

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Φαντασία και ελευθερία στον Σπινόζα και τον Καστοριάδη

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Χαρίκλεια Κουτροφίνη

Αθήνα, 2024

Διμελής Επιτροπή

Γιώργος Ματορίκος-Φαράκλας, Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου (Επιβλέπων)

Γιώργος Φουρτούνης, Αναπληρωτής Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Χαρίκλεια Κουτροφίνη, 2024

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.

*«Πρέπει όμως να παραιτηθούμε
από το θέαμα των κοιλάδων
και την ευωδιά των λουλουδιών
αν θέλουμε να “δούμε” ότι
οι Άλπεις και τα Ιμαλάια
ανήκουν στην “ίδια” οροσειρά.»¹*

Πρόλογος

Εγγείρημα αυτής της διπλωματικής εργασίας αποτελεί η ευθυγράμμιση κάποιων κομματιών της σπινοζικής φιλοσοφίας με τη σκέψη του Καστοριάδη και κατ' επέκταση ο έλεγχος του τρόπου με τον οποίο η ευθυγράμμιση αυτή μπορεί να συμβάλει στην επανεννόηση του ρόλου της φαντασίας και της δημιουργικότητας στην κοινωνία. Η αφορμή δημιουργήθηκε πρωτίστως από τη συνειδητοποίηση πως η σκέψη των δύο στοχαστών κινείται ενάντια στη φιλοσοφική παράδοση, εκείνη που αμφότεροι παρέλαβαν ως υπερβατική, καθώς και από το γεγονός της συγκλίνουσας διάθεσης του έργου τους ως μια επαναχάραξη των όρων με τους οποίους η σκέψη εν γένει μεταχειρίζεται τα πράγματα του κόσμου και ως μια ανάγκη για προσαρμογή της φιλοσοφικής οντολογίας στο πρότυπο της αναγκαιότητας και της απαλοιφής της τελεολογίας. Η σκέψη του Καστοριάδη σχετικά με την τελευταία έχει ως αφετηρία την κριτική στον Μαρξ και την απόρριψη της ιστορίας ως πεδίου που υπερβαίνει και «υπερκαθορίζει» την Κοινωνία και που έτσι διαχωρίζεται από αυτήν. Θεωρεί την ανάπτυξή τους αμφίδρομη και απορρίπτει την ιδέα του ορθολογισμού ως σημείου άφιξης κάθε κοινωνίας που θα υπερβεί τις αντινομίες της.² Πρόκειται από μια άλλη σκοπιά, εκείνη του Ψυχοπαίδη, για τη σύλληψη των αντινομιών αυτών ως αρνητικές

¹ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Χώροι του Ανθρώπου*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 2007, σ. 23.

² Αλέξανδρος Σχισμένος, «Το μάγμα του χρόνου», στο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, επιμέλεια Γιάννης Κτενάς, Αλέξανδρος Σχισμένος, Εκδόσεις Ευρασία, Αθήνα 2018, σσ. 88-89.

«απροσδιοριστίες»³ που ενυπάρχουν στην κοινωνία και που ως τέτοιες οφείλουν να τεθούν εκτός κατά τη διαδικασία συγκρότησής της. Το ζήτημα που αναφύεται εδώ περιστρέφεται γύρω από το δίπολο αναγκαιότητας και ελευθερίας που τείνει να αναπτύσσεται μέσω μιας συγκρουσιακής σχέσης ανάμεσά τους. Η αντινομία παρουσιάζεται στη σκέψη ως αποκλειστέος όρος, παρόλο που τελεί απολύτως στην αναγκαιότητά του, και η ορθολογικότητα ως έσχατη κατάληξη της κοινωνίας που θα είναι η κατάσταση της απόλυτης ελευθερίας της. Ο λόγος που η σύγκρουση μαίνεται ανάμεσα στην αναγκαιότητα και την ελευθερία είναι διότι η πρώτη έχει προσληφθεί αρνητικά εξαιτίας της επίσης αρνητικής θεώρησης των απροσδιόριστων στοιχείων της κοινωνίας ως προσκομμάτων που υπονομεύουν την πορεία της «αντί να» συλλαμβάνονται ως φέροντα αξιακό φορτίο το οποίο διαμορφώνει ενεργά τις κοινωνικές σχέσεις. Η ψυχοπαιδική προσέγγιση επί της σχέσης αναγκαιότητας και ελευθερίας δίνει το βήμα για το πέρασμα σε σπινοζικό περιβάλλον εντός του οποίου η προσπάθεια εξομάλυνσης της εν λόγω σχέσης και κατάδειξης του συμφυρμού των όρων της, αποτελεί ίσως το πιο επείγον και επιτακτικό εγχείρημα. Στον Σπινόζα η αναγκαιότητα είναι ισοδύναμη με την ελευθερία με τέτοιο τρόπο μάλιστα, που η ισοδυναμία ανάμεσά τους τις οδηγεί στη συναίρεσή τους: αναγκαιότητα είναι η ελευθερία και ελευθερία είναι η αναγκαιότητα. Πρόκειται στην πραγματικότητα για το ένα και το αυτό. Ο τρόπος με τον οποίο ο Σπινόζα εξαγάγει αυτό το συμπέρασμα προκύπτει μέσα από την παρατήρηση της πρακτικής συνήθειας των ανθρώπων να έχουν μια προειλημμένη άποψη της ελευθερίας τους η οποία άποψη καθιστά την ελευθερία εργαλείο της ανθρώπινης πράξης για την επίτευξη ενός τελικού σκοπού. Στη συζήτηση εισέρχεται η έννοια της ελεύθερης βούλησης, συλλαμβανόμενης ως γνώμονα που καθορίζει μέσω μιας στάθμισης επιλογών την ανθρώπινη πορεία προς το εκάστοτε τελικό σημείο. Για τον Σπινόζα μια τέτοια πρακτική είναι στην πραγματικότητα ισοδύναμη με την ανελευθερία του ανθρώπου με τη βούληση να αποτελεί «το άσυλο της άγνοιας»⁴. Η αναγκαιότητα από την άλλη, εφόσον το άτομο της επιτρέψει να παρασταθεί μπροστά του αφήνοντας κατά μέρος την υποτιθέμενη ελεύθερη κίνηση προς οποιαδήποτε κατεύθυνση, του εγγυάται την ελευθερία του,

³ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, *Όροι, Αξίες, Πράξεις*, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2005, σσ. 130-131.

⁴ Σπινόζα, *Ηθική*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, εισαγωγή Βασιλική Γρηγοροπούλου, Εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα 2009, παράρτημα, Ι. (σ. 138) [εφεξής *Ηθική*]

καθώς μέσω αυτής λαμβάνει γνώση της κατάστασής του καθώς και των αιτιών που θέτουν την κίνησή του. Κατά αυτόν τον τρόπο το άτομο εξέρχεται από την αιτιοκρατική διάσταση των πραγμάτων, που ως τέτοια συνιστά τον αποσυσχετισμό τους, και παύει να τη μιμείται, δηλαδή να γίνεται το ίδιο η προειλημμένη αιτία ενός αποτελέσματος. Η ιδέα είναι ότι η αιτιώδης προέλευση των πραγμάτων στον κόσμο από άλλα πράγματα δημιουργεί την αντίληψη ενός κενού χώρου τον οποίο τα άτομα επιχειρούν να πληρώσουν μέσω των επιλογών τους προς μια κατεύθυνση, για να επιτελέσουν έναν εξίσου προκαθορισμένο σκοπό, τον οποίο αυτά τώρα θέτουν. Υπ' αυτό το πρίσμα τα άτομα εκκινούν εκ του μηδενός και είναι εντελώς στερούμενα της ελευθερίας τους.⁵ Από την άλλη πλευρά, ο Καστοριάδης αρνούμενος εξίσου την αιτιακή σύσταση του κοινωνικού-ιστορικού, επιχειρεί την εγκαθίδρυση μιας οντολογίας κατά την οποία τα όντα δεν αποτελούν μέρη ενός συνόλου, το οποίο έτσι θα συνιστά την προέλευσή τους, δεν αποτελούν δηλαδή αποτελέσματα μιας αυθαίρετης μορφοποίησης των μερών αυτών. Ο προσδιορισμός «αυθαίρετης» επαφίεται στην καθαρή αδιαφορία απέναντι στο ίδιο το όν που δίνει ενώπιόν μας η ιστορία. Ο Καστοριάδης προκειμένου να διασφαλίσει αυτήν την αναγκαιότητα, δηλαδή τον τρόπο του είναι του όντος τον οποίο η αιτιοκρατική αντίληψη παραβλέπει, θα εισηγηθεί τη δύστροπη και δυσπρόσιτη ιδέα περί «ex nihilo δημιουργίας» η οποία διεκδικεί να περιγράψει το όν και η οποία έχει προκαλέσει συχνά σημείο αντιλογίας για τη φιλοσοφική γνώμη, με παράδειγμα αντλούμενο από την πιο πρόσφατη δημοσίευση σε ελληνική έκδοση της ραδιοφωνικής συζήτησης του Καστοριάδη- Ricœur.⁶

Στόχος της εργασίας αυτής είναι η προσέγγιση της καστοριαδικής ex nihilo δημιουργίας καθώς και μια προσπάθεια ερμηνείας της η οποία στο παρόν κείμενο θεωρείται ότι μπορεί να αναπτυχθεί παραλλήλως της σπινοζικής φιλοσοφίας. Η ιδέα είναι ότι η σπινοζική διδασκαλία περί αναγκαιότητας που προσυπογράφει την ελευθερία μπορεί να προσφέρει μια ανάγνωση του Καστοριάδη και της δικής του

⁵ «Όσο περισσότερο το άτομο αισθάνεται ότι είναι αυτόνομο και ελεύθερο, τόσο λιγότερο είναι ικανό να κατανοήσει, πόσο μάλλον να υπερβεί, τη δουλεία του.» Warren Montag, *Σπινόζα, Πολιτική σε έναν κόσμο χωρίς υπερβατικότητα*, μτφρ. Θανάσης Καρακούσης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2021, σ. 31.

⁶ Πολ Ρικέρ, Κορνήλιος Καστοριάδης, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό*, μτφρ. Σωτήρης Σιαμανδούρας, Εκδόσεις Έρμα, 2018.

διδασκαλίας περί ριζικής δημιουργίας, η οποία όπως σημειώθηκε αποτέλεσε μια δυσθεώρητη έννοια. Η έννοια αυτή όμως, όπως σημειώνει ο Καστοριάδης, δεν σημαίνει την καθ' ολοκληρίαν εξουδετέρωση των προηγούμενων επιπέδων και τον ριζικό αποσυσχετισμό της δημιουργίας από αυτά:

Δημιουργία *ex nihilo*, δημιουργία της μορφής, δεν σημαίνει δημιουργία *cum nihilo*, χωρίς “μέσα” και προϋποθέσεις, πάνω σε μια *tabula rasa*. [...Κ]άθε ιστορική δημιουργία λαμβάνει χώρα επί, εντός και δια του ήδη θεσμισμένου [...]. Το “ήδη θεσμισμένο” τής είναι προϋπόθεση και όριο, αλλά δεν την καθορίζει.⁷

Απαλείφεται συνεπώς μια αντίληψη του εκ του μηδενός δημιουργημένου ως διαμορφωμένου μέσα στο κενό και ως αποκομμένο από κάθε περιρρέουσα ιστορική διαδικασία. Τουναντίον, η ιστορία τίθεται ενεργά στο προσκήνιο της συζήτησης και επικυρώνεται η αναγκαιότητα του ρόλου της. Το ον το οποίο δημιουργείται, όπως θα φανεί στη συνέχεια, δεν ανάγεται σε ένα άλλο σημείο αυτής της ιστορίας αντλώντας από το σημείο αυτό τα συστατικά στοιχεία που θα συντελέσουν στην ενσάρκωσή του. Η επιχειρηματολογία του Καστοριάδη επ' αυτού στήνεται κυρίως με τη χρήση παραδειγμάτων που εξεικονίζουν για αυτόν με τον πλέον σαφέστερο τρόπο το είναι των ιστορικών όντων που σχηματίζονται έξω από κάθε λογική συνεπαγωγή που επιφέρει η «συνολιστική-ταυτιστική λογική».

Ο ρόλος της φαντασίας που απασχολεί τους δύο φιλοσόφους πρόκειται να προσεγγιστεί μέσα από το πρίσμα της παραγνώρισης της φαντασιακής ιδέας στον Σπινόζα και της «ξένωσης» της κοινωνίας προς τους θεσμούς της στον Καστοριάδη, καταδεικνύοντας πως είναι αδύνατη η εξάλειψή της, ειδικά όταν αυτή επιχειρείται να συμβεί υπό ένα πρίσμα ορθολογικότητας. Θα καταφανεί πως συνιστά αντίφαση η όποια προσπάθεια «εκλογίκευσης» της φαντασίας με την επιπρόσθετη συνέπεια μιας τέτοιας απόπειρας, που θα ήταν η ισοπέδωση της κοινωνίας ως θεσμού μέσω μιας άτεγκτης αντιστοίχισης των φαντασιακών της σημασιών με τη λειτουργικότητά της. Μια τέτοια πρακτική φέρει αναπόφευκτα τη στροφή στον ντετερμινισμό καθώς ακόμη και τη γνωσιολογική επιλογή του σκεπτικισμού ως μέσο εξήγησης της ιστορίας, καθώς τα δημιουργήματα που εμφανίζονται εντός της, εκείνα που αδυνατούν να

⁷ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Ο Θρυμματισμένος Κόσμος*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας-Κώστας Σπαντιδάκης, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1999, σ. 61.

διεξέλθουν μιας ντετερμινιστικής ανάγνωσης, εναποτίθενται στη σχετικότητα και την αμφισημία, θεωρούμενα ως μη σημαντικές όψεις μιας αιτιοκρατίας που παράγει πέραν των σαφών αποτελεσμάτων και μια περίσσεια νοήματος. Η «κληρονομημένη σκέψη» για τον Καστοριάδη πράγματι συλλαμβάνει την παραγωγή αυτή σαν πλεόνασμα, αδυνατώντας να διαβλέψει την προσήκουσα θέση της στην ιστορία, μετατρέποντας έτσι την τελευταία σε ένα απόθεμα σημαντικών και ασήμαντων στιγμών. Η πρακτική της ιεράρχησης, της απόδοσης αξιολογικής ανωτερότητας ή κατωτερότητας, είναι άμεσο αποτέλεσμα μιας τέτοιας θέασης της ιστορίας, πρακτική που έρχεται σε ρήξη με τον μηχανισμό της φαντασιακής διαδικασίας. Όπως θα δούμε παρακάτω, δεν υφίστανται ιεραρχικοί αναβαθμοί στο φαντασιακό δημιούργημα, δεν υπάρχουν κάποιες σημαντικότερες πλευρές του από κάποιες άλλες και αυτό διότι το φαντασιακό δημιούργημα δεν άπτεται της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής. Στον Σπινόζα η διαφοροποίηση αυτή εντοπίζεται στην άρση εκ μέρους του της αριθμητικής διάκρισης της πραγματικότητας, η οποία διάκριση θα επέφερε την παρανόησή της ως μεγέθους με διακριτά σημεία, τα οποία άλλοτε μετέχουν στη συγκρότησή της και άλλοτε όχι. Στην άρση αυτής της αριθμητικής διάκρισης υφέρπει ξανά η αρνητική όψη της ελευθερίας, βάσει της οποίας και στο πλαίσιο της αριθμητικής ποσότητας, η πραγματικότητα είναι το υποτιθέμενο αποτέλεσμα μιας ελεύθερης διαλογής συνιστωσών και εν συνεχεία μιας ελεύθερης συναρμολόγησής τους, παραγκωνίζοντας πλήρως την αναγκαιότητα, η διαύγαση της οποίας θα αναδείκνυε την αληθινή ελευθερία.

I. Η διάρκεια και το άπειρο

Τι είναι ένα *ον*, ένα *είδος* που δεν έχει ανάλογό του πουθενά αλλού; Με ποιον τρόπο μπορούν οι υπάρχουσες κατηγορίες της νόησης να συλλάβουν τέτοιου είδους όντα ως ριζικά άλλα, χωρίς να υποπίπτουν σε ουσίες, ως τέτοια που «έρχονται (*advenit*)» και δεν «προέρχονται (*provenit*)»⁸ και που μοιάζουν να τίθενται εκ του μηδενός; Αυτό είναι και το επίδικο ερώτημα της συζήτησης του Καστοριάδη με τον Ricoeur με τον τελευταίο να διστάζει να δεχτεί τη δημιουργία *ex nihilo*. Μάλιστα αναρωτιέται:

⁸ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, μτφρ. Σωτήρης Χαλικιάς, Γιούλη Σπαντιδάκη, Κώστας Σπαντιδάκης, Εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 1978, σ. 285. [εφεξής ΦΘΚ]

«μπορούμε [...]να σκεφτούμε την απόλυτη ετερότητα;»⁹. Η κατάληξη του διαλόγου σχετικά με το ζήτημα μένει μετέωρη. Καταβάλλονται ωστόσο κάποιες προσπάθειες προσέγγισής του με την πιο ενδιαφέρουσα για την ανά χειράς εργασία εκείνην του Ricœur, ο οποίος συνδιαλεγόμενος με τον Καστοριάδη, επικαλείται τη σπινοζική θεώρηση του χρόνου, την «αόριστη συνέχιση της ύπαρξης», διαβλέποντας σε αυτήν ένα φιλοσοφικό υπόστρωμα επάνω στο οποίο είναι δυνατό να βασιστεί η έννοια της δημιουργίας.

Ο Ricœur παραθέτοντας τον ορισμό της διάρκειας του Σπινόζα, επιβεβαιώνει το γεγονός ότι ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβάνεται την έννοια της συνέχειας στην ιστορία είναι εκείνος της αιωνιότητας. Το «διαρκές φόντο»¹⁰ που «παίζει» πίσω από την ανθρώπινη ύπαρξη, βιολογική και νοηματική, προσιδιάζει στη σπινοζική ταύτιση της ύπαρξης με την αιωνιότητα, της μη διακοπτόμενης από τομές και ασυνέχειες κατάστασης, που είναι τέτοια ακόμη και αν αποπειραθεί κανείς να ορίσει την αιωνιότητα ως την επ' αόριστον διάρκεια που εκτείνεται εσαεί. Όπως παρατηρεί και ο Macherey¹¹, η αιωνιότητα δεν μπορεί να οριστεί κατά αυτόν τον τρόπο, καθώς πρόκειται για την ίδια την κατάφαση της ύπαρξης η οποία μάλιστα συνιστά την ίδια την αναγκαιότητα. Έτσι λοιπόν, κατά τη συζήτηση περί συνέχειας και ασυνεχειών στο επίπεδο του νοήματος, ο Ricœur καταφάσκει στη σπινοζική αιωνιότητα, διατυπώνοντας την άποψη ότι «[...]μπορούμε να σκεφτούμε την έννοια της διακοπής μόνο στη βάση της έννοιας της συνέχειας»¹², οριστικοποιώντας τη θέση του ότι κάθε ρήξη στην ιστορία, κάθε διακοπή δηλαδή, μπορεί και συμβαίνει δεδομένης μιας συνέχειας πάνω στην οποία οργανώνονται και αναδιοργανώνονται, θεσμίζονται και επαναθεσμίζονται όλες οι ανθρώπινες κοινωνίες. Η έννοια της συνέχειας αντιστοιχεί σπινοζικά σε εκείνο που «[...]είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του: δηλαδή αυτό που το εννόημά του δεν χρειάζεται το εννόημα ενός άλλου πράγματος από το οποίο να πρέπει να σχηματιστεί.»¹³ («υπόσταση»). Και η έννοια

⁹ Πολ Ρικέρ, Κορνήλιος Καστοριάδης, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό*, ό.π., σ. 60.

¹⁰ Στο ίδιο, σ. 56

¹¹ Pierre Macherey, *Εισαγωγή στην Ηθική του Σπινόζα-το πρώτο μέρος: Η φύση των πραγμάτων*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 2023, σ. 72-73.

¹² Πολ Ρικέρ, Κορνήλιος Καστοριάδης, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό*, ό.π., σσ. 58-59.

¹³ *Ηθική*, ορισμός 3, Ι. (σ. 79)

της διακοπής, της τομής, της ρήξης αντιστοιχεί σε εκείνο «[...]που είναι σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται επίσης μέσω αυτού.»¹⁴ («τρόπος»)

Εκείνο δηλαδή που δίνεται μέσω ενός άλλου είναι αυτό που κατά κάποιο τρόπο αντιστέκεται στην κατάσταση της συνέχειας και ως τέτοιο καταφέρει σε αυτήν μια ρήξη που την καθιστά αμφίροπη. Πρόκειται για εκείνο το στοιχείο που δεν αναγνωρίζει τον εαυτό του με γνώμονα αυτήν τη συνέχεια αλλά που επιχειρεί να υπάρξει *αλλιώς*, ως κάτι το *συγκεκριμένο*, όπως θα δούμε παρακάτω, απεκδυόμενο τα χαρακτηριστικά της συνέχειας. Ο τρόπος ύπαρξής του το μαρτυρά: παραπέμπεται σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται επίσης μέσω αυτού. Αυτό το άλλο δεν είναι ποτέ αυτοκαθοριζόμενο, ειδάλλως θα είχαμε τη στάση του σε ένα επαρκές σημείο όπου και η ύπαρξή του θα μπορούσε να είναι πλήρης. Αντίθετα, ο καθορισμός συμβαίνει αενάως, από ένα άλλο σε ένα άλλο, επ' άπειρον. Αυτή η διαδικασία αμφισβητεί την τάξη της συνέχειας αλλά συγχρόνως την προσυπογράφει. Ο Ricœur το ονομάζει «[αναδημιουργία] της συνέχειας του νοήματος εντός της ασυνέχειας των δημιουργημάτων και των τομών των αναδιατάξεων.»¹⁵. Για τον Ricœur λοιπόν η υπόθεση της δημιουργίας είναι υπόθεση ανασύνταξης της συνέχειας, μιας διαδικασίας δηλαδή κατά την οποία τα «πλήγματα» των τομών επεκτείνουν αδιάκοπα τον ορίζοντά της. Και όπως θα δούμε τα «πλήγματα» αυτά επιτρέπουν την ανάδειξη αυτού που «διαρκεί», που διακόπτει την υποτιθέμενη κανονική ροή των πραγμάτων για να ενσταλάξει μέσα τους μια στιγμή διακοπής. Και έτσι, όσον αφορά την κοινωνική δημιουργία, η καστοριαδική σκέψη συλλαμβάνει τη στιγμή αυτής επίσης ως ένα ον που σχίζει τον χρόνο, γινόμενη η ίδια ο χρόνος και υπάρχοντας ως κάτι εντελώς νέο που διαρρηγνύει τη συνέχεια. Όπως παρατηρεί ο Habermas,

ο Καστοριάδης αναπτύσσει την κανονική περίπτωση του κοινωνικού στηριζόμενος στην οριακή περίπτωση της πράξης που θεμελιώνει έναν θεσμό, και αυτή με τη σειρά της την ερμηνεύει μέσα από έναν αισθητικό ορίζοντα

¹⁴ *Ηθική*, ορισμός 5, I. (σ. 79)

¹⁵ Πολ Ρικέρ, Κορνήλιος Καστοριάδης, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό*, ό.π., σ. 61.

