

**Η έννοια του χρόνου στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη  
και η οντολογία του κοινωνικοϊστορικού**

υπό  
Αλεξάνδρου Σχισμένου

Διδακτορική Διατριβή  
υποβληθείσα για την εκπλήρωση των προϋποθέσεων απονομής του τίτλου  
του Διδάκτορος της Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων

2017

© Αλέξανδρος Σχισμένος

Η ολοκλήρωση της διδακτορικής διατριβής χρηματοδοτήθηκε στο πλαίσιο του προγράμματος χορήγησης υποτροφιών για μεταπτυχιακές σπουδές δεύτερου κύκλου σπουδών (διδακτορική διατριβή) στην Ελλάδα – πρόγραμμα ΙΚΥ ΚΑΙ ΕΘΝΙΚΗ ΤΡΑΠΕΖΑ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ ακαδημαϊκού έτους 2014-2015.



**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ**

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ, ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΗΣ ΚΑΙ ΨΥΧΟΛΟΓΙΑΣ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ**

ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ  
ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ – ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

**Αλέξανδρος Σχισμένος**

**Η έννοια του χρόνου στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη  
και η οντολογία του κοινωνικοϊστορικού**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2017



## Τριμελής Συμβουλευτική Επιτροπή

1. Νούτσος Παναγιώτης, Ομότιμος Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
2. Πρελορέντζος Ιωάννης, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
3. Ράντης Κωνσταντίνος, Επίκουρος Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

## Επταμελής Εξεταστική Επιτροπή

1. Νούτσος Παναγιώτης, Ομότιμος Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
2. Πρελορέντζος Ιωάννης, Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
3. Ράντης Κωνσταντίνος, Επίκουρος Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
4. Δημητρίου Στέφανος, Αναπληρωτής Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
5. Μαγγίνη Γκόλφω, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
6. Πουρνάρη Μαρία, Αναπληρώτρια Καθηγήτρια, Παιδαγωγικό Τμήμα Δημοτικής Εκπαίδευσης, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.
7. Μαρκουλάτος Ιορδάνης, Επίκουρος Καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Παιδαγωγικής και Ψυχολογίας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

«Η έγκρισις διδακτορικής διατριβής υπό της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δέν υποδηλοῖ τὴν ἀποδοχὴ τῶν γνωμῶν τοῦ συγγραφέως». (Ν. 5343/32, ἄρθρο 202/2)



Στην Τόνια,  
για τον χρόνο ελευθερίας και έρωτα  
που φτιάχνουμε μαζί.





Περιεχόμενα.

Πρόλογος (σελ. 9)

Εισαγωγή:

- I. Η έννοια του χρόνου ως φιλοσοφικό ερώτημα. (σελ. 11)
- II. Η επικαιρότητα της σκέψης του Καστοριάδη για τη σύγχρονη φιλοσοφική συζήτηση. (σελ. 15)
- III. Μεθοδολογία και διάρθρωση της εργασίας. (σελ. 22)

Α' μέρος: Η φιλοσοφική έννοια του χρόνου.

A1. Χρόνος και Ιστορία: Η ρήξη του Καστοριάδη με τον μαρξισμό. (σελ.35)

A2. Η φύση του Χρόνου: Η αντικειμενική και η υποκειμενική διάσταση του χρόνου στον Αριστοτέλη και τον Αυγουστίνο. (σελ.71)

A3. Χρόνος και Λογική : Το πρόβλημα του McTaggart και η λογική των μαγμάτων. (σελ.89)

A4. Το φαινόμενο του Χρόνου: Αποβλεπτικότητα και ορίζοντες νοήματος. (σελ.187)

A5. Η ερμηνευτική του Χρόνου: Ο φιλοσοφικός διάλογος του Κορνήλιου Καστοριάδη με τον Paul Ricoeur. (σελ.227)

A6. Χρόνος και Ζωή: Μία κριτική αντιπαράθεση της έννοιας του δημιουργικού χρόνου στον Henri Bergson και τον Κορνήλιο Καστοριάδη. (σελ.241)

A7. Χρόνος και Ύπαρξη: Ο υπαρξιακός ορίζοντας της θνητότητας και η αναμέτρηση του Καστοριάδη με τη σκέψη του Heidegger. (σελ.283)

Β' μέρος: Η κοινωνικοϊστορική σημασία του χρόνου.

B1. Τα σύνορα του Χρόνου: ο Θάνατος και η Γέννηση ως οριακά σημεία της ύπαρξης. (σελ.323)

- I. Τα υποκειμενικά σύνορα του Χρόνου: Ψυχικός χρόνος και κοινωνία. (σελ. 328)
- II. Τα κοινωνικά σύνορα του Χρόνου: Κοινωνικός χρόνος και αιωνιότητα. (σελ. 358)

B2. Ο Χρόνος του Άλλου: Κοινωνικοϊστορικές μορφοποιήσεις του διυποκειμενικού ή ερωτικού χρόνου. (σελ.379)

- I. Μορφές του έρωτα, του θανάτου και του χρόνου στο αρχαιοελληνικό και το χριστιανικό φαντασιακό. (σελ. 382)
- II. Οι φιλοσοφικές και ψυχολογικές μεταμορφώσεις του έρωτα, του θανάτου και του χρόνου στο φαντασιακό της νεωτερικότητας. (σελ. 424)

B3. Χρόνος και Αυτονομία: Η πολιτική διάσταση του δημόσιου χρόνου. (σελ.461)

B4. Η οντολογική επανάσταση : Για μια διαύγηση του Διαδικτύου. (σελ.499)

Γ. Συμπεράσματα. (σελ.509)

Πηγές. (σελ. 527)

Άλλες πηγές. (σελ. 529)

Βιβλιογραφία. (σελ. 535)

Summary. (σελ. 543)

## Πρόλογος

Φιλοσοφούμε αυτό που ζούμε και μέσα στο οποίο ζούμε. Δηλαδή τον κοινωνικοϊστορικό μας χρόνο, το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον που μοιραζόμαστε ως άτομα μίας κοινωνίας μέσα στην καθημερινή και ιστορική μας πραγματικότητα.

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης αναγνώρισε την ανθρώπινη ατομική και κοινωνική ύπαρξη ως χρονικότητα και πρότεινε μία ριζοσπαστική διέξοδο από τα φιλοσοφικά και πολιτικά προβλήματα της νεωτερικότητας, μία νέα φιλοσοφία της πράξης, βασισμένη σε μία μαγματική λογική, μία οντολογία της δημιουργίας και μία ανθρωπολογία του φαντασιακού. Θεωρώ πως η διαύγαση της σημασίας του χρόνου θα μας βοηθήσει τόσο στη μελέτη της φιλοσοφίας του Κορνήλιου Καστοριάδη, όσο και στην κριτική της κοινωνικής μας πραγματικότητας. Πρόθεση της ανά χειράς εργασίας είναι να προσφέρει εννοιολογικά εργαλεία χρήσιμα για την κατανόηση του παρόντος.

Η ολοκλήρωση της παρούσης εργασίας δεν θα ήταν δυνατή δίχως την αμέριστη βοήθεια και υποστήριξη των ανθρώπων που βρέθηκαν δίπλα μου την περασμένη τριετία, αλλά και τις περασμένες δεκαετίες της ζωής μου, και τους οποίους θέλω να ευχαριστήσω.

Θέλω να ευχαριστήσω καταρχάς τον επόπτη μου, ομότιμο καθηγητή κ. Παναγιώτη Νούτσο, του οποίου η παρουσία υπήρξε καθοριστική για τη ζωή μου εντός και εκτός της ακαδημαϊκής αίθουσας. Πέρα από τη βοήθεια και τον προσανατολισμό που μου προσέφερε ως παιδαγωγός, οι συναντήσεις μας υπήρξαν καίριες σε στιγμές της ζωής μου που βρέθηκα σε αδιέξοδο και πάντοτε η συμβουλή του με οδήγησε στην καλύτερη δυνατή επιλογή. Αναμφίβολα, δίχως την καθοδήγησή του δεν θα εντρυφούσα στο φιλοσοφείν, δεν θα είχα δηλαδή, το ευ ζην.

Έπειτα, θέλω να ευχαριστήσω τον καθηγητή κ. Γιάννη Πρελορέντζο, του οποίου η συμπαράσταση υπήρξε ανεκτίμητη και ο οποίος δεν αρνήθηκε ποτέ να με συμβουλέψει σε κάθε φιλοσοφική μου απόπειρα. Ευχαριστώ επίσης τον επίκουρο καθηγητή κ. Κωνσταντίνο Ράντη για τις πολύτιμες συζητήσεις και οδηγίες του σχετικά με την κριτική θεωρία και είμαι ευγνώμων που μου δόθηκε η ευκαιρία να συνεργαστούμε. Τον καθηγητή κ. Διονύση Δρόσο, καθώς και τον επίκουρο καθηγητή κ. Θανάση Σακελλαριάδη, ευχαριστώ για τη φιλία και τις συμβουλές τους.

Θέλω επιπλέον να εκφράσω τις ευχαριστίες μου στην κ. Παναγιώτα Σιούλα, ΠΕ Διοικητικού-Οικονομικού του Τομέα Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, για τη βοήθεια της, όπως επίσης και για τη φιλική και θερμή συνεργασία της με όλους τους φοιτητές και τους διδάσκοντες. Ευχαριστώ και όλους όσους ανήκουν στο διδακτικό

προσωπικό του Τομέα και δημιουργούν με τις πρωτοβουλίες και τον ανοιχτό διάλογο μία ζωντανή φιλοσοφική «Αγορά» στο πανεπιστήμιο Ιωαννίνων.

Πέραν της ακαδημαϊκής κοινότητας, μία πλειάδα ανθρώπων στάθηκαν αρωγοί και συνομιλητές μου, στους οποίους οφείλω την πνευματική διαύγεια και το ψυχικό πάθος που απαιτήθηκαν για τη συγγραφή της παρούσης διατριβής. Ένα ξεχωριστό ευχαριστώ θέλω να εκφράσω στην Τόνια Βλαγκούλη, που είναι η σύντροφος της ζωής μου, δίχως την οποία δεν ξέρω ποιος θα ήμουν. Ακόμη, θέλω να ευχαριστήσω από καρδιάς τον πατέρα μου, Κωνσταντίνο Σχισμένο και τη μητέρα μου, Ελένη Σκιαδά, για το ήθος και την αξιοπρέπεια που μου δίδαξαν και την παντοτινή τους στήριξη. Επίσης, ευχαριστώ τα αδέρφια μου, Γεωργία και Ηλία, που είναι πάντοτε δίπλα μου.

Δεν υπάρχει χώρος για να ευχαριστήσω όσους φίλους θα ήθελα. Θα πρέπει να επιλέξω να αναφέρω ονομαστικά τουλάχιστον όσους συμμερίζονται τα φιλοσοφικά μου ενδιαφέροντα, τον Νίκο Κατσιαούνη, εκδότη των εκδόσεων Εξάρχεια, τον Δημήτρη Πουγαρίδη, τον Νίκο Ιωάννου, τον Γιώργο Παπαχριστοδούλου, τον Σωτήρη Σιαμανδούρα, τον Γιάννη Κτενά, τον Γιώργο Ν. Οικονόμου, τον Ορέστη Τάση, τον Στέφανο Ροζάνη, τον Yavor Tarinski, τον Στέφανο Μπατσή, τον Κώστα Φιλιππάκη, τον Χρήστο Κανέλλο, τον Chris Spannos και τον μελετητή και μεταφραστή του Καστοριάδη, David Ames Curtis. Ένα ξεχωριστό ευχαριστώ στους καρδιακούς μου φίλους, Κική Κουρμπέτη και Χρήστο Τσιφτσόγλου, για όλα όσα έκαναν για μένα.

Η ολοκλήρωση της διδακτορικής διατριβής χρηματοδοτήθηκε στο πλαίσιο του προγράμματος χορήγησης υποτροφιών για μεταπτυχιακές σπουδές δεύτερου κύκλου σπουδών (διδακτορική διατριβή) στην Ελλάδα – πρόγραμμα ΙΚΥ ΚΑΙ ΕΘΝΙΚΗ ΤΡΑΠΕΖΑ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ ακαδημαϊκού έτους 2014-2015.

## Εισαγωγή

### I. Η έννοια του χρόνου ως φιλοσοφικό ερώτημα.

«Veritatem temporis filia esse dixit<sup>1</sup>»

Aulus Gellius<sup>2</sup>

«Δεν υπάρχει ο χρόνος των φιλοσόφων.»

Albert Einstein<sup>3</sup>

Υπάρχει άραγε ο χρόνος των φιλοσόφων; Ίσως ο Einstein βιάστηκε να απορρίψει τη φιλοσοφική έννοια του χρόνου, στην προσπάθειά του να κάμψει τις αντιρρήσεις του Henri Bergson για τη θεωρία της Σχετικότητας. Σε αντίθεση με τον μεγαλοφυή φυσικό, θα υποστηρίξουμε ότι ο χρόνος των φιλοσόφων πράγματι υπάρχει. Όμως πριν μπορέσουμε να αιτιολογήσουμε την απάντησή μας, ένα λανθάνον ερώτημα προηγείται. Το ερώτημα αυτό είναι, τι σημαίνει χρόνος των φιλοσόφων, δηλαδή ποια είναι η σημασία της έννοιας του χρόνου για τη φιλοσοφία;

Μπορούμε να εντοπίσουμε την προβληματική του χρόνου σε τρία κεντρικά φιλοσοφικά ερωτήματα, που ορίζουν αντιστοίχως τρία κεντρικά πεδία του στοχασμού και του φιλοσοφικού προβληματισμού. Αυτά είναι:

- 1) Το οντολογικό ερώτημα, δηλαδή 'τι είναι το ον;'
- 2) Το γνωσιολογικό ερώτημα, δηλαδή 'τι μπορούμε να γνωρίσουμε με βεβαιότητα;'
- 3) Το υπαρξιακό ερώτημα, δηλαδή 'ποιο είναι το νόημα της ύπαρξης;'

Και τα τρία αυτά ερωτήματα, που είναι φιλοσοφικά αλλά και επιστημονικά και πολιτικά, καθώς υποτείνουν το πολιτικό και ηθικό ερώτημα της δίκαιης πολιτείας, τίθενται από το φαινόμενο του χρόνου, τη διαρκή ροή των φαινομένων, τη διαρκή εναλλαγή που εμποδίζει το αντικείμενο του σκέπτεσθαι να θεωρηθεί αναλλοίωτο και καταρρίπτει κάθε

---

<sup>1</sup> «Λέγεται ότι η αλήθεια είναι κόρη του χρόνου».

<sup>2</sup> *Noctes Atticae*, Βιβλίο XII, 11.7.

<sup>3</sup> Σε απάντησή του προς στον Bergson, κατά τη διάρκεια του περίφημου διαλόγου τους στη γαλλική Φιλοσοφική Εταιρεία την 6<sup>η</sup> Απριλίου 1922. Για μία εκτενή παρουσίαση της συνάντησης των δύο στοχαστών, βλ. τη μελέτη της Jimena Canales, *Ο Φυσικός και ο Φιλόσοφος*, εκδ. Ροπή, Αθήνα, 2016.

αξίωση απόλυτης γνώσης. Η παραδοσιακή φιλοσοφία θεώρησε το χρόνο είτε ως τη μορφή ενός απόλυτου γίνεσθαι, σύμφωνα με τον Ηράκλειτο, είτε ως την ψευδαίσθηση ενός απόλυτου είναι, όπως ο Παρμενίδης. Σε κάθε περίπτωση, τα φιλοσοφικά και λογικά αξιώματα της ταυτότητας και της μη-αντίφασης αντιτίθενται σε κάθε θεώρηση του χρόνου ως αλλοίωση, επιτρέποντας μονάχα θεωρητικές απεικονίσεις του χρόνου εν σχέσει προς την αχρονικότητα ή την αιωνιότητα.

Το φιλοσοφικό όραμα της αιωνιότητας, ήδη από τον καιρό του Πλάτωνα, είναι το όραμα ενός πλήρως χωροποιημένου και αντικειμενοποιημένου χρόνου, σαν ενιαίο πετράδι με πολλές όψεις που αντανακλά διαφορετικά το φάσμα του φωτός στις επιφάνειές του, όμως υπάρχει άπαξ διά παντός. Είναι ένα θεολογικό όραμα που συναρμόζεται με την εικόνα ενός αιώνιου Όντος, του Θεού, το οποίο βρίσκεται εκτός χρόνου. Έτσι παρατηρεί ή επεμβαίνει έξωθεν, δικαιώνοντας με την παρουσία Του τη διαρκή αλλοίωση των μορφών και των φαινομένων ως απλή φαινομενικότητα μίας αιώνιας, δηλαδή αθάνατης, υπόστασης. Το πρόβλημα του χρόνου, αντιμετωπίζεται από τη φιλοσοφική παράδοση ως θεολογικό πρόβλημα, με την αναγωγή του χρόνου σε ιδιότητα ενός πεπερασμένου κόσμου τον οποίο υποβασάζει μία άπειρη βούληση και επενέργεια. Η αναγωγή της χρονικότητας στην αιωνιότητα σημαίνει όμως μία υποβάθμιση της χρονικότητας σε φαινομενικότητα και ουσιαστικά βοηθάει στη συγκάλυψη του αινίγματος, όχι στην επίλυσή του. Το πέπλο των λέξεων κρύβει το χρόνο πίσω από μία εικόνα μεταφυσικής στασιμότητας.

Όμως αν το ζήτημα του χρόνου δεν είναι το ζήτημα της αθανασίας, τότε είναι το ζήτημα του θανάτου. Και ως τέτοιο είναι συνάμα προσωπικό και κοινωνικό, με την ίδια ένταση, και ουσιαστικά είναι το μόνο θεμελιώδες υπαρξιακό ερώτημα τόσο του ατόμου όσο και της κοινωνίας. Και επίσης, όπως θα δούμε, είναι κοινωνικό ερώτημα υπό την έννοια πως το νόημα του χρόνου μας το μαθαίνουν οι άλλοι, η κοινωνία, η αρχετυπική οικογένεια, καθώς χωρίς τους άλλους δεν μπορούμε να έχουμε γνώση της γέννησης μας ή του επικείμενου θανάτου μας, των δύο οριακών σημείων που ορίζουν τον ατομικό χρόνο. Επίσης, η αξία της εργασίας προσμετρείται δήθεν αντικειμενικά, στην πραγματικότητα αυθαίρετα, όπως κάθε ανθρώπινη λειτουργία, με βάση τις μονάδες χρόνου (εργατοώρες).

Συνεπώς το ερώτημα του χρόνου είναι το θεμελιώδες φιλοσοφικό ερώτημα, ένα ερώτημα που υπολανθάνει σε κάθε πολιτική θεώρηση και κριτική φιλοσοφία, παρότι μέχρι τώρα αυτό σπανίως αναγνωρίσθηκε.

Αντικείμενο έρευνας της παρούσας μελέτης αποτελεί η **σημασία του χρόνου** για τη φιλοσοφική σκέψη και γενικότερα για την ανθρώπινη κοινωνική και ψυχική ζωή, υπό το πρίσμα της κοινωνικής οντολογίας του Κορνήλιου Καστοριάδη (1922-1997). Θεωρούμε πως η αναγνώριση της χρονικότητας ως θεμελιακής κατηγορίας της ανθρώπινης ύπαρξης μα και του Είναι, η κατανόηση της συνύφανσης του ψυχικού και του φυσικού χρόνου εντός του κοινωνικοϊστορικού, και η μαγματική λογική της δημιουργίας, που αποτελούν κεντρικούς άξονες της φιλοσοφίας του Καστοριάδη, μας βοηθούν να επιλύσουμε τα παράδοξα του χρόνου και να σκιαγραφήσουμε μία ανοιχτή πρακτική φιλοσοφία με επίκεντρο τη θεωρία της δημιουργικής χρονικότητας και ορίζοντα το δημοκρατικό πρόταγμα της αυτονομίας. Επιδίωξη της εργασίας είναι να αποδειχθεί πως η έννοια του χρόνου αποτελεί το ερμηνευτικό κλειδί της οντολογίας του Καστοριάδη και να ερευνηθούν οι βασικές θέσεις αυτής της οντολογίας, δηλαδή πως το ον είναι χρόνος, πως υπάρχουν διαφορετικές στιβάδες του χρόνου ή πολλαπλοί χρόνοι, πως το συλλογικό ανθρώπινο πράττειν δημιουργεί την ανθρώπινη Ιστορία, δηλαδή τον κοινωνικοϊστορικό χρόνο, και πως το παρόν είναι η οντολογικά προνομιούχα χρονική διάσταση, καθώς εμπερικλείει τον καιρό της πράξης, τη δυνατότητα του μέλλοντος και την αναδημιουργία του παρελθόντος. Αυτές οι θέσεις θα εξεταστούν σε κριτική αντιπαράθεση με τις κυριότερες φιλοσοφικές θεωρήσεις του χρόνου.

Επιλέγουμε λοιπόν τη φιλοσοφία του Καστοριάδη τόσο ως αφετηρία προσπέλασης του νοήματος της έννοιας του χρόνου, όσο και ως αφετηρία μίας κριτικής ανασκόπησης του φιλοσοφικού λόγου περί χρόνου. Θα εξετάσουμε κατά πόσον η κριτική του Καστοριάδη είναι γόνιμη και ορθή, αντιπαραβάλλοντας τις εκτιμήσεις του με τα πρωτότυπα κείμενα των φιλοσόφων με τους οποίους συνομιλεί και κατά πόσον η δική του θεώρηση για τον χρόνο μπορεί να βοηθήσει στην επίλυση των τριών κεντρικών φιλοσοφικών ερωτημάτων που θέσαμε στην αρχή.

Η έννοια του χρόνου μας προσφέρει έτσι μία διπλή αφετηρία, αφετηρία διερεύνησης του χρονικού φαινομένου και του αντίστοιχου φιλοσοφικού λόγου μέσω της κριτικής θεώρησης του Καστοριάδη, αλλά και αφετηρία προσπέλασης της φιλοσοφίας του Καστοριάδη, μέσω του ελέγχου των οντολογικών του θέσεων. Συνεπώς, το κεντρικό ερώτημα της μελέτης μας, η σημασία του χρόνου, διακλαδώνεται σε τρία υπο-ερωτήματα.

α) Ποια είναι η σημασία του χρόνου για τη φιλοσοφία του Καστοριάδη;

β) Ποια είναι η φιλοσοφική σημασία του χρόνου;

γ) Ποια είναι η κοινωνική και ιστορική σημασία του χρόνου;

Τα πρώτα δύο υπο-ερωτήματα μπορούν να απαντηθούν αμφότερα μέσω της εξέτασης της κριτικής του Κορνήλιου Καστοριάδη στην κυρίαρχη φιλοσοφική παράδοση, την οποία χαρακτηρίζει ως **συνολιστική – ταυτιστική** (ensembliste-identitaire).

Ως **συνολοταυτιστική** ο Καστοριάδης ορίζει την οντολογία και τη λογική που θεμελιώνονται πάνω στο αξίωμα της απόλυτης ταυτότητας ( $\alpha=\alpha$ ) του αυτού προς το ταυτό, στο πλαίσιο της οποίας το αληθινό είναι θεωρείται ως είναι-καθορισμένο. Η καθοριστικότητα (Bestimmtheit) ορίζεται ως **εμμένεια όσον αφορά στη δυνατότητα του είναι-ορισμένο και διακεκριμένο**<sup>4</sup>. Δηλαδή, υπό την υπερκατηγορία της καθοριστικότητας τίθεται το αξίωμα της διατήρησης της ουσίας του εκάστοτε αντικείμενου, ως το αληθινό του είναι, που δεν υπόκειται στην αλλοίωση, άρα ούτε στο χρόνο, έτσι ώστε κάθε φορά το αντικείμενο να μπορεί να τεθεί ως πλήρως ορισμένο, και σαφώς διακεκριμένο από άλλες οντολογικές μορφές.

Ο Καστοριάδης υποστήριξε, όπως θα δούμε, πως η συνολιστική-ταυτιστική λογική αγνοεί τον κοινωνικό χρόνο και, συνεπακόλουθα, αγνοεί τη συνύφανση του κοινωνικού και του ιστορικού, της κοινωνίας και της Ιστορίας, στο **κοινωνικό-ιστορικό** (sociale-historique) ή **κοινωνικοϊστορικό** (sociohistorique) οντολογικό πεδίο. Το κοινωνικοϊστορικό θεωρείται από τον Καστοριάδη ως το πεδίο της κοινωνικής αυτοδημιουργίας, του ανθρώπινου πράττειν και του κοινωνικού λέγειν (γλώσσα) και τεύχειν (τεχνική).

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης, στην προσπάθειά του να υπερβεί τη συνολιστική-ταυτιστική οντολογία συσχέτισε άρρηκτα τον χρόνο με τη δημιουργική διάσταση του Είναι, την Ιστορία με την κοινωνία και την κοινωνική χρονικότητα με την ανθρώπινη ύπαρξη του Είναι-ως-Χρόνος<sup>5</sup>. Η ανάδειξη του κοινωνικοϊστορικού τοποθετεί την έννοια του χρόνου στο επίκεντρο τόσο της οντολογίας όσο και της πολιτικής θεωρίας. Έτσι ο χρόνος, στην καστοριαδική φιλοσοφία, πέρα από το πλαίσιο της συνολοταυτιστικής σκέψης, αποτελεί την υφή, τη μορφή, και τον τρόπο ύπαρξης της μαγματικής, στιβαδωμένης πραγματικότητας, όπου το κοινωνικοϊστορικό αναδύεται ως **ετερότητα**, ιδιαίτερη τροπικότητα της ανθρωπότητας.

Το τρίτο υπο-ερώτημα λοιπόν, το ερώτημα της κοινωνικής και ιστορικής σημασίας του χρόνου θα εξετασθεί μετά τη διερεύνηση των δύο πρώτων ερωτημάτων, η οποία

---

<sup>4</sup>Τα σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου, 250.

<sup>5</sup> Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, κεφ. IV



σκοπεύει να αναδείξει τη σημασία της καστοριαδικής σύλληψης του χρόνου για τη φιλοσοφική ερμηνεία των ψυχικών, κοινωνικών και ιστορικών φαινομένων.

## II. Η επικαιρότητα της σκέψης του Κορνήλιου Καστοριάδη για τη σύγχρονη φιλοσοφική συζήτηση.

Ο Jürgen Habermas, στο βιβλίο του *Der Philosophische Diskurs der Moderne (Ο φιλοσοφικός λόγος της Νεωτερικότητας<sup>6</sup>)*, που δημοσιεύθηκε το 1985, επεφύλασσε μία ξεχωριστή θέση στον Κορνήλιο Καστοριάδη και την κριτική αποτίμηση της *Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας*. Ο Habermas θεωρεί ως αρχή της νεωτερικότητας την αρχή της υποκειμενικότητας, και παραθέτει ως τεκμήριο τη φράση του Hegel: «Το μεγαλείο της εποχής μας έγκειται στο γεγονός ότι αναγνωρίστηκε η ελευθερία, το ίδιο του πνεύματος ότι είναι εν' εαυτώ παρ' εαυτώ<sup>7</sup>». Βάσει αυτού, ο Habermas αναγνωρίζει τέσσερις ιδέες ή αξίες ως επεκτάσεις ή συνδηλώσεις της νεωτερικής υποκειμενικής αρχής, δηλαδή τον ατομισμό, το δικαίωμα στην κριτική, την ιδεαλιστική φιλοσοφία, ως φιλοσοφία του ανεξάρτητου υποκειμένου, και την αυτονομία του πράττειν.

Ωστόσο φαίνεται πως η υποκειμενικότητα, ως αρχή αμφισβήτησης, δεν προσφέρει κανένα σταθερό έδαφος αναφοράς για την αυτονομία του συλλογικού πράττειν και έτσι ως κεντρικό πρόβλημα της νεωτερικότητας εμφανίζεται η αδυναμία θεμελίωσης είτε της πρακτικής ηθικής, είτε της κοινωνικής θεωρίας, είτε του δημοκρατικού πολιτικού προτάγματος, δηλαδή η αδυναμία θεμελίωσης της ελευθερίας της υποκειμενικότητας στην ίδια την υποκειμενικότητα, που εξ ορισμού αποτελεί περιοχή του ενδεχομενικού. Τα προβλήματα αυτά αντιμετωπίστηκαν είτε στο πλαίσιο μίας εγωλογικής υπερβατικότητας που διαχώρισε το υποκείμενο από τον κόσμο, είτε στο πλαίσιο μίας νετερμινιστικής καθοριστικότητας, άλλοτε εμμενούς, άλλοτε υπερβασιακής, που έδωσε το υποκείμενο σε 'νομοτελειακούς' καθορισμούς του κόσμου. Ο Habermas διακρίνει ανάμεσα σε μία φιλοσοφία της Πράξης και μια φιλοσοφία της Αδρανείας, ενώ δεν παραλείπει να αναδείξει ένα επιπλέον συνδεδετικό νήμα της νεωτερικότητας, που είναι το θέμα του «τέλους της φιλοσοφίας<sup>8</sup>», ένα θέμα προσφιές στον γερμανικό ιδεαλισμό, αρνητική συνέπεια της φιλοδοξίας να ξαναρχίσουμε τον κόσμο, που κατά καιρούς διακήρυξαν οι Hegel, Marx, Moses Hess, Bruno Bauer, Nietzsche, Heidegger, Foucault.

<sup>6</sup> J. Habermas, *Ο φιλοσοφικός λόγος της Νεωτερικότητας*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993.

<sup>7</sup> ό.π. 33.

<sup>8</sup> ό.π. 73-75.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Habermas αναγνωρίζει τη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας* ως μία ρηξικέλευθη προσπάθεια να ανανεωθεί η φιλοσοφία της πράξης με την υπέρβαση των αντιφάσεων που προκαλεί η σχέση της υποκειμενικότητας με τον κοινωνικό και φυσικό κόσμο. «Ο Καστοριάδης ανέλαβε την πιο πρωτότυπη, την πιο φιλόδοξη και την πιο βαθυστόχαστη προσπάθεια να σκεφθεί για μια ακόμη φορά ως **πράξη** την απελευθερωτική διαμεσολάβηση ιστορίας, κοινωνίας, εσωτερικής και εξωτερικής φύσης<sup>9</sup>». Αφού ομολογεί τη σημασία της προσέγγισης του Καστοριάδη, της οποίας τις ρίζες ορθώς εντοπίζει στον Αριστοτέλη, ο Habermas τοποθετεί τον Καστοριάδη στους ανανεωτές της πρακτικής φιλοσοφίας, μα και ανάμεσα στον Fichte, τον Husserl και τον Heidegger, πριν προχωρήσει σε μία κριτική στον Καστοριάδη που όμως μοιάζει να απευθύνεται ουσιαστικά στους Fichte, Husserl και Heidegger. Ο Habermas, ενώ υποστηρίζει σαφώς την απόπειρα του Καστοριάδη να υπερβεί τη συνολιστική-ταυτιστική φιλοσοφία, δεν κατανοεί το νόημα αυτής της απόπειρας, καθώς κατηγορεί τον Καστοριάδη για εγωλογικό εγκλεισμό. Θεωρεί προβληματική την καστοριαδική ιδέα της *ex nihilo* δημιουργίας, όπως άλλωστε και ο Ricoeur, όπως θα δούμε, ενώ συμπεραίνει πως δεν γίνεται λόγος από τον Καστοριάδη για μια διυποκειμενική πράξη που θα μπορούσε να **αποδίδεται** στα εκκοινωνισμένα άτομα, καθώς «τα κοινωνικοποιημένα άτομα δεν συνάπτουν καμιά κυριολεκτικά διυποκειμενική σχέση μεταξύ τους<sup>10</sup>». Συνεπώς, ο Καστοριάδης παρουσιάζεται σαν εμπλουτισμένη εκδοχή του Fichte και του Husserl, ενώ η έννοια του φαντασιακού ερμηνεύεται ως αποκλειστικά υποκειμενική.

Ο Habermas δεν κατανοεί πως η δημιουργία του κοινωνικοϊστορικού όντος *ex nihilo* δεν γίνεται *in nihilo* ή *cum nihilo*, αλλά αυτό δεν είναι δικό του σφάλμα, καθώς τέτοια επεξήγηση δεν δίνεται από τον Καστοριάδη στη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, όπου γίνεται λόγος μόνο για *ex nihilo* δημιουργία. Παρόμοιες όμως παρανοήσεις οδήγησαν τον Καστοριάδη να προσθέσει αργότερα πως η *ex nihilo* δημιουργία σημαίνει τη δημιουργία μορφών μη αναγώγιμων στα προϋπάρχοντα στοιχεία και καθορισμούς, που θέτουν νέους καθορισμούς εντός της ευρύτερης ακαθοριστίας του Είναι, εντός των προϋπαρχόντων καθορισμών, δηλαδή όχι *in nihilo*, και εν σχέσει προς τους προϋπάρχοντες, δηλαδή όχι *cum nihilo*, αλλά όχι σύμφωνα με αυτούς. Η δημιουργική ικανότητα στη γλώσσα, όπου εντελώς νέες σημασίες επενδύονται σε ένα πεπερασμένο σύνολο φθόγγων, μέσα από νέους συνδυασμούς ή τροποποιήσεις όρων που δημιουργούν νοήματα που δεν υπήρχαν

---

<sup>9</sup> ό.π. 402.

<sup>10</sup> ό.π. 410.

προηγούμενος, σημαίνοντας ή εμπνέοντας αντίστοιχες κοινωνικές δημιουργίες, είναι ένα έξοχο παράδειγμα.

Ουσιαστικά και η φιλοσοφική απόπειρα του Habermas στηρίζεται στη γλώσσα, καθώς ο ίδιος προσπαθεί να εξηγήσει τη διωποκειμενικότητα βάσει της θεωρίας της επικοινωνίας. Αρνείται τις θεμελιώδεις έννοιες της φιλοσοφίας του Καστοριάδη, διότι δεν θέλει να δεχτεί την προτεραιότητα του φαντασιακού έναντι του επικοινωνιακού. Αυτή η κίνηση ωστόσο επαναφέρει την πρωτοκαθεδρία του συμβολικού έναντι του φαντασιακού, την οποία ο Καστοριάδης, όπως θα δούμε, είχε ανατρέψει μέσω της ψυχαναλυτικής προσέγγισης. Όταν λοιπόν ο Habermas υποστηρίζει ότι ο Καστοριάδης «δεν μπορεί να προσφέρει κανένα σχήμα για τη διαμεσολάβηση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας<sup>11</sup>», δείχνει να μην κατανοεί την κοινωνική λειτουργία της γλώσσας ως πρωταρχικό θεσμό κοινωνιογένεσης, καθώς και την ψυχική λειτουργία της μετουσίωσης που, για τον Καστοριάδη, αναδεικνύουν το άτομο ως θεσμό της κοινωνίας, την ύπαρξη ως χρονικότητα και το κοινωνικοϊστορικό ως συν-είναι του υποκειμενικού και του αντικειμενικού.

Δεν κατανοεί, συνεπώς, ο Habermas, τη συνύφανση κοινωνίας – Ιστορίας και την αντίθεση ψυχής – κοινωνίας όπως παρουσιάζεται στην κοινωνική συνάρθρωση του χρόνου στη φιλοσοφία του Καστοριάδη. Η διαφορά των δύο στοχαστών εντοπίζεται ουσιαστικά στο ερώτημα αν προηγείται η θέσμιση ή η επικοινωνία.

Η σημασία που δίδεται στον 'Καιρό' από τον Καστοριάδη, ως στιγμή του δημιουργικού πράττειν, παρερμηνεύεται από τον Habermas ως η «εκστατική στιγμή της εγκαθίδρυσης ενός απόλυτα νέου, η οποία διακόπτει το συνεχές του χρόνου<sup>12</sup>», παρερμηνεία που εντοπίζεται στη λέξη «εκστατική» και στην αντίληψη του «απόλυτα» καινούργιου ως άμεση και συνολική καταστροφή του υπάρχοντος. Είναι μία παρερμηνεία που οδηγεί τον Habermas να συνδέσει τον Καστοριάδη με τον Heidegger, μία σύνδεση αντιφατική όσον αφορά την προοπτική, τη μέθοδο και τα συμπεράσματα των δύο φιλοσόφων, όπως θα δούμε. Θα δείξουμε πως η έννοια της δημιουργίας για τον Καστοριάδη δεν έχει τη χρονολογική σημασία του στιγμιαίου, αλλά την οντολογική σημασία της ανάδυσης της ετερότητας. Επίσης η δημιουργία δεν παύει ποτέ, ούτε εξαντλείται σε ένα αποκαλυπτικό σχήμα άλματος στον ουρανό, καθώς, όπως θα δείξουμε, η ιδέα της επανάστασης για τον Καστοριάδη δεν συνίσταται σε ένα πολιτικό πραξικόπημα,

---

<sup>11</sup> ό.π. 410.

<sup>12</sup> ό.π. 405.

αλλά σε ένα ριζικό μετασχηματισμό της κοινωνίας με τη ρητή αυτοσυνειδητοποίηση της κοινωνίας πως είναι δημιουργός της Ιστορίας της.

Ο Καστοριάδης σε ένα γράμμα στον Jean-Marc Ferry, γράφει: «Νομίζω ότι το κρίσιμο ζήτημα είναι ακριβώς αυτό, και είναι εξαιρετικά απλό: τι είδους επικοινωνία είναι δυνατή δίχως θέσμιση, και ειδικότερα δίχως γλώσσα; Είναι άραγε η γλώσσα ουδέτερος φορέας σε σχέση με το αντικείμενο της επικοινωνίας;<sup>13</sup>» Ο Καστοριάδης αντιλαμβάνεται ότι η προτεραιότητα της επικοινωνίας έναντι της θέσμισης θα καθιστούσε τη θέσμιση μορφή επικοινωνίας, ενώ η επικοινωνία προϋποθέτει τη γλώσσα, που είναι θεμελιώδης μορφή θέσμισης της κοινωνίας, αλλά και του ατόμου εντός της κοινωνίας. Θα επανέφερε ακόμη τη νεωτερική, πράγματι, ιδέα της «φυσικής κατάστασης» ως κατάσταση προ-κοινωνικής επικοινωνίας, με κίνδυνο την εκ νέου διολίσθηση στα αδιέξοδα της νεωτερικότητας.

Σε ένα άρθρο του στο περιοδικό *Esprit* τον Φεβρουάριο του 1988<sup>14</sup>, με αφορμή την έκδοση του βιβλίου του Philippe Raynaud *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, ο Καστοριάδης βρήκε την ευκαιρία να απαντήσει στην επικοινωνιακή θεωρία του Habermas και συγκεκριμένα στην άποψή του για την «ουτοπική προοπτική της επανασυμφιλίωσης και της ελευθερίας» η οποία, σύμφωνα με τον Γερμανό, «είναι εγγεγραμμένη στις προϋποθέσεις του επικοινωνιακού εκκοινωνισμού των ατόμων· συγκροτείται ήδη στους γλωσσολογικούς μηχανισμούς της αναπαραγωγής του είδους<sup>15</sup>».

Ο Καστοριάδης εφιστά την προσοχή στην προβληματική αναγωγή της γλωσσικής κοινωνιογενετικής λειτουργίας σε βιολογικούς μηχανισμούς, όπως και στην αντιφατική αντίληψη της ελευθερίας ως «εγγεγραμμένη» μα συνάμα «ουτοπική», επισημαίνοντας τον κίνδυνο ολίσθησης προς τον φυσικισμό ή τον λογικισμό: «Από πότε λοιπόν η βιολογία (οι 'γλωσσολογικοί μηχανισμοί αναπαραγωγής του είδους') μπορεί να περιέχει 'ήδη' μια 'ουτοπική προοπτική'; [...] Η ελευθερία δεν είναι ούτε 'ουτοπία', ούτε πεπρωμένο. Είναι κοινωνικοϊστορικό πρόταγμα και, χωρίς την ήδη συμβαίνουσα, μολονότι μερική, πραγματοποίησή του, ούτε ο Habermas θα ήταν σε θέση να γράψει, ούτε εγώ θα μπορούσα να του αντιλέγω<sup>16</sup>».

Σε αυτή την απόκριση του Καστοριάδη βρίσκεται το νόημα της επιλογής της έννοιας του χρόνου ως θέμα της έρευνάς μας. Ο βιογράφος του Καστοριάδη, François Dosse,

<sup>13</sup> Σε επιστολή με ημερομηνία 2 Ιουλίου 1985, όπως παρατίθεται από τον F. Dosse, *Καστοριάδης μια ζωή*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2016, 543.

<sup>14</sup> *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, 43-78.

<sup>15</sup> J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns 1*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη, 1981, 532-533

<sup>16</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 77.

προσπαθεί να εξηγήσει το «παράδοξο» της περιθωριοποίησής του φιλοσόφου από την ακαδημαϊκή κοινότητα κατά τη διάρκεια της ζωής του, βάσει του γεγονότος ότι το έργο του δεν μπορεί να κατηγοριοποιηθεί, αφού ο Καστοριάδης ανέλαβε πράγματι το «προμηθεϊκό έργο<sup>17</sup>» να ασχοληθεί με όλα τα πεδία της γνώσης. Από την άλλη, αυτό το εύρος των θεματικών δεν σημαίνει τον κατακερματισμό της σκέψης του Καστοριάδη, αντιθέτως η φιλοσοφία του, διασκορπισμένη σε βιβλία, κείμενα και ομιλίες, είναι συνεκτική και συνεπής.

Θεωρούμε ότι η έννοια του χρόνου αποτελεί τον βασικό συνεκτικό ιστό της φιλοσοφίας του Καστοριάδη, καθώς η συσχέτιση της πολιτικής θεωρίας, της οντολογίας, της λογικής και της ψυχολογίας του μπορεί να κατανοηθεί μόνο στο πλαίσιο του κοινωνικοϊστορικού και της δημιουργικής χρονικότητας. Ως κοινωνικοϊστορική πράξη αυτονομίας θεωρείται το φιλοσοφείν από τον Καστοριάδη, συνεπώς έτσι θα θεωρήσουμε και τη δική του φιλοσοφική προσπάθεια και βλέψη.

Όπως γράφει ο ίδιος : «Η κατά λόγον φιλοσοφική θεμελίωση του προτάγματος της ελευθερίας είναι ήδη μια κακή χρήση του λόγου, εφόσον η ίδια μας η απόφαση να φιλοσοφούμε αποτελεί μια εκδήλωση της ελευθερίας: φιλοσοφώ σημαίνει δοκιμάζω να είμαι ελεύθερος στο πεδίο της σκέψης<sup>18</sup>».

Υποστηρίζουμε πως ο πλέον κατάλληλος τρόπος να προσεγγίσουμε τη σκέψη του Καστοριάδη, είναι να την αντιληφθούμε ως βλέψη αυτονομίας στη θεωρία, κοινωνικοϊστορικά ριζωμένη, σε διαρκή διάλογο με τους φιλοσόφους του παρελθόντος, κριτική ρήξη με τις ετερόνομες σημασίες του παρόντος, και προταγματικό ορίζοντα ελευθερίας για το μέλλον.

Η σημασία του χρόνου γίνεται κεντρική στο ύστερο έργο του Καστοριάδη, καθώς συνδέεται με την ερμηνεία της πράξης ως ιστορικής δημιουργίας. Η διερεύνηση της έννοιας του χρόνου μας φέρνει σε επαφή με τα πεδία του Είναι, της ψυχής και του κοινωνικοϊστορικού, επιδιώκοντας να καλύψει τα βασικά σημεία της καστοριαδικής οντολογίας, όπως διαμορφώνεται μετά τη ρήξη του με τον μαρξισμό. Ο ίδιος ο Καστοριάδης μας βοηθά, καθώς αφηγείται τη διανοητική του πορεία<sup>19</sup>, αναψηλαφεί τον εγκλεισμό της φιλοσοφικής παράδοσης στα αδιέξοδά της και δίνει τις κατευθυντήριες «γραμμές» για μια νέα οντολογία. Ωστόσο, διαμαρτύρεται ο Dosse, ο Καστοριάδης δεν έγραψε και δεν

---

<sup>17</sup> Fr. Dosse, *Καστοριάδης, Μια ζωή*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2016, 10.

<sup>18</sup> ό.π. 78.

<sup>19</sup> Στο *Fait et à faire*, καθώς και σε διάφορες προαναφερθείσες συνεντεύξεις.

εξέθεσε συστηματικά τη φιλοσοφία του, της οποίας αναγνωρίζει την «εντυπωσιακή συνοχή<sup>20</sup>». Αναζητάμε λοιπόν σε όλο του το ύστερο έργο τα στοιχεία αυτά που αφορούν συγκεκριμένα την έννοια του κοινωνικοϊστορικού και γενικά την έννοια του χρόνου, ανασυνθέτοντας τις στροφές και την πορεία της σκέψης, χωρίς ωστόσο να επιδιώκουμε μία πνευματική βιογραφία του φιλοσόφου, αλλά, επιδιώκοντας, μέσα από την εκτίμηση της παρουσίας του στη διαχρονική φιλοσοφική «Αγορά», να συνεισφέρουμε στη μελέτη της σκέψης του, και, μέσω αυτής, στον κριτικό αναστοχασμό της εποχής μας.

Θα προσπαθήσουμε να τοποθετήσουμε την οντολογία του Καστοριάδη και στο στενότερο πλαίσιο του «φιλοσοφικού λόγου της νεωτερικότητας», όπου τον τοποθετεί ο Habermas, και στο διευρυμένο πλαίσιο της ελληνοδυτικής φιλοσοφικής παράδοσης, όπου αυτό-τοποθετείται, και την οποία ζητεί να συνεχίσει και να υπερβεί κριτικά. Η Ιστορία των αλλοιώσεων των κεντρικών σημασιών του ελληνοδυτικού φαντασιακού αποτελεί το ευρύτερο κοινωνικοϊστορικό πλαίσιο αυτής της παράδοσης. Θα αναζητήσουμε το νόημα της καστοριαδικής υπέρβασης των διαχωρισμών Υποκείμενο-Αντικείμενο, Κοινωνία-Ιστορία, Γίνεσθαι-Είναι και της ανάδειξης των αντιθέσεων Ψυχή – Κοινωνία, Θεσμισμένο-Θεσμίζον, Ακαθόριστο-Καθορισμένο, με επίκεντρο την κοινωνικοϊστορική χρονικότητα και το ανθρώπινο φαντασιακό. Θα αποπειραθούμε να ψηλαφίσουμε τα όρια της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής και να δείξουμε την αδυναμία της να συλλάβει τον χρόνο καθολικά.

Στους συνολιστικούς-ταυτιστικούς καθορισμούς, Ταυτότητα, Σύνολο, Ουσία, θα αντιπαραθέσουμε τα καστοριαδικά σχήματα Σημασία, Μάγμα, Ετερότητα, και στους συνολιστικούς-ταυτιστικούς οντολογικούς τύπους Υποκείμενο, Αντικείμενο, Υπόσταση, τη μαγματική πολλαπλότητα της κοινωνικής χρονικότητας, με την ανάδειξη της οντολογικής ετερογένειας του στιβαδωμένου Είναι-ως-Προς-Είναι, ή Είναι-ως-Χρόνος.

Κατ' αυτόν τον τρόπο η διερεύνηση του φιλοσοφείν γίνεται η ίδια πράξη του φιλοσοφείν και ο κριτικός διάλογος με την Αγορά των φιλοσόφων προϋπόθεση και συνάμα βλέψη της δυνατότητας του φιλοσοφείν.

Καθώς η έννοια της δημιουργίας είναι κεντρική στην οντολογία και την ανθρωπολογία του Καστοριάδη, θεωρούμε η φιλοσοφία του μας προσφέρει καταρχήν ένα έδαφος όπου ο ατομικός, ο ανθρώπινος, ο δημόσιος χρόνος παύει να λογίζεται ως μεταφυσική ποιότητα και εμφανίζεται ως φιλοσοφικό, πολιτικό, και κοινωνικό διακύβευμα, ένα έδαφος για κριτικό αναστοχασμό.

---

<sup>20</sup> F. Dosse, *Καστοριάδης*, 10.

Δεν είναι τυχαίο πως τα τελευταία χρόνια οι έρευνες και οι μελέτες γύρω από τη φιλοσοφία του Καστοριάδη πολλαπλασιάζονται. Ωστόσο, η έμφαση δίνεται κυρίως στις πολιτικές και κοινωνικές πλευρές της φιλοσοφίας του, ενώ οι μελέτες σχετικά με τις θέσεις του Καστοριάδη όσον αφορά την ψυχανάλυση και της οντολογία παραμένουν στο περιθώριο της βιβλιογραφίας. Οι μελέτες για τον Καστοριάδη καταγράφονται στους διαδικτυακούς βιβλιογραφικούς καταλόγους του οργανισμού Agora International<sup>21</sup>, όπου υπεύθυνος για τη συλλογή της ελληνικής βιβλιογραφίας είναι ο Γιώργος Ν. Οικονόμου.

Δεν υπάρχει κάποια αντίστοιχη με την παρούσα μελέτη που να εστιάζει στη χρονικότητα και την οντολογία του κοινωνικοϊστορικού στο ύστερο έργο του Καστοριάδη, εξετάζοντας το θέμα του χρόνου στις πολλαπλές του στιβάδες, τόσο από τη σκοπιά της λογικής των μαγμάτων, όσο και από τη σκοπιά του προτάγματος της αυτονομίας, και στα τρία ευρύτερα φιλοσοφικά πεδία της ψυχολογίας, της οντολογίας και της λογικής.

Για να αναφερθούμε μόνο σε μελέτες που εξετάζουν μερικώς την έννοια της χρονικότητας στην οντολογία του Καστοριάδη, θα μνημονεύσουμε πρώτα την εργασία της Suzi Adams, *Castoriadis's Ontology: Being and Creation*, με έτος έκδοσης το 2011, η οποία, ωστόσο, όπως θα φανεί, θεωρούμε ότι υποβαθμίζει τη σημασία του πολιτικού στοιχείου στη σκέψη του Καστοριάδη, με συνέπεια την υπαγωγή της οντολογίας του στη φαινομενολογική και ερμηνευτική παράδοση. Η Adams παραπέμπει στις ανάλογες μελέτες του Johann P. Arnason, ο οποίος όμως εστιάζει κυρίως στην κριτική του Καστοριάδη στη νεωτερικότητα<sup>22</sup>. Έπειτα, θα πρέπει να αναφέρουμε το κεφάλαιο που αφορά στον Καστοριάδη στη μελέτη του Johann Michel, *Ricoeur and the Post-Structuralists*, με έτος έκδοσης το 2015, όπου όμως τα ζητήματα της δημιουργίας και της χρονικότητας εξετάζονται υπό το πρίσμα της ερμηνευτικής του Ricoeur. Αναφορές σε ανάλογα θέματα βρίσκουμε στη βιογραφία του Καστοριάδη από τον Fr. Dosse, που εκδόθηκε στα ελληνικά το 2016 με τίτλο *Καστοριάδης: Μια ζωή*, η οποία όμως πρόκειται για περιγραφική βιογραφία και όχι για φιλοσοφική μελέτη.

Στην ελληνική βιβλιογραφία, υπάρχει η διδακτορική διατριβή της Ελένης Ρούμκου με τίτλο *Η έννοια του φιλοσοφείν στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, που υποστηρίχθηκε στο πανεπιστήμιο Ιωαννίνων το 2003, στην οποία προσφέρεται μία συνοπτική παρουσίαση του συνολικού έργου του φιλοσόφου, όπως και εξάλλου γίνεται και στη μελέτη του Θεοφάνη Τάση, *Καστοριάδης: Ο φιλόσοφος της αυτονομίας*, με έτος έκδοσης το 2007,

<sup>21</sup> Στον ιστότοπο [www.agorainternational.org](http://www.agorainternational.org).

<sup>22</sup> J. P. Arnason, «The imaginary institution of modernity», στον συλλογικό τόμο *Autonomie et autotransformation de la societe*, 323-337.

δίχως, ωστόσο, να δίνεται η αναγκαία έμφαση στα οντολογικά και χρονολογικά θέματα της ύστερης περιόδου και η αντίστοιχη απαιτούμενη εμβάθυνση. Συγκεκριμένο ενδιαφέρον για τον δημιουργικό χρόνο στη σκέψη του Καστοριάδη σε σύγκριση με τον Bergson, έχει το άρθρο του Ευ. Βανταράκη, με τίτλο «Ο δημιουργός χρόνος», που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Νέα Εστία* το 2000, ωστόσο αποτελεί μία σύντομη εισαγωγή στο θέμα και όχι ολοκληρωμένη μελέτη.

Συνεπώς, θεωρούμε ότι η παρούσα μελέτη έρχεται να καλύψει ένα κενό, να εμβαθύνει σε περιοχές που έχουν ως τώρα μόλις ακροθιγώς αναφερθεί, να συνθέσει τις διάφορες πλευρές της φιλοσοφίας του Καστοριάδη υπό το πρίσμα της χρονικότητας και να αναδείξει ένα πεδίο έρευνας στη σύγχρονη φιλοσοφική συζήτηση γύρω από τη φιλοσοφία της πράξης αλλά και γύρω από τη θεωρία του χρόνου.

### III. Μεθοδολογία και διάρθρωση της έρευνας.

Οι εννοιολογικοί αρμοί της έρευνάς μας, πέρα από το ζητούμενο, τη σημασία δηλαδή του χρόνου, είναι οι θεμελιακές οντολογικές κατηγορίες, όπως δίνονται από τον Καστοριάδη. Αφού το Είναι ταυτίζεται με το Χρόνο, η συζήτηση περί Χρόνου είναι συζήτηση οντολογική. Και ο Καστοριάδης θεωρεί πως ισχύει και εδώ η αριστοτέλεια απόφαση περί όντος, ότι «πολλαχώς λέγεται».

Η **οντολογική δημιουργία**, ως ανάδυση ετεροτήτων, απερίσταλτων μορφών συνεπάγεται την ύπαρξη διαφόρων όντων και διάφορων χρόνων.

Η οντολογική δημιουργία προϋποθέτει την **οντολογική ετερογένεια**, όπως θα δείξουμε, δηλαδή την υπόθεση πως το Είναι είναι θρυμματισμένο και όχι ενιαίο ή ομοιογενές, δηλαδή πως δεν υπάρχει μία αποκλειστική αρχή όπου όλες οι οντολογικές περιοχές να μπορούν να αναχθούν.

Ενδιαφέρον για τη μελέτη μας έχει το όν δι' εαυτό<sup>23</sup>, το αυτοτελικό όν, παράδειγμα της οντολογικής δημιουργίας, δείγμα οποίου είναι το ίδιο το έμβιο, από την απλούστερη μορφή του κυττάρου ως την πολυπλοκότερη μορφή του πολυκύτταρου οργανισμού. **Ον δι' εαυτό**, όπως πολύ απλά και με σαφήνεια εξηγεί ο Καστοριάδης, σημαίνει να «είσαι σκοπός (τέλος) του εαυτού σου<sup>24</sup>». Ο διαχωρισμός που προτείνει ο Καστοριάδης ανάμεσα στην

---

<sup>23</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 180.

<sup>24</sup> ο.π.



έμβια και μη έμβια φύση με όρο διάκριση την αυτοτελικότητα, προϋποθέτει την οντολογική ετερογένεια και την περιοχικότητα και τοπικότητα των κατηγοριών.

Ως έτερες μορφές του όντος δι' εαυτό θα συναντήσουμε το έμβιο εν γένει, την ανθρώπινη ψυχή, αλλά και την κοινωνία, συνεπώς και το **κοινωνικοϊστορικό** πεδίο εντός του οποίου οι τελευταίες αναδύονται, και το οποίο συν-δημιουργούν, έχοντας κατά νου, πως καθένα από τούτα τα γένη, αλλά και τα είδη που κάθε γένος περιλαμβάνει, παραπέμπει στο δικό του ιδióκοσμο, με τις δικές του οντολογικές, άρα και χρονικές, ιδιαιτερότητες.

«Ένα ον δι' εαυτό είναι τόσο ένας ζωντανός οργανισμός –ο οποίος κατά μία έννοια επικεντρώνεται στον εαυτό του, δηλαδή βιώνει τη διατήρηση, την αναπαραγωγή του- όσο και ένα ψυχικό ή κοινωνικό ον, αφού κάθε κοινωνία αποσκοπεί στη διατήρηση, στην αναπαραγωγή<sup>25</sup>».

Παρότι ο Καστοριάδης αρνείται τον ριζικό διαχωρισμό υποκειμενικού και αντικειμενικού, δέχεται τη σχηματική τους διάκριση για λόγους θεωρητικούς και λόγω των αναγκαιοτήτων της γλώσσας. Έτσι, ορίζει ως **αντικειμενικότητα** ενός φαινομένου την αισθητότητά του για κάθε υποκείμενο και ως αντικειμενικότητα ενός νοήματος την ανεξαρτησία του από οποιαδήποτε υποκειμενική στάση απέναντι στο νόημα<sup>26</sup>.

Ως **υλικότητα** ενός φαινομένου ορίζει την «δυνατότητα παροχής» πληροφοριών μέσω των εξωτερικών αισθήσεων<sup>27</sup>. Αντιστοίχως ως **ψυχικότητα** ενός φαινομένου ορίζει την «δυνατότητα παροχής» πληροφοριών από την εσωτερική αίσθηση της συνείδησης. Αυτή η διάκριση μας βοηθά να διακρίνουμε ανάμεσα σε μία «αντικειμενική» διάσταση του χρόνου, η οποία αφορά την υλικότητα και μία «υποκειμενική» διάσταση του χρόνου που αφορά την ψυχικότητα.

Καθώς όμως η θεωρητική διάκριση δεν σημαίνει πραγματικό διαχωρισμό, παρατηρούμε ότι, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, οι δύο διαστάσεις συνυφαίνονται στο πεδίο του **κοινωνικού χρόνου**, χωρίς ωστόσο να ενοποιούνται πλήρως ή να απορροφώνται η μία από την άλλη. Και, επειδή στη φιλοσοφία του Καστοριάδη, όπως θα δούμε, η κοινωνία είναι Ιστορία, ο κοινωνικός χρόνος αναφέρεται άμεσα στον **ιστορικό** χρόνο ή υπάρχει ως **κοινωνικοϊστορικός** χρόνος.

---

<sup>25</sup> *Διάλογοι*, 67.

<sup>26</sup> *Πρώτες Δοκιμές*, 38.

<sup>27</sup> *ό.π.* 35.

Το πεδίο παρατήρησής μας περιλαμβάνει έναν 'στενό' και έναν 'ευρύ' ορίζοντα, με τον δεύτερο να διακλαδώνεται σε δύο επίπεδα.

'Στενός' μας ορίζοντας είναι τα κείμενα του Καστοριάδη, και συγκεκριμένα τα κείμενα της 'ύστερης' περιόδου του, όπως θα ονομάσουμε την περίοδο της σκέψης του από το 1961 έως τον θάνατό του το 1997, μετά τη ρήξη του με τον μαρξισμό, την οποία άλλοι μελετητές, όπως η Suzi Adams, χαρακτηρίζουν ως «οντολογική στροφή<sup>28</sup>». Τα κείμενα αυτά περιλαμβάνουν τη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, που εκδόθηκε μεν το 1975, αλλά περιέχει άρθρα του 1964, και όσα κείμενα ακολουθούν, τα οποία στα γαλλικά συγκεντρώθηκαν στους τόμους με τον τίτλο *Le Carrefours du Labyrinthe I-VI*, ενώ στα ελληνικά τα περισσότερα περιλήφθηκαν στους εξής τόμους : *Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου, Καιρός, Χώροι του ανθρώπου, Ο θρυμματισμένος κόσμος, Η άνοδος της ασημαντότητας, Παράθυρο στο Χάος*. Εξίσου σημαντικές είναι οι δημοσιευμένες ομιλίες και τα σεμινάρια του Καστοριάδη, που στα ελληνικά συγκεντρώθηκαν στους τόμους *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα, Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα, Οι ομιλίες στην Ελλάδα, Ανθρωπολογία-Πολιτική-Φιλοσοφία, Διάλογοι, Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα τ. Α', Β', Γ'*. Επίσης σημαντικές είναι οι ραδιοφωνικές συνομιλίες και συνεντεύξεις που εκδόθηκαν τελευταία, όπως η συνέντευξή του στο Radio Liberaire, η οποία δημοσιεύτηκε σε ελληνική μετάφραση το 2015 και ο ραδιοφωνικός του διάλογος με τον Paul Ricoeur που δημοσιεύτηκε στα γαλλικά το 2016.

Η ρήξη του Καστοριάδη με τον μαρξισμό, που αρχίζει ήδη από τις αρχές του '60, όπως θα δούμε, σηματοδοτεί ταυτόχρονα και τη ρήξη του με την κληρονομημένη φιλοσοφία και την έναρξη ενός κριτικού διαλόγου με τα επιφανέστερα φιλοσοφικά πνεύματα, «σ' αυτή τη διαχρονική Αγορά, σ' αυτόν τον κοινωνικό- ιστορικό δημόσιο χώρο, όπου ασκείται ο στοχασμός και ο αυτοστοχασμός<sup>29</sup>», την οποία θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ως τη χάραξη μιας, όχι ριζικής, διαχωριστικής γραμμής μεταξύ του πρότερου και του ύστερου έργου του<sup>30</sup>.

Η έκδοση της *Φαντασιακής Θέσμισης της Κοινωνίας* το 1975, σημαδεύει όχι μονάχα την αποκήρυξη του Marx, αλλά και τη στροφή του Καστοριάδη προς τρεις πηγές, την αρχαία ελληνική φιλοσοφία με επίκεντρο τον Αριστοτέλη, την κλασική γερμανική φιλοσοφία με επίκεντρο τον Immanuel Kant και τη φαινομενολογία με επίκεντρο τους

<sup>28</sup> S. Adams, *Castoriadis's Ontology. Being and Creation*, Fordham University Press, N. Υόρκη, 2011, 2.

<sup>29</sup> *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, 17.

<sup>30</sup> Τάκης Φωτόπουλος, «Ο Καστοριάδης και η Δημοκρατική παράδοση», στο περιοδικό *Νέα Κοινωνιολογία*, Φθινόπωρο 2000.

Edmund Husserl και Martin Heidegger, που συμπληρώνουν τις κοινωνιολογικές και ψυχολογικές του μελέτες στον Max Weber, τον Karl Marx και τον Sigmund Freud, και τον οδηγούν στην υπέρβαση της κλειστής θεωρητικής φιλοσοφίας, προς τη διατύπωση μίας ανοιχτής οντολογίας που να πλαισιώνει την αυτονομία. Η «οντολογική στροφή», δεν απομακρύνει τον Καστοριάδη από το πολιτικό πρόταγμα της αυτονομίας, αλλά τον οδηγεί στην αναζήτηση των ανθρωπολογικών, επιστημολογικών και εν τέλει οντολογικών προϋποθέσεων του προτάγματος αυτού.

Η Suzi Adams, πρέπει να σημειώσουμε, εντοπίζει δύο «οντολογικές στροφές» στη διαδρομή του Καστοριάδη, μία στις αρχές της δεκαετίας του '70 και μία δεύτερη στις αρχές της δεκαετίας του '80, με την πρώτη να αναφέρεται στο θέμα του νόμου, της δημιουργικότητας του ανθρώπινου πράττειν και την οντολογία του κοινωνικο-ιστορικού και τη δεύτερη στο θέμα της φύσεως και της δημιουργικότητας του φυσικού όντος, πάντοτε σε σύνδεση με μία φιλοσοφία της πράξης και συνεπώς, μία φιλοσοφία της δημιουργίας. Παρότι υπάρχει μία κίνηση διεύρυνσης της καστοριαδικής σκέψης από την πολιτική οικονομία στην κοινωνική ανθρωπολογία και στην οντολογία, πέραν της ρήξης με τον μαρξισμό δεν βλέπουμε κάποιου τύπου ανάστροφη κίνηση της σκέψης του, με την έννοια της εγκατάλειψης ή της άρνησης ή της ριζικής αναθεώρησης, που να δικαιολογεί μια δεύτερη «οντολογική στροφή», σαν τη χαϊντεγκεριανή Kehre. Οι έννοιες του νόμου και της φύσεως είναι παρούσες και στη μαρξιστική περίοδο της σκέψης του, ως διαλεκτικοί πόλοι του ιστορικού κόσμου, ενώ αυτό που καταγγέλλει στον Marx είναι η αρχή της καθοριστικότητας.

Από την 'στενή' λοιπόν οπτική γωνία του ύστερου έργου του Καστοριάδη, μπορούμε να διευρύνουμε τον ορίζοντα της έρευνάς μας. Σχηματικά μπορούμε να διαχωρίσουμε τον 'ευρύ' ορίζοντα σε δύο πεδία, το πεδίο του φιλοσοφικού λόγου, όπου θα εξετάσουμε τις παραδοσιακές φιλοσοφικές θεωρήσεις του χρόνου, και το πεδίο των κοινωνικοϊστορικών φαινομένων, όπου θα εξετάσουμε τις κοινωνικές και ιστορικές συλλήψεις και σημασιακές αποδόσεις του χρόνου. Συνεπώς ο φιλοσοφικός 'ευρύς' ορίζοντας περιλαμβάνει τα κείμενα των φιλοσοφικών αντιπάλων ή συνομιλητών του Καστοριάδη γύρω από την έννοια της χρονικότητας, ενώ ο κοινωνικοϊστορικός 'ευρύς' ορίζοντας περιλαμβάνει τα κοινωνικοϊστορικά φαινόμενα που σχετίζονται με τον χρόνο, υπό το φως της καστοριαδικής θεώρησης του χρόνου. Καθώς αναζητούμε τον μίτο της καστοριαδικής οντολογίας, αναγκαστικά επαναθέτουμε τα ερωτήματα που έθεσε ο ίδιος ο Καστοριάδης στο πλαίσιο της φιλοσοφικής παράδοσης, με την οποία ο Καστοριάδης

συνομιλεί, και έτσι, ερχόμαστε και οι ίδιοι σε κριτικό διάλογο με τα πρωτότυπα κείμενα του Πλάτωνα, του Αριστοτέλη, του Αυγουστίνου, του Kant, του Hegel, του Marx, του Bergson, του Cantor, του Frege, του Russell, του McTaggart, του Weber, του Husserl, του Ricoeur, του Heidegger.

Η έρευνά μας αναπτύσσεται σύμφωνα με τη μέθοδο της ιστορικοκριτικής διαύγασης (élucidation). Διαύγαση (ή διασαφήνιση) ονομάζει ο Καστοριάδης τη μέθοδο που αντιπαραβάλλει στην κλειστή θεωρία της ταυτοποίησης και συνίσταται στην «διευκρίνιση πλευρών του αντικειμένου μέσα σε μία διαρκής εργασία επανερμηνείας της κοινωνικής πραγματικότητας, στηριγμένη στις σημασίες που συνθέτουν την πραγματικότητα αυτή και που προσφέρονται μέσα και δυνάμει της κρίσης της». Μέσω της διαύγασης, αναζητούμε το καθορίσιμο ή το περιγράψιμο πεδίο ενός κοινωνικού φαινομένου ή μιας κοινωνικής σημασίας, γνωρίζοντας ότι το φαινόμενο υπάρχει ως σημασία, δίχως να αγνοούμε ή να υποβαθμίζουμε τον ακαθόριστο ή απερίγραπτο ορίζοντα εντός του οποίου υπάρχει.

Όμως η διαύγαση δεν μπορεί παρά να είναι ιστορικοκριτική, δηλαδή να λαμβάνει υπόψιν τις κοινωνικοϊστορικές συνθήκες που περιβάλλουν κάθε φιλοσοφική θεώρηση την εποχή της διατύπωσής της και καθορίζουν εμμέσως τις αναθεωρήσεις ή τις αναγνώσεις της σε μεταγενέστερες εποχές. Δεν λησμονούμε ότι τόσο το υποκείμενο, όσο και το αντικείμενο της γνώσης είναι ιστορικά όντα, το υποκείμενο ως ιστορικό πρόσωπο και το αντικείμενο ως κοινωνική σημασία.

Συνεπώς, μελετώντας τον Καστοριάδη παίρνουμε τις αποστάσεις μας από τον Καστοριάδη και ιστορικοποιούμε τον Καστοριάδη σύμφωνα με τις δικές του επισημάνσεις για την ιστορικότητα κάθε θεωρίας. Καθώς αναζητούμε τη σημασία της έννοιας του χρόνου στο έργο του Καστοριάδη, αναζητούμε επίσης τη σημασία του έργου του Καστοριάδη μέσα στο χρόνο,

(1) υπό το πρίσμα του δικού μας καιρού, που φυσικά αποτελεί άμεση συνέχεια, αλλά περιλαμβάνει και κοινωνικοϊστορικές τομές (ασημαντότητα, παγκοσμιοότητα, κρίση, κινήματα) ασυνέχειας/ρήξης, με την εποχή του Καστοριάδη, τον 20<sup>ο</sup> αιώνα,

(2) υπό το πρίσμα της φιλοσοφικής παράδοσης που θέτει τον χρόνο ως ερώτημα,

(3) υπό το πρίσμα της ιστορικότητας της κοινωνίας μας και της ιστορικότητας των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών.

Η ιστορικοκριτική έρευνα λαμβάνει υπόψιν όχι μόνο τα κείμενα, αλλά και τις ιστορικές πηγές και τις κοινωνικοϊστορικές συνθήκες της ερμηνευτικής των κειμένων, τοποθετώντας την ιστορία της φιλοσοφίας στο πλαίσιο της κοινωνικής ιστορίας εν γένει.

Δεν αποτελεί λοιπόν η διαύγαση ούτε περιγραφική ανασυγκρότηση, ούτε ιστορική αναπαράσταση, αλλά ιστορικοκριτικό έλεγχο, που επιδιώκει να συμπεριλάβει τον αναστοχασμό, τον ορθολογικό έλεγχο, την εμπειρική και ιστορική τεκμηρίωση και ζητεί να γονιμοποιήσει τους κόμβους νοήματος που αναδεικνύονται και στον βραχύ προσωπικό μας βιωματικό ορίζοντα, αλλά και στον συλλογικό κοινωνικοϊστορικό ορίζοντα.

Έτσι το έργο της ιστορικοκριτικής διαύγασης είναι να αφομοιώσει και να συνθέσει δημιουργικά τα μεθοδολογικά εργαλεία

(1) της υπαρξιακής και φαινομενολογικής προσέγγισης (νόημα – ιδιόκοσμος/ιδιόχρονος- προθετικότητα – χρονικότητα), από τη σκοπιά του υποκειμενικού βιώματος του χρόνου, αποφεύγοντας όμως την εγωλογική απομόνωση,

(2) της υπερβασιακής ψυχολογίας από τη σκοπιά του επιστημολογικού χρόνου, αποφεύγοντας όμως την πλήρη απομάκρυνση του αντικειμένου πέραν του γνωσιολογικού ορίζοντα, δίχως δηλαδή να αποκρύπτονται οι *a priori* κοινωνιολογικές και γλωσσικές συνθήκες της ατομικής υποκειμενικότητας,

(3) της θετικής ψυχαναλυτικής προσέγγισης, από τη σκοπιά της θεωρητικής σύλληψης του ψυχικού χρόνου, αποφεύγοντας όμως το βιολογισμό και την αναγωγή του ψυχικού στο βιολογικό,

(4) της κοινωνικής κριτικής προσέγγισης, κατά τον έλεγχο των οικονομικών/κρατικών μηχανισμών ελέγχου του κοινωνικού χρόνου, την κριτική στην ιδεολογία, την επίγνωση των παραγωγικών υλικών σχέσεων, αποφεύγοντας όμως τον παραγωγικό ή οικονομικό υπερκαθορισμό της ανθρώπινης δημιουργίας,

(5) της ερμηνευτικής των σημασιών, χωρίς όμως να θεωρούμε το κείμενο κλειστό κόσμο και χωρίς να ξεχνούμε πως το έκαστο Υποκείμενο-Συγγραφέας είναι κοινωνικό άτομο της εποχής του,

(6) της λογικής ανάλυσης, από τη σκοπιά του τυπικού ελέγχου των λογικών κατηγοριών, αποφεύγοντας όμως την απολυτοποίηση της τυπικής εγκυρότητας και την ισοπέδωση του γλωσσικού ή του σημασιακού σε σύστημα σημείων,

(8) της θετικής κοσμολογικής προσέγγισης, από τη σκοπιά της περιγραφικής του φυσικού χρόνου.

Η μελέτη χωρίζεται σε δύο μέρη, εκ των οποίων το πρώτο, με τίτλο «Η φιλοσοφική έννοια του χρόνου», επικεντρώνεται στη φιλοσοφική θεώρηση του χρόνου από τη συνολιστική-ταυτιστική παράδοση και εξετάζει την αντίστοιχη οντολογία του Καστοριάδη που της αντιπαρατίθεται.

Στο πρώτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους επικεντρωνόμαστε στη ρήξη του Καστοριάδη με τον Marx, ώστε να φανεί η σύνδεση της αποκήρυξης του μαρξισμού με την επανατοποθέτηση των ζητημάτων του κοινωνικού και του ιστορικού που οδηγούν τον Καστοριάδη στη ρήξη με όλη την παραδοσιακή οντολογία.

Στο δεύτερο κεφάλαιο του πρώτου μέρους πραγματευόμαστε τις απαρχές των δύο κύριων, σύμφωνα με τον Paul Ricoeur και ακολούθως τον Καστοριάδη, προσεγγίσεων του φαινομένου του χρόνου από την παραδοσιακή οντολογία, δηλαδή της 'αντικειμενικής-κοσμολογικής' και της 'υποκειμενικής-φαινομενολογικής' θεώρησης, στα κείμενα του Αριστοτέλη και του Αυγουστίνου αντιστοίχως. Μέσα από την παρουσίαση της κριτικής του Καστοριάδη αναδεικνύονται τα αδιέξοδα αλλά και η άρρηκτη αλληλεξάρτηση των δύο, υποτίθεται, αντιθετικών προσεγγίσεων.

Στο τρίτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους, εξετάζουμε την αντιμετώπιση του φαινομένου του χρόνου από την τυπική συνολιστική-ταυτιστική λογική και πιο συγκεκριμένα, από την αναλυτική φιλοσοφική παράδοση. Ως υπόδειγμα της συνολιστικής-ταυτιστικής επιχειρηματολογίας χρησιμοποιούμε το περίφημο επιχειρήμα του J.E. McTaggart περί της ανυπαρξίας του χρόνου, προκειμένου να δείξουμε τα αδιέξοδα που προκύπτουν από την προσπάθεια λογικής τυποποίησης του χρονικού φαινομένου. Παρότι ο Καστοριάδης δεν κάνει λόγο για τον McTaggart, η σημασία του επιχειρήματος στην ιστορία της αναλυτικής παράδοσης το καθιστά υπόδειγμα μελέτης της λογικής σύλληψης του χρόνου. Προχωρούμε σε μία συνοπτική έκθεση των διαφορετικών φιλοσοφικών απαντήσεων στο αδιέξοδο του McTaggart στο πλαίσιο της λογικής, παραθέτοντας τις διάφορες προσπάθειες να ερμηνευθεί ο χρόνος από τη χρονική λογική, τη λογική πρώτου βαθμού και την κβαντική λογική. Ελέγχουμε τα αδιέξοδα και τα παράδοξα που προκύπτουν υπό το φως της κριτικής του Καστοριάδη στη συνολιστική-ταυτιστική λογική, παράλληλα με την παρουσίαση της λογικής των μαγμάτων που εισηγείται ο φιλόσοφος ως απάντηση. Η έρευνά μας προσανατολίζεται στην επίλυση ή απάντηση του επιχειρήματος του McTaggart

με τα εργαλεία της λογικής των μαγμάτων. Η υπόθεση προς απόδειξη είναι ότι ο χρόνος υπάρχει, αντίθετα προς τα πορίσματα της τυπικής λογικής και αντίθετα προς την επιχειρηματολογία του McTaggart και υποστηρίζουμε πως μπορεί να αποδειχθεί αν θεωρήσουμε τον χρόνο ως μάγμα.

Στο τέταρτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους προχωρούμε στην έρευνα της φαινομενολογίας του χρόνου, όπως αυτή τέθηκε από τον Edmund Husserl. Αναζητούμε τις οφειλές του Καστοριάδη στον Husserl και τα φαινομενολογικά χαρακτηριστικά της υποκειμενικής χρονικότητας της συνείδησης. Διαπιστώνουμε τα κενά που προκύπτουν από την απουσία των θεματικών της κοινωνίας και της ιστορίας, αλλά και την σημασία της ανακάλυψης των ψυχικών πλευρών του χρόνου, ή της εξάρτησης του βιωμένου χρόνου από τα ενεργήματα της συνείδησης.

Στο πέμπτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους εξετάζουμε τον φιλοσοφικό διάλογο και τη σχέση μεταξύ του Καστοριάδη και του Paul Ricoeur, συνεχιστή και ανανεωτή της χουσερλιανής παράδοσης. Ο διάλογος αποτελεί την αφορμή και το πλαίσιο για να πραγματευτούμε την ερμηνευτική παράδοση εν σχέσει προς τον υποκειμενικό χρόνο, όπως και την κεντρικότητα της φαντασίας, καθώς και να δείξουμε τη διαφοροποίηση του Καστοριάδη από την ερμηνευτική φιλοσοφία όσον αφορά το ζήτημα της ριζικής, εκ του μηδενός, δημιουργίας. Στο πλαίσιο αυτό θα θίξουμε επίσης τη σχέση με του ανθρώπου με την παράδοση, την κοινωνία και το κράτος και τα αντίστοιχα χαρακτηριστικά του κοινωνικού χρόνου, σύμφωνα με την πολιτική θεωρία του Καστοριάδη.

Στο έκτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους στρέφουμε την έρευνα στο χρόνο του έμβιου, τον ζωτικό χρόνο και τη ζωή ως οντολογική δημιουργία μέσα από την κριτική αντιπαράθεση της φιλοσοφίας του H. Bergson με την οντολογία του Καστοριάδη. Εντοπίζουμε κοινούς τόπους, όπως η σύλληψη του δημιουργικού χρόνου, η αντίθεση στη χωροποίηση του χρόνου, η αντίληψη της ποιητικής πολλαπλότητας και η κατάφαση της καινοτομίας, αλλά και μεγάλες αποκλίσεις μεταξύ των δύο φιλοσόφων, που αφορούν τα πεδία της κοινωνίας και της ιστορίας, όπως και τις αντίθετες θεωρήσεις της χρονικότητας ως ενιαίας ή πολλαπλής αντιστοίχως. Στο πλαίσιο αυτό εξετάζουμε τα οντολογικά χαρακτηριστικά του ιδιόχρονου του έμβιου και την ιδέα της αυτοδημιουργίας της ζωής ως χρονικότητα.

Στο έβδομο κεφάλαιο του πρώτου μέρους πραγματευόμαστε την αντιπαράθεση του Καστοριάδη με τον υπαρξισμό του Heidegger και τα ερωτήματα που θέτει ο χρόνος

σχετικά με την ύπαρξη, την υποκειμενικότητα και τη θνητότητα. Αντιπαραβάλλουμε τις θεωρήσεις των δύο φιλοσόφων με σκοπό να ελέγξουμε και εν τέλει να απορρίψουμε την άποψη κάποιων μελετητών που βλέπουν στην καστοριαδική οντολογία μία συνέχεια της χαϊντεγκεριανής προσέγγισης. Η αναμέτρηση με τον Heidegger συνάμα ολοκληρώνει την κριτική του Καστοριάδη στην παραδοσιακή φιλοσοφία όσον αφορά το θέμα του χρόνου και αφετέρου μας εισάγει στα θέματα του δεύτερου μέρους, δηλαδή, τον χρόνο όσον αφορά την ψυχή, τον έρωτα και την κοινωνία.

Στο δεύτερο μέρος, με τίτλο «Η κοινωνικοϊστορική σημασία του χρόνου», επικεντρωνόμαστε στην κοινωνικοϊστορική σημασία του χρόνου, στις ιδιαιτερότητες του υποκειμενικού ψυχικού χρόνου, του ατομικού ιδιωτικού χρόνου και του συλλογικού κοινωνικού χρόνου, στην ιστορική και πολιτική διάσταση του κοινωνικού χρόνου και στην οντολογία της κοινωνικοϊστορικής χρονικότητας, σύμφωνα με τη φιλοσοφία του Καστοριάδη.

Στο πρώτο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους πραγματευόμαστε τον υποκειμενικό χρόνο μέσα από τα ζητήματα της γέννησης και του θανάτου, ως όρια της ατομικής ύπαρξης, καθώς και τη σχέση του ατομικού με την κοινωνία. Χωρίζεται σε δύο υποκεφάλαια, στο πρώτο εκ των οποίων ερευνάμε τη σχέση του ψυχικού υποκειμενικού χρόνου με την κοινωνία, ενώ στο δεύτερο ερευνάμε τη σχέση του κοινωνικού χρόνου με τη φαντασιακή σημασία της αιωνιότητας.

Στο δεύτερο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους πραγματευόμαστε τον διυποκειμενικό ιδιωτικό χρόνο, τον χρόνο του Άλλου, τον οποίο αποκαλούμε ερωτικό χρόνο και τις σημασίες με τις οποίες επενδύθηκε η διυποκειμενική σχέση ή τις μορφές που έλαβε κατά τη διάρκεια της ευρωπαϊκής και δυτικής ιστορίας. Στο πλαίσιο αυτό ερευνώνται οι διαφορετικές όψεις του διυποκειμενικού χρόνου που σχετίζονται με τη διάκριση της ανθρωπότητας σε αρσενικό και θηλυκό και την πατριαρχική υποβάθμιση και καταπίεση του θηλυκού κατά τη διάρκεια της Ιστορίας. Χωρίζεται σε δύο υποκεφάλαια, το πρώτο εκ των οποίων ερευνά τις μορφοποιήσεις του έρωτα, του θανάτου και του χρόνου στο φαντασιακό της αρχαιότητας, του χριστιανισμού και τις μεσαιωνικής Ευρώπης, ενώ το δεύτερο ερευνά τις μορφές του έρωτα, του θανάτου και του χρόνου στο φαντασιακό της νεωτερικότητας, καθώς και τις αντίστοιχες φιλοσοφικές θεωρήσεις. Επίσης, εξετάζεται η φροϋδική θεωρία της ψυχανάλυσης και η κριτική του Καστοριάδη στο Freud υπό το πρίσμα της ατομικής αυτονομίας.



Στο τρίτο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους ερευνάμε την πολιτική διάσταση του δημόσιου χρόνου και τα ζητήματα της κοινωνικής θέσμησης, της εξουσίας και της δημοκρατίας. Εξετάζονται οι διαφορετικές χρονικότητες των καθεστώτων της ετερονομίας και των ιστορικών πραγματώσεων της αυτονομίας, όπως και η κριτική του Καστοριάδη στην κοινωνικοϊστορική πραγματικότητα της εποχής του και η αντίληψή του για το μέλλον του προτάγματος της αυτονομίας.

Το τέταρτο κεφάλαιο του δεύτερου μέρους είναι μία απόπειρα να εφαρμόσουμε τα εννοιολογικά εργαλεία του Καστοριάδη σε ένα κεντρικό κοινωνικοϊστορικό φαινόμενο που διακρίνει την εποχή μας από την πρόσφατη, δική του εποχή, το οποίο ο ίδιος δεν είχε την ευκαιρία να μελετήσει, δηλαδή το Διαδίκτυο. Αποτελεί μία προσπάθεια σκιαγράφησης των βασικών φαινομενολογικών χαρακτηριστικών του διαδικτυακού κόσμου και εντοπισμού των ιδιαίτερων χρονικοτήτων που εμφανίζονται στον ψηφιακό κυβερνοχώρο.

Ο μόνος τρόπος να τιμήσουμε τον Καστοριάδη είναι να συνεχίσουμε τον ζωντανό δημόσιο διάλογο με τη σκέψη του. Ο μόνος τρόπος να σκεφτούμε την εποχή μας είναι να αναστοχαστούμε το παρελθόν και να πράξουμε στο παρόν μας με υπευθυνότητα και ελευθερία προς ένα ανοιχτό μέλλον.



**Α' μέρος**

**Η φιλοσοφική έννοια του χρόνου.**



## A1. Χρόνος και Ιστορία: Η ρήξη του Καστοριάδη με τον μαρξισμό.

Όταν το 1975 κυκλοφόρησε το μείζον έργο του, η *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, ο Κορνήλιος Καστοριάδης ασκούσε το επάγγελμα του ψυχαναλυτή και είχε ήδη περάσει τα τριάντα πιο δημιουργικά χρόνια της ωριμότητάς του στη Γαλλία, όπου δραπέτευσε από τη μετακατοχική και προ-εμφυλιακή σπαρασσόμενη Ελλάδα τον Δεκέμβριο του 1945. Κατά τη διάρκεια της Κατοχής ο Καστοριάδης συμμετείχε, ως γνωστόν, στην τροτσκιστική ομάδα του Άγι Στίνα, (επαναστατικό ψευδώνυμο του Σπύρου Πρίφτη) η οποία υπέστη διώξεις και από τις κατοχικές δυνάμεις και τους ταγματασφαλίτες δωσίλογους και από τη σταλινική πτέρυγα του ΕΛΑΣ και συγκεκριμένα την ΟΠΛΑ. Ο Παναγιώτης Νούτσος, στον τρίτο τόμο του μνημειώδους πεντάτομου έργου του *Η Σοσιαλιστική Σκέψη στην Ελλάδα (1875-1974)* δίνει μία συνοπτική εικόνα των νεανικών χρόνων του φιλοσόφου:

«Ο Κορνήλιος Καστοριάδης (Κωνσταντινούπολη 1922) έφηβος είχε στραφεί προς την ΟΚΝΕ (όταν συνδέεται με τους Ανδρ. Παπανδρέου, Ελ. Ιεροπαί, Μεν. Μεγαριώτη κ.α. που διακινούν τον *Προλετάριο* της ΕΟΚΔΕ), μετείχε στην κίνηση της *Νέας Εποχής* (έντυπο της Έπαναστατικής Παράταξης του ΚΚΕ) και προσχώρησε στο ΔΕΚΕ κατά το τέλος του 1942. Τον Δεκέμβριο του 1944 λίγο έλειψε να δολοφονηθεί από τους ‘σταλινικούς’ (Στίνας, *Αναμνήσεις Β’*, 181) και το φθινόπωρο του 1945 εγκαθίσταται μόνιμα στο Παρίσι. [...] Ως προς την οφειλή του στον Στίνα, βλ. την εκτίμησή του για τη “figure héroïque” που τον έμαθε τι σημαίνει “un militant révolutionnaire, et un politique dont la pensée ne reconnaît aucun tabou” (*La société*, 7)<sup>31</sup>».

Ο Καστοριάδης σε όλη τη διάρκεια της ζωής του προσπάθησε να ανταποκριθεί σε αυτό το πρότυπο του «επαναστάτη και του πολιτικού του οποίου η σκέψη δεν γνωρίζει ταμπού», γεγονός που τον οδήγησε σε μία ρηξικέλευθη και εξαιρετική φιλοσοφική και πολιτική πορεία κατά τη διάρκεια της οποίας δεν δίστασε να αντιμετωπίσει τα είδωλά του για να τα γκρεμίσει. Ασφαλώς το μεγαλύτερο από αυτά τα είδωλα και ο πνευματικός πατέρας της Καστοριαδικής σκέψης, η πατροκτονία του οποίου υπήρξε απαραίτητη προκειμένου αυτή η σκέψη να ενηλικιωθεί, υπήρξε ο Karl Marx.

Το 1949 ο Καστοριάδης αποχώρησε από το τροτσκιστικό ρεύμα και, μαζί με τον Γάλλο φιλόσοφο και επίσης τροτσκιστή Claude Lefort, ίδρυσε την επαναστατική ομάδα *Socialisme ou Barbarie* (*Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*) η οποία μέχρι τον Ιούνιο του 1965 εξέδιδε το ομώνυμο περιοδικό επαναστατικής θεωρίας. Παρότι ο κύκλος γύρω από το περιοδικό παρέμεινε ολιγάριθμος, η επιρροή του περιοδικού υπήρξε αρκετά διευρυμένη

<sup>31</sup> Π. Νούτσος, *Η Σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875 ως το 1974*, τόμος Γ', εκδ. Εστία, Αθήνα, 1993, 499.

και με αυτό συνεργάστηκαν άνθρωποι που θα διαμόρφωναν το μετέπειτα διανοητικό πεδίο της Γαλλίας, όπως ο Guy Debord, για τον οποίο ο Καστοριάδης απέκτησε αρνητική γνώμη, και ο Jean-François Lyotard. Μέσα από τις σελίδες του περιοδικού και υπό διάφορα ψευδώνυμα, μεταξύ των οποίων πιο συχνά χρησιμοποίησε το Pierre Chaulieu και αργότερα το Paul Cardan, ο Καστοριάδης άρχισε μία διπλή προσπάθεια, αφενός δημόσιας κριτικής του σταλινισμού και της σοβιετικής γραφειοκρατίας, σε μία εποχή που διανοούμενοι όπως ο J.P. Sartre υπέκυπταν στη γοητεία της και αφετέρου ανανέωσης της επαναστατικής θεωρίας προκειμένου να απαλλαχθεί η επαναστατική δράση από τις γραφειοκρατικές αγκυλώσεις. Ήδη από τα πρώτα τεύχη του περιοδικού ο Καστοριάδης διακηρύττει την ανάγκη ανάπτυξης της επαναστατικής θεωρίας για μία αντίστοιχη ανάπτυξη της επαναστατικής δράσης και αποκηρύττει τη δογματική πλευρά του μαρξισμού, όσους δηλαδή αντιμετωπίζουν τον Marx «όπως οι καθολικοί θεολόγοι αντιμετωπίζουν τις Γραφές<sup>32</sup>».

Αυτή η κριτική, αντι-θεολογική στάση του Καστοριάδη απέναντι στον μαρξισμό, θα τον οδηγήσει γρήγορα στον αθεϊσμό, δηλαδή στη ρητή αποκήρυξη της μαρξικής φιλοσοφίας, όχι όμως της επαναστατικής φιλοδοξίας του Marx.

Οι κοινωνικές εξεγέρσεις στην Ανατολική Ευρώπη, το 1953 στην Αν. Γερμανία και το 1956 στην Ουγγαρία, εξεγέρσεις εργατών απέναντι σε 'εργατικά', κατ' όνομα, κράτη, η αυτοθέσμιση των εξεγερμένων σε ελεύθερα εργατικά συμβούλια και η κατάπνιξη των εξεγέρσεων από τα Σοβιετικά στρατεύματα, ήταν γεγονότα που συγκλόνισαν τον Καστοριάδη<sup>33</sup>, το ίδιο βαθιά όπως τον είχαν συγκλονίσει τα Δεκεμβριανά του 1944.

Το 1955 ο Maurice Merleau-Ponty, που είχε ήδη γνωρίσει τον Καστοριάδη, αναφέρθηκε εμμέσως σε αυτόν γράφοντας πως ένας «φίλος μου μαρξιστής λέει ότι ο μπολσεβικισμός είναι μια ανοησία και πρέπει να τον αντικαταστήσουμε με την επινοητικότητα των μαζών<sup>34</sup>», φράση που προεικάζει τη ρήξη του Καστοριάδη με τον μαρξισμό, εννέα χρόνια αργότερα.

Και πράγματι, το 1964 ο Καστοριάδης έγραψε ένα μεγάλο άρθρο με τον τίτλο *Μαρξισμός και Επαναστατική Θεωρία*, το οποίο έμελλε να δημοσιευτεί στα πέντε τελευταία τεύχη του *Socialisme ou Barbarie*, από το τ. 36 του Απριλίου του 1964 έως το τ. 40 του Ιουνίου του 1965. Το κείμενο ήταν μία δριμυία κριτική όχι απλώς στο τάδε ή δείνα ρεύμα του μαρξισμού αλλά στον φιλοσοφικό πυρήνα της σκέψης του Marx και προκάλεσε τη

<sup>32</sup> Π. Νούτσος, *Η σοσιαλιστική σκέψη*, 506.

<sup>33</sup> Οι αναλύσεις του για τα συγκεκριμένα γεγονότα που δημοσιεύτηκαν στους τόμους *Λαϊκές εξεγέρσεις στην Ανατολική Ευρώπη*, εκδ. Ύψιλον, 1983 και *Η Ουγγρική Επανάσταση 1956*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1979.

<sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, Παρίσι, 1995, 312.

διάλυση του περιοδικού, καθώς, όπως γράφει ο F. Dosse, «τα περισσότερα μέλη του *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα* θα βρεθούν σε κατάσταση σχετικής σύγχυσης<sup>35</sup>». Στο κείμενο βρίσκουμε την εξής εμβληματική, για την πορεία του Καστοριάδη, φράση :

«Έχοντας ξεκινήσει από τον επαναστατικό μαρξισμό, φτάσαμε στο σημείο όπου έπρεπε να διαλέξουμε ανάμεσα στο να μείνουμε μαρξιστές ή στο να μείνουμε επαναστάτες<sup>36</sup>». Η καταρχήν πολιτική αυτή απόφαση καθορίζει και τη φιλοσοφική στάση του Καστοριάδη ως στάση εικονοκλαστική και στραμμένη προς την κριτική του υπαρκτού με ορίζοντα το πρόταγμα (projet) της αυτονομίας.

Η άρνηση του δογματισμού που διακηρύχθηκε από την αρχή του περιοδικού *Socialisme ou Barbarie*, έφερε τον Καστοριάδη πέραν του περιοδικού, πέραν του μαρξισμού αλλά και πέραν της φιλοσοφικής παράδοσης, προς μία ριζικά νέα σύλληψη της ανθρώπινης Ιστορίας και της ανθρώπινης κοινωνίας. Η ρήξη με τον μαρξισμό δεν σημαίνει την εγκατάλειψη του επαναστατικού προτάγματος, αντιθέτως, όπως βλέπουμε, είναι η συνέπεια προς το επαναστατικό πρόταγμα, που συνεπάγεται, για τον Καστοριάδη, την ανάγκη της ρήξης με τον Marx. Διότι, για τον Καστοριάδη, το νόημα της επανάστασης είναι εντελώς διαφορετικό και από την κοινωνική πραγματικότητα των μαρξιστικών καθεστώτων του 'υπαρκτού σοσιαλισμού', αλλά και από τις θεωρητικές συλλήψεις του 'εργατικού κράτους'.

Όπως θα διευκρινίσει κάποια χρόνια αργότερα ο ίδιος, χωρίς να έχει εγκαταλείψει ποτέ την ιδέα της επαναστατικής ρήξης: «Επανάσταση δεν σημαίνει ούτε εμφύλιος πόλεμος, ούτε αιματοχυσία. Επανάσταση είναι η αλλαγή ορισμένων κεντρικών θεσμών της κοινωνίας με πρωτοβουλία της ίδιας της κοινωνίας· **ο ρητός μετασχηματισμός της κοινωνίας**, συμπυκνωμένος σε σύντομο χρονικό διάστημα<sup>37</sup>». Πόσο σύντομο είναι αυτό χρονικό διάστημα; Ασφαλώς όχι τόσο σύντομο όσο μία νυχτερινή εισβολή στα Χειμερινά Ανάκτορα. Το ζήτημα δεν μπορεί να προσδιοριστεί εκ των προτέρων, είναι ένα ερώτημα διαρκώς ανοιχτό και διαρκώς τροποποιήσιμο, ως ερώτημα της σχέσης της κοινωνίας με την ίδια της την Ιστορία, της σχέσης του πολιτικού χρόνου με τον ιστορικό χρόνο, του καιρού με τη διάρκεια.

Το 1974, ο Καστοριάδης θα αναφέρει ως παράδειγμα ενός επαναστατικού και βαθέως κοινωνικού μετασχηματισμού, το γυναικείο κίνημα και τον, ανολοκλήρωτο, αγώνα για την κατάκτηση της ισότητας των γυναικών και για το γκρέμισμα της πατριαρχίας, ενός υπερχιλιετούς θεσμού. Είναι ένας μετασχηματισμός της θέσης της γυναίκας στην κοινωνία

---

<sup>35</sup> F. Dosse, *Καστοριάδης*, 169.

<sup>36</sup> *Η Φαντασιακή*, 27.

<sup>37</sup> *Ακυβέρνητη κοινωνία*, εκδ. Ευρασία, Αθήνα, 2010.

και της παράστασης της γυναίκας από την κοινωνία σε σύντομο χρονικό διάστημα, που δεν υπήρξε αποτέλεσμα ενός ρητού πολιτικού αγώνα, ή καλύτερα, που δεν συντελέστηκε και δεν συντελείται μόνο στο πλαίσιο ενός ρητού πολιτικού αγώνα, αλλά στο κοινωνικό πεδίο της καθημερινότητας. Όπως τονίζει ο Καστοριάδης, αυτός ο αγώνας υπήρξε «συλλογικός», «ανώνυμος», και με δρώντα υποκείμενα «τις ίδιες τις γυναίκες, χωρίς μάλιστα αυτές να έχουν σαφή παράσταση των σκοπών της αλλαγής αυτής<sup>38</sup>». Οι πράξεις του καθημερινού αγώνα των γυναικών, του αγώνα μέσα στον καθημερινό οικιακό κοινωνικό χρόνο ή τον κοινωνικό χρόνο που οργανώνεται ως οικιακή καθημερινότητα, αλλά και στον καθημερινό δημόσιο χρόνο ή τον κοινωνικό χρόνο που οργανώνεται ως δημόσια καθημερινότητα, υπήρξαν τέτοιες που δεν θα μπορούσαν να προσδιοριστούν εκ των προτέρων ή να περιγραφούν ως διαδοχικές στιγμές ενός κινήματος. Το αποτέλεσμα και η επίδραση των πράξεων αυτών ήταν μία τεράστια μετατόπιση κυρίαρχων φαντασιακών σημασιών και κοινωνικών ρόλων που άνοιξε νέα ερωτήματα και δημιούργησε νέους επιμέρους καθορισμούς και πεδία αγώνα.

Το επαναστατικό πρόταγμα, για τον Καστοριάδη, οφείλει να επανατεθεί ως πρόταγμα της αυτονομίας, όχι ως πρόταγμα κατάληψης της πολιτικής εξουσίας αλλά ως πρόταγμα μετασχηματισμού των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, των οποίων η εσωτερίκευση και η τυφλή αποδοχή οδηγεί στην εθελοδοουλία, την ετερονομία και την ξένωση. Μία παρόμοιου τύπου ξένωση της επαναστατικής ιδέας μέσα στην αποδοχή των κεντρικών φαντασιακών σημασιών του καπιταλισμού, της τεχνικής λειτουργικότητας, της επιστημονικής ορθολογικότητας και της οικονομικής πρωτοκαθεδρίας, διαπιστώνει ο Καστοριάδης και στη φιλοσοφία του Marx.

Το 1996, ένα χρόνο πριν το θάνατό του, σε μία ραδιοφωνική συνέντευξη στο ελευθεριακό Radio Libertaire ο Καστοριάδης θα περιγράψει σύντομα την πορεία του προς την τελική ρήξη του με τον Marx: «Ξεκίνησα το '53 ασκώντας κριτική στο οικονομικό σύστημα του Marx, συνέχισα το '57 με την αντίληψή του για την εργασία και την παραγωγή, το '59 με την ιδέα του για τη φύση της καπιταλιστικής κρίσης και ήδη από το '60 είχα ξεκινήσει τα κείμενα που αποτελούν το πρώτο μέρος της Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας<sup>39</sup>».

Η κριτική της μαρξιστικής οικονομίας περιέχεται σε ένα άρθρο του Καστοριάδη που δημοσιεύτηκε στο τ. 31 του *Socialisme ou Barbarie* τον Δεκέμβριο του 1961, με τίτλο *Το επαναστατικό κίνημα στο παγκόσμιο καπιταλισμό*. Στο άρθρο ο Καστοριάδης διατυπώνει ανοιχτά τη διαφωνία του με τη μαρξιστική θεωρία των κρίσεων και τη θεωρία των μισθών,

<sup>38</sup> *Χώροι του ανθρώπου*, 43.

<sup>39</sup> *Κορνήλιος Καστοριάδης στο Radio Libertaire*, εκδ. Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα, 2015, 8.



διαπιστώνοντας ότι η δεύτερη στηρίζεται στην πρώτη την οποία θεωρεί εσφαλμένη, καθώς οι προϋποθέσεις της, δηλαδή η αλλαγή της οργανικής σύνθεσης του κεφαλαίου, η αύξηση του πληθυσμού και της ανεργίας και η μείωση των μισθών, δεν επαληθεύτηκαν από την πραγματικότητα<sup>40</sup>.

Πράγματι, ο Marx παρουσιάζει ως νομοτελειακές τις οικονομικές κρίσεις του καπιταλισμού και την αυξανόμενη εξαθλίωση του προλεταριάτου μέσω της αύξησης της οργανικής σύνθεσης του κεφαλαίου που συνεπάγεται την αύξηση της ανεργίας και την αύξηση της εκμετάλλευσης. Στο *Κεφάλαιο*, ο Marx διαχωρίζει το κεφάλαιο στην αξιακή σύνθεση, δηλαδή τα μέσα παραγωγής και την τεχνική σύνθεση, το εργατικό δυναμικό, η αλληλεπίδραση μεταξύ των οποίων εκφράζει την οργανική σύνθεση του κεφαλαίου, τον βαθμό που τα μέσα παραγωγής καθορίζονται από τη ζώσα εργατική δύναμη, ή κατά τον οποίο η αξιακή σύνθεση ορίζεται από την τεχνική σύνθεση. Αυτός ο καθορισμός όμως αντιβαίνει εις βάρος της τεχνικής σύνθεσης, καθώς η αύξηση της παραγωγικότητας των εργατών βελτιώνει ή αυξάνει τα μέσα παραγωγής, ελαττώνοντας την απαιτούμενη εργασία. Αυτή η διαδικασία, σύμφωνα με τον Marx, οδηγεί στην αύξηση του πλεονάσματος της εργατικής δύναμης που απαιτείται σε μία γραμμή παραγωγής και τη συνεπακόλουθη μετατροπή του εργατικού δυναμικού σε εφεδρικό στρατό ανέργων.

Με αυτοπεποίθηση, ο Marx θεωρεί αυτή την κίνηση, που εξαρτάται από την εργατικότητα αλλά όχι από τη συνείδηση των εργατών και αναπαράγεται από την ίδια τη δυναμική των μηχανισμών, ως αντικειμενικά καθορισμένη, παρόμοια με φυσικό νόμο: «Απαράλλαχτα όπως τα ουράνια σώματα επαναλαμβάνουν πάντα μια καθορισμένη κίνηση που τους έχει δοθεί, έτσι και η κοινωνική παραγωγή επαναλαμβάνει την κίνηση της εναλλασσόμενης διαστολής και συστολής όταν πια ριχτεί στην κίνηση αυτή<sup>41</sup>». Η αυτοπεποίθηση του Marx απηχεί την αυτοπεποίθηση του ευρύτερου θετικιστικού και επιστημονικού φαντασιακού του 19<sup>ου</sup> αιώνα, που πλέον έχει καταρριφθεί, όπως και η υπόθεση της απaráλλαχτης σταθερότητας των ουράνιων σωμάτων.

Ο Καστοριάδης, στις αρχές της δεκαετίας του '60 γνωρίζει ότι η ιστορική εξέλιξη του καπιταλισμού δεν συμφωνεί με τα συμπεράσματα του Marx, καθώς η μεταπολεμική περίοδος της καπιταλιστικής 'Δύσης', χαρακτηρίζεται από διαρκή άνοδο των μισθών και του βιοτικού επιπέδου. Όμως ο Καστοριάδης δεν βασίζεται σε κάποια απλοϊκή εμπειρική ανάλυση του μαρξισμού. Δεν βασίζεται σε κάποια ευφορία για την 'χρυσή τριακονταετία της Δύσης', ή σε κάποια πεποίθηση για το 'τέλος της Ιστορίας' προκειμένου να διαπιστώσει

---

<sup>40</sup> Σύγχρονος Καπιταλισμός και Επανάσταση, 201 κ.ε.

<sup>41</sup> K. Marx, *Το Κεφάλαιο*, τ. 1, μτφρ. Παναγιώτη Μαυρομάτη, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2009, κεφ. 23<sup>ο</sup>, 656.

την έκπτωση της μαρξιστικής θεωρίας. Ο ίδιος, που συμμετείχε ενεργά στις απεργίες των εργατών της Renault όπως και στο κίνημα για την ανεξαρτησία της Αλγερίας γνώριζε πως, παρόλη την άνοδο του βιοτικού επιπέδου δεν υπήρχε κάποιου είδους κοινωνική ειρήνη στην περίοδο του Ψυχρού Πολέμου. Αυτό που διαπίστωσε ο Καστοριάδης εν σχέσει προς το μαρξισμό ήταν οι εσωτερικές αντιφάσεις μιας επαναστατικής θεωρίας η οποία αντιμετωπίζει τους υποκειμενικούς φορείς της επανάστασης σαν «ουράνια σώματα», άψυχες μορφές που επαναλαμβάνουν τις ίδιες κινήσεις δεμένες από κάποιον αντικειμενικό και εξωγενή νόμο. Αυτό ισοδυναμεί με την άρνηση της δημιουργικότητας των εργατών, τους οποίους όμως η ίδια θεωρία είχε επιφορτίσει με την αποστολή της ανατροπής της αλλοτρίωσης και της ανοικοδόμησης μιας κοινωνίας δίχως εκμετάλλευση, τη στιγμή που η εκμετάλλευση παρουσιαζόταν ως αιώνιος νόμος της ιστορικής κίνησης.

Ο Καστοριάδης συμπεραίνει ότι ο Marx αντιμετωπίζει τους εργάτες σαν εμπόρευμα, όπως τείνει, μέσω της αλλοτρίωσης, να καταστήσει την εργατική δύναμη ο καπιταλισμός, στη θεωρία, αλλά αποτυγχάνει να ολοκληρώσει στην πράξη. Όμως αυτή η ερμηνεία της εργατικής δύναμης ως εμπόρευμα σε μία οικονομία συσσώρευσης κεφαλαίου μέσα από την εντατική παραγωγή εμπορευμάτων, υποβαθμίζει τον υποκειμενικό παράγοντα σε αντικειμενικό στοιχείο και συγκαλύπτει την ιδιαιτερότητα του εργάτη ως υποκείμενο της παραγωγής, ταυτίζεται δηλαδή με την καπιταλιστική φαντασιακή σημασία της ανθρώπινης εργατικότητας. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η εργατική δύναμη παρουσιάζεται στο Marx να έχει «μια ανταλλακτική αξία που ανταποκρίνεται σ' ένα αντικειμενικό κόστος καθορισμένο από τις δυνάμεις της αγοράς· έχει μία αξία χρήσης που η εξαγωγή της δεν εξαρτάται παρά από την καλή θέληση του καπιταλιστή και τις παραγωγικές του μεθόδους<sup>42</sup>». Ο Καστοριάδης διαπιστώνει δηλαδή ότι αυτό που αναγνωρίζει η μαρξιστική θεωρία ως βασική τάση του καπιταλισμού, δηλαδή την πραγματοποίηση των ανθρωπίνων σχέσεων, το προϋποθέτει η ίδια η θεωρία στα συμπεράσματά της για την κίνηση της Ιστορίας ως ήδη τετελεσμένο γεγονός. Αυτό οδηγεί τον Marx, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, στη συγκάλυψη του καθοριστικού ρόλου των ανθρώπων και των αγώνων των ανθρώπων στο μετασχηματισμό των σχέσεων παραγωγής. Και ενώ ο Καστοριάδης είναι πρόθυμος να αναγνωρίσει την έντονη τάση του καπιταλισμού να πραγματοποιήσει τα ανθρώπινα υποκείμενα, διαπιστώνει επίσης ότι αυτή η τάση μένει πάντα ατελής, ποτέ δεν εκπληρώνεται, καθώς, εάν εκπληρωνόταν, ο καπιταλισμός θα κατέρρεε : «Η παραγωγή, όσο κυριαρχείται εξ ολοκλήρου από τη θέληση του καπιταλιστή να αυξήσει επ' αόριστον την απόδοση της εργασίας, άλλο τόσο καθορίζεται από την

---

<sup>42</sup> Σύγχρονος καπιταλισμός και Επανάσταση, 204..

ατομική και συλλογική αντίσταση των εργατών σε αυτή την αύξηση<sup>43</sup>». Η ιδιαιτερότητα της εργατικής δύναμης ως δύναμης του ανθρώπινου υποκειμένου είναι ότι αποτελεί εξίσου καθοριστικό στοιχείο της βιωσιμότητας του συστήματος και ως παράγοντας αντίστασης, όχι μονάχα ως όρος αναπαραγωγής.

Ο Καστοριάδης, έχοντας ζήσει τους λυσιώδεις πολιτικούς αγώνες για εξουσία που καθόρισαν τον αιματηρό 20<sup>ο</sup> αιώνα από προσωπική εμπειρία, συμπεραίνει πως η πάλη των ανθρώπων καθορίζει την ιστορική πορεία της ανθρωπότητας, όχι η ιστορική πορεία της ανθρωπότητας την πάλη των ανθρώπων. Συνεπώς, δεν διστάζει να διαπιστώσει πως στο *Κεφάλαιο* τα ανθρώπινα υποκείμενα, τόσο οι εργάτες, όσο και οι καπιταλιστές εμφανίζονται ως απλοί ηθοποιοί ενός έτοιμου σεναρίου, ως «αντικείμενα», πράγμα που συνεπάγεται πως ο Marx αρνείται εν τέλει την πάλη των τάξεων προς χάριν των δυναμικών νομοτελειών της παραγωγικής διαδικασίας, δηλαδή αλυσοδένει ξανά τον υποκειμενικό παράγοντα της ελευθερίας στον αντικειμενικό υπερκαθορισμό της αναγκαιότητας : «Ο Marx, ο οποίος ανακάλυψε την πάλη των τάξεων, έγραψε ένα μνημειώδες έργο [...] από όπου απουσιάζει εντελώς η πάλη των τάξεων<sup>44</sup>», γράφει emphaticά ο Έλληνας φιλόσοφος.

Ήδη λοιπόν, από το 1961, ο Καστοριάδης, μέσα από τις σελίδες του περιοδικού *Socialisme ou Barbarie*, έχει λάβει σαφή θέση ενάντια στη μαρξιστική θεωρία της οικονομίας και τη μαρξιστική φιλοσοφία της ιστορίας, γεγονός που καθιστά περίεργη την προαναφερθείσα άποψη του Dosse πως η δημοσίευση του άρθρου του 1964 προκάλεσε σύγχυση στη συντακτική ομάδα. Στο ίδιο άρθρο, ο Καστοριάδης προχωρά στην κριτική της μαρξιστικής θεωρίας της *πάλης των τάξεων*, αφού πρώτα έχει δείξει ότι ο ίδιος ο Marx την αποσιωπά.

Οι Marx και Engels αρχίζουν το *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος* με αυτές τις φράσεις: «Η ιστορία όλων των ως τώρα κοινωνιών είναι η ιστορία ταξικών αγώνων. Ελεύθερος και δούλος, πατρίκιος και πληβείος, βαρόνος και δουλοπάροικος, μάστορας και κάλφας, με μια λέξη, καταπιεστής και καταπιεζόμενος, βρίσκονταν σε ακατάπαυστη αντίθεση μεταξύ τους, έκαναν αδιάκοπο αγώνα, πότε καλυμμένο, πότε ανοιχτό, έναν αγώνα που τελείωνε κάθε φορά με έναν επαναστατικό μετασχηματισμό ολόκληρης της κοινωνίας ή με την από κοινού καταστροφή των τάξεων που αγωνίζονταν<sup>45</sup>». Πρέπει να παρατηρήσουμε ότι ο Καστοριάδης ίσως βιάζεται να αποδώσει στον Marx την ‘ανακάλυψη’ της πάλης των τάξεων. Σύμφωνα με τον Π. Νούτσο, ο Marx απέδιδε αυτή την ανακάλυψη στους αστούς ιστορικούς και οικονομολόγους, ενώ αναγνώριζε ως δική του συνεισφορά την

<sup>43</sup> Σύγχρονος καπιταλισμός και Επανάσταση, 205.

<sup>44</sup> Ο.π.

<sup>45</sup> K. Marx, & F. Engels, *Το Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*.

απόδειξη «ότι η ύπαρξη τάξεων συνδέεται με ορισμένες αναπτυξιακές φάσεις της παραγωγής», και «ότι η ταξική πάλη οδηγεί αναγκαστικά στη δικτατορία του προλεταριάτου», δηλαδή «το πέρασμα στην κατάργηση όλων των τάξεων και σε μια αταξική κοινωνία<sup>46</sup>».

Σύμφωνα με τον Marx η βασική ιστορική αντίφαση βρίσκεται ανάμεσα στην 'ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων' και την 'ανάπτυξη των παραγωγικών σχέσεων', δηλαδή στην κοινωνική σχέση της οικονομικής εκμετάλλευσης, η οποία στην καπιταλιστική κοινωνία εκφράζεται με τον νόμο της υπεραξίας. Αυτή η αντίφαση επιλύεται με την κατάρρευση του συστήματος των παραγωγικών σχέσεων με τα μέσα που προσφέρει η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, και συνεπώς οι εγγενείς καπιταλιστικές κρίσεις δημιουργούν τους όρους της τελικής καπιταλιστικής κατάρρευσης.

Όπως έγραφε τότε ο Marx: «Σε ένα ορισμένο βαθμό ανάπτυξης δημιουργεί ο ίδιος (ο τρόπος παραγωγής) τα υλικά μέσα καταστροφής του. Από τη στιγμή αυτή στους κόλπους της κοινωνίας μπαίνουν σε κίνηση δυνάμεις και πάθη που αισθάνονται τον εαυτό του δεσμευμένο από την κοινωνία<sup>47</sup>».

Αντιθέτως, θα ισχυριστεί ο Καστοριάδης, η ύπαρξη της κοινωνικής διαίρεσης και της εκμετάλλευσης δεν συνεπάγεται αναγκαστικά αντίφαση, στο βαθμό που κάθε κοινωνική συγκρότηση προϋποθέτει μία κοινωνική προσαρμογή των ατόμων στον κοινωνικό κανόνα, η οποία εξασφαλίζει τη συνεκτικότητα των κοινωνικών ρόλων και του κοινωνικού πράττειν. Η αντίθεση συμφερόντων και οι συγκρούσεις ανάμεσα στις διάφορες κοινωνικές ομάδες ή τάξεις, που παρουσιάζονται σε κάθε διαιρεμένη κοινωνία δεν συνιστά, σύμφωνα με τον Έλληνα φιλόσοφο, αντίφαση. Η αντίθεση μεταξύ αφέντη και δούλου, όπως θα διαπίστωνε κάθε εγγελιανός, όπως δηλαδή θα έπρεπε να αναγνωρίζει και ο Marx, προσδιορίζει μία αλληλοσυμπληρωματική διπολική σχέση ως σχέση κοινωνικά ρυθμισμένη μεταξύ κοινωνικών ρόλων που υπόκεινται στον κοινωνικό κανόνα. Πίσω από κάθε κοινωνική διαίρεση προϋποτίθεται η κοινωνική συνοχή, που προσφέρει το πλαίσιο της αντίθεσης ως ενδοκοινωνικής σύγκρουσης. Αυτή η κοινωνική συνοχή, που είναι η συνοχή των κοινωνικών ρόλων και κοινωνικών συμπεριφορών όπως επιβάλλονται ως νόρμες, προσδιορίζεται από τον βαθμό εσωτερίκευσης των αντίστοιχων κοινωνικών σημασιών από όλα τα εμπλεκόμενα μέρη. Ο Καστοριάδης τονίζει ότι, ακόμη και οι κοινωνίες που διαιρούνται σε τάξεις είναι «ρυθμισμένες», καθώς «ο κοινωνικός κανόνας, η κυριαρχία

---

<sup>46</sup> Π. Νούτσος, *Ο Marx στον καθρέφτη*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2015, 320.

<sup>47</sup> Κ. Marx, *Το Κεφάλαιο*, τ. 1, κεφ. 24<sup>ο</sup>, 786.

μιας τάξης, απαιτεί από τα άτομα συμπεριφορές που μπορεί να είναι απάνθρωπες και τυραννικές, αλλά παραμένουν δυνατές και συνεκτικές<sup>48</sup>».

