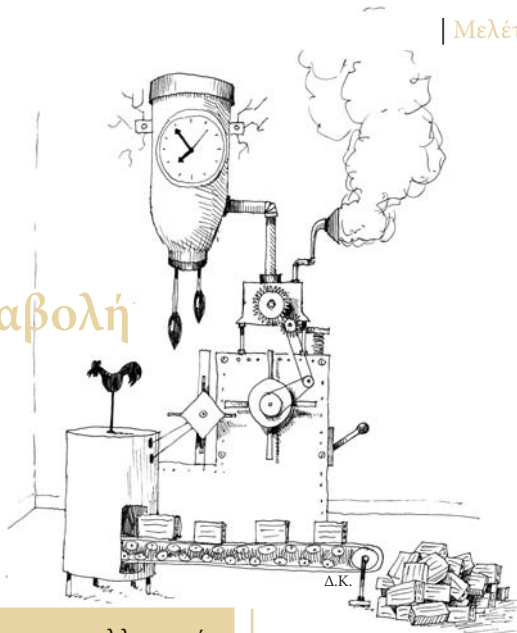


Κορνήλιος Καστοριάδης: Η Κοινωνική Μεταβολή ως Δημιουργία*



Στο παρόν άρθρο παρουσιάζεται η εναλλακτική προσέγγιση του Καστοριάδη για τον ουσιώδη τρόπο ύπαρξης, αλλά και μεταβολής της κοινωνίας. Σε αντίθεση με την μέχρι τότε σύλληψη της μεταβολής υπό το πρίσμα της εξέλιξης, ο Καστοριάδης προβάλλει μια «θεωρία κοινωνικής απροσδιοριστίας», αντιμετωπίζοντας το πρόβλημα του ιστορικού γίνεσθαι μέσα από την εμφάνιση καινοφανών ψυχικών/φαντασιακών ειδών, τα οποία έχουν τη δυνατότητα να προκαλούν απρόσμενες μεταβολές στην πορεία των ιστορικο-κοινωνικών φαινομένων. Ωστόσο παράλληλα επισημαίνονται και πιθανά προβλήματα στην σύλληψή του για την ιστορία. [σελ. 85-103]

του Άγγελου Μουζακίτη

Δρ Κοινωνιολογίας
και διδάσκοντα στο
Τμήμα Φιλοσοφίας του
Παιμπετιστημίου Πατρών

Το πρόβλημα της κοινωνικής μεταβολής, της μετάβασης δηλαδή από ένα κοινωνικό μόρφωμα σε ένα νέο, αποτελεί ένα από τα σημαντικότερα αντικείμενα της κοινωνικής θεωρίας. Το ενδιαφέρον αναφορικά με τον τρόπο διαφοροποίησης των κοινωνιών μόνο καινοφανές δεν μπορεί να χαρακτηριστεί, στο μέτρο που ήδη ο πατέρας της κοινωνιολογίας, ο August Comte είχε διαφορίσει την κοινωνιολογία σε δύο κλάδους, την κοινωνική στατική, που αφορά στη συγχρονική μελέτη των κοινωνιών, και την κοινωνική δυναμική που ασχολείται ειδικότερα με το πρόβλημα της κοινωνικής μεταβολής. Η κοινωνιολογική και φιλοσοφική σκέψη του 19ου και

*Μια επιστημονικά αυστηρότερη εκδοχή του παρόντος κειμένου είναι διαθέσιμη στην ιστοσελίδα www.intellectum.org/other.htm

Η κοινωνιολογική και φιλοσοφική σκέψη του 19ου και του πρώτου μισού του 20ου αιώνα αντιμετώπισε σε μεγάλο βαθμό το θέμα της κοινωνικής μεταβολής υπό το πρίσμα της εξέλιξης, της πίστης δηλαδή στην βαθμιαία ανάπτυξη των κοινωνιών

του πρώτου μισού του 20ου αιώνα αντιμετώπισε σε μεγάλο βαθμό το θέμα της κοινωνικής μεταβολής υπό το πρίσμα της εξέλιξης, της πίστης δηλαδή στην βαθμιαία ανάπτυξη των κοινωνιών. Έτσι, ανεξαρτήτως των αποκλίσεων μεταξύ θεωρητικών προσεγγίσεων, η μετάβαση από προνεωτερικά σε νεωτερικά μορφώματα αξιολογούταν κατά κανόνα θετικά. Η πίστη αυτή στην αδιατάρακτη θετική κατεύθυνση των κοινωνιών ελκύει την καταγωγή της στην φιλοσοφία της ιστορίας που εκπήγασε από το κίνημα του διαφωτισμού -ιδιαίτερα στον Χεγκελ και το Μαρξ- και στην επιρροή που άσκησε η εξελικτική θεωρία του Δαρβίνου στην κοινωνιολογία μέσω του Σπένσερ. Ο Ρομαντισμός είχε βεβαίως αντιταχθεί στην αισιόδοξη αυτή θεώρηση ήδη από τον 18ο αιώνα, ενώ στις κοινωνικές επιστήμες στις αρχές του 20ου αιώνα ο Βέμπερ και οι Αντόρνο και Χορκχάιμερ αποτελούν χαρακτηριστικές περιπτώσεις κριτικών προσεγγίσεων στο ζήτημα της πορείας των σύγχρονων κοινωνιών. Μετά τον Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο οι κριτικές φωνές άρχισαν να πληθαίνουν τόσο λόγω των φρικαλεοτήτων που διαπράχθηκαν κατά τη διάρκειά του, όσο και λόγω της σταδιακής απογοήτευσης των μαρξιστών διανοούμενων τόσο με την πορεία των δυτικών κοινωνιών όσο και με αυτή των σοσιαλιστικών.

Το έργο του Καστοριάδη αποτελεί μια σημαντική παρέμβαση στον διάλογο για το μέλλον των σύγχρονων κοινωνιών, για τη φύση και τη σημασία της πολιτικής σφαίρας και τέλος για την ίδια την κοινωνική οντολογία. Η σύλληψη του ιστορικό-κοινωνικού από τον Καστοριάδη εδράζεται σε μεγάλο βαθμό στην υπόθεση περί ύπαρξης ενός πρωτογενούς επιπέδου σημασιών, οι οποίες δεν ανάγονται –ούτε εξαντλούνται- στην λογική αλλά είναι ωστόσο παραγωγικές των συμβολικών συστημάτων. Με άλλα λόγια ο Καστοριάδης πιστεύει ότι οι πρωταρχικές σημασίες που νοηματοδοτούν τον ανθρώπινο βίο έχουν τις ρίζες τους στη δυνατότητα του ασυνειδήτου να παράγει εικόνες οι οποίες αποτελούν και τη βάση των διαφόρων συμβολικών συστημάτων και κατά συνέπεια και των φυσικών γλωσσών. Παρότι ο Καστοριάδης δεν υποθέτει την ύπαρξη αιτιώδους σχέσης μεταξύ της κοινωνικής μεταβολής και της πρωτογενούς

αυτής διάστασης των σημασιών, θεωρεί ωστόσο το ριζικό φαντασιακό ως πρωταρχική πηγή νοηματοδότησης του κοινωνικού βίου αλλά και της μετάβασης από ήδη υπάρχοντα σε νέα κοινωνικά μορφώματα.

