* δημιουργία, η οποία προέρχεται καθαρά από την ίδια και υπάρχει για σκοπούς διατήρησης της κοινωνίας και των ατόμων της, δημιουργώντας μια συναινετική συνθήκη σε μια έννοια του χρόνου που μόλις αναδύθηκε (Καστοριάδης, 2020α). Βέβαια, για χάρη της σωστής λειτουργίας της ουσίας του κοινωνικού, ο κοινωνικός χρόνος παρουσιάζει ταυτίσεις με τον φυσικό χρόνο (Adams, 2011), δηλαδή τον χρόνο της φύσης που κινείται πέρα από το φαντασιακό του ανθρώπου, παρουσιάζοντας συνολιστικά- ταυτιστικά χαρακτηριστικά, χωρίς όμως να παρουσιάζει πλήρη ταύτιση με την φύση (Καστοριάδης, 2020α). Με αυτόν τον τρόπο, ο κοινωνικός χρόνος είναι ένας συνολιστικός- ταυτιστικός χρόνος, ενώ ο τελευταίος δεν φέρει πάντα κοινωνικά χαρακτηριστικά. Ο ταυτιστικός χρόνος της κοινωνίας είναι κυρίως ο χρόνος του παρόντος, ο χρόνος που αφορά το τώρα, μια σειρά γεγονότων, δηλαδή πολλαπλά παρόντα τα οποία βρίσκονται σε σχέση επανάληψης τόσο έντονη που οδηγεί στην δυνατότητα απαρίθμησης των γεγονότων, τα οποία συγκροτούν το κοινωνικό σε φαντασιακά κοινωνικά όρια, δηλαδή περιόδους (Καστοριάδης, 1981).

Αντλώντας ο Καστοριάδης από την *Φαινομενολογία της Αντίληψης* του Μερλώ-Ποντύ (2016), συμφωνεί με τον τελευταίο στο γεγονός ότι ο χρόνος δεν είναι μια γραμμική κίνηση και το παρόν που βιώνεται τώρα δεν είναι ένα αποτέλεσμα που

προέρχεται από το παρελθόν και έχει ως επακόλουθό του το μέλλον. Αντίθετα, πρόκειται για την αυτό-δημιουργία του χρόνου. Συνεπώς, ο χρόνος, τόσο του Καστοριάδη όσο και του Μερλώ-Ποντύ, δημιουργεί τον εαυτό του σε κάθε στιβάδα, είτε αυτή είναι παροντική, είτε μελλοντική, είτε παρελθοντική. Ο χρόνος είναι μέρος του δημιουργικού πλαισίου της κοινωνίας και μέσω της φαντασίας, παράγει τον εαυτό της στις τρεις χρονικές στιβάδες, μέσα στον οποίο το άτομο τοποθετείται. Πρόκειται για μια ιδιόμορφη πολλαπλότητα την οποία υιοθετεί και διευρύνει ο Καστοριάδης (Μερλώ-Ποντύ, 2016).

Από τα παραπάνω γίνεται σαφές ότι, για τον Καστοριάδη, ο χρόνος δεν είναι παρά μια φαντασιακή κοινωνική θέσμιση (Καστοριάδης, 2020α)(Adams, 2011). Πρόκειται ουσιαστικά, για την συγκρότηση και θέσμιση μιας χρονικής νόρμας, η οποία κάνει τον χρόνο να υπάρχει μέσα στην κοινωνία και η οποία επιτρέπει στα άτομα να συναινούν σε αυτόν υιοθετώντας τα χαρακτηριστικά της κοινωνικής αυτής νόρμας. Μοιάζει, δηλαδή, με μια μορφή κανόνα, στην οποία καλείται το άτομο να ταυτιστεί. Η χρονικότητα, λοιπόν, είναι καταρχάς θεσμιζούσα αρχή για την κοινωνία, ένα απαραίτητο συστατικό χρονοποίησης του όλου, σε έτη, μήνες και ημέρες, με έναν τρόπο που κάνει εκείνη τον χρόνο να υπάρχει όπως επιθυμεί η ίδια. Η ύπαρξη του φαντασιακού αυτού κάνει την κοινωνία να υπάρχει στον χρόνο, ενώ την ίδια στιγμή επιτρέπει σε κάθε κοινωνία να διαθέτει ευελιξία στην δική της θέσμιση του χρόνου, επιτρέποντας την πολλαπλότητα των διαφορετικών θεσμών, φαντασιακών και, άρα, χρονικοτήτων (Καστοριάδης, 1981) (Ricoeur, 1988) (Schismenos, 2017)(Μερλώ-Ποντύ, 2016).

Από την παραπάνω ανάλυση προκύπτει ότι, ο χρόνος στον Καστοριάδη παρουσιάζει πολλαπλά επίπεδα. Αφενός, συναντάει κανείς τον υποκειμενικό χρόνο, τον χρόνο της ψυχής, ο οποίος δημιουργείται από το ίδιο το υποκείμενο, ενώ σταδιακά μεταβαίνει από την ψυχή στην κοινωνία λαμβάνοντας αυτόνομη υπόσταση. Από εκεί εισέρχεται σε ένα δεύτερο επίπεδο, αυτό της κοινωνίας, το οποίο συγκροτεί μια δική του χρονικότητα μέσα από την δημιουργία. Εκεί, το παρόν, το παρελθόν και το μέλλον αποκτούν μια δική τους χρονική τοποθέτηση και διάρκεια, ανάλογα με το πλαίσιο της κοινωνίας στο οποίο βρίσκονται (Καστοριάδης, 2007β). Αυτό σημαίνει, ότι κάθε κοινωνία συνθέτει διαφορετικά επίπεδα χρονικότητας και η σύνθεση αυτή είναι πιο ευάλωτη στην αλλαγή. Αφετέρου, μέσα σε αυτή την χρονική διάκριση, έρχεται κανείς αντιμέτωπος με άλλες διαιρέσεις, όπως ο κοσμολογικός χρόνος (Καστοριάδης, 2020α).

Κατά αυτήν την έννοια του χρόνου, ο κόσμος φέρει μια δική του αυτόνομη χρονικότητα, δηλαδή η Άβυσσος και το Χάος είναι χώροι που ο χρόνος εδράζεται, αλλά δεδομένης της διάκρισής τους από την κοινωνία, ο χρόνος κινείται και αρθρώνεται με διαφορετικό τρόπο (Καστοριάδης, 2020α). Ταυτοχρόνως, με τον ψυχικό χρόνο και το κοινωνικό χρόνο, υπάρχει και ο βιωμένος χρόνος του υποκειμένου, δηλαδή την σχέση του ατόμου με τον χρόνο στον δημόσιο βίο και την καθημερινότητα του ατόμου ως εμπειρία της κοινωνίας (Καστοριάδης, 2020α). Το βίωμα αυτό του χρόνου, επιτρέπει και την ανάδυση μιας υπερκείμενης χρονικότητας, η οποία δεν σχετίζεται με το άτομο, βρίσκεται εκτός και πέραν αυτού και της κοινωνίας, σε ένα νέο επίπεδο του κόσμου, ακόμα και στην χαώδη του ύπαρξη (Καστοριάδης, 2020α).

Από τον βιωμένο στον υπερκείμενο χρόνο και τις πολλαπλές διαστρωματώσεις του, γίνεται αντιληπτό ότι η έννοια του χρόνου στον Καστοριάδη δεν είναι μια γραμμική διαδοχή γεγονότων και χρονικοτήτων, αλλά αντίθετα πρόκειται για ταυτόχρονη συνύπαρξη όλων των χρονικοτήτων, που φέρει στοιχεία ασυμμετρίας στην άρθρωσή της (Σχισμένος, 2024). Αυτό σημαίνει ότι, με βεβαιότητα, ο κοινωνικός χρόνος λαμβάνει ένα πολύ μεγάλο μέρος της έννοιας του χρόνου λόγω του εκκοινωνισμού του ατόμου στον μεγαλύτερο μέρος του ιδιωτικού και δημόσιου βίου του, ενώ αντίθετα ο ψυχικό χρόνος σαν μέρος του ιδιοκόσμου κρατάει όσο και ο αρχικός εαυτός του υποκειμένου και ο υπερκείμενος χρόνος βρίσκεται προς το παρόν τουλάχιστον πολύ μακριά του (Καστοριάδης, 1981). Η συνύπαρξη των χρονικοτήτων παίρνει την μορφή μιας ιδιάζουσας διάταξης και όχι την σχέση διαδοχής από την μια χρονική οντότητα στην άλλη (Curtis, 1991). Σχηματικά και μόνο, το άτομο μπορεί να διατηρεί τον ιδιοκόσμο του, ενώ ταυτοχρόνως συνυπάρχει μέσα σε έναν κοινωνικό-κοσμικό χρόνο, επιτρέποντάς του όχι την διαδοχή, άρα και τον αποχωρισμό της μιας χρονικότητας για την ένταξη σε μια άλλη χρονικότητα, αλλά την ταυτόχρονη διάταξή τους (Καστοριάδης, 1981).