εμπειρίας ως την εκστατική στιγμή της εγκαθίδρυσης ενός απόλυτα νέου, η οποία διακόπτει το συνεχές του χρόνου.¹⁶

Τι είναι όμως αυτό που ορίζεται ως διάρκεια εκ μέρους του Σπινόζα και τίνος προσδιορισμός καθίσταται; Εάν σύμφωνα με τη θεωρητική του αρχή ότι η ίδια η ύπαρξη ταυτίζεται με την αιωνιότητα¹⁷ και δη την πραγματικότητα, τότε για ποιο είδος ύπαρξης γίνεται λόγος στον ορισμό⁵¹⁸ εν σχέσει προς τη διάρκεια, εφόσον η πρώτη ύπαρξη δεν ορίζεται δια μέσου της διάρκειας; Αν λάβουμε υπόψη μας την έννοια της εμμενούς αιτιότητας, ότι «ο Θεός είναι εμμενές αίτιο και όχι μεταβατικό αίτιο όλων των πραγμάτων»¹⁹, τότε η πιθανότητα να υπονοείται μια διπλή ύπαρξη, μία που αντιπροσωπεύει το αιώνιο και πραγματικό και μία το διαρκές και «ευκαιριακό»²⁰, -ως αυτό το τελευταίο να είναι ένα αποτέλεσμα εξωτερικό προς το αιώνιο- τότε έχουμε μια αντίφαση που υποσκάλπει ολόκληρο τον σπινόζικό στοχασμό επάνω στην αιτιότητα. Στην πραγματικότητα δεν πρόκειται για δύο διαφορετικές οντότητες, για δύο διαφορετικές υποστάσεις δηλαδή, αλλά για δύο τρόπους, ή καλύτερα για μία ύπαρξη που μπορεί να εκφραστεί με δύο τρόπους.²¹ Μένει λοιπόν να κατανοήσουμε τι είδους ύπαρξη είναι αυτή που σχετίζεται με τη διάρκεια, ενόσω η ίδια η ύπαρξη έχει οριστεί ως το ταυτόσημο της αιωνιότητας και της πραγματικότητας. Ο Σπινόζα επισημαίνει: «[Αν] λέμε ότι τα ενικά πράγματα υπάρχουν όχι μονάχα καθόσον περιλαμβάνονται στα κατηγορήματα του Θεού, αλλά και καθόσον διαρκούν, οι ιδέες τους ενέχουν επίσης την ύπαρξη μέσω της οποίας λέμε ότι διαρκούν.»²² Ο Σπινόζα στο σημείο αυτό κατανοεί τη δυσκολία σύλληψης ενός τέτοιου συλλογισμού και σπεύδει να παραδειγματίσει για τη διευκρίνιση των ειπωμένων, επισημαίνοντας πάντως ότι το παράδειγμα που πρόκειται να παραθέσει δεν δύναται να καταδείξει εξ ολοκλήρου τι είδους πράγμα είναι αυτό που εννοείται,

¹⁶ Jurgen Habermas, Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου-Αναστασία Καραστάθη, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993, σ. 405.

¹⁷ «Με τον όρο αιωνιότητα εννοώ την ίδια την ύπαρξη καθόσον συλλαμβάνουμε πως έπεται αναγκαία από μόνο τον ορισμό του αιώνιου πράγματος.», *Ηθική*, ορισμός 8, I. (σ. 80)

¹⁸ Στο ίδιο, ορισμός 5, II. (σ. 146)

¹⁹ Στο ίδιο, πρόταση 18, I. (σ. 109)

²⁰ Pierre Macherey, *Εισαγωγή στην Ηθική του Σπινόζα*, ό.π., σσ. 148-149.

²¹ Στο ίδιο, σσ. 197-198

²² *Ηθική*, πόρισμα πρότασης 8, II. (σ. 155)

εξαιτίας της μοναδικότητάς του²³. Χρησιμοποιεί τον κύκλο ως μέσο υποβοήθησης για μια κατά προσέγγιση κατανόηση. Εντός αυτού, λοιπόν, υπάρχουν άπειρα ίσα ορθογώνια που προκύπτουν από τις νοητές τέμνουσες ευθείες. Η ύπαρξη των άπειρων αυτών ορθογωνίων είναι και συλλαμβάνεται δια μέσου του κατηγορήματος του κύκλου: «[...] για κανένα από αυτά δεν μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει παρά καθόσον υπάρχει ο κύκλος, ούτε επίσης μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει η ιδέα κάποιου από αυτά τα παραλληλόγραμμα παρά καθόσον περιλαμβάνεται στην ιδέα του κύκλου.»²⁴ Αν ωστόσο, απομονώσουμε κάποια από αυτά τα παραλληλόγραμμα τότε η ύπαρξή τους δεν έγκειται πια μόνο στην ύπαρξη του κύκλου, αλλά αποκτάται καθώς υπάρχουν αυτά τα ίδια, ως *συγκεκριμένα* ανάμεσα στα υπόλοιπα, από τα οποία τώρα ως υπάρχοντα διακρίνονται:

Ας συλλάβουμε τώρα ότι από αυτά τα άπειρα παραλληλόγραμμα υπάρχουν μονάχα δύο, δηλαδή το Ε και το Δ. Και οι ιδέες τους ασφαλώς υπάρχουν τώρα όχι μονάχα καθόσον περιλαμβάνονται απλά στην ιδέα του κύκλου αλλά και καθόσον ενέχουν την ύπαρξη εκείνων των ορθογωνίων[...].²⁵

Εντός λοιπόν της απειρίας των ορθογωνίων που ενέχονται στον κύκλο, ενέχεται και το είδος ύπαρξης που *διαρκεί* κάτι που συμβαίνει όταν συντελείται μια συγκεκριμενοποίηση. Η ύπαρξή τους δεν εναπόκειται απλώς στην ιδέα του κύκλου αλλά επικυρώνεται επίσης από το γεγονός ότι τα ορθογώνια αυτά είναι τα Ε και Δ.

Σε αυτό το είδος ύπαρξης καταφάσκει νομίζω ο Καστοριάδης. Είναι σημαντικό, συνεχίζοντας στο πνεύμα του παραδείγματος του κύκλου, να τονιστεί ότι τα παραλληλόγραμμα αυτά που επήλθαν από τη συγκεκριμενοποίηση, δεν συνάχθηκαν μέσω μιας άθροισης πολλών παραλληλογράμμων από την οποία μπόρεσε να γίνει μια διαλογή κάποιων συγκεκριμένων. Ούτε ήταν ήδη αποφασισμένη η ύπαρξή τους και ως εκ τούτου αναμενόμενη η εμφάνισή τους. Πρόκειται δηλαδή για τη μη απολυτότητα²⁶ του συγκεκριμένου, του οποίου η ύπαρξη δεν είναι δεδομένη και δεν νοείται δι' εαυτής. Ο Σπινόζα για να καταδείξει αυτήν τη μη απολυτότητα εξηγεί ότι

²³ Ίσως με μια έννοια ότι πρόκειται για κάτι μοναδικό στο είδος του, που δεν μπορεί να λειτουργήσει ως δείκτης με την περιγραφική έννοια που προσφέρεται για εφαρμογή σε κάθε πράγμα που διαρκεί.

²⁴ *Ηθική*, σχόλιο πρότασης 8, ΙΙ. (σ. 156)

²⁵ Στο ίδιο.

²⁶ Pierre Macherey, *Εισαγωγή στην Ηθική του Σπινόζα*, ό.π., σ. 55.

όταν ο ορισμός ενός πράγματος δεν μπορεί να προέλθει από μόνο τον εαυτό του, τότε η ύπαρξή του και ακολούθως η σύλληψή του, έχουν την αιτία τους σε κάτι άλλο από αυτό το πράγμα,²⁷ τουτέστιν το πράγμα αυτό δεν είναι απόλυτο. Και η ύπαρξη των παραλληλογράμμων που συγκεκριμενοποιήθηκαν δεν ανάγεται στον ίδιο τους τον εαυτό, δεν εξηγείται δηλαδή μέσω της φύσης τους το γεγονός της ύπαρξής τους. Προκειμένου να καταστεί διαυγέστερη η απεικόνιση του ισχυρισμού του, ο Σπινόζα παραθέτει το παράδειγμα των είκοσι ατόμων:

[...]αν υπάρχει στη φύση κάποιος συγκεκριμένος αριθμός ατόμων, πρέπει αναγκαία να δίδεται μια αιτία για το ότι υπάρχουν εκείνα τα άτομα και όχι περισσότερα ή λιγότερα. Π.χ., αν υπάρχουν στη φύση των πραγμάτων είκοσι άνθρωποι (για περισσότερη διαύγεια υποθέτω ότι υπάρχουν συγχρόνως και ότι δεν υπήρξαν προηγουμένως άλλοι στη φύση) δεν θα αρκούσε για να εξηγήσουμε (γιατί υπάρχουν είκοσι άνθρωποι) να δείξουμε εν γένει την αιτία της ανθρώπινης φύσης.²⁸

Στο πλαίσιο συζήτησης του χρόνου, ο Καστοριάδης επισημαίνει τη διαφοροποίησή του από την εν λόγω απολυτότητα κάνοντας αναφορά στο «απόλυτο παρόν» και τη λειτουργία του όπως αυτή είθισται να εκλαμβάνεται:

το Α δεν μπορεί να είναι διαφορετικό από το Α *την ίδια στιγμή* και στην ίδια σχέση, λένε αδιάκοπα. Αυτή τη στιγμή το Α είναι πράγματι Α, πλήρως Α και τίποτε άλλο από Α. Και, για να μπορέσω να το πω αυτό, πρέπει να είμαι παρών και κοντά στο Α την ίδια στιγμή που το λέω και όπου το Α είναι έτσι όπως το λέω.²⁹

Το «Α» εν προκειμένω εξαντλείται στον εαυτό του κατά τρόπο απόλυτο. Το παρόν γύρω από ένα τέτοιο «Α» έχει καταστεί απόλυτο. Υπό αυτήν την έννοια το παρόν για το οποίο γίνεται λόγος εδώ δεν είναι τέτοιο που επιτρέπει στις άλλες χρονικές βαθμίδες, παρελθόν και μέλλον, να προ(σ)έλθουν, και άρα, όπως είναι προφανές, δεν επιτρέπει επίσης στο ίδιο το πράγμα να *διαρκέσει*. Ο Καστοριάδης αλλού κάνει λόγο

²⁷ «[Ο] αληθής ορισμός κάθε πράγματος δεν ενέχει ούτε εκφράζει τίποτα πέρα από τη φύση του οριζόμενου πράγματος. Από όπου έπεται το εξής: [...]ότι κανένας ορισμός δεν ενέχει ούτε εκφράζει κάποιον συγκεκριμένο αριθμό ατόμων, εφόσον δεν εκφράζει τίποτα άλλο από τη φύση του οριζόμενου πράγματος.» *Ηθική*, σχόλιο 2 πρότασης 8, Ι. (σ. 87)

²⁸ Στο ίδιο, σχόλιο 2 πρότασης 8, Ι. (σ. 88)

²⁹ *ΦΘΚ*, σ. 293.

για «κατάφαση της διάρκειας»³⁰, με άλλα λόγια για κατάπνιξη και αποκρυστάλλωση του παρόντος και άρνηση της άρνησης³¹. Ένα τέτοιο παρόν γίνεται πλήρες καθόσον υφίσταται μονάχα ο εαυτός του. Το παρόν απεναντίας που δεν εργάζεται χάριν της επισήμανσης και της κατάδειξης, είναι για τον Καστοριάδη ο ίδιος ο χρόνος της δημιουργίας μέσω της *ρήξης* και όχι, τονίζουμε, μέσω της διαφοροποίησης του όντος όπως αυτό θα μπορούσε να ήταν σε μία άλλη όψη του. Ο Καστοριάδης δανειζόμενος και αυτός τον κύκλο ως παράδειγμα μας λέει, για να κατανοήσουμε το status του απλώς διαφοροποιημένου πράγματος: «[...]ο κύκλος, η έλλειψη, η υπερβολή, η παραβολή προέρχονται το ένα από το άλλο και έτσι είναι τα *ίδια* σημεία σε διαφορετικές *διατάξεις*.»³² Επομένως πρόκειται για στοιχεία τα οποία είναι δεκτικά στην επισήμανση, ή που η ίδια η ανάγκη της επισήμανσης τα κάνει τέτοια που να μπορούν να τη δεχτούν, δηλαδή να επισημανθούν. Ο Καστοριάδης για να καταστήσει σαφή τη θέση του απέναντι στα σχήματα που τελούν ως διαφορετικά, δηλαδή ως τεθειμένα απλώς σε διαφορετικές διατάξεις, θα παραλληλίσει τα σχήματα που *δεν* εναπόκεινται στη διαδικασία της διάταξης, με τη Θεία Κωμωδία λέγοντας ότι είναι *άλλη* από την Οδύσσεια, και με την καπιταλιστική κοινωνία λέγοντας ότι είναι *άλλη* από τη φεουδαρχική»³³

Τα σχήματα που είναι τοποθετημένα μέσα στον κύκλο, θα πρέπει να κατανοηθούν, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, ως *άλλα* το ένα από το άλλο, ως τέτοια που όσο κι αν τα αναδιατάξουμε και αναδιανείμουμε στον χώρο του κύκλου, δεν θα προκύψουν *ξανά* ως τέτοια. Από μια τέτοια πρακτική αναδιάταξης δεν θα προέκυπταν παρά διάφοροι όροι επισήμανσης του εκάστοτε σχήματος. Πρόκειται για την αδυνατότητα ανασυγκρότησης, που θα σχολιάσουμε αργότερα. Στο αυτό το επίπεδο διαμορφώνεται η αντίληψη περί *ex nihilo* δημιουργίας: η ανάδυση δηλαδή του κάθε φορά συγκεκριμένου σχήματος είναι ανάδυση που δεν λειτουργεί ταυτιστικά προς το σύνολο από το οποίο υποτίθεται ότι εξέρχεται και δεν επικυρώνει την ολότητά του, καθώς δεν έχει να πει *τίποτε* για αυτό. Αν μπερδεύουμε τους όρους επισήμανσης, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, με το είναι ενός σχήματος εντός της

³⁰ ΦΘΚ, σ. 263.

³¹ Ο Σπινόζα χαρακτηρίζει το πεπερασμένο ως «εν μέρει άρνηση». *Ηθική*, σχόλιο 1 πρότασης 8, Ι. (σ. 85)

³² ΦΘΚ, σ. 284.

³³ Στο *ίδιο*.

κοινωνίας και της ιστορίας, τότε το σχήμα αυτό καθίσταται σημείο της συνολιστικής οπτικής, που φυσικά ως τέτοιο απαντά στην οργάνωση που αυτή η οπτική συντάσσει. Ένα τέτοιο αναγώγιμο σχήμα είναι αποκομμένο από την έννοια της διάρκειας και προορισμένο να τελέσει ως απόλυτη στιγμή. Ο Σπινόζα για να υπενθυμίσουμε, βλέπει τη διάρκεια ως την αόριστη συνέχιση της ύπαρξης, η οποία προσιδιάζει σε ένα πράγμα που δεν αντλεί το υπάρχειν του από τον εαυτό του. Αντίθετα, το πράγμα εκείνο που συντίθεται ως εάν η φύση του να υπαγορεύει αναγκαία την ύπαρξή του, αντίκειται στο αξίωμα 7 του πρώτου μέρους της *Ηθικής*: «Η ουσία εκείνου που μπορεί να συλληφθεί ως μη υπάρχον δεν ενέχει την ύπαρξη.»³⁴ Και το εν λόγω αξίωμα προσυπογράφει το συμπέρασμα που εξήχθη από το παράδειγμα των είκοσι ατόμων. Η ύπαρξη των τριάκοντα τυράννων επί παραδείγματι δεν υπαγορεύεται από την ουσία τους. Από μια άλλη οπτική, όσο και αν αποπειραθούμε να αναδιατάξουμε και να ανασυγκροτήσουμε το πλαίσιο της παρακμής της αθηναϊκής δημοκρατίας του 5^{ου} αιώνα, δεν θα μπορέσουμε να αποκτήσουμε τριάντα τυράννους.

Ο Καστοριάδης λοιπόν αρνείται την προέλευση ενός πράγματος από ένα άλλο όταν πρόκειται για το δημιουργικό επίπεδο και αντ' αυτής βλέπει την έλευση να πληροί τις προϋποθέσεις για μια σκέψη ικανή να στοιχειοθετήσει τη δημιουργία. Αυτού του είδους η άρνηση μας φέρνει σε αμηχανία όσον αφορά την προσπάθεια να συνδεθεί η θέση του περί δημιουργικού χρόνου, η καλύτερα του χρόνου εκείνου που είναι ο ίδιος η πράξη της δημιουργίας, με αυτό που στον Σπινόζα διαρκεί, που είναι δηλαδή το συγκεκριμένο αλλά το μη απολυτοποιημένο. Η αδυναμία προκύπτει καθόσον ο Σπινόζα συσχετίζει την ύπαρξη των συγκεκριμένων αυτών στοιχείων με μια διαδικασία εννόησης αυτών μέσω κάποιων άλλων που ανήκουν στην ίδια τάξη, με την εννόηση αυτή να συντελείται επ' άπειρον. Ο Καστοριάδης από την άλλη φαίνεται να υποπίπτει τελικά στην παγίδα της απολυτοποίησης, με την έννοια ότι τα δημιουργημένα πράγματα δεν προέρχονται, αλλά έρχονται, δεν είναι απλώς διαφοροποιήσεις, αλλά ρήξεις, δεν έχουν ως εφιαλτήριο τους τίποτε παρεκτός τον εαυτό τους ο οποίος αυτοδημιουργείται, ανατέμνοντας έτσι ριζικά την παραδομένη έννοια της δημιουργίας. Και στο μέτρο αυτό προκαλείται η αδυναμία αποδοχής της δημιουργίας εκ του μηδενός από τους συνομιλητές του, όπως συμβαίνει και με τον

³⁴ *Ηθική*, αξίωμα 7, I. (σ. 81)

Ricoeur. Έτσι λοιπόν στον Σπινόζα έχουμε το πράγμα το οποίο δεν ορίζεται αφ' εαυτού, αλλά που χρειάζεται το εννόημα ενός άλλου πράγματος για να συλληφθεί και στον Καστοριάδη έχουμε το πράγμα ως τέτοιο που να μπορεί να τεθεί από μόνο του αλλά ταυτόχρονα, περιέργως, να αντιστέκεται στην απολυτοποίηση. Για το άνοιγμα μιας σχετικής συζήτησης που θα επιφέρει ίσως μια λύση στην εν λόγω αμηχανία, χρειάζεται μια αδρότερη παρουσίαση του τρόπου με τον οποίο εμφανίζεται η έννοια του απείρου στο έργο των δύο στοχαστών προκειμένου να κατανοηθεί το είδος της περιεχόμενης ύπαρξης εντός του και να διαφανεί η εναντίωση και των δύο στην έννοια του πεπερασμένου, το οποίο συνιστά ακριβώς το επίδικο φιλοσοφικό ζήτημα που οι δύο στοχαστές αφήνουν να εννοηθεί ως χρήζον θεραπείας από τα ατοπήματα του υπερβατικού λόγου.

Το προσδοκώμενο αποτέλεσμα μέσα από την αναμόχλευση της έννοιας του απείρου όπως αυτό εμφανίζεται στους δύο στοχαστές, είναι να καταστεί απτότερη η καταστατική υφή του πράγματος που υπάρχει στον κόσμο, το οποίο πράγμα για τον Καστοριάδη αφενός, δεν υπάρχει παρά στην ιδιαιτερότητά του και για τον Σπινόζα αφετέρου, δεν υπάρχει παρά διαρκώντας, ως αντιτιθέμενο δηλαδή στην αιωνιότητα. Θα διαφανεί πως οι αντιλήψεις τους περί απείρου και πεπερασμένου συγκλίνουν, κυρίως καθώς θέτουν υπό αμφισβήτηση την έννοια του τελευταίου, όπως αυτή παραδίδεται τουλάχιστον από τη δυτική σκέψη γενικά. Επιχειρούν αμφότεροι έναν επαναπροσδιορισμό της έννοιας του πεπερασμένου, πρακτική που αποσκοπεί σε μια διόρθωση της σκέψης ή σε μια επανατοποθέτησή της στο «ορθό», έτσι ώστε να μπορεί να αξιώνει τα πράγματα του κόσμου ως αντικείμενά της. Με τον επαναπροσδιορισμό λοιπόν της έννοιας του πεπερασμένου και κατ' επέκταση εκείνης του απείρου, αναμένεται η διαύγαση του προβλήματος του τρόπου ύπαρξης των πραγμάτων, ο οποίος τρόπος τόσο για τον Σπινόζα όσο και για τον Καστοριάδη αποκλείει την ουσιαστικοποίηση αλλά συνάμα και την εξάρτηση από κάτι άλλο. Οι δύο αυτές οντολογικές προτάσεις, η ουσιαστικοποίηση και η εξάρτηση, φαίνεται να είναι τέτοιες που, όταν απουσιάζει η μία, κατ' ανάγκην παρουσιάζεται η άλλη. Με άλλα λόγια απαντούν στη φόρμα «είτε...είτε»: «*Είτε το πράγμα υπάρχει εν είδει ουσίας που είναι αυτάρκες με την ύπαρξή του εμπειριεχόμενη στη φύση του, είτε το πράγμα εξαρτάται από κάτι άλλο, είναι δηλαδή ένα προϊόν μετάβασης, που αντλεί*

την ύπαρξή του δια μέσου της εξωτερικής καταγωγής». Και οι δύο στοχαστές όμως καταφέρονται εναντίον και των δύο αυτών καταστάσεων του είναι.

Εκκινώντας από τη σπινοζική θέση επάνω στο θέμα, πληροφορούμαστε για τη σύγχυση που επικρατεί σχετικά με τις έννοιες του άπειρου και πεπερασμένου. Είθισται, σύμφωνα με τον Σπινόζα, να χαρακτηρίζεται το πρώτο με τρόπους που αφορούν στο τελευταίο, με αποτέλεσμα να υπάρχει μια σχέση αποκλεισμού μεταξύ τους, τη στιγμή που οι χαρακτηριστικοί αυτοί τρόποι δεν βρίσκουν καμία λογική εφαρμογή επάνω στο υποτιθέμενο χαρακτηρισθέν. Τις απόψεις αυτές συναντούμε στο πρώτο μέρος της Ηθικής, όπου ο Σπινόζα αναπτύσσει το επιχείρημα υπέρ της άπειρης σωματικής υπόστασης:

[...]αν θελήσει κανείς να σταθμίσει το πράγμα ορθά, θα δει ότι όλα εκείνα τα άτοπα [...]από τα οποία θέλουν να συμπεράνουν ότι η εκτεταμένη υπόσταση είναι πεπερασμένη δεν έπονται καθόλου από το ότι υποτίθεται μια άπειρη ποσότητα: αλλά από το ότι υποθέτουν μια άπειρη ποσότητα μετρήσιμη και απαρτιζόμενη από πεπερασμένα μέρη· [...] Οπότε το βέλος που εκτοξεύουν προς εμάς, στην πραγματικότητα το ρίχνουν στον εαυτό τους.³⁵

Στην έννοια του απείρου προσδένονται χαρακτηριστικά τα οποία είναι αδύνατο να εμφιλοχωρήσουν σε αυτό, και τέτοια είναι η πολλαπλότητα και η διαιρετότητα. Τη στιγμή της συνειδητοποίησης αυτής της μη δυνατής εμφιλοχώρησης, αντί να κατανοήσουν ότι αυτό που κρίνουν είναι προφανές άπειρο, το λογαριάζουν για πεπερασμένο. Έτσι η σωματική φύση, εφόσον δεν μπορεί να διαιρεθεί επ' άπειρον, είναι πεπερασμένη. Στην πραγματικότητα όμως σύμφωνα με τον Σπινόζα, έχει συμβεί ένα πρωταρχικό σφάλμα: απειρότητα και διαιρετότητα είναι εξ ορισμού τους ασύμβατες. Άρα, το να επιχειρείται η σύμπραξη αυτών των δύο συνιστά άτοπο. Όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, οι χαρακτηρισμοί που η σφάλλουσα σκέψη επιβάλλει στο άπειρο, την εξαναγκάζουν να το σκεφτεί ως πεπερασμένο.