Αναλυτικότερα, η επιλογή του Καστοριάδη να αναφέρεται με τον όρο «ιστορικό-κοινωνικό» (σε αυτό που στη φιλοσοφική και κοινωνιολογική παράδοση αποκαλείται «κοινωνία») μόνο τυχαία δεν μπορεί να χαρακτηριστεί. Αντίθετα, αποβλέπει στο να αναδείξει την ιστορική διάσταση κάθε κοινωνικού σχηματισμού, ανεξαρτήτως της υποτιθέμενα «απλής» ή «σύνθετης» δομής του. Το ιστορικό-κοινωνικό χαρακτηρίζεται επιπροσθέτως από την αναλυτική –αλλά και ταυτόχρονα ουσιαστική– διάκριση μεταξύ του θεσμίζειν και του θεσμιζμένου. Ο πρώτος όρος αναφέρεται στην δυνατότητα του ανθρώπου να δημιουργεί τους θεσμούς του, ο δεύτερος στην σχετική αυτονομία που αποκτούν οι θεσμοί σε σχέση προς τα υποκείμενα. Θεωρώ ότι η πρώτη αυτή όψη του ιστορικό-κοινωνικού, αντιστοιχεί στην έννοια του «γεγονότος» όπως αυτό αναπτύσσεται στην ιστορία των κοινωνικών επιστημών και της φιλοσοφίας, δηλαδή στην υπόθεση ότι η γραμμικότητα του χρόνου διαταράσσεται από συμβάντα που δεν αποτελούν απλά παράγωγα προηγούμενων καταστάσεων. Η δεύτερη όψη μπορεί να θεωρηθεί αντίστοιχη με την απλή αναπαραγωγή κατεστημένων μορφών και πλαισίων δράσης. Από τα παραπάνω συνάγεται ότι θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε το θεσμίζειν ως μια «στιγμή» κατά την οποία ο ιστορικός χρόνος βρίσκει την πληρότητά του και η ιστορία –έστω και στιγμιαία– εκδηλώνει την ουσία της. Ομοίως, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε το «θεσμισθέν» ως τον τρόπο με τον οποίο ο Καστοριάδης αντιλαμβάνεται την φορμαλιστική ερμηνεία του χρόνου στην οποία ο Καστοριάδης συμπεριλαμβάνει τον χρόνο ιδωμένο υπό το πρίσμα της «επανάληψης». Με το όρο φορμαλιστική ερμηνεία του χρόνου εννοούμε την αντιμετώπιση του χρόνου ως μέτρου βάσει του οποίου αντιλαμβανόμαστε και διατάσσουμε τόσο τα αντικείμενα του χώρου όσο και τα ιστορικά γεγονότα. Θα πρέπει εδώ να διευκρινίσουμε ότι η έννοια της στιγμής υπήρξε κομβική σε κάθε προσπάθεια κριτικής της ιδέας ενός κε-

Το έργο του Καστοριάδη αποτελεί μια σημαντική παρέμβαση στο διάλογο για το μέλλον των σύγχρονων κοινωνιών, για τη φύση και τη σημασία της πολιτικής σφαίρας και τέλος για την ίδια την κοινωνική οντολογία

Το ανθρώπινο ον, ευρισκόμενο σε πλήρη επίγνωση της θνητότητάς του, διακατεχόμενο από την υπαρξιακή αγωνία που η επίγνωση αυτή συνεπάγεται και προβαλλόμενο με αποφασιστικότητα προς το μέλλον, διακρίνει εν ριπή οφθαλμού την δυνατότητα που επιθυμεί να πραγματοποιήσει και την οποία ακολουθεί ως πεπρωμένο

νού, αδιαφοροποίητου χρόνου. Επιπλέον, οι κοινωνικές επιστήμες «στην μορφή με την οποία αναδύθηκαν στην στροφή του 19ο αιώνα διακήρυξαν ότι ο χρόνος αποτελεί στοιχείο της δομής». Αντιθέτως, η φιλοσοφία χαρακτηρίζεται από μια μακρά «αν και πολυσχιδή παράδοση» στην διαύγηση της στιγμής, η οποία στους νεότερους χρόνους απλώνεται από τον Κίρκεγκορ (Kierkegaard) στον Μπένζαμιν (Friese 2001: 2). Ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι η κληροδοτημένη σκέψη – δηλαδή η δυτική μεταφυσική – έχει συλλάβει την διαφορά μεταξύ των δύο αυτών τροπικοτήτων του χρόνου υπό το πρίσμα του υποτιθέμενα αυτόνομου – αλλά στην ουσία αλλοτριωμένου – ατόμου.

Ένα αντιπροσωπευτικό παράδειγμα αυτής της κατάστασης αποτελεί κατά την άποψη του Καστοριάδη η προσπάθεια του Χάιντεγκερ να υπερβεί την διάκριση «στιγμής» και «επανάληψης» μέσω της εισαγωγής στο «Είναι και Χρόνος» της έννοιας της «αυθεντικής επανάληψης». Απλουστεύοντας αρκετά μπορούμε να πούμε ότι στο μνημειώδες αυτό έργο ο Χάιντεγκερ, ανασκευάζοντας τις θέσεις του Κίρκεγκορ, ισχυρίζεται ότι η αυθεντική αντίληψη του ιστορικού γίνεσθαι εξαρτάται από τη δυνατότητα του ανθρώπου να διακρίνει στο παρελθόν μια δυνατότητα και να την επαναλάβει, δηλαδή να της προσδώσει νέα μορφή και κατεύθυνση. Η αυθεντική επανάληψη εδράζεται σε αυτό που ο Χάιντεγκερ αποκαλεί «Augenblick», που κυριολεκτικά σημαίνει ριπή οφθαλμού, ενώ έχει αποδοθεί τόσο στα Ελληνικά όσο και στα Αγγλικά ως στιγμή. Το ανθρώπινο ον, ευρισκόμενο σε πλήρη επίγνωση της θνητότητάς του, διακατεχόμενο από την υπαρξιακή αγωνία που η επίγνωση αυτή συνεπάγεται και προβαλλόμενο με αποφασιστικότητα προς το μέλλον διακρίνει εν ριπή οφθαλμού την δυνατότητα που επιθυμεί να πραγματοποιήσει και την οποία ακολουθεί ως πεπρωμένο. Έτσι, στο «Είναι και Χρόνος» αυθεντική επανάληψη και στιγμή αποτελούν ένα όλο, καθώς διανοίγουν τον ιστορικό ορίζοντα και καθιστούν δυνατή την αυθεντική αντίληψη της ιστορίας και το αυθεντικό ιστορικό-πολιτικό πράττειν. Κατά τον Καστοριάδη ωστόσο, η οπτική αυτή δεν κατορθώνει να απελευθερωθεί από την οπτική του μονήρους υποκειμένου την



Φωτ.: Α. Λιατόπουλος

οποία και αναπαράγει, παρά την ρητή διαβεβαίωση του Χάιντεγκερ ότι ο όρος «Dasein», τον οποίο χρησιμοποιεί για να ομιλήσει περί του ανθρώπου, δεν έχει την ίδια σημασία με τον παραδοσιακό φιλοσοφικό όρο υποκείμενο (βλ. Heidegger 1998 [1949]: 283).