Η διάταξη αυτή του χρόνου σε μια σχέση μη διαδοχής, αλλά ταυτόχρονης συνύπαρξης χρονικοτήτων, μπορεί να οδηγήσει τον χρόνο σε μια εικόνα μάγματος, αφού το ίδιο το μάγμα αποτελεί μια μορφή συνύπαρξης με ασύμμετρα χαρακτηριστικά χωρίς αρχή και τέλος στην μαγματική του ύπαρξη (Καστοριάδης, 2019). Ο χρόνος, λοιπόν, σαν γενική εικόνα, φαντάζει με εκείνη του μάγματος, μιας ταυτόχρονης παρουσίας κάθε χρονικότητας σε ένα κοινό πλαίσιο, εκείνου δηλαδή του μάγματος, μιας ύπαρξης με πολλαπλές στρωματώσεις και ξεχωριστούς ιδιοκόσμους, το σύνολο

των οποίων εισχωρεί στον χώρο του μάγματος του χρόνου. Συνεπώς, μπορεί με βάσει το μάγμα οι χρόνοι να συνυπάρχουν, αλλά διατηρούν τον εαυτό τους και δεν εισχωρούν η μια χρονικότητα στο πλαίσιο της άλλης (Σχισμένος, 2024). Αυτό επιτρέπει στον άνθρωπο να κατανοήσει ότι στο σύμπαν του Καστοριάδη, δεν υπάρχει ένας γενικός χρόνος, μέσα στον οποίο συνυπάρχουν διάφορες χρονικότητες³⁶ και άρα δεν υπάρχει μια γενική έννοια του χρόνου, παρά μόνο παραγωγικές δημιουργίες του εαυτού, της κοινωνίας και του κόσμου τους. Με αυτόν τον τρόπο, και δεδομένης της δημιουργίας του χρόνου, δεν υπάρχει ουσιαστικός και αληθινός χρόνος στον κόσμο του Καστοριάδη (Καστοριάδης, 1981). Ο χρόνος αποτελεί μόνο δημιουργία και έξω από το πλαίσιο της δημιουργίας δεν υπάρχει τίποτα και, συνεπώς, δεν υπάρχει και κάποια χρονικότητα. Δεν υπάρχει, δηλαδή, κάποια πρωτογενής και πρωταρχική αναφορά στον χρόνο, σε αυτό που ο χρόνος είναι πριν το άτομο, την κοινωνία και τον κόσμο. Όλα εδώ συμβαίνουν ταυτόχρονα και οι ιδιόχρονοι κινούνται με τον ίδιο τρόπο στο μάγμα του χρόνου, διατηρώντας την αυτονομία τους και την ετερογένεια τους. Έτσι, οι διαφορετικοί χρόνοι υπάρχουν στον χρόνο, αλλά ο χρόνος από μόνος του δεν υπάρχει ποτέ, υπάρχει μόνο μέσα από την δημιουργία του.

Αυτό που μένει κανείς να κοιτάξει ως εκκρεμότητα του χρόνου και της μαγματικής του μορφής στον Καστοριάδη, είναι το ζήτημα της ιστορίας ως ζήτημα χρονικότητας. Η ιστορία καθαυτή δεν απαρτίζεται από μια νομοτελειακή διαδοχή των γεγονότων του κόσμου, τα οποία προέρχονται αυτόνομα, αλλά αποτελούν επίσης μέρος της δημιουργίας του ατόμου μέσα στον χρόνο. Συνεπώς, η ιστορία ως σχέση γεγονότων, είναι σχέση δημιουργιών και μέρος της συνολικής δημιουργίας του ατόμου στον κόσμο και την κοινωνία του (Καστοριάδης, 2000). Στην ουσία, η θέσμιση του χρόνου είναι ουσιαστικά μια θέσμιση της ιστορίας, αφού η ίδια η ιστορία γίνεται και μπορεί να γίνει μέρος ενός κοινωνικού φαντασιακού, στο οποίο αποτελεί μέρος. Συνεπώς, η ιστορία κάθε κοινωνίας είναι ένας θεσμισμένος παράγοντας, ένα θεσμισμένο μέρος της κοινωνίας που ορίστηκε από ένα συλλογικό φαντασιακό και συνεχίζει να υπάρχει χάρη εκείνης (Σχισμένος, 2024). Με αυτόν τον τρόπο, και δεδομένης της δημιουργίας της ιστορίας στον χρόνο, η πρώτη γίνεται μέρος ενός χρονικού μάγματος, διατηρώντας βέβαια ανεξάρτητα χαρακτηριστικά από το σύνολο του χρόνου. Έτσι, γίνεται σαφές ότι η κάθε κοινωνία είναι ικανή μέσα από το

³⁶ Από τον ορισμό του Μάγματος.

φαντασικό να έχει όχι μόνο τον δικό της χρόνο, αλλά και την δική της ιστορία³⁷ (Schismenos, 2017), επιδιώκοντας μια διαφορετική μετάφραση των γεγονότων του παρελθόντος (Sarantoulías, 2019). Η ιστορία, λοιπόν, διαθέτει ένα ιδιαίτερο καθεστώς μέσα στον χρόνο αντανακλώντας την αλλαγή κάθε κοινωνίας μέσα του, την εξέλιξη της δημιουργίας και της υπενθύμισης του παρελθόντος της (Curtis, 1991).

Κλείνοντας αυτή την δύσβατη διαδρομή του χρόνου στον Καστοριάδη, μπορεί κανείς να αντιληφθεί ότι ο χρόνος είναι μια έννοια μαγματική και θρυμματισμένη. Είναι χωρισμένη σε κομμάτια, σε εαυτούς και επίπεδα, και αδυνατεί να συγκροτήσει μια ολότητα τέτοια, που να αγκαλιάζει μέσα της όλο τον κόσμο του καστοριαδικού σύμπαντος. Το μάγμα αυτό, που καθορίζει τόσο ουσιαστικά την ζωή του ανθρώπου, αποδίδοντάς του την ικανότητα μέτρησης και αντίληψης του χρόνου στην ζωή του, θα ήταν κενό και ανούσιο, αν δεν υπήρχε μια φαντασία ικανή να το θεσμίζει.

2) Φαντασία

Ο κόσμος του Καστοριάδη συγκροτείται στην βάση της φαντασίας, σε έναν νοητό χώρο δηλαδή, όπου το άτομο φαντάζεται και δημιουργεί τον κόσμο του μέσα από την φαντασία του. Για τον Καστοριάδη, ο χώρος αυτός είναι κεντρικός, και είναι τόσο ουσιαστικός για την μελέτη του που οποιαδήποτε δράση αναφέρει, οφείλει πρώτα να περάσει από τον πυρήνα του φαντασιακού, από έναν δηλαδή μαγματικό πυρήνα, μέσα από τον οποίο συγκροτείται η κοινωνία και ο χρόνος της. Έχοντας αυτό κατά νου, και προσπαθώντας πάντα να κρατάμε μια ανοιχτή οπτική στην σκέψη του Καστοριάδη, οφείλει κανείς να αντιμετωπίσει τον σύνθετο κόσμο της καστοριαδικής φαντασίας, από το άτομο ως τον κόσμο.

Ο Καστοριάδης, για να καταφέρει να προσεγγίσει το ζήτημα της φαντασίας ως βασικό μαγματικό εργαλείο της κοινωνική συγκρότησης, επιστρέφει στην αρχαιότητα

³⁷ Για να γίνει αυτό κατανοητό, μπορεί κανείς να φέρει στον νου του τα βιβλία ιστορίας, τα οποία μπορεί να φέρουν πολλές συγκλίσεις, αλλά μπορεί να φέρουν και πολλές διαφορές μεταξύ τους. Δεν υπάρχει συμφωνία σε μια συγκεκριμένη ιστορία, αλλά πλουραλισμός και ετερογένεια και αυτό συμβαίνει γιατί κάθε κοινωνία είναι ικανή να συνδράμει στην παραγωγή της ιστορίας με τους δικούς της όρους.

και προσεγγίζει τον Αριστοτέλη³⁸³⁹ (Καστοριάδης, 2007α). Για τον τελευταίο, η φαντασία σχετίζεται με την έννοια του φαίνεσθαι, δηλαδή με το κατά πόσο κάποιος ή κάτι μπορεί να πάρει ορατές μορφές μέσα στο φως, κάνοντας την φαντασία να συνδέεται άμεσα με την σχέση της ορατότητας, ή να διαφύγει του φωτός και, άρα, να βγει εκτός ορίων συμπερίληψης⁴⁰. Η φαντασία, λοιπόν, για τον Αριστοτέλη αφορά ένα νοητό κομμάτι του ανθρώπου, στο οποίο η οποιαδήποτε νοητική διεργασία όπως η σκέψη, συνεπάγεται, την ίδια στιγμή, τον ερχομό μιας αόρατης μορφής που έχει μπει στον χώρο του αόρατου, δηλαδή ένα φάντασμα. Απαραίτητη προϋπόθεση του ερχομού του φαντάσματος ως μέρος της φαντασίας είναι η αίσθηση, η οποία αποτελεί κινητήριο δύναμη της φαντασίας και εφαρμόζεται μόνο στα όντα εκείνα που διαθέτουν ως ικανότητά τους το να αισθάνονται, ανάγοντας την κίνηση αυτή σε κύριο ορισμό της φαντασίας ως δράσης μεταξύ αλήθειας και ψεύδους του φαντάσματος, το οποίο λειτουργεί σαν κύριος εκπρόσωπος της σκέψης και μπορεί η εμφάνισή του να είναι τόσο αφηρημένη, που μπορεί να είναι ασύμβατο όχι μόνο με τα υπόλοιπα αντικείμενα αλλά ακόμα και με τα στοιχεία τους, φέρνοντας στο τώρα ένα νέο αφηρημένο φάντασμα (Καστοριάδης, 2007α). Η κίνηση αυτή που περιγράφει ο Αριστοτέλης, υποβασιάζει κάθε σκέψη του ατόμου, κάνοντας την φαντασία πανταχού παρούσα. Η ικανότητα αυτή του ατόμου να φαντάζεται το αόρατο και να το τοποθετεί στο κέντρο μιας διαδικασίας κίνησης, είναι κεντρικό ζήτημα στον Καστοριάδη, ο οποίος υιοθετεί την ικανότητα αυτή και την ανάγει στο ριζικό φαντασιακό του ατόμου (Καστοριάδης, 2019)(Curtis, 1997).

Με αυτόν τον τρόπο, ο Καστοριάδης ξεκινάει να εξετάζει το φαντασιακό από την πιο απλή ενική μορφή, δηλαδή το άτομο και την ψυχή του, και ονομάζει την φαντασία που αντιστοιχεί στην ενική υπόσταση του όντος ως ριζική (Καστοριάδης, 1981). Η μορφή αυτή της φαντασίας που συναντάται στην ατομική ύπαρξη ξεκινάει

³⁸ Ο Αριστοτέλης είναι εκείνος που μίλησε πρώτος για την έννοια της φαντασίας (Curtis, 1997).