Η βασική προβληματική όμως αναπτύσσεται λίγο μετά, κατά την ανάλυση του ζητήματος δια της εις άτοπον απαγωγής. Η παρανόηση που σχολιάστηκε παραπάνω συνεπιφέρει επιπλέον τη θεώρηση των ανηκόντων στη σωματική φύση στοιχείων ως

³⁵ Ηθική, σχόλιο πρότασης 15, Ι. (σσ. 101-102)

διακριτών μεταξύ τους, με την έννοια ότι εκμηδενίζεται η συσχέτισή τους. Και έτσι καταλύεται η σπινοζική αρχή της εννόησης ενός τρόπου μέσω ενός άλλου. Η κυριότερη αντίφαση που προκύπτει είναι ότι όταν εικάζεται η διαιρετότητα της σωματικής υπόστασης, τα ίδια τα στοιχεία που ανήκουν σε αυτήν προσλαμβάνονται ως πεπερασμένα μπορούν ευκόλως κάποτε να απαλείφονται, χωρίς εκ της απαλοιφής αυτής να συνεπιφέρεται κάποια αλλαγή στη συγκράτηση των σχέσεων και των ισορροπιών. Υπό αυτό το πρίσμα, αν κάτι αφαιρεθεί από τη σωματική φύση, δεν θα δημιουργηθεί κανένα κενό ή καμία ανισορροπία μια και: «[π]ράγματα που είναι πραγματικώς διακριτά μεταξύ τους μπορούν ασφαλώς να υπάρχουν και να μένουν στη θέση τους το ένα χωρίς το άλλο.»³⁶ Το συμπέρασμα στο οποίο θα καταλήξει αυτή η υπόθεση είναι ότι στο επίπεδο της πραγματικότητας τα πράγματα δεν υπάρχουν ως διακριτά, ειδάλλως τα πράγματα αυτά θα μπορούσαν να είναι ισοδύναμα του μηδενός:

Διότι αν η σωματική υπόσταση μπορούσε να διαιρεθεί έτσι ώστε τα μέρη της να είναι πραγματικώς διακριτά, τότε γιατί να μην μπορεί να εκμηδενιστεί ένα μέρος ενώ τα υπόλοιπα θα έμεναν συνδεδεμένα μεταξύ τους όπως πριν; Και γιατί να πρέπει να συνταιριάζουν όλα έτσι ώστε να μην υπάρχει κενό,³⁷

Ο Σπινόζα στο σημείο αυτό, εισάγει την έννοια της τροπικότητας, μόνον επί τη βάσει της οποίας είναι δυνατό να μιλάμε για διάκριση, δηλαδή για πράξεις διαίρεσης. Η δυνατότητα της διάκρισης δηλαδή, είναι εφικτή σε επίπεδο τρόπων και όχι σε επίπεδο πραγματικότητας (η πραγματικότητα, όπως έχει ήδη τεθεί, είναι ταυτόσημη με την αιωνιότητα). Απόδειξη αυτού αποτελεί το γεγονός ότι μια πραγματική διάκριση θα σήμαινε πως τα διακρινόμενα θα μπορούσαν ως τέτοια να εξαλείφονται, χωρίς η θέση που αφήνουν δια της εξάλειψης αυτής να μένει κενή, καθώς εύκολα θα μπορούσε να υποστηριχθεί, όπως υπονοεί και ο Σπινόζα, ότι τα εναπομείναντα στοιχεία είναι με τέτοιο τρόπο ταιριαστά ώστε διατηρούν τη σύνδεσή τους χωρίς καμία ανωμαλία ή ανισορροπία μετά την προσθήκη ή την αφαίρεση ενός στοιχείου στο σύνολο που υποτίθεται πως συναπαρτίζουν. Στο σημείο αυτό ο Σπινόζα θα συναινούσε νομίζω στην άρνηση της άποψης ότι η ποσότητα μετατρέπεται σε

³⁶ Στο ίδιο.

³⁷ Στο ίδιο.

ποιότητα, άποψη που απορρίπτει και ο Καστοριάδης. Ο λόγος που δεν θα δεχόταν μια τέτοια θέση τεκμαίρεται εύκολα από τα παραπάνω. Τα μέρη που συνδέονται μεταξύ τους σε επίπεδο πραγματικό και διακρίνονται σε επίπεδο τροπικό, δεν αποτελούν μεγέθη τα οποία συνωστιζόμενα θα παρήγαγαν το ταίριαγμά τους, έτσι ώστε, επιστρέφοντας σε όσα σημειώθηκαν παραπάνω, να τραπούν από απλούς αριθμούς στην ποιότητα εκείνη που θα έφερε το όνομα αρμονική συνένωση δίχως διαλείψεις και κενά ανεξαρτήτως των στοιχείων που προστίθενται ή αφαιρούνται.

Για τον Καστοριάδη, στο ίδιο επίπεδο, η κοινωνία δεν είναι ένα μείγμα «συνιστωσών», το οποίο έχει καταστεί ένα ορισμένο είδος ποιότητας μετά τη συνένωση ατόμων – εκείνη την υποθετική στιγμή δηλαδή που αυτή η συνένωση θα αποτελούσε ακόμα μια μετρήσιμη ποσότητα – αλλά μια οντότητα εντός της οποίας η συνοχή εξασφαλίζεται από τους όρους της ίδιας και απ' ό,τι αυτή περιλαμβάνει. Ο Καστοριάδης λέει χαρακτηριστικά: «[Α]υτά τα άτομα δεν θα ήταν απλώς διαφορετικά αλλά ανύπαρκτα και αδιανόητα έξω ή πριν από αυτές τις συλλογικές ιδιότητες [...]».³⁸ Ό,τι απαρτίζει επομένως την κοινωνία είναι ήδη κοινωνικό³⁹ και αυτή δεν αποτελεί προϊόν ομαδοποίησης μιας χ ποσότητας ατόμων που ως εκ της συνένωσής τους την παράγουν. Θα μπορούσε να τεθεί εδώ ότι για τον Καστοριάδη η κοινωνία είναι άπειρη κατά το σπινοζικό πρότυπο, και δεν διαμελίζεται σε άτομα που συμμετέχουν ποσοστικά στη στιγμή της συγκρότησής της, καθώς τα άτομα αυτά εύκολα θα μπορούσαν να απεμποληθούν τη στιγμή που θα έχει εξασφαλιστεί η υποτιθέμενη κοινωνική συναρμογή. Ο Καστοριάδης, όπως παρατέθηκε πιο πάνω, χαρακτηρίζει τα άτομα αυτά ως ανύπαρκτα προ της υποτιθέμενης συναρμογής τους και κατηγορεί για θέαση της κοινωνίας ως «άλλ[η] από τα μέρη τ[ης]»⁴⁰: άλλο πράγμα ήταν τα μέρη, και άλλη θα είναι αυτή μετά τη συγκέντρωσή τους. Αυτό έχει ως συνέπεια, εφόσον η κοινωνία είναι «άλλο πράγμα», να μην μπορούμε να γνωρίσουμε τίποτα το ουσιαστικό για αυτήν.⁴¹ Κάθε ανάγνωση του κοινωνικού ως προϊόντος μιας διαδικασίας εξαιτίας της οποίας το κοινωνικό αυτό κατορθώνει να «ενσαρκωθεί», είναι ανάγνωση που αγνοεί τη ριζικότητα της κοινωνικής δημιουργίας και άρα, που

³⁸ ΦΘΚ, σ. 262

³⁹ Στο ίδιο.

⁴⁰ ΦΘΚ, σ. 263.

⁴¹ ΦΘΚ, σ. 260.

καταργεί το ίδιο το είναι της κοινωνίας. Η «πολυειδία» όπως την ονομάζει ο Καστοριάδης, είναι η ίδια η «επαλήθευση» του κοινωνικού και όχι η άπαξ και διαπαντός συστημένη κοινωνία εν είδει ουσίας που αποστρέφεται ό,τι πολλαπλό και που το αποδέχεται απλώς ως αναγκαστική συνέπεια της πεπερασμένης φύσης της εμπειρίας.

Η σύλληψη επιπλέον της κοινωνίας ως μείγμα συστατικών στοιχείων στερεώνει την ιδέα περί ενός συνόλου απαρτιζόμενου από στοιχεία απλώς διαφορετικά και που ως τέτοιο είναι λογικώς καθορισμένο να προσφέρει τις *δυνατότητες* των στοιχείων αυτών και όχι τις πραγματώσεις τους. Η διαφορετικότητα έτσι η οποία εντοπίζεται στο εμπειρικό, εκείνο που έχει συνολοποιηθεί, συνιστά πράγματι την απαξία των στοιχείων αυτών υποβιβάζοντάς τα στις πολλαπλές μορφές μιας ταυτότητας. Τα στοιχεία έτσι, εφόσον είναι πλευρές της μιας και αυτής ταυτότητας, είναι *διαφορετικά* και όχι *άλλα*. Ο Καστοριάδης επιζητεί την ετερότητα των στοιχείων που συνιστούν την κοινωνία (παρόλο που η λέξη «συνιστούν» δεν περιγράφει με δόκιμο τρόπο το είναι της κοινωνίας) και καταφέρεται ενάντια στη διαφορετικότητα, την εμφανιζόμενη ως πανάκεια κάθε πράγματος που δεν απαντά στην ταυτότητα, που εμφανίζεται ως κάτι εκτός συνόλου.

Η διαφορετικότητα έτσι, όπως επισημαίνει ο Καστοριάδης, συνίσταται κατ' ανάγκην στη φαινομενικότητα. Οι διαφορές τίθενται «ως απλά φαινομενικές [για να] ξαναβρούν, σ' ένα άλλο επίπεδο, το αυτό στο οποίο ανήκουν.»⁴². Ως διαφορετικές, οι πλευρές του ταυτού, είναι φαινομενικές κατά το ότι απλώς κάνουν το σύνολο να ευδοκιμήσει, ότι είναι δυνατόν να προσαρμοσθούν και να αναπροσαρμοσθούν σε μία απαίτηση ήδη καθορισμένη. Είναι διαφορετικές μόνο κατά το φαίνεσθαι και η φαινομενικότητα αυτή είναι που επιτρέπει τη διαφορά τους. Από αυτά προκύπτει επιπλέον ότι οι πλευρές αυτές μπορούν να διατεθούν σε ανασυγκροτητικές διαδικασίες, καθώς υπακούουν στην αρχή της διαιρετότητας. Οι ιδιότητές τους δηλαδή μπορούν να εξαχθούν υπό το καθεστώς της τακτοποίησης που προσφέρουν οι διάφορες κατηγορίες της σκέψης, να αναπροσαρμοσθούν, καθώς έχουν προκύψει από μια νόρμα που έχει ήδη προσδιορίσει την οργάνωση και τη λειτουργικότητά τους,

⁴² ΦΘΚ, σ. 268.

πράγμα που σημαίνει ότι εύκολα μπορούν να αποτελέσουν τα εξίσου διαιρετά μέρη μιας άλλης οργάνωσης, ενός άλλου συνόλου.

Είναι αξιοσημείωτη η τοποθέτηση του Macherey αναλύοντας την «αδιαιρετότητα» της υπόστασης:

[...]η υπόσταση, όποια κι αν είναι η οπτική γωνία από την οποία εξετάζεται, είναι μια ολότητα η οποία δεν μπορεί, ως τέτοια, ούτε να κατασκευαστεί ούτε να διαλυθεί, και επομένως δεν γίνεται να αναχθεί σε μια συναρμογή στοιχείων που θα μπορούσαν τα ίδια να “υφίστανται” χωρίς εκείνην ή έξω από εκείνην· αλλά δίνεται εξ ορισμού στο σύνολό της, στην πληρότητά της, σε συνθήκες τέλει συνοχής ή σύμπτωσης με τον εαυτό της, αποκλείοντας έτσι κάθε περίπτωση διαμοιρασμού με τον έναν ή τον άλλο τρόπο.⁴³

Ο τρόπος προσέγγισης της έννοιας του μέρους από τους δύο στοχαστές είναι τέτοιος που διεκδικεί την απεμπλοκή του τελευταίου από τη σταθερή έννοια του πεπερασμένου, ως στοιχείου δηλαδή που αντιστέκεται στο άπειρο και αντιπαρατίθεται μαζί του. Για τον Σπινόζα η έννοια του μέρους υφίσταται μόνο σε επίπεδο τροπικό και όχι πραγματικό. Κατά συνέπεια το πραγματικό είναι αδιάκριτο και τα σώματα, όπως έχει υποστηρίξει, δεν διακρίνονται μεταξύ τους από την άποψη της υπόστασης⁴⁴, δηλαδή από την άποψη του απείρου. Για τον Καστοριάδη η έννοια του πεπερασμένου αφορά εξίσου ένα επίπεδο τροπικότητας: «[...]δεν βλέπω τι σημαίνει πεπερασμένο έξω από τα μαθηματικά ή το μαθηματικοποίησιμο[...]»⁴⁵. Η χαρακτηριστικότερη άποψη που διατυπώνει αλλού και όπου φαίνεται να υπογραμμίζει την έννοια της πραγματικότητας όπως τη δίδαξε ο Σπινόζα έχει ως εξής: «[...]οι χώροι της κοινωνικής δραστηριότητας δεν είναι *αληθινά*⁴⁶ διαχωρίσιμοι – εννώ ακόμη και ιδεατά – παρά *λογικώς και κενώς*.»⁴⁷ Το πεπερασμένο επομένως και η λειτουργία του εμπίπτουν σε έναν τρόπο διάκρισης ο οποίος ωστόσο έχει ταυτισθεί με την αντίθετη κατάσταση του απείρου, ως εάν το τελευταίο να όφειλε να την υπερβαίνει και την υπερνικά. Και αυτήν ακριβώς τη λειτουργία επιτυγχάνει η

⁴³ Pierre Macherey, *Εισαγωγή στην Ηθική του Σπινόζα*, ό.π., σσ. 143-144.

⁴⁴ *Ηθική*, λήμμα 1 πρότασης 13, II. (σ. 166)

⁴⁵ *ΦΘΚ*, σ. 290.

⁴⁶ Η υπογράμμιση δική μου.

⁴⁷ *ΦΘΚ*, σ. 264.

υπερβατική άποψη του Θεού Δημιουργού, άποψη την οποία και οι δύο φιλόσοφοι απορρίπτουν κατηγορηματικά. Για τον Καστοριάδη, ο άνθρωπος λογίζεται ως πεπερασμένος ακριβώς επειδή δεν είναι ο ίδιος δημιουργός, σύμφωνα πάντα με τη θεωρία περί δημιουργημένου κόσμου, η οποία είναι τόσο θεολογική όσο και φιλοσοφική: «[το πεπερασμένο] δεν αποκτά νόημα παρά σε αναφορά και σε αντίθεση με το θεολογικό φάντασμα και τη μετάφρασή του σε φιλοσοφική θέση για το άπειρον του Θεού.»⁴⁸ Η σπινοζική απόρριψη της θεϊκής δημιουργίας στηρίζεται κυρίως στο οικοδόμημα της εμμενούς αιτιότητας, μέσω της οποίας εξηγείται ότι ο κόσμος είναι αναγκαίος και όχι προϊόν κατασκευής, έστω και με προέλευση τη θεϊκή παντοδυναμία. Όπως θα δούμε παρακάτω, δεν επιδρά κανένα είδος δύναμης επί του κόσμου, αρχή που συνοδεύει την απόσυρση κάθε έννοιας δυνατότητας.

Η θεώρηση του Σπινόζα για το πράγμα που διαρκεί παρουσιάζεται πιο συνεκτική σε σχέση με του Καστοριάδη, καθώς ο Σπινόζα συλλαμβάνει τη διαρκούσα ύπαρξη ως αποτέλεσμα άλλων αιτιών που βρίσκονται έξω από τον εαυτό του πράγματος που υπάρχει διαρκώντας, γιατί το πράγμα αυτό δεν ορίζει την ύπαρξή του έχοντας ως αιτία μόνο τον εαυτό του. Αυτή η αιτία που αναφέρεται ως εξηγούσα την ύπαρξη των συγκεκριμένων (είκοσι) ατόμων ή παραλληλόγραμμων (Ε και Δ), είναι που τα κάνει να διαρκούν και να «συνεχίζουν αορίστως». Επειδή ακριβώς αυτή η αιτία δεν εκπηγάζει από την ίδια τους τη φύση, δεν είναι αυτοαίτια και συνεπώς, αιώνια. Άρα λοιπόν η αιτία των συγκεκριμένων πραγμάτων είναι ακριβώς αυτή: δεν έχουν ως αιτία τον εαυτό τους ή αλλιώς, ο ορισμός της φύσης τους δεν ενέχει την ύπαρξη αυτών των συγκεκριμένων πραγμάτων. Η αιωνιότητα, όπως επισημάνθηκε και παραθέτοντας τη σχετική σπινοζική διατύπωση: «[...]δεν μπορεί να εξηγηθεί μέσω της διάρκειας ή του χρόνου, όσο και αν η διάρκεια συλληφθεί ως στερούμενη αρχής και τέλους»⁴⁹. Ο χρόνος, ακόμη και αν προσπαθήσουμε να του αφαιρέσουμε την αρχή και το τέλος, όσο δηλαδή κι αν προσπαθούμε να τον ποσοτικοποιήσουμε, δεν είναι ικανός να περιγράψει την ίδια την ύπαρξη, καθώς αυτή ανήκει σε πεδίο εκτός χρόνου. Ο Σπινόζα λοιπόν, φαίνεται να διακρίνει τρεις καταστάσεις: πρώτον, την αιωνιότητα, που κατηγορείται στην ύπαρξη, δεύτερον, τους χειρισμούς του χρόνου που

⁴⁸ ΦΘΚ, σ. 290.

⁴⁹ Ηθική, επεξήγηση ορισμού 8, Ι. (σ. 80)

προσπαθούν να προσομοιώσουν την αιωνιότητα, αλλά ματαίως, και, τρίτον, τον χρόνο. Πρέπει να δούμε τι σημαίνει ο τελευταίος. Φυσικά, αν δεχτούμε την τριμερή αυτή διάσταση, ο χρόνος δεν εννοείται από τον Σπινόζα ως το κακέκτυπο της αιωνιότητας, αλλά μάλλον οι προσπάθειες απομόνωσης του χρόνου φαίνεται να απολήγουν για αυτόν σε ένα κακό ομοίωμά της (της αιωνιότητας), που φυσικά είναι άκαρπες και παραπλανητικές. Ο χρόνος λοιπόν που στερείται αρχής και τέλους αφορά σε ένα απολυτοποιημένο παρόν που εσφαλμένα επιχειρείται να αναδειχθεί σε ουσία ενός πράγματος. Ο χρόνος που δικαιούται να είναι στη συζήτηση και στην προσπάθεια διαύγασης της τάξης των πραγμάτων, είναι εκείνος που εμφανίζεται ως διάρκεια η οποία στη σχετίζεται με τη δύναμη (conatus) κάθε όντος να συνεχίζει να υφίσταται ως τέτοιο. Η αιωνιότητα του διαρκούντος πράγματος αποκτάται μέσω μιας άλλης οδού και όχι μέσω της αυτοαιτιότητας.

Η έννοια της διάρκειας σπινόζικα διακλαδώνεται σε δύο περιπτώσεις. Η μία αφορά στην «εσώτερη»,⁵⁰ όπως έχει ονομαστεί, διάρκεια και η άλλη στην «εξωτερική». Η τελευταία υπακούει σε έναν τύπο μέτρησης, δηλαδή έναν τύπο αρχής και τέλους του πράγματος, όπως συμβαίνει με φυσικό τρόπο σε κάθε τι που δίνεται στο πλαίσιο της εμπειρίας. Πρόκειται για τη χωροχρονικά προσδιορισμένη ύπαρξη του πράγματος όπως αυτό βρίσκεται στην εξωτερικότητά του. Η εσώτερη διάρκεια από την άλλη είναι εκείνη που αφίσταται από την κατάσταση του μετρήσιμου και υπαγορεύει την προσπάθεια του πράγματος να διατηρηθεί, όχι όμως σε σχέση και κόντρα με τον επικείμενο φυσικό αφανισμό του. Δεν πρόκειται δηλαδή για μια σχέση ανταγωνισμού με την εξωτερική διάρκεια και για προσπάθεια περιορισμού της – ειδάλλως θα μιλούσαμε για προέκταση απλώς της εξωτερικής διάρκειας, κάτι που ο Σπινόζα έχει απορρίψει⁵¹ – αλλά για μια κατάσταση που συνδέεται με την επιμονή του πράγματος να εμμένει στον εαυτό του ανεξάρτητα και χωρίς ενδιαφέρον για οποιαδήποτε εξωτερική συνθήκη. Από αυτά συνάγεται ότι το πράγμα το εμμένον στον εαυτό του δεν δύναται να εξηγηθεί από τον λογιστικό χρόνο, καθώς επίσης ότι, καθόσον δεν διαρκεί κατά το μοντέλο αρχή-τέλος, απηχεί ένα είδος αιωνιότητας, αφίσταται δηλαδή από οποιαδήποτε εξάρτησή του από τους άλλους τρόπους των

⁵⁰ Παναγιώτης Ο. Δόικος, *Φαντασία και Ορθολογισμός στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2023, σσ. 194-197.

⁵¹ *Ηθική*, επεξήγηση ορισμού 8, I. (σ. 80)

πραγμάτων (εξωτερικότητα) και παραστέκεται ως εάν εγκολπώμενο το όλον των τρόπων αυτών.

II. Η «ξένωση» και η παραγνώριση

Η βασική αντίθεση ωστόσο μεταξύ των δύο στοχαστών βρίσκεται ακόμα σε ισχύ. Ακόμη και να υποθέσουμε ότι οι κοινωνίες της καστοριαδικής σχολής είναι τα σπινοζικά είδη αιωνιότητας από μια ορισμένη οπτική γωνία, υπονοώντας έτσι πως ό,τι είναι αυτές καθώς και ό,τι περιλαμβάνουν δεν είναι μετρήσιμα κομμάτια που μπορούν να συναρμολογηθούν ή να αποσυναρμολογηθούν ή όπως το έθεσε ο Macherey να κατασκευαστούν ή να διαλυθούν από και στα εξων συνετέθη, αλλά ότι είναι αμιγώς πραγματικά και αναγκαία, δεν παύει η καστοριαδική σύλληψη της κοινωνικής πραγματικότητας να αγγίζει τα όρια μιας ουσιοκρατίας, μιας οντοποίησης δηλαδή των κοινωνικοϊστορικών ειδών.

Η κοινωνία για τον Καστοριάδη είναι ένα δημιούργημα που ως πηγή έχει τον εαυτό του, αυτοδημιουργία. Όπως έχει υποστηρίξει ο Σταυρακάκης, η «συνέχεια του νόηματος» στην οποία εμβαπτίζει ο Καστοριάδης τη σχέση ψυχικής μονάδας και κοινωνίας, εγκαθιδρύει μια πηγή δημιουργικότητας η οποία αναβλύζει εκ των έσω, παριστάνοντας και σημαίνοντας κοινωνικά σημεία και σύμβολα τα οποία πρωτίστως «περνούν» από την «περίκλειστη» εσωτερικότητα της ψυχής η οποία στη συνέχεια συναντά το κοινωνικό. Η βασική κριτική του Σταυρακάκη είναι ότι ο Καστοριάδης αρνείται το «χάσμα» μεταξύ κοινωνικού και πραγματικού και ότι, έτσι, εξαλείφει την κατάσταση στέρησης, δίνοντας στην υποκειμενικότητα τη δημιουργική δύναμη να διαπλάσει τα σύμβολά της μέσω μιας αντικατάστασης του δικού της «πρωτονόηματος» με το νόημα του κοινωνικού.⁵² Μέσω της κριτικής αυτής, η οποία λαμβάνει χώρα κατ' αντιδιαστολή προς τη σύλληψη του πραγματικού και του κοινωνικού από τον Λακάν, υπονοείται ότι ο Καστοριάδης υποθέτει μια απευθείας επαφή του υποκειμένου με το πραγματικό το οποίο στη συνέχεια εγκαταλείπει εν μέρει για να δεχθεί το κοινωνικό, σε αντίθεση με τη λακανική σκοπιά κατά την οποία το πραγματικό είναι το διαρκές έλλειμα το οποίο αναγκάζεται να αντιμετωπίζει το

⁵² Γιάννης Σταυρακάκης, *Η Λακανική αριστερά, ψυχανάλυση, θεωρία, πολιτική*, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα 2012, σσ. 76-82.

υποκείμενο, κάτι που κάνει συνθέτοντας κοινωνικούς κόσμους προκειμένου να το εγκολπωθεί, χωρίς όμως αυτή η εγκόλπωση να είναι ποτέ δυνατή. Και σε αυτήν ακριβώς την ατελέσφορη προσπάθεια και στην οιονεί εγκόλπωσή του έγκειται το πραγματικό. Ο Καστοριάδης αντιθέτως, εισηγούμενος τη δημιουργικότητα, αναχαιτίζει την οντολογική απόσταση ανάμεσα στο πραγματικό και στο υποκείμενο δίνοντας στο τελευταίο την πρωτοκαθεδρία, μια και οτιδήποτε αποτελεί για το υποκείμενο το πρώτο του φυσικό νόημα, δεν αντικαθίσταται ποτέ πλήρως από το συμβολικό, πράγμα που σημαίνει ότι το υποκείμενο διατηρεί ακόμα την προσωπική του ικανότητα να δημιουργεί νοήματα και κοινωνικές παραστάσεις. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα ένα «ουσιοκρατικό» υποκείμενο που εντέλλεται έτσι να δημιουργήσει τα κοινωνικά σχήματα.