Αντιστρόφως, ο Καστοριάδης ανιχνεύει στην ιστορία της κοινωνικής και πολιτικής σκέψης την ανάπτυξη και της αντίστροφης τάσης, δηλαδή τη σύλληψη της ιστορικό-κοινωνικής μεταβολής ως προϊούσας μέσω της εκδίπλωσης των εμμενών ιδιοτήτων του ανθρώπινου Λόγου (Χέγκελ) ή της διαλεκτικής ανάπτυξης των «αντικειμενικών» υλικών όρων ύπαρξης της ανθρωπότητας (Μαρξ). Ο Ράμφος επισημαίνει ότι ο Καστοριάδης οδηγείται στην κατασκευή μιας «θεωρίας κοινωνικής απροσδιοριστίας» κυρίως λόγω της ερμηνείας του μαρξισμού ως ντετερμινισμού. Επίσης θεωρεί ότι ο Καστοριάδης είναι ένας εκ των διανοητών που πραγματοποιούν

Στη θεώρηση του Καστοριάδη η έμφαση δίδεται στον ιδιαίτερο ρόλο των «φαντασιακών σημασιών», στη διαδικασία διαμόρφωσης τόσο των ατόμων όσο και των συλλογικών μορφωμάτων

μία εννοιολογική στροφή αποδίδοντας την έννοια της απροσδιοριστίας στο ανθρώπινο ιστορικό πράττειν και όχι στον Θεό όπως συνέβαινε στην παραδοσιακή οντολογία (Ράμφος 2002: 172). Σε κάθε περίπτωση, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι και στις δύο περιπτώσεις η σκέψη αποτυγχάνει να συλλάβει τον ιδιαίτερο χαρακτήρα του ιστορικό-κοινωνικού πεδίου και του σύστοιχού του πάντοτε ήδη κοινωνικοποιημένου ατόμου. Η έμφαση στην αδιάσπαστη και αρχέγονη συνύπαρξη κοινωνίας και μονάδας κοινωνικής δράσης (υποκειμένου) στοχεύει στη διαύγαση της κοινής τους φύσης και εξηγεί την επιμονή του Καστοριάδη στη θεώρηση της αυτονομίας και της ετερονομίας ως καταστάσεων που χαρακτηρίζουν και τα δύο αυτά μέρη ταυτόχρονα.

Μολαταύτα, αυτή η θέση του Καστοριάδη διαφέρει ριζικά από τη σύλληψη του δεσμού μεταξύ κοινωνίας και υποκειμένου που αναπτύχθηκε στα πλαίσια της κλασικής συστημικής θεωρίας, και όπου το σύστημα θεωρούμενο ως πλέγμα σχέσεων διάδρασης μεταξύ των υποκειμένων (Parsons 1951: 51) χρησιμεύει ως πλαίσιο ή ορίζοντας προσανατολισμού της ατομικής δράσης. Παρότι θα πρέπει να αναγνωρίσουμε ότι η αναπαραγωγή των υπαρχουσών θεσμών στο σχήμα του Καστοριάδη δεν είναι εντελώς αναντίστοιχη προς το πλαίσιο σύστημα-δρων υποκειμένο, στη θεώρηση του Καστοριάδη η έμφαση δίδεται στον ιδιαίτερο ρόλο των «φαντασιακών σημασιών», στη διαδικασία διαμόρφωσης τόσο των ατόμων όσο και των συλλογικών μορφωμάτων. Εκπηγάζοντας από το ασυνείδητο, αυτές οι σημασίες χαρακτηρίζονται ως μάγμα, με σκοπό να καταδειχθεί η απροσδιοριστία και η δημιουργικότητα που κατά τον Καστοριάδη αποτελούν τα κύρια γνωρίσματα του ιστορικό-κοινωνικού πεδίου. Ο Καστοριάδης υποστηρίζει περαιτέρω ότι τα διάφορα επίπεδα των δοθέντων ιστορικό-κοινωνικών μορφωμάτων δημιουργούνται στο πλαίσιο ενός περιορισμένου αριθμού κεντρικών ή πυρηνικών φαντασιακών σημασιών, στη βάση των οποίων συγκροτείται η ίδια η αναπαράσταση του «κόσμου» και των διαφόρων διαστάσεων του (κοινωνική, φυσική κ.λπ.).

Όπως χαρακτηριστικά αναφέρει ο Καστοριάδης, η θέσμιση της κοινωνίας «είναι κάθε φορά η θέσμιση ενός

μάγματος κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που θα μπορούσαμε –και θα έπρεπε– να χαρακτηρίσουμε έναν κόσμο φαντασιακών σημασιών» (Καστοριάδης 1986: 20). Αξίζει να σημειώσουμε ότι ο κόσμος αυτός δεν είναι αποκλειστικά κοινωνικός, όπως διαφαίνεται από τη συζήτηση του Καστοριάδη για τις κεντρικές φαντασιακές σημασίες (π.χ. χάος, έμφαση στη θνητή φύση του ανθρώπου) που χαρακτηρίζουν την Αθηναϊκή δημοκρατία. Ο «κόσμος» αυτός μας μεταφέρεται μέσω των προϊόντων του πολιτισμού και είναι σε μεγάλο βαθμό ερμηνεύσιμος, όπως φαίνεται από τα γραφόμενα του Καστοριάδη στο σχόλιό του στο ποίημα της Σαπφούς, το οποίο μετέφρασε και εξέδωσε μετά τον θάνατό του ο Ζήσιμος Λορεντζάτος: «Να διαβάζει κανείς ένα αρχαίο ποίημα σημαίνει να ξαναβρίσκει ένα κόσμο, χαμένο πια, κόσμο που τώρα σκεπάστηκε από την αδιαφορία του «πολιτισμού» μπροστά στα στοιχειώδη και βασικά πράγματα» (Λορεντζάτος 1998: 14-15).

Παραμένει ωστόσο αδιευκρίνιστος ο τρόπος με τον οποίο οι κεντρικές φαντασιακές σημασίες –αλλά και οι φαντασιακές σημασίες γενικά– που εκπηγάζουν από το ασυνείδητο μέρος της ψυχής καταλήγουν να διαδραματίζουν έναν τόσο σημαντικό ρόλο στη διαμόρφωση του συλλογικού φαντασιακού. Η ίδια η έννοια του τελευταίου δεν αναπτύσσεται επαρκώς, ενώ παραμένει μάλλον αδιευκρίνιστη τόσο η οντολογική του κατάσταση, όσο και η σχέση του με το ατομικό ασυνείδητο. Συνεπώς, η διαύγηση αυτού του επίμονου θεωρητικού προβλήματος αποτελεί μια πρόκληση για την κοινωνική θεωρία και οντολογία. Σε κάθε περίπτωση, ο Καστοριάδης πραγματοποιεί ένα ριζοκίνδυνο και γοητευτικό εγχείρημα αντιμετωπίζοντας το πρόβλημα του ιστορικού γίνεσθαι υπό το πρίσμα της εμφάνισης καινοφανών ειδών ψυχικών/φαντασιακών περιεχομένων τα οποία έχουν τη δυνατότητα να προκαλούν απρόσμενες μεταβολές στην πορεία των ιστορικό-κοινωνικών φαινομένων. Πρόκειται πραγματικά για μια ιδιαίτερα σημαντική σύλληψη, η οποία επιχειρεί να εκτοπίσει την πίστη στην καθοριστική επιρροή του λόγου στην ιστορία, χωρίς ωστόσο να αρνείται εντελώς ούτε την επίδραση, αλλά ούτε και την εξηγητική λειτουργία της φιλοσοφίας και της επιστήμης. Με άλλα

**Η θέσμιση
της κοινωνίας
«είναι κάθε φορά
η θέσμιση ενός
μάγματος κοινωνι-
κών φαντασιακών
σημασιών που θα
μπορούσαμε –και
θα έπρεπε– να χα-
ρακτηρίσουμε ένα
κόσμο φαντασια-
κών σημασιών»**

Η θέση του Καστοριάδη είναι μάλλον ότι πέρα και πίσω από την «λογική» της σύγχρονης φιλοσοφίας και των επιστημών, η οποία πράγματι χαρακτηρίζει και τον τρόπο λειτουργίας των σύγχρονων κοινωνιών, υπάρχει ο κόσμος του ασυνειδήτου