³⁹ Ο Καστοριάδης, όσον αφορά το ζήτημα της φαντασίας τουλάχιστον, δεν επηρεάστηκε μόνο από τον Αριστοτέλη, αλλά και από ένα σύνολο άλλων διανοητών όπως ο Ιμμάνουελ Καντ, ο Φίχτε, ο Φρόντ. Αναφορικά με τον Φρόντ, ο Καστοριάδης δέχεται και τις επιρροές του όσο αφορά την φαντασία και το ασυνείδητο. Για τον τελευταίο, η φαντασία είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το ασυνείδητο, το οποίο βασίζεται στην διερεύνηση των εσωτερικών διαστάσεων της ψυχή του ατόμου, των επιθυμιών του, αποτελώντας την βάση της ριζικής φαντασίας του ενικού όντος του Καστοριάδη. Η φαντασία του Φρόντ αποτελεί την είσοδο στην ψυχή του ατόμου μέσα από την σύνδεση αυτής με την συγκρότηση σημασιών (Καστοριάδης ΦΘΚ, 1981). Η αναφορά μας όσον αφορά την σχέση του Καστοριάδη με τον Φρόντ μένει φειδωλή και αυτό γιατί το πεδίο της ψυχανάλυσης είναι αρκετά δυσνόητο και η εργασία αυτή δεν φρονεί ότι μπορεί να εισχωρήσει σε αυτό το πλαίσιο.

⁴⁰ Το να μην είναι ορατός σημαίνει ότι για τον Αριστοτέλη, δεν μπορεί να καταταχθεί σε κάποιο είδος του κόσμου, κυρίως γιατί δεν υπάρχει για να γίνει αυτό.

από το ίδιο το σώμα και την ικανότητα του σώματος να αντιλαμβάνεται αισθήσεις και προθέσεις, η ύπαρξη των οποίων την οδηγεί στην δημιουργία (Καστοριάδης, 2019)(Curtis, 1997), ως κεντρικός παράγοντας του ανθρώπινου φαντασιακού. Αυτό σημαίνει ότι η συνάντηση μεταξύ αίσθησης και πρόθεσης συγκροτεί μια μορφή δημιουργίας και, άρα, η φαντασία φέρει μέσα της τον παράγοντα αυτόν. Συνεπώς, η φαντασία συνεπάγεται την δημιουργία μορφών, και συγκεκριμένα *ex nihilo* μορφών, δηλαδή μορφές οι οποίες προέρχονται από μηδενική βάση και δεν υπάρχει μια προϋπάρχουσα ύπαρξη για να αντλήσει η φαντασία από εκείνη και να συγκροτήσει μορφές (Καστοριάδης, 2019)(Sarantoulis, 2019)(Curtis, 1997). Πρόκειται για μια καθαρή αυτόνομη δράση, η οποία μένει ανεπηρέαστη από εξωτερικούς και υφιστάμενους παράγοντες, και κατευθύνεται στην συγκρότηση ενός Είναι, το οποίο όμως μπορεί να μην γίνει και ποτέ, παραμένοντας εντός του φάσματος ενός ριζικού φαντασιακού (Καστοριάδης, 2007α). Με αυτόν τον τρόπο, λοιπόν, η ριζική φαντασία παίρνει την μορφή της ικανότητας της δημιουργίας μορφών που δεν είναι εκεί, την δημιουργία εικόνων που δεν υπάρχουν, μέσα από νοητικές και σωματικές συνιστώσες (Καστοριάδης, 2020α).

Από την παραπάνω ανάλυση μπορεί κανείς να συναγάγει ότι, η ριζική φαντασία της ενικής ψυχής του ατόμου δεν είναι απλώς ένα αδρανές φαντασιακό που κατοικεί στα μυαλά των όντων ως εκκολλαπτόμενα άτομα της κοινωνίας, αλλά πρόκειται για ένα δημιουργικό φαντασιακό (Castoriadis, 1993)⁴¹, το οποίο έχει την ικανότητα να εδράζει νέες μορφές μέσα στο πλαίσιο της απόλυτης ανυπαρξίας τους (Καστοριάδης, 1981)(Curtis, 1997). Η δημιουργία αυτή, η οποία ξεκινάει από το ατομικό φαντασιακό αλλά επεκτείνεται σε ένα συλλογικό φαντασιακό μέσα από την δράση του δημιουργικού, προωθεί την εμφάνιση, τόσο την νοητική όσο και την υλική, νέων μορφών, εικόνων, ειδών και σημασιών στο άτομο και τον κόσμο του, συγκροτώντας πάντα μοναδικά χαρακτηριστικά λόγω της *ex nihilo* δημιουργίας, αφού επεκτείνετε εκτός του υπάρχοντος «μοντέλου», δημιουργώντας τελικά μια αλλότρια εικόνα με το υπάρχον (Καστοριάδης, 1981). Έτσι, μέσα στον κόσμο του δημιουργικού φαντασιακού, τα μη όντα του μυαλού αρχίζουν σταδιακά και δειλά να αποκτούν υπόσταση στον κόσμο, μέσα από τεχνικές και αναπαραστάσεις σε εικόνα. Πρόκειται, συνεπώς, για μια δυναμική διαδικασία εμφάνισης και συγκρότησης νέων μορφών, που

⁴¹ Σε αυτό το κείμενο του Castoriadis (1993), ο όρος του δημιουργικού φαντασιακού, μπορεί να μεταφραστεί και ως φαντασιακή δημιουργία.

ξεκινάει από το μυαλό και βαθμιαία εισχωρεί στην κοινωνία και τον κόσμο, λαμβάνοντας, όμως, εκκοινωνισμένα χαρακτηριστικά και διατηρώντας μια σχετική ανεξαρτησία από τον δημιουργό, δηλαδή την ανθρώπινη φαντασία (Σχισμένος, 2024). Με αυτόν τον τρόπο, συναντάει κανείς νέα είδη τα οποία ξεκινούν από το μυαλό και λαμβάνουν χώρα στον προσωπικό κόσμο του ατόμου, μέσα από μια διαδικασία αναπαράστασης των μορφών στο ανθρώπινο σύμπαν.

Η έννοια της αναπαράστασης είναι κεντρική στον Καστοριάδη και συνδέεται άμεσα με το ψυχαναλυτικό του υπόβαθρο, στην σχέση της με το ασυνείδητο. Για τον Καστοριάδη, η *ex nihilo* αναπαραστατική δημιουργία των μορφών του ατόμου, είναι μια διεργασία που έχει ως κέντρο της το ασυνείδητο, ως έναν χώρο ροής αναπαραστάσεων. Στην ουσία, το ασυνείδητο είναι το μέρος όπου συγκροτούνται πρώτη φορά οι μορφές, για να πάρουν σταδιακά την μορφή της παράστασης. Βέβαια, οι μορφές αυτές δεν είναι αποκομμένες αυτόνομες εμπειρίες, αλλά διαθέτουν μια ροή, η οποία είναι διαδοχική και με τον τρόπο τους οδηγούν τις αναπαραστάσεις σε μια μορφή ροής της γέννησης. Με αυτόν τον τρόπο, το ασυνείδητο αρχίζει να αποκτά μορφή και υπαρκτή θέση στον κόσμο του άτομου, περνώντας από την ανυπαρξία του μυαλού στην ύπαρξή του στον κόσμο, μπαίνοντας στον κόσμο της «*ψυχικής πραγματικότητας*»⁴² (Καστοριάδης, 1981), στην οποία μοναδικός σταθερός και αμετάβλητος παράγοντας στην αλλαγή παραμένει η ψυχή, ενώ γύρω της συγκροτείται μια μεταβλητότητα ροών που συνεχώς αλλάζει τον κόσμο με μια απόλυτη ανεξαρτησία του καθαρά καινούργιου που δεν υποτάσσεται σε οτιδήποτε προϋπάρχον (Σχισμένος, 2024). Οι παραστάσεις αυτές υποδηλώνουν με έναν τρόπο μια προσπάθεια του ασυνειδήτου να κυριαρχήσει στον κόσμο του ατόμου μέσα από τις *ex nihilo* αναπαραστατικές ροές των μορφές (Ross, 2018)(Dews,)(Adams, 2011), οι οποίες εν τέλει συγκροτούν το άτομο και τον κόσμο του, προωθώντας μια απελευθέρωση από τους όρους σκέψης δημιουργώντας τελικά έναν χώρο όπου τα αντιφατικά στοιχεία του μυαλού εμφανίζονται και συνυπάρχουν αρμονικά και αυθόρμητα (Σχισμένος, 2024). Στην ουσία πρόκειται για μια ελεύθερη διαδικασία στην οποία η ροή των παραστάσεων που προέρχεται από το ασυνείδητο κάνει την εμφάνιση της με μηδενικούς

⁴² Η «*ψυχική πραγματικότητα*» είναι ένας όρος που υιοθετεί ο Καστοριάδης από τον Φρόιντ, για να δείξει την υλοποίηση του ψυχικού και, δηλαδή του ριζικού φαντασιακού, στον κόσμο. Η αναπαράσταση του ατόμου είναι η υλοποιημένη μορφή μιας φροϊδικής ψυχικής πραγματικότητας.

περιορισμούς, με σκοπό να συγκροτήσει έναν κόσμο και να θέσει νέους όρους στην αναδημιουργία του ατόμου σε κοινωνικό ον.

Ακολουθώντας μια ροή δημιουργίας που προέρχεται από το ασυνείδητο και εξωτερικεύοντας μορφές που προέχονται από την ψυχή, το άτομο είναι ικανό να συγκροτήσει τον ιδióκοσμό του σε ένα φαντασιακό επίπεδο, ανάγοντάς τον σε μια μορφή εφήμερης πραγματικότητας (Καστοριάδης, 2019). Πρόκειται ουσιαστικά για έναν κόσμο που έχει συγκροτήσει το ίδιο το άτομο για χάρη του εαυτού του και έχει εφήμερα θεσμίσει, και αυτό διότι βαθμιαία ο κόσμος του ατόμου θα εγκαταλειφθεί για να εισαχθεί το άτομο στην κοινωνία. Συνεπώς, ο ιδióκοσμος αποτελεί μια καθαρά φαντασιακή δημιουργία του ασυνείδητου χώρου το ατόμου, η οποία όμως για αυτό αξιώνει χαρακτηριστικά πραγματικότητας. Το ριζικό φαντασιακό, λοιπόν, είναι ικανό να θεσμίζει έναν κόσμο για τον εαυτό του, και είναι ακόμα πιο ικανό να ανάγει τον κόσμο αυτό που έφτιαξε εκ του μηδενός σε μια απόλυτη αλήθεια για τον εαυτό του (Καστοριάδης, 2019)(Καστοριάδης, 2020β). Με αυτόν τον τρόπο, δημιουργούνται φαντασιακές σημασίες που αποδίδουν νόημα στον ιδióκοσμο του ατόμου και του επιτρέπουν να κατανοεί τον κόσμο του σαν μοναδική και απόλυτη πραγματικότητα (Καστοριάδης & Ρικέρ, 2018)(Fotaki, 2015), η οποία φέρει τις δικές του χωροχρονικές συγκροτήσεις στην βάση της δημιουργίας της ψυχής νοηματοδοτώντας έναν ιδióκοσμο γεμάτο σημασίες.