Συγκρίνοντας την κατάσταση του καστοριαδικού υποκειμένου, είτε αυτό είναι το ατομικό, είτε το συλλογικό κοινωνικό, με την κατάσταση της φαντασίας του ανθρώπινου Πνεύματος στον Σπινόζα, διαπιστώνουμε ότι η ενεργητικότητα του Πνεύματος⁵³ είναι συγγενής με τη δημιουργικότητα την ικανή να διαμορφώσει παραστάσεις και εικόνες, των οποίων η διαμόρφωση σε σπινοζικό περιβάλλον φαίνεται να λαμβάνει χώρα σε ένα επίπεδο ανεξαρτησίας και διαφοροποίησης του Πνεύματος από την «αληθή» κατάσταση των αντι-κειμένων του. Η σπινοζική φαντασία φαντάζει ανεξέλεγκτη ως προς τους σχηματισμούς που διαμορφώνει, καθώς είναι σε θέση να καθιστά παρόντα τα πράγματα που φαντάζεται, να μετασχηματίζει τα προϊόντα της σε παρουσίες, να τα παρ-ουσιάζει εις εαυτήν. Το Πνεύμα έχει την ιδέα ενός εξωτερικού σώματος πλην όμως η ιδέα αυτή εκφράζει την κατάσταση του Σώματος που είναι το αντικείμενο του ίδιου του Πνεύματος που εκφέρει την ιδέα. Αντί η ιδέα αυτή να είναι μια διαυγής απεικόνιση του ίδιου Σώματος από το ίδιο το Πνεύμα, γίνεται παρουσία, με τη λέξη αυτή να αποκτά εδώ το νόημα που αποκτά το κράτος όταν γίνεται παρακράτος ή η οικονομία όταν γίνεται παραοικονομία και ούτω καθεξής. Οι ιδέες της φαντασίας, δηλαδή, αναπτύσσονται πλησίον και παραλλήλως της ουσίας του αντικειμένου τους, που είναι το ίδιον Σώμα και ενεργούν ως εάν να αφορούν στην ουσία του σώματος με το οποίο το ίδιον Σώμα

⁵³ «Λέω εννόημα μάλλον, παρά αντίληψη, επειδή το όνομα αντίληψη φαίνεται να δηλώνει ότι το Πνεύμα πάσχει από ένα αντικείμενο. Ενώ το εννόημα φαίνεται να εκφράζει μια ενέργεια του Πνεύματος.» *Ηθική*, επεξήγηση ορισμού 3, ΙΙ. (σ. 146)

έρχεται σε επαφή. Έτσι, εκφεύγουν από το «πραγματικό» περιεχόμενο της ιδέας που συνιστούν και το περιεργάζονται ως αποκόμιση της ουσίας του εξωτερικού πράγματος, καθιστώντας το παρουσία. Αναφάνεται εδώ η ύπαρξη μιας αναντιστοιχίας του ενεργήματος της φαντασίας, της ιδέας που διαμορφώνει, με εκείνο που εκφράζεται δια της ιδέας αυτής, που είναι, όπως είπαμε, η κατάσταση του ίδιου του Σώματος, η οποία παραφράζεται σε ουσία του σώματος εκείνου που πυροδοτεί τον επηρεασμό και τον συνακόλουθο σχηματισμό ιδεών. Η ιδέα της αναντιστοιχίας που προκύπτει από τη φαντασιακή διεργασία πρόκειται να συνδεθεί στη συνέχεια της εργασίας αυτής με την καστοριαδική απόρριψη του αντικατοπτρισμού, ο οποίος, εν συντομία, σημαίνει για τον Καστοριάδη τον διαμοιρασμό των φαντασιακών σημασιών στις αντίστοιχες κοινωνικές λειτουργίες ως εάν οι πρώτες να εξυπηρετούν φανερά τις δεύτερες. Κάνοντας όμως τέτοιου είδους τις φαντασιακές σημασίες και θεσμίσεις, τότε το μόνο που απομένει κοινωνικά είναι η διεξαγωγή μιας *λειτουργίας*, καθόσον οι ιδιαίτερες στιγμές της, εκφερόμενες μέσα από τις φαντασιακές σημασίες της, έχουν διαμοιραστεί με ακριβή αντιστοίχιση, έχουν ταυτιστεί με τις λειτουργίες και έτσι έχουν εκπέσει σε εργαλεία. Κλείνοντας, η σπινοζική συζήτηση έρχεται στο προσκήνιο, όχι για να δώσει τα απαιτούμενα πρωτεία στη φαντασία και στις, καστοριαδικώ τω τρόπω, δημιουργίες της, αλλά για να πλαισιώσει θεωρητικά την αδυνατότητα ευθείας αντιστοίχισης του φαντασιακού σημασιόμενου προς ένα λειτουργιστικό σημαίνον, μιας αντιστοίχισης που έτσι καταργεί και εκμηδενίζει τη φαντασία. Η αδυνατότητα αντιστοίχισης υπονοήθηκε προηγουμένως ως «παράφραση» και έχει προταθεί επίσης ως «παραγνώριση», όρος που θα χρησιμοποιηθεί στη συνέχεια.

Επανερχόμενοι στα πρότερα και στη συζήτηση περί άρνησης του χάσματος υποκειμένου και πραγματικού εκ μέρους του Καστοριάδη, βρισκόμαστε ενώπιον μιας καινούργιας συνέπειας που είναι σύμφωνα με τον Σταυρακάκη η συνακόλουθη άρνηση της αλλοτρίωσης⁵⁴, η οποία παρουσιάζεται από τον ίδιο, βασιζόμενος στο λακανικό πρότυπο, ως το εχέγγυο της κοινωνικοποίησης, ως την αναγκαία αντίστιξη υποκειμένου και πραγματικού, ούτως ώστε το τελευταίο να περιγράφεται ως το αδιόρατο με γυμνά μάτια πεδίο προς το οποίο προσπαθεί να κοιτάξει το υποκείμενο.

⁵⁴ Γιάννης Σταυρακάκης, *Η Λακανική αριστερά*, ό.π., σ. 73.

Για τον Καστοριάδη η εν λόγω αλλοτρίωση δεν υφίσταται λόγω μιας καταστατικής χασματικής σχέσης υποκειμένου και πραγματικού, προκειμένου να προστατευθεί κατά κάποιο τρόπο το τελευταίο και για να αποφευχθεί η ουσιοποίηση του υποκειμένου. Η «προστασία», που επιτυγχάνεται καστοριαδικά μέσω της αλλοτρίωσης – αν μπορούσαμε να πούμε ότι γεννάται ζήτημα προστασίας – αφορά στη θέση του καινούργιου, το οποίο επικαλύπτεται, αλλοτριώνεται, ακριβώς για να μπορεί να υφίσταται ως καινούργιο και ως δημιουργία. Ο λόγος που το αλλοτριωμένο υποκείμενο του Καστοριάδη διαφέρει από εκείνο του Λακάν είναι ο γεγονός ότι το ίδιο αυτό υποκείμενο πραγματώνει την αλλοτρίωσή του και δεν την φέρει καταστατικώς μέσα του, αλλά είναι το ίδιο ο δημιουργός της «ξένωσης», της απόστασης δηλαδή που διατηρεί με τον φαντασιακό κόσμο που επίσης δημιουργεί. Η κατάσταση της αλλοτρίωσης λοιπόν είναι ίδιον χαρακτηριστικό του δημιουργούντος, ενυπάρχει δηλαδή στη δημιουργική του ικανότητα.

Υπό ένα άλλο πρίσμα η ίδια συζήτηση εξελίσσεται μεταξύ Καστοριάδη και Ψυχοπαίδη, όταν ο τελευταίος αναφέρεται στο εκλίπον επιστημολογικό κριτήριο κατάταξης του καινούργιου, δηλαδή της δημιουργίας. Όπως επισημαίνει στην ίδια συζήτηση ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης, ο Καστοριάδης επιχειρεί μια αναστροφή του καντιανού μοντέλου διάνοιας-φαντασίας, υπονοώντας τη δυσκολία αυτής της αναστροφής λόγω του εκλιπόντος κριτηρίου που έχει ως συνέπεια. Τα διαφορά μορφώματα ως εκ της ριζικής δημιουργίας, συνεχίζει ο Ψυχοπαίδης, δεν μπορούν να ενταχθούν πουθενά κυρίως λόγω της ανακύπτουσας επιστημολογικής απορίας στην οποία οδηγούν ως τέτοια. Ούτε αντιστέκονται στο προηγούμενο, ούτε εντάσσονται σε αυτό.⁵⁵ Ο Καστοριάδης σε άλλο πλαίσιο λόγου προσφέρει μια απάντηση επ' αυτού, καθώς και μια σκιαγράφιση των ιδιοτήτων της απόστασης μεταξύ δημιουργούντος και δημιουργημένου. Λέει χονδρικά, ότι οι μεγάλοι διανοητές "έκαναν πίσω" τη στιγμή ακριβώς που ανακάλυπταν τις μεγάλες τομές. Ο συλλογισμός του έχει ως εξής: Η σκέψη έχει ως ιδιόν της ό,τι ανακαλύπτει να το θέτει σε μια σύγκρουση με το παλιό, οδηγώντας το έτσι στη συγκάλυψή του. Αυτή η σύγκρουση είναι αιτία της τοποθέτησης αυτού που ανακαλύπτεται σε μια σχέση με

⁵⁵ «Η σχέση του Κορνήλιου Καστοριάδη με τη μαρξιστική θεωρία και τον ιστορισμό», τηλεοπτική εκπομπή: *Θέματα και Βιβλία*, ΕΡΤ 1985, συζήτηση με τους Κορνήλιο Καστοριάδη, Κοσμά Ψυχοπαίδη, Δημήτρη Μαρκή, Παντελή Μπασάκο.

κάτι άλλο, «καταργώντας» έτσι την αυτονομία του ανακαλυφθέντος. Το «κάτι άλλο» με το οποίο τίθεται σε σύγκρουση είναι το «ήδη γνωστό». Η αδυναμία ένταξης λοιπόν και το εκλίπον επιστημολογικό κριτήριο είναι ακριβώς οι ιδιάζουσες συνθήκες πλαισίωσης του καινούργιου.

Όταν ανακαλύπτεται κάτι, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, αποκτά αυτοστιγμεί έναν δικό του τρόπο του είναι, ο οποίος τρόπος θα αποκτηθεί είτε μέσω της αυτονομίας είτε μέσω της συνδιαλλαγής του με το πρωθύστερο ούτως ώστε να ταυτοποιηθεί και να συνεκτικοποιηθεί. Η δεύτερη περίπτωση οφείλεται σύμφωνα με τον Καστοριάδη στη συνειδητοποίηση από τη μεριά της σκέψης ότι αυτό που σκέφτεται είναι πράγματι ριζικά καινούργιο και ότι ως τέτοιο στερείται ερείσματος, δηλαδή στερείται του επιστημολογικού κριτηρίου που αναζητά ο Ψυχοπαίδης. Τότε η σκέψη ξεκινά να αμφισβητεί αυτό το οποίο έχει παραδοθεί, καθώς η φύση του ριζικά καινούργιου είναι τέτοια που επισύρει κατ' ανάγκην μια τέτοια αμφισβήτηση. Αν όμως, εξηγεί ο Καστοριάδης, η αμφισβήτηση αυτή υποπέσει στην αντίληψη της διανόησης εκείνης που έχει ανακαλύψει κάτι, τότε το καινούργιο καθυποτάσσεται στο παλαιό και εμφανίζεται απλώς ως μια νέα μορφή του ή ως μια διαφορετική όψη του. Για τον Καστοριάδη ο Freud επικάλυψε την ανακάλυψή του. Ο λόγος είναι για το ασυνείδητο, το οποίο σύμφωνα με τον Καστοριάδη είναι η πηγή της ακαθοριστίας.⁵⁶ Όταν όμως το ασυνείδητο τοποθετείται στο επίπεδο μιας σκάλας, την οποία διαβαθμίζουν άλλα επίπεδα (υποσυνείδητο, συνειδητό), τότε γίνεται αμέσως λειτουργία, ανακόπτοντας την ακαθοριστία, καθώς ως ασυνείδητο έχει γίνει χώρος, στον οποίο «αποθηκεύονται» οι απωθήσεις προκειμένου να εξασφαλίζεται η ομαλή λειτουργία του συνειδητού. Και τότε έχουμε φονξιοναλισμό. Ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι το ίδιο συνέβη και με τον Kant που με τις τρεις Κριτικές έθεσε τη φαντασία σε μια ιεράρχηση και ακόμη πιο πίσω, με τον Αριστοτέλη, ο οποίος την τοποθέτησε ανάμεσα στην αίσθηση και τη νόηση. Η τακτική αυτή συναντά για τον Καστοριάδη το πιο επιζήμιο αποκορύφωμά της στην επικάλυψη του φαντασιακού:

Το παράδειγμα, που για μας είναι το πιο σημαντικό, προσφέρεται από την απόκρυψη του φαντασιακού και του κοινωνικού-ιστορικού, που κυβερνάται πάντοτε από την εξάρτηση της δημιουργίας, την ανάγκη να αναχθεί με κάθε

⁵⁶ ΦΘΚ, σ. 258.

μέσο η ιστορία στην επανάληψη, και να παρουσιασθεί αυτή η ίδια η επανάληψη ως καθορισμένη από ένα αλλού – φυσικό, λογικό ή οντολογικό.⁵⁷

Αυτές είναι οι συνέπειες σύμφωνα με τον Καστοριάδη της «κληρονομημένης σκέψης» που τείνει να μεταχειρίζεται τις φαντασιακές δημιουργίες εν είδει δεικτών αλήθειας και ψεύδους⁵⁸ ή να τις αντιμετωπίζει «[...]ως [τη] μορφή μιας ανυπέρβλητης απορίας»⁵⁹ που έτσι σκεπάζει την ανακάλυψη ή καλύτερα τη συγκρότηση του καινούργιου⁶⁰ και έτσι το τοποθετεί σε μια σχέση συνέχισης απλώς του προηγούμενου, εκτύλιξης του παραδομένου.

Ο Καστοριάδης λοιπόν, όπως υποστήριξε ο Σταυρακάκης, επιχειρεί πράγματι να παρακάμψει την αλλοτρίωση, αλλά μόνον το είδος εκείνης που επιχειρεί να αποκρύψει τη δημιουργικότητα της ιστορίας.⁶¹ Δέχεται την ύπαρξή της όμως προτρέπει σε επικαιροποίηση των συγκεκριμένων «ευρημάτων» και κυρίως εκείνου της φαντασίας. Ο Καστοριάδης έχει υποστηρίξει πως ό,τι συνιστά έναν κοινωνικό θεσμό δεν είναι ποτέ στη διάθεσή του ως τέτοιο σε επίπεδο συνειδητότητας, καθώς μια τέτοια συνειδητοποίηση θα επέφερε την αυτοστιγμεί διάλυσή του. Πρόκειται για την αδυναμία της σκέψης που σχολιάσαμε παραπάνω να

⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 289.

⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 248.

⁵⁹ Στο ίδιο, σ. 257.

⁶⁰ «[...]η ανάδυση νέων θεσμών και νέων τρόπων ζωής, δεν είναι μια “ανακάλυψη”· είναι μια ενεργός συγκρότηση. Οι Αθηναίοι δεν βρήκαν τη δημοκρατία ανάμεσα στ’ άλλα αγριολούλουδα που φύτρωναν στην Πνύκα, και οι Παρισιοί εργάτες δεν ξέθαψαν την Κομμούνα σκάβοντας τα βουλεβάρτα.» ΦΘΚ, σ. 199.

⁶¹ Το παράδειγμα που θα καταστήσει σαφέστερο τον προβληματισμό του με ποιο είδος αλλοτρίωσης καταπιάνεται ο Καστοριάδης είναι εκείνο της πραγματοποίησης και του καπιταλισμού. Η πραγματοποίηση/αλλοτρίωση είναι μια φαντασιακή σημασία που «παραγνωρίζει» το γεγονός της αλλοτρίωσης και έτσι δύναται να υφίσταται, να είναι σε ισχύ: «Ουσιαστική τάση του καπιταλισμού, η πραγματοποίηση δεν μπορεί ποτέ να πραγματοποιηθεί εξ ολοκλήρου. Αν αυτό γινόταν, αν το σύστημα πετύχαινε πραγματικά να μετασχηματίσει τους ανθρώπους σε πράγματα κινούμενα από τις οικονομικές “δυνάμεις” και μόνο, τότε θα κατέρρευε, όχι μακροπρόθεσμα, αλλά αυτοστιγμεί. Εξίσου με την τάση προς πραγματοποίηση, ο αγώνας των ανθρώπων εναντίον της αποτελεί όρο λειτουργίας του καπιταλισμού.» ΦΘΚ, σ. 29. και «Ένας σκλάβος δεν είναι ζώο, ένας εργάτης δεν είναι πράγμα· αλλά η πραγματοποίηση δεν είναι ούτε ψευδής αντίληψη του πραγματικού, ούτε λογικό σφάλμα· και ούτε μπορούμε να τη θεωρήσουμε ως μια “διαλεκτική στιγμή” μέσα σε μια ολοποιημένη ιστορία της ανόδου της αλήθειας της ανθρώπινης ουσίας, όπου αυτή για να μπορέσει να πραγματοποιηθεί θετικά, θα προέβαινε πριν σε μια ριζική άρνηση του εαυτού της. Η πραγματοποίηση είναι μια φαντασιακή σημασία (περιττό να υπογραμμίσουμε ότι το κοινωνικό φαντασιακό, όπως το εννοούμε, είναι πραγματικότερο του “πραγματικού”).» Στο ίδιο, σ. 210.

δημιουργήσει έναν νέο χώρο όπου θα κατατάξει το καινούργιο που έχει ανακαλύψει. Ωστόσο αυτή η αδυναμία της σκέψης, όπως θα δούμε παρακάτω με τη σπινοζική συμβολή επί του θέματος, δεν είναι ένα αρνητικό χαρακτηριστικό που οφείλει να απεμποληθεί. Υποθέτοντας πως ο κοινωνικός θεσμός έρχεται σε επαφή με την πραγματικότητά του, θα έπρεπε ο θεσμός αυτός, ακολουθώντας τον Καστοριάδη, να «πηδήξει στο μηδέν». Η συζήτηση για την αποφυγή της σύμπτωσης του θεσμού με τον εαυτό του, της ξένωσης, όπως την ονομάζει ο Καστοριάδης, αναδεικνύει την αναγκαιότητα με την οποία επιφορτίζεται η τελευταία να διασώσει το δημιουργημένο. Αν λέμε ότι το τελευταίο μπορεί να βρεθεί κατά απόλυτο τρόπο σε μια σχέση με τον εαυτό του, ότι μπορεί να από-ξενωθεί από αυτόν και να τον οικειοποιηθεί, τότε προσβλέπουμε στην εκμηδένισή του. Η οικειοποίηση λοιπόν των θεσμών της κοινωνίας από την ίδια σημαίνει ότι διεκδικείται μια πλήρης αντιστοίχιση ανάμεσά τους, ένας σαφής αντικατοπτρισμός, καταντώντας την κοινωνία απλώς έναν σκελετό ο οποίος αρθρώνεται συγκεκριμένα και στοχευμένα επάνω σε μια σειρά θεσμών που διεξάγουν με απόλυτη διαφάνεια τις διαδικασίες λειτουργίας του.⁶² Για τον Καστοριάδη η κοινωνία δεν είναι στην πραγματικότητα αυτό. Η ξένωση αντίθετα προς τα προηγούμενα, δεν επιτρέπει απλώς στην κοινωνία να λειτουργεί, αλλά να υπάρχει και να είναι αυτό που είναι. Όπως παρατηρεί ο Ψυχοπαίδης:

Η ιστορία δεν μπορεί να γίνει κατανοητή παρά ως διαδικασία αυτοσυγκάλυψης της κοινωνίας, παραγνώρισης του ίδιου της του είναι ως δημιουργικότητας που την οδηγεί στο να θέσει τη θέσμισή της σαν κάτι που δεν μπορεί να θιγεί, που ξεφεύγει από την ίδια της τη δράση, σαν ετερονομία.⁶³

Ο ρόλος της ξένωσης στον Καστοριάδη επομένως αποκτά μια πιο ιδιαίτερη δυναμική από το να στοιχειοθετήσει ένα ουσιοκρατικό υποκείμενο μέσω της υποτιθέμενης απάρνησής της εκ μέρους του. Η ξένωση είναι ενεργή αλλά, πράγματι, όχι με τρόπο οριστικό και αμετάκλητο ακριβώς διότι υφίσταται το υποκείμενο ή η

⁶² «[Δεν] μπορεί να τεθεί θέμα μιας κοινωνίας που θα συνέπιπτε εξ ολοκλήρου με τους θεσμούς της, που θα καλυπτόταν επακριβώς, χωρίς τίποτα να λείπει ή να περισσεύει, από τον θεσμικό ιστό, και η οποία πίσω από αυτό τον θεσμικό ιστό, δεν θα είχε σάρκα, μια κοινωνία που δεν θα ήταν παρά ένα δίκτυο θεσμών απόλυτα ισοπεδωμένων». *ΦΘΚ*, σ. 168.

⁶³ Κοσμάς Ψυχοπαίδης, «Το ανορθολογικό στοιχείο στη σκέψη του Κ. Καστοριάδη», *Ο Πολίτης*, τεύχος 81, Οκτώβριος 2000, σ. 39. Η ετερονομία εδώ δεν περιέχει τον έτερο ως τον άλλον που δείχνει την αλλοτρίωση της κοινωνίας και την εξάρτησή της από κάτι άλλο εκτός του εαυτού της, αλλά τον έτερο ως τον «κανέναν», «οὔτις». *ΦΘΚ*, σ. 310.

κοινωνία, επίσης ως υποκείμενο, της δημιουργίας. Η διαφορά ανάμεσα στην καστοριαδική και τη λακανική προσέγγιση αναδεικνύεται μέσα από την ακόλουθη δήλωση του Καστοριάδη: «Η ξένωση εμφανίζεται μέσα σ' αυτή τη σχέση [εκείνην της κοινωνίας με τους θεσμούς της εν προκειμένω], αλλά δεν είναι αυτή η σχέση – όπως το σφάλμα ή το παραλήρημα δεν είναι δυνατά παρά μέσα στη γλώσσα, αλλά δεν είναι η γλώσσα.»⁶⁴ Η ξένωση επομένως εμφανίζεται ως ένα στοιχείο που ενυπάρχει στη σχέση της κοινωνίας με τους θεσμούς της, αλλά δεν είναι η οντολογική της κατάσταση. Το κοινωνικό υποκείμενο λοιπόν, καθώς και η κοινωνία εν γένει, δεν είναι εξ ορισμού τους «ξενωμένα» προς τον εαυτό τους, ακριβώς γιατί δημιουργούν τον εαυτό τους. Η ξένωση είναι αποτέλεσμα της δικής τους δημιουργίας, ένα αποτέλεσμα που όπως θα δούμε είναι κατά απόλυτο τρόπο σύγχρονο με τη στιγμή της δημιουργίας. Το αποτέλεσμα ως ξένωση, δηλαδή, δεν προοικονομείται, ούτε υπολείπεται. Ο Καστοριάδης λοιπόν δεν επιδιώκει την απαλοιφή αυτής της απόστασης που ανοίγει μέσω της ξένωσης και αυτό διότι η τελευταία δεν είναι μια χωρίζουσα στιγμή αναμεταξύ πραγματικού και υποκειμένου, αλλά μια χωρίζουσα ανάμεσα στο υποκείμενο και το κοινωνικό, το δημιουργικό και το δημιουργημένο, το κοινωνικό και τον σύνολο κόσμο: «Κάθε κοινωνία υπάρχει θεσμίζοντας τον κόσμο ως τον κόσμο της ή τον κόσμο της ως τον κόσμο και αυτοθεσμιζόμενη ως τμήμα αυτού του κόσμου.»⁶⁵

Η κοινωνία λοιπόν και κάθε σκέψη που συγκροτεί τον εαυτό της δημιουργώντας τον, βρίσκεται σε μια κατάσταση που εντός σπινοζικού περικειμένου χαρακτηρίζεται ως «παραγνώριση».⁶⁶ Η φαντασία στον Σπινόζα αποτελεί το πρώτο είδος γνώσης, πράγμα που σημαίνει ότι διέπεται από αναγκαιότητα κάθε είδους ενέργημά της, αναγκαιότητα που προσβλέπει φυσικά στην υπόσταση. Τα αποτελέσματα στα οποία οδηγεί η φαντασία ωστόσο είναι τέτοια που φαίνεται να διασαλεύουν τον άπειρο χαρακτήρα της υπόστασης. Ο διαμερισμός της τελευταίας

⁶⁴ ΦΘΚ, σ. 169.