λόγια ο Καστοριάδης αρνείται ότι η ιστορία χαρακτηρίζεται θεμελιωδώς από τη σταδιακή εξέλιξη του Λόγου ή ότι οι σύγχρονοι θεσμοί αποτελούν ενσαρκώσεις του Λόγου όπως ισχυριζόταν ο Hegel. Αυτό ωστόσο δεν σημαίνει ότι η θέση του Weber περί του σταδιακού εξορθολογισμού των νεωτερικών κοινωνιών θεωρείται λανθασμένη ή ότι οι ίδιες οι επιστήμες δεν θεωρούνται έγκυρες. Η θέση του Καστοριάδη είναι μάλλον ότι πέρα και πίσω από την «λογική» που χαρακτηρίζει τη σύγχρονη φιλοσοφία και τις επιστήμες και η οποία πράγματι χαρακτηρίζει και τον τρόπο λειτουργίας των σύγχρονων κοινωνιών υπάρχει ο κόσμος του ασυνειδήτου. Ο τελευταίος αποτελεί το θεμέλιο όχι μόνο των ά-λογων μορφών έκφρασης (όπως ο μύθος) και θέσμησης (για τον Καστοριάδη τέτοια θα ήταν η θρησκεία), αλλά και της ίδιας της νεωτερικής λογικής.

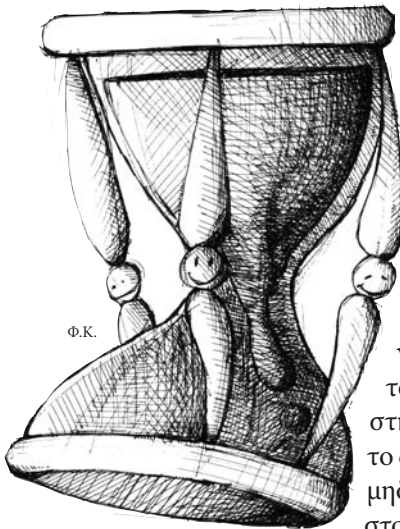
Θα πρέπει να επισημάνουμε στο σημείο αυτό ότι δύο «στιγμές» του ιστορικό-κοινωνικού που αναφέραμε παραπάνω δεν θα πρέπει να νοηθούν με όρους (χώρο) χρονικής διαδοχής. Δηλαδή, δεν θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι ο Καστοριάδης λέγει πως μια δημιουργική «στιγμή» όπου ένας θεσμός αναδύεται από το ασυνείδητο ακολουθείται πάντοτε από την αυτονόμηση του θεσμού από τα ανθρώπινα υποκείμενα που τον δημιούργησαν. Αυτό βεβαίως μπορεί να συμβεί και συμβαίνει συχνά. Ωστόσο, θεωρώ ότι ο Καστοριάδης θέλει να αναδείξει το γεγονός της διττής μορφής της θέσμησης εν γένει. Στο πλαίσιο της συν-ύπαρξής τους οι δύο αυτές εκφάνσεις του ιστορικό-κοινωνικού μάλλον αναδεικνύουν μια αναπόδραστη διάσταση της ανθρώπινης ιστορίας. Με άλλα λόγια, η ανθρωπότητα μοιάζει να ταλαντεύεται μεταξύ της δυνατότητας των υποκειμένων και των κοινωνικών ομάδων να δημιουργούν το πεπρωμένο τους και του περιορισμού ή και ελέγχου των δράσεών τους από τα ίδια τα δημιουργήματά τους. Πίσω από την σύλληψη της ιστορίας ως δημιουργίας ex nihilo, ο «μυημένος» αναγνώστης θα μπορούσε να αναγνωρίσει την αφοσίωση του Καστοριάδη στην νεωτερική έννοια της αυτονομίας (βλ. Ράμφορ 2002: 180). Θεωρώ ότι αυτό καθίσταται ιδιαίτερα εμφανές αν αναλογιστούμε ότι με την εισαγωγή της έννοιας της εκ του μηδενός δημιουργίας οι ουσιαστικά ετερόνομες κοινωνίες μοιάζουν να λυτρώνονται

από τον καθορισμό που κατά τις συστημικές θεωρίες –αλλά και τον Μαρξισμό– τούς ασκεί το παρελθόν και το παρόν τους. Κατά την ίδια στιγμή, οι κοινωνίες αυτές παρουσιάζονται ως ανοικτές προς τις επιδράσεις του ασυνειδήτου, τις οποίες χαρακτηρίζει η απροσδιοριστία (βλ. Castoriadis 1991: 31).

Πιστός στη θεώρηση του πολιτισμού από τον Freud (1994: 85 & 89) ως αποτελέσματος της –κυρίως ασυνειδήτης– πάλης μεταξύ των αρχών του Έρωτα και του Θανάτου αλλά και της θέσεώς του περί της άγνοιας του ασυνειδήτου περί της διάκρισης μεταξύ «καλού» και «κακού», ο Καστοριάδης δεν παραλείπει να σημειώσει τη διττή φύση των φαντασιακών σημασιών. Οι τελευταίες μπορούν συνακόλουθα να είναι δημιουργικές-απελευθερωτικές ή καταστροφικές. Καθίσταται έτσι εμφανές ότι ο Καστοριάδης αναγνωρίζει τις καταστροφικές δυνάμεις του ασυνειδήτου και συνεπώς η θέση του δεν θα πρέπει να ερμηνεύεται μονοσήμαντα ούτε ως εχθρική προς τον Λόγο ούτε ως απλοϊκά οπτιμιστική. Η Καστοριαδική θέαση της ιστορίας αφενός καταδεικνύει την ριζική διάσταση –και όχι την πλήρη αναντιστοιχία– μεταξύ ενός τρόπου ύπαρξης χαρακτηριστικού της ανθρωπότητας σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο και του τρόπου ύπαρξης της οργανικής και ανόργανης φύσης. Έτσι, η δημιουργία που εδράζεται στη ριζική φαντασία είναι το στοιχείο που διαφορίζει τα ανθρώπινα όντα από κάθε άλλο κοσμικό στοιχείο. Φυσικά εδώ ανακύπτει το ερώτημα κατά πόσο δικαιούμαστε να αποδώσουμε στον άνθρωπο και στις κοινωνίες ένα είδος απροσδιοριστίας το οποίο να μην είναι αναγκαστικά το ίδιο με αυτό που υποστηρίχθηκε από τις φυσικές επιστήμες κατά τον 20ο αιώνα με την ανάπτυξη της γενικής θεωρίας της σχετικότητας και της κβαντικής φυσικής.