Αργότερα, τη δεκαετία του '90, ο Καστοριάδης θα γράψει πως, αντίθετα προς ό,τι λέει ο Marx, η ιστορία της ανθρωπότητας δεν είναι η ιστορία των τάξεων, αλλά «η ιστορία των φρικαλεοτήτων – αν και όχι μόνον αυτή<sup>49</sup>». Σε αυτό το «αν και όχι μόνον» χωράει η διαχρονική ιστορία του προτάγματος της αυτονομίας, της ρητής αυτοκυβέρνησης της κοινωνίας, που, σύμφωνα με τον Καστοριάδη συνδέει το νεωτερικό επαναστατικό κίνημα με το αρχαίο δημοκρατικό κίνημα που γέννησε την πολιτική και τη φιλοσοφία.

Σε ένα επίσης σημαντικό κείμενο του 1975, που δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Textures* (τεύχη 12-13), με τίτλο *Αξία, Ισότητα, Δικαιοσύνη, Πολιτική: Από τον Marx στον Αριστοτέλη και από τον Αριστοτέλη σε μας*, αφιερωμένο στον πρώην καθηγητή του, Κωνσταντίνο Δεσποτόπουλο, ο Καστοριάδης προχωρά σε μία λεπτομερέστερη κριτική του 'νόμου της αξίας' που υποτείνει τον 'νόμο της υπεραξίας' του Marx, ο οποίος αποτελεί την 'φόρμουλα' της ιστορικής κίνησης των κοινωνιών και της διαλεκτικής της εκμετάλλευσης στο *Κεφάλαιο*.

Ο Marx μνημονεύει τον Αριστοτέλη ως τον πρώτο που διαπίστωσε στην κυκλοφορία και την «έκφραση αξίας» των εμπορευμάτων μία σχέση ισότητας/ταυτότητας, που φυσικά υπερβαίνει την αξία χρήσης ή την ιδιαίτερη αξία κάθε εμπορεύματος ξεχωριστά και υποτείνει την ανταλλαξιμότητά τους. Η ουσία αυτής της σχέσης ισοδυναμίας/ταυτότητας, ωστόσο, σύμφωνα με τον Γερμανό, διαφεύγει από τον Αριστοτέλη λόγω ιστορικών και κοινωνικών περιορισμών, λόγω του στενού ορίζοντα της κοινωνίας της και του «οροθεσίου» αυτής της κοινωνίας, αποκαλύπτεται μέσα στην κοινωνική πραγματικότητα του καπιταλισμού ως ισότητα/ταυτότητα της ανθρώπινης εργασίας. Η ισότητα/ταυτότητα και η συνεπακόλουθη ισοδυναμία/ισαξία της ανθρώπινης εργατικής δύναμης προϋποθέτει με τη σειρά της την αναγνώριση της ισότητας και ισαξίας των ανθρώπινων υποκειμένων, προϋποθέτει δηλαδή την κοινωνική σημασία της ισότητας των ανθρώπων.

Όπως λέγεται στο Κεφάλαιο : « Αυτό είναι όμως για πρώτη φορά δυνατό μόνο μέσα σε μια κοινωνία στην οποία η μορφή εμπόρευμα είναι η καθολική μορφή του προϊόντος της εργασίας, στην οποία συνεχώς η σχέση των ανθρώπων μεταξύ τους ως κατόχων εμπορευμάτων είναι η κυρίαρχη κοινωνική σχέση<sup>50</sup>».

---

<sup>48</sup> Σύγχρονος καπιταλισμός, 206.

<sup>49</sup> Η άνοδος της ασημαντότητας, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 2000.

<sup>50</sup> Κ. Marx, Το Κεφάλαιο, τ. 1, κεφ. 1<sup>ο</sup>, 74.

Συνεπώς, η ισοδυναμία η οποία ρυθμίζει τις ανταλλαγές των εμπορευμάτων, η οποία δεν μπορεί να είναι ισοδυναμία των προϊόντων καθ' εαυτών, και η οποία αποκαλύπτεται για τον Marx στην καπιταλιστική κοινωνία όπου ιδέα της ισότητας και ταυτότητας των ανθρώπων αποκαλύπτεται από την κοινωνική αντίληψη της αφηρημένης ισότητάς τους ως κατόχους εμπορευμάτων. Προκειμένου η ανταλλαγή αυτών των εμπορευμάτων, που δεν εξαρτάται από εξω-οικονομικούς παράγοντες πλέον, να καθοριστεί πάνω σε αυτή την ισοδυναμία θα πρέπει να οριστεί αυτό που ο Καστοριάδης ονομάζει «μία ισότητα/ταυτότητα της Ουσίας – μια ουσιώδη ομοιογένεια<sup>51</sup>».

Όμως, για να υπάρξει η ισότητα των προϊόντων, πάνω στην οποία βασίζεται εξάλλου όλη η παραγωγική και ανταλλακτική δυναμική της κοινωνίας, θα πρέπει να είναι ισότητα προς κάτι τρίτο, το οποίο εμπεριέχεται στα *προϊόντα*, αλλά δεν ισούται με την *αξία χρήσης τους*, δηλαδή τη λειτουργικότητά τους που είναι διαφορετική ανάλογα με το προϊόν. Καθώς η αξία χρήσης ανήκει στο αντικείμενο καθ' εαυτό, ενώ η ανταλλακτική αξία εκφράζει κάποια σχέση μεταξύ των αντικειμένων, ο Marx αναζητεί την ουσία αυτής της σχέσης, που εξ ορισμού δεν μπορεί να ταυτίζεται με την καθ' εαυτή ουσία των αντικειμένων.

Αυτό το θεμέλιο της ισοδυναμίας ο Marx το βρίσκει στην ισοδυναμία/ισαξία των ανθρώπινων εργασιών, στην ταυτότητα δηλαδή, της ανθρώπινης εργασίας διαχρονικά. Και καθώς αυτή η ταυτότητα δεν μπορεί να είναι φυσικά ταυτότητα του περιεχομένου ή του αντικειμένου της εργασίας, καθότι άλλη η φύση της εργασίας ενός γεωργού και άλλη ενός ξυλουργού, δεν μπορεί παρά να είναι ταυτότητα του χρόνου εργασίας, ξανά, όχι ως συγκεκριμένο κάθε φορά περιεχόμενο, αλλά στην κοινή, αφηρημένη, δηλαδή μετρήσιμη μορφή του ως εργατώρες.

Συνεπώς είναι τελικά ο χρόνος εργασίας, ο αφηρημένος χρόνος εργασίας που εμφανίζεται ως το μέτρο αλλά και το θεμέλιο της ισότητας/ισοδυναμίας η οποία προσδιορίζει την αφηρημένη ισαξία των εμπορευμάτων.

Ο Καστοριάδης παρατηρεί αφενός ότι η ανθρώπινη εργασία έτσι μετατρέπεται σε κοινή Υπόσταση/Ουσία της ανταλλακτικής αξίας όλων των αντικειμένων ή, με άλλα λόγια, της ύπαρξης των αντικειμένων ως προϊόντα της ανθρώπινης εργασίας. Αφετέρου όμως μιας και αυτή η εργασία δεν μπορεί να είναι η εμπειρική εργασία, που είναι «ετερογενής», πρόκειται για την αφηρημένη εργασία την οποία, λέει ο Καστοριάδης, «κανένας ποτέ δεν είδε και κανένας ποτέ δεν έκανε», η οποία ορίζεται ως «Απλή και Κοινωνικά Αναγκαία

---

<sup>51</sup> Τα Σταυροδρόμια, 307.

Αφηρημένη Εργασία<sup>52</sup>» και συνεπώς ισοδυναμεί με τον Απλό και Κοινωνικά Αναγκαίο Αφηρημένο Χρόνο Εργασίας.

«Για να μπορεί η **ετερότητα** των ανθρώπων και των εργασιών τους να αναχθεί στην απλή (ποσοτική) **διαφορά**, χρειάζεται η ομοιογενής Υπόσταση/Ουσία<sup>53</sup>». Παρομοίως, ο χρόνος εργασίας από πραγματικός ετερογενής κοινωνικός χρόνος, της ετερότητας, πρέπει να μετατραπεί σε αφηρημένο, ομοιογενή χωροποιημένο χρόνο, της ταυτότητας και της διαφοράς, δηλαδή αφηρημένο διαχρονικό ποσοστό χρόνου. Ο Καστοριάδης χαρακτηρίζει το πρώτο κεφάλαιο του *Κεφαλαίου* ως «μεταφυσικό».

Για να καταλάβουμε πώς αυτή η αναγκαία εργασία, η υπόσταση/ουσία της εργατικής δύναμης, συναρτάται άμεσα με τον αναγκαίο χρόνο εργασίας, την υπόσταση/ουσία της παραγωγικής διαδικασίας, πρέπει να δούμε το πώς προκύπτει η εκμετάλλευση του εργάτη, από την πρόσθεση στον αναγκαίο χρόνο, του περίσσιου χρόνου, δηλαδή της υπερωρίας, της επιπλέον εργασίας. Αυτή η προσθήκη είναι που γεννά το κέρδος και δημιουργεί την ανισότητα και την υποδούλωση των κοινωνιών στο κεφάλαιο.

Γράφει σχετικά με την υπεραξία ο Marx:

«Το Κεφάλαιο **K** αναλύεται σε δύο μέρη, σε ένα χρηματικό ποσό **σ** που ξοδεύεται για τα μέσα παραγωγής και ένα άλλο χρηματικό ποσό **μ** που ξοδεύεται για την εργατική δύναμη. [...] στο τέλος του προτσές παραγωγής προκύπτει ένα εμπόρευμα που η αξία του είναι  $K' = (\sigma + \mu) + v$ , όπου το **v** παρασταίνει την υπεραξία [...] δηλαδή  $K = \sigma + \mu$  που μετατρέπεται σε  $K' = (\sigma + \mu) + v$ <sup>54</sup>». Η εργατική δύναμη ( $\sigma$ ) ταυτίζεται με τον αναγκαίο χρόνο εργασίας, ενώ η υπεραξία ( $v$ ) προκύπτει από το πλεόνασμα που δίνεται από τον περιττό, επιπλέον χρόνο εργασίας, συνεπώς η υπεραξία ταυτίζεται με τον επιπλέον χρόνο εργασίας, την «υπερεργασία» και αποτελεί τον δείκτη του ποσοστού εκμετάλλευσης, του κέρδους δηλαδή που προστίθεται στο προϊόν μέσω της υπεράντλησης της εργατικής δύναμης. Έτσι, διαπιστώνει ο Marx πως « η σχέση της υπεραξίας προς το μεταβλητό κεφάλαιο είναι η ίδια με τη σχέση της υπερεργασίας προς την αναγκαία εργασία [...] Το ποσοστό της υπεραξίας είναι έτσι η ακριβής έκφραση για το βαθμό εκμετάλλευσης της εργατικής δύναμης από το κεφάλαιο ή του εργάτη από τον κεφαλαιοκράτη<sup>55</sup>».

Βλέπουμε ότι, προκειμένου να λυθεί η εξίσωση και να καθοριστεί η εκμετάλλευση ανάλογα προς το ποσοστό υπεραξίας, θα πρέπει να βρούμε ποια είναι η σταθερά που ορίζει τις διάφορες μεταβλητές. Αυτή είναι η αξία της εργατικής δύναμης, η οποία

<sup>52</sup> ό.π.

<sup>53</sup> ό.π., 309.

<sup>54</sup> K. Marx, *Το Κεφάλαιο*, τ.1, κεφ. 7<sup>ο</sup>, 224-225.

<sup>55</sup> ό.π. 229-230.

προσμετρείται ανάλογα προς το αναγκαίο μέρος της εργάσιμης ημέρας, δηλαδή οι αναγκαίες εργατοώρες, δηλαδή ο αφηρημένος αναγκαίος χρόνος εργασίας. Σύμφωνα με αυτόν τον χρόνο μπορεί να καθοριστεί τόσο η αξία του εμπορεύματος/προϊόντος, όσο και η υπεραξία που επισυνάπτεται σε αυτή ως ποσοστό εκμετάλλευσης. Συνεπώς, όλη η εξίσωση εξαρτάται από τη σταθερή ισοδυναμία:

$$\begin{aligned} \text{τελική αξία} &= (\text{αξία} + \text{υπεραξία}) \\ &= (\text{χρόνος εργασίας αναγκαίος} + \text{χρόνος εργασίας περίσσιος}) \end{aligned}$$

Πώς μπορεί να ρυθμιστεί ο αφηρημένος αναγκαίος χρόνος εργασίας, από την πληθώρα των εμπειρικών πραγματικών χρόνων εργασίας; Προφανώς, βάσει της ουσιώδους ισοδυναμίας/ταυτότητας των εργασιών, πρέπει να καθοριστεί ως ο μέσος αναγκαίος χρόνος εργασίας. Ο Καστοριάδης αντιλέγει καταρχάς ότι αυτός ο μέσος αναγκαίος χρόνος εργασίας προϋποθέτει ότι η «συντριπτική πλειοψηφία των επιχειρήσεων» σε έναν δεδομένο κλάδο ή μία κοινωνία, θα παράγει υπό ταυτόσημες μέσες συνθήκες παραγωγής διαρκώς. Αν αυτός ο μέσος αναγκαίος χρόνος μεταβάλλεται ο ίδιος, τότε δεν μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως σταθερά της μεταβολής και η θεωρία δεν μπορεί να εξηγήσει το φαινόμενο που παρατηρεί. Αν δεν μεταβάλλεται τότε, για τον Καστοριάδη, σημαίνει ότι η οικονομία υπό εξέταση είναι στατική, και χωρίς καμία τεχνολογική αλλαγή που να αλλάξει τις μεθόδους παραγωγής ή εν τέλει «ότι μια θεωρία της αξίας είναι σημαντική μόνο για μια κοινωνία χωρίς τεχνική αλλαγή, για μια οικονομία με στατική τεχνολογία<sup>56</sup>».

Φυσικά ο καπιταλισμός που στηρίζεται στη φαντασιακή σημασία της τεχνολογικής ορθολογικότητας και επέκτασης, δεν είναι τεχνολογικά στατικό σύστημα. Όμως κάθε τεχνολογική καινοτομία αλλάζει ριζικά τις μεθόδους παραγωγής, όπως έχει δείξει ο ίδιος ο Marx, εξάλλου, συνεπώς αλλάζει και τον μέσο αναγκαίο χρόνο εργασίας που απαιτείται στην παραγωγή. Αυτό καθιστά ξανά την υποτιθέμενη σταθερή ουσία/υπόσταση μεταβλητή, καθώς εξαρτά τον αναγκαίο χρόνο από τις τεχνικές συνθήκες. Επιπλέον, στην περίπτωση της καπιταλιστικής κοινωνίας, ο ίδιος ο νόμος της υπεραξίας ορίζει ότι η ισοδυναμία αξίας-εργασίας καταρρέει: «όταν δοθεί ένα μέρος των συνθηκών που εξασφαλίζουν την ισχύ του 'νόμου της αξίας', υπό μορφή ανταγωνισμού, κλπ., βρισκόμαστε πια υπό καθεστώς πλήρως αναπτυγμένης καπιταλιστικής παραγωγής που συνεπάγεται ipso facto την ανταλλαγή όχι σύμφωνα με τις 'αξίες', αλλά σύμφωνα με τις 'τιμές παραγωγής'<sup>57</sup>». Συνεπώς η εφαρμογή του νόμου της υπεραξίας μοιάζει να υποσκάπτει την ισοδυναμία που εκφράζεται από τον νόμο της αξίας, ο οποίος όμως αποτελεί τη βάση του νόμου της υπεραξίας.

<sup>56</sup> Τα Σταυροδρόμια, 313.

<sup>57</sup> ό.π. 315.



Αν δοκιμάσουμε να μετρήσουμε τον αφηρημένο αναγκαίο χρόνο αντίστροφα, μέσω του καθορισμού της αφηρημένης αναγκαίας εργασίας, της αναγωγής δηλαδή όλων των εργασιών σε 'απλή εργασία', σε καθαρή εργατική δύναμη, χωρίς να θεωρήσουμε ως σταθερά της ανταλλακτικής αξίας τον χρόνο, τότε αναγκαστικά θα πρέπει να βρούμε μία άλλη ισοδυναμία της ανταλλακτικής αξίας. Και καθώς, όπως δείχνει ο Καστοριάδης, δεν γίνεται να ανάγουμε όλες τις εργασίες στην αφηρημένη 'απλή εργασία' δίχως διαμεσολάβηση, αν αυτή η διαμεσολάβηση δεν επιτυγχάνεται μέσω της κοινής ουσιώδους υπόστασης, δηλαδή τον αφηρημένο χρόνο, πρέπει να επιτευχθεί μέση της κοινής εμπειρικής υπόστασης των εμπορευμάτων, δηλαδή μέσα από το χρήμα.

Το χρήμα όμως, ως κοινωνικά θεσμισμένη αξία, κοινωνικά θεσμισμένο νόμισμα, δεν μπορεί να τεθεί ως θεμέλιο της ισοδυναμίας, αλλά ως παράγωγο της ισοδυναμίας, διότι αν θεωρηθεί ως θεμέλιο καταλήγουμε ξανά σε μία λήψη του ζητουμένου, ή σε μία ταυτολογία, κάτι που, όπως γράφει ο Καστοριάδης «μας ήταν γνωστό χωρίς 'θεωρία της αξίας', πράγμα που η 'θεωρία της αξίας' θα όφειλε να εξηγήσει – ενώ, απεναντίας, στηρίζεται σ' αυτό για να υπάρξει ως θεωρία<sup>58</sup>».

Αυτό σημαίνει, πέρα από την τριτομμένη εμπειρική διακρίβωση ότι στην καπιταλιστική κοινωνία 'time is money', ότι, είτε λάβουμε ως σταθερά τον 'μέσο αναγκαίο χρόνο', είτε λάβουμε ως σταθερά το 'χρήμα', σε κάθε περίπτωση καταλήγουμε να λαμβάνουμε ως φυσικό, σταθερό και διαχρονικό δεδομένο κάτι που είναι εξ ορισμού κοινωνική, μεταβλητή και ιστορικά θεσμισμένη σημασία. Δεν βρίσκουμε μία φυσική νομοτέλεια που επιβάλλεται στις κοινωνίες, αλλά αφηρημένους νόμους περιγραφής ιστορικών νόμων που θεσμίζονται από τις κοινωνίες. Πράγμα που σημαίνει όμως, ότι η θεωρία αποτυγχάνει στον διακηρυγμένο της στόχο, στην αποκάλυψη δηλαδή των διαχρονικών νόμων που καθορίζουν την αξία των προϊόντων της ανθρώπινης εργασίας.

Είναι το πρόβλημα του χρόνου που διαφεύγει από τη στατικότητα, αλλά επίσης το εγγενές πρόβλημα μίας θεωρίας που ζητεί να εξηγήσει τη δυναμική κίνηση των κοινωνιών, την οποία αναγνωρίζει ως *πράττειν της πάλης των τάξεων*, με νομοτέλειες που βασίζονται στην αφηρημένη εξίσωση κάθε ανθρώπινου *πράττειν* βάσει των 'αναγκαιοτήτων' της παραγωγής. Ο Καστοριάδης διαπιστώνει λοιπόν μία αντινομία εντός της μαρξικής θεωρίας, ανάμεσα στην ιδέα της «ιστορικής παραγωγής», δηλαδή της ανθρώπινης δημιουργικότητας και την ιδέα της ιστορικής νομοτέλειας, του υπερκαθορισμού δηλαδή του ανθρώπινου *πράττειν* από μία «έσχατη ορθολογικότητα της ιστορικής διαδικασίας<sup>59</sup>». Ενώ λοιπόν οι κοινωνικές σημασίες εμφανίζονται εντός της ιστορίας, οι πηγές τους ανάγονται εκτός της

---

<sup>58</sup> ό.π. 317.

<sup>59</sup> ό.π. 325.

ιστορίας, υπεράνω της ιστορίας, καθώς η ιδέα της «έσχατης ορθολογικότητας» των ιστορικών κατηγοριών συνεπάγεται επίσης την α-χρονικότητά τους.

Συνεπώς η αναγωγή της ισότητας/ισαξίας των εμπορευμάτων στην ισότητα/ισαξία της ανθρώπινης εργασίας με μέτρο τον αφηρημένο χρόνο εργασίας καταλήγει στην αναγωγή της ιστορικής αξίας στην α-χρονικότητα των κατηγοριών, καταργώντας ουσιαστικά το μέτρο της αξίας το οποίο ζητεί να θέσει.

Ο Καστοριάδης δεν περιόρισε ποτέ τον εαυτό του στην ανάγνωση μονάχα της μαρξιστικής φιλολογίας και είναι η επιρροή του Max Weber που διαφαίνεται πίσω από την καστοριαδική κατανόηση του ανθρωπίνου πράττειν ως πράττειν που εξυπηρετεί κάποιο νόημα, κάποιο νόημα αποδεκτό από τους πράττοντες και κοινωνικά συναρμοσμένο, το οποίο δεν μπορεί να περισταλεί σε μηχανικές νομοτέλειες. Όπως αναφέρθηκε, το πρώτο δημοσιευμένο κείμενο του Καστοριάδη, το 1944, πριν φύγει για τη Γαλλία, ήταν μια εισαγωγή στην κοινωνιολογία του Weber<sup>60</sup>.

Ο Weber, στην *Εισαγωγή στην Οικονομία και Κοινωνία*, που μεταφράστηκε επίσης από τον νεαρό Καστοριάδη για το *Αρχείο Κοινωνιολογίας και Ηθικής*, τονίζει ότι το πράττειν είναι πάντα πράττειν «μεμονωμένων προσώπων», δηλαδή φυσικών ανθρώπινων υποκειμενικότητων, αφού έχει πρώτα σημειώσει ότι το νόημα αυτού του πράττειν πρέπει να κατανοηθεί ως νοηματική αλληλουχία σε σχέση με κάποιο κίνητρο, το οποίο θεωρείται από το υποκείμενο της πράξης ως «εννοηματοωμένος λόγος μιας συμπεριφοράς», δηλαδή ως λογικό κίνητρο. Είναι ο λόγος του κινήτρου που ορίζει τη νοηματική αλληλουχία του πράττειν.

Και ο Weber συνεχίζει: «Ένα σύγχρονο 'κράτος' υπάρχει κατά σημαντικό μέρος γι' αυτόν τον λόγο, σ' αυτή τη μορφή: - ως σύμπλεγμα ειδικού συμπράττειν των ανθρώπων – επειδή ορισμένοι άνθρωποι προσανατολίζουν το πράττειν τους στην **παράσταση** πως υπάρχει ή πως πρέπει να υπάρχει έτσι, πως συνεπώς **ισχύουν** νομικά προσανατολισμένες ρυθμίσεις<sup>61</sup>».

Αυτό που υπενθυμίζει ο Weber είναι πως οι κοινωνικές συμπεριφορές εμπνέονται από κοινωνικές *σημασίες*, ότι υπάρχει εσωτερίκευση των κοινωνικών σημασιών από τα υποκείμενα που τις ενσαρκώνουν και ότι η εθελοδοουλεία συχνά κρατά το χέρι της εκμετάλλευσης. Η αντίληψη του Weber για την τριπλή νομιμοποίηση της εξουσίας, μέσω της παράδοσης, της λειτουργικότητας και της χαρισματικής ηγεσίας, όπως και η θεώρηση

---

<sup>60</sup> Βλ. σχετικά το άρθρο του Γιάννη Κτενά «Max Weber και Κορνήλιος Καστοριάδης», περιοδικό *Kaboom*, τ. 1, Δεκέμβριος 2016, 115-138.

<sup>61</sup> M. Weber, *Εισαγωγή στην Οικονομία και Κοινωνία*, μτφρ. Κ. Καστοριάδης 1944, παρατίθεται στον τόμο *Πρώτες Δοκιμές*, 132.

του κράτους ως βία «που θεωρείται ότι είναι νόμιμη<sup>62</sup>» εντοπίζονται και στη μετέπειτα απόφαση του Καστοριάδη πως: «Ο Κύριος των σημασιών έχει τον Θρόνο του πιο ψηλά από τον Κύριο της βίας<sup>63</sup>». Η επιρροή του Weber δείχνει στον Καστοριάδη ότι υπάρχει μία φαντασιακή ενότητα σημασιών που συνέχει την κοινωνία.

Αργότερα, το 1977, σε μία ανακοίνωσή του με τίτλο *Το κοινωνικό καθεστώς της Ρωσίας*, σε συνέδριο που διοργανώθηκε στη Βενετία στο πλαίσιο της Biennale (15-18 Νοεμβρίου 1977) ο Καστοριάδης, θα επικαλεστεί τον Weber για την ανάλυση του φαινομένου του γραφειοκρατικού καπιταλισμού, θεωρώντας ότι ο Weber διείδε στη γραφειοκρατία την εμμενή κατάληξη του καπιταλιστικού φαντασιακού, δηλαδή, με βεμπεριανούς όρους, το τέλος του πνεύματος του καπιταλισμού. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η γραφειοκρατία, που κάνει το μαρξικό πλαίσιο αναφοράς «να διαρραγεί», μπορεί να θεωρηθεί ως ιδεατή μορφή της κυριαρχίας των καπιταλιστικών κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, ως «η κατ' εξοχήν πρόσφορη μορφή της κυριαρχίας του 'πνεύματος' του καπιταλισμού». Ο Καστοριάδης διαπιστώνει ότι «κι ακόμη εδώ ο Μαξ Βέμπερ είχε δει τα πράγματα πολύ πιο καθαρά από τον Μαρξ<sup>64</sup>».

Όμως ο Έλληνας φιλόσοφος δεν μένει περιορισμένος στην προοπτική του Weber. Γνωρίζει ότι το «σύγχρονο κράτος» του Weber έχει αποτύχει να δημιουργήσει νόημα ικανό να διατηρήσει την εύθραυστη κοινωνική συνοχή. Και διαγιγνώσκει στη γραφειοκρατική μετάλλαξη του σύγχρονου καπιταλισμού τα σημάδια μίας βαθιάς κρίσης σημασιών, την οποία ζούμε σήμερα. Ο Καστοριάδης, στις αναλύσεις του στο περιοδικό *Socialisme ou Barbarie*<sup>65</sup> χαρακτήρισε τόσο το σοβιετικό κράτος και τους δορυφόρους του όσο και τα δυτικά φιλελεύθερα κράτη ως καθεστώτα του γραφειοκρατικού καπιταλισμού, που διακρίνονται ως προς το ότι το σοβιετικό μοντέλο θεωρείται ολικός (ή ολοκληρωτικός) γραφειοκρατικός καπιταλισμός<sup>66</sup>, ενώ το δυτικό μοντέλο μαλακός (ή φιλελεύθερος) γραφειοκρατικός καπιταλισμός.

Σε ένα άρθρο του με τίτλο «Η κρίση των δυτικών κοινωνιών» που δημοσιεύτηκε στα αγγλικά στο τ.53 του περιοδικού *Telos*, τον Οκτώβριο του 1982, ο Καστοριάδης διαπιστώνει πως οι μοντέρνες γραφειοκρατικές ηγεσίες απέχουν πολύ από τα τρία βεμπεριανά σχήματα νομιμοποίησης της εξουσίας και χαρακτηρίζονται από έναν νέο τύπο «τύπο αρχηγίας» που ονομάζει «αρχηγία αδρανείας». Και, προλαμβάνοντας όσους θα του αντέτασσαν

---

<sup>62</sup> M. Weber, *Η πολιτική ως επάγγελμα*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1987, 97.

<sup>63</sup> *Οι ομιλίες*, 64.

<sup>64</sup> *Χώροι*, 73 & 75.

<sup>65</sup> Τα συγκεκριμένα κείμενα συγκεντρώθηκαν στα ελληνικά στο *Η γραφειοκρατική κοινωνία*, τ.1&2, εκδ. Ύψιλον.

<sup>66</sup> *Χώροι*, 99.

παραδείγματα χαρισματικών πολιτικών της εποχής, όπως θεωρούταν από την κοινή γνώμη στις αρχές του 1980 άνθρωποι όπως ο Ανδρέας Παπανδρέου, ο Fr. Mitterrand ή ο Ronald Reagan, ο Καστοριάδης συνεχίζει: «Στους φιλελεύθερους (ή μαλακούς) γραφειοκρατικούς μηχανισμούς, όπως είναι τα δυτικά πολιτικά κόμματα, παρακολουθούμε την επιστροφή ενός τύπου 'χαρισματικής' αρχηγίας: το χάρισμα είναι εδώ απλώς το ιδιαίτερο ταλέντο ενός είδους **ηθοποιού** που παίζει που παίζει το ρόλο του 'πολιτικού αρχηγού' ή του 'πολιτικού ηγέτη' (Αυτό είχε γίνει προφανές πολύ πριν από την εκλογή του κ. Ρήγκαν, ο οποίος είναι απλώς, από αυτή την άποψη, ένα σύμβολο διογκωμένο μέχρι αηδίας<sup>67</sup>».

Θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι αυτός ο τύπος της υποκριτικής χαρισματικής αρχηγίας, που συμπληρώνει την αρχηγία αδρανείας ως σύμβολο επικάλυψης και δικαίωσης, είναι ο τύπος στον οποίο αρμόζει η άνοδος του Donald J. Trump στην προεδρία των Η.Π.Α. τον Νοέμβριο του 2016.

Και φυσικά, ούτε ως ορθολογική θα μπορούσε να θεωρηθεί η σύγχρονη γραφειοκρατική εξουσία, καθώς, όπως έχει δείξει ο Καστοριάδης σε διάφορες παρεμβάσεις του, η 'ορθολογικότητα' του καπιταλισμού είναι ψευδο-ορθολογικότητα, ουσιαστικά τυφλή λειτουργικότητα, δίχως γνώμονα του κοινού καλού, προσανατολισμένη προς τον α-νόητο στόχο της συνεχούς ανάπτυξης προς χάριν της ανάπτυξης και του κέρδους προς χάριν του κέρδους, που οδηγεί σε μία πρωτοφανή κατάρρευση σημασιών καθώς επεκτείνεται δίχως σημασιακό περιεχόμενο. Το πρόβλημα της σύγχρονης κοινωνίας δεν είναι μόνο ότι η ορθολογικότητα ως τέτοια είναι πάντοτε μερική και περιορισμένη, αλλά ότι η ίδια η λειτουργία του συστήματος είναι εγγενώς ανορθολογική. Σε ένα κείμενό του 1974 ο Καστοριάδης το δείχνει αυτό απλά, χρησιμοποιώντας ένα παράδειγμα που μας ενδιαφέρει, δηλαδή τη διαχείριση του οικονομικού χρόνου. Ο Καστοριάδης δείχνει πως ο χρόνος ως μέγεθος της πολιτικής οικονομίας είναι **μη χρόνος**, δηλαδή «ουδέτερο και ομογενές διάμεσο». Το εξηγεί, δείχνοντας πως σε μια επεκτεινόμενη οικονομία η ύπαρξη της «καθαρής επένδυσης» αποτελεί μία συμπυκνωμένη συσχέτιση των όψεων του κοινωνικού χρόνου, του παρόντος, του παρελθόντος και του μέλλοντος, δηλαδή του ρίσκου, της εκτίμησης και της πρόβλεψης. Όμως αυτή η συμπυκνωμένη συσχέτιση είναι φαντασιακή και ουσιωδώς περιορισμένη εν σχέσει προς τα στενά συμφέροντα της εκάστοτε επενδυτικής επιχείρησης ή του εκάστοτε επενδυτή. Καθώς ορίζεται από απροσδιόριστες χρονικές μεταβλητές, η επένδυση, κεντρική λειτουργία του σύγχρονου καπιταλισμού παρουσιάζεται ως διακινδύνευση και ρίσκο, όχι ως ορθολογικός σχεδιασμός, καθώς «όχι

---

<sup>67</sup> Η άνοδος, 19.

μόνο το 'μέλλον είναι αβέβαιο', αλλά και το **παρόν είναι άγνωστο**<sup>68</sup>». Αυτή η ακαθόριστη παράμετρος του χρόνου καθιστά κάθε οικονομική και χρηματιστηριακή συναλλαγή ή επένδυση ουσιαστικά απροσδιόριστη και δημιουργεί τις διακυμάνσεις της ψυχολογίας των αγορών, που χαρακτηρίζουν τον σύγχρονο παγκοσμιοποιημένο κόσμο.

Από τον Marx ο Καστοριάδης γνωρίζει ότι η μοντέρνα καπιταλιστική κοινωνία, την οποία παρομοιάζει με ένα «νευρωτικό άτομο<sup>69</sup>», και η συνεπακόλουθη γραφειοκρατική εξουσία των μηχανισμών, δεν μπορεί να καλυφθεί ή να 'ρυθμιστεί' από τα βεμπεριανά σχήματα νομιμοποίησης, καθώς εμπεριέχει μία θεμελιώδη αντίφαση, έναν σημασιακό και νοηματικό διαχωρισμό. Η επιρροή του Marx δείχνει στον Καστοριάδη ότι υπάρχει μίασχάση των κεντρικών φαντασιακών σημασιών στην κοινωνική πραγματικότητα.

Για να δούμε αυτή τησχάση επιστρέφουμε στο παλαιότερο άρθρο, του 1961, όπου ο Καστοριάδης εντοπίζει την αντίφαση του καπιταλισμού, σε ένα βαθύτερο επίπεδο από την επιφάνεια των παραγωγικών σχέσεων, στην τάση της πραγματοποίησης των υποκειμένων, ή της μετατροπής των παραγωγών σε εκτελεστές. Όμως αν αυτή η προσπάθεια ολοκληρωνόταν, το σύστημα θα παρέλυε, συνεπώς η θεμελιώδης αντίφαση βρίσκεται εδώ, στο γεγονός πως «ο καπιταλισμός είναι αναγκασμένος να παρακινεί διαρκώς τους μισθωτούς να συμμετέχουν στη διαδικασία της παραγωγής, συμμετοχή που αυτός ο ίδιος τείνει εξάλλου να την κάνει αδύνατη<sup>70</sup>».

Αυτή η έσχατη αντίφαση λοιπόν, ανάμεσα στην τάση πραγματοποίησης των ανθρώπων, που είχε ήδη διαγνώσει ο Marx και την ανάγκη του ανθρώπινου πράττειν για νόημα, το οποίο διέγινωσεν ο Weber, αλλά ο Καστοριάδης είδε στον κοινωνικό αγώνα ενάντια στην αλλοτρίωση, καθιστά εκρηκτικό τον διαχωρισμό της σύγχρονης κοινωνίας, όχι ανάμεσα σε εκμεταλλευτές και εκμεταλλεόμενους απλώς, όπως στην πλειοψηφία των ανθρώπινων κοινωνιών, αλλά ανάμεσα σε εκτελεστές και διευθυντές. Η θεμελιώδης αντίφαση σημαίνει επίσης ότι ο καπιταλισμός προκαλεί τον ίδιο τον αγώνα των ανθρώπων εναντίον του, ως αναγκαίο όρο λειτουργίας του και έτσι ησχάση μεταφέρεται σε όλο το πεδίο του κοινωνικού, καθώς για παράδειγμα, ο αγώνας των εργατών ενάντια στην ανεργία, αναγκάζει το κράτος να λάβει μέτρα κοινωνικής πρόνοιας, όπως και ο αγώνας για το ημερομίσθιο επιβάλλει την άνοδο του βιοτικού επιπέδου. Αυτό σημαίνει πως ο αγώνας των εργατών δεν αφορά μόνο τους εργάτες, αλλά μεταμορφώνει και τις υπόλοιπες σφαίρες της κοινωνικής ζωής, διαμορφώνει δηλαδή το πεδίο εντός του οποίου αυτός ο αγώνας διεξάγεται, διαμορφώνει το κοινωνικοϊστορικό περιβάλλον του καπιταλισμού εξίσου με τις

---

<sup>68</sup> Χώροι, 28.

<sup>69</sup> Σύγχρονος καπιταλισμός, 208.

<sup>70</sup> ό.π.

οικονομικές διαδικασίες παραγωγής. Όπως θα πει ο Καστοριάδης, «και οι τόποι των διακοπών των καπιταλιστών μεταβλήθηκαν όταν οι εργάτες απέσπασαν τις πληρωμένες άδειες<sup>71</sup>».

Ξανά, πρέπει να επισημάνουμε πως δεν είναι οι 'διακοπές' ως κοινωνικό δικαίωμα που πείθουν τον Καστοριάδη για την έκπτωση του μαρξισμού, αλλά η επίδραση των κοινωνικών αγώνων στο σύνολο της κοινωνικής ζωής. Έτσι, απομακρύνεται από την ιδέα του οικονομικού υπερκαθορισμού της Ιστορίας και αναβαθμίζει ξανά τον ρόλο του πολιτικού και ως προς τη σημασία των πολιτικών αποφάσεων των καθεστώτων αλλά κυρίως, ως προς τη σημασία των πολιτικών πράξεων των κινημάτων και των κοινωνιών. Ο Καστοριάδης δεν έμεινε σιωπηλός ή 'τυφλός' απέναντι στις επόμενες, μετά την 'χρυσή τριακονταετία', νεοφιλελεύθερες μεταλλάξεις του γραφειοκρατικού καπιταλισμού, μετά το συμβολικό 1973 κατά το οποίο συνέβη η πετρελαϊκή κρίση του ΟΠΕΚ αλλά και η πρώτη στην ιστορία αποδοχή μείωσης μισθού από τα εργατικά συνδικάτα των Η.Π.Α. ή στη διαρκώς αυξανόμενη ένταση εντός της θεμελιώδους αντίφασης που οδήγησε σε έξαψη των εξεγέρσεων μαζί με την επέκταση της παγκοσμιοποίησης.

Στα τέλη της ζωής του, το 1996, ο Καστοριάδης συνόψισε την πρόσφατη ιστορία του καπιταλισμού τονίζοντας τον ιδιαίτερα σημαντικό ρόλο του πολιτικού στην εξέλιξη των γεγονότων. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η αύξηση των μισθών και των τιμών, η άνοδος του βιοτικού επιπέδου μετά τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο και η εμφάνιση των κρατικών προνοιακών πολιτικών ανασχέθηκαν για καθαρά πολιτικούς λόγους : «Αλλά εδώ εισήλθε ένας παράγων καθαρά **πολιτικός**. Αυτή η ήπια πληθωριστική κατάσταση έδωσε το σύνθημα και το πρόσχημα μιας αντιδραστικής αντεπίθεσης (Θάτσερ, Ρήγκαν), ένα είδος συντηρητικής αντεπανάστασης που εδώ και δεκαπέντε χρόνια επεκτάθηκε σε ολόκληρο τον πλανήτη». Αυτή η συντηρητική αντεπανάσταση του νεοφιλελευθερισμού κατέστη δυνατή μέσω και διαμέσου της κατάρρευσης της σοσιαλιστικής αφήγησης, «την χρεοκοπία των παραδοσιακών «αριστερών» κομμάτων, την τεράστια απώλεια επιρροής των συνδικάτων, την τερατωδία των καθεστώτων του «υπαρκτού σοσιαλισμού» που είχε γίνει έκδηλη και πριν την κατάρρευσή τους, την απάθεια και την ιδιώτευση των λαών, την αυξανόμενη οργή τους κατά της υπερτροφίας και του παραλογισμού των κρατικών γραφειοκρατιών».

Αυτοί οι παράγοντες, η χρεοκοπία της αριστεράς, η αποδυνάμωση των συνδικάτων, η εγκαθίδρυση των ολοκληρωτικών καθεστώτων με μαρξιστικό μανδύα δικαίωσης και η άνοδος του πνεύματος της ιδιώτευσης και της καχυποψίας, είναι καταρχάς παράγοντες πολιτικοί, δηλαδή εκδηλώσεις της έκλειψης της πολιτικής διάστασης του κοινωνικού

---

<sup>71</sup> Σύγχρονος καπιταλισμός, 220.

φαντασιακού και εκφράζουν για το Καστοριάδη μία κρίση του ίδιου του προτάγματος της αυτονομίας. Με πίκρα αλλά και σαν προειδοποίηση ο Καστοριάδης, στα τέλη του 20<sup>ου</sup> αιώνα διαπιστώνει: «Παρευρισκόμαστε στον άμετρο θρίαμβο του καπιταλιστικού φαντασιακού, υπό τις πλέον χονδροειδείς μορφές του<sup>72</sup>».

Συνεπώς, η επανεξέταση της λειτουργίας της πραγματοποίησης και η ανακάλυψη της θεμελιώδους αντίφασης εντός της λειτουργίας, αντί για τη μαρξιστική τοποθέτηση της αντίφασης εντός της σχέσης των παραγωγικών δυνάμεων και των παραγωγικών σχέσεων, οδήγησαν τον Καστοριάδη, ήδη από τις αρχές του '60, στην επανεξέταση του ρόλου των οικονομικών σχέσεων και γενικότερα της οικονομίας στην κοινωνική πραγματικότητα.

Το 1962-63 ο Καστοριάδης και το περιοδικό *Socialisme ou Barbarie* ήταν οι πρώτοι στη Γαλλία που μίλησαν για τη φοιτητική εξέγερση στο Berkeley της Καλιφόρνια την ίδια χρονιά, ενώ η συμμετοχή στα γεγονότα του Μάη του 1968 υπήρξε ένα ισχυρό βίωμα για τον Καστοριάδη, το οποίο ο ίδιος έζησε ως κοινωνικοϊστορικό ρήγμα<sup>73</sup>, ως στιγμή ρήξης με την κανονική κοινωνική χρονικότητα της μεταπολεμικής Γαλλίας και η εξέγερση με σύνθημα 'Η φαντασία στην εξουσία', παρά το μαρξιστικό της ένδυμα, τον έπεισε για την απροσδόκητη δημιουργικότητα της κοινωνίας ως δημιουργού της Ιστορίας της και για τη διαχρονικότητα του προτάγματος της αυτονομίας<sup>74</sup>.

Ο Καστοριάδης θα αποκτήσει τελικά τη γαλλική υπηκοότητα το 1970 και θα μπορέσει επιτέλους να αρχίσει να δημοσιεύει με το πραγματικό του όνομα. Το πρώτο δημοσιευμένο βιβλίο του, το 1973 θα είναι η συλλογή των άρθρων του στο περιοδικό<sup>75</sup>, ενώ το 1975 εκδίδεται η *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, το πρώτο μέρος της οποίας είναι η αναδημοσίευση του άρθρου του '64-'65, η κριτική στο μαρξισμό. ωστόσο στο δεύτερο μέρος ο Καστοριάδης προχωρά σε μία ριζική κριτική όλης της παραδοσιακής φιλοσοφίας και συνάμα στη διατύπωση της δικής του θεωρίας για την κοινωνία και την ιστορία, για το *κοινωνικοϊστορικό πεδίο*, τη ριζική φαντασία και το κοινωνικό φαντασιακό, το χρόνο ως ετερότητα και το Είναι-ως-Χρόνο, κατευθύνσεις τις οποίες τα μετέπειτα χρόνια θα συμπλήρωνε και θα διασαφήνιζε, χωρίς όμως να εγκαταλείψει.

---

<sup>72</sup> *Η ορθολογικότητα του καπιταλισμού*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1998, 62-63

<sup>73</sup> Ήδη το καλοκαίρι του 1968 η ομάδα του περιοδικού θα εκδώσει έναν τόμο με τον τίτλο *Το ρήγμα (La Brèche)*, το οποίο στα ελληνικά θα εκδοθεί με τίτλο *Μάης 1968: Το μεγάλο ρήγμα*, εκδ. Άρδην, Αθήνα, 1992.

<sup>74</sup> F. Dosse, *Καστοριάδης*, 248.

<sup>75</sup> Τα κείμενα του Καστοριάδη στο περιοδικό *Socialisme ou Barbarie* συγκεντρώθηκαν στα ελληνικά στους τόμους: *Η πείρα του εργατικού κινήματος*, τ. 1&2, εκδ. Ύψιλον 1984, *Η Γραφειοκρατική Κοινωνία*, τ. 1&2, εκδ. Ύψιλον 1985, *Η γαλλική κοινωνία*, εκδ. Ύψιλον 1986, *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, εκδ. Ύψιλον 1986.

Ο Καστοριάδης στο πρώτο μέρος της *Φαντασιακής Θέσμησης* προχωρά βαθύτερα στην κριτική του για τον Marx, από την οικονομική θεωρία του μαρξισμού, προς τη μαρξιστική θεωρία της Ιστορίας. Διαπιστώνεται ότι είναι εσφαλμένη η πρωτοκαθεδρία του οικονομικού, ακόμη και στην περίπτωση της, πλέον οικονομίστικης, καπιταλιστικής κοινωνίας, καθώς «δεν μπορούμε να υψώσουμε αυτές τις σχέσεις σε αυτόνομο σύστημα, με λειτουργία διεπόμενη από ίδιους νόμους, ανεξάρτητους από τις άλλες κοινωνικές σχέσεις<sup>76</sup>». Συνεπακόλουθα, καταρρέει και η βασική άποψη του Marx για την υπαγωγή της κοινωνικής δυναμικής σε παραγωγικούς – οικονομικούς νόμους και το γενικότερο σχήμα του για την εξέλιξη της ιστορίας που περιγράφεται στο *Κεφάλαιο*.

Πίσω από το αυτό το σχήμα ο Καστοριάδης βλέπει εν λειτουργία κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες του καπιταλισμού, όπως η αντίληψη της φύσης ως πεδίου 'ορθολογικής' εκμετάλλευσης από τον άνθρωπο, και επίσης η αντίληψη της ορθολογικότητας ως τεχνικής λειτουργικότητας, της «επιστημονικής γνώσης ως μέσο τεχνικής ανάπτυξης<sup>77</sup>», την αντίληψη περί προτεραιότητας του οικονομικού κινήτρου και του παραγωγικού πράττειν. Αυτές οι σημασίες, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, οδηγούν τον Marx να διαχωρίσει την κοινωνική πραγματικότητα σε οικονομικές 'υποδομές' παραγωγικών δυνάμεων και πολιτικές-πολιτισμικές 'υπερδομές' παραγωγικών σχέσεων, σύμφωνα με το αναγωγικό σχήμα βάση/εποικοδόμημα.

Ωστόσο, ο Καστοριάδης αρνείται την εγκυρότητα αυτού του σχήματος, καθώς βλέπει στην εποχή του, όπως συμβαίνει και στη δική μας, στην πιο *οικονομική* από τις άλλες εποχές, τις παραγωγικές σχέσεις και τις κοινωνικές σχέσεις να αλληλοσυμπλέκονται ή τις παραγωγικές σχέσεις ως ένα, μη προνομιακό, υποσύνολο του μάγματος των κοινωνικών σχέσεων. Η ανάπτυξη της τεχνολογίας και η εξάρτηση των κοινωνικών λειτουργιών από τα κοινωνικά νοήματα και σημασίες που αναδύονται σε πεδία του πολιτισμού και της κουλτούρας, ως τεχνολογική κουλτούρα συνυφασμένη με τις κοινωνικές σημασίες, δείχνουν πως οι μέθοδοι παραγωγής, η τεχνική και ο πολιτισμός, η κοινωνική οργάνωση, αλληλεξαρτώνται στενά και εγγενώς : «Αυτά που είπαμε δείχνουν ότι δεν υπάρχει, ότι δεν υπήρξε ποτέ, αδράνεια καθ' εαυτήν της υπόλοιπης κοινωνικής ζωής, ούτε προνόμιο παθητικότητας των 'υπερδομών'<sup>78</sup>».

Ο Καστοριάδης βλέπει τον οικονομικό ντετερμινισμό να καταπνίγει το επαναστατικό στοιχείο της μαρξικής φιλοσοφίας, που μπορεί να εντοπιστεί στην περίφημη ενδέκατη θέση του Marx για τον Feuerbach: «Οι φιλόσοφοι ερμήνευσαν τον κόσμο με

---

<sup>76</sup> Η *Φαντασιακή*, 30.

<sup>77</sup> ό.π.

<sup>78</sup> Η *Φαντασιακή*, 35.



διάφορους τρόπους, αλλά αυτό που ενδιαφέρει είναι να τον αλλάξουμε<sup>79</sup>». Η διακήρυξη της πρόθεσης μετασχηματισμού του κόσμου και το αίτημα υπέρβασης της φιλοσοφίας μέσα από την πραγματοποίησή της, δείχνουν την αρχική φιλοδοξία του Marx να εκθρονίσει τη θεωρησιακή (speculatif) φιλοσοφίας<sup>80</sup> από το βάθρο της, που αποτέλεσε το κυρίαρχο ρεύμα της φιλοσοφικής σκέψης από τον καιρό της Παρμενίδειας έμπνευσης.

Αυτή τη φιλοδοξία ζήτησε να πραγματοποιήσει ο Marx, αντιστρέφοντας την πολικότητα της διαλεκτικής μεθόδου του Hegel, τοποθετώντας το αισθητό Είναι, δηλαδή το παραγωγικό πράττειν, στη θέση του πνευματικού Είναι, δηλαδή της πορείας του πνεύματος. Όμως αυτή η αντιστροφή δεν σήμαινε και την αμφισβήτηση των κυρίαρχων οντολογικών κατηγοριών του Hegel, αντιθέτως σήμαινε την πλήρη υιοθέτηση της εγγεληνής φιλοσοφίας της Ιστορίας. Με τα λόγια του Marx: «Στο Χέγκελ η διαλεκτική βρίσκεται με το κεφάλι κάτω. Χρειάζεται να την αναποδογυρίσουμε και να τη στηρίξουμε στα πόδια για ν' αποκαλύψουμε το λογικό πυρήνα μέσα στο μυστικιστικό περίβλημα<sup>81</sup>».

Ο Marx ζήτησε με αυτόν τον τρόπο να ξεσκεπάσει την *ιδεολογία*, την οποία έχει δείξει ήδη στη *Γερμανική Ιδεολογία*, σύμφωνα με τον Π. Νούτσο, ως «πλαστική συνείδηση» που δικαιώνει την ξένωση του ανθρώπου «μέσα στην Ιστορία, εφόσον κάνει 'φυσική' κατάσταση τον διχασμό του άλλα να θέλει και άλλα να ενεργεί<sup>82</sup>». Στο ίδιο έργο, οι Marx και Engels αναγνωρίζουν την Ιστορία ως προοδευτική διαδοχή γενεών έκαστη εκ των οποίων «συνεχίζει την παραδοσιακή δραστηριότητα μέσα σε τελείως αλλαγμένες συνθήκες και, από την άλλη, μεταβάλλει τις παλιές περιστάσεις<sup>83</sup>». Μέσα σε αυτή τη διαδοχή ο Marx ανακαλύπτει μία διαλεκτική κίνηση που προσδιορίζει τις ανθρώπινες πράξεις σύμφωνα με σκοπούς έτερους από αυτούς που οι ίδιοι θέτουν στον εαυτό τους, υποκινούμενοι από ιστορικές νομοτέλειες που μπορούν να συνοψιστούν στην ιδέα μίας διαλεκτικής των μεθόδων (των μέσων) παραγωγής εν σχέσει προς τις σχέσεις παραγωγής, όπου η ανάπτυξη των πρώτων διαρρηγνύουν τις κανονικότητες των δεύτερων.

Ήδη από τα νεανικά του χειρόγραφα του 1844, ο Marx εκφράζει τη δυνατότητα να συλληφθεί από τη θεωρία η Ιστορία με την ακρίβεια της 'φυσικής επιστήμης', βέβαιος αφενός για την υλιστική προοπτική, αφετέρου για την αυθεντία των μεθόδων των θετικών επιστημών: «Η φυσική επιστήμη θα αντικαταστήσει με τον καιρό την επιστήμη του ανθρώπου, όπως η επιστήμη του ανθρώπου θα αντικαταστήσει τη φυσική επιστήμη: Θα

---

<sup>79</sup> K. Marx, *Θέσεις για τον Φόιερμπαχ*, θέση ενδέκατη.

<sup>80</sup> *Η Φαντασιακή*, 84.

<sup>81</sup> K. Marx, «Επίλογος στη Β' έκδοση του Κεφαλαίου», *Το Κεφάλαιο*, 26.

<sup>82</sup> Π. Νούτσος, *Ο Marx στο καθρέφτη*, 67..

<sup>83</sup> K. Marx, & F. Engels, *Η Γερμανική Ιδεολογία*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 83.

υπάρξει μία επιστήμη<sup>84</sup>». Σε αυτή την πρόθεση αντιστοιχεί η ιδέα ενός ομοιογενούς Είναι το οποίο μπορεί να καλυφθεί πλήρως από μία ομοιογενή Επιστήμη και μίας κοινής, ενιαίας, υπόστασης του ανθρώπινου και του φυσικού κόσμου, έμψυχου και άψυχου. Είναι μία οντολογία της Ουσίας πάνω σε μία λογική της Καθοριστικότητας, όμοια με την εγελιανή διαλεκτική του πνεύματος, δίχως πνεύμα, μία επιστροφή στον Hegel μέσω της αντιστροφής του, αντί για τη διακηρυγμένη υπέρβασή του.

Παρομοίως, στο *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, η πρόθεση είναι να προσφερθεί από τη θεωρία «ένα πλαίσιο αρχών που θα κωδικοποιεί επαρκώς τη διαδρομή της Ιστορίας και θα προσφέρει έτσι την τεκμηρίωση εκείνης της πολιτικής που θα εγγυάται την επιβολή του παρόντος πάνω στο παρελθόν<sup>85</sup>». Αυτή η επιβολή του παρόντος πάνω στο παρελθόν μέσω της θεωρίας, που δίνει στη θεωρία το προνόμιο της κατασκευής του μέλλοντος, καθιστά την ιστορική χρονικότητα ουσιαστικά εποπτεύσιμη, σε αδρές γραμμές, συνεπώς καθορίσιμη και συνεπώς καθορισμένη. Έτσι η αρχική εγελιανή υποταγή της ανθρώπινης πράξης σε μυστικιστικές νομοτέλειες μετατρέπεται στη μαρξική υποταγή της ανθρώπινης πράξης σε οικονομικές νομοτέλειες, οι οποίες, όπως αναφέρθηκε, δεν είναι λιγότερο αφηρημένες.

Ο Καστοριάδης ερμηνεύει την περιστολή της ανθρώπινης δραστηριότητας και της ιστορικής δημιουργίας στο παραγωγικό πράττειν ως την έκπτωση του μαρξισμού, δηλαδή ως μία εκ νέου ξένωση στο θεωρικό. Η ξένωση αυτή συνίσταται στην αναγωγή της θεωρίας σε απόλυτη και πλήρη γνώση του κοινωνικοϊστορικού, και εκπίπτει ξανά στη σύλληψη της πολιτικής δράσης ως τεχνικής δραστηριότητας. Η αναγωγή της θεωρίας σε πλήρη γνώση συνδέεται με την ανακοίνωση της επιστημονικότητας της θεωρίας, και τη φυσικοποίηση της Ιστορίας. Η αρχική επιδίωξη της ενοποίησης της θεωρίας και της πράξης εγκαταλείπεται ουσιαστικά, παλινρθώνοντας την κυριαρχία του θεωρικού και την υποβάθμιση της πράξης: «Το παλαιό τέρας μιας ρασιοναλιστικής – υλιστικής φιλοσοφίας ξαναεμφανίζεται και επιβάλλεται, διακηρύσσοντας πως ό,τι υπάρχει είναι 'ύλη' και ότι αυτή η 'ύλη' είναι τελείως 'ορθολογική', διότι διέπεται από τους 'νόμους' της διαλεκτικής, που άλλωστε ήδη κατέχουμε<sup>86</sup>».

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, στον Marx επανέρχεται, ως αντεστραμμένος εγελιανισμός, η λογική της καθοριστικότητας (Bestimmtheit) ή της ουσίας, που καταπνίγει την εμπιστοσύνη στη ζωντανή δραστηριότητα των ανθρώπων, μέσα στη βεβαιότητα ότι η ανθρώπινη δραστηριότητα υπερ-καθορίζεται από ιστορικές νομοτέλειες τις οποίες η

<sup>84</sup> K. Marx, *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*, εκδ. Γλάρος, Αθήνα, 1978, 136.

<sup>85</sup> Π. Νούτσος, *Ο Marx στον καθρέφτη*, 124.

<sup>86</sup> *Η Φαντασιακή*, 99.

θεωρία μπορεί να εκφράσει λίγο έως πολύ εξαντλητικά, περιστέλλοντας έτσι το σύνολο της ιστορίας σε λογικούς τύπους.

Ο Καστοριάδης βλέπει στη μαρξική σύλληψη της 'πάλης των τάξεων' τη σκιά του οικονομικού ντετερμινισμού, ο οποίος αντικαθιστά τον ορθολογικό ντετερμινισμό του Hegel. Παρατηρεί ότι οι τάξεις παρουσιάζονται στη μαρξική αντίληψη της Ιστορίας ως ασυνείδητα δρώντα υποκείμενα καθώς οι πράξεις τους είναι ιστορικά καθορισμένες από την ταξική συνείδηση και το νόημα των πράξεών τους ασυνείδητα προδιαγεγραμμένο. Ο Marx έγραψε όπως είναι γνωστό πως «δεν είναι η συνείδηση των ανθρώπων που καθορίζει το είναι τους, αλλά αντιθέτως, το κοινωνικό τους είναι καθορίζει τη συνείδησή τους<sup>87</sup>». Ο οικονομικός ντετερμινισμός της θεωρίας αποδεικνύεται καταρχάς ασυμβίβαστος με τη θεωρία της πάλης των τάξεων, αλλά επίσης η θεωρία της πάλης των τάξεων αποδεικνύεται αναγκαία για τον οικονομικό ντετερμινισμό της θεωρίας, καθώς ο Καστοριάδης υποστηρίζει πως οι νόμοι της υπεραξίας, ο κινητήριος μοχλός των οικονομικών κανονικοτήτων που διατύπωσε ο Marx χάνουν το νόημά τους έξω από την πάλη των τάξεων: «ο 'νόμος της αξίας' όταν πρέπει να τον εφαρμόσουμε στο θεμελιώδες εμπόρευμα, την εργατική δύναμη, δεν σημαίνει τίποτε, είναι ένας κενός τύπος, του οποίου το περιεχόμενο παρέχεται μόνο από την πάλη ανάμεσα στους εργάτες και τους εργοδότες, πάλη που καθορίζει στο σημαντικότερό τους μέρος το απόλυτο επίπεδο των μισθών και την εξέλιξή τους μέσα στο χρόνο<sup>88</sup>». Οπότε έχουμε έναν διπλό εγκλεισμό της θεωρίας μέσα στις κατηγορίες της καθοριστικότητας, καθώς θέλει να υπερ-καθορίσει το ανθρώπινο πράττειν εντός της τάξεως μέσω της ταξικής συνείδησης και επίσης να υπερ-καθορίσει το κοινωνικό πράττειν των τάξεων μέσω των οικονομικών νόμων, ενώ το αρχικό της αίτημα ήταν η θραύση των καθορισμών μέσω της επαναστατικής πράξης.

Η υιοθέτηση από τον Marx του αιτήματος που υποτείνει το κυρίαρχο ρεύμα της κληρονομημένης σκέψης, της πλήρους καθοριστικότητας του Είναι, προσφέρει το έδαφος για την ανάπτυξη σε επαναστατικό έδαφος, των καπιταλιστικών φαντασιακών σημασιών της ορθολογικής κυριαρχίας, της τεχνικής λειτουργικότητας και της επιστημονικής αυθεντίας. Καθορίζει δε τον εγκλεισμό της μαρξικής σκέψης σε κλειστό σύστημα και τη συγκρότησή της ως ιδεολογία, σύμφωνα μάλιστα με το περιεχόμενο που ο ίδιος ο Marx έδινε στον όρο, εννοώντας ένα σύνολο ιδεών που χρησιμοποιείται για να συγκαλύψει την κοινωνική πραγματικότητα στην οποία αναφέρεται<sup>89</sup>. Η 'παραδοσιακή' αυτή συνιστώσα

---

<sup>87</sup> K. Marx, *Κριτική της Πολιτικής Οικονομίας*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 23.

<sup>88</sup> *Η Φαντασιακή*, 50.

<sup>89</sup> *Η Φαντασιακή*, 21

οδηγεί σε μία ντετερμινιστική φιλοσοφία της Ιστορίας<sup>90</sup> και μία κλειστή, ρασιοναλιστική διαλεκτική που στήνει τα κατηγορήματά της σύμφωνα με τις επιδιώξεις της<sup>91</sup>.

Η αποθέωση της λειτουργικότητας και η ηθική ουδετεροποίηση της τεχνικής, παρόλη την επίγνωση της ιστορικότητάς της, που θα αποκρυσταλλωθούν στο δέος του Λένιν μπροστά στο φορντικό μοντέλο παραγωγής, όπως και η τεχνικοποίηση της πολιτικής, μέσω της ιδέας της κομματικής ορθοδοξίας, προεκτείνουν, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, την καπιταλιστική κουλτούρα εντός του επαναστατικού κινήματος.

Ο Καστοριάδης θέτει ως πρωταρχικό σκοπό μιας νέας επαναστατικής θεωρίας την ανάληψη της φιλοδοξίας που εγκατέλειψε ο Marx, δηλαδή την ένωση της θεωρίας και της δράσης μέσα στην κριτική αμφισβήτηση της υπάρχουσας κοινωνικής πραγματικότητας με στόχο την κοινωνική και ατομική αυτονομία. Την ένωση στοχασμού και δράση ονομάζει ο Καστοριάδης πράξη (praxis), εννοώντας με αυτόν τον όρο, ιδιαίτερη εκείνη δραστηριότητα που έχει ως σκοπό την αυτονομία του υποκειμένου μέσα από τη θετική αναγνώριση της αυτονομίας του άλλου και των άλλων και όπου : «Σκοπεύουμε τον άλλο ή τους άλλους ως αυτόνομα όντα και τους θεωρούμε ως τον ουσιαστικό παράγοντα ανάπτυξης της ίδιας τους της αυτονομίας<sup>92</sup>».

Το χαρακτηριστικό *νόημα* της πράξης λοιπόν, που υπογραμμίζει τον **πολιτικό** της χαρακτήρα είναι ακριβώς η **αυτονομία**, η αυτονομία του εαυτού μέσω της αναγνώρισης της αυτονομίας των άλλων, που εμφανίζεται συγχρόνως ως σκοπός και ως μέσον. Χαρακτηριστικό που υπερβαίνει την τελεστική κατηγορία της εργαλειακής τελικότητας ή λειτουργικότητας εξαιτίας της άρρηκτης αμοιβαίας σχέσης μέσου και σκοπού που την καθιστά διαδικασία του παρόντος που αναστοχάζεται κριτικά το παρελθόν και είναι ανοιχτή στο μέλλον.

Στιγμή της πράξης, πραγμάτωσή της στο κοινωνικοϊστορικό, αποτελεί το πρόταγμα (projet), ως λελογισμένη πρόθεση μετασχηματισμού του πραγματικού, η οποία αναγνωρίζει τις συνθήκες της πραγματικότητας και αναλαμβάνει μία συνειδητή δραστηριότητα αλλαγής της καθοδηγούμενη από μία παράσταση νοήματος αυτού του μετασχηματισμού<sup>93</sup>. Η ανατροφοδοτούμενη σχέση τέλους και μέσου, μέσω μίας διαρκώς ανοιχτής και κριτική παράστασης του επιθυμητού γίνεται αντιληπτή μέσα από την ιστορική εκτύλιξη του προτάγματος. Προχωρώντας, το πρόταγμα της αυτονομίας αλλάζει το πραγματικό, αλλάζοντάς το, αλλάζει και η γνώση που προσφέρει το πραγματικό,

---

<sup>90</sup> ό.π. 63-84.

<sup>91</sup> ό.π. 64.

<sup>92</sup> ό.π. 114.

<sup>93</sup> ό.π. 115.

αλλάζοντας με τη σειρά του τη νοηματική παράσταση του προτάγματος που συγκροτείται βάσει αυτής της γνώσης, σε μία διαρκώς ανοιχτή αυτοθέσμιση.

Η αυτονομία ως πρόταγμα επαναθέτει σε κριτική βάση τόσο το ζήτημα της γνώσης, πάνω στην οποία στηρίζεται η πράξη ως βλέψη αυτονομίας, όσο και το ζήτημα της κοινωνίας ως ιστορικής μορφής και μορφή ιστορικότητας, στην οποία διαρκώς παραπέμπει η πράξη ως βλέψη μετασχηματισμού της πραγματικότητας. Επαναθέτει το ζήτημα του Χρόνου ως πρόταγμα του ελεύθερου δημόσιου χρόνου. Από τη μία ως ζήτημα του κοινωνικού δημόσιου χρόνου, ως κανονικότητα των συστημικών διαδικασιών της παραγωγής και της εξουσίας, αλλά και δυνάμει ως καιρός της επαναστατικής πράξης. Και από την άλλη, ως ζήτημα του υποκειμενικού ιδιωτικού χρόνου, ως πεδίο επιβολής των κατεστημένων κοινωνικών χρονικοτήτων της εργασίας και της κατανάλωσης, αλλά και ως δυνάμει πεδίο πραγμάτωσης της πράξης.

Η φιλοσοφία του Καστοριάδη εμφανίζεται λοιπόν, μέσα από τη ρήξη του με τον μαρξισμό, καταρχήν ως φιλοσοφία της πράξης. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι Καστοριάδης αναλαμβάνει επίσης την επιβολή του παρόντος πάνω στο παρελθόν μέσω της πράξης; Προφανώς όχι, καταρχάς διότι η σχέση αυτονομίας δεν είναι σχέση επιβολής, αλλά κατά δεύτερον, και πιο σημαντικό, η αυτονομία ζητεί μία ουσιαστικά διαφορετική σχέση προς το παρελθόν, προς την Ιστορία, σχέση κριτικού αναστοχασμού και αυτογνωσίας. Κατά τρίτον, εξίσου σημαντικό, για τον Καστοριάδη η κοινωνία είναι Ιστορία, οπότε δημιουργώντας το παρόν της προς το μέλλον αναδημιουργεί και το παρελθόν της μέσω του αναστοχασμού, ανανεώνοντας ή αλλοιώνοντας το νόημά του.

Όπως εξηγεί αλλού: «Για να το πούμε με συντομία: το παλιό εισέρχεται στο καινούργιο με τη σημασία που του δίνει το καινούργιο και δεν θα μπορούσε να εισέλθει σε αυτό με άλλον τρόπο<sup>94</sup>».

Παρομοίως, όπως θα πει ο Dosse, ο Καστοριάδης «αποστρέφει το βλέμμα από κάθε είδους χρονοσοφία, ώστε να αφήσει ελεύθερο το πεδίο στον Καιρό<sup>95</sup>», και επιζητεί με τη σειρά του να ξεπεράσει την ξένωση, την ετερονομία που διαπιστώνει τώρα τόσο εντός της θεωρίας του μαρξισμού, όσο και, σημαντικότερα, στην ίδια την υποκειμενική και κοινωνική πραγματικότητα : «η ξένωση βρίσκει τους όρους της υπάρξεώς της, πέρα από το ατομικό ασυνείδητο και τη διυποκειμενική σχέση που διαδραματίζεται μέσα του, στον κοινωνικό κόσμο<sup>96</sup>».

---

<sup>94</sup> *Χώροι*, 127.

<sup>95</sup> F. Dosse, *Καστοριάδης*, 326.

<sup>96</sup> *Η Φαντασιακή*, 160.

Όμως αυτή η αλλοτρίωση, ή αποξένωση, ή ξένωση, δεν μπορεί να ξεπεραστεί μέσα από μία καταφυγή στις αφηρημένες περιοχές του θεωρησιακού στοχασμού, ούτε με ένα βύθισμα στις σαθρές περιοχές του φυσικού κόσμου. Και οι δύο περιοχές βρίσκονται οριακά εκτός-κοινωνικού, στις παρυφές και πέραν του κοινωνικοϊστορικού, η μία όσον αφορά τα αντικείμενά της, η ιδεατή περιοχή της θεωρίας και η άλλη όσον αφορά τον χαρακτήρα της, καθώς η κοινωνία εδράζεται μεν στο φυσικό κόσμο, αλλά δεν λειτουργεί σύμφωνα με αυτόν, ούτε το νόημά της αντιστοιχεί σε απλώς φυσικές λειτουργίες. Η ξένωση λοιπόν, δεν ταυτίζεται με την καθ' εαυτή ύπαρξη του θεσμού ως κοινωνική κατηγορία, ούτε με τη «σύμφυση με την Ιστορία», αλλά ως μία «**τροπικότητα** της σχέσης προς το θεσμό, της σχέσης με την Ιστορία<sup>97</sup>».

Συνεπώς ο τρόπος υπέρβασης της ξένωσης δεν είναι η 'έξοδος από την Ιστορία', ούτε η 'είσοδος στην Ιστορία', ούτε φυσικά η καταστροφή εν γένει του θεσμού, δηλαδή της κοινωνίας, αλλά ο ριζικός μετασχηματισμός της τροπικότητας της σχέσης προς τον θεσμό και την Ιστορία από σχέση ξενωμένη σε σχέση αυτονομίας. Ποια είναι η τροπικότητα αυτής της σχέσης όταν είναι ξενωμένη; Ο Καστοριάδης διευκρινίζει πως η ξένωση εμφανίζεται ως αυτό-ξένωση καταρχάς στο πεδίο του κοινωνικού: «Η ξένωση εμφανίζεται πρώτα ως ξένωση της κοινωνίας στους θεσμούς της, ως **αυτονόμηση** των θεσμών ως προς την κοινωνία<sup>98</sup>». Αυτή η αυτονόμηση του θεσμού καθίσταται δυνατή μονάχα με την απόκρυψη του γεγονότος ότι ο θεσμός πηγάζει από την κοινωνία. Εμφανίζεται λοιπόν ως κοινωνική ετερονομία, όταν η ίδια η ζώσα κοινωνία, την οποία ο Καστοριάδης αποκαλεί θεσμίζουσα, βρίσκεται αποκλεισμένη από τους θεσμούς που την κυβερνούν και την επικυριαρχούν, δηλαδή τη θεσμισμένη κοινωνία, και επιπλέον αγνοεί πως η ίδια είναι πηγή αυτών των θεσμών. Τίθεται λοιπόν το επιπλέον ερώτημα της σχέσης του θεσμού ως προς την Ιστορία, της σχέσης δηλαδή της Κοινωνίας και της Ιστορίας.

Οι δύο αυτές περιοχές του όντος, είναι, για τον Καστοριάδη αδιαχώριστες και συνυφαίνονται στο οντολογικό πεδίο του κοινωνικό-ιστορικού. Το κυρίαρχο ρεύμα της φιλοσοφίας διαχώρισε τις δύο αυτές συν-υποστατές περιοχές, και οδηγήθηκε στη συγκάλυψη του εμμενούς συσχετισμού τους, προβάλλοντας τη σχέση τους ως αντίθεση ή κυριαρχία, φτιάχνοντας την εικόνα μίας κοινωνίας στην οποία η Ιστορία επιβάλλεται, είτε ως μοίρα, είτε ως νομοτέλεια<sup>99</sup>. Έτσι όμως, αναιρώντας την αμοιβαία συσχέτιση συγκαλύπτεται το πραγματικό νόημα και η δυναμική της κοινωνίας και της Ιστορίας, νόημα

---

<sup>97</sup> ό.π. 172.

<sup>98</sup> ό.π. 171.

<sup>99</sup> ό.π. 251

αυτοδημιουργίας του κοινωνικοϊστορικού χρόνου, και η ίδια η έννοια του χρόνου παγώνει σε στατικές αφαιρέσεις.

Βάσει αυτού του διαχωρισμού, το κεντρικό ρεύμα της φιλοσοφίας κατέληξε, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, σε δύο γενικούς τύπους πραγμάτευσης του κοινωνικοϊστορικού ως ιστορικό υπεράνω ή απέναντι στο κοινωνικό, ως Ιστορία που την υφιστάμεθα ή την αντιμετωπίζουμε. Όταν ο Καστοριάδης μιλά για 'παραδοσιακή' ή 'κληρονομημένη σκέψη' αναφέρεται κυρίως στη φιλοσοφική παράδοση που εδράζεται στην παρμενίδεια λογική και καθίσταται κυρίαρχη με τον Πλάτωνα και τη φιλοσοφική, πολιτική θεολογία. Στα περιθώρια αυτού του ρεύματος θα μπορούσαμε να αναφέρουμε τον Ηράκλειτο, το Δημόκριτο, την 'σοφιστική αναγέννηση', γενικότερα μία φιλοσοφία του γίνεσθαι η οποία ωστόσο μετέπειτα ενσωματώνεται στο πλαίσιο της 'πλατωνικής' σκέψης και ουσιαστικά υποβαθμίζεται, ιδίως μετά την επικράτηση των ρευμάτων του στωικισμού, του νεοπλατωνισμού και τελικά της χριστιανικής αποκάλυψης.

Τον έναν γενικό τύπο 'παραδοσιακής' φιλοσοφικής προσέγγισης της κοινωνίας και της ιστορίας ονομάζει **φυσικιστικό** (physicalisme), φέρνοντας ως παράδειγμα τον μαρξισμό, που ο Καστοριάδης τοποθετεί πια στη γενικότερη κατηγορία του λειτουργισμού (fonctionnalisme). Και ονομάζει τον δεύτερο **λογικιστικό**, με παραδείγματα τον εγελιανισμό και τον δομισμό (structuralisme). Όπως ο εγελιανισμός και ο μαρξισμός επικοινωνούν, παρομοίως επικοινωνούν και τα δύο γένη, ο φυσικισμός και ο λογικισμός στον αξιωματικό πυρήνα τους, όπου ως πραγματικό είναι θεωρείται μόνο το καθορισμένο είναι.

Και στα δύο γένη η κοινωνία γίνεται αντιληπτή μέσω του σχήματος της **συνύπαρξης** ενός πλήθους όντων διαφόρων τάξεων, του «συν-είναι μιας πολυειδίας<sup>100</sup>».

Ο φυσικιστικός τύπος ανάγει το φαινόμενο της συνύπαρξης των στοιχείων αυτής της πολυειδίας **εντός** της κοινωνίας, αλλά σε σταθερό και διαρκές σύστημα φυσικού τύπου, με σταθερό και άχρονο, δηλαδή αναλλοίωτο, έδαφος αναφοράς την ανθρώπινη φύση. Έτσι η κοινωνία θεωρείται ως φυσικό σύστημα που ανεγείρεται κάθε φορά πάνω σε ένα σταθερό και έσχατο πλαίσιο φυσικών ανθρώπινων αναγκών, των οποίων την ικανοποίηση υποτίθεται εξυπηρετεί, όπως την περιέγραφε ο Marx όταν αναζητούσε την εξίσωση που θα ξεκλείδωνε τους νόμους αυτής της ανέγερσης.

Η ιστορική εξέλιξη των κοινωνιών εξισώνεται έτσι με μία διαλεκτική σπάνης/αφθονίας ή με μαρξιστικούς όρους, αναγκαιότητας/ελευθερίας. Προκειμένου η θεωρία να είναι πλήρης θα πρέπει να έχει τη δυνατότητα αποσύνθεσης και ανασύνθεσης του φυσικού αυτού συστήματος στα θεμελιακά του στοιχεία, τις λειτουργίες ικανοποίησης

---

<sup>100</sup> ό.π. 260.

των φυσικών αναγκών. Θα πρέπει δηλαδή να προσφέρει τη δυνατότητα κατάτμησής της κοινωνίας σε πλήρως καθορισμένα υπο-συστήματα και έσχατους όρους που να αντιστοιχούν σε πάγιες βιολογικές ανάγκες. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, στις φυσικιστικές θεωρίες, οι κοινωνικές μορφές αξιολογούνται με κριτήριο την ικανοποίηση των αναγκών αυτών και ορίζονται ως καθαρά λειτουργικές.

Το αξίωμα αυτής της στάσης είναι πως υπάρχει ουσιαστική ταυτότητα, διαχρονική και δια-κοινωνική, των ανθρώπινων αναγκών.

Για να μπορεί να σταθεί λογικά αυτή η ταυτότητα απαιτείται ένας πρωταρχικός και έσχατος καθορισμός που να αποτελεί το μονοσήμαντο θεμέλιο που θα ορίζει τόσο τους εκάστοτε όρους του φυσικού συστήματος, όσο και τις μεταξύ τους σχέσεις. Στη θέση αυτή τοποθετείται η **καθαρή λειτουργικότητα**, η οποία ανάγεται σε ένα καθαρά βιολογικό, προ-κοινωνικό, 'φυσικό' επίπεδο, και το ζήτημα της ενότητας της κοινωνικής πολυειδίας τίθεται ως ζήτημα λειτουργικής ενότητας, είτε ενός συνόλου οργανισμών με αλληλοσυμπληρούμενες ατομικές ανάγκες, είτε ενός υπερ- οργανισμού με ιδιαίτερες, συνολικές ανάγκες. Τόσο οι ανάγκες αυτές, όσο και οι ακόλουθες λειτουργίες του συστήματος, άρα και οι πραγματικές επιθυμίες και ασυνείδητα κίνητρα των ανθρώπων, οφείλουν να θεωρηθούν αναλλοίωτες, καθορισμένες εκ φύσεως. Το τελεστικό σχήμα που κυριαρχεί είναι το σχήμα της **αιτιότητας**, που τίθεται ως βιολογική αιτιότητα.

Από την άλλη, ο λογικιστικός τύπος, εξισώνει το συν-είναι της κοινωνικής πολυειδίας με το συν-είναι των όρων όχι ενός φυσικού, αλλά ενός λογικού συστήματος. Η εικόνα της κοινωνίας ως λογικό σύστημα συγκροτείται όπως και πριν, με μόνη διαφορά πως πλέον δεν ανάγεται σε βιολογικούς καθορισμούς, αλλά ορθολογικούς. Ξανά, σε αυτή την αντίληψη της κοινωνίας ως ένα πλέγμα ορθολογικών καθορισμών, τίθενται ως αναγκαιότητα η αμφι-μονοσημαντότητα των έσχατων όρων και η αμοιβαιότητα των μεταξύ τους σχέσεων ώστε να είναι δυνατή η αναγωγή του συνόλου σε έναν πρωταρχικό καθορισμό.

Στην πιο αυστηρή μορφή αυτής της προσέγγισης, όπως στην εγγελιανή διαλεκτική, το κυρίαρχο σχήμα είναι αυτό της ισχυρής **τελικότητας** (finalisme), όπου όλες οι συναρτήσεις του συστήματος καταλήγουν στην εκπλήρωση ενός ενιαίου σκοπού, ενώ σε λιγότερα αυστηρό πλαίσιο κυριαρχεί το σχήμα της **λογικής συνεπαγωγής** των συναρτήσεων του συστήματος από τα αρχικά αξιώματα. Βέβαια, η αρχή της συνέπειας κάθε ορθολογικού συστήματος παραπέμπει ξανά σε μία έσχατη τελικότητα, ούτως ή άλλως.

Παρομοίως, ενώ η κοινωνία γίνεται αντιληπτή ως **συνύπαρξη**, η Ιστορία, διαχωρισμένη από την πρώτη, γίνεται αντιληπτή ως **διαδοχή**. Ξανά τα σχήματα της



αιτιότητας, της τελικότητας και της λογικής συνεπαγωγής κινητοποιούνται, ως τα μόνα διαθέσιμα σχήματα της τυπικής λογικής και της οντολογίας της καθοριστικότητας. Οι φυσικιστικές προσεγγίσεις αντιλαμβάνονται την Ιστορία ως *αιτιακή διαδοχή*, σύμφωνα με το σχήμα της αιτιότητας, που ανάγεται σε βιολογικούς καθορισμούς. Έτσι συγκροτεί μία αιτιοκρατία βιολογικού τύπου πάνω στη διαλεκτική σπάνης/αφθονίας.

Όμως έτσι αποσιωπείται, πέρα από τη θαυμαστή ποικιλία των ανθρώπινων κοινωνιών ακόμη και σε παρόμοιες γεωγραφίες, το απλό γεγονός, θα πει ο Καστοριάδης, πως η επιβίωση και αναπαραγωγή του ανθρώπινου είδους έχει ήδη τεθεί και λυθεί από τη στιγμή που υπάρχει ως είδος.

Κάθε στενή αιτιοκρατία, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, καταργεί το ίδιο το ιστορικό ζήτημα, ακριβώς γιατί το αίτημα μίας αρραγούς αιτιότητας ισοδυναμεί με το αίτημα μιας διπλής ταυτότητας. Ταυτότητα της ακολουθίας αιτίου-αιτιατού, που σημαίνει πως καλώς ορισμένα αίτια οφείλουν να δίνουν συγκεκριμένα αποτελέσματα με σταθερή επαναληψιμότητα. Και επιπλέον, έσχατη εμμενής ταυτότητα του αιτίου και του αιτιατού, ως μονοσήμαντα στοιχεία μίας πλήρως ορισμένης σχέσης. Έτσι καταργείται ο Ιστορικός χρόνος ως χρόνος της πράξης, αλλά καταργείται και η δυνατότητα της ίδιας της πράξης, η οποία εξ ορισμού δεν προ-καθορίζεται, για τον Καστοριάδη.

Ο λογικιστικός τύπος καταργεί εξίσου την Ιστορία, περιορίζοντάς τη στη μορφή μιας **ορθολογικής τελικότητας**. Κάθε τελικότητα αποτελεί επίσης ανάπτυξη του ταυτοτικού σχήματος όπως θα δούμε και παρακάτω, καθώς βασίζεται σε μία εμμενή ταυτότητα του σκοπού και του μέσου, οπότε ήδη εμπερικλείει μία ταυτοτική ορθολογικότητα. Ωστόσο η ορθολογική τελικότητα του λογικισμού διακρίνεται από μία θεολογική τελικότητα στο βαθμό που ανάγει το αίτημα ταυτότητας στην πλήρη λογική συνέπεια των αλυσώσεων, διαγράφοντας π.χ. ολόκληρους λαούς από την Ιστορία, όπως συμβαίνει με τη φιλοσοφία της Ιστορίας του Hegel. Ενώ το ακαθόριστο ή το διαφορετικό εξορίζεται στο πεδίο των 'ανιστορικών κοινωνιών', οι 'ιστορικές' μορφές εντάσσονται στο λογικό σύστημα ως όροι μιας λογικής ακολουθίας που αναγκαία συνδέονται μεταξύ τους κατά τρόπο παραγωγικό ή απαγωγικό.

Ο Καστοριάδης σχολιάζοντας στο πλαίσιο αυτό το δημοφιλές, στη Γαλλία της δεκαετίας του '60, ρεύμα του στρουκτουραλισμού ή δομισμού<sup>101</sup>, επισημαίνει πως η δομιστική αναγωγή των μορφών της ανθρώπινης ιστορίας σε μία δυαδική λογική

---

<sup>101</sup> Βλ. την παρουσίαση της αντιπαράθεσης του Καστοριάδη με τον λειτουργισμό και τον στρουκτουραλισμό από τον H. Joas, στο άρθρο του «Institutionalisierung als kreativer Prozess. Zur politischen Philosophie von Cornelius Castoriadis», στο περιοδικό *Politische Vierteljahresschrift*, τόμος 30, τεύχος 4, 1989, 585- 602.

αντιθετικών ζευγών σημαινόντων, αποτυγχάνει να απαντήσει στο ερώτημα της αρχικής νοηματοδότησης τόσο των όρων της αντίθεσης όσο και της αντίθεσής τους, από τη στιγμή που αυτή η νοηματοδότηση και αξιολόγηση του περιεχομένου τους λαμβάνεται ως ήδη τετελεσμένη. Παραπέμπεται σε έναν μη-ιστορικό ψευδοχρόνο κάποιας 'ολικής ιστορίας' ή μετα – ιστορίας, όπου τα έσχατα στοιχεία των δομικών αντιθετικών ζευγών μπορούν να μετατραπούν σε βασικά στοιχεία μιας μεταδομής<sup>102</sup>. Βεβαίως, αυτή η μετα-ιστορία παραπέμπει σε μία μετα-μετά-ιστορία της νοηματοδότησης των όρων της μετα-ιστορίας και ούτω-καθεξής. Επίσης, αν πάρουμε ένα οποιοδήποτε 'φυσικό' ζεύγος αντιθέτων, όπως π.χ. το νύχτα-μέρα διαπιστώνουμε ότι πρόκειται στην πραγματικότητα για συνεχές φαινόμενο, τη διαρκή περιστροφή του ήλιου, του οποίου η σύλληψη ως ζεύγος αντιθέτων προϋποθέτει ήδη μία κοινωνική φαντασιακή νοηματοδότηση και χωρισμό των επιμέρους όψεων του φαινομένου.

Η πλέον πλούσια, κατά τον Καστοριάδη, μορφή του λογικισμού, είναι η εγγελιανή φιλοσοφία της Ιστορίας που αποπειράται μίας πλήρη σύνταξη της ιστορικής εμπειρίας σε λογικό σύστημα, με τον διαχωρισμό μεταξύ ιστορικών και μη-ιστορικών λαών και τον εξοβελισμό εκτός Ιστορίας των κοινωνικών μορφών που δεν εξυπηρετούν το σχήμα. Ο λογικισμός οφείλει να ενσωματώσει το σύνολο των ιστορικών μορφών και τις μεταξύ τους σχέσεις σε ένα πλήρες ορθολογικό σύστημα, με ορίζοντα την πλήρη ορθολογικοποίηση της Ιστορίας υπό την έννοια πως κάθε κοινωνικο-ιστορική διαδικασία εξυπηρετεί μία εγγενή ορθολογικότητα.

Στην εγγελιανή σύνθεση, όπου η αποκατάσταση της γνώσης του αντικειμένου επιβάλλει την κατασκευή του από το υποκείμενο και την οντολογική παραγωγή του από υποκειμενικούς/ιδεαλιστικούς όρους, η Ιστορία μετατρέπεται στην αντικειμενικότητα του Πνεύματος. Ο Χρόνος δεν βρίσκεται σε απόλυτη συναρμογή προς την Ιστορία, καθώς η υποκειμενική του διάσταση παραμένει το πεδίο εφαρμογής του, ενώ η ιστορικότητα είναι ταυτόχρονα ένα είδος συγχρονίας και συνάρθρωσης των υποκειμενικών, ατομικών και κοινωνικών, χρονικοτήτων σε αντικειμενικό Πνεύμα στη διαλεκτική αυτοεκτύλιξή του. Το υποκειμενικό στον Hegel δεν είναι πλέον ατομικό και αν κάτι ενσαρκώνεται στην ατομική ιδιοφυία ή στη συλλογική δημιουργία αυτό είναι μια προκαθορισμένη στιγμή του παγκόσμιου Πνεύματος. Το υποκειμενικό γίνεται κατανοητό με όρους συλλογικού πνεύματος και όχι ατομικού, και έτσι η Ιστορία επιφορτίζεται με υποκειμενικές ιδιότητες σε μία ιστορική φαινομενολογία που αρθρώνεται ως ψυχολογία.

---

<sup>102</sup> Η Φαντασιακή, 255-256.

Το *ον καθ' εαυτό* γίνεται *ον δι' εαυτό* διαμέσου της χρονικότητας για να ολοκληρωθεί ως Απόλυτο, *ον καθ' εαυτό-και-δι' εαυτό* καθώς η *κατ' αίσθηση* εμπειρία μετακυλά σε ιδέα και έννοια και η θέση μετακυλά σε άρνηση και άρνηση της άρνησης. Όμως όλες αυτές οι μετακυλίσεις είναι αναπτύξεις της έσχατης και αρχικής ταυτότητας του Απόλυτου προς τον εαυτό του. Συνεπώς η διαλεκτική του Hegel μοιάζει σαν μία σπειροειδή προοδευτική και προκαθορισμένη εκδίπλωση ενός ήδη τετελεσμένου χρόνου, ενός Παγκόσμιου Παρελθόντος, μέσα από επιλεγμένες ιστορικές διαδρομές. Όταν ο Marx ζήτησε να απελευθερωθεί το παρόν από τα δεσμά του παρελθόντος, είχε κατά νου τον ιστορικό προκαθορισμό της εγγελιανής αφήγησης.

Στο βαθμό που η Ιστορία είναι Πνεύμα, δεν είναι όλος ο χρόνος Ιστορία. Η Ιστορία καθίσταται αντικείμενο της σκέψης ως αυτοεκτύλιξη του Πνεύματος, ενώ ταυτίζεται το Ιστορικό με το Ορθολογικό, με αποτέλεσμα μία φιλοσοφία της Ιστορίας του Πνεύματος που ηθελημένα αγνοεί τεράστιες ιστορικές περιόδους, επινοεί την οιονεί ρατσιστική έννοια των 'ανιστορικών λαών' και συναρμολογεί αυθαίρετα την Ιστορία σαν ένα μύθο της διαλεκτικής εξέλιξης του πολιτισμού διαμέσου των ασιατικών και ευρωπαϊκών λαών αποκλειστικά, ο οποίος γρήγορα ήρθε σε αντίθεση με τα πορίσματα της ιστορικής επιστήμης.

Λογική και αναγκαία συνέπεια είναι η άρνηση του χρόνου, ο οποίος λογίζεται πλέον ως η απλή εκτύλιξη μίας ήδη καθορισμένης διαδικασίας, στην οποία δεν υπάρχει θέση ούτε χώρος για κάτι πραγματικά **καινούργιο**. Όπως γράφει ο Καστοριάδης: «Από αυτή τη στιγμή ο χρόνος δεν είναι παρά ψευδώνυμο της διάταξης της θέσης και της αμοιβαίας γέννησης των όρων της διαδικασίας ή, ως χρόνος πραγματικός, απλή εξωτερική συνθήκη που δεν έχει καμία σχέση με τη διαδικασία ως τέτοια<sup>103</sup>».

Οπότε ο θεωρητικός διαχωρισμός του Κοινωνικού από το Ιστορικό, ο οποίος έχει ως συνέπεια την απολίθωση και των δύο πεδίων και τη θεώρησή τους ως αφηρημένες εκτυλίξεις μιας αιώνιας ταυτότητας έχει μία βαθύτερη συνέπεια. Καθιστά αδύνατη την ουσιαστική προσέγγιση του χρόνου, αφού η ενσωμάτωση του χρονικού παράγοντα, που είναι παράγοντας διαρκούς αλλοίωσης, στη θεωρία μπορεί να γίνει μόνο μέσω της *χωροποίησης* του χρόνου, της εξήγησής του με όρους αφηρημένου, στατικού χώρου, δηλαδή μόνο μέσω της αναίρεσης του χρόνου ως χρόνο.

Σύμφωνα λοιπόν με τον Καστοριάδη, και οι δύο τύποι προσέγγισης της κοινωνίας και της Ιστορίας που εντόπισε ο φιλόσοφος στο κεντρικό ρεύμα της παραδοσιακής φιλοσοφίας αποκρύπτουν το ζήτημα του κοινωνικοϊστορικού, όχι μόνο λόγω του αρχικού διαχωρισμού αλλά και διότι οι κατηγορίες τους οφείλουν να υπηρετούν το αίτημα της

---

<sup>103</sup> ό.π. 256.

πλήρους καθοριστικότητας. Τα σχήματα της αιτιότητας, της τελικότητας και της λογικής συνεπαγωγής πληρούν το αίτημα αυτό ως ανεπτυγμένες μορφές του βασικού σχήματος της Ταυτότητας.

Η λογική συνεπαγωγή είναι μία ανεπτυγμένη ταυτότητα ως εκτύλιξη μίας θέσης που ήδη προϋποτίθεται στις προκείμενες, όπως εξάλλου έχει αποδειχθεί και στο πλέον πλήρες λογικό σύστημα, τα μαθηματικά, με τα θεωρήματα της μη-πληρότητας, όπως θα δούμε παρακάτω.

Παρομοίως, θεωρεί ο Καστοριάδης ως ανεπτυγμένες ταυτότητες τα σχήματα της αιτιότητας και της τελικότητας, θεωρώντας το αίτιο και το αποτέλεσμα ως στοιχεία μίας ενοποιημένης ταυτοτικής σχέσης: «αν μπορέσουμε να διαχωρίσουμε και να καθορίσουμε ένα σύνολο αιτιών, αυτό το σύνολο συμπορεύεται με το σύνολο των αποτελεσμάτων του [...] συμμετέχουν συνεπώς στο αυτό, είναι μέρη ενός και αυτού συνόλου<sup>104</sup>».

Ακόμη πιο προφανής είναι η αμοιβαία και ταυτοτική σχέση των στοιχείων του σχήματος της τελικότητας, όπου ασφαλώς σκοπός και μέσο αλληλο-προσδιορίζονται λογικά. Έσχατη προϋπόθεση και βασικό αίτημα λοιπόν των ταυτοτικών σχημάτων είναι η καθοριστικότητα (Bestimmtheit) του Όντος.

Η έννοια της καθοριστικότητας, και του καθορισμένου-Είναι, υπήρξε κεφαλαιώδης στην εγελιανή φιλοσοφία, την εμπλουτισμένη μορφή του λογικισμού όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε από ένα απόσπασμα του Hegel από την *Επιστήμη της Λογικής*: «Ο προσδιορισμός-ανασκόπησης, στο βαθμό που επανέρχεται μέσα στο θεμέλιο, είναι ένα πρώτο, ένα άμεσο προσδιορισμένο-Είναι εν γένει, από το οποίο γίνεται το ξεκίνημα. Αλλά το προσδιορισμένο-Είναι έχει ακόμη τη σημασία της αντίθεσης και ουσιαστικά προϋποθέτει ένα θεμέλιο [...] Το θεμέλιο είναι η ουσία, η οποία στην αρνητικότητά της είναι ταυτή με τον εαυτό της. Η προσδιοριστικότητα [Bestimmtheit] της ουσίας ως θεμελίου γίνεται, κατά ταύτα, διπλή προσδιοριστικότητα: του θεμελίου και του θεμελιωμένου<sup>105</sup>».

Βλέπουμε σε αυτό το απόσπασμα πως ο Hegel προσπαθεί να ενσωματώσει όλες τις αντιθέσεις στην υπερ-κατηγορία της καθοριστικότητας (ή προσδιοριστικότητας, όπως μεταφράζει την λέξη Bestimmtheit στο παραπάνω απόσπασμα ο Δ. Τζωρτζόπουλος), κάθε φορά αποφεύγοντας τη φευγαλέα σκιά του ακαθόριστου που γλιστράει πίσω από τις λέξεις του. Η θεμελίωση της καθοριστικότητας παραπέμπεται στην αυτό-θεμελίωση μέσω του διαλεκτικού αναδιπλασιασμού, ο οποίος απλώς επαναλαμβάνει την αρχική ταυτότητα, η οποία, όσο διακλαδώνεται τόσο αποκαλύπτεται ως αξιωματική. Το καθορισμένο-ως-

---

<sup>104</sup> *Η Φαντασιακή*, 269.

<sup>105</sup> G.W.F. Hegel, *Η Επιστήμη της Λογικής*, μτφρ. Δ. Τζωρτζόπουλος, εκδ. Δωδώνη, Γιάννινα, 1998, 167-168.

ακαθόριστο, που εμπίπτει ξανά στην κατηγορία του καθορισμένου, ζητεί να αντικαταστήσει το κατ' ουσίαν ακαθόριστο, το οποίο δεν μπορεί να εισαχθεί στη θεωρία δίχως να γκρεμίσει την αρχιτεκτονική της, αφού η ουσία ορίζεται ως καθορισμένη. Συνεπώς η θεωρία βρίσκεται στο διπλό αδιέξοδο αφενός να πρέπει να εξοβελίσει το ακαθόριστο, αφετέρου να το προϋποθέτει στον ίδιο τον ορισμό του καθορισμένου, αφού κάθε ορισμός παραπέμπει στο αντίθετό του, σύμφωνα με τη θεωρία αλλά και μέσω της αρχής της μη-αντίφασης.

Επιπλέον, η αναζήτηση του θεμελίου του Όντος δίχως το έδαφος του Μη-Όντος όπου θα θεμελιωθεί, καταλήγει σε λήψη του ζητουμένου ή καταρρέει σε άπειρη παλινδρόμηση. Από την άλλη, αν το ακαθόριστο, το Μη-Ον θεωρηθεί ως πεδίο θεμελίωσης του Όντος, τότε η καθοριστικότητα θα χάσει την καθολική της εγκυρότητα και η θεωρία θα είναι αναγκασμένη να παραδεχτεί ότι αγνοεί τα έσχατα θεμέλιά της, το ίδιο της το έδαφος, πράγμα που θα αναιρούσε το αρχικό αίτημα πληρότητας που έτσι κι αλλιώς, υπονοείται στον ορισμό της ουσίας ως καθοριστικότητας.

Δεν είναι λοιπόν μόνο η φιλοσοφία του Marx που βρίσκεται κλεισμένη στον κύκλο της καθοριστικότητας, αλλά το κεντρικό ρεύμα της φιλοσοφίας ήδη από την εποχή που ο Παρμενίδης διατύπωσε τη φράση: «ἐστί γάρ εἶναι». Ο Καστοριάδης, που έφθασε στο σημείο της αναγκαίας πατροκτονίας βρίσκεται, πέραν του σημείου αυτού, στην ανοιχτή, διαχρονική 'αγορά των φιλοσόφων', όπου διαπιστώνει ότι στο κεντρικό ρεύμα της φιλοσοφίας κυριαρχεί η τριπλή διάρθρωση μίας ενιαίας οντολογίας-κοσμολογίας-ψυχολογίας υπό το σχήμα της καθοριστικότητας. Το καθορισμένο-Είναι ως αποκλειστικός οντολογικός τύπος συνέχει την ενότητα και την αμοιβαιότητα των τριών πεδίων που διαρθρώνονται συνεπώς ως κλειστό σύστημα ταυτοτικών καθορισμών. Ωστόσο, σε αυτή τη διάρθρωση, δεν υπάρχει τόπος για το χρόνο, ως καθαρή αλλοίωση, ενώ αποκλείεται εξ αρχής το κοινωνικοϊστορικό πεδίο, οπότε δεν υπάρχει χώρος για την ανθρώπινη πράξη, ως δημιουργική πράξη. Ο Καστοριάδης οφείλει να επιχειρήσει μία νέα διάρθρωση των οντολογικών περιοχών, με το κοινωνικοϊστορικό πεδίο στο επίκεντρο που να παραπέμπει σε μία άλλη οντολογία και μία άλλη λογική, όχι ενάντια (αφού αυτό θα σήμαινε απλώς αντιστροφή πολικότητας) αλλά πέραν της αρχής της καθοριστικότητας.

Ο Κωνσταντίνος Ράντης, στη μελέτη του με τίτλο *Καστοριάδης και Μαρξ* θεωρεί ότι ο Καστοριάδης αδικεί τον Marx όταν τον κατηγορεί για την κατάπιξη του επαναστατικού στοιχείου, για το οποίο κρίνει υπεύθυνους μάλλον τους διάφορους επιγόνους του. Ο Ράντης στα συμπεράσματα της μελέτης του δέχεται πως ο Καστοριάδης εντόπισε ορθά τη στρέβλωση του Marx από: «από τους θεωρητικούς του 'ανύπαρκτου σοσιαλισμού'<sup>106</sup>»,

---

<sup>106</sup> Κ. Ράντης, *Καστοριάδης και Μαρξ*, εκδ. Ψυλόν, Αθήνα, 2004, 137.

όμως θεωρεί ότι η «η αμείλικτη κριτική» του Καστοριάδη, αρνούμενη τη διάκριση ανάμεσα στον Marx και τους διάφορους μαρξισμούς «αδικεί τον Marx κατάφωρα, συρρικνώνει σε επικίνδυνο βαθμό το 'άλλο στοιχείο' του και κατατάσσει τον Marx σχεδόν αποκλειστικά στους θεωρητικούς του θετικιστικού εργαλειακού λόγου<sup>107</sup>». Ο Ράντης επισημαίνει εξίσου τη σημασία της κριτικής του Καστοριάδη ως έναυσμα για έναν κριτικό διάλογο αποκατάστασης του 'άλλου στοιχείου', του επαναστατικού στοιχείου της μαρξικής σκέψης. Ο Καστοριάδης πράγματι προέβη σε μία αμείλικτη κριτική του Marx, σε αμείλικτους εξάλλου καιρούς, μία κριτική που ξεκίνησε ως πολιτική κριτική με πολιτικό στόχο και εντός του σύγχρονου πολιτικού διαλόγου. Το διακύβευμα της κριτικής του Καστοριάδη σχετιζόταν άμεσα με την κοινωνική πραγματικότητα της εποχής και όχι μόνο με την ιστορία των ιδεών. Μολοντούτο, ούτε ο Καστοριάδης αμφισβήτησε ποτέ τη σημασία του Marx στη φιλοσοφική αλλά και κοινωνική Ιστορία. Αντιθέτως, ο Καστοριάδης επέμεινε στην υπεράσπιση της εναρκτήριας διαπίστωσης του Marx, δηλαδή τη δυνατότητα της ανθρωπότητας να δημιουργεί την Ιστορία της. Πράγματι, όπως επισημαίνει ο Ράντης, η κριτική του Καστοριάδη, ιδίως την εποχή που δημοσιεύθηκε, στα μέσα του '60, στην κορύφωση του Ψυχρού Πολέμου αλλά και την ανάδυση του κινήματος της αμφισβήτησης, βοήθησε στην ανανέωση του διαλόγου γύρω από την επαναστατική πλευρά του Marx. Ωστόσο, ο Καστοριάδης αντιμετώπιστηκε με μένος από τα μαρξιστικά κόμματα και οργανώσεις και χρειάστηκε η πτώση του 'Υπαρκτού Σοσιαλισμού' το 1989 προκειμένου ο διάλογος αυτός να γίνει πιο κριτικός και να διευρυνθεί.

Συνεπώς, η *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας* περιέχει συνάμα το πρώτο βήμα πέραν του Marx, αλλά και το πρώτο βήμα πέραν της λογικής της καθοριστικότητας, μέσα από την «ιδέα της Ιστορίας ως δημιουργίας εκ του μηδενός, της θεσμιζουσας και θεσμισμένης κοινωνίας, του κοινωνικού φαντασιακού, της θέσμισης της κοινωνίας ως δικού της έργου, του κοινωνικο-ιστορικού ως τρόπου ύπαρξης παραγνωρισμένου από την κληρονομημένη σκέψη<sup>108</sup>». Για να το διατυπώσουμε και αλλιώς, το πρώτο βήμα έξω από το πλατωνικό σπήλαιο του θεωρησιακού στοχασμού και το πρώτο βήμα μέσα στα ατελεύτητα σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου της κοινωνικοϊστορικής δημιουργίας.

Το 1985, ενώ βρισκόταν ήδη στην ωριμότητα του έργου του, ο Καστοριάδης, κατά τη διάρκεια του σεμιναρίου του για τον *Πολιτικό* του Πλάτωνα, περιέγραψε τη φιλοδοξία του να υπερβεί τους περιορισμούς της κληρονομημένης σκέψης. Διαπιστώνει πως στο κυρίαρχο ρεύμα της φιλοσοφικής παράδοσης, ήδη από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη υπάρχει μία στενή διάρθρωση της οντολογίας της κοσμολογίας και της ψυχολογίας, μία

---

<sup>107</sup> ό.π.

<sup>108</sup> *Η Φαντασιακή*, 12.

«ψυχολογικό-κοσμολογικό-οντολογική ενότητα», την οποία κληρονομεί ο Descartes ως αίτημα του καθορισμένου όντος. Ο Καστοριάδης εντοπίζει απόπειρες να διαρραγεί η ενότητα, στον Spinoza, ο οποίος ενσωματώνει τα πάντα στην οντολογία και στο Kant που περιορίζει τον γνωστικό ορίζοντα στην ψυχολογία. Όμως ο Hegel επαναφέρει τον κύκλο αυτό ως άρρηκτη διάρθρωση του Είναι-καθορισμένο και αργότερα ο Heidegger διαπιστώνει τον εγκλεισμό δίχως να καταφέρει να τον υπερβεί<sup>109</sup>.

Συνεπώς, το ζήτημα της φιλοσοφίας για τον Καστοριάδη είναι η έξοδος από το κύκλο της καθοριστικότητας, που συνεπάγεται μία κριτική αναθεώρηση της ψυχολογικο-κοσμολογικο-οντολογικής ενότητας. Με τη σειρά της η πράξη της αναθεώρησης προϋποθέτει μία νέα αντίληψη της χρονικότητας, μία νέα φιλοσοφία του χρόνου και μία κριτική αναθεώρηση της έννοιας του όντος ως χρονικότητα: «Η αναθεώρηση μπορεί να γίνει, μονάχα αν ξεκινήσουμε από τη διαπίστωση ότι το ον αυτοδημιουργείται, ότι το ον είναι **χρονικότητα** και ότι το υποκειμένο δημιουργείται μέσα στο ον ως ικανότητα γνώσεως του όντος<sup>110</sup>». Η χρονικότητα είναι χρονικότητα οντολογική και δημιουργική, ετερογενής και αλληλοσυμπληρωματική και η γνωστική ικανότητα, η ικανότητα γνώσεως του όντος είναι, στο επίπεδο του υποκειμένου, καταρχάς φαντασιακή ικανότητα, ικανότητα αναδημιουργίας της σύλληψης του όντος ως αντικείμενο και ικανότητα αναδημιουργίας της αυτεπίγνωσης του όντος ως υποκειμένο. Όπως λέει ο Καστοριάδης, «αυτή η ικανότητα γνώσεως του όντος βασίζεται στην ικανότητα του υποκειμένου – και εδώ μιλάω για το υποκειμένο με τη γενικότερη έννοια, τόσο το ψυχικό, όσο και το κοινωνικοϊστορικό και ατομικό – ικανότητα να αναδημιουργεί, να δημιουργεί εκ νέου τις πρωταρχικές μήτρες μέσα στις οποίες και μέσω των οποίων έγινε η αυτοδημιουργία του όντος».

Συνεπώς, ο Καστοριάδης οδηγείται από την κριτική της φιλοσοφίας της Ιστορίας του Marx, και συγκεκριμένα την αναίρεση του νόμου της υπεραξίας και τη μετατόπιση της θεμελιώδους αντίφασης του καπιταλισμού, στην κριτική της παραδοσιακής φιλοσοφίας της καθοριστικότητας, και από την κριτική της φιλοσοφίας του καθορισμένου Είναι στη σύλληψη του Είναι ως χρονικότητα και την τοποθέτηση της έννοιας του χρόνου στο επίκεντρο της απόπειρας αναθεώρησης των κατηγοριών υπό το φως της ανθρώπινης δημιουργικότητας.

Προκειμένου να διαπιστώσουμε τι σημαίνει η καστοριαδική σύλληψη του Είναι ως χρόνου και πώς αντιτίθεται στην οντολογία και τη λογική της καθοριστικότητας, θα στρέψουμε την έρευνά μας στις σημαντικότερες θεωρήσεις του Χρόνου από την

---

<sup>109</sup> *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2004, 160.

<sup>110</sup> ό.π. 161.

παραδοσιακή φιλοσοφία με τις οποίες αναμετράται ο Καστοριάδης προσδοκώντας, μέσω της κριτικής έκθεσης της αναμέτρησης να ελέγξουμε την ορθότητα της κριτικής.



## **A2. Η φύση του Χρόνου: Η αντικειμενική και η υποκειμενική διάσταση του χρόνου στον Αριστοτέλη και τον Αυγουστίνο.**

Το ερώτημα του Χρόνου τέθηκε emphatically στην παραδοσιακή φιλοσοφία και σκέψη για να συγκαλυφθεί την ίδια στιγμή, ως αίνιγμα και ως σκάνδαλο, ήδη από την εποχή της αντιπαράθεσης του Ηρακλείτειου γίνεσθαι και του Παρμενίδειου Εΐναι. Η σκανδαλώδης υφή του Χρόνου ως διαρκή ροή των φαινομένων, διαρρηγνύει κάθε σύνορο καθοριστικότητας του Εΐναι, είτε της πραγματικότητας ως αντικειμενικότητας είτε της συνείδησης ως υποκειμενικότητας.

Ο Καστοριάδης συμφωνεί, καταρχάς, με το συμπέρασμα του Paul Ricoeur, ο οποίος, στον τρίτο τόμο του *Temps et Récit (Χρόνος και Αφήγηση)*, διακρίνει ανάμεσα σε δύο αντιθετικούς τρόπους προσέγγισης της έννοιας του Χρόνου από την κληρονομημένη φιλοσοφική παράδοση<sup>111</sup>. Η **αντικειμενική ή κοσμολογική** θεώρηση πραγματεύεται το Χρόνο ως στοιχείο που ανήκει στην αντικειμενική πραγματικότητα, ως τον χρόνο της αλλοίωσης και της φθοράς, ενώ η **υποκειμενική ή φαινομενολογική** θεώρηση πραγματεύεται το Χρόνο ως φαινόμενο της υποκειμενικής συνείδησης, ως τον χρόνο της εμπειρίας και του βιώματος. Ο Καστοριάδης προσθέτει ότι και οι δύο δρόμοι ξεκινούν από κοινή αφετηρία, τη συνολιστική-ταυτιστική οντολογία της καθοριστικότητας, και συνεπώς αδυνατούν να εξηγήσουν το ερώτημα του Χρόνου *καθ' εαυτού*, του Χρόνου ως τέτοιου, που υπέρκειται των υποκειμενικών χρόνων χωρίς να αποτελεί το άθροισμά τους, όπως και τον συσχετισμό των δύο διατάσεων του χρόνου.

Ο διαχωρισμός συμβαδίζει με τον ριζικό διαχωρισμό του υποκειμένου και του αντικειμένου και στην παράβλεψη ή απόκρυψη του κοινωνικοϊστορικού πεδίου, του πεδίου όπου η κοινωνία ως χρόνος είναι Ιστορία και όπου η οντολογική δημιουργία γίνεται κοινωνικοϊστορική σημασία<sup>112</sup>. Ο διαχωρισμός υποκειμένου και αντικειμένου μετατρέπεται σε θεμελιακή αντίθεση στο πλαίσιο της συνολοταυτιστικής οντολογίας και διακλαδώνεται σε μύριες άλλες δευτερογενείς αντιθέσεις όπως άτομο – κοινωνία, χρόνος – αιωνιότητα, φαινόμενο – ουσία.

Η φιλοσοφία, ως ριζική αμφισβήτηση, έθεσε εξ αρχής το ερώτημα της ύπαρξης. Η σταθερότητα της *αληθινής* ύπαρξης, που νοήθηκε ως *αντίσταση στο χρόνο*, διάρκεια της υπόστασης και εμμένεια της ουσίας, θεωρήθηκε ως προϋπόθεση της *βέβαιης* γνώσης και από την αρχή ο φιλοσοφικός στοχασμός στράφηκε προς τα *φαινομενικώς* αναλλοίωτα

<sup>111</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 215-249.

<sup>112</sup> *Η Φαντασιακή*, 247.

φυσικά όντα, όπως έγιναν αντιληπτά τα ουράνια σώματα, προκειμένου να βρεθεί ένα ακλόνητο στήριγμα, όπου να θεμελιωθεί η θεωρητική γέφυρα προς την Αλήθεια, πάνω στα συντρίμια της θρησκευτικής/μυθολογικής αυθεντίας.

Η ίδια ρήξη που γέννησε τη φιλοσοφία ως έμπρακτη αμφισβήτηση των παραδοσιακών/κυρίαρχων σημασιών στο θεωρητικό επίπεδο διάνοιξε ένα πλατύ πεδίο ερωτημάτων, όπου δεν υπήρχε έδαφος για την παλαιά βεβαιότητα της πίστης. Το οντολογικό ερώτημα δίχως την επικάλυψη της αυθεντίας έγινε ερώτημα αβυσσαλέο και έξω από το πλαίσιο του φαντασιακού των γενών και της παλαιότερης ετερόνομης θέσμησης, έγινε ερώτημα ύπαρξης αντί για αφήγηση προέλευσης, όπως ήταν στη θρησκευτική/μυθολογική παράδοση. Η αδιαμφισβήτητη όμως εναλλαγή των φαινομένων και η διαρκής ροή τους που κατανοούμε καταρχάς ως χρόνο, υπέσκαπτε τα θεμέλια κάθε ταυτοτικής αντίληψης του κόσμου και ύστερα από την Παρμενίδεια έμπνευση όπου τέθηκε η ταυτότητα του Είναι προς τον εαυτό του ως το πρωταρχικό οντολογικό κατηγορημα, ο χρόνος θεωρήθηκε ασυμβίβαστος με την αναλλοίωτη αλήθεια.

Οι δύο γενικές στάσεις της αρχαιότητας πάνω στη διάσταση του Είναι και του Γίνεσθαι φανερώνουν μία υποτίμηση του προβλήματος του χρόνου, θεωρώντας τον είτε ως δευτερεύουσα ιδιότητα του πραγματικού, ως σκιά μίας άχρονης αιωνιότητας, σύμφωνα με το Παρμενίδειο πνεύμα, ιδιαίτερα στην Πλατωνική εμπλουτισμένη μορφή του, είτε ως ένδειξη της αδυναμίας της γνώσης, καθιστώντας κάθε εμπειρία φευγαλέα και κάθε κατηγορημα φαινομενικό και παροδικό, όπως στην Ηρακλείτεια διαλεκτική, η οποία με τη σειρά της φανερώνει μία υποτιμητική στάση απέναντι στα φαινόμενα των οποίων ο Λόγος παραμένει η μόνη πραγματικότητα, παρότι είναι ουσιαστικά κρυμμένος.

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που ήταν οντολογικό διαχωρίστηκε από αυτό που ήταν χρονικό, και το κοινό συμπέρασμα, το συγκλίνον σημείο των δύο φαινομενικά αντίθετων δρόμων είναι ο ορισμός της γνώσης ως γνώση του ά-χρονικού, ήτοι του αναλλοίωτου και αιώνιου, ώστε με τη σειρά της να είναι βέβαιη, άρα αναλλοίωτη, γνώση.

Η τοποθέτηση της αλήθειας έξω από το χρόνο και επέκεινά του, διαπότισε την αρχαία φιλοσοφική σκέψη ιδιαιτέρως μετά τη σωκρατική αντίδραση απέναντι στο Σοφιστικό κίνημα, την εποχή ενός διανοητικού αναβρασμού που συνδυάζεται με έναν κοινωνικό δημοκρατικό μετασχηματισμό, στο πλαίσιο του οποίου αναδύεται επίσης μία ορθολογικού τύπου ιστορική συνείδηση, και μία πρώτη 'φιλοσοφία της Ιστορίας', όπως

αυτή αντανακλάται στη σκέψη των σοφιστών<sup>113</sup>, και στο έργο του Θουκυδίδη, που, ειρωνικώς, θα ήταν αδιανόητο έξω από την παιδεία της πόλεως αλλά μπόρεσε να υλοποιηθεί μόνο εκτός των ορίων της, εκτός της σφαίρας του πολιτικού και του δημόσιου χρόνου.

Παρότι η Ιστορία του Πελοποννησιακού Πολέμου απηχεί μία φιλοσοφία της ιστορίας και σίγουρα ενέπνευσε ένα ρεύμα ορθολογιστικού ρεαλισμού στην πολιτική σκέψη, η Ιστορία ως δράση και εξέλιξη της κοινωνίας και η φιλοσοφική έννοια του Χρόνου ως ρυθμού του κόσμου ή αντανάκλαση του αληθώς-Είναι δεν συναντώνται παρά για να χωριστούν.

Η πολιτική θεολογία του Πλάτωνα αφαιρεί τις χρονικές κατηγορίες από τις κατηγορίες ουσίας, πέραν του οντολογικού και φυσικά σαν συνέπεια αυτού, ενώ ο Αριστοτέλης (384-322 π.Χ.) προσφέρει μια πρώτη θεωρία του αντικειμενικού Χρόνου.

Καθώς προχωρούμε στην έρευνα της σύλληψης του χρόνου από τη συνολιστική-ταυτιστική φιλοσοφική παράδοση παράλληλα με την έκθεση της κριτικής της από τον Καστοριάδη, κρίνουμε λογικό να αρχίσουμε από την πρώτη πραγματικά φιλοσοφική, δίχως μυθολογικές αναφορές, αντικειμενική ή κοσμολογική θεώρηση του χρόνου, δηλαδή από τον Αριστοτέλη, ο οποίος είναι επίσης ο πατέρας της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής, της τυποποίησης της συνολιστικής-ταυτιστικής οντολογίας.

Η αναζήτηση της αλήθειας για τον Αριστοτέλη, ως επίγονο της Σωκρατικής σχολής, συνδέεται με την εξεύρεση των κατάλληλων ορισμών. Ένας αληθινός ορισμός, σύμφωνα με τον Σταγειρίτη, δηλώνει το *‘τι ήν είναι’* του πράγματος, είναι λόγος περί της ουσίας και η ουσία είναι καταρχήν *ταυτότητα*.