⁶⁵ ΦΘΚ, σ. 273.

⁶⁶ «Η κοινωνία δεν αναγνωρίζει, μέσα στο φαντασιακό, το ίδιο της το έργο.» Στο ίδιο, σ. 196. «Μπορούμε να [...]ερμηνεύσουμε τη συγκάλυψη της ετερότητας [...], την παραγνώριση από την κοινωνία του ίδιου της του κοινωνικού-ιστορικού είναι, ως ριζωμένες μέσα στην ίδια τη θέσμιση της κοινωνίας, έτσι όπως τη γνωρίζουμε, δηλαδή: έτσι όπως μέχρι σήμερα η κοινωνία θεσμίσθηκε.» ΦΘΚ, σ. 310.

για παράδειγμα – η εννόησή της υπό το πρίσμα ενός σύνθετου όλου, μέρη του οποίου αποτελούν τα κατηγορήματα – και κατ' επέκταση η διαιρετότητά της, συνιστούν «πλήγματα» που της καταφέρει η φαντασία. Στην πραγματικότητα όμως, οι ενέργειες της φαντασίας δεν οφείλουν να διορθωθούν, έτσι ώστε η φαντασία να μπορέσει αισίως να αποδώσει την αληθινή κατάσταση της υπόστασης.

Η παραγνώριση που μας ενδιαφέρει κυριότερα είναι εκείνη που αφορά την αναντιστοιχία που αναφέραμε προηγουμένως, ανάμεσα στο αντικείμενο του Πνεύματος, που είναι το Σώμα και οι επηρεασμοί του και στην ιδέα που το Πνεύμα σχηματίζει εξ αυτών των επηρεασμών. Δια μέσου της φαντασίας, το Πνεύμα του Σώματος εκείνου που έχει αλληλεπιδράσει με ένα άλλο σώμα, θέτει ως αντικείμενο της ιδέας του, όχι την αλληλεπίδραση αυτή, την οποία έτσι παρακάμπτει, αλλά το σώμα από το οποίο επηρεάστηκε. Επικρατεί επομένως μια αναντιστοιχία μεταξύ της ιδέας του Πνεύματος και του ιδεατού της το οποίο είναι άλλο από αυτό θα «έπρεπε» να είναι. Η αλληλεπίδραση κομίζει στο Πνεύμα την κατάσταση του Σώματος που δέχεται τον επηρεασμό και η φαντασία στρέφει αυτήν την αλληλεπίδραση σε αναπαράσταση του φορέα του επηρεασμού, δηλαδή του άλλου σώματος. Πραγματοποιεί [η φαντασία] όπως έχει υποστηρίξει ο Γιώργος Φουρτούνης μια «διπλή αστοχία» η οποία συμβαίνει «ως προς το ιδεατό της ιδέας, που δίδεται έτσι ως ένα εξωτερικό αντικείμενο, και ως προς την ίδια την ιδέα, που δίδεται ως αναπαράσταση του εν λόγω αντικειμένου.»⁶⁷ Η ιδέα λοιπόν δεν είναι αναπαράσταση του αντικειμένου. Φαντάζεται όμως πως είναι τέτοια παραγνωρίζοντας τον εαυτό της. Μια τέτοια αναπαραστατική δραστηριότητα φέρει ως αποτέλεσμα την παροντοποίηση του εξωτερικού αντικειμένου και συνέπεια της διπλής αυτής αστοχίας είναι επιπλέον η διάνοιξη μιας απόστασης ανάμεσα στην ιδέα του Πνεύματος και του ιδεατού της, καθώς πραγματοποιείται εξαγωγή του αντικειμένου της ιδέας σε παρουσία εμπρός της, παραβλέποντας το γεγονός ότι το εν λόγω αντικείμενο συνιστά την πληροφόρηση ή τη σκιαγράφιση της κατάστασης του ιδίου Σώματος.

⁶⁷ Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση». Ο σπινοζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960-1969) και ο πρώιμος Ντερριντά*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2023, σ. 419.

Η εν λόγω απόσταση είναι εν προκειμένω όχι καταστατική αλλά δημιουργική, δεν υπολείπεται εκ των προτέρων με προορισμό να αναπτυχθεί στη συνέχεια, αλλά διαπλάθεται τη στιγμή ακριβώς της παραγνώρισης. Όπως είδαμε στο πλαίσιο της καστοριαδικής συζήτησης η ξένωση, η απόσταση δηλαδή που διαγράφεται μεταξύ της κοινωνίας και των θεσμών της δεν περιγράφει την οντολογική της κατάσταση, η κοινωνία δεν είναι η εν λόγω απόσταση, αλλά την συναντά καθ' όλη τη διάρκεια της δημιουργικότητάς της, της διάπλασης δηλαδή των κοινωνικών της αναπαραστάσεων. Αυτό το οποίο έχει παραγνωρισθεί δεν έχει υπάρξει προηγουμένως αλλιώς, με άλλο τρόπο από την παραγνώριση, διατιθέμενο έτσι σε μια ορθή ή σε μια εσφαλμένη σύλληψή του. Το γεγονός ότι έχει παραγνωρισθεί είναι συνυφασμένο με την ακριβή στιγμή κατά την οποία παραγνωρίζεται. Ελλοχεύει εδώ μια πρώτη υπόνοια δημιουργικότητας της φαντασίας του Σπινόζα, η οποία συγγενεύει με την καστοριαδική: το αντικείμενο της παραγνώρισης δεν προέρχεται από μετάλλαξη μιας προηγούμενης ορθής όψης του, με άλλα λόγια το αντικείμενο δεν υποβάλλεται στην αναπαραστατική διαδικασία και προσφέρεται εν τέλει ως διαστρεβλωμένο, αλλά δημιουργείται ως τέτοιο, είναι «πάντοτε-ήδη παραγνωρισμένο»⁶⁸. Αν χρησιμοποιούσαμε την απαρεμφατική ορολογία του Καστοριάδη, θα λέγαμε ότι δεν πρόκειται για «παραποιεῖν» αλλά για «ποιεῖν».

Το ζήτημα μη ύπαρξης προηγούμενου σταδίου ή κατάστασης του αντικειμένου της αναπαράστασης, το γεγονός δηλαδή ότι το παραγνωρισμένο δεν ανήκε προηγουμένως *αλλού* και υπέστη στη συνέχεια την παραγνώρισή του *εδώ*, ανακινεί δύο άλλα συγκοινωνούντα ζητήματα της φαντασιακής διαδικασίας. Πρόκειται, πρώτον, για τον μη αποσοβήσιμο και δεύτερον για τον μη ανασυγκροτήσιμο χαρακτήρα της φαντασίας και των ενεργημάτων της, με το ένα να αποτελεί προέκταση του άλλου. Το μη αποσοβήσιμο χαρακτηριστικό της φαντασίας ή αλλιώς το μη εξαλείψιμο, - το οποίο ο Καστοριάδης σε άλλο σημείο και όπως θα δούμε παρακάτω το συλλαμβάνει και ως «ανεξάντλητο» - βρίσκει μια πρώτη θεμελίωση λαμβανόμενη από την καστοριαδική σκοπιά στην αδυνατότητα σύμπτωσης του δημιουργικού με το δημιουργημένο. Πρόκειται για τη σχέση που δίδεται μέσω της ξένωσης της κοινωνίας προς τους θεσμούς της, η οποία σχολιάστηκε

⁶⁸ Στο ίδιο, σ. 450.

πρωτίτερα. Το ενέργημα της φαντασίας το οποίο είναι η αναπαράσταση του αντικειμένου ως παρόντος εμπρός από το Πνεύμα που φαντάζεται, αποτελεί συγχρόνως δημιούργημα καθώς, όπως είδαμε, η παραγνώριση συνίσταται ακριβώς τη στιγμή κατά την οποία διενεργείται, συνιστά επομένως καθαρή δημιουργία και θέτει μάλιστα μια υποψία για δημιουργία *ex nihilo*. Η υπόθεση ότι το ενέργημα αυτό είναι δυνατόν να εξαλειφθεί σημαίνει ότι δύναται να αφηθεί σε μια ευθεία σχέση με αυτό που το διενήργησε, δηλαδή με τη φαντασία, ότι η φαντασία δηλαδή είναι δυνατόν να συμπέσει εξ ολοκλήρου με τον εαυτό της και ως εκ τούτου να εκμηδενιστεί. Στην περίπτωση που εικάζουμε ότι είναι δυνατή η διόρθωση της φαντασίας και συνεπώς η εξάλειψή της, κατά τη στιγμή δηλαδή που κρίνουμε το αντικείμενό της ως ψευδές σε σχέση με την πραγματικότητα, το τοποθετούμε αυτομάτως σε μια κλίμακα με διαβαθμίσεις αλήθειας οι οποίες κατηγορούνται στο αντικείμενο το οποίο πρωτίστως επιχειρήσαμε να περιγράψουμε ως ψευδές.⁶⁹ Η προκύπτουσα αυτή αντίφαση για τον Καστοριάδη εξηγείται από το γεγονός της εμμονικής προσπάθειας θεμελίωσης του «απόλυτου υποκειμένου», όπως το ονομάζει, το οποίο ως τέτοιο προσβλέπει στην «ολοκληρωτική προσοικείωση του νοήματος της περασμένης και της μελλοντικής ιστορίας»⁷⁰, με αποτέλεσμα να επιζητείται η διόρθωση και η αναμόρφωση της παρούσας κατάστασης, η οποία για τον Καστοριάδη δεν είναι συντεταγμένη παρά φαντασιακά. Πρόκειται για την

[...]ιδεολογία που αρνείται αυτό που υπάρχει στο όνομα ενός πόθου που έχει σαν βλέψη του έναν αντικατοπτρισμό – την καθολική κατοχή ή το απόλυτο υποκείμενο, που τελικά δεν έχει μάθει ακόμα να ζει, κι ούτε να βλέπει, και κατά συνέπεια δεν μπορεί να δει το είναι παρά σαν απαράδεκτη στέρηση και έλλειψη, στην οποία αντιτάσσει το (πλασματικό) Είναι.⁷¹

Η προσπάθεια για εξάλειψη της φαντασίας είναι ισοδύναμη με την προσπάθεια ανασυγκρότησης του φαντασιακού ενεργήματος, πράγμα που για τον Καστοριάδη είναι αδύνατο. Εφόσον, όπως είδαμε, το ενέργημα της φαντασίας συνιστά μια καθαρή δημιουργία η οποία δεν εναπόκειται σε κρίσεις αλήθειας και κυριότερα, εφόσον η δημιουργία αυτή είναι παντελώς σύγχρονη με τη στιγμή της

⁶⁹ Στο ίδιο, σσ. 452-453.

⁷⁰ ΦΘΚ, σ. 167.

⁷¹ Στο ίδιο.

παραγνώρισης και δεν προηγείται αυτής με κανέναν τρόπο, καθίσταται σαφής η αδυνατότητα ανασύνταξης αυτού που έχει δημιουργηθεί, δηλαδή επανεύρεσης του δημιουργημένου. Η δυνατότητα ανασύνταξης προϋποθέτει ότι το δημιουργημένο μπορεί να προσφερθεί ως τέτοιο μέσω της αναδιάταξης των μερών από τα οποία υποτίθεται πως συναπαρτίζεται. Προκειμένου να αναδείξουμε το επιχείρημα κατά της ανασυγκροτησιμότητας, θα καταπιαστούμε με τα παραδείγματα που προσφέρει συχνότατα στο έργο του ο Καστοριάδης, τα οποία αντλούνται κατευθείαν από την ιστορία και επιχειρούν για τον φιλόσοφο να καταδείξουν τη μοναδικότητά τους η οποία δεν επιτρέπει την υπέρβασή τους, έννοια στην οποία υπαγάγουμε τις έννοιες εξάλειψη, εξάντληση, ανασυγκρότηση, αναδιάταξη.

Η δημιουργία εκ του μηδενός από τον Καστοριάδη περιγράφεται συχνά μέσα από παραδείγματα τα οποία χρησιμοποιεί ως διαπιστευτήρια για τον μη αναγώγιμο χαρακτήρα του κοινωνικού και του ιστορικού. Ας σημειωθεί ότι τα τελευταία τελούν γραμματικά ως ουσιαστικά και όχι ως προσδιορισμοί μιας κατάστασης. Τα ίδια αποτελούν το καθένα μια κατάσταση. Η επισήμανση αυτή είναι σημαντική καθώς τονίζει ότι η κοινωνία και η ιστορία δεν επέχουν τον ρόλο τομέων που χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη κατάσταση, αλλά είναι οι ίδιες το κατεξοχήν πεδίο δράσης του ανθρώπου. Τα παραδείγματα λοιπόν που χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης επιχειρούν να καταδείξουν την ανεξαρτησία και την αυθαιρεσία της δημιουργίας, την «ανάδυση του ριζικά άλλου». Αυτό το «άλλο» που αναδύεται είναι μια οντότητα η οποία δεν ανάγεται σε κάτι το πρωθύστερο που προλέγει ή εξηγεί αυτήν την εμφάνιση. Δεν υπάρχει δηλαδή η δυνατότητα για ανασυγκρότηση. Πρόκειται για μια εμφάνιση που είναι απόλυτα ταυτισμένη με τον καιρό κατά τον οποίο εμφανίζεται.

Τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης σπανίως είναι αναλογικά. Ο χαρακτήρας τους απέχει από το να προσδώσει απλώς μεγαλύτερη σαφήνεια στα επιχειρήματα που ο ίδιος αναπτύσσει. Ο σκοπός των παραδειγμάτων του Καστοριάδη είναι να διαφωτιστούν κάποιες από τις θέσεις του, αλλά συνάμα να γνωστοποιηθεί η κατάσταση του κοινωνικού, να υπενθυμιστεί ότι αυτό το τελευταίο δεν υπάγεται σε προγενέστερες μορφές με την ιστορία να το καταδεικνύει αυτό καθώς «[...]η ίδια και

το ξετύλιγμά της προσφέρουν ένα παράδειγμα εκτυφλωτικό»⁷². Ένα τέτοιο παράδειγμα έρχεται από τη ραδιοφωνική του συζήτηση με τον Ricœur, το οποίο έχει να προσδώσει όχι μόνο αποδεικτικότητα στο επιχείρημα υπέρ της αυθαίρετης δημιουργικότητας του κοινωνικού, αλλά μας πληροφορεί για την ίδια την ποιότητα αυτής της δημιουργικότητας. Ο Ricœur δίνει την αφορμή αναφερόμενος στον Μονέ και ο Καστοριάδης επεκτείνει το παράδειγμα αναφερόμενος στον Σεζάν: «Ο Σεζάν, ο Μονέ είναι ανεξάντλητοι, όχι προφανώς γιατί οι Νύμφες ή τα Μήλα είναι ανεξάντλητα ως φυσικά φαινόμενα, αλλά γιατί είναι ανεξάντλητα ως αντικείμενα της θέασης και ως αντικείμενα απεικόνισης.»⁷³ Φανερώνεται έτσι η διάθεση απέναντι στην κοινωνία και την ιστορία: μέσα σε αυτές τις δύο *δεν παρήχθησαν* κάποια από τα πολλά αντικείμενα θέασης, αλλά *δημιουργήθηκαν* νέα αντικείμενα θέασης, τα οποία δεν μπορούν να εξαντληθούν, δεν μπορούν δηλαδή να φτάσουν στον έσχατο βαθμό ανάλυσης για να επιστρέψουν από εκεί ξανά πίσω σε αυτό που είναι *τώρα* και έτσι τρόπον τινά να ξανά προσφερθούν στην ιστορία –έστω και υπό άλλη μορφή, πρακτική που συνιστά για τον Καστοριάδη εκμηδενισμό της ιστορίας⁷⁴. Αυτό που έχει διαμορφωθεί είναι κατά μια έννοια αλλόκοτο και ασύδοτο αλλά συνάμα και κυριότερα, ανεπίστρεπτο. Όπως επισημάναμε προηγουμένως, ένα από τα κριτήρια με το οποίο μπορούμε να σκοπήσουμε το δημιούργημα του κοινωνικού και που το οποίο πάλι βγαίνει από το παράδειγμα που μνημονεύθηκε, είναι η αδυνατότητα ανασυγκρότησης του δημιουργήματος αυτού, με μια έννοια η αδυνατότητα επιστροφής του. Επομένως, το εν λόγω αντικείμενο, το απεικονιστικό, δεν υπακούει σε μια λογική αναδιάταξης, με άλλα λόγια δεν μπορούμε να εκμαιεύσουμε τα στοιχεία που ενυπάρχουν σε αυτό και να τα ορίσουμε ως εάν να μπορούσαν να καταδείκνυαν από μόνα τους το δημιούργημα που υποτιθέμενα επρόκειτο να αποτελέσουν.

Παραθέτοντας στη συνέχεια ακόμη ένα παράδειγμα, θα προσπαθήσουμε να καταδείξουμε την ασυμβατότητα του απεικονισθέντος αντικειμένου, εκείνου δηλαδή που έχει γίνει αντικείμενο αναπαράστασης, με το αντικείμενο που δύναται να

⁷² ΦΘΚ, σ. 292.

⁷³ Πολ Ρικέρ, Κορνήλιος Καστοριάδης, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό*, ό.π., σ. 64.

⁷⁴ ΦΘΚ, σ. 292.

αναδιαταχθεί για να προσφερθεί και να υποταχθεί ως αναδιατασσόμενο στις ανάγκες αυτού που ο Καστοριάδης ονομάζει συνολιστική-ταυτιστική λογική, η οποία, όπως αναφέραμε προηγουμένως, υπακούει σύμφωνα με τον Καστοριάδη στην ανάγκη εγκόλπωσης του νοήματος της ιστορίας κατά τρόπο καθολικό και απόλυτο («ολοκληρωτική προσοικείωση του νοήματος»). Επιπρόσθετος στόχος της παράθεσης του παραδείγματος που θα ακολουθήσει είναι η ανάδειξη μιας ακόμη πτυχής του αντικειμένου της αναπαράστασης που είναι η εγγενής απουσία από αυτό κάθε λογής σημαντικότητας με την ορθολογική σημασία. Το παράδειγμα αυτό προέρχεται από την ιστορία των γλυπτών και των αγαλμάτων που κοσμούν ως υδρορροές την εκκλησία της Παναγίας των Παρισίων. Σύμφωνα με τον μύθο ο Άγιος Ρωμανός κατόρθωσε να εξοντώσει τον δράκο που προξένησε καταστροφή και απελπισία στις ζωές των κατοίκων της Ρουέν, ρίχνοντάς τον κατόπιν της αιχμαλωσίας του στην πυρά. Το κεφάλι του δράκου ωστόσο παρέμεινε άκαυτο. Το ίδιο το κεφάλι τότε εξεικονίσθηκε ως το μέσο διωγμού των συναφών κακών πνευμάτων και συμπεριλήφθηκε στα γλυπτά που κοσμούν την εκκλησία. Το κεφάλι του δράκου είναι ένα ανεξάντλητο απεικονιστικό και απεικονισμένο αντικείμενο όπως επισημάνθηκε προηγουμένως για τις νύμφες του Μονέ και τα μήλα του Σεζάν. Εντός του εν λόγω παραδείγματος υπάρχει μια αντιφατικότητα η οποία μας προκαλεί να απορήσουμε. Δημιουργεί πράγματι έναν αυθεντικό ενθουσιασμό το γεγονός ότι ο ίδιος ο εκπρόσωπος των συμφορών γίνεται ο εγγυητής για την εξάλειψή τους. Έτσι γίνεται φανερό ότι το αντικείμενο θέασης είναι κάτι άλλο από το φυσικό φαινόμενο και αυτό το άλλο είναι ανεξάντλητο. Άλλα τέτοιου τύπου παραδείγματα έχει παραθέσει πολλάκις ο Καστοριάδης. Ένα από τα πιο εξόφθαλμα είναι εκείνο του δυστυχή Ινδιάνου που γρονθοκοπείται ανελέητα από τους ομόφυλούς του, κάτι που κάνουν έχοντας ως στόχο να τον πείσουν να αναλάβει το αξίωμα και να γίνει αρχηγός τους. Ο Καστοριάδης στοχεύει στο να οδηγήσει την προκαλούμενη απορία σε μια πιο εξεζητημένη διερεύνηση η οποία θα διαφοροποιείται ριζικά από τη λογική επεξεργασία αυτού του οποίου είμαστε μάρτυρες και που θα πλησιάζει αυτό που καταστρατηγείται όταν αναγιγνώσκεται υπό τους όρους της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής: το φαντασιακό δημιούργημα.

Από τα παραπάνω μπορούμε εύκολα να διεξέλθουμε ξανά της απόρριψης της αλήθειας ως ενυπάρχουσας στις ιδέες του Πνεύματος και ως εκ τούτου της απόρριψης χαρακτηρισμού τους ως ψευδείς. Το φαντασιακό δεν είναι επιδεκτικό επαλήθευσης⁷⁵ με την έννοια της ταυτοποίησης μιας ιδέας που συλλαμβάνεται προ της αντιληπτικής ικανότητας, καθότι το αντικείμενο της αναπαράστασης έγκειται στην ίδια τη φαντασιακή ιδέα η οποία το δημιουργεί. Μια έτσι συλλαμβανόμενη ιδέα, δηλαδή ιδέα ως ικανότητα να συλλαμβάνει κάτι προτού αυτό αποδοθεί στην «εσφαλμένη» μορφή του θα μπορούσε φυσικά να αφεθεί στον προσδιορισμό της ως αληθούς ή ψευδούς. Όμως κάτι τέτοιο δεν έχει κανένα απολύτως νόημα για τη φαντασιακή ιδέα, η οποία όπως επισημαίνει ο Σπινόζα δεν αποτελεί μια εκ των αρετών με τις οποίες διακρίνουμε το ορθό από το εσφαλμένο.⁷⁶ Το δημιουργημένο αντιθέτως δεν εναπόκειται σε μια τέτοια αμφιταλάντευση, ειδάλλως η φαντασία θα αποτελούσε κριτική ικανότητα.⁷⁷ Δεν είναι ούτε αληθές ούτε ψευδές. Αν θέλαμε να αρυσθούμε πάση θυσία την αλήθεια ή την ψευδότητα του κόσμου εκκινώντας κάθε φορά από τις δημιουργημένες φαντασιακές σημασίες που βλέπουμε να περιδιαβαίνουν σ' αυτόν, τότε μπορούμε να προβούμε σε συμπεράσματα περί αλήθειας ή ψεύδους και να φτάσουμε σε κρίσεις σαν την ακόλουθη: Α! Πράγματι, ο Δίας δεν υπάρχει. Εφόσον όμως η φαντασιακή ιδέα αυτή καθ' εαυτή δεν περιέχει εγγενώς τη ροπή προς την αλήθεια ή το ψεύδος, τότε η παραπάνω κρίση αλήθειας που προτάθηκε είναι αστήρικτη και στερούμενη νοήματος.

Στο σημείο αυτό αναδύεται ένα καίριο ζήτημα που παίζει σημαντικό ρόλο σε ολόκληρη τη φιλοσοφική τοποθέτηση του Καστοριάδη. Το παράδειγμα με τον δράκο της Ρουέν που παρατέθηκε προηγουμένως είχε στόχο να ισχυροποιήσει την άποψη ότι το αντικείμενο της απεικόνισης είναι άλλο από το φυσικό αντικείμενο και μάλιστα ότι είναι ανεξάντλητο. Η κεφαλή του δράκου έχει στυλωθεί για να αποπέμπει το κακό.