Η πορεία του ατόμου από τον ιδióκοσμο σε ένα συλλογικό και ανώνυμο φαντασιακό, αρχίζει από την δράση του εκκοινωνισμού και από την σταδιακή ένταξη του ατόμου σε μια κοινωνία, η οποία εισάγει μια νέα φαντασιακή σκέψη σε έναν νέο φαντασιακό επίπεδο. Συνεπώς, η φαντασία δεν είναι μόνο μια λειτουργία του ατόμου, αλλά και μιας συνολικής κοινωνίας, μέσα από την οποία η ίδια αποκτά νόημα, σύνδεση και λόγο ύπαρξης στον κόσμο, συγκροτώντας, έτσι, μια δική της πραγματικότητα και, άρα, ένα κοινωνικό φαντασιακό.

Μεταβαίνοντας, λοιπόν, από το άτομο στην κοινωνία, το ριζικό φαντασιακό της ενικής ψυχή του ατόμου η οποία συγκροτεί τον ιδióκοσμό της, ανάγεται σε ένα κοινωνικό φαντασιακό, η ύπαρξη του οποίου αποτελεί τον θεμελιακό παράγοντα της κοινωνίας, αφού χωρίς το κοινωνικό φαντασιακό δεν υπάρχει κοινή βάση ένωσης των ατόμων μεταξύ τους και των ατόμων συνολικά με την κοινωνία στην δημιουργία του κοινωνικό-ιστορικού του κόσμου (Browne, 2005). Με αυτόν τον τρόπο, μπορεί να

μιλήσει κανείς και για μια συλλογική ριζική φαντασία (Καστοριάδης, 2020γ), η οποία βέβαια δεν μπορεί να ταυτιστεί με την ενικότητα της ψυχής, αφού προϊόν της δημιουργίας της ψυχής είναι εν τέλει το κοινωνικό. Συνεπώς, υπάρχουν κοινά σημεία μεταξύ των δύο φαντασιακών, αλλά στην πραγματικότητα το ένα φαντασιακό είναι αποτέλεσμα το άλλου⁴³ (Adams, 2012), ενώ την ίδια στιγμή οι δημιουργίες του κοινωνικού φαντασιακού έχουν ως αποτέλεσμά τους μια συνολική θέσμιση της κοινωνίας, πράγμα που το ριζικό φαντασιακό δεν φέρει την αντίστοιχη ολικότητα (Κανουλakos, 2006)(Tassis, 2011).

Όπως συμβαίνει και με το ριζικό φαντασιακό, το κοινωνικό φαντασιακό υπάρχει για να δημιουργεί *ex nihilo* μορφές και εικόνες, οι οποίες δεν προϋπάρχουν στο σύνολο, αλλά δημιουργούνται από τους ανθρώπους του συνόλου εκ του μηδενός μέσα από το δικό τους φαντασιακό, το οποίο οδηγεί αργότερο το ανώνυμο σύνολο της κοινωνίας στην συναίνεσή του σε αυτές τις κοινές μορφές που μόλις συγκροτήθηκαν (Καστοριάδης, 2019)(Καστοριάδης, 1981). Οι μορφές αυτές, μέσα από την ανώνυμη και συλλογική συναίνεση, αποκτούν την θέση του θεσμού, την θέση δηλαδή στην οποία δεν χωράει επερώτηση για τις οντότητες αυτές με έναν τρόπο που η ύπαρξή τους δεν είναι ποτέ και με κανέναν τρόπο αμφισβητήσιμη, παίρνοντας την θέση της σταθεράς μέσα στην κοινωνία, δηλαδή του νόμου⁴⁴ (Καστοριάδης, 2019). Με αυτόν τον τρόπο γίνεται αντιληπτό ότι το φαντασιακό είναι ο πυρήνας διαμόρφωσης των κοινωνικών θεσμών, οι οποίοι αποτελούν την ακρογωνιαία βάση της κοινωνικής ύπαρξης (Καστοριάδης, 2020γ). Η συνιστώσα αυτή είναι τόσο ουσιαστική αφού η απουσία της είναι ικανή να διαλύσει το κοινωνικό οικοδόμημα εξαιτίας της απουσίας βάσης που μπορεί να έχει. Για τον λόγο αυτό, η ύπαρξη των θεσμών οδηγεί στην συγκρότηση των κύριων σημασιών για την κοινωνία, δηλαδή φαντασιακές σημασίες η ύπαρξη των οποίων προσανατολίζει ολόκληρη την κοινωνική διαμόρφωση στην διαμόρφωση ενός κοινωνικού «ουσιώδους αισθήματος» με μη αμφισβητήσιμα χαρακτηριστικά (Σχισμένος, 2024)(Tompson, 1982).

Το αίσθηση της κοινωνικής συγκρότησης είναι προϊόν και αποτέλεσμα των σημασιών που η κοινωνία μεταδίδει στα άτομά της μέσω του θεσμού, δηλαδή

⁴³ Θα μπορούσε κανείς να πει ότι μοιάζουν με συγκοινωνούντα δοχεία. Απλώς, δεν υπάρχει απαραίτητων η απόλυτη ανάμειξη των δύο φαντασιακών. Και τα δύο φαντασιακά, διατηρούν ως έναν βαθμό την αυτονομία τους.

⁴⁴ Νόμος, όχι με την έννοια της νομοθετικής διαδικασίας, αλλά της σταθερότητας του αναμφισβήτητου, της σιγουριάς και της βεβαιότητας.

συγκροτητικών σημασιών που κρατούν την βάση της κοινωνίας σε ενότητα. Εκείνες, φυσικά, όπως και κάθε τι που υπάρχει στην καστοριαδική κοινωνία, είναι καθαρές δημιουργίες, οι οποίες προέρχονται από ένα συγκεκριμένο κοινωνικό ριζικό φαντασιακό μιας ενότητας ανθρώπων σε έναν συγκεκριμένο κοινωνικό χρόνο συνύπαρξης και παίρνουν την θέση του θεσμού στο σύνολο. Πρόκειται για κοινωνικές φαντασίες σημασίες (Καστοριάδης, 2007α)(Καστοριάδης, 2020γ)(Καστοριάδης, 2000), οι οποίες προέρχονται από μέρος του ριζικού φαντασιακού των ατόμων μετά τον εκκοινωνισμό τους με σκοπό να εισαχθούν σε μια διαδικασία θέσμισης, ενώ την ίδια στιγμή σαν συλλογικότητα αφομοιώνει μέσω της γλώσσας τις ήδη υπάρχουσες θεσμισμένες σημασίες, οι οποίες συγκροτήθηκαν πριν την δική τους είσοδο στην κοινωνία (Καστοριάδης, 2019)(Καστοριάδης, 2020γ)(Καστοριάδης, 1981). Με αυτόν τον τρόπο, το κοινωνικό φαντασιακό ανάγεται στην απόλυτη και μοναδική πραγματικότητα που γνωρίζει το άτομο και την θεωρεί αληθινή, μην γνωρίζοντας τι και αν υπάρχει κάτι μετά από εκείνη. Βέβαια, όπως έγινε αντιληπτό και σε προηγούμενα κεφάλαια, η κοινωνία δεν είναι ενική και φυσικά δεν είναι μια και μοναδική, αλλά αντίθετα υπάρχουν και εμφανίζονται πολλαπλά κοινωνικά φαντασιακά σχήματα με πολυάριθμους θεσμούς και χιλιάδες σημασίες που διαφέρουν σε περιεχόμενο και ποιότητα, σε βίωμα και σε χρόνο. Δεδομένου αυτού, κανείς δεν μπορεί να μιλάει για ένα κοινό και πανανθρώπινο κοινωνικό φαντασιακό, για μια μοναδική και παγκόσμια κοινωνία ή για έναν ενικό θεσμό. Οι φαντασιακές σημασίες της κοινωνίας, και γενικότερα των κοινωνιών είναι αναρίθμητες και είναι τόσες πολλές που η ανάλυση τους ξεκινάει από τα βάθη της γνώσης που έχει η ανθρωπότητα για την ιστορία μέχρι και σήμερα, αποδεικνύοντας την εγκυρότητα της πολλαπλότητας του κοινωνικού φαντασιακού (Καστοριάδης, 1981)(Castoriadis, 1993)(Curtis, 1997).

Η εικόνα αυτή των άπειρων και ταυτόχρονων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών θυμίζει την εικόνα του μάγματος του Καστοριάδη. Και εδώ μπορεί κανείς να διακρίνει μια ταυτόχρονη πολλαπλότητα, δηλαδή πολλαπλά κοινωνικά φαντασιακά με τις κοινωνίες τους, οι οποίες μπορεί να συνυπάρχουν σε έναν γενικότερο χρόνο και χώρο που ονομάζεται κοινωνία, αλλά η συνύπαρξή τους δεν αποτελεί μορφή συνόλου (Καστοριάδης, 2019)(Καστοριάδης, 1981). Την ίδια στιγμή, η εμφάνιση κοινωνικών φαντασιακών σημασιών στο πλαίσιο μιας κοινωνίας, δεν συνεπάγεται ότι η εν λόγω κοινωνία αποτελεί ένα σύνολο σημασιών. Οι σημασίες μπορούν να συνυπάρχουν, η ένωση τους όμως στην αιγίδα ενός συγκεκριμένου κοινωνικού κόσμου ή μιας

ευρύτερης έννοιας της κοινωνίας, παραμένει αμφισβητήσιμη. Συνεπώς, η κοινωνία δεν είναι σύνολο, τείνει να γίνει σύνολο αλλά με βεβαιότητα δεν είναι και δεν θα γίνει ποτέ. Αυτό συμβαίνει γιατί η έννοια του μάγματος είναι ακριβώς αυτή η τάση συνόλισης, χωρίς όμως το αποτέλεσμα του συνόλου. Είναι μια δυναμική κίνηση στην οποία το αποτέλεσμα επέρχεται, ο ερχομός του οποίου είναι επίσης αμφισβητήσιμος. Για τον λόγο αυτό, η κοινωνία δεν είναι σύνολο αλλά προσπαθεί να γίνει, είναι αντίθετα ένα μάγμα φαντασιακών σημασιών που συνυπάρχουν για χάρη της με σκοπό να την κρατούν συγκροτημένη, αλλά όχι σφιχτά και ασφυκτικά κλεισμένη. Η κοινωνία είναι ανοιχτή και το μάγμα συνεχώς αλλάζει γιατί το φαντασιακό της κοινωνίας μεταβάλλεται όπως και ο χρόνος του μαζί με τους ανθρώπους της.