Στην περίπτωση του Καστοριάδη μπορούμε τουλάχιστον να εντοπίσουμε την ακλόνητη πίστη στην ιδιαιτερότητα του ανθρώπινου πεδίου στη συζήτηση που επιχειρεί σχετικά με τη σημασία της αυτονομίας στη βιολογία και την κοινωνία. Πράγματι, παρόλες τις ομοιότητες που μπορούμε να υποθέσουμε μεταξύ του βιολογικού και του κοινωνικού πεδίου, στην βιολογία ο όρος «αυτονομία» υποδηλώνει την «κλειστότητα» του βιολογικού οργα-

νισμού. Μεταφερόμενη στο ιστορικό-κοινωνικό πεδίο ωστόσο αυτή η κατάσταση θα σήμαινε ουσιαστικά την ύπαρξη ετερονομίας, στο μέτρο που η εσωστρέφεια και η καθορισμένη αναπαραγωγή αντιτίθεται στην δόκιμη χρήση του όρου που θα πρέπει να δηλώνει την ανοικτότητα του ιστορικό-κοινωνικού πεδίου (Castoriadis 1997: 16-17). Ερμηνευόμενη υπό αυτό το πρίσμα, η αιγιματική –αν όχι φαινομενικά παράδοξη– θέση περί της εκ του μηδενός δημιουργίας θα πρέπει να θεωρηθεί ως ένας τρόπος να καταδειχθεί το ασυνείδητο ως η κύρια πηγή δημιουργίας της κοινωνικής ζωής. Με άλλα λόγια, υποστηρίζω ότι εάν αληθεύει η άποψη ότι η μακρά παράδοση της δυτικής σκέψης χαρακτηρίζεται από την ταυτότητα «όντος», «ουσίας» και «παρουσίας», τότε θα πρέπει να θεωρήσουμε ότι το «nihil» του Καστοριάδη αναφέρεται σε ένα είδος ύπαρξης που δεν είναι αναγώγιμο στην τρέχουσα σημασία του όντος. Παρότι δεν προτείνω εδώ να δεχθούμε μια αυστηρή ταυτοποίηση της συνείδησης με την παρουσία και του ασυνειδήτου με την «απουσία», πιστεύω ότι είναι χρήσιμο να θεωρήσουμε ότι το ασυνείδητο καθαυτό δεν διαυγάζεται ικανοποιητικά από την λεγόμενη «συνολο-



ταυτιστική λογική», δηλαδή τη λογική των μαθηματικών συνόλων που κατά τον Καστοριάδη είναι η τυπική μορφή λογικής της νεωτερικής σκέψης και επιστήμης. Θεωρώ ότι η συζήτηση του Καστοριάδη σχετικά με τον μονόπλευρο τρόπο κατά τον οποίο το ον ερμηνεύτηκε ιστορικά από την απαρχή του φιλοσοφικού στοχασμού στην αρχαιότητα μέχρι και τις μέρες μας θεμελιώνει την ερμηνεία που επιχειρήθηκε παραπάνω. Υπ'αυτή την έννοια δεν φαντάζουν αντιφατικοί οι ισχυρισμοί του Καστοριάδη ότι η ιστορική ζωή εδράζεται στην ανάδυση των φαντασιακών σημασιών από το ασυνείδητο και ότι αποτελεί δημιουργία εκ του μηδενός. Εξ'άλλου σε μια συνέντευξή του ο Καστοριάδης φθάνει στο σημείο να ισχυριστεί ότι η

δημιουργία ως εμφάνιση νέων ειδών και όχι η απλή παραγωγή και αναπαραγωγή χαρακτηρίζει όχι μόνο την κοινωνία αλλά και τη φύση, μια κίνηση που επανεγγράφει την ανθρωπότητα στο κοσμικό πεδίο.

Προβλήματα και Προοπτικές της Θεώρησης του Καστοριάδη για την Κοινωνία και την Ιστορία

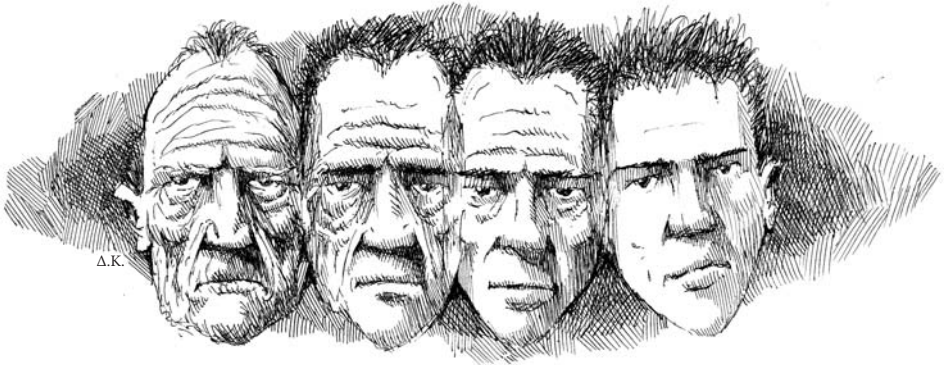
Θα πρέπει τώρα να στραφούμε στην ύπαρξη δύο προβλημάτων στην σύλληψη του Καστοριάδη για την ιστορία. Το πρώτο αφορά την δυσκολία να καθοριστούν με ακρίβεια τα όρια των διακριτών κοινωνικών σχηματισμών που αναπτύσσονται στην περιφέρεια των κεντρικών φαντασιακών σημασιών. Από τη μία πλευρά δίδεται η εντύπωση ότι το όλο εγχείρημα κατατρώχεται από την ταυτοποίηση του κοινωνικού με το σύγχρονο έθνος-κράτος που χαρακτηρίζει τις περισσότερες κοινωνιολογικές προσεγγίσεις και έχει επισφραγίσει την πορεία της κοινωνιολογίας ως επιστήμης (βλ. Giddens 1979: 234; Levine 1995: 276). Από την άλλη, ο σημαντικός ρόλος που αποδίδεται στις κεντρικές φαντασιακές σημασίες υποδηλώνει ότι η σύλληψη του Καστοριάδη υπερβαίνει τα όρια του έθνους-κράτους στο μέτρο που η κεντρική φαντασιακή σημασία της αυτονομίας χαρακτηρίζει μια χορεία κοινωνιών που μπορούν να κατηγοριοποιηθούν ως νεωτερικές. Το δεύτερο πρόβλημα είναι κατά κάποιο τρόπο ενδημικό στην ίδια την ψυχανάλυση και αναφέρεται στο ότι η ψυχαναλυτικά προσανατολισμένη κοινωνική θεωρία αναλαμβάνει το παράδοξο εγχείρημα να περιγράψει με λογικούς όρους τις διαδικασίες μιας διάστασης που κατά την ίδια την θεωρία υποτίθεται ότι αφηφούν την λογική (βλ. Elliott 1996: 173). Στην περίπτωση αυτή μοιάζει σαν η κοινωνική θεωρία να ικανοποιείται με περιγραφές δευτέρας τάξεως παρότι έχει τη δυνατότητα κάποιας διορατικής γνώσης των πρώτης-τάξεως διαδικασιών του ασυνειδήτου. Σε κάθε περίπτωση, θα πρέπει να επισημάνουμε ότι ο Καστοριάδης θεμελιώνει στην πρωταρχική αυτή διάσταση των μαγματικών σημασιών τους δύο κύριους θεσμούς από τους οποίους κατά την θεωρία του εκπορεύονται οι υπόλοιποι θεσμοί, δηλαδή το λέγειν και το τεύχειν και οι οποίοι αντιστοιχούν στην γλώσσα και την πρακτική.