⁷⁵ ΦΘΚ, σσ. 199-200.

⁷⁶ «Διότι αν το Πνεύμα, ενώ φαντάζεται μη υπάρχοντα πράγματα ως παρόντα, ήξερε συγχρόνως ότι εκείνα τα πράγματα δεν υπάρχουν αληθινά, θα προσέδιδε ασφαλώς αυτή τη δύναμη του φαντάζεσθαι σε μια αρετή της φύσης του, και όχι σε μια κακία. Κυρίως αν αυτή η ικανότητα να φαντάζεται εξαρτιόταν μόνο από τη φύση του, τουτέστιν (κατά τον Ορ. 7 του μερ. 1) αν αυτή η ικανότητα του Πνεύματος να φαντάζεται ήταν ελεύθερη.» *Ηθική*, σχόλιο πρότασης 17, II. (σ. 179)

⁷⁷ «Έτσι όταν λέμε ότι ένας άνθρωπος συγκατατίθεται σε ψευδή πράγματα και δεν αμφιβάλλει για αυτά, δεν λέμε ότι είναι βέβαιος αλλά μονάχα ότι δεν αμφιβάλλει, ή ότι συγκατατίθεται σε ψευδή πράγματα επειδή δεν υπάρχουν αίτια που να κάνουν τη φαντασία του να αμφιταλαντεύεται.» *Ηθική*, σχόλιο πρότασης 49, II. (σ. 219)

Ο Καστοριάδης σημειώνει: «Όταν λέμε ότι δεν μπορούν να υπάρχουν βαθμοί στο ιερό, λέμε με άλλο τρόπο το ίδιο πράγμα: ότι έχει καταληφθεί από το ιερό, είναι εξίσου ιερό.»⁷⁸ Το ζήτημα λοιπόν που αναδύεται είναι εκείνο της «αδιακρισίας» όσων πραγμάτων συμμετέχουν σε μια απεικόνιση και το γεγονός ότι μεταξύ τους δεν υφίστανται διαβαθμίσεις. Άρα, κατά αυτόν τον τρόπο εκκλίπει η διαδικασία της ιεράρχησης και της ταξινόμησης και επικρατεί μια κατάσταση συγχώνευσης, εν αντιθέσει προς ένα «[...]κλειστό και δεδομένο όλον, [που αποτελεί] σύστημα και ιεραρχία, αποκλείοντας τη δυνατότητα εισαγωγής άλλων ειδών και αφήνοντας άθικτα αυτά που προϋπάρχουν.»⁷⁹ Η ιερότητα έχει κυριαρχήσει επί των στοιχείων - ο δράκος καθίσταται ιερός- και κανένα από τα στοιχεία που συμμετέχουν στη διαδικασία της απεικόνισης δεν εκλαμβάνονται άλλα ως μείζονος και άλλα ως ελάσσονος σημασίας. Αποτελεί μαιτιοπονία η προσπάθεια εύρεσης των συνόρων τους ως εάν να ήταν παράμετροι που συσπειρώμενες θα παρήγαγαν ένα αποτέλεσμα. Ο τρόπος του είναι του αντικειμένου της θέασης είναι αδιαβάθμητος και αυτό γιατί δεν υπακούει στην ορθολογικότητα: «Η τοποθέτηση στο ίδιο επίπεδο, από την άποψη της σπουδαιότητας, όλων αυτών που αποτελούν ένα τυπικό είναι ακριβώς ο δείκτης του μη ορθολογικού χαρακτήρα του περιεχομένου του.»⁸⁰ Ό,τι αφορά επομένως στον φαντασιακό κόσμο των σημασιών με τις οποίες επενδύονται τα αντικείμενα της θέασης δεν εμπίπτει πρώτον στη διάκριση - ή πιο σωστά, δεν εμπίπτει στην πραγματική διάκριση αλλά στην τροπική - και δεύτερον στην ορθολογικότητα.

Η έννοια ωστόσο του μη ορθολογικού δεν επιφέρει την έννοια του ανορθολογικού, διότι έτσι οι σημασίες πάλι θα μετείχαν σε μια ορθολογική διαδικασία κατά την οποία θεωρούμενες ως ανορθολογικές θα έπρεπε να αφεθούν στη διόρθωσή τους. Αντί της έννοιας του ανορθολογικού έχει προταθεί η έννοια του «άρρητου» ή του «άλογου»⁸¹, ως αυτού δηλαδή που δεν εκφέρεται λεκτικά με όρους λογικής επαγωγής. Το «άρρητο» ή το «άλογο» ωστόσο δεν συνυφαίνεται με το άφατο, εκείνο που δεν μπορεί να λεχθεί, αλλά με εκείνο που δεν μπορεί να γίνει αντικείμενο

⁷⁸ ΦΘΚ, σ. 177.

⁷⁹ ΦΘΚ, σ. 288.

⁸⁰ ΦΘΚ, σ. 177.

⁸¹ Σωτήρης Φουρνάρος, *Από τη φιλοσοφία, στην πολιτική και την παιδεία στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη*, επιμέλεια Πάυλος Κλιματσάκης, Εκδόσεις Σμίλη, Αθήνα 2015, σσ. 38-39, υποσ. 29.

περιγραφής στο πλαίσιο ενός ορθολογικού λογισμού. Η μόνη ρητή δήλωση που νομιμοποιούμε να κάνουμε για τον σημασιακό κόσμο μιας κοινωνίας σύμφωνα με τον Καστοριάδη, είναι να πούμε ότι ο κόσμος αυτός στερείται παντελούς νοήματος, κάτι που επιβάλλεται να κάνουμε όταν επιλέγουμε να αποστασιοποιηθούμε από τι πραγματικά σημαίνει ο κόσμος αυτός για την ίδια την κοινωνία.⁸² Αυτό που «λέγεται» λοιπόν για την κοινωνία δεν είναι κάτι που όντας περιπλεγμένο στην ανορθολογικότητα οφείλει να διορθωθεί και να επανατοποθετηθεί ορθά. Αλλά είναι κάτι το οποίο δεν υπακούει στη λογική του νοήματος, το να σημαίνει κάτι, χρηστικό και ευεξήγητο. Τα τελευταία αυτά χαρακτηριστικά είναι προνόμια της ίδιας της κοινωνίας που σημαίνει σημεία για τον εαυτό της, χωρίς όμως να μπορεί να μεταλαμπαδεύσει τη γνώση αυτή παραδείγματος χάριν στους μελετητές της που την αντιμετωπίζουν ως εάν να μπορεί να αποθησαυριστεί, κάτι που δεν μπορεί να γίνει ακριβώς γιατί τα σημεία αυτά μπορούν να σημανθούν μόνο για την ίδια και από την ίδια, δεν είναι επομένως μεταβιβάσιμα στοιχεία.

Η συγχώνευση που προκαλείται κατά τη στιγμή της απεικόνισης ή της θέασης έχει ως αποτέλεσμα της τη δημιουργία ενός οριακού *μη όντος*. Εκείνο το οποίο απεικονίζεται, στο πλαίσιο του φαντασιακού, αποτελεί ένα αντικείμενο του οποίου ο τρόπος ύπαρξης δεν εμπίπτει στο είναι με την παραδοσιακή έννοια του όρου. Για τον Καστοριάδη η παραδοσιακή αυτή έννοια έχει δεικτικό χαρακτήρα. Έργο της είναι η κατάδειξη, η επισήμανση και η τοποθέτηση (κατατόπιση) ενός στοιχείου το οποίο έχει υποστεί μια παραμετροποίηση, θα λέγαμε, για να μπορέσει να τεθεί, να λογαριαστεί και να κατακτήσει το επίπεδο της σπουδαιότητας που του αναλογεί. Αν εκείνο που δείχνεται μέσω ενός δεικνύοντος, αν δηλαδή το σημαίνόμενο στο οποίο παραπεμπόμαστε μέσω του σημαίνοντος απεμπλακεί, ως όφειλε, από την ταυτιστική πρακτική, θα διαφανεί ότι δεν μπορεί να ενταχθεί πουθενά, δεν μπορεί να κανονικοποιηθεί και τέλος, δεν μπορεί να κερδίσει ή να χάσει σε σπουδαιότητα. Η σωτηρία από το κακό είναι το σημαίνόμενο στο οποίο παραπέμπει το σημαίνον δράκος. Ο Καστοριάδης απαντά: «[...]στην περίπτωση του φαντασιακού, το σημαίνόμενο στο οποίο παραπέμπει το σημαίνον είναι σχεδόν ασύλληπτο ως τέτοιο

⁸² Κορνήλιος Καστοριάδης, *Χώροι του Ανθρώπου*, ό.π., σ. 120.

και εξ ορισμού ο “τρόπος του είναι του” είναι ένας τρόπος του μη είναι.»⁸³ Το σημαινόμενο, λοιπόν, στο παράδειγμα του δράκου που είναι το σημαίνον, είναι ένα άτμητο και αδιάκριτο μάγμα, για να χρησιμοποιήσουμε την ορολογία του Καστοριάδη, το οποίο δεν επαφίεται στην έννοια του είναι, καθώς έχει συμπεριλάβει εικόνες και θεάσεις οι οποίες δημιουργήθηκαν αυθαίρετα και απροσδόκητα, καθιστώντας ιερό και σημαντικό ένα ον, που προηγουμένως εναντιωνόταν στο «καλό»:

Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες – τουλάχιστον εκείνες που είναι πράγματι έσχατες – δεν δηλώνουν τίποτα, και συνδηλώνουν περίπου τα πάντα· και γι’ αυτό τον λόγο συγχέονται τόσο συχνά με τα σύμβολά τους, όχι μόνο από τους λαούς που τις φέρουν, αλλά και από τους επιστήμονες που τις αναλύουν και που φτάνουν ως εκ τούτου να θεωρούν ότι τα σημαίνοντά τους σημαίνουν από μόνα τους τον ίδιο τους τον εαυτό (αφού δεν παραπέμπουν σε κανένα πραγματικό, σε κανένα ορθολογικό που θα μπορούσε να κατονομασθεί), και να αποδίδουν σ’ αυτά τα σημαίνοντα ως τέτοια, τον συμβολισμό θεωρούμενο καθ’ εαυτόν, έναν ρόλο και μια αποτελεσματικότητα απείρως ανώτερους από τον ρόλο και την αποτελεσματικότητα που ασφαλώς κατέχουν.⁸⁴

Από το παραπάνω παράθεμα καθίσταται ολοένα και καθαρότερη η ιδέα περί του τι συμβαίνει με το σημαινόμενο. Εισάγεται φυσικά μια ακόμη παράμετρος που είναι εκείνη της πρωτοκαθεδρίας της φαντασιακής σημασίας πριν από τη δόμηση οποιασδήποτε σχέσης σημαίνοντος και σημαινομένου. Το φαντασιακό δηλαδή είναι ο όρος δυνατότητας των εικόνων.⁸⁵ Το σημαντικό επίσης εδώ είναι το γεγονός ότι υπάρχει μέσα τους το τίποτα και το παν. Τα σημαινόμενα στα οποία παραπέμπουν τα σημαίνοντα που αμφότερα καλλιεργούνται κατά την αστείρευτη διαδικασία της φαντασιακής σημασιοποίησης, υπάρχουν πάνω σε μια βάση που σημαίνοντας τα πάντα δεν σημαίνουν τίποτα. Υπ’ αυτό το πρίσμα εννοούμε την έννοια της συγχώνευσης κατά την οποία απουσιάζουν οι αναβαθμοί που θα καθιστούσαν σπουδαίο ή ασήμαντο το αναπαριστώμενο αντικείμενο. Στην κρίση «πράγματι, ο Δίας δεν υπάρχει» απουσιάζει εκ των προτέρων το κριτήριο που θα φανέρωνε τη

⁸³ ΦΘΚ, σ. 211.

⁸⁴ ΦΘΚ, σ. 214.

⁸⁵ ΦΘΚ, σ. 213.

σπουδαιότητα της φαντασιακής ιδέας «Δίας», κάνοντας την κρίση στερούμενη παντελούς νοήματος.

Η απουσία αναβαθμών, η διάσταση της αδιακρίσιας και η ανεξάντλητη φύση της φαντασιακής ιδέας επαληθεύουν τον μη ανασυγκροτήσιμο χαρακτήρα των δημιουργημένων σημασιών. Η προσπάθεια απαλοιφής των παραπάνω καταστάσεων της φαντασιακής ιδέας στοχεύει στην «αποκάλυψη» μιας επίπλαστης αρμονίας η οποία επιτυγχάνεται δια του ιδανικού της ανασυγκρότησης, η οποία αντιδιαστέλλεται ρητά με αυτό που ο Καστοριάδης αποκαλεί «μάγμα». «Μάγμα είναι αυτό από το οποίο μπορούμε να εξαγάγουμε (ή μέσα στο οποίο μπορούμε να κατασκευάσουμε) συνολιστικές οργανώσεις απροσδιόριστου αριθμού, αλλά που δεν μπορεί ποτέ να ανασυγκροτηθεί (ιδεατά) με συνολιστική (πεπερασμένη ή άπειρη) σύνθεση αυτών των οργανώσεων.»⁸⁶ Το μάγμα λοιπόν δεν είναι κάτι που είναι ανασυγκροτήσιμο. Το ίδιο συμβαίνει ακριβώς και με το παράδειγμα που παραθέτει ενώπιον μας η ιστορία: το παράδειγμα είναι μια μη ανασυγκροτούμενη φιγούρα, πράγμα που σημαίνει πως είναι εαυτή άλλη και μοναδική, και όχι απλώς μία από τις πολλές φιγούρες ως εάν παρατεταγμένα στοιχεία ενός συνόλου που υπάρχουν ως συστατικά στοιχεία της ιστορίας.

Η ανυπαρξία αναβαθμών σημαντικότητας σχετικά με το αντικείμενο της αναπαράστασης μας οδηγεί, όπως είδαμε προηγουμένως, στην αποδέσμευση από τη δυνατότητα εκφοράς μιας κρίσης αληθοτιμής που θα βεβαίωνε ή θα αρνούνταν το αναπαριστώμενο αντικείμενο. Ο Σπινόζα εξηγεί ότι η αδυνατότητα εκφοράς μιας τέτοιας κρίσης οφείλεται στο απλό γεγονός ότι η ίδια η ιδέα που σχηματίζεται συνιστά από μόνη της την κατάφαση σε αυτό το οποίο αναπαριστά. Με άλλα λόγια θα μπορούσε να διατυπωθεί ως εξής: το αναπαριστώμενο αντικείμενο έχει συγκατανευθεί πολύ πριν την έλευση μιας κρίσης αλήθειας που θα ενέδιδε στον αποκλεισμό ή στην κατάφασή της. Ο καταφατικός χαρακτήρας της ιδέας συνυφίνεται αναγκαία με τη δημιουργικότητα της φαντασίας, η οποία όπως είδαμε παραπάνω, δεν διαστρεβλώνει προϋπάρχουσες μορφές, αλλά δημιουργεί νέες, πράγμα που σημαίνει ότι τα ποιήματά της δεν διατίθενται προς διάψευση.

⁸⁶ ΦΘΚ, σ. 479.

Πράγματι, όσοι νομίζουν πως οι ιδέες κείνται σε εικόνες που σχηματίζονται μέσα μας από τη συνάντηση με τα πράγματα, πείθονται ότι εκείνες οι ιδέες των πραγμάτων για τα οποία δεν μπορούμε να σχηματίσουμε καμιά όμοια εικόνα δεν είναι ιδέες, αλλά μονάχα μυθοπλασίες που πλάθουμε βάσει του αυτεξούσιου της βούλησης· αντιμετωπίζουν λοιπόν τις ιδέες σαν βουβές ζωγραφιές σε έναν πίνακα και, κυριευμένοι από αυτή την προκατάληψη, δεν βλέπουν ότι η ιδέα, καθόσον είναι ιδέα, ενέχει κατάφαση ή άρνηση.⁸⁷

Ο Σπινόζα θέτει τον εαυτό του αντιμέτωπο με κάποιες ενδεχόμενες αντιρρήσεις μία εκ των οποίων⁸⁸ παρουσιάζει τη βούληση ως την ελευθερία να ξεδιαλύνουμε το αληθές από το ψευδές και άρα ως τη δύναμη μέσω της οποίας οι ιδέες που σχηματίστηκαν από τη συνάντηση με τα πράγματα μπορούν να καταδειχθούν ως μυθοπλασίες που μια άξια βούληση θα αποκλείσει. Ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι η βούληση δεν συνίσταται σε μια τέτοια ελευθερία καθώς δεν πρόκειται για ένα «καθολικό ον»⁸⁹ το οποίο έχει την ελεύθερη δυνατότητα να διαλέγει ή να απορρίπτει τις ιδέες που σχηματίζει το Πνεύμα, ακριβώς επειδή οι ιδέες δεν εξετάζονται καθολικά, αρά δεν έχουν έναν καθολικό παρονομαστή με αριθμητή την κάθε φορά σχηματισμένη ιδέα επ' άπειρον, επειδή η ιδέα είναι απολύτως ενική με τον ίδιο τρόπο που είναι ενικός κάθε αντιληπτικός σχηματισμός του Πνεύματος. Αυτό σημαίνει πως η ίδια η ιδέα που έχει σχηματιστεί – ο Σπινόζα αναφέρει προκλητικά ως παράδειγμα την ιδέα του Πήγασου⁹⁰ – ενέχει από μόνη της την κατάφασή της, το εννόημα του Πήγασου δηλαδή που δεν είναι δυνατό χωρίς την κατάφαση σε αυτό: «Διότι τι άλλο είναι το να αντιλαμβανόμαστε ένα φτερωτό άλογο από το να καταφάσκουμε φτερά για ένα άλογο;»⁹¹ Και αυτό γιατί η εικόνα του Πήγασου, που είναι εντελώς υλική, συμφύρεται με την αντίληψη, δηλαδή την αίσθηση. Το σφάλμα το οποίο συντελείται είναι η επινόηση μιας άπειρης βούλησης⁹² η οποία επιχειρεί να ξεπεράσει τα όρια του πεπερασμένου νου και η οποία προσδοκάται να χρησιμοποιηθεί ως μια καθολική λυδία λίθος που θα εμφανίσει την αλήθεια ή την ψευδότητα των πραγμάτων (ένα σφάλμα που μοιάζει με την απόπειρα

⁸⁷ *Ηθική*, σχόλιο πρότασης 49, ΙΙ. (σ. 220)

⁸⁸ Δεύτερη αντίρρηση η ανταπάντηση της οποίας αφορά και την τρίτη. *Στο ίδιο*. (σσ. 223-226)

⁸⁹ *Στο ίδιο*. (σ. 223)

⁹⁰ *Στο ίδιο*. (σ. 224)

⁹¹ *Στο ίδιο*.

⁹² *Στο ίδιο*. (σ. 221)

για «καθολική προσοικείωση του νοήματος»). Από το απόσπασμα που παρατέθηκε αξίζει επίσης να υπογραμμιστεί το γεγονός της παρανόησης των σχηματιζόμενων ιδεών ως «βουβών ζωγραφιών σε πίνακα». Δεν δημιουργεί η βούληση – μέσω του αυτεξούσιού της να δημιουργεί – κάθε λογής εικόνες τις οποίες έχει το ελεύθερο στη συνέχεια να τις αποχετεύσει στην κατηγορία των μυθοπλασιών. Αντίθετα οι εικόνες στις οποίες η αντίληψη, και όχι η βούληση, η συλλαμβανόμενη ως ελευθερία, καταφάσκει εννοώντας τες, είναι εν ενεργεία υπάρχουσες και όχι «βουβές» και ακίνητες αναπαραστάσεις.

III. Η απόρριψη του ντετερμινισμού

Το σχήμα του ντετερμινισμού υποστηρίζει ότι δεν υπάρχει ελεύθερη βούληση⁹³ και ότι οι πράξεις του υποκειμένου πραγματοποιούνται επειδή συνδέονται στην πραγματικότητα με τις προκείμενες μιας πρότερης κατάστασης. Το σχήμα της σπινοζικής *Ηθικής*, παρότι φαίνεται⁹⁴ να διάκειται αρνητικά προς τις «συνέπειες δίχως προκείμενες»⁹⁵, επεξήγηση της έννοιας των «συγκεχυμένων ιδεών»⁹⁶, ως απόρροια του «σφάλματος» της φαντασίας, άρα ότι τίθεται υπέρ της τάξης παραγωγής συμπερασμάτων βασιζόμενων σε σαφείς προκείμενες, δεν καταφάσκει ωστόσο σε έναν ντετερμινισμό. Η γνώση αιτιών είναι απαραίτητη για τη διαύγηση της σύστασης του κόσμου, όχι όμως σε επίπεδο αναγωγικό. Μάλιστα η «*scientia intuitiva*» αποφέρει γνώση με τρόπο ενορατικό, δηλαδή όχι εγχρονισμένο, - ο Καστοριάδης θα ονόμαζε τον τρόπο αυτόν «χωροποιημένο»⁹⁷ - απορρίπτοντας

⁹³ Στον Σπινόζα όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα η βούληση έχει ως εξής: «Στο Πνεύμα δεν υπάρχει καμία απόλυτη ήτοι ελεύθερη βούληση, αλλά το Πνεύμα καθορίζεται να θέλει το τάδε ή το δεινά από ένα αίτιο που είναι επίσης καθορισμένο από ένα άλλο, και αυτό πάλι από ένα άλλο και ούτως επ' άπειρον.» *Ηθική*, πρόταση 48, ΙΙ. (σ. 215). Όπως θα δούμε στη συνέχεια η ντετερμινιστική απόρριψη της ελεύθερης βούλησης δεν ταυτίζεται με την απόρριψη της ελεύθερης βούλησης στον Σπινόζα.

⁹⁴ Πράγματι απλώς «φαίνεται». Κατ' ουσίαν το σχήμα της *Ηθικής* διαπνέεται από την αναγκαιότητα αυτή λόγω της οποίας τα συμπεράσματα δεν προκύπτουν λόγω της προσεκτικής επιλογής των προκειμένων. Αν συνέβαινε έτσι, τα συμπεράσματα θα ήταν κατασκευές. Ο Hampshire σημειώνει: «Πιστεύω ότι είναι λάθος να αναζητήσουμε μια, ή ακόμη και δύο, προτάσεις ή ορισμούς στο πρώτο μέρος της *Ηθικής*, που είναι δυνατό να εκληφθούν ως λογικά πρότερες ή ως έσχατες προκείμενες από τις οποίες όλες οι υπόλοιπες απορρέουν.» Stuart Hampshire, *Σπινόζα, μια εισαγωγή στον φιλοσοφικό στοχασμό του*, εισαγωγή-επιμέλεια Β. Γρηγοροπούλου, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2013, σ. 85.

⁹⁵ Σπινόζα, *Ηθική*, απόδειξη πρότασης 48, ΙΙ. (σ. 190)

⁹⁶ Στο ίδιο.

⁹⁷ Για τον Καστοριάδη ο χρόνος δεν είναι συνοδεία, αλλά εμφάνιση του «ριζικά άλλου», κάτι που μπορεί να κατανοηθεί μόνον εφόσον αρθεί η εκτροπή του χρόνου σε χώρο, χωρίς δηλαδή ο τελευταίος να γίνεται τοπισμός του πρώτου. *ΦΘΚ*, σσ. 281-284.