Η αρχή της μη-αντίφασης θεωρείται από τον Αριστοτέλη ως η πρώτη αρχή της έρευνας του Όντος. Ως *αρχή*, δεν μπορεί να αποδειχθεί, είναι αυταπόδεικτη, αφού οποιαδήποτε απόπειρα απόδειξής της θα κατέληγε σε μία άπειρη παλινδρόμηση<sup>114</sup>. Κατά συνέπεια, η αρχή της μη-αντίφασης είναι το *πρώτο* αξίωμα της οντολογίας. Όμως ο *χρόνος* θέτει υπό αμφιβολία αυτή τη θεμελιώδη ταυτολογία.

Ο Αριστοτέλης πραγματεύεται το χρόνο στα *Φυσικά*, ως φυσικό και όχι μεταφυσικό φαινόμενο. Αρχίζει εκθέτοντας τις απορίες που προκύπτουν από τις κυρίαρχες απόψεις για το χρόνο της εποχής του, τα ερωτήματα δηλαδή που σχετίζονται με την ύπαρξη του χρόνου. Ο Αριστοτέλης διαπιστώνει πως ο χρόνος φαίνεται είτε ως ανύπαρκτος είτε ως σκιωδώς

<sup>113</sup> Π. Νούτσος, «Η σοφιστική θεώρηση της Ιστορίας», στο περιοδικό *Σηματωρός*, τ. 2, Γιάννενα, Απρίλης 1972, 8.

<sup>114</sup> *Μετά τα Φυσικά*, 1006a5-11.

υπαρκτός, καθώς τα μέρη του εναλλάσσονται μεταξύ ύπαρξης και ανυπαρξίας, δεν μπορούν να συνυπάρξουν και η ύπαρξη της μίας στιγμής προϋποθέτει την ανυπαρξία των υπολοίπων:

« Πρώτον· το ένα μέρος του υπήρξε, και πλέον δεν υπάρχει· το άλλο θα υπάρξει, και ακόμα δεν υπάρχει. [...] Αλλά οτιδήποτε συνίσταται από μη-υπαρκτά αποκλείεται να μετέχει στο είναι – έτσι φαίνεται τουλάχιστον<sup>115</sup>».

Φαίνεται λοιπόν ότι ο χρόνος μετέχει περισσότερο στο Μη-Είναι παρά στο Είναι, και αυτή η φευγαλέα ύπαρξή του καθιστά αδύνατη κάθε απόπειρα να ταυτοποιηθεί ένα μέρος του χρόνου που πραγματικά να υπάρχει, σύμφωνα με τους όρους του Είναι-καθορισμένο. Δεν μπορούμε να είμαστε βέβαιοι ούτε ότι το παρόν υπάρχει, αφού, μέχρι να το σκεφθούμε, το παρόν έγινε παρελθόν.

Ακόμη και αν υποθέταμε ένα αδιαίρετο τμήμα του χρόνου, λέει ο Αριστοτέλης, ένα καθαρό 'Τώρα', δοθείσας της διαιρετότητας του χρόνου, δεν θα ήταν μέρος του χρόνου. Το μέρος είναι μέτρον του όλου, μετρημένο σε σχέση με το όλον, όμως δεν μπορούμε να εποπτεύσουμε το χρόνο στην ολότητά του, ούτε μπορεί να έχει μέρη, αφού αυτά που καθορίζονται από το εκάστοτε παρόν που διατέμνει το χρόνο, είτε είχαν υπάρξει, είτε πρόκειται να υπάρξουν.

Ο Αριστοτέλης εντοπίζει όλα τα παράδοξα και τις απορίες τις σχετικές με το χρόνο που θα τυλίξουν τη συνολιστική-ταυτιστική λογική τους μετέπειτα αιώνες. Μπορούμε ωστόσο, να συγκρίνουμε πεπερασμένα μέρη με μία ολότητα, ακόμη και αν δεν μπορούμε να εποπτεύσουμε την ολότητα, όπως κάνουμε στην περίπτωση του γεωμετρικού χώρου υπερθέτοντας ή συγκρίνοντας πεπερασμένα και ασφαλώς καθορισμένα χωρικά διαστήματα. Ωστόσο, τα διαστήματα του χώρου προσφέρονται προς σύγκριση, διότι δύο διαστήματα του χώρου μπορούν να τοποθετηθούν σε διαδοχή ή σε παράλληλη διάταξη δίχως να πάψουν να υπάρχουν. Δύο σημεία, επίσης του χώρου, μπορεί να συνυπάρχουν, αλλά όχι διαδοχικά, ως σημεία που διαφέρουν από τη θέση τους στο χώρο.

Πρέπει μολοντούτο να επισημάνουμε ότι ο Αριστοτέλης, παρότι νοεί τον χώρο και γεωμετρικά δεν εννοεί ποτέ τον χώρο με την απόλυτη, Νευτώνεια έννοια, και συνήθως δε χρησιμοποιεί τη λέξη για τον άδειο 'χώρο', 'χώραν', αλλά μιλά για 'τόπος' και για 'σώματα'<sup>116</sup>. Ο τόπος είναι το ακίνητο όριο του περιέχοντος ένα σώμα<sup>117</sup>, ενώ το χωρικό μέγεθος ή διάστημα είναι το κινούμενο όριο του σώματος. Μιας και ο τόπος είναι το ακίνητο όριο, όλα τα πράγματα στο σύμπαν βρίσκονται εντός τόπου, αλλά το σύμπαν καθ'

<sup>115</sup> Φυσικά, Δ', 10. μτφρ. Β. Μπετσάκος, εκδ. Ζήτρος, Αθήνα 2008.

<sup>116</sup> Sir David Ross, *Aristotle*, Barnes & Noble Inc., Ν. Υόρκη, 1964, 87.

<sup>117</sup> Φυσικά, Δ', 4, 212a 20.

εαυτό όχι<sup>118</sup>, καθώς τίθεται σε κίνηση από ένα Ακίνητο Κινούν που είναι καθαρά ενεργεία μορφή δίχως δυνάμει ύλη<sup>119</sup>. Τα διαστήματα του χώρου είναι άπειρα κατά τη διαίρεση, όμως τα μέρη τους συνυπάρχουν.

Ο χρόνος, ωστόσο, είναι μη αναστρέψιμος. Μία παρούσα στιγμή δεν μπορεί να είναι ταυτόχρονη με μία άλλη στιγμή, διότι το Νυν, το 'Τώρα' διαχωρίζει το Παρελθόν από το Μέλλον, και για να υπάρξει ένα 'Τώρα' πρέπει ένα προηγούμενο να έχει πάψει να υπάρχει. Αν διαφορετικά 'Τώρα' μπορούσαν να συνυπάρχουν θα σήμαινε ότι τίποτε δεν είναι πρότερον ή ύστερον, οπότε δεν θα υπήρχε χρόνος, αφού για τον Αριστοτέλη το πρότερον και το ύστερον είναι οι θεμελιώδεις χρονικοί καθορισμοί. Ένα επιπλέον παράδοξο είναι ότι, ενώ όλα τα διαιρετά πράγματα καθορίζονται από δύο ή περισσότερα όρια, το 'Τώρα' μπορεί να είναι υπάρξει αποκλειστικά ως μοναδικό και όμως καθορίζει το χρόνο.

Ο Αριστοτέλης ζητεί να απαντήσει στα παράδοξα που προκύπτουν από την αδυνατότητα περιστολής του χρόνου, είτε στο Ηρακλείτειο γίνεσθαι, που θα σήμαινε ότι όλα τα 'Τώρα' είναι πάντα διαφορετικά, είτε στο Παρμενίδειο είναι, που θα σήμαινε ότι όλα τα 'Τώρα' είναι όμοια. Καθώς προχωρεί για να προσδιορίσει τη φύση του χρόνου, ο Αριστοτέλης διευκρινίζει ότι τα 'Τώρα' είναι και διαφορετικά και όμοια<sup>120</sup>.

Η φύση, για τον Αριστοτέλη, είναι αρχή κινήσεως και μεταβολής<sup>121</sup> και η φύση του χρόνου σχετίζεται με την κίνηση. Όμως, ο Αριστοτέλης θα πει ότι ο χρόνος δεν είναι η κίνηση. Ο χρόνος δεν είναι η κίνηση του κόσμου, διότι, αν υπήρχαν περισσότεροι από ένας κόσμοι, θα υπήρχαν περισσότεροι από ένας χρόνοι ταυτοχρόνως, πράγμα που στον Αριστοτέλη μοιάζει ανόητο<sup>122</sup>, όμως στον σύγχρονο αναγνώστη θυμίζει τους πολλαπλούς χρόνους που προβλέπονται από τις θεωρίες της Σχετικότητας. Μολοντούτο, για τον Αριστοτέλη, αφού το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον περιέχονται στο χρόνο, ο χρόνος καθ' εαυτός θα πρέπει να είναι μεγαλύτερος από οτιδήποτε περιέχεται στο χρόνο.

Ο Αριστοτέλης επίσης θα διαφωνούσε με τον Καστοριάδη στην ταύτιση του Είναι με τον Χρόνο, ή τουλάχιστον της ουσιώδους πλευράς του είναι με τον χρόνο. Το επιχείρημα πως όλα τα όντα βρίσκονται εν τω χρόνω δεν πείθει τον Αριστοτέλη, ο οποίος διατείνεται ότι υπάρχουν πράγματα που δεν βρίσκονται εν τω χρόνω.

Ο χρόνος ορίζεται εν σχέσει προς την κίνηση και η κίνηση είναι η ενεργοποίηση/πραγματοποίηση αυτού που είναι δυνάμει ως τέτοιο που είναι<sup>123</sup>. Το Πρώτο

---

<sup>118</sup> Φυσικά, Δ', 5. 212b 20-22.

<sup>119</sup> Μετά τα Φυσικά, 1073a.

<sup>120</sup> Φυσικά, Δ', 10. 218a.

<sup>121</sup> Φυσικά, Γ', 1.200b 12.

<sup>122</sup> Φυσικά, Δ', 10. 218b.

<sup>123</sup> Sir David Ross, *Aristotle*, 81.

Κινούν, ο Αριστοτελικός Θεός, που είναι μορφή δίχως ύλη, πλήρως ενεργεία δίχως δυνάμει, δεν βρίσκεται, λοιπόν, εν τω χρόνω. Οι αναγκαίες αλήθειες, οι οποίες δεν υπόκεινται σε αλλαγή, μεταβολή ή αλλοίωση, δεν βρίσκονται εν τω χρόνω. Ίσως το λογικό μέρος της ψυχής, ο *νοους*, του οποίου τα αντικείμενα είναι οι αναγκαίες αλήθειες, να μην βρίσκεται μέσα στο χρόνο, αλλά σε αυτό ο Αριστοτέλης είναι ασαφής. Μπορούμε επίσης να υποθέσουμε ότι οι αριθμοί και τα αναγκαία κατηγορήματα δεν βρίσκονται εν τω χρόνω.

Όπως διακρίνονται τα όντα σε άχρονα και ενδοχρονικά, έτσι μπορούν να διακριθούν και τα μη-όντα. Όσα βρίσκονται εν τω χρόνω είναι αυτά που έχουν υπάρξει εν δυνάμει ή δύνανται να υπάρξουν. Όσα δεν βρίσκονται εν τω χρόνω είναι αυτά που δεν θα μπορούσαν ποτέ να υπάρξουν. Οι αντίθετες από τις αναγκαίες αλήθειες προτάσεις δεν βρίσκονται εν τω χρόνω<sup>124</sup>.

Τέλος, ο χρόνος δεν ταυτίζεται με την κίνηση ή τη μεταβολή ή την αλλαγή, που είναι για τον Αριστοτέλη, μορφές κίνησης, διότι υπάρχουν πολλές μορφές κίνησης αλλά ένας χρόνος, ενώ η μεταβολή μπορεί να είναι πιο αργή ή πιο γρήγορη στο ρυθμό της, ενώ ο χρόνος δεν μπορεί να αλλάξει ρυθμό. Συνεπώς, ο χρόνος εξαρτάται από την κίνηση αλλά δεν ταυτίζεται με την κίνηση.

Ο Αριστοτέλης συναρτά τον χρόνο με την κίνηση και την κίνηση με το χώρο (την έκταση). Ο χώρος είναι το πρωταρχικό ή έσχατο *συνεχές*, εν δυνάμει άπειρος. Η κίνηση είναι επίσης συνεχής, τόσο ως φυσική *αρχή*, όσο και λόγω συνάφειας προς το χώρο. Ο χρόνος είναι το τρίτο συνεχές, συνυφασμένος με ένα συγκεκριμένο *είδος* κίνησης, την κίνηση από το *πρότερον* στο *ύστερον*. Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι αντιλαμβανόμαστε το χρόνο όταν συλλαμβάνουμε την κίνηση επισημαίνοντας ένα *πρότερον* και ένα *ύστερον*<sup>125</sup> και εισάγει έτσι μία υποκειμενική διάσταση στο ορισμό του χρόνου, συναρτώντας το χρόνο με την *ψυχή*.

Η μεταβολή από το προηγούμενο στο επόμενο αναφέρεται και στα τρία συνεχή κατά σειρά ιεραρχίας, κατά πρώτον στο χώρο, κατά δεύτερον στην κίνηση, κατά τρίτον στο χρόνο. Ουσιαστικά πρόκειται για κίνηση στο χώρο και έτσι η χρονικότητα ορίζεται ως ιδιότητα του χώρου. Ο χρόνος του Αριστοτέλη δεν είναι, ωστόσο, η τέταρτη διάσταση του χωροχρόνου, όπως στη σύγχρονη φυσική, καθώς ο ίδιος δεν υπόκειται σε αλλαγή. Αντιθέτως, ο χρόνος είναι μία όψη αυτής της ιδιαίτερης κίνησης που ριζώνει στο χώρο και παρουσιάζεται ως αλλαγή ανάμεσα στο πρότερο και το ύστερο<sup>126</sup>:

«τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.»

<sup>124</sup> Φυσικά, Δ', 12. 222a.

<sup>125</sup> Φυσικά, Δ', 11. 219a25-26

<sup>126</sup> Φυσικά, Δ', 11. 219b- 220a24-25.

Ο χρόνος είναι η αριθμήσιμη ιδιότητα της κίνησης ανάμεσα στο πρότερο και το ύστερο και αυτό υποδηλώνει ότι κάποιος αριθμεί, κάποιος είναι το υποκείμενο της αρίθμησης. Επίσης διαφωτίζει τη διττή φύση του *Νυν*, του 'Τώρα'. Όταν αντιλαμβανόμαστε το 'Τώρα' ως αδιαίρετο και ενιαίο παρόν, δεν περιέχει χρόνο, αφού δεν περιέχει κίνηση. Όταν το αντιλαμβανόμαστε ως όριο επισήμανσης του πρότερου και του ύστερου, το 'Τώρα' ενοποιεί το χρόνο μέσω του σχήματος του διαχωρισμού/ένωσης, καθώς συνενώνει ό,τι διακρίνει. Το 'Τώρα' συνδέει και διαχωρίζει χρονικά διαστήματα, το παρελθόν από το μέλλον, αλλά σύμφωνα με τον Αριστοτέλη, αλλά δεν είναι μέρος του χρόνου, όπως ένα σημείο δεν είναι μέρος μιας γραμμής, αφού η γραμμή, όπως ο χρόνος, είναι συνεχής, ενώ το σημείο, όπως το 'Τώρα' είναι ενιαίο.

Ένα συνεχές μπορεί να διαχωρίζεται μέσω αδιαίρετων μονάδων, αλλά δεν μπορεί να συγκροτείται από αδιαίρετες μονάδες. Υπάρχει πάντοτε μία γραμμή ανάμεσα σε δύο σημεία και ένα χρονικό διάστημα ανάμεσα σε δύο 'Τώρα', ειδάλως δεν θα υπήρχαν διαθέσιμα όρια για τις μετρήσεις στο χρόνο και το χώρο.

Αυτός που θέτει το όριο, τον διαχωρισμό, το 'Τώρα' είναι ο νους που μετράει, αλλά αντίθετα με τα σημεία του χώρου, το εκάστοτε 'Τώρα' δεν μπορεί να μετρηθεί δύο φορές, καθώς διαρκώς κινείται προς την ανυπαρξία. Το εκάστοτε 'Τώρα' είναι συγχρόνως όμοιο και διαφορετικό από τα άλλα, όμοιο ως ο μετρούμενος αριθμός αναφορικά προς το χρόνο και διαφορετικό ως η μετρήσιμη κίνηση αναφορικά προς τη μεταβολή.

Τα εκάστοτε 'Τώρα' είναι όμοια διότι έχουν το ίδιο υπόστρωμα, αλλά διαφορετικά, διότι έχουν άλλες συνδηλώσεις. Η ύπαρξη του 'Τώρα' μοιάζει ακαθόριστη, καθώς εμφανίζεται σαν αδιαίρετο όριο του χρόνου, δίχως να είναι μέρος του χρόνου. Είναι ο νους που μετρά που θέτει τον διαχωρισμό, συνεπώς η ύπαρξη του 'Τώρα' ως χρονικό όριο εξαρτάται από το υποκείμενο που μετρά. Ο Αριστοτέλης το αναγνωρίζει αυτό:

«Με δεδομένο, λουπόν, ότι στη φύση δεν υπάρχει κάτι άλλο, το οποίο να πραγματοποιεί αρίθμηση, εκτός από την ψυχή και ειδικά το νου της ψυχής, καθίσταται αδύνατη η ύπαρξη του χρόνου αν δεν υπάρχει ψυχή<sup>127</sup>».

Όμως αυτή η εξάρτηση του χρόνου από την ψυχή, δεν οδηγεί τον Αριστοτέλη στην υποκειμενικότητα του χρόνου ή σε κάποια υποκειμενική χρονική διάσταση. Ο χρόνος είναι ιδιότητα της κίνησης και η κίνηση είναι ανεξάρτητη από την υποκειμενική ψυχή. Όπως τα διαφορετικά 'Τώρα' έχουν κοινό υπόστρωμα μα διαφορετικές συνδηλώσεις, έτσι και η κίνηση και ο χώρος διατηρούνται ως υποστρώματα του χρόνου ακόμη και αν η χρονική αρίθμηση εξαρτάται από το ανθρώπινο υποκείμενο. Η άρρηκτη σχέση του χρόνου με την

---

<sup>127</sup> Φυσικά, Δ', 14.223a24

κίνηση και το χώρο είναι ο λόγος, για τον Αριστοτέλη, που υπάρχει ένας κοινός χρόνος για όλα τα υποκείμενα και που υπάρχει ένα αντικειμενικό μέτρο για τη χρονική αρίθμηση.

Αυτό το μέτρο είναι η αλλαγή, η μεταβολή και η κίνηση από το πρότερον στο ύστερον πρωταρχικά κίνηση στο χώρο, ανήκει στην αλλαγή.

Ο χρόνος όμως δεν είναι, θα διευκρινίσει ο Σταγειρίτης, ένας αφηρημένος αριθμός, αλλά το αριθμήσιμο ποσό αυτού που μετράμε στην αλλαγή από το πρότερον στο ύστερον. Οι αριθμοί, ο χώρος και ο χρόνος είναι άπειροι, αλλά κατά διαφορετικό τρόπο. Ο αριθμός είναι άπειρος *κατά την πρόσθεση*, αφού ο Αριστοτέλης δεν γνωρίζει τους αρνητικούς αριθμούς, ούτε θεωρεί το μηδέν αριθμό, σύμφωνα προς την αριθμητική της εποχής του, ο χώρος είναι άπειρος *κατά την αφαίρεση*, ενώ ο χρόνος είναι διττά άπειρος, και κατά την πρόσθεση και κατά την αφαίρεση, ωστόσο κάθε χρονικό διάστημα πρέπει να πάψει να υπάρχει για να υπάρξει ένα άλλο.

Πρέπει να τονίσουμε ότι για τον Αριστοτέλη το *ἄπειρον* είναι πάντοτε *δυνάμει* και ποτέ *ενεργεία*. Ο Αριστοτέλης γνωρίζει ότι άπειρες σειρές μπορούν να συγκλίνουν σε ένα πεπερασμένο σύνολο. Εν δυνάμει άπειρα συνεχή μπορούν να συγκλίνουν σε ένα πεπερασμένο σύμπαν, όπως είναι το αριστοτελικό. Παρά τις απόπειρες της Σχολαστικής φιλοσοφίας, το Πρώτο Κινούν, ο Θεός δεν είναι άπειρος, αφού βρίσκεται πέραν του άπειρου, όντας ενεργεία μορφή δίχως δυνάμει<sup>128</sup>.

Συνεπώς, η αρίθμηση έχει ένα ελάχιστο, ο χώρος ένα μέγιστο ενώ ο χρόνος ούτε ελάχιστο, ούτε μέγιστο. Στο βαθμό όμως που είναι αρίθμηση, δεν μπορεί να υπήρξε *πρώτος χρόνος*, ούτε *προ* του χρόνου. Ο χρόνος δεν είναι αριθμός με όλες τις έννοιες, δεν είναι αριθμός της σειριακής διάταξης των αφηρημένων αριθμών, αλλά αριθμός με την έννοια αυτού που μετράται στη μεταβολή. Ο χρόνος είναι η μέτρηση από την ψυχή μίας συνεχούς κίνησης σε έναν συνεχή χώρο, αλλά τι *είδους* κίνηση είναι αυτή που μετράμε με το χρόνο;

Ο χρόνος, λέει ο Αριστοτέλης είναι το αριθμήσιμο ποσό της αλλοίωσης, της ποιοτικής μεταβολής και της αντίστοιχης τοπικής κίνησης, αφού η αλλοίωση είναι τοπική κίνηση. Και καθώς κάθε τι μετράται εν σχέσει προς ένα ομοιογενές και πρωταρχικό μέτρο, ο χρόνος θα πρέπει να αφορά την πρωταρχική και ομοιογενή κίνηση, την ομαλή κυκλική κίνηση: «εφόσον λοιπόν, μέτρο όλων των ομογενών είναι το πρώτο από αυτά, κατεξοχήν μέτρο είναι η ομαλή κυκλική κίνηση, διότι το αριθμήσιμο ποσό της [αριθμός] είναι το πλέον γνώριμο<sup>129</sup>».

---

<sup>128</sup> Φυσικά, Η', 10.

<sup>129</sup> Φυσικά, Δ', 14. 223b.20



Έτσι εξηγεί την κοινή ελληνική πίστη στην κυκλικότητα του χρόνου, την οποία ο ίδιος συμμαρξίζει. Το κυρίαρχο σχήμα της κυκλικής χρονικότητας πλαισιώνει την αρχαία φιλοσοφία, ακόμη και όταν μία αντίληψη του γραμμικού χρόνου αναδύεται, που αφορά την ανθρώπινη Ιστορία, η οποία, μολοντούτο, παραμένει περιορισμένη και έγκλειστη εντός της σταθερής κίνησης της κοσμικής χρονικής κυκλικότητας. Βέβαια, μέσα στο σοφιστικό δημοκρατικό κίνημα εμφανίζεται, σύμφωνα με τον Π. Νούτσο, η «πρώτη φιλοσοφία της Ιστορίας μέσα στη μητροπολιτική Ελλάδα<sup>130</sup>», που, ωστόσο παραμένει, μετά την ήττα της πόλεως, στο περιθώριο. Ο Αριστοτέλης περιλαμβάνει μία ιστορία της φιλοσοφίας στα *Μετά τα Φυσικά*, αλλά βεβαίως ποτέ δεν υπονοεί κάποια μεταφυσική ιστορικότητα.

Η πρωτοκαθεδρία της ομαλής κυκλικής κίνησης είναι συνεπής με τον αριστοτελικό ορισμό της κίνησης ως ενεργοποίηση/πραγματοποίηση του δυνατού, του *δυνάμει*. Αυτός ο ορισμός έρχεται σε αντίθεση με τη νευτώνεια μηχανική, η οποία θεωρεί τον χώρο και τον χρόνο ως ανεξάρτητα, απόλυτα μεγέθη και θεωρεί την κίνηση με όρους επιτάχυνσης και αδράνειας. Η ομαλή κυκλική κίνηση, σύμφωνα με τον πρώτο νόμο της κίνησης του Νεύτωνα θα απαιτούσε διαρκή εξωτερική ώθηση, προκειμένου να αλλάζει διαρκώς, την, κατά Νεύτωνα, πρωταρχική φορά της, δηλαδή τη γραμμική κίνηση. Ο Einstein με τις θεωρίες της Ειδικής και Γενικής Σχετικότητας αναίρεσε την εικόνα του απόλυτου χώρου και του απόλυτου χρόνου και συνένωσε τα δύο μεγέθη στον τετραδιάστατο χωροχρόνο, υπό την επίδραση της μυστηριώδους βαρύτητας.

Για τον Αριστοτέλη, το *ενεργεία* και το *δυνάμει* είναι κατηγορίες της μορφοποίησης που εκδηλώνονται μέσω της κίνησης. Ως τέτοιες συνδέονται με το χρόνο. Η ενεργοποίηση/πραγματοποίηση του *δυνάμει* καθορίζεται από την *εντελέχεια* κάθε όντος, τη φυσική τάση των όντων να πραγματώσουν τη δυνατότητά τους σύμφωνα με τη μορφή του *είδους* τους. Η μορφή προηγείται της πραγμάτωσης, όχι χρονολογικά, αλλά οντολογικά και λογικά, αφού η μορφή είναι το *τέλος* που ενεργοποιεί. Η αριστοτελική τελεολογία μετράται λοιπόν μέσω του χρόνου, αλλά δεν εκδηλώνεται μέσω της Ιστορίας, αντίθετα προς τη νετερμινιστική λογική ή την εγγελιανή διαλεκτική.

Ο χρόνος θεωρείται επίσης μία κατηγορία του Όντος στα *Τοπικά* και τις *Κατηγορίες* του Αριστοτέλη. Ως κατηγορία και ως αριθμός είναι κατηγορημα της ύπαρξης, όμως ο δικός του τρόπος ύπαρξης είναι ακαθόριστος, αφού δεν είναι ούτε οντότητα, ούτε υπόσταση, ούτε έννοια. Ο χρόνος εξαρτάται από την ψυχή, την οποία ο Αριστοτέλης στο *Περί Ψυχής* ορίζει ως την εντελέχεια του σώματος, τη μορφή που το καθορίζει:

---

<sup>130</sup> Π. Νούτσος, «Η Σοφιστική Θεώρηση της Ιστορίας», *Σηματωρός*, τ. 2, Απρίλης 1972, 8-10.

«Πράγματι, η υπόσταση, όπως είπαμε, έχει τρεις σημασίες: σημαίνει τη μορφή, την ύλη και τελικά τη σύνθεση των δύο. από αυτά, πάλι, η ύλη είναι η μια δυνατότητα, ενώ η μορφή εντελέχεια. και, επειδή το έμψυχο είναι αυτό που αποτελείται και από τα δύο, δεν είναι το σώμα εντελέχεια της ψυχής, αλλά η ίδια εντελέχεια ενός ορισμένου σώματος<sup>131</sup>».

Ο Αριστοτέλης επίσης, στα 'Ηθικά Νικομάχεια' διακρίνει ανάμεσα στο λογικό, «καθαρόν λόγον ἔχον» μέρος της ψυχής, τον νου και τα άλλα δύο, μη-λογικά μέρη. Η μη-λογική ψυχή είναι διπλή, το «καθαρά ἄλογον» μέρος, το φυτικό, που όλες οι μορφές ζωής έχουν και το «ἐπιθυμητικόν» μέρος, που έχουν όλα τα ζώα<sup>132</sup>. Αυτά έχουν τις δυνάμεις της κινήσεως και της αισθήσεως, μόνο το λογικό μέρος, ανθρώπινος νους, μετέχει θεωρησιακά στις αναγκαίες αλήθειες, που είναι μία γέφυρα προς το Αιώνιο, αφού καθ' εαυτές θεωρούνται άχρονες. Τα αντικείμενα του νου, οι αναγκαίες αλήθειες και τα νοητά είναι άχρονα, άρα κατά μία έννοια και ο νους θα πρέπει να είναι άχρονος:

«Όσο τώρα για το νου και τη θεωρητική ικανότητα, τίποτα δεν είναι ακόμη εμφανές, αλλά φαίνεται πως πρόκειται για άλλο γένος ψυχής, και πως μόνο αυτό μπορεί να χωρίζεται, όπως το αιώνιο από το φθαρτό<sup>133</sup>».

Όμως δεν σημαίνει αυτό, το γεγονός δηλαδή ότι ο νους διαφέρει από τα άλογα μέρη, όπως διαφέρει το αιώνιο από το φθαρτό, συνεπώς όπως το άχρονο από το χρονικό, ότι ο νους είναι αιώνιος ή άχρονος. Ο Αριστοτέλης δεν αφήνει καμία υπόνοια περί ατομικής αθανασίας, παρά κάποιες ασάφειες περί μετοχής του ατομικού νου στον πρωταρχικό κοσμικό νου, χωρίς όμως αμοιβαία συσχέτιση, παρά μόνο παραπομπής. Εξάλλου η διάκριση εντός της ψυχής δεν σημαίνει κάποιον ριζικό διαχωρισμό, αφού ο Αριστοτέλης τονίζει ότι αυτές οι διακρίσεις είναι δυνάμεις της ίδιας ουσίας<sup>134</sup>, αφού η ουσία είναι εντελέχεια και η ψυχή είναι η εντελέχεια του σώματος.

Και ποιο άραγε είναι το μέρος της ψυχής που μετρά το χρόνο; Ασφαλώς, η μέτρηση του χρόνου αφορά την αίσθηση της μεταβολής ή της αλλαγής, συνεπώς και η άλογη ψυχή μπορεί να αντιληφθεί τον χρόνο καταρχάς ως μεταβολή ή αλλαγή. Από την άλλη, ο χρόνος ορίστηκε ως αριθμός κινήσεως και ρυθμός μέτρησης και μόνο ο νους, το λογικό μέρος, μπορεί να αντιληφθεί αριθμούς και αριθμητικές σχέσεις ανάμεσα σε πράγματα που δεν υπάρχουν. Όμως ο νους, προκειμένου να είναι έλλογος, πρέπει να είναι άχρονος, αφού οι αλήθειες της λογικής είναι άχρονες.

<sup>131</sup> *Περί Ψυχής*, 414a μτφρ. Ι. Σ. Χριστοδούλου, εκδ. Ζήτρος, Αθήνα, 2003.

<sup>132</sup> *Ηθικά Νικομάχεια*, 1102b.

<sup>133</sup> *Περί Ψυχής*, 413b.

<sup>134</sup> *Περί Ψυχής*, 412a 19-21.

Ο Αριστοτέλης υποστηρίζει ότι το σφάλμα συνίσταται σε σκέψεις που αναμειγνύουν το ψεύδος και την αλήθεια, ενώ η καθαρή θεώρηση των αδιαίρετων πραγμάτων δεν περιέχει ψεύδος<sup>135</sup>.

Ο χρόνος μπορεί να διαιρεθεί από την ψυχή που αριθμεί, μέσω της αντίληψης της παρούσας στιγμής ως όριο, αλλά επίσης παραμένει αδιαίρετος.

«Το αντικείμενο, τώρα, που δεν είναι αδιαίρετο στην ποσότητα, αλλά στη μορφή, ο άνθρωπος το σκέφτεται σε αδιαίρετο χρόνο, και με αδιαίρετη ενέργεια της ψυχής. η ενέργεια, όμως, και ο χρόνος μέσα στον οποίο τα σκέφτεται, είναι διαιρετά κατά περίπτωση μόνο, και όχι όπως τα συνεχή. τα σκέφτεται, λοιπόν, ως ενεργεία αδιαίρετα<sup>136</sup>».

Εξάλλου ο χρόνος υπάρχει και ως συνεχές, κατηγορημα του χώρου και της κίνησης. Υπάρχει το κοινό υπόστρωμα που συνέχει τον χρόνο και την έκταση (μήκος), που είναι ανεξάρτητο από την ψυχή. Το αδιαίρετο εμφανίζεται διττό, ενεργεία και δύναμη, και η γνώση του αδιαίρετου ταυτίζεται με το αντικείμενό της, και ως γνώση της μορφής φαίνεται να προηγείται από το υποκείμενο που την αποκτά μέσα στο χρόνο, ως δύναμη γνώση όμως, καθώς το Πρώτο Κινούν εκ του οποίου απορρέει κάθε κίνηση και είναι το έσχατο τέλος και το πρώτο αίτιο, και είναι καθαρά ενεργεία μορφή και γνώση δεν βρίσκεται μέσα στο χρόνο, όπως εξάλλου ούτε οι αναγκαίες αλήθειες. Αυτό, για τον Αριστοτέλη, δείχνει πως η γνώση δεν προηγείται στο χρόνο, αφού δεν υπάρχει ως γνώση των πραγμάτων εντός του χρόνο πριν την πραγμάτωση της εντελέχειάς τους, ενώ ως γνώση πραγμάτων εκτός χρόνου δεν ανήκει στο χρόνο, οπότε η πλατωνική θεωρία της αναμνήσεως είναι εσφαλμένη.

«Η γνώση στην εντελέχειά της ταυτίζεται με το αντικείμενο της. Ενώ η γνώση ως δυνατότητα προηγείται στο χρόνο μέσα στο άτομο· απόλυτα, όμως, δεν προηγείται ούτε στο χρόνο. γιατί, όλα όσα γίνονται, απορρέουν από το ον που υπάρχει σε εντελέχεια<sup>137</sup>».

Η ψυχή λοιπόν, σκέφτεται το αδιαίρετο σε αδιαίρετο χρόνο. Όμως, ο χρόνος είναι άπειρος και κατά τη διαίρεση, όπως ειπώθηκε και η αδιαίρετη στιγμή του *Νυν*, του 'Τώρα', δεν περιέχει χρόνο. Συνεπώς, η αντίληψη του αδιαίρετου χρόνου δεν μπορεί να είναι η αντίληψη ενός καθαρού παρόντος, ούτε όμως και η αντίληψη ενός άχρονου αντικειμένου.

Η αντίληψη καθορίζεται από τα ενεργήματα της διάνοιας, που εμφανίζονται ως παραστάσεις, 'φαντάσματα', που παρέχονται από τη φαντασία, «διό οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ

---

<sup>135</sup> *Περί Ψυχής*, 430a, 26-30.

<sup>136</sup> *Περί Ψυχής*, 430b 14-23.

<sup>137</sup> *Περί Ψυχής*, 431a1.

φαντάσματος ή ψυχή<sup>138</sup>», δηλαδή τίποτε δεν διανοείται η ψυχή που δεν συνοδεύεται από μία φαντασιακή εικόνα.

Ο Αριστοτέλης ορίζει τη φαντασία ως κίνηση παραστάσεων που προκαλείται από την ενεργεία αίσθηση: «ή φαντασία ἄν εἴη κινήσις ὑπό τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνόμενη<sup>139</sup>».

Η φαντασία μεσολαβεί λοιπόν ανάμεσα στην αίσθηση και τη νόηση, ενώ οι φαντασιακές παραστάσεις ομοιάζουν με τις αισθητηριακές αντιλήψεις, αλλά είναι εννοιολογικές μορφές δίχως ύλη.

«Η φαντασία, όμως, είναι άλλο πράγμα από την κατάφαση και την άρνηση' γιατί η αλήθεια ή το ψεύδος είναι σύνθεση νοημάτων. Οι πρώτες έννοιες, όμως, σε τι θα διαφέρουν από τις εικόνες; Ή, μήπως, ούτε αυτές οι πρώτες έννοιες είναι εικόνες, αλλά και δε θα υπήρχαν χωρίς εικόνες;<sup>140</sup>»

Η φαντασία μετέχει λοιπόν στην εννοιολογική πρόσληψη, αλλά δεν είναι θεωρησιακό ενέργημα. Θα υποθέταμε ότι, καθώς η φαντασία δημιουργεί σύνθετα αντικείμενα και διαιρεμένες εικόνες του χρόνου, μόνο η καθαρή διάνοια μπορεί να συλλάβει τον αδιαίρετο χρόνο. Όμως, καθώς φαίνεται, ακόμη και οι πρώτες έννοιες, οι έσχατοι ή πρώτοι λογικοί όροι, μεσολαβούνται από φαντασιακές παραστάσεις και δεν θα υπήρχαν δίχως κάποια φαντασιακή απεικόνιση ή εικονοθεσία. Ωστόσο, η φαντασία ανήκει στο χρόνο, ενώ οι πρώτες έννοιες, ως έσχατες λογικές αρχές, θα πρέπει να είναι άχρονες.

Ο Καστοριάδης εντοπίζει εδώ τη φαινομενική αντίφαση, η οποία για τον ίδιο είναι ένδειξη ότι ο Αριστοτέλης αγγίζει την πρώτη ή ριζική φαντασίας που δεν ανήκει στο «βασιλείο του λόγου, ο οποίος την προϋποθέτει». Και ο Καστοριάδης συνεχίζει δείχνοντας πως το ταυτό συμφέρεται με το έτερον, το άχρονο με το χρονικό και το νοητό με το φαντασιακό αναγκαστικά, συνεπώς ο χρόνος πάντοτε συνοδεύει το εκτός-χρόνου, συνεπώς και το άχρονο συλλαμβάνεται χρονικά : «Το 'αυτό το ίδιο', το **νοητόν** συνοδεύεται αναγκαστικά και φέρεται από, συλλαμβάνεται από το **όχι-αυτό όχι-το ίδιο** : το εκτός-χρόνου μαζί με το χρόνο, εντός και από ένα σχήμα του χρόνου<sup>141</sup>».

Στη σύντομη πραγματεία του, *Περί μνήμης και αναμνήσεως*, ο Αριστοτέλης επιβεβαιώνει ότι δίχως τη φαντασία η διανοητική διαδικασία είναι αδύνατη<sup>142</sup> και παραδέχεται ότι δεν μπορούμε να εφαρμόσουμε τη διάνοια σε άχρονα αντικείμενα δίχως

---

<sup>138</sup> *Περί Ψυχής*, 431a18.

<sup>139</sup> *Περί Ψυχής*, 429a 2-3.

<sup>140</sup> *Περί Ψυχής*, 432a 11-15.

<sup>141</sup> *Χώροι*, 271.

<sup>142</sup> *Περί μνήμης και αναμνήσεως*, 450a1.

μία αναφορά στο χρόνο<sup>143</sup>. Ο Αριστοτέλης συσχετίζει τη μνήμη με το παρελθόν, την κατ' αίσθηση αντίληψη με το παρόν και την προσδοκία με το μέλλον<sup>144</sup>, ένα τρίπτυχο που θα υιοθετήσει αργότερα ο Αυγουστίνος στη θεμελίωση της υποκειμενικής θεώρησης του χρόνου και θα επανεμφανιστεί ως το θεμελιώδες σχήμα στη χρονική διάρθρωση της συνείδησης στη φαινομενολογία του Husserl. Η μνήμη θα αποκτήσει οντολογική διάσταση επίσης, στο έργο του Bergson, ως το αντίθετο της ύλης.

Ο Αριστοτέλης θεωρεί τη μνήμη μια λειτουργία της ψυχής. Η μνήμη δεν είναι ούτε αντίληψη ούτε πρόσληψη, αλλά μία αντίδραση, επίδραση ή πάθος της ψυχής που καθορίζεται από το πέρασμα του χρόνου<sup>145</sup>. Αντιλαμβανόμαστε το χρόνο στη συσχέτισή του με την έκταση και την κίνηση, συνεπώς αντιλαμβανόμαστε το χρόνο σαν πάθος της πρωταρχικής λειτουργίας της κατ' αίσθηση αντίληψης. Η αντίληψη των συνεχών, του χώρου, της κίνησης και συνεπώς του χρόνου, βασίζεται στην πρωταρχική κοινή αίσθηση και διαμεσολαβείται αναγκαία από τη φαντασία<sup>146</sup>. Η μνήμη είναι η λειτουργία μέσω της οποίας αντιλαμβανόμαστε το χρόνο, που περιέχει έναν τύπο φαντασιακής παράστασης εν σχέσει προς το χρόνο<sup>147</sup>.

Η μνήμη προϋποθέτει τη φαντασία ακόμη και στην περίπτωση των αντικειμένων της διάνοιας. Συνεπαγωγικά, η αντίληψη του παρόντος και η ανάμνηση του παρελθόντος δεν ανήκουν στη διάνοια, αλλά στην αισθητηριακή λειτουργία της ψυχής. Η μνήμη δεν είναι λειτουργία του λογικού, αφού όλα τα ζώα έχουν μνήμη. Συμμετέχει στη λειτουργία του νου *ενδεχομενικά*, αλλά στην κατ' αίσθηση αντίληψη *ουσιαστικά*. Δεδομένου ότι τα ζώα αντιλαμβάνονται τη μεταβολή, αντιλαμβάνονται τη χρονικότητα, ενώ μόνο ο νους μπορεί να συλλάβει άχρονα αντικείμενα, πάλι όμως κατ' ανάγκη εν σχέσει προς το χρόνο.

Η μνήμη ανήκει στις λειτουργίες της ψυχής που περιλαμβάνουν και τη φαντασία, και τα αντικείμενα της μνήμης είναι ουσιαστικά κατ' αίσθηση αντικείμενα, ικανά να παρασταίνονται. Τα αντικείμενα της διάνοιας γίνονται αντικείμενα της μνήμης ενδεχομενικά, όμως προϋποθέτουν τη φαντασία ουσιαστικά<sup>148</sup>. Ακόμη και αν η χρονική μνήμη είναι ενδεχομενική όσον αφορά τα αντικείμενα του νου, αυτά, προκειμένου να γίνουν αντιληπτά από τη διάνοια, διαποτίζονται στο χρόνο μέσω της φαντασιακής τους αναπαράστασης.

---

<sup>143</sup> *Περί μνήμης και αναμνήσεως*, 450a 7-10.

<sup>144</sup> *Περί μνήμης και αναμνήσεως*, 449b 10-16.

<sup>145</sup> *Περί μνήμης*, 449b 24-25.

<sup>146</sup> *Περί μνήμης*, 450a 10-15.

<sup>147</sup> *Περί μνήμης*, 451a 15-18.

<sup>148</sup> *Περί μνήμης*, 450a 20-25.

Αυτό φαίνεται να υποδηλώνει ότι *κάθε* αντικείμενο της σκέψης, είναι, στην τροπικότητά του, εν τω χρόνω και να υποσκάπτει τη βεβαίωση του Αριστοτέλη ότι τα αντικείμενα της αληθινής γνώσης είναι άχρονα. Καθιστά ασαφή επίσης τη συμμετοχή του λογικού μέρους της ψυχής στην αιωνιότητα ή αχρονία των αναγκαιών αληθειών. Δίχως μία φαντασιακή παράσταση του συνεχούς, δεν μπορούμε να νοηθούμε το αδιαίρετο, που είναι μία νοητική οριοθέτηση του συνεχούς, και, κατά συνέπεια, δίχως μια φαντασιακή παράσταση του χρόνου, δεν μπορούμε να νοηθούμε την αιωνιότητα.

Σημαίνει λοιπόν η απόφαση ότι δεν μπορούμε να σκεφτούμε χωρίς μία σύνδεση με το χρόνο, πως κάθε αντίληψη, αίσθηση ή έννοια, ακόμη και μίας άχρονης αλήθειας, είναι χρονική (ή ενδοχρονική) παράσταση της φαντασίας; «Η αισθητικότητα είναι μια δύναμη· η ενέργειά της είναι η αίσθηση, η οποία **είναι** επειδή είναι ταυτόχρονα ενεργοποίηση του αισθητού μέσα στο αντικείμενο. Η φαντασία είναι μια δύναμη· η ενέργειά της είναι το φάντασμα – το οποίο **είναι τι**;<sup>149</sup>».

Ο Αριστοτέλης δεν αναλύει αυτό το πρόβλημα, παρότι το αναγνωρίζει<sup>150</sup>. Ο Καστοριάδης υποστηρίζει πως ο Αριστοτέλης βρέθηκε στο χείλος της αναγνώρισης της *πρώτης* ή ριζικής φαντασίας ως δημιουργικής φαντασίας, όμως ο Αριστοτέλης δεν θα μπορούσε να προχωρήσει προς εκεί, αφού αυτό θα ήταν αντίθετο στη λογική και την οντολογία του. Θα σήμαινε επίσης ότι αποδεχόταν την εξίσωση του Είναι και του Χρόνου, την οποία ρητά αρνήθηκε.

Μολοντούτο, ο Αριστοτέλης παραμένει ο θεμελιωτής της *αντικειμενικής* ή κοσμολογικής θεώρησης του χρόνου, και η θεώρησή του παραμένει η πιο πλήρης σύλληψη του χρόνου σε αυτή την προσέγγιση. Αυτή παρέμεινε η προσέγγιση της Δυτικής επιστήμης, παρότι η σύγχρονη επιστήμη αναίρεσε σχεδόν το σύνολο της αριστοτελικής φυσικής.

Ο Αριστοτέλης ισχυρίστηκε ότι ο χρόνος δεν έχει αρχή και τέλος, διότι το σύμπαν, αν και πεπερασμένο ως κλειστή σφαίρα, δεν έχει αρχή και τέλος. Το σημερινό Καθιερωμένο Μοντέλο της κοσμολογίας προβλέπει μία μοναδικότητα (singularity) στην αρχή του φυσικού χρόνου, τη λεγόμενη *Μεγάλη Έκρηξη* (Big Bang), ωστόσο οι εξισώσεις της θεωρίας καταρρέουν πριν τη θεωρητική πρώτη στιγμή του χρόνου. Συνεπώς, η θεωρία αυτή παραμένει μία υπόθεση. Εναλλακτικά μοντέλα προτείνονται σχεδόν κάθε χρόνο, που προβλέπουν ένα σύμπαν σαν σφαίρα, χωρίς αρχή και τέλος, που στους πόλους συρρικνώνεται μέχρι το σημείο όπου όλες οι γραμμές συγκλίνουν, χωρίς όμως να διακόπτεται ή να τελειώνει εκεί, όπως η επιφάνεια της Γης. Ένα πρόσφατο μοντέλο εφαρμόζει την έννοια του κβαντικού δυνάμει (quantum potential) στις εξισώσεις της

<sup>149</sup> *Χώροι*, 271.

<sup>150</sup> *Περί μνήμης*, 450a 8-10.

Σχετικότητας για να παράγει ένα σύμπαν δίχως αρχή και τέλος<sup>151</sup>. Ούτε αυτή η εναλλακτικά μπορεί να αποδειχθεί εμπειρικά. Η σύγχρονη φυσική βρίσκεται εγκλωβισμένη στις αντινομίες του Kant, ενώ έννοιες της αριστοτελικής φυσικής, όπως η εγγενής κίνηση των σωμάτων, επανεκτιμούνται σε νέες φυσικές θεωρίες, όπως η θεωρία των χορδών.

Καθώς γνώριζε ο Αριστοτέλης η ιδέα ενός χρόνου με αρχή και τέλος κουβαλάει το παράλογο ερώτημα «πότε ήταν πριν το χρόνο;»

Στο ερώτημα αυτό προσπάθησε να απαντήσει ο Αυγουστίνος της Ιππώνος (354-430 μ.Χ.), στις *Εξομολογήσεις* του<sup>152</sup>. Ο Αυγουστίνος, επίσκοπος της καθολικής Εκκλησίας ήταν ο πρώτος μεγάλος φιλόσοφος που εργάστηκε υπό το αξίωμα μίας γραμμικής χρονικότητας και μίας γραμμικής Ιστορίας, που επέβαλλε η χριστιανική κοσμοθεώρηση. Όπως επισημαίνει ο Παναγιώτης Νούτσος: «Με το Χριστιανισμό παρατηρείται η μεγάλη τομή στην Ιστορία: 'εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαία παρῆλθεν, ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα'. Η κυκλική ιστορική κίνηση μετατρέπεται σε γραμμική<sup>153</sup>». Ο Αυγουστίνος απευθύνεται στον Αριστοτέλη, δίχως να αναφέρει το όνομα. Επιχειρηματολογεί ότι ο χρόνος δεν είναι κίνηση, καθώς διαφορετικές κινήσεις έχουν διαφορετική διάρκεια<sup>154</sup>, μα ήδη ο Αριστοτέλης έχει αποδείξει ότι ο χρόνος δεν είναι κίνηση.

Ο Καστοριάδης χαρακτηρίζει το επιχείρημα του Αυγουστίνου ως «ατυχές», καθώς οποιαδήποτε σύγκριση διαφορετικών κινήσεων προϋποθέτει ξανά μία τρίτη κίνηση ως σταθερό μέτρο, δηλαδή έναν κοινό χρόνο : «Πώς ξέρει πράγματι ότι οι δύο 'διαφορετικές διάρκειες' της ίδιας κίνησης είναι διαφορετικές, χωρίς να τις συγκρίνει με ένα *tertium quid* π.χ. με μία άλλη κίνηση που υποτίθεται ότι εκτυλίσσεται σε σταθερό ρυθμό κατά τον αυτό 'χρόνο';<sup>155</sup>».

Ο Αυγουστίνος προχωρά για να αποδείξει ότι ο χρόνος είναι πλήρως εξαρτημένος από την υποκειμενική ψυχή (*animus*) δείχνοντας ότι αντιλαμβανόμαστε τον χρόνο, όπως εξάλλου θα συμφωνούσε ο Αριστοτέλης, ως ένα πάθος (*affectionem*) της ψυχής, το οποίο ο θεολόγος θεωρεί μία διαστολή, δι-έκταση της ψυχής (*distentio animi*), για να καταλήξει στην αυτό-εξομολόγηση:

«In te, anime meus, tempora metior (εντός σου, ψυχή μου, μετρώ το χρόνο)<sup>156</sup>.»

<sup>151</sup> Ahmed Faraq Ali & D. Saurya, «Cosmology from quantum potential», στο περιοδικό *Physics Letters B* 741, 2015, 276-279.

<sup>152</sup> Αυγουστίνος, *Confessiones*, Βιβλίο XI.

<sup>153</sup> Π. Νούτσος, *Τεχνικός και καλλιτεχνικός κόσμος*, εκδ. Ι.Μ. Μεταμορφώσεως Σωτήρος Ρωμανού, Γιάννενα, 1971, 6, υποσημείωση.

<sup>154</sup> *Confessiones*, XI, xxiii 33-40.

<sup>155</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 222- 223.

<sup>156</sup> *Confessiones*, XI xxvii 26.

Ο Αυγουστίνος λοιπόν αντιλαμβάνεται τον χρόνο ως ψυχικό ή συνειδησιακό εμμενές φαινόμενο και αντιλαμβάνεται τον χρόνο ως συμπυκνωμένο στο παρόν, ή πάντοτε ως παρόν, παρουσιάζοντας το μέλλον και το παρελθόν ως τροπικότητες της παρούσας συνείδησης, καθώς η μέτρηση του χρόνου γίνεται πάντοτε στο παρόν. Η ψυχή «μετρά ως παρούσα (*ipsa metior praesentem*)<sup>157</sup>», κατά τον τρόπο του παρόντος. Μιλά λοιπόν για το παρόν του παρελθόντος, ως ανάμνηση, το παρόν του παρόντος ως αντίληψη και το παρόν του μέλλοντος ως προσδοκία, ως τρεις στάσεις ή λειτουργίες της ψυχής.

Το σχήμα που παρουσιάστηκε από τον Αριστοτέλη ως γνωστική λειτουργία της ψυχής γίνεται στον Αυγουστίνου οντολογικός καθορισμός της ψυχής ως μέσον συγκρότησης του χρόνου. Όμως με το να εγκλείσει το σύνολο του χρόνου στο παρόν της συνείδησης, ο Αυγουστίνος, πέραν του ότι θεμελιώνει την υποκειμενική ή φαινομενολογική προσέγγιση στο χρόνο, και αιώνες αργότερα ο Husserl θα επιστρέψει σε αυτόν, συνάμα γεννά περισσότερες απορίες από όσες λύνει, αφού ούτε η ψυχή ούτε η στιγμή του παρόντος είναι ικανές συνθήκες για τη σταθερότητα, τη συνέχεια και την κοινότητα της χρονικής ροής, δεν μπορεί να εξηγήσει πώς γίνεται να υπάρχει, εκτός από την υποκειμενική μέτρηση, το υποκειμενικό βίωμα του χρόνου, και μία αντικειμενική μέτρηση, κοινή για όλους. Ο Αριστοτέλης απέφυγε αυτό το σκόπελο καθώς δεν εξάρτησε την κίνηση του χρόνου από την υποκειμενικότητα, ενώ ο Αυγουστίνος βρίσκεται εγκλωβισμένος στα όρια του *animus*.

Ο Καστοριάδης επισημαίνει<sup>158</sup> πως ο Αυγουστίνος, στα επόμενα κεφάλαια, όπως και στο επόμενο βιβλίο των *Έξομολογήσεων* προβαίνει σε ανοιχτή αντίφαση. Δηλαδή, στο Βιβλίο XII, ενώ προσπαθεί να απαντήσει στο αρχικό παράλογο ερώτημα, της στιγμής της δημιουργίας, όπου ο Θεός από το «σχεδόν μηδέν» (*raene nihilo*) και την «αμορφία» (*informitas*) έπλασε τον κόσμο, οφείλει να θέσει τον χρόνο ως ανεξάρτητο και πρότερον από την ψυχή «όπου ο χρόνος μπορεί να γίνει αντιληπτός (*sentiri*) και να μετρηθεί, γιατί οι χρόνοι γίνονται μέσω των μεταβολών των πραγμάτων, όταν τα φαινόμενα (*species*) μεταπίπτουν και μεταβάλλονται (*vertuntur*)<sup>159</sup>».

Όπως στην 'αντικειμενική' κοσμολογική θεώρηση του χρόνου του Αριστοτέλη παρεισφρέει το υποκειμενικό στοιχείο της ψυχής, έτσι και στην 'υποκειμενική' φαινομενολογική θεώρηση του χρόνου από τον Αυγουστίνου παρεισφρέει ένα αντικειμενικό στοιχείο. Στην υποκειμενική διάσταση της αντίληψης και της μέτρησης του χρόνου που δηλώνεται με τη λέξη 'sentiri', προστίθεται μία πρότερη αντικειμενική διάσταση του χρόνου

---

<sup>157</sup> *Confessiones*, XI, xxvii

<sup>158</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 228.

<sup>159</sup> *Confessiones*, XII, viii 30-32.



αφού λέγεται από τον Αυγουστίνο πως ο χρόνος γίνεται μέσω της μεταβολής των φαινομένων, που δηλώνεται με τη λέξη 'vertuntur'.

Ο Καστοριάδης σχολιάζει ως εξής: «Με άλλα λόγια, ο Θεός θα πρέπει να δημιουργήσει τον κόσμο την ίδια στιγμή που δίδει μορφή στην *informitas* που δημιούργησε. Πρέπει να το πει αυτό, εφόσον η δημιουργία είναι ιστορία που εκτυλίσσεται εν χρόνω (σ' ένα συμπαντικό χρόνο, από την εδώ κάτω άποψη, *diesseits*) και όπου η δημιουργία της ψυχής λαμβάνει χώραν στο **τέλος**<sup>160</sup>».

Και οι δύο θεωρήσεις του χρόνου στο πλαίσιο της παραδοσιακής φιλοσοφίας, η αντικειμενική και η υποκειμενική, εμφανίζονται ως μήτρες παραδόξων. Το πιο μεγάλο όμως παράδοξο βρίσκεται στη μεταξύ τους σχέση, στον συσχετισμό της αντικειμενικής και της υποκειμενικής διάστασης του χρόνου.

Η συνολιστική-ταυτιστική, κατά τον Καστοριάδη, οντολογία θέτει αξιωματικά ως ριζικό διαχωρισμό τη διάκριση υποκειμενικού και αντικειμενικού. Όμως κάθε αντικειμενική θεώρηση του χρόνου ως αλλαγή οφείλει να προϋποθέτει αναγκαία ένα υποκείμενο που να καταμετρά αυτή την αλλαγή. Εξίσου, κάθε υποκειμενική θεώρηση του χρόνου ως μέτρηση οφείλει να προϋποθέτει το ρίζωμα του μετρούμενου φαινομένου σε κάποια αντικειμενική αλλαγή. Ο χρόνος μοιάζει να μην χωράει στους διαθέσιμους καθορισμούς της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής, όπως διαπιστώνει και ο Καστοριάδης.

Θα πρέπει να προχωρήσουμε στην εξέταση αυτών των καθορισμών και αυτής της λογικής στις σύγχρονες διατυπώσεις του παραδόξου του χρόνου, όπου θα διαπιστώσουμε ότι οι αντιφάσεις και οι απορίες που ανέδειξε ο Αριστοτέλης διατηρούνται το ίδιο ισχυρές, και θα ελέγξουμε την προσπάθεια του Καστοριάδη να τις υπερβεί, υπερβαίνοντας τη συνολιστική-ταυτιστική λογική εν γένει.

---

<sup>160</sup> ό.π.



### **A3. Χρόνος και Λογική : Το πρόβλημα του McTaggart και η λογική των μαγμάτων.**

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης, προεκτείνοντας την κριτική του στον μαρξισμό, προχώρησε σε μία ριζική κριτική της παραδοσιακής θεωρησιακής οντολογίας και λογικής, την οποία κατήγγειλε ότι δέσμευσε τον στοχασμό σε κατηγορίες α-χρονες και ταυτοτικές βάσει του αιτήματος της αποκλειστικής ταυτότητας του αντικειμένου της σκέψης με τον εαυτό του. Έσχατη προϋπόθεση και βασικό αίτημα των ταυτοτικών σχημάτων είναι η πλήρης *καθοριστικότητα (Bestimmtheit)* την οποία ο Καστοριάδης θα ορίσει ως:

«Εμμένεια όσον αφορά στη δυνατότητα του είναι-ορισμένο και διακεκριμένο<sup>161</sup>.»

Τη λογική που συγκροτείται στη βάση αυτού του αιτήματος και κυριαρχείται από την υπερ-κατηγορία της καθοριστικότητας ο Καστοριάδης ονομάζει συνολιστική – ταυτιστική (ή συνολοταυτιστική) λογική, της οποίας θεωρητικό επιστέγασμα αποτελεί η Θεωρία των Συνόλων. Η υπερκατηγορία της καθοριστικότητας πηγάζει πάνω στο αίτημα της διατήρησης της ουσίας του εκάστοτε αντικειμένου ως το πραγματικό του είναι, που δεν υπόκειται στην αλλοίωση, άρα στο χρόνο, έτσι ώστε κάθε φορά να μπορεί να τεθεί ως πλήρως ορισμένο και σαφώς διακεκριμένο από άλλες οντολογικές μορφές. Ως εκ τούτου, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η παραδοσιακή συνολιστική-ταυτιστική φιλοσοφία αγνόησε τη συνυποστατότητα του κοινωνικού και του ιστορικού και αρνήθηκε την πραγματικότητα του Χρόνου, καθώς αδυνατεί να τον εξηγήσει.

Ένα εξαιρετικό παράδειγμα για την αδυναμία της συνολιστικής - ταυτιστικής λογικής να ενσωματώσει το χρόνο είναι το περίφημο πρόβλημα του Σκώτου φιλοσόφου J.E. McTaggart, ο οποίος χρησιμοποίησε τους εγγενείς περιορισμούς των συνολοταυτιστικών κατηγοριών, όχι για να αναδείξει τα όρια της συνολοταυτιστικής λογικής, αλλά για να αποδείξει την ανυπαρξία του Χρόνου, ή, σαφέστερα, τη μη-πραγματικότητα (un-reality) του Χρόνου. Αντιστρόφως, μπορούμε να επανεξετάσουμε τον προβληματισμό του υπό τη σκοπιά της Καστοριαδικής κριτικής, με ρητή επίγνωση της μερικότητας της συνολιστικής/ταυτιστικής λογικής και παράλληλα να εξετάσουμε την απόπειρα του ίδιου Καστοριάδη να συνθέσει μία πιο διευρυμένη λογική των μαγμάτων υπό τη σκοπιά της τυποποιημένης χρονικής λογικής, εντοπίζοντας τα παράδοξα που αναδύονται.

Θα αρχίσουμε με μία σύντομη παρουσίαση του επιχειρήματος του McTaggart και μία αναφορά στην πρόσληψη του προβλήματος από την αναλυτική φιλοσοφία.

Το 1908 ο John Ellis Mc Taggart (1866-1925), καθηγητής στο Trinity College του Cambridge δημοσίευσε ένα άρθρο με τίτλο *The Unreality of Time (Η μη-πραγματικότητα του*

---

<sup>161</sup> Τα Σταυροδρόμια, 250.

Χρόνου)<sup>162</sup> στο οποίο ισχυρίστηκε πως ο χρόνος καθ' εαυτός είναι ιδεατός, μη-πραγματικός, αποδίδοντας την υποκειμενική μας αντίληψη της χρονικής ροής σε ψυχολογικές αναγκαιότητες και υποβαθμίζοντας το πέρασμα του χρόνου σε ψευδαίσθηση.

Τι σημαίνει η φράση ότι ο χρόνος είναι μη-πραγματικός; Ο McTaggart αναφέρει πως, παρά την κοινή πεποίθηση, η μη-πραγματικότητα του χρόνου υπήρξε μία ιδέα που υποστηρίχθηκε όχι μόνο από τις θρησκείες της Ανατολής, αλλά και από Δυτικούς στοχαστές όπως ο Spinoza, ο Kant, ο Hegel και ο Schopenhauer<sup>163</sup>. Η παράθεση των ονομάτων αυτών μας βοηθά να κατανοήσουμε καλύτερα τι εννοεί ο Σκώτος φιλόσοφος 'μη-πραγματικότητα' ('unreality'), καθώς προφανώς συνδέει την πραγματικότητα με την υπόσταση.

Γνωρίζουμε, για παράδειγμα, ότι για τον Spinoza υπάρχει μία μοναδική πραγματικότητα που ταυτίζεται με τη μοναδική και άπειρη υπόσταση που ορίζεται στην *Ηθική* ως «εκείνο το οποίο υπάρχει αφ' εαυτού και νοείται δι' εαυτού, εκείνο δηλαδή η έννοια του οποίου δεν έχει ανάγκη από την έννοια άλλου όντος, απ' όπου πρέπει να σχηματισθεί»<sup>164</sup> δηλαδή το αυθύπαρκτο, δηλαδή το ά-χρόνο. Από αυτή την άποψη ο Χρόνος δεν έχει ούτε πραγματικότητα ούτε υπόσταση.

Από την άλλη, ο Kant στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* ορίζει το Χρόνο και ο Χώρος ως τα *a priori* υπερβατολογικά θεμέλια της αντίληψης, προ-εμπειρικά στοιχεία της συγκρότησης της εμπειρίας της πραγματικότητας, και δεν έχουν υπόστασή ως οντότητες ή ουσίες. Ωστόσο, καθώς ο Χρόνος θεωρείται υπερβατολογικά ιδεατός, είναι επίσης, ως συγκροτητικό θεμέλιο της εμπειρίας, εμπειρικά *πραγματικός*, από τη σκοπιά του Kant.

Για τον Hegel, το ιδεατό είναι το πραγματικό, τουλάχιστον σύμφωνα με την περίφημη ρήση της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, αλλά οι υποστάσεις είναι αιώνιες και ά-χρονες, καθώς στο πεδίο της ουσίας, στο απόλυτο, οι διακρίσεις ποιότητας και ποσότητας, διάρκειας και έκτασης, υποκειμενικού και αντικειμενικού αίρονται, ενώ η απόλυτη ιδέα είναι η «απολύτως δι' εαυτήν άνευ υποκειμενικότητας υφιστάμενη εξωτερική εμφάνεια του χώρου και του χρόνου»<sup>165</sup>.

Έστω λοιπόν ότι ο McTaggart ταυτίζει την υπόσταση με την πραγματικότητα και υποστηρίζει ότι ο Χρόνος είναι μη-πραγματικός, εννοώντας ότι δεν έχει υπόσταση. Αυτό θα ήταν συνεπές με την ευρύτερη οντολογική αντίληψη του Σκώτου, που εντάσσεται στην εγγεληνική παράδοση, ως οντολογία των υποστάσεων<sup>166</sup>. Ωστόσο το επιχείρημά του, όπως

<sup>162</sup> Δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy* 17, 1908, 456-473.

<sup>163</sup> ό.π. 456.

<sup>164</sup> B. Spinoza, *Ηθική*, ορισμός 3.

<sup>165</sup> G.W.F. Hegel, *Η Επιστήμη της Λογικής*.

<sup>166</sup> P. Turetzky, *Time*, Routledge, N. Υόρκη, 1998, 121.

και ο ίδιος παραδέχεται, δεν αντλεί από τα επιχειρήματα των προγενέστερών του<sup>167</sup>. Αναπτύσσεται με όρους αναλυτικούς μάλλον παρά μεταφυσικούς, πραγματευόμενος τον χρόνο όπως παρουσιάζεται στην εμπειρία, πλησιάζοντας την αναλυτική οντολογία, ενώ επίσης απηχεί την Αριστοτελική αριθμητική αντίληψη του χρόνου.

Ο McTaggart διακρίνει τις «θέσεις» (positions) στο χρόνο, όπως αυτές παρουσιάζονται στην υποκειμενική συνείδηση σε δύο τάξεις. Σύμφωνα με τη μία τάξη, κάθε χρονική θέση τοποθετείται ως Νωρίτερα ή Αργότερα εν σχέσει προς τις άλλες, ενώ σύμφωνα με τη δεύτερη τάξη κάθε χρονική θέση θεωρείται ως είτε Παρελθόν, είτε Παρόν, είτε Μέλλον. Ενώ οι πρώτες διακρίσεις θεωρούνται μόνιμες, οι δεύτερες θεωρούνται σχετικές: «Οι διακρίσεις της πρώτης τάξεως είναι μόνιμες, ενώ εκείνες της δεύτερης δεν είναι. Αν το Μ είναι ποτέ Νωρίτερα από το Ν, είναι πάντοτε Νωρίτερα. Όμως ένα γεγονός που τώρα είναι Παρόν, ήταν Μέλλον και θα είναι Παρελθόν<sup>168</sup>».

Είναι οι μόνιμες διακρίσεις, δηλαδή η σχέση Νωρίτερα-Αργότερα πιο ουσιαστικές από τις σχετικές, δηλαδή τις χρονικές θέσεις Παρελθόν/Παρόν/Μέλλον; Ο McTaggart απαντά αρνητικά, καθώς θεωρεί τη διάκριση Παρελθόν/Παρόν/Μέλλον πιο θεμελιακή για το φαινόμενο του χρόνου. Όμως εξ αυτού συμπεραίνει: «Και ακριβώς επειδή η διάκριση του παρελθόντος/παρόντος/μέλλοντος μου φαίνεται πιο ουσιώδης για τον χρόνο, θεωρώ τον χρόνο μη-πραγματικό<sup>169</sup>».

Για να αναπτύξει το επιχειρήμα του ο Σκώτος ονομάζει τη διάταξη των θέσεων Παρελθόν/Παρόν/Μέλλον ως Α-σειρά (A-series) και τη διάταξη των θέσεων Νωρίτερα-Αργότερα ως Β-σειρά (B-series). Προχωρά έπειτα σε δύο σύντομους, όσο και προβληματικούς, ορισμούς: «Τα περιεχόμενα μίας θέσης στο χρόνο ονομάζονται γεγονότα. Τα περιεχόμενα μίας μοναδικής θέσης θεωρούνται ορθά μία πληθικότητα γεγονότων.[...] Μια θέση στο χρόνο ονομάζεται στιγμή». Καθώς τα γεγονότα παρουσιάζονται στην αντίληψη και ως παρελθοντικά, παροντικά και μελλοντικά και όχι μόνο ως νωρίτερα ή αργότερα, η υπόθεση της ύπαρξης του χρόνου συνδέεται αναγκαστικά με τη συν-ύπαρξη των δύο σειρών και κυρίως με την ύπαρξη της Α-σειράς.

Η ρητή διάκριση που κάνει ο McTaggart ανάμεσα σε δύο χρονικές σειρές διάταξης, την ακολουθία που ορίζεται από τους τελεστές Νωρίτερα/Αργότερα, τη β-σειρά και την ακολουθία που ορίζεται από τους τελεστές Παρελθόν, Παρόν, Μέλλον, την Α-σειρά, στηρίζεται, όπως είναι προφανές, σε έναν υπόρρητο διαχωρισμό ανάμεσα στα γεγονότα, τις στιγμές/θέσεις και τον χρόνο. Ο χρόνος παρουσιάζεται ως λωρίδα κίνησης που

<sup>167</sup> McTaggart, *On the unreality*, 457.

<sup>168</sup> ό.π. 456.

<sup>169</sup> ό.π.

εμπεριέχει θέσεις/διατάξεις γεγονότων με τις οποίες ωστόσο δεν ταυτίζεται και το ερώτημα είναι αν αυτές οι διατάξεις παρουσιάζονται ως αναγκαίες, αμοιβαίες ή αλληλοαποκλειόμενες, χωρίς όμως να εξηγείται ο τρόπος συσχέτισης των γεγονότων με τη διάταξη αυτή, είτε ως εμμενής, είτε ως υπερβατικός.

Ο διαχωρισμός του χρόνου από τα γεγονότα και από τις θέσεις τους στον χρόνο, αποτελεί ήδη μία λήψη του ζητούμενου, αφού αφαιρεί κάθε οντολογικό περιεχόμενο από τον χρόνο, καθιστώντας τη χρονική ροή σκιώδη διάταξη ήδη διατεταγμένων εξωτερικών γεγονότων που συνδέονται αμφιμονοσήμαντα με σταθερές ή σχετικές σχέσεις/διακρίσεις που καθ' εαυτές διακρίνονται από το χρόνο. Είτε λοιπόν αρνηθούμε το χρόνο είτε τον δεχτούμε, απομένουμε με έναν χρόνο κενό, έναν χρόνο σημειακών αδιαφοροποίητων γεγονότων, έναν χρόνο ανιστορικό, έναν μη-χρόνο.

Η σχέση θέσης/διάταξης θυμίζει τη σχέση σημείου/γραμμής σε αυτή την προοπτική, η οποία ως σχέση μη-αναγνώγιμη αμοιβαία, είναι σχέση συνανήκειν απερίσταλη σε ταυτοτικούς καθορισμούς αλλά επίσης και μη-αλλοιώσιμη. Καθώς όμως κάθε στιγμή παρουσιάζεται ως σύνολο γεγονότων, τα γεγονότα αποτελούν υποσύνολα στιγμών ή διάρκειες πραγμάτων; Ας αναφέρουμε απλώς εδώ ότι σε αυτή την προοπτική προσομοίωσης των γεγονότων με σημεία αυτό ακριβώς που χάνεται είναι το πλέον σημαντικό, το περιεχόμενο που διαφοροποιεί κάθε χρονικό γεγονός από ένα άλλο, ενώ τα χωρικά σημεία είναι αδιαφοροποίητα καθ' εαυτά και διαφέρουν μόνο ως προς τη θέση τους.

Όμως η προοπτική των διατάξεων είναι καταρχάς επιστημολογική, τα γεγονότα όπως παρουσιάζονται σε εμάς. Η διάταξη μάλιστα της Α-σειράς ήδη καθορίζεται από λειτουργίες ψυχολογικές και υποκειμενικές, ακόμη και χωρίς να δηλώνεται το περιεχόμενο των θέσεών της, καθώς το παρελθόν συνδέεται με τη μνήμη, το παρόν με την αντίληψη και το μέλλον με τον συμπερασματικό συλλογισμό, με την αβέβαιη πρόβλεψη. Η Α-σειρά λοιπόν παρουσιάζει μία φαινομενολογική οντολογία, ως εμφανίσεις των γεγονότων όπως παρουσιάζονται στη συνείδηση και μάλιστα είναι η Α-σειρά η οποία θεωρείται ως ουσιώδης για τη φύση του χρόνου. Ωστόσο αυτή είναι και η διάσταση που είναι πιο ευάλωτη στον υποκειμενικό ή εγωλογικό εγκλεισμό και αυτός ο περιορισμός βοηθά τον McTaggart να χαρακτηρίσει τον χρόνο ως υποκειμενική ψευδαίσθηση.

Έχει επίσης σημασία να σημειώσουμε την ιδιαίτερη θέση του παρατηρητή, της παρατηρούσας συνείδησης που παρατηρεί τη διάταξη των γεγονότων δίχως να ανήκει σε αυτή τη διάταξη. Μαζί με την παρατήρηση πως μιλούμε για το χρόνο όπως παρουσιάζεται σε εμάς, εισάγεται και το υποκείμενο ως παρατηρητής του χρόνου ως αυτονόητος, χωρίς

όμως να διευκρινίζεται από ποιο σημείο παρατηρεί τον χρόνο το υποκείμενο αυτό. Πράγματι, όσον αφορά άμεσα την Α-σειρά αλλά έμμεσα και τη Β-σειρά, προκύπτει το αίτημα ενός προνομιακού σημείου εκτός χρόνου ή εκτός γεγονότων, που στην περίπτωση που εξετάζουμε, σημαίνει το ίδιο. Στην ισχυρή διάσταση του επιχειρήματος, το υποκείμενο δείχνει να συγκροτεί το χρόνο παρατηρώντας τις διατάξεις των γεγονότων, αλλά αυτή η πράξη συγκρότησης δεν ανήκει στα γεγονότα, ενώ η συγκροτούσα συνείδηση τοποθετείται απέναντί τους. Πού βρίσκεται αυτό το απέναντι;

Στην ασθενή διάσταση του επιχειρήματος το υποκείμενο δεν συγκροτεί, αλλά αντιλαμβάνεται τις διαδοχικές χρονικές παρουσιάσεις των γεγονότων, όμως ξανά, αυτή η πράξη αντίληψης δεν ανήκει στα γεγονότα, δεν στοιχειοθετεί καθεαυτή γεγονός, ενώ η αντίληψη είναι ανακλαστική.

Και οι δύο διατάξεις, και η Α-σειρά και η Β-σειρά λοιπόν, δεν είναι ικανές να αποδώσουν την εμπειρία του χρόνου ούτε καθ' εαυτές έκαστες, ούτε καθ' εαυτές στον συνδυασμό τους. Απαιτείται υπόρρητα ως αναγκαία και ικανή συνθήκη ένας τρίτος παράγοντας, ο συνειδητός παρατηρητής, ο οποίος δεν μπορεί να ανήκει σε καμία από τις δύο διατάξεις.

«Είναι πιθανόν, ωστόσο», συνεχίζει ο McTaggart, «αυτό να είναι απλώς υποκειμενικό». Δηλαδή μπορεί η Α-σειρά, η διάκριση παρελθόν/παρόν/μέλλον να είναι ένα γνωσιολογικό κατασκεύασμα του νου και να μην αντιστοιχεί στην αντικειμενική φύση του χρόνου, πράγμα που θα σήμαινε ότι μόνο η Β-σειρά είναι υπαρκτή. «Σε αυτή την περίπτωση δεν θα μπορούσαμε να **αντιληφθούμε** τον χρόνο όπως πραγματικά είναι, αλλά θα μπορούσαμε να τον **σκεφτούμε** όπως πραγματικά είναι.<sup>170</sup>»

Είναι περίεργο πώς, ενώ η εμπειρία του χρόνου όπως παρουσιάζεται σε εμάς θεωρήθηκε προηγουμένως επαρκής δικαιολόγηση της υπόθεσης των δύο διατάξεων, τώρα ακριβώς η ίδια εξάρτηση της χρονικής ύπαρξης από την υποκειμενική εμπειρία του χρόνου επιβαρύνει μόνο την Α-σειρά, σχετικοποιώντας τη στα όρια της ψευδαίσθησης. Όπως φαίνεται, η Β-σειρά ανταποκρίνεται και σε μία υπόρρητη «αντικειμενική» διάταξη των γεγονότων εκτός της εμπειρίας, χωρίς αυτό να δικαιολογείται, αφού προηγουμένως και η Β-σειρά θεμελιώθηκε στην εμπειρία. Φαίνεται πως υπάρχει μία ισχυρότερη αιτιακή σύνδεση ανάμεσα στις θέσεις της Β-σειράς καθώς και μία λογική της αναγκαιότητας, αλλά απουσιάζει κάποια λογική της ιστορικότητας που θα έδινε σημασιακή βαρύτητα στις διαρθρώσεις της Α-σειράς. Η υποκειμενική συνιστώσα δεν είναι κοινωνιολογική/ανθρωπολογική, που θα σήμαινε επιπλέον συσχετισμούς αλληλεξάρτησης

---

<sup>170</sup> ό.π. 457.

ανάμεσα στη συνείδηση και τα γεγονότα, αλλά εγωλογική/γνωσιολογική, διαχωρισμένη από τα γεγονότα καθ' εαυτά και ουσιαστικά α-χρονική.

Ο McTaggart παρακάτω, με τη διάκριση ανάμεσα σε αντίληψη και νόηση μεταθέτει την καντιανή διάκριση ανάμεσα σε φαινόμενα και νοούμενα σε διάκριση ανάμεσα στο υποκειμενικό και το αντικειμενικό δίχως να προχωρά, όπως θα περιμέναμε από έναν εγγεληνικό, στη διαλεκτική τους συγχώνευση. Η διάκριση αυτή είναι επίσης αξιολογική και υποβαθμίζει το μεταβλητό προς χάριν του αμετάβλητου, υποβαθμίζει δηλαδή ουσιαστικά αυτό που ζητεί να εξηγήσει, τον χρόνο, τη χρονική συνιστώσα, προς χάριν των συντεταγμένων χωρικού τύπου. Παρόλο που η επιχειρηματολογία του Σκώτου φιλοσόφου ζητεί να μείνει περιγραφική, οι υπόρρητες προϋποθέσεις της περιγραφικής του μεθόδου είναι οντολογικά αξιώματα, τα οποία ταυτίζουν τα γεγονότα με αντικείμενα (παρουσιάσεις/μορφές/εμπράγματα εξαντικειμενικεύσεις) που συνδέονται μεταξύ τους με σχέσεις εξωτερικές και προσδιορισίμες που συνθέτουν ένα διαρκές πεδίο αλληλεπίδρασης. Θα παρατηρήσουμε επίσης ότι στη διάταξη της Α-σειράς, οι τελεστές της διάταξης, παρελθόν/παρόν/μέλλον δεν ταυτίζονται με τα γεγονότα, δεν αποτελούν οντολογικούς καθορισμούς των γεγονότων αλλά συντεταγμένες, προσδιορισμούς θέσεων που καταλαμβάνονται διαδοχικά. Προσεγγίζει τη γλωσσολογικής υφής οντολογία του λογικού θετικισμού, αλλά στη θεώρηση των γεγονότων ως αντικείμενα, διαφέρει από τη μετέπειτα απεικονιστική οντολογία του πρώιμου Wittgenstein, σύμφωνα με τον οποίο «1. Ο κόσμος είναι όλα όσα συμβαίνουν.[...] 2. Το γεγονός, είναι η ύπαρξη καταστάσεων πραγμάτων. [...] 3. Κάθε σκέψη είναι μία λογική εικόνα των γεγονότων.»<sup>171</sup>

Συνέπεια της προσέγγισης του McTaggart είναι η χωροποίηση του χρόνου, η αντιμετώπιση των γεγονότων του χρόνου με όρους χωρικούς, δηλαδή με όρους διάταξης και θέσης.

Στη γραμμική προοπτική και των δύο προσφερόμενων διατάξεων μπορούμε να διαπιστώσουμε τα εξής:

Η Α-σειρά, παρελθόν/παρόν/μέλλον αναφέρεται στη δυναμική διάσταση του χρόνου, δηλαδή στη χρονική ροή ως διαρκή αλλαγή. Καθώς κάθε στιγμή, που περιέχει ένα πλήθος γεγονότων/καταστάσεων/αντικειμένων καταλαμβάνει διαδοχικά τη θέση του Παρόντος, μοιάζει σαν η διάταξη της Α-σειράς να δίνει μια γνωσιολογική προτεραιότητα στην παροντική θέση, κατά την οποία τα γεγονότα γίνονται *άμεσα* αντιληπτά. Σημαίνει αυτό ότι υπάρχει και κάποια οντολογική προτεραιότητα, ότι δηλαδή το παρόν είναι η θέση της ύπαρξης; Και ποια διάρκεια μπορούμε να προσδώσουμε τότε σε αυτό το παρόν, τη

---

<sup>171</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 1-3.



στιγμή που τα γεγονότα παραμένουν εξωτερικώς χωρισμένα καθώς κυλούν προς το παρελθόν, όπως θα δούμε; Επίσης, αν υποθέσουμε κάποια ανωτερότητα του αμετάβλητου επί του μεταβλητού ως προς τη συμμετοχή στην πραγματικότητα, όπως προϋποτίθεται σε όλο το επιχείρημα, θα μπορούσαμε να πούμε πως οντολογική προτεραιότητα έχει μάλλον το Παρελθόν, καθώς είναι η σταθερή αμετάβλητη θέση, η καταληκτική θέση στη διάταξη της Α-σειράς, αφού τα γεγονότα που είναι Παρελθόν δεν *παύουν* να είναι παρελθόν, είναι *πάντοτε* παρελθόν, ενώ τα γεγονότα του μέλλοντος μέλλονται να γίνουν παρόν και τα παροντικά παρελθόν, άρα οι θέσεις Παρόν/Μέλλον είναι οι ουσιαστικά μεταβλητές.

Η Β-σειρά, νωρίτερα/αργότερα αναφέρεται στη στατική διάσταση του χρόνου, δηλαδή στις χρονικές σχέσεις διάταξης ως σταθερές και μίας κατεύθυνσης. Έτσι όμως η Β-σειρά παρουσιάζεται ως η διάταξη του *τετελεσμένου*. Θα μπορούσαμε, στο ίδιο πνεύμα, να παρατηρήσουμε πως οι σταθερές και αμετάβλητες σχέσεις της Β-σειράς είναι ουσιαστικά Παρελθοντικές θέσεις, αφού η συνειδητοποίηση της παρατήρησης, όπως γνωρίζει κάθε εγγελιανός *έπεται* της κίνησης και γεγονότα μπορούν να τοποθετηθούν στη διάταξη της Β-σειράς με την αναγκαία βεβαιότητα, και όχι υποθετικά, μόνο αφού έχουν συντελεστεί. Άρα, υπό μία έννοια, η διάταξη της Α-σειράς περιλαμβάνει τις διατάξεις της Β-σειράς στην Παρελθοντική θέση, η οποία έτσι καθίσταται λογικά πρότερη από την Παροντική και διαρθρωμένη κατά διαφορετικό τρόπο. Κάτι τέτοιο ωστόσο προϋποθέτει μία ταύτιση των γεγονότων με τον χρόνο, διαφορετική από την εικόνα που δίνει το αρχικό επιχείρημα.

Ο McTaggart προχωρά για να διαπιστώσει τις αντιφάσεις που προκύπτουν από την αδυναμία εννοιολογικού καθορισμού της αλλαγής σύμφωνα με συνολοταυτιστικές κατηγορίες. «Ένα σύμπαν στο οποίο τίποτε δεν θα άλλαζε (συμπεριλαμβανομένων και των σκέψεων των συνειδητών όντων μέσα του) θα ήταν ένα άχρονο σύμπαν. Αν λοιπόν μία Β-σειρά δίχως μία Α-σειρά ήταν ικανή να συγκροτήσει το χρόνο, η αλλαγή θα έπρεπε να είναι δυνατή δίχως μία Α-σειρά<sup>172</sup>». Όμως είναι κάτι τέτοιο δυνατόν; Σε τι συνίσταται μια αλλαγή αν δεν υπάρχει μετάβαση από το παρελθόν προς το παρόν και το μέλλον;

Ο McTaggart ισχυρίζεται πως κάθε γεγονός παραμένει το ίδιο στο χρόνο και δεν μπορεί να αλλάξει χωρίς να πάψει να είναι το αυτό γεγονός, χωρίς δηλαδή να έχουμε αντίφαση που προκύπτει από την ταυτότητα του γεγονότος προς τον εαυτό του.

«Αλλά αυτό είναι αδύνατον. Ένα γεγονός δεν μπορεί να πάψει να είναι γεγονός. Δεν μπορεί ποτέ να βγει από μία χρονική σειρά στην οποία κάποτε είναι<sup>173</sup>». Και αφού τα γεγονότα διατάσσονται μόνιμα στη Β-σειρά, σε αμετάβλητες σχέσεις Νωρίτερα/Αργότερα προς άλλα γεγονότα, η μεταβολή δεν μπορεί να εντοπιστεί στις σχέσεις της Β-σειράς.

<sup>172</sup> McTaggart, *On the unreality*, 458.

<sup>173</sup> ό.π.

«Αν λοιπόν το Μ αλλάζει στο Ν σε κάποια συγκεκριμένη στιγμή, τότε, εκείνη τη στιγμή, το Μ θα έπαυε να είναι Μ και το Ν θα άρχιζε να είναι Ν.[...]. Συνεπώς, ένα γεγονός δεν μπορεί να αλλάξει σε ένα άλλο<sup>174</sup>». Κατά συνέπεια, μονάχα τα χαρακτηριστικά της Α-σειράς, που είναι σχετικά, μπορούν να μεταβληθούν χωρίς να διαρραγεί η ταυτότητα ενός γεγονότος προς τον εαυτό του, μόνο η Α-σειρά μπορεί να δημιουργήσει λοιπόν τη χρονική μεταβολή, μπορεί να στηρίξει την ύπαρξη του χρόνου όπως μας παρουσιάζεται ως χρονική ροή: «Τώρα ποια χαρακτηριστικά του γεγονότος μπορούν να αλλάξουν και, ωστόσο, να αφήσουν το γεγονός ως το αυτό γεγονός; [...] Μου φαίνεται ότι υπάρχει μόνο μία τάξη τέτοιων χαρακτηριστικών – δηλαδή, τον καθορισμό του εν λόγω γεγονότος βάσει των όρων της Α-σειράς.<sup>175</sup>»

Παρατηρούμε πως η υπόρρητη οντολογία της καθοριστικότητας, που συνδέεται εδώ με το αίτημα πραγματικότητας και υπόστασης, αδυνατεί να συλλάβει την αλλαγή ως εγγενή των γεγονότων, τα οποία παρουσιάζονται ως κλειστές οντότητες, χωρίς να δικαιολογείται η κλειστότητά τους. Ποιος όμως μπορεί να διαχωρίσει ένα γεγονός από ένα άλλο, καθώς δεν μπορούμε να πούμε ότι ένα γεγονός είναι, όπως ένα πράγμα, φυσικά περιορισμένο στην έκτασή του, π.χ. Ο χρόνος και η διάρκεια ενός γεγονότος δίχως σαφές περιεχόμενο είναι ακαθόριστος ή αυθαίρετα καθορίσιμος από τον υποκειμενικό παρατηρητή. Εναπόκειται στον υποκειμενικό παρατηρητή να αποδεχτεί την αυτοτέλεια των γεγονότων ενώ είναι ο ίδιος που διαπιστώνει τις σταθερές σχέσεις της Β-σειράς, αναγκαστικά, όπως είπαμε, εκ των υστέρων. Θα μπορούσε κανείς να αντιτείνει πως η παρουσία/εμφάνιση των γεγονότων στην αντίληψη είναι συγχωνευμένη και ακαθόριστη και μόνο η παρουσία/επανεμφάνισή τους στη μνήμη, ως γεγονότα της παρελθοντικής θέσης της Α-σειράς είναι σταθερή και καθορίσιμη, αλλά αυτό θα προϋπέθετε την αποσύνδεση της υποστασιακής σταθερότητας από την ύπαρξη. Εισάγεται εδώ επίσης, με όρους χωρικούς, η προβληματική της σχέσης του συνεχούς με το στιγμιαίο και καθώς κάθε στιγμή/θέση ορίστηκε ως *μεστή γεγονότων*, η προβληματική αυτής της διάκρισης επανεισάγεται στον προηγούμενο ορισμό της στιγμής ως χρονικής θέσης. Είναι η φύση του χρόνου, ως διαρκή αλλαγή να αντιστέκεται στις αρχές καθορισμού της συνολοταυτιστικής λογικής οι οποίες αιτούμενες την ταυτότητα, τη μη-αντίφαση και τον αποκλεισμό του τρίτου, ουσιαστικά στοχεύουν στο σταθερό και καθορισμένο, δηλαδή στο αμετάβλητο και το άχρονο. Ο διαχωρισμός των γεγονότων από τη χρονική ροή, ως σημεία σε μία ευθεία μίας κατεύθυνσης, εξυπηρετεί την ταυτότητα των γεγονότων με τον εαυτό τους, αλλά ακριβώς λόγω της χρονικής υφής των γεγονότων, που διαφοροποιούνται λόγω

---

<sup>174</sup> ό.π.

<sup>175</sup> ό.π. 459.

περιεχομένου και όχι απλώς λόγω θέσης, αυτή η ταυτότητα είναι αυθαίρετη και ρευστή, όπως εξάλλου υποδεικνύουν οι χρονικοί τελεστές της Α-σειράς.

Θα παρατηρήσουμε ότι η παραδοχή από τον McTaggart πως αυτοί οι τελεστές της Α-σειράς είναι ουσιαστικά καθοριστικοί για την αλλαγή τους κάνει ουσιαστικά καθοριστικούς για τα ίδια τα γεγονότα και όχι απλώς περιγραφικούς, έστω επειδή τα ενοποιεί ως διαφορετικά γεγονότα μίας κοινής διάταξης. Ακόμη δίνει μία προτεραιότητα στην αντίληψη, στην Παροντική θέση, αφού μόνο η αντίληψη, η Παροντική θέση εξασφαλίζει την απόδοση του προσδιορισμού Α-σειράς, η οποία όμως σημαίνει και προτεραιότητα του υποκειμενικού παρατηρητή, που είναι το αντιληπτικό υποκείμενο, το οποίο όμως δεν ανήκει στη χρονική διάταξη. Το πρόβλημα προκύπτει ακριβώς επειδή φαίνεται ότι δεν είναι δυνατόν τα γεγονότα να λάβουν τις διαφορετικές θέσεις της Α-σειράς δίχως να χάσουν την ταυτότητά τους, η οποία παραπέμπεται, ως άχρονη, στους σταθερούς προσδιορισμούς της Β-σειράς. Και όμως, ακριβώς η αλλαγή που προκαλεί η αλλοίωση της ταυτότητάς τους είναι αυτή που διαρθρώνει όχι μόνο τη διαδοχή των σχετικών θέσεων της Α-σειράς, αλλά επίσης τη σταθερότητα των απόλυτων σχέσεων της Β-σειράς, που ανήκουν, όπως είπαμε, εγγενώς στην Παρελθοντική θέση. Αντί το αμετάβλητο να καθορίζει το μεταβλητό, είναι η μεταβλητότητα που καθορίζει το αμετάβλητο, όμως ο McTaggart αντιμετωπίζει τα γεγονότα ως πράγματα, κλειστές οντότητες που οφείλουν να διατηρήσουν την ταυτότητά τους, και όχι ως καταστάσεις πραγμάτων, ρευστές διαδικασίες αλλαγής διαμέσου των οποίων κάποια πράγματα διατηρούν την ταυτότητά τους.

Αυτή η πραγματοποίηση των γεγονότων και η εξίσωσή τους με σημεία μίας διάταξης γεννά βαθύτερες αντιφάσεις. Όπως και ο διαχωρισμός του Χρόνου από τα γεγονότα συνεπάγεται ένα διαχωρισμό του χρόνου από το Είναι, τώρα προκύπτει από την ταύτιση των γεγονότων με τα όντα, μία παράδοξη διάζευξη του Είναι από το Γίνεσθαι, καθώς ο χρόνος διαχωρίζεται από τα όντα. Τα παράδοξα που προκύπτουν είναι τα ίδια παράδοξα με τα παράδοξα της θεωρίας των συνόλων καθώς κάθε στιγμή θα μπορούσε να αποτελεί, ως πλήθος γεγονότων, ένα σύνολο χρονικού τύπου, αλλά και καθώς κάθε γεγονός ορίζεται σύμφωνα με τις οντολογικές κατηγορίες του αμετάβλητου πράγματος, την αρχή ισοδυναμίας της ταυτότητας του εαυτού. Βλέπουμε τα γεγονότα να παρουσιάζονται ως καθ' εαυτά καθορισμένα, δίχως να περιλαμβάνουν καν τις διαλεκτικές τους αντιφάσεις που θα έδιναν μία εγγενή δυναμική που θα εξηγούσε την αλλαγή έστω παραπέμποντάς τη σε έναν τελεολογικό ορίζοντα, περιοριζόντάς τη στο τετελεσμένο σχήμα της Β-σειράς.

«Έτσι αναγκαστικά καταλήγουμε στο συμπέρασμα ότι κάθε αλλαγή είναι απλώς μία αλλαγή των χαρακτηριστικών που προσδίδονται στα γεγονότα από την παρουσία τους στην

A-σειρά, είτε αυτά τα χαρακτηριστικά είναι ιδιότητες είτε είναι σχέσεις<sup>176</sup>». Καταλαβαίνουμε πως αν οι ιδιότητες ενός γεγονότος αλλάζουν αυτό που απομένει δεν είναι το ίδιο γεγονός, όμως ο McTaggart επεκτείνει αυτή τη διαπίστωση και στις σχέσεις, διότι ερμηνεύει τη σχέση ως ιδιότητα συσχετισμού. «Και, ακόμη και αν τα χαρακτηριστικά είναι σχέσεις, τα γεγονότα δεν θα ήταν εντελώς τα ίδια αν –καθώς πιστεύω ότι ισχύει- η σχέση του X με το Y συνεπάγεται την ύπαρξη στο X μίας ιδιότητας συσχετισμού με το Y<sup>177</sup>».

Σύμφωνα με τα παραπάνω, ο McTaggart καταλήγει πως και οι μόνιμες σχέσεις της B-σειράς, καθώς οι τελεστές Νωρίτερα/Αργότερα είναι «σαφώς χρονικοί προσδιορισμοί», εξαρτώνται από την ύπαρξη μιας A-σειράς, αφού ο χρόνος ως αλλαγή θεωρείται εναλλαγή χρονικών θέσεων της A-σειράς. Συνεπώς, η A-σειρά, της οποίας η ύπαρξη είναι φευγαλέα και ίσως ψευδαισθητική, είναι το θεμέλιο κάθε χρονικής διάταξης.

Παρότι όμως η A-σειρά είναι το θεμέλιο και της B-σειράς και κάθε χρονικής διάταξης, δεν είναι η έσχατη λογική σειρά διάταξης των γεγονότων, καθώς θα μπορούσαμε να υποθέσουμε και μία τρίτη σειρά, μία «σειρά των μόνιμων σχέσεων της καθεμίας προς την άλλη αυτών των πραγματικοτήτων που στον χρόνο είναι γεγονότα<sup>178</sup>», μία Γ-σειρά (C-series) η οποία εμφανίζεται ως καθαρή διάταξη, όχι ως διαδοχή, ούτε ως αλλαγή. Αυτό το διατακτικό υπόβαθρο των γεγονότων θεωρεί ο McTaggart ότι δίνει, σε συνδυασμό με την αίσθηση της διαδοχής που προκαλεί τη β-σειρά και την αίσθηση της αλλαγής που προκαλεί την A-σειρά, το φαινόμενο του χρόνου. Όμως η ίδια η Γ-σειρά δεν περιέχει διαδοχή ή μεταβολή, συνεπώς δεν είναι χρονική.

Βλέπουμε λοιπόν ότι ο McTaggart, ακόμη και στην προσπάθειά του να αρνηθεί την ύπαρξη του χρόνου, χρειάζεται να προϋποθέσει μία καθαρή διάταξη, προκειμένου να διασώσει τα γεγονότα. «Τα γεγονότα έχουν μία διάταξη. Είναι, ας πούμε, στη διάταξη M,N,O,P<sup>179</sup>». Θα χαρακτηρίσουμε αυτή την απόφαση του McTaggart ως οντολογικό αξίωμα, αν και πίσω της κρύβεται ήδη μία λήψη του ζητουμένου, αφού ο χρόνος είναι, όπως ορίστηκε, εν τέλει, η μορφή διάταξης των γεγονότων και δεν μπορούμε να διανοηθούμε μία διάταξη γεγονότων δίχως χρόνο. Όμως για τον McTaggart η καθαρή διάταξη των γεγονότων δεν επαρκεί για την ύπαρξη του χρόνου.

Το παράδοξο έγκειται στην απαίτηση να οριστεί η αλλαγή, η μεταβλητότητα, με αμετάβλητους καθορισμούς και να καθοριστούν μεταβλητές ποιότητες, γεγονότα, με όρους καθορισμένων οντοτήτων, πραγμάτων. Παρότι ο McTaggart διακρίνει τις ιδιότητες από τις

---

<sup>176</sup> ό.π. 460.

<sup>177</sup> ό.π.

<sup>178</sup> ό.π. 461.

<sup>179</sup> ό.π.

σχέσεις, κατευθείαν εγκαταλείπει τη διάκριση προς χάριν της βαθύτερης ισοδυναμίας ιδιότητας-σχέσης η οποία γίνεται ρητή όταν ως *σχέση* ορίζεται η παρουσία μίας *ιδιότητας συσχετισμού*. Η ισοδυναμία ιδιότητας και σχέσης συνεπάγεται την ισοδυναμία ιδιότητας και κλάσης, και προσδιορίζει τη σχέση καλής διάταξης. Αυτή η αρχή είναι εμφανής στην παράδοση C-σειρά, η οποία είναι η διάταξη των γεγονότων *χωρίς το χρόνο*, ως να είναι καλώς ορισμένη διάταξη πραγμάτων. Είναι πραγματικά παράδοξη αυτή η προϋπάρχουσα διάταξη των γεγονότων πέρα από το χρόνο και έχει προφανώς ντετερμινιστικό χαρακτήρα και Εγελιανή οντολογία. Η C-σειρά, που κρύβεται, ως άχρονη διάταξη των γεγονότων, κάτω από τις χρονικές σειρές εισάγεται ως δεδομένο δίχως να εξηγείται. Και πράγματι είναι δύσκολο να εξηγηθεί, ακόμη και να κατανοηθεί, εκτός και αν θεωρείται δεδομένη η ύπαρξη ενός αιώνιου και αμετάβλητου κόσμου που υποστηρίζει το πραγματικό. Μια τέτοια προσέγγιση θα ζητούσε να θεμελιώσει το χρόνο πάνω στην αιωνιότητα. Θα την αφήσουμε παράμερα, όπως κάνει και ο ίδιος ο McTaggart, διότι και μόνο έχει ορισθεί ως μη-χρονική.

Τα γεγονότα, όπως παρουσιάζονται, είτε ως θέσεις στη μεταβλητή/σχετική διάταξη της A-σειράς, είτε ως σχέσεις στη σταθερή διάταξη της B-σειράς, υπόκεινται στην αρχή του *εντελούς καθορισμού*, όπως το *Καντιανό πράγμα*. Να θυμίσουμε μόνο ότι ο Καντ στην *Κριτική του Καθαρού Λόγου* θέτει ως αξίωμα την εξής πρόταση : «Κάθε υπάρχον πράγμα είναι εντελώς καθορισμένο, σημαίνει ότι, όχι μόνον από κάθε ζεύγος δεδομένων αντιφατικών κατηγορημάτων, αλλά και από όλα τα δυνατά κατηγορήματα, υπάρχει πάντα ένα που του ταιριάζει.»

Αφού όμως οι σχέσεις είναι και αυτές ιδιότητες, μόνο οι σταθερές σχέσεις μπορούν να είναι σταθερές ιδιότητες, εγγενή χαρακτηριστικά της ταυτότητας του γεγονότος με τον εαυτό του. Καθώς οι σχέσεις της A-σειράς παρουσιάζονται ως αλλοιώσιμες, δεν μπορούν να αποτελούν εγγενείς ιδιότητες της ταυτότητας, ούτε υποστασιακά στοιχεία. Μόνο οι σχέσεις της B-σειράς, ως σταθεροί χρονικοί προσδιορισμοί, μπορούν να αποτελέσουν ταυτοτικά χαρακτηριστικά του γεγονότος. Όμως έτσι, το καθορισμένο γεγονός ισοδυναμεί με το τετελεσμένο γεγονός, το γεγονός που δεν περιέχει αλλαγή. Ο McTaggart αρνείται τη σημαντικότητα των χρονικών θέσεων της A-σειράς για την ουσία του γεγονότος, καθώς τις θεωρεί δευτερεύουσες ακριβώς λόγω του ότι εμπεριέχουν την αλλαγή. Ενώ είναι πρόθυμος να αναγνωρίζει πως θα μπορούσαν αυτές οι θέσεις να αλλάζουν διατηρώντας την ταυτότητα του γεγονότος, δεν δέχεται αυτή την αλλαγή ως ουσιαστική, αφού είναι εξωτερική προς το γεγονός όπως έχει αυτό παρουσιαστεί. Έτσι η A-σειρά παρουσιάζεται ταυτοχρόνως ως αναγκαία, καθώς χωρίς αυτή δεν υπάρχει αλλαγή, αλλά και ως δευτερεύουσα και μη-πραγματική, χωρίς αυτό να δικαιολογείται με κάποιο επιχείρημα.

Είναι οντολογικό αξίωμα, φαίνεται, πως το αμετάβλητο ισοδυναμεί με το πραγματικό, άρα ο χρόνος είναι μη-πραγματικός γιατί ταυτίζεται με τη μεταβολή και αυτό ακριβώς το αξίωμα, το οποίο υποτίθεται ζητείται να αποδειχθεί, προϋποτίθεται σιωπηρά καθ' όλη την ανάπτυξη του επιχειρήματος.

Τα γεγονότα παρουσιάζονται έτσι ως τα αμετάβλητα στοιχεία ενός κλειστού συνόλου που ορίζονται από σταθερές σχέσεις ταυτότητας, ισοδυναμίας και καλής διάταξης (B-σειρά), τα οποία διατρέχουν φαινομενικά έναν άξονα παρελθόντος-μέλλοντος (A-σειρά) καταλαμβάνοντας καθ' έκαστον μία στιγμή του παρόντος που ορίζεται από την παρουσία ενός εξωτερικού παρατηρητή. Η ταυτοτική υπόσταση των γεγονότων βρίσκεται εκτός των χρονικών θέσεων της A-σειράς, η οποία έτσι απογυμνώνεται από οποιασδήποτε αξίωση επί του πραγματικού. Και όμως μονάχα η δυναμική εναλλαγή των χρονικών θέσεων της A-σειράς εμπεριέχει το στοιχείο της αλλαγής και η αλλαγή είναι αυτή που χαρακτηρίζει το χρόνο. Έτσι, παρότι οι προσδιορισμοί της B-σειράς είναι καθ' εαυτοί χρονικοί προσδιορισμοί, η πραγματικότητα του χρόνου ως εμμένεια της αλλαγής εξαρτάται αποκλειστικά από την πραγματικότητα της A-σειράς. Δηλαδή, η B-σειρά είναι αφ' εαυτή ανίκανη να παράγει το χρόνο, αφού οι σχέσεις/ιδιότητές της είναι καθ' εαυτές αμετάβλητες.

Θα μπορούσαμε άραγε να υποθέσουμε φανταστικά γεγονότα που δεν θα βρίσκονται σε A-σειρά; Ο McTaggart αναφέρει το παράδειγμα των περιπετειών του Δον Κιχώτη, για να ελέγξει αυτή την υπόθεση. Παρότι τα φανταστικά γεγονότα του Δον Κιχώτη τοποθετούνται σε χρονική σειρά, θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι αυτή η χρονική σειρά είναι B-σειρά, αφού μπορούμε να βεβαιώσουμε ποιο φανταστικό γεγονός είναι νωρίτερα ή αργότερα από το άλλο, όμως δεν είναι A-σειρά, αφού τα φανταστικά γεγονότα δεν αντιστοιχούν σε κάποιο υπαρκτό παρελθόν/παρόν/μέλλον, καθότι φανταστικά. Αυτό θα σήμαινε όμως ότι, αντίθετα προς τη θέση του McTaggart η B-σειρά μόνη επαρκεί για να δημιουργήσει το χρόνο. Ο McTaggart υποστηρίζει αξιωματικά πως ο «χρόνος ανήκει μόνο στο υπαρκτό.[...] Μπορεί να αναρωτηθούμε αν όλα όσα υπάρχουν βρίσκονται στον χρόνο, ή ακόμη και αν οτιδήποτε πραγματικά υπαρκτό βρίσκεται στο χρόνο, αλλά δεν θα αρνηθεί κανείς ότι, αν κάτι βρίσκεται στο χρόνο, τότε υπάρχει<sup>180</sup>». Και αποδέχεται επίσης ότι τίποτε δεν είναι υπαρκτό στις περιπέτειες του Δον Κιχώτη. Όμως απαντά στην υποθετική αντίρρηση διευρύνοντας το σύστημα αναφοράς. Διότι, ακόμα και αν τίποτε δεν είναι υπαρκτό στις περιπέτειες του Δον Κιχώτη καθ' εαυτές, είναι σίγουρα υπαρκτή η πράξη της συγγραφής των περιπετειών από τον Cervantes, όπως και η πράξη της ανάγνωσης των

---

<sup>180</sup> ό.π. 462.

περιπετειών από τον εκάστοτε αναγνώστη, όπως και οι νοητικές πράξεις της ανάμνησης των περιπετειών. Αυτές οι υπαρκτές πράξεις καταλαμβάνουν αντίστοιχες χρονικές θέσεις της Α-σειράς, καθώς ο συγγραφέας έγραψε τις φανταστικές περιπέτειες στο παρελθόν, και η εκάστοτε ανάγνωση λαμβάνει χώρα στο παρόν, έλαβε χώρα στο παρελθόν ή θα λάβει χώρα στο μέλλον.

Οπότε κάθε πράγμα που βρίσκεται στο χρόνο βρίσκεται στην Α-σειρά, κατά τον τρόπο με τον οποίο βρίσκεται στον χρόνο, δηλαδή «αν βρίσκεται πραγματικά στο χρόνο, βρίσκεται πραγματικά στην Α-σειρά. Αν θεωρείται πως βρίσκεται στο χρόνο, θεωρείται πως βρίσκεται στην Α-σειρά. Αν είναι κατά φαντασία στο χρόνο, είναι κατά φαντασία στην Α-σειρά<sup>181</sup>».

Έτσι, ενώ η Β-σειρά πληροί τα αιτήματα σταθερότητας που απαιτούνται για τη θεμελίωση του χρόνου ως πραγματικού, η ουσία του χρονικού προσδιορισμού βρίσκεται στην Α-σειρά, ακόμη και όταν μιλάμε για τον φανταστικό χρόνο. Είναι η κατηγορία της ύπαρξης που χρησιμοποιείται εδώ για να αναδειχθεί η αναγκαιότητα μιας Α-σειράς. Και έτσι βρισκόμαστε μπροστά σε ένα ακόμη παράδοξο. Ενώ η υπόσταση, το πραγματικό και αναλλοίωτο έχει ως τώρα αναδειχθεί ως το ειδοποιό χαρακτηριστικό της Β-σειράς, η ύπαρξη συνδέεται με το χρόνο, δηλαδή με την αλλαγή, και με την τοποθέτηση στην Α-σειρά. Διαχωρίζεται η υπόσταση από την ύπαρξη; Όχι ακριβώς, καθώς η ύπαρξη δεν ταυτίζεται με το χρόνο. Αναφέρεται και η ενδεχόμενη ύπαρξη και πραγμάτων εκτός χρόνου και η αμφισβήτηση της ύπαρξης των πραγμάτων στο χρόνο. Όμως ο χρόνος προϋποθέτει την ύπαρξη. Έτσι, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε, ο χρόνος μετατρέπεται σε δευτερεύων προσδιορισμό της ύπαρξης, ενώ η ύπαρξη σε πρωτεύον προσδιορισμό του χρόνου και αυτό είναι συνεπές με την υποκειμενική προοπτική και την εγωλογική αντίληψη της χρονικής ροής. Αυτό επίσης σημαίνει ότι η χρονική θέση της Α-σειράς η οποία χαρακτηρίζεται από την ύπαρξη είναι το αντιληπτό Παρόν, το οποίο αποκτά, σε αυτή την περίπτωση, ως στιγμή, μία προνομιακή οντολογική θέση του διαδοχικά αλλά και αποκλειστικά υπαρκτού πεδίου γεγονότων. Όμως στο βαθμό που η Α-σειρά δεν είναι αναγκαία για την ύπαρξη, αλλά η ύπαρξη για την Α-σειρά, αυτή μπορεί να αμφισβητηθεί και να αποδοθεί απλώς στο ίδιο το αντιληπτικό υποκείμενο.

Ο McTaggart προχωρεί να συζητήσει την υπόθεση των πολλαπλών χρόνων στην ίδια πραγματικότητα, υπόθεση που προτάθηκε από τον συνάδελφό του καθηγητή F.H. Bradley (1846-1924), ο οποίος, παρότι στο έργο του *Appearance and Reality (Παρουσία και Πραγματικότητα)* υποστήριξε ότι ο χρόνος είναι απλώς παρουσία/εμφάνεια των

---

<sup>181</sup> ό.π.

φαινομένων, άρα δεν είναι πραγματικός, διατύπωσε την υπόθεση πως θα μπορούσε η πραγματικότητα να εμπεριέχει πολλαπλούς χρόνους. Ο McTaggart ανταπαντά πως αφού κάθε χρόνος θα ήταν παράλληλος και ανεξάρτητος, δεν θα μπορούσαν να υπάρχουν χρονικές σχέσεις αλληλεπίδρασης ανάμεσα στους διαφορετικούς χρόνους, ειδάλλως θα μοιράζονταν έναν κοινό, καθολικό χρόνο. Συνεπώς, έκαστος χρόνος θα συγκροτούσε τη δική του χρονική ροή, όπου ξανά προκύπτουν οι δύο διατάξεις της Α-σειράς και της Β-σειράς, καθώς και η ουσιαστική εξάρτηση του χρόνου από την Α-σειρά. Οπότε, το μόνο που προσθέτει η υπόθεση των πολλαπλών ανεξάρτητων χρόνων σε αυτή την περίπτωση είναι απλώς ένας πλεονάζων πολλαπλασιασμός του ίδιου προβλήματος. Δεν αλλάζει κάτι στο κεντρικό επιχείρημα του McTaggart που, αφού, έχει δείξει πως η ύπαρξη του χρόνου εξαρτάται από τη δυνατότητα ύπαρξης μιας Α-σειράς, προχωρά για να αποδείξει πως η ύπαρξη μιας Α-σειράς είναι αδύνατη, διότι είναι εγγενώς αντιφατική. Ενώ είδαμε πριν ότι η ύπαρξη μπορεί να δεχτεί έναν χρονικό προσδιορισμό δεν εξαρτάται από αυτόν, ενώ ο χρόνος εξαρτάται από την ύπαρξη και αν μία Α-σειρά είναι λογικώς αντιφατική, τότε η ύπαρξη και συνεπώς η πραγματικότητα του χρόνου θα είναι λογικώς αδύνατη.

Πρέπει να τονίσουμε ότι τα επιχειρήματα του McTaggart εξαρτώνται από τις αρχές της λογικής πρώτης τάξεως και όσον αφορά τις υπαρκτικές κατηγορίες. Γι' αυτό οι χρονικοί προσδιορισμοί της Α-σειράς παρουσιάζονται ως δευτερεύοντες, παρότι είναι ουσιαστικοί για την ύπαρξη του χρόνου. Αν δεν υπήρχε ο προαναφερθείς διαχωρισμός του χρόνου από τα γεγονότα, τότε οι χρονικοί προσδιορισμοί θα ήταν και ουσιαστικά υπαρκτικοί, αλλά όπως παρουσιάστηκε ως τώρα η υπόθεση, η ύπαρξη των γεγονότων σιωπηρά δεν εξαρτάται από την ύπαρξη του χρόνου, καθώς η διάταξη της Β-σειράς, παρότι δεν μπορεί να παράγει χρόνο, καθ' εαυτή έχει υπόσταση, άρα είναι διαθέσιμη και πραγματική ακόμη και αν ο χρόνος δεν είναι. Η εξάρτηση της Β-σειράς από την Α-σειρά έχει να κάνει μόνο με τη δυνατότητα της ύπαρξης του χρόνου, όχι της ύπαρξης γενικώς, ούτε της υπόστασης, οπότε θα μπορούσε να υπάρξει μία Β-σειρά δίχως μία Α-σειρά, με την προϋπόθεση ότι τότε δεν θα υπήρχε ούτε αλλαγή, ούτε χρόνος ως διαρκής αλλοίωση. Συμβατή με μια τέτοια αυθύπαρκτη και ανεξάρτητη Β-σειρά είναι η εικόνα του χωροχρόνου που προβάλλει η Γενική Θεωρία της Σχετικότητας, όπως θα δούμε παρακάτω, και η θεωρία του ετερναλισμού, που παρουσιάζει το σύνολο του χρόνου ως ήδη τετελεσμένο, ως πλήρη παρουσία ενός χωροχρονικού πεπερασμένου συνεχούς του οποίου κανένα σημείο δεν κατέχει προνομιακή ύπαρξη αλλά όλα υπάρχουν συγχρόνως προς τον παρατηρητή.

Ο McTaggart, αναδεικνύοντας τις λογικές αντιφάσεις που εμπεριέχονται στη διαδοχική συν-ύπαρξη των τελεστών της Α-σειράς οδηγείται στην περιστολή της



χρονικότητας σε ψυχολογικό παράγωγο. Καθώς οι σχέσεις της Α-σειράς είναι μεταβλητές σχέσεις δεν μπορούν να θεωρηθούν επαρκείς για την αμεταβλητότητα των σχέσεων των όρων της χρονικής σειράς, αλλά θα πρέπει να αναφερθούν σε κάποια διάταξη εκτός χρονικής σειράς, μία Β-σειρά και μία Γ-σειρά. Όμως ο McTaggart παραμερίζει αυτό το πρόβλημα, καθώς δεν βρίσκεται εκεί η βασική αντίφαση, την οποία ο McTaggart εντοπίζει στο ότι, ενώ οι χρονικοί προσδιορισμοί της Α-σειράς είναι αμοιβαία αποκλειόμενοι, αφού το παρελθόν δεν μπορεί να είναι παρόν ούτε μέλλον, κάθε γεγονός τα περιλαμβάνει όλα. «Αν το Μ είναι παρελθόν, έχει υπάρξει παρόν και μέλλον. Αν είναι μέλλον, θα είναι παρόν και παρελθόν. Αν είναι παρόν, έχει υπάρξει μέλλον και θα είναι παρελθόν<sup>182</sup>». Όμως αυτό είναι άτοπο, για δύο λόγους, αφενός διότι οι τρεις προσδιορισμοί δεν μπορούν να συνυπάρχουν, άρα δεν μπορούν να ανήκουν στο ίδιο γεγονός, αφετέρου διότι το γεγονός πρέπει να διατηρήσει την ταυτότητά του ως το αυτό γεγονός, άρα δεν μπορεί να περιλαμβάνει αντιφατικούς προσδιορισμούς.

Έχουμε ήδη παρατηρήσει την ισοδυναμία ιδιότητας-σχέσης που έγκειται στον ορισμό της σχέσης ως παρουσία της ιδιότητας συσχετισμού. Ωστόσο θα μπορούσαμε να αποπειραθούμε να δώσουμε μία απάντηση στο ερώτημα που ο McTaggart αφήνει παράμερα. Αν οι σχέσεις της Α-σειράς, οι οποίες, παραδόξως, παραπέμπονται στις αμετάβλητες σχέσεις της Β-σειράς χωρίς προφανή αιτιολογία, αν πρέπει να είναι σχέσεις με κάτι που βρίσκεται εκτός της χρονικής σειράς, αυτό δεν μπορεί παρά να είναι άλλο από τον υποκειμενικό παρατηρητή, ο οποίος δεν μπορεί να βρίσκεται εντός της χρονικής σειράς, όπως έχουμε δει και ο οποίος προϋποτίθεται σιωπηρά σε όλο το επιχείρημα. Ο υποκειμενικός παρατηρητής, που ουσιαστικά αποδίδει, μέσω της παροντικής αντίληψης, τους προσδιορισμούς της Α-σειράς στη διάταξη των γεγονότων δεν μπορεί να τοποθετηθεί σε αυτή τη διάταξη. Παρότι όμως ο McTaggart έχει εξαρχής υιοθετήσει την υποκειμενική/εγωλογική σκοπιά του απόλυτου υποκειμένου, δεν στρέφεται να διερωτηθεί για τη θέση αυτού του υποκειμένου μέσα στο χρόνο.