Συνοψίζοντας, στον κόσμο των κοινωνιών του Κορνήλιου Καστοριάδη συναντάει κανείς ποικίλες μορφές του φαντασιακού ως βάση της κοινωνικής συγκρότησης, ενώ την ίδια στιγμή συναντάει ανά τον κόσμο διαφορετικές κοινωνικές χρονικότητες λόγω της μεταβολής του φαντασιακού μέσα στις κοινωνίες. Για τον λόγο αυτό, αλλιώς αντιλαμβάνεται τον χρόνο ο δυτικός πολιτισμός και αλλιώς μια κοινωνία στα βάθη του Αμαζονίου. Ο χρόνος είναι πολλαπλός, όπως και το φαντασιακό, και, συνεπώς, είναι αντιστοίχως πολλαπλή και η πραγματικότητα ανά κοινωνία. Αυτό που μένει ανεξερεύνητο είναι αν έξω από το κοινωνικό φαντασιακό υπάρχει το όντως πραγματικό.

3) Παρόν και Ψευδοκόσμος

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης, χωρίς αμφιβολία, αφήνει πολλά και αναπάντητα ερωτήματα στο έργο του, πράγμα που είναι φυσικό αν αναλογιστεί κανείς την προσπάθεια συμπερίληψης ζητημάτων που ξεκινούν από την ψυχή και την ψυχανάλυση και καταλήγουν στην αυτονομία και την συγκρότηση της κοινωνίας. Η προσπάθεια αυτή αφήνει κενά στην λογική ροή του συλλογισμού του και αυτό είναι λογικό, όμως τι γίνεται στο τώρα σε έναν φαντασιακό κόσμο;

Όπως αναφέρθηκε και προηγουμένως, ο χρόνος και η φαντασία είναι έννοιες αλληλένδετες σε κάθε επίπεδο ύπαρξης του όντος, δημιουργώντας ένα μάγμα χρονικό και φαντασιακό επιτρέποντας την άρθρωση και την μεταπήδηση από το ένα επίπεδο στο άλλο, δηλαδή από την ψυχή στον κόσμο. Λαμβάνοντας υπόψιν ότι ο χρόνος είναι

μια δημιουργία του ατόμου με την οποία ορίζει τον εαυτό του προσωπικά, κοινωνικά και κοσμικά, ο χρόνος δεν μπορεί να είναι τίποτε άλλο από ένα κατασκευάσμα του ατόμου για χάρη του κόσμου του. Αντιστοίχως, η φαντασία, από την ριζική της μορφή έως και το κοινωνικό φαντασιακό, είναι μια δημιουργία μορφών, θεσμών και σημασιών, που επιτρέπει στην κοινωνία να υπάρξει. Αυτό σημαίνει ότι κάθε τι που υπάρχει στον κόσμο, είναι αποτέλεσμα του φαντασιακού, δηλαδή ένα προϊόν ενός συγκεκριμένου χρόνου και μιας συγκεκριμένης φαντασίας, η συνάντηση των οποίων οδηγεί στην εμφάνιση του παρόντος σε έναν ψευδοκόσμο⁴⁵, δηλαδή έναν κόσμο στον οποίο η ρεαλιστική πραγματικότητα που κρύβεται πίσω από τις διαυγάσεις, απλώς δεν υπάρχει.

Αυτό συμβαίνει γιατί στον κόσμο του Καστοριάδη, εμφανίζεται μια πολλαπλή υλοποίηση. Αυτό σημαίνει ότι είναι εφικτό την ίδια χρονική στιγμή να εμφανίζονται νέες φαντασιακές μορφές, και, άρα, νέες κοινωνίες και, άρα, νέοι κόσμοι, υποδηλώνοντας ότι η ταυτόχρονη αυτή ανάδυση πολλαπλών στοιχείων του κόσμου, αποτρέπει την σύγκλιση σε έναν και μοναδικό κόσμο, σε ένα φαντασιακό και, συνεπώς, σε μια αλήθεια (Καστοριάδης, 2007α). Στην πραγματικότητα, η σύγχυση αυτή που προκαλείται σε σχέση με την αυθεντικότητα του κόσμου, δημιουργεί και μια αντίστοιχη σύγχυση σε σχέση με την αυθεντικότητα του χρόνου και της φαντασίας. Αυτό που μπορεί, ωστόσο, να ειπωθεί με σιγουριά είναι ότι για κάθε κοινωνία, ο εαυτός της ανάγεται σε πραγματικότητα και αυτό γιατί αντίθετα θα αμφισβητούνταν η ίδια της η ύπαρξη. Έτσι, λοιπόν, κάθε κοινωνία αναγνωρίζει για την εαυτό της μια πραγματικότητα και αυτή είναι η δική της μέσα από την συλλογική εμπειρία (Καστοριάδης, 2019)(Καστοριάδης, 2020α) και την αφομοίωση των θεσμών (Καστοριάδης, 2020γ), συγκροτεί μια πραγματικότητα, η οποία προσφέρει νόημα στην ύπαρξη του ατόμου (Καστοριάδης, 2020γ).

Με αυτόν τον τρόπο, ο χρόνος δεν μπορεί να αναχθεί στην καθαρή έννοια του χρόνου (Καστοριάδης, 2020α), αφού πρόκειται για ένα καθαρά δημιουργικό κατασκευάσμα, μέσα από το οποίο έννοιες όπως το μέλλον, το παρελθόν και το παρόν ανάγονται σε ένα ιδιαίτερο καθεστώς, το οποίο διαφέρει ανά κοινωνία. Συνεπώς, κάθε κοινωνία ορίζει το παρόν της διαφορετικά, επιτρέποντας την δημιουργία ενός μάγματος

⁴⁵ Ο ψευδοκόσμος ουσιαστικά είναι αυτός που βασίζεται κυρίως στο φαντασιακό. Αυτό θα μπορούσε, κατά τον Καστοριάδη, να ισχύει για τα πάντα, δεδομένου του ότι όλα τα πράγματα στον κόσμο, είναι προϊόντα φαντασία, και συνεπώς ψευδή.

παρόντων, τα οποία ουσιαστικά αφορούν όλα τους ένα άχρονο ή υπερχρονικό τώρα. Πρόκειται ουσιαστικά για μια ιδιαίτερη συνθήκη στην οποία το παρόν είναι μέρος ενός χρονικού τώρα, αλλά την ίδια στιγμή δεν αποτελεί μέρος ενός γενικευμένου χρονικού καθεστώτος, το οποίο απαρτίζεται από μια σειρά από τώρα. Η μαγματική αυτή μορφή του τώρα δείχνει την ικανότητα του χρόνου να επεκτείνεται στο άπειρο (Σχισμένος, 2024), και μέσα στην απειρότητά του εμφανίζει ένα πλήθος ποιοτήτων που αφορούν την διάρκεια, την μορφή και την θέσμιση της ύπαρξης ενός από τα εκατοντάδες τώρα στις αντίστοιχες κοινωνίες δημιουργώντας την έννοια του εφήμερου (Tomppson, 1982)(Papadimitropoulos, 2015) Το μάγμα αυτό είναι αποτέλεσμα μιας ατομικής και συλλογικής φαντασιακής δημιουργίας, ενώ η αναγωγή του χρόνου σε παρόντα μέσα σε ένα κοινωνικό πλαίσιο, προέρχεται μετά από μια φαντασιακή συγκρότηση του τώρα. Αυτό, λοιπόν, που ισχύει εδώ είναι ότι η πραγματικότητα του χρόνου απλώς δεν υπάρχει, ενώ ως χρονική πραγματικότητα για κάθε κοινωνία μπορεί να οριστεί εκείνη που ορίζεται από την φαντασία της (Σχισμένος, 2024).

Από τα παραπάνω προκύπτει ότι ο φαντασία στην σκέψη του Καστοριάδη λαμβάνει μια κυρίαρχη θέση (Καστοριάδης, 1981), αφού όλα περνάνε μέσα από ένα φαντασιακό υπόβαθρο και ενδύονται στους θεσμούς και στις σημασίες που εμφυσώνται από την κοινωνία στο άτομο κατά τον εκκοινωνισμό του και της άφεσης του εγωισμού του για χάρη της κοινωνίας και της ευημερίας στα πλαίσια της συνύπαρξης. Αυτό το πέρασμα του ατόμου από την ύπαρξη στην συνύπαρξη που διαπερνάτε από το φαντασιακό, γίνεται με όρους ψευδούς ορθολογικότητας, υπονοώντας ότι η ορθολογικότητα προκύπτει ως προϊόν και αποτέλεσμα της φαντασίας, η οποία συγκροτεί και δημιουργεί τους θεσμούς του κοινωνικού. Οι τελευταίοι ανάγουν τον εαυτό τους στην μοναδική πραγματικότητα που εμφανίζεται στο άτομο, και μεταδίδονται σε αυτό με όρους ορθολογισμού και μοναδικής ορθής αλήθειας. Λαμβάνοντας αυτό υπόψιν, η ψευδής ορθολογικότητα είναι μέρος ενός μάγματος ορθολογισμού, εντός του οποίου κάθε στοιχείο ορθολογικότητας εκτός του κοινωνικού πλαισίου, αναγνωρίζει στο άλλο το ψεύδος του (Καστοριάδης, 1981). Η αλήθεια του ορθολογισμού μπορεί να έρθει μόνο εσωτερικά, εντός κοινωνίας, ενώ εκτός της δεν υπάρχει κριτήριο ορθολογισμού, ούτε κοινωνία για να αναδειχθεί. Ως επακόλουθο αυτού, κάθε κοινωνία και κάθε κόσμος απαρτίζεται από ψευδός ορθολογικά αντικείμενα, δηλαδή ψευδό- αντικείμενα, η συνύπαρξη των οποίων είναι ικανή να οδηγήσει σε έναν ψευδό-κόσμο, δηλαδή έναν αληθινά ορθολογικό κόσμο, με

μια καθαρά ορθολογική βάση. Χάρη στην φαντασία του κοινωνικού, η ορθολογικότητα δεν σπάει και δεν αναζητάει τον πραγματικό κόσμο και την πραγματική αλήθεια πέραν της κοινωνίας, την οποία το άτομο έχει αφομοιώσει (Καστοριάδης, 1981).