δηλαδή την ιδέα της γνώσης ως διαδικασία διαδοχής από ένα πρότερο προς ένα ύστερο. Η ρήση ότι «το αποτέλεσμα είναι η γνώση της αιτίας και την ενέχει» δεν είναι μια ρήση ντετερμινιστική. Διότι ντετερμινιστικά η αιτία συλλαμβάνεται ως προϋπάρχουσα και ως ακόμα αδιάγνωστη, που προσχεδιάζει ένα αδιόρατο ακόμα αποτέλεσμα. Ο ντετερμινισμός είναι κατά ανάγκην εγχρονισμένος. Η αιτία όμως σπινοζικά ενέχεται αφ' ης στιγμής που υπάρχει το αποτέλεσμα. Ο Σπινόζα καθορίζει το είναι των πραγμάτων ως εμμενές στον εαυτό τους και τη γνώση των αιτιών ως αφορώσα το πεδίο της συνοχής και όχι της αναγωγής. Τα πράγματα θεωρούνται σε ένα οριζόντιο πεδίο διαρκών αλληλοκαθορισμών που φυσικά, στήνουν, ως εκ τούτου, ένα αιτιακό πλέγμα αναμεταξύ τους και όχι σε έναν κάθετο άξονα με αιτιακές προκείμενες που προπαρασκευάζουν τα αποτελέσματα.⁹⁸

Βάσει της ντετερμινιστικής θεώρησης οι εκδηλώσεις της ιστορίας που αδυνατούν να ενταχθούν σε ένα διαυγές αιτιοκρατικό δίκτυο αποτελούν αδιευκρίνιστες ακόμα συνθήκες οι οποίες είτε πρόκειται να ενταχθούν προϊόντος του χρόνου στο δίκτυο αυτό, είτε αποτελούν ένδειξη για την ύπαρξη ενός σχετικισμού. Ο Σπινόζα διαμέσου της ανάλυσης της φαντασιακής λειτουργίας δείχνει πράγματι ότι αυτή είναι υπεύθυνη για τη δημιουργία πλείστων παραστάσεων και προσλήψεων της πραγματικότητας που θα μπορούσαν έτσι να αποτελέσουν την απόδειξη της ύπαρξης μιας πολυφωνίας των απόψεων που, εφόσον λειτουργούν προσκομματικά προς τον ντετερμινισμό, παρωθούνται στον σκεπτικισμό. Ο Σπινόζα ωστόσο απορρίπτει τον τελευταίο⁹⁹ καθώς πρόκειται για μια γνωσιολογική επιλογή που αγνοεί την αναγκαιότητα των αναφερθέντων παραστάσεων και προσλήψεων, «νίπτοντας τας χείρας του» απέναντι στην πολυμορφία. Το παράδειγμα του ήλιου που φαντάζει να απέχει διακόσια μόνο πόδια από εκείνον που τον παρατηρεί από τη γη¹⁰⁰, μπορεί να αναδείξει την προέλευση αυτού του σχετικισμού, όμως, όπως θα φανεί, θα καταδείξει και την αναγκαιότητα με την οποία σχηματίζεται μια τέτοια παράσταση. Για τον Σπινόζα η επανόρθωση αυτής της παραίσθησης¹⁰¹ και η κατανόηση της πραγματικής απόστασης του ήλιου από τον παρατηρητή του, είναι ζήτημα

⁹⁸ Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*, ό.π., σσ. 63-67.

⁹⁹ *Ηθική*, παράρτημα, I. (σ. 141)

¹⁰⁰ *Ηθική*, σχόλιο πρότασης 35, II. (σσ. 196-197)

¹⁰¹ Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*, ό.π., σ. 414.

κατανόησης της σχέσης μεταξύ των δύο αυτών σωμάτων και των ιδεών που σχηματίζουν¹⁰² και όχι η εξεύρεση των προκείμενων που συνέθεσαν ως συμπέρασμα την απόσταση των διακοσίων βημάτων, ακριβώς διότι αυτές οι προκείμενες δεν υπάρχουν και έτσι συνιστά παραλογισμό η προσπάθεια ελέγχου τους. Έτσι λοιπόν εκείνος που βλέπει τον ήλιο σε απόσταση διακοσίων ποδιών σε σχέση με εκείνον που ξέρει την πραγματική απόσταση μεταξύ του σημείου παρατήρησης και της θέσης του ήλιου, δεν ελέγχεται ως προς το αν το συμπέρασμά του (η απόσταση των διακοσίων βημάτων) εναρμονίζεται με τις σωστές προκείμενες και στην πραγματικότητα δεν έχει μια εσφαλμένη ιδέα, το «σφάλμα» δηλαδή, όπως έχει υποστηριχθεί, δεν είναι της ιδέας, αλλά περί την ιδέα:¹⁰³

[...]η ανεπάρκεια της φαντασίας δεν έγκειται σε αυτήν την ίδια, ας πούμε στο άμεσο περιεχόμενό της, σε αυτές καθαυτές τις ιδέες της (που συνιστούν αναγκαίες πραγματικότητες), αλλά στην παραγνώριση του γεγονότος ότι συνιστούν ακριβώς φαντασιακές ιδέες (παραγνώριση που τις καθορίζει ως φαντασιακές).¹⁰⁴

Σκέψη και έκταση, δηλαδή ιδέες και σώματα είναι αδιαχώριστα, καθώς το ένα αποτελεί την *ανάδειξη* της τροποποίησης του άλλου και όχι το ένα τροποποίηση του άλλου.¹⁰⁵ Η σύλληψη του ήλιου σαν έναν «μικρό στρογγυλό δίσκο»¹⁰⁶ είναι η ιδέα που έπεται απόλυτα από την κατάσταση του σώματος που δεν ενέχει το όλον της Φύσης, έτσι ώστε να συλλάβει ως εκ του σώματός του και δη της ιδέας του, την πραγματική απόσταση του ήλιου. Επομένως η γνώση που προκύπτει από τις ιδέες των σωμάτων δεν εναπόκειται στο ζεύγος αληθές ή ψευδές.¹⁰⁷ «Δεν υπάρχει τίποτα θετικό στις ιδέες για το οποίο να λέγονται ψευδείς»¹⁰⁸. Το αποτύπωμα της ιδέας του πεπερασμένου σώματος είναι απολύτως αναγκαίο και προκύπτει από τη σχέση του με τους άλλους πεπερασμένους τρόπους τους οποίους ωστόσο δεν μπορεί να διαγνώσει στο όλον τους, δηλαδή στην απειρία τους. Ο Hampshire εξηγεί:

¹⁰² Στο ίδιο, σσ. 453-454.

¹⁰³ Στο ίδιο, σσ. 444-446.

¹⁰⁴ Στο ίδιο, σσ. 190-191.

¹⁰⁵ Stuart Hampshire, *Σπινόζα, ό.π.*, σ. 88.

¹⁰⁶ Στο ίδιο, σσ. 131-132.

¹⁰⁷ Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*, ό.π., σ. 442.

¹⁰⁸ *Ηθική*, απόδειξη πρότασης 35, II. (σ. 195)

Ένα ανθρώπινο άτομο θα μπορούσε να έχει μονίμως πλήρη από κάθε άποψη γνώση -γνώση του υψηλότερου βαθμού (scientia intuitiva)- εάν και μόνο εάν, το σώμα του αντανakλούσε την τάξη των αιτιών στην εκτεινόμενη Φύση ως όλον· αλλά στην οριακή περίπτωση κατά την οποία οι ιδέες που συνιστούν το πνεύμα ενός ανθρώπου είναι το αντίστοιχο της πλήρους τάξης των αιτιών στην εκτεινόμενη Φύση, θα πρέπει να πούμε για το 'άτομο' αυτό ότι δεν πρόκειται όντως για έναν άνθρωπο ή έναν πεπερασμένο τρόπο, αλλά για (κάτι ταυτόσημο) με Θεό ή Φύση· μόνο εάν το σώμα του είχε γίνει ταυτόσημο με τη Φύση συλλαμβανόμενη ως Έκταση θα μπορούσε το πνεύμα του μόνιμα να κατέχει απολύτως πλήρη γνώση.

Θα μπορούσαμε να δεχθούμε ότι ούτε ο Σπινόζα δέχεται την «ολοκληρωτική προσοικείωση» μέσω μιας προσπάθειας ολοκληρωτικής εξήγησης της φαντασίας, όπως συμβαίνει και με τον Καστοριάδη¹⁰⁹, με την έννοια ότι δεν θέτει ένα αίτημα να αρθεί η πλάνη των εικόνων («imaginationes»). Είναι εξ ορισμού τους συγκεχυμένες και ασαφείς και η διόρθωσή τους δεν σημαίνει την εξάλειψή τους, διότι κάτι τέτοιο θα ισοδυναμούσε με την πλήρη ταύτιση του ενικού πεπερασμένου τρόπου με τους άπειρους τρόπους, κάτι που, όπως δείχθηκε, συνιστά ατοπία. Στην πραγματικότητα δεν υπάρχει καθόλου ανάγκη για διόρθωση, αλλά μάλλον για συνειδητοποίηση. Αντί λοιπόν για τον σκεπτικισμό που θα μπορούσε να θεωρήσει τις συγκεχυμένες αυτές εικόνες ως τεκμήριο της αδυναμίας για γνώση -και κατά αυτό το σκεπτικό να προταχθεί ο ντετερμινισμός ως διαυγής απεικόνιση των αιτιών ή ως μέσο απόθεσής τους σε ένα αδιευκρίνιστο ακόμα δίκτυο- ο Σπινόζα τις χρησιμοποιεί ως τεκμήριο για να καταδείξει ότι γνώση καθίσταται δυνατή¹¹⁰ και αυτό διότι αναγνωρίζει την αναγκαιότητα του τρόπου του είναι των ενικών πραγμάτων, ονομάζοντας τις ιδέες τους απλώς «ακρωτηριασμένες»¹¹¹. Δεν τις θεωρεί, επειδή δεν επιδέχονται απόδειξη, ως ανήκουσες σε έναν σχετικισμό απόψεων, ο οποίος επιπλέον οδηγεί στον «[...]πειρασμό να βλέπουμε τα πράγματα όπως θα θέλαμε να είναι.»¹¹²

Η ανάγνωση της ιστορίας με τρόπο ντετερμινιστικό, δηλαδή εν είδει ενός αντικειμένου το οποίο συστήνεται ως τέτοιο μέσω των διαδοχών, τη μετάβαση

¹⁰⁹ ΦΘΚ, σ. 238.

¹¹⁰ Stuart Hampshire, *Σπινόζα, ό.π.*, σ. 140.

¹¹¹ *Ηθική*, πρόταση 35, ΙΙ. (σ. 196)

¹¹² Pierre Macherey, *Εισαγωγή στην Ηθική του Σπινόζα, ό.π.*, σ. 311.

δηλαδή από τη μια όψη στην άλλη μέσω μιας αιτίασης, μπορεί να συμβαίνει¹¹³ αλλά δεν αρκεί και θα έπρεπε να αρκεί για να εξαλείψει τον φαντασικό τρόπο συγκρότησης της ιστορίας και της ανάλογης ανάγνωσης που επιφέρει. Ο Καστοριάδης ωστόσο προκειμένου να καταδείξει την αδυνατότητα ολικής επόπτευσης της ιστορίας, υπονοεί ένα είδος σχετικισμού όσον αφορά τις σημασιοδοτήσεις που προσλαμβάνουν τα ιστορικά γεγονότα και επωφελείται από τον διαδοχικό τρόπο ανάγνωσης της ιστορίας. Στο στόχαστρο του βρίσκεται ο μαρξισμός ο οποίος επιχειρεί σύμφωνα με τον ίδιο, να εγκαθιδρύσει την ολική επόπτευση. Σε αυτήν την απόπειρα ο Καστοριάδης αντιτάσσει, θα λέγαμε, το επιχείρημα ότι η αλήθεια «λέγεται πολλαχώς», καθιστώντας αδύνατη την αποκρυστάλλωση του ιστορικού γεγονότος σε ένα πάγιο και ανεπίστρεπτο νόημα. Οι διαφορετικές θέσεις θέασης δεν συνιστούν τον θρυμματισμό της ιστορίας, αντίθετα προσυπογράφουν την ενότητά της κατά το ότι δεν αναγάγουν τα γεγονότα της σε αιώνιες αλήθειες. Παρόλα αυτά, όπως τονίζει ο Καστοριάδης, δεν γεννάται ζήτημα σκεπτικισμού. Οι σοβαρές γνωσιολογικές διακρίσεις φυσικά και υφίστανται και δεν μπορούν να θεωρηθούν απλώς θέσεις θέασης/προοπτικής: «Δεν καταργεί[ται] η διάκριση ανάμεσα σ' αυτόν που δεν ξέρει ότι το σπασμένο μέσα στο νερό ραβδί είναι οπτική απάτη, και σ' εκείνον που το ξέρει -και γι' αυτό βλέπει συγχρόνως το ραβδί ίσιο.»¹¹⁴. Το πρόβλημα εντοπίζεται εκεί που επιχειρείται να εξευρεθεί μια συμπαγής αλήθεια για την εκάστοτε θέση βλέψης η οποία συνιστά την αφετηρία διατύπωσης μιας κρίσης. Η προσπάθεια δόμησης της εκάστοτε κρίσης επάνω σε ένα corpus αληθούς ή ψευδούς συλλογισμού, αναζητά τις προκείμενες επάνω στις οποίες βασίστηκε η κρίση λαμβανόμενη ως συμπέρασμα. Αν λοιπόν οι διαφορετικές θέσεις θέασης υπάγονταν σε έναν αναγκαστικό σκεπτικισμό θα σήμαινε πως αυτές λαμβάνονται απλώς ως το «περίσσειμα» της ντετερμινιστικής διαδικασίας. Έτσι ο σκεπτικισμός αποτελεί το θεραπευτικό εργαλείο αυτών των υποτιθέμενων ανισομερειών που δεν συνάδουν με την αιτιοκρατική παραγωγή. Η θέση του Καστοριάδη είναι ότι η ιστορία, μπορεί να αφήνεται στην αιτιακή εξήγηση για μέρη

¹¹³ «Ο ντετερμινισμός δεν μπορεί να πραγματωθεί παρά διαιρώντας εκ νέου τον κόσμο· μόνο σαν ιδέα σκοπεύει έναν ενιαίο κόσμο, στην εφαρμογή του είναι στην πραγματικότητα υποχρεωμένος να θέσει το αίτημα ενός 'μη καθορισμένου' τμήματος της πραγματικότητας.» ΦΘΚ, σσ. 48-49, υποσ. 25.

¹¹⁴ ΦΘΚ, σ. 63.

της που παρουσιάζουν με μεγάλη προφάνεια συνοχή μεταξύ τους, καθώς και για αυτά που εντάσσονται στο απρόβλεπτο, διότι ακόμη και αυτό ελέγχεται αν θεωρείται υπό το πρίσμα των συστηματικών αποκλίσεων¹¹⁵. Το προβλεπτό εν προκειμένω είναι δεμένο με τα απρόβλεπτά του. Υπάρχουν ωστόσο μέρη της ιστορίας τα οποία παρουσιάζουν μια απρόσιτη από τον ντετερμινισμό πολυπλοκότητα. Πολυπλοκότητα, όμως, όχι με την έννοια μιας διαπλοκής αιτιακών συνιστωσών που είναι αξεδιάλυτες ακόμα στο κουβάρι τους. Η αδυνατότητα να εξηγηθούν οι αεικίνητες τροποποιήσεις του κοινωνικού-ιστορικού, οφείλεται στο γεγονός ότι η ίδια «η κοινωνική ύλη» δεν είναι αιτιακή, «[...]στο ότι το κοινωνικό (ή ιστορικό) περιέχει το μη αιτιακό σαν ουσιαστική στιγμή του.»¹¹⁶ Η παραγωγή του εμφανίζεται για τον Καστοριάδη ως εάν «[...]συμπέρασμα που ξεπερνάει τις προκειμένες ή ως θέση καινούργιων προκειμένων.»¹¹⁷

Η ντετερμινιστική θεώρηση, σύμφωνα και με τον Καστοριάδη, είναι κατά ανάγκην η θεώρηση του συνόλου και της εξατομίκευσης¹¹⁸. Η πεποίθηση ότι υπάρχει ένα σύστημα αιτιακών νόμων το οποίο εσωκλείει την εμφάνιση οποιουδήποτε γεγονότος, προϋποθέτει τη συνολοποίηση του κόσμου και κατ' επέκταση τη διαιρετότητά του. Από τη διαίρεση προκύπτουν εξατομικευμένες μονάδες οι οποίες δρουν και δια της δράσης τους συνθέτουν την ολότητα. Η κριτική του Καστοριάδη στρέφεται στο γεγονός ότι μια τέτοια εξήγηση εξάγει συμπεράσματα που υποτίθεται ότι προσπορίζουν το ενιαίο του κόσμου, αφού πρώτα τον έχουν ήδη σκοπήσει ως σύνολο, δηλαδή ως ενιαίο¹¹⁹. Μέσα από την εξ υπαρχής συνολοποίησή του διακρίνονται τα άτομα («ατομικό ενέργημα»¹²⁰) τα οποία εκλαμβάνονται ως έχοντα αυτεξούσια δράση, το καθένα ξεχωριστά, συντείνοντας στην ολότητα. Παρομοίως, ο Σπινόζα διαφοροποιείται από ένα τέτοιο σκεπτικό κατά το ότι δεν αποδέχεται την ύπαρξη ατομικότητων. Ο ορισμός 7 έχει ως εξής: «Με τον όρο ενικά πράγματα εννοώ όσα είναι πεπερασμένα και έχουν καθορισμένη ύπαρξη. Καθότι αν πολλά Άτομα συνεργούν σε μια ενέργεια έτσι ώστε να είναι όλα μαζί αιτία ενός αποτελέσματος, τα

¹¹⁵ ΦΘΚ, σ. 67.

¹¹⁶ ΦΘΚ, σ. 68.

¹¹⁷ Στο ίδιο.

¹¹⁸ Κορνήλιος Καστοριάδης, *Χώροι του Ανθρώπου*, ό.π., σ. 115.

¹¹⁹ ΦΘΚ, σ. 72.

¹²⁰ ΦΘΚ, σ. 71.

θεωρώ όλα ως ένα ενικό πράγμα.»¹²¹. Από τον ορισμό συνάγεται ότι για τον Σπινόζα δεν υπάρχει έσχατη εξατομίκευση, καθώς θεωρεί τα άτομα ικανά να συγχρωτίζονται και να εκτελούν από κοινού ένα αποτέλεσμα. Η συνεργεία αυτή συλλαμβάνεται ως ενική ακόμα και αν πρόκειται για τη συμμετοχή περισσότερων του ενός ατόμων, ακριβώς διότι η ενικότητα δεν είναι αποτέλεσμα μιας ποσοτικής συγκέντρωσης καθορισμένων και εξατομικευμένων μονάδων. Για τον Σπινόζα οι καθορισμοί των πραγμάτων και το γεγονός της περατότητάς τους δεν συμβαίνουν *per se*, άρα τα πράγματα δεν είναι άτομα αφ' εαυτών που εξαντλούνται σε έναν αυτοκαθορισμό, αλλά ενικότητες οι οποίες προκύπτουν από τον διαρκή αλληλοκαθορισμό των τρόπων των άπειρων κατηγορημάτων. Επομένως, δεν υπάρχουν άτομα, αλλά ενικότητες.

Η απόρριψη του ντετερμινισμού και της εξωτερικής αιτιότητας που αυτός διακηρύσσει, η θέση δηλαδή για την ύπαρξη ακέραιων αιτιών που καθορίζουν εξακριβωμένα και διακριτά από αυτές αποτελέσματα, δείχθηκε από τους δύο στοχαστές μέσα από ένα πρίσμα που συλλαμβάνουν σε στενή σχέση με μια συγκεκριμένη διάσταση του χρόνου. Πρόκειται για τη διάσταση του «πάντοτε-ήδη», για την πλήρη ταύτιση του πράγματος που έρχεται δια μέσου μιας αιτίας, πλην όμως η αιτία αυτή έρχεται επίσης με την έλευση του πράγματος που συνίσταται σαν αποτέλεσμα. Ο δεύτερος ορισμός που δίνει ο Σπινόζα στο «Περί Πνεύματος», αναδεικνύει με σαφήνεια την ταυτωτική σχέση της αιτίας και του αποτελέσματος: «Στην ουσία κάποιου πράγματος λέω ότι ανήκει αυτό, που αν δοθεί, το πράγμα τίθεται αναγκαία, και αν αρθεί, το πράγμα αίρεται αναγκαία· ή αυτό χωρίς το οποίο το πράγμα, και τανάπαλιν αυτό το οποίο χωρίς το πράγμα, δεν μπορεί ούτε να είναι ούτε να συλληφθεί.»¹²² Το σημείο που μας διαφωτίζει καλύτερα εδώ είναι κυρίως η παράφραση του ορισμού, όπου δηλώνεται ότι το πράγμα είναι ανύπαρκτο και ασύλληπτο έξω από την ουσία του, αλλά και αντιστρόφως, ότι η ουσία του εν λόγω πράγματος είναι αδιανόητη έξω από το πράγμα του οποίου συνιστά την ουσία. Ο συγκεκριμένος ορισμός αναδεικνύεται και πραγματώνεται με τον πιο εύστοχο τρόπο στην παρακάτω δήλωση του Καστοριάδη:

¹²¹ *Ηθική*, ορισμός 7, ΙΙ. (σσ. 146-147)

¹²² *Ηθική*, ορισμός 2, ΙΙ. (σ. 145)

Την ίδια στιγμή που υπάρχει ένα συλλογικό κίνημα τα άτομα μεταμορφώνονται και την ίδια στιγμή που τα άτομα αλλάζουν, αναδύεται ένα συλλογικό κίνημα. Δεν έχει νόημα να διερωτηθούμε ποιο προηγείται του άλλου: οι δυο προϋποθέσεις εξαρτώνται η μία από την άλλη και δημιουργούνται ταυτοχρόνως.¹²³

Οι δύο στοχαστές λοιπόν απορρίπτουν τον ντετερμινισμό καθώς αρνούνται κατηγορηματικά την έννοια του χρόνου ως μεταφορά από ένα σημείο εκκίνησης προς ένα σημείο τέρματος. Όπως σχολιάστηκε προηγουμένως, ο ντετερμινισμός είναι αναγκαστικά εγχρονισμένος καθότι τα αποτελέσματα που παράγονται σύμφωνα με τη θεώρησή του είναι αποκομμένα από τις αιτίες που τα συνιστούν και αυτό πάλι, συμβαίνει ακριβώς επειδή οι αιτίες χρονικά προηγούνται και προϋπάρχουν των αποτελεσμάτων τους. Αντίθετα, στον σπινοζικό και τον καστοριαδικό στοχασμό, η πραγμάτωση του πράγματος, η «ύπαρξη» στον Σπινόζα και η «δημιουργία» στον Καστοριάδη, δεν υπάγεται σε μια διαδικασία χωρισμού αιτίας και αποτελέσματος, αλλά συνίσταται στην ακριβή και αδιαμεσολάβητη ένωσή τους. Η πράξη του χωρισμού τους απαντά στην ανάγκη της κληρονομημένης σκέψης που εδραιώνεται σύμφωνα με τον Καστοριάδη πάνω στη συνολιστική-ταυτιστική λογική και στην τακτική συνολοποίησης του κόσμου. Ο Καστοριάδης λέει, λόγου χάριν, ότι στο πλαίσιο της θρησκευτικής Μεταρρύθμισης μπορούμε να βλέπουμε τους διαμαρτυρόμενους να γεννιούνται μέσα στους κόλπους του καθολικισμού. Αυτή η «μορφή» (οι διαμαρτυρόμενοι ως αποτέλεσμα) βεβαίως εξηγείται πως παρήχθη, αλλά δεν μπορούμε να έχουμε την πεποίθηση ότι καθολικοί πατέρες και μητέρες ανέθρεφαν διαμαρτυρόμενους γιούς και κόρες.¹²⁴ Μια τέτοια πεποίθηση τρέφεται στο πλαίσιο μιας ανάγκης για ταύτιση του γεγονότος με μια παράγουσα αιτία και κατ' επέκταση για συνόλισή του μέσα σε ένα σχήμα, οι γραμμές του οποίου δεικνύουν με σαφήνεια και σιγουριά τις συνδέσεις μεταξύ αιτιών και αποτελεσμάτων.

Πρόκειται για την πρακτική της παραδομένης δυτικής φιλοσοφίας, η οποία από άκρου εις άκρον διατηρεί μια υπερβατική θεώρηση του κοινωνικού. Αυτή η

¹²³Κορνήλιος Καστοριάδης-Marc Weitzmann, *L' autre journal*, αρ. 2, 1993, «Κορνήλιος Καστοριάδης: Καμία πολιτική αξία δεν μπορεί να θεμελιωθεί στο ψέμα», αναδημοσίευση στο *Lifo*, μτφρ. Κωνσταντίνα Καρακάλου <https://www.lifo.gr/apopseis/idees/kornilios-kastoriadis-kamia-politiki-axia-den-mporei-na-themeliothei-sto-psiema>

¹²⁴ ΦΘΚ, σ. 272.