Όσο για τα γεγονότα, παρατηρούμε ξανά πως αντιμετωπίζονται ως πράγματα/αντικείμενα, ως εντελώς καθορισμένες οντότητες και έτσι μόνο μπορούν οι θέσεις της Α-σειράς, όταν ληφθούν ως ιδιότητες, να παρουσιαστούν ως αντιφατικές. Γιατί αυτό που λέγεται για τις θέσεις της Α-σειράς ότι είναι δηλαδή αμοιβαία αποκλειόμενες, θυμίζει ξανά ότι έλεγε ο Kant για τα κατηγορήματα των πραγμάτων : «Κάθε πράγμα, ως προς τη δυνατότητα του, υπόκειται ακόμη στην αρχή του εντελούς καθορισμού, σύμφωνα με την οποία, από όλα τα δυνατά κατηγορήματα των πραγμάτων, καθώς συγκρίνονται με

---

<sup>182</sup> ό.π.

τα αντίθετά τους, ένα μόνο του ταιριάζει<sup>183</sup>». Επίσης η διάκριση ανάμεσα στα γεγονότα και το χρόνο καθιστά την παρουσία των γεγονότων κενή περιεχομένου, καθώς αντιμετωπίζονται όχι μόνο ως πράγματα αλλά και ως σημεία μίας διάταξης. Είναι αδύνατον να χαρακτηρίσεις ένα γεγονός δίχως ό,τι αυτό το γεγονός περιλαμβάνει, απλώς και μόνο αναφέροντας τη χρονική του σχέση διάταξης προς ένα άλλο, κενό περιεχομένου, γεγονός. Η βεβαίωση ότι ό,τι είναι μέλλον θα γίνει παρόν καθώς και πως ό,τι είναι παρόν θα γίνει παρελθόν, αντιμετωπίζει επίσης τους τελεστές παρελθόν/παρόν/μέλλον ως αδιαφοροποίητες καταστάσεις, παρότι παραπάνω στο επιχείρημα εντοπίζονται σαφείς οντολογικές διαφορές ανάμεσα στο παρόν, που χαρακτηρίζεται από την αντίληψη και την ύπαρξη που συνδέεται με την αντίληψη και το παρελθόν, που διαρθρώνεται σαν Β-σειρά, ως αμετάβλητο και τελικό. Ωστόσο δεν χρησιμοποιούνται αυτές οι διαφορές ώστε να εξεταστεί το ιδιαίτερο περιεχόμενο της εκάστοτε αλλαγής και όχι απλώς η αλλαγή ως κίνηση προς το παρελθόν.

Έτσι κάθε γεγονός, ως πραγματοποιημένη οντότητα, φαίνεται να καταλαμβάνει αντιφατικές ιδιότητες αν η Α-σειρά είναι πραγματική. Αυτό σημαίνει πως η Α-σειρά θέτει σε κίνδυνο την ενότητα της ταυτότητας του γεγονότος. Αφού η Α-σειρά είναι η διάταξη της αλλαγής αυτό φαίνεται φυσικό, όμως είναι λογικό αξίωμα της θέσης του McTaggart, όπως εξάλλου και της συνολοταυτιστικής οντολογίας, ότι η ταυτότητα σημαίνει την αμετάβλητη ενότητα των ουσιαστικών κατηγορημάτων/ιδιοτήτων ενός αντικειμένου/γεγονότος. Στην πραγματικότητα, οι τελεστές αλλαγής δεν μπορεί να είναι σταθεροί χωρίς η ίδια η αλλαγή να παραπέμπεται εκτός τους, αλλά ούτε μπορεί να είναι εγγενώς μεταβλητοί χωρίς να υποσκάπτουν τη θεμελιώδη οντολογία της ταυτότητας. Η μόνη εναλλακτική που απομένει είναι πως οι μεταβλητοί τελεστές, η Α-σειρά, οι οποίοι έχουν όμως αναδειχθεί ως οι ουσιαστικά χρονικοί τελεστές, είναι μη-πραγματικοί, δηλαδή είτε δεν υπάρχουν καθόλου, είτε υπάρχουν φαινομενικά, ως υποκειμενικές ψευδαισθήσεις. Σε αυτή την προοπτική η μη-πραγματικότητα του χρόνου δεν συνεπάγεται τη μη-πραγματικότητα των γεγονότων, αλλά τη μη-πραγματικότητα της αλλαγής τους και έτσι όλα τα πραγματικά γεγονότα παρουσιάζονται ως ήδη τετελεσμένα, όπως τα εξωτερικά αντικείμενα ενός κλειστού χώρου.

Δεν μπορούμε να ξεφύγουμε από το παράδοξο της ασυμβατότητας των τριών χαρακτηριστικών αν υποθέσουμε ότι το παράδοξο εδράζεται στη γλώσσα και προσπαθήσουμε να αλλάξουμε απλώς τη ρηματική έκφραση, λέει ο McTaggart. Αν αντί να πούμε δηλαδή ότι το ίδιο γεγονός είναι παρελθόν/παρόν/μέλλον, πούμε ότι ήταν παρελθόν, είναι παρόν, και θα είναι μέλλον, δεν κάνουμε τίποτε άλλο παρά να

---

<sup>183</sup> I. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*.

κατασκευάσουμε μία επιπλέον Α-σειρά του ήταν/είναι/θα είναι, «μέσα στην οποία εμπίπτει η πρώτη, κατά τον ίδιο τρόπο με τον οποίο τα γεγονότα εμπίπτουν στην πρώτη σειρά<sup>184</sup>», και αναπαράγουμε το παράδοξο.

Οπότε, διαπιστώνουμε πως η ανάγκη να εξηγήσουμε τον χρόνο ως αλλαγή, ως πέρασμα από τη μία θέση σχέσεων προς την άλλη (ή από μία ιδιότητα προς την άλλη, όπως εξηγεί παρακάτω ο McTaggart<sup>185</sup>, αφού ισχύει η ισοδυναμία σχέση = ιδιότητα) μας οδηγεί είτε σε έναν φαύλο κύκλο είτε σε μία άπειρη παλινδρόμηση. Αυτό προκύπτει από την ασυμβατότητα των τριών χαρακτηριστικών που πρέπει να αποδοθούν στο ίδιο γεγονός. Οποιαδήποτε προσπάθεια να αποδειχθεί ότι το γεγονός δεν έχει και τα τρία στον *ίδιο χρόνο*, προϋποθέτει τη μεταφορά του γεγονότος σε μία επιπλέον διάταξη-σειρά, που να το τοποθετούν σε άλλους χρόνους εν σχέσει προς την αρχική Α-διάταξη. Αυτό δεν θα μπορούσε να είναι η διάταξη της Β-σειράς, καθώς οι σχέσεις της ως δεν παράγουν την αλλαγή παρά μόνο συσχετιζόμενοι προς τους δείκτες της Α-σειράς.

Όμως θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι το ίδιο πρόβλημα ανακύπτει εξαρχής, με τον διαχωρισμό των γεγονότων από τον χρόνο και τον καθορισμό τους ως αυτοτελείς οντότητες. Το πρόβλημα φαίνεται και στο ίδιο το επιχείρημα εξαρχής, αφού ο χρόνος από τη στιγμή που διαχωρίστηκε από τα γεγονότα, διακρίθηκε σε δύο πιθανές διατάξεις γεγονότων, την Α-σειρά και τη β-σειρά, από τις οποίες έπειτα η Α-σειρά σιωπηρά ταυτίστηκε με την ουσία του χρόνου ενώ η Β-σειρά με την υπόσταση των γεγονότων και τώρα ο χρόνος σιωπηρά ταυτίζεται ξανά με τα γεγονότα και την Α-σειρά, καθώς «ο χρόνος εμπίπτει μέσα στο χρόνο». Πράγματι, όπως αναγνωρίζει ο McTaggart, αυτή η έκφραση είναι παράλογη ακριβώς διότι οι ορισμοί οι οποίοι έχουν αποδοθεί μέχρι τώρα στην έννοια χρόνος την έχουν παρουσιάσει και ως κενό περιέχον αλλά και ως διάταξη περιεχομένων. Η ασυμβατότητα των χρονικών θέσεων των γεγονότων πράγματι διαρρηγνύει την ταυτότητα των γεγονότων, αλλά το αίτημα πως το γεγονός παρουσιάζει κάποια εγγενή ενότητα που να το ταυτοποιεί οριστικά μένει χωρίς αιτιολόγηση. Μάλλον εδώ βρίσκεται ο πραγματικός φαύλος κύκλος, στην αξίωση της ενότητας του γεγονότος με όρους πράγματος, ως γεγονός-καθορισμένο, και την αξίωση του καθορισμού του ακαθόριστου.

Είναι λογικό ο συλλογισμός να οδηγηθεί προς τη μη-πραγματικότητα του χρόνου, αφού αυτή η μη-πραγματικότητα τέθηκε αξιωματικά από την αρχή, μέσω του διαχωρισμού του χρόνου από τα γεγονότα, της *εξαύλωσής* του κατά κάποιο τρόπο και της ταύτισης της πραγματικότητας με την υπόσταση, δηλαδή το αμετάβλητο, δηλαδή το α-χρονο. Αυτό που μένει ασαφές και ανεξήγητο είναι η ίδια η σημασία της έννοιας 'χρόνος', καθώς ο

<sup>184</sup> Mc Taggart, *On the unreality*, 467-8.

<sup>185</sup> ό.π. 469.

McTaggart θέλει να δείξει τη μη-πραγματικότητα του χρόνου χωρίς να αμφισβητήσει την πραγματικότητα των γεγονότων. Θα μπορούσαμε άραγε να θεωρήσουμε τον χρόνο ως απερίσταλη ή έσχατη έννοια; Ο McTaggart εξετάζει αυτή την αντίρρηση, φέρνοντας παραδείγματα ανάλογων έσχατων εννοιών που δεν επιδέχονται περαιτέρω ανάλυση, όπως θεωρεί «την καλοσύνη ή την αλήθεια», που δεν εξηγούνται αλλά προϋποτίθενται σε κάθε εξήγησή τους. Όμως απορρίπτει την ιδέα πως κάτι παρόμοιο συμβαίνει και με τον χρόνο, καθώς υποστηρίζει πως μία «ιδέα μπορεί να είναι έγκυρη στην πραγματικότητα χωρίς να επιδέχεται μια έγκυρη εξήγηση. Αλλά δεν μπορεί να είναι έγκυρη στην πραγματικότητα αν η εφαρμογή της στην πραγματικότητα εμπεριέχει μία αντίφαση<sup>186</sup>».

Συνεπώς, η μόνη εναλλακτική είναι η άρνηση της ύπαρξης του χρόνου, με την αναγωγή της Α-σειράς στις υποκειμενικές μας αντιλήψεις. Και πράγματι, ο McTaggart υποστηρίζει πως η διάκριση των γεγονότων σε παρελθόντα, παρόντα και μέλλοντα βασίζεται στη διάκριση των εντυπώσεών μας σε αναμνήσεις, άμεσες αντιλήψεις και προσδοκίες. Καθώς η άμεση κατ' αίσθηση αντίληψη, το παρόν, διακρίνεται ποιοτικά από την ανάμνηση ή την προσδοκία, διαμορφώνει την πεποίθηση ότι τα ίδια τα γεγονότα διακρίνονται ποιοτικά σε παρόντα και παρελθοντικά/μέλλοντα. Συνεπώς ο Σκώτος καταλήγει πως είναι τα υποκειμενικά γνωσιολογικά μας χαρακτηριστικά που επιβάλλουν την ψευδαίσθηση «ότι η αντίληψη καθ' εαυτή έχει ένα χαρακτηριστικό όταν την έχω, το οποίο αντικαθίσταται από άλλα χαρακτηριστικά όταν έχω ανάμνηση ή προσδοκία -τα οποία χαρακτηριστικά αποκαλούνται παρελθοντικότητα, παροντικότητα, μελλοντικότητα<sup>187</sup>».

Η επιστημολογική/εγλωγοική προοπτική του όλου επιχειρήματος καταλήγει στη σύνδεση της ανυπαρξίας του χρόνου με την απόδοση της χρονικής αίσθησης στις υποκειμενικές μας αντιλήψεις. Θυμίζει σε αυτό το σημείο το παλαιό Αυγουστίνειο επιχειρήμα σύμφωνα με το οποίο ο χρόνος είναι υποκειμενικός – αλλά εκεί το σχήμα που κυριαρχεί είναι το σχήμα του παρόντος : Παρόν της αντίληψης ως παρόν, Παρόν της ανάμνησης ως παρελθόν, Παρόν της προσδοκία ως μέλλον<sup>188</sup>. Εκεί είναι ο χρονικός τελεστής που καθορίζει τη διάκριση των γνωστικών καταστάσεων, ενώ εδώ η διάκριση των γνωστικών καταστάσεων θεωρείται το θεμέλιο της χρονικής αίσθησης, που έτσι καθίσταται ψευδαίσθηση. Και όμως, τι είναι αυτό που διαχωρίζει τις αντιλήψεις σε άμεση αντίληψη, ανάμνηση και προσδοκία αν όχι ο χρόνος; Εδώ ο φαύλος κύκλος αντιστρέφεται και αυτό που μένει ανεξήγητο είναι ο διαχωρισμός των γνωστικών λειτουργιών που μπορεί να εξηγηθεί μόνο από τον χρόνο που προσπαθεί να εξηγήσει. Γιατί, αν η οντολογική διάκριση

---

<sup>186</sup> ό.π. 470.

<sup>187</sup> ό.π. 471.

<sup>188</sup> Αυγουστίνος, *Confessiones*, Βιβλίο XI.

ανάμεσα σε άμεση αντίληψη και ανάμνηση ή προσδοκία είναι ριζική, δεν εξηγείται ποιο θα μπορούσε να είναι το κριτήριο της διάκρισης αν όχι η παροντικότητα, η παρουσία, το Είναι-παρόν, δηλαδή ξανά ο χρόνος;

Επίσης, αν αντιστρέψουμε απλώς το αίτημα και στη θέση των χρονικών διαδικασιών βάλουμε τις ψυχικές διαδικασίες, στη θέση των γεγονότων τις αντιλήψεις, δεν θα μπορούσαν και αυτές να διαταχθούν σε μία Α-σειρά ως ανάμνηση αντίληψης – άμεση αντίληψη – προσδοκία αντίληψης; Χωρίς να τεθεί το βαθύτερο ερώτημα αν οι αντιλήψεις δεν είναι και αυτές γεγονότα ή δεν εξαρτώνται από γεγονότα ή ποια είναι η εξάρτησή τους από αυτά. Μέχρι τώρα η αντίληψη παρουσιάζεται αποκλειστικά ως παρατήρηση και οι χρονικοί δείκτες παρουσιάζονται ως εξωτερικοί προς αυτήν, αφού αποδίδονται στα εξωτερικά προς αυτήν γεγονότα, γι' αυτό και η αντιστοίχιση των αντιλήψεων με τις χρονικές θέσεις μπορεί να παρουσιάζεται ως ψευδαίσθηση.

Θα μπορούσαμε φυσικά να αντιτείνουμε ότι η παροντικότητα, η παρουσία, δεν είναι απλώς παρατηρησιακό δεδομένο αλλά ενεργή κατάσταση και του όντος και της συνείδησης. Εκεί, εξάλλου, εδράζεται και όλη η προβληματική του Dasein στον Heidegger. Τότε θα συνδέαμε την παροντικότητα με την ύπαρξη και την υπόσταση και θα επιχειρηματολογούσαμε ότι κάτι που δεν μπορεί να εμφανιστεί/παρουσιαστεί μέσα στο παρόν δεν μπορεί να υπάρχει και όταν παρουσιαστεί/εμφανιστεί μέσα στο παρόν εμφανίζεται/παρουσιάζεται ως υπόσταση εν σχέσει προς το παρόν. Έτσι η άμεση αντίληψη των ενεργών πραγμάτων μπορεί να διακριθεί από την άμεση ανάμνηση των περασμένων πραγμάτων και από την άμεση προσδοκία των επερχόμενων πραγμάτων, τα οποία θα είναι στο εκάστοτε παρόν ως ενεργά ή ως περασμένα ή ως επερχόμενα. Όμως τότε οι αντιλήψεις θα ήταν γεγονότα και τα γεγονότα θα ήταν χρόνος, πράγμα που ο McTaggart αρνείται. Υπάρχει εξάλλου και ακόμη μία χρονική διαφορά ανάμεσα στην άμεση αντίληψη ενός πράγματος και τη συνειδητοποίησή του, όπως γνωρίζει και ο ίδιος ο Σκώτος, ως μελετητής του Χέγκελ. Πράγματι, κατά μία έννοια, όποτε αντιλαμβανόμαστε κάτι στο χρόνο το αντιλαμβανόμαστε ως κάτι περισσότερο ή λιγότερο από ό,τι είναι καθ' εαυτό, για πολλούς λόγους, είτε επειδή κατά τη συνειδητοποίηση ενός πράγματος συντίθενται σε μία ενότητα διάφορες επιμέρους πλευρές του που αντιστοιχούν στις διαδοχικές αντιλήψεις μας, είτε επειδή, όπως λέει ο Kant, το πράγμα καθ' εαυτό είναι άγνωστο στην ολότητά του, αλλά η εμπειρία του πράγματος οργανώνεται αναγκαία από το χρόνο και εν-τω-χρόνω. Αυτό όμως δεν είναι αντίφαση, είναι μάλλον ανεπάρκεια των ταυτοτικών μας κατηγοριών στον καθορισμό της πραγματικότητας. Αν φαίνεται κυκλικό να προσπαθούμε να εξηγήσουμε την

αλλαγή με τον χρόνο ή τον χρόνο με την αλλαγή, είναι μάταιο από την άλλη να προσπαθούμε να εξηγήσουμε την αλλαγή με το αμετάβλητο.

Και αυτό το αδιέξοδο προκύπτει γιατί δεν είναι μόνο η έννοια 'Χρόνος' απερίσταλη και έσχατη, το ίδιο έσχατη και απερίσταλη καθίσταται και η έννοια 'γεγονός'<sup>189</sup>, όταν της αφαιρεθεί ο χρόνος, που είναι το θεμέλιό της.

Ο McTaggart δείχνει επίσης τα αδιέξοδα που προκύπτουν από την έννοια του παρόντος και τη σύνδεσή της με την άμεση αντίληψη. «Οι άμεσες αντιλήψεις που έχω τώρα είναι αυτές που εμπίπτουν στο 'απατηλό παρόν' μου (*specious present*). Από όσες βρίσκονται πέρα από αυτό, μπορώ να έχω μόνο ανάμνηση ή προσδοκία<sup>190</sup>». Αυτό που ονομάζει 'απατηλό παρόν' είναι το παρόν της υποκειμενικής αντίληψης, το οποίο διαφέρει από υποκείμενο σε υποκείμενο όσον αφορά την παρατήρηση ενός γεγονότος. «Το γεγονός Μ μπορεί να είναι ταυτόχρονο και με την αντίληψη Q του Χ και με την αντίληψη R του Υ. Σε μία συγκεκριμένη στιγμή, το Q μπορεί να έχει πάψει να είναι μέρος του απατηλού παρόντος του Χ. Το Μ λοιπόν, εκείνη τη στιγμή θα είναι παρελθόν. Αλλά την ίδια στιγμή η αντίληψη R μπορεί ακόμη να είναι μέρος του απατηλού παρόντος του Υ. Συνεπώς, το Μ θα είναι παρόν την ίδια στιγμή που είναι παρελθόν<sup>191</sup>». Όμως αυτό είναι άτοπο, όταν πρόκειται για το υπαρκτό, συνεπώς το 'απατηλό παρόν' δεν μπορεί να αντιστοιχεί στο υπαρκτό παρόν.

Το υπαρκτό παρόν, το οποίο δεν είναι «ταυτόχρονο» λοιπόν με το υποκειμενικό παρόν της αντίληψης, πρέπει να έχει τη δική του διάρκεια, «ορισμένη σαν έσχατο δεδομένο», που διαφέρει από τη διάρκεια των απατηλών παρόντων των υποκειμενικών παρατηρητών, αν ο χρόνος υπάρχει. Συνεπώς, δεν αρκεί η υποκειμενική μας αίσθηση του χρόνου, ή η Α-σειρά ως πλήρως υποκειμενική, για να στηρίξει την ύπαρξη του χρόνου καθ' εαυτού. Ακόμη και αν θεωρήσουμε το παρόν όχι ως διάρκεια, όχι δηλαδή ως χρονικό διάστημα, αλλά ως στιγμή, ως χρονικό σημείο, όριο μεταξύ του παρελθόντος και του μέλλοντος, ως καθαρό 'Τώρα' με την αριστοτελική έννοια, θα συναντήσουμε ένα επιπλέον παράδοξο, καθώς ο υποκειμενικός χρόνος της αντίληψης θα παρουσιαστεί ως εντελώς διαφορετικός από τον αντικειμενικό χρόνο. Διότι ο αντικειμενικός χρόνος θα περιλαμβάνει δύο διαστάσεις, το παρελθόν και το μέλλον, διαχωρισμένες από το σημείο του παρόντος, ενώ ο χρόνος της αντίληψης θα διακρίνεται σε τρεις διαστάσεις ή «διάρκειες», ένα απατηλό παρόν μεταβαλλόμενης πεπερασμένης διάρκειας, ένα παρελθόν και ένα μέλλον άπειρης διάρκειας.

---

<sup>189</sup> ή 'συμβάν' –event στο πρωτότυπο

<sup>190</sup> McTaggart, *On the unreality*, 471.

<sup>191</sup> ό.π.

Ας σημειώσουμε ότι το γεγονός  $M$  και η 'στιγμή' διακρίνονται ως ξεχωριστές οντότητες, οπότε δεν είναι η στιγμή παρούσα ή παρελθούσα, αλλά το γεγονός  $M$  πρέπει να γίνει παρόν ή παρελθόν σε διαφορετικές στιγμές. Αυτό έχει ως συνέπεια η διάρκεια να αποδοθεί στο παρόν και όχι στο γεγονός και να τεθεί το αναπάντητο ερώτημα ποια είναι η βασική και ορισμένη διάρκεια του παρόντος. Μοιάζει συνεπές με τον προηγούμενο ορισμό της στιγμής ως πληθικότητας γεγονότων, αλλά τότε οι θέσεις της  $A$ -σειράς δεν μπορούν να θεωρηθούν ως ομοιογενή/αδιάσπαστα σημεία, αλλά ως ακαθόριστα σύνολα γεγονότων, οπότε οι προσδιορισμοί παρόν, παρελθόν, μέλλον δεν θα αναφέρονται σε ένα γεγονός  $M$ , αλλά σε μία συστάδα γεγονότων  $M^n$ , και θα πρέπει να θεωρηθούν διαδοχικά πεδία συνύπαρξης γεγονότων όχι θέσεις διάταξης σημείων. Ξανά όμως, αφού η διάρκεια διαχωρίζεται από το γεγονός, ποιο είναι το περιεχόμενο αυτής της διάρκειας που θα μπορούσε να την προσδιορίσει ως ορισμένη/βασική διάρκεια του παρόντος; Η διάρκεια δεν μπορεί παρά να είναι διάρκεια *τινός ή εν σχέσει προς τι*. Και το παρόν εξίσου πρέπει να είναι παρόν *τινός ή εν σχέσει προς τι*. Αυτό το *τι* δεν μπορεί παρά να εξαρτάται από το ιδιαίτερο περιεχόμενο του κάθε γεγονότος.

Στη στενή εγωλογική προοπτική του McTaggart, το πρόβλημα των διαφορετικών διαρκειών των αντιλήψεων του ίδιου γεγονότος από διαφορετικά άτομα περισσότερο υποκρύπτει ένα πρόβλημα της διυποκειμενικότητας του βιώματος του Χρόνου, παρά αποκαλύπτει κάποιο πρόβλημα της αντικειμενικότητας του χρόνου. Τι σημαίνει δύο άνθρωποι μπορούν να αντιληφθούν το ίδιο γεγονός με διαφορετικές διάρκειες; Προφανώς κάποιος από τους δύο θα παύσει να αντιλαμβάνεται το γεγονός πριν τον άλλο, αλλά θα πρόκειται έπειτα για το ίδιο γεγονός; Αν υποθέσουμε, όπως υποθέτει ο McTaggart, ότι τα γεγονότα είναι αυτοτελή και εξωτερικά το ένα προς το άλλο, τότε προφανώς υπάρχει μια εκκίνηση και μία ολοκλήρωση του γεγονότος, οπότε αν ο ένας έχει αντιληφθεί τμηματικά το γεγονός και ο άλλος ολοκληρωμένα, δεν σημαίνει ότι το ίδιο γεγονός έχει διαφορετικές διάρκειες, αλλά ότι η αντίληψη του γεγονότος από τον πρώτο ήταν ελλιπής. Αν δύο άνθρωποι παρακολουθούν έναν ποδοσφαιρικό αγώνα που είναι ισόπαλος στο ημίχρονο, οπότε ο πρώτος άνθρωπος σταματά να τον παρακολουθεί, αλλά στο λήξει με νίκη κάποιας ομάδας, δεν σημαίνει ότι και οι δύο είδαν το ίδιο γεγονός με διαφορετικές διάρκειες, αλλά ότι ο δεύτερος έχει καλύτερη εποπτεία και γνώση του γεγονότος, αφού γνωρίζει το αποτέλεσμα.

Αυτό όμως θα σήμαινε ότι είναι ο χρόνος που καθιστά το γεγονός και όχι το γεγονός που καθιστά τον χρόνο και ότι ο χρόνος επιτρέπει τη διάταξη των γεγονότων και όχι η διάταξη των γεγονότων το χρόνο.

Βλέπουμε ότι ως προβληματική και προνομιούχα θέση της Α-σειράς αναδεικνύεται το Παρόν, παρότι, όπως επιχειρηματολογήσαμε προηγουμένως, το Παρελθόν μοιάζει πιο ολοκληρωμένο, αφού εμπεριέχει και τις σχέσεις της Β-σειράς, όταν είναι σταθερές. Όταν ο McTaggart αποπειράται να σκεφτεί τις στιγμές ως σημεία αντί για διάρκειες, μόνο το Παρόν μπορεί να νοηθεί ως σημείο. Το παρελθόν και το μέλλον παραμένουν διάρκειες και έτσι διαφοροποιούνται ριζικά από το Παρόν. Όμως τι είναι αυτό που διαφοροποιεί σε αυτό το πλαίσιο τη διάρκεια από το σημείο; Η απόλυτη ενότητα και ταυτότητα; Μα αυτό ισχύει και για το γεγονός, όπως είδαμε. Και τι είναι αυτό που καθορίζει την απόλυτη ταυτότητα και ενότητα αν όχι η απουσία αλλαγής; Δηλαδή ο χρόνος, αρνητικά; Επίσης τι είναι αυτό που καθορίζει τη διάρκεια αν όχι ο χρόνος, δηλαδή η αλλαγή, οριακά; Επίσης τι θα διαχώριζε ένα σημείο από την ελάχιστη διάρκεια την οποία αναζητήσαμε προηγουμένως; Αν αφαιρέσουμε το χρόνο, τότε θα τα σκεφτούμε με όρους διαστημάτων χώρου, τα οποία ωστόσο ούτε να διακρίνουμε ούτε να συγκρίνουμε θα μπορούμε αφού θα λείπει η μονάδα σύγκρισης που θα είναι ξανά μία διάρκεια χρόνου, η ελάχιστη δυνατή.

Οπότε λογικά δεν αποκλείεται πράγματι το παρόν να δείχνει ως σημείο αλλά να είναι εξίσου διάρκεια, απλώς η ελάχιστη, όπως και οι απέραντες διάρκειες του παρελθόντος και του μέλλοντος, χωρίς ωστόσο να μπορούμε να τις συγκρίνουμε, αφού η μόνη τους διαφορά θα ήταν ο χρόνος ως αλλαγή. Αλλά αν δεχτούμε ότι το παρόν είναι σημείο κατά τρόπο απόλυτο, δηλαδή δεν εμπεριέχει καθόλου διάρκεια, αλλά ήταν το σημείο παρουσίας των γεγονότων στην άμεση αντίληψη, πάλι θα μπορούσαμε να πούμε ότι το σημειακό παρόν υπάρχει, ακόμη και αν το παρελθόν και το μέλλον είναι ψευδαισθήσεις, εν προκειμένω γεγονότα της συνείδησης που παρουσιάζονται στο παρόν. Εν τούτοις το σημειακό παρόν υπάρχει και επιτρέπει να κατασκευάσουμε μία διάταξη σημείων Α-σειράς από παρόν-του-παρελθόντος, παρόν-του-παρόντος και παρόν-του-μέλλοντος, όπως είναι και η Αυγουστίνεια υπόθεση. Πάλι θα επανερχόταν ο χρόνος, είτε ως διαδοχή των παρόντων, είτε ως διάταξη των διαδοχών, ακόμη και αν αρνούμασταν το προφανές, ότι τα αντικείμενα, τα υποκείμενα και οι σχέσεις διαρκούν και ότι τα γεγονότα δεν είναι κενά σημαίνοντα αλλά μεστά περιεχομένου.

Ποιο είναι το περιεχόμενο των γεγονότων; Ας πούμε υποκείμενα, πράγματα και πράξεις. Και τα υποκείμενα και τα πράγματα και οι πράξεις διαρκούν στο χρόνο και ενεργεία και αναφορικά, ως σημεία έναρξης αιτιωδών αλυσίδων και ως κόμβοι μηχανικών διαδικασιών παραγωγής ενεργημάτων εν-τω-χρόνω. Αν ορίσουμε το γεγονός ως μεταβολή καταστάσεων πραγμάτων, όπως κάνει ο Wittgenstein, τότε θεωρούμε το χρόνο ως εγγενές χαρακτηριστικό του γεγονότος. Το περιεχόμενο ενός γεγονότος συνδέεται με τη



σημασία ενός γεγονότος και θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι, στο πλαίσιο του McTaggart, η Α-σειρά είναι η μόνη σειρά που μεταφέρει κάποιο ίχνος σημασίας, γι' αυτό δείχνει πιο ευάλωτη στην κατηγορία περί υποκειμενισμού. Πράγματι θα μπορούσαμε να διαφωνήσουμε για τη σημασία ενός γεγονότος και υπάρχουν πολλές υποκειμενικές αντιλήψεις περί αυτού, όμως η διάρκεια του γεγονότος δεν εξαρτάται αντικειμενικά από τη σημασία εκτός από τις πράξεις εντός του που ενσαρκώνουν κάποια σημασία, φανερώνουν κάποια προθετικότητα. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι κάθε πράξη που φέρεται από κάποιο υποκείμενο δηλώνει κάποια προθετικότητα, άρα εξαρτάται από κάποια σημασία. Αν αφαιρέσουμε τα υποκείμενα και τις πράξεις των υποκειμένων από τα γεγονότα μένουν μόνο αντικείμενα και μόνο μία διαδικασία, η διάβρωση, αλλοίωση που προκαλείται από μη-υποκειμενικούς παράγοντες. Ακόμη και όσον αφορά αυτή τη διάβρωση, ως ελάχιστη αλλαγή, μπορούμε να διαπιστώσουμε και να διαχωρίσουμε ξανά το χρόνο και να τον διατάξουμε σε μία Α-σειρά. Αυτό που πάντα απαιτείται, χωρίς να λέγεται, είναι ξανά ο υποκειμενικός παρατηρητής, ο οποίος, αφού δεν μπορεί να ανήκει στα γεγονότα, όπως θέλει ο McTaggart, αλλά και σύμφωνα με την υπόθεσή μας εδώ, στέκεται εκτός γεγονότων, δηλαδή εκτός χρόνου. Αν θεωρήσουμε και την παρατήρηση του γεγονότος μέρος του περιεχομένου του γεγονότος, όπως θα ήταν εύλογο, τότε απαλλασσόμαστε από την ανάγκη ύπαρξης ενός α-χρονου παρατηρητή, αλλά πλέον δεν μπορούμε να διακρίνουμε ριζικά το δικό μας Παρόν από οποιοδήποτε άλλο παρόν, αφού είμαστε στο παρόν της παρατήρησης, άρα δεν μπορούμε να διακρίνουμε, όπως κάνει ο McTaggart, το γεγονός από τη διάρκεια ή το γεγονός από το χρόνο.

«Το συμπέρασμά μας, λοιπόν, είναι ότι ούτε ο χρόνος ως όλον, ούτε η Α-σειρά και η Β-σειρά, πραγματικά υπάρχουν. Αλλά αυτό αφήνει την πιθανότητα να ισχύει η Γ-σειρά.<sup>192</sup>»

Καθώς ολοκληρώνει το επιχειρήμά του ο McTaggart, αφού έχει αναιρέσει κάθε χρονική διάταξη, απομένει με τη διάταξη της καλής διάταξης, η οποία δεν είναι χρονική. Απέτυχε λοιπόν, με όρους συνολοταυτιστικής λογικής, όρους ταυτότητας, ισοδυναμίας και καλής διάταξης να ερμηνεύσει την αλλαγή, τον ουσιαστικό χαρακτήρα της χρονικής ροής. Μπορεί όμως η Γ-σειρά να γίνει νοητή ως α-χρονη διάταξη γεγονότων; Μόνο αν κατανοήσουμε τα γεγονότα ως σύνολα αντικειμένων αλλά όχι διαδικασιών, πραγμάτων αλλά όχι πράξεων. Έστω και έτσι όμως η Γ-σειρά προσφέρει μία καλή διάταξη ήδη υπάρχοντων γεγονότων, ήδη τετελεσμένων. Είτε θα είναι πεπερασμένη, οπότε το όριο της θα είναι διαρκώς το παρόν, ως σύνολο των τετελεσμένων γεγονότων, ένα αιώνιο παρόν

---

<sup>192</sup> ό.π. 472.

δίχως μέλλον, είτε θα είναι άπειρη, οπότε το σύνολο των γεγονότων παρουσιάζονται ως ήδη τετελεσμένα. Σε αυτή όμως την περίπτωση, θα μπορούσε κανείς να πει ότι παρουσιάζονται ως ταυτόχρονα, αφού θα μπορούσαμε να πούμε ότι το σύνολο των γεγονότων αν υπάρχει άπαξ, υπάρχει πάντα.

Ακόμη και χωρίς αλλαγή, ιδίως χωρίς αλλαγή, η Γ-σειρά θα ήταν όχι άχρονη, αλλά ταυτόχρονη. Διότι το άχρονο είναι το αδιαφοροποίητο, όμως τα γεγονότα της Γ-σειράς, σε σταθερή και καλή διάταξη, είναι διαφορετικά και διαφοροποιήσιμα, αν και δεν ξέρουμε πώς, ειδάλλως δεν θα μιλούσαμε για σειρά αλλά για μοναδικότητα. Και όμως, αυτό το ήδη-τετελεσμένο, ταυτόχρονο σύμπαν μοιάζει πιο συμβατό με τα αξιώματα και τους τελεστές της συνολοταυτιστικής λογικής, όπου η ύπαρξη ταυτίζεται με την υπόσταση και την καθοριστικότητα.

Το πρόβλημα του McTaggart, όπως ήταν λοιπόν αναμενόμενο, απασχόλησε περισσότερο τους στοχαστές της Αναλυτικής φιλοσοφίας, παρά τους φαινομενολόγους, βιταλιστές ή εγγελιανούς της Ηπειρωτικής παράδοσης. Η αναλυτική παράδοση συνδυάζει τη γλωσσική ανάλυση της προτασιακής σύνταξης με την εμπειρική επιστημολογία του θετικισμού, συνδυάζουν δηλαδή την τυπολογική μέθοδο του λογικισμού, όπως εισήχθη από τον Gottlob Frege (1848-1925) και τον Bertrand Russell (1872-1970).

Ο Gottlob Frege προσπάθησε να θεμελιώσει τα μαθηματικά και να τυποποιήσει τη λογική, συσχετίζοντας τους αριθμούς με διακριτά και αυθυπόστατα αντικείμενα. Μελέτησε τη θεωρία Αριθμών και την ανάλυση των προτάσεων, και έλαβε μέρος στη συζήτηση γύρω από τη θεωρία των Συνόλων που εισήγαγε το 1874 ο Georg Cantor<sup>193</sup> (1845-1918).

Ο Cantor όρισε ως σύνολο: «μία συλλογή σε ένα όλον ορισμένων και καλώς διακεκριμένων αντικειμένων της εποπτείας μας ή της σκέψης μας. Τα αντικείμενα αυτά ονομάζονται στοιχεία του συνόλου<sup>194</sup>». Ως άπειρο σύνολο ορίστηκε το σύνολο του οποίου τα υποσύνολα είναι επίσης άπειρα και μπορεί να έχουν την ίδια ή μεγαλύτερη πληθικότητα ( $\aleph$ ). Η απόδειξη για την ύπαρξη του άπειρου συνόλου δημοσιεύτηκε το 1891 από τον Cantor και έμεινε γνωστή ως το διαγώνια μέθοδος ή διαγωνιοποίηση. Έχει ως εξής.

Έστω το σύνολο  $\Sigma(\sigma_1, \sigma_2, \sigma_3, \sigma_4 \dots \sigma_n)$  των ακολουθιών των δυαδικών ψηφίων, όπου κάθε  $\sigma_x$  αντιπροσωπεύει μία άπειρη σειρά 0 ή 1. Μία άπειρη κάθετη στήλη από τέτοιες ακολουθίες θα δινόταν, ως:

<sup>193</sup> G. Cantor, «Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen», στο περιοδικό *Journal für die Reine und Angewandte Mathematik*, τ. 77, 1874, 258-262.

<sup>194</sup> G. Cantor, «Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengelehre», στο περιοδικό *Mathematische Annalen*, τ. 46, 1895, 481-512.

$$\begin{aligned} \sigma_1 &= (0,0,0,0,0, \dots) \\ \sigma_2 &= (1,1,1,1,1, \dots) \\ \sigma_3 &= (0,0,1,0,1, \dots) \\ \sigma_4 &= (1,0,1,0,1, \dots) \\ \sigma_5 &= (0,1,1,0,0, \dots) \\ \sigma_6 &= (0,1,0,0,1, \dots) \\ &\dots \dots \dots \end{aligned}$$

Ο Cantor έπειτα κατασκευάζει μία ακολουθία  $\sigma_0$ , της οποίας τα ψηφία ορίζονται ως εξής: το πρώτο της ψηφίο είναι το αντίθετο του πρώτου ψηφίου της  $\sigma_1$ , το δεύτερο ψηφίο είναι το αντίθετο του δεύτερου ψηφίου της  $\sigma_2$ , το τρίτο ψηφίο είναι το αντίθετο του τρίτου ψηφίου της  $\sigma_3$  και ούτω καθεξής, μέχρι το άπειρο, ώστε το  $n$ -οστό ψηφίο της  $\sigma_0$  να είναι το αντίθετο του  $n$ -οστού ψηφίου της  $\sigma_n$ . Αυτή η σειρά θα είναι άπειρη, όπως και οι άλλες, αλλά εξ ορισμού, μιας και θα διαφέρει κατά ένα τουλάχιστον ψηφίο από κάθε μία, δεν θα περιέχεται στο σύνολο  $\Sigma(\sigma_1, \sigma_2, \sigma_3, \sigma_4 \dots \sigma_n)$ , το οποίο όμως ορίστηκε εξ αρχής ως το σύνολο των σειρών δυαδικών ψηφίων. Το σύνολο  $\Sigma$ , συνεπώς, είναι άπειρο και επίσης μη-αριθμήσιμο.

Σύμφωνα με τον Cantor, αυτό δείχνει δεν υπάρχει αντιστοιχία (ή ισομορφισμός) ανάμεσα στο μη-αριθμήσιμο άπειρο σύνολο  $\Sigma$  και το αριθμήσιμο άπειρο σύνολο των φυσικών αριθμών  $\mathbb{N}$ . Έτσι, η μαθηματική έννοια της άπειρης ακολουθίας ή διάταξης, χωρίστηκε σε αριθμήσιμα άπειρα σύνολα, όπως το σύνολο των ακεραίων, των ρητών και των φυσικών αριθμών  $\mathbb{N}$  και σε μη-αριθμήσιμα άπειρα σύνολα, όπως το σύνολο των πραγματικών αριθμών  $\mathbb{R}$  και το ανοιχτό διάστημα  $(\alpha, \beta)$ .

Ουσιαστικά η έννοια του συνόλου πρόκειται για μία ανεπτυγμένη μορφή της αρχής της ταυτότητας, υπό το σχήμα της συμπερίληψης και της ισοδυναμίας ιδιότητα-κλάση. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η Θεωρία των Συνόλων βρίσκεται «στην αρχή» των μαθηματικών, υπό την έννοια ότι τα αξιώματά της τίθενται δια μιας σε κάθε μαθηματική πράξη, ως πράξη συλλογής/διαχωρισμού καθώς «η ‘κατασκευή’ της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής προϋποθέτει τη συνολιστική-ταυτιστική λογική<sup>195</sup>». Στον ορισμό του Cantor ο Καστοριάδης εντοπίζει όλες τις δυνατές μορφές της ταυτολογίας. Το σύνολο οφείλει να είναι ταυτό ως προς τον εαυτό του, το σύνολο των στοιχείων του συνόλου ταυτό ως προς το σύνολο, το κάθε ιδιαίτερο στοιχείο ταυτό ως προς τον εαυτό του και ως προς την ορισμένη διαφορά του από τα υπόλοιπα στοιχεία. Περιλαμβάνονται επίσης οι κύριες τελεστικές κατηγορίες της τυπικής λογικής που συνεπάγεται η συνόλιση, την αρχή του αποκλεισμού του τρίτου, σύμφωνα με την οποία τίθεται η ιδιότητα του ανήκειν ενός

---

<sup>195</sup> Χώροι, 306.

στοιχείου σε ένα σύνολο καθώς και την ισοδυναμία ιδιότητα = κλάση ή κατηγορημα = σύνολο.

Τα στοιχεία που συναθροίζονται λοιπόν σε ένα σύνολο αποκτούν, πέρα από την απλή κατονομασία τους ως ταυτότητα ως προς τον εαυτό τους, την ιδιότητα του ανήκειν στο συγκεκριμένο σύνολο ως κοινό τους κατηγορημα, που ορίζει την κλάση τους ως ανήκοντα στο συγκεκριμένο και όχι σε κάποιο άλλο σύνολο. Έτσι, ένα σύνολο προσδιορίζει το κατηγορημα των στοιχείων του ως στοιχεία του δεδομένου συνόλου και αντιστρόφως, ένα κατηγορημα προσδιορίζει το σύνολο των στοιχείων που το φέρουν<sup>196</sup>.

Ο Frege θεώρησε την αντίληψη του Cantor για τα σύνολα, καθώς και τη νεοεισαχθείσα έννοια του απείρου, συγκεκριμένη και ασαφή, σημειώνοντας ότι ο Cantor ζητεί «αδύνατες αφαιρέσεις», ενώ στην πραγματικότητα ο ορισμός του συνόλου θα πρέπει να είναι ο ορισμός μιας έννοιας, θυμίζοντας τη δική του θέση: «την πρότασή μου (Grundlagen, §46): ‘...το περιεχόμενο μίας δήλωσης αριθμού είναι μία βεβαίωση σχετική με μία έννοια’<sup>197</sup>.»

Σύμφωνα με τον Frege ο αριθμός είναι πάντοτε ο αριθμός μίας έννοιας  $P$ , και εκφράζει το αντικείμενο ή το ανάφορο, πλήρη οντότητα που αποτελεί την αναφορά ενικού όρου, ενώ η έννοια έχει πάντοτε συναρτησιακή λειτουργία, δηλαδή εκφράζει μία σχέση αντιστοιχίας. Η κλάση των αντικειμένων που υπάγονται στην έννοια αποτελούν την έκταση της έννοιας, ενώ δύο έννοιες με την ίδια έκταση είναι ισάριθμες, δηλαδή υπάρχει αντιστοιχία ένα προς ένα των αντικειμένων που υπάγονται σε αυτή.

Ο Frege με αυτοπεποίθηση ζήτησε να συντάξει μία λογική γλώσσα όπου παρόμοια ζητήματα θα τίθενται με ακρίβεια και σαφήνεια. Εισήγαγε τη χρήση του υπαρκτικού ποσοδείκτη  $\exists$ , που σημαίνει ‘υπάρχει’ και του καθολικού ποσοδείκτη  $\forall$ , που σημαίνει ‘για κάθε’. Η λογική του κατασκευή θα επιστεγαζόταν με την έννοια του Συνόλου των Συνόλων, που θα εσώκλειε κάθε τυποποιήσιμη πρόταση σε μία συνεκτική ολότητα.

Είναι γνωστό ότι ο Russell, με το περίφημο παράδοξό του, γνωστό και ως ‘αντινομία Russell’, που ανακάλυψε το 1901, αναίρεσε πλήρως την κοπιώδη προσπάθεια του Frege να θεμελιώσει τα μαθηματικά στη λογική ή να αναγάγει την αριθμητική στη λογική. Ο Russell περιέγραψε το παράδοξο σε γράμμα του στον Γερμανό φιλόσοφο τη 16<sup>ης</sup> Ιούνη 1902, όπου έγραψε το εξής:

*«Έστω ότι  $w$  το κατηγορημα : ναι είναι κατηγορημα που να μην μπορεί να είναι κατηγορημα του εαυτού του. Μπορεί το  $w$  να είναι κατηγορημα του εαυτού του; Κάθε*

<sup>196</sup> Η Φαντασιακή, 324.

<sup>197</sup> G. Frege, «Function und Begriff», διάλεξη της 9<sup>ης</sup> Ιανουαρίου 1891 στην *Jenaische Gesellschaft für Medizin und Naturwissenschaft*.

απάντηση συνεπάγεται την αντίφασή της. [...] Από αυτό συμπεραίνω ότι υπό συγκεκριμένες συνθήκες ένα ορισμένο σύνολο δεν συγκροτεί μία ολότητα.»

Ο Russell, έδειξε πως το επιστέγασμα αυτής της απόπειρας, η έννοια 'Σύνολο των Συνόλων', είναι εγγενώς αντιφατική. Διαχώρισε θεωρητικά τα σύνολα σε αυτά που εμπεριέχουν τον εαυτό τους, όπως π.χ. το σύνολο των ιδεών είναι ιδέα και αυτά που δεν εμπεριέχουν τον εαυτό τους, όπως π.χ. το σύνολο των γάτων δεν είναι γάτα. Θεώρησε έπειτα ως  $R$  το σύνολο όλων των συνόλων που δεν είναι εμπεριέχουν τον εαυτό τους. Αν το  $R$  εμπεριέχει τον εαυτό του, θα είναι αντίθετο με τον ορισμό του ως σύνολο των συνόλων που δεν εμπεριέχουν τον εαυτό τους. Αν όμως αυτό το σύνολο δεν εμπεριέχει τον εαυτό του, τότε ανήκει στα σύνολα που δεν εμπεριέχουν τον εαυτό τους, άρα εξ ορισμού εμπεριέχει τον εαυτό του. Σε κάθε περίπτωση καταλήγουμε σε αντίφαση.

Στην τυπική γλώσσα της λογικής το παράδοξο του Russell εκφράζεται ως εξής :

Έστω  $R = \{x | x \notin x\}$ , τότε  $R \in R \Leftrightarrow R \notin R$

Το παράδοξο του Russell εκθέτει τις εγγενείς αντιφάσεις της συνολιστικής λογικής τις οποίες ο McTaggart αποδίδει στην εμπειρία του χρόνου, προκειμένου να αρνηθεί την πραγματικότητά του. Πιθανώς η αντίφαση δεν βρίσκεται στη φύση του χρόνου αλλά στον λογισμό περί του χρόνου.

Ας θεωρήσουμε τα γεγονότα ως *καλώς ορισμένα αντικείμενα* και ας δεχτούμε ότι τα γεγονότα δεν εμπεριέχουν εγγενώς την αλλαγή, αλλά είναι η διαδοχική διάταξή τους στις θέσεις της Α-σειράς αυτή που περιλαμβάνει την αλλαγή. Αν το σύνολό τους είναι η Α-σειρά, τότε η Α-σειρά ανήκει στα σύνολα που δεν εμπεριέχουν τον εαυτό τους, αφού είναι το σύνολο των γεγονότων που δεν εμπεριέχουν την αλλαγή, ενώ η ίδια η Α-σειρά εξ ορισμού εμπεριέχει την αλλαγή.

Από την άλλη, η διάταξη των γεγονότων στη β-σειρά δεν εμπεριέχει την αλλαγή, αφού οι σχέσεις τους είναι σταθερές. Όμως και η Β-σειρά ανήκει στα σύνολα που δεν εμπεριέχουν τον εαυτό τους, αφού δεν μπορούμε να ταυτίσουμε ένα σύνολο γεγονότων με ένα γεγονός, καθώς όπως είδαμε προηγουμένως, σύμφωνα με τον McTaggart, ένα γεγονός δεν μπορεί να συγχωνευθεί με ένα άλλο. Όμως το σύνολο των γεγονότων εξ ορισμού εμπεριέχει όλα τα γεγονότα, άρα το ίδιο δεν είναι γεγονός.

Άρα, τόσο η Α-σειρά, όσο και η Β-σειρά ανήκουν στα σύνολα που δεν εμπεριέχουν τον εαυτό τους. Όμως εξ αρχής, ο McTaggart ανέλυσε τον χρόνο σε αυτές τις δύο σειρές και μόνο σε αυτές (η C-σειρά δεν είναι χρονική). Σύμφωνα με αυτό, αν ο χρόνος θεωρηθεί ως σύνολο που εμπεριέχει και την Α-σειρά και τη β-σειρά, εμπεριέχει ή όχι τον εαυτό του; Είτε δεν εμπεριέχει τον εαυτό του, οπότε θα λέγαμε ότι ο χρόνος δεν εμπεριέχει χρόνο, δηλαδή

αλλαγή, άρα δεν θα μπορούσε να εμπεριέχει την Α-σειρά που ορίζεται βάσει της αλλαγής. Είτε εμπεριέχει τον εαυτό του, άρα δεν θα μπορούσε να εμπεριέχει ως υποσύνολά του ούτε την Α-σειρά, ούτε τη β-σειρά, αφού ορίζονται ως σύνολα που δεν εμπεριέχουν τον εαυτό τους.

Αν, από την άλλη, δεχτούμε τα γεγονότα όχι ως ορισμένα αντικείμενα αλλά ως σύνολα αντικειμένων, το ίδιο παράδοξο προκύπτει ισχυρότερο, αφού αντί οι Α-σειρά και η Β-σειρά να φέρονται ως σύνολα αντικειμένων θα φέρονται ως σύνολα συνόλων. Το παράδοξο του Russell ουσιαστικά αναιρεί τη θεμελιώδη ισοδυναμία ιδιότητα=κλάση και καθιστά τη δευτερεύουσα ισοδυναμία σχέση=ιδιότητα ανεδαφική.

Ο Russell προσπάθησε να παρακάμψει ο ίδιος το παράδοξό του με τη θεωρία των τύπων, που πρότεινε μία ιεραρχική ταξινόμηση των συνόλων έτσι ώστε το σύνολο ενός ορισμένου τύπου να μπορεί να εμπεριέχει μόνο σύνολα που ορίζονται ως ιεραρχικά χαμηλότερων τύπων. Ωστόσο και αυτή η προσέγγιση απέτυχε να θεμελιώσει τη λογική αυτοτελώς, με όρους της ίδιας της λογικής, μέχρι που ο Kurt Gödel το 1931<sup>198</sup>, απέδειξε με τα δύο θεωρήματα της μη-πληρότητας, ότι υπάρχουν προτάσεις της Αριθμητικής που, παρότι είναι αληθείς, δεν αποδεικνύονται εντός του συστήματος αξιωμάτων της Αριθμητικής.

Το πρώτο θεώρημα της μη-πληρότητας δείχνει ότι κανένα πλήρες λογικό σύστημα δεν μπορεί να αποδείξει τη συνέπεια του εαυτού του, εάν είναι συνεπές. Δηλαδή, σε κάθε συνεπές τυπικό σύστημα F υπάρχουν δηλώσεις της λογικής γλώσσας του F που δεν μπορούν να αποδειχθούν αληθείς ή λάθος εντός του F.

Το δεύτερο θεώρημα της μη-πληρότητας εκφράζει ότι κανένα πλήρες, συνεπές αξιωματικό σύστημα της αριθμητικής δεν μπορεί να αποδείξει τη συνέπεια του εαυτού του.

Τα θεωρήματα αυτά αποδεικνύουν την αποτυχία του λογιστικού προγράμματος της αυτό-θεμελίωσης της λογικής πάνω στη θεωρία των συνόλων. Όπως σημειώνει ο Καστοριάδης: «Αν στους επαγωγικούς κλάδους γνώσης η πιθανότητα μετριέται σε συνεχή κλίμακα, σε ένα απαγωγικό κλάδο γνώσης μια άβυσσος χωρίζει μια απόφαση με άπειρη πιθανότητα από μια αληθή, δηλαδή μια απολύτως αναγκαία απόφαση<sup>199</sup>».

Φυσικά, ο McTaggart δεν γνώριζε τα αποτελέσματα του Gödel όταν συνέγραφε το άρθρο του, γνώριζε όμως τον Russell και την απόπειρά του να ερμηνεύσει την αλλαγή στο *The Principles of Mathematics* (δεν πρέπει να συγχέεται με το μεταγενέστερο *Principia*

---

<sup>198</sup> Kurt Gödel, «Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme» (“Περί των τυπικώς μη- αποκρίσιμων προτάσεων των Principia Mathematica και συναφών συστημάτων”).

<sup>199</sup> Τα Σταυροδρόμια, 189-190.

*Mathematica*). Ο Russell δίνει τον ακόλουθο ορισμό της αλλαγής, την οποία συναρτά αναγκαία από τον χρόνο:

«Αλλαγή είναι η διαφορά, υπό την άποψη του αληθούς ή του ψευδούς, ανάμεσα σε μία πρόταση που αφορά μία οντότητα και έναν χρόνο  $T$  και μία πρόταση που αφορά την ίδια οντότητα και έναν άλλο χρόνο  $T'$ , δεδομένου του ότι οι δύο προτάσεις διαφέρουν μόνο από το γεγονός ότι το  $T$  συμβαίνει στο ένα όπου το  $T'$  συμβαίνει στο άλλο. Η αλλαγή είναι συνεχής όταν οι προτάσεις του ανωτέρω είδους σχηματίζουν μία συνεχή σειρά συσχετιζόμενη με μία συνεχή σειρά στιγμών. Η αλλαγή λοιπόν πάντα περιλαμβάνει (1) μία ορισμένη οντότητα (2) μία τριγωνική σχέση ανάμεσα σε αυτή την οντότητα, μία άλλη οντότητα και κάποιες, αλλά όχι όλες, από τις στιγμές του χρόνου. Αυτό είναι το ελάχιστό της. Η απλή ύπαρξη σε κάποιες, αλλά όχι όλες, τις στιγμές συνιστά την αλλαγή σε αυτό τον ορισμό<sup>200</sup>.»

Σε αυτή την προσέγγιση, οι καλώς ορισμένες οντότητες είναι αντικείμενα, όχι γεγονότα, δηλαδή πράγματα, όπως και στην οντολογία του Wittgenstein. Τα γεγονότα που συμβαίνουν στα πράγματα, οι αλλαγές σχετίζονται με τη μεταβολή των τιμών αλήθειας όσον αφορά το ίδιο αντικείμενο, κατά διαφορετικές στιγμές του χρόνου. Επιπλέον η ύπαρξη, εντός του χρόνου, των οντοτήτων και των αλλαγών που επισυμβαίνουν είναι μερική και όχι συνολική, είναι ένα συνεχές πεπερασμένο. Θα λέγαμε ότι οι αλλαγές είναι χαρακτηριστικά των εκάστοτε οντοτήτων, αφού αφορούν τις αληθείς προτάσεις που ορίζουν την οντότητα. Εδώ λοιπόν τα γεγονότα ταυτίζονται με το χρόνο, ως αλλαγές που συμβαίνουν σε μία οντότητα σε αναγκαία συνάρτηση με τις στιγμές του χρόνου και μία άλλη οντότητα, προφανώς το παρατηρητή.

Ο McTaggart διαφώνησε με τον ορισμό του Russell, συνεπής προς τον εαυτό του αφού αρνείται την απόδοση της αλλαγής στα αντικείμενα και προτιμά να διαχωρίσει τα γεγονότα από τον χρόνο. Δεν δέχεται πως οι αλήθειες που αφορούν ένα αντικείμενο μπορούν να μεταβληθούν ενώ το αντικείμενο διατηρεί την ταυτότητά του. Αν ένα αντικείμενο  $x$  είναι  $P$  σε δεδομένο χρόνο  $t^1$ , τότε το αντικείμενο ορίζεται πάντοτε ως  $x(P)$  στον δεδομένο χρόνο  $t^1$ . Αν το ίδιο αντικείμενο γίνει  $P^1$  στον δεδομένο χρόνο  $t^2$ , αυτό δεν σημαίνει κάποια αλλαγή, αλλά το ότι ορίζεται πάντοτε ως  $x(P^1)$  στον δεδομένο χρόνο  $t^2$ . Οι τιμές αλήθειας ενός γεγονότος δεν μεταβάλλονται, αφού το γεγονός περιλαμβάνει το χρονικό δείκτη. Αυτό μπορεί να συγκροτήσει μία  $B$ -σειρά, από διαφορετικές καταστάσεις

---

<sup>200</sup> B. Russell, *The Principles of Mathematics*, W.W.Norton & Co, N. Υόρκη, 1992, § 442, 476-477.

που καθορίζονται από τους τελεστές Νωρίτερα/Αργότερα, αλλά δεν μπορεί να εξηγήσει την αλλαγή, που απαιτεί μία Α-σειρά, δηλαδή μία χρονική ροή<sup>201</sup>.

Και στον ορισμό του Russell, όπως και στην Α-σειρά του McTaggart, διαπιστώνεται μία λήψη του ζητουμένου, αφού η προσπάθεια να εξηγηθεί η αλλαγή που παρατηρείται ως χρονικότητα προϋποθέτει ήδη τον χρόνο, είτε ως χρονικούς δείκτες είτε ως χρονική ροή. Η αλλαγή φαίνεται να παραπέμπει άμεσα στον χρόνο και ο χρόνος στην αλλαγή. Αν ο χρόνος είναι το μέτρο της αλλαγής, πώς ορίζεται ο χρόνος, όταν η αλλαγή ορίζεται ως διαφορά καταστάσεων εντός του χρόνου; Ίσως πράγματι ο χρόνος να είναι έσχατη ή απερίσταλη έννοια, ή η αλλαγή να είναι έσχατη ή απερίσταλη έννοια, που σημαίνει το ίδιο.

Όπως στο επιχειρήμα του McTaggart η υποστασιοποίηση/πραγματοποίηση των γεγονότων οδήγησε σε αδιέξοδο την προσπάθεια να κατονομαστεί το μεταβλητό ως αμετάβλητο, έτσι και η απόπειρα του Russell να ορίσει την αλλαγή ως χαρακτηριστικό των αντικειμένων, οδηγείται σε αδιέξοδο λόγω των αξιωμάτων της ταυτότητας. Υπόρρητο αίτημα και των δύο προσεγγίσεων είναι η αντίληψη του αντικειμένου/γεγονότος ως ορισμένου και καλώς διακεκριμένου, όμως αυτό το αίτημα καθοριστικότητας υποσκάπτει ο χρόνος ως συνεχής αλλαγή.

Το πρόβλημα του McTaggart για τη φιλοσοφία της λογικής ανάλυσης τέθηκε ως πρόβλημα της αναγωγής του χρόνου στη β-σειρά ή ως πρόβλημα επίλυσης της αντίφασης της ύπαρξης της Α-σειράς. Αυτό ουσιαστικά οδήγησε σε δύο τάσεις εντός της αναλυτικής φιλοσοφίας, τους θεωρητικούς της Β-σειράς και τους θεωρητικούς της Α-σειράς. Οι πρώτοι δέχονται τα επιχειρήματα του McTaggart περί μη-πραγματικότητας της Α-σειράς, αλλά ζητούν να σώσουν τον χρόνο αρνούμενοι τα επιχειρήματα του McTaggart περί της αδυνατότητας παραγωγής της χρόνου από τη β-σειρά, ενώ οι δεύτεροι δέχονται τα επιχειρήματα του McTaggart περί της αδυνατότητας παραγωγής της χρόνου από τη β-σειρά, ενώ αρνούνται τα επιχειρήματα του McTaggart περί της μη-πραγματικότητας της Α-σειράς<sup>202</sup>.

Οι θεωρητικοί της Β-σειράς ισχυρίζονται κατ' αρχάς ότι η κοινή αντίληψη του χρόνου ως ροή είναι λανθασμένη και υποκειμενική, ωστόσο ο χρόνος υπάρχει, ως στατικό σύνολο των γεγονότων. Τα γεγονότα φαίνεται να βρίσκονται σε διαφορετικές σχέσεις προς άλλα γεγονότα, αλλά τα ίδια δεν αλλάζουν, καθώς στη β-σειρά δεν υπάρχει κάποια προνομιακή στιγμή παροντικότητας, ούτε κάποια ροή των γεγονότων προς το παρελθόν, που θα μετέβαλλε το περιεχόμενό τους. Η εντύπωση της χρονικής ροής και το αναντίστροφο βέλος του χρόνου προκύπτει στη συνείδησή μας επειδή πράγματι τα

---

<sup>201</sup> P. Turetzky, *Time*, 123.

<sup>202</sup> P. Turetzky, *Time*, 127



γεγονότα βρίσκονται σταθερά τοποθετημένα σε διαδοχική διάταξη και έτσι συμβαίνουν διαδοχικά. Όμως ο αντικειμενικός Χρόνος υπάρχει ως κάθε στιγμή κάθε στιγμή καθώς καμία στιγμή δεν είναι οντολογικά διαφορετική ως παρελθόν, παρόν ή μέλλον, σύμφωνα με την ύπαρξη ή μη. Η Β-σειρά μπορεί να ερμηνεύσει την αλλαγή, αν διαχωρίσουμε τα γεγονότα από τα αντικείμενα, αντίθετα με τον McTaggart αλλά σύμφωνα με τον ορισμό του Russell, καθώς οι αλλαγές είναι γεγονότα που επισυμβαίνουν στα αντικείμενα. Μάλιστα μέσω αυτών των γεγονότων/αλλαγών γίνεται αντιληπτή η ταυτότητα του αντικειμένου, ως αυτό που διατηρείται διαμέσου τους. Ο χρόνος λοιπόν φαίνεται να σταθεροποιείται σε αυτό το σχήμα, καθώς εξηγείται ως εναλλαγή των προτάσεων αλήθειας που αφορούν το αυτό αντικείμενο σε διαφορετικούς χρόνους/θέσεις της Β-σειράς. Έτσι ο πραγματικός λογικός χρόνος, τόσο διαφορετικός από τον βιωμένο, παρουσιάζεται σαν ά-χρονη καθ' εαυτή σταθερή διάταξη κατηγορικών προτάσεων που αφορούν αντικείμενα διάρκειας εναλλασσόμενης ανάλογα προς τις τιμές των προτάσεων, ένας χρόνος δίχως γίνεσθαι.

Καθώς η αλλαγή αποδίδεται στα αντικείμενα και όχι στα γεγονότα, η καθ' εαυτή ά-χρονη διάταξη σταθερών σχέσεων της Β-σειράς που αφορά τα γεγονότα μπορεί να σχηματίζει το χρόνο εντός του οποίου τα *αντικείμενα αλλάζουν*. Τα γεγονότα και οι σχέσεις τους παραμένουν σταθερές, αλλά καθώς σε κάθε χρονική θέση της Β-σειράς αντιστοιχούν και κάποιες διαφορετικές σχέσεις ή γεγονότα που αφορούν το ίδιο αντικείμενο, το αντικείμενο αλλάζει, ενώ αυτό που διατηρείται εντός της αλλαγής είναι η ταυτότητά του. Έτσι εξηγείται το πώς οι τελεστές της Β-σειράς επιτελούν χρονική λειτουργία εναλλαγής, δίχως να απαιτείται οι ίδιοι να αλλάζουν, ούτε οι σχέσεις που εκφράζουν.

Οπότε η απάντηση του McTaggart στον ορισμό του Russell αποδεικνύεται, για τους θεωρητικούς της Β-σειράς, ανεπαρκής, αφού βασίζεται στη λανθασμένη ταύτιση των γεγονότων και των αντικειμένων. Η Β-σειρά, με τελεστές το Νωρίτερα/Αργότερα, και το υπόρρητο Ταυτόχρονα, συγκροτείται ως συνεχής διάταξη των σταθερών σχέσεων που αφορούν αντικείμενα, τα οποία αλλάζουν και όχι, όπως στο επιχείρημα του McTaggart ως συνεχής διάταξη των σταθερών σχέσεων που αφορούν γεγονότα, τα οποία δεν αλλάζουν.

Αν ένα αντικείμενο  $x$  είναι  $P$  σε δεδομένο χρόνο  $t^1$ , τότε το αντικείμενο ορίζεται πάντοτε ως  $x(P)$  στον δεδομένο χρόνο  $t^1$ . Αν το ίδιο αντικείμενο  $x$  γίνει  $P^1$  στον δεδομένο χρόνο  $t^2$ , αυτό σημαίνει κάποια αλλαγή, ακόμη και αν ορίζεται πάντοτε ως  $x(P^1)$  στον δεδομένο χρόνο  $t^2$ . Σημαίνει την αλλαγή του  $x$  από  $x(P)$  στο  $t^1$  σε  $x(P^1)$  στο  $t^2$ . Οι τιμές αλήθειας ενός αντικειμένου μεταβάλλονται ως μεταβολή του χρονικού τελεστή. Αυτό μπορεί να συγκροτήσει μία Β-σειρά, από διαφορετικές καταστάσεις που καθορίζονται από τους τελεστές Νωρίτερα/Αργότερα, που μπορεί εξηγήσει την αλλαγή, χωρίς να απαιτεί μία

χρονική ροή. Αυτό σημαίνει επίσης ότι δεν υπάρχει κάποια προνομιακή στιγμή του χρόνου, ότι το παρόν δηλαδή δεν είναι πιο πραγματικό από το παρελθόν ή το μέλλον και το μόνο που έχει σημασία είναι η φορά του χρόνου, την οποία εξασφαλίζουν οι τελεστές Νωρίτερα/Αργότερα.

Πράγματι, οι διαφορές μεταξύ παρελθόντος, μέλλοντος και παρόντος περιστέλλονται σε επιστημολογικές διαφορές της αντιλήψεις μας και όχι οντολογικές διαφορές της χρονικότητας. Ο D.H. Mellor (1938-), για παράδειγμα, από τους υποστηρικτές της Β-σειράς, υποστήριξε πως η αδυναμία μας να έχουμε εποπτεία ή παρατήρηση του μέλλοντος δεν υποδηλώνει κάποια διαφορά της πραγματικότητας των στιγμών του χρόνου, αλλά μία επιστημολογική διαφορά των υποκειμενικών μας αντιλήψεων που ονομάζουμε παρόν και μέλλον, σύμφωνα προς την οποία το μέλλον μας είναι λιγότερο γνωστό<sup>203</sup>.

Όμως, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι αφού δεν υπάρχει γίνεσθαι σε αυτή τη σειρά σημαίνει ότι ο πραγματικός οντολογικός τελεστής είναι το Ταυτόχρονα, καθώς το Νωρίτερα/Αργότερα είναι δείκτες κατεύθυνσης σε έναν ήδη τετελεσμένο χρόνο, ουσιαστικά έναν χρόνο που έχει τις ίδιες οντολογικές ιδιότητες με τον αφηρημένο Χώρο, δηλαδή την έκταση και ένα περιεχόμενο από σύνολα αντικειμένων με μόνη διαφορά τη μη-αντιστρεπτότητα. Αυτή η εικόνα είναι απολύτως ντετερμινιστική και ουσιαστικά επιλύει το πρόβλημα του συνεχούς/διακριτού ή του Είναι/Γίνεσθαι με τον Παρμενίδειο τρόπο της άρνησης του Γίνεσθαι και της χωροποίησης του συνεχούς. Είναι μία εικόνα λογικά συνεκτική, υπό την έννοια ότι πληρεί τα αξιώματα της συνολοταυτιστικής λογικής και συναρμόζεται με τους βασικούς της τελεστές (ή λογικο-οντολογικές κατηγορίες), όπως τους απариθμεί ο Καστοριάδης:

«Οι κυριότεροι από αυτούς τους τελεστές είναι: οι αρχές της ταυτότητας, της μη-αντίφασης και του αποκλεισμού του τρίτου· η ισοδυναμία ιδιότητα = κλάση· η εντόνως βεβαιούμενη ύπαρξη σχέσεων ισοδυναμίας· η εντόνως βεβαιούμενη ύπαρξη σχέσεων καλής διάταξης· η καθοριστικότητα<sup>204</sup>.»

Ωστόσο, η συνολιστική-ταυτιστική λογική δεν μπορεί να εξηγήσει ούτε να συλλάβει τον χρόνο ως αλλαγή και τον αντικαθιστά με το σχήμα της διαδοχικής διάταξης, που προϋποθέτει πως όλα έχουν συμβεί ήδη και όλα συνυπάρχουν μέσα στον χρόνο. Αν οι τελεστές της Α-σειράς, το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον περισταλούν σε απλές ψευδαισθήσεις ή επιστημολογικές ιδιαιτερότητες, αυτό σημαίνει ότι σε ένα πραγματικό επίπεδο, οντολογικά οι τρεις αυτές στιγμές όχι μόνο είναι ισοδύναμες, αλλά και ταυτίζονται. Η διάταξη της Β-σειράς, το Νωρίτερα/Αργότερα συμβαίνει με ένα αιώνιο

<sup>203</sup> D. H. Mellor, *Real time II*, Routledge., Λονδίνο, 1998, 21.

<sup>204</sup> Χώροι, 304.

παρόν, μία αιώνια παρουσία τουλάχιστον, του συνόλου των γεγονότων, άρα, σε ένα έσχατο επίπεδο και η ίδια η διάκριση Νωρίτερα/Αργότερα που συγκροτεί τη διάταξη είναι σχετική και υποκειμενική. Υπάρχει βέβαια η μη-αντιστρεπτότητα που εξασφαλίζει την πραγματικότητα και τη σταθερότητα της διάταξης. Αλλά η μη-αντιστρεπτότητα ξανά υπονοεί την ελάχιστη κίνηση η οποία απαιτεί τον χρόνο ως ροή, όπως θα δούμε.

Αντιθέτως, οι θεωρητικοί της Α-σειράς ταυτίζουν τον χρόνο με το γίνεσθαι και τη χρονική ροή. Υποστηρίζουν ότι υπάρχουν ριζικές οντολογικές διαφορές μεταξύ του παρόντος, του παρελθόντος και του μέλλοντος, στις οποίες ανάγονται οι επιστημολογικές διακρίσεις του χρόνου. Το πέρασμα από το παρόν στο παρελθόν αλλάζει την οντολογική δομή και των πραγμάτων και των γεγονότων, είτε διαχωρίζουμε τα πράγματα από τα γεγονότα είτε όχι. Ένα γεγονός, παρότι συνέβη σε ορισμένο χρόνο γίνεται *παλαιότερο* καθώς ο χρόνος περνά, ακόμη και αν οι ιδιότητές του, οι οποίες συμπεριλαμβάνουν τους τελεστές της Β-σειράς παραμένουν σταθερές. Και αυτό διότι το πέρασμα του χρόνου δεν είναι αναγκαστικά ποιοτική μεταβολή αλλά καθαρή *παροδικότητα*<sup>205</sup>. Η παροδικότητα προϋποτίθεται στην αλλαγή, αφού καμία αλλαγή δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή χωρίς τον χρόνο και αν ο χρόνος δεν ταυτιστεί με την αλλαγή, πάλι απαιτείται ως καθαρή παροδικότητα των αλλαγών.

Εξάλλου η επιστημολογική ιδιαιτερότητα του παρόντος δεν είναι ότι είναι περισσότερο γνωστό, αλλά το ότι η εμπειρία, η γρηγορούσα συνείδηση και αντίληψη, είναι πάντοτε *παρούσα* και οτιδήποτε συμβαίνει στη συνείδηση συμβαίνει στο παρόν. Αυτό σημαίνει πως το παρόν είναι ο χρονικός τόπος της εμπειρίας και έτσι αποκτά ένα υπαρκτικό προνόμιο καθώς ό,τι υπήρξε ή ενδεχομένως θα υπάρξει πρέπει να προβληθεί στο παρόν ώστε να γίνει αντιληπτό. Καθώς οτιδήποτε παρουσιάζεται στη συνείδηση είναι παρόν το παρόν είναι πραγματική διάσταση του χρόνου, μη-αναγώγιμη στις άλλες, είτε η συνείδηση καθ' εαυτή ανήκει στο χρόνο, άρα το παρόν διαφοροποιείται οντολογικά έστω από την παρουσία της συνείδησης, είτε δεν ανήκει καθ' εαυτή στο χρόνο, οπότε πάλι το παρόν διαφοροποιείται ως μοναδικός τόπος παρατήρησης.

Αν ο χρόνος ως καθαρή παροδικότητα είναι αναγκαία συνθήκη για τη συγκρότηση της εμπειρίας ως εμπειρίας του παρόντος, τότε η Α-σειρά είναι πράγματι αναγκαία για την εξήγηση του χρόνου. Οι θεωρητικοί της Β-σειράς παρουσιάζουν έναν διατεταγμένο κατάλογο γεγονότων αλλά η Β-σειρά δεν μπορεί να εξηγήσει ούτε το φαινόμενο της εμπειρίας του χρόνου, ούτε το πού θεμελιώνεται η αλλαγή αν δεν υπάρχει παροδικότητα. Ασφαλώς, αν ο πραγματικός χρόνος είναι ένα υπαρκτό υπερ-σύνολο καλά διατεταγμένων

---

<sup>205</sup> P. Turetzky, *Time*, 128.

σταθερών σχέσεων ανάμεσα σε διακεκριμένα γεγονότα δεν μπορεί να παραγάγει την, έστω φαινομενική, χρονική ροή που παρουσιάζεται στην εμπειρία δίχως μία ελάχιστη μορφή κίνησης της διάταξης. Αν ο χρόνος είναι πράγματι η πλατωνική «κινητή εικόνα της Αιωνιότητας», σε ποιον χρόνο συμβαίνει αυτή η κίνηση; Η κίνηση προϋποθέτει ξανά το χρόνο, έστω ως καθαρή παροδικότητα, αφού ο ρυθμός της κίνησης, η ταχύτητα ενός σώματος ορίζεται ο ρυθμός μεταβολής της θέσης του ως προς το χρόνο, όπως αυτή μετράται σε ένα δεδομένο σύστημα συντεταγμένων. Εκφράζεται στη φυσική με την εξίσωση:  $v = \frac{d}{t}$ , όπου φαίνεται η εξάρτηση της κίνησης από τον συνεχή χρόνο<sup>206</sup>. Οπότε, η παρουσία των φαινομένων στην εμπειρία όχι μόνο ως *παρόντα*, αλλά και ως μεταβλητά προϋποθέτει ένα οντολογικό υπόστρωμα της κίνησης που είναι η καθαρή παροδικότητα, ο χρόνος. Ακόμη δηλαδή και αν ο πραγματικός χρόνος διαφέρει από τον χρόνο της εμπειρίας, τα οντολογικά του χαρακτηριστικά προϋποθέτουν την παροδικότητα που εξασφαλίζουν μόνο οι τελεστές της Α-σειράς ως οντολογικοί, όχι απλώς επιστημολογικοί, τελεστές.

Εξάλλου, οι υποστηρικτές της Α-σειράς υπενθυμίζουν πως είναι η συνεχής χρονική ροή, η παροδικότητα, που διακρίνει την άπειρη χρονική διαδοχή από το πεπερασμένο χρονικό διάστημα<sup>207</sup> και έτσι αναδεικνύεται σε ουσιώδες χαρακτηριστικό της φύσης του χρόνου, σύμφωνα σε αυτό το σημείο προς τον McTaggart ως προς την αναγκαιότητα μιας Α-σειράς.

Απομένει να αποδειχθεί πως η ύπαρξη της Α-σειράς δεν είναι αντιφατική, ή ότι οι φαινομενικές αντιφάσεις μπορούν να επιλυθούν. Ωστόσο, όπως είδαμε, οι αντιφάσεις είναι εγγενείς στις συνολοταυτιστικές κατηγορίες οι οποίες χρησιμοποιούνται. Η στρατηγική που ακολουθούν οι θεωρητικοί της Α-σειράς για να αντιμετωπίσουν το παράδοξο είναι, παρομοίως με τον Russell, μία στρατηγική παράκαμψης.

Το επιχείρημα είναι ότι δεν είναι αντιφατικό να αποδώσουμε τα, μεταξύ τους ασύμβατα, χαρακτηριστικά της Α-σειράς σε γεγονότα ή στιγμές αν τα αποδώσουμε διαδοχικά. Όπως είδαμε, ο McTaggart είχε προβλέψει αυτή την αντίρρηση, ανταπαντώντας ότι η λέξη 'διαδοχικά' προϋποθέτει ξανά έναν άλλο χρόνο, μία δεύτερη Α-σειρά, που να υποβαστάζει την πρώτη και μία τρίτη που να υποβαστάζει τη δεύτερη και ούτω καθ' εξής. Μάλιστα προσέθεσε ότι η, εσφαλμένη, απάντηση μας διατίθεται από τη γλώσσα. Όμως οι θεωρητικοί της Α-σειράς, που αντιμετωπίζουν τα προβλήματα στο πλαίσιο της λογικής

---

<sup>206</sup> Μιλάμε για την προσέγγιση του ζητήματος από την αναλυτική φιλοσοφία, όπου τα φαινόμενα της εμπειρίας, όπως και οι επιστημονικά αποδείξιμες φυσικές σχέσεις λαμβάνονται υπόψιν ως τα μόνα έγκυρα εργαλεία εξήγησης.

<sup>207</sup> P. Turetzky, *Time*, ό.π.

ανάλυσης, υποστηρίζουν ότι η ανταπάντηση του McTaggart είναι αυτή που εδράζεται σε μία γλωσσολογική παρεξήγηση.

Ο C.D. Broad (1887-1971) ισχυρίστηκε πως, όχι μόνο δεν είναι αντιφατικό να αποδίδουμε σε στιγμές ή γεγονότα τα 3 ασύμβατα χαρακτηριστικά διαδοχικά, αλλά επιπλέον ότι, όταν τα αποδίδουμε διαδοχικά δεν είναι ασύμβατα μεταξύ τους. Ασύμβατα είναι όταν αποδίδονται και τα 3 ταυτόχρονα ή δίχως χρόνο. Ο McTaggart δεν έλαβε υπόψιν την παροδικότητα, τη χρονική ροή, την οποία μπέρδισε με την ποιοτική αλλαγή, την αλλαγή των ιδιοτήτων. Και είναι ξανά η γλώσσα, σύμφωνα με τον Broad που δημιουργήσε αυτή τη σύγχυση, καθώς ο McTaggart αντιμετώπισε ως ιδιότητες τις χρονικές φάσεις του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος, διότι αντικατέστησε τα χρονικά υπαρκτικά ρήματα (στην αγγλική, *tensed copulas*) 'Είναι', 'Ήταν', 'Θα είναι' (στην αγγλική, 'Is', 'Was, 'Will be') με άχρονα συνδετικά ρήματα (στην αγγλική, *tenseless copulas*) και χρονικά επίθετα (στην αγγλική, *temporal adjectives*), όπως 'το γεγονός είναι παρόν', 'ήταν μέλλον', 'θα είναι παρελθόν' (στην αγγλική, 'the event is present', 'was future', 'will be past'). Στην ελληνική οι λέξεις 'παρόν', 'παρελθόν', 'μέλλον' χρησιμοποιούνται και ως επίθετα, πχ 'παρών', 'παρελθούσα', 'μέλλουσα' και ως ουσιαστικοποιημένες μετοχές 'το παρόν', 'το παρελθόν', 'το μέλλον'. Τέτοια επίθετα, υποστηρίζει ο Broad χρησιμοποιούνται ορθά μόνο αν χρησιμοποιούνται διαδοχικά για το ίδιο γεγονός. Το σφάλμα προκύπτει επειδή η χρήση των άχρονων ρημάτων υποβάλλει την ιδέα πως τα παροντικά, παρελθοντικά ή μελλοντικά χαρακτηριστικά μπορούν να χρησιμοποιηθούν ταυτόχρονα, ενώ εξ ορισμού η χρήση τους επιβάλλεται διαδοχικά, όπως φανερώνεται αν χρησιμοποιήσουμε χρονικά ρήματα ή χρονικά επιρρήματα<sup>208</sup>.

Η συζήτηση έτσι προχωρά στο πεδίο της γλωσσικής ανάλυσης, η οποία ως κλάδος της συνολοταυτιστικής λογικής αποδεικνύεται σαθρό έδαφος και για τους θεωρητικούς της Α-σειράς και για τους θεωρητικούς της Β-σειράς, επιβεβαιώνοντας τα λογικά παράδοξα που προκύπτουν στις απόπειρες τυποποίησης του χρονικού συνεχούς. Πριν προχωρήσουμε, πρέπει να επισημάνουμε την ισχύ των συνολοταυτιστικών κατηγοριών/τελεστών στην εγγενή δομή κάθε φυσικής γλώσσας, δηλαδή το δεδομένο ότι κάθε έκφραση προϋποθέτει τη χρήση των συνολιστικών τελεστών, σύνολο (ή κλάση), σχέση, ιδιότητα, το οποίο διατυπώνει ο Καστοριάδης ως εξής: «το συνολιστικό 'μέρος' είναι 'παντού πυκνό' στη φυσική γλώσσα<sup>209</sup>».

---

<sup>208</sup> C.D. Broad, *An examination of McTaggart's philosophy*, Cambridge University Press, 1938.

<sup>209</sup> *Χώροι*, 319-320.

Η διαμάχη μεταφέρεται λοιπόν στο ερώτημα κατά πόσο μπορούν να μεταφραστούν οι χρονικές προτάσεις σε άχρονες προτάσεις, με εξάλειψη των χρονικών επιρρημάτων και χρήση των ρηματικών τύπων μόνο στον ενεστώτα, δίχως απώλεια νοήματος.

Οι θεωρητικοί της Β-σειράς, όπως ο Milton Fisk (1932-), υποστηρίζουν ότι αυτό είναι δυνατόν:

«Είναι η παρελθοντικότητα, η παροντικότητα και η μελλοντικότητα ιδιότητες που υποδηλώνονται από οτιδήποτε; Αυτές οι ιδιότητες –ας μας επιτραπεί να τις ονομάσουμε ‘χρονικούς τρόπους’ – υποτίθεται ότι ανήκουν στα γεγονότα και στην ύπαρξη άλλων ιδιοτήτων στα πράγματα<sup>210</sup>». Έτσι ο Fisk μιλά για μία ιδιότητα χρονικότητας, παροντικότητα, παρελθοντικότητα και μελλοντικότητα, η οποία ορίζει την αλήθεια των χρονικών προτάσεων. Δηλαδή, η πρόταση ‘η Τόνια τρέχει’ θεωρείται αληθής αν το «τρέχειν» της Τόνιας έχει «παροντικότητα», δηλαδή αν η παροντικότητα είναι τρόπος του τρέχειν και παρομοίως, υποστηρίζει ο Fisk, «ο Τζον είναι ψηλός μόνο αν η παροντικότητα είναι ο τρόπος του υπάρχειν της ψηλότητας στον Τζον<sup>211</sup>». Κατ’ αυτόν τον τρόπο, προχωρά να δείξει ότι οι αποφάνσεις των χρονικών προτάσεων (tensed sentences) δεν εμπεριέχουν κάποιο «χρονικό στοιχείο (tensed element)», αντιθέτως μεταφέρουν σταθερές χρονικές ιδιότητες, που μπορούν να εκφραστούν και από άχρονες περιφράσεις. Το συμπέρασμα είναι πως οι χρονικές προτάσεις δεν εκφράζουν χρονικούς τρόπους ή δεν σημαίνουν χρονικούς τρόπους. Και ο Fisk καταλήγει, όπως και ο McTaggart πως «τα γεγονότα και τα υπάρχοντα, είτε φυσικά είτε νοητικά, δεν έχουν χρονικούς τρόπους<sup>212</sup>».

Έτσι, για παράδειγμα η φράση ‘η Τόνια τρέχει τώρα’, θα μπορούσε να μεταφραστεί ως ‘στις 11 Ιανουαρίου, στις 17.00, η Τόνια τρέχει’, και η φράση ‘η Τόνια έτρεχε χθες’ ως ‘στις 10 Ιανουαρίου, στις 17.00, η Τόνια τρέχει’, πράγμα που δεν αλλάζει την αλήθεια της απόφασης, ενώ εξαλείφει τη χρονική ροή. Έτσι οι θεωρητικοί της Β-σειράς ότι μπορεί να μεταφερθεί αυτούσιο το νόημα από τις προτάσεις που εμπεριέχουν το στοιχείο του χρόνου σε προτάσεις που δεν το εμπεριέχουν, μέσω της αντικατάστασης των χρονικών φράσεων με αυτοπαθείς ως προς το δείγμα (token-reflexive) περιφράσεις. Οι αυτοπαθείς ως προς το δείγμα όροι είναι ονόματα που αλλάζουν τα αντίστοιχα νοήματά τους αναλόγως ποιος τα αρθρώνει και υπό ποιες περιστάσεις<sup>213</sup>. Ο αγγλικός όρος, token-reflexive phrases, χρησιμοποιήθηκε από το Hans Reichenbach (1891-1953) στο έργο του *Elements of Symbolic*

<sup>210</sup> M. Fisk, «A pragmatic account of tenses», στο περιοδικό *American Philosophical Quarterly*, Vol. 8, No. 1, 1971, 93.

<sup>211</sup> ό.π.

<sup>212</sup> ό.π.

<sup>213</sup> Το πρόβλημα πρώτα αναδείχθηκε από τον E. Husserl στις *Logische Untersuchungen*, Vol. II, 1901, όπου υπάρχει ο όρος ‘*okkasionelle Ausdrücke*’.

*Logic*, (1947) για να περιγραφούν τις δεικτικές εκφράσεις, των οποίων η ερμηνεία απαιτεί να γνωρίζεις τον ομιλητή ή τον τόπο ή τον χρόνο ή τις περιστάσεις. Οι θεωρητικοί της Β-σειράς υποστηρίζουν πως αυτοί οι δείκτες μπορούν να χρησιμοποιηθούν αντί της χρονικής έκφρασης, δίχως να αλλάζει η αλήθεια της απόφασης. Έτσι, η πρόταση 'τρέχει τώρα' θα μεταφραστεί 'τρέχει ταυτόχρονα με αυτή την εκφορά'.

Ο αντίλογος έρχεται από θεωρητικούς όπως ο Quentin Smith (1952-) είναι πως το 'τώρα' δεν μπορεί να μεταφραστεί σε ημερομηνίες και χρονικές περιγραφές, καθώς όλες οι ημερομηνίες και οι χρονικές περιγραφές, όπως και οι συνθήκες αλήθειας τους συσχετίζονται με συγκεκριμένα γεγονότα. Οι χρονικές προτάσεις δεν έχουν παρόμοιες συνθήκες αλήθειας, συνεπώς το 'τώρα' δεν μπορεί να μεταφραστεί σε όλες τις περιπτώσεις ως 'ταυτόχρονα με αυτή την έκφραση'. Ο Smith προκαλεί τον αναγνώστη να συγκρίνει την πρόταση: «(1) Εγώ δεν εκφράζω τίποτε», με οποιαδήποτε από τις αυτοπαθείς ως προς το δείγμα (token-reflexive) μεταφράσεις της ή περιφράσεις της, όπως είναι το «(2) Εγώ δεν εκφράζω τίποτε ταυτόχρονα με αυτή την έκφραση». Και παρατηρεί πως αν εκφράσουμε το (1) τότε το αναιρούμε, αφού εκφράζουμε ότι δεν εκφράζουμε τίποτε. Αν όμως απλώς το σκεφτούμε χωρίς να το εκφράσουμε προφορικά ή γραπτά, τότε παραμένει αληθές. Αυτό δεν ισχύει και για την πρόταση (2) που είναι πάντοτε ψευδής ως a priori ψευδής, ψευδής κατά αναλυτικό τρόπο. «Συνεπώς, υπάρχουν παρατηρήσεις που επιβεβαιώνουν το (1), αλλά όχι το (2)<sup>214</sup>».

Διαπιστώνεται έτσι η μη-αναγωγισμότητα του γραμματικού χρόνου, δηλαδή η απώλεια νοήματος όταν αφαιρεθούν οι χρονικές εκφράσεις και οι εκφράσεις της παροδικότητας.

Αξίζει να αναφερθεί σε αυτό το σημείο και η θέση του Arthur Prior (1914-1969), του δημιουργού της *Χρονικής (Τροπικής) Λογικής* (Tense/Temporal Logic) για την οποία θα μιλήσουμε παρακάτω. Ο Prior στο άρθρο του το 1959 με τίτλο '*Thank Goodness That's Over*' (*Ευτυχώς τελείωσε*)<sup>215</sup> διέκρινε ανάμεσα σε αυτά που ονόμασε Α-γεγονότα και αυτά που ονόμασε Β-γεγονότα. Τα Α-γεγονότα εμπεριέχουν το χρόνο, όπως το ότι η Κρητιδική περίοδος ανήκει στο παρελθόν, ενώ τα Β-γεγονότα αφορούν άχρονες σχέσεις, όπως το ότι ο 2017 είναι 17 χρόνια αργότερα από το 2000. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε ότι τα Α-γεγονότα σχηματίζουν μία Α-σειρά και τα Β-γεγονότα μία Β-σειρά. Τώρα, ας υποθέσουμε ότι έχω πονοκέφαλο και όταν ο πονοκέφαλος υποχωρεί λέω 'ευτυχώς τελείωσε'. Με όρους της Β-σειράς η έκφραση δεν έχει νόημα, αφού δεν έχει νόημα να πούμε ότι 'ευτυχώς ο πονοκέφαλος τελειώνει ταυτόχρονα με αυτή την εκφορά', ούτε έχει νόημα η έκφραση

<sup>214</sup> Q. Smith, *Language and time*, Oxford University Press, 1993, 79.

<sup>215</sup> A. Prior, «Thank goodness that's over», στο περιοδικό *Philosophy* τ.34 (128), 1959, 12 - 17.

ανακούφισης αν ο πονοκέφαλος είναι νωρίτερα από την εκφορά είτε αν είναι αργότερα. Οπότε, όταν κάποιος λέει αυτή την πρόταση, για να είναι αληθής, όπως μπορεί ο ίδιος να επιβεβαιώσει εκφέροντάς της, οφείλει να αναφέρεται στο πέρασμα του χρόνου και όχι στη σταθερή διάταξη των γεγονότων, αφού η παροντική έκφραση ανακούφισης της πρότασης 'ευτυχώς τελείωσε' δεν μπορεί να εισαχθεί σε κάποια σταθερή θέση νωρίτερα ή αργότερα ή ταυτόχρονα σε σχέση με τον πονοκέφαλο κατά τρόπο που να διατηρεί το νόημά της. Άρα η πρόταση αναφέρεται σε Α-γεγονός, πράγμα που, σύμφωνα με τις προϋποθέσεις της αναλυτικής φιλοσοφίας οδηγεί τον Prior να συμπεράνει ότι το Α-γεγονός είναι υπαρκτό, όπερ σημαίνει ότι και η Α-σειρά είναι υπαρκτή. Άρα είναι πραγματική και η χρονική ροή, αφού κάτι παρεισφρέει ακόμη και ανάμεσα στους αυστηρούς συνολοταυτιστικούς καθορισμούς της γλώσσας, ένα στοιχείο χρονικό, στοιχείο παροδικότητας, που δεν μπορεί να εξαλειφθεί δίχως να χάσουν, κάποιες τουλάχιστον αποφάνσεις, το νόημά τους. Ο Prior λοιπόν αποδεικνύει με πλάγιο τρόπο την πραγματικότητα του χρόνου δείχνοντας πως η Α-σειρά είναι αναγκαία λόγω της σημασιακής ανεπάρκειας της Β-σειράς στην περιγραφή των φαινομένων, χωρίς, ωστόσο να επιλύσει την αντίφαση που, σύμφωνα με τον McTaggart, εμπερικλείει εξ ορισμού η Α-σειρά.

Και πράγματι, η ίδια η χρήση της λογικής πρώτης τάξεως για τη διατύπωση του επιχειρήματος ευνοεί την αντίληψη του χρόνου ως στατικού πεδίου, διαμορφωμένου από ορισμένες οντότητες με καλώς διακεκριμένες σχέσεις, δηλαδή τη β-σειρά. Η σύνταξη της λογικής πρώτης τάξεως περιλαμβάνει πεπερασμένες εκφράσεις ως καλά ορισμένες προτάσεις, και ενώ διαφέρει από την προτασιακή λογική της φυσικής γλώσσας στη χρήση ποσοτικών τελεστών (όπως, στην περίπτωση μας το Νωρίτερα/Αργότερα), απαιτεί τον περιορισμό όλων των δεικτών σε καθορισμένο πεδίο τιμών εντός του οποίου κυμαίνονται οι ποσοτικοί τελεστές. Οι οντολογικές της θέσεις είναι πως ο κόσμος αποτελείται από διακριτά αντικείμενα, που συνάπτουν σχέσεις μεταξύ τους μερικές από τις οποίες είναι λειτουργικές και ορισμένες ως συναρτήσεις, που είτε αληθεύουν, είτε δεν αληθεύουν.

Ο Prior προσπάθησε, κατά τη δεκαετία του 1950, να κατασκευάσει μία λογική ικανή να περιγράψει κάθε σύστημα κανόνων και συμβολισμού για την αναπαράσταση και συλλογιστική των προτάσεων που περιέχουν το χρόνο. Ενώ οι άχρονες λογικές μπορούν να χειριστούν μόνο προτάσεις, η τιμή αληθείας των οποίων είναι σταθερή στο χρόνο, σε μια χρονική λογική, οι προτάσεις μπορούν να έχουν μια τιμή αληθείας που να διαφέρει ανάλογα με τη χρονική στιγμή. Οπότε αυτό που εκφράζεται είναι η αλλαγή, ο χρόνος ως ακολουθία καταστάσεων.



Από νωρίς ο Prior είχε εκφράσει την ανάγκη για μία τυπική λογική, που να μπορεί να εκφράσει το φαινόμενο της χρονικής αλλαγής, της παροδικότητας. Αντιλήφθηκε ότι οι αποφάνσεις των χρονικών προτάσεων μπορεί να αποδειχθούν αληθείς και ψευδείς σε διαφορετικές χρονικές στιγμές. Αυτό είναι γνωστό από την αρχαιότητα, αλλά οι θεωρητικοί της τυπικής λογικής προτίμησαν να το παραβλέψουν. Ο Αριστοτέλης στο 9<sup>ο</sup> κεφάλαιο του έργου του *Περί Ερμηνείας*, παραθέτει το εξής επιχειρήμα:

«Λέω ότι μία ναυμαχία είναι ανάγκη είτε να γίνει αύριο είτε όχι, αλλά δεν είναι αναγκαίο να γίνει αύριο, ούτε είναι αναγκαίο να μην γίνει, ωστόσο είναι αναγκαίο ότι είτε θα γίνει είτε δεν θα γίνει αύριο<sup>216</sup>». Από αυτή την παρατήρηση, ο Αριστοτέλης συμπεραίνει μία ιδιαιτερότητα των αποφάνσεων που αφορούν μελλοντικά γεγονότα, οι οποίες δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς, όπως οι υπόλοιπες αποφάσεις που αφορούν όντα πάντοτε υπαρκτά ή μη υπαρκτά, αλλά εμφανίζονται ως εν δυνάμει ψευδείς και εν δυνάμει αληθείς, αφού αφορούν εν δυνάμει υπαρκτά ή μη-υπαρκτά όντα. Ο Prior εντυπωσιάστηκε από το Αριστοτελικό επιχειρήμα, και έθεσε αυτή την επίγνωση στο επίκεντρο της προσπάθειάς του, που συνοπτικά εξέφρασε ως την ανάγκη να καλυφθεί ένα κενό της λογικής θεωρίας και της αναλυτικής φιλοσοφίας αντίστοιχα:

«Σίγουρα υπάρχουν αμετάβλητες αλήθειες, αλλά υπάρχουν επίσης και μεταβλητές αλήθειες και είναι κρίμα που η λογική τις αγνοεί και αφήνει σε σχετικά άτυπους 'διαλεκτικούς' τη μελέτη των πιο 'δυναμικών' πλευρών της πραγματικότητας<sup>217</sup>.»

Το 1953, ο Prior διάβασε το βιβλίο του Benson Mates, *Stoic Logic*, (*Στωική Λογική*), όπου αναφερόταν το περίφημο επιχειρήμα του φιλοσόφου της Μεγαρικής Σχολής Διόδωρου Κρόνου (340-280 π.Χ.). Ο Διόδωρος Κρόνος, αμφισβήτησε την αριστοτελική έννοια της *δυνατότητας*, του *δυνάμει* προς χάριν ενός αιτιοκρατικού ντετερμινισμού, όπου η κίνηση και η φθορά θεωρούνται αδύνατες. Το επιχειρήμα του Διόδωρου έμεινε γνωστό με την ονομασία με την οποία μας παρατίθεται στο δεύτερο βιβλίο των *Διατριβών* του Επίκτητου, ως *'Κυριεύων Λόγος'* (Master Argument).

---

<sup>216</sup> *Περί Ερμηνείας*, 9: λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἔσεσθαι ναυμαχίαν αὐριον ἢ μὴ ἔσεσθαι, οὐ μὲντοι γενέσθαι αὐριον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι· γενέσθαι μὲντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον. ὥστε, ἐπεὶ ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα, δῆλον ὅτι ὅσα οὕτως ἔχει ὥστε ὀπότερ' ἔτυχε καὶ τὰ ἐναντία ἐνδέχεσθαι, ἀνάγκη ὁμοίως ἔχειν καὶ τὴν ἀντίφασιν· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῖς μὴ αἰεὶ οὖσιν ἢ μὴ αἰεὶ μὴ οὖσιν· τούτων γὰρ ἀνάγκη μὲν θάτερον μόνιον τῆς ἀντιφάσεως ἀληθὲς εἶναι ἢ ψευδὸς, οὐ μὲντοι τότε ἢ τότε ἀλλ' ὀπότερ' ἔτυχεν, καὶ μᾶλλον μὲν ἀληθῆ τὴν ἑτέραν, οὐ μὲντοι ἤδη ἀληθῆ ἢ ψευδῆ. ὥστε δῆλον ὅτι οὐκ ἀνάγκη πάσης καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως τῶν ἀντικειμένων τὴν μὲν ἀληθῆ τὴν δὲ ψευδῆ εἶναι· οὐ γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τῶν ὄντων οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν μὴ ὄντων, δυνατῶν δὲ εἶναι ἢ μὴ εἶναι, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται.

<sup>217</sup> A. Prior, «A Statement of Temporal Realism», στον τόμο *Logic and Reality: Essays on the Legacy of Arthur Prior*, Clarendon Press., Οξφόρδη, 1996, 46.

«Ο κυριεύων λόγος προφανώς βασίζεται σε αυτές τις παραδοχές. Διότι είναι αμοιβαία η ασυμβατότητα μεταξύ αυτών των τριών αρχών: Ότι έχει παρέλθει και είναι αληθές είναι αναγκαίο. Το αδύνατον είναι αδύνατο να ακολουθεί το δυνατό. Κάτι που δεν είναι αληθές, ούτε ποτέ θα είναι αληθές, είναι δυνατό. Ο Διόδωρος, βλέποντας αυτή την ασυμβατότητα, χρησιμοποίησε την αληθοφάνεια των πρώτων δύο προτάσεων για να αποδείξει ότι τίποτα δεν είναι δυνατό αν δεν είναι ούτε πρόκειται να είναι αληθές<sup>218</sup>».

Αν όμως είναι δυνατό μόνο αυτό που είναι τώρα ή θα είναι στο μέλλον αληθές, τότε τίποτε δεν μπορεί να αλλάξει την πορεία των πραγμάτων και η Αριστοτελική διάκριση ενεργεία/δυνάμει χάνει το νόημά της, αφού το δυνάμει μπορεί να αναχθεί αποκλειστικά στο ενεργεία στο βαθμό που είναι ή πρόκειται να είναι ενεργεία. Ο Prior δεν ικανοποιήθηκε από το επιχείρημα του Διόδωρου, το οποίο φαίνεται να αναιρεί εκ νέου την πραγματικότητα της χρονικής αλλαγής προς χάριν του τετελεσμένου χρόνου. Η ανάγκη να υπάρξει μία απάντηση στον Διόδωρο φάνηκε να συνδέεται άμεσα με την ανάγκη να γραφεί μία τυπική χρονική λογική. Καταγράφει τις προβληματικές συνεπαγωγές που έχει η άποψη του Διόδωρου. Ενώ ο Αριστοτέλης συμπληρώνει την αδυναμία των ανθρώπων να επηρεάσουν το παρελθόν με τη δυνατότητα να επιλέξουν εν μέρει ανάμεσα σε εναλλακτικά μέλλοντα, ο Διόδωρος αναιρεί αυτή τη δυνατότητα επιλογής:

«Απέναντι σε αυτό, ο Διόδωρος υποστήριξε ότι το δυνατό είναι απλώς ότι είναι ή ότι θα είναι αληθινό.<sup>219</sup>»

Ο Prior πρόσθεσε στον καθολικό ποσοδείκτη  $\forall$  και στον υπαρξιακό ποσοδείκτη  $\exists$  της λογικής πρώτης τάξης τους χρονικούς τελεστές:

$P$  = 'ήταν σε κάποιο χρόνο αλήθεια ότι...'

$F$  = 'θα είναι σε κάποιο χρόνο αλήθεια ότι...'

$H$  = 'ήταν πάντοτε αλήθεια ότι...'

$G$  = 'θα είναι πάντοτε αλήθεια ότι...'

Όστε:  $Pp \equiv \neg H \neg p$  (ήταν σε κάποιο χρόνο αλήθεια ότι  $p$ , σημαίνει ότι δεν ήταν πάντοτε αλήθεια ότι  $p$ )

Και :  $Fp \equiv \neg G \neg p$  (θα είναι σε κάποιο χρόνο αλήθεια ότι  $p$ , σημαίνει ότι δεν θα είναι πάντοτε αλήθεια ότι  $P$ ).

<sup>218</sup> Επίκτητος, *Διατριβαί*, Β 19 : Ό κυριεύων λόγος από τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν ἠρωτῆσθαι φαίνεται: κοινῆς γὰρ οὐσης μάχης τοῖς τρισὶ τούτοις πρὸς ἄλληλα, τῷ [τὸ] πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθές ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τῷ [ἀ]δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν καὶ τῷ. Δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθές οὔτ' ἔσται, συνιδὼν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῇ τῶν πρώτων δυεῖν πιθανότητι συνεχρήσατο πρὸς παράστασιν τοῦ μηδὲν εἶναι δυνατόν, ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθές οὔτ' ἔσται.

<sup>219</sup> A. Prior, «Tense Logic and the Continuity of Time», στο περιοδικό *Studia Logica*, vol.13 [133-48], 1962, 138.

Ξεκινώντας από το άρθρο του 'Diodoran Modalities' (Διοδώρειες Τροπικότητες)<sup>220</sup> ο Prior προσέθεσε στον απλό προτασιακό λογισμό τα εξής τροπικά αξιώματα:

(1)  $F(p \vee q) \equiv (Fp) \vee (Fq)$  , (θα είναι αλήθεια σε κάποιο χρόνο ότι p ή q, σημαίνει ότι θα είναι αλήθεια ότι σε κάποιο χρόνο p ή θα είναι αλήθεια ότι σε κάποιο χρόνο q)

(2)  $FFp \rightarrow Fp$  , (θα είναι αλήθεια σε κάποιο χρόνο ότι θα είναι αλήθεια σε κάποιο χρόνο ότι p συνεπάγεται ότι θα είναι αλήθεια σε κάποιο χρόνο ότι p) και  $Fp \rightarrow FFp$  (θα είναι αλήθεια σε κάποιο χρόνο ότι p συνεπάγεται ότι θα είναι αλήθεια ότι θα είναι αλήθεια ότι σε κάποιο χρόνο ότι p).

(3)  $p \equiv q \rightarrow Fp \equiv Fq$  , (αν το p είναι ταυτόσημο με το q, συνεπάγεται ότι θα είναι αλήθεια σε κάποιο χρόνο ότι p συνεπάγεται ότι θα είναι αλήθεια σε κάποιο χρόνο ότι q)

(4) Αν το p είναι αποδείξιμο στον λογισμό ή είναι αξίωμα, τότε  $Gp \equiv \neg F\neg p$  (θα είναι πάντοτε αλήθεια ότι p σημαίνει ότι δεν θα είναι αλήθεια σε κάποιο χρόνο ότι p).

(5)  $Gp \rightarrow Fp$  (θα είναι πάντοτε αλήθεια ότι p συνεπάγεται ότι θα είναι σε κάποιο χρόνο αλήθεια ότι p).

Ο Prior θεώρησε το G και το H, που αναφέρονται στο συνεχές, το 'πάντοτε', ως ακαθόριστα και όρισε το F και το P, που αναφέρονται στο πεπερασμένο, το 'σε κάποιο χρόνο' ως καθορισμένα, ως  $Fp = \neg G\neg p$  (θα είναι σε κάποιο χρόνο αλήθεια ότι p σημαίνει ότι δεν θα είναι πάντοτε αλήθεια ότι p). Αν όπου G (θα είναι πάντοτε αλήθεια) βάλουμε H (ήταν πάντοτε αλήθεια), ο λογισμός της μελλοντικότητας γίνεται λογισμός της παρελθοντικότητας. Η σχέση μεταξύ μελλοντικότητας και παρελθοντικότητας εκφράζεται ώστε  $p \rightarrow GPp \wedge p \rightarrow HFp$  (το p συνεπάγεται ότι θα είναι πάντοτε αλήθεια ότι ήταν σε κάποιο χρόνο αλήθεια ότι p και p συνεπάγεται ότι ήταν πάντοτε αλήθεια ότι θα είναι σε κάποιο χρόνο αλήθεια ότι p).

Σε αυτούς τους τύπους ο Prior αντιπαρέβαλε τους τύπους του λογισμού *I* (ή *U*), ορίζοντας ως *I*-σχέση τη σχέση 'είναι αργότερα από' που συσχετίζει ημερομηνίες, δηλαδή B-γεγονότα ή θέσεις της B-σειράς. Θεώρησε δε, τη σχέση αυτή ως αξιωματικά μεταβατική, προκειμένου να αποφευχθεί η στατικότητα που προκύπτει από το γεγονός ότι η σχέση είναι σταθερή.

<sup>220</sup> A. Prior, «Diodoran Modalities», στο περιοδικό *Philosophical Quarterly*, vol.5, 1955, 205-13.

Εδώ το γεγονός  $p$  συσχετίζεται με τις ημερομηνίες,  $x$  και  $z$  κατά τρόπο ώστε το  $F(p)$ , που σημαίνει ότι 'θα είναι αλήθεια σε κάποιο χρόνο ότι  $p$ ' μπορεί να εκφραστεί ως  $\exists x(lxz \& px)$ , που σημαίνει ότι 'υπάρχει κάποιος χρόνος  $x$  ώστε να είναι αλήθεια ότι  $p$  στον  $x$  που είναι αργότερα από  $z$ ' και αντιστρόφως, ώστε το  $P(p)$  που σημαίνει 'ήταν αλήθεια σε κάποιο χρόνο ότι  $p$ ', να μπορεί να εκφραστεί ως  $\exists x(lzx \& px)$ , δηλαδή 'υπάρχει κάποιος χρόνος  $x$  ώστε να είναι αλήθεια ότι  $p$  σε  $x$  που είναι νωρίτερα από  $z$ '.

Συνεπώς και οι ακαθόριστοι τελεστές  $Gp$  και  $Hp$  συναρτώνται με τον καθολικό ποσοδείκτη, ώστε  $Gp \equiv \forall x(lxz \rightarrow px)$ , δηλαδή, 'θα είναι πάντοτε αλήθεια ότι  $p$ ' είναι ταυτόσημο με 'για κάθε χρόνο  $x$  που είναι αργότερα από  $z$  συνεπάγεται ότι είναι αλήθεια ότι  $p$ ' και, αντίστοιχα,  $Hp \equiv \forall x(lzx \rightarrow px)$ , δηλαδή 'ήταν πάντοτε αλήθεια ότι  $p$ ' είναι ταυτόσημο με 'για κάθε χρόνο  $x$  που είναι νωρίτερα από  $z$  συνεπάγεται ότι είναι αλήθεια ότι  $p$ '. Επίσης το αξίωμα (5)  $Gp \rightarrow Fp$ , οδηγεί στη διαπίστωση  $\exists xlxz$ , που σημαίνει ότι 'υπάρχει κάποιος χρόνος  $x$  αργότερα από  $z$ ' και δηλώνει ότι δεν υπάρχει τελευταία στιγμή του χρόνου. Σε συνδυασμό με το αντίστοιχο  $Hp \rightarrow Pp$ , που οδηγεί στο  $\exists xlxz$ , που δηλώνει ότι δεν υπάρχει πρώτη στιγμή του χρόνου, φαίνεται ότι η οντολογική θέση είναι ότι ο χρόνος δεν έχει αρχή και τέλος. Και σε αυτό ο Prior βρίσκεται σύμφωνος με τον Αριστοτέλη.

Ωστόσο, η ερμηνεία του χρονικού λογισμού κατ' αντιστοιχία προς τους όρους του  $\square$ -λογισμού, αν δεν θεωρήσουμε τη σχέση  $I$  ως μεταβατική, για το οποίο δεν υπάρχει λογική αναγκαιότητα, επιφέρει ούτως ή άλλως τον κίνδυνο. Η αντιστοιχία αυτή θα μπορούσε να ερμηνευθεί ως απόδειξη πληρότητας της B-σειράς, πράγμα που αντιλήφθηκε ο Prior, ο οποίος επέμεινε πως η A-σειρά του McTaggart θα πρέπει να έχει το πρωτείο έναντι της B-σειράς, γιατί ο  $I$ -λογισμός δεν είναι 'μεταφυσικά', δηλαδή οντολογικά, θεμελιώδης. Η απόδειξη γι' αυτό βρίσκεται σε ό,τι ειπώθηκε παραπάνω για το επιχείρημα του 'Ευτυχώς τελείωσε' και τη μη-αναγωγιμότητα των χρονικών προτάσεων, αφού το ενδεικτικό 'τώρα' δεν μπορεί να εκφραστεί πλήρως στην B-σειρά, ούτε λοιπόν στον  $I$ -λογισμό. Οπότε, δεν μπορεί να εκφραστεί σε αυτό το σύστημα ούτε η πληρότητα του χρόνου. Οι χρονικοί τελεστές μπορούν να εκφράσουν τους γραμματικούς χρόνους αν υποθέσουμε μία γραμμική χρονικότητα, ωστόσο το πρόβλημα του ενδεχόμενου μέλλοντος, όπως τίθεται και από τον Αριστοτέλη και από τον Διόδωρο, απαιτεί μία διαφορετική προσέγγιση.

Μία τέτοια προσέγγιση που περιλαμβάνει πολλαπλά άγνωστα μέλλοντα, είχε ήδη προταθεί από τον νομιναλιστή μεσαιωνικό φιλόσοφο Γουλιέλμο του Όκκαμ<sup>221</sup> (1287-1347), ο οποίος υποστήριξε ότι ο Θεός δεν γνωρίζει τα μελλοντικά ενδεχόμενα με τον τρόπο που

<sup>221</sup> Π. Νούτσος, *Ο Νομιναλισμός*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 1980.

γνωρίζει τις αλήθειες του παρόντος, ως γνώση. Στην πραγματεία του *Tractatus de praedestinatione et de prescientia dei respectu futurorum contingentium*, γραμμένη ανάμεσα στο 1322 και το 1324, δήλωσε:

«Οπότε δηλώνω ότι είναι αδύνατον να εκφράσουμε με σαφήνεια τον τρόπο με τον οποίο ο Θεός γνωρίζει τα μελλοντικά ενδεχόμενα γεγονότα. Ωστόσο, θα πρέπει να υποστηριχθεί ότι τα γνωρίζει ενδεχομενικά<sup>222</sup>».

Ο Γουλιέλμος του Όκκαμ δεν αρνήθηκε ότι ο Θεός έχει εποπτεία των μελλούμενων, αλλά υποστήριξε πως τα γνωρίζει ως ενδεχομενικά, μέσω της θείας χάρης, όχι όπως τα παρελθόντα ή τα παρόντα που γνωρίζει ως βέβαια μέσω της διάνοιας. Συνεπώς το ερώτημα της αλήθειας των μελλούμενων ενδεχόμενων αποτελεί θεολογικό μυστήριο και όχι φιλοσοφικό ερώτημα, ερώτημα ασύλληπτο από την ανθρώπινη λογική. Παρότι η λύση επιτυγχάνεται για τον νομιναλιστή μοναχό με την προσφυγή στη Θεία χάρη, το αποτέλεσμα είναι μία οντολογική διαφοροποίηση του μέλλοντος από το παρόν και το παρελθόν, καθώς το μέλλον παρουσιάζεται υπό τον τελεστή της ενδεχομενικότητας, ως πολλαπλό. Αυτή η προσέγγιση έδωσε έδαφος για τη μετέπειτα ανάπτυξη 'Οκκαμιστικών' χρονικών λογικών, όπου ο χρόνος γίνεται αντιληπτός ως μία ευθεία που διακλαδώνεται από το σημείο του παρόντος, σε πολλαπλά δυνατά μέλλοντα. Εδώ εισάγεται η έννοια της 'ιστορίας' στη χρονική λογική.

Στο Οκκαμιστικό μοντέλο ο χρόνος διακλαδώνεται τη στιγμή του παρόντος, η οποία έτσι φορτίζεται λογικά και οντολογικά με την ιστορία του παρελθόντος, η οποία καθιστά όλη την προηγούμενη χρονική γραμμή μία διαρκή επιλογή ανάμεσα σε διαρκώς δυνατά μέλλοντα, ένα εκ των οποίων πραγματοποιείται. Οπότε οι τύποι ορίζονται σε συνάρτηση όχι μόνο με χρονικές στιγμές ή πεπερασμένα διαστήματα, αλλά επίσης και με την ιστορία που εμπεριέχει την εκάστοτε στιγμή. Οι τροπικοί τελεστές που εισάγονται για να δηλώσουν τις πιθανές ιστορίες είναι το σύμβολο  $\diamond$  να δηλώνει την ενδεχομενικότητα και το αντίστοιχο  $\square$  να δηλώνει την καθολικότητα, έτσι ώστε  $\diamond p$  είναι αληθής σε χρόνο  $t$  αν υπάρχει κάποια ιστορία  $h'$  στο  $p$  ώστε το  $p$  να είναι αληθές στο χρόνο  $(h't)$ . Το  $\diamond Fp$  σημαίνει 'θα είναι αλήθεια σε κάποιο χρόνο ότι  $p$  σε κάποιο πιθανό μέλλον', ενώ το  $\square Fp$  σημαίνει ότι 'θα είναι αλήθεια σε κάποιο χρόνο ότι  $p$  σε όλα τα πιθανά μέλλοντα'.

---

<sup>222</sup> F. Copleston, *A History of Philosophy, Volume 3: Late Medieval and Renaissance Philosophy: Ockham, Francis Bacon, and the Beginning of the Modern World*, Image Books, N. Υόρκη, 1993, 93.

Ο Prior αντιμετώπισε τον 'Κυριεύοντα Λόγο του Διόδωρου χρησιμοποιώντας τους τελεστές για να διατυπώσει το συμπέρασμα του Διόδωρου, ότι αυτό το οποίο δεν είναι ούτε θα είναι αληθές δεν είναι δυνατό, ως εξής:

$$(\neg p \& \neg Fp) \rightarrow \neg \diamond p$$

Αν δεν είναι αληθές ότι  $p$  και ούτε θα είναι σε κάποιο χρόνο αληθές ότι  $p$ , τότε δεν είναι αληθής η ιστορική ενδεχομενικότητα του  $p$ .