Έτσι, λοιπόν, ο ψευδό-ορθολογισμός καταφέρνει να συγκροτήσει το δικό του μάγμα εντός και έκτος της κοινωνίας που τον γέννησε και του επιτρέπει να δημιουργήσει έναν στενό κύκλο (Καστοριάδης, 2019)(Καστοριάδης, 2020γ), που απαγορεύει σε οποιαδήποτε άλλη μορφή ορθολογικότητας να κάνει την εμφάνιση της. Αυτό δεν συμβαίνει γιατί φοβάται μήπως η κοινωνία αναιρέσει τον εαυτό της, γιατί εξάλλου αυτό συμβαίνει για να μπορέσει να προχωρήσει στο χρονικό συνεχές (Καστοριάδης, 2000). Αυτό που στην πραγματικότητα φοβάται είναι η συνάντηση με το Χάος, που βρίσκεται σε ένα επέκεινα πέραν της κοινωνίας και το οποίο η ορθολογικότητα προσπαθεί να καλύψει, ανάγοντας την κοινωνία ως την μοναδική αυθεντία του ατόμου (Καστοριάδης, 2007α). Με αυτόν τον τρόπο, η ψευδό-ορθολογικότητα δημιουργεί έναν ψευδό-κόσμο για τον εαυτό της, και αυτό συμβαίνει έτσι ώστε το άτομο να μην έρθει ποτέ σε επαφή με τον κόσμο του πραγματικού Χάους, με την Άβυσσο και τα είδωλα.

Αφήνοντας πίσω ένα ψευδό-οικοδόμημα ενός ψευδό-κόσμου, κανείς δεν μπορεί τελικά να φανταστεί την σημασία του χρόνου σε ένα τέτοιο κόσμο. Ίσως η ύπαρξη του χρόνου να είναι ψευδής, να αποδεικνύεται με ψευδούς όρους, με μοναδικό σκοπό να υποστηρίξει έναν ψευδό-κόσμο που συνεχώς ανατρέπεται. Αν κάτι είναι σίγουρο είναι η ύπαρξή του, ωστόσο τα όρια της ύπαρξης του χρόνου μέσα σε έναν κόσμο και στην πολλαπλότητά του είναι προς το παρόν άγνωστα.

Γ Μέρος

Συμπεράσματα

Όλο αυτό το ταξίδι στα δύσβατα σταυροδρόμια της φιλοσοφικής σκέψης του Κορνήλιου Καστοριάδη, αφήνει πίσω του ένα πλήθος αναπάντητων ερωτημάτων, απόψεων και διαφορών, τα οποία χρήζουν συζήτησης. Βέβαια, η ανά χειράς εργασία δεν επιδιώκει να λύσει όλα αυτά τα ανοιχτά ζητήματα που αφήνει η σκέψη αυτή. Το μοναδικό που μπορεί να κάνει είναι να οδηγήσει τον αναγνώστη σε συμπεράσματα, η ύπαρξη των οποίων μας δείχνει τον δρόμο για τα αναπάντητα ερωτήματα. Για να γίνει, όμως, αυτό, πρέπει κανείς να γυρίσει πίσω στο μηδέν, δηλαδή την ψυχή.

Η ψυχή στον Καστοριάδη αποτελεί το πρώτο μόριο φαντασίας σε ένα τέτοιο κοσμοσύστημα. Από εκεί ξεκινάει όλη η φαντασιακή δημιουργία, δηλαδή από την ικανότητα του ατόμου να δημιουργεί *ex nihilo*, χωρίς να φέρει κάποια προϋπάρχουσα γνώση. Αυτό συμβαίνει, γιατί, με κάποιον τρόπο, το άτομο πρέπει να δημιουργήσει τον κόσμο του και όταν δεν υπάρχει τίποτα, μόνο η φαντασία μπορεί να βοηθήσει στο χτίσιμο αυτού του προσωπικού κόσμου τον οποίο ο χρόνος τον τέμνει οριζόντια και κινείται μαζί του. Βέβαια, τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά όσο ακούγονται, αφού πολλά ερωτήματα εμφανίζονται γύρω από την ανακάλυψη του ιδιόκοσμου. Ένα από αυτά είναι πως κάθε άτομο καταφέρνει να δημιουργήσει από το μηδέν τον ιδιόκοσμό του σαν αυτόνομο σύστημα, ο οποίος τυγχάνει να φέρει μια κοινή βάση με τους υπόλοιπους ιδιόκοσμούς που θα βοηθήσουν το άτομο να εκκοινωνιστεί. Η συνθήκη αυτή δεν μπορεί να είναι τυχαία, διότι δεν μπορεί τυχαία κάθε άτομο με μηδενική προϋπάρχουσα γνώση να φτιάχνει έναν πανομοιότυπο κώδικα και παρονομαστή, ο οποίος τυχαία οδηγεί στην περάτωση της κοινωνίας. Επιπλέον, δεδομένης της αυτονομίας της ριζικής φαντασίας, πώς είναι δυνατόν να υπάρχει ένα κοινό φαντασιακό της ριζικής φαντασίας που νομοτελειακά φέρει την ίδια κατεύθυνση προς το κοινωνικό. Το ζήτημα του χρόνου θα μπορούσε όντως να παράγει την αυτονομία του ιδιοχρόνου χωρίς αμφιβολία. Ο ιδιοχρόνος αφορά τον προσωπικό και ιδιωτικό χρόνο, ο οποίος αρθρώνεται με την δική του υπόσταση σε ένα κλειστό σύστημα που αφορά το άτομο. Η μόνη στιγμή που μπορεί αυτό να αλλοιωθεί είναι με την εμφάνιση της κοινωνίας και την ένταξη του ατόμου σε εκείνη.

Το άτομο, στην προσπάθεια του να αποσχιστεί από τον κόσμο, μπαίνει στην διαδικασία της ξένωσης, στην οποία το άτομο σταδιακά εκκοινωνίζεται για να γίνει μέρος του κοινωνικού συνόλου. Αυτό σημαίνει, ότι το άτομο εντάσσεται σε έναν κόσμο που υπάρχει ήδη και στον οποίο η δημιουργία του δεν είναι δικό του προϊόν. Συνεπώς, η συναίνεση ενός συλλογικού κόσμου συνεπάγεται ότι εξαιρουμένου του πρώτου ατόμου που εμφανίζεται στην κοινωνία και βοηθάει στην συγκρότησή του, όλα τα υπόλοιπα άτομα που εντάσσονται μετά στο σύνολο αυτό, απλώς συναινούν χωρίς να συμβάλλουν στην παραγωγή του. Στην πραγματικότητα, αυτό που συμβαίνει είναι ένας ετεροπροσδιορισμός ένταξης. Το άτομο εντάσσεται σε έναν κόσμο ετερόνομο, και η αυτονομία εντάσσεται σαν μέρος του κόσμου που επέρχεται, σαν πρόταγμα του κόσμου του ατόμου στον οποίο εντάσσεται. Με αυτόν τον τρόπο, δεν παίρνει μέρος ακριβώς στην δημιουργία της κοινωνίας, αλλά γίνεται μέρος της με την προοπτική να την αλλάξει, να μεταβάλλει δηλαδή το ήδη υπάρχον, αυτό που συνάντησε στην πρώτη του επαφή με την κοινωνία.

Αυτό μας οδηγεί σε μια άλλη διαπίστωση. Όσο ο χρόνος του κόσμου κυλά, το άτομο δεν δημιουργεί τον εαυτό του από το καθαρά μηδέν. Το μηδέν για το άτομο υπάρχει ελάχιστα, στα πρώτα χρόνια της ζωής του. Μόλις το άτομο αρχίζει να κατανοεί την μητέρα και τον οικογενειακό κύκλο, αρχίζει αυτομάτως να εκκοινωνίζεται. Ο πρότερος καθαρός εαυτός είναι κάτι που κρατάει ελάχιστα και συναντάται σε μια ασυνείδητη βάση. Συνεπώς, είναι αδύνατον να μην υπάρχει μια κοινή βάση στην δημιουργία του ατόμου, εφόσον η προσλαμβάνουσα που διαθέτει είναι αυτή του εκκοινωνισμένου ατόμου, δηλαδή μιας ετερότητας. Αυτό έχει ως συνέπεια να μην μιλάμε για ένα άτομο που βρίσκεται σε σχέση αυτονομίας με τον κόσμο και τον εαυτό του, αλλά σε μια σχέση διαρκούς επαφής με άλλα άτομα τα οποία *ex nihilo* εμφυσούν τα δικά τους χαρακτηριστικά, τα οποία υιοθετήθηκαν από άλλους σε έναν *ex nihilo* κόσμο. Οπότε, η απόφια δημιουργία του κόσμου είναι κάτι που χρονολογείτε πολύ πίσω στην ιστορία. Η εκ νέου δημιουργία είναι κάτι που δεν εμφανίζεται εδώ σήμερα, ή μάλλον όχι πια.

Αυτό το συμπέρασμα της κοινωνίας σαν ετερότητα που συνεχίζει μέσα στον χρόνο, μπορεί να συνεπάγεται μόνο ένα πράγμα και αυτό είναι ότι η ολότητα της κοινωνίας είναι ένα ζήτημα που χωλαίνει. Αυτό σημαίνει ότι, εμφανίζεται μια ιδιορρυθμία στην κοινωνία, όπου η ολότητα είναι απλώς δάνειο με ελάχιστες αλλαγές από γενιά σε γενιά και η κάθε γενιά μπορεί μόνο ελάχιστα να συμβάλει

στον χώρο της *ex nihilo* δημιουργίας. Αυτό το συμπέρασμα φυσικά δεν είναι απόλυτο, αν αναλογιστεί κανείς τις αλλαγές που έχουν επέλθει μέσα στην ιστορία κατά την οποία έχουν λάβει χώρα μεγάλες γεωπολιτικές αλλαγές, μεταβάλλοντας όχι μόνο το τοπίο αλλά και την αντίληψη του ατόμου για την κόσμο του. Συνεπώς, αν ο Καστοριάδης αναφέρεται σε αυτά τα γεγονότα σαν *ex nihilo* δημιουργίες, τότε η τοποθέτηση αυτή είναι μάλλον λογική.