Θα πρέπει εδώ να επισημάνουμε τη διαφορά μεταξύ της θέσης του Καστοριάδη και του ρόλου που αποδίδει ο Χάμπερμας στην γλώσσα και την πρακτική στην προσπάθειά του να περιγράψει τα συστημικά στοιχεία υπερβαίνοντας ταυτόχρονα τα πλαίσια των συστημι-

Το δεύτερο πρόβλημα είναι κατά κάποιο τρόπο ενδημικό στην ίδια την ψυχανάλυση και αναφέρεται στο ότι η ψυχαναλυτικά προσανατολισμένη κοινωνική θεωρία αναλαμβάνει το παράδοξο εγχείρημα να περιγράψει με λογικούς όρους τις διαδικασίες μιας διάστασης που κατά την ίδια την θεωρία υποτίθεται ότι αφηφούν την λογική

κών προσεγγίσεων, αλλά και της θεωρίας της δομοποίησης του Giddens. Αναλυτικότερα, η διάκριση του Χάμπερμας μεταξύ συστήματος και βιόκοσμου στηρίζεται στην εικασία ότι η συστημική διαφοροποίηση έχει τις ρίζες της στον αρχικά αδιαφοροποίητο κόσμο της καθημερινής πρόσωπο προς πρόσωπο επικοινωνίας (βλ. Habermas 1987a 153). Στην προσέγγιση του Χάμπερμας αποδίδεται ύψιστη σημασία στη γλώσσα, η οποία ως το κατεξοχήν μέσον της μη-διαστρεβλωμένης επικοινωνίας εμφανίζεται ως το στήριγμα των μη-εργαλειακών/μη στρατηγικών μορφών κοινωνικής δράσης και συνακόλουθα ως το θεμέλιο της ορθολογικότητας και της ηθικής. Ο Χάμπερμας χαρακτηριστικά αναφέρει ότι η θεωρία του κοινωνικού πράττειν στοχεύει στη διαύγαση «των κανονιστικών θεμελίων μιας κριτικής θεωρίας της κοινωνίας», ενώ ταυτόχρονα φιλοδοξεί να αποτελέσει μια εναλλακτική θεώρηση «στη φιλοσοφία της ιστορίας στην οποία στηριζόταν ακόμη η πρότερη κριτική θεωρία» (Habermas 1987a: 396-397).

Στην προσπάθειά του να περισώσει το κύρος του Λόγου χωρίς να απολέσει την κριτική ματιά προς τη νεωτερικότητα που κομίζουν μεταξύ άλλων οι προσεγγίσεις του Βέμπερ και των Αντόρνο και Χορκχάιμπερ, ο Χάμπερμας διακρίνει μεταξύ μιας τεχνικής-στρατηγικής και κατά κύριο λόγο αλλοτριωτικής ορθολογικότητας και ενός είδους ορθολογικότητας που όντας θεμιτή αποτελεί και την ουσία της ιστορικής μεταβολής. Η τελευταία, δηλαδή η ορθολογικότητα που θεμελιώνεται στην πρόσωπο με πρόσωπο επικοινωνία που λαμβάνει χώρα στο επίπεδο του βιόκοσμου αποτελεί κατά τον Χάμπερμας ένα κύριο μοχλό κοινωνικό-ιστορικής μεταβολής. Αυτό σημαίνει στο μέτρο που η –επικοινωνιακά κατευθυνόμενη– λειτουργική διαφοροποίηση του βιόκοσμου συνεπάγεται τη σταδιακή αντικατάσταση των μυθικών και θρησκευτικών στοιχείων από τον λόγο και την επιχειρηματολογία. Αυτή η θέαση του ιστορικού γίγνεσθαι προκύπτει από τον ισχυρισμό του ότι ενώ σε μια πρώτη φάση η διάσταση μεταξύ συστηματικής και κοινωνικής ενσωμάτωσης διαμορφώνει δύο τύπους συντονισμού της δράσης που βασίζονται αντιστοίχως στη λειτουργία και στη συναίνεση, σε ένα μεταγενέστερο στάδιο οι συ-



Δ.Κ.

στημικοί περιορισμοί «εργαλειοποιούν τον επικοινωνιακά δομημένο βίοκοσμο» (Habermas 1987a: 186-187). Αυτή η διαδικασία καταλήγει στη σταδιακή εισροή των «οδηγητικών μέσων» στον βίοκοσμο και στο φαινόμενο που ο Χάμπερμας περιγράφει με τον όρο αποικιοποίηση του βίοκοσμου, δηλαδή την παραμόρφωση της επικοινωνιακής φύσης του βίοκοσμου από συστημικές πιέσεις (Habermas 1987a: 196). Συνακόλουθα, παρότι ταυτίζεται με τον Καστοριάδη στην άποψη ότι η ατομική και συλλογική αυτονομία προϋποθέτει τη σταδιακή υποχώρηση του «ιερού», δηλαδή την εκκοσμίκευση, ο Χάμπερμας δεν μοιάζει να συμμερίζεται την παρατήρηση του Καστοριάδη ότι ενώ αναμφίβολα η ιστορία περιέχει την «πρόοδο της ορθολογικότητας» δεν μπορεί ωστόσο «να αναχθεί σε αυτή», στο μέτρο που το νόημα και η σημασιодότηση δεν περιορίζονται από τους διχοτομικούς καθορισμούς ορθολογικός/ανορθολογικός ή αληθής/ψευδής (Castoriadis 1987: 160). Ερμηνεύοντας τον Καστοριάδη υπό το πρίσμα της δικής του αντίληψης όπως περιγράφεται εν συντομία ανωτέρω, ο Χάμπερμας δυστυχώς παρερμηνεύει την φύση και τη λειτουργία του λέγειν και τον ρόλο του ασυνειδήτου στην διαμόρφωση της κοινωνικής ζωής (βλ. Habermas 1987b: 330-331; Mouzakitidis 2006: 299).

Το ίδιο πρόβλημα –την υποτίμηση δηλαδή του ρόλου του ασυνειδήτου– παρουσιάζει και η προσπάθεια του Γκίντενς να υπερβεί την προβληματική των κοινωνιολογικών θεωριών που εστιάζουν στη δομή αλλά και

αυτών που δίνουν έμφαση στη δράση, μέσω της ανάδειξης της ιδιαίτερης σημασίας των κοινωνικών πρακτικών. Σε αυτό συμβάλλει η πεποίθηση του Γκίντενς ότι σε τελική ανάλυση μόνο ελάχιστοι και κατά τούτο θεωρητικά αμελητέες πλευρές της κοινωνικής δράσης μπορούν να αναχθούν στο ασυνείδητο. Η πεποίθηση αυτή καθίσταται έκδηλη στην αντικατάσταση της τριμερούς διάκρισης της προσωπικότητας από τον Φρόντ στη λεγόμενη «δεύτερη τοπική» σε «Αυτό», «Υπερεγώ» και «Εγώ», από την τριάδα «Διαλογική συνείδηση», «Πρακτική συνείδηση» και «ασυνείδητο» (Giddens, 1984: 7). Βεβαίως στην περίπτωση του Γκίντενς η συνδρομή της ψυχανάλυσης και της ψυχολογίας δεν παύει να θεωρείται σημαντική όσον αφορά στην μελέτη της διαμόρφωσης της προσωπικότητας, όπως καθίσταται εμφανές από τις εκτενείς αναφορές του στον Φρόντ και στον Έρικσον και από την κομβική σημασία που αποδίδεται στην έννοια της «θεμελιώδους εμπιστοσύνης» και της «οντολογικής ασφάλειας» τόσο στα μεθοδολογικά γραπτά του Γκίντενς, όσο και στις μελέτες του για τη νεωτερικότητα (βλ. Giddens 1984: 51-60; Giddens 1991: 54, 215; Giddens 1990: 92).

Εμφανίζονται έτσι τόσο ο Χάμπερμας όσο και ο Γκίντενς να θεωρούν ότι –τουλάχιστον σε νεωτερικές συνθήκες- η κοινωνική δράση θα πρέπει να προσεγγίζεται υπό το πρίσμα της ορθολογικότητας, κάτι που φυσικά έχει ήδη υποστηριχθεί από τον Μαξ Βέμπερ. Αυτή η εικασία δεν στερείται αξιολογικών κρίσεων σχετικά με την σημασία του ορθού Λόγου στη διαμόρφωση της ηθικής και κατά τούτο αποτελεί κάτι πολύ περισσότερο από μια απλή μεθοδολογική παρατήρηση. Αποτελεί μάλλον μια – θεμιτή- υπεράσπιση της ορθολογικότητας σε μια εποχή όπου μια σειρά ανηλεών κριτικών του Λόγου επιχειρεί να καταδείξει την αδυναμία του τελευταίου να λειτουργήσει ως ύψιστος και τελικός επιδιαιτητής των ηθικών-πολιτικών διαστάσεων της κοινωνικής ζωής. Θα πρέπει όμως η συμπερίληψη του ασυνείδητου ως σημαντικού παράγοντα στη διαμόρφωση του ιστορικού/κοινωνικού γίνεσθαι να συνεπάγεται απαραίτητα την παραίτηση από τις αξιώσεις της ορθολογικής ρύθμισης του κοινωνικού βίου; Η απάντηση στην ερώτηση αυτή

ούτε εύκολη ούτε μονοσήμαντη μπορεί να είναι.