Έπειτα ο Prior διατυπώνει τις δύο προκειμένες του επιχειρήματος του Διόδωρου ως εξής:

1)  $Pp \rightarrow \neg \diamond \neg Pp$ , δηλαδή αν 'ήταν σε κάποιο χρόνο αληθές ότι  $p$ , συνεπάγεται πως δεν είναι αληθής η ιστορική ενδεχομενικότητα του να ήταν σε κάποιο χρόνο αληθές ότι  $p'$ .

2)  $\neg \diamond q \rightarrow (\Box(p \rightarrow q) \rightarrow \neg \diamond p)$ , δηλαδή, αν 'δεν είναι αληθής η ιστορική ενδεχομενικότητα ότι  $q$ , συνεπάγεται ότι για κάθε περίπτωση που είναι ιστορική αναγκαιότητα  $p$  να συνεπάγεται  $q$ , τότε θα συνεπάγεται ότι δεν είναι αληθής η ιστορική ενδεχομενικότητα ότι  $p$ .

Το (1) και το (2) συνεπάγονται ότι  $p \rightarrow HFp$ , δηλαδή ότι 'το  $p$  συνεπάγεται να ήταν πάντοτε αληθές το ότι θα είναι κάποια στιγμή αληθές ότι  $p'$  και  $(\neg p \& \neg Fp) \rightarrow P\neg Fp$ , δηλαδή ότι 'αν δεν είναι αληθές ότι  $p$  και δεν θα είναι αληθές ότι σε κάποιο χρόνο θα είναι αληθές ότι  $p$ , συνεπάγεται ότι ήταν σε κάποιο χρόνο αληθές ότι δεν θα είναι αληθές ότι σε κάποιο χρόνο θα είναι αληθές ότι  $p'$ .

Ο Prior σπεύδει να δείξει ότι η δεύτερη προκειμένη  $(\neg p \& \neg Fp) \rightarrow P\neg Fp$ , που δηλώνει ότι όταν κάτι δεν είναι αληθές, ούτε πρόκειται να είναι αληθές, ήταν αληθές ότι δεν θα είναι αληθές, είναι λάθος. Δεν ισχύει στην περίπτωση που το  $p$  αναφέρεται σε κάποιο μελλοντικό ενδεχόμενο, επομένως, σύμφωνα και με την Οκκαμιστική λογική, είναι ακαθόριστο. Όπου το  $p$  είναι ακαθόριστο εξίσου ακαθόριστα είναι και τα  $Fp$  και  $\neg Fp$ , οπότε το αποτέλεσμα του τύπου  $(\neg p \& \neg Fp) \rightarrow P\neg Fp$ , δηλαδή το  $P\neg Fp$  είναι εσφαλμένο. Η προκειμένη του:  $(\neg p \& \neg Fp)$  είναι ακαθόριστη, αφού και το  $\neg p$  είναι ακαθόριστο.

Οπότε, ενώ το επιχειρήμα του Διόδωρου φαίνεται να είναι συνεπές, αποτυγχάνει να αποδείξει ότι δυνατό είναι μόνο το αναγκαίο, αφού αναλύεται ως υποθετική δήλωση με ψευδές επακόλουθο και ακαθόριστη προκειμένη. Συνεπώς προτάσεις του τύπου  $[(\neg p \& \neg Fp) \rightarrow P\neg Fp]$  δεν είναι αληθείς σε κάθε περίπτωση, δεν είναι δηλαδή καθολικά αληθείς.

Έχει ιδιαίτερη σημασία για την έρευνά μας η αποκαθήλωση του 'κυριεύοντος λόγου' μέσα στο πλαίσιο της τυπικής λογικής, επειδή συνδέεται με τη σχετικοποίηση της αρχής της καθοριστικότητας και την εισαγωγή ακαθόριστων οντοτήτων. Η εικόνα του μέλλοντος ως ο τόπος μίας πιθανοκρατικής ακαθοριστίας, αποκαθιστά το παρόν ως τον τόπο της απόφασης και της δράσης, όπως και το παρελθόν ως τον τόπο όπου ριζώνει η δυνατότητα της ιστορίας. Όμως το παρελθόν δεν είναι η ιστορία των δυνατοτήτων, αλλά των στερημένων από δυνατότητα συνολικών πραγματικοτήτων που προηγήθηκαν της, έμπλης δυνατοτήτων, πραγματικότητας του παρόντος. Έτσι το παρελθόν παρουσιάζεται ως ορισμένη πραγματικότητα, το παρόν ως πραγματωμένη δυνατότητα και το μέλλον ως ενδεχομενική δυνατότητα.

Η χρονική λογική του Arthur Prior σηματοδοτεί μία σταδιακή απομάκρυνση από τη ντετερμινιστική αυστηρότητα των συνολοταυτιστικών καθορισμών, καθώς και μία απόπειρα παράκαμψης των αντιφάσεων που τίθενται από το ίδιο το αίτημα καθολικότητας και πληρότητας αυτών των καθορισμών. Τα συστήματα λογισμού που ανέπτυξε για να αντικρούσει τον 'Κυριεύοντα Λόγο' με βάση την παλαιά πεποίθηση του Γουλιέλμου του Όκκαμ ότι ο χρόνος διακλαδώνεται από τη στιγμή του παρόντος σε πιθανά μέλλοντα βρήκαν εφαρμογή στην επιστήμη των υπολογιστών, όπως για παράδειγμα στην περιγραφή και επαλήθευση ταυτόχρονων και καταναμεμένων συστημάτων επεξεργασίας. Η χρονική λογική, κατάλληλη για περιγραφή γραμμικών ή γραμμικά διακλαδωμένων δυναμικών συναρτήσεων, αναπτύχθηκε περαιτέρω από τους θεωρητικούς των υπολογιστικών συστημάτων, με την προσθήκη επιπλέον χρονικών τελεστών, καθώς και από τους θεωρητικούς της Τεχνητής Νοημοσύνης (A.I. – Artificial Intelligence), σε συστήματα δηλαδή όπου το ζητούμενο δεν είναι η περιγραφή της χρονικής εμπειρίας, αλλά η κατασκευή λογισμικών που να μπορούν να εκφράσουν σχέσεις και ρυθμούς μεταβολής πεπερασμένων συστημάτων. Διάφοροι κλάδοι που αναπτύχθηκαν, όπως η στιγμιαία χρονική λογική ή η χρονική λογική διαστημάτων διαφέρουν στο αν θεωρούν τις μονάδες χρόνου ως αδιαίρετες στιγμές/σημεία ή ως εκτεταμένα και πεπερασμένα χρονικά διαστήματα, διαφορές οντολογικών θέσεων που τίθενται αξιωματικά και δεν ελέγχονται. Αξιωματικά τέθηκε και από τον Prior το αίτημα ότι οι σχέσεις του  $I$ -λογισμού είναι μεταβατική ή ότι η A-σειρά έχει το οντολογικό πρωτείο, προκειμένου να παρακαμφθεί κυκλικά η αντίφαση του McTaggart με μία ακόμη λήψη του ζητούμενου.

Με τη χρονική λογική ο Prior κατορθώνει να δείξει το ακαθόριστο που διαχέεται ανάμεσα από τις ασταθείς πλάκες του καθορισμένου. Χωρίς να καταφέρει να καθορίσει το ακαθόριστο, κατόρθωσε να αποδείξει λογικά ότι το καθορισμένο δεν μπορεί να είναι



πλήρες, ότι το ακαθόριστο είναι δυνατό, ότι η ενδεχομενικότητα και η παροδικότητα δεν μπορεί παρά να υπάρχουν. Δεν κατόρθωσε να αποδείξει ότι η αντίφαση του McTaggart επιλύεται, αλλά, πράγμα που είναι πιο σημαντικό, ότι αν προσπαθήσουμε να επιλύσουμε την αντίφαση με τους όρους που καταρχάς τη συνέθεσαν θα μείνουμε με μία κενή περιγραφή του κόσμου μας, με ελλειμματικό νόημα. Η αντίφαση του McTaggart δεν επιλύεται διότι είναι εγγενής αντίφαση της ίδιας της συνολοταυτιστικής λογικής.

Αυτό που διαπιστώνουμε στη λογική προσέγγιση του προβλήματος της χρονικότητας είτε από τον McTaggart είτε από τον Prior είναι η αδυνατότητα των λογικών όρων να περιγράψουν, πόσο μάλλον να εξηγήσουν, το ουσιαστικό χαρακτηριστικό του χρόνου, την παροδικότητα, τη συνέχεια των αλλαγών. Αφού οι θεμελιώδεις οντότητες της λογικής πρώτης τάξεως συνολίζονται και ορίζονται ως εντελώς καθορισμένες, το ίδιο συμβαίνει και στους όρους της χρονικής λογικής, που αποτελεί επέκταση της λογικής πρώτης τάξεως. Το παράδοξο παρεισφρέει ακριβώς λόγω του αιτήματος της ταυτότητας του αντικειμένου της σκέψης μέσα στο χρόνο, που οδηγεί είτε στην υποβάθμιση της χρονικής ροής, είτε στην άρνησή της. Όπως είδαμε, οι μόνες προτάσεις των οποίων οι τιμές αλήθειας μπορούν να βεβαιωθούν ανήκουν στο ήδη-τετελεσμένο, στο παρελθόν, όπου αναλύονται σε σχέσεις του τύπου της Β-σειράς. Αυτό συνεπάγεται μία στατική εικόνα του χρόνου ως αιωνίως παρόντος και τη μετατροπή των χρονικών σχέσεων αλλαγής/αλλοίωσης σε σχέσεις χωρικών συντεταγμένων. Οπότε, το φαινόμενο της αλλαγής/αλλοίωσης, το φαινόμενο δηλαδή του χρόνου, αποσιωπάται ή θεωρείται μη-πραγματικό. Είδαμε πως ο Prior αναγκάστηκε να θέσει ως αξίωμα πως η σχέση του  $\square$ -λογισμού είναι σχέση μεταβατική, αλλά αυτού του τύπου η μεταβατικότητα δεν περιλαμβάνει την αλλαγή/αλλοίωση, αλλά απλώς τη διαδοχή.

Όταν όμως αφαιρέσουμε από τη διάταξη των γεγονότων το φαινόμενο της χρονικής ροής, τότε αναιρείται ένα εξίσου θεμελιώδες χαρακτηριστικό του χρόνου (ή της εμπειρίας του χρόνου), η μη-αντιστρεπτότητα των γεγονότων. Οι εξισώσεις της λογικής, ως ταυτολογίες είναι εξ ορισμού συμμετρικές ενώ οι σχέσεις παρελθόντος-παρόντος παρουσιάζουν αυστηρή αντι-συμμετρία. Αυτή η αντι-συμμετρία στη χρονική λογική του  $\square$ -λογισμού εισάγεται ως αξίωμα με την εξής διατύπωση:

$\forall x \forall z (Ixz \wedge Ixz \rightarrow x = z)$ , δηλαδή, 'για κάθε  $x$  και για κάθε  $z$ , αν το  $z$  είναι αργότερο από το  $x$  και το  $x$  είναι αργότερο από το  $z$ , συνεπάγεται ότι το  $x$  και το  $z$  είναι ταυτόσημα'.

Εδώ η θέση ορίζει την ταυτότητα, όπως εξάλλου γίνεται και με τα σημεία του χώρου. Ωστόσο η ταυτότητα δεν ορίζει την κατεύθυνση, η θέση είναι ήδη ορισμένη ως



κατεύθυνση, οπότε η εικόνα που προβάλλεται είναι μία εικόνα διακριτών αντικειμένων (γεγονότων, περιόδων ή στιγμών) που διατάσσονται σε σταθερές θέσεις οι οποίες υποδηλώνουν κατεύθυνση. Δεν υπάρχει κάποιος λόγος για να επηρεάζει αυτή η κατεύθυνση το περιεχόμενο των γεγονότων, άρα τίθεται ξανά ως ερώτημα τι συνιστά αυτό το περιεχόμενο, αν όχι κάποιου τύπου εσωτερική αλλαγή/αλλοίωση και κατά συνέπεια διατήρηση; Το αξίωμα της μεταβατικότητας είναι ό,τι κοντινότερο στο σχήμα της αιτιότητας μπορεί να διατυπώσει η χρονική λογική. Όμως, όπως βλέπουμε, η μεταβατικότητα δεν είναι αιτιότητα, καθώς δεν συνδέει εσωτερικά τα γεγονότα με αιτιώδεις όρους, αλλά εξωτερικά με όρους διάταξης.

Η ακαθοριστία εισάγεται στις χρονικές λογικές ως παράγοντας μη-αποφασισιμότητας, που όμως αναιρεί τη θεμελιακή δυαδικότητα της λογικής πρώτης τάξης στην οποία βασίζεται, όπου οι τιμές αλήθειας καταλαμβάνουν μόνο δύο θέσεις αληθές/ψευδές. Η εισαγωγή του ακαθόριστου σε αυτή την απόλυτη δυαδική αξιωματική βάση δεν συνιστά τριχοτόμηση, αλλά δραστικό περιορισμό του πεδίου ισχύος της δυαδικής λογικής. Όχι μόνο μία δέσμη φαινομένων, αλλά και ουσιώδη χαρακτηριστικά της πλειοψηφίας των φαινομένων, εκτός από τα λογικά και μαθηματικά αντικείμενα, δηλαδή η περατότητα, η μοναδική κατεύθυνση, το περιεχόμενο και το νόημα του χρόνου τίθενται πέραν των καθορισμών της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής.

Όπως σημειώνει ο Καστοριάδης, τα θεωρήματα της μη-πληρότητας είχαν συνέπειες πέραν της αριθμητικής, καθώς η αριθμητική, ως η καθαρή απαγωγική επιστήμη στήριζε τον αξιωματικό πυρήνα της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής. Η μαθηματική, που προσέφερε το «μοντέλο μιας υποθετικο-απαγωγικής βεβαιότητας», υποτίθεται ότι ήταν η απολύτως κατηγορηματική μορφή της λογικής τυποποίησης, ο «τύπος αναγκαίας συναλύσωσης των αποφάνσεων». Συνεπώς, τα θεωρήματα του Gödel δεν καταρρίπτουν μόνο την πληρότητα των μαθηματικών, αλλά την ίδια την ιδέα κάθε λογικής πληρότητας και την αυστηρότητα κάθε πιθανής λογικής, όπως παρατηρεί ο Καστοριάδης: «Υπάρχει όμως και κάτι πολύ σπουδαιότερο: Αυτό που αμφισβητείται με τον τρόπο αυτό είναι η ίδια η ιδέα μιας αυστηρής λογικής, στο μόνο πεδίο στο οποίο αυτή φαινόταν συμβιβάσιμη με τη γονιμότητα<sup>223</sup>».

Μία διαφορετική απόπειρα να προσεγγιστούν με όρους κλασικής λογικής φυσικά φαινόμενα που διαφεύγουν από την καθοριστικότητα υπήρξε η κβαντική λογική, η οποία, ωστόσο, δεν αποτελεί παρά τροποποίηση της προτασιακής λογικής και αυτό που καταφέρνει είναι να θρυμματίσει τα θεμέλια της κλασικής λογικής σε ένα άλλο πεδίο, την

---

<sup>223</sup> Τα Σταυροδρόμια, 190.

εσωτερική κατάσταση των πεπερασμένων σωμάτων. Θα παρατηρήσουμε προκαταρκτικά ότι και εδώ η μονάδα του χρόνου τίθεται ως αναγκαία συνθήκη της παρατήρησης και της περιγραφής κάθε δυναμικής κατάστασης.

Η κβαντική λογική διατυπώθηκε πρώτη φορά ως αίτημα το 1936, στο κοινό άρθρο των Garrett Birkhoff (1911-1996) και John Von Neumann (1903-1957) με τον τίτλο *The logic of quantum mechanics*<sup>224</sup> όπου προτείνεται μία παραλλαγμένη μορφή της προτασιακής λογικής, κατάλληλη να εκφράσει τις σχέσεις της κβαντικής μηχανικής, οι οποίες δεν μπορούν να εκφραστούν από τους πιθανούς τύπους της κλασικής λογικής. Οι συγγραφείς γράφουν σχετικά:

«[Η κβαντική θεωρία] βεβαιώνει ότι ακόμη και μία πλήρης μαθηματική περιγραφή ενός φυσικού συστήματος  $S$  δεν δίνει γενικά σε κάποιον τη δυνατότητα να προβλέψει με βεβαιότητα τα αποτελέσματα ενός πειράματος πάνω στο  $S$  και ότι συγκεκριμένα δεν μπορούμε να προβλέψουμε με βεβαιότητα αμφότερες τη θέση και την ορμή του  $S$  (αρχή της αβεβαιότητας του Heisenberg. Επιπλέον βεβαιώνει ότι τα περισσότερα ζεύγη παρατηρήσεων δεν μπορούν να γίνουν ταυτόχρονα στο  $S$  (αρχή της Μη-αντιμεταθετικότητας των Παρατηρήσεων)<sup>225</sup>».

Αυτό όμως σημαίνει ότι η ίδια η θεμελιώδης ταυτολογία, η ίδια η αρχή της ταυτότητας τίθεται εν αμφιβολία, καθότι οι δύο φυσικοί διαπιστώνουν ότι «οι πιο αδύναμοι κρίκοι της άλγεβρας της λογικής βρίσκονται στις επιμεριστικές ταυτότητες<sup>226</sup>».

Το πρόβλημα στο οποίο αναφέρονται οι δύο φυσικοί εντοπίζεται στο νόμο του επιμερισμού της προτασιακής λογικής, ο οποίος διατυπώνεται ως εξής:

$$p \wedge (q \vee r) = (p \wedge q) \vee (p \wedge r)$$
, όπου τα σύμβολα  $p, q, r$  θεωρούνται προτασιακές μεταβλητές.

Όμως στην κβαντική μηχανική έχουμε τις εξής διαπιστώσεις:

Έστω ένα σωματίδιο που κινείται σε ευθεία. Το μέγεθος του κβάντου καθορίζεται από την 'σταθερά του Planck', για την οποία εδώ αρκεί να σημειώσουμε ότι ορίζεται, σε υποατομική κλίμακα, από μονάδα ενέργειας (π.χ. ηλεκτρονιοβόλτ) πολλαπλασιαζόμενη με μονάδα χρόνου (π.χ. συχνότητα) ενώ τα τελευταία ψηφία της τιμής της είναι μη-μετρήσιμα.

Ας ορίσουμε:

ως  $p$  την πρόταση 'το σωματίδιο έχει ορμή στο διάστημα  $[0, 1/6]$ ',

ως  $q$  την πρόταση 'το σωματίδιο βρίσκεται στο διάστημα  $[-1,1]$  και

<sup>224</sup> G.Birkhoff, & J. von Neumann, «The logic of quantum mechanics», στο περιοδικό *Annals of Mathematics* 37, 1936, 823-843.

<sup>225</sup> ό.π.

<sup>226</sup> ό.π.

ως  $r$ , την πρόταση 'το σωματίδιο βρίσκεται στο διάστημα  $[1,3]$ ',

με τη σταθερά του Planck στο σημείο 1 του εν λόγω διαστήματος, τότε παρατηρείται ότι, σύμφωνα με την αρχή της αβεβαιότητας, η ορμή του σωματιδίου τοποθετείται μεταξύ 0 και  $1/6$ , ενώ η θέση του τοποθετείται μεταξύ  $-1$  και  $3$ . Άρα ενώ η πρόταση  $p$  είναι ορθή, η  $q$  είναι ψευδής και η  $r$  είναι ψευδής. Άρα η εξίσωση διατυπώνεται ως εξής:

$$p \wedge (q \vee r) = \text{αληθής}, \text{ ενώ } (p \wedge q) \vee (p \wedge r) = \text{ψευδής}.$$

Οπότε στο υποατομικό επίπεδο ο νόμος του επιμερισμού δεν ισχύει, διότι:

$p \wedge (q \vee r) \neq (p \wedge q) \vee (p \wedge r)$ , καθώς ο πρώτος τύπος είναι αληθής, ενώ ο δεύτερος ψευδής.

Η αναίρεση του νόμου του επιμερισμού, θρυμματίζει τα θεμέλια της κλασικής λογικής, καθώς αποδεικνύει ότι δεν έχει καθολική εφαρμογή σε όλα τα πεδία του όντος. Αυτό που προσπάθησαν να κατορθώσουν οι Birkhoff και von Neumann ήταν να καθορίσουν μία διαφορετική ακριβή λογική που να μπορεί να αποδώσει ομοιόμορφα τα κβαντικά φαινόμενα.

Στην κβαντική λογική του von Neumann, οι πιθανές καταστάσεις που μπορούν να τεθούν ως όρια, οι καθαρές καταστάσεις ενός κβαντικού συστήματος αντιπροσωπεύονται από μοναδιαία διανύσματα, που ονομάζονται διανύσματα κατάστασης, τα οποία αποτελούν σημεία της προβολής ενός χώρου Χίλμπερτ ( $H$ , Hilbert space), που ονομάζεται πολύπλοκος προβολικός χώρος. Οι χώροι Χίλμπερτ είναι ουσιαστικά αφηρημένοι διανυσματικοί χώροι, επεκτάσεις του Ευκλείδειου τρισδιάστατου χώρου σε χώρους με διαστάσεις πεπερασμένου ή άπειρου αριθμού. Στην περίπτωση που εξετάζουμε η φύση του χώρου Χίλμπερτ εξαρτάται από το παρατηρούμενο σύστημα, που μπορεί να αφορά καταστάσεις θέσεις και ορμής ή καταστάσεις στροφορμής. Κάθε παρατηρούμενο δίνει μία ιδιοκατάσταση που αντιστοιχεί σε ένα ιδιοδιάνυσμα που, συγκρινόμενο με την ανώτερη και κατώτερη καθαρή κατάσταση παράγει ένα πλέγμα πιθανών μελλοντικών καταστάσεων που εκφράζεται με έναν μιγαδικό αριθμό που απεικονίζει το εύρος πιθανοτήτων σε πίνακες τιμών αλήθειας. Αυτή η καταφυγή του von Neumann σε πίνακες πιθανοτήτων και σε δείκτες αλήθειας όμως δεν βοηθά τη θεωρία του να αποκτήσει την απαιτούμενη πληρότητα που θα αναπλήρωνε την απώλεια του νόμου του επιμερισμού, καθώς, όπως λέει ο Καστοριάδης : «οι πιθανοκρατικές αποφάνσεις είναι ντετερμινιστικές αποφάνσεις εφόσον αποδίδουν καθορισμένες πιθανότητες σε καθορισμένες κλάσεις συμβάντων. Η θεωρία των πιθανοτήτων και όλες οι εφαρμογές της υπόκεινται πλήρως στη συνολιστική-

ταυτιστική λογική<sup>227</sup>». Συνεπώς, ακόμη και η πιθανοκρατικές θεωρίες υπόκεινται στους συνολιστικούς-ταυτιστικούς περιορισμούς, πράγμα που οδηγεί τον Καστοριάδη στο συμπέρασμα ότι η ισχύς ή εγκυρότητα κάθε λογικής είτε πιθανοκρατικής, είτε ντετερμινιστικής είναι πάντοτε «τοπική».

Πράγματι, όπως παρατηρείται, σε γενικότερα συστήματα δεν υπάρχουν καθарές καταστάσεις, αλλά μεικτές καταστάσεις που παρουσιάζονται στατιστικά ως μήτρες πυκνότητας, ενώ στα πειράματα της κβαντικής μηχανικής θα πρέπει να ληφθεί υπόψιν και το γεγονός της παρατήρησης που αλλάζει το παρατηρούμενο, σύμφωνα με την αρχή του Heisenberg. Οι παρατηρήσεις στα κβαντικά υποατομικά συστήματα καθορίζονται από τη μέθοδο μέτρησης που ονομάζεται 'αναγωγή ή κατάρρευση της κυματοσυνάρτησης' (wavefunction reduction/collapse) σύμφωνα με το αξίωμα της μέτρησης που ορίζει ότι οποιαδήποτε και αν ήταν η κατάσταση ενός συστήματος πριν από τη μέτρηση, η κατάσταση που θα έχει μετά τη μέτρηση θα περιγράφει την ιδιοτιμή της ιδιοσυνάρτησης που δημιουργήθηκε τη στιγμή της μέτρησης. Συνεπώς μία δεύτερη μέτρηση θα επιβεβαιώσει την πρώτη, αλλά καμία από τις δύο δεν θα σημαίνει κάτι για την κατάσταση πριν κάθε παρατήρηση.

Αυτό αφενός σημαίνει ότι οι περιγραφές, είτε στο επίπεδο της μηχανικής, είτε της λογικής, δεν μπορεί να είναι συνεχείς, καθώς η παρατήρηση δεν μπορεί να είναι συνεχής. Αφετέρου σημαίνει ότι στην κβαντική λογική και το παρελθόν γίνεται πλέον ενδεχομενικό.

Ο Hans Reichenbach<sup>228</sup> και, αργότερα ο Carl Friedrich von Weizsäcker<sup>229</sup> πρότειναν την τροποποίηση της αρχής του αποκλειόμενου μέσου, ώστε να διακριθούν τρία επίπεδα γλώσσας, ένα επίπεδο που να αναφέρεται στα αντικείμενα, ένα που να αναφέρεται στις αποφάνσεις σχετικά με τα αντικείμενα και ένα που να αναφέρεται στις αποφάνσεις σχετικά με τις αποφάνσεις, με τις αρχές της κλασικής λογικής να ισχύουν μόνο στο τελευταίο επίπεδο. Όσον αφορά το πρώτο επίπεδο, προτάθηκε η έννοια 'βαθμίδες αλήθειας' ώστε να προβλεφθούν με σχετική πιθανότητα οι διαφορετικές ιδιότητες των πιθανών καταστάσεων ενός πεπερασμένου συστήματος. Ωστόσο το ερώτημα του αληθούς μετατρέπεται σε ερώτημα πιθανοτήτων με το βάρος να μετατίθεται στο 'μη-αποφασίσιμο'.

Οι περαιτέρω αναπτύξεις της κβαντικής λογικής σε διάφορες ερμηνείες δεν αφορά την έρευνά μας, αρκεί εδώ να σημειώσουμε αυτό τον πολλαπλασιασμό της

---

<sup>227</sup> Χώροι, 314.

<sup>228</sup> H. Reichenbach, «Three valued logic and the interpretation of quantum mechanics», στο περιοδικό *The Logico-Algebraic Approach to Quantum Mechanics – Vol. I.*, 1975

<sup>229</sup> C. F. Von Weizsäcker, «Heisenberg's Philosophy», στο Συμπόσιο *On the Foundations of Modern Physics*, Σγκαπούρη, 1985, 277-293.

ενδεχομενικότητας, με τις τιμές ακαθοριστίας και την καταφυγή σε πίνακες πιθανοτήτων να συναντώνται σε κάθε τύπο της λογικής σύνταξης.

Η κβαντική λογική αναπτύχθηκε ως μία προσπάθεια να διατυπωθούν με όρους λογικής αυστηρότητας οι υποατομικές παρατηρήσεις, αλλά κατάφερε να κατακεραμάσει την ίδια τη λογική σε επιμέρους επίπεδα με επιμέρους ιδιαίτερες κανονικότητες, που δεν συναρμόζονται συμμετρικά. Η προσπάθεια διατύπωσής της προϋποθέτει τροποποίηση ή εγκατάλειψη των θεμελιακών αξιωμάτων της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής. Όπως η αλλαγή/αλλοίωση του χρόνου δεν μπορεί να περιγραφεί από σταθερούς λογικούς τύπους και παραπέμπεται στο ακαθόριστο, παρομοίως και οι οντότητες της κβαντικής μηχανικής δείχνουν να ανήκουν στο οντολογικό πεδίο του ακαθόριστου ή, έστω, του σχετικώς καθορισμένου.

Το αίτημα καθολικότητας που συνοδεύει το αξίωμα της καθοριστικότητας στα θεμέλια της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής αποδεικνύεται αδύνατον να ικανοποιηθεί. Ο νόμος του επιμερισμού δεν έχει καθολική ισχύ. Η αρχή του αποκλεισμένου μέσου δεν μπορεί να διατηρηθεί σε όλα τα επίπεδα. Παρομοίως, είναι αδύνατον να ικανοποιηθεί καθολικά το αίτημα της ταυτότητας.

Ο μέγας φυσικός και θεωρητικός της κβαντικής μηχανικής Erwin Schrödinger, στη διάλεξη που έδωσε τον Φεβρουάριο του 1950 στο Δουβλίνο με τίτλο *Science and Humanism (Επιστήμη και ανθρωπισμός)* δεν άφησε περιθώριο για παρανοήσεις:

«Ακριβώς το αντίθετο, σήμερα είμαστε αναγκασμένοι να συμπεράνουμε ότι τα έσχατα συστατικά της ύλης δεν διαθέτουν καμία 'ταυτότητα'. Όταν παρατηρείτε εδώ και τώρα ένα συγκεκριμένο σωματίδιο, έστω ένα ηλεκτρόνιο, αυτό πρέπει να θεωρείται, κατ' αρχήν, ως **μεμονωμένο γεγονός**. Έστω και αν, λίγο αργότερα, παρατηρήσετε ένα παρόμοιο σωματίδιο, πολύ κοντά στο προηγούμενο, και ακόμη και αν έχετε κάθε λόγο να υποθέσετε μία **αιτιώδη σύνδεση** μεταξύ της πρώτης και της δεύτερης παρατήρησης, η εκτίμηση ότι και στις δύο περιπτώσεις έχετε παρατηρήσει το ίδιο σωματίδιο, δεν έχει πραγματικό, μονοσήμαντο νόημα. [...] Είναι πέραν πάσης αμφιβολίας ότι το ερώτημα περί της 'ταυτότητας' ή της 'ομοιότητας' στερείται νοήματος<sup>230</sup>.»

Πρέπει να σημειώσουμε εδώ ότι, σε σχέση τόσο με το πρόβλημα του McTaggart, όσο και με τη χρονική λογική του Prior η κβαντική λογική έχει μία ουσιαστική διαφορά που σχετίζεται με την παρουσία του παρατηρητή. Ενώ στις πρώτες δύο προσεγγίσεις η ύπαρξη του παρατηρητή είναι υπόρρητη στην πρώτη, παθητική στη δεύτερη, καθώς οι παρατηρούμενες οντότητες τίθενται εξ αρχής ως αντικείμενα, στην κβαντική προσέγγιση η

---

<sup>230</sup> E. Schrödinger, *Κοντά στον Άνθρωπο*, εκδ. Τραυλός, Αθήνα, 1996, 27.

παρουσία του παρατηρητή αλλάζει το παρατηρούμενο κατά τρόπο δραστικό. Ο Schrödinger συνέχισε λέγοντας: «Δεν πρέπει να αποδεχτούμε τη δυνατότητα μιας συνεχούς παρατήρησης. Οι παρατηρήσεις πρέπει να θεωρούνται ως διακριτά, ασύνδετα μεταξύ τους γεγονότα, ανάμεσα στα οποία υπάρχουν κενά που δεν είμαστε σε θέση να καλύψουμε». Έτσι, στο πλαίσιο της κβαντικής φυσικής το σωματίδιο δεν παρουσιάζεται πλέον ως χωρικό αντικείμενο, αλλά ως χρονικό γεγονός, όχι δηλαδή ως οντότητα που καθορίζεται από την ταυτότητά της στο χώρο αλλά ως στιγμιαίο συμβάν που καθορίζεται από τη θέση του στο χρόνο: «[...] θα είναι καλύτερο να μην θεωρήσουμε το σωματίδιο ως μόνιμη οντότητα αλλά ως στιγμιαίο γεγονός. Ορισμένες φορές τα γεγονότα αυτά σχηματίζουν αλυσίδες οι οποίες προκαλούν την ψευδαίσθηση μόνιμων όντων –αλλά μόνο κάτω από ειδικές περιστάσεις και μόνο για ένα εξαιρετικά σύντομο χρονικό διάστημα σε κάθε μεμονωμένη περίπτωση<sup>231</sup>.»

Η διαπίστωση της κεντρικότητας της παρουσίας του παρατηρητή για το αποτέλεσμα της παρατήρησης δεν αναιρεί μόνο το κλασικό αίτημα της συνεχούς περιγραφής, αλλά επίσης επανατοποθετεί το παρόν στην κεντρική οντολογική θέση. Αφού το αποτέλεσμα και η αλήθεια κάθε απόφασης εξαρτάται άμεσα από τον χρόνο της παρατήρησης και την παρουσία του παρατηρητή, τότε αυτό το αποτέλεσμα αντιστοιχεί κάθε φορά στο ιδιαίτερο παρόν που συνθέτει η συνύπαρξη των στοιχείων. Αφού η έσχατη οντότητα, το σωματίδιο, είναι το ίδιο ένα στιγμιαίο γεγονός, τότε το παρόν της στιγμής είναι η στιγμή της ύπαρξης, τουλάχιστον μίας θεμελιώδους κλάσης οντοτήτων. Δικαιώνεται άραγε ο McTaggart για την αντιμετώπιση των γεγονότων ως οντότητες; Μάλλον όχι, καθώς αυτό το στιγμιαίο γεγονός δεν είναι μόνιμο ον, ενώ οι οντότητες/γεγονότα του McTaggart θεωρούνται μόνιμα.

Η αδυναμία της συνεχούς παρατήρησης, ωστόσο, έχει και μία ακόμη συνέπεια, καθώς κατακερματίζει την ενότητα όχι μόνο του μέλλοντος αλλά και του παρελθόντος, αφού δεν υπάρχει πλέον η βεβαιότητα των παρελθουσών αποφάνσεων. Ο Όκκαμ θα εκπλησσόταν αν καταλάβαινε ότι, όσον αφορά το υποατομικό επίπεδο τουλάχιστον, ο Θεός γνωρίζει και το παρελθόν μόνο *ενδεχομενικά*, όχι απλώς το μέλλον. Από την άλλη, οι έσχατες οντότητες της κβαντικής μηχανικής και λογικής που βρίσκονται υπό διαρκή αλλαγή/αλλοίωση, είναι μεν ριζικά ακαθόριστες, ωστόσο η παρατηρήσιμη ύπαρξή τους για σύντομα χρονικά διαστήματα είναι ένα ισχυρό επιχείρημα υπέρ της ύπαρξης της Α-σειράς και της πραγματικότητας του χρόνου.

Το επιχείρημα αυτό ωστόσο θέτει το ερώτημα, τι σημαίνουν τα αποτελέσματα της κβαντικής λογικής για τον εμπειρικό κόσμο. Φυσικά το ερώτημα αυτό είναι το ίδιο μη-

---

<sup>231</sup> ό.π., 34-35.

αποφασίσιμο εμπειρικά, αλλά μπορούμε να κρίνουμε τις οντολογικές συνεπαγωγές των πιθανών απαντήσεων. Ο Hillary Putnam (1926-2016), ο οποίος φαίνεται να αναζήτησε μία κλασική ομοιογενή οντολογία σύμφωνα με την οποία οι άμεσες αντιλήψεις μας παρουσιάζουν τον κόσμο όπως ακριβώς είναι, θέλησε να αποδώσει τις παράδοξες ιδιότητες στα αντικείμενα και όχι στις σχέσεις : «Η λογική είναι τόσο εμπειρική όσο και η γεωμετρία. Ζούμε σε έναν κόσμο μίας μη-κλασικής λογικής<sup>232</sup>». Σύμφωνα με τον ίδιο, τα στοιχεία του χώρου Χίλμπερτ L(H) αποτελούν πραγματικά κατηγορήματα του αντικειμένου που δεν εξαρτώνται από την παρουσία ή μη του παρατηρητή. Πρότεινε, χωρίς να καταφέρει να καθορίσει επακριβώς, μία ριζικότερη διάκριση ανάμεσα σε μέτρηση και παρατήρηση. Ωστόσο, η δυνατότητα μιας τέτοιας διάκρισης εξαρτάται από τις διαθέσιμες παρατηρήσεις, που δεν είναι δυνατές δίχως την παρουσία του παρατηρητή. Έτσι, είναι αναγκαίο να καθοριστεί πώς μπορεί να γίνει μία μέτρηση δίχως παρατήρηση ή να καθοριστεί επακριβώς τι ανήκει στο παρατηρούμενο και τι στον παρατηρητή μέσα στο στατιστικό πλέγμα των πιθανών ιδιοκαταστάσεων, πράγμα εξ ορισμού αδύνατον.

Ο von Neumann το γνώριζε αυτό και κατέληξε στην ακραία συνεπαγωγή πως ολόκληρο το φυσικό σύμπαν μπορεί να θεωρηθεί ως μία καθολική κυματοσυνάρτηση. Για να συμβεί η αναγωγή της κυματοσυνάρτησης χρειάζεται κάποιος παρατηρητής εκτός εξίσωσης, πράγμα που οδήγησε τον von Neumann στο συμπέρασμα ότι η αναγωγή της κυματοσυνάρτησης δημιουργούταν από την ίδια τη συνείδηση του εκάστοτε παρατηρητή. Αυτό το προκλητικό συμπέρασμα υποστηρίχθηκε από λίγους, καθώς παρέδιδε την ίδια την αντικειμενική πραγματικότητα ταυτόχρονα στον υποκειμενισμό, τον ψυχολογισμό, και τον ακραίο σχετικισμό. Ο πιο σημαντικός θιασώτης αυτής της άποψης υπήρξε ο θεωρητικός φυσικός Eugene Wigner<sup>233</sup> και έκτοτε η υπόθεση έλαβε την ονομασία 'ερμηνεία von Neumann-Wigner'.

«Έτσι ο Wigner», γράφει ο Καστοριάδης, «που βεβαιώνει ότι στην κβαντική μηχανική πρωταρχική έννοια έχει γίνει η έννοια 'ενέργεια παρατήρησης', συνεπώς, νοητική ενέργεια, αναγνωρίζει αμέσως ότι αυτό ισοδυναμεί 'με την εξήγηση ενός αινίγματος με ένα μυστήριο'<sup>234</sup>». Από τη σκοπιά του παρατηρητή, το σύμπαν παρουσιάζεται ως φαινόμενο αναδυόμενο από μία πολλαπλότητα ενδεχομενικοτήτων, και η απροσδιοριστία καθιστά την εξάρτηση της αντικειμενικής πραγματικότητας από την υποκειμενική παρατήρηση αξεπέραστη.

---

<sup>232</sup> H. Putnam, «Is Logic Empirical?», στο περιοδικό *Boston Studies in the Philosophy of Science* Vol. 5, 1968, 199-215.

<sup>233</sup> E. Wigner, «Remarks on the Mind-Body Question», στον τόμο *Symmetries and Reflections*, Indiana University Press, Bloomington, 1967, 171-184.

<sup>234</sup> *Τα Σταυροδρόμια*, 196 & 198.

Πώς μπορεί να διακριθεί η μέτρηση από την παρατήρηση, αν όχι κενά και τετριμμένα; Επίσης, όπως είδαμε, είναι δύσκολο έως αδύνατον να καθοριστεί η ταυτότητα του αντικειμένου καθώς τα κατηγορήματά του είναι αποτέλεσμα της παρατήρησης δίχως να καταλήξουμε σε μία ασθενή Β-σειρά όπου οι παρατηρήσεις παρουσιάζονται ως σταθερές και μόνιμες ιδιότητες. Όμως η ακαθοριστία δεν μπορεί να θεωρηθεί ως σταθερή και μόνιμη ιδιότητα παρά μόνο κατά κενό και τετριμμένο τρόπο, αφού εξίσου ορθό θα ήταν να θεωρηθεί ως το σύνολο όλων, μερικών ή και καθόλου ιδιοτήτων, ταυτόχρονα ή διαδοχικά.

Στην πραγματικότητα, το πρόβλημα είναι κατά πόσο μπορούμε να αποδεχθούμε την έκπτωση του αξιώματος της καθολικότητας της κλασικής λογικής, χωρίς να προσπαθούμε να αποκαταστήσουμε την καθολικότητα του αιτήματος της ταυτότητας μέσω της καθολίκευσης της ακαθοριστίας.

Ας υπενθυμίσουμε τα σχετικά λόγια του Καστοριάδη: «Οι επιμέρους κανονικότητες που διαπιστώνουμε στα διάφορα επίπεδα της φυσικής «πραγματικότητας» (και που άλλωστε χωρίς αυτές δεν μπορούμε να ζήσουμε) δέχονται τα πλήγματα μιας ριζικής ενδεχομενικότητας και γίνονται εξ ολοκλήρου ακατανόητες<sup>235</sup>.»

Αυτή η εισβολή της απροσδιοριστίας δείχνει την αποτυχία των συνολιστικών-ταυτιστικών τελεστών στην αποστολή για την οποία εξαρχής τυποποιήθηκαν. Από τις περιπτώσεις τροποποιημένων λογικών που αναφέραμε σύντομα ως τώρα, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι το ζητούμενο για κάθε προσπάθεια είναι να παράγει αποτελέσματα που να έχουν νόημα. Είναι ζητούμενο νοήματος λοιπόν, το ζητούμενο της λογικής σύνταξης και τουτέστιν είναι πρόβλημα νοήματος τα παράδοξα που φέρει η έννοια του χρόνου που αντιστέκεται σε κάθε τυποποίηση.

Προκειμένου να προχωρήσουμε οφείλουμε να εξηγήσουμε τι σημαίνει το *νόημα* καταρχάς στο πλαίσιο της αναλυτικής φιλοσοφίας που εξετάσαμε και κατά δεύτερον στο πλαίσιο της μαγματικής λογικής του Καστοριάδη, την οποία θα εξετάσουμε παρακάτω. Επιλέγουμε να θέσουμε αυτό το ζήτημα στο τέλος της συνοπτικής και στοιχειώδους παρουσίασης των χρονικών λογικών και πριν την αρχή της πραγμάτευσης της Καστοριαδικής λογικής, διότι, όπως θα δούμε, είναι το σημείο συνάντησης και απόκλισης των δύο προσεγγίσεων. Ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στη συνολιστική-ταυτιστική λογική ακριβώς διότι διαπιστώνει ότι οι τύποι της δεν μπορούν να εκφράσουν αφενός το *νόημα* της ανθρώπινης κατάστασης ως κατάστασης κοινωνικοϊστορικής, και αφετέρου το *νόημα*

---

<sup>235</sup> ό.π., 197-198.



της κατάστασης του όντος, ως Είναι-ως-Χρόνος. Αυτή η κριτική εμπεριέχει και μία κριτική απέναντι στην ίδια την έννοια *νόημα* όπως τίθεται στη συνολιστική – ταυτιστική λογική.

Θα στρέψουμε το βλέμμα μας ξανά στις απαρχές της αναλυτικής φιλοσοφίας και στον αποκαλούμενο ‘πατέρα’ της, τον Gottlob Frege. Το 1892, ο Frege, στην κορύφωση της, αποτυχημένης αλλά εξαιρετικά γόνιμης, απόπειράς του να θεμελιώσει τα μαθηματικά και τη λογική δημοσίευσε την εργασία του *Über Sinn und Bedeutung (Περί Νοήματος και Αναφοράς)*<sup>236</sup>, όπου έθεσε τη διάκριση ανάμεσα στο *νόημα* (Sinn) και την *αναφορά* (Bedeutung) η οποία έμελλε να αποκτήσει κεντρική θέση στη λογική ανάλυση.

Ο Frege καταρχάς αναρωτιέται αν η ισότητα, την οποία εννοεί ως ταυτότητα, είναι σχέση μεταξύ αντικειμένων ή μεταξύ ονομάτων για τα αντικείμενα και καταλήγει στο τελευταία, διακρίνοντας ανάμεσα σε δύο διαφορετικούς τύπους ισότητας, την αναλυτική, a priori ισότητα  $\alpha=\alpha$  και τη συνθετική, a posteriori ισοδυναμία  $\alpha=\beta$ . Σε περιπτώσεις που η πρόταση  $\alpha=\beta$  είναι αληθής, τότε αν η ισότητα δήλωνε ισότητα αντικειμένων τότε η ισοδυναμία  $\alpha=\beta$  δεν θα διέφερε από την ισότητα  $\alpha=\alpha$ , όμως αυτό που συμβαίνει είναι πως τα σημεία  $\alpha$  και  $\beta$  είναι διαφορετικά, παρότι δηλώνουν το ίδιο αντικείμενο, οπότε οι προτάσεις  $\alpha=\alpha$  και  $\alpha=\beta$  μπορεί να είναι αληθείς και ταυτόχρονα να διαφέρουν, αφού η πρώτη είναι a priori και η δεύτερη a posteriori, όταν η ισότητα υποδηλώνει καταρχάς ισότητα σημείων. Και ο Frege προσθέτει:

«Είναι φυσικό, τώρα, να σκεφτούμε ότι με ένα σημείο (όνομα, συνδυασμός λέξεων, απλό γράμμα), είναι συνδεδεμένο, εκτός από αυτό στο οποίο αναφέρεται το σημείο –που μπορεί να ονομαστεί η **αναφορά** του σημείου –και αυτό που περιλαμβάνει το **νόημα** του σημείου, που περιλαμβάνει τον τρόπο παρουσίασης.[...] Η αναφορά του ‘Εσπερος’ θα είναι η ίδια με αυτή του ‘Αυγερινός’, αλλά όχι το νόημά τους<sup>237</sup>».

Η εξαιρετική σαφήνεια της γραφής του Frege μας βοηθά να κατανοήσουμε όχι μονάχα τη θεμελιώδη διάκριση που θέτει, αλλά και το τι φιλοδοξεί να κατορθώσει με αυτή τη διάκριση και, γενικότερα, με το πρόγραμμά του. Το ζήτημα που τον απασχολεί στο παραπάνω πρόβλημα που ονομάστηκε ‘γρίφος της ταυτότητας’ είναι η ταυτοποίηση των ενικών όρων, που αναφέρονται σε ένα μόνο συγκεκριμένο αντικείμενο και είναι τα κύρια ονόματα και οι οριστικές περιγραφές. Θα παρατηρήσουμε καταρχάς ότι ο γρίφος της ταυτότητας ξεκινά με την αξιωματική αποδοχή του σχήματος της ταυτότητας στην ισχυρή

<sup>236</sup> G. Frege, «Über Sinn und Bedeutung», στο περιοδικό *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, τ.100, 1892, 25–50. Εδώ παραθέτουμε αποσπάσματα από τη μετάφραση που δημοσιεύτηκε τον Μάρτιο του 1977 στο περιοδικό *Δευκαλίων*, τεύχος 17, 19–40. Για λόγους συνοχής παραθέτουμε τις υποσημειώσεις του Frege στο αρχικό κείμενο εντός παρενθέσεων.

<sup>237</sup> ό.π. 19–20.

του μορφή, 'α=α', η οποία θεωρείται εξ ορισμού αληθής, αφού περιγράφει την ισχυρή ταυτολογία της ταυτότητας του αντικειμένου με τον εαυτό του.

Ωστόσο, όπως είδαμε παραπάνω, η κβαντική λογική αρνείται αυτή τη θεμελιώδη ταυτολογία, πράγμα που γκρεμίζει τα θεμέλια κάθε λογικής, ακόμη και της κοινής, αλλά βέβαια το πεδίο αναφοράς της κβαντικής λογικής αντιστοιχεί σε ένα περιορισμένο, υποατομικό πεδίο των γεγονότων. Φυσικά, αυτό δεν αφορά τον Frege, που δεν θα μπορούσε να γνωρίζει τις παρατηρήσεις της κβαντικής μηχανικής, αλλά τη λογική. Όπως σημειώνει και ο Καστοριάδης, παραθέτοντας τον Quine: «Ας υπενθυμίσουμε ότι στη σύγχρονη λογική η αλήθεια λέγεται ταυτολογία<sup>238</sup>».

Διότι, στο πλαίσιο της τυπικής λογικής, κάθε περιορισμός ή κατακερματισμός της ενότητας του κόσμου (και του δυνατού ειδέναι) σημαίνει την αποτυχία της ίδιας της προσπάθειας, που ξεκινά από τη βεβαιότητα ότι η λογική εκφράζει μία προνομιακή αλήθεια για τον κόσμο, πέρα από τον άνθρωπο, μία κατ' αντιστοιχία περιγραφή των πραγμάτων και των γεγονότων, η οποία δίνει στους τύπους της την άχρονη εγκυρότητα ενός καθολικού οντολογικού νόμου. Γι' αυτό, εξάλλου, η φιλοδοξία του Frege, που διατυπώνεται ρητά, είναι να διορθώσει τα κενά των φυσικών γλωσσών, που δεν εκπληρώνουν τον όρο της καθοριστικότητας που απαιτεί η ακρίβεια. Η αποτυχία του προγράμματός του είναι ίσως μία ένδειξη πως ο πλούτος των φυσικών γλωσσών δεν είναι ανικανότητα περιγραφής ενός κόσμου σταθερών όντων και ορισμένων σχέσεων αλλά, αντιθέτως, ικανότητα δημιουργίας ενός απροσδιόριστου αριθμού ίδιων κόσμων.

Ο Frege, λοιπόν, θεωρεί την ισχυρή ταυτολογία α=α ως αυτονόητα αληθή, οπότε το βλέμμα του στρέφεται στην ασθενή μορφή του σχήματος της ταυτότητας, το σχήμα της ισότητας 'α=β', που είναι σχήμα ισοδυναμίας. Εδώ βρίσκει το πρόβλημα, διότι οι προτάσεις 'α=α' και 'α=β', έχουν διαφορετική γνωστική αξία εξ ορισμού, αφού η ταυτολογία είναι αναλυτική, ενώ η ισότητα είναι συνθετική πρόταση, δηλαδή προϋποθέτει κάποια εμπειρία του αντικειμένου. Η πρόταση 'α=β' αληθεύει εδώ όχι αυτοδύναμα, αλλά υπό την προϋπόθεση το 'α' και το 'β' να είναι ταυτόσημες οντότητες, η οποία πρέπει να ελεγχθεί εμπειρικά.

Για παράδειγμα, η πρόταση 'ο Έσπερος είναι ο Έσπερος', που είναι της μορφής α=α, είναι αυτονόητα και τετριμμένα αληθής. Ενώ η πρόταση 'ο Έσπερος είναι ο Αυγερινός', που είναι της μορφής α=β, προϋποθέτει την εμπειρική πράξη/επαλήθευση που είναι, στην περίπτωση μας, μια αστρονομική παρατήρηση. Έστω ότι και οι δύο προτάσεις, α=α και α=β,

---

<sup>238</sup> Η Φαντασιακή, 488.

είναι αληθείς. Είναι σαφές από τα παραπάνω πως δεν έχουν την ίδια γνωστική αξία. Συνεπώς, οι δύο προτάσεις δεν μεταφέρουν την ίδια σημασία.

Έχουν την ίδια αναφορά, στην περίπτωση μας το αντικείμενο 'πλανήτης Αφροδίτη', αλλά τα δύο διαφορετικά ονόματα εκφέρουν ένα διαφορετικό νόημα, καθώς το πρώτο όνομα σημαίνει το βραδινό άστρο, ενώ το δεύτερο το πρωινό άστρο. Έτσι ο Frege καταλήγει ότι η σημασία ενός ενικού όρου συγκροτείται από δύο παραμέτρους, το αντικείμενο στο οποίο αναφέρεται, που είναι η αναφορά, και το νόημα, που ταυτίζεται με τον τρόπο παρουσίασης ή τον τρόπο επισήμανσης της αναφοράς.

Η αναφορά και το νόημα ενός ενικού όρου παρέχει ένα πρότυπο για να εξεταστεί η διαφορετική σημασία της αναφοράς και το νοήματος μίας πρότασης.

Έστω μία απλή πρόταση, όπως 'Ο Marx έγραψε το Κεφάλαιο'. Οι λέξεις, 'Μαρξ' και 'Κεφάλαιο' είναι ονόματα, η λέξη 'έγραψε' δηλώνει μία συνάρτηση και η πρόταση συνολικά σχηματίζει ένα περίπλοκο όνομα. Όλοι αυτοί οι όροι σχηματίζουν μία αλυσίδα σημασιών σε δύο επίπεδα, σύμφωνα με τον Frege, το επίπεδο του νοήματος και το επίπεδο της αναφοράς. Ας ονομάσουμε  $s$  τις σχέσεις νοήματος (Sinn) και  $b$  τις σχέσεις αναφοράς (Bedeutung). Όστε στην πρόταση υπάρχουν τα εξής στοιχεία :

$S(m)$  που δηλώνει το νόημα του ονόματος 'Μαρξ'.

$S(k)$  που δηλώνει το νόημα του ονόματος 'Κεφάλαιο'.

$S(W)$  που δηλώνει το νόημα του ρήματος 'έγραψε'.

$B(m)$  που δηλώνει την αναφορά του ονόματος 'Μαρξ'.

$B(k)$  που δηλώνει την αναφορά του ονόματος 'Κεφάλαιο'.

$B(W)$  που δηλώνει την αναφορά του ρήματος 'έγραψε'

Όσον αφορά το επίπεδο της αναφοράς μπορούμε να δούμε ότι το  $B(W)$  είναι μία συνάρτηση που αντιστοιχίζει/απεικονίζει το  $B(k)$ , το 'Κεφάλαιο' στη λειτουργία ( )έγραψε.

Η λειτουργία αυτή είναι η αναφορά του κατηγορήματος 'έγραψε το Κεφάλαιο' που διατυπώνεται ως  $B(Wk)$ .

Το  $B(Wk)$  αντιστοιχίζει το  $B(m)$ , το 'Μαρξ', στην αναφορά της πρότασης : 'Ο Marx έγραψε το Κεφάλαιο', η οποία αναφορά διατυπώνεται ως  $B(mWK)$ .

Αυτή είναι η αναφορά όλης της πρότασης.

Καθώς το κατηγορήμα  $B(Wk)$  αντιστοιχίζει αντικείμενα με δυαδικές τιμές αλήθειας, θεωρείται από τον Frege έννοια, οπότε η αναφορά  $B(mWK)$  είναι μία τιμή αλήθειας. Αληθής αν το  $B(m)$  υπάγεται στην έννοια  $B(Wk)$ , Ψευδής αν το  $B(m)$  δεν υπάγεται στην έννοια  $B(Wk)$ .

Η αναφορά λοιπόν, εκφράζει την αλήθεια ή το ψεύδος της σημασίας μίας πρότασης.

Ας εξετάσουμε παρόμοια το επίπεδο νοήματος. Ξανά θα λάβουμε το  $S(W)$  ως συνάρτηση που αντιστοιχίζει το  $S(k)$  στη λειτουργία  $( )έγραψε$ .

Η λειτουργία αυτή είναι το νόημα του κατηγορήματος 'έγραψε το Κεφάλαιο' που διατυπώνεται ως  $S(Wk)$ .

Το  $S(Wk)$  αντιστοιχίζει το  $S(m)$ , το 'Μαρξ', στο νόημα της πρότασης : 'Ο Μαρκ έγραψε το Κεφάλαιο', το οποίο νόημα διατυπώνεται ως  $S(mWk)$ . Αυτό είναι το νόημα όλης της πρότασης. Όμως το κατηγορήμα  $S(Wk)$  δεν αντιστοιχίζει αντικείμενα, αλλά δηλώνει τρόπους επισήμανσης. Αυτό θεωρείται από τον Frege σκέψη. Η σκέψη, νοητικό φαινόμενο και μη επαληθεύσιμο, δεν λαμβάνει βαθμούς αλήθειας, αντιθέτως είναι ακαθόριστη, καθώς υπάρχουν άπειρες σκέψεις.

Οι διαφορές γνωστικής αξίας ανάμεσα στην ισχυρή ταυτολογία 'α=α' και την ισοδυναμία 'α=β' προκύπτουν, σύμφωνα με τα παραπάνω, ως διαφορές στο επίπεδο του νοήματος και όχι ως διαφορές στο επίπεδο της αναφοράς, όπου λαμβάνουν την ίδια τιμή αλήθειας αναγκαστικά. Εκφράζουν διαφορετικές σκέψεις, αλλά την ίδια έννοια, πράγμα που μπορεί να φανεί σαν μία επιπλέον ταυτολογία αφού το αντικείμενό τους είναι κοινό.

Αν επιστρέψουμε βέβαια από τις προτάσεις ξανά στα κύρια ονόματα, βλέπουμε ότι υπάρχουν ενικοί όροι οι οποίοι δεν έχουν αναφορά, διότι δεν έχουν αντικείμενο όπως τα ονόματα μυθικών προσώπων ή φανταστικών ηρώων. Συνεπάγεται αυτό πως αυτοί οι ενικοί όροι δεν έχουν καμία σημασία; Ή ότι οι προτάσεις στις οποίες χρησιμοποιούνται δεν μπορούν να λάβουν καμία τιμή αλήθειας;

Θα μπορούσε να υποστηριχθεί πως, επειδή έχουν τρόπο επισήμανσης, ας πούμε νόημα, άρα έχουν και κάποια, ίσως ελλειμματική, σημασία. Θα μπορούσαν να υπάρχουν μόνο ως σκέψεις; Αλλά αυτό συνεπάγεται ότι το νόημα, ο τρόπος επισήμανσης μπορεί να συγκροτήσει αφ' εαυτού σημασία, δίχως αναγκαίο αντικείμενο αναφοράς.

Ο Frege δεν προχωρά μέχρι αυτό το συμπέρασμα που θα υπέσκαπτε το πρόγραμμά του για μία αντικειμενική λογική και αριθμητική. Αντιθέτως, αποδίδει τα ονόματα δίχως αντικείμενα αναφοράς στην ατέλεια των φυσικών γλωσσών, όπως είδαμε. Και όμως, το εύλογο συμπέρασμα είναι ότι οι φυσικές γλώσσες είναι απροσδιορίστως πιο πλούσιες από κάθε τυπική γλώσσα, καθώς περιλαμβάνουν ένα απροσμέτρητο πλήθος ονομάτων, νοημάτων και, έστω ελλειμματικών, σημασιών που δεν έχει αντίστοιχο στον κόσμο των αντικειμένων.

Όπως είδαμε, το πρόγραμμα του έμελλε να καταρρεύσει από τα ίδια τα λογικά εργαλεία που επινοήθηκαν στο πλαίσió του και μέσα στην ορμή της ίδιας δίψας για ακρίβεια την οποία μοιράστηκε με γενιές θεωρητικών της λογικής.

Πρέπει να επισημάνουμε πως, στο πρόβλημα του McTaggart, οι σχέσεις της Β-σειράς θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως η αναφορά και η Α-σειρά ως το νόημα των γεγονότων. Ωστόσο αυτό σημαίνει άραγε πως η Α-σειρά μπορεί αφ' εαυτής να συγκροτήσει το χρόνο, έστω ελλειμματικά; Ή μήπως το πρόβλημα βρίσκεται στις τιμές αλήθειας της αναφοράς και το πραγματικό ερώτημα είναι αν η αναφορά μπορεί να συγκροτήσει αφ' εαυτής σημασία;

Όσον αφορά το χρόνο, το πρόβλημα είναι ακόμη βαθύτερο, όπως είδαμε, καθώς οι λογικές συναρθρώσεις και ισοδυναμίες έχουν να αντιμετωπίσουν, πέραν της εγγενούς αντίφασης που κρύβεται στα θεμέλιά τους, και το ίδιο το γεγονός της χρονικής ροής, που σχετικοποιεί κάθε απόπειρα τυποποίησης. Μπορούμε άραγε, όσον αφορά τη σημασία ενός ιστορικού γεγονότος, όπως η προηγούμενη φράση: 'Ο Marx έγραψε το Κεφάλαιο', να διακρίνουμε σαφώς την αναφορά από το νόημα;

Όταν θεωρήσουμε αυτή την πρόταση, ας την ονομάσουμε  $p$ , η οποία αναλύεται, όπως είδαμε σε δύο τύπους σημασίας, την αναφορά  $B(mWk)$  και το νόημα  $S(mWk)$ , ως ιστορικό γεγονός, αυτό σημαίνει ότι την τοποθετούμε σε κάποια χρονική διαδοχή σε σχέση όχι με ένα άλλο γεγονός, αλλά με 2 άλλα γεγονότα, τουλάχιστον, ένα εκ των οποίων προηγείται και ένα άλλο έπεται και, έκαστο εκ των οποίων συνδέεται με άλλα γεγονότα, σε μία άπειρη αλυσίδα.

Το  $p$ , τότε, σύμφωνα με τα παραπάνω, αναλύεται ως εξής:  $p \left\{ \begin{matrix} B(mWk) \\ S(mWk) \end{matrix} \right.$ , ωστόσο, σύμφωνα με τους χρονικούς τελεστές του Prior, οι οποίοι περιέχουν τιμές αλήθειας,  $Gp \equiv \forall x(lxz \rightarrow px) \rightarrow Gp = p \rightarrow Gp \equiv B(mWk) \rightarrow Gp \neq [p \left\{ \begin{matrix} B(mWk) \\ S(mWk) \end{matrix} \right.}] \rightarrow Gp \neq p$

που σημαίνει, θα είναι πάντοτε αλήθεια ότι  $p$  ισοδυναμεί με το ότι για κάθε χρόνο  $x$  που είναι αργότερα από  $z$  συνεπάγεται ότι είναι αλήθεια ότι  $p$ , που συνεπάγεται ότι το ότι θα είναι πάντοτε αλήθεια ότι  $p$  ισοδυναμεί με το  $p$ , που συνεπάγεται ότι το ότι θα είναι πάντοτε αλήθεια ότι  $p$ , ισοδυναμεί με την αναφορά που ορίζει την τιμή αλήθειας του  $p$ , που συνεπάγεται ότι το ότι θα είναι πάντοτε αλήθεια ότι  $p$  είναι διαφορετικό από το  $p$  που περιλαμβάνει αναφορά και νόημα, που συνεπάγεται ότι το ότι θα είναι πάντοτε αλήθεια ότι  $p$ , που προηγουμένως ορίσαμε ως ισοδύναμο με το  $p$ , είναι διαφορετικό από το  $p$ .

Η αρχική διάκριση του Frege ανάμεσα σε *Sinn* και *Bedeutung*, αδυνατεί λοιπόν να μεταφέρει την πλήρη σημασία ενός γεγονότος σε γλώσσα αλήθειας ακριβώς διότι το νόημα που διαφεύγει, ως απειρία σκέψεων, δεν μπορεί να διαχωριστεί από την αναφορά του γεγονότος που αποτελούν δύο περιγραφικές παραμέτρους ενός κοινωνικοϊστορικού ορίζοντα. Αποδώσαμε τη διάκριση μεταξύ *Sinn* και *Bedeutung* ως τώρα ως διάκριση Νόημα/Αναφορά, όπως αποδόθηκε στην πρώτη ελληνική μετάφραση του άρθρου του Frege, ωστόσο στην ελληνική μετάφραση της *Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας*<sup>239</sup> του Κορνήλιου Καστοριάδη οι ίδιοι όροι μεταφράζονται ως Συνδήλωση/Δήλωση, ώστε τονίζεται και ο συντακτικός τους χαρακτήρας. Για τη διάκριση του νοήματος από την αναφορά ως διάκριση συνδήλωση/δήλωση γράφει λοιπόν ο Καστοριάδης στο παρακάτω απόσπασμα:

«Αυτό που στην πραγματικότητα τούτες οι διακρίσεις σκοπεύουν, χωρίς να μπορούν να το διατυπώσουν, είναι η διαφορά μεταξύ της ταυτιστικής συνολιστικής πλευράς του σημαινομένου και της πλήρους σημασίας<sup>240</sup>.»

Αυτό που περιγράφεται είναι η ανάλυση  $P \begin{Bmatrix} B(mWk) \\ S(mWk) \end{Bmatrix}$  στο προηγούμενο παράδειγμά μας, η οποία όπως φάνηκε, οδηγεί σε αντίφαση. Είναι η ίδια η αρχική διάκριση εσφαλμένη, όπως διαπιστώνει ο φιλόσοφος:

«Δεν υπάρχει δήλωση, αντιτιθέμενη προς μια συνδήλωση, η ιδέα της δήλωσης συνεπάγεται αναγκαστικά μια οντολογία της υπόστασης-ουσίας, ενός όντος καθ' εαυτό ορισμένου και διακεκριμένου εκτός γλώσσας, τελειωμένου και κλεισμένου στον εαυτό του, στο οποίο απευθύνεται η λέξη, δηλαδή: του **πράγματος**, πραγματικού ή ιδεατού, στο οποίο θα μπορούσε κανείς να αντιτάξει τα **συμβεβηκότα** που του επήλθαν αντικειμενικά ή τα τυχήματα που επήλθαν στη λέξη μέσα στη γλωσσική της χρήση. Λίγο ενδιαφέρει αν αυτή η οντολογία έχει 'ιδεαλιστική' (όπως στον Frege) ή 'ρεαλιστική' απόχρωση<sup>241</sup>.»

Ο Καστοριάδης δίνει ως παράδειγμα τις φράσεις 'ο νικητής του Αούστερλιτς' και 'ο αιχμάλωτος της Αγίας Ελένης'. Αν πούμε απλώς ότι έχουν κοινή δήλωση (*Bedeutung*) και διαφορετικές συνδηλώσεις (*Sinne*), τότε χάνουμε τις διαφορετικές σημασίες που έχουν οι δύο προτάσεις, ή όπως λέει ο Έλληνας φιλόσοφος τις διαφορετικές «δηλώσεις (*Bedeutungen*), για να μείνουμε σε αυτή την ορολογία, εφόσον η πρώτη κατονομάζει τον Ναπολέοντα ως (τούτο) ή κατονομάζει τον Ναπολέοντα ως υποκείμενο της τάδε πράξεως, και η δεύτερη τον κατονομάζει ως (εκείνο) ή κατονομάζει την τάδε άλλη ιδιότητα ή κατηγορήμα του Ναπολέοντα ή τον Ναπολέοντα ως έχοντα υποστεί το τάδε πράγμα».

<sup>239</sup> Από τους Κώστα Σπαντιδάκη, Γιούλη Σπαντιδάκη και Σωτήρη Χαλικιά, εγκεκριμένη από τον ίδιο τον Καστοριάδη.

<sup>240</sup> *Η Φαντασιακή*, 484.

<sup>241</sup> ό.π. 484-485.

Υπ' αυτή την έννοια η διάκριση του Frege προϋποθέτει μία μεταφυσική της υπόστασης ή της ουσίας, δηλαδή τη συνολιστική-ταυτιστική οντολογία, αφού, προκειμένου να σταθεί η διάκριση οφείλει το κύριο όνομα να αναφέρεται σε μία σταθερή अपαράλλαχτη ουσία που, στο παράδειγμα του Ναπολέοντα, καταργεί το πρόσωπο, και ως υπαρκτό πρόσωπο του παρελθόντος και ως ιστορικό πρόσωπο, ως πρόσωπο που σχετίζεται πάντοτε με κάτι και υπάρχει εν σχέσει προς κάτι.

Οι απορίες αυτές, που ανακινεί η θέση της ουσίας σε έναν κόσμο διαρκούς μεταβολής, έναν κόσμο χρονικό, εμφανίζονται διαρκώς ως παράδοξα και αντιφάσεις σε όλα τα επίπεδα της προτασιακής λογικής, της λογικής πρώτου βαθμού, της χρονικής λογικής, της κβαντικής λογικής, που, όπως είδαμε σηματοδοτούν μία αλυσίδα καθόδου προς την απβεβαιότητα και εισβολής της ακαθοριστίας ακριβώς μέσα από τις ρωγμές των τειχών που υψώνονται για να την περιορίσουν. Θα πρέπει να θεωρήσουμε λοιπόν έκπτωτη τη διάκριση Νόημα/Αναφορά, Συνδήλωση/Δήλωση, Sinn/Bedeutung, η οποία αρχικά ζήτησε να εξηγήσει τη διαφορά μεταξύ 'α=α' και 'α=β' όταν η δεύτερη πρόταση είναι αληθής. Από ό,τι φάνηκε ακόμη και η αυτονόητη αλήθεια της πρώτης ταυτολογίας 'α=α' τίθεται σε κίνδυνο καθώς το ίδιο όνομα, ο ίδιος ενικός όρος, Ναπολέων στο παράδειγμα του Καστοριάδη, μπορεί να έχει πολλαπλά αντικείμενα αναφοράς μέσα στο χρόνο.

Ο Καστοριάδης, επισημαίνει την ακαθοριστία της ίδιας της σχέσης αναφοράς, του αναφέρεσθαι το οποίο δεν είναι μονοσήμαντο, της οποίας το νόημα αλλάζει, όταν αλλάζει το αντικείμενο αναφοράς. «Αναφερόμαστε σε **ένα** σκύλο, αυτό σημαίνει ότι αμέσως τον υπάγουμε σ' ένα πλήθος καθορισμών, τον θέτουμε **ως**, ή αναγνωρίζουμε σ' αυτόν μια ουσιαστικά ορισμένη οντολογική πυκνότητα, αναγόμεστε σε μια ήδη πραγματοποιημένη (αν και πάντοτε ατελή) συστατικότητα, σε κάτι το **ήδη καμωμένο** και λεγόμενο ως **ήδη καμωμένο**<sup>242</sup>». Αυτό αντιστοιχεί στην άμεση *εμπειρία* ενός σκύλου ως συγκεκριμένου όντος, του οποίου η παρούσα μορφή αποτελεί την πραγματικότητά του, σε μία απόφαση λοιπόν συνθετική που αναφέρεται σε παρόν αντικείμενο, που το νόημά της μιλάει επί του παρόντος, όσον αφορά τον χρονικό προσδιορισμό. Όμως αλλάζουν τα πράγματα αν αναφερόμαστε στην παράσταση του σκύλου, ως ανάμνηση ή εικόνα, αλλάζει το ίδιο το νόημα της σχέσης της αναφοράς, του 'αναφέρεσθαι': «Αυτό στο οποίο αναφερόμαστε εδώ είναι μία συστατικότητα **προς** πραγμάτων, κάτι που δεν είναι ήδη καμωμένο, αλλά που **κάνει** τον εαυτό του με το να κάνει τον εαυτό του **ως κάτι άλλο**<sup>243</sup>». Αυτό αντιστοιχεί στην παράσταση ενός σκύλου ως συγκεκριμένου είδους, του οποίου η μορφή δεν είναι παρούσα ως αντικείμενο, αλλά ως παράσταση του αντικειμένου, ως όρος επισήμανσης.

<sup>242</sup> ό.π. 456-457.

<sup>243</sup> ό.π. 457-458.

Ενώ η αναλυτική φιλοσοφία μπορεί να βεβαιώσει την πραγματικότητα των αντικειμένων του παρόντος, και, ατελώς, την εγκυρότητα των αντίστοιχων αποφάνσεων περί των αντικειμένων του παρόντος, με προσφυγή στην εμπειρία (ενώ άλλες φιλοσοφικές τάσεις της συνολιστικής-ταυτιστικής οντολογίας, δεν δέχονται ούτε αυτή τη βεβαιότητα, όπως πχ ο McTaggart), δεν μπορεί να κάνει το αντίστοιχο όσων αφορά την πραγματικότητα των παραστάσεων των αντικειμένων, όταν αυτά δεν προσφέρονται ως άμεσα παρόντα στην εμπειρία, των αντικειμένων δηλαδή της ανάμνησης ή της προσμονής, του παρελθόντος ή του μέλλοντος. Αναφέρθηκε προηγουμένως πώς ο Hans Reichenbach και, αργότερα ο Carl Friedrich von Weizsäcker πρότειναν την τροποποίηση της λογικής με τον διαχωρισμό των αποφάνσεων που αφορούν αντικείμενα και των αποφάνσεων που αφορούν αποφάνσεις περί αντικειμένων προκειμένου να ενσωματώσουν τις κβαντικές παρατηρήσεις, οι οποίες ωστόσο, υπερβαίνουν τον διαχωρισμό μεταξύ αντικειμένου και παράστασης, καθώς τα αντικείμενά τους *είναι* οι παραστάσεις/παρατηρήσεις των αντικειμένων, που ως παραστάσεις παρατηρησιακών καταστάσεων υπάρχουν ως *παραστάσεις του παρόντος*.

Η ακαθοριστία προκύπτει λοιπόν, και στα δύο επίπεδα της διάκρισης αλλά και στην ίδια τη σχέση αναφοράς και στα σύστοιχα αντικείμενα και συνεπώς, καθιστά τη διάκριση εσφαλμένη, καθώς δεν υπάρχει ασφαλές κριτήριο καθοριστικότητας.

Προκύπτει ως ακαθοριστία της διαχρονικής, ιστορικής σύνδεσης του ονόματος με τα αντικείμενα αναφοράς. Ως ακαθοριστία της ροής του χρόνου.

Προκύπτει όμως και ως ακαθοριστία της συγχρονικής, σημασιακής σύνδεσης της έκφρασης με το εκφραζόμενο γεγονός, όπως είδαμε παραπάνω στην υπόθεση του Prior. Ως ακαθοριστία της στιγμής του παρόντος. Έτσι πολλαπλασιάζονται τα ακαθόριστα αντικείμενα και σχετικοποιούνται οι τελεστές, με τον καθολικό τελεστή  $\forall$ , να δηλώνει εν δυνάμει ολόκληρο το σύμπαν και τον υπαρξιακό τελεστή  $\exists$  να δηλώνει εν τέλει ένα στιγμιαίο φαινόμενο.

Για τον Καστοριάδη, αυτή η ακαθοριστία είναι εγγενής στην ίδια την παράσταση και στον βαθμό που εξαρτούμε το νόημα του αντικειμένου από την παράσταση, εξάρτηση αναπόφευκτη και πέραν της κβαντικής μικροφυσικής, αφού η παρουσία του αντικειμένου στη σκέψη είναι ήδη μία παράσταση και στο παρόν, όπου υποστηρίζεται από την 'αντικειμενική', εκπληρωμένη 'συστατικότητα' του παραστημένου ως παριστάμενου, και στο παρελθόν/μέλλον, όπου δεν υποστηρίζεται αλλά υπάρχει ως παράσταση, ως μνήμη ή προσδοκία. Στο κυρίαρχο ρεύμα της κληρονομημένης σκέψης η παράσταση νοήθηκε ως το πέπλο που διαχωρίζει τη συνείδηση από το αντικείμενο και υποβαθμίστηκε σε ατελές αντίγραφο ή σκιάδη αντανάκλαση του πράγματος καθ' εαυτό, σύμφωνα με τις



προϋποθέσεις της συνολοταυτιστικής λογικής και τον προαναφερθέν διαχωρισμό σε ουσία και φαινόμενο, αναφορά και νόημα, δήλωση και συνδήλωση.

Η διάκριση που πρότεινε ο Frege ανάμεσα στο αντικείμενο και το νόημα του αντικειμένου υποτίθεται ότι έπαιζε τον ρόλο της αξιολογικής πυξίδας ανάμεσα στον κόσμο των φαινομένων και την υπόσταση των πραγμάτων και αντιστοιχούσε στην υποτιθέμενη διάκριση ανάμεσα σε φαινόμενο και ουσία. Αντιθέτως, όπως δείχνουν τα προαναφερθέντα, η παράσταση του αντικειμένου της σκέψης είναι οι όροι επισήμανσής του και ο τρόπος επισήμανσης του αντικειμένου του λόγου είναι η σημασία του. Η αποτυχία της διάκρισης συμπαρασύρει και το πιο 'καθαρό' εργαλείο και ταυτόχρονα ζητούμενο της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής, την έννοια. Αν διαχωρίσουμε την έννοια του αντικειμένου από την παράσταση του αντικειμένου, μένουμε με ένα παράδοξο κενό σημασίας. Αν όμως παραδεχτούμε την αναγκαία αλληλοσυμπλοκή τους, η έννοια χάνει τις αξιώσεις σαφήνειας και πληρότητας. Καθώς δεν υπάρχει «έννοια λογική και πλήρης», ο Καστοριάδης ζητεί να αντικαταστήσει την εννοιολογική οντολογία με τη λογική της επισήμανσης και της σημασίας. «Υπάρχουν όροι επισήμανσης, οι οποίοι, διευρυνόμενοι και εμπλουτιζόμενοι μέσα στο λόγο, γίνονται αποφασιακοί ορισμοί· οι μεν και οι δε πάντοτε μεταβατικοί και κατ' εξοχήν σχετικοί. Και υπάρχουν σημασίες, που επιδέχονται επίσης – όχι πάντοτε και όχι πάντοτε με ουσιώδη τρόπο – μια λογική επεξεργασία, ουσιαστικά ατέλειωτη<sup>244</sup>.»

Το πρόβλημα του McTaggart εδράζεται ακριβώς στην αδυναμία της οντολογίας των υποστάσεων να εννοιοποιήσει το φαινόμενο του χρόνου. Η αντίφαση που εντοπίζει ο McTaggart δεν αποτελεί αναγκαστικά μία αντίφαση μεταξύ των αισθήσεών μας και της πραγματικότητας, αλλά μεταξύ της πραγματικότητας και του λόγου μας περί αυτής.

Παρακάμπτει ο Καστοριάδης τη λεπτομερέστερη κριτική της αναλυτικής φιλοσοφίας, προκειμένου να επιτεθεί στον πυρήνα της τυπικής λογικής. Αποτελεί αυτή του η προσπάθεια μία *Destruktion*<sup>245</sup> του συμβατικού νοήματος, όπως την ονομάζει η Adams<sup>246</sup>;

Αν εκλάβουμε τη λέξη με την κυριολεκτική της φιλοσοφική σημασία, προφανώς όχι, καθώς ο Καστοριάδης ούτε αναζητά ένα ατόφιο, λησμονημένο, νόημα πίσω από τη σκωρία των θεωριών, ούτε επιδίδεται σε έναν κατατεμαχισμό των λέξεων και των όρων με γνώμονα κάποιον ετυμολογικό ρεαλισμό, όπως αποπειράται ο Heidegger και οι ακόλουθοί του<sup>247</sup>. Αν την εκλάβουμε ως γενικό περιγραφικό όρο, τότε πράγματι, ο Καστοριάδης

---

<sup>244</sup> *Η Φαντασιακή*, 461.

<sup>245</sup> Έχει επικρατήσει να μεταφράζεται ως *Αποδόμηση*, παρότι ο ελληνικός όρος δεν μεταφέρει ούτε την πληρότητα ούτε τη λογοπαιχτική διάθεση του αρχικού όρου, που εμπνεύστηκε, ως γνωστόν, ο Heidegger.

<sup>246</sup> S. Adams, *Castoriadis' Ontology*, 107.

<sup>247</sup> G. Steiner, *Χάϊντεγκερ*, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2009.

αναζητά τα λογικά κενά και τις συγκεκαλυμμένες παραδοχές της συνολιστικής-ταυτιστικής προσέγγισης. Ωστόσο, αυτό το οποίο διαπιστώνει δεν είναι το κενό, αλλά η πολλαπλότητα του νοήματος, της σημασίας, του τρόπου επισήμανσης, της φυσικής γλωσσικής έκφρασης και η αναγκαία αλληλεξάρτηση της δήλωσης και της συνδήλωσης εντός της σημασίας.

«**Κάθε έκφραση είναι ουσιωδώς τροπική**», γράφει και επεξηγεί: «Μια λέξη, ακόμη και αν χρησιμοποιείται με το δήθεν 'κύριο νόημά' της ή με την 'κεντρική' σημασία της, χρησιμοποιείται πάλι με ένα **τροπικό** νόημα<sup>248</sup>». Το ουσιώδες 'κύριο νόημα' είναι ένα φάντασμα της λογικής, που δεν προκύπτει μέσα στις δημιουργικές μεταβολές της γλώσσας, και στον γλωσσικό μεταβολισμό των νοημάτων μέσα από τη μεταφορά και την αλληγορία, παρά ως μεταβλητή «ταυτιστική επισήμανση, σημείο ενός δικτύου ταυτιστικών επισημάνσεων, που παρασύρεται το ίδιο μέσα στο **μάγμα** αυτού που είναι<sup>249</sup>». Ο Καστοριάδης δηλώνει emphaticά πως κάθε κατηγορήση είναι «μετωνυμική» και πως δεν υπάρχει συνεπώς απόλυτη κατηγορήση, δηλαδή κατηγορήση ουσίας, δηλαδή άχρονη κατηγορήση, ούτε στη γλώσσα.

Η γλώσσα λοιπόν είναι πλουσιότερη από κάθε συνολιστική-ταυτιστική ερμηνεία της γλώσσας, πράγμα που σημαίνει πως η γλώσσα είναι πλουσιότερη από το σύνολο των ταυτιστικών επισημάνσεων που περιέχει. Θα μπορούσαμε επίσης να συμπεράνουμε ότι το σύνολο των ταυτιστικών επισημάνσεων που περιέχονται σε μία γλώσσα είναι δυνατόν να οριστεί ως σύνολο ακριβώς υπό την προϋπόθεση ότι η γλώσσα που το περιέχει είναι πλουσιότερη από αυτό. Ο Καστοριάδης μιλά για 'δίκτυο' ταυτιστικών επισημάνσεων και αυτό το δίκτυο θα πρέπει να το εννοήσουμε διαρκώς ανοιχτό και διαρκώς εξελισσόμενο χωρίς κανονικότητα, ανάμεσα στον εμπλουτισμό, την επέκταση, τη συρρίκνωση και τη φθορά. Μιλά επίσης για το μάγμα, κάτι που θα εξετάσουμε παρακάτω. Μπορούμε όμως να κρατήσουμε το συμπέρασμα: Κάθε συντακτική της γλώσσας, όπως και κάθε σημειωτική, θα υπολείπεται του ζωντανού υλικού της.

Αυτό το συμπέρασμα δεν ανήκει στον Καστοριάδη, αλλά στους θεωρητικούς της ίδιας της μαθηματικής λογικής της δεκαετίας του 1930, όταν η 'μεγάλη ιδέα' της θεμελίωσης της λογικής κατέρρευσε εκ των έσω. Το 1936, ο Alfred Tarski (1901-1983) διατύπωσε και απέδειξε το 'θεώρημα της ακαθοριστίας' (undefinability theorem)<sup>250</sup>, το περιεχόμενο του οποίου είχε αναφέρει και ο Gödel σε γράμμα του στον von Neumann ως αναγκαία συνέπεια των θεωρημάτων της μη-πληρότητας.

---

<sup>248</sup> *Η Φαντασιακή*, 485.

<sup>249</sup> *ό.π.*

<sup>250</sup> A. Tarski, «Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen», στο περιοδικό *Studia Philosophica* 1, 1936, 261-405.

Το θεώρημα δηλώνει ότι μία αριθμητική αλήθεια δεν μπορεί να εκφραστεί στην αριθμητική γλώσσα, όπως αποδεικνύεται μέσω της διαγώνιας μεθόδου του Cantor, καθώς το σύνολο των τυπικών αποφάνσεων θα συνεπάγεται αποφάνσεις που δεν βρίσκονται εντός του συνόλου. Γενικά, καθορίζει ότι καμία επαρκώς ισχυρή γλώσσα δεν είναι σημειολογικώς ισχυρά αυτό-αναπαραστατική. Χρειάζεται μία πλουσιότερη γλώσσα, μετα-αριθμητική, εντός της οποίας οι μη-αποδείξιμες, αξιωματικές αποφάνσεις της αρχικής γλώσσας, της αριθμητικής, να μπορούν να καταστούν αποδείξιμες. Ωστόσο αυτή η μετά-αριθμητική θα υπόκειται στον ίδιο περιορισμό, δηλαδή θα περιέχει σημεία και αποφάνσεις που θα είναι μη-αποδείξιμα στο πλαίσιο της και αποδείξιμα στο πλαίσιο μίας πλουσιότερης, μετά-μετα-αριθμητικής, που θα υπόκειται στον ίδιο περιορισμό και ούτω καθεξής ως το άπειρο. Αντίθετα από ό,τι θα ήθελε ο Frege, όχι μόνο τα στοιχεία της αριθμητικής δεν αντιστοιχίζονται με τα στοιχεία του υπαρκτού, αλλά επίσης, τα στοιχεία της αριθμητικής δεν αντιστοιχίζονται πλήρως με τα σημεία της αριθμητικής. Κάποια σημεία θα είναι έσχατα και θα αναλύονται μόνο ταυτολογικά, δηλαδή αξιωματικά. Αυτό οδηγεί σε αδιέξοδο και καθιστά τη χρήση των μεταγλωσσών χρήση όχι θεμελιωτική αλλά περιγραφική μέθοδο που καταλήγει στο αντίθετο από το αρχικά επιδιωκόμενο, δηλαδή σε πολυπλοκότερα αντί για απλούστερα συστήματα, με ισχυρότερα, δηλαδή πιο αυθαίρετα, αξιώματα. Έτσι η ανάπτυξη διαρκώς πολυπλοκότερων λογικών, από την προτασιακή λογική στην κατηγορηματική λογική πρώτου βαθμού, στη λογική δεύτερου βαθμού, στη λογική ανωτέρου βαθμού, στην τροπική λογική, στην κβαντική λογική, μοιάζει σαν διαρκής απομάκρυνση από τον στόχο, ακριβώς λόγω της αναπαραγωγής της λογικής αντίφασης του ίδιου του στόχου. Παρατηρήσαμε την αύξηση της θεωρητικής πολυπλοκότητας στην εξέλιξη των λογικών θεωριών σχετικά με τον χρόνο, χωρίς αυτό να τις απαλλάξει από την αρχική αντίφαση που εντόπισε ο McTaggart. Η αύξηση της πολυπλοκότητας των καθορισμών και η ανάγκη τυποποίησης ισχυρότερων υποθέσεων ακυρώνει τον διακηρυγμένο στόχο των ιδρυτών του λογικισμού, αλλά βρίσκει πρακτική εφαρμογή στην παροχή προτύπων και πρωτοκόλλων για την κατασκευή περίπλοκων τεχνητών υπολογιστικών συστημάτων.

Η μετατόπιση της χρήσης της τυπικής λογικής από την ερμηνεία της πραγματικότητας στην κατασκευή ψηφιακών τεχνητών πραγματικοτήτων δεν εκφράζει αναγκαία κάποια έκπτωση, πέρα από την έκπτωση της 'μεγάλης ιδέας' της λογικής εξάντλησης ή λογικής εξήγησης του κόσμου. Το όραμα του Frege αποδείχθηκε ελλιπές για την καθολική ερμηνεία του πραγματικού και για την ερμηνεία των εργαλείων που επινοήθηκαν στο πλαίσιο του, αλλά γόνιμο για τη δημιουργία ερμηνειών. Η λογική σύνταξη αποδείχθηκε λογικά απερίσταλη και μπορούμε να πούμε πως τα συμπεράσματα που

ισχύουν για τις τυπικές γλώσσες, οι οποίες κατασκευάζονται ρητά με αξιώσεις αυστηρότητας και αυστηρής αντιστοίχισης των σημείων, ισχύουν και για τις φυσικές γλώσσες. Η 'ατέλεια' των τελευταίων, για την οποία διαμαρτυρόταν ο Frege, φαίνεται πως είναι εγγενές στοιχείο κάθε γλώσσας, ακόμη και αυτής η οποία συντάσσεται με κανόνα να μην το περιέχει.

Παρόμοια φαίνεται πως είναι και η περίπτωση με τη λογική απεικόνιση του χρόνου. Αν θεωρήσουμε τα γεγονότα του χρόνου ως λογικά ταυτοτικά σημεία σε έναν πίνακα δυαδικής τιμής αλήθειας, τότε το σύνολο των γεγονότων θα συνεπάγεται κάποια ακολουθία γεγονότων που δεν περιέχονται στο σύνολο.

Η Suzi Adams ίσως έχει δίκιο να παραπονεείται γιατί ο Καστοριάδης στη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας* δεν πραγματεύεται τις επόμενες, μετά τον Frege, εξελίξεις στην αναλυτική φιλοσοφία<sup>251</sup>, κατά την κριτική του στον συνολοταυτιστικό διαχωρισμό της σημασίας σε αναφορά και τρόπο επισήμανσης, ωστόσο φαίνεται πως αυτό που ενδιαφέρει τον Καστοριάδη, η κατάδειξη της ίδιας της διάκρισης ως εσφαλμένης, έχει επιτευχθεί. Το οντολογικό υπόβαθρο αυτής της διάκρισης, η αντίληψη του κόσμου ως κόσμο διακριτών αντικειμένων που συνδέονται αμφιμονοσήμαντα μεταξύ τους με καλώς ορισμένες σχέσεις, αποτελεί το οντολογικό πλαίσιο της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής και της αναλυτικής φιλοσοφίας που αποτελεί την πιο συνεπή προσπάθεια τυποποίησης και θεμελίωσής της. Η τυποποίηση απέδειξε το άτοπο της θεμελίωσης και αυτό υπέσκαψε εξ αρχής το έργο της τυποποίησης. Όπως σημειώνει και ο Καστοριάδης : «Στην πραγματικότητα, το αληθινό κέρδος, συγχρόνως τυπικό και ουσιαστικό, που παρήγαγε η εργασία τυποποίησης ήταν ότι οδήγησε σε διάφορα θεωρήματα της μη-αποφασισμότητας και της μη-πληρότητας, που σημαίνουν προφανώς την αποτυχία της αρχικής τυποποιητικής πρόθεσης<sup>252</sup>». Το δε γεγονός του χρόνου, της αλλαγής καθ' εαυτής, δεν περιστέλλεται στις διαθέσιμες τυποποιήσεις, αντιθέτως αποκρύπτεται από αυτές. Όπως είδαμε, ο McTaggart προτίμησε να αμφισβητήσει την πραγματικότητα του χρόνου, παρά το θεωρητικό πλαίσιο της συνολιστικής-ταυτιστικής οντολογίας, εντός του οποίου όμως, όπως επισήμανε ο Καστοριάδης «ο χρόνος δεν είναι παρά ψευδώνυμο της διάταξης της θέσης και της αμοιβαίας γέννησης των όρων της διαδικασίας ή, ως χρόνος πραγματικός, απλή εξωτερική συνθήκη που δεν έχει καμία σχέση με τη διαδικασία ως τέτοια<sup>253</sup>».

---

<sup>251</sup> S. Adams, ό.π.

<sup>252</sup> *Χώροι*, 302, υποσ. 5.

<sup>253</sup> *Η Φαντασιακή*, 256

Στην οντολογία της καθοριστικότητας, αντιστοιχεί μία 'οντολογική απόφαση'<sup>254</sup>, που ορίζει το Είναι ως είναι-καθορισμένο, εξοβελίζοντας ό,τι δεν χωράει στον ορισμό αυτό στο περιθώριο του φαινομένου ή της ψευδαίσθησης. Η θέση αυτή εμφανίζεται από τις αρχές του φιλοσοφικού πράττειν, με την περίφημο Παρμενίδεια 'έμπνευση', που συνοψίζεται στη φράση : «εστί γαρ είναι». Αυτή η οντολογική απόφαση συνεπάγεται την απομόνωση, μέσω των διαθέσιμων τελεστικών κατηγοριών της συνολιστικής – ταυτιστικής λογικής, μίας περιοχής του Είναι όπου οι σχέσεις ταυτότητας χαίρουν πλήρους και αποκλειστικής εγκυρότητας. Η αξίωση πληρότητας ικανοποιείται με την αναγωγή της συγκεκριμένης περιοχής σε αποκλειστική περιοχή του αληθώς- Είναι, του Είναι ως Ουσίας. Από αυτή την οντολογική ιεράρχηση απορρέουν δύο τάσεις στο κυρίαρχο ρεύμα της παραδοσιακής φιλοσοφίας. Είτε το καθορισμένο Είναι (πέρας) εκλαμβάνεται ως το Είναι συνολικά, οπότε το ακαθόριστο (άπειρον) εκμηδενίζεται, δίχως υπόσταση, σε Μη- Είναι, όπως στην οντολογία του Παρμενίδη. Είτε, το καθορισμένο Είναι εκλαμβάνεται ως το υπόδειγμα του 'Αληθώς όντος' και το ακαθόριστο υποβιβάζεται σε ελαττωματική 'μίμησις' του όντος με πραγματική, αλλά οντολογικά κατώτερη υπόσταση, όπως συμβαίνει στην πλατωνική θεωρία των Ιδεών, η οποία, πρέπει να σημειωθεί, αποτελεί και μία απόπειρα να σχετικοποιηθεί κάπως η Παρμενίδεια στάση που δεν αφήνει διαύλους επικοινωνίας της ουσίας με τη μη-ουσία, καταλήγοντας σε μύρια λογικά παράδοξα, διασώζοντας ωστόσο την αξιωματική της βάση<sup>255</sup>.

Και στις δύο περιπτώσεις, η καθοριστικότητα παραμένει το θεμέλιο κάθε οντολογίας της Ουσίας.

Η αξίωση της συνολοταυτιστικής λογικής να θεωρήσει το Είναι υπό τη μορφή ενός συνόλου την οδηγεί αναγκαστικά να αναγάγει κάθε αναδυόμενη νέα μορφή στο ήδη υπάρχον, στο άχρονο, αιώνιο, αεί-Είναι, ως πραγμάτωση μιας ήδη εγγεγραμμένης και ορισμένης δυνατότητάς του. Είναι σαφές πως σε αυτό το οντο- λογικό πλαίσιο δεν υπάρχει καμία δυνατότητα δημιουργίας νέων μορφών, νέου είδους στην πλατωνική ορολογία, απερίσταλτων στις ήδη υπάρχουσες. Για τον Καστοριάδη, δημιουργία σημαίνει την «ικανότητα να κάνεις κάτι να ξεπροβάλλει, κάτι που δεν είναι δοσμένο, ούτε παραγωγίμο, συνδυαστικά ή αλλιώς, μέσα από το δεδομένο<sup>256</sup>». Ο χρόνος, η κατεχοχή μορφή της ροής μίας τέτοιας δημιουργίας, στο πλαίσιο της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής καταργείται και καταλήγει μία κινητή μορφή της Αιωνιότητας, ένα ακόμη συμβεβηκός ή μία διαδοχή

<sup>254</sup> *Χώροι*, 307

<sup>255</sup> «Παραμένει, το γεγονός ότι στον Πλάτωνα, η υπέρβαση της απόλυτης αντίθεσης μεταξύ όντος και μη- όντος, όπως άλλωστε και μεταξύ αλήθειας και δόξης, προσδίδει στο αντικείμενο της σκέψης, στην ιδέα, στην ουσίαν, θεμελιώδες οντολογικό προνόμιο». *Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα τ.Α'*, σελ. 380

<sup>256</sup> *Η άνοδος*, 149.

από συμβεβηκότα. Επιπλέον συνέπεια αυτής της στάσης είναι η χωροποίηση του χρόνου, η περιστολή του σε κατηγορίες γεωμετρικές, αριθμητικές ή τοπολογικές. Εξάλλου, από τη σκοπιά της καθοριστικότητας, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, «δεν υπάρχει ουσιώδης διαφορά ανάμεσα στην τοπολογία και την αριθμητική. Και οι δύο ανήκουν στη συνολιστική-ταυτιστική λογική. Και οι δύο επεξεργάζονται τον κόσμο του καθορισμένου και του καθορισμού, τον κόσμο της κατηγορηματικής διάκρισης<sup>257</sup>».

Στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα οι βεβαιότητες της συνολιστικής λογικής θρυμματίστηκαν και το αίτημα της ομοιογένειας του κόσμου και της γλώσσας, όπως και το αίτημα της αναγωγιμότητας των φαινομένων σε αξιωματικά λογικά συστήματα, μετατράπηκαν σε ουτοπίες.

Το πρόβλημα που εντοπίστηκε με τα διαδοχικά θεωρήματα της ακαθοριστίας, της μη-αποφασισιμότητας, της μη-πληρότητας, ήταν η αδυνατότητα της αναγωγής των έσχατων όρων ή αποφάνσεων από τη μία και της χρονικότητας από την άλλη σε σταθερούς καθορισμούς εντός των λογικών συστημάτων. Η γλώσσα της λογικής απέδειξε ότι η λογική της γλώσσας είναι βυθισμένη σε έναν αξιωματικό κύκλο. Για τον Καστοριάδη, αυτός ο αξιωματικός κύκλος της λογικής δεν είναι παρά «η τυποποιημένη εκδήλωση του πρωταρχικού κύκλου τον οποίο εμπεριέχει κάθε **δημιουργία**<sup>258</sup>». Αυτό ακριβώς το γεγονός της δημιουργίας δεν περιστελλεται εντός του αξιωματικού κύκλου.

Παρομοίως, τα θεωρήματα της μη πληρότητας, επαναλαμβάνουν κάτι που ήδη γνώριζε ο Αριστοτέλης: «Πολύ πριν τον Gödel, ο ιδρυτής της λογικής τα ήξερε όλα αυτά πολύ καλά: 'των πρώτων όρων και των εσχάτων νους εστί και ου λόγος'. Η λογική χρήση της λογικής απαιτεί κάτι άλλο από τη λογική: τον νου, τη σκεπτόμενη σύλληψη<sup>259</sup>».

Και η χρονικότητα, ο χρόνος, είτε χαρακτηρίζεται ως ροή οντολογικής δημιουργίας, είτε ως έσχατος όρος των φαινομένων, εξ ορισμού δεν μπορεί να περισταλεί σε λογικούς ή άλλου τύπου αμφιμονοσήμαντους καθορισμούς. Όταν ο McTaggart κατά την ανάπτυξη του προβλήματός του αναρωτιέται αν ο Χρόνος είναι *έσχατη έννοια*, αρνείται αυτόν τον προσδιορισμό, γιατί κατανοεί ότι δεν επιλύει την αρχική αντίφαση, αντιθέτως δείχνει την έκπτωση της συνολικής λογικής που εφαρμόζεται. Ένα απόσπασμα από τη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, φαίνεται να απαντά εμμέσως στο πρόβλημα του McTaggart, δίχως να αναφέρεται σε αυτό:

«Είναι μοιραίο στο κληρονομημένο πλαίσιο αναφοράς να μην υπάρχει αληθινός τόπος για το χρόνο ή ο χρόνος να μην μπορεί πραγματικά να **λαμβάνει χώραν** (=να είναι),

---

<sup>257</sup> *Χώροι*, 302.

<sup>258</sup> *ό.π.* 303.

<sup>259</sup> *Η φαντασιακή*, 459.

διότι, ακριβώς μέσα σ' αυτό το σύστημα, πρέπει να ψάξουμε έναν χώρο για το χρόνο, έναν οντολογικό χώρο καθορισμένο μέσα στην καθοριστικότητα αυτού που είναι, ώστε ο χρόνος να μην είναι παρά ένας τρόπος του χώρου<sup>260</sup>».

Ο Καστοριάδης απαντά στη λογική της χωροποίησης του χρόνου αντιστρέφοντας την προοπτική της σχέσης του Χώρου, που προσφέρει το γεωμετρικό πρότυπο της μαθηματικής λογικής, με τον Χρόνο, που δεν περιστέλλεται στους λογικούς καθορισμούς. Διαπιστώνει ότι η κριτική της 'χωροποίησης' του Χρόνου συνεπάγεται αναγκαία την κριτική της αρχής της καθοριστικότητας, αφού οι καθορισμοί της καθοριστικότητας είναι εξ ορισμού α-χρονικοί. «Διότι από τη στιγμή που το είναι νοήθηκε ως καθοριστικότητα, νοήθηκε επίσης, αναγκαστικά, ως αχρονικότητα<sup>261</sup>».

Η διάκριση που κάνει ο Καστοριάδης, ανάμεσα στον Χώρο και τον Χρόνο, αρχικά, το 1975, στη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, είναι η διάκριση ανάμεσα στη διαφορά και την ετερότητα. Ας θυμηθούμε τον πιο απλό και καθόλου απλοϊκό, ορισμό του χρόνου από τον Καστοριάδη:

«Χρόνος είναι, όταν φιγούρες **άλλες** αναδύονται<sup>262</sup>». Η ετερότητα, ως το εντελώς καινούργιο, αναδύεται ex nihilo, όχι όμως cum nihilo ούτε in nihilo. Εκ του μηδενός, όχι όμως μαζί με το μηδέν ούτε εντός του μηδενός. Αναδύεται δηλαδή, ως εκδήλωση της δημιουργικής, ποιητικής-φαντασιακής διάστασης του Είναι, το οποίο θεωρείται ουσιαστικά Προς-Είναι, συνεχής ανάδυση, αλλοίωση και κατάρρευση νέων φιγούρων και μορφών. Θα παρατηρήσουμε επιπλέον ότι οι έτερες μορφές είναι εγγενώς διαφορετικές/έτερες μεταξύ τους. «Αυτές οι φιγούρες είναι άλλες όχι μέσω αυτού που οι ίδιες **δεν** είναι (της 'θέσης τους' μέσα στο χρόνο), αλλά μέσω **αυτού** που οι ίδιες **είναι**· είναι άλλες, εφόσον συντρίβουν την καθοριστικότητα και δεν μπορούν να καθορισθούν, στο βαθμό που τούτο είναι δυνατό, από καθορισμούς 'εξωτερικούς' ή που έρχονται από **αλλού**<sup>263</sup>».

Αυτό σημαίνει ότι ο χρόνος είναι συνυπόστατος με την ανάδυση της ετερότητας, δεν υπάρχει δηλαδή «χρόνος 'καθαρός' χωριστός από αυτό που φτιάχνεται φτιάχνοντάς τον τον ίδιο<sup>264</sup>». Άρα, ο αρχικός διαχωρισμός που κάνει ο McTaggart ανάμεσα σε Χρόνο και Γεγονότα, καθώς και η διάταξη των γεγονότων με εξωτερικές μεταξύ τους σχέσεις, τόσο στη διάταξη της Β-σειράς, όσο και της Α-σειράς, είναι εξαρχής εσφαλμένες, σύμφωνα με την προσέγγιση του Καστοριάδη.

---

<sup>260</sup> ό.π. 280.

<sup>261</sup> ό.π. .

<sup>262</sup> ό.π. 281

<sup>263</sup> ό.π. 282.

<sup>264</sup> ό.π..

Αντιστοίχως, ενώ ο Χρόνος θεωρείται ως η δυνατότητα και η πραγματικότητα της ανάδυσης της ετερότητας, ο Χώρος θεωρείται καταρχάς ως η δυνατότητα και η πραγματικότητα της *διαφοράς* του ταυτού από το ταυτό: «Με την πιο στοιχειώδη μορφή του, παρέχει τη δυνατότητα να βεβαιώνουμε (ή να 'βλέπουμε') ότι τα σημεία  $\chi$  και  $\psi$  είναι συγχρόνως τα ίδια (εφόσον τίποτε εγγενές δεν τα διακρίνει) και διαφορετικά (μέσα και χάρη στη δια-χώρισή τους)<sup>265</sup>». Η δυνατότητα δηλαδή, της θεμελιώδους ταυτολογίας 'α=α' που υποβαστάζει τα τελεστικά σχήματα της κατηγορήσης, της ισοδυναμίας, της συλλογής και του διαχωρισμού. Αυτή η δυνατότητα της διαφοράς του 'καθαρού' Χώρου υποβαστάζει τη συνολοταυτιστική λογική και περιλαμβάνει και τη διαφορά ποσότητας και τη διαφορά ποιότητας, διότι για να μπορεί το ταυτό να τεθεί ως διάφορο, να λάβει άλλη τιμή ανάλογα προς τη θέση του σε μία διάταξη ή συνύπαρξη θα πρέπει το διάφορο να τεθεί ως ταυτό.

Οι σχέσεις διαφοράς είναι εξωτερικές προς το κάθε τι διαφορετικό. Συνεπώς, ο Χώρος, ως πολλαπλότητα χωρικών αντικειμένων είναι δυνατή ως σταθερή διάταξη, πάντα υπό τους όρους της ταυτόχρονης (δηλαδή, άχρονης) συνύπαρξης, όπως φαίνεται και από τις θέσεις της Β-σειράς. Όμως μία ταυτόχρονη συνύπαρξη, έστω και υπό το σχήμα της διαδοχής, δεν μπορεί να προσδιοριστεί ως χρονική καθώς όλα της τα σημεία έχουν τον ίδιο, *ταυτό* χρόνο και το μόνο στο οποίο διαφέρουν είναι η θέση τους στο χώρο. Άρα τα σημεία της δεν μπορούν να χαρακτηριστούν ως χρονικά. Συνεπώς, η πολλαπλότητα των χρονικών 'αντικειμένων' δεν μπορεί να νοηθεί ως σταθερή διαδοχή δίχως να χαθεί ο ίδιος ο χρόνος, που τα ορίζει καταρχάς ως χρονικά. Υπό αυτή την έννοια το πρόβλημα του McTaggart είναι εξ αρχής διατυπωμένο ως αντίφαση καθώς στη διατύπωσή του περιλαμβάνει αξιωματικά την έννοια που καλείται να εξηγήσει, δηλαδή το χρόνο, την οποία έπειτα ορίζει αντιφατικά, με μία ιδιότητα που αξιωματικά αρνείται, δηλαδή την αλλαγή.

Η συνολοταυτιστική προοπτική θεμελιώνεται στο αίτημα της ομοιογένειας του Είναι, αίτημα δεν μπορεί να καλύψει που το διαρκές Γίνεσθαι των φαινομένων, οπότε διακλαδώνεται σε δύο υπόρητα αιτήματα: είτε το αληθώς-Είναι δεν ταυτίζεται με το Γίνεσθαι, οπότε ο χρόνος δεν είναι πραγματικός, είτε ταυτίζονται, οπότε δεν μπορεί να υπάρξει καμία γνώση ούτως ή άλλως. Το επίμαχο ζήτημα είναι λοιπόν ο Χρόνος. Ο Καστοριάδης επιμένει στην ετερογένεια του Είναι, στην οντολογική δημιουργία ως τη διαρκή ανάδυση νέων μη-αναγώγιμων όντων, μορφών της *ετερότητας*. Η σκέψη δεν μπορεί να περικλείσει αυτή την ανάδυση μέσα στους συνολιστικούς-ταυτιστικούς τύπους καλώς διακεκριμένων οντοτήτων.

---

<sup>265</sup> ό.π. 283



Σημαίνει άραγε η έκπτωση του αιτήματος καθολικότητας και πληρότητας της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής τη συνολική της έκπτωση και την εγκαθίδρυση ενός μηδενιστικού σχετικισμού; Ένα παρόμοιο πνεύμα ανορθολογισμού, εμπνεόμενο και από τις προφητείες του Nietzsche, κατέλαβε το κεντρικό ρεύμα της παραδοσιακής φιλοσοφίας στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα, ενώ οι μαθηματικοί, οι φυσικοί και οι θεωρητικοί της λογικής διαπίστωναν έντρομοι την κατάρρευση του επιστημονισμού που είχε τροφοδοτήσει την αισιοδοξία του 19<sup>ου</sup> αιώνα. Η εμπειρία του χρόνου προβλήθηκε ως το θεμέλιο ενός αποφασιαρχικού σχετικισμού και ενός ομόλογου οντολογικού μυστικισμού. Θα εξετάσουμε παρακάτω τον χαρακτήρα αυτής της σκέψης στο πρόσωπο του Heidegger.

Όμως στο έσχατο λογικό επίπεδο οι κατοπτρικές αντιθέσεις, οι αντιθέσεις μεταξύ υλισμού και ιδεαλισμού, εμπειρισμού και λογικισμού, ντετερμινισμού και μηδενισμού, είναι αντιθέσεις δευτερογενείς, παράγωγα του κοινού πρωτογενούς λογικού σχήματος, της καθοριστικότητας. Το ίδιο δευτερογενής είναι και η αντίθεση μεταξύ του απόλυτου ορθολογισμού και του απόλυτου σκεπτικισμού, μεταξύ, όπως λέει ο Καστοριάδης, «Χέγκελ και Γοργία<sup>266</sup>».

Ο Καστοριάδης δεν είναι διατεθειμένος να κάνει παραχωρήσεις στον μηδενισμό, ούτε αρνείται την περιοχική, τοπική ισχύ των τελεστικών συνολοταυτιστικών κατηγοριών, επειδή αρνείται την αξίωση της καθολικής ισχύος τους. Υπογραμμίζει την ιστορικότητα των κατηγοριών και των τύπων κάθε λογικής, οι οποίοι, υπάρχουν: «ως απόρροια και σε συνάρτηση μιας ιδιαίτερης και καθόλου προνομιούχου κοινωνικο- ιστορικής θέσμησης, που τους έφτιαξε μέσα σε μία ιδιαίτερη κοινωνική πραγματικότητα και μέσω αυτής<sup>267</sup>». Και ξανά, υπενθυμίζει την περιοχικότητα των κατηγοριών<sup>268</sup> και την αδυνατότητά τους να εξαντλήσουν τις τροπικότητες του Είναι, καθώς δεν λαμβάνουν υπόψιν την κοινωνία ως ιστορία και τη χρονικότητα ως χρονικότητα εμμενούς δημιουργίας. Όμως, ενώ διαπιστώνεται «μία τεράστια μη-κανονικότητα σε βάθος», και διαπιστώνεται η ετερογένεια των περιοχών ή στιβάδων του Είναι, αυτή η ετερογένεια δεν σημαίνει ακαθόριστο χάος, καθώς «η απουσία 'συστηματικής ενότητας, [...] κοσμικές θραύσεις, φαράγγια ή ρωγμές [...] δεν σημαίνουν εξάλλου καμία θετική 'ασυναρτησία'<sup>269</sup>». Οι οντολογικές κατηγορίες που αρμόζουν σε κάθε περιοχή του Είναι αφενός δεν μπορεί να περισταλούν σε ένα πλήρες σύστημα εντός του οποίου κάθε διαφοροποίηση να είναι απλώς μία νέα μορφή της ταυτότητας των σημείων με τη θεμελιώδη οντο-λογική ταυτολογία, αφετέρου δεν μπορεί

---

<sup>266</sup> ό.π. 259.

<sup>267</sup> ό.π. 264.

<sup>268</sup> ό.π. 476.

<sup>269</sup> *Χώροι*, 367.

να θεωρηθούν ως πλήρως χαοτικές και απροσπέλαστες, μία κατοπτρική αντίθεση δηλαδή προς το ταυτοτικό αίτημα που θα καταλήγει στην αρνητική επιβεβαίωσή του.

Εξάλλου, το σκεπτικιστικό, μηδενιστικό επιχείρημα του Γοργία, ότι δηλαδή τίποτε δεν είναι, επειδή τίποτε δεν είναι πλήρως καθορισμένο, επιβεβαιώνει απλώς την ταυτοτική ερμηνεία του Είναι ως πλήρους καθοριστικότητας. Και συνεπώς, αναπαράγει τις ίδιες αντιφάσεις.

Το ίδιο επιχείρημα επαναλαμβάνεται, κατ' ουσίαν, στον 'επιστημολογικό αναρχισμό' του P. K. Feyerabend (1924-1994), ο οποίος στο έργο του *Ενάντια στη Μέθοδο*<sup>270</sup>, υποστήριξε πως δεν υπάρχουν καθόλου έγκυρα επιστημονικά κριτήρια, οπότε η αλήθεια κάθε επιστημονικής θεώρησης είναι απλώς ζήτημα ισχύος ή γούστου ή δημοφιλίας, οπότε, για παράδειγμα, στην περίπτωση της διένεξης του Πάπα με τον Γαλιλαίο, ο Πάπας ήταν στην πλευρά της αλήθειας και του δίκιου, καθώς εξέφραζε τη νόρμα της εποχής. Το τελευταίο παράδειγμα θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί ως παράδειγμα για το πώς ο μηδενιστικός σχετικισμός καταλήγει σχεδόν πάντα στην υπηρέσια της γυμνής ισχύος.

Στον Feyerabend ο Καστοριάδης αντιπαραθέτει<sup>271</sup> την έκφραση του E. Wigner, περί της αδικαιολόγητης αποτελεσματικότητας των μαθηματικών (unreasonable effectiveness of mathematics). Ο Wigner, ο οποίος, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, υποστήριξε τον von Neumann στην ακραίως υποκειμενική/σχετικιστική ερμηνεία της πραγματικότητας βάσει των κβαντικών παρατηρήσεων, δημοσίευσε το 1960 το ομώνυμο άρθρο του στο οποίο με έκπληξη διαπιστώνει την αλληλεξάρτηση της εξέλιξης των φυσικών επιστημών και της εξέλιξης της μαθηματικής λογικής<sup>272</sup>. Μία σχέση αλληλεξάρτησης όπου άλλοτε οι παρατηρήσεις των φυσικών επιστημών επιβάλλουν την επινόηση νέων μαθηματικών οντοτήτων, άλλοτε οι επινοήσεις των μαθηματικών προβλέπουν την ύπαρξη φυσικών οντοτήτων, άλλοτε αυτά συμπίπτουν και άλλοτε η φυσική εμποδίζεται από την έλλειψη κατάλληλων μαθηματικών. Ο Wigner, αλλά και ο Καστοριάδης παραθέτουν παραδείγματα από την ιστορία της επιστήμης, όπως την επινόηση της γεωμετρίας του Ρήμαν δεκαετίες πριν τις αντίστοιχες εξισώσεις του Einstein, ή την επινόηση της μαθηματικής ανάλυσης και την εφαρμογή της στη φυσική από τον Νεύτωνα, αλλά θα μπορούσαμε επίσης να προσθέσουμε και άλλα, όπως τη μαθηματική πρόβλεψη της ύπαρξης του μποζονίου από

---

<sup>270</sup> P.K. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, University of Minnesota Press, Μιννεάπολις, 1970.

<sup>271</sup> *Χώροι*, 369, υποσ. 33.

<sup>272</sup> E. Wigner, «The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences», στο περιοδικό *Communications in Pure and Applied Mathematics*, τόμος 13, τ. Ι, Φεβρουάριος 1960. John Wiley & Sons, Inc. Ν. Υόρκη.

τον Higgs ανά τη δεκαετία του '60, 40 χρόνια πριν επιβεβαιωθεί πειραματικά το 2016, ή τη δημιουργία της κβαντικής λογικής που αναφέρθηκε προηγουμένως, μετά τις κβαντικές παρατηρήσεις. Αυτή η περίεργη αλληλεξάρτηση, η αλληλοσυμπλοκή δύο κλάδων της επιστήμης με διαφορετικής φύσεως αντικείμενα, είναι ένδειξη, για τον Καστοριάδη, ενός χαρακτηριστικού του πραγματικού:

«Αυτή η σχέση, αυτός ο **τύπος** σχέσης των μαθηματικών με τη φυσική πραγματικότητα, αυτή η **ιστορία** των δύο, με την ισχυρή έννοια του όρου, η αλληλοσυμπλοκή τους και η ιστορία αυτής της αλληλοσυμπλοκής, [...] λέει κάτι για τον **κόσμο**<sup>273</sup>».

Τι είναι αυτό το *κάτι που λέγεται*; Για τον Καστοριάδη, σημαίνει πως υπάρχει καθ' εαυτή, μια πλευρά του κόσμου, μία οντολογική στιβάδα που προσφέρεται και παρουσιάζει μία συνολιστικού-ταυτιστικού τύπου οργανωσιμότητα, η οποία έχει μία «καθολικότητα καθ' εαυτήν<sup>274</sup>». Τη στιβάδα αυτή ο Καστοριάδης ονομάζει «πρώτη φυσική στιβάδα<sup>275</sup>» και αποτελεί τον τρόπο ύπαρξης που ο φιλόσοφος περιγράφει ως «εμμενές συνολιστικό ταυτιστικό<sup>276</sup>».

Διαπιστώνουμε λοιπόν πως η συνολιστική-ταυτιστική λογική βρίσκεται στον πυρήνα της κληρονομημένης σκέψης, αλλά επίσης είναι βαθιά εδραιωμένη και στο ίδιο το κοινωνικό-ιστορικό πεδίο, στην κοινωνική πραγματικότητα και στις δύο πρωτογενείς διαστάσεις της κοινωνικής θέσμησης, το **λέγειν** (γλώσσα) και το **τεύχειν** (τεχνική). Αντιστοιχεί στην ταυτιστική διάσταση του κοινωνικού χρόνου και την αφηρημένη διάσταση του κοινωνικού χώρου, όπως και στη διάσταση της γλώσσας ως κώδικα σημείων. Βρίσκει ισχυρές αντιστοιχίες στην καθ' εαυτή οργάνωση τόσο του κοινωνικού, όσο και του φυσικού κόσμου, όπου διαπιστώνεται η ύπαρξη μίας πυκνής **συνολοταυτιστικής** στιβάδας. Αφορά τη διάσταση εκείνη του αντικειμένου και του υποκειμένου της γνώσης, δηλαδή του κόσμου και της κοινωνίας, που επιδέχεται ταυτοτικούς καθορισμούς και η οποία βρίσκεται βυθισμένη μέσα στην ετερότητα του ακαθόριστου, την Άβυσσο.