Παρά την αμφισβήτηση αυτή που υπάρχει μέσα στον κόσμο της κοινωνίας, η ίδια αμφισβήτηση υπάρχει και εκτός της στον χώρο του Χάους. Κατά τον Καστοριάδη, ο όρος Χάος χρησιμοποιείται ταυτοχρόνως με τον όρο της Αβύσσου, ωστόσο, δεδομένου του ότι δεν αναφερόμαστε σε έναν ταυτιστικό όρο, αυτό σημαίνει ότι σίγουρα επέρχονται κάποιας διάκρισης, έστω και αμελητέας. Ίσως, η διάκριση αυτή να έχει ως βάση την έννοια του ορίου. Η Αβυσσος είναι ένας χώρος όπου πράγματι δεν υπάρχουν όρια, είναι ένα αχανές πλαίσιο, ένας αέναος κόσμος. Αντίθετα, η έννοια του Χάους δεν συνεπάγεται με κάποιον τρόπο ότι αυτός ο χώρος δεν φέρει όρια. Συνεπάγεται μεν την ακαταστασία του εσωτερικού και τον ανοργάνωτο παράγοντα, αλλά η ακαταστασία δεν σημαίνει ότι είναι εκτενής ή ότι δεν φέρει όρια. Αυτό σημαίνει ότι το Χάος και η Αβυσσος ως μέρος του κόσμου, πάλλονται μεταξύ της δημιουργίας που επέρχεται μέσα στην κοινωνία και της καταστροφής του εαυτού τους. Αυτό που μας είναι άγνωστο είναι ότι δεν υπάρχει κάποια απάντηση όσον αφορά το αν το Χάος είναι δημιουργημένο ή είναι αυτό που υπάρχει εκεί όπου η δημιουργία δεν έχει κάνει ακόμα την εμφάνισή της, και ταυτόχρονα δεν είναι σαφές αν πρόκειται για έναν ακαλλιέργητο χώρο που πρόκειται να εμφανίσει στοιχεία δημιουργίας. Τέλος, η έννοια της καταστροφής εδώ δεν είναι ακριβώς ακριβής και αυτό διότι δεν συνεπάγεται ότι ό,τι μπαίνει στον χώρο του Χάους, θα καταστραφεί νομοτελειακά, κυρίως γιατί δεν είδαμε την δράση της ίδιας της καταστροφής. Ίσως η καταστροφή να αφορά περισσότερο έναν χώρο χωρίς αξίες και κοινές σημασίες, στον οποίο αν γινόταν προσπάθεια να δομηθεί κάτι, όπως μια κοινωνία, θα καταστρεφόταν λόγω ελλείψεων Βέβαια, η παραπάνω ανάλυση γίνεται με εργαλείο την καθαρή ορθολογικότητα, ένα εργαλείο που για τον Καστοριάδη είναι αμφισβητήσιμο.

Στον Καστοριάδη οι χώροι αυτοί παίρνουν την μορφή του μάγματος σε ένα συνολικό πλαίσιο. Κάθε χώρος του Καστοριάδη παίρνει μια μαγματική μορφή είτε είναι κάθετη είτε οριζόντια. Με αυτό εννοούμε ότι οι ιδιόκοσμοι αποτελούν μάγμα

στο πλαίσιο του ιδιόκοσμου, οι κοινωνίες είναι επίσης μάγμα στο πλαίσιο της κοινωνίας και οι κόσμοι ακολουθούν μια αντίστοιχη πορεία. Αντίστοιχα, οριζόντια και μέσα στο εκάστοτε μάγμα, συναντάμε μαγματικούς υπό-χώρους, όπως το μάγμα των αξιών της εκάστοτε κοινωνίας, το μάγμα των φαντασιακών σημασιών της εκάστοτε κοινωνίας, ακόμα και το μάγμα του χρόνου. Συνεπώς, η μαγματική λογική καλύπτει όλο το έργο του Καστοριάδη, δείχνοντας ότι η εφαρμογή του ορισμού του μάγματος μπορεί να αποδοθεί σε πλείστα πλαίσια, ίσως ακόμα και στο Χάος, αν ήταν οργανωμένο μέρος του συνόλου, δημιουργώντας ερωτήματα για το αν ο Καστοριάδης μιλάει για ένα συνολικό μάγμα. Πρόκειται για ένα μαγματικό σταυροδρόμι, η βάση του οποίου παραμένει άγνωστη λόγω της μη διαδοχής και ιεράρχησης του εσωτερικού του συστήματος.

Ένα εξ αυτών των μαγμάτων είναι και ο χρόνος. Στην περίπτωση του τελευταίου, η ετερότητα είναι η κύρια δύναμη της ύπαρξής του. Ο Καστοριάδης αναγνωρίζει τόσους πολλούς χρόνους, γιατί αναγνωρίζει την διαφορετικότητά τους και την διαφορετική τους υπόσταση σε πλείστα μάγματα. Αυτό σημαίνει ότι άλλη θέση λαμβάνει ο χρόνος στον ιδιόκοσμο της ψυχής και άλλη σε αυτόν της κοινωνίας. Βέβαια, η συνθήκη αυτή του χρόνου δεν συνεπάγεται ότι δεν συναντάμε χρόνο μέσα στον χρόνο, όπως στην περίπτωση του εκκοινωνισμού, όπου ουσιαστικά ο ένας ιδιόκοσμος συνυπάρχει με τον άλλο στο πλαίσιο της μετάβασης του ατόμου στην κοινωνία. Με αυτόν τον τρόπο, θα έλεγε κανείς, ότι η χρονικότητα δεν φέρει σαφή όρια, πράγμα το οποίο φαίνεται στην αλληλοδιαπλοκή των χρονικών επιπέδων μεταξύ τους. Βέβαια, η σύνδεση αυτή, κατά τον Καστοριάδη, δεν μπορεί να φέρει σχέσεις διαδοχής και γραμμικότητας. Στην πραγματικότητα, η σχέση των μεταβάσεων και των χρονικοτήτων φαίνεται αρκετά απλή και αρκετά καθαρή ως προς την διαδοχή τους. Ίσως, αν υπήρχε καθαρή άρνηση της γραμμικότητας, να λέγαμε ότι η σχέση των πεδίων είναι περισσότερο αλυσιδωτή, εννοώντας ότι διατηρεί μια συνέχεια, αλλά ταυτόχρονα υπάρχει και σχέση μεταξύ των πεδίων από το προηγούμενο στο επόμενο. Παρόλα αυτά, η αλυσίδα αυτή κάποια στιγμή θα συναντήσει ένα τέλος, διότι ο Καστοριάδης αφήνει ένα κενό όσον αφορά την χρονικότητα του Χάους, υπονοώντας είτε ότι το Χάος είναι άχρονο, είτε ότι έχει χρονικότητα στο μηδέν.

Όλα αυτά, όμως, δεν θα μπορούσαν να οικοδομηθούν αν ο Καστοριάδης δεν έντασσε την φαντασία στην σκέψη του. Η φαντασία μοιάζει στο έργο του σαν μια

αιτιολογική δύναμη, η οποία μπορεί να αναλάβει και να εξηγήσει τα πάντα. Κάθε τι που εμφανίζεται στον κόσμο, είναι προϊόν και αποτέλεσμα ενός φαντασιακού παράγοντα, που δημιούργησε, οδήγησε στην παραγωγή και αιτιολόγησε την ύπαρξη του αποτελέσματός του. Ίσως, αν ο παράγοντας της φαντασίας απουσίαζε από το οικοδόμημα, όλο το καστοριαδικό σύστημα να ήταν ασαφές. Τώρα, όμως, βασίζεται στην ασφάλεια ενός αχανούς ασυνειδήτου, ενός μέρους που δεν γνωρίζουμε ως σήμερα τα σαφή όριά του και ακόμα το ανακαλύπτουμε. Συνεπώς, η τοποθέτηση κάθε συλλογικού και ατομικού παράγοντα στο ριζικό και το κοινωνικό φαντασιακό, φαντάζει σαν μια στερεή διαδρομή χωρίς αμφιβολίες, αφού η βάση της αμφιβολίας είναι ουσιαστικά ανύπαρκτη.

Στην πραγματικότητα, ίσως, να πρόκειται όντως για έναν ψευδό-κόσμο, δεδομένης μιας τόσο αμφίβολης φαντασιακής βάσης. Μπορεί, ακόμα, ο ψευδό-κόσμος να φέρει έναν ψευδό-χρόνο σε ένα επίσης αμφίβολο ψευδό-χάος. Αναλώνοντας την ύπαρξή μας στην βάση της φαντασίας, μόνο ένα πράγμα μπορούμε να κάνουμε σαν όντα του κοινωνικού, και αυτό είναι να επιδιώκουμε την αυτονομία ακόμα και με φαντασιακά μέσα. Μόνο έτσι το άτομο θα ξεπεράσει τον κόσμο της ετερότητας και πλέον θα ορίσει τον εαυτό του με την δική του φαντασία σε έναν νέο κοινωνικό ιδίοκοσμο χρονικά προσδιορισμένο.

Επίλογος

Ο χρόνος και η φαντασία φάνταζαν για αιώνες ζητήματα δεδομένα, με τα οποία λίγοι καταπιάστηκαν μέχρι τον 21^ο αιώνα. Από τον Αριστοτέλη στον Ιμμάνουελ Καντ και από τον Άλμπερτ Αϊνστάιν στον Στίβεν Χόκινγκ, τα ζητήματα αυτά άρχισαν να αναδύονται στην διανόηση με την σημασία που τους αρμόζει. Στο φιλοσοφικό ταξίδι των εννοιών αυτών, έκανε την εμφάνισή του και ο Κορνήλιος Καστοριάδης.