Σε αντίθεση με τον Γκίντενς και περισσότερο τον Habermas που υποβαθμίζουν το ρόλο του ασυνειδήτου, ο Καστοριάδης μοιάζει πιο ευάλωτος στην κριτική ότι τελικά παραιτείται από τις αξιώσεις του ορθού λόγου και φλερτάρει με τον ανορθολογισμό. Μολοντούτο, νομίζω ότι μια προσεκτική ανάγνωση του έργου του καταδεικνύει απλώς την από μέρους του συνειδητοποίηση της πολυπλοκότητας της κοινωνίας και της φύσης, την πολλαπλή διαστρωμάτωση του όντος που τον έκανε εξαιρετικά επιφυλακτικό απέναντι ακόμη και στην υπόθεση ότι το ον είναι γενικά ενιαίο και αδιαίρετο. Έχει παρατηρηθεί ότι η κεντρική θέση που ο Καστοριάδης αποδίδει στο ασυνείδητο φαίνεται να εισάγει ένα είδος «ουσίας» πέραν των κοινωνικών φαινομένων (βλ. Leledakis 1999: 97). Ο Καστοριάδης δεν παραλείπει ωστόσο να τονίσει ότι οι σημασίες και οι θεσμοί θα πρέπει να είναι σε κάποιο βαθμό συμβατοί με το φυσικό/βιολογικό περιβάλλον. Αυτή η παραδοχή βρίσκει την θεωρητική της έκφραση στην έννοια της έρεισης της κοινωνίας στην πρώτη φυσική στιβάδα, δηλαδή στην θέση του Καστοριάδη ότι οι κοινωνικοί θεσμοί δεν καθορίζονται μεν από το φυσικό περιβάλλον το οποίο ωστόσο αποτελεί το απαραίτητο υπόβαθρο της ύπαρξης κάθε κοινωνίας. Από μία άποψη, αυτή η παραδοχή αποτελεί μια επεξεργασία του παλαιού προβλήματος αναφορικά με τη συμβατότητα μεταξύ του ανθρώπινου λόγου και της οργάνωσης του σύμπαντος κόσμου. Από την άλλη, καταδεικνύει το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ των «βιολογικών» και των καθαρά «κοινωνικών» στοιχείων των ιστορικών-κοινωνικών σχηματισμών και των ατόμων. Θα πρέπει ωστόσο να επισημάνουμε ότι όπως υποστηρίζει ο Καστοριάδης στην ανάλυση που επιχειρεί στις έννοιες του κοινωνικού και φαντασιακού χρόνου, όλες οι κεντρικές φαντασιακές σημασίες είναι «ανεξάρτητες από κάθε ουσιώδη έρειση στην πρώτη φυσική στιβάδα» (Castoriadis 1997: 388).

Ο Καστοριάδης εξαιρεί έτσι τις κεντρικές φαντασιακές σημασίες από τον φυσικό καθορισμό και διασώζει –τουλάχιστον στη θεωρία– τον ανοικτό χαρακτήρα της συλλογικής και ατομικής διάστασης της ιστορίας. Παταύτα, η περί δημιουργίας σύλληψη του Καστοριάδη

Ο Καστοριάδης είναι πεπεισμένος ότι η λογική και η οντολογία της δυτικής σκέψης όχι μόνο δεν έχει προσεγγίσει ικανοποιητικά τις διάφορες διαστάσεις του όντος αλλά ότι απλώς «αγγίζει την πρώτη φυσική στιβάδα»

δεν προσπαθεί να παρακάμψει εντελώς το ζήτημα της υπάρξεως και λειτουργίας νόμων που καθορίζουν την ιστορικό-κοινωνική πραγματικότητα, αλλά επιθυμεί μάλλον να διαυγάσει την πολυσχιδή φύση των νόμων που αντιστοιχούν σε διαφορετικές τάξεις του όντος. Σημαντική είναι κατά τούτο η πεποίθηση του Καστοριάδη ότι εφόσον το όν δεν είναι ενοποιημένο αλλά διασπρωματωμένο και συνακόλουθα κάθε στιβάδα του όντος αποτελείται από διακριτά είδη ή μορφές, θα πρέπει να υπάρχουν και διακριτοί νόμοι που να αντιστοιχούν στις στιβάδες αυτές, οι οποίοι δεν είναι δυνατόν να συναχθούν από κάποιες καθολικά έγκυρες πρώτες αρχές (Καστοριάδης 2004: 48). Θεωρώ ότι κίνητρό του αποτελεί η επιθυμία να απελευθερώσει την ανθρώπινη πράξη από μια στείρα, μηχανιστική αντίληψη της αιτιότητας, η οποία εισήχθη στις κοινωνικές επιστήμες και την ιστορία από ένα τομέα ριζικά διάφορο από την ιστορία, δηλαδή από την επιστημονική μελέτη της φύσης. Ο Καστοριάδης είναι πεπεισμένος ότι η λογική και η οντολογία της δυτικής σκέψης όχι μόνο δεν έχει προσεγγίσει ικανοποιητικά τις διάφορες διαστάσεις του όντος, αλλά ότι απλώς «αγγίζει την πρώτη φυσική στιβάδα». Περαιτέρω, θεωρεί ότι ο νατουραλισμός και ο λογικισμός, η αιτιοκρατία και η τελολογία δεν είναι παρά «τρόποι με τους οποίους τα βασικά σχήματα και οι απαιτήσεις της ταυτοτικής λογικής επεκτείνονται στην κοινωνία και την ιστορία» (Castoriadis, 1987: 175). Θα πρέπει συνεπώς να συμφωνήσουμε με τον Βέλτσο (1989: 182) ότι ο Καστοριάδης διαφορίζεται από την παραδεδομένη σκέψη κυρίως λόγω της απροθυμίας του να υπαγάγει την φαντασία και την αναπαράσταση «στους κανόνες της παραδοσιακής οντολογίας».

Η εναλλακτική προσέγγιση που αναπτύσσει ο Καστοριάδης στο σύνολο έργου του, επιχειρεί να αποδώσει τον ουσιαστικό τρόπο ύπαρξης του ιστορικό-κοινωνικού ως μάγματος και ως μάγματος μαγμάτων. Είναι ωστόσο μάλλον ξεκάθαρο ότι η χρήση της μεταφοράς του μάγματος δεν αποσκοπεί στην ταυτοποίηση του ιστορικό-κοινωνικού με το χάος. Αντίθετα, καταδεικνύει την ύπαρξη ενός «τρόπου οργάνωσης που ανήκει σε μια μη ταυτοτική πολυμορφία που αποτελεί χαρακτηριστικό

γνώρισμα της κοινωνίας, του φαντασιακού ή του ασυμμετρήτου» (Castoriadis 1987: 182).