«Ο κόσμος είναι συνολοταυτίσιμος (μαθηματικοποιήσιμος). Δεν είναι τέτοιος 'με διάφορους τρόπους' (δήθεν αυθαίρετους, anything goes), δεν υπάρχουν δύο θεωρίες της βαρύτητας για τα συνηθισμένα φαινόμενα, από το μόριο στο γαλαξία, υπάρχει μία μόνον-

---

<sup>273</sup> *Χώροι*, 372.

<sup>274</sup> *ό.π.* 322

<sup>275</sup> *Η Φαντασιακή*, 335.

<sup>276</sup> *ό.π.* 347.

αλλά είναι τέτοιος **αλλιώς, αναλόγως** προς τη στιβάδα του κόσμου αυτού που εξετάζει κανείς (που 'ανακαλύπτει' – που 'συγκροτεί' – που 'δημιουργεί')<sup>277</sup>».

Ακριβώς όμως ο όρος που ο Καστοριάδης χρησιμοποιεί, ο όρος **στιβάδα**, σημαίνει πως το πεδίο ισχύος της οντολογίας αυτής δεν μπορεί να εξαντλήσει την ολότητα του Είναι, που είναι μία ολότητα όχι συνολιστική, αλλά στιβαδωμένη. Οι όροι «στιβάδα» (*strate*) και «στιβάδωση» (*stratification*) που χρησιμοποιεί εκτενώς ο Καστοριάδης, θυμίζουν την αντίστοιχη ορολογία της *Πραγματείας Μεταφυσικής* του Jean Wahl, που εκδόθηκε το 1953. Ο Wahl στο 7<sup>ο</sup> μέρος του πρώτου βιβλίου πραγματεύεται τις στιβάδες ή τα στρώματα του πραγματικού (*couches du réel*) τα οποία διακρίνει σε «πράγματα, έμβια όντα και πρόσωπα»<sup>278</sup>. Ωστόσο, ο Καστοριάδης διαχωρίζει πιο ριζικά από τον Wahl τις στιβάδες του όντος, ενώ προσθέτει emphaticά την κοινωνικοϊστορική και την ψυχική στιβάδα, οι χρονικότητες των οποίων τέμνονται και συγκλίνουν, αφενός στην δημιουργία του προσώπου και αφετέρου στη συγκρότηση του πράγματος, αλλά δεν είναι αναγώγιμες εκατέρωθεν.

Οι κατηγορίες της συνολοταυτιστικής λογικής και της οντολογίας της Ουσίας, σύμφωνα με τον Καστοριάδη αφορούν καταρχάς περιοχές της πρώτης, φυσικής στιβάδας του Είναι, της οποίας τα στοιχεία είναι οριακά καθορίσιμα, καθώς συνυφαίνονται με το ακαθόριστο. Το ακαθόριστο στοιχείο εμφανίζεται στο πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στις διαφορετικές στιβάδες, καθώς αυτή η σχέση «δεν είναι συνολοταυτίσιμη η ίδια, δεν είναι κατασκευάσιμη»<sup>279</sup>. Επίσης το ακαθόριστο στοιχείο εντοπίζεται στην παρουσία του παρατηρητή, δηλαδή εμφανίζεται εντός του υποκειμένου της γνώσης, που συμμετέχει ενεργά ακόμη στην συγκρότηση του αντικειμένου, ακόμη και αν υποθέσουμε την πλέον παθητική μορφή δεκτικότητας και «ανα-δημιουργεί ούτως ή άλλως αυτή τη συνολοταυτιστική οργάνωση τη σχετική με την πρώτη φυσική στιβάδα μέσα στην οποία και από την οποία ζει»<sup>280</sup>.

Ο Καστοριάδης είναι συνεπής λοιπόν προς τον εαυτό του, όταν δεν σταματά απλώς στην κριτική, ή την *Destruktion* της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής, αλλά ζητεί να προχωρήσει στη διατύπωση μιας διαφορετικής λογικής προσέγγισης, που να αντιστοιχεί σε μία διαφορετική οντολογία. Η φιλοδοξία αυτή διακηρύσσεται ρητώς από τον Καστοριάδη πριν την πρώτη έκδοση της *Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας*, στις αρχές της δεκαετίας του '70:

---

<sup>277</sup> *Χώροι*, 372

<sup>278</sup> Βλ. το άρθρο του Γ. Πρελορέντζου «Η αλληλοδιείσδυση στο ψυχικό πεδίο στη φιλοσοφία του Bergson», στον 2<sup>ο</sup> τόμο της φιλοσοφικής επετηρίδας *διά-ΛΟΓΟΣ*, εκδ. Παπαζήση, 2012, 128-148.

<sup>279</sup> ό.π.

<sup>280</sup> ό.π.

«Μπορούμε να προχωρήσουμε πιο πέρα απ' αυτούς τους αρνητικούς καθορισμούς, από την απλή διαπίστωση των ορίων της ταυτιστικής και συνολιστικής λογικής; Νομίζουμε ότι ναι, ότι μπορούμε και οφείλουμε να επεξεργαστούμε μια καινούργια λογική, και ότι θα το πετύχουμε<sup>281</sup>». Αυτή η ανάγκη προκύπτει από την αναγνώριση αυτών των πεδίων της ακαθοριστίας που περικυκλώνουν και εμποτίζουν τις περιορισμένες συνολιστικές-ταυτιστικές κατηγορίες και αφορούν την ίδια τη ζωή και τον άνθρωπο, το έμβιο, το ασυνείδητο και το κοινωνικοϊστορικό, όπως επισημαίνει ο Καστοριάδης. Περιγράφει τη σχέση που αυτή η λογική, που μετέπειτα θα ονομάσει λογική των μαγμάτων μπορεί να έχει με τη συνολιστική-ταυτιστική λογική ως σχέση κυκλικότητας, κυκλικής συνεπαγωγής, όχι όμως απλής συμπληρωματικότητας ή συμπερίληψης. Αυτή η σχέση κυκλικότητας προκύπτει από την ανάγκη χρήση των συνολιστικών-ταυτιστικών κατηγοριών που επιβάλλει η ίδια η γλώσσα ως κώδικας. Όπως παραδέχεται ο Καστοριάδης, και μια διαφορετική λογική, «θα οφείλει λόγου χάρη να χρησιμοποιεί και αυτή όρους 'διακεκριμένους και ορισμένους' για να λέει ότι αυτό-που-είναι, αφήνεται να υποβληθεί σε σκέψη ή να λεχθεί, δεν είναι οργανωμένο στην έσχατη ουσία του σύμφωνα με τους τρόπους του διακεκριμένου και του ορισμένου<sup>282</sup>».

Αυτή η πρόθεση δημιουργίας μίας άλλης λογικής, κοινοποιήθηκε από τον Καστοριάδη τον Οκτώβριο του 1970, σε μία προπαρασκευαστική επιτροπή για ένα διεπιστημονικό συνέδριο που διοργανώθηκε στο Royamond τον Φεβρουάριο του 1971. Την επιτροπή αποτελούσαν οι Claude Lefort, Edgar Morin, Claude Gregory, François Jacob, Jacques Monod<sup>283</sup>, κάποιοι πρώην μέλη του περιοδικού *Socialisme ou Barbarie*, που είχε διαλυθεί το 1965. Στη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, που εκδόθηκε το 1975, η κριτική στη συνολιστική-ταυτιστική λογική παρουσιάστηκε εκτενώς και η ίδια επιθυμία για μian άλλη λογική διατυπώθηκε εκ νέου<sup>284</sup>. Στις αρχές της δεκαετίας του 1980 μία σειρά από ανακοινώσεις σε συνέδρια και άρθρα του Καστοριάδη έθεσαν το πλαίσιο μίας τέτοιας λογικής.

Οι βασικές προϋποθέσεις μιας τέτοιας λογικής σκιαγραφήθηκαν από τον Καστοριάδη το 1981 στο μνημειώδες κείμενό του «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», που παρουσιάστηκε καταρχάς στο πλαίσιο ενός σεμιναρίου που διοργανώθηκε στο πανεπιστήμιο Paris VIII τον Μάιο εκείνης της χρονιάς. Το σεμινάριο διοργάνωσε επιτροπή αποτελούμενη από τους Claude Chevalley, Norbert Borgel και Denis

---

<sup>281</sup> *Τα Σταυροδρόμια*, 257.

<sup>282</sup> *ό.π.*

<sup>283</sup> *ό.π.*, 29.

<sup>284</sup> *Η Φαντασιακή*, 457-461.

Guedj. Η ομιλία παρουσιάστηκε αμέσως μετά στο διεπιστημονικό συνέδριο του Cerisy με θέμα *L'auto-organisation. De la physique au politique* ('Η αυτό-οργάνωση. Από τη φυσική στην πολιτική'), που έλαβε μέρος μεταξύ της 10<sup>ης</sup> και της 17<sup>ης</sup> Ιουνίου<sup>285</sup>. Στην ελληνική δημοσίευση του άρθρου<sup>286</sup> επισυνάφθηκε αφιέρωση στη μνήμη του μαθηματικού Claude Chevalley (1909-1984).

Όπως φαίνεται από τον τίτλο του άρθρου, η λογική την οποία προτείνει ο Καστοριάδης, έχει ως θεμελιώδη κατηγορία το **μάγμα** το οποίο δεν αντικαθιστά απλώς, αλλά προϋποθέτει κυκλικά την έννοια του συνόλου το οποίο εμπερικλείει ως δυνατότητα κατασκευής αλλά όχι αναγωγιμότητας. Ότι, όπως στην περίπτωση μας, ο Χρόνος, ξεφεύγει από την τυπολογία του είναι-καθορισμένο, ότι δηλαδή δεν είναι σύνολο, ο Καστοριάδης, ήδη στη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας* το αποκαλεί *μάγμα*:

«Μάγμα είναι αυτό από το οποίο μπορούμε να εξαγάγουμε (ή: μέσα στο οποίο μπορούμε να κατασκευάσουμε) συνολικές οργανώσεις απροσδιόριστου αριθμού, αλλά που δεν μπορεί ποτέ να ανασυγκροτηθεί ιδεατά με συνολιστική (πεπερασμένη ή άπειρη) σύνθεση αυτών των οργανώσεων<sup>287</sup>».

Από το μάγμα μπορούν να εξαχθούν σύνολα, αλλά δεν μπορεί να αναχθεί σε σύνολα ούτε ανήκει σε σύνολο. Προφανώς, δεν ταυτίζεται ούτε με το κενό σύνολο  $\emptyset$ , το οποίο ορίζεται ως το σύνολο που δεν έχει στοιχεία.

Ο Καστοριάδης επιστρέφει στον Cantor και συγκεκριμένα σε μία επιστολή του προς τον έτερο θεωρητικό του μαθηματικού απείρου, Richard Dedekind (1831-1916) την 28<sup>η</sup> Ιουλίου 1899, από όπου επιλέγει την 'εκπληκτική' φράση: «Κάθε πολλαπλότητα, είτε είναι μια σαθρή πολλαπλότητα, είτε είναι ένα σύνολο<sup>288</sup>». Η φράση αυτή φαντάζει 'εκπληκτική' στον Καστοριάδη, καθώς φαίνεται να δηλώνει ρητώς πως η έννοια του συνόλου, που επιστεγάζει την αριθμητική και την τυπική λογική δεν εξαντλεί τους τρόπους της ύπαρξης της πολλαπλότητας. Εξ αυτού, ο Καστοριάδης συμπεραίνει ότι η σαθρή πολλαπλότητα, παρότι υπάρχει, δεν ανήκει στη θεωρία των Συνόλων, καθώς ο τρόπος ύπαρξής της είναι διαφορετικός από τον τρόπο ύπαρξης του συνόλου, που είναι, όπως γνωρίζουμε, η καθοριστικότητα. Όπως αναφέρει ο ίδιος, αναζήτησε αυτές τις σαθρές πολλαπλότητες στα πεδία που δεν χωρούν στη συνολιστική-ταυτιστική πλευρά του κόσμου, δηλαδή στον ανθρώπινο ψυχισμό, και στον κοινωνικοϊστορικό κόσμο: «Προς αυτές τις σαθρές πολλαπλότητες – σαθρές από την άποψη μιας λογικής που θέλει να είναι στέρεη ή αυστηρή

<sup>285</sup> *L'auto-organisation. De la physique au politique*. Ed. Du Seuil, Παρίσι, 1983, 421-443.

<sup>286</sup> *Χώροι*, 299-336.

<sup>287</sup> *Η Φαντασιακή*, 479

<sup>288</sup> G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, 1899, 444. Βλ. επίσης Κ. Καστοριάδης, *Χώροι*, 299.

– στράφηκα από τη στιγμή (το 1964-65) που είδα τη σπουδαιότητα αυτού που ονόμασα ριζικό φανταστικό μέσα στον ανθρώπινο κόσμο<sup>289</sup>».

Ο Καστοριάδης λοιπόν, συνδέει την ανάγκη μίας νέας λογικής με τη δική του στροφή προς τα θέματα του ανθρώπινου ψυχισμού και την πρακτική της ψυχανάλυσης. Παρότι τα ζητήματα αυτά θα τα εξετάσουμε εκτενώς στην πραγμάτευση του ψυχικού χρόνου, κάποια συνοπτικά σημεία της καστοριαδικής προσέγγισης είναι αναγκαίο να αναφερθούν πριν προχωρήσουμε. Όπως θα δούμε, είναι θέσεις που αναπτύσσονται σε άρθρα και ανακοινώσεις που καλύπτουν ένα σύντομο χρονικό διάστημα αμέσως μετά την πρώτη δημόσια παρουσίαση της «Λογικής των Μαγμάτων». Υπό αυτή την έννοια, θεωρούμε ότι εντάσσονται στην ίδια απόπειρα με το εν λόγω άρθρο, αλλά επίσης είναι οργανικά συνδεδεμένες και απαραίτητες ώστε να κατανοήσουμε αυτή την απόπειρα καλύτερα.

Είπαμε προηγουμένως, εξετάζοντας το παράδειγμα του Καστοριάδη μιας απόφασης που αναφέρεται σε ένα σκύλο πως αν το αντικείμενο, ο σκύλος, είναι παρόν ως άμεση παρουσία, η αναλυτική φιλοσοφία μπορεί να βεβαιώσει την πραγματικότητά του με την προσφυγή στην εμπειρία. Ακόμη και έτσι όμως, αν το αντικείμενο που είναι παρόν ως φυσική παρουσία είναι ο σκύλος, είναι δηλαδή έμβιο ον, πάλι δεν περιστέλλεται στους συνολιστικούς-ταυτιστικούς καθορισμούς της αναλυτικής λογικής, καθώς προϋποτίθεται η ύπαρξη του όντος σκύλος προκειμένου να δηλωθεί η εμπειρία του όντος σκύλος. Όμως το πραγματικό έμβιο ον είναι απερίσταλτο ως μορφή σε προϋπάρχοντες καθορισμούς, καθώς το έμβιο ον είναι ον αυτοτελικό, **ον δι' εαυτό**, που σημαίνει να «είσαι σκοπός (τέλος) του εαυτού σου<sup>290</sup>». Το σχήμα της τελικότητας εμφανίζεται ως οντολογική κατηγορία, όχι ως λογική κατηγορία, με την εμφάνιση της ζωής ως αυτοτελικότητας.

Η αυτοτελικότητα, συνεπάγεται, την έννοια του σκοπού και της προσανατολισμένης προς τον σκοπό λειτουργικότητας, καθορισμούς που δεν μπορούν να παραχθούν από οποιαδήποτε προγενέστερη κατάσταση, καθώς αναφέρονται σε κάτι που καμία προγενέστερη κατάσταση δεν περιέχει, ένα συγκεκριμένο νόημα (πλήρες Sinn, αδιαχώριστο από το αντικείμενο αναφοράς Bedeutung). Νόημα εδώ σημαίνει μία σειρά λειτουργικών αλληλουχιών που προσιδιάζουν στην εκάστοτε έμβια μορφή και μία δραστηριότητα που δημιουργείται μέσα από αυτές τις αλληλουχίες, δημιουργώντας μία κατάσταση προς τη διατήρηση της οποίας στρέφονται οι αλληλουχίες αυτές<sup>291</sup>, έναν ιδιαίτερο κόσμο, τον οποίο

---

<sup>289</sup> *Χώροι*, 300.

<sup>290</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 180

<sup>291</sup> *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, 106

ο Καστοριάδης ονομάζει ιδιόκοσμο<sup>292</sup>. Ο ιδιόκοσμος συνεπάγεται έναν συμφυή του ιδιόχρονο, ή υπάρχει και ως ιδιόχρονος, (Eigenzeit)<sup>293</sup>, ο οποίος είναι και η μορφή της χρονικότητας που έχει ουσιαστικό νόημα για το συγκεκριμένο έμβιο. Συνεπάγεται όμως και την ύπαρξη μίας ευρύτερης χρονικότητας, 'αντικειμενικής' που να συναρμόζει τους ιδιόκοσμους σε έναν κόσμο. Μέσα στη δημιουργία αυτή, ο Χρόνος εμφανίζεται ως συμφυής με την ανάδυση της ετερότητας, τόσο ως 'αντικειμενικό', εξωτερικό περιβάλλον συγκρότησης, όσο και ως 'υποκειμενικός', εσωτερικός ρυθμός συγκρότησης που αλληλεπιδρά κατά τρόπο ιδιαίτερο με το περιβάλλον αυτό. Ο ιδιόκοσμος δεν υπάρχει λοιπόν ως απόλυτος, αλλά κατά τον τρόπο της συσχέτισης.

Η θέση των στοιχείων του ιδιόκοσμου που ερείδεται επί της πρώτης φυσικής στιβάδας, συνεπάγεται κυκλικά τα τελεστικά σχήματα του χωρισμού και της ένωσης. Κάθε πληροφόρηση περί του κόσμου ως κόσμου αντικειμένων προϋποθέτει την παρουσίαση του αντικειμένου ως αντικείμενο διαχωρισμένο από τα υπόλοιπα αντικείμενα και κυρίως διαχωρισμένο από το υποκείμενο αυτής της συσχέτισης. Πρέπει επίσης να γίνει αντιληπτό ως ενότητα ιδιοτήτων που το θέτουν ως το **αυτό** αντικείμενο, απέναντι στην ενότητα του παρατηρητή ως το **αυτό** υποκείμενο.

Ένωση και διαχωρισμός, τονίζει ο Καστοριάδης, αποτελούν τις δύο όψεις μίας κοινής λογικής λειτουργίας σε κυκλική συνεπαγωγή. Είναι δε πάντοτε χωρισμός και ένωση **ως προς** (quatenus). Η εικονοθεσία και η συσχέτιση των δεδομένων, συνεπάγονται με τη σειρά τους το τελεστικό σχήμα του κανόνα. Πρέπει να υπάρχει ένα κριτήριο, βάσει του οποίου εφαρμόζονται τα σχήματα του χωρισμού και της ένωσης, τίθενται τα στοιχεία ως στοιχεία και διαχωρίζεται το σύνολο των δεδομένων. Η αξιολόγηση, προκύπτει σε κάθε συγκρότηση του αντικειμένου μέσα από τις λειτουργίες του χωρισμού/ ένωσης και της συσχέτισης, ως η αξιακή νοηματοδότηση του αντικειμένου. Η αξιολόγηση συνεπάγεται το τελεστικό σχήμα της **αξίας** και στις δύο του διαστάσεις που ο Καστοριάδης διακρίνει, το **'αξίζει ως'** και το **'αξίζει για'**<sup>294</sup>.

Το **αξίζει ως** είναι το σχήμα της ισοδυναμίας/ ισαξίας ή της 'ανταλλακτικής αξίας', μέσω του οποίου «η διαγενικότητα της φιγούρας ή της εικόνας (του σημείου ή του αντικειμένου) γίνεται εδώ πρωτογενής καθολικότητα και δημιουργία κλάσεων<sup>295</sup>». Η έννοια κλάση είναι ακόμη μία μορφή ενός συνόλου, δηλαδή μία συλλογή ιδιοτήτων ενός αντικειμένου ή αντικειμένων που μοιράζονται μία κοινή ιδιότητα, υπό μία ορισμένη

---

<sup>292</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 180

<sup>293</sup> *ό.π.* 229

<sup>294</sup> *Η Φαντασιακή*, 360

<sup>295</sup> *ό.π.*



κατηγορία. Η *‘ανταλλακτική αξία’* λοιπόν ενός αντικειμένου καθορίζεται ως η ταυτότητά του προς τον εαυτό σου στις επιμέρους όψεις ή εμφανίσεις του, ή αλλιώς, με τα λόγια του Καστοριάδη, η απόλυτη υποκαταστατότητά του, η ιδιότητα της ταυτοποίησης του αντικειμένου ως συνολική ενότητα με τις αποσπασματικές όψεις του που μόνο ως έτσι μπορούν να γίνουν αντιληπτές. Η ολότητα του αντικειμένου δεν μπορεί να γίνει άμεσα αντιληπτή ως καθ’ εαυτή. Το τελεστικό σχήμα της ισοδυναμίας ιδιότητα= κλάση, που αναφέρθηκε ως συνέπεια του αιτήματος της ταυτότητας στη συνολοταυτιστική λογική, απαντάται εδώ στο γεγονός ότι το αντικείμενο είναι ήδη κλάση, η θέση του αντικειμένου είναι θέση της κλάσεώς του.

Άρα η μία πλευρά της συνολοταυτιστικής έννοιας του νοήματος είναι: «Αξίζει ως = ανταλλακτική αξία = ισοδυναμία = ‘κλάση’<sup>296</sup>».

Το **αξίζει για** είναι το σχήμα της αξίας χρήσης, ή της συνδυαστικής αξίας, το οποίο επιτρέπει τη συσχέτιση του αντικειμένου, που είναι πάντοτε *ως προς* και θέτει το αντικείμενο όχι απλώς ως σημείο, αλλά ταυτοχρόνως ως σχέση.

Άρα η άλλη πλευρά της συνολοταυτιστικής αντίληψης του νοήματος είναι : «Αξίζει για = αξία χρήσεως = ιδιοποίηση, προσφορότητα, ανήκειν = ‘σχέση’».

Η καθημιά από αυτές της παραδοχές «παραπέμπει στην άλλη, οριζοντίως και σε κλίμακα συγχρόνως<sup>297</sup>». Έτσι το λειτουργικό νόημα, παρουσιάζεται ως συμπλοκή των δύο τελεστικών σχημάτων της αξίας, την ισοδυναμίας και τη σχέση, που αποτελούν σχήματα της συνολοταυτιστικής λογικής. Υπό αυτή την έννοια, η μορφή του έμβιου δηλώνει ‘εσωτερικώς’ την οντολογική δημιουργία, αλλά οι λειτουργικότητές του νοήματός του ανήκουν ‘εξωτερικώς’ στην πρώτη φυσική στιβάδα. Η σύσταση του ιδιόκοσμου του έμβιου φαίνεται να αντιστοιχεί στη θέση συνόλων και την τμήση του κόσμου σε σύνολα<sup>298</sup> και είναι ακόμη μία ένδειξη του εμμενούς συνολιστικού-ταυτιστικού της πρώτης στιβάδας.

Όμως το έμβιο δεν είναι το μόνο ον δι’ εαυτό. Η ανθρώπινη ψυχή συνιστά μία νέα οντολογική δημιουργία. Για τον Καστοριάδη, η ψυχή υπάρχει ως ριζική φαντασία. Παρότι και η ψυχή δημιουργεί έναν κόσμο νοήματος, το νόημα αυτό δεν είναι πλέον νόημα λειτουργικό, αλλά νόημα χωρίς φυσικό σύστοιχο, αυτονομημένο. Το νόημα αποσυνδεδεμένο από τις βιολογικές λειτουργίες, δεν εξυπηρετεί κάποιον λειτουργικό σκοπό παρά μόνο ίσως, θα τονίσει ο φιλόσοφος, την ίδια την ανάγκη ύπαρξης νοήματος<sup>299</sup>.

---

<sup>296</sup> *Χώροι*, 318.

<sup>297</sup> *ό.π.*

<sup>298</sup> *Η Φαντασιακή*, 334

<sup>299</sup> *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, 106.

Ας υπενθυμίσουμε πως η **φαντασία** ως πηγή δημιουργίας κατέχει κεντρική θέση στη φιλοσοφία του Καστοριάδη και δύο, ουσιαστικά αδιαχώριστες, διαστάσεις της επισημαίνονται διαρκώς στο έργο του, η ατομική **ριζική φαντασία** της ψυχής και το κοινωνικο-ιστορικό **φαντασιακό** της θεσμισμένης/θεσμιζουσας κοινωνίας. Μέσα στο πλαίσιο της παραδοσιακής οντολογίας, δεν μπορεί να γίνει νοητή ούτε η κυκλική συνεπαγωγή των δύο διαστάσεων, ούτε ο καθοριστικός ρόλος της φαντασίας ως **ποιητικό** επίκεντρο της ανθρώπινης και ιστορικής δημιουργίας. Ο όρος **φαντασιακό** στην ορολογία του Καστοριάδη σημαίνει την «πρωταρχική ικανότητα να θέτει κανείς στον εαυτό του την εικόνα υπό τον τρόπο της παράστασης ενός πράγματος και μίας σχέσης **που δεν υπάρχουν**, που δεν δίνονται στην αντίληψη από την αισθητή εμπειρία<sup>300</sup>». Ο Καστοριάδης, αναζητά το ούτως-είναι της παράστασης στο όνειρο, στο συνειρμό, στην καθ' εαυτή παράσταση της μνήμης και του ασυνειδήτου. Παράσταση/ εικονοθεσία (Vorstellung), είναι η θέση του στοιχείου ως εικόνας, με τον τρόπο της συσχέτισης, η οποία περιλαμβάνει αδιαχώριστα τόσο τα στοιχεία όσο και τον τρόπο του συνανήκειν τους<sup>301</sup>. Το συνανήκειν των στοιχείων της παράστασης, τα οποία δεν μπορούν να ληφθούν ως απόλυτα, ούτε ως απολύτως ακαθόριστα, παρά διαμέσου της συσχέτισής τους, ονομάζει ο Καστοριάδης **σημειακό συνανήκειν**<sup>302</sup>, σε αντιδιαστολή προς το 'αντικειμενικά πραγματικό συνανήκειν', την εξωτερική συνύπαρξη των μορφών που συνθέτουν την 'αντικειμενική' πραγματικότητα.

Η φαντασιακή παράσταση παρουσιάζεται ως «πεπερασμένο άπειρο<sup>303</sup>», ως ένωση/διαχωρισμός και συνάμα απροσδιοριστία. Απροσδιοριστία η οποία είναι μη αναγώγιμη σε πλήρεις συνολοταυτιστικούς καθορισμούς, δίχως να καταλήγει χαώδης ακαθοριστία. Οι όροι και τα στοιχεία της δεν βρίσκονται σε συνολοταυτιστική συναρμογή, όπως οι όροι και τα στοιχεία μίας λειτουργικής διαδικασίας που σχηματίζουν σταθερές σχέσεις, όπου «το υποχρεωτικό και το αδύνατο, ακόμη και αν δεν τις καθορίζουν εξαντλητικά, απαντώνται μέσα τους σχεδόν σε κάθε σημείο<sup>304</sup>». Η φαντασιακή παράσταση, δεν είναι της τάξης ενός συνόλου, σύμφωνα με τον ορισμό που δόθηκε στο σύνολο, ούτε είναι κατά τον τρόπο της λογικής συνεπαγωγής, ακριβώς λόγω της ακαθοριστίας τόσο των στοιχείων, όσο και των συνδέσεών τους.

Ο τρόπος ύπαρξης της φαντασιακής παράστασης, ο τύπος του 'πεπερασμένου-απείρου», που δεν ανήκει στη θεωρία των Συνόλων, δίνει, για τον Καστοριάδη το παράδειγμα μιας σαθρής πολλαπλότητας του τύπου του μάγματος.

---

<sup>300</sup> *Η Φαντασιακή*, 190

<sup>301</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 181

<sup>302</sup> *Η Φαντασιακή*, 357

<sup>303</sup> *Τα Σταυροδρόμια*, 53

<sup>304</sup> *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, 393

Οι ψυχικές διεργασίες χαρακτηρίζονται από τη μη λειτουργικότητα, πράγμα που καθιστά την ίδια την ψυχή ακατανόητη από τη λειτουργική, συνολιστική-ταυτιστική σκοπιά: «Το ανθρώπινο είδος ως καθαυτό βιολογικό αποδεικνύεται λοιπόν τερατούργημα, αποτελούμενο από δείγματα τελείως ανίκανα να ζήσουν ως τέτοια<sup>305</sup>». Όμως ο άνθρωπος γεννιέται μέσα στο κοινωνικοϊστορικό πεδίο, μέσα στην κοινωνία. η οποία αναλαμβάνει να διαμορφώσει τη νεογέννητη ψυχή σε κοινωνικό, λειτουργικό άτομο, σύμφωνα με τις νόρμες της και μέσω της μετουσίωσης. «Η μετουσίωση», γράφει ο Καστοριάδης, «είναι η διαδικασία με την οποία η ψυχή εξαναγκάζεται να αντικαταστήσει τα 'δικά της' ή 'χωρίς' επένδυση 'αντικείμενα' (μέσα στα οποία περιλαμβάνεται και η ίδια η 'εικόνα' που έχει για τον εαυτό της) με αντικείμενα που υπάρχουν και αξίζουν/ ισχύουν μέσα στην κοινωνική τους θέσμιση και μέσω αυτής και να τα καταστήσει 'αιτίες', 'μέσα' ή 'στηρίγματα' ηδονής γι' αυτή<sup>306</sup>».

Μέσω της μετουσίωσης και της γλώσσας, η ψυχή *αναλαμβάνει* τις κοινωνικά θεσμισμένες μορφές και τις σημασίες τους. Το ουσιώδες τελεστικό σχήμα αυτής της σχέσης, το **τι αντί τίνος**, (quid pro quo), κατονομασία (η εκπροσώπηση, Vertretung), είναι θεσμός πρωτογενής για τον Καστοριάδη, που προϋποτίθεται πριν από κάθε διαδικασία λογικής συγκρότησης<sup>307</sup>.

Είναι ένα σχήμα λογικά αυθαίρετο, που προηγείται κάθε λογικής οργάνωσης της παράστασης, αφού η παράσταση ως τέτοια προηγείται της σημειακής σχέσης. Είναι ένα σχήμα που τίθεται από το υποκείμενο, αλλά όχι υποκειμενικό, αφού οι εκάστοτε όροι και οι εκφερόμενες σημασίες τους πρέπει να έχουν δοθεί μέσω της γλώσσας, ως όροι κοινωνικοί. Και είναι, τέλος, ένα σχήμα μη αναγώγιμο στο υποκείμενο, καθώς προϋποτίθεται κατά το σχηματισμό του υποκειμένου, και μη αναγώγιμο σε κάποια προγενέστερη κατάσταση, αφού προϋποθέτει την ύπαρξη κοινωνικών σημασιών ως όρους του.

Η σημειακή σχέση ως σχέση του σημειακού συνανήκειν μπορεί να εντοπισθεί και στο έμβιο, αλλά σε συνάρτηση με σταθερά φυσικά, 'συνολοταυτιστικά' σύστοιχα, ενώ στο κοινωνικό επίπεδο, τα σύστοιχά του έχουν τεθεί εντός και δια της κοινωνίας και δεν είναι 'φυσικά', αλλά κοινωνικά και φαντασιακά. Οι κοινωνικά θεσμισμένες σημασίες ενός σημείου είναι ουσιαστικά αυθαίρετες, υπό την έννοια ότι συγκροτούν ένα δικό τους πλαίσιο αξιολόγησης του κοινωνικού αντικειμένου, πολλές φορές πλήρως απομακρυσμένο από την κατάσταση των φυσικών του ιδιοτήτων.

---

<sup>305</sup> Χώροι, 353.

<sup>306</sup> ό.π. 440

<sup>307</sup> ό.π. 355

Ο ανθρώπινος ιδιόκοσμος είναι το κοινωνικοϊστορικό, αν και ο ιδιόχρονος του ατόμου διακρίνεται σε ψυχικό και κοινωνικό, ενώ ο ιδιόχρονος της κοινωνίας είναι κοινωνικός. Η απερίσταλη σημειακή σχέση των κοινωνικών σημασιών συνεπάγεται τη δημιουργική δράση του κοινωνικού φαντασιακού, του οποίου η αρχή δεν μπορεί να αποδοθεί στην ατομική ριζική φαντασία. Το πρόβλημα της προέλευσης της κοινωνίας, ως στιγμή ανάδυσης αυτού του κοινωνικού φαντασιακού δεν μπορεί να επιλυθεί, καθώς μας παραπέμπει ξανά στον πρωταρχικό κύκλο κάθε οντολογικής δημιουργίας που εδώ εμφανίζεται ως εξής : Κάθε κοινωνικό άτομο προϋποθέτει την κοινωνική σημασία ως κοινωνικό θεσμό και κάθε κοινωνικός θεσμός προϋποθέτει την ύπαρξη κοινωνικών ατόμων που τον ενσαρκώνουν.

Το ον δι' εαυτό λοιπόν, στο επίπεδο του κοινωνικού και στην ιδιαίτερη σχέση της ψυχής και της κοινωνίας, που είναι «συγχρόνως ριζικώς μη αναγώγιμα το ένα στο άλλο και απολύτως αδιαχώριστα», εμφανίζεται ως απολειτουργικοποιημένο, εμφανίζεται δηλαδή ως ένας τρόπος ύπαρξης, που δεν ανήκει στους συνολοταυτιστικούς τύπους **Υπόσταση, Υποκείμενο, Έννοια**, οι οποίοι ερμηνεύουν την ύπαρξη αποκλειστικά στη συνολοταυτιστική της διάσταση ως καθοριστικότητα<sup>308</sup>. Θα παρατηρήσουμε επίσης ότι οι δύο 'περιοχές' έχουν διαφορετικούς ιδιόχρονους, καθότι άλλο ο ψυχικός χρόνος και άλλο ο κοινωνικός, πράγμα που δείχνει την περιοχικότητα και στιβάδωση του χρόνου καθ' εαυτού, αντίθετα προς τον ομοιογενή, 'χωροποιημένο' χρόνο της συνολιστικής-ταυτιστικής προοπτικής.

Είπαμε προηγουμένως, ότι το 1975, στη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας* ο Καστοριάδης διέκρινε τον Χώρο από τον Χρόνο, με αυστηρό κριτήριο τη διάκριση μεταξύ της διαφοράς και της ετερότητας. Αργότερα όμως, τον Ιούνιο του 1983, σε ένα συνέδριο με θέμα *Χρόνος και Γίνεσθαι*, που διοργανώθηκε επίσης στο Cerisy, ο Καστοριάδης επανέρχεται για διευκρινήσεις<sup>309</sup>. Θεωρεί ότι η διάκριση ανάμεσα σε Χρόνο και Χώρο βάσει της ετερότητας και της διαφοράς δεν επαρκεί, όταν μιλάμε για την πραγματικότητα.

Από τη μία, η δυνατότητα της διαφοράς του ταυτού από το ταυτό αντιστοιχεί στον Χώρο μόνο στην αφηρημένη, καθαρή, μαθηματική του διάσταση, στη συνολοταυτιστική διάσταση του Είναι. Αντιστοίχως, από αυτόν τον αφηρημένο, συνολοταυτιστικό ή 'καθαρό' Χώρο, μπορούμε να κατασκευάσουμε μία τετραδιάσταση (ή  $n$  διαστάσεων) πολλαπλότητα του ταυτού και του διάφορου, αν προσθέσουμε μία επιπλέον 'χρονική' διάσταση, με ορισμένες αξιωματικές ιδιότητες:

«α) Οι παραγωγές είναι μη-αντιστρεπτές· δηλαδή, η αντιστροφή της δομής ολικής διατάξεως που επιβάλαμε στη διάσταση 'χρόνος' είναι αδύνατη ή στερείται νοήματος.

<sup>308</sup> *Χώροι*, 122

<sup>309</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 237

β) Υπάρχουν διακεκριμένες ιδιότητες (των στοιχείων και των κατασκευών) που παραμένουν αμετάβλητες κατά μήκος αυτής της διαστάσεως, δηλαδή ιδιότητες που διατηρούνται κατά μήκος αυτού του 'χωρικού' χρόνου (π.χ. η ποσότητα της 'ύλης-ενέργειας', και τώρα, μερικές άλλες πιο εξωτικές ποσότητες της κβαντικής φυσικής).

γ) Μερικά 'υποσύνολα' και 'κατασκευές', καλούμενα διαδικασίες (processus) δεν είναι μεταφερτά κατά μήκος αυτής της διαστάσεως<sup>310</sup>».

Οπότε, μπορεί να κατασκευαστεί από τον αφηρημένο χώρο ένας 'χρωποποιημένος' χρόνος, μία διάταξη της Β-σειράς, διαφορά του ταυτού ή επαναλαμβανόμενο ταυτόν, σύμφωνα με τον McTaggart, ή ένας πίνακας του *l*-λογισμού, σύμφωνα με τον Prior, όπου τα στοιχεία/γεγονότα να είναι διακεκριμένα και καθορισμένα μεταξύ τους με σχέσεις σταθερές.

Αυτή η δυνατότητα κατασκευής της Β-σειράς με συνολοταυτιστικές κατηγορίες, όπου η πρόταση α) τίθεται αξιωματικά ως συνέπεια της πρότασης β) μέσω των τελεστών της πρότασης γ), οδήγησε τους θεωρητικούς της Β-σειράς να αναδείξουν της ομοιότητες μεταξύ μίας Β-σειράς και της εικόνας του 'Χωροχρόνου' που πρότεινε ο Einstein στην Ειδική Θεωρία της Σχετικότητας. Σύμφωνα με αυτή, κάθε γεγονός *E*, μπορεί να εντοπισθεί σε ένα χωροχρονικό σημείο που δηλώνεται με τέσσερις συντεταγμένες  $(x, y, z, t)$ , οι τρεις πρώτες εκ των οποίων είναι οι καρτεσιανές συντεταγμένες του χώρου και η τέταρτη η συνιστώσα του 'χρόνου'. Αυτό το χωροχρονικό σημείο/γεγονός *E*, αποτελεί το σημείο προς το οποίο το φως συγκλίνει και από το οποίο αποκλίνει, δημιουργώντας δύο αντικριστούς κυκλικούς κώνους φωτός, με κοινή κορυφή. Έτσι, κάθε γεγονός *E*, συγκροτεί, εντός του 4-διάστατου χωροχρόνου, δύο 3-διάστατους κυκλικούς κώνους, εκ των οποίων ο *πρότερος* καλύπτει το γεγονός που μπορούν να επηρεάσουν το συγκεκριμένο (εκάστοτε) γεγονός *E*, άρα ανήκουν στο Νωρίτερα του γεγονότος, ενώ ο *ύστερος* καλύπτει τα γεγονότα στα οποία μπορεί το *E* να επιδράσει, και ανήκουν στο Αργότερα. Επίσης, κάθε γεγονός παρουσιάζεται ως διακριτό, με σχέσεις εξωτερικές προς άλλα γεγονότα. Οπότε, μπορεί να σχηματιστεί μία Β-σειρά γεγονότων που αποτελούν τα κέντρα αντίστοιχων κωνικών διατάξεων, με σταθερούς τελετές Νωρίτερα/Αργότερα. Ακόμη και έτσι, μπορούμε να φανταστούμε έναν 'καθαρό' αφηρημένο Χώρο που να επιδέχεται την προσθήκη της 4<sup>ης</sup> συντεταγμένης *t*, αλλά όχι έναν 'καθαρό' αφηρημένο Χρόνο που να μην στηρίζεται στις καρτεσιανές χωρικές συντεταγμένες  $(x, y, z)$ , των οποίων, η συντεταγμένη *t* αποτελεί προβληματική προέκταση, προβληματική υπό την έννοια ότι έχει επιπλέον ιδιότητες μη-αντιστρεπτότητας, οι οποίες

---

<sup>310</sup> ό.π., 239.

τίθενται αξιωματικά (έστω ως εμπειρική βεβαιότητα) και δεν μπορούν να παραχθούν λογικά.

Αυτό υποδηλώνεται και στη γενική Θεωρία της Σχετικότητας, όπου εισάγεται η έννοια της βαρύτητας στο μοντέλο του Χωροχρόνου, και όπου το μέτρο του χρόνου, ο ρυθμός της, έστω εξωτερικής, διαφοροποίησης, εξαρτάται άμεσα από το περιεχόμενο των μορφών και το συνολικό περιεχόμενο της 'ύλης/ενέργειας' του σύμπαντος, πράγμα που προσθέτει νέες μεταβλητές. Και γνωρίζουμε ότι οι παρατηρήσεις της Κβαντικής Μηχανικής δεν συναρμόζονται με τα χωροχρονικά μοντέλα της σχετικότητας, όπως φάνηκε και από την προσέγγιση της Κβαντικής Λογικής. Εξάλλου, όπως έδειξε και ο McTaggart, και όπως απέδειξε λογικά και ο Prior, η Β-σειρά δεν μπορεί να συγκροτήσει ή να εξηγήσει τον χρόνο ως αλλαγή, δηλαδή την Α-σειρά, που όμως είναι αναγκαία συνθήκη για την ύπαρξη του χρόνου και τη συγκρότηση της εμπειρίας του Χρόνου.

«Η διαφορά και ο αφηρημένος χώρος είναι αλληλέγγυοι· είναι όμως εξωτερικοί στο εκάστοτε διαφορετικό πχ δύο σημεία. [...] Η ετερότητα και ο χρόνος είναι αλληλέγγυοι· αλλά η ετερότητα και ο χρόνος δεν είναι εξωτερικοί στο εκάστοτε έτερο. Δεν μπορούμε να σκεφθούμε την ετερότητα **ως τέτοια**<sup>311</sup>».

Από την άλλη, ακόμη και ο πραγματικός χώρος όμως, ή ο φυσικός χώρος, βρίσκεται πάντοτε εν τω χρόνω, δηλαδή αναδύεται εντός του χρόνου ως **συγκεκριμένος** χώρος. Και εδώ αναδύεται ως ετερότητα μία μορφή που δεν είναι απλώς διαφορετική, αλλά εντελώς καινούρια, μη αναγώγιμη στο παρελθόν. «Η διάσταση, κατά το μήκος της οποίας υπάρχει η ετερότητα, είναι, κάθε φορά, συνυπόστατη και συν-αναδυόμενη μ' αυτό που αναδύεται ως άλλο σε σχέση με κάτι<sup>312</sup>». Συνυπόστατη με τις μορφές και τα γεγονότα σημαίνει συνυπόστατη και με τον χώρο εντός του οποίου αναδύεται και επίσης τον χώρο τον οποίο αυτή συγκροτεί, όσο ως ιδιαίτερη/έτερη μορφή, όσο και ως σύστημα επιμερισμών του εξωτερικού χώρου. Έτσι, ο οντολογικός ορίζοντας του χρόνου φαίνεται να περιλαμβάνει και αυτόν του χώρου. Ο λογικός ορίζοντας του χώρου ωστόσο δεν περιλαμβάνει τον χρόνο, καθώς: «Η ετερότητα είναι μη αναγώγιμη, μη απαγώγιμη, μη παραγώγιμη. Στον βαθμό που η εκάστοτε αναδυόμενη μορφή είναι άλλη, φέρει μαζί της τον ιδιόχρονό της – είναι συνυπόστατή του. Υπάρχει **άλλος** χρόνος για κάθε κατηγορία ή κλάση της ετερότητας<sup>313</sup>».

Συνεπώς η αρχική διάκριση μετατοπίζεται, καθώς διαπιστώνεται πως και ο Χρόνος και ο Χώρος περιλαμβάνουν μορφές και ετερότητας και διαφοράς: «Υπάρχει χώρος ποιητικός, χώρος εκτυλισσόμενος με την ανάδυση των μορφών και διά της αναδύσεως

---

<sup>311</sup> ό.π. 241.

<sup>312</sup> ό.π. 240.

<sup>313</sup> ό.π. 241.

αυτής. Όπως υπάρχει συνολιστικός-ταυτιστικός χρόνος ενσωματωμένος στον ποιητικό ή φαντασιακό χρόνο<sup>314</sup>». Όμως η προοπτική του Χρόνου είναι πλήρης, περιλαμβάνει και τον Χώρο, «εμπεριέχει την προοπτική του Χώρου και τη συνεπάγεται<sup>315</sup>», ενώ η προοπτική του Χώρου είναι ελλειμματική, δεν δίνει λόγο για τον Χρόνο. Ενώ περιλαμβάνει μορφές έτερες, δεν περιλαμβάνει την ανάδυση της ετερότητας που είναι έγχρονη δημιουργία, καθώς δεν είναι η ίδια η εκάστοτε μορφή που συνεπάγεται το χρόνο, αλλά η ανάδυσή της: «Η μορφή ως τέτοια συνεπάγεται το χώρο, την ταυτόχρονη πολλαπλότητα. Δεν συνεπάγεται το χρόνο, τη διαδοχική πολλαπλότητα· η **ανάδυσή** της είναι εκείνη που απαιτεί το χρόνο και δίνει το σφυγμό του χρόνου<sup>316</sup>». Αυτή η ανάδυση, που ο Καστοριάδης περιγράφει ως δημιουργία/καταστροφή μορφών, είναι που φέρει την αλλαγή, την αλλοίωση των μορφών, την οποία δηλώνει σκιωδώς στο πρόβλημα του McTaggart η Α-σειρά. Εξ ορισμού, είναι αδύνατον να περισταλεί στις συνολιστικές-ταυτιστικές κατηγορίες, όπως έδειξαν και οι απόπειρες τυποποίησής της, αλλά εξ ορισμού δεν μπορεί να αφαιρεθεί από την έννοια του χρόνου δίχως αυτή η έννοια να χάσει το περιεχόμενό της και την πραγματικότητά της.

Ο Καστοριάδης διακρίνει διαφορετικές στιβαδώσεις ανάμεσα στον φυσικό Χρόνο, τον Χωρόχρονο της μοντέρνας φυσικής, στον υποκειμενικό/ψυχικό ιδιόχρονο, και στον κοινωνικό ιδιόχρονο ως το πεδίο συνύφανσης και νοηματοδότησης των προηγούμενων. Στη θέση του 'χωροποιημένου' συνολιστικού-ταυτιστικού χρόνου ο Καστοριάδης αντιπαραθέτει έναν Χρόνο μη κανονικά στιβαδωμένο, ετερογενή και κατηγορικά περιοχικό. Ως τέτοιος, ο Χρόνος δεν αφήνει καμία δυνατότητα συνύπαρξης του παρελθόντος και του μέλλοντος, καθώς αυτό θα προϋπέθετε τη συνύπαρξη δύο ετεροχρονισμένων μορφών, των οποίων ωστόσο ο χρονικός προσδιορισμός αποτελεί το μόνο ειδολογικό χαρακτηριστικό, οπότε θα ήταν μία συνύπαρξη λογικά αδύνατη και στερούμενη κάθε νοήματος. Οφείλουμε να διακρίνουμε μία μορφή και από μία αναπαράσταση αυτής της μορφής, παρότι και η πρώτη μορφή ήδη έχει παρασταθεί κοινωνικά. Έτσι μπορούμε να διακρίνουμε την ανάμνηση ή την αναπαράσταση του παρελθόντος από αυτό που αυτό το παρελθόν πραγματικά υπήρξε. Υπό αυτή την έννοια, μονάχα το παρόν θα μπορούσε να θεωρηθεί ως το πραγματικό ον, ωστόσο η συνεχής ροή του Χρόνου δεν αφήνει τόπο του καθαρού παρόντος, αφού η παροντική πραγματικότητα σχηματίζεται κοινωνικά ως συνύπαρξη της κοινωνικής μνήμης ενός (μάλλον επίπλαστου) παρελθόντος και την κοινωνική βλέψη ενός (μάλλον υποθετικού) μέλλοντος. Καθώς το κοινωνικό παρόν είναι κοινωνικοϊστορικό, θα μπορούσαμε εξίσου να θεωρήσουμε κάποια εννοιολογική προτεραιότητα του παρελθόντος, και της κατηγορίας της

---

<sup>314</sup> ό.π. 243.

<sup>315</sup> ό.π. 243.

<sup>316</sup> ό.π. 245.

αιτιότητας. Αν θυμηθούμε πως ο Χρόνος αποτελεί ένα Προς-Είναι, από την άλλη, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε κάποια αξιολογική προτεραιότητα του μέλλοντος, και της κατηγορίας της τελικότητας. Βρισκόμαστε γρήγορα παγιδευμένοι στα αδιέξοδα του McTaggart, όταν ρωτούμε αυτό το ερώτημα, καθώς «θεωρούμενο ως τέτοιο, το είναι μιας μορφής δεν αναφέρεται, δεν είναι συνδεδεμένο με μια οποιαδήποτε διαδοχή, σ' ένα παρελθόν/παρόν/μέλλον<sup>317</sup>».

Είναι ξανά το αξίωμα της καθοριστικότητας που περιπλέκει τη σκέψη. Στην πραγματικότητα, η κατηγοριακή περιοχικότητα των επιμέρους ιδιόχρονων καθιστά τη συζήτηση άνευ ουσίας, αν δεν διακρίνουμε ανάλογα προς τις εκάστοτε στιβάδες, π.χ. τι σημαίνει η διάκριση παρελθόν/παρόν/μέλλον για τον ψυχικό χρόνο ή τι νοηματοδοτείται ως παρελθόν/παρόν/μέλλον στον κοινωνικοϊστορικό χρόνο.

Διότι το Παρόν ως παρόν της ετερότητας εμφανίζεται ως πηγή του μέλλοντος, και ως στιγμή δημιουργίας, καθώς «ό,τι συμβαίνει μέσα σ' αυτό το παρόν, δεν συγκρατείται μέσα του, γιατί το διαρρηγνύει ως καθορισμένο 'τόπο', τόπο όπου κάτι το καθορισμένο θα μπορούσε απλώς να διαμείνει ως συμπαρουσία ασυμβίβαστων καθορισμών<sup>318</sup>». Η πιο εμφανής μορφή αυτής της χρονικότητας από τη σκοπιά του ανθρώπου είναι το κοινωνικοϊστορικό ον και ο κοινωνικός χρόνος.

Το κοινωνικοϊστορικό ον, υποστηρίζει ο Καστοριάδης, ανήκει επίσης σε μία «καθ' αυτό φαντασιακή διάσταση, όπου η ύπαρξη είναι σημασία<sup>319</sup>», και εδώ η λέξη 'σημασία' εκφράζει το σημειακό συνανήκειν ενός όρου και των παραπομπών που αναδύονται αναφορικά προς τον όρο αυτό κατά τρόπο απροσδιόριστο, ώστε να διατηρείται η δυνατότητα της διαρκούς ανάδυσης νέων παραπομπών ή ιδιοτήτων που να τροποποιούν κατά ποιοτικό τρόπο τον σημαίνοντα όρο, δίχως αυτό να μπορεί να προβλεφθεί μέσα από κάποια κατηγορία προκαθορισμού. Υπάρχει διαφοροποίηση και ετερογένεια των στοιχείων, αλλά υπόκειται σε μία συνεχή αυτοαλλοίωση. Περιλαμβάνει σχέσεις του ανήκειν των στοιχείων, αλλά οι σχέσεις επανακαθορίζονται συνεχώς. Ο μόνος τύπος σχέσης που διατηρείται κατά τη συσχέτιση των φαντασιακών σημασιών είναι η σχέση της **παραπομπής**.

Ας δώσουμε λίγη προσοχή σε αυτή τη θεμελιώδη σχέση. Σε μία υποσημείωση του κειμένου της *Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας*, ο Καστοριάδης θεωρεί τη σχέση της παραπομπής ως μία σχέση «**δυνητικής** ψευδο-ισοδυναμίας<sup>320</sup>» που δεν πρέπει να

---

<sup>317</sup> ό.π.

<sup>318</sup> *Η Φαντασιακή*, 294.

<sup>319</sup> *Χώροι*, 122

<sup>320</sup> *Η Φαντασιακή*, 454, υποσ.53.



συγγέεται με την πραγματική μαθηματική (αναγκαστική) ή λογική ισοδυναμία. Μία σχέση  $R$  των στοιχείων ενός συνόλου  $\Sigma(x, y, z)$  είναι σχέση λογικής ισοδυναμίας αν είναι συγχρόνως:

α) Συμμετρική, που σημαίνει πως για τη σχέση  $R$  μεταξύ δύο στοιχείων,  $x, y$ , αληθεύει πως:  $\forall x \forall y [xRy \rightarrow yRx]$

β) Μεταβατική, που σημαίνει πως για τη σχέση  $R$  μεταξύ τριών στοιχείων  $x, y, z$  αληθεύει πως:  $\forall x \forall y \forall z [(xRy \wedge yRz) \rightarrow xRz]$

γ) Ανακλαστική, που σημαίνει πως για τη σχέση  $R$  αληθεύει πως:

$\forall x [xRx \rightarrow (x = x)]$ , δηλαδή η βασική ταυτολογία.

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη μία σχέση παραπομπής, δυνητικής ψευδο-ισοδυναμίας, παρουσιάζει παρόμοιες ιδιότητες όμως όχι ως **αναγκαίες** αλλά ως δυνητικές, δηλαδή **ενδεχομενικές**. Μία τέτοια σχέση είναι:

α) Δυνητικά συμμετρική, που σημαίνει πως αν το  $x$  δύναται να παραπέμψει στο  $y$  και το  $y$  δύναται να παραπέμψει στο  $x$ .

β) Δυνητικά μεταβατική, που σημαίνει πως αν το  $x$  δύναται να παραπέμψει στο  $y$  και το  $y$  δύναται να παραπέμψει στο  $z$ , τότε το  $x$  δύναται να παραπέμψει στο  $z$ .

γ) Ανακλαστική, που σημαίνει ξανά την παραπάνω βασική ταυτολογία.

Παρατηρούμε ότι ενώ οι δύο πρώτες ιδιότητες της δυνητικής ψευδο-ισοδυναμίας θεωρούνται δυνητικές και έτσι διαφέρουν από τις αντίστοιχες της λογικής ισοδυναμίας, η τρίτη ιδιότητα, η βασική ταυτολογία διατηρείται ως αναγκαία. Αυτή η ανακλαστική ιδιότητα είναι η αναγκαία συνθήκη του πρωταρχικού σημειακού συνανήκειν, οπότε παρουσιάζεται ως ικανή και αναγκαία συνθήκη κάθε γλωσσικού σημείου και συνεπώς, κάθε γλωσσικής έκφρασης. Συνεπώς, προκειμένου να μπορούν να δηλωθούν η συμμετρία και η μεταβατικότητα δύο σημείων ως δυνητικές, θα πρέπει το κάθε σημείο να δηλώνεται ως ταυτόν με τον εαυτό του, δηλαδή η ανακλαστική ιδιότητα του εκάστοτε σημείου της σχέσης να δηλώνεται ως αναγκαία.

Ως δυνητική και, σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του Αριστοτέλη για τις ενδεχομενικές προτάσεις, η σχέση της παραπομπής βρίσκεται εκτός της δυαδικής λογικής του αληθούς/ψευδούς. Κάθε σημασία παραπέμπει σε μία απειρία άλλων, αλλά ξανά μόνο εκ των υστέρων και αφού διατυπωθεί, μπορούμε να διευκρινίσουμε το νόημα της εκάστοτε παραπομπής εν σχέσει προς τις σημασίες και ως σχέση σημασιών. Η σχέση παραπομπής ξεφεύγει από τα σχήματα της καθοριστικότητας και βυθίζεται ως απερίσταλτο νόημα, στον κύκλο της δημιουργίας.

«Οι σημασίες μπορεί να είναι **επισημασμένες**, αλλά δεν είναι καθορισμένες. Αναφέρονται απροσδιόριστα οι μεν στις δε με τον θεμελιώδη τρόπο της **παραπομπής**. [...] Η παραπομπή (η σχέση παραπομπής), η οποία καλύπτει εδώ εξίσου μία ‘οιονεί-ισοδυναμία’ και ένα ‘οιονεί-ανήκειν’, λειτουργεί ουσιαστικά μέσω ενός *quid pro quo*, ενός ‘το χ είναι εδώ αντί του ψ’, το οποίο, στις μη τετριμμένες περιπτώσεις, είναι ‘αυθαίρετο’, δηλαδή θεσμισμένο<sup>321</sup>», υποστήριξε ο Καστοριάδης στο Διεθνές Συνέδριο με τίτλο *Disorder and Order (Αταξία και Τάξη)*, που διοργανώθηκε στο πανεπιστήμιο του Stanford στις 14-16 Σεπτεμβρίου 1981.

Ας επιστρέψουμε όμως δύο μήνες νωρίτερα, στο πρώτο συνέδριο του Cerisy και στη *λογική των μαγμάτων*. Το ψυχικό και το κοινωνικοϊστορικό πεδίο, αλληλεξαρτημένα αλλά και μη-αναγώγιμα το ένα στο άλλο, δεν μπορούν να είναι σύνολα, αλλά υπάρχουν. Σύμφωνα με τον Cantor υπάρχουν ως σαθρές πολλαπλότητες, σύμφωνα με τον Καστοριάδη υπάρχουν ως μάγματα, καθώς ο Καστοριάδης διακρίνει στη σαθρή πολλαπλότητα του Cantor μια ισχνή φιγούρα του μάγματος: «Γ’ αυτόν τον τρόπο του είναι, και τη λογικο-οντολογική οργάνωση που φέρει, κατέληξα, ύστερα από διάφορες ορολογικές περιπλανήσεις – σωρός, σύγκριμα και άλλα – στον όρο **μάγμα**<sup>322</sup>».

Ο όρος μάγμα δεν ήταν ωστόσο αχρησιμοποίητος, όταν τον υιοθέτησε ο Καστοριάδης. Ο όρος είχε ήδη χρησιμοποιηθεί στην άλγεβρα από τον Γάλλο μαθηματικό Jean-Pierre Serre (1926-) το 1965 στο βιβλίο του *Les Algebras and Lie Groups*. Επίσης χρησιμοποιήθηκε το 1970 στη δεύτερη έκδοση της *Algèbre*<sup>323</sup> της ομάδας μαθηματικών με το συλλογικό ψευδώνυμο Nicolas Bourbaki. Ο Καστοριάδης αναγνωρίζει τουλάχιστον την τελευταία χρήση του όρου, ωστόσο δηλώνει πως «ο όρος, με τις συνδηλώσεις του, προσφέρεται θαυμάσια γι’ αυτό που θέλω να εκφράσω, και επειδή, τολμώ να πω, η χρήση του από το N. Bourbaki μου φαίνεται συγχρόνως αραιά και πλεονάζουσα, αποφάσισα να τον κρατήσω<sup>324</sup>».

Ωστόσο, προκειμένου να προσεγγίσουμε τη μαγματική λογική του Καστοριάδη, είναι χρήσιμο να δούμε τη χρήση του όρου στην άλγεβρα, χωρίς να είμαστε σε θέση να κρίνουμε αν είναι ‘αραιά’.

Ως μάγμα (ή ομαδοειδές) θεωρείται, σε αυτό το πλαίσιο, μία βασική αλγεβρική δομή, η οποία αποτελείται από ένα σύνολο  $M$  και μία διμελή πράξη  $\bullet$  (πρόσθεση, αφαίρεση, διαίρεση, πολλαπλασιασμό, συλλογή κτλ.), η οποία συνδέει δύο στοιχεία  $\alpha, \beta$

---

<sup>321</sup> ο.π

<sup>322</sup> *Χώροι*, 300.

<sup>323</sup> Στα κεφάλαια 1 & 3.

<sup>324</sup> *Χώροι*, 300.

του συνόλου, έτσι ώστε το αποτέλεσμα της πράξης  $\alpha \cdot \beta$  να είναι επίσης στοιχείο το συνόλου. Διατυπώνεται ως εξής:

$$\forall \alpha, \beta \in M \rightarrow \alpha \cdot \beta \in M$$

Από αυτό προκύπτει ότι η σχέση την οποία εκφράζει το αλγεβρικό μάγμα είναι πράγματι αυστηρά συνολιστική-ταυτιστική, καθώς ορίζεται από μία μονοσήμαντη διμελή πράξη (binary operation) ανάμεσα σε δύο ομοειδή στοιχεία που παράγουν ένα ακόμη ομοειδές στοιχείο. Η σχέση ανάμεσα στα στοιχεία ενός μάγματος είναι λοιπόν σχέση ορισμένης τροπικής ισοδυναμίας των δύο στοιχείων της πράξης και του αποτελέσματός της. Παρομοίως, ο μορφισμός δύο μαγμάτων γράφεται ως η συνάρτηση  $f: M \rightarrow N$  που αντιστοιχίζει το  $M$  στο  $N$  ενώ διατηρεί τη διμελή πράξη, ώστε :

$f(x \cdot My) = f(x) \cdot Nf(y)$ , μία πλήρης ταυτοτική αντιστοιχία σημείου προς σημείο.

Οπότε, σύμφωνα με αυτό τον ορισμό, οι φυσικοί αριθμοί που προστίθενται αποτελούν ένα μάγμα  $(\mathbb{N}, +)$ , οι ακέραιοι που πολλαπλασιάζονται αποτελούν ένα μάγμα  $(\mathbb{Z}, \times)$ , αλλά οι πραγματικοί αριθμοί που διαιρούνται δεν αποτελούν μάγμα, διότι ο αριθμός 0 ανήκει μεν στο σύνολο  $\mathbb{R}$ , των πραγματικών αριθμών, αλλά οι αριθμοί δεν διαιρούνται διά του 0, ενώ ο αλγεβρικός ορισμός του μάγματος απαιτεί οποιαδήποτε δύο στοιχεία του μαγματικού συνόλου να μπορούν να επιτελέσουν την καθοριστική διμελή πράξη. Προφανώς η αλγεβρική έννοια του μάγματος είναι πιο περιορισμένη από την έννοια του συνόλου, καθώς αναφέρεται στο υποσύνολο των συνόλων των οποίων τα στοιχεία μπορούν να συνδεθούν αμφιμονοσήμαντα με διμελείς παραγωγικές συναρτήσεις.

Πρέπει επίσης να αναφερθεί ότι στην άλγεβρα, ο όρος 'μάγμα' χρησιμοποιήθηκε προς αντικατάσταση του όρου 'ομαδοειδές' (groupoid), ο οποίος χρησιμοποιείται, με διαφορετική σημασία, και στη θεωρία κατηγοριών. Στη θεωρία κατηγοριών ομαδοειδές αποκαλείται η κατηγορία στην οποία κάθε μορφισμός είναι αντιστρέψιμος. Μία τέτοια κατηγορία (ή κλάση) περιλαμβάνει λοιπόν μία μονομελή πράξη (unary operation) αντιστροφής. Οπότε κατά μία έννοια, πράγματι θα μπορούσε να θεωρηθεί πλεονάζουσα η χρήση του μάγματος από την άλγεβρα, αν δεν ληφθεί υπόψιν η αντιδικία της με τη θεωρία κατηγοριών για τη χρήση του ομαδοειδούς ή αν ληφθεί υπόψιν ότι αυτή η αντιδικία δεν έχει εμποδίσει την αλγεβρική χρήση του όρου. Σε κάθε περίπτωση, ο Καστοριάδης έχει δίκιο τουλάχιστον στη διαπίστωση ότι η αλγεβρική χρήση της λέξης μάγμα δεν έχει καμία σχέση με το νόημα που δίνει ο ίδιος στον όρο.

Καθώς το μάγμα προτείνεται ως έσχατος όρος και εξ ορισμού δεν ανήκει στους συνολοταυτιστικούς καθορισμούς, ισχύει και εδώ η ρήση του Αριστοτέλη, υπάρχει δηλαδή

για το μάγμα 'νους', νοητική εποπτεία αλλά όχι λόγος. Και ο Καστοριάδης χρησιμοποιεί καταρχάς, στη *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, ένα παράδειγμα για να δώσει μία εικόνα του μάγματος εκείθεν της καθοριστικότητας αλλά και εντεύθεν της ακαθοριστίας και το παράδειγμα είναι οι σημασίες της γλώσσας, για τις οποίες μιλήσαμε προηγουμένως και ο ιδιαίτερος τρόπος του είναι τους ως συσχέτιση παραπομπών: «Αυτός ο άλλος τρόπος είναι εκείνος που γίνεται, μέσα στην ταυτιστική επεξεργασία και εκκαθάριση, το **ως προς...** που αποσκοπεί στη σύλληψη και καθήλωση του ασταθούς και ακαθόριστου είναι της σημασίας, μετασχηματίζοντάς το σε πεπερασμένο, ορισμένο και καθορισμένο συνάθροισμα καθορισμένων και μονοσήμαντων σχέσεων μεταξύ κάθε όρου και μερικών άλλων<sup>325</sup>». Εδώ το μάγμα εμφανίζεται και ως τρόπος ύπαρξης του ακαθόριστου αλλά και ως δυνατότητα μετασχηματισμού του ακαθόριστου σε καθορισμένο μέσω της ταυτιστικής επεξεργασίας. Αυτό δείχνει και το νόημα του μάγματος ως πεπερασμένου άπειρου.

Στη «Λογική των μαγμάτων», ως παράδειγμα του μάγματος επιλέγεται ξανά η γλώσσα, αλλά αυτή τη φορά ως μάγμα των σημασιών που εμπερικλείει το σύνολο των αποφάνσεων μιας φυσικής (της γαλλικής) γλώσσας<sup>326</sup>. Ο Καστοριάδης αντιτίθεται στην αντίληψη του Noam Chomsky πως οι αυτόχθονες ομιλητές μπορούν να σχηματίσουν *άπειρες* αποφάνσεις στη μητρική τους γλώσσα. Ο Chomsky το δέχεται αυτό ως αυτονόητο: «Ένας άνθρωπος που γνωρίζει μια γλώσσα έχει κατακτήσει ένα σύστημα κανόνων που αποδίδει με καθορισμένο τρόπο, τον ήχο και το νόημα για μία άπειρη κλάση πιθανών αποφάνσεων<sup>327</sup>». Ωστόσο ο Καστοριάδης διαφωνεί με αυτό το δεδομένο, και υποδεικνύει ότι ο αριθμός των αποφάνσεων μιας φυσικής γλώσσας, στο βαθμό που αποτελεί συνδυασμό πεπερασμένων στοιχείων είναι, ως σύνολο, ανεξαρτήτως της πληθικότητάς του, πεπερασμένος<sup>328</sup>. Αυτό που είναι ανεξάντλητο είναι οι σημασίες της γλώσσας, όχι ο αριθμός των αποφάνσεών τους, που όμως δεν μπορούν να θεωρηθούν ούτε ως αριθμητικά άπειρες, αλλά ως ακαθόριστες. Συνεπώς, το πεπερασμένο σύνολο των πιθανών αποφάνσεων μιας φυσικής γλώσσας, μπορεί να επισημαίνεται εντός του μάγματος των σημασιών μιας γλώσσας, που ως πεπερασμένο-άπειρο, το εμπερικλείει, όπως εξάλλου δείχνει και το θεώρημα της ακαθοριστίας του Tarski.

Το συμπέρασμα στο οποίο καταλήγει ο Καστοριάδης είναι η μετατόπιση της βασικής αντίθεσης: «Όσον αφορά τα μάγματα η σημαντική αντίθεση δεν είναι

---

<sup>325</sup> *Η Φαντασιακή*, 483.

<sup>326</sup> *Χώροι*, 301.

<sup>327</sup> N. Chomsky, «Form and meaning in natural languages», στον τόμο *Language and Mind*, Cambridge University Press, 2006, 91.

<sup>328</sup> *Χώροι*, 301.

πεπερασμένο/άπειρο, αλλά καθορισμένο/ακαθόριστο<sup>329</sup>». Το κριτήριο της αντίθεσης δεν είναι η πληθικότητα, αλλά η καθοριστικότητα. Θυμίζουμε πως στη θεωρία των Συνόλων του Cantor, τα σύνολα διακρίνονται σε πεπερασμένα, άπειρα αριθμήσιμα και άπειρα μη-αριθμήσιμα σύνολα, με κριτήριο την πληθικότητα.

Κάθε σύνολο  $\Sigma$  με πληθικότητα μικρότερη από την πληθικότητα του άπειρου συνόλου των φυσικών αριθμών  $\mathbb{N}$  ορίζεται ως πεπερασμένο σύνολο:  $|\Sigma| < \aleph_0$

Κάθε σύνολο  $\Sigma$  με πληθικότητα ίση με την πληθικότητα του άπειρου συνόλου των φυσικών αριθμών  $\mathbb{N}$  ορίζεται ως άπειρο αριθμήσιμο σύνολο:  $|\Sigma| = \aleph_0$

Κάθε σύνολο  $\Sigma$  με πληθικότητα μεγαλύτερη από την πληθικότητα του άπειρου συνόλου των φυσικών αριθμών  $\mathbb{N}$ , ορίζεται ως άπειρο μη-αριθμήσιμο σύνολο:  $|\Sigma| > \aleph_0$ , όπως για παράδειγμα είναι το σύνολο των πραγματικών αριθμών  $\mathbb{R}$ , καθώς αποδεικνύει η διαγωνιοποίηση:  $|\mathbb{R}| > \aleph_0$

Παρότι η ακολουθία των πληθικότητων των άπειρων μη αριθμήσιμων συνόλων ( $\aleph_0 < \aleph_1 < \aleph_2 < \aleph_3 < \dots < \aleph_\kappa$ ) είναι επίσης άπειρη, όλες αυτές οι ακολουθίες αποτελούν καθορισμένες οντότητες που μπορούν να μπουν σε μία καλώς ορισμένη, αν και όχι αριθμήσιμη, διάταξη, μία άπειρη Β-σειρά. Οπότε, για τον Καστοριάδη, τόσο η αντίθεση πεπερασμένο/άπειρο, όπως και η αντίθεση συνεχούς/διακριτού είναι δευτερεύουσες αντιθέσεις, εντός του πεδίου του καθορισμένου.

Ο Καστοριάδης προχωρά στην προσπάθειά του να διαμορφώσει μία τυπολογία του μάγματος. Έχοντας επίγνωση των δυσκολιών που προκύπτουν από τη συνολιστική-ταυτιστική διάσταση των γλωσσικών όρων, είναι πεπεισμένος ότι τα αδιέξοδα τα οποία θα συναντήσει η προσπάθειά του, αφενός θα οφείλονται στους εγγενείς περιορισμούς της φυσικής γλώσσας και όχι σε κάποια εσφαλμένη προσέγγιση, αφετέρου θα χρησιμεύσουν ως απόδειξη της αδυνατότητας της τυπικής γλώσσας να ενσωματώσει το μάγμα<sup>330</sup>.

Βάσει όσων αναφέρθηκαν παραπάνω σχετικά με τον χρόνο, μπορούμε να πούμε πως ό,τι ισχύει για τα μάγματα καθ' εαυτά ως μορφές ισχύει και για τον χρόνο ως μάγμα μαγμάτων.

Καταρχάς ως βασικό τελεστή της μαγματικής λογικής, ως έσχατο όρο/σχέση του μάγματος, ο Καστοριάδης θέτει το *επισημαίνειν*, με σθένος ταυτόχρονα μονό και διπλό. Προκειμένου να προσπαθήσουμε να εκφράσουμε τους μαγματικούς τύπους, θα γράψουμε αυτή τη σχέση/συνάρτηση ως  $\xrightarrow{\text{επισημ}}$ .

<sup>329</sup> ό.π. 301-302.

<sup>330</sup> ό.π. 309.

Η **επισημάνση**, όπως είδαμε και στο παράδειγμα των σημασιών δεν είναι αντιστοίχιση, αλλά συσχετισμός, κατά τον τρόπο της παραπομπής, ενός ή πολλών στοιχείων ενός μάγματος με απροσδιόριστο αριθμό άλλων στοιχείων του. Ο Καστοριάδης παραθέτει τις εξής ιδιότητες των μαγμάτων:

«M1: Αν το M είναι ένα μάγμα, μπορούμε να επισημάνουμε μέσα στο M σύνολα σε απεριόριστο αριθμό».

$$M = M \xrightarrow{\text{επισημ}} |\Sigma| \geq \infty$$

«M2: Αν το M είναι ένα μάγμα, μπορούμε να επισημάνουμε μέσα στο M άλλα μάγματα από το M».

$$M = M \xrightarrow{\text{επισημ}} M_n$$

«M3: Αν το M είναι ένα μάγμα, δεν υπάρχει μερισμός του M σε μάγματα».

$$M \neq (M_n - M_y)$$

«M4: Αν το M είναι ένα μάγμα, κάθε ανάλυση του M σε σύνολα, αφήνει ως υπόλειμμα ένα μάγμα».

$$M = \left( M \begin{matrix} \Sigma_1 \\ \Sigma_2 \\ \Sigma_n \end{matrix} \right) + M$$

«M5: Ό,τι δεν είναι μάγμα, είναι σύνολο ή τίποτε<sup>331</sup>».

$$\forall x \exists \Sigma(x) \vee M(x)$$

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η πρόταση M1 εκφράζει τη δυνατότητα να γεφυρωθεί το μάγμα με τις καθορισμένες οντότητες της συνολοταυτιστικής λογικής, δηλαδή τη δυνατότητα κατασκευής ή εξαγωγής συνόλων, τα οποία προσφέρονται σε ταυτιστική επεξεργασία, διαρκούς αποσαφήνισης του μάγματος μέσα από διαδοχικές επισημάνσεις ταυτοτικών ακολουθιών. Ο απροσδιόριστος αριθμός συνόλων εδώ δηλώνει το μαθηματικό άπειρο που ανήκει στην καθοριστικότητα. Είτε είναι αριθμήσιμο, είτε μη αριθμήσιμο είναι καθορίσιμο.

Η ακαθοριστία του μάγματος, που δεν εξαντλείται σε συνολοταυτιστικούς καθορισμούς διατηρείται σύμφωνα με την πρόταση M2, η οποία εκφράζει μια «ανεξαντλητότητα, ή απεριόριστη δυναμικότητα<sup>332</sup>», εν πάση περιπτώσει, ένα άπειρο όχι μαθηματικό, όχι μία απεριόριστη πληθικότητα, αλλά «ανεξαντλητότητα των τρόπων του είναι», άπειρο των δυνατών επισημάνσεων, μη-καθορίσιμο.

Την πρόταση M3 θεωρεί πιο σημαντική ο Καστοριάδης, καθώς ακυρώνει ή, έστω υποβαθμίζει, τη χρήση του σχήματος του χωρισμού/ένωσης όσον αφορά τα μάγματα. Δίνει

<sup>331</sup> ό.π. 310.

<sup>332</sup> ό.π.

και άλλη μία διατύπωση, πιο 'αδύναμη': «οι 'τομές' των υπο-μαγμάτων δεν είναι σχεδόν ποτέ κενές». Αυτό το χαρακτηριστικό επίσης υποδηλώνεται και με την πρόταση M4 με άλλο τρόπο. Αντιστρόφως, οι δύο προτάσεις σημαίνουν ότι αν κάτι μπορεί να αναλυθεί σε σύνολα, τότε είναι σύνολο. «Για παράδειγμα, ένα μαθηματικό ον τόσο τερατώδες όσο το  $F(\mathbb{R}^n, \mathbb{R}^n)$ , το σύνολο των εφαρμογών του  $\mathbb{R}^n$  στον εαυτό του, είναι εξαντλητικά αναλυτικό, και με άπειρους τρόπους, σε σύνολα<sup>333</sup>».

Η πρόταση M5 σημαίνει πως ό,τι δεν ανήκει στο πεδίο του συνολιστικού-ταυτιστικού, δηλαδή η ποιητική-φαντασιακή διάσταση του όντος, το κοινωνικοϊστορικό, η φαντασιακή σημασία και εν τέλει ο Χρόνος, είναι μαγματικό. Όπως λέει με έμφαση ο Καστοριάδης: «η ιδέα του μάγματος είναι απολύτως καθολική<sup>334</sup>». Εδώ φαίνεται καθαρά πως με τον όρο μάγμα ο Καστοριάδης ζητεί να δώσει ένα θετικό νόημα στην αρχικά αρνητική έννοια της **σαθρής πολλαπλότητας** του Cantor. Επίσης επιζητεί να προσδώσει μία *ενότητα* στον τύπο της μη-κανονικής στιβάδωσης, ενώ η σαθρή πολλαπλότητα δηλώνει απλώς έναν διασκορπισμό. Και πράγματι, μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι το μάγμα των σημασιών μίας συγκεκριμένης φυσικής γλώσσας, πχ της γαλλικής, έχει μία απροσδιόριστη *ενότητα* που το καθιστά έτερο από το μάγμα των σημασιών μίας άλλης φυσικής γλώσσας, πχ της ελληνικής, μία *ενότητα* που δηλώνεται από τον Καστοριάδη ως η δυνατότητα εφαρμογής του βασικού τελεστή ( $\xrightarrow{\text{επισημ}}$ ) δηλαδή της πράξης του **επισημαίνειν**.

Ο Καστοριάδης δεν αναπαύεται, αλλά προχωρεί σε μία προσπάθεια 'κατασκευής' των μαγμάτων από τη συνολιστική-ταυτιστική λογική, προειδοποιώντας ότι είναι καταδικασμένη να αποτύχει, αλλά με «διδασκικά» αποτελέσματα. Όπως είπαμε, ο Καστοριάδης παλεύει με τα ίδια αδιέξοδα της γλώσσας τα οποία ανέδειξε με την προηγούμενη κριτική του. Ας δούμε όμως πως προχωρεί.

Ζητώντας να καταλήξει στο μάγμα, ο Καστοριάδης ορίζει καταρχάς μια πολυειδία, με αναφορά στην έννοια πολυειδές του Πλάτωνα και την έννοια Mannigfaltigkeit του Kant. Πρέπει να υπενθυμίσουμε ότι ο Kant με τη λέξη Mannigfaltigkeit, η οποία έχει μεταφραστεί και ως 'πολλαπλότητα' ή 'πολλαπλό'<sup>335</sup> εννοεί το ομοιογενές ή ανομοιογενές πλήθος παραστάσεων που εμπεριέχουν οι κατ' αίσθηση ή a priori εποπτείες, τις οποίες η διάνοια πρέπει να υποβάλλει σε σύνθεση ώστε να παραχθεί η γνώση. Σύμφωνα με τον Kant: «Έχουμε a priori μορφές εξωτερικής και εσωτερικής κατ' αίσθηση εποπτείας στις παραστάσεις του χώρου και του χρόνου και σε αυτές πρέπει η σύνθεση του πολυειδούς

<sup>333</sup> ό.π.

<sup>334</sup> ό.π. 311.

<sup>335</sup> Βλ. τη μετάφραση του Αναστάσιου Γιανναρά το 1976 στην έκδοση της 'Κριτικής του Καθαρού Λόγου' από τις εκδόσεις Παπαζήση.

(του πολλαπλού) σε ένα φαινόμενο να είναι πάντοτε σύμμορφη, διότι η σύνθεση καθ' εαυτή μπορεί μόνο να πραγματοποιηθεί σύμφωνα με αυτές. Όμως ο χώρος και ο χρόνος δεν είναι απλώς μορφές κατ' αίσθηση εποπτείας, αλλά εποπτείες οι ίδιοι (που περιέχουν ένα πολλαπλό) και συνεπώς περιέχουν a priori τους καθορισμούς της πολυειδίας (της πολλαπλότητας<sup>336</sup>).

Άρα, ο Χρόνος, (όπως και ο Χώρος) ως a priori μορφή της εσωτερικής κατ' αίσθηση εποπτείας, μορφοποιεί εσωτερικά τη σύνθεση της πολυειδίας των παραστάσεων της εποπτείας σε φαινόμενο, ενώ ως εποπτεία μορφοποιεί την παράσταση της πολυειδίας της εποπτείας σε πολυειδία διαδοχής : «Κάθε εποπτεία εμπεριέχει καθ' εαυτή μία πολυειδία που δεν θα παρασταινόταν ως πολυειδία, αν η διάνοια δεν διαχώριζε τον χρόνο στη διαδοχή της μίας εντύπωσης μετά την άλλη<sup>337</sup>».

Οπότε, νομιμοποιούμε να τοποθετήσουμε το χρόνο ως την πολυειδία που υποθέτει ο Καστοριάδης, προκειμένου να φανεί πιο καθαρά η σχέση του χρόνου με τα μάγματα. Όπου ο Καστοριάδης αναφέρεται στην «πολυειδία *D*» εμείς θα θέσουμε τον «χρόνο *t*». Σύμφωνα με αυτά ακολουθούν οι εξής υποθέσεις:

t1: «Αν μέσα στο *t* μπορούμε να επισημάνουμε μια οικογένεια συνόλων όχι κενών, το *t* ονομάζεται πολυειδία».

$$t \xrightarrow{\text{επισημ}} (\Sigma_n \neq \emptyset) = t \xrightarrow{\text{επισημ}} (\Sigma_1, \Sigma_2, \Sigma_3 \dots \Sigma_n)$$

t2: «Έστω *N* το σύνολο των συνόλων που επισημαίνονται μέσα στο *t*».

$$\text{Τότε: } (t - N) = \emptyset \rightarrow (t = \Sigma)$$

Δηλαδή το *t* είναι Σύνολο αν, όταν αφαιρέσουμε από το *t* το σύνολο των συνόλων που επισημαίνονται μέσα του έχουμε ως αποτέλεσμα ένα κενό σύνολο.

$$\text{Ενώ: } (t - N) \neq \emptyset \rightarrow (t = M)$$

Δηλαδή το *t* είναι Μάγμα αν, όταν αφαιρέσουμε από το *t* το σύνολο των συνόλων που επισημαίνονται μέσα του έχουμε ως αποτέλεσμα ένα μη κενό υπόλειμμα.

Όμως ο Καστοριάδης δεν παραβλέπει τις αντιφάσεις που παράγουν οι ορισμοί αυτοί αν συνδυαστούν με τις ιδιότητες του μάγματος που αναφέρθηκαν παραπάνω και τις επισημαίνει αμέσως.

<sup>336</sup> I. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, II, Υπερβατική Λογική, §22

<sup>337</sup> I. Kant, *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, A99.



Αν λοιπόν, το  $t$  είναι Μάγμα, σύμφωνα με την πρόταση t2:  $(t - N) \neq \emptyset$  και, σύμφωνα με την πρόταση M4:  $M = \left( M \begin{matrix} \Sigma_1 \\ \Sigma_2 \\ \Sigma_n \end{matrix} \right) + M$ , συνεπάγεται ότι:  $(t - N) = M$ ,

δηλαδή ότι και το  $(t - N)$  είναι μάγμα.

Σύμφωνα όμως με την πρόταση M1:  $M = M \xrightarrow{\text{επισημ}} |\Sigma| \geq \infty$ ,

Άρα:  $\left[ (t - N) \xrightarrow{\text{επισημ}} |N| \geq \infty \right] \rightarrow (t - N) > |N| \rightarrow (N \neq N)$ , δηλαδή, το  $N$  το οποίο έχει οριστεί ως σύνολο των συνόλων που επισημαίνονται μέσα στο  $t$ , δεν περιλαμβάνει όλα τα σύνολα που επισημαίνονται μέσα στο  $t$ , όπερ άτοπο.

Ο Καστοριάδης καταλήγει πως αυτή η αντίφαση δείχνει πως δεν μπορούμε να ‘κατασκευάσουμε’ μάγματα με συνολοταυτιστικό τρόπο, εκκινώντας από τα σύνολα. Το μάγμα είναι ο τρόπος οργάνωσης μιας «μη συνολίσιμης πολυειδίας<sup>338</sup>». Δείχνει επίσης μία ακόμη ιδιαιτερότητα των μαγμάτων σε σχέση με τα σύνολα.

Το άπειρο της ακαθοριστίας του μάγματος δεν συγκρίνεται με το άπειρο της πληθικότητας του συνόλου. Όπως σημειώνει ο Καστοριάδης, «τα μάγματα ξεπερνούν τα σύνολα όχι από την άποψη του ‘πλούτου της πληθικότητας’ (από την άποψη αυτή τίποτε δεν μπορεί να ξεπερνά την καντοριανή κλίμακα των απείρων), αλλά από την άποψη της ‘φύσης της σύστασής’ τους<sup>339</sup>». Ας θυμηθούμε απλώς το μάγμα των σημασιών της γλώσσας που συνδέονται μεταξύ τους με σχέσεις παραπομπής, **δυνητικά συμμετρικές και δυνητικά μεταβατικές**, οι οποίες διαφέρουν από τις σχέσεις του συνόλου των γλωσσικών σημείων που συνδέονται με σχέσεις ισοδυναμίας, αναγκαία συμμετρικές και αναγκαία μεταβατικές.

Παρά την ‘διδασκτική’ αυτή αποτυχία, ο Καστοριάδης προχωρά σε ακόμη μία απόπειρα διατύπωσης του μάγματος, αυτή τη φορά όχι «κατασκευαστική» αλλά «περιγραφική», χρησιμοποιώντας τον ‘πρωτογενή’ μαθηματικό όρο της **κλάσης**.

Έστω ότι  $C$  η κλάση όλων των σημαντικών αποφάνσεων που αναφέρονται σε ένα πεδίο  $t$ .

Αν όλες οι αποφάνσεις της κλάσης  $C$  είναι αξιώματα, θεωρήματα ή ‘τοπικώς αποφασίσιμες’ (μη-αποφασίσιμες κατά τον τρόπο του Gödel), τότε η οργάνωσή της είναι συνολιστική-ταυτιστική.

Αν υπάρχει αμφιμονοσήμαντη αντιστοιχία ανάμεσα σε ένα (μη κενό) σύνολο σημείων της  $C$  και μία (μη κενή) οικογένεια συνόλων του  $t$ , τότε το  $C$  αναφέρεται στο  $t$ .

<sup>338</sup> Η Φαντασική, 268.

<sup>339</sup> Χώροι, 312.

Αν μία απόφαση  $e$  του  $C$  αναφέρεται σε αντικείμενα του  $t$  που αντιστοιχούν στο  $e$  ή  $\neg e$ , ή το  $e$  είναι συνδεδεμένο επαγωγικά με αυτά, τότε η απόφαση  $e$  είναι *σημαντική* υπό τη συνολιστική-ταυτιστική έννοια.

Αν το σύνολο των σημαντικών, υπό τη συνολιστική-ταυτιστική έννοια, αποφάνσεων, εξαντλεί την κλάση των σημαντικών αποφάνσεων που αναφέρονται στο  $t$ , τότε το  $t$  είναι Σύνολο:

$$\Sigma(e) = C \rightarrow (t = \Sigma)$$

Αντιστοίχως, αν το σύνολο των σημαντικών, υπό τη συνολιστική-ταυτιστική έννοια, αποφάνσεων δεν εξαντλεί την κλάση των σημαντικών αποφάνσεων που αναφέρονται στο  $t$ , τότε το  $t$  είναι Μάγμα:

$$\Sigma(e) < C \rightarrow (t = M)$$

Υπό αυτή την έννοια, κατανοούμε τι σημαίνει το 'μάγμα των σημασιών' μιας γλώσσας, αφού καμία φυσική γλώσσα, σύμφωνα και με το θεώρημα της ακαθοριστίας του Tarski δεν μπορεί να εξαντληθεί σε καλώς ορισμένα σύνολα αποφάνσεων αν τα περιλαμβάνει.

Επίσης, διαπιστώνουμε πως ο Χρόνος ( $t$ ) είναι *μάγμα*, καθώς, όπως δείχνει και το πρόβλημα του McTaggart, δεν μπορούν να εξαντληθούν υπό τη συνολιστική-ταυτιστική έννοια όλες οι σημαντικές αποφάνσεις που αφορούν τον Χρόνο, όπως η θεμελιώδης απόφαση πως 'ο χρόνος περνά'.

Ο Καστοριάδης διαπιστώνει πως αυτή η 'περιγραφική' προσέγγιση περιλαμβάνει μία 'εμπειρική' ή 'ιστορική', σε κάθε περίπτωση 'ενδεχομενική' διάσταση, καθώς ενδέχεται μία πολυειδία που εμφανίζεται ως μη-τυποποιήσιμο μάγμα, να μπορεί να τυποποιηθεί αργότερα. «Επομένως, τίθεται το ερώτημα αν η διάκριση που προσπαθούμε να εδραιώσουμε δεν είναι απλώς ιστορική ή σχετική –σχετική με ένα ορισμένο στάδιο της διαδικασίας συνόλισης/τυποποίησης. Μ' άλλα λόγια: υπάρχουν απερίσταλτα μάγματα;<sup>340</sup>».

Το ερώτημα σημαίνει, στην πραγματικότητα, αν υπάρχουν εν γένει μάγματα ή αν ισχύουν οι προτάσεις M1-M4, οι οποίες δόθηκαν αξιωματικά ως ιδιότητες των μαγμάτων. Επίσης, να σημειώσουμε πως ο χρονικός παράγοντας, που εισάγεται με το ερώτημα περί διαδικασίας, εισάγεται ως παράγοντας ακαθοριστίας. Σύμφωνα με τις παρατηρήσεις του Kant περί πολυειδίας και χρόνου, ο χρόνος εμφανίζεται όχι μόνο ως αναγκαία συνθήκη της ύπαρξης μίας σταδιακής διαδικασίας αλλά και ως αναγκαία συνθήκη της παράστασης της διαδικασίας ως τέτοιας. Οπότε το ερώτημα σημαίνει αν υπάρχουν μάγματα που να παραμένουν μάγματα μέσα στο χρόνο, εκτός φυσικά από τον ίδιο τον χρόνο ως μάγμα.

---

<sup>340</sup> ό.π. 313.

Ο Καστοριάδης, δεν μπορεί παρά να απαντήσει καταφατικά και είναι έτοιμος να στηρίξει την κατάφασή του με το προφανές παράδειγμα. «Η ίδια η δραστηριότητα τυποποίησης δεν είναι τυποποιήσιμη. [...] Κάθε τυποποίηση ερείδεται στις πρωταρχικές πράξεις της **θέσμησης σημείων**, μίας σύνταξης και ακόμη μίας σημασιολογίας (δίχως την οποία είναι μάταιη και άνευ ενδιαφέροντος<sup>341</sup>). Αυτό που συναντάμε εδώ ξανά είναι αυτό που ανέδειξε το πρόβλημα του McTaggart και απέδειξαν τα θεωρήματα της μη-πληρότητας και της μη-αποφασισιμότητας και γνώριζε ήδη ο Αριστοτέλης, δηλαδή την αξιωματική κυκλικότητα της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής. Η οποία είναι αναπόδραστη, καθώς παραπέμπει στον πρωταρχικό κύκλο κάθε κοινωνικοϊστορικής δημιουργίας.

Υπό αυτή την έννοια, οι αποτυχίες του Καστοριάδη να τυποποιήσει τα μάγματα αποδεικνύουν τα όρια της συνολιστικής-ταυτιστικής τυποποίησης και συνεπώς, την ύπαρξη των μαγμάτων, καθώς «προκύπτει ότι υπάρχουν πεδία στα οποία μπορούν να αναφέρονται σημαντικές αποφάνσεις, οι οποίες όμως δεν ικανοποιούν καμία ντετερμινιστική θεωρία<sup>342</sup>». Καθώς είδαμε, υπάρχουν σημασίες, σημαντικές αποφάνσεις, που δεν μπορούν να καθοριστούν με τη συνολιστική-ταυτιστική έννοια, δεν μπορούν δηλαδή να αναλυθούν αμφιμονοσήμαντα σε κλάσεις, ιδιότητες ή σχέσεις.

Αυτό σημαίνει ότι, σύμφωνα με την πρόταση:

$$\forall t \exists \Sigma(e) < C \rightarrow (t = M)$$

εφόσον διαπιστώνονται φαινόμενα για τα οποία υπάρχουν σημαντικές αποφάνσεις που δεν περιστελλονται στις συνολοταυτιστικές κατηγορίες, τα φαινόμενα αυτά είναι μάγματα. Στη δημοσιευμένη μορφή του άρθρου του ο Καστοριάδης επισυνάπτει, ως παράδειγμα της θέσης του, ένα κείμενο της θεωρητικής φυσικού Mugur-Schächter<sup>343</sup>, στο οποίο η ίδια περιγράφει τη σημασιολογική ιλύ που βρίσκεται πέραν των ορίων της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής, έξω από την «υγιεινή ζώνη του λειτουργικώς ορισμένου και συντακτικοποιημένου, όπου η σκέψη κυκλοφορεί σε χαραγμένους και καθιερωμένους δρόμους<sup>344</sup>». Ο Καστοριάδης θεωρεί ότι αυτή η σημασιολογική ιλύ είναι μία φιγούρα του μάγματος. Είναι αδύνατον να αποφύγουμε το βύθισμα ή τον διαποτισμό της σκέψης μας μέσα στη σημασιολογική αυτή ιλύ, ακόμη και όταν προσπαθούμε να σκεφτούμε αποκλειστικά με όρους της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής, αφού τα ίδια τα θεμέλια αυτής της λογικής βρίσκονται βυθισμένα εκεί. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες «'ενοργανώνονται' πάντα σε κλάσεις, σχέσεις και ιδιότητες,- αλλά δεν είναι

<sup>341</sup> ό.π.

<sup>342</sup> ό.π.

<sup>343</sup> Το επισυναπτόμενο κείμενο δημοσιεύτηκε στο *Einstein 1879-1995* (1980), Editions du CNRS, σελ. 249-264.

<sup>344</sup> Mugur-Schächter, ό.π., παρατίθεται από τον Καστοριάδη στο *Χώροι*, 317.

**κατασκευάσιμες** από αυτές. Αντιθέτως: μέσω των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών επιτελείται η θέση των κλάσεων, ιδιοτήτων και σχέσεων μέσα στον κόσμο τον δημιουργημένο από την κοινωνία<sup>345</sup>».

Έχει ενδιαφέρον για την έρευνά μας πως το ζήτημα με το οποίο ασχολείται η Mugur-Schächter, και το οποίο την οδηγεί στην παραπάνω διαπίστωση, είναι ο χρόνος. «Η παραμετροποίηση της θεμελιώδους ιδιότητας της διάρκειας με τη βοήθεια της μεταβλητής  $t$ , έτσι όπως εφαρμόζεται αυτή η παραμετροποίηση στις υπάρχουσες θεωρίες – και στη σχετικότητα – είναι ακόμη ασφαλώς πολύ απλουστευτική και συχνά παραποιητική, άκαμπτη, μηχανιστική κατά κάποιον τρόπο<sup>346</sup>».

Αυτό που διαπιστώνεται είναι ότι υπάρχουν σημαντικές αποφάνσεις (πχ η έννοια της διάρκειας) που αφορούν τον χρόνο και οι οποίες δεν εκφράζονται με παραμετροποίηση. Ο χρόνος εδώ εμφανίζεται ως μάγμα με διπλό τρόπο. Η φύση του Χρόνου εμφανίζεται ως μάγμα. Αλλά επίσης και η παράσταση, ή η κοινωνική φαντασιακή σημασία του Χρόνου εμφανίζεται ως μάγμα (σημασιολογική ιλύ). Ως μάγμα, ο χρόνος επίσης παρουσιάζεται ως πολυειδής, στιβαδωμένος με μη-κανονική στιβάδωση.

Όσον αφορά λοιπόν συγκεκριμένα το ερώτημα που μας έθεσε εξ αρχής ο McTaggart, δηλαδή το ερώτημα της πραγματικότητας ή μη του χρόνου, μπορούμε, στο πλαίσιο της λογικής των μαγμάτων, να διαφωνήσουμε με τον Σκώτο και να απαντήσουμε καταφατικά.

Ναι, ο χρόνος υπάρχει ως μάγμα, είναι πραγματικός ως μάγμα.

Όχι επειδή κάθε μάγμα είναι πραγματικό (το μάγμα ενός ονείρου δεν είναι πραγματικό υπό την έννοια που θέλει ο McTaggart), αλλά επειδή, όπως δείξαμε, ο χρόνος αποτελεί την αναγκαία οντολογική συνθήκη της ύπαρξης πραγματικών μαγμάτων, την αναγκαία λογική συνθήκη της ύπαρξης διαδοχικών διατάξεων των πραγματικών στοιχείων των μαγμάτων, και την αναγκαία γνωσιολογική συνθήκη των παραστάσεων που τα πραγματικά μάγματα περιέχουν. Και είναι αναγκαίο η αναγκαία συνθήκη της ύπαρξης μιας οντότητας να είναι πραγματική και υπαρκτή, αν η εν λόγω οντότητα είναι υπαρκτή, όπως συμβαίνει, καθώς αποδείχθηκε, με τα μάγματα.

---

<sup>345</sup> ό.π. 320.

<sup>346</sup> ό.π. 317.

#### **A4. Το φαινόμενο του Χρόνου: Αποβλεπτικότητα και ορίζοντες νοήματος.**

Περιγράψαμε προηγουμένως την προσπάθεια του J.E. McTaggart να αποδείξει πως ο χρόνος δεν είναι πραγματικός, αποδεικνύοντας πως οι τρόποι ύπαρξης του χρόνου δεν εντάσσονται σε καμία από τις διαθέσιμες συνολιστικές-ταυτιστικές κατηγορίες της ύπαρξης (υποκείμενο, υπόσταση, έννοια). Το δεδομένο αυτό, σήμαινε, για τον Σκώτο φιλόσοφο, ότι ο χρόνος δεν υπάρχει.

Δείξαμε, πως, στο πλαίσιο της κριτικής του Καστοριάδη, διαπιστώνεται ότι τα παράδοξα που ανέδειξε ο McTaggart δεν οφείλονται στο αντικείμενο της πραγμάτευσης, τον χρόνο, που εξ ορισμού διαρρηγνύει τα στεγανά της συνολιστικής-ταυτιστικής, άχρονης, οντολογίας, αλλά στις εγγενείς αντιφάσεις και την αναπόδραστη κυκλικότητα της λογικής που εφαρμόζεται. Η λογική της καθοριστικότητας δεν μπορεί να κατηγοριοποιήσει το ακαθόριστο παρά μόνο ως όριο, παραπέμποντάς του εκτός λόγου. Αυτό που ισχύει για το μάγμα του χρόνου, ισχύει επίσης και για το μάγμα των σημασιών και έτσι κάθε καθοριστικός λόγος περί του χρόνου, θέτει υπό αμφισβήτηση την καθοριστικότητα του εαυτού του, δηλαδή από λόγος περί του χρόνου εκπίπτει σε λόγο περί του λόγου περί του χρόνου. Οπότε το ερώτημα της ύπαρξης του χρόνου ειδικά μετατοπίζεται σε ερώτημα του νοήματος των αποφάνσεων περί του χρόνου εν γένει και, ακολούθως, σε ερώτημα της εγκυρότητας του νοήματος των αποφάνσεων περί της ύπαρξης εν γένει.

Η απόπειρα του G. Frege στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα να διακρίνει το νόημα (Sinn) από την αναφορά (Bedeutung) μίας πρότασης, ως διάκριση εκκίνησης για τη θεμελίωση των μαθηματικών στη λογική, γονιμοποίησε τη συζήτηση περί νοήματος και εγκυρότητας ανάμεσα στους θεωρητικούς της αναλυτικής φιλοσοφίας στις αρχές του 20<sup>ου</sup>. Αυτή η συζήτηση οδήγησε συχνά σε αδιέξοδο, ενώ η διάκριση του Frege αποδείχθηκε εσφαλμένη στο βαθμό που επέβαλλε ένα αυθαίρετο κριτήριο διακριτότητας σε σημασιακά πλέγματα ουσιαστικά αδιαχώριστα. Η κριτική του Καστοριάδη έδειξε πως δεν μπορούμε να διακρίνουμε το αντικείμενο μίας πρότασης από τη φαντασιακή σημασία που ήδη η παράσταση του αντικειμένου επισυνάπτει στο αντικείμενο και τη φαντασιακή αξιολόγηση που κάθε λόγος περί του αντικειμένου προϋποθέτει.

Ο Frege δεν ήταν ο μόνος που ασχολήθηκε με τα προβλήματα της φύσης του αριθμού, της θεμελίωσης των μαθηματικών και της λογικής εξάντλησης των νοημάτων στην εποχή του. Από την ίδια αφετηρία ξεκινά ο Edmund Husserl (1859-1938), που γρήγορα θα ακολουθήσει μία διαφορετική προσέγγιση πάνω στα θέματα της λογικής, της χρονικότητας και του νοήματος, η οποία τον οδηγεί στη συγκρότηση της σύγχρονης Φαινομενολογίας.

Παρότι το όνομα του Husserl δεν αναφέρεται τόσο συχνά τα γραπτά του Καστοριάδη<sup>347</sup>, η ενασχόληση του τελευταίου με το έργο του πρώτου είναι αδιαμφισβήτητη. Ο ίδιος ο Καστοριάδης, στη σύντομη ανασκόπηση της φιλοσοφικής του εξέλιξης στις αρχές του *Fait et à faire*, αναφέρει το όνομα του Γερμανοεβραίου φιλοσόφου στην απαρίθμηση των στοχαστών που από νωρίς άσκησαν επιρροή πάνω του : «Έπειτα, παράλληλα με τον Marx ήρθαν ο Καντ, ο Πλάτων, ο Χέρμαν Κοέν, ο Νάτορπ, ο Ρίκερτ, ο Λασκ, ο Χούσσερλ, ο Αριστοτέλης, ο Χέγκελ, ο Μαξ Βέμπερ, λίγο πολύ με αυτή τη σειρά<sup>348</sup>». Ήδη το 1945, ο Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), με την έκδοση του έργου του *Phénoménologie de la perception (Η Φαινομενολογία της Αντίληψης)* έχει αρχίσει στη Γαλλία τον διάλογο γύρω από τη φαινομενολογία του Husserl. Ο Merleau-Ponty είχε γνωρίσει προσωπικά τον Husserl, όταν παρακολούθησε τα σεμινάρια που έδωσε ο τελευταίος στη Σορβόννη το 1929. Και ο Καστοριάδης, που συνδέθηκε φιλικά με τον Merleau-Ponty απέκτησε εμμέσως και μία ζωντανή σύνδεση με τη σκέψη του ιδρυτή της Φαινομενολογίας.

Στο πλαίσιο της έρευνάς μας γύρω από το πρόβλημα του χρόνου, η αναφορά στη σκέψη του Husserl κρίνεται αναγκαία, ακόμη και αν δεν υπήρχε η ενασχόληση του Καστοριάδη με το έργο του, αφού είναι ο Husserl που άνοιξε το δρόμο της Φαινομενολογίας και οι επίγονοί του που θα τόνιζαν τη χρονικότητα ως ορίζοντα του Είναι. Από τη στιγμή όμως που διαπιστώνουμε αυτή τη σύνδεση, η συνοπτική έκθεση της φιλοσοφίας του Husserl αποτελεί την είσοδο για την εξέταση της σημασίας της φαινομενολογικής προοπτικής στο έργο του Καστοριάδη και την προετοιμασία για την εξέταση της φιλοσοφικής οικειότητας του Καστοριάδη με τον Merleau-Ponty, αλλά και την αναμέτρησή του με τον Martin Heidegger, που θα είναι ο μεγάλος φιλοσοφικός αντίπαλος του Καστοριάδη, ύστερα από τη ρήξη του τελευταίο με τον Μαρξ.

Το 1947, ο νεαρός Καστοριάδης, φοιτητής στη Γαλλία, υποβάλλει μία πρόταση διατριβής στον καθηγητή Rene Poirier, με τίτλο *Προς μια αξιωματική λογική. Φιλοσοφική εισαγωγή*, και δηλώνει τη φιλοδοξία του να επιτύχει μία σύνθεση «μεταξύ φιλοσοφικής και μαθηματικής λογικής<sup>349</sup>». Αυτή η εργασία δεν θα ολοκληρωθεί ποτέ, καθώς ο Καστοριάδης θα οδηγηθεί πέραν της σύνθεσης αυτής, προς τη λογική των μαγμάτων, όπως δείξαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Ωστόσο, η φιλοδοξία του νεαρού Καστοριάδη ήταν κάτι που θα συμμεριζόταν και ο Husserl. Εξάλλου, όπως θα φανεί, η φιλοσοφική προσπάθεια του

<sup>347</sup> S. Adams, *Castoriadis' Ontology*, 4, υποσ. 20.

<sup>348</sup> F. Dosse, *Καστοριάδης, Μια ζωή*, 23.

<sup>349</sup> Από επιστολή του Καστοριάδη στον R.Poirier, που τοποθετείται χρονικά στο διάστημα 1946-48, περιλαμβάνεται στον *Cornelius Castoriadis, Histoire et création. Textes philosophiques inédits, (1945-1967)*, εκδ. Seuil, Παρίσι, 2000, 25.

Husserl εκκινά από την απόπειρα της λογικής θεμελίωσης των μαθηματικών και, παρότι απομακρύνεται από τη μαθηματική ανάλυση, δεν εγκαταλείπει ποτέ τον αρχικό, λογικό της προσανατολισμό. Στην προσπάθειά του να διαχωριστεί από τη λογική των Υποστάσεων, ο Husserl αποπειράται τη σύνθεση μίας λογικής των Φαινομένων, η οποία όμως παραμένει δέσμια της λογικής της Ουσίας.

Ο Husserl έλαβε το διδακτορικό του στα μαθηματικά και το πρώτο δημοσιευμένο έργο του το 1891, τη φιλοσοφία της Αριθμητικής (*Philosophie Die Arithmetik*), ήταν μία απόπειρα θεμελίωσης της αριθμητικής εμπνευσμένη από την «εμπειρική ψυχολογία» του Franz Brentano (1838-1917), ο οποίος συγκρότησε μία 'περιγραφική' των ψυχικών φαινομένων με κριτήριο την εσωτερική τους εμμένεια και την αναφορά τους προς τα φυσικά εξωτερικά αντικείμενα. Η απόπειρα του Husserl να θεωρήσει τους αριθμούς ως αφαιρέσεις των κατ' αίσθηση φαινομένων των πραγμάτων, συνάντησε τη σφόδρα κριτική του Frege, που κατηγόρησε τον Husserl, όπως νωρίτερα είχε κατηγόρησει τον Cantor, για υποκειμενισμό και ψυχολογισμό. Δίχως να είναι σαφές κατά πόσο αυτή η κριτική επηρέασε τον Husserl, ο ίδιος γρήγορα πήρε αποστάσεις από την ψυχολογική κατεύθυνση του νεώτερου έργου του και ήδη στην επόμενη μελέτη του, τις *Λογικές Έρευνες (Logische Untersuchungen)* ασκεί κριτική στην «εμπειρική ψυχολογία» υποστηρίζοντας πως τα φαινόμενα της συνείδησης μπορούν να αναλυθούν με τα ενεργήματα της συνείδησης καθ' εαυτά, ενώ παραδέχτηκε, σε μία υποσημείωση, την ορθότητα της κριτικής του Frege: «(Δεν χρειάζεται να πω πως δεν εγκρίνω πλέον τις δικές μου θεμελιώδεις κριτικές της αντιψυχολογίστικης στάσης του Frege που παρουσιάστηκαν στο βιβλίο μου 'Φιλοσοφία της Αριθμητικής'(Philosophie Die Arithmetik)<sup>350</sup>».

Ο Husserl αμφισβήτησε έντονα τη θέση της «εμπειρικής ψυχολογίας» που υποστήριζε πως τα μαθηματικά και η λογική θεμελιώνονται στην εμπειρία και, εν τέλει στην ψυχολογία. Εντόπισε τρεις 'προκαταλήψεις' που οδηγούν σε αυτή τη σύγχυση. Η πρώτη είναι πως η λογική είναι κανονιστική, απέναντι στην οποία ο Husserl υποστήριξε πως η λογική είναι θεωρητική, δηλαδή θέτει η ίδια a priori τους κανόνες σύνταξής της. Ένας λογικός τύπος, όπως το  $(\alpha + \beta) \times (\alpha - \beta) = \alpha^2 - \beta^2$ , δεν θέτει έναν κανόνα του λογικού σκέπτεσθαι, αντιθέτως εκφράζει μία θεωρητική αλήθεια, η οποία αποτελεί τη βάση για την ανάλογη κανονιστική πρόταση. Αυτό συνεπάγεται, για τον Husserl, πως ένα αληθές καθ' εαυτό, αντιστοιχεί στο ον καθ' εαυτό. Αντίθετα προς την Αριστοτελική ψυχολογία του δασκάλου του Brentano, ο Husserl στρέφεται προς μία πλατωνικής χροιάς αντίληψη του αληθούς.

---

<sup>350</sup> E. Husserl, *Logical Investigations*, Routledge, N.Υόρκη, 1970, 318

Η δεύτερη προκατάληψη είναι η σύγχυση ανάμεσα στο αποβλεπτικό ενέργημα και το αντικείμενο της απόβλεψης, δηλαδή η σύγχυση ανάμεσα στην ενέργεια της αρίθμησης και τον ίδιο τον αριθμό. Αυτό σημαίνει πως οι αριθμοί τίθενται ως a priori οντότητες και όχι ως εμπειρικές αφαιρέσεις.

Η τρίτη προκατάληψη είναι η θεώρηση των λογικών αληθειών ως ιστορικών αληθειών, δηλαδή σχετικών. Όμως ο Husserl ισχυρίζεται ότι αυτό συγκαλύπτει την a priori αντικειμενικότητα αυτών των λογικών αληθειών, οι οποίες ισχύουν ανεξαρτήτως περιστάσεων. Αυτό συνεπάγεται ότι οι αλήθειες της λογικής είναι άχρονες.

Παρότι ο Husserl φαίνεται να προσχωρεί στην αντίληψη του Frege, δεν ακολουθεί το δρόμο του στη λογική ανάλυση. Αντιθέτως, μόλις συνειδητοποιεί πως το αντικείμενο της γνώσης οφείλει να παρουσιαστεί ως φαινόμενο του αντικειμένου εντός της συνείδησης, αναζητεί τον δικό του, ρηξικέλευθο μονοπάτι σκέψης, που θα ενσωματώσει την αντικειμενικότητα στη συνείδηση εκ νέου, ως φαινόμενο της αντικειμενικότητας που φανερώνεται μέσα στα αποβλεπτικά ενεργήματα της συνείδησης προς το αντικείμενο, το οποίο θα ονομάσει φαινομενολογική ανάλυση:

«Κάθε είδος αντικειμενικότητας, που μπορεί να αποτελέσει το αντικείμενο ενός λόγου με νόημα, μιας προ-επιστημονικής και ακολούθως επιστημονικής γνώσης, πρέπει να εκδηλωθεί μέσα στη γνώση, δηλαδή μέσα στο συνειδέναί καθ' εαυτό και να **δοθεί** – κάτι που είναι σύμφωνο με το νόημα κάθε γνώσης<sup>351</sup>».

Μάλιστα, ο Husserl δεν παραλείπει στις *Λογικές Έρευνες* να αναιρέσει τη θεμελιώδη διάκριση του Frege μεταξύ *Sinn* (νοήματος) και *Bedeutung* (αναφοράς ή σημασίας), αμφισβητώντας τη γλωσσολογική εγκυρότητα της διάκρισης. «Η 'σημασία' (*Bedeutung*) χρησιμοποιείται ως συνώνυμο με το 'νόημα' (*Sinn*).[...] Κάτι που θα πρέπει επίσης να λάβουμε υπόψιν είναι η βαθιά ριζωμένη τάση μας να χρησιμοποιούμε τις δύο λέξεις ως συνώνυμες, μία κατάσταση που κάνει να φαίνεται αμφίβολο κάθε βήμα αν διαχωρίσουμε το νόημά τους και αν (όπως πρότεινε ο G. Frege), χρησιμοποιήσουμε τη μία λέξη για τη 'σημασία' με το νόημά μας και την άλλη για τα αντικείμενα που εκφράζονται<sup>352</sup>». Πρέπει να τονίσουμε πως η σύγχυση προκαλείται και από τη συνωνυμία των δύο λέξεων στα γερμανικά, οι οποίες καθιστούν αμφίβολη και την αρχική διάκριση και τις αντίστοιχες μεταφράσεις της σε άλλες γλώσσες.

Αφού αναίρεσε τη διάκριση του Frege, ο Husserl διακρίνει το Νόημα (για το οποίο άλλοτε χρησιμοποιεί τη λέξη *Sinn* και άλλοτε τη λέξη *Bedeutung* ως εναλλάξιμες) από το Αντικείμενο (*Objekt*) . Ο τρόπος παρουσίασης των αισθητών αντικειμένων ως φαινόμενα

<sup>351</sup> E. Husserl, *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, εκδ. Ροές, Αθήνα, 1988, 41.

<sup>352</sup> E. Husserl, *Logical Investigations*, §15, 203.



της συνείδησης ονομάζεται αισθητηριακή εποπτεία (Intuition, κατ' άλλους μεταφράζεται και ως ενόραση<sup>353</sup>), και απαιτεί ένα ενέργημα νοήματος:

«Η αντιληπτική παράσταση αναδύεται στο βαθμό που ένα βιωμένο σύμπλεγμα αισθήσεων διαμορφώνεται από ένα συγκεκριμένο ενέργημα-χαρακτήρα, κατανόησης ή νοήματος<sup>354</sup>».

Ο τρόπος παρουσίασης των a priori λογικών κατηγοριών ως φαινόμενα της συνείδησης ονομάζεται κατηγορική εποπτεία και απαιτεί ένα διαφορετικό ενέργημα νοήματος, που μας επιτρέπει να αντιληφθούμε τις τυπικές κατηγορίες, οι οποίες είναι αναγκαίες για τον σχηματισμό αποφάνσεων που δεν έχουν αισθητό αντίστοιχο αντικείμενο. Διακρίνονται σε κατηγορίες νοήματος και σε τυπικές-οντολογικές κατηγορίες, με τις πρώτες να αναφέρονται σε συσχετίσεις μεταξύ κρίσεων και αποφάνσεων, ενώ οι δεύτερες συσχετίζουν αντικείμενα. Οι δεύτερες περιλαμβάνουν τις μαθηματικές οντότητες της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής, τα σύνολα και τις σειριακές άπειρες διατάξεις, ενώ οι πρώτες αναφέρονται στους τελεστές της λογικής του νοήματος και την ταξιθέτηση των διαφορετικών νοηματικών περιεχομένων.

Μόνο η κατηγορική εποπτεία μπορεί να διεκδικήσει όρους αλήθειας και αντικειμενικότητας, καθώς παρουσιάζεται στη συνείδηση ως κατηγορικά αντικειμενική. Αντιστοίχως, η αισθητηριακή εποπτεία προσφέρει μία κατάσταση πραγμάτων, στα οποία η κατηγορική εποπτεία μπορεί να επιθέσει μία δομή πραγμάτων, μία ιδεατή φαντασιακή μορφή των ουσιωδών χαρακτηριστικών των κατ' αίσθηση φαινομένων της συνείδησης. Έτσι, η λογική παρουσιάζεται ως η επιστήμη των αποφάνσεων με την εφαρμογή των κατηγοριών νοήματος, ενώ τα μαθηματικά ως η επιστήμη των πραγμάτων με την εφαρμογή των τυπικών κατηγοριών.

«Ό,τι είναι λογικό, υποπίπτει στις κατηγορίες του **νοήματος** και του **αντικειμένου**. Αν μιλήσουμε στον πληθυντικό των **λογικών κατηγοριών**, έχουμε να κάνουμε μόνο με το καθαρό είδος που είναι a priori διακριτό μέσα στο γένος του νοήματος, ή με τις συσχετιζόμενες μορφές της **κατηγορικά θεωρούμενης αντικειμενικότητας**<sup>355</sup>».

Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο Husserl μπορεί να διακρίνει ανάμεσα σε προτάσεις που έχουν περιστασιακό νόημα και σε προτάσεις που έχουν αντικειμενικό νόημα, δίχως να εξαρτά το νόημά τους από την ύπαρξη των αντικειμένων αναφοράς, αλλά από τον χαρακτήρα του αντίστοιχου ενεργήματος.

---

<sup>353</sup> Όπως επιλέγει να κάνει ο Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, όταν μεταφράζει το άρθρο *Η Φιλοσοφία ως Αυστηρή Επιστήμη*.

<sup>354</sup> E. Husserl, *Logical Investigations*, §16, 214.

<sup>355</sup> ό.π. 229.