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης, και η ανά χείρας εργασία επίσης, προσπάθησε να δείξει πως συγκροτείται ο κόσμος και πως ο κόσμος που βλέπουμε εμείς, δεν είναι ο μοναδικός υπάρχων, αλλά με την βοήθεια της φαντασίας και του χρόνου μέσα από αυτό το φαντασιακό, υπάρχει η δυνατότητα να ιδωθεί μια φανταστική πολλαπλότητα. Ο Καστοριάδης, για να το καταφέρει αυτό, δεν ξεκινάει μόνο ένα ταξίδι με αφετηρία την ψυχή και τελικό προορισμό το Χάος, αλλά και ένα ταξίδι ανάμεσα σε πολιτισμούς και κόσμους, τόσο διαφορετικούς και ταυτοχρόνως τόσο ίδιους. Αυτή η διαδρομή δεν είναι καθόλου εύκολη, αλλά αντίθετα φέρει μια συνθετότητα παρόμοια μια εκείνη του ασυνειδήτου, επιτρέποντας την εμφάνιση του ανεπίλυτου. Το έργο του Καστοριάδη επουδενί δεν υποστηρίζει ότι λύνει τα αιώνια προβλήματα της ψυχανάλυσης, της φιλοσοφίας και της φυσικής, του χρόνου και της φαντασίας, αλλά σίγουρα συμβάλλει στην προσπάθεια επίλυσής τους, προσθέτοντας μια νέα οπτική σε ένα κοσμοσύστημα που είναι τεράστιο για να το αντιμετωπίσουμε μόνοι.

Η εργασία αυτή δεν νοεί για τον εαυτό της ότι καταφέρνει να δει και να αντιληφθεί το συνολικό έργο του Καστοριάδη. Αυτό άλλωστε είναι φανερό από το γεγονός ότι δεν μιλούμε για τα άπαντά του, ούτε όμως και για μια συνολική εικόνα του έργου του. Αυτό που προσπαθήσαμε να κάνουμε, είναι να δώσουμε μια γενική εικόνα, αρχικά, της σκέψης του και να κάνουμε μια γεφύρωση στο ζήτημα της φαντασίας και του χρόνου, κάνοντας μια μικρή εμβάθυνση σε οπτικές και ζητήματα που αφορούν την νόηση των αντικειμένων. Σίγουρα, και αυτό θα ισχύει πάντα, μένουν ζητήματα και μέτωπα ανοιχτά. Είτε γιατί δεν έχουμε τα μέσα για να τα συναντήσουμε, είτε γιατί ο φόβος του αγνώστου μας κρατάει δεμένους σε έναν ασφαλή κόσμο άγνοιας. Αυτό που επιδιώξαμε είναι να προσθέσουμε ένα σκαλοπάτι σε μια αχανή ανηφόρα, σε έναν περίπατο γεμάτο δυσκολίες. Το μοναδικό σίγουρο

είναι ότι το καστοριαδικό κοσμοσύστημα είναι ένα μαγικό τοπίο, πάνω στο οποίο συμβαίνουν όλα ταυτόχρονα και πάνω στο οποίο το μάγμα αλλάζει συνεχώς, δίνοντας την θέση του σε νέες ιδέες, αξίες, σημασίες, φαντασίες και χρονικότητες να κάνει τα πράγματα ακόμα πιο περίπλοκα και, άρα, πιο ενδιαφέροντα ανοίγοντας έναν δρόμο για νέα σύμπαντα.

Ο καστοριαδικός κόσμος μοιάζει πολύ με τον δικό μας κόσμο. Μοιάζει με την δυτική καπιταλιστική κοινωνία και με την κοινωνία των Αζτέκων, μοιάζει με την μικρογραφία ενός σπιτιού και με εκείνη ολόκληρου το κόσμου. Ο καστοριαδικός κόσμος έχει να κάνει με την θέση μας στο μάγμα, με εμάς και εκείνο σε αλληλεπίδραση, με την επιλογή μας να βλέπουμε τον κόσμο φαντασιακά, χρονικά και μαγματικά σε μια αχανή αυτοκρατορία με κυρίαρχο την αυτονομία της σκέψης και του εαυτού μας.

Βιβλιογραφία

- Καστοριάδης, Κ. (1981). *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*. (Σ. Χαλικιάς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης Μετ.) Αθήνα: Κέδρος
- Thompson, J. (1982). Ideology and the Social Imaginary: An Appraisal of Castoriadis and Lefort. *Theory and Society*. Vol. 11, No. 5, pp. 659-681
- Ricoeur, P. (1988). *Time and Narrative*. Volume 3. (K. Blamey, D. Pellauer Tra.) London: The University of Chicago Press
- Joans, H., Meyer, R. (1989). Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy. *American Journal of Sociology*, Vol. 94, No. 5, pp. 1184-1199
- Castoriadis, C. (1989). The State of the Subject Today. *Thesis Eleven*, No. 24, pp. 5-43
- Καστοριάδης, Κ. (1991). *Τα Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου*. (Ζ. Σαρίκας Μετ.). Αθήνα: Ύψιλον
- Castoriadis, C. (1991). *Philosophy, Politics, Autonomy*. (D. Curtis, Edit.). New York: Oxford University Press
- Castoriadis, C. (1993). The Greek and the Modern Political Imaginary. *Salmagundi*. No. 100, pp. 102-129
- Curtis, D. (1997). *The Castoriadis Reader*. Blackwell Publishers
- Καστοριάδης, Κ. (2000). *Το Επαναστατικό Πρόβλημα Σήμερα*. Αθήνα: Ύψιλον
- Dews, P. (2002). Imagination and the Symbolic: Castoriadis and Lacan. *Constellations*. Vol. 9. No. 4. Pp. 516-521
- Browne, C. (2005). Castoriadis on the Capitalist Imaginary. *Modern Greek Studies: Journal for Greek Letters*, Volume 13
- Kavoulakos, K. (2006). Cornelius Castoriadis on Social Imaginary and Truth. *Αριάδνη: Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής*. Τόμος: Δωδέκατος, 201-212
- Καστοριάδης, Κ. (2007α). *Χώροι του Ανθρώπου* (Ζ. Σαρίκας Μετ.). Αθήνα: Ύψιλον
- Καστοριάδης, Κ. (2007β). *Παράθυρο στο Χάος* (Ε. Τσεντέλη Μετ.) Αθήνα: Ύψιλον
- Klooger, J. (2009). *Castoriadis: Psyche, Society, Autonomy*. Leiden: Brill

- Tassis, T. (2011), Human Creation, Imagination and Autonomy: A Brief Introduction to Castoriadis' Social and Psychoanalytical Philosophy. *Philosophica*, 37, pp. 197-213
- Adams, S. (2011). *Castoriadis's Ontology: Being and Creation*. New York: Frodham University Press
- Adams, S. (2012). Castoriadis and the Non-Subjective Field: Social Doing, Instituting Society and Political Imaginaries. *Critical Horizons*. 13:1, pp. 29-51
- Adams, S. (2012). Castoriadis at the Limits of Autonomy? Ecological Worldhood an the Hermeneutic of Modernity. *European Journal of Social Theory*, 15:313
- Papadimitropoulos, V. (2015). Indeterminacy and Creation in the Work of Cornelius Castoriadis. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*. Vol. 11, No. 1, pp. 256-268
- Komporozos-Athanasίου, A. (2015). A Theory of Imagination for Organization Studies Using the Work of Cornelius Castoriadis. *Organization Studies*. Vol. 36(3), pp. 321-342
- Χάιντεγκερ, Μ. (2017). *Είναι και Χρόνος*. Δεύτερος Τόμος. (Γ. Τζαβάρας Μετ.) Αθήνα: Δωδώνη
- Schismenos, A. (2017). Time in the Ontology of Cornelius Castoriadis. *Indian Journals*. Vol. 5, No. 3 & 4, pp. 64-81
- Καστοριάδης, Κ. Ρικέρ, Π. (2018). *Διάλογος για την Ιστορία και το Κοινωνικό Φαντασιακό*. (Σ. Σιαμανδούρας, Μετ.), Αθήνα: Έρμα
- Papadimitropoulos, V. (2018). The Rational Mastery in the Work of Cornelius Castoriadis. *Capitalism, Nature, Socialism*. 29:3, pp. 51-67
- Papadimitropoulos, V. (2018). From Resistance to Autonomy: Power and Social Change in the Work of Castoriadis and Foucault. *International Journal of Innovative Studies in Sociology and Humanities*. Volume.3, Issue. 11
- Gilleard, C. (2018). From Collective Representations to Social Imaginaries: How Society represents Itself to Itself. *European Journal of Cultural and Political Sociology*. Vol. 5, No. 3, pp. 320-340
- Ross, L. (2018). The Mad Animal: On Castoriadis' Radical Imagination and the Social Imaginary. *Thesis Eleven*. Vol. 146, pp. 71-86

Καστοριάδης, Κ. (2019). *Πεπραγμένα και Πρακτέα* (Κ. Σπαντιδάκης Μετ.) Αθήνα: Ύψιλον

Sarantoulas, G. (2019) *The Creativity of Social Action and the Social Imaginaries Field: Cornelius Castoriadis and Paul Ricoeur in Dialogue* [Master of Arts by Research, College of Humanities, Arts and Social Sciences, Flinders University]

Sarantoulas, G. (2019). Mapping the Theme of Creativity in Cornelius Castoriadis's and Paul Ricoeur's Social Imaginary. *Social Imaginaries*. 5.2, pp. 11-36

Καστοριάδης, Κ. (2020α). *Ο Θρυμματισμένος Κόσμος* (Ζ. Σαρίκας & Κ. Σπαντιδάκης Μετ.) Αθήνα: Ύψιλον

Καστοριάδης, Κ. (2020β). *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*. Αθήνα: Ύψιλον

Καστοριάδης, Κ. (2020γ). *Οι Ομιλίες στην Ελλάδα*. Αθήνα: Ύψιλον

Papadimitropoulos, E. (2022). Freedom, Autonomy, Democracy: Castoriadis and the commons. *Critique: Journal of Socialist Theory*. 50:1, pp. 167-183

Heidegger, M. (2023). *Η Έννοια του Χρόνου* (Δ. Υφαντής Μετ.) Αθήνα: Ροές

Σχισμένος, Α. (2024). *Καστοριάδης εναντίον Χάιντεγκερ: Χρόνος & Ύπαρξη*. Αθήνα: Athens School