Συνεπάγεται ότι εάν οι συστημικές και μετα-συστημικές προσεγγίσεις δίνουν έμφαση στον τρόπο λειτουργίας των συστημάτων και στον συνακόλουθο σχηματισμό του ορίζοντα ατομικής δράσης, ή ακόμη και στην αναπαραγωγή των συστημάτων μέσω της ατομικής δράσης (δομοποίηση), ο Καστοριάδης θέτει ως σκοπό του έργου του την διαύγηση του θεμελιωδώς ανοικτού χαρακτήρα της ανθρώπινης κατάστασης και κατά τούτο δικαίως χαρακτηρίστηκε ως ο διανοητής της «αυτονομίας και της ανοικτότητας» (Leledakis 1999: 95). Η εννοιολογική στροφή που επιχειρεί συνεπάγεται την ριζική ρήξη όχι μόνο με την δυτική οντολογία αλλά και με την παραδοσιακή κοινωνική θεωρία, η οποία αναπτύχθηκε επί τη βάση των αντιθετικών ζευγμάτων μέσα-σκοποί και δρων υποκείμενο-κοινωνικό όλον. Η σκέψη του Καστοριάδη αναπτύσσεται στα όρια του ορίζοντα που διανοίγει η ριζική ιστορικότητα και προ(σ)καλεί τον σύγχρονο και μελλοντικό αναγνώστη να αναμετρηθεί με τις διατυπώσεις του για την ψυχή, το κοινωνικό-ιστορικό και το φαντασιακό. Την ίδια στιγμή η από μέρους του συνεχής και αδιαπραγμάτευτη υπεράσπιση της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας έχει τη δυναμική να εμπνεύσει την κοινωνικό-πολιτική πράξη. Η δύναμη του οράματός του και η αμφισημία της σύλληψής του για την ανθρωπότητα και την ιστορία είναι εμφανείς –ίσως περισσότερο από οποιοδήποτε άλλο σημείο του έργου του– στο παρατιθέμενο παρακάτω χωρίο από το σχόλιό του στην τραγωδία του Σοφοκλή που αγαπήθηκε περισσότερο από τους φιλοσόφους, την Αντιγόνη:

«Ουδέν ανθρώπου δεινότερο: Τίποτε δεν είναι πιο τρομερό, πιο εκπληκτικό, περισσότερο ικανό να πραγματοποιήσει πράγματα από τον άνθρωπο. Ερωτώ ξανά: Τολμάμε να πάρουμε τον ποιητή στα σοβαρά; Κατά ποία έννοια θα μπορούσε ο άνθρωπος να είναι δεινότερος από τη φύση, τους θεούς; [...] αυτά τα πλάσματα είναι – και είναι αυτό που είναι-λόγω της φύσης. Κάνουν και συνεχίζουν να κάνουν τα ίδια πράγματα σε οποιοδήποτε χρόνο [...] το τι εστί τους [...] που καθορίζει την ύπαρξή τους [...] δεν αναδύεται από μέσα τους. Το ίδιο ακριβώς

ισχύει για τους θεούς [...] [ενώ]ο άνθρωπος θέτει τον εαυτό του ως άνθρωπο, η ουσία του ανθρώπου είναι η αυτοδημιουργία.» (Castoriadis 2001: 150-151)

Βιβλιογραφία

Α. Ξενόγλωσση

- ▶ Castoriadis, Cornelius (1987) *The Imaginary Institution of Society*, μετάφραση Kathleen Blamey. Cambridge: Polity Press.
- ▶ Castoriadis, Cornelius (1991) “The End of Philosophy?”, στο David Ames Curtis (επιμ.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York & Oxford: Oxford University Press, σ. 13-32.
- ▶ Castoriadis, Cornelius (1997) “The imaginary”, στο David Ames Curtis (επιμ.) *World in Fragments*. Stanford: Stanford University Press, σ. 3-18.
- ▶ Castoriadis, Cornelius (1997) “Psychoanalysis and Politics”, στο David Ames Curtis (επιμ.) *World in Fragments*. Stanford: Stanford University Press, σ. 125-136.
- ▶ Castoriadis, Cornelius (1997) “Time and Creation”, στο David Ames Curtis (επιμ.) *World in Fragments*. Stanford: Stanford University Press, σ. 374-401.
- ▶ Castoriadis, Cornelius (2001) “Aeschylean Anthropology and Sophoclean Self-Creation of Anthropos”, στο Johann P. Arnason and Peter Murphy (επιμ.) *Agon, Logos, Polis*. Stuttgart: Steiner.
- ▶ Elliott, Anthony (1996) “Psychoanalysis and Social Theory”, στο Bryan S. Turner (επιμ.), *The Blackwell Companion to Social Theory*. Oxford, UK: Blackwell, pp. 171-193.
- ▶ Friese, Heidrun (2001) “Introduction”, στο Heidrun Friese (επιμ.) *The Moment: Time and Rupture in Modern Thought*. Liverpool: Liverpool University Press, σ. 1-16.
- ▶ Giddens, Anthony (1979), *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London: McMillan.
- ▶ Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- ▶ Giddens, Anthony (1990) *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- ▶ Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- ▶ Habermas, Juergen (1984) *The Theory of Communicative Action: The Critique of Functionalist Reason (Vol.1)*, μετάφραση Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press.
- ▶ Habermas, Juergen (1987a) *The Theory of Communicative Action: The Critique of Functionalist Reason (Vol.2)*, μετάφραση Thomas McCarthy. Cambridge: Polity Press.
- ▶ Habermas, Juergen (1987b) *The Philosophical Discourse of Modernity*, μετάφραση Frederick Lawrence. Oxford: Polity Press.
- ▶ Heidegger, Martin (1998 [1949]), “Introduction to What is Metaphysics”, στο William McNeill (επιμ.), *Pathmarks*, Cambridge:

Cambridge University Press, σ. 277-291

- › Leledakis, Kanakis (1995), *Society and Psyche: Social Theory and the Unconscious Dimension of the Social*. Oxford: Berg Publishers.
- › Leledakis, Kanakis (1999), “An Appreciation of Cornelius Castoriadis (1922-1997): Theorist of Autonomy and Openness”, στο *European Journal of Social Theory*, vol. 2, n. 1, σ. 95-98.
- › Levine, Donald N. (1995), *Visions of the Sociological Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- › Mouzakis, Angelos (2006), “Autonomy and Authenticity. On the aporetic nature of Time and History: Castoriadis-Heidegger”, στο *Critical Horizons*, n.7, Vol. 1, σ. 277-301.
- › Parsons, Talcott (1951), *The Social System*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul ltd.
- › Turner, Bryan S. (1992), *Max Weber: From History to Modernity*. London: Routledge.

Β. Ελληνική

- › Βέλτσος, Γιώργος (1989), *Προς τον Κορνήλιο Καστοριάδη*. Αθήνα: Πλέθρον.
- › Καστοριάδης, Κορνήλιος (1986), *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*. Αθήνα: Ύψιλον.
- › Καστοριάδης, Κορνήλιος (2004), *Φιλοσοφία και Επιστήμη: Ένας διάλογος με τον Γεώργιο Λ. Ευαγγελόπουλο*. Αθήνα: Ευρασία.
- › Λορεντζάτος, Ζήσιμος (1998), *Μνημόσυνο για τον Κορνήλιο Καστοριάδη από το Ζήσιμο Λορεντζάτο ένα φίλο του*. Αθήνα: Το Ροδακίό.
- › Ράμφορ, Στέλιος (2002), *Μαρτυρία και Γράμμα: Απόλογος για τον Μαρξ και λόγος για τον Καστοριάδη*. Αθήνα: Αρμός.
- › Φρόντ, Σίγκμουντ (1994), *Ο Πολιτισμός πηγή δυστυχίας, μετάφραση Γ. Βαμβαλής*. Αθήνα: Επίκουρος.