«Για να προωθήσουμε τη σαφήνεια θα ορίσουμε την παρακάτω διάκριση ανάμεσα σε **ουσιαστικά υποκειμενικές και περιστατικές** εκφράσεις, από τη μία, και **αντικειμενικές** εκφράσεις, από την άλλη<sup>356</sup>». Αντικειμενικές ονομάζει τις εκφράσεις που μπορούν να καθορίσουν το νόημά τους από τον τρόπο δήλωσής τους, χωρίς να έχει σημασία ποιος τις εκφέρει, όπως είναι οι θεωρητικές προτάσεις των μαθηματικών. Ουσιαστικά υποκειμενικές και περιστατικές ονομάζει τις εκφράσεις των οποίων το νόημα προσδιορίζεται από τις εκάστοτε περιστάσεις και τον εκάστοτε ομιλητή. Όπως διευκρινίζει ο Husserl, «σε κάθε έκφραση, πράγματι, που εμπεριέχει μία **προσωπική αντωνυμία** λείπει το αντικειμενικό νόημα<sup>357</sup>».

Συνεπώς, το νόημα που συνθέτει τις αποφάνσεις και τις αξιολογεί καθ' εαυτές και όχι σε σχέση με την αξιολόγηση του αντικειμένου τους, το οποίο είναι καθ' εαυτό άγνωστο, τότε η πραγματική επιστημονική εγκυρότητα αντιστοιχεί σε μία εγκυρότητα νοήματος, όπως και η αντικειμενική συνάφεια των γνωστικών κατηγοριών των επιστημών, παρόλη την πολλαπλότητα των γνωστικών αντικειμένων, είναι μία συνάφεια νοήματος, συνάφεια του αληθούς καθ' εαυτού, διαφορετική προς τη συνάφεια του όντος καθ' εαυτού, διότι δεν εξαρτάται από υπαρκτικές προϋποθέσεις, που συναρτώνται αναγκαστικά με την εμπειρία. Η συνάφεια του θεωρητικού φαινομένου, του αληθούς καθ' εαυτού είναι καθ' εαυτό ένα σύμπλεγμα νοημάτων, ένα δίκτυο σημασιών:

«Όλη η θεωρητική επιστήμη συνίσταται, στο αντικειμενικό της περιεχόμενο, σε **ένα** ομογενές υλικό: είναι ένα ιδεατό **ύφασμα νοημάτων**<sup>358</sup>».

Η φιλοσοφία η κατάλληλη να σταθμίσει αυτά τα ζητήματα, είναι η Φαινομενολογία, την οποία αρχικά ο Husserl προσδιορίζει ως 'περιγραφική υπερβασιακή ψυχολογία' για να τη στρέψει γρήγορα προς την κατεύθυνση ενός υπερβασιακού φαινομενολογικού ιδεαλισμού των νοημάτων.

Η Φαινομενολογία του Husserl, όπως τελικά αναπτύχθηκε στην ώριμη ηλικία της ζωής του, από τις *Λογικές Έρευνες* (1900) μέχρι τους *Καρτεσιανούς Στοχασμούς* (1930), σημαδεύει μία πλατωνική διαδρομή προς τον υπερβατολογικό ιδεαλισμό (ή την *υπερβατολογική φαινομενολογία*) που αρχίζει με την «επιστροφή στα πράγματα», όχι όπως αυτά είναι καθ' εαυτά, αλλά όπως παρουσιάζονται ως φαινόμενα στη συνείδηση: «Η ώθηση για την έρευνα δεν πρέπει να ξεκινάει από τις φιλοσοφίες, αλλά από τα πράγματα

---

<sup>356</sup> ό.π. 218.

<sup>357</sup> ό.π.

<sup>358</sup> ό.π. §29, 226-227.

(Sachen) και τα προβλήματα. Η φιλοσοφία όμως είναι από την ουσία της επιστήμη των αληθινών αρχών (Ursprünge), η επιστήμη για τα **ριζώματα πάντων**<sup>359</sup>».

Η Φαινομενολογία, ως γνωστόν, δεν είναι μία λέξη που εισήχθη στον γερμανικό ιδεαλισμό από τον Husserl, αλλά έχει μία παράδοση. Ήδη ο Kant στον πρόλογο του βιβλίου του *Μεταφυσικές Αρχές της Φύσης* (1786), όταν περιγράφει συνοπτικά τη διάρθρωση του έργου, συνδέει τη φαινομενολογία με τη μελέτη της κίνησης, της στάσης και της κατ' αίσθηση εποπτείας της κινούμενης ύλης, συνεπώς και με τις έννοιες του Χώρου και του Χρόνου ως a priori μορφές της αισθητικότητας: «Η έννοια της ύλης έπρεπε συνεπώς να μεταφερθεί διαμέσου όλων των τεσσάρων λειτουργιών (σε τέσσερα κεφάλαια) των εννοιών της κατανόησης που υποδεικνύονται, όπου σε κάθε μία ένας νέος καθορισμός της έννοιας προστίθεται. Το **πρώτο** θεωρεί την **κίνηση** σαν μία καθαρή ποσότητα ενέργειας σύμφωνα προς τη σύστασή της, δίχως καμία ιδιότητα του κινούμενου και μπορεί να ονομαστεί **φορονομία**. Το **δεύτερο** λαμβάνει υπόψιν την κίνηση σαν να ανήκει στην **ιδιότητα** της ύλης, υπό το όνομα μιας πρωταρχικής κινούσας ισχύος και συνεπώς ονομάζεται **δυναμική**. Το **τρίτο** θεωρεί την ύλη με αυτή την ιδιότητα **εν σχέσει** προς μία άλλη μέσω της δικής της εγγενούς κίνησης και συνεπώς εμφανίζεται υπό την ονομασία **μηχανική**. Το τέταρτο κεφάλαιο, ωστόσο, καθορίζει την κίνηση ή στάση της ύλης απλώς εν σχέσει προς **τον τρόπο παράστασης (παρουσίασης) ή τροπικότητα**, και συνεπώς σαν εμφάνιση των εξωτερικών αισθήσεων, και ονομάζεται **φαινομενολογία**<sup>360</sup>».

Η φαινομενολογία στην Καντιανή κριτική θεωρία παρουσιάζεται ως η μελέτη της κίνησης ως φαινόμενο που παρουσιάζεται στη συνείδηση σαν διέγερση των εξωτερικών αισθήσεων. Η καντιανή φαινομενολογική πραγμάτευση της κίνησης αφορά την προσπάθειά να ενταχθεί η κίνηση στην a priori υπερβατολογική προοπτική του καθαρού χώρου και συνίσταται στην κατηγοριοποίηση της φαινόμενης κίνησης αντίστοιχα με τις τρεις κατηγορίες της τροπικότητας: τη δυνατότητα (δυνάμει), την πραγματικότητα (ενεργεία) και την αναγκαιότητα. Συνεπώς, είναι μία μελέτη διπλά περιορισμένη γνωστικά, αφενός από τον ορισμό του αντικειμένου της, που ανήκει στη σφαίρα της κατ' αίσθηση εποπτείας ή αισθητικότητας, την οποία ο Kant διαχωρίζει από τα νοούμενα της διάνοιας και αφετέρου από την αδυνατότητα γνώσης του πράγματος καθ' εαυτού που αντιστοιχεί στο αντικείμενο της σκέψης. Η φαινομενολογία έτσι αρχικά τοποθετείται στον στενό χώρο ή την ανακλαστική επιφάνεια της μεταφυσικής διάκρισης μεταξύ φαίνεσθαι και είναι.

<sup>359</sup> E. Husserl, *Η φιλοσοφία*, 129.

<sup>360</sup> I. Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge University Press, 2004, xv.

Όμως ο Husserl διαπιστώνει ότι αυτή η διάκριση δεν είναι καθολική. Δεν ισχύει στην ψυχική σφαίρα, όπου το «φαίνεσθαι δεν διαφέρει καθόλου από το είναι<sup>361</sup>», καθώς το ψυχικό στοιχείο παρουσιάζει τις δικές του ιδιαιτερότητες. Έχει ενδιαφέρον να σημειώσουμε πως η προσέγγιση του Husserl εμπνέεται εξ αρχής από τη συνάντησή του με εκείνη την περιοχή του όντος, την περιοχή του ψυχικού, η οποία διαφεύγει, όπως αργότερα θα παρατηρήσει και ο Καστοριάδης, από τους νόμους της καθοριστικότητας. Ο Husserl περιγράφει το ψυχικό ως «μια αμφίπλευρα απεριόριστη ροή από φαινόμενα με μια καθολική αποβλεπτική γραμμή που είναι συνάμα και ο δείκτης της ενότητας που διαπερνάει τα πάντα, της γραμμής δηλαδή, του χωρίς αρχή και χωρίς τέλος 'εμμενούς' (immanent· ενδοσυνειδησιακού) 'χρόνου', ενός χρόνου που δεν τον μετράνε χρονόμετρα<sup>362</sup>».

Είναι το ψυχικό λοιπόν που παραπέμπει στο φαινόμενο της απεριόριστης ροής των φαινομένων και την εμμενή τους ενότητα που παρουσιάζεται ως μία συνεχής αποβλεπτική γραμμή του εμμενούς χρόνου, δηλαδή του χρόνου όπως παρουσιάζεται εντός της συνείδησης. Τα ψυχικά φαινόμενα παρουσιάζονται στη συνείδηση ως ιδιαίτερη συνάφεια/ενότητα, απεριόριστη ροή και αποβλεπτικότητα με το δικό τους ιδιόχρονο. Ας σημειώσουμε, ως ένδειξη γνωσιολογικού σκεπτικισμού, το ότι ο Husserl επιλέγει να βάλει εισαγωγικά στη λέξη 'χρόνος' όταν αυτή αφορά τον εμμενή, ενδοσυνειδησιακό χρόνο. Ας σημειώσουμε επίσης ότι το ψυχικό στοιχείο συνοδεύει μία στροφή της φαινομενολογικής προοπτικής από την καντιανή της αναγωγή στον απόλυτο χώρο προς μία περιγραφική του υποκειμενικού, βιωμένου χρόνου.

Αυτή η στροφή συμβαίνει με τη γενίκευση της έννοιας του φαινομένου, τόσο στη σφαίρα του ψυχικού και του συνειδησιακού, όσο και στη σφαίρα του νοούμενου: «Παρατηρώντας στην εμμενή θέαση (immanentes Schauen) τη ροή των φαινομένων, φθάνουμε από φαινόμενο σε φαινόμενο (το καθένα μια ενότητα μέσα στη ροή και συνάμα σε κατάσταση ροής το ίδιο) και σε τίποτε άλλο εκτός από φαινόμενα. Μόνον όταν η εμμενής θέαση συνδεθεί με την εμπειρία των πραγμάτων, το φαινόμενο που έχουμε δει συσχετίζεται με το πράγμα της εμπειρίας<sup>363</sup>».

Το ερώτημα λοιπόν που τίθεται από τα ψυχικά φαινόμενα είναι το ερώτημα του είναι του φαινομένου, όπως αυτό παρουσιάζεται στη συνείδηση ως φαινόμενο. Διότι και το φαινόμενο του πράγματος παρουσιάζεται στη συνείδηση ως συνειδησιακό φαινόμενο, δηλαδή ριζώνει στην εμμενή θέαση με την προσθήκη της εμπειρίας. Ο Husserl προχωρά να

---

<sup>361</sup> E. Husserl, *Η φιλοσοφία*, 66.

<sup>362</sup> ό.π. 68.

<sup>363</sup> ό.π. 69.

δείξει τα αδιέξοδα της 'νατουραλιστικής' στάσης, η οποία, ορίζοντας τη φύση ως καθολική και υπαρκτική συνθήκη καθιστά κάθε ψυχολογική έρευνα ψυχο-φυσική, αφού «κάθε ψυχολογική κρίση (Urteil) περικλείει, ρητά ή σιωπηρά την υπαρκτική οντοθεσία (Setzung) της φύσης (physische Natur)<sup>364</sup>».

Σύμφωνα με τον Husserl, αυτή η στάση παγιδεύει τη φιλοσοφία ως γνωσιοθεωρία και την επιστημολογία, ως φιλοσοφία της γνώσης, στην οντολογία και τη μεθοδολογία των φυσικών επιστημών. Όμως, ενώ τα ψυχικά φαινόμενα παρουσιάζονται όπως είπαμε, ως απεριόριστη ροή φαινομένων, με την ενότητα του συνειδέναι, τη συνειδησιακή ενότητα, τα αντικείμενα της φυσικής επιστήμης θεωρούνται ως αντικείμενα διακριτά, «χρονικές ενότητες, με μόνιμες ή μεταβαλλόμενες ιδιότητες, και υφίστανται ως ενταγμένες στη συνάφεια του ενός υλικού κόσμου με τον Ένα χώρο και τον Ένα χρόνο. Έναν χρόνο που τις συνδέει **όλες**. Είναι, **αυτό που είναι**, μόνο μέσα σε αυτή την ενότητα<sup>365</sup>». Μπορούμε να αναγνωρίσουμε, σε αυτά τα λόγια, μία συνοπτική έκθεση της συνολιστικής-ταυτιστικής οντολογίας, όπως θα την αποκαλούσε ο Καστοριάδης, δηλαδή της οντολογίας της καθοριστικότητας και των σχημάτων της ταυτότητας, των διακριτών αντικειμένων και των ορισμένων εξωτερικών ή αιτιωδών μονοσήμαντων σχέσεων. Η φύση για τον Husserl, πραγματικά παρουσιάζει αυτά τα χαρακτηριστικά, καθώς είναι 'αιώνια' και επιδέχεται 'αντικειμενικό καθορισμό'. Τα φυσικά πράγματα εμφανίζονται ως τέτοια στην αισθητηριακή εποπτεία και ως ατομικές, αυτόνομες υπάρξεις.

Ο Husserl διαπιστώνει πως, αν θεωρήσουμε το ψυχικό φαινόμενο με τους οντολογικούς όρους του φυσικού πράγματος, αν δηλαδή θεωρήσουμε το *φαινόμενο* ως *φύση*, τότε αγνοούμε την ειδολογική τροπικότητα του ψυχικού, καθώς το 'ψυχικό είναι' δεν αποτελεί ενότητα ατομικών ταυτοτήτων και το ψυχικό «είναι **βίωμα**, βίωμα που το θεαστήκαμε στον αναστοχασμό (Reflexion), εμφανίζεται το ίδιο διαμέσου του εαυτού του, σε μια απόλυτη ροή, ως ένα 'τώρα' και συνάμα ως κάτι που ήδη 'σβήνει', κάτι που βυθίζεται ανεξάλειπτα –με τρόπο που να μπορούμε να το βλέπουμε- σε ένα 'έχειν υπάρξειν' (Gewesenheit)<sup>366</sup>». Όπως φαίνεται, το φαινόμενο ως βίωμα εμφανίζεται με διαφορετική χρονικότητα από ό,τι το φυσικό πράγμα, καθώς το δεύτερο υπάρχει καθ' εαυτό και διατηρείται στο Χρόνο, κατά τρόπο που θα λέγαμε ότι ανήκει σε σταθερές σχέσεις τύπου Β-σειράς, ενώ το πρώτο εμμένει ως συνάφεια της ροής, αλλά όχι καθ' εαυτό, και εμφανίζεται ως διαρκώς ρέον 'Τώρα', ως μορφή του στιγμιαίου παρόντος που βυθίζεται αμέσως στο Παρελθόν, σχηματίζοντας, θα λέγαμε, μία Α-σειρά.

---

<sup>364</sup> ό.π. 36.

<sup>365</sup> ό.π. 63.

<sup>366</sup> ό.π. 67-68.

Ο Husserl βρίσκεται λοιπόν ενώπιον δύο επιλογών. Είτε να θεωρήσει το φαινόμενο ως φύση και να εμπλακεί σε παράδοξα όπως το πρόβλημα του McTaggart, προσπαθώντας να συνολίσει το ακαθόριστο και να χωρέσει τον ατέρμονο χρονικό ρου σε άχρονες κατηγορίες, είτε να διαχωρίσει το φαινόμενο από τη φύση, επιμένοντας στις διαφορετικές οντολογικές τους ιδιότητες. Ο Husserl επιλέγει τον δεύτερο δρόμο, που οδηγεί στη σύλληψη ενός κόσμου των φαινομένων κατ' αντιστοιχία του κόσμου των πραγμάτων και του κόσμου της συνείδησης, έναν ριζικό, όπως ειπώθηκε, οντολογικό και γνωσιολογικό διαχωρισμό ανάμεσα στη φύση και το φαινόμενο: «Τα δεσμά της νατουραλιστικής στάσης [...] μας έχουν κλείσει το δρόμο προς μια μεγάλη, δίχως προηγούμενο γόνιμη επιστήμη που αποτελεί αφενός τη βασική προϋπόθεση για μια ψυχολογία εξ ολοκλήρου επιστημονική και αφετέρου το πεδίο της γνήσιας κριτικής του Λόγου (Vernunftkritik)<sup>367</sup>».

Το ερώτημα όμως που τέθηκε, αν είναι το φαινόμενο φύση, δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί με προκαταλήψεις. Αυτό είναι και το νόημα της χουσερλιανής «επιστροφής στα πράγματα», ο καθορισμός των αντίστοιχων οντολογικών περιοχών για τον κάθε κλάδο της γνώσης, ανάλογα με τον τρόπο που παρασταίνονται τα αντικείμενά του. Αυτό συνεπάγεται τον ριζικό διαχωρισμό φαινομένου και φύσης, αλλά και τον βαθύτερο, ριζικό διαχωρισμό φύσης και ουσίας: «Αν τα φαινόμενα, ως φαινόμενα, δεν αποτελούν **φύση**, έχουν πάντως μια **ουσία** που είναι δυνατόν να συλληφθεί με μια άμεση θέαση με τρόπο σύμμετρο (adäquat)».

Αυτός ο ριζικός διαχωρισμός ισοδυναμεί με έναν απόλυτο διαχωρισμό μεταξύ της ουσίας και της υπόστασης, όπερ σημαίνει ότι υπάρχει ένα ξεχωριστό οντολογικό πεδίο των ουσιών, που διαχωρίζεται από το οντολογικό πεδίο των υποστάσεων, το οποίο μπορούμε να θεαθούμε με έναν ιδιαίτερο τρόπο θέασης, την «ουσιακή θέαση (Wesensschauung)». Ο Husserl προχωρά και σε έναν σχετικό διαχωρισμό της ουσίας και της ύπαρξης, καθώς η «θέαση συλλαμβάνει την **ουσία** ως **είναι της ουσίας** (Wessenssein) και με κανένα τρόπο δεν θέτει το **υπάρχειν**<sup>368</sup>». Η αφητηρία της θέασης της ουσίας ενός ενεργήματος μπορεί να είναι ένα μικτό ερέθισμα, αλλά όπως υπογραμμίζει ο Husserl, μπορεί εξίσου να είναι ένα καθαρό, «αμιγές» (klares), φαντασιακό ενέργημα (Phantasie) που ως τέτοιο δεν αποτελεί εμπειρία<sup>369</sup>».

Οπότε ένα φαινόμενο, μπορεί να αποτελεί 'μικτό' φαινόμενο ενός κατ' αίσθηση πράγματος, αλλά μπορεί να αποτελεί 'αμιγές' φαντασιακό φαινόμενο, που δεν υποδηλώνει κάποια εξωτερική ύπαρξη. Η ουσία δεν συναρτάται με την ύπαρξη, δεν είναι ανάγκη να

---

<sup>367</sup> ό.π. 72.

<sup>368</sup> ό.π. 76.

<sup>369</sup> ό.π.

υπάρχει κάτι για να έχει ουσία, αν η ουσία του είναι του είναι να είναι φαντασικό. Το σημαντικό δεν είναι τι υπάρχει αλλά πώς εμφανίζεται η ουσία και το περιεχόμενό της παράστασής της εξαρτάται από το περιεχόμενο του ενεργήματος που προκαλεί την εμφάνισή της. Η ουσία του φαινομένου αποκαλύπτει το νόημά του που εξαρτάται από τα αποβλεπτικά ενεργήματα και όχι από το αντικείμενο καθ' εαυτό.

Έτσι η ουσιακή θέαση διαφέρει από την αισθητηριακή θέαση κατά το περιεχόμενο, την τροπικότητα και την αποβλεπτικότητα των φαινομένων της. Η σύλληψη της ουσίας είναι διαφορετική από τη σύλληψη της εμπειρίας διότι η θέαση τους είναι διαφορετική. Αυτό δείχνει δημιουργεί μία σύγχυση καθότι η για τον Husserl η εμπειρία αφενός συνδέεται με τη φύση, αφού «είναι το καταστάλαγμα των ενεργημάτων που έχουν συντελεστεί στη διάρκεια της ζωής, με τα οποία παίρνουμε θέση και αποκτούμε πείρα<sup>370</sup>», αφετέρου δε υπάρχουν και εμπειρίες που δεν είναι πρακτικές, αλλά «έχουν ως εποπτική βάση αξιολογικά και βουλευτικά βιώματα (Erbeben)<sup>371</sup>». Το βίωμα ενέχει κεντρική θέση στη χουσερλιανή φαινομενολογία, αφού και το ψυχικό φαινόμενο είναι επίσης βίωμα και το βίωμα είναι ενδοσυνειδησιακή τροπικότητα.

Οπότε η εμπειρία μπορεί να παραστήσει φαινόμενα της ουσίας ως φαινόμενα της φύσης ή 'αμιγή' συνειδησιακά ενεργήματα ως 'μικτά' συνειδησιακά ενεργήματα, και εδώ αναδεικνύεται η αναγκαιότητα της 'ουσιακής θέασης' της φαινομενολογικής μεθόδου, προκειμένου να αποσαφηνιστεί η ουσία του φαινομένου και κατά πόσον ανήκει στη σφαίρα των φαινομένων καθ' εαυτών ή στη σφαίρα των φαινομένων των πραγμάτων. Αυτό σημαίνει επίσης ότι το βίωμα, ως ενέργημα της συνείδησης, η οποία για τον Husserl είναι πάντα αποβλεπτικότητα (Intentionalität), συνείδηση προς κάτι ή του κάτι, προσανατολισμένη προς τα πράγματα, παρουσιάζεται συχνά ως συγκεχυμένο ή ως μικτό.

Είναι μεν η συνείδηση προσανατολισμένη προς τα πράγματα, αλλά η αποβλεπτικότητά της αφορά τα πράγματα ως φαινόμενα που αναδύονται εντός της και όχι ως τα πράγματα καθ' εαυτά, που παραμένουν, όπως έλεγε και ο Kant, καθ' εαυτά άγνωστα.

Η περιγραφή του ψυχικού και συνειδησιακού πεδίου, ως συνεχούς ρου φαινομένων, φαίνεται καταρχάς παρόμοια με την περιγραφή που αργότερα ο Καστοριάδης θα δώσει για τη ριζική φαντασία, την οποία ορίζει ως «ανάδυση παραστάσεων ή σαν παραστασιακή ροή που δεν υποτάσσεται στην καθοριστικότητα<sup>372</sup>» και, ως «ρου παραστασιακό /αισθηματικό/προθεσιακό [αποβλεπτικό]<sup>373</sup>». Όμως, βλέπουμε πως ο

---

<sup>370</sup> ό.π. 104.

<sup>371</sup> ό.π. 105.

<sup>372</sup> *Η Φαντασιακή*, 388.

<sup>373</sup> ό.π. 512.

Καστοριάδης τοποθετεί τη φαντασία στο επίκεντρο του ψυχικού, και τη θεωρεί, ως πρώτη ή ριζική φαντασία δημιουργική, δηλαδή πηγή δημιουργίας των συνειδησιακών/ψυχικών παραστάσεων και αναγκαία συνθήκη κάθε συνειδησιακού φαινομένου, ο Husserl της επιφυλάσσει έναν δευτερεύοντα ρόλο, ως αναπαραγωγική (Reproduktive), ανασυνθετική των ήδη δοσμένων φαινομένων της συνείδησης, δίπλα στην ανάμνηση (Rekollektion). Αυτό οδηγεί σε δύο διαφορετικές κατευθύνσεις. Ενώ ο Καστοριάδης τοποθετεί το ενέργημα της φαντασιακής παράστασης ως πρότερον της αποβλεπτικότητας (το παραστασιακό ως πρότερον του προθεσιακού), για τον Husserl η αποβλεπτικότητα είναι το θεμελιώδες συνειδησιακό ενέργημα και η ουσία της συνείδησης είναι η αποβλεπτικότητα προς τα φαινόμενα εντός της, δηλαδή μία αυτοαναφορική αποβλεπτικότητα. Έτσι όμως το αποβλεπτικό ενέργημα ως πρότερον και ύστερον μοιάζει να επιστρέφει στον εαυτό του, κυκλικά, ενώ στην Καστοριαδική γνωσιοθεωρία είναι η πρότερη φαντασιακή παράσταση που προκαλεί το ύστερο αποβλεπτικό ενέργημα.

Ο Husserl μένει συνεπής στην 'αυστηρά επιστημονική' φιλοδοξία της σκέψης του και θεωρεί τη διάνοια, τη λογική, ως τη μόνη λειτουργία της συνείδησης που διαθέτει εγκυρότητα.

Προκειμένου να υπάρξει μία φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη, όπως θέλει ο Husserl και όχι ως κοσμοθεωρία, απαιτείται να διακρίνουμε ανάμεσα στη φαινομενολογική θέαση και την αυτοενδοσκόπηση (Selbstbeobachtung), δηλαδή ανάμεσα στη θέαση της ουσίας του φαινομένου όπως παρουσιάζεται μέσα από τα αποβλεπτικά ενεργήματα της συνείδησης και την θέαση του φαινομένου των αποβλεπτικών ενεργημάτων καθ' εαυτών.

«Η καθαρή φαινομενολογία ως επιστήμη, εφόσον είναι καθαρή και δεν κάνει χρήση της φύσης με το να τη θέτει υπαρκτικά, μπορεί να είναι **μόνο** έρευνα της **ουσίας** και με κανέναν τρόπο έρευνα της **ύπαρξης**<sup>374</sup>».

Η μέριμνα του Husserl να θεμελιώσει τη φαινομενολογία ως επιστήμη και να αποσαφηνίσει οριστικά το πεδίο της τον οδηγούν να εξοβελίσει τη φύση, ως υπαρκτική μεταβλητή και την ύπαρξη, ως φυσική συνθήκη, από το πεδίο της ουσίας. Αυτή η μέριμνα που ερείδεται στον επιστημονισμό και τη βεβαιότητα της θετικής, πρακτικής γνώσης που επαγγέλλονται οι φυσικές επιστήμες έχει ως συνέπεια αφενός τον πλήρη διαχωρισμό της πρακτικής γνώσης από τη θεωρητική γνώση και αφετέρου τον προσδιορισμό της φαινομενολογίας ως τη μόνη δυνατή επιστημονική φιλοσοφία, που στέκει ως προ-επιστημονικό κριτήριο αξιολόγησης των φαινομένων και σημείο διαχωρισμού των επιστημών από τις κοσμοθεωρίες. Η φαινομενολογία, ως θεωρία της γνώσης, προηγείται

---

<sup>374</sup> E.Husserl, *Η φιλοσοφία*, 81.



των φυσικών επιστημών και εγκαθιδρύεται ως θεωρία της Ουσίας των φαινομένων, ενώ οι φυσικές επιστήμες έπονται ως θεωρίες της ύπαρξης ή της υπόστασης των φαινομένων. Όμως οι οντολογίες τους διαφέρουν αποφασιστικά, αφού η φαινομενολογία αποκλείει κάθε υπαρκτικό ερώτημα, ενώ η ίδια η φαινομενολογία παραπέμπει, δηλώνοντας την επιστημονικότητά της, σε έναν σύστοιχο προς τα πράγματα κόσμο αμιγών συνειδησιακών φαινομένων. «Αν σκοπός της θεωρίας της γνώσης είναι να ερευνήσει τα προβλήματα της σχέσης συνειδέσθαι και είναι, η γνωσιολογία μπορεί να έχει μπροστά της το **είναι** μόνο ως **σύστοιχο (Correlatum)** του **συνειδέσθαι**, ως συνειδησιακό 'νοούμενο' (bewusstseinsmäßig "Gemeintes")<sup>375</sup>».

Το Είναι λοιπόν εμφανίζεται ως σύστοιχο του Συνειδέσθαι, η Ύπαρξη ως σύστοιχη της Συνείδησης, δίχως να θεωρείται πλέον το οντολογικό πεδίο εντός του οποίου η συνείδηση θα πρέπει να εξετάσει τις οντότητές της, αλλά ο οντολογικός ορίζοντας τον οποίο συγκροτεί η συνείδηση με τα αποβλεπτικά ενεργήματά της. Το είναι εμφανίζεται στη συνείδηση όχι ως επιφαινόμενο του πράγματος, αλλά ως φαινόμενο της συνείδησης, ως στοιχείο ου συνειδέσθαι, οπότε η συνείδηση μπορεί να αποφανθεί για τις τροπικότητες του είναι μόνο όπως αυτό εμφανίζεται εντός της, ελέγχοντας την τροπικότητα με την οποία η ίδια αποβλέπει σε αυτό. Η χουσερλιανή φαινομενολογία δεν ενδιαφέρεται για την ύπαρξη των πραγμάτων αλλά για τις τροπικότητες της ουσίας των πραγμάτων εντός της συνείδησης και επίσης για τις τροπικότητες της ουσίας των ενεργημάτων της συνείδησης.

Όταν η ουσία ενός φαινομένου, όπως αυτό παρουσιάζεται στη συνείδηση, εκφράζεται με ακριβείς κρίσεις κατά τρόπο σύμμετρο, προσδιορίζοντας τα ουσιαστικά χαρακτηριστικά, όπως την 'αποβλεπτικότητα' ή την 'πλήρωση' (Erfüllung) των συνειδησιακών ενεργημάτων που το συγκροτούν, τότε, σύμφωνα με τον Husserl, η κρίση «είναι μια απόλυτη, καθολικά έγκυρη γνώση και ως κρίση ουσίας ανήκει σε ένα είδος που θα ήταν παραλογισμός να ήθελε κανείς να το θεμελιώσει, να το επικυρώσει ή να το αναιρέσει διαμέσου της εμπειρίας<sup>376</sup>».

Η ουσιακή (ή ειδητική) εποπτεία, μας βοηθά να δούμε τη σύνδεση των εννοιών και των τυπικών κατηγοριών σύμφωνα με τις τροπικές κατηγορίες της δυνατότητας, της αναγκαιότητας και της συνέπειας. Αυτές οι κρίσεις, που αφορούν λοιπόν ουσίες, είναι απερίσταλτες στην εμπειρία, είναι ιδέες, και ο Husserl επικαλείται τον Χιουμιανό σκεπτικισμό για να δείξει ότι οι λογικές αντιφάσεις που ανέδειξε ο David Hume επιλύονται από τη φαινομενολογία. Ως παράδειγμα φέρνει το πρόβλημα της αντίφασης μεταξύ της ταυτότητας ενός αντικειμένου και της πολλαπλότητας των αντιλήψεων ή των εντυπώσεων

---

<sup>375</sup> ό.π. 40.

<sup>376</sup> ό.π. 77.

γύρω από αυτό. Αν προσπαθήσουμε να επιλύσουμε τη φαινομενική αντίφαση με όρους υπαρκτικούς, αν θεωρήσουμε ότι μιλούμε για ιδιότητες του ίδιου του αντικειμένου, φτάνουμε σε αδιέξοδο. Αν όμως παραμερίσουμε κάθε υπαρκτικό ερώτημα και θεωρήσουμε τα δύο διαφορετικά φαινόμενα (την ταυτότητα και την πολλαπλότητα των εμφανίσεων στη συνείδηση του ενός αντικειμένου) ως διαφορετικά ενεργήματα του συνειδέναί, που εκκινούν από διαφορετική αποβλεπτική αφετηρία, τότε δεν υπάρχει αντίφαση, απλώς μιλούμε για διαφορετικές ουσίες. «Το ότι μία αντίληψη, όπως και γενικά μια εμπειρία, είναι αντίληψη γι' αυτό ακριβώς το αντικείμενο, με αυτόν ακριβώς τον προσανατολισμό, αυτήν ακριβώς την απόχρωση, αυτό το σχήμα κλπ., τούτο αφορά την ουσία του ενεργήματος, ανεξάρτητα από την 'ύπαρξη' του αντικειμένου<sup>377</sup>».

Η **ουσία** λοιπόν, δεν ανήκει στο αντικείμενο αλλά στο αποβλεπτικό ενέργημα του συνειδέναί. Η **ουσία** συναρτάται με το νόημα. Η φαινομενολογική προσέγγιση δείχνει την υπερβατική συγκρότηση όλων των νοημάτων της εμφάνισης των πραγμάτων αποκλειστικά από την ενεργό αποβλεπτικότητα της συνείδησης. Και το νόημα, όπως και η ουσία, είναι απερίσταλτο και δίδεται άμεσα, είναι προφανές, δίδεται ως προφάνεια.

«Αυτό που είναι το 'νόημα' είναι ένα πράγμα δοσμένο τόσο άμεσα σε εμάς, όπως είναι η φύση του χρώματος και του ήχου. Δεν μπορεί να καθοριστεί περαιτέρω, είναι έσχατο στην περιγραφή: όποτε εκτελούμε ή κατανοούμε ένα ενέργημα της έκφρασης, σημαίνει κάτι για μας, έχουμε πραγματική συνείδηση του νοήματός της<sup>378</sup>». Η φαινομενολογική ανάλυση νοήματος που εισηγείται ο Husserl ζητεί να διακρίνει ανάμεσα στα συμβολικά νοήματά, τα «κενά» όπως τα αποκαλεί και τα νοήματα με «εποπτική 'πλήρωση'» και να προσδιορίσει τα «ουσιώδη» είδη νοήματος και τους τρόπους συσχέτισής τους.

Το πράγμα που μας δίδεται άμεσα, η προφάνειά του, δεν το κάνει συναφές στη συνείδηση, αντιθέτως φανερώνει την υπερβατικότητα του πράγματος έναντι της εμμένειας του νοήματος. Το πράγμα δεν ανήκει στο βίωμα, όπου ανήκει το νόημα της παράστασής του και το πράγμα είναι υπερβατικά a priori, ενώ το νόημα είναι εμμενώς a priori. Η καντιανή απώθηση του πράγματος καθ' εαυτόν επιβεβαιώνεται καθώς η φαινομενολογική έρευνά στρέφεται προς τα αντικείμενα της συνείδησης ως βιώματα. Η αναζήτηση του νοήματος της προφάνειας ανήκει στο πεδίο του νοήματος, καθώς το πράγμα εμφανίζεται πάντα ως φαινόμενο, που ανήκει στο πεδίο της συνείδησης και όχι των πραγμάτων. Η προφάνεια της προφάνειας λοιπόν είναι ένα ερώτημα που θέτει το ζήτημα του νοήματος του αποβλεπτικού ενεργήματος, δηλαδή του νοήματος της συνείδησης ως

---

<sup>377</sup> ό.π. 79.

<sup>378</sup> E. Husserl, *Logical Investigations*, §31, 287.

αποβλεπτικότητας. Το νοηματικό αντικείμενο του οράν διαφέρει από το ενέργημα του οράν, το βλέμμα, ως προς την ουσία τους, αλλά και τα δύο ανήκουν στο πεδίο των φαινομένων της συνείδησης. Παρομοίως, ο Husserl διακρίνει ανάμεσα στο νόημα και το περιεχόμενο του νοήματος και τη νόηση και το ενέργημα του νοείν.

Η λογική, που ορίζεται ως η επιστήμη που μελετά τις a priori, προ-εμπειρικές σχέσεις ανάμεσα σε αποφάνσεις με τη χρήση κατηγοριών νοήματος, εφαρμόζει τις κατηγορίες νοήματος, μαζί με την ουσιακή (ειδητική) εποπτεία και την κατηγορική αφαίρεση, για να διαμορφώσει μία νοηματική εικόνα του ιδεατού σύστοιχου των υποκειμενικών ενεργημάτων της συνείδησης. Αυτό το ιδεατό σύστοιχο είναι η αντικειμενική λογική, το σύμπλεγμα των αντικειμενικών a priori νοημάτων. Η λογική ανάλογα προς τις τροπικότητες των φαινομένων διακρίνεται σε τρία στρώματα. Το πρώτο είναι η **μορφολογία των νοημάτων**, η οποία ασχολείται με τους a priori τρόπους με τους οποίους συσχετίζονται τα νοήματα. Το δεύτερο είναι η **λογική της μη-αντίφασης**, που ασχολείται με τις πιθανές μορφές των αληθών, αντικειμενικών, νοημάτων. Το τρίτο φιλοδοξεί να είναι ένα **μετά-επίπεδο**, όπου εξετάζονται οι a priori τύποι όλων των δυνατών θεωριών και είναι το πεδίο της μέγιστης δυνατής θεωρητικής γενίκευσης.

Αντιστοίχως τα **νοήματα** διαστρωματώνονται σε τρεις στιβάδες. Το υπόστρωμα, που δεν εμφανίζεται ποτέ στη συνείδηση, αποτελεί τη συνάφεια των ιδιοτήτων του αντικειμένου και είναι η 'κατάσταση πραγμάτων'. Τα αισθητηριακά νοήματα, που είναι οι τρόποι σύμφωνα με τους οποίους τα πράγματα εμφανίζονται στη συνείδηση. Τις τροπικότητες του *είναι* που καθορίζουν τη συνάφεια των νοημάτων και τις εμμενείς τροπικότητες των φαινομένων.

Ο Husserl, στην προσπάθειά του να απαλλάξει τις αξιολογικές και λογικές κρίσεις από τον ψυχολογισμό οδηγείται στον απόλυτο, πλατωνικής υφής, διαχωρισμό του κόσμου των πραγμάτων από τον κόσμο της συνείδησης που τον οδηγεί στη σύλληψη της εμμενούς συνείδησης ως υπερβασιακού υποκειμένου. Και ο Καστοριάδης, στη νεανική ανολοκλήρωτη εργασία του για την αξιωματική λογική, είχε προσπαθήσει να διακρίνει ανάμεσα στην πρακτική και την αξιολογική γνώση, έχοντας όμως ήδη υπόψιν τους κινδύνους που συνεπάγεται μια απόλυτη ρήξη ανάμεσα στα δύο πεδία, όπως η αντίληψη του Husserl, σύμφωνα με την οποία «δεν υπάρχει γέφυρα που να συνδέει το ιδεατό με το πραγματικό<sup>379</sup>». Για τον Husserl όμως, μια τέτοια 'γέφυρα' θα άνοιγε ξανά το δρόμο στον ψυχολογισμό και θα αναιρούσε τις 'αξιώσεις επιστημονικότητας' της φιλοσοφίας, καθιστώντας την ξανά μία 'κοσμοθεωρία'.

---

<sup>379</sup> Κ. Καστοριάδης, *Sur la relativite de la logique*, όπως παρατίθεται από τον F. Dosse, *Καστοριάδης*, 51.

Έτσι, η φαινομενολογία καθίσταται η διαχωριστική πύλη για την είσοδο στην πλατωνική Ακαδημία, με την ουσία στο πεδίο του συνειδέναι και την ύπαρξη στο πεδίο του είναι, αλλά όχι σε ισότιμη αντιστοιχία, αλλά σε συστοιχία που διαμεσολαβούνται από την ενεργή εμμενή συνείδηση, η οποία ωστόσο δεν είναι *φαινόμενο*, αλλά *ρους φαινομένων*. Εξίσου, το υποκείμενο της συνείδησης δεν είναι *ουσία*, αλλά *έχει* ουσία, δηλαδή τροπικότητες που μπορούν να δηλωθούν έγκυρα. Ο Husserl, δεν μπορεί να θεωρήσει ανθρώπινη αντικειμενικότητα την ανθρώπινη ατομικότητα, καθώς η υποκειμενικότητα της συνείδησης συνδέεται με την αντικειμενικότητα της συνάφειας του συμπλέγματος των νοημάτων και όχι με την αντικειμενικότητα του νοήματος των πραγμάτων : «Μόνο η στηρικτική βάση ‘ανθρώπινο σώμα’ (Menschenleib) όχι όμως ο άνθρωπος καθ’ εαυτός, αποτελεί μια πραγματική εμφανισιακή ενότητα - και οπωσδήποτε όχι η προσωπικότητα, ο χαρακτήρας κλπ.<sup>380</sup>».

Το φαινόμενο ως βίωμα λοιπόν, μιας τέτοιας απρόσωπης συνείδησης δεν σημαίνει ότι αυτή η συνείδηση εμφανίζεται μέσα στον εαυτό της, αλλά ότι είναι εμμενής στον εαυτό της ως απεριόριστη συνειδησιακή ροή. Και η διαστρωμάτωση των νοημάτων παραπέμπει σε μία διαστρωμάτωση των βιωμάτων που με τη σειρά του παραπέμπει ξανά στο νόημα της αποβλεπτικότητας ως βίωμα της συνείδησης.

«Η καθολικότητα **την οποία** σκεφτόμαστε δεν αναλύεται συνεπώς από τον εαυτό της, στην καθολικότητα των νοημάτων **μέσα στην οποία** τη σκεφτόμαστε. Τα νοήματα, αν και ως τέτοια είναι καθολικά αντικείμενα, διακρίνονται, **εν σχέσει προς τα αντικείμενα στα οποία αναφέρονται**, σε **ατομικά και ειδητικά νοήματα** ή [...] σε **ατομικά και γενικά νοήματα**<sup>381</sup>».

Προκειμένου να φωτιστεί η σχέση της συνείδησης προς τον κόσμο, που είναι η ουσία του αποβλεπτικού ενεργήματος, ο Husserl προτείνει τη μέθοδο της φαινομενολογικής αναγωγής, την οποία ονομάζει επίσης ‘άρση της θέσης του κόσμου’ ή ‘Εποχή’, χρησιμοποιώντας την πρωτότυπη ελληνική λέξη, και την οποία εισήγαγε το 1913 στο επόμενο έργο του *Ιδέες I: Γενική εισαγωγή στην καθαρή φαινομενολογία*. Με την ‘εποχή’ ο Husserl ζήτησε να αντικαταστήσει την Καρτεσιανή αμφιβολία<sup>382</sup> ώστε να φθάσει στο υπερβατολογικό Εγώ της καθαρής συνείδησης. Όμως η ‘εποχή’ δεν αμφισβητεί την πραγματικότητα του κόσμου, όπως η Καρτεσιανή αμφιβολία, αλλά ζητεί να αναστείλουμε κάθε βεβαιότητα για τον κόσμο, ώστε να βιώσουμε τη συνείδηση ως καθαρή αποβλεπτικότητα. Η υπερβατολογική αναγωγή ζητεί να αίρει κάθε ‘αξία του Είναι’ που

<sup>380</sup> E. Husserl, *Η φιλοσοφία*, 84-85.

<sup>381</sup> E. Husserl, *Logical Investigations*, §29, 227.

<sup>382</sup> E. Husserl, *Ideas I: Introduction to Pure Phenomenology*, Routledge, N. Υόρκη, 2002, 59.

αποδίδεται στον κόσμο από τις φυσικές βεβαιότητες ή προκαταλήψεις όπως η ύπαρξη ή το Εγώ. «Σε όλα αυτά τα ενεργήματα εγώ είμαι παρόν, είμαι πραγματικά παρόν. Στον αναστοχασμό προσλαμβάνω τον εαυτό μου εκ των ένδον σαν το ανθρώπινο πλάσμα που είμαι. Αλλά αν τελέσω τη φαινομενολογική 'εποχή' ολόκληρος ο κόσμος του φυσικού περιγύρου αναστέλλεται και μαζί με αυτόν και το 'εγώ, ο άνθρωπος'<sup>383</sup>».

Η υπερβατολογική αναγωγή έχει ως σκοπό να αναστείλει τη φυσική εικόνα του κόσμου ή τη βεβαιότητα του κόσμου ως φύση ή το είναι του κόσμου ως φύση και έτσι να αποκαλύψει την καταγωγή του συνειδησιακού 'Εγώ, ο άνθρωπος', που είναι, για τον Husserl, το φυσικό υποκείμενο, στην υπερβατολογική υποκειμενικότητα. Δηλαδή στην a priori υπερβατολογική αποβλεπτική συνείδηση που υποστηρίζει τον τρόπο του είναι της συνείδησης ως «θεατή του εαυτού της και του κόσμου», όπως παρουσιάζεται στην ουσιακή θέαση του συνειδένα. Η υπερβατολογική υποκειμενικότητα είναι το a priori συνειδένα του «υποκειμένου μέσα στον κόσμο» που αναδεικνύεται, εμφανίζεται στην υποκειμενική συνείδηση ως καταγωγή του νοήματος του συνειδένα, μέσω της υπερβατολογικής φαινομενολογικής αναγωγής. Η a priori υπερβατολογική υποκειμενικότητα, ως μήτρα κάθε δυνατού νοήματος δεν ανήκει στο ατομικό υποκείμενο, με το οποίο συνδέεται με σχέση καταγωγής, αλλά ανήκει σε όλα τα ανθρώπινα υποκείμενα. Ο Άλλος, που υπονοείται σε αυτή τη σχέση συγκροτείται επίσης από την υπερβατολογική συνείδηση μαζί με τη συγκρότηση του Εγώ ως σωματικότητας. Αυτό, για τον Husserl, είναι μία πρωτογενής εμπειρία, η 'συγκρότηση' του Άλλου ως παρόμοιο με το Εγώ που εξ αντανάκλασης βοηθά στην αυτοσυνειδητοποίηση του Εγώ αλλά και στη συνειδητοποίηση της υπερβατολογικής συνείδησης ως την κοινή μήτρα καταγωγής, την υπερβατική 'μητέρα', αν και ο Husserl δεν θα δεχόταν αυτό τον όρο. Έτσι η υπερβατολογική υποκειμενικότητα παρουσιάζεται ως a priori συνθήκη της διυποκειμενικότητας, αλλά και διαχωρίζεται φαινομενολογικά από το εμπειρικό υποκείμενο, καθώς: «δεν σημαίνει μόνο 'εγώ ως υπερβατικό εγώ' ιδωμένο συγκεκριμένα μέσα στη δική μου ζωή ως υπερβατικής συνείδησης, αλλά σημαίνει επιπλέον τα συν-υποκείμενα που, ως υπερβατικά, αποκαλύπτονται μέσα στην υπερβατική κοινότητα του **εμείς**<sup>384</sup>».

Και όμως, αυτό το 'εμείς' παραμένει προϊόν συγκρότησης της υπερβατολογικής εγωλογικής συνείδησης, ως φαινόμενο που παρουσιάζεται εντός της και συνεπώς, δεν την αποδεσμεύει από την αυτοαναφορικότητά της, αντιθέτως, εντάσσει τη διυποκειμενικότητα

---

<sup>383</sup> ό.π. 163.

<sup>384</sup> Ε. Husserl, από τον «Επίλογο» στην *Τυπική και Υπερβατολογική Λογική* όπως παρατίθεται στο άρθρο του Rene Scherer, «Ο Husserl, η φαινομενολογία και η εξέλιξή της», στον τόμο *Η Φιλοσοφία Γ': Από τον Κάντ στον Χουσερλ*, 343.

στον σολιψισμό της. Έτσι από τη μία, αυτό το 'εμείς' δεν είναι ούτε κοινωνικό, ούτε ιστορικό, ούτε προϋποθέτει κάποια συνάντηση υποκειμένων, ενώ από την άλλη η συνείδηση παραμένει έγκλειστη στον εαυτό της.

Ο Καστοριάδης εντοπίζει αυτό τον εγωλογικό εγκλεισμό της χουσερλιανής φαινομενολογίας, όταν γράφει: «Από αυστηρά φαινομενολογική άποψη, δεν έχω καμία **πρόσβαση** στην εμπειρία 'άλλων προσώπων'· τόσο αυτά όσο και οι 'εμπειρίες' τους δεν υπάρχουν παρά μόνο ως **φαινόμενα** για μένα<sup>385</sup>». Το πραγματικό 'εμείς' για τον Καστοριάδη είναι το κοινωνικοϊστορικό 'εμείς', το οποίο υπάρχει πάντοτε ως μήτρα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, ως κοινωνικό φαντασιακό. Αυτό συνεπάγεται, για τον ίδιο, πως ακόμη και αν επιτελέσει κάποιος τη φαινομενολογική αναγωγή, «παραμένει το γεγονός ότι εκείνος που μιλάει δεν είναι μια 'υπερβασιακή συνείδηση', ότι είναι ένα ιστορικό ον...<sup>386</sup>».

Ένα τέτοιο συμπέρασμα δεν θα το δεχόταν ο Husserl κατά την εποχή της θεμελίωσης της Φαινομενολογίας. Ο Husserl, στα γραπτά του πριν το 1930, επιτίθεται στον Ιστορισμό», τον οποίο κατηγορεί πως οδηγεί στον «ακραίο σκεπτικιστικό υποκειμενισμό. [...] Εγκυρότητα απόλυτη ή 'καθ' εαυτή' (an sich), που είναι αυτό που είναι έστω και αν κανείς δεν την πραγματώνει ή και αν καμία ιστορική ανθρωπότητα δεν θα την πραγμάτωνε, δεν θα υπήρχε<sup>387</sup>». Αυτή την απόλυτη εγκυρότητα αναζητεί ο Husserl και αυτή τον παραπέμπει στη σύλληψη ενός κόσμου του καθαρού συνειδέναί όπου αυτή μπορεί να βρεθεί.

Οι ιστορικές κρίσεις, κατ' αυτόν, δεν μπορούν να παρέχουν καμία 'απόλυτη' εγκυρότητα και έτσι, το φαινομενολογικό υποκείμενο του Husserl διαχωρίζεται ριζικά και από το ιστορικό του περιβάλλον. Δεν διαγράφει φυσικά εντελώς την Ιστορία, της οποίας αναγνωρίζει «την τεράστια σημασία της για τον φιλόσοφο», μία σημασία ωστόσο πολιτισμικού συγκρητισμού, καθώς «η περιοχή της φαινομενολογίας, ως μίας θεωρίας της ουσίας (Wesenlehre) απλώνεται αμέσως από το ατομικό πνεύμα σε ολόκληρο το πεδίο του καθολικού πνεύματος (den allgemeinen Gestes)<sup>388</sup>». Ωστόσο, ενώ η Ιστορία προσφέρει μία έποψη του πολιτισμικού πεδίου του καθολικού πνεύματος, η Ιστορία δεν παρουσιάζει κανένα στοιχείο απόλυτης εγκυρότητας καθώς τα ζητήματα της αλήθειας δεν ανήκουν στην Ιστορία: «[...] από ιστορικά ηγούμενα μόνο ιστορικά επόμενα [Folgen] είναι δυνατόν να συναχθούν. Το να θέλει κανείς, ξεκινώντας από γεγονότα, είτε να θεμελιώσει, είτε να

<sup>385</sup> Κ. Καστοριάδης, *Domaines de l'homme*, εκδ. Seuil, Παρίσι, 280.

<sup>386</sup> *Η Φαντασιακή*, 53.

<sup>387</sup> E. Husserl, *Η φιλοσοφία*, 95.

<sup>388</sup> ό.π. 102.

αντικρούσει ιδέες, αποτελεί παραλογισμό<sup>389</sup>». Η Ιστορία λοιπόν, δεν ανήκει στο πεδίο της Ουσίας.

Χωρίς να είναι παράδοξο, ο Husserl οδηγείται από την κριτική του 'σκεπτικιστικού υποκειμενισμού' σε έναν υπερβατολογικό ή απόλυτο υποκειμενισμό με τη μορφή του υπερβατολογικού ιδεαλισμού. Ο διαχωρισμός του συνειδέναι του αληθούς από το ιστορικό ειδέναι βυθίζει τη συνείδηση σε έναν γνωστικό και παρατηρησιακό σολιψισμό.

Όπως αναφέρθηκε, ο Καστοριάδης εναντιώθηκε σε αυτόν τον σολιψισμό καθώς αντιλήφθηκε πως κάθε «λόγος πάνω στην Ιστορία περιλαμβάνεται στην Ιστορία<sup>390</sup>», ακόμη λοιπόν και αν αυτός ο λόγος είναι λόγος άρνησης της Ιστορίας ή υποβάθμισής της. Ο Καστοριάδης αναφέρει τον Husserl ως έναν από τους στοχαστές που διαχωρίζουν του Κοινωνικού από το Ιστορικό, αφού στη φιλοσοφία του «το ζήτημα (αναιμικό) της Ιστορίας, εμφανίζεται ως ζήτημα φιλοσοφικό – αλλά ποτέ ως ζήτημα φιλοσοφικό της κοινωνίας<sup>391</sup>». Αυτός ο διαχωρισμός παίρνει στο Husserl την επιπλέον μορφή του διαχωρισμού ανάμεσα στον χρόνο και την ιστορία, αντίστοιχα προς τον διαχωρισμό ανάμεσα σε ουσία και ύπαρξη και τον διαχωρισμό ανάμεσα σε νόημα και πράγμα.

Στο ζήτημα του νοήματος και της αλήθειας ο Καστοριάδης διαφωνεί ριζικά με τον Husserl, καθώς θεωρεί και το νόημα και την αλήθεια ως κοινωνικοϊστορικές δημιουργίες: «Πρέπει να καταλάβουμε επίσης ότι **υπάρχει** αλήθεια –και ότι αυτή πρέπει να ποιηθεί/πραχθεί, ότι για να τη **φτάσουμε**, οφείλουμε να τη **δημιουργήσουμε**, πράγμα που θέλει να πει, πρώτα και πάνω από όλα, να τη **φανταστούμε**<sup>392</sup>». Ξανά, είναι η σύλληψη της φαντασίας ως δημιουργικής ικανότητας, που επιτρέπει στον Καστοριάδη να περπατήσει αυτή τη λεπτή γραμμή μεταξύ του ντετερμινιστικού αληθούς καθ' εαυτού και του μηδενιστικού χάους. Η αλήθεια, ως σημασία, προϋποθέτει το κοινωνικό και το ιστορικό συνειδέναι, το φαντασιακό προηγείται. Αλλά εδώ δεν πρόκειται για τη ριζική φαντασία του ατόμου, για μία αλήθεια του ψυχωτικού, που ξανά μπορεί να παραπέμψει στον σολιψισμό, αλλά για το κοινωνικό-ιστορικό ριζικό φαντασιακό της θεσμίζουσας κοινωνίας, που είναι δημιουργία κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Τον ρου του κοινωνικού φαντασιακού περιγράφει ο Καστοριάδης ως «ανοιχτό ποταμό του ανώνυμου συλλογικού» και «θέση-δημιουργία εικόνων ως παροντοποίηση νοήματος και νοήματος ως πάντοτε εικονισμένου-παρεστημένου<sup>393</sup>».

---

<sup>389</sup> ό.π. 98.

<sup>390</sup> *Η Φαντασιακή*, 53.

<sup>391</sup> ό.π. 251, υποσ. 3.

<sup>392</sup> *Χώροι*, 377.

<sup>393</sup> *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, 512.

Το νόημα για τον Καστοριάδη δεν είναι νόημα της ουσίας. Είναι νόημα κοινωνικό και ιστορικό, δημιουργία κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που πραγματώνονται μέσα στον κοινωνικοϊστορικό χρόνο ως θεσμοί μέσα στο χρόνο. Έτσι το Κοινωνικό Φαντασιακό παρέχει το έδαφος ώστε να πραγματοποιηθούν οι δευτερεύουσες κρίσεις και ερωτήσεις περί εγκυρότητας και το πεδίο συνύφανσης της διυποκειμενικότητας. Ο Καστοριάδης καταλήγει στη σύλληψη του Φαντασιακού χρόνου, που συνυφάνεται με τον Συνολοταυτιστικό χρόνο, μέσα στο κοινωνικοϊστορικό, ως χρόνος υποκειμενικός, του ατομικού ψυχικού και ως χρόνος ιστορικός, του κοινωνικού.

Θα διαπιστώσουμε πως ο Husserl ανέπτυξε μία διαφορετική σύλληψη του χρόνου, που επαναφέρει τη χρονικότητα και μέσω αυτής και τη συνείδηση στους συνολοταυτιστικούς περιορισμούς της λογικής καθοριστικότητας, στην οποία ο Husserl αποβλέπει πλαγίως, διασπώντας την καθοριστικότητα σε ύπαρξη και ουσία και αναζητώντας το νόημα στην ουσία. Η κυκλικότητα της αυτοαναφορικότητας της συνείδησης θα εγκατασταθεί στην ουσία της χρονικότητας ως κυκλικότητα του νοήματος του βιωμένου χρόνου, που θα ζητήσει να υποκαταστήσει τον καθ' εαυτό χρόνο, στον οποίο όμως αναπόδραστα θα παραπέμπει.

Με την περιστολή του νοήματος του φυσικού είναι (όπως και του ιστορικού είναι) και την ανάδειξη του νοήματος της καταγωγικής υπερβατικής υποκειμενικότητας, της οντολογικής δυνατότητας της εμμένειας του 'είμαι-μέσα-στον-κόσμο' η στροφή του Husserl προς τον υπερβατολογικό ιδεαλισμό ολοκληρώνεται.

Αυτό σημαίνει πως το φαινόμενο του Χρόνου, για του οποίου την ύπαρξη ή την πραγματικότητα έγινε τόσος λόγος, αφορά τη φαινομενολογία του Husserl μονάχα ως νόημα του φαινομένου, δηλαδή ως εμμενής βιωμένος χρόνος, χωρίς να την ενδιαφέρει το ερώτημα του αντικειμενικού χρόνου. Επίσης, δεν την ενδιαφέρει ο Ιστορικός χρόνος, για τον οποίο δεν γίνεται λόγος. Το νόημα του βιωμένου χρόνου, της συνείδησης του χρόνου ή της χρονικότητας της συνείδησης, είναι για τον Husserl, νόημα της ουσίας, νόημα υπερβατολογικό και καθολικό.

Κατά τη διάρκεια του χειμερινού εξαμήνου του έτους 1904-1905 ο Husserl έδωσε μία σειρά από διαλέξεις στο Göttingen, υπό τον τίτλο *Σημαντικά Σημεία σχετικά με τη φαινομενολογία και τη Θεωρία της Γνώσης*<sup>394</sup>. Το περιεχόμενο των σεμιναρίων αφορούσαν την 'εποπτεία του χρόνου' που συνδεόταν με τις «πιο βαθιά υποδόρια διανοητικά

---

<sup>394</sup> Οι διαλέξεις εκδόθηκαν το 1928, υπό τον τίτλο *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Διαλέξεις για τη φαινομενολογία της Συνείδησης του Εσωτερικού Χρόνου)* με επιμελητή τον Martin Heidegger. Τα χωρία που παρατίθενται εδώ βρίσκονται στην αγγλική έκδοση: *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Kluwer Academic Publishers, Ντορντρέχτη, 1991.



ενεργήματα: την αντίληψη, τη φαντασία (Phantasie), την παραστασιακή συνείδηση, τη μνήμη<sup>395</sup>», τα οποία ο Husserl αντιπαραθέτει στα ανώτερα 'γνωστικά ενεργήματα'. Συνεπώς στον υπερβατολογικό ιδεαλισμό, ο Husserl συνεχώς συναντά τη φαντασία για να την ταξινομήσει στα κατώτερα συνειδησιακά ενεργήματα, τα οποία είναι αναπαραγωγικά και συμπληρωματικά της κατ' αίσθηση εμπειρίας. Ωστόσο, συναρτά τα ενεργήματα της μνήμης και της φαντασίας από τη συνείδηση του Χρόνου, ακολουθώντας την καντιανή αντίληψη του χρόνου ως a priori μορφή της κατ' αίσθηση εποπτείας.

Ήδη από την αρχή ο Husserl επικαλείται τον Αυγουστίνο, συνδέοντας την Αυγουστίνη υποκειμενική προσέγγιση του Χρόνου των Εξομολογήσεων, με τη φαινομενολογική προσέγγιση διαμέσου των αιώνων. Ο Husserl δεν θα ακολουθήσει τα συμπεράσματα του Αυγουστίνου, ο οποίος αρνείται την πραγματικότητα του χρόνου, αλλά θα υιοθετήσει την Αυγουστίνη προοπτική, την ενσωμάτωση του χρονικού φαινομένου στην υποκειμενική συνείδηση, καθορίζοντάς την ως την περιοχή που υποπίπτει στην αρμοδιότητα της Φαινομενολογίας:

«Όπως το πραγματικό πράγμα ή ο πραγματικός κόσμος δεν είναι φαινομενολογικό δεδομένο, επίσης ο πραγματικός χρόνος, ο χρόνος του κόσμου, ο χρόνος της φύσης με την έννοια της φυσικής επιστήμης, συμπεριλαμβανομένης της ψυχολογίας ως φυσικής επιστήμης του ψυχικού, δεν είναι φαινομενολογικό δεδομένο<sup>396</sup>».

Έτσι ο Husserl παραμερίζει το ερώτημα του McTaggart αποκλείοντας την αντικειμενική διάσταση του χρόνου από το πεδίο των φαινομένων. Και αμέσως αντικρούει το εύλογο πιθανό αντεπιχείρημα πως η μελέτη του χρόνου όπως εμφανίζεται στη συνείδηση προϋποθέτει την αποδοχή του Αντικειμενικού χρόνου, ως αντικειμενική χρονική ροή ή παραπέμπει σε αυτή, τονίζοντας ότι, όταν μιλούμε για το φαινόμενο του χρόνου, πράγματι προϋποθέτουμε ή παραπέμπουμε σε έναν υπαρκτό χρόνο, αλλά αυτός ο χρόνος δεν είναι ο χρόνος του κόσμου, ή ο φυσικός χρόνος, αλλά ο εμμενής χρόνος του συνειδησιακού ρου<sup>397</sup>. Ο εμμενής βιωμένος χρόνος είναι η χρονικότητα της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας και ως εκ τούτου δεν ανήκει στη φύση, αλλά στην υπερβατολογική συνείδηση.

Με αυτό τον τρόπο ο Husserl προσπαθεί να θέσει τον εμμενή χρόνο ως a priori χρόνο, συνδέοντάς τον με την a priori υποκειμενικότητα, προκειμένου να αποφύγει την αναγωγή του στον φυσικό χρόνο. Αυτό περιορίζει τη φαινομενολογία του χρόνου σε έναν εγκλεισμό εγωλογικό, όπως θα φανεί.

---

<sup>395</sup> E. Husserl, *On the Phenomenology*, Πρόλογος, 15.

<sup>396</sup> ό.π. §1, 23.

<sup>397</sup> ό.π. 23.

Για την ύπαρξη αυτού του εμμενούς χρόνου, ο Husserl δεν αμφιβάλλει, αλλά αυτό αφενός δεν σημαίνει κάτι για την ύπαρξη του χρόνου καθ' εαυτού και κατά δεύτερον η ύπαρξη αυτής της τάξης δεν ταυτίζεται με την ύπαρξη του πραγματικού, αλλά αποτελεί τον τρόπο του είναι του ως φαινομένου. Για παράδειγμα, η συνείδηση μίας μελωδίας εμφανίζεται ως συνεχής διαδοχή, παράλληλα προς το ενέργημα της ακρόασής της.

Προκειμένου να γίνει πιο σαφής, ο Husserl περιγράφει πρώτα τη συνείδηση του χώρου. Ο χώρος ξανά, χρησιμοποιείται ως το πρότυπο για την περιγραφή του χρόνου, ως το προνομιακό πεδίο της νοητικής αφαίρεσης, στάση που μας οδηγεί ξανά σε μία έμμεση χωροποίηση του χρονικού, αυτή τη φορά του χρονικού ως φαινομένου της συνείδησης. Αυτό είναι ένδειξη πως η χωροποίηση του χρόνου δεν εξαρτάται αναγκαία από τη φυσικοποίησή του, αντιθέτως η φαινομενολογική αναγωγή, ως αφαίρεση του ορίζοντα του κόσμου, της φυσικής πραγματικότητας, ευνοεί τη χωροποίηση, καθώς η ετερότητα προσδιορίζεται ως διαφορά, αντίστροφα από την προοπτική του Καστοριάδη.

Η συνείδηση του χώρου τίθεται στο πεδίο των φαινομενολογικών δοσμένων, των *a priori* φαινομένων που δίδονται στη συνείδηση. Η συνείδηση του χώρου είναι η βιωμένη εμπειρία της εποπτείας του χώρου μέσω της αντίληψης και της φαντασίας. Συνδέεται με το ενέργημα της όρασης και αν τον θεωρήσουμε στην απόλυτη αφαίρεσή του, ως καθαρό χώρο, εμφανίζεται ως το συνεχές του πεδίου της όρασης, το οποίο ο Husserl περιγράφει ως «δίπτυχη συνεχή πολλαπλότητα/πολυειδία<sup>398</sup>» εντός της συνείδησης του οποίου εμφανίζονται οι γεωμετρικές σχέσεις και οντότητες, οι οποίες, ωστόσο, δεν είναι Αντικειμενικές – Χωρικές σχέσεις, αλλά σχέσεις της παράστασης του Χώρου. «Δεν έχει νόημα, φυσικά, να υποθέτουμε ότι η εμφάνιση ενός πράγματος έχει μια θέση στο χώρο και διάφορες άλλες χωρικές σχέσεις. Η εμφάνιση ενός σπιτιού δεν βρίσκεται δίπλα ή πάνω στο σπίτι, ένα μέτρο από αυτό, κτλ.<sup>399</sup>».

Αντιστοίχως, ως φαινομενολογικά δεδομένα του χρόνου, θεωρούνται οι στιγμές της βιωμένης εμπειρίας που συγκροτούν τις προσλήψεις του χρόνου και καθορίζουν το σημασιακό περιεχόμενο, το νόημα, των προσλήψεων αυτών, ως συνάφεια νοήματος του «πρωτογενούς χρονικού πεδίου». Αυτό το 'πρωτογενές χρονικό πεδίο' αντιστοιχεί στην αφηρημένη διάσταση του 'καθαρού χώρου', αλλά δεν ανήκει στον Αντικειμενικό χρόνο. Παρουσιάζεται ως η φαινομενολογική συνθήκη της συνάφειας του νοημάτων των χρονικών προσλήψεων από τη συνείδηση και έτσι εμφανίζεται ως τροπικότητα της παρ-ουσίας, του Παρόντος της ουσιακής θέασης. Η συνείδηση του βιωμένου χρόνου, είναι το ζων και

<sup>398</sup> Η γερμανική λέξη στο πρωτότυπο 'Mannigfaltigkeit' μπορεί να μεταφραστεί και ως 'πολλαπλότητα' και ως 'πολυειδία', όπως τη μεταφράζει ο Καστοριάδης.

<sup>399</sup> E.Husserl, *On the phenomenology*, 24.

βιωμένο 'Τώρα', το προνομιακό οντολογικό σημείο/όριο, του οποίου η ύπαρξη τέθηκε εν αμφιβολία από τον Αριστοτέλη έως τον McTaggart συμπαρασύροντας την ύπαρξη του χρόνου καθ' εαυτού στην ακαθοριστία. Ο Husserl δεν αντιμετωπίζει τέτοιο πρόβλημα, αφού οι παρατηρήσεις του δεν αφορούν τον χρόνο ως φύση, αλλά ως συνείδηση, οπότε δεν τίθεται θέμα φυσικής υπαρκτότητας του Παρόντος:

«Ο Αντικειμενικός (Objektiver) χώρος, ο Αντικειμενικός χρόνος και μαζί με αυτούς ο Αντικειμενικός κόσμος των αληθινών πραγμάτων και γεγονότων – αυτά είναι όλα υπερβατικότητες (Transzendenzen) [...] Τα χρονικά δεδομένα –ή, αν θέλετε- τα χρονικά σημεία, δεν είναι **χρονικά** (tempora) καθ' εαυτά<sup>400</sup>».

Παρότι ο χρόνος παρουσιάζεται στη συνείδηση ως χρονικός ρους, ως Α-σειρά, ας πούμε σχηματικά, δεν σημαίνει ότι ο Αντικειμενικός χρόνος είναι παρόμοιος, αφού τα δεδομένα της συνείδησης ανήκουν στο Συνειδέναι και όχι στο Είναί, και δεν σημαίνει ότι ο Αντικειμενικός χρόνος υπάρχει. Θα μπορούσε εξίσου καλά ο Αντικειμενικός χρόνος να είναι μια Β-σειρά πραγμάτων, η οποία παριστάνεται/εμφανίζεται στη συνείδηση ως Α-σειρά φαινομένων;

Από τη μία, ο Husserl δεν αρνείται τη δυνατότητα μίας στατικής διάταξης των φυσικών πραγμάτων ως εξίσου πιθανή, χωρίς βεβαίως να μπορεί να βεβαιωθεί ούτε να απορριφθεί από τη δική μας εμπειρία της χρονικής ροής. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί για να δείξει τη διαφορά ανάμεσα στις διαδοχικές προσλήψεις του χρόνου σε σχέση με ένα αντικείμενο και την παρουσίασή του ως σταθερό φαινόμενο του χώρου, είναι το παράδειγμα ενός κομματιού κιμωλίας. Αν ανοιγοκλείσουμε τα μάτια (καθώς η εποπτεία του χώρου συναρτάται με το ενέργημα της όρασης), έχουμε δύο διαφορετικές προσλήψεις του ίδιου πράγματος, δύο διαφορετικές εμπειρίες που διαχωρίζονται εν σχέσει προς τον χρόνο, όχι εν σχέσει προς το αντικείμενο (δεν αμφιβάλλουμε ότι πρόκειται για το ίδιο). Οπότε εμφανίζεται φαινομενολογικά ο χρόνος ως ασυνέχεια των προσλήψεων του φαινομένου, χωρίς να υπάρχει κάποια ρήξη στο ίδιο το αντικείμενο.

«Στο αντικείμενο, υπάρχει διάρκεια. Στο φαινόμενο, αλλαγή<sup>401</sup>».

Συνεπώς, η συνείδηση της διάρκειας του αντικειμένου ως φαινόμενο της συνείδησης, η **εμμένειά του ως χώρος**, συναρτάται από τη συνείδηση της αλλαγής του αντικειμένου ως φαινόμενο της συνείδησης, δηλαδή από την **εμμένειά του ως χρόνο**. Όστε οι βιωμένες εμπειρίες καθορίζονται εξίσου από ένα ενέργημα της συνείδησης που αποβλέπει σε 'αντικειμενικά' χρονικά δεδομένα, δηλαδή στην a priori χρονικότητα που είναι συστατική της Αντικειμενικότητας ως φαινομένου της συνείδησης. Η εξέταση της

<sup>400</sup> ό.π. 26.

<sup>401</sup> ό.π. 27.

συγκρότησης της χρονικής συνείδησης δείχνει λοιπόν, προς τα a priori χαρακτηριστικά του βιωμένου χρόνου. Αυτά παρουσιάζονται από τον Husserl ως περιεχόμενα της πρόσληψης και χαρακτήρες ενεργημάτων ειδικούς στον χρόνο ως φαινόμενο/ουσία, κατ' αντιστοιχία προς τις ιδιότητες που, εσφαλμένα σύμφωνα με τον ίδιο, αποδίδουμε κοινώς ως φυσικά χαρακτηριστικά του χρόνου ή ως χαρακτηριστικά του Αντικειμενικού χρόνου ως φύση/υπόσταση.

«Αναφέρομαι εδώ σε αυταπόδεικτους νόμους όπως οι εξής :

1) ότι η καθορισμένη χρονική διάταξη είναι μία άπειρη, δισδιάστατη σειρά.

2) ότι δύο διαφορετικοί χρόνοι δεν μπορούν ποτέ να είναι συνδεδεμένοι.

3) ότι η σχέση τους είναι μη-συγχρονική.

4) ότι υπάρχει μεταβατικότητα, ότι σε κάθε χρόνο ανήκει ένα αργότερα και ένα νωρίτερα, κτλ.<sup>402</sup>»

Οπότε, ακόμη και αν υπάρχει στατική διάταξη πραγμάτων, αυτή δεν συνιστά μια Β-σειρά, καθώς οι αντικειμενικές σχέσεις των πραγμάτων δεν μπορούν να θεωρηθούν σχέσεις Νωρίτερα/Αργότερα, αφού αυτό το Νωρίτερα/Αργότερα συνεπάγεται τη μεταβατικότητα, δηλαδή την Α-σειρά, η οποία ανήκει στις σχέσεις των φαινομένων, δηλαδή στο χρονικό βίωμα. Συνεπώς το ερώτημα του McTaggart δεν επιλύεται, απλώς απωθείται πέρα από τις αρμοδιότητες της Φαινομενολογίας, ως ερώτημα περί ύπαρξης.

Όμως παρότι απωθείται, ο πυρήνας του ερωτήματος επανέρχεται διαφορετικά, αν δώσουμε έμφαση όχι στο συμπέρασμα του McTaggart ότι ο χρόνος δεν υπάρχει, αλλά στο συμπέρασμα που προηγείται, ότι είναι αδύνατον να μιλήσουμε για τον χρόνο αν δεν προϋποθέσουμε τον χρόνο. Έτσι και εδώ, παρότι ο Husserl ζητεί να θεμελιώσει το χρονικό βίωμα εκτός κόσμου, δηλαδή εκτός αντικειμενικού χρόνου, στην υπερβατολογική υποκειμενικότητα, καταλήγει να ταυτίσει τον χρόνο με την υπερβατολογική υποκειμενικότητα υπό τις κατηγορίες του χρόνου όπως αυτές εμφανίζονται μέσα στον κόσμο.

Αν η εποπτεία του χωρικού συνεχούς συναρτάται με το ενέργημα της όρασης, για να εξετάσει την εποπτεία του χρονικού συνεχούς και της διάρκειας, ο Husserl επιλέγει το παράδειγμα της μελωδίας, που συναρτάται με το ενέργημα της ακοής. Ας λάβουμε μία μελωδία απλώς ως «υλιτικό δεδομένο», χωρίς δηλαδή να αναλογιζόμαστε την υπερβατική της διάσταση, ως πράγμα καθ' εαυτόν.

Η λέξη «υλιτικό» παράγεται από τη χουσερλιανή έννοια της ύλης (hylé), που βρίσκεται σε συστοιχία προς τη μορφή (morphé), χωρίς αυτή η διάκριση να σημαίνει το ίδιο

---

<sup>402</sup> ό.π. §2, 29.

με την Αριστοτελική διάκριση ύλης και μορφής. Η ύλη θεωρείται η 'στιγμή' του βιώματος, που αντιστοιχεί σε ένα πραγματικό ερέθισμα. Η μορφή είναι η ενεργός αποβλεπτικότητα. Η συνείδηση ως αποβλεπτικότητα είναι συνάμα και δεκτικότητα, ικανότητα πρόσληψης ερεθισμάτων, ενεργητική μέσα στην παθητικότητά της ως υποκείμενη. Ως δεκτικότητα είναι υλική, η υλικότητα είναι a priori χαρακτήρας της συνείδησης, ενώ ως αποβλεπτικότητα είναι μορφική, η μορφοποίηση είναι a priori ενέργημα της συνείδησης. Η ύλη, ακόμη και ως φαινόμενο, παρουσιάζεται ως ίχνος του φυσικού πράγματος, αλλά η ουσία, το νόημα μιας παράστασης είναι η μορφή.

Καταλαβαίνουμε γιατί η μελωδία επιλέγεται από τον Husserl ως προνομιακό παράδειγμα για τον χρόνο καθώς ως *υλιτικό δεδομένο* δεν περιλαμβάνει χωρικούς προσδιορισμούς, δεν έχει τροπικότητες μεγέθους ή έκτασης στο χώρο που θα οδηγούσαν στην παγίδευση του νοήματος της μορφής σε χωρικές διατάξεις. Από την άλλη, περιορίζει την ανάλυση του χρονικού βιώματος στην ανάλυση των χρονικών εμφανίσεων φαινομένων δίχως πραγματικό σώμα.

Οπότε, όταν ακούμε μία μελωδία, ως φαινόμενο αυτή η μελωδία εμφανίζεται αφενός ως υλιτικό δεδομένο, που έχει αρχή και τέλος, και τη διάρκειά της, ως ενότητα της διαδικασίας που ενώνει την αρχή και το τέλος της. Αφετέρου, εμφανίζεται ως μορφικό δεδομένο, στην οποία η ενότητα της διάρκειάς της προχωρά προς το τέλος, ενώ υποχωρεί, χάνεται στο Παρελθόν. Καθώς όμως υποχωρεί, η συνείδηση τη διατηρεί, μόνο ως μορφή, μέσα σε μία 'συγκράτηση' (Retention), και καθόσον η 'συγκράτηση' διατηρείται, η μελωδία ως μορφή έχει τη δική της χρονικότητα<sup>403</sup>. Έχω συνείδηση της μελωδίας ως φαινόμενο που προκύπτει ως συνεχής ροή διαφορετικών τροπικοτήτων. Η αρχή της μελωδίας, συνοδεύεται από την τροπικότητα της συνείδησης ως συνείδηση του πρώτου χρονικού σημείου της διάρκειας της μελωδίας, ή της μελωδίας κατά τον τρόπο του Παρόντος. Το αρχικό σημείο της μελωδίας δίδεται κατά τον τρόπο του καθαρού 'Τώρα'. Κάθε φορά που δίδεται ο ήχος ως ύλη και μορφή δίδεται κατά τον τρόπο του Παρόντος, αλλά ως καθαρή μορφή της συγκράτησης, εκτός της αρχικής στιγμής, οι διάφορες φάσεις του δίδονται κατά τον τρόπο του Παρελθόντος, ενώ διαρκεί και παράλληλα δίδεται ως ενότητα της Παρελθοντικής διάρκειας, ενώ οι φάσεις και η διάρκειά που απομένει, δεν δίδονται καθόλου στη συνείδηση. Το τέλος της μελωδίας, το τελικό χρονικό της σημείο δίδεται επίσης κατά τον τρόπο του καθαρού 'Τώρα', αλλά παράλληλα δίνεται και η ενότητα της Παρελθοντικής του διάρκειας κατά τον τρόπο του Παρελθόντος. Οπότε, το τελικό 'Τώρα' είναι συνάμα το αρχικό 'Τώρα' ενός νέου χρονικού διαστήματος, μίας νέας διάρκειας της συνειδησιακής

---

<sup>403</sup> ό.π. §8, 44.

ροής που αποβλέπει πέραν της μελωδίας. Συνεπώς και το αρχικό 'Τώρα' είναι συνάμα το τελικό 'Τώρα' ενός περασμένου χρονικού διαστήματος, μίας περασμένης διάρκειας της συνειδησιακής ροής πριν αποβλέψει τη μελωδία. Έτσι το 'Τώρα' του εμμενούς βιωμένου χρόνου παρουσιάζεται ως όριο της διάρκειας του εκάστοτε φαινομένου.

Μετά το πέρασ της μελωδίας ως 'ύλιτικό δεδομένο' διατηρείται η μορφή της εντός της 'συγκράτησης', η οποία μπορεί να σταθεροποιηθεί, να συλληφθεί με «σταθεροποιητικό βλέμμα<sup>404</sup>» (fixierenden Blick), να στερεωθεί ως παράσταση της συνείδησης. Όμως, καθώς ο συνειδησιακός ρους των φαινομένων της κατ' αίσθηση εποπτείας συγκροτείται ως εμμενής χρονικός ρους, αυτή η παράσταση της συγκράτησης, υποχωρεί επίσης στο κενό (Leere) και η ουσία της, δηλαδή το νόημά της, υφίσταται διαρκή τροποποίηση, καθώς αναφέρεται στο διαρκώς πιο μακρινό παρελθόν. Η ουσία της ίδιας της διαδικασίας τροποποίησης, το νόημά της, η τροπικότητά της, είναι ίδια με την ουσία της διαδικασίας τροποποίησης της παράστασης κατά τη διάρκεια της μελωδίας από το αρχικό 'Τώρα' στο τελικό 'Τώρα'.

«Η τροποποίηση ολόκληρου του [χρονικού] διαστήματος, λοιπόν, είναι ανάλογη, ουσιαστικά ταυτόσημη, με εκείνη την τροποποίηση στην οποία υποβάλλεται από τη συνείδηση, κατά την ενεργό περίοδο το λήξαν κομμάτι της μελωδίας, προς νέες παραγωγές [φαινομένων]<sup>405</sup>».

Τα χρονικά σημεία λοιπόν του βιωμένου χρόνου υποχωρούν διαρκώς προς το παρελθόν στον συνειδησιακό ρου, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι τα αντικείμενα στα οποία η συνείδηση αποβλέπει κατά τον τρόπο της χρονικότητας, υποχωρούν τα ίδια. Η μελωδία καθ' εαυτή και η Αντικειμενική καθ' εαυτή της διάρκεια δεν σβήνουν, αλλά ο τρόπος σύμφωνα με τον οποίο εμφανίζονται στη συνείδηση αλλάζει διαρκώς και αυτή είναι η τροπικότητα του εμμενούς βιωμένου χρόνου. Καθώς το βίωμα της διάρκειας του φαινομένου απομακρύνεται από το βιωμένο Παρόν, από το παρόν της συνείδησης, η συγκράτηση της διάρκειας γίνεται διαρκώς λιγότερο σαφής, μέχρι που σβήνει εξίσου στο κενό, όταν η συγκράτηση παύει. Πρέπει να διευκρινίσουμε, ότι για τον Husserl η 'συγκράτηση' (Retention) μιας παράστασης δεν είναι το ίδιο με την 'ανάμνηση', την οποία αποκαλεί 'αναπαραγωγή' (Reproduktion) μιας παράστασης. Η 'συγκράτηση' είναι η πρώτη μνήμη, που διατηρεί το ίχνος της ενεργούς, ζώσας παρουσίας του αντικειμένου ως φαινόμενο στη συνείδηση, ενώ η 'αναπαραγωγή' είναι μία απομίμηση της αρχικής συγκράτησης, μία ανακατασκευή της, με νεκρά υλικά, εν τη απουσία του αρχικού φαινομένου. Ως τέτοια, η 'συγκράτηση' δεν ανήκει στην υποκειμενική συνείδηση του εμπειρικού Εγώ, αλλά είναι a priori ενέργημα της υπερβατολογικής συνείδησης καθ' εαυτής ως χρονικός τρόπος

<sup>404</sup> ό.π. 45.

<sup>405</sup> ό.π.

αποβλεπτικότητα. Αντιθέτως, η 'ανάμνηση' είναι η δευτερεύουσα μνήμη, αναπαραστατική μίμηση της συγκράτησης.

Παρομοίως και η Φαντασία, προβάλλεται ως αναπαραστατικό ενέργημα και ως τέτοιο μπορεί να αναπαραστήσει χρονικά αντικείμενα, αλλά χωρίς τη θέση τους μέσα στο χρόνο. Τα φαντασιακά χρονικά αντικείμενα δεν έχουν καθορισμένη χρονική σχέση με το παρόν της αντίληψης.

Καθώς η συγκράτηση του φαινομένου υποχωρεί στο παρελθόν, το φαινόμενο της συγκράτησης υφίσταται τροποποιήσεις καθώς κάθε νέα συγκράτηση αλλάζει τους τρόπους του είναι της προηγούμενης εντός του συνειδησιακού ρου. Αντίστοιχη με την 'συγκράτηση' είναι η 'πρόκτηση' και, για να κατανοήσουμε καλύτερα τα δύο ενεργήματα, θα παραθέσουμε ένα απόσπασμα από τη φαινομενολογία της Αντίληψης, του Maurice Merleau-Ponty, ο οποίος, όπως αναφέρθηκε, πέραν από ανανεωτής της φαινομενολογικής σκέψης, υπήρξε ο ζωντανός συνδετικός κρίκος μεταξύ του Husserl και του Καστοριάδη. Γράφει λοιπόν, ο Γάλλος:

«Δεν περνώ διαμέσου μίας σειράς στιγμών του Τώρα, τις παραστάσεις του οποίου διατηρώ και οι οποίες, αν τοποθετηθούν διαδοχικά, θα διαμόρφωναν μία γραμμή. Με την άφιξη κάθε στιγμής, η προηγούμενη [στιγμή] υποβάλλεται σε αλλαγή. [...] Από το να είναι συγκράτηση μετατρέπεται σε συγκράτηση της συγκράτησης και το στρώμα χρόνου ανάμεσα σε εκείνη και εμένα πυκνώνει<sup>406</sup>».

Συνεπώς κάθε στιγμή του Παρόντος περιλαμβάνει, δίδεται στη συνείδηση ως πλήρης φαινομένων, με αντίστοιχα πλήρεις ορίζοντα συγκρατήσεων και ορίζοντα προκτήσεων, εντός των οποίων η συνείδηση ανασυνθέτει τις 'μνήμες' και επιθέτει τις 'προσδοκίες'. Αυτοί οι πλήρεις ορίζοντες είναι χρονικοί ορίζοντες και συγκροτούν τον a priori ορίζοντα της υπερβατολογικής συνείδησης κατά τον τρόπο της παθητικής δεκτικότητας και της ενεργούς αποβλεπτικότητας. Η a priori μορφή λοιπόν της συνειδησιακής αυτοπάθειας είναι η καθαρή μορφή της εμμενούς χρονικότητας, η χρονικότητα της συνείδησης.

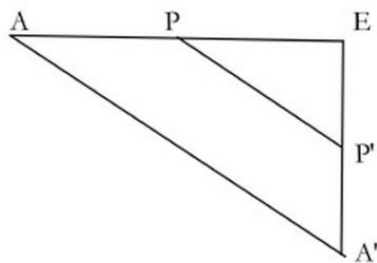
Τα φαινόμενα που συγκροτούν τα χρονικά αντικείμενα δεν μπορούν να θεωρηθούν εμφανίσεις, όπως τα φαινόμενα που συγκροτούν τα αντικείμενα του χώρου. Τα χρονικά αντικείμενα είναι εμμενή αντικείμενα και ο τρόπος του είναι τους διαφέρει. Ο Husserl αποκαλεί τους χρονικούς ορίζοντες «ρέοντα φαινόμενα» (Ablaufsprhänomene) ή «τρόπους χρονικού προσανατολισμού». Εν σχέσει προς τα εμμενή αντικείμενα οι χρονικότητες θεωρούνται οι «ρέοντες χαρακτήρες» τους.

---

<sup>406</sup> M. Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*, Routledge, N. Υόρκη, 2005.

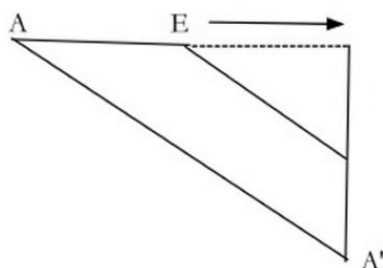
«Όσον αφορά το ρέον φαινόμενο γνωρίζουμε ότι είναι μία συνέχεια διαρκών μετασχηματισμών, οι οποίοι διαμορφώνουν μία αδιαχώριστη ενότητα, μη-διαχωρίσιμη σε επιμέρους τμήματα που θα μπορούσαν να είναι αφ' εαυτά, ούτε διαιρέσιμη σε φάσεις, σημεία της συνέχειας, που θα μπορούσαν να είναι αφ' εαυτά<sup>407</sup>».

Κάθε εμμενές χρονικό φαινόμενο λοιπόν, δηλαδή κάθε χρονική διάρκεια του φαινομένου στη συνείδηση χαρακτηρίζεται κατά τον τρόπο του ρέοντος φαινομένου. Ξεκινά από ένα βιωμένο 'Τώρα', ένα πηγαίο σημείο. Κάθε 'Τώρα', ως εναρκτήριο σημείο της εμμενούς χρονικής ροής/διάρκειας του φαινομένου, βρίσκεται σε μία συνεχή ροή στιγμών που υποχωρούν διαρκώς προς το παρελθόν. Αλλά και κάθε φάση της διάρκειας που έχει το 'Τώρα' ως πηγή έχει τη δική της συνέχεια παρελθόντων. Κάθε φάση αποτελείται από ένα 'σημείο-Τώρα' και έναν παρελθοντικό ορίζοντα. Ο Husserl δίνει δύο διαγράμματα



της εμμενούς χρονικής ροής για να περιγράψει τις δύο διαστάσεις, τη χρονική ροή των σημείων στη συγκράτηση και το άνοιγμα των ενεργών 'Τώρα' προς τα πιθανά μέλλοντα χρονικά αντικείμενα στην πρόκτηση.

Στο πρώτο διάγραμμα, η οριζόντιος AE είναι η ροή διαδοχής των στιγμών του 'Τώρα', η διαγώνιος AA' είναι το βύθισμα (Herabsinken) του 'Τώρα' στο Παρελθόν, και η κάθετος EA' το συνεχές των φάσεων (με παρελθοντικό ορίζοντα). Είναι ένα διάγραμμα της συγκράτησης.



Στο δεύτερο διάγραμμα παρουσιάζεται η φορά της αποβλεπτικότητας της πρόκτησης του E,

ως σειράς των στιγμών του 'Τώρα' που είναι πιθανώς να δεχτούν διαφορετικά χρονικά αντικείμενα, με ανοιχτό μελλοντικό ορίζοντα<sup>408</sup>.

Κάθε 'Τώρα' λοιπόν, κατά τον τρόπο της συγκράτησης, τίθεται ως σημείο μίας χρονικής προοπτικής με πεπερασμένο παρελθοντικό ορίζοντα, στον οποίο οι συγκρατήσεις υποχωρούν καθώς η ροή τις απομακρύνει από το βλέμμα της συνείδησης έως να σβήσουν στο όριο του χρονικού πεδίου. Αυτός ο παρελθοντικός ορίζοντας είναι αυστηρά γνωσιολογικός, αλλά όχι ιστορικός και έτσι δεν καθορίζεται σύμφωνα με το περιεχόμενο της συγκράτησης αλλά σύμφωνα με την απόστασή της από το Παρόν. Θα παρατηρήσουμε πως παρότι, αντιλαμβανόμαστε τι σημαίνει αυτή η απόσταση, το χρονικό σχήμα που ο

<sup>407</sup> Husserl, E. (1905) *Lectures...* ό.π. σελ.48.

<sup>408</sup> ό.π. σελ. 49.



Husserl διαγράφει είναι ουσιαστικά χωρικό σχήμα, και οι έννοιες που δηλώνουν τα χρονικά σημεία είναι χωρικές συντεταγμένες σημείων ενός επιπέδου.

Η αποβλεπτικότητα της πρόκτησης δεν αφήνει ορίζοντα μελλοντικό για το βλέμμα της συνείδησης, καθώς τα χρονικά αντικείμενα του μέλλοντος παρουσιάζονται ως ενδεχομενικά. Αλλά αυτή η ενδεχομενικότητα δεν καθορίζεται από κάποιο ρίζωμα του Μέλλοντος στο Παρόν, ανάλογο με το ρίζωμα του Παρελθόντος στο Παρόν, οπότε η ενεργητικότητα της συνείδησης παρουσιάζεται σαν επερχόμενη αυτοπάθεια και όχι σαν πράξη δημιουργίας.

Έτσι ο εμμενής χρονικός ρους, ο **εμμενής βιωμένος χρόνος** παρουσιάζεται ως συνειδησιακός ρους συγκρατήσεων που πηγάζει από την κάθε στιγμή του 'Τώρα' και βυθίζεται προς το Παρελθόν. Έτσι η χρονικότητα της συνείδησης κατά τον τρόπο της δεκτικότητας παρουσιάζεται ως μία παθητική σύνθεση μορφών με καταγωγή μία πηγή ύλης/μορφής. Όπως δείχνει το δεύτερο διάγραμμα, η ενότητα του συνεχούς των στιγμών του 'Τώρα' περιλαμβάνει έναν ορίζοντα ενδεχομενικών εμμενών χρονικών αντικειμένων, συνεπώς η χρονικότητα της συνείδησης παρουσιάζεται ως 'ζωντανό παρόν', με την υπερβατολογική συνείδηση ως ενότητα δεκτικότητας/αποβλεπτικότητας. Έτσι, κάθε στιγμή, κάθε 'Τώρα', ο εμμενής βιωμένος χρόνος ως ροή παρουσιάζεται ως ενότητα του συνεχούς και του ταυτόχρονου, ως χρονικό όλον, συνεχές που διαρθρώνεται εμμενώς σε τρία ενεργήματα αποβλεπτικότητας: το Παρελθόν ως συγκράτηση, το Μέλλον ως πρόκτηση και το 'Τώρα' ως αντίληψη, δηλαδή ως αποδοχή και πρόθεση.

Όμως, το Παρελθόν, το Παρόν και το Μέλλον φαίνεται να μην μπορούν να παραχθούν από την υπερβατολογική συνείδηση καθ' εαυτή, η οποία τόσο ως δεκτικότητα, όσο και ως αποβλεπτικότητα, βρίσκεται ενώπιον κάτι που συναντά, έστω με τον τρόπο του υλιτικού δεδομένου. Και καθώς με αυτό συναντάται διαδοχικά στο παρόν, είναι εκεί από όπου πηγάζουν οι προσδιορισμοί των χρονικών τελεστών των εμφανίσεων ως χρονικά φαινόμενα του παρελθόντος. Όμως η φαινομενολογική αναγωγή, που ζητεί να αναστείλει τον κόσμο, αναστέλλει με αυτόν τον τρόπο και τον Αντικειμενικό χρόνο που ανήκει στον κόσμο και από τον οποίο η συνείδηση δεν μπορεί να εξαρτηθεί. Ο Husserl δεν συζητά αυτό το πρόβλημα, της καταγωγής, δηλαδή, των χρονικών προσδιορισμών.

Οπότε, η συνείδηση ως παρουσία ή αντίληψη του παρόντος έχει το οντολογικό προνόμιο να βρίσκεται στο αποβλεπτικό επίκεντρο ενός χρονικού άξονα με συγκρατητικό και προκτητικό ορίζοντα. Το χρονικό συνεχές και η ενότητα της χρονικής ροής παρουσιάζονται σαν ενότητα συγκρατήσεων και παρακρατήσεων στη χρονική συνείδηση και το εμμενές χρονικό πεδίο παρουσιάζεται ως δυναμικό, όχι στατικό, σαν συνεχής

ανάδυση νέων πραγματικοτήτων. Όμως τίθεται επιπλέον το ερώτημα από πού αναδύονται οι νέες πραγματικότητες, που περιέχουν ένα υλιτικό δεδομένο, αν όχι από μία αντικειμενική διάσταση του χρόνου;

Ο Husserl επιμένει σε αυτό το σημείο στην αυτοαναφορικότητα της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας. Σύμφωνα με αυτόν είναι οι συγκρατήσεις που υφίστανται διαρκή τροποποίηση και το ενέργημα της συγκράτησης που ενοποιεί τη χρονική ροή καθώς δημιουργεί εμμενείς χρονικές ενότητες, οι οποίες συγκροτούν τις αντικειμενικές ενότητες που δίδονται στη συνείδηση. Η εμμενής ενότητα του Αντικειμενικού χρόνου, σε συστοιχία προς τον άγνωστο Αντικειμενικό χρόνο καθ' εαυτόν παρουσιάζεται σαν μία από τις αντικειμενικές ενότητες που συγκροτούνται κατ' αυτό τον τρόπο. Όμως η ενότητα του Αντικειμενικού χρόνου διαφέρει από τα υπόλοιπα χρονικά αντικείμενα, διότι δεν εμφανίζεται ως πεπερασμένη διάρκεια, αλλά παρουσιάζεται μερικώς και ποτέ ως όλον, καθώς θεωρείται για τον Husserl, όπως και για τον Kant, ως η υπερβατολογική συνθήκη για τη συνείδηση κάθε υπερβατικού χρονικού αντικειμένου. Τα εμμενή βιώματα θεωρούνται η υπερβατολογική συνθήκη για την παράσταση του Αντικειμενικού χρόνου ως φαινόμενο της συνείδησης.

Καθώς ο πραγματικός αντικειμενικός χρόνος βρίσκεται πέραν του βλέμματος της συνείδησης, καθ' εαυτός άγνωστος, η παράστασή του και ο τρόπος ύπαρξής του ως φαινόμενο καθορίζεται από τις τροπικότητες του βιωμένου χρόνου, ο οποίος είναι τελικά το έσχατο θεμέλιο, ο τρόπος κατά τον οποίο η υπερβατολογική συνείδηση παρουσιάζεται στην εμμένειά της. Εδώ όμως φτάσαμε πάλι σε μία λήψη του ζητουμένου, σε έναν κύκλο, καθώς ο εμμενής χρόνος τίθεται ως θεμέλιο της συνείδησης η οποία τίθεται ως προνομιακό πεδίο εξέταση του εμμενούς χρόνου.

Ο Paul Ricoeur (1913-2005), ο οποίος υπήρξε μελετητής της χουσερλιανής φαινομενολογίας, εντοπίζει αυτό το πρόβλημα στο έργο του *Temps et Récit* (Χρόνος και Αφήγηση) :

«Πρέπει να παρατηρηθεί, παρόλα αυτά, ότι ο φαινομενολόγος δεν αποφεύγει να παραδεχτεί, μία συγκεκριμένη ομωθυμία ανάμεσα στο 'ρου της συνείδησης' και τον 'Αντικειμενικό ρου του χρόνου'[...] ως εάν η ανάλυση του εμμενούς χρόνου να μην μπορούσε να συγκροτηθεί δίχως επαναλαμβανόμενα δάνεια από τον αντικειμενικό χρόνο, που έχει εξοβελισθεί<sup>409</sup>».

Συνεπώς ο χρόνος, έστω και αν παραμερίσουμε το υπαρκτικό ερώτημα, όπως γίνεται στη φαινομενολογική προσέγγιση, επανέρχεται ως αναγκαία συνθήκη των

---

<sup>409</sup> P. Ricoeur, *Time and Narrative* vol. 3, 24.

φαινομένων και ως έσχατο θεμέλιο του ρου των συνειδησιακών παραστάσεων. Ακόμη και αν δεν μπορεί να γνωσθεί ο αντικειμενικός χρόνος εμφανίζεται ως a priori προϋπόθεση κάθε παράστασης του χρόνου. Αυτό όμως θα σήμαινε ότι ο χρόνος προϋπάρχει της συνείδησης του χρόνου, δηλαδή ότι ο αντικειμενικός χρόνος είναι η οντολογική προϋπόθεση του εμμενούς χρόνου.

Προκειμένου να παρουσιαστούν στη συνείδηση τα φυσικά πράγματα ως φαινόμενα προϋποτίθεται ο εμμενής χρονικός ρους, εντός του οποίου οι εμμενείς χρονικές τροποποιήσεις συνιστούν το φαινόμενο του αντικειμενικού χρονικού ρου. Όμως καθώς τα 'Τώρα' διαδέχονται το ένα το άλλο, διερωτόμαστε ποιο είναι το μέτρο, αυτής της διαδοχής, καθώς, αν το μέτρο είναι η 'μικτή' υλομορφικότητα του παρόντος, το οποίο όμως είναι ίχνος του αντικειμένου που δεν διατηρείται στο πεδίο της συνείδησης και όχι η 'αμιγής' μορφικότητα, το νόημα, τότε δεν θα μπορούσε να υπάρχει μέτρο του παρελθόντος χρόνου των συγκρατήσεων. Μπορεί άραγε να βρεθεί το μέτρο του χρόνου εντός της υπερβατολογικής συνείδησης χωρίς να προϋποτίθεται ο χρόνος ως μέτρο;

Έστω όμως ότι αυτό το μέτρο προσφέρεται ως κοινό και a priori σε όλους, ως δομή της δεκτικότητας της υποκειμενικότητας, αυτό δεν καταργεί το διαφορετικό νοηματικό περιεχόμενο κάθε φαινομένου που παρουσιάζεται στην υποκειμενικότητα; Ή δεν καταλήγει ξανά να αναιρέσει την αλλαγή ως χαρακτηριστικό του εμμενούς χρόνου, αν αυτή η αλλαγή δεν μπορεί να εντοπιστεί στη δομή της εμμενούς χρονικότητας παρά μόνο ως εξωτερική; Ο εμμενής βιωμένος χρόνος έτσι φαίνεται, με την αναγωγή του στην υπερβατολογική υποκειμενικότητα, να εκκενώνεται από το συγκεκριμένο του νόημα. Το ερώτημα που τίθεται εδώ είναι το ερώτημα της εξατομίκευσης, όχι μονάχα των ιδιαίτερων χρονικών αντικειμένων, αλλά και της ενότητας του προσωπικού υποκειμενικού χρόνου, των προσωπικών συγκρατησιακών οριζόντων, των οποίων η συγκράτηση ή η αναπαραγωγή αποτελούν ενεργήματα της ατομικής υποκειμενικής συνείδησης. Αν υποθέσουμε ότι η λογική παραπέμπει στο αληθές καθ' εαυτό, δηλαδή στην καθολικότητα, και την α-χρονικότητα, θα μπορούσαμε ίσως να αναγάγουμε την παραγωγή των χρονικών βιωμάτων στη φαντασία, όπως αποπειράται ο Καστοριάδης; Όμως, σύμφωνα με τον Husserl η φαντασία, λειτουργεί ως αναπαραγωγική, όπως η μνήμη, με τη διαφορά πως τα χρονικά αντικείμενα που αναπαριστά η φαντασία δεν έχουν καθορισμένη θέση στο χρονικό πεδίο. Τα φαντασιακά χρονικά αντικείμενα δεν έχουν καθορισμένο χρονικό συσχετισμό με τα βιωματικά περιεχόμενα της αντίληψης. Επίσης, ο Husserl δεν έχει καμία έννοια κοινωνικού φαντασιακού που να αντιπαραθέσει στην ατομική φαντασία.

Υπόρρητα, σε κάθε περίπτωση, προϋποτίθεται μία εξωτερικότητα πέραν της συνείδησης που μας παραπέμπει πάλι στο αρχικό ερώτημα του 'αντικειμενικού' χρόνου ή των 'αντικειμενικών' χρονικών προσδιορισμών. Ειδάλλως, οδηγούμαστε να θεωρήσουμε μια εξωτερικότητα της ίδιας ης συνείδησης προς τον εαυτό της, δηλαδή ότι η ίδια η υπερβατολογική συνείδηση που είναι η καθαρή συνείδηση της χρονικότητας βρίσκεται εκτός της χρονικότητας της οποίας είναι η ουσία.

Εδώ βρισκόμαστε μπροστά στο εγωλογικό αδιέξοδο του υπερβατολογικού ιδεαλισμού, ο οποίος θέτει τη συνείδηση ως a priori του εαυτού της και ως καθολική ουσία. Ο Καστοριάδης σχολιάζει σχετικά, συζητώντας τη φαινομενολογική προσέγγιση του χρόνου:

«Και, ακόμη και στην περίπτωση ενός μοναδικού animus, τι είναι αυτό που θα μπορούσε να εξασφαλίσει την ταυτότητα δύο διαδοχικών μέτρων του ίδιου χρονικού διαστήματος, ή τη συγκρισιμότητα, ως προς το μέτρο, διαφορετικών χρονικών διαστημάτων, καθένα εκ των οποίων είναι καταφανώς πλήρες διαφορετικών αναμνήσεων;<sup>410</sup>»

Θα μπορούσε να διατυπωθεί η αντίρρηση πως εδώ ο Καστοριάδης αναφέρεται στον Αυγουστίνο και όχι στον Husserl και πράγματι, ο Καστοριάδης δεν αναφέρεται στον Husserl συγκεκριμένα, αλλά στον Husserl ως εκπρόσωπο μίας παράδοσης η οποία αφορμάται από τον Αυγουστίνο. Προηγουμένως, ο Paul Ricoeur στο *Temps et Récit*, έχει διακρίνει τις φιλοσοφικές αφηγήσεις εν σχέσει προς το χρόνο σε δύο κεντρικές παραδόσεις, την αντικειμενική-κοσμολογική και τη φαινομενολογική-υποκειμενική. Όπως και ο ίδιος ο Husserl εξάλλου παραδέχεται, ο Αυγουστίνος είναι αυτός που προσφέρει τον βασικό προσανατολισμό της δεύτερης προσέγγισης, η οποία αντιμετωπίζει τον χρόνο αποκλειστικά ως φαινόμενο της συνείδησης.

Και πράγματι, αν αλλάξουμε την ορολογία του Αυγουστίνου με τις έννοιες του Husserl μπορούμε να διαπιστώσουμε τις κοινές οντολογικές τους βάσεις. Πέρα από την τριαδική διάρθρωση των ενεργημάτων της συνείδησης ανάλογα προς τον χρονικό προσδιορισμό, την οποία υπογραμμίζει και ο Καστοριάδης, υπάρχει η κοινή φιγούρα του υπερβατικού υποκειμένου, μίας υποκειμενικότητας *εξωτερικής* προς τον κόσμο και *εσωτερικής* στις εμπειρίες της, που καλείται animus από τον Αυγουστίνο, και 'υπερβατολογική υποκειμενικότητα' από τον Husserl, η οποία μπορεί να οριστεί μόνο σε αντίθεση με το πραγματικό, φυσικό υποκείμενο, αλλά συγχρόνως μπορεί να γίνει αντιληπτή μόνο *διαμέσου* αυτού. Ο animus meus του Αυγουστίνου, είναι το 'Εγώ, ο άνθρωπος' του Husserl.

---

<sup>410</sup> Ο θρυμματισμένος, 224-225.

Αυτό αναδεικνύει το όριο της φαινομενολογικής ανάλυσης του εμμενούς χρόνου, καθώς προϋποθέτει υπόρρητα τις κατηγορίες του αντικειμενικού χρόνου ως a priori προκειμένου να εξηγήσει το φαινόμενο της χρονικής ροής, την ίδια στιγμή που αυτός ο αντικειμενικός χρόνος πρέπει να παρουσιαστεί ως φαινόμενο της συνείδησης και η εμμενής χρονική ροή να παρουσιαστεί ως ο πρωταρχικός γενετήσιος ρους της συνείδησης.

Η πρώτη απόπειρα του Husserl να θεμελιώσει τη φαινομενολογία με επίκεντρο την υπερβατολογική υποκειμενικότητα, αντιμετώπιστηκαν ποικιλοτρόπως, αλλά κυρίως επέφεραν ένα σφοδρό αντίλογο από τους ίδιους του τους μαθητές. Υπήρξε μία κίνηση ανάδυσης επιμέρους φαινομενολογικών προσεγγίσεων, που υιοθέτησαν τη φαινομενολογική μέθοδο αλλά όχι αναγκαίως και τα ριζοσπαστικά υπερβατολογικά συμπεράσματα του Husserl, όπως στο έργο του Max Scheler (1874-1928), *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (Περί της Φαινομενολογίας της Συμπάθειας, του Έρωτα και του Μίσους), το οποίο εκδόθηκε το 1913, την ίδια χρονιά με τις *Ιδέες*. Ωστόσο ο Rene Scherer παρατηρεί ότι ο Scheler ενσωματώνει μεταφυσικά και θρησκευτικά σχήματα στη φαινομενολογική του μέθοδο, που την καθιστούν «ηθική θεώρηση<sup>411</sup>» και τον απομακρύνουν σαφώς από την υπερβατολογική φαινομενολογία.

Ασφαλώς, η πιο σημαντική ρήξη με τη σκέψη του Husserl και τον ίδιο τον Husserl υπήρξε η ρήξη του με τον μαθητή του, Martin Heidegger. Είναι μία ρήξη που εκδηλώνεται σε δύο πεδία.

Καταρχάς στο φιλοσοφικό πεδίο, όπου εκδηλώνεται το 1927, με την έκδοση του μνημειώδους έργου του Heidegger *Sein und Zeit* (*Είναι και Χρόνος*), όπου εισάγεται ως κεντρικό πρόβλημα ακριβώς το θέμα που ο Husserl μετ' επιτάσεως ζήτησε να εξοβελίσει και από τη φαινομενολογία και από την ανάλυση του χρόνου, δηλαδή το θέμα της **ύπαρξης**. Και όπου επίσης, στη θέση της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας εμφανίζεται το *Dasein* (*εδώ-Είναι*), ως ανοιχτή (όχι υποκειμενική) ατομική και ύπαρξη *ριγμένη* σε συγκεκριμένο και πεπερασμένο χρόνο.

Αρχίζει έτσι μία παράδοση υπαρξιακής φαινομενολογίας, η οποία θα θέσει την ύπαρξη ως πρότερη της συνείδησης. Αυτή η ρήξη, παρότι βαθιά, δεν υπήρξε τραυματική για τον Husserl, ο οποίος, όπως συνέβη και στο παρελθόν με τον Frege, δεν είχε πρόβλημα να αντιπαρέρχεται τις κριτικές. Στην πρώτη έκδοση, εξάλλου, το έργο είναι αφιερωμένο στον ίδιο τον Husserl, αυτή η ρήξη δεν υπήρξε και προσωπική. Στον επίλογο του έργου του *Formale und transzendente Logik* (*Τυπική και Υπερβατολογική Λογική*), που εκδόθηκε το

---

<sup>411</sup> Η Φιλοσοφία Γ': Από τον Καντ στον Χούσερλ, 346.

1929, δύο χρόνια μετά το *Είναι και Χρόνος*, ο Husserl γράφει για τις μομφές εναντίον του πως δεν άγγιξε τα «υπαρξιακά» ζητήματα:

«Αυτές οι αντιρρήσεις βασίζονται όλες σε παρεξηγήσεις και, σε τελευταία ανάλυση, στο γεγονός ότι ανάγουν τη φαινομενολογία μου σε ένα επίπεδο του οποίου ακριβώς το ξεπέραςμα συνιστά όλη τη σημασία της<sup>412</sup>».

Συνεπώς η υπαρξιακή προβληματική φαίνεται στον Husserl σαν ένα βύθισμα της υπερβατολογικής φαινομενολογίας στον εμπειρικό κόσμο της φύσεως και της ιστορίας, από όπου ακριβώς ζήτησε να ξεφύγει. Και είναι δίκαια αυτή η εντύπωση, στο βαθμό που ο Husserl ρητά εξοβέλισε το υπαρξιακό ερώτημα ως μεθοδολογική προϋπόθεση της φιλοσοφίας του. Ωστόσο το ζήτημα που άνοιξε με την κριτική του Heidegger είναι βαθύτερο από τους σκοπούς του Husserl και θα χρειαστεί να το εξετάσουμε με λεπτομέρεια, παρακάτω.

Προσωρινά, ας μιλήσουμε σύντομα για το δεύτερο πεδίο της ρήξης, που εκδηλώθηκε στις άλλες 'εμπειρικές' περιοχές που ο Husserl είχε εξοβελίσει από τη φιλοσοφία του, δηλαδή στην πραγματικότητα του κοινωνικοϊστορικού και του διαπροσωπικού και υπήρξε βαθιά τραυματική. Οι συνέπειές της τον ακολούθησαν μέχρι τον θάνατο.

Ο Husserl διατηρούσε την έδρα της φιλοσοφίας στο πανεπιστήμιο του Freiburg μέχρι την 25<sup>η</sup> Απριλίου 1928, οπότε παρέδωσε την τελευταία του διάλεξη ως καθηγητής. Στην έδρα τον διαδέχτηκε ο αμφισβητίας μαθητής του, Martin Heidegger. Τον Ιανουάριο 1933 ο Χίτλερ διορίστηκε καγκελάριος από τον γηραλέο Φον Χίντεμπουργκ και το Εθνικοσοσιαλιστικό (Ναζιστικό) Κόμμα ανέβηκε στην εξουσία. Ο Husserl, εβραϊκής καταγωγής, υπήρξε θύμα της ρατσιστικής νομοθεσίας και στις 6 Απριλίου 1933 του απαγορεύτηκε η είσοδος στο πανεπιστήμιο του Freiburg και αργότερα σε κάθε πανεπιστήμιο, όπως του απαγορεύτηκε και κάθε δημόσια παρουσία, είτε υπό τη μορφή δημοσίευσης, είτε υπό τη μορφή διάλεξης. Η κοινωνικοϊστορική τρικυμία εισέβαλλε στη ζωή του γηραιού καθηγητή σαν κατακλυσμός βαρβαρότητας. Το 1933, ο Martin Heidegger, ο οποίος είχε γίνει μέλος του Εθνικοσοσιαλιστικού Κόμματος ανακηρύχθηκε Πρύτανης του πανεπιστημίου του Freiburg και ανέλαβε τη συμμόρφωση του πανεπιστημίου στις επιταγές της Εθνικοσοσιαλιστικής ρατσιστικής ιδεολογίας.

Τρία χρόνια αργότερα, το σκοτεινό 1936, ο Husserl, στο έργο του *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Η κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών και η υπερβατολογική φαινομενολογία)*, εισάγει την έννοια του

---

<sup>412</sup> ό.π. 345.

βιό-κοσμου ή κόσμου-της-ζωής (Lebenswelt), ως τον οντολογικό ορίζοντα της φαινομενολογικής αναγωγής σε μία υπερβατολογική κοινωνικότητα, την 'υποκειμενικότητα-εμείς', μία κοινωνική καταγωγή της κοινής δεκτικότητας της συνείδησης:

«Με οποιονδήποτε τρόπο μπορεί να έχουμε συνείδηση του κόσμου ως τον καθολικό ορίζοντα, σαν ένα συμπαγές σύμπαν υπαρκτών αντικειμένων, εμείς, κάθε 'Εγώ, ο άνθρωπος' και όλοι μαζί, ανήκουμε στον κόσμο ως ζώντες ο ένας με τον άλλο στον κόσμο· και ο κόσμος είναι ο κόσμος μας, έγκυρος για τη συνείδησή μας σαν να υπάρχει ακριβώς μέσα από αυτό το 'ζώντες μαζί' [...] Η 'υποκειμενικότητα-εμείς' διαρκώς ενεργεί<sup>413</sup>».

Η ιδέα του βιό-κοσμου, η οποία απηχεί κατά κάποιον τρόπο και τη χαϊντεγκεριανή σύλληψη του Dasein και ως In-der-Welt-Sein, 'Είναι-μέσα-στον-κόσμο', σηματοδοτεί μία τελευταία στροφή του στοχασμού του Husserl προς το νόημα της ανθρωπότητας, της κοινότητας και της διυποκειμενικότητας, που φέρνει τη συνάφεια του κόσμου, ως συνάφεια του νοήματος του συλλογικού κόσμου, στο προσκήνιο, ραγίζοντας τον εγωλογικό εγκλεισμό της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας. Η φαινομενολογική αναγωγή στο βιό-κοσμο ή τον κόσμο-της-ζωής, συνενώνει το προσωπικό, το ατομικά υποκειμενικό, με το πανανθρώπινο, το διυποκειμενικό, μέσα στο συλλογικό, ως πραγματική καταγωγή της αποβλεπτικής συνειδητότητας. Ο Husserl στρέφεται προς το συλλογικό και το πανανθρώπινο σε μία περίοδο που ο ίδιος βρισκόταν έγκλειστος, θύμα του ναζιστικού ολοκληρωτισμού. Σε μία εποχή που το νόημα της ανθρώπινης πράξης παρουσιάστηκε ως τερατώδες, ο γηραιός Husserl στρέφει ξάφνου το βλέμμα προς τα έξω, αναζητώντας το νόημα στον κόσμο τον οποίο παλαιότερα είχε υποβαθμίσει σε ένα εμμενές φαινόμενο ανάμεσα τα φαινόμενα της υπερβατολογικής συνείδησης. Τώρα ο κόσμος εμφανίζεται ως ο a priori ορίζοντας της συνείδησης αυτής. Αυτή η στροφή εκφράζει επίσης και ένα πρώτο ξεπέρασμα του πλατωνισμού και μία επιστροφή στην αριστοτελική εμπειρία. Όπως παρατηρεί ο Καστοριάδης: «Αυτός ο κόσμος της ζωής, αυτή η Lebenswelt, που είναι κατά κάποιον τρόπο η επιστροφή του γερο-Χούσσερλ στο σημείο από όπου είχε ξεκινήσει ο Αριστοτέλης, αυτός ο κόσμος της ζωής είναι φυσικά ένα απαραίτητο πρώτο κοινό έδαφος, αλλά είναι επίσης, όπως ξέρουν όλοι όσοι σκέφτηκαν έστω μια στιγμή, ένα διάτρητο έδαφος, σημεία πολύ ολισθηρά, αντιφάσεις, ασυναρτησίες, κ.ο.κ.<sup>414</sup>

Ο ορίζοντας του βιό-κοσμου ή του κόσμου-της-ζωής, πέρα από συλλογικός, είναι επίσης ένας χρονικός ορίζοντας. Στο κείμενό του *Η καταγωγή της γεωμετρίας*, που

---

<sup>413</sup> E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, 1970, 108.

<sup>414</sup> *Οι ομιλίες*, 2000, 35.

συμπεριλήφθη στην *Κρίση των ευρωπαϊκών επιστημών* το 1936, ο Husserl το αναγνωρίζει ρητά, αναγνωρίζοντας τη συλλογική και ιστορική διάσταση του χρόνου ως ορίζοντα της αποβλεπτικότητας:

«Παραμένουμε μέσα στους κόλπους της ανθρωπότητας εκείνης και μόνο, στους κόλπους της οποίας ζούμε τώρα εμείς οι ίδιοι. Έχουμε μια ζωντανή και διαρκής συνείδηση αυτού του ορίζοντα, και αυτό συμβαίνει σαν **χρονικός ορίζοντας**, που υπονοείται μέσα στο παρόν μας της κάθε στιγμής<sup>415</sup>».

Σαν χρονικός ορίζοντας της καθαρής συνείδησης, η ανθρωπότητα γειώνει την υπερβατολογική υποκειμενικότητα στη χρονικότητα και την εγκοσμιότητα, ως νοηματικές μήτρες κάθε επιμέρους νοήματος. Αυτή η στροφή προς τη συνάφεια του νοήματος του βιό-κοσμου ή κόσμου-της-ζωής ως τον οντολογικό ορίζοντα του ανθρώπινου νοήματος, συμπληρώνεται με ένα στερνό νεύμα προς το ιστορικό, το οποίο είχε εξοβελίσει από το πεδίο της επιστήμης στα προηγούμενα κείμενά του. Στο τελευταίο του κείμενο, το 1937, λίγο πριν το θάνατό του, ο Husserl αναγνωρίζει πως η αναγωγή στο βιό-κοσμο αποκαθιστά, εκτός από τη συλλογική, και την ιστορική διάσταση του κόσμου:

«Θα δούμε ότι ο βιο-κοσμος (Lebenswelt) (αν θεωρηθεί παν-χρονικά) δεν είναι τίποτε άλλο παρά ο **ιστορικός κόσμος**. [...] Η μέθοδος που προτάθηκε στις 'Ιδέες' έχει την εγκυρότητά της, αλλά τώρα υποστηρίζω ότι ο **ιστορικός τρόπος (den historischen Weg)** είναι περισσότερο πρωταρχικός (prinzipieller) και πιο συστηματικός<sup>416</sup>».

Αυτό συνεπάγεται ότι τα φαινόμενα/αντικείμενα της αποβλεπτικότητας ως νοήματα που παρουσιάζονται στον χρονικό ορίζοντα της Lebenswelt είναι κοινωνικοϊστορικά νοήματα. Συνεπώς, ο Husserl εγκαταλείπει, εν τέλει, τον αποκλεισμό του συλλογικού και του ιστορικού τον οποίο διατήρησε στο μεγαλύτερο κομμάτι του έργου του και επίσης, αναγνωρίζει την αμοιβαία συνεπαγωγή τους, χωρίς να εγκαταλείψει, ωστόσο, τον αποκλεισμό του υπαρξιακού ερωτήματος, το οποίο θεωρεί μέχρι τέλους, εμπειρικό ερώτημα, δίχως συνεπώς να αναγνωρίσει τη συνυποστατότητα του κοινωνικοϊστορικού ως υπαρξιακού ορίζοντα του ανθρώπου, πέρα από ορίζοντα αποβλεπτικότητας.

Ο Καστοριάδης, στη *Φαντασιακή Θέσμιση*, αναγνωρίζει τη συνάφεια του βιό-κοσμου ή κόσμου-της-ζωής του Husserl με το κοινωνικοϊστορικό πεδίο, σε μία υποσημείωση με σημασία: «Στην πραγματικότητα, η Lebenswelt του Χούσσερλ είναι αυτή η κοινωνικο-ιστορική θέσμιση των πραγμάτων και του κόσμου<sup>417</sup>».

<sup>415</sup> *Η Φιλοσοφία Γ': Από τον Καντ στον Χούσσερλ*, 344.

<sup>416</sup> *Husserliana*, XXIX, 425-426.

<sup>417</sup> *Η Φαντασιακή*, 453, υποσ.51.



Άραγε σημαίνει αυτό ότι ο Husserl διαρρηγνύει, τελικά, τη λογική της καθοριστικότητας την οποία, έστω ως ισχνή λογική της ουσίας, ακολούθησε; Θα αποτολμήσουμε να απαντήσουμε αρνητικά, καθώς, παρά την αναγνώριση ενός συλλογικού και ιστορικού χρονικού ορίζοντα της ανθρωπότητας, δεν γίνεται πουθενά λόγος για κοινωνική ενεργό αποβλεπτικότητα, που θα παρέπεμπε στην κοινωνική δημιουργικότητα ή τη δημιουργικότητα της συλλογικής ιστορικής συνείδησης. Κάτι τέτοιο όμως θα αναιρούσε όλη την προηγούμενη γνωσιοθεωρία του, καθώς και τον διαχωρισμό ανάμεσα σε νόημα και πράγμα, αφού το πράγμα θα φαινόταν όχι μόνο ως δοσμένο ή κατασκευασμένο, αλλά δημιουργημένο. Συνεπώς, ο ορίζοντας της εμμενούς συνείδησης παρουσιάζεται ως a priori συλλογικός και a priori χρονικός, ως υπερβατολογική ανθρωπότητα και υπερβατολογική χρονικότητα.

Όπως διαπιστώνει ο Merleau-Ponty, του οποίου η φαινομενολογική προσέγγιση βασίζεται στις έννοιες της σωματικότητας και του κόσμου-της-ζωής του ύστερου Husserl: «Η Γη είναι η μήτρα του χρόνου μας όπως και του χώρου μας: Κάθε κατασκευασμένη έννοια χρόνου προϋποθέτει την πρωτοϊστορία μας ως ένσαρκων όντων συμπαρόντων σε έναν μοναδικό κόσμο. Κάθε επίκληση των δυνατών κόσμων αναφέρεται στη θέαση του δικού μας (Weltanschauung). Κάθε δυνατότητά είναι μια παραλλαγή της πραγματικότητάς μας, ενεργός **δυνατότητα πραγματικότητας** (Möglichkeit an Wirklichkeit)<sup>418</sup>».

Αν η Lebenswelt του Husserl είναι η κοινωνικο-ιστορική θέσμιση, τότε είναι η κοινωνία και η ιστορία ως ήδη θεσμισμένες, όχι ως θεσμιζουσες. Αποτελούν τα κοινά a priori της χρονικής συνείδησης, του υποκειμενικού, φαινομενολογικού χρόνου. Η εμμενής συνείδηση στρέφει την αποβλεπτικότητά της προς τα φαινόμενα που παρουσιάζονται στον ορίζοντα της ζώσας ανθρωπότητας, μα της παρελθούσας ιστορίας. Η εμμενής συνείδηση τίθεται ακόμη ως εξωτερική του ορίζοντα εντός του οποίου φέρονται τα φαινόμενα, αφού τίθεται απέναντι από την ανθρωπότητα και την ιστορία. Στραμμένη στον ορίζοντα της παρελθούσας ιστορίας, η εμμενής συνείδηση παρουσιάζεται παθητικά, ως δεκτικότητα. Ακόμη και αν αναγνωρίζει την ανθρωπότητα και αναγνωρίζει την ιστορία και αναγνωρίζει πως η ιστορία και η ανθρωπότητα συνθέτουν τον χρονικό ορίζοντα της συνείδησης, δεν αναγνωρίζει την ανθρωπότητα ως ιστορία, τη συνείδηση ως πηγή των παραστάσεων, τη συνυποστατότητα του υποκειμενικού και του αντικειμενικού εντός του κοινωνικοϊστορικού. Αντιθέτως, παραπέμπει αυτή την ανθρωπότητα στο πρότερον της ανθρωπότητας και την ιστορία στο πρότερον της ιστορίας. Αναγνωρίζει τη γη ως μήτρα του χρόνου, ως πρωταρχικού ορίζοντα του συλλογικού και του ιστορικού, εξαρτώντας έτσι το συλλογικό και

---

<sup>418</sup> M. Merleau-Ponty, *Σημεία*, εκδ. Εστία, Αθήνα, 2009, 293.

το ιστορικό από τον προ-ανθρώπινο κόσμο, τη γήινη εγκοσμιότητα, για την ύπαρξη της οποίας, ωστόσο, δεν δέχεται να μιλήσει. Έτσι, δεν αναγνωρίζει τον κοινωνικοϊστορικό χρόνο ως πεδίο σύνθεσης τόσο της υποκειμενικότητας όσο και των παραστάσεων της αντικειμενικότητας και ο ιστορικός χρόνος απομένει σαν σκιά του 'Αντικειμενικού' χρόνου, τον οποίο αναπαριστά στον ανθρώπινο βίο-κοσμο.

Ο Καστοριάδης εντοπίζει τον ελλειμματικό χαρακτήρα της χουσερλιανής *Lebenswelt* : «Η φράση του Husserl, 'Η Γη, σαν *Ur-arkhe* [πρωτογενής αρχή] δεν κινείται', θα με ανάγκαζε, για παράδειγμα, να απορρίψω σαν παραλογισμούς ή ψευδαισθήσεις, φαινόμενα εξίσου συναρπαστικά (π.χ. το εκκρεμές του Φουκώ). Ούτε η διαφυγή του ύστερου Husserl στον 'βίο-κοσμο' [κόσμο-της-ζωής] λυτρώνει τη φαινομενολογία. Ασφαλώς η άμεση 'πρωτοπρόσωπη' στάση παρασταίνει τα πράγματα όπως 'εμφανίζονται' στον 'βίο-κοσμο'. Αλλά αυτό σημαίνει απλώς ότι τα παρουσιάζει όπως έχουν διαμορφωθεί από τη γενική βιολογική (ειδητική) φαντασία και το κοινωνικό φαντασιακό που μοιράζομαι με τους υπόλοιπους 'κοινωνούς'. Όμως η φιλοσοφία ξεκινά όταν αρχίσουμε την προσπάθεια να **σπάσουμε** την κλειστότητα του 'βίο-κοσμου' και στη βιολογική και στην κοινωνικοϊστορική διάσταση<sup>419</sup>». Οπότε, η άποψη του Husserl φαίνεται όχι ως προ-επιστημονική, όπως ο ίδιος θα ήθελε αλλά ως προ-φιλοσοφική.

Η αρχή της καθοριστικότητας ως απαρχή της προ-καθοριστικότητας. Βγαίνοντας από τον σολιψισμό της υπερβατολογικής υποκειμενικότητας, όπως ο πλατωνικός φιλόσοφος από το σπήλαιο, συναντά τον κόσμο ως δοσμένο, δηλαδή ως ήδη τετελεσμένο, ως κλειστό μέσα στην *προσφορότητά* του. Ο 'βίο-κοσμος' μένει, όπως ο ορίζοντας, ως ορίζοντας, σιωπηλός απέναντι στην υπερβατολογική υποκειμενικότητα, χωρίς να κινείται, άχρονος ως ολότητα μέσα στην ψευδοϊστορική χρονικότητά του, ως στεγανός ιδιόχρονος. Ο κύκλος της λογικής της καθοριστικότητας επαναλαμβάνεται ως υπό-κύκλος της ουσίας, η οποία ως ορίζοντας είναι παν-χρονική, δηλαδή ξανά α-χρονική. Αυτό που δεν μπορεί να συλληφθεί από τη χουσερλιανή φαινομενολογία είναι η στιγμή της ρήξης του γνωστικού εγκλεισμού, η στιγμή της αμφισβήτησης, η ανάδυση του θεσμίζοντος φαντασιακού μέσω της πράξης, η πρώτη στιγμή του φιλοσοφικού στοχασμού:

«Και αν κάποιος κινηθεί, όπως ο ύστερος Husserl και ο πρώιμος Heidegger, από την εγωλογική, αυστηρά φαινομενολογική άποψη προς τον 'βίο-κοσμο' ['κόσμο-της-ζωής], έχει απλώς ανταλλάξει την εγωκεντρική με μία έθνο- ή κοινωνιοκεντρική άποψη του κόσμου: σολιψισμός σε ευρύτερη κλίμακα<sup>420</sup>».

---

<sup>419</sup> *The Castoriadis Reader*, 324.

<sup>420</sup> *The Castoriadis Reader*, 325.

Αυτή η ανάδυση της φιλοσοφικής αμφισβήτησης είναι ένα παράδειγμα της ανάδυσης της ετερότητας μέσα από τη ρητή ανθρώπινη πράξη, καθώς η ρήξη των προ-καθορισμών δεν εμπεριέχεται στους προ-καθορισμούς, δεν είναι προκαθορισμένη, ούτε επαναληπτική. Είναι ετερότητα του κοινωνικοϊστορικού που αναδύεται μέσα και μέσω του κοινωνικοϊστορικού ως πηγή νέων καθορισμών και ανθρώπινη δημιουργία. Και για τον Καστοριάδη, όπως αναφέρθηκε, η ετερότητα είναι το θεμελιώδες οντολογικό χαρακτηριστικό του χρόνου.

«Δεν μπορούμε να φτάσουμε στον πυρήνα του ζητήματος του χρόνου – υποκειμενικού, αντικειμενικού ή υπερκείμενου – εάν δεν ξεκινήσουμε από την ιδέα της ανάδυσης της Ετερότητας (αλλοίωσης), ως δημιουργίας/καταστροφής μορφών, θεωρούμενης ως θεμελιώδους καθορισμού του Είναι ως τέτοιου, δηλαδή καθ' εαυτό<sup>421</sup>».

Αντί για το φαινομενολογικό Παρόν που ρέει προς το Παρελθόν, η αντίληψη του Καστοριάδη για τον χρόνο ως δημιουργία δίνει οντολογική προτεραιότητα στο Παρόν που στρέφεται προς το μέλλον, όπως και στο υποκείμενο της πράξης ως 'αρχή των εσομένων', αρχή του υπο δημιουργία μέλλοντος, θέση νέων καθορισμών. Όπως γράφει με έμφαση ο Καστοριάδης περιγράφοντας τον χρόνο ως ανάδυση της ετερότητας και το παρόν ως στιγμή δημιουργίας της ετερότητας: «Το **παρόν**, το **νυν**, είναι εδώ έκρηξη, σχίσμα ή ρήξη – η ρήξη αυτού που είναι, ως ρήξη. Αυτό το παρόν είναι ως **πρωταρχή**, ως **εμμενής υπερβατικότητα**, ως πηγή, ως ανάδυση της οντολογικής γένεσης<sup>422</sup>».

Ο φαινομενολογικός χρόνος του Husserl παρουσιάζεται λοιπόν ως ελλιπής μορφή, διπλή αφαίρεση, και του κοινωνικοϊστορικού χρόνου (που συνθέτει τον υποκειμενικό και τον αντικειμενικό) και του χρόνου καθ' εαυτού. Φαίνεται ως σκιά με αμφίβολη ύπαρξη και επαναληπτική ουσία, μίας διαρκώς προσφερόμενης προ-καθοριστικότητας, ενός ήδη σχηματισμένου νοήματος, που αναδύεται ως συνάφεια μίας ενότητας προκαθορισμών. Ζητώντας να υπερβεί τον εμπειρισμό σε ένα επιστημονικοφανή υπερ-εμπειρισμό, αφού το φαινόμενο της συνείδησης θεωρήθηκε το μόνο στέρεο δεδομένο, ο Husserl καταλήγει σε μία συνολοταυτιστική θεώρηση δίχως συνολοταυτιστικές βεβαιότητες, σε μία ατέρμονη περιγραφική του βιώματος δίχως περιεχόμενο. Όμως η θεμελιώδης πρώτη ρήξη του γνωστικού εγκλεισμού, μέσω της ανάδυσης της φιλοσοφικής αμφισβήτησης στον κοινωνικοϊστορικό, δημόσιο χρόνο και χώρο, εφορμά ακριβώς από την εμπειρική στροφή στην πραγματικότητα και από το ερώτημα της ύπαρξης, από την αναγνώριση της ύπαρξης ως κοινής, συλλογικής, 'μοίρας'. Και ο Καστοριάδης υπενθυμίζει ότι δεν μπορούμε να

---

<sup>421</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 237.

<sup>422</sup> *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, 293.

αποκλείσουμε την εμπειρική γνώση προς χάριν της λογικής ακρίβειας δίχως να επαναφέρουμε τον εγκλεισμό:

«Είμαστε επομένως υποχρεωμένοι να διαπιστώσουμε ότι αυτό που κάνουμε, όχι ως μεμονωμένα άτομα, ούτε ως ψυχικές μονάδες, αλλά ως άτομα που συμμετέχουν σ' ένα κοινωνικοϊστορικό κόσμο, είναι ότι επαναδημιουργούμε αυτή τη μορφή του σκέπτεσθαι το υπάρχον, αυτό που κατά μία έννοια και ήδη κατά τρόπο **εμμενή** υπάρχει ως **μορφοποίησις**<sup>423</sup>».

Αν ο Husserl αρνήθηκε να στρέψει το βλέμμα του στην ύπαρξη, οι επίγονοί του, με προεξάρχοντα τον Martin Heidegger, μερίμνησαν γι' αυτό. Το ερώτημα της ύπαρξης διέλυσε τον εύθραυστο παρελθοντικό ιδιόχρονο της αποβλεπτικής συνείδησης, ανοίγοντας τον ορίζοντα προς το μέλλον, ένα μέλλον που ταυτίστηκε με τον θάνατο. Το επιθανάτιο ερώτημα που αναδύεται με τη σύλληψη του χρόνου ως υπαρξιακού ορίζοντα της ατομικότητας, δεν είναι άλλο από το ερώτημα του νοήματος της ζωής.

---

<sup>423</sup> Καστοριάδης, Κ. (1985) *Ο πολιτικός του Πλάτωνα*, μτφρ. Ζ. Καστοριάδη, εκδ. Πόλις, 2001, Αθήνα, σελ. 168.

#### **A5. Η ερμηνευτική του Χρόνου: Ο φιλοσοφικός διάλογος του Κορνήλιου Καστοριάδη με τον Paul Ricoeur.**

Την 9<sup>η</sup> Μαρτίου του 1985 ο Paul Ricoeur και ο Κορνήλιος Καστοριάδης συναντήθηκαν στο στούντιο της ραδιοφωνικής εκπομπής «Le bon plaisir» της France Culture, την οποία παρουσίαζε ο πρώτος<sup>424</sup>. Το 2016, ο εκδοτικός οίκος της EHESS έφερε στη δημοσιότητα το απομαγνητοφωνημένο κείμενο του διαλόγου τους, που υπήρξε η μοναδική δημόσια συζήτηση δύο ανθρώπων που γνωρίζονταν πολύ καλύτερα από ό,τι δείχνουν οι λιγοστές εκατέρωθεν αναφορές τους. Η έκδοση τιτλοφορείται *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*<sup>425</sup> (Διάλογος για την ιστορία και το κοινωνικό φαντασιακό) με πρόλογο και επιμέλεια του Johann Michel.

Ο Καστοριάδης ανοίγει τον διάλογο με μία λογοπαιχτική αναφορά στην ανολοκλήρωτη διατριβή του για το «φαντασιακό», που έμεινε «στοιχειώδης και φανταστική»<sup>426</sup>, η οποία υπήρξε η αφορμή της γνωριμίας του με τον Paul Ricoeur.

Οι δύο στοχαστές συναντήθηκαν για πρώτη φορά το 1967 στη Ναντέρ, όπου ο Καστοριάδης ζήτησε από τον Ricoeur να εποπτεύσει τη διατριβή του σχετικά με «Το φαντασιακό στοιχείο στην Ιστορία»<sup>427</sup>. Η διατριβή δεν θα ολοκληρωθεί ποτέ, αν και κατά κάποιο τρόπο το μετέπειτα φιλοσοφικό έργο του Καστοριάδη αποτελεί μία συνέχεια της, αφού, όπως ο ίδιος παραδέχτηκε, «κατά κάποιο τρόπο συνέχεια [την] δούλευα και δουλεύω ακόμη, πρέπει να πω»<sup>428</sup>. Η συνάντησή τους συμβαίνει ενώ ο Καστοριάδης έχει έρθει σε ρήξη με τον μαρξισμό<sup>429</sup> και έχει στραφεί προς την ψυχανάλυση και την οντολογία, χωρίς να εγκαταλείψει το επαναστατικό πρόταγμα και την πολιτική πράξη, προσπαθώντας, αντιθέτως, να διασώσει το επαναστατικό πρόταγμα και την πολιτική πράξη.

«Αν μπορεί να υπάρξει μια φιλοσοφία που να είναι κάτι άλλο και κάτι παραπάνω από τη φιλοσοφία, αυτό μένει να αποδειχθεί.[...] Αν μπορεί να υπάρξει ένωση του

---

<sup>424</sup> Στην ελληνική έκδοση της βιογραφίας του Καστοριάδη από τον François Dosse αναφέρεται, παραδόξως, ως ημερομηνία της εκπομπής η 27<sup>η</sup> Δεκεμβρίου του 1990 (βλ. Dosse, *Καστοριάδης*, 310).

<sup>425</sup> Paul Ricoeur, *Cornélius Castoriadis: Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, επιμ. Johann Michel, Editions EHESS, Παρίσι, 2016.

<sup>426</sup> *ό.π.*, 39.

<sup>427</sup> F. Dosse, *Καστοριάδης*, 309.

<sup>428</sup> Στη συνέντευξή του το 1984 στην Τέτα Παπαδοπούλου για την εκπομπή *Παρασκήνιο* της EPT1: <https://www.youtube.com/watch?v=dFVqht3mlhI>

<sup>429</sup> Τα κείμενα που απαρτίζουν το πρώτο μέρος της *Φαντασιακής Θέσμησης*, την κριτική στο Μαρξ, δημοσιεύτηκαν πρώτη φορά στο *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα* το 1964-65, προκαλώντας κλονισμό στη συντακτική ομάδα του περιοδικού.

στοχασμού και της δράσης, κι αυτός ο στοχασμός κι αυτή η δράση, αντί να χωρίζουν τους φορείς τους, να τους συνεπαίρνουν προς μία νέα κοινωνία, αυτή η ένωση μένει να γίνει.»<sup>430</sup>

Η φιλοδοξία του Καστοριάδη να ανανεώσει το πρόταγμα του μετασχηματισμού της κοινωνίας θα παραμείνει, ενώ οι κεντρικές οντολογικές και φιλοσοφικές του κατηγορίες εμφανίζονται καταρχάς σε πολιτικό πλαίσιο. «Είναι ως πολιτικές και όχι φιλοσοφικές, ιδέες, που η αυτονομία, η δημιουργικότητα των μαζών, αυτό που σήμερα θα ονόμαζα η εισβολή του θεσμίζοντος φαντασιακού μέσα και διαμέσου της δραστηριότητας ενός ανώνυμου συλλογικού, έκαναν την εμφάνισή τους στα γραπτά μου», λέει στο *'Fait et à faire'* το 1989<sup>431</sup>.

Οι λόγοι που οδήγησαν τον Καστοριάδη στη ρήξη με τον Marx, τον οδηγούν εξίσου στη ρήξη με την παραδοσιακή φιλοσοφία, την οποία, ως γνωστόν, αποκαλεί συνολοταυτιστική. Η συνολοταυτιστική σκέψη, που θεμελιώνεται στην αρχή της ταυτοτικής καθοριστικότητας, αρνείται τη δημιουργική ικανότητα, που είναι η αρχή κάθε κοινωνικής θέσμησης και έτσι αρνείται την κοινωνική χρονικότητα και την Ιστορία. «Αυτό που σκοπεύει, είναι εν πάση περιπτώσει, ένα άχρονον και το οποίο είναι της υποστάσεως μίας ιδέας.»<sup>432</sup> Ο Καστοριάδης αναγνωρίζει πως οποιαδήποτε απόπειρα υπερκαθορισμού της ανθρώπινης πράξης, οποιαδήποτε προσπάθεια αναγωγής της ανθρώπινης ιστορίας σε ένα σύστημα αχρονικών νομοτελειών οδηγεί σε μία «ξένωση στο θεωρικό» και στην άρνηση του επαναστατικού προτάγματος: «Η αναγκαστικά διπλή αυταπάτη της κλειστής θεωρίας είναι ότι ο κόσμος έχει γίνει ήδη από πάντα, και ότι η κλειστή σκέψη μπορεί να τον συλλάβει. Η κεντρική όμως ιδέα της επανάστασης είναι ότι η ανθρωπότητα έχει μπροστά της ένα πραγματικό μέλλον, και ότι αυτό το μέλλον δεν πρέπει μόνο να το σκεφθούμε, αλλά και να το φτιάξουμε.»<sup>433</sup> Η ξένωση στο θεωρικό στρέφεται εξίσου ενάντια στη ζωντανή θεωρητική δραστηριότητα και συσκοτίζει τα αντικείμενά της, αναζητώντας μια πληρότητα της γνώσης, πληρότητα η οποία όμως βασίζεται «σε μία πλήρη παραγνώριση του τι είναι το ιστορικό [...] και σε μια πλήρη παραγνώριση του τι είναι το αληθινά θεωρητικό»<sup>434</sup> και η οποία, είναι πραγματικά αδύνατη καθώς ο λόγος πάνω στην Ιστορία ανήκει στην Ιστορία, το υποκείμενο του λόγου ανήκει στην Ιστορία και η πράξη του λέγειν ανήκει στην Ιστορία.

---

<sup>430</sup> *Η Φαντασιακή*, 92.

<sup>431</sup> *The Castoriadis Reader*, 372.

<sup>432</sup> ό.π.

<sup>433</sup> *Η Φαντασιακή Θέσμηση της Κοινωνίας*, 104.

<sup>434</sup> ό.π.

Το κοινωνικό-ιστορικό δεν μπορεί να περισταλεί στις συνολοταυτιστικές κατηγορίες, αλλά υπάρχει ως σημασία και νόημα, κατά τον οντολογικό τύπο του χρονικού μάγματος.<sup>435</sup>

Στην ποικιλία των ανθρώπινων κοινωνιών ο Καστοριάδης εντοπίζει τη ανθρώπινη δημιουργικότητα ως θέσμιση απερίσταλτων φαντασιακών σημασιών. Στα *Σταυροδρόμια του Λαβύρινθου* ο Καστοριάδης διευρύνει το (λειτουργικό) νόημα σε οντολογική κατηγορία του έμβιου όντος ως ον δι' εαυτόν, ον αυτοτελικό, χωρίς αυτό να συνεπάγεται κάποια βιολογικοποίηση του κοινωνικο-ιστορικού, καθώς τόσο η κοινωνία όσο και η ψυχή αποτελούν διαφορετικά όντα δι' εαυτόν, που αναφέρονται σε ένα διαφορετικής τάξης νόημα, νόημα απολειειτουργικοποιημένο.

Ο τύπος του μάγματος, που εντοπίζεται καταρχάς εντός του ψυχικού, μέσα στο όνειρο, τον συνειρμό, τον παραστασιακό ρου της φαντασίας, περιλαμβάνει το κοινωνικό-ιστορικό πεδίο της θέσμησης και το σύνολο του Είναι, σε μία στιβάδωση οντολογικής ετερογένειας που επιτρέπει τη διαρκή οντολογική δημιουργία σε επιμέρους πεδία, και συνυφαίνει το συνολοταυτιστικό με το δημιουργικό μέσα στον Χρόνο, τον, ως *μάγμα μαγμάτων*, πλήρη ορίζοντα της ύπαρξης.

Το δημιουργικό στοιχείο στην ανθρώπινη Ιστορία, το στοιχείο που δεν χωράει στους συνολοταυτιστικούς καθορισμούς, είναι το φαντασιακό στοιχείο, ως υποκειμενική ριζική φαντασία και ως κοινωνικό φαντασιακό. Η δημιουργική φαντασία, την οποία ο Καστοριάδης θα ονομάσει πρώτη ή ριζική, η οποία προηγείται κάθε παραγωγικής ή συγκροτητικής φαντασίας, αποτελεί τη μήτρα και την πηγή κάθε νοήματος και κάθε παράστασης. Το πρώτο ή έσχατο ή ριζικό φαντασιακό είναι η «κοινή ρίζα του πραγματικού φαντασιακού και του συμβολικού»<sup>436</sup> και αποτελεί τη στοιχειώδη ικανότητα «να κάνουμε να αναδύεται ως εικόνα κάτι που δεν είναι και που δεν υπήρξε»<sup>437</sup>.

Καθώς ενδιατρίβει στην ψυχανάλυση, όπως θα δούμε εκτενέστερα παρακάτω, ο Καστοριάδης ανατρέπει τη λακανική τριάδα Συμβολικού – Φαντασιακού – Πραγματικού, και αναδεικνύει το Φαντασιακό ως πηγή της συγκρότησης τόσο του Συμβολικού, το οποίο περιλαμβάνει μία φαντασιακή αλλά και μία συνολοταυτιστική 'πραγματική' συνιστώσα, όσο και του Πραγματικού. Ταυτόχρονα, αποφεύγει τον εγκλεισμό σε μία εγωλογική φιλοσοφία της υποκειμενικότητας στην οποία θα οδηγούσε μία ψυχολογικοποίηση ή μία ιδεοποίηση του φαντασιακού, εντοπίζοντας το κοινωνικό φαντασιακό ως τη συλλογική ανώνυμη πηγή των κοινωνικών σημασιών. Σε μία δυναμική θεώρηση, ο Καστοριάδης

---

<sup>435</sup> *Η Φαντασιακή*, 479.

<sup>436</sup> ό.π. 190.

<sup>437</sup> ό.π. υποσ. 22

περιγράφει τον εκκοινωνισμό της ψυχής ως μία διαδικασία μορφοποίησης της ατομικής ριζικής φαντασίας μέσω της μετουσίωσης των ψυχικών ενορμήσεων σε συνειδητές βλέψεις ανάλογες προς τις σημασίες του κοινωνικού φαντασιακού. Η πόλωση δεν βρίσκεται μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, αλλά μεταξύ ψυχής και κοινωνίας, μεταξύ των έτερων πόλων του φαντασιακού. Το ενήλικο άτομο, παρουσιάζεται ως *κοινωνικός θεσμός*, ψυχή διαμορφωμένη κατά το μάλλον ή το ήττον υπό την επίδραση των κοινωνικών σημασιών τις οποίες ενσαρκώνει ως συμπεριφορά. Ο Άλλος, ο λόγος του Άλλου, αποτελεί εξίσου συγκροτητική αρχή του Εγώ, αφού μέσω της μητέρας και μέσω της γλώσσας το παιδί μαθαίνει τον εαυτό του, τον κόσμο, και τον εαυτό του μέσα στον κόσμο, ως κόσμο σημασιών. Οι κοινωνικές σημασίες είναι λοιπόν φαντασιακές σημασίες, χωρίς οι δύο πόλοι, η ατομική ριζική φαντασία και το κοινωνικό φαντασιακό να ανάγονται ο ένας στον άλλο.

Σε αυτή τη διαδρομή ο Καστοριάδης συναντά τον Paul Ricoeur, ο οποίος επίσης τοποθετεί τη φαντασία στο επίκεντρο της ύπαρξης. Ο Ricoeur, ο οποίος αξιοποίησε τον χρόνο του ως κρατούμενος σε γερμανικό στρατόπεδο συγκέντρωσης καθ' όλη τη διάρκεια του πολέμου μεταφράζοντας τις *Ideen 1* του Husserl, ενδιαφέρθηκε έντονα για τη δημιουργική ικανότητα του φαντασιακού μελετώντας τις φαντασιακές παραλλαγές της ειδητικής αναγωγής. Η *ειδητική αναγωγή* (Eidetische Reduktion) είναι, στη φαινομενολογία του Husserl, η μέθοδος διαχωρισμού ανάμεσα στα ουσιώδη χαρακτηριστικά ενός φαινομένου και τα δευτερεύοντα ή ενδεχομενικά, ώστε να φτάσουμε στην εποπτεία της ουσίας που συγκροτεί το *είδος* του. Προχωρεί μέσω ελεύθερων φαντασιακών παραλλαγών, όπου φανταζόμαστε ελεύθερα διαφορετικές παραλλαγές του αντικειμένου, ώστε να καταλήξουμε σε αυτό που διατηρείται ως η αναγκαία, η ουσιώδης μορφή δίχως την οποία το αντικείμενο δεν θα ήταν νοητό<sup>438</sup>. Ο Ricoeur μετέστρεψε αυτή την ιδέα της υποκειμενικής φαντασιακής παραλλαγής του αντικειμένου στην ιδέα της κοινωνικής φαντασιακής αναδημιουργίας του αντικειμένου, από μία φαινομενολογία της αντίληψης σε μία ερμηνευτική του νοήματος.

Στη διδακτορική του διατριβή με τίτλο *Philosophie de la Volonté I: Le Volontaire et l'Involontaire* (Φιλοσοφία της Βούλησης I: Το Εκούσιο και το Ακούσιο) ο Ricoeur αντιλαμβάνεται την πολικότητα μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού ως συστατική της εμπειρίας. Το ακούσιο, ως αντικειμενικό περιβάλλον, ως σωματικοποιημένη ύπαρξη, ως δίκτυο σχέσεων με τους άλλους, καθορίζει και συμπληρώνει τις εκούσιες πράξεις, την πρόθεση, την επιλογή και τη δράση. Ο Ricoeur επιμένει πως άνθρωπος δεν είναι ένα απομονωμένο εγώ, αλλά «αυτή η πληθυντική και συλλογική ενότητα στην οποία η ενότητα

---

<sup>438</sup> E. Husserl, *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*. Martinus Nijhoff, 1977, Χάγη, § 9a.



του προορισμού και οι διαφορές των πεπρωμένων πρέπει να κατανοούνται η μία διαμέσου των άλλων»<sup>439</sup>. Αυτή η ενότητα εξασφαλίζεται μέσα από την αμοιβαία αναγνώριση και μέσα από την κοινή επικοινωνία. Η επικοινωνία και η αναγνώριση είναι αυτές που δίνουν νόημα στον εαυτό και στις πράξεις μας, ως εαυτό και πράξεις που αντιστοιχούν σε μία προϋπάρχουσα δομή του κόσμου, καθώς εκφράζουμε το νόημα των πραγμάτων που υπάρχουν αλλά, εκφράζοντάς το, παρεμβαίνουμε σε αυτό δημιουργικά. Οι πράξεις μας αποκτούν σημασία ως αποκρίσεις εντός πολιτισμικών και φυσικών πλαισίων, τα οποία δεν είναι υποκειμενικές μας δημιουργίες, αλλά προηγούνται και καθορίζουν τον νοηματικό μας προσανατολισμό. Ωστόσο, αυτές οι πράξεις μπορούν να θέσουν νέα νοήματα και σημασίες, σκοπεύοντας πέρα από το δοσμένο σημασιακό πλαίσιο, σε διαδικασίες επικοινωνίας. Υπάρχει ένα απόθεμα νοήματος που επιτρέπει διαρκείς επανερμηνείες. Η λειτουργία που εξασφαλίζει τόσο την ανοιχτότητα και τη ρευστότητα των νοημάτων, όσο και τη δυνατότητα αμοιβαίας αναγνώρισης είναι η φαντασία.

«Η φαντασία είναι αυτή που επιτρέπει στο νόημα να γίνεται κατανοητό, στον κόσμο να είναι εκφράσιμος και στη δράση να είναι εφικτή. Αυτές είναι οι τρεις δυνάμεις του φαντασιακού που αναδεικνύονται αριστουργηματικά στη φιλοσοφία του Ricoeur», σημειώνει ο Michael Foessel<sup>440</sup>. Αφού η κατανόηση του εαυτού προϋποθέτει την αναγνώριση και την επικοινωνία με τους άλλους, ο Ricoeur στρέφεται προς τη γλώσσα και το συμβολικό, προκειμένου να δώσει στο φαντασιακό την επικοινωνιακή του δυνατότητα. «Το σύμβολο δημιουργεί τη σκέψη»<sup>441</sup> ισχυρίζεται και βλέπουμε εδώ έναν περιορισμό της φαντασιακής δημιουργικής δύναμης προς όφελος του Συμβολικού, που θα οδηγήσει σε μία υποβάθμιση της ριζικής δημιουργίας προς όφελος της ερμηνείας, αντίθετα προς τον Καστοριάδη. Στον Ricoeur, το φαντασιακό παραμένει παραγωγικό. Η κατανόηση του εαυτού, πλεγμένου σε προϋπάρχοντα σημασιακά πλαίσια, γίνεται εφικτή, μόνο μέσω «σημάτων αποθηκευμένων στη μνήμη και τη φαντασία από τις μεγάλες λογοτεχνικές παραδόσεις»<sup>442</sup> και είναι αυτή ακριβώς η ισχύς της παράδοσης που καθορίζει το πλαίσιο νοήματος εντός του οποίου ζούμε, που μετριάζει, για τον Ricoeur, την ανθρώπινη δημιουργία σε ερμηνεία. Αυτή η ιδέα θα σηματοδοτήσει και τη «γλωσσολογική» του στροφή προς την ερμηνευτική και τη σκέψη του Hans-Georg Gadamer.

---

<sup>439</sup> P. Ricoeur, *Fallible Man*, Fordham University Press, Ν.Υόρκη, 1986, 138.

<sup>440</sup> M. Foessel, «Paul Ricoeur ou les puissances de l'imaginaire» στον τόμο, *Paul Ricoeur: Anthologie*, Seuil, Παρίσι, 2007.

<sup>441</sup> P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Harper and Row, Ν.Υόρκη, 1967, 257.

<sup>442</sup> P. Ricoeur, «Intellectual Autobiography», στον τόμο *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Chicago and La Salle: Open Court, 1995, Σικάγο.

Ο Γιάννης Πρελορέντζος, στη μελέτη του *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία στη Γαλλία, 1930-1960*, μας πληροφορεί πως ο F. Worms θεωρεί τον Ricoeur, μαζί με τον E. Levinas, ως τον ένα εκ των δύο «μειζόνων εκπροσώπων» των «τριών από τις τέσσερις συνολικά 'φιλοσοφικές στιγμές' του αιώνα στη Γαλλία<sup>443</sup>», ενώ επισημαίνει την εξέχουσα παρουσία της λογοτεχνίας στο φιλοσοφικό έργο του Γάλλου.

Το 1975, τη χρονιά που εκδίδεται η *Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, ο Ricoeur δημοσιεύει το *Le metaphore vive (Η ζωντανή μεταφορά)*, όπου δείχνει, μέσω της μεταφοράς, τη δημιουργική διάσταση του φαντασιακού στη γλώσσα. Η μεταφορά παρουσιάζει τα πράγματα με νέο νόημα και αναδεικνύεται σε ζωντανή διαδικασία φαντασιακής αναδημιουργίας των σημασιών. Από απλό σχήμα λόγου, η μεταφορά φανερώνεται ως παράθυρο μίας διαρκώς ανοιχτής ποιητικότητας, και φορέας των πολλαπλών δυνατοτήτων ανασκευής του κειμένου μέσω της φαντασιακής καινοτομίας. Η γλωσσική παραγωγική φαντασία που αναδύεται μέσω της μεταφοράς παράγει κοινωνικό νόημα και έτσι ο Ricoeur προχωρά σε μία σύνδεση της φαινομενολογίας με την ερμηνευτική, προεκτείνοντας την ερμηνευτική μέθοδο από την ανάλυση κειμένων προς την ερμηνεία της αλληλεπίδρασης του εαυτού με τον Άλλο, προς μία κοινωνιολογία της κουλτούρας. Από τον Husserl διατήρησε την προβληματική του κοσμο-ορίζοντα (Welt-horizon), το ενιαίο οντολογικό πεδίο του κόσμου που συνέχει και καθιστά δυνατή κάθε εμπειρία. Σε συνδυασμό με την ερμηνευτική της μεταφοράς ως μεταβολισμό σημασιών, ο Ricoeur διατηρεί τον διαχωρισμό μεταξύ του προφανούς νοήματος και του κεκαλυμμένου νοήματος: «Γι' αυτό η φιλοσοφία παραμένει μια ερμηνευτική, δηλαδή η ανάγνωση ενός κρυμμένου νοήματος μέσα σε ένα κείμενο ενός προφανούς νοήματος [...] η ύπαρξη φτάνει στην έκφραση, στο νόημα και στον αναστοχασμό μόνο μέσα από τη διαρκή εξήγηση όλων των σημασιών που έρχονται στο φως στον κόσμο της κουλτούρας<sup>444</sup>».

Ο Ricoeur θα ασχοληθεί επίσης με τον Marx και τον Freud τους οποίους (μαζί με τον Nietzsche) αποκαλεί, «μάστορες της υποψίας». Το 1975, σε μια σειρά διαλέξεων στο Πανεπιστήμιο του Σικάγο<sup>445</sup>, θα ασκήσει, όπως είχε κάνει ο Καστοριάδης μια δεκαετία νωρίτερα, κριτική στη μαρξική έννοια της ιδεολογίας ως «υπερδομής» και στον διαχωρισμό των κοινωνικών φαινομένων σε πολιτιστικά στοιχεία «υπερδομής» και οικονομικές σχέσεις «υποδομής». Αποδεικνύοντας πως κάθε δραστηριότητα καθοδηγείται από πολιτισμικά πρότυπα που οργανώνουν τόσο τις κοινωνικές όσο και τις ψυχολογικές λειτουργίες, ο

<sup>443</sup> Γ. Πρελορέντζος, *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία στη Γαλλία*, εκδ. Παπαζήση, 2016, 223.

<sup>444</sup> P. Ricoeur, «Existence and Hermeneutics», Στον τόμο *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, Beacon Press, Βοστώνη, 1978, 101 & 106.

<sup>445</sup> Εκδόθηκαν αργότερα με τον τίτλο *Lectures on Ideology and Utopia* (Columbia University Press, 1986).

Ricoeur ασκεί κριτική στον αναγωγισμό που ζητάει να περιορίσει την ποικιλία των πολιτιστικών φαινομένων σε μία υλική ή βιολογική αρχή.

Ωστόσο, ανακαλύπτει μία θετική λειτουργία της ιδεολογίας, ως παράγοντα ενοποίησης των κοινωνικών ομάδων μέσω φαντασιακών δεσμών. Η ενοποιητική λειτουργία της ιδεολογίας κατά τον Ricoeur εμφανίζεται και στη συγχρονική και στη διαχρονική διάσταση του κοινωνικού, ως φαντασιακή συνοχή του ιστορικού νοήματος που εξασφαλίζει την πραγματική ενότητα της κοινωνίας. Ωστόσο, διατηρεί μία απόσταση ανάμεσα στη γλωσσική παραγωγική φαντασία των κοινωνικών νοημάτων και την ατομική φαντασία. Ο Ricoeur προτιμά τον όρο «μέλος» παρά «άτομο» όταν αναφέρεται στη σχέση μεταξύ ατόμων και κοινωνίας. Γράφει στο *Temps et Récit (Χρόνος και Αφήγηση)*: «είναι το καθήκον μιας γενετικής φαινομενολογίας να ανακαλύψει στο φαινόμενο της σχέσης-εμείς την απαρχή της σύνδεσης των ατόμων με συγκεκριμένες κοινωνίες.[...] Αυτή η σύνδεση καθορίζει τους δρώντες ως μέλη της...<sup>446</sup>»

Ο αφομοιωτικός ρόλος της ιδεολογίας διατηρεί εξίσου το εξαρχής αρνητικό νόημα της επιβολής των κυρίαρχων σχέσεων εξουσίας μέσω της απόκρυψης της κοινωνικής πραγματικότητας και της προβολής μίας ψευδούς εικόνας.

Ο Ricoeur προσεγγίζει έτσι από μία άλλη πλευρά τον Weber, και τη θεωρία του για τα συστήματα νομιμοποίησης της εξουσίας μέσω των σχημάτων της παράδοσης, της λειτουργικότητας ή της χαρισματικής ηγεσίας, την οποία διευρύνει μεταθέτοντας το σχήμα της υπεραξίας από τις παραγωγικές στις πολιτικές σχέσεις. «Η υπεραξία δεν είναι αναγκαστικά εγγενής στη δομή της παραγωγής αλλά είναι αναγκαία στη δομή της εξουσίας.[...] Στην αναζήτηση της νομιμοποίησης, κάθε εξουσία ζητά περισσότερα από όσα τα μέλη της προσφέρουν με όρους πίστης<sup>447</sup>». Η ετερονομία που επιβάλλεται αναγκαστικά από την ιδεολογική υποβολή των σημασιών δεν είναι εσωτερικευμένη, αλλά επίσης δεν είναι μόνο αρνητική, αλλά και θετική. Αφού δεν ριζώνει, ούτε πηγάζει από το άτομο αλλά από τη δυναμική των θεσμών, η ιδεολογία της εξουσίας υποτάσσει αλλά και ενοποιεί, διαταράσσει αλλά και αποκαλύπτει, καθιστά το άτομο μέλος και ως μέλους τού προσφέρει ταυτότητα αλλά και ψευδαισθήσεις. Το κοινωνικό φαντασιακό μέσα από τη γλώσσα ως θεσμό αλλά και τη γλώσσα του θεσμού προσφέρει τη μεταφορική δημιουργικότητα επί του προϋπάρχοντος, αλλά είναι μία δημιουργικότητα παραγωγική, και όχι ριζική, όπως είναι για τον Καστοριάδη.

Έχει σημασία ότι ο Ricoeur υπήρξε πιστός Χριστιανός, μέλος της Μεταρρυθμιστικής Εκκλησίας της Γαλλίας, και η ιδέα του Θεού ως υπαρκτού όντος, ως μορφή του Είναι,

<sup>446</sup> P. Ricoeur, *Time and Narrative, Vol. 1*, University of Chicago Press, Σικάγο, 1984, 198-200.

<sup>447</sup> P. Ricoeur, *Lectures in Ideology and Utopia*, Columbia University Press, Ν. Υόρκη, 1986, 14.

συνυφασμένη με την κοινωνική σημασία του ιερού, του παρέχει το μεταφυσικό θεμέλιο ενός α-νόητου έσχατου ή πρώτου μυστικού νοήματος του κόσμου και μία υπερβατολογική γέφυρα μετάβασης από την ερμηνευτική του κειμένου στην ερμηνευτική του όντος, δίχως την ενσωμάτωση του υποκειμένου στην υπαρξιακή ή ιστορική προβληματική. Η θεολογική συνιστώσα του κόσμου περιορίζει τη δημιουργικότητα της φαντασίας και τη ριζικότητα της δημιουργίας σε ανασκευή και επανερμηνεία.

Έτσι η Ιστορία μπορεί να γίνει κατανοητή μέσω της ιστορικής αφήγησης που παραπέμπει σε μία ιστορική διάρθρωση, που παραμένει βέβαια, μέσω της μεταφορικής επικοινωνίας, ανοιχτή σε αναδιαρθρώσεις. Η καθοριστική έννοια της χρονικότητας, που υπάρχει στη σκέψη του Ricoeur, μετατρέπεται σε ερμηνευτική της χρονολογικής και ιστοριογραφικής αφήγησης, όπως αναλύεται στο μνημειώδες του τρίτομο έργο *Temps et Récit*.

Ο Καστοριάδης θα αναφερθεί με εγκωμιαστικά λόγια στο έργο αυτό στο άρθρο του «Χρόνος και Δημιουργία»<sup>448</sup>, συζητώντας τον διαχωρισμό που κάνει ο Ricoeur ανάμεσα στην κοσμολογική-αντικειμενική και στη φαινομενολογική-υποκειμενική πραγμάτευση του Χρόνου, υπογραμμίζοντας πως και οι δύο θέτουν υπόρρητα το ζήτημα ενός *τρίτου Χρόνου*, του Χρόνου καθεαυτού, τον οποίο ο ίδιος θα ταυτίσει με το στιβαδωμένο, σε διακριτές οντολογικές περιοχές, Είναι.

«Προτίθεμαι πράγματι να υποστηρίξω ότι ο χρόνος είναι αξεχώριστος από το Είναι. Δεν μας συμβαίνει να δίδουμε διαφορετικές έννοιες στον ίδιο όρο, χρόνο· υπάρχουν διαφορετικές κατηγορίες χρόνου<sup>449</sup>».

Καθώς ο Χρόνος ταυτίζεται με το Είναι, δεν υπάρχει κάποιο *εκτός-Χρόνου* ον ή πεδίο, που να υποβαστάζει την ενότητα των χρονικοτήτων, αντιθέτως υπάρχει μία διαρκής αναδημιουργία και συνύφανση των διακριτών οντολογικών πεδίων, η οποία είναι η ενότητα των Χρονικοτήτων, αφού «η πολλαπλότητα προϋποθέτει τύποις την ενότητα», μία ενότητα μαγματικού τύπου, μία συνάντηση με την ετερότητα. «Μπορούμε να πούμε ότι, δίχως ανάδυση της ετερότητας, δίχως δημιουργία/καταστροφή των μορφών, δεν θα υπήρχε χρόνος<sup>450</sup>».

Έτσι, για τον άθεο Καστοριάδη, ο Χρόνος είναι διαρκής οντολογική δημιουργία και η Ιστορία, συνυφασμένη με την εκάστοτε κοινωνία, είναι ο τόπος αλλά και το αποτέλεσμα μίας ριζικής ανθρώπινης δημιουργίας, της κοινωνικής αυτοθέσμησης: «Η ιστορία είναι δημιουργία ολικών μορφών ανθρώπινης ζωής, δηλαδή θεσμισμένων κοινωνιών, μέσα στις

---

<sup>448</sup> Ο *Θρυμματισμένος*, 219.

<sup>449</sup> ό.π. 216

<sup>450</sup> ό.π.

οποίες και μέσω αυτών τα ανθρώπινα όντα οικοδομούν έναν κόσμο και νέες μορφές, νέες ουσίες, νέα είδη που αναδύονται κάθε φορά από τη δράση της συγκεκριμένης κοινωνίας<sup>451</sup>».

Για τον Καστοριάδη, η έννοια *Θεός* αποτελεί μία πρωταρχική φαντασιακή (ανθρώπινη) σημασία, δημιουργία αντικειμένων *εκ του μηδενός*, φαντασιακή (αυθαίρετη) οργάνωση του κοινωνικού ιδιόκοσμου: «Η λέξη *Θεός* δεν έχει ανάφορο άλλο από τη σημασία *Θεός*, όπως αυτή τίθεται κάθε φορά από τη συγκεκριμένη κοινωνία. Το “ανάφορο” των ατομικών παραστάσεων του Θεού (ή των Θεών) δημιουργείται μέσω της δημιουργίας και της θέσμησης αυτής της κεντρικής φαντασιακής σημασίας που είναι ο *Θεός*<sup>452</sup>». Θα λέγαμε πως για τον Καστοριάδη, ο *Θεός* είναι μια ανθρώπινη δημιουργία. Ενώ για τον Ricoeur, η ανθρώπινη δημιουργία είναι επαναδημιουργία καθώς η κατεξοχήν δημιουργία, η ριζική δημιουργία, ανήκει μόνο στον Θεό, που προϋπάρχει ως μεταφυσική ενότητα του νοήματος του κόσμου, ως πεδίο του ακούσιου και του ιερού.

Σε αυτό το σημείο, ας αναφέρουμε ότι στο αρχείο του Ricoeur βρέθηκε ένα ημιτελές χειρόγραφο της διατριβής του Καστοριάδη με τίτλο *Η φαντασιακή βάση του κοινωνικο-ιστορικού*, το οποίο ο Franscois Dosse, βιογράφος και των δύο, χρονολογεί πριν το 1977<sup>453</sup>. Παραθέτει και δύο αποσπάσματα: «Ποιος είναι ο χαρακτήρας της εγκοσμιότητας ως καθαυτό ιστορικού στοιχείου· και, κυρίως, ποιος θα ήταν ο χαρακτήρας αυτής της αναγκαιότητας και πώς θα μπορούσε αυτή να νοηθεί σαν υποχρεωτική μετάβαση από μία φαντασιακή έννοια σε μία άλλη;» και «Δεν είναι λοιπόν εφικτό –παρά μόνον με μία μεταφυσική κίνηση, η οποία, επιδιώκοντας να τα οικειοποιηθεί όλα, καταλήγει δέσμια της ταυτολογικής επανάληψης – να περιορίσουμε τις προϋποθέσεις του πραγματικού σε εκείνες του νοητού, και αυτές με τη σειρά τους στην υπερβασιακή τους στιγμή».

Ο Καστοριάδης εδώ φαίνεται να αναμετράται με την προβληματική του κόσμου και της αδυνατότητας του σκεπτού να πληρώσει το πραγματικό, την οποία ο ίδιος θα επιλύσει σπάζοντας τον «ερμηνευτικό κύκλο» της συνολοταυτιστικής λογικής προς μία οντολογία των μαγμάτων. Ο Ricoeur θα διατηρήσει τον «ερμηνευτικό κύκλο» της γλωσσικής ερμηνείας, τοποθετώντας εκτός του κύκλου, ως πρωταρχικό «ανάφορο» την ιδέα του κόσμου ως ορίζοντα της σημασιακής πληρότητας και τη μεταφυσική σκιά του Θεού ως ορίζοντα του άρρητου.

Δεν είναι τόσο περίεργο λοιπόν, που στον ραδιοφωνικό τους διάλογο ο Ricoeur έκανε λάθος, αποδίδοντας το magnum opus του Καστοριάδη ως «Η Φαντασιακή Παραγωγή

<sup>451</sup> *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, Α', 68.

<sup>452</sup> *Η Φαντασιακή Θέσμηση της Κοινωνίας*, 502.

<sup>453</sup> F. Dosse, *Καστοριάδης*, 309.

της Κοινωνίας<sup>454</sup>». Αυτό φανερώνει επίσης την αντίθεση του Ricoeur στην καστοριάδική ιδέα της ex nihilo δημιουργίας. Παρότι ο Καστοριάδης, ο οποίος εξέφρασε την ιδέα της ριζικής δημιουργίας ex nihilo στη *Φαντασιακή Θέσμιση*, έσπευσε να συμπληρώσει αργότερα ότι λέγοντας ex nihilo δεν εννοεί ούτε in nihilo ούτε cum nihilo, για τον Ricoeur το ex nihilo (εκ του μηδενός) σημαίνει in nihilo (εντός του μηδενός) και cum nihilo (μαζί με το μηδέν), κάτι που ο ίδιος δεν μπορεί να δεχτεί.

Η ισχύς της παράδοσης, η δύναμη των αφηγηματικών προτύπων και των συσσωρευμένων, εντός της κουλτούρας, παραδοσιακών σημασιακών σχημάτων, βαραίνει περισσότερο από τη φαντασιακή δημιουργικότητα για τον Ricoeur, ο οποίος τονίζει το κεντρικό ρόλο της «παράδοσης της αυθεντίας» (αντί για την αυθεντία της παράδοσης)<sup>455</sup>, που ενσωματώνει τους καινούργιους θεσμούς σε μακράς διάρκειας αφηγηματικές/ιστορικές συνέχειες. Ο Ricoeur εντοπίζει μία ένταση ανάμεσα στην παράδοση και την καινοτομία στην κοινωνική πραγματικότητα, όπου η παράδοση θέτει το πλαίσιο της καινοτομίας και έτσι, οι κοινωνικοί μετασχηματισμοί έχουν μεγαλύτερη επιτυχία όταν νομιμοποιούνται πάνω σε προηγούμενους, έγκυρους θεσμούς εξουσίας<sup>456</sup> και εντάσσονται στην «παράδοση της αυθεντίας». Κάπως έτσι η κοινωνική ετερονομία μοιάζει να διατηρείται ως υπόλειμμα διαμέσου των κοινωνικών μετασχηματισμών, παρότι κάθε κοινωνικό μόρφωμα είναι καθ' εαυτό καινούργιο εν σχέσει προς τα προηγούμενα στην ανα-σύνθεση των στοιχείων του.

Ο Ricoeur, παρότι αναγνωρίζει το «κακό» που είναι εγγενές στο Κράτος, δεν εγκαταλείπει την ιδέα του Κράτους ως εξωτερικής θεσμικής αναγκαιότητας για την πράγματωση των ανθρωπίνων δυνατοτήτων. Χωρίς να του αποδίδει κάποια μεταφυσική Υποκειμενικότητα, όπως κάνει ο ύστερος Hegel της *Φιλοσοφίας του Δικαίου*, το θεωρεί ως αναγκαία συνθήκη πραγμάτωσης της κοινωνικής συνύπαρξης και συλλογικής δράσης, όπως ο νεώτερος Hegel της *Φαινομενολογίας του Πνεύματος*<sup>457</sup> και παραμένει δέσμιος της νεωτερικής ταύτισης Εξουσίας- Κράτους και της ταύτισης αρχής του Δημόσιου και του Κρατικού, προχωρώντας σε μία δευτερεύουσα διάκριση μεταξύ του Κράτους ως οργάνου κυριαρχίας και του Κράτους ως «δημόσιου πράγματος», ως *res publica*<sup>458</sup>. Σε αυτό ο Ricoeur, με τον «ημι-εγγελικό σεβασμό προς τους θεσμούς» προσεγγίζει την Hannah Arendt που αναζήτησε την «παράδοση της αυθεντίας» στη ρωμαϊκή προέλευση ταύτιση

---

<sup>454</sup> *Dialogue*, 39.

<sup>455</sup> J. Michel, *Ricoeur and the Post-Structuralists*, Rowman & Littlefield International, 2015, 132.

<sup>456</sup> ό.π. 138.

<sup>457</sup> ό.π. 140.

<sup>458</sup> ό.π.

της κρατικής εξουσίας με τη *res publica*, η οποία διακρίνει σαφώς τη *res publica* από τη δημοκρατία.

Αντιθέτως, ο Καστοριάδης επιμένει ειλικρινά στη δυνατότητα υπέρβασης της κοινωνικής ετερονομίας και της εγκαθίδρυσης της κοινωνικής αυτονομίας, την οποία εξάλλου εντοπίζει ιστορικά στις επαναστάσεις της αρχαίας Ελλάδας και της νεώτερης Ευρώπης. Η ιδέα της επανάστασης, ως ριζικής αυτοθέσμησης, θέσμησης ενός *έτερου* κοινωνικο-ιστορικού ιδιόκοσμου βασισμένου στην επίγνωση της κοινωνικής αυτοδημιουργίας παραμένει ο πολιτικός αστέρας της σκέψης του: «Επανάσταση είναι η ρητή και διαυγασμένη αλλαγή των θεσμών μια κοινωνίας, όσων θεσμών φυσικά εξαρτώνται από τη ρητή θέσμηση, με τη συλλογική δράση αυτής της κοινωνίας ή του μεγαλύτερου μέρους της<sup>459</sup>». Η επανάσταση για τον Καστοριάδη είναι διαφορετική από την καινοτομία υπό την παράδοση της αυθεντίας του Ricoeur. Εξάλλου αυτή η καινοτομία, αυτή η εναλλαγή θεσμών, δίχως την αυτονομία, υπάρχει πάντοτε. «Νομίζω [...] μιλήσαμε για τον Μωυσή και για τον Μωάμεθ, οι οποίοι άλλαξαν σε τεράστιο βαθμό τους θεσμούς των κοινοτήτων: τότε αυτό το ονομάζω απλώς αλλοίωση, αλλαγή των θεσμών<sup>460</sup>». Ακόμη και αυτή η αλλοίωση όμως προϋποθέτει πως κάθε κοινωνική θέσμηση, αυτόνομη ή ετερόνομη, είναι πάντοτε αυτοθέσμηση, ριζική δημιουργία φαντασιακών κοινωνικών σημασιών, δημιουργία ενός κοινωνικού ιδιόκοσμου που απλώς ερείδεται στην πρώτη φυσική στιβάδα, δηλαδή το φυσικό, μη-ανθρώπινο περιβάλλον, χωρίς όμως να καθορίζεται από αυτή. Για τον Καστοριάδη, η ένταση υπάρχει ανάμεσα στο θεσμισμένο κοινωνικό φαντασιακό και το θεσμίζον κοινωνικό φαντασιακό, την παγίωση των θεσμών και τη δημιουργικότητα της κοινωνίας. Έτσι, ο Καστοριάδης θεωρεί την αυτονομία ως μία κατάσταση αδιαμεσολάβητης αυτοκυβέρνησης, όπου οι θεσμοί παραμένουν διαρκώς αντικείμενο διαβούλευσης και τα άτομα, ως ελεύθερες υποκειμενικότητες, μετέχουν ουσιαστικά στην άσκηση της εξουσίας. Ως τέτοια, η αυτονομία, η πραγματική δημοκρατία είναι ένα πολίτευμα δίχως Κράτος.

«Η πόλις δεν ταυτίζεται με το Κράτος με τη σύγχρονη έννοια του όρου, δηλαδή δεν βρίσκουμε σε αυτή έναν ξεχωριστό μηχανισμό στον οποίο συγκεντρώνονται οι ουσιώδεις εξουσίες, επιφορτισμένο με τη λήψη και ταυτόχρονα με την εκτέλεση των πιο σημαντικών αποφάσεων. Η πόλις είναι η κοινότητα των ελεύθερων πολιτών οι οποίοι, τουλάχιστον στη δημοκρατική πόλη, νομοθετούν, δικάζουν και κυβερνούν<sup>461</sup>».

Ο δημόσιος χώρος και χρόνος της άμεσης δημοκρατίας δεν είναι κρατικοί, η μορφή της εξουσίας δεν είναι κρατική, δεν αναπτύσσεται ένας μηχανισμός πέρα και πάνω από την

---

<sup>459</sup> *Οι ομιλίες*, 109.

<sup>460</sup> *ό.π.*

<sup>461</sup> *Η ελληνική ιδιαιτερότητα, Β'*, 84-85

κοινωνία. Η αυτονομία του Καστοριάδη δεν χωράει Κράτος, διότι το Κράτος σημαίνει ακριβώς την εξαφάνιση του δημόσιου χώρου της πολιτικής πράξης, τον οποίο θεσμίζει η δημοκρατία.

«Σημειώνω απλώς ότι η ανάδυση του Κράτους και η εξέλιξή του (είτε πρόκειται για τον ‘ανατολικό δεσποτισμό’, τις απολυταρχικές Μοναρχίες, ή ακόμη το μοντέρνο Κράτος) ισοδυναμεί πρακτικά με την ιδιωτικοποίηση της δημόσιας/δημόσιας σφαίρας. Αυτό είναι εντελώς ανεξάρτητο από το καθεστώς του οίκου και ακόμη και από την ύπαρξη ή όχι μιας ελεύθερης αγοράς<sup>462</sup>».

Εν κατακλείδι, ο Ricoeur βλέπει ξανά τον ανθρώπινο κοινωνικο-ιστορικό ιδιόκοσμο, αν όχι ως πλήρως καθορισμένο, τουλάχιστον ως ετερο-καθορισμένο, ερμηνευτή ενός νοήματος που προσφέρεται μεν από τη δομή του κόσμου, είναι δε ανοιχτό σε άπειρες διαφορετικές επανερμηνείες. Η ανθρώπινη χρονικότητα για τον Ricoeur είναι αφηγηματική, γιατί και το φαντασιακό είναι, τελικά, ερμηνευτικό.

Ο Καστοριάδης, από την άλλη, αμφισβήτησε την ερμηνευτική μέθοδο, υπογραμμίζοντας τα προτερήματά της μόνον όσον αφορά «μεμονωμένα έργα στο πλαίσιο μιας παράδοσης<sup>463</sup>». Δεν θεωρεί, ωστόσο, ότι επαρκεί για να διαυγάσουμε το φαινόμενο της δημιουργίας, ούτε στην ευρύτερη οντολογία του Είναι-ως-Χρόνος, ούτε στην ανθρωπολογία του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου. Όπως λέει ο ίδιος: «κατά κάποιο τρόπο, μπορούμε να πούμε ότι τα πάντα ενυπήρχαν εκεί εξ αρχής, ακόμα κι αν υπάρχει πράγματι ερμηνευτική εργασία, παραγωγή νοημάτων. Ωστόσο, το πρόταγμα κατανόησης για το οποίο εγώ κάνω λόγο [...] περιλαμβάνει ή θα περιλάμβανε, εκτός εάν είναι κοινότοπο, μια στιγμή δημιουργίας<sup>464</sup>».

Αυτή η δημιουργία είναι δημιουργία απερίσταλτων, αυθαίρετων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, κοινωνιογένεση και ανθρωπογένεση. Ο Ricoeur δεν ήθελε να δεχτεί μία τόσο ριζική άποψη ούτε του ανθρώπινου φαντασιακού, ούτε του περιβάλλοντος κόσμου. Ωστόσο, ο διάλογος μεταξύ Καστοριάδη και Ricoeur κατά μία έννοια συνεχίζεται στις φιλοσοφικές αναζητήσεις του καιρού μας. Παρ’ όλες τις διαφωνίες τους, οι θεωρητικές συγκλίσεις των δύο στοχαστών στα θέματα του φαντασιακού και της χρονικότητας υπήρξαν σημαντικές και η προσωπική τους σχέση, μια σχέση, θα λέγαμε, αμοιβαίας αναγνώρισης.

Προκειμένου να εξετάσουμε τη χρονικότητα ως ανάδυση της ετερότητας, θα στραφούμε στην οντολογική κατηγορία του έμβιου όντος, του όντος καθ’ εαυτόν και στην ιδιαίτερη χρονικότητα που παρουσιάζει η διάρκεια της εκάστοτε ζωής. Θα στρέψουμε

---

<sup>462</sup> *Castoriadis Reader*, 406.

<sup>463</sup> *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, Α’, 86.

<sup>464</sup> ό.π.89.



λοιπόν την έρευνά μας προς το έμβιο ον, με αφετηρία τη σχέση της σύλληψης του δημιουργικού χρόνου του Καστοριάδη με την έννοια της διάρκειας του Bergson.



## **A6. Χρόνος και Ζωή: Μία κριτική αντιπαράθεση της έννοιας του δημιουργικού χρόνου στον Henri Bergson και τον Κορνήλιο Καστοριάδη.**

Τα ονόματα του Henri Bergson (1859-1941) και του Κορνήλιου Καστοριάδη δεν εμφανίζονται συχνά στην ίδια πρόταση, παρόλο που τα τελευταία χρόνια οι κοινές αναφορές στους δύο στοχαστές πληθαίνουν.

Οι δύο φιλόσοφοι, των οποίων οι βίοι καταλαμβάνουν το πρώτο και το δεύτερο μισό του τραγικού 20<sup>ου</sup> αιώνα αντίστοιχα, εκ πρώτης όψεως ανήκουν σε διαφορετικά φιλοσοφικά ρεύματα. Γνωρίζουμε ότι δεν υπάρχει γενεαλογική σχέση ανάμεσα στις φιλοσοφίες τους, καθώς ανήκουν σε διαφορετικές εποχές, όχι τόσο λόγω της χρονολογικής απόστασης, αφού οι βίοι τους εφάπτονται, αλλά λόγω της τομής που αποτέλεσε ο Β΄ Παγκόσμιος Πόλεμος στην ιστορία του 20<sup>ου</sup> αιώνα και γενικότερα της ανθρωπότητας.

Ο Καστοριάδης μοιάζει να ξεπηδά από το μεγάλο ρεύμα του μαρξισμού για να θέσει εκ νέου τα ζητήματα της επανάστασης και της κοινωνικής αυτονομίας, ο δε Bergson μοιάζει να αναβιώνει την παράδοση του σπιριτουαλισμού και του φιλοσοφικού μυστικισμού<sup>465</sup> πραγματευόμενος τις έννοιες της ενόρασης<sup>466</sup> της μνήμης και της διάρκειας (Durée). Ωστόσο, με μία πιο προσεκτική ματιά, θα αντιληφθούμε πως κανείς από τους δύο δεν μπορεί να τοποθετηθεί σε κάποια παράδοση, ούτε δημιούργησε κάποια παράδοση επιγόνων, παρόλο που ο μπερξονισμός γνώρισε μία λαμπρή περίοδο διάδοσης πριν τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο.

Και οι δύο καταγγέλλουν την εγγελιανή διαλεκτική και τη στειρότητα του θετικισμού. Και οι δύο αντιδιαστέλλουν στην παραδοσιακή οντολογία της Ουσίας και του άχρονου Είναι, θεωρήσεις της Δημιουργίας και ενός χρονικού Γίνεσθαι. Και στους δύο η έννοια του Χρόνου είναι η θεμελιώδης κατηγορία του Είναι. Η χρονικότητα είναι η κατηγορία όπου ανήκουν οι έννοιες της Διάρκειας και της Μνήμης, πέρα από την αντιμετώπιση του χρόνου ως φυσικό μέγεθος, την οποία διαρκώς αντιμάχεται ο Bergson, που προσδιορίζουν τον

---

<sup>465</sup> «Ο Unamuno έβλεπε σ' αυτή [την φιλοσοφία του Bergson] μια «σπιριτουαλιστική παλινόρθωση, κατά βάθος μυστικιστική, μεσαιωνική, δονκιχωτική...», γράφει ο Rene Verdenal στο άρθρο του «Η Φιλοσοφία του Bergson», στον τόμο *Η Φιλοσοφία, Γ'*, 289

<sup>466</sup> Intuition, η οποία μπορεί να μεταφραστεί και *εποπτεία*, όπως επιλέξαμε προηγουμένως, στην πραγμάτευση της φαινομενολογίας του Husserl – ωστόσο η επιλογή του όρου *εποπτεία* για τη χουσερλιανή Intuition έχει ως στόχο να αναδείξει τις ισχυρές συγγένειες αυτής της έννοιας με την Καντιανή φιλοσοφία, ενώ επιλέγουμε τον όρο *ενόραση* για τη μπερξονική Intuition και επειδή έχει καθιερωθεί, αλλά και για να πάρουμε αποστάσεις από τον αντίστοιχο Καντιανό όρο. Για την διαφορά μεταξύ της μπερξονικής ενόρασης και της καντιανής εποπτείας, βλ. επίσης το επίμετρο του Γ. Πρελορέντζου στην ελληνική μετάφραση της *Δημιουργικής εξέλιξης*, 363. Ο Πρελορέντζος επίσης παραπέμπει στο άρθρο του F. Worms «L' intelligence gangée par l'intuition? La relation entre Bergson et Kant», στο περιοδικό *Les Études philosophiques*, τ. 4, Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2001, 453-464.

βιταλισμό του ως σκέψη γύρω από το χρόνο. Και οι δύο μιλούν για οντολογική ετερογένεια, η οποία επιτρέπει την οντολογική δημιουργία και για μία συνύφανση των οντολογικών περιοχών, την οποία ο Καστοριάδης ονομάζει «στιβάδωση» κατά τον τρόπο του μάγματος, ενώ ο Bergson «αλληλοδιείσδυση», κατά τον τρόπο του μείγματος. Και οι δύο ασχολούνται με τα ζητήματα της παράστασης και της συνείδησης.

Ο καθηγητής Γιάννης Πρελορέντζος, σε ομιλία του, την 7η Αύγουστου 2013, στο 13<sup>ο</sup> Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας που διοργανώθηκε στην Αθήνα, έθεσε το ερώτημα «Γιατί Καστοριάδης, γιατί Bergson;», στο οποίο ο ίδιος απάντησε επισημαίνοντας τις ομοιότητες των δύο φιλοσόφων. Σύμφωνα με τα λόγια του καθηγητή, οι φιλοσοφικές θεωρήσεις τόσο του Bergson, όσο και του Καστοριάδη, αποβλέπουν σε μια νέα οντολογία, μια νέα ανθρωπολογία, μια νέα θεωρία της γνώσης, μια νέα μεθοδολογία και μια νέα αισθητική, σε ριζική αντιπαράθεση με τον παραδοσιακό φιλοσοφικό φορμαλισμό, ενώ αμφότεροι συμφωνούν πως η φιλοσοφία, σε αντίθεση με την νεωτερική επιστήμη, αποτελεί θεωρητική αναζήτηση πέραν της τυφλής τεχνοκρατικής λειτουργικότητας, δηλαδή ανιδιοτελή αναζήτηση της αλήθειας.

Από ελληνικές εργασίες, εκτός από τις αναφορές που βρίσκουμε στις μελέτες του Γ. Πρελορέντζου για τον Bergson<sup>467</sup>, θα αναφέρουμε σύντομα το άρθρο του Ευάγγελου Βανταράκη στο περιοδικό *Νέα Εστία* με τίτλο «Ο δημιουργός χρόνος»<sup>468</sup>, όπου ο συγγραφέας αρνείται την «δυσσυμετρία» ή ασυμμετρία μεταξύ του χώρου και του χρόνου που και οι δύο φιλόσοφοι εντοπίζουν, δηλαδή το γεγονός ότι ενώ μπορούμε να σκεφτούμε έναν αφηρημένο χώρο, δεν μπορούμε να σκεφτούμε έναν αφηρημένο χρόνο. Ο Βανταράκης υποστηρίζει ότι ο αφηρημένος χώρος και ο αφηρημένος χρόνος είναι εξίσου δυνατοί ή αδύνατοι, συνεπώς εξίσου πλήρως ομοιογενείς ή πλήρως ετερογενείς. Όπως θα δούμε όμως, η ετερογένεια του χρόνου, τόσο στον Bergson όσο και στον Καστοριάδη, αποτελεί οντολογική προϋπόθεση της δημιουργίας, δηλαδή της ανάδυσης της ετερότητας, δηλαδή της χρονικότητας που συνυφάνεται με την ομοιογένεια του χώρου. Τα επιχειρήματα τόσο του Bergson, όσο και του Καστοριάδη, ενάντια στην χωροποίηση του χρόνου απαντούν και στην παραπάνω ένσταση. Η οντολογική ετερογένεια που παρουσιάζεται ως διάρκεια ή χρονικότητα, αποτελεί έναν από τους κοινούς τόπους των δύο διαφορετικών φιλοσοφικών θεωρήσεων, ενώ ο Καστοριάδης ενσωματώνει τον χώρο στον ορίζοντα του χρόνου.

---

<sup>467</sup> Ο Γιάννης Πρελορέντζος αναφέρει τον Καστοριάδη στο έργο του *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, ενώ στην ανακοίνωσή του στο Παγκόσμιο Συνέδριο με τίτλο «Φιλοσοφία και Κρίση» που διοργανώθηκε στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων το 2013, αναφέρθηκε, μεταξύ άλλων και στις αναλογίες μεταξύ της φιλοσοφίας του Bergson και της φιλοσοφίας του Καστοριάδη.

<sup>468</sup> Ε. Βανταράκης, «Ο δημιουργός χρόνος», *Νέα Εστία*, τ. 1722, Απρίλιος 2000, 646-663.

Όπως επισημαίνει εξάλλου ο Γ. Πρελορέντζος στη μελέτη του *Γνώση και Μέθοδος στον Bergson*, η κριτική του Καστοριάδη στη συνολιστική-ταυτιστική λογική μπορεί να συγκριθεί με την κριτική του Bergson στην «βολική αλλά άκριτη μαθηματικοποίηση της πραγματικότητας<sup>469</sup>». Η μαθηματικοποίηση της πραγματικότητας όμως προϋποτίθεται στην έννοια του ομοιογενούς χρόνου. Τουναντίον, η ασυμμετρία παρατηρείται εμπειρικά ως εγγενές χαρακτηριστικό του πραγματικού χρόνου που κατευθύνεται προς μία κατεύθυνση, εν αντιθέσει προς τον αφηρημένο, γεωμετρικό χώρο που επιτρέπει την αντιστροφή φοράς.

Τόσο ο Bergson, όσο και ο Καστοριάδης, προχώρησαν στη συγκρότηση μίας ανοιχτής οντολογίας στηριγμένης στις έννοιες της χρονικότητας, του γίνεσθαι και της οντολογικής ετερογένειας, μέσα από την κριτική εξέταση της φιλοσοφικής παράδοσης. Οι αφητηρίες τους είναι διαφορετικές, καθώς ο Καστοριάδης εκκινεί από την κριτική του στον Marx και τη μαρξιστική σκέψη η οποία, όπως είδαμε, κλιμακώνεται στην κριτική συνολικά της παραδοσιακής σκέψης, ενώ ο Bergson εκκινεί από την κριτική στον Kant, για τον οποίο ο Γάλλος δήλωσε «...κατάφερε στην επιστήμη μας και στη μεταφυσική μας τόσο σκληρά πλήγματα, ώστε ακόμα δεν συνήλθαν πλήρως από την παραζάλη τους. Το πνεύμα μας θα αφηρόταν πρόθυμα να δει στην επιστήμη μια εντελώς κενή γνώση και στη μεταφυσική μια κενή θεωρία<sup>470</sup>». Αντιθέτως, ο Καστοριάδης τοποθετείται πολύ εγγύτερα στην καντιανή γνωσιοθεωρία. Η κριτική του Bergson κλιμακώνεται στη συνολική κριτική του 'επιστημονισμού' που κυριάρχησε στην ευρωπαϊκή σκέψη στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα: «Επί πενήντα χρόνια και περισσότερο ο 'επιστημονισμός' έφραζε τον δρόμο της μεταφυσικής<sup>471</sup>».

Η κριτική του Καστοριάδη στην παραδοσιακή φιλοσοφία της καθοριστικότητας, αντιπαρέβαλλε στην οντολογία της Ουσίας την οντολογία της Δημιουργίας. Η οντολογία αυτή βασίζεται στη σύλληψη του Είναι ως Χρόνου και του Χρόνου ως Είναι, στην υπέρβαση των παραδοσιακών αντιθέσεων Είναι και Γίνεσθαι ή Χώρου και Χρόνου. Αντιστοιχεί σε ένα Είναι στιβαδωμένο, ρέον, Είναι ως Προς-Είναι, το οποίο διαρθρώνεται μαγματικά, και εντός του οποίου αναδύεται, εκ του μηδενός και όχι με το μηδέν ή εντός του μηδενός, η ετερότητα, δηλαδή το ριζικά καινούργιο, που αντιπαραβάλλεται προς το απλώς διαφορετικό, το οποίο είναι μια ανεπτυγμένη ταυτότητα. Το οντολογικό μάγμα είναι μία βαθειά συνύφανση Όντος και Μη-Όντος, Χάους και Κόσμου και ο Χρόνος παρουσιάζεται ως το Ούτως-Είναι του πραγματικού, ως η δυνατότητα της ανάδυσης του έτερου.

---

<sup>469</sup> Γ. Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, εκδ. Ευρασία, Αθήνα, 2012, 86.

<sup>470</sup> *Η Φιλοσοφία, Γ'*, .292.

<sup>471</sup> ό.π.

Η σύλληψη του χρόνου ως δημιουργία συνδέει λοιπόν τις φιλοσοφικές αναζητήσεις του Bergson και του Καστοριάδη και οδηγεί τη σκέψη τους σε κοινούς τόπους, ωστόσο οι διαφορές τους όσον αφορά τον χαρακτήρα αυτής της δημιουργίας, που για τον Καστοριάδη είναι ανάδυση του όντος στον φόντο του μη-όντος, ενώ για τον Bergson αποκλείει το μη-ον, είναι εξίσου σημαντικές.

Ο Καστοριάδης, στο άρθρο του «Χρόνος και Δημιουργία»<sup>472</sup>, διαχωρίζει τη θέση του από αυτή του Bergson τουλάχιστον όσον αφορά την ταύτιση του χώρου με το ποσοτικοποίησιμο.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι είναι το ίδιο το εύρος των ενδιαφερόντων του Καστοριάδη που τον φέρνει τόσο κοντά, όσο και μακριά από τη σκέψη του Bergson. Ο Γάλλος φιλόσοφος δεν έχει να πει πολλά για το ζήτημα της κοινωνικής αυτονομίας που αποτελεί την πυξίδα της καστοριαδικής αναζήτησης, ούτε υπάρχει κάποια προνομιακή θέση στη μπερζονική φιλοσοφία για το κοινωνικοϊστορικό πεδίο, το κατεξοχόν πεδίο του ανθρώπινου πράττειν για τον Καστοριάδη.

Ωστόσο, ο Axel Honneth (1949-) επίγονος της Σχολής της Φρανκφούρτης, σε ένα άρθρο του το 1989 βλέπει βαθύτερες ομοιότητες ανάμεσα στον Καστοριάδη και τον Bergson: «Ο Καστοριάδης στηρίζει την επιχειρηματολογία του στη μεταφορική έννοια του 'μάγματος', η οποία δεν διαφέρει ουσιαστικά από την έννοια της 'ζωτικής ορμής' στον Bergson<sup>473</sup>».

Έχει δίκαιο άραγε ο Honneth; Το ερώτημα που τίθεται μας οδηγεί σε μία πιο προσεκτική σύγκριση των δύο φιλοσόφων, προκειμένου να διαπιστώσουμε αν πράγματι η Καστοριαδική φιλοσοφία εκφράζει κάποιον ιδιότυπο βιταλισμό.

Ας προσπαθήσουμε να διασαφηνίσουμε την «έννοια» της ζωτικής ορμής (Élan vital) η οποία εισάγεται από τον Bergson στην *Δημιουργική εξέλιξη (L'évolution créatrice)* το 1907, ως η «ιδέα μιας καταγωγικής ορμής της ζωής, που περνά από μια γενιά σπερμάτων, χάρη στη μεσολάβηση ανεπτυγμένων οργανισμών, οι οποίοι αποτελούν τη γέφυρα ανάμεσα στα σπέρματα<sup>474</sup>». Αντί για μία καθορισμένη έννοια, η ζωτική ορμή αποτελεί μάλλον μία εικόνα «δανεισμένη από τον υλικό κόσμο», μέσω της οποίας ο Bergson ζητεί να αποδώσει την ζωή εν σχέσει προς την ύλη, ως δημιουργική ώθηση (impulsion) ενώ η καθ' αυτή ζωή θεωρείται ως «απεραντοσύνη δυνητικότητας» (immensité de virtualité)<sup>475</sup> που αυτό-αναπτύσσεται σε

---

<sup>472</sup> Ο θρυμματισμένος, 237

<sup>473</sup> A. Honneth, «Une sauvegard ontologique de la revolution. Sur la theorie sociale de Cornelius Castoriadis», στο περιοδικό *Revue europeene des sciences sociale*, Δεκέμβριος 1989, 41.

<sup>474</sup> Η. Bergson, *Η δημιουργική εξέλιξη*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης – Γ. Πρελορέντζος, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2005, 92.

<sup>475</sup> Γ. Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος*, 184, υποσ. 721.

χιλιάδες κατευθύνσεις μορφοποιητικής δημιουργίας. Όμως και αυτή η απεραντοσύνη δεν υπάρχει άπαξ, ως ήδη τετελεσμένη, καθώς η ζωτική ορμή είναι το εμμενές της χαρακτηριστικό, που ωθεί την μετάβαση από το δυνάμει στο ενεργεία και αναγάγει την εκάστοτε χρονικότητα του έμβιου όντος στη συνολική χρονικότητα της ζωής. Όπως αναφέρει ο Γ. Πρελορέντζος στο βιβλίο του *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, οι μελέτες του Arnaud François έδειξαν πως ο Bergson επινόησε την εικόνα της ζωτικής ορμής από το 1900 έως το 1907, σε μία σταδιακή προσπάθεια να παραστήσει την «ζωτική αιτιότητα» της μετάβασης από το δυνητικό στο ενεργό<sup>476</sup>, την οποία αντιπαραβάλλει στη μηχανική αιτιότητα της φυσικής.

Ο Bergson υποστηρίζει λοιπόν μία ανοιχτή θέαση του ζωτικού, μία ζωντανή φιλοσοφία, απέναντι στην απολιθωμένη φιλοσοφική παράδοση, η οποία αποτυγχάνει να συλλάβει την δημιουργικότητα της ζωής, καθώς την εγκλωβίζει σε μηχανιστικές ή τελεολογικές κλειστές κατηγορίες. Βλέπει στην παραδοσιακή φιλοσοφία μία αντανάκλαση των κοινωνικών προκαταλήψεων της κάθε εποχής. Το πρόβλημα της αναζήτησης της αλήθειας, όπως προκύπτει μέσα από την κοινωνία και τη γλώσσα προβάλλεται στη φιλοσοφία στρεβλά, υπό τη μορφή έτοιμων προβλημάτων, βγαλμένων από τους «διοικητικούς χαρτοφύλακες της πολιτείας<sup>477</sup>». Οι προκαταλήψεις είναι γνωσιολογικές μα είναι επίσης κοινωνικές, καθώς είναι η ίδια γλώσσα που επιβάλλει μία εσφαλμένη αντίληψη του πραγματικού, μέσα από τις λέξεις που διατάσσουν (*morts d' ordre*) τον κόσμο ανάλογα. Ο Γάλλος φιλόσοφος εντοπίζει την προκατάληψη εντός της δομής της γλώσσας και, κατά κάποιο τρόπο, προεικάζει και τη θέση του Καστοριάδη, για την ισχυρή συνολιστική-ταυτιστική διάρθρωση του λέγειν.

Δεν είναι μόνο τα προβλήματα που συγκροτούνται σύμφωνα με την 'διοικητική' γλώσσα της κοινωνίας, αλλά και η ίδια η φύση της σχέσης τους με το αληθές και το ψευδές. Η σχέση της προκατάληψης και της κοινωνικά αποδεκτής αλήθειας είναι μία σχέση στενή που αφήνει μικρό περιθώριο ελευθερίας στη σκέψη. Το εννοιολογικό οπλοστάσιο που σωρεύεται έτσι αποτελεί με τη σειρά του μία σώρευση παρεξηγήσεων, ψευδαισθήσεων και ψευδοπροβλημάτων, που οδηγούν σε αδιέξοδα, καθώς αναζητούν τις λύσεις αδιαφορώντας για τις συνθήκες συγκρότησης του προβλήματος.

Έτσι το πνεύμα, έχοντας χάσει την αμεσότητά του, βρίσκεται εγκλωβισμένο σε ψευδοπροβλήματα δύο ειδών, προβλήματα 'ανύπαρκτα' και προβλήματα 'κακώς τεθέντα'. Είναι ενός τύπου πνευματική σκλαβιά της σκέψης μέσα σε έννοιες οι οποίες έχουν τεθεί ως έννοιες σταθερές και αποδοτέες στην πραγματικότητα ακριβώς μέσα από την τάξη της

---

<sup>476</sup> ό.π. 186.

<sup>477</sup> G. Deleuze, *Ο Μπερζονισμός*, εκδ. Scripta, Αθήνα, 2010, 28.

κοινωνίας και τις ανάγκες της. Αντιθέτως, η πραγματική ελευθερία της σκέψης βρίσκεται στην επινόηση αληθών προβλημάτων, που θέτουν νέες προκλήσεις και ανοίγουν νέα πεδία. Και ο Bergson, όπως και ο Καστοριάδης αργότερα, επικαλείται το ίδιο το φιλοσοφείν ως πράξη διαφυγής από τον γνωστικό εγκλεισμό, ως πράξη δημιουργική: «Η διατύπωση του προβλήματος δεν είναι απλώς αποκάλυψη, είναι επινόηση. Η ανακάλυψη ή η αποκάλυψη, έχει να κάνει με ότι ήδη υπάρχει, πραγματικά ή δυνητικά· ήταν λοιπόν σίγουρο ότι θα συνέβαινε, αργά ή γρήγορα. Η επινόηση, φέρνει στην ύπαρξη αυτό που δεν υπήρχε· μπορεί να μην συνέβαινε ποτέ<sup>478</sup>».

Από αυτή την αποπνικτική αίσθηση κλειστότητας ζητεί να διαφύγει η σκέψη του Bergson, αλλάζοντας προοπτική όσον αφορά τη συνάρτηση πρόβλημα-λύση και τη διάκριση αληθούς-ψευδούς. Το βλέμμα του στρέφεται στο εσωτερικό της σχέσης, αναδεικνύοντας τη βαθιά συνάφεια των όρων συγκρότησης του εκάστοτε προβλήματος με τους όρους της λύσης του.

«Ήδη στα μαθηματικά», γράφει ο Γάλλος, «κατά μείζονα λόγο στη μεταφυσική, η προσπάθεια επινόησης συνίσταται τις περισσότερες φορές στην πρόκληση του προβλήματος, στη δημιουργία των όρων με τους οποίους θα τεθεί. Θέση και επίλυση του προβλήματος ισοδυναμούν σχεδόν εν προκειμένω: Τα πραγματικά μεγάλα προβλήματα δεν τίθενται παρά μόνο όταν έχουν επιλυθεί<sup>479</sup>».

Σε αυτή τη φράση αξίζει να επισημανθεί η λέξη 'επινόηση'. Ο τρόπος με τον οποίο τίθεται κάθε πρόβλημα, οι όροι που το συγκροτούν, η επιλογή αυτών των όρων, ορίζουν συγχρόνως τη λύση που του αρμόζει. Λύση και πρόβλημα εμφανίζονται ως συμφυή, όχι με την έννοια της συγχρονίας, αλλά με την έννοια της από κοινού συγκρότησης. Το αληθές της λύσης ήδη ενυπάρχει στη θέση του προβλήματος, όταν αυτό το πρόβλημα τεθεί σωστά. Έτσι, το δίπολο πρόβλημα-λύση αποτελεί μία κοινή νοηματική σχέση και κάθε φορά που θέτουμε ένα καινούργιο, νέο πρόβλημα σωστά, θέτουμε ουσιαστικά αυτό το δίπολο, θέτουμε το πρόβλημα ως επιλύσιμο και αυτή η πράξη δεν μπορεί να είναι μία πράξη ανακάλυψης, αλλά μία πράξη επινόησης. Κάθε θεωρητικό πρόβλημα λοιπόν εμπεριέχει μία λήψη του ζητουμένου, μία ενσωμάτωση των πορισμάτων στις απορίες, μία εγγενή ισοδυναμία των κατηγορημάτων και των συμπερασμάτων, υπό τη μορφή της λογικής συνεπαγωγής. Ο Bergson δείχνει προς τη δημιουργική ικανότητα των μαθηματικών, την ικανότητα δημιουργίας νέων μαθηματικών οντοτήτων, που εμφανίζεται ως η 'αδικαιολόγητη αποτελεσματικότητα' τους, σύμφωνα με τον E. Wigner.

---

<sup>478</sup> H. Bergson, *The Creative Mind*, Greenwood Press, 1946, 109.

<sup>479</sup> ό.π.



Θα μπορούσαμε ακόμη να πούμε ότι αυτή η ισοδυναμία προβλήματος και λύσης αναδεικνύει το πραγματικά αληθινό πρόβλημα και το διαχωρίζει από το ψευδοπρόβλημα. Στον Bergson η έννοια του προβλήματος αποκτά σπουδαιότητα κατηγορίας και μάλιστα οντολογικής, καθώς η ίδια η Ιστορία και πέραν αυτής η ίδια η ζωή μπορεί να νοηθεί σαν μία διαρκής συγκρότηση επιλύσιμων προβλημάτων<sup>480</sup>. Μάλιστα ο Gilles Deleuze (1925-1995), στο βιβλίο του με τίτλο *Le Bergsonisme (Ο Μπερξονισμός)* σημειώνει πως για τον Bergson η έννοια του προβλήματος είχε μεγαλύτερη βιολογική σπουδαιότητα από την έννοια της ανάγκης<sup>481</sup>. Αυτό σημαίνει, πως οι βιολογικές λειτουργίες και η 'ζωτική ορμή' δεν καθοδηγούνται από κάποια εξωτερική 'αντικειμενική' αναγκαιότητα, αλλά από την ίδια τους την προβληματοθεσία. Η κατηγορία του προβλήματος έχει, εκτός από τη γνωσιολογική και την κοινωνική και βιολογική, συνεπώς οντολογική, σπουδαιότητα. Ο Bergson καταφέρει έτσι, με την ανάδειξη της ζωής ως αυτοδημιουργίας, να καταφέρει ένα ισχυρό χτύπημα στον ντετερμινισμό της τελεολογικής αναγκαιότητας.

Το πραγματικό πρόβλημα λοιπόν, ως επιλύσιμο, θα μπορούσε να θεωρηθεί η συμπλοκή, το μείγμα του ερωτήματος και της αλήθειας που αποδίδεται ως δίπολο προβλήματος-λύσης, σε αντίθεση με το ψευδοπρόβλημα, που αποτελεί μείγμα προβλήματος και ψεύδους και αποδίδεται σαν αδιέξοδο πρόβλημα. Το πραγματικό πρόβλημα ξεφεύγει από τον 'διοικητικό χάρτη της κοινωνίας', καθώς δεν πηγάζει από αυτή, αλλά έχει τις ρίζες του στην ίδια τη ζωτικότητα, τη ζωτική ορμή. Η ζωτική ορμή παρουσιάζεται στο έργο του Bergson και ως μία διαρκής εξελικτική διαδικασία θέσης και επίλυσης προβλημάτων και ο έμβιος οργανισμός αποτελεί την ενσάρκωση αυτής της οντολογικής κατηγορίας στη βάση του αληθούς. Η φιλοσοφία όμως που αντανάκλα τις ψευδαισθήσεις που η κοινωνία έχει για τον εαυτό της αποτελεί την ενσάρκωση του ψευδοπροβλήματος, που είναι το κακώς τεθέν πρόβλημα, και, θα μπορούσαμε να πούμε, ένα πρόβλημα δευτερογενές.

Έτσι, υπερβαίνοντας τις κοινωνικές προκαταλήψεις, ο Bergson μπορεί να επαναθέσει τα φιλοσοφικά προβλήματα σύμφωνα με τις αληθινές προκειμένες τους. Και μπορεί να εντοπίσει την πηγή των ψευδαισθήσεων και των ψευδοπροβλημάτων σε τρεις διαστάσεις. Στη διάσταση της κοινωνικής τάξης που συγκροτείται στη βάση των αναγκών, στη διάσταση της νοητικής τάξης και τη συνάφειά της με τις κατηγορίες του χώρου και στη διάσταση της τάξης των γενικών ιδεών, που καλύπτει τις συγκεκριμένες διαφορές κάτω από αφηρημένες γενικεύσεις. Όπως θα δούμε, αυτές οι τρεις κλάσεις ψευδοπροβλημάτων επενεργούν και στο υποκειμενικό και στο αντικειμενικό επίπεδο, και το ψευδοπρόβλημα

<sup>480</sup> G. Deleuze, *Ο Μπερξονισμός*, 30.

<sup>481</sup> ό.π.

επιβάλλεται τόσο από την υποκειμενική αντίληψη, όσο και από την κοινωνία και την πραγματικότητα.

Μία παρόμοια ισοδυναμία προβλήματος και λύσης εντοπίζει και ο Καστοριάδης στη ρασιοναλιστική/ντετερμινιστική φιλοσοφία, όταν προχωρά στην κριτική του στον μαρξισμό. Κάθε ρασιοναλιστική φιλοσοφία, λέει, «χορηγεί εκ των προτέρων στον εαυτό της τη λύση των προβλημάτων που θέτει<sup>482</sup>».

Όμως, για τον Καστοριάδη, αυτή η ισοδυναμία αποτελεί επίσης έναν γνωστικό εγκλεισμό, μία κλειστότητα νοήματος. Η αναπόδραστη επιρροή των κοινωνικών προκαταλήψεων αντιστοιχεί στις κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες που ο Καστοριάδης αποδίδει στο ριζικό θεσμίζον φαντασιακό της εκάστοτε κοινωνίας και οι οποίες συγκροτούν το πλαίσιο μέσα στο οποίο τίθεται το νόημα του κόσμου από και για την κοινωνία αυτή.

Ο Καστοριάδης επισημαίνει την εξάρτηση της κάθε θεωρίας από τις υπάρχουσες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες. Θεωρεί την εξάρτηση αυτή εγγενές χαρακτηριστικό της ιστορικότητας της κάθε θεωρίας, όπως και των αντίστοιχων λογικών τύπων. Η ιστορικότητα κάθε θεωρίας αντιστοιχεί στην ιστορικότητα κάθε γνώσης. Το πεδίο του ανθρώπινου γνωρίζει και πράττειν είναι το αυτοθεσμισμένο και αυτοθεσμίζον κοινωνικοϊστορικό πεδίο, το πεδίο της Ιστορίας και της Κοινωνίας, καθώς ό,τι εμφανίζεται από και διαμέσου της κοινωνίας εμφανίζεται ως Ιστορία. Το κοινωνικοϊστορικό πεδίο παρουσιάζεται, στη φιλοσοφία του Καστοριάδη, ως ο οντολογικός ορίζοντας του ανθρώπου, ως το «φυσικό» περιβάλλον της ανθρωπότητας που αναδύεται μαζί με αυτή μέσω της δημιουργικότητας του κοινωνικού φαντασιακού.

Η ιστορικότητα της γνώσης συνεπάγεται τη μη πληρότητά της, που ακόμη και η τυπική λογική αναγκάστηκε να παραδεχτεί, όχι όμως να αποδεχτεί, δηλαδή το γεγονός ότι η γνώση δεν μπορεί να είναι απόλυτη. Και αυτό ακριβώς είναι προϋπόθεση για τη δυνατότητα του μετασχηματισμού της κοινωνίας μέσα στην Ιστορία, καθώς η γνώση συνδέεται με την πράξη (praxis) και η πράξη, ως βλέψη αλλαγής του υπαρκτού, δεν θα μπορούσε να ισχύει αν το υπαρκτό δεν προσφερόταν προς αλλαγή, αν η γνώση του πραγματικού μπορούσε να είναι εξαντλητική. Απέναντι στο φάντασμα της απόλυτης γνώσης ο Καστοριάδης αντιπροτείνει τη διαύγαση, τη διευκρίνιση/διασαφήνιση των όψεων της κοινωνικής φαντασιακής σημασίας του κάθε αντικειμένου, υπαρκτού ή φαντασιακού, μέσα σε μία διαρκή εργασία επανερμηνείας της κοινωνικής πραγματικότητας, στηριγμένη στην κριτική των σημασιών που συνθέτουν την πραγματικότητα ως την συγκεκριμένη κοινωνικοϊστορική πραγματικότητα.

---

<sup>482</sup> Η Φαντασιακή, 64.

Ολόκληρη η κριτική του Καστοριάδη στην παραδοσιακή φιλοσοφία ουσιαστικά εστιάζεται στην καταγγελία της συγκάλυψης και απόκρυψης του κοινωνικοϊστορικού που επιτελείται μέσα από τον διαχωρισμό της κοινωνίας και της Ιστορίας σε δύο διακριτά αντικείμενα πραγμάτευσης, σαν να επρόκειτο για διαφορετικά όντα. Για παράδειγμα, η επιδίωξη του Marx να αναγάγει τα κοινωνικά φαινόμενα σε κατηγορίες εκτός του κοινωνικοϊστορικού, σε νόμους υπερκαθορισμού της Ιστορίας, θεωρείται σύμφωνα με τον Καστοριάδη, το συντηρητικό στοιχείο της σκέψης του και η πραγματική αιτία της έκπτωσής του μαρξισμού<sup>483</sup> από φιλοσοφία της πράξης<sup>484</sup> σε φιλοσοφία θεωρησιακή.

Το κοινωνικοϊστορικό είναι το πεδίο της σημασίας, το πεδίο όπου τα νοήματα που πηγάζουν από το ριζικό φαντασιακό της κοινωνίας επενδύονται στα αντικείμενα της πραγματικότητας. Κάθε κοινωνική φαντασιακή σημασία έχει νόημα εντός του κοινωνικοϊστορικού της ιδιόκοσμου και κανένα νόημα πέρα από αυτόν, είναι συνάμα ενδεχομενική, για κάποιον εξωτερικό παρατηρητή της δεδομένης κοινωνίας, και αναγκαία, για κάθε μέλος της. Έτσι, η γλώσσα, ενώ στον Bergson έχει μία λειτουργία αναπαραγωγής των ψευδαισθήσεων, στον Καστοριάδη ενέχει μία κοινωνιο-γενετική λειτουργία, ως ένας από τους δύο πρωτογενείς θεσμούς της κάθε κοινωνίας, δηλαδή το Λέγειν (με το Τεύχειν, την τεχνική, να είναι ο άλλος).

Οπότε, για τον Καστοριάδη, οποιαδήποτε ριζική απόδραση από τις κοινωνικοϊστορικές κατηγορίες είναι εν γένει αδύνατη, ακόμη και όταν αντικείμενο είναι αυτές οι ίδιες οι κοινωνικοϊστορικές κατηγορίες, καθώς ο Λόγος πάνω στην Ιστορία είναι σημασία που αναδύεται μέσα στην Ιστορία και δεν υπάρχει προνομιακό σημείο παρατήρησης της ζώσας κοινωνίας μας εκτός αυτής της κοινωνίας. Κατά δεύτερον, κάθε ανάλογη απόπειρα θα οδηγούσε με τη σειρά της σε μία διττή συγκάλυψη και του κοινωνικοϊστορικού χαρακτήρα της σκέψης και του κοινωνικοϊστορικού χαρακτήρα του αντικειμένου της. Η διαύγαση είναι η ακριβώς αντίθετη στάση, επανερμηνείας της κοινωνικής πραγματικότητας, που στηρίζεται στις σημασίες που συνθέτουν την πραγματικότητα αυτή αναγνωρίζοντας τις ως σχετικές επειδή η διαύγαση είναι ο τρόπος του σκέπτεσθαι που αναγνωρίζει ως ιστορική κάθε σημασία. Όμως η δυνατότητα της διαύγασης, ή μίας ανθρώπινης υποκειμενικότητας ικανής για διαύγαση δημιουργείται επίσης κοινωνικοϊστορικά.

Και ο Bergson αναγνωρίζει την αποφασιστική συμμετοχή του κοινωνικού στην κατασκευή του αντικειμένου της σκέψης, όταν λέει πως η ψευδαισθήση πηγάζει και από την τάξη της κοινωνίας. Εξάλλου, η ψευδαισθήση είναι συνάμα γνωσιολογική,

---

<sup>483</sup> *Η Φαντασιακή*, 101.

<sup>484</sup> *ό.π.* 26

υπερβατολογική και κοινωνιολογική. Η ψευδαίσθηση επιβάλλεται, τρόπο τινά και από την ίδια τη ζωή, η οποία «απομονώνει μέσα στο σύνολο της πραγματικότητας, εκείνο που μας ενδιαφέρει<sup>485</sup>». Αλλά ο Γάλλος φιλόσοφος δεν κάνει φιλοσοφία της Ιστορίας, ούτε συγκροτεί κάποια θεωρία της Ιστορίας, αλλά μία φιλοσοφία της εξέλιξης της ζωής. Ενδιαφέρεται βεβαίως για την ιστορία των ιδεών και κάνει μία αναδρομή στην ιστορία της φιλοσοφίας προκειμένου να προχωρήσει, μέσω μιας γενεαλογίας της μεταφυσικής, στην ανάδειξη των ψευδοπροβλημάτων που παραδοσιακά επιβλήθηκαν στη σκέψη.

Συναντά την αρχαία μεταφυσική στο πρόσωπο του Ζήνωνα του Ελεάτη, ως σκέψη εγκλωβισμένη στα ψευδοπροβλήματα και τις αντιφάσεις που προέκυψαν από την ίδια τη γλώσσα. Η γλώσσα παρουσιάζεται ως φορέας των υποδιαιρέσεων του πραγματικού από την κοινωνία, και συνάμα ως αναπαράσταση του τεμαχισμού του πραγματικού από την ανθρώπινη αντίληψη στη βάση των αναγκών<sup>486</sup>. Αυτές οι λανθασμένες υποδιαιρέσεις πρέπει να αρθούν με την επανατοποθέτηση των προβλημάτων. Αυτή η άρση δεν δύναται, σε τέτοιο πλαίσιο, να λαμβάνει υπόψιν της τη σύμφυση κοινωνικού και ιστορικού, αφού ζητεί να απαλλαγεί πλήρως το σημασιολογικό δίκτυο με το οποίο το κοινωνικό φαντασιακό συνδέει με νοήματα τα πράγματα.

Ενώ ο Καστοριάδης θεωρεί το ανθρώπινο νόημα μία δημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού, ο Bergson βλέπει στο κοινωνικό λειτουργικό τον κατακερματισμό ενός πλήρους νοήματος. Αυτό όμως το νόημα δεν μπορεί να είναι διανοητικό, αφού οι κατηγορίες της νόησης είναι ήδη αντιφατικές και ψευδοπροβληματικές.

Οπότε, ο Bergson θα αναζητήσει ένα νόημα και μία αλήθεια πέραν της διάνοιας, εισάγοντας την μέθοδο της ενόρασης (Intuition)<sup>487</sup>, η οποία δηλώνει μια εσωτερική βιωματική θέαση πέραν της εμπειρίας, μία υπέρβαση των παραστασιακών μειγμάτων της συνείδησης, αλλά επίσης και μία μέθοδο επανατοποθέτησης των προβλημάτων πέραν των νοητικών και υπερβατολογικών ψευδαισθήσεων. Είναι μία αρχή βιταλιστική κυρίως, που ενδιαφέρεται να ενσωματώσει την πληρότητα της εμπειρίας, εντοπίζοντας τις ψευδείς διαιρέσεις της συνείδησης και αποκαθιστώντας, μέσω νέων διαιρέσεων, μία νέα εικόνα για την υφή του πραγματικού<sup>488</sup>. Έτσι, μέσω της ενόρασης υπερβαίνονται οι δεδομένοι καθορισμοί και στη θέση τους αναδύονται οι πραγματικοί, η ουσιαστική θέση κάθε πράγματος.

---

<sup>485</sup> *Η Φιλοσοφία Γ'*, 296

<sup>486</sup> *ό.π.* 297.

<sup>487</sup> G. Deleuze, *Ο Μπερζονισμός*, 25

<sup>488</sup> *ό.π.* 37.

Για τον Καστοριάδη, αντιθέτως, οι κοινωνικοί όροι συγκρότησης του πράγματος είναι οι πραγματικοί όροι συγκρότησής του, οι έγκυροι, μέσα στον ανθρώπινο ιστορικό κόσμο, όροι συγκρότησης, και η φαντασιακή του επένδυση, είτε συμβολικής είτε ποιητικής φύσεως, καθορίζει την πραγματικότητά του ως κοινωνική παράσταση. Το ίδιο το συνειδητό ανθρώπινο υποκείμενο είναι κοινωνικός θεσμός και η αντίθεση κοινωνικού – ατομικού αίρεται, αποκαλύπτοντας μία βαθύτερη αντίθεση κοινωνικού-ψυχικού. Εντός αυτής της αντίθεσης, μεταξύ του κοινωνικού φαντασιακού και της ριζικής φαντασίας, συνυφαίνονται, αναπαριστώνται και ορίζονται το αντικειμενικό και το υποκειμενικό. Στην καστοριαδική προοπτική η φιλοσοφία, ως ρήξη του γνωστικού εγκλεισμού του κοινωνικοϊστορικού εντός του κοινωνικοϊστορικού, συνδέεται με το δημοκρατικό πρόταγμα του μετασχηματισμού της κοινωνικής πραγματικότητας μέσα από τον μετασχηματισμό του κοινωνικού νοήματος των αντικειμένων και των υποκειμένων και την αλλαγή των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών στον ίδιο των πυρήνα τους. Είναι μία φιλοσοφία κοινωνικής πρακτικής με πρόταγμα την κοινωνική αυτονομία. Ως εκ τούτου, είναι αναμενόμενο να θεωρεί τον χρόνο ως το πεδίο μιας συνεχούς ανα-δημιουργίας των κοινωνικών σημασιών.

Η φιλοσοφία του Bergson είναι καταρχάς μία φιλοσοφία της ζωής από την πλευρά του ατόμου. Είναι μία φιλοσοφία που απευθύνεται στο υποκείμενο και ζητάει την απαλλαγή από το βάρος των κοινωνικών σημασιών επιδιώκοντας ουσιαστικά, να αλλάξει, όχι την κοινωνική πραγματικότητα, αλλά το βίο του υποκειμένου του φιλοσοφείν. Στο έργο του *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, ο Γάλλος φιλόσοφος ορίζει την κοινωνία ως «ένα σύνολο από ελεύθερα όντα» και την κανονικότητά της ως τις «υποχρεώσεις που επιβάλλει και που της επιτρέπουν να υπάρχει<sup>489</sup>», οι οποίες αναπαράγουν μέσω της συνήθειας και της επιβολής του νόμου τις ψευδαισθήσεις που προαναφέραμε. Η αντίθεση υποκειμένου και κοινωνίας εδώ υπάρχει για να ξεπεραστεί, μέσα από την διάλυση των ψευδαισθήσεων, προς όφελος του υποκειμένου. Η έννοια του χρόνου της ζωής εδώ, είναι αυτή που διασφαλίζει όχι μόνο μία γενεαλογία των ψευδοπροβλημάτων και την επίλυσή τους, αλλά επίσης, την ίδια τη δυνατότητα της ενόρασης, η οποία είναι ενόραση της ζωτικής χρονικότητας, ενόραση της διάρκειας.

Η ενόραση ως μέθοδος, όπως λέει ο Deleuze περιγράφοντας τον μπερξονισμό, αρχίζει από τον διαχωρισμό των προβλημάτων σε αληθινά και ψευδή με τον εντοπισμό των ψευδοπροβλημάτων, που διακρίνονται επιπλέον σε 'ανύπαρκτα' και 'κακώς τεθέντα'<sup>490</sup>. Το πρόβλημα του Μη-Όντος, το πρόβλημα της αταξίας και το πρόβλημα του δυνάμει ως προβλήματα της γνώσης και του είναι ανήκουν στον πρώτο τύπο, των ανύπαρκτων

<sup>489</sup> H. Bergson, *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, εκδ. Γ. Παπαδημητρίου, Αθήνα, 1951, 15.

<sup>490</sup> G. Deleuze, *Ο Μπερξονισμός*, 31.

προβλημάτων, ενώ ο δεύτερος τύπος, των κακώς τεθέντων προβλημάτων, περιλαμβάνει τα προβλήματα της ελευθερίας και της έντασης.

Αν δούμε τον πρώτο τύπο, τα προβλήματα του Μη-Όντος και της αταξίας, θα κατανοήσουμε πώς η χρονικότητα ως διάρκεια παρουσιάζεται ως σύστοιχη της οντολογικής ετερογένειας. Ο Γάλλος φιλόσοφος θεωρεί το Μη-Όν και την αταξία ως κυρίαρχες ψευδαισθήσεις, που επιβάλλονται, όπως είδαμε, τόσο από την τάξη της νόησης όσο και από την ίδια τη ζωή, οι οποίες όμως συγκαλύπτουν την αληθινή φύση του Είναι. Θέτοντας το ερώτημα του Μη-Όντος, διαπράττουμε, λέει ο Bergson, το λογικό σφάλμα να λαμβάνουμε το περισσότερο ως το λιγότερο, θέτουμε δηλαδή ένα Μη-Όν ως πρότερον του όντος και μία αταξία ως πρότερη της τάξης, ένα δυνάμει ως πρότερον του ενεργεία. Και έτσι, αντιμετωπίζεται το ον, η τάξη, το ενεργεία, που είναι η ίδια η αλήθεια, ως κατασκευασμένα εντός των αρνητικών τους. Έτσι λογικά και αξιολογικά, σε αυτή την ψευδαισθήση, η αρνητικότητα, δηλαδή το μηδέν, προηγείται του όντος. Παρουσιάζεται λοιπόν το παράδοξο, οι έννοιες του όντος, του δυνάμει και της τάξης να τίθενται ως προ-καθορισμένες, ως πρότερες της πραγματικότητάς τους, πρότερες ακόμη και του ενεργήματος που τις δημιουργεί.

Η αρνητικότητα, για τον Bergson, συνεπάγεται το αίτημα της ομοιογένειας του Είναι, και συγκροτεί μία εικόνα του Είναι ως προ-καθορισμένη δυνατότητα, όπου δεν υπάρχει τόπος για την ανάδυση του καινούργιου, επειδή κυριαρχεί η ιδέα μιας απλής 'πραγμάτωσης' αντί για την κατανόηση της καινοτομίας που είναι κάθε υπαρκτό ον<sup>491</sup> και την κατανόηση κάθε υπαρκτής μορφής ως καινοτομία. Και η εμμονή στην ομοιογένεια του Είναι οδηγεί τη σκέψη να βλέπει διαφορές βαθμού εκεί που πραγματικά υπάρχουν διαφορές φύσεως, οντολογικές διαφορές θα λέγαμε, οι οποίες προκύπτουν μέσα από τη δημιουργική εξέλιξη του χρόνου της διάρκειας.

Οι οντολογικές διαφορές, αν θεωρηθούν ως απλές διαφορές βαθμού των όντων επιβάλλουν την αντίληψη του Μη-Όντος ως αντεστραμμένο είδωλο του άχρονου Είναι και την έννοια του δυνατού ως απλή κυοφορία του πραγματικού. Από τις ψευδείς αναγκαιότητες της μεταφυσικής ομοιογένειας και την ιδέα της καθολικότητας των κατηγοριών γεννιούνται οι προκαταλήψεις που υποβαθμίζουν την αλήθεια της εκάστοτε διαφοράς φύσεως σε διαβαθμίσεις της πραγματικότητας ή της υποστατότητας των όντων, που υποτίθεται ότι ρέπει και ορίζεται από το μηδέν.

Η ψευδαισθήση της αρνητικότητας μας παραπέμπει στα ψευδοπροβλήματα που προκύπτουν από την τάξη της νόησης και την εξάρτησή της από τις κατηγορίες του χώρου.

---

<sup>491</sup> ό.π. 35.

Μία από τις πιο θεμελιώδεις νέες διαιρέσεις που εντοπίζει εννοιακά ο Bergson είναι η διαίρεση μεταξύ του εκτατού χώρου και της διάρκειας, η οποία εκφράζει τη διάσταση της εμμενούς χρονικότητας του εκάστοτε όντος.

Η διαίρεση αυτή είναι ένα μεθοδολογικό εργαλείο για να εντοπίσουμε τις διαφορές φύσεως εντός των πραγμάτων, τα στοιχεία που συνθέτουν την ετερογένεια του Είναι, όπως αυτά συγκεχυμένα παρουσιάζονται στη συνείδηση. Τα πράγματα εμφανίζονται αναμειγμένα αφού οι διαφορές φύσεως των εννοιών, όπως η διαίρεση διάρκεια (χρόνος) –έκταση (χώρος) αλληλοδιεισδύουν στη συνάρθρωση του πραγματικού. Η αλληλοδιείσδυση είναι, στην φιλοσοφία του Bergson κατηγορηματική της διάρκειας, αντίθετα προς την παράταξη (juxtaposition) που αποτελεί γνώρισμα του αφηρημένου χώρου. Το πεδίο της ανθρώπινης συνείδησης, το ψυχικό πεδίο, αποτελεί ένα κατεξοχήν πεδίο αλληλοδιείσδυσης των διάφορων στοιχείων που το συγκροτούν, καθώς τα συναισθήματα, οι αισθητηριακές αντιλήψεις και οι ιδέες αλληλοδιεισδύουν<sup>492</sup>.

Μέσω αυτής την αλληλοδιείσδυσης των συνειδησιακών καταστάσεων, η αυτοσυνείδηση του εγώ, προσφέρεται ως το πεδίο στο οποίο μπορούμε να συλλάβουμε τον υποκειμενικό χρόνο ως διάρκεια, ως διάρκεια της προσωπικότητάς μας διαμέσου του χρόνου και ως διάρκεια του εγώ<sup>493</sup>. Οι συνειδησιακές καταστάσεις, τις οποίες ο Bergson διακρίνει σε βαθύτερες και επιφανειακές, χαρακτηρίζονται από διαφορετικούς βαθμούς αλληλοδιείσδυσης, καθώς οι επιφανειακές ψυχικές καταστάσεις παρουσιάζονται ως εξωτερικά καθορισμένες μέσω της επαφής τους με τον εξωτερικό κόσμο.

Το εσώτερο ψυχικό πεδίο εμφανίζεται, για τον Bergson ως 'άνευ διακρίσεων πολλαπλότητα' (multiplicité indistincte), όπως και για τον Καστοριάδη η ψυχική φαντασιακή παράσταση εμφανίζεται ως 'πεπερασμένο-άπειρο'. Το εσώτερο ψυχικό πεδίο, το οποίο, όπως έδειξε ο Γιάννης Πρελορέντζος<sup>494</sup>, συσχετίζεται με το μπερξονικό κάτωθεν (d' en bas) εγώ, το οποίο διακρίνεται, δίχως να διαχωρίζεται, από το επιφανειακό εγώ, παρουσιάζεται ως αδιάλειπτη ροή ψυχικών καταστάσεων, μία εικόνα παρόμοια με την καστοριαδική εικόνα της ριζικής φαντασίας ως διαρκούς και αδιαφοροποίητου ρου παραστάσεων.

Αυτό που η άμεση εμπειρία μας προσφέρει λοιπόν, είναι μείγματα, όπου οι διάφορες φύσεις των πραγμάτων συμπλέκονται με αποτέλεσμα, χωρίς την εννοιακή μέθοδο, να καταλήγουμε σε ψευδαισθήσεις διαφορών βαθμού. Μείγμα είναι η παράσταση

---

<sup>492</sup> Γ. Πρελορέντζος, «Η αλληλοδιείσδυση στο ψυχικό πεδίο στη φιλοσοφία του Bergson», στον 2<sup>