υπερβατική θεώρηση πραγματοποιεί θα λέγαμε μια πράξη αποχωρισμού του πράγματος από την ουσία του, με τέτοιο τρόπο ώστε το πράγμα να μην συλλαμβάνεται ως αδιαίρετο από αυτήν, η οποία καταλήγει να σκοπείται ως εάν μια αιωρούμενη συνθήκη, ανεξάρτητη από την ύπαρξη του πράγματος. Η πράξη αυτή το ενδύει με μια δεδομενικότητα η οποία παγ(ι)ώνει το κοινωνικό, το οποίο λογιζόμενο εδώ ως το πράγμα, υπάρχει αναγωγικά, κοιτώντας προς τα πάνω, αναφορικά προς την ουσία του, χωρίς να μπορεί να γίνει το αντίστροφο. Βέβαια, το ζητούμενο εδώ δεν είναι η εννόηση της ουσίας ως κατατείνουσας προς τα κάτω, προς το πράγμα, αλλά η εξ αρχής θεώρηση του κοινωνικού πράγματος ως ταυτό με την ουσία του. Στο πλαίσιο μιας τέτοιας σκέψης αναφύεται η ιδέα της εμμένειας, η οποία προκαλεί το πράγμα να εμμένει στον εαυτό του, εξορίζοντας μάλιστα οριστικά κάθε πεποίθηση που συστήνεται γύρω από την έννοια της *δυνατότητας* των πραγμάτων, της ενδεχομενικότητας των τρόπων με τους οποίους αυτά μπορούν να παραστούν ως υπαρκτά εν τω κόσμω. Η απόρριψη της έννοιας της ενδεχομενικότητας συνεπάγεται επιπλέον την απόρριψη της τελεολογίας.¹²⁵

Στο πλαίσιο της κριτικής της έννοιας της δυνατότητας που αναφύεται κατ' ανάγκην σε ένα ντετερμινιστικό περικείμενο, ο Καστοριάδης καταπιάνεται με την αριστοτελική αντίληψη της *δυνάμεως*: «*δύναμις* ως ανολοκλήρωση, δυνατότητα να είναι διαφορετικά, άρα έλλειμα από είναι, δηλαδή από είδος».¹²⁶ Στο σημείο αυτό αναφαίνεται η προβληματική του γεγονότος ότι το πράγμα συλλαμβάνεται ως εάν να παρέλαβε την ουσία του, μια λήψη που έγινε αδιάφορα προς την ταυτωτική σχέση ουσίας και πράγματος, και εκδηλώθηκε εξ αυτής της λήψης υπό μια μορφή, υπό ένα ορισμένο *είδος*. Ταυτόχρονα το *είδος* αυτό λαμβανόμενο ως ενεργοποίηση της ουσίας, εμφανίζεται εν τέλει ως εν ενεργεία και άρα ως ενδελεχής, ως ένα προϋπάρχον δυνάμει που πρόκειται να καταστεί εν ενεργεία.

Ως εκ της αδιάρρηκτης σχέσης που διατηρεί με το πράγμα η ουσία, φανερώνεται ότι η τελευταία δεν είναι κάτι παραμόνιμο και παντοτινό που ενσταλάσσεται μια δεδομένη χρονική στιγμή εντός του πράγματος που θα αποτελέσει την εμφύσησή της και προπαντός το πράγμα δεν υπολείπεται της ουσίας,

¹²⁵ Warren Montag, *Σπινόζα, Πολιτική σε έναν κόσμο χωρίς υπερβατικότητα*, ό.π., σσ. 23-24.

¹²⁶ ΦΘΚ, σ. 285.

χάριν της οποίας θα καταστεί εν ενεργεία όταν φτάσει το πλήρωμα του χρόνου. Αντίθετα, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι η μορφικότητα του πράγματος είναι εκείνη η οποία αποτελεί την καθοριστική στιγμή της ύπαρξής του, η οποία δεν αναμενόταν με κανέναν τρόπο εκ των προτέρων. Ο Καστοριάδης διατυπώνει το εξής ειρωνικό ερώτημα: «Που ήταν λοιπόν κρυμμένο το πιάνο κατά τη νεολιθική εποχή;»¹²⁷. Μια τέτοια ειρωνεία έχει ως στόχο της την οντολογική τάξη με την οποία επενδύεται η κοινωνία, η οποία, κατά την τάξη αυτή, είναι προϊόν που εναπόκειται σε μια προέλευση, μια ουσία τρόπον τινά, η οποία μολονότι άνευ μορφής/είδους, επωμίζεται την ύπαρξη των κοινωνικών πραγμάτων. «Η φιλοσοφία είχε δεχθεί [...]ότι δεν μπορούμε να σκεφτούμε ένα όν παρά ως προερχόμενο από ένα άλλο ον».¹²⁸ Μια τέτοια αποδοχή εναποθέτει το «ον» σε έναν διαρκή αναβιβασμό, ο οποίος, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, είναι το διακριτικό γνώρισμα κάθε υπερβατικής οντολογίας.

Η ιδέα του ανολοκλήρωτου είναι σύμφυτη με την αναγωγή, καθώς η ουσία του υπάρχοντος πράγματος κατά αυτό το σκεπτικό βρισκόταν ήδη, έστω εν σπέρματι, εντός της δυνατότητας να υπάρξει το πράγμα ολοκληρωμένο. Κατά αυτήν την έννοια το πιάνο βρισκόταν πράγματι ήδη πάντοτε κάπου στη νεολιθική εποχή. Το αξίωμα 7 του πρώτου μέρους της *Ηθικής* έρχεται να διασφαλίσει το αδύνατο μιας τέτοιας παραδοχής: «Η ουσία αυτού που μπορεί να συλληφθεί ως μη υπάρχον δεν ενέχει την ύπαρξη.»

Θα λέγαμε ότι ο Καστοριάδης δέχεται το αριστοτελικό δίπολο της δύναμης και της ενέργειας με τον εξής όμως τρόπο: το είναι ενός πράγματος ρέπει *διαρκώς* προς μια εν ενεργεία όψη του η οποία ωστόσο δεν καθηλώνεται ποτέ, δηλαδή δεν υποστασιοποιείται. Η έτσι νοηματοδοτούμενη δύναμις, ως διαρκής και αστείρευτη δυνατότητα, περικλείει στην πραγματικότητα τα πάντα και διαφεύγει του κινδύνου της καθοριστικότητας, καθώς πρόκειται για μια δυνατότητα που δεν ενσταλάσσεται ποτέ σε ένα εντελές είναι. Περικλείει τα πάντα, διότι δεν πρόκειται για μια δυνατότητα που προεικάζει την ολοκλήρωση του όντος. Η ολοκλήρωση δεν επιτυγχάνεται καθώς εμποδίζεται από την «αναλλοίωτη» αυτο-αλλοίωση¹²⁹ του

¹²⁷ ΦΘΚ, σ. 289.

¹²⁸ ΦΘΚ, σ. 285.

¹²⁹ ΦΘΚ, σ. 278.

είναι. Πιο συγκεκριμένα η δυνατότητα γίνεται αποδεκτή από τον Καστοριάδη «[...]με την ενεργητική, θετική, μη προκαθορισμένη έννοια[...]»¹³⁰. Ο όρος που χρησιμοποιεί ο Καστοριάδης για να τονίσει την έννοια αυτή της διαρκούς ροπής είναι το εμπρόθετο «προς-είναι». «[Το είναι] δεν είναι παρά στον βαθμό που αποτελεί προς-είναι».¹³¹

Επίλογος

Είναι ενδιαφέρον ωστόσο το γεγονός ότι οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες σχηματίζονται ως εάν υποστάσεις. Ο Καστοριάδης σημειώνει στο έργο του *Χώροι του Ανθρώπου*: «Τέτοιες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες είναι, παραδείγματος χάρη: πνεύματα, θεοί, Θεός· πόλις, πολίτης, έθνος, κράτος, κόμμα· εμπόρευμα, χρήμα, κεφάλαιο, επιτόκιο· ταμπού, αρετή, αμάρτημα κλπ.»¹³² Είναι αναπόφευκτο επακόλουθο της φαντασιακής διαδικασίας οι θεσμίζοντες την κοινωνία όροι να είναι υπερβατικοί. Για τον Καστοριάδη δεν επιτάσσεται ανάγκη προβληματοποίησης αυτών των όρων, αλλά της εκ των υστέρων διαδικασίας σύλληψής τους ως «καθοριστικότητες». Η κριτική εδώ στρέφεται και στον Χέγκελ¹³³. Αν οι θεσμίζοντες όροι της εκάστοτε κοινωνίας εξαιρούνται για να αποτελέσουν «έννοιες» ή «ιδέες», τότε μιλούν για την κοινωνία ως να έπρεπε να είναι αυτό που είναι, ως να υπήρχε δεδομένη κάπου η ιδιοσυστασία της αναμένοντας την εμφάνισή της στον ιστορικό ρου. Και κατά αυτόν τον τρόπο στήνεται χονδρικά ο ντετερμινισμός. Η ιδέα περί αναγκαιότητας από την άλλη επιτάσσει ότι η έτσι σύλληψη των όρων, ως υπερβατικών, συνιστά αναγκαία συνθήκη κάτω από την οποία εργάζεται η φαντασία και δεν θα έπρεπε η παραδοσιακή οντολογία να τους μεταφράζει ως τω όντι υπερβατικούς. Ο Σπινόζα το θέτει ως εξής:

[...]το ανθρώπινο Πνεύμα μπορεί να φανταστεί διακριτώς τόσα σώματα συγχρόνως όσες εικόνες μπορούν να σχηματιστούν συγχρόνως στο Σώμα του. Μα άμα οι εικόνες συγχέονται πλήρως στο Σώμα [υπερκερασμός του αριθμού των εικόνων], και το Πνεύμα φαντάζεται όλα τα σώματα με συγκεχυμένο και

¹³⁰ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ανθρωπολογία, Φιλοσοφία, Πολιτική», μτφρ. Κωνσταντίνα Καρακάλου, *Νέα Κοινωνιολογία*, τεύχος 31, Φθινόπωρο 2000, σ. 20.

¹³¹ ΦΘΚ, σ. 278.

¹³² Κορνήλιος Καστοριάδης, *Χώροι του Ανθρώπου*, ό.π., σ. 117.

¹³³ Στο ίδιο, σ. 118.

αδιάκριτο τρόπο και τα περιλαμβάνει οιονεί υπό ένα κατηγορήμα, δηλαδή υπό το κατηγορήμα του Όντος, του Πράγματος, κτλ.¹³⁴

Οι συλλήψεις των πραγμάτων ως Όντα, Πράγματα, κ.λπ. δεν απεμπολούνται ωστόσο από τον τρόπο του είναι του κόσμου, καθώς ακόμα και αυτές οι συλλήψεις είναι συνυφασμένες μέσα στην αναγκαιότητα με την οποία ο κόσμος υπάρχει. Στο ίδιο επίπεδο και μέσω μιας άλλης σύλληψης που «διαστρεβλώνει» την πραγματικότητα, υφίσταται η αρχή της αναγκαιότητας, όπως και σε κάθε επίπεδο που μια «διαστρέβλωση» διαμορφώνει. Πρόκειται για τη σύλληψη των πραγμάτων ως να κλίνουν προς έναν ορισμένο τελικό σκοπό. Μια τέτοια σύλληψη φυσικά ενεργοποιεί συγχρόνως την ιδέα περί ελεύθερης βούλησης η οποία φέρεται προς τους διάφορους σκοπούς τους οποίους υποτίθεται ότι θέτει ελεύθερα. Και επίσης σύγχρονα με αυτό δημιουργείται η αντίληψη (δεισιδαιμονία) ότι ο Θεός διαπνέεται από την εξίσου ελεύθερη βούληση να δημιουργεί τον κόσμο κατά ένα ορισμένο σχέδιο, δηλαδή κατά έναν τελικό σκοπό. Αυτές ωστόσο οι αντιλήψεις/δεισιδαιμονίες δεν οφείλουν να απομακρυνθούν εν ονόματι της αλήθειας. Αποτελούν εξίσου ενεργές ενδείξεις της αναγκαιότητας:

[...]το δίκτυο των ιδεών που συναπαρτίζουν τη δεισιδαιμονία (οι ιδέες της υπερβατικότητας, μιας τελειότητας εξωτερικής και τοποθετημένης απέναντι στον κόσμο) δεν αποτελεί σε καμία περίπτωση μια εξαίρεση στην υποστασιακότητα όλης της ύπαρξης (τόσο της σκέψης όσο και της έκτασης), μια αλληλουχία ιδεών που είναι εφήμερες και απατηλές, και επομένως μη αναγκαίες και άνευ αιτίου, ιδέες τις οποίες η αλήθεια θα όφειλε απλώς να εξανεμίσει. Τίποτα δεν θα μπορούσε να είναι πιο ανοίκειο για τον Spinoza.¹³⁵

Το πρόβλημα βρίσκεται στην αποστέρηση της ελευθερίας. Η σύλληψη του Θεού ως διαπνεόμενου από ελεύθερη βούληση, εννοείται από τον όγλο σύμφωνα με τον Σπινόζα ως η «δικαιοδοσία του [Θεού] επί όλων όσα υπάρχουν, τα οποία για το λόγο αυτό θεωρούνται κοινώς ως ενδεχόμενα.»¹³⁶ Η προσάρτηση βούλησης στον Θεό τον φέρνει σε αμηχανία και του αποστερεί την απειρότητα της ύπαρξής του. «Ο Θεός ενεργεί με την ίδια αναγκαιότητα με την οποία νοεί τον εαυτό του [...] [άρα] ο

¹³⁴ *Ηθική*, σχόλιο 1 πρότασης 40, II. (σ. 202)

¹³⁵ Warren Montag, *Σπινόζα, Πολιτική σε έναν κόσμο χωρίς υπερβατικότητα*, ό.π., σ. 25.

¹³⁶ *Ηθική*, σχόλιο πρότασης 3, II. (σ. 149)

Θεός ενεργεί άπειρα με άπειρους τρόπους.»¹³⁷ Εάν ο Θεός βούλεται τον κόσμο, σημαίνει πως η ύπαρξη του τελευταίου εναπόκειται στα αποτελέσματα της θέλησής του, γεγονός που κατά συνέπεια σημαίνει ότι ο Θεός δεν πράττει με αναγκαιότητα, καθώς και ότι όλα όσα ενεργεί είναι ενδεχομενικά.¹³⁸ Διότι κατά αυτό το σκεπτικό υπάρχουν άλλα, συλλαμβανόμενα ως α-ποίητα (ντετερμινισμός). Κατά αυτόν τον τρόπο ο Θεός δεν είναι συμφυής με την ουσία του η οποία ορίζεται ως ταυτή με τη δύναμή του. Η ρίζα του προβλήματος δεν βρίσκεται τόσο στο γεγονός ότι οι άνθρωποι πιστεύουν ότι υπάρχουν αποίητα πράγματα ως εκ της απραγματοποίητης ακόμα θεϊκής βούλησης, -αυτό συνιστά κυρίως την επίπτωση-, όσο στη σύλληψη του Θεού όχι ως ενεργούντα, αλλά ως ποιητή ή δημιουργό. Μια τέτοια σύλληψη διενεργείται βέβαια αναγκαία μέσω της φαντασίας η οποία παριστάνει τον Θεό αποδίδοντάς του ανθρώπινες ποιότητες, δηλαδή ως φορέα μιας αρνητικής ελευθερίας. Αν όμως ο κόσμος είναι μια απειρία δυνατοτήτων δεν είσαι στα αλήθεια ελεύθερος διότι εμποδίζεσαι από το πλήθος των δυνατοτήτων που ως απραγματοποίητες σε καλούν με τη μορφή σκοπών να τις πραγματοποιήσεις. Ο κόσμος έτσι γίνεται μια Λερναία Ύδρα, όπου η εκπλήρωση μιας δυνατότητας εμφανίζει μιαν άλλη δυνατότητα και ούτω κάθε εξής. Και σε αυτό συνίσταται η στέρηση ελευθερίας κατά Σπινόζα.

Φαίνεται λοιπόν πως η γραμμή πλεύσης του Σπινόζα και του Καστοριάδη συγκλίνει, τουλάχιστον, ως προς αυτό: δεν απαιτούν την εξάρθρωση των αντιλήψεων που φαίνεται να υπερβαίνουν την πραγματικότητα, κρίνοντάς τις ως ατελείς αποτιμήσεις της, αλλά την κατόπτευσή τους ως απολύτως αναγκαίες, που, παρότι υπερβατικές, περιγράφουν με ακρίβεια τον κόσμο. Η προτροπή που πραγματοποιείται αφορά την παραίτηση από την εννοιολόγηση αυτών των αντιλήψεων υπό το πρίσμα μιας λογικής διεργασίας, που κατά τον Καστοριάδη έχει ως συνέπεια τον χωρισμό της ιστορίας και την οριακή εξάρνησή της. Τόσο για τον ίδιο όσο και για τον Σπινόζα, η διαδικασία χωρισμού της πραγματικότητας γίνεται μόνον κατ' ευφημισμόν.

¹³⁷ Στο ίδιο, (σσ. 149-150)

¹³⁸ Ηθική, σχόλιο πρότασης 17, Ι. (σσ. 106-107)

Από τον Καστοριάδη γίνεται αποδεκτή στο μέτρο που χρησιμοποιείται ως ανάδειξη της τροπικότητας της ιστορίας και όχι ως μέσο που καταδεικνύει τον βαθμό παρουσίας ή απουσίας της εκάστοτε κοινωνίας.¹³⁹ Πρόκειται για μιαν άλλη σκοπιά μέσω της οποίας ο Καστοριάδης καταγγέλλει την πρακτική θέασης του είδους ως φέροντος εντός του άλλοτε μεγαλύτερο και άλλοτε μικρότερο ποσοστό Είναι. Το σχήμα της διάκρισης των κοινωνιών εξυπηρετεί την παρατήρηση της τροπικότητας και όχι της ριζικά πραγματοποιούμενης ιστορίας, όπως για παράδειγμα μιας Γαλλικής Επανάστασης, και αυτό διότι η ιστορία δεν είναι κάτι το παρόν ή το απόν, αλλά αρύεται μέσα από τη διαφορά με την οποία αυτό-θεσμίζεται μια κοινωνία σε σχέση με μιαν άλλη.

Η χάραξη ορίων εντός της ιστορίας και η μεταχείριση των ορίων αυτών ως περιοχές στις οποίες κατοικούν τα διάφορα ιστορικά φαινόμενα, καταργεί την ίδια την ιστορία και απαλείφει κάθε πράξη καινούργιου και αλλαγής. Αν επί παραδείγματι συλλαμβάνουμε, στο πλαίσιο αλλαγής που πραγματοποιήθηκε στους κόλπους του καθολικισμού, την εμφάνιση των διαμαρτυρόμενων ως ένα εξ υπαρχής εντεταγμένο χαρακτηριστικό στον καθολικισμό, ίσως δεν μπορούμε να μιλήσουμε καν για αλλαγή, αλλά για την εμφάνιση του ίδιου αντικειμένου φωτισμένου πάνω σε μια άλλη όψη του. Το αντικείμενο επομένως είναι απλώς διαφορετικό και όχι ριζικά άλλο, σύμφωνα με τον Καστοριάδη.

Και στον Σπινόζα από την άλλη έχουμε την απόρριψη του μοντέλου δράσης-αντίδρασης. Οι ιδέες των Σωμάτων που σχηματίζονται από τις τροποποιήσεις που αυτά τα ίδια υφίστανται, είναι όπως είδαμε παρούσες κατά τη στιγμή και μόνο κατά την οποία σχηματίζονται. Δεν υπάρχει η πρόκληση με την έννοια της αλλοίωσης ενός εκ των προτέρων υπάρχοντος. Μια τροποποίηση του Σώματος έχει την ιδέα της στο Πνεύμα και αυτό δεν σημαίνει πως η πρόκληση αλλαγής στο Σώμα προκαλεί την αλλαγή και στην Ιδέα. Σημαίνει πως η τροποποίηση του σώματος ενεργοποιεί την αντίστοιχη ιδέα και όχι ότι αλλάζει μια ιστάμενη ιδέα τρέποντάς την σε κάτι διαφορετικό από αυτό που ήταν. Μέσα από αυτήν την οπτική ίσως μπορούμε να δούμε την εμφάνιση του «καινούργιου» στον Σπινόζα, εξηγώντας την μέσα από την

¹³⁹ ΦΘΚ, σσ. 271-272.

κατοριαδική θέση ότι το κοινωνικό δεν βασίζεται σε κάτι προηγούμενο για να εμφανίσει διαφοροποιούμενο από αυτό, ένα διαφορετικό κοινωνικό.

Βιβλιογραφία

- Habermas, Jurgen, Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας, μτφρ. Λευτέρης Αναγνώστου-Αναστασία Καραστάθη, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 1993.
- Hampshire, Stuart, *Σπινόζα, μια εισαγωγή στον φιλοσοφικό στοχασμό του*, εισαγωγή-επιμέλεια Β. Γρηγοροπούλου, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2013.
- Macherey, Pierre, *Εισαγωγή στην Ηθική του Σπινόζα-το πρώτο μέρος: Η φύση των πραγμάτων*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 2023.
- Montag, Warren, *Σπινόζα, Πολιτική σε έναν κόσμο χωρίς υπερβατικότητα*, μτφρ. Θανάσης Καρακούσης, Εκδόσεις Πλέθρον, Αθήνα 2021.
- Δόικος-Ο., Παναγιώτης, *Φαντασία και Ορθολογισμός στη Φιλοσοφία του Σπινόζα*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2023.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος, «Ανθρωπολογία, Φιλοσοφία, Πολιτική», μτφρ. Κωνσταντίνα Καρακάλου, στο *Νέα Κοινωνιολογία*, τεύχος 31, Φθινόπωρο 2000.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος, *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, μτφρ. Σωτήρης Χαλικιάς, Γιούλη Σπαντιδάκη, Κώστας Σπαντιδάκης, Εκδόσεις Κέδρος, Αθήνα 1978.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος, *Ο Θρυμματισμένος Κόσμος*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας-Κώστας Σπαντιδάκης, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1999.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος, *Χώροι του Ανθρώπου*, μτφρ. Ζήσης Σαρίκας, Εκδόσεις Ύψιλον, Αθήνα 1995.
- Καστοριάδης, Κορνήλιος – Weitzmann, Marc, *L' autre journal*, αρ. 2, 1993, «Κορνήλιος Καστοριάδης: Καμία πολιτική αξία δεν μπορεί να θεμελιωθεί στο ψέμα», αναδημοσίευση στο *Lifo*, μτφρ. Κωνσταντίνα Καρακάλου <https://www.lifo.gr/apopseis/idees/kornilios-kastoriadis-kamia-politiki-axia-den-mporei-na-themeliothei-sto-psema>
- Σταυρακάκης, Γιάννης, *Η Λακανική αριστερά, ψυχανάλυση, θεωρία, πολιτική*, Εκδόσεις Σαββάλας, Αθήνα 2012.

- Ρικέρ, Πολ, Καστοριάδης, Κορνήλιος, *Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό*, μτφρ. Σωτήρης Σιαμανδούρας, Εκδόσεις Έρμα, 2018.
- Σπινόζα, *Ηθική*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, εισαγωγή Βασιλική Γρηγοροπούλου, Εκδόσεις Εκκρεμές, Αθήνα 2009.
- Σχισμένος, Αλέξανδρος, «Το μάγμα του χρόνου», στο *Η σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και η σημασία της για μας σήμερα*, επιμέλεια Γιάννης Κτενάς, Αλέξανδρος Σχισμένος, Εκδόσεις Ευρασία, Αθήνα 2018.
- Φουρνάρος, Σωτήρης, *Από τη φιλοσοφία, στην πολιτική και την παιδεία στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη*, επιμέλεια Παύλος Κλιματσάκης, Εκδόσεις Σμίλη, Αθήνα 2015.
- Φουρτούνης, Γιώργος, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση». Ο σπινοζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960-1969) και ο πρώιμος Ντερριντά*, Εκδόσεις Νήσος, Αθήνα 2023.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, «Το ανορθολογικό στοιχείο στη σκέψη του Κ. Καστοριάδη», *Ο Πολίτης*, τεύχος 81, Οκτώβριος 2000.
- Ψυχοπαίδης, Κοσμάς, *Όροι, Αξίες, Πράξεις*, Εκδόσεις Πόλις, Αθήνα 2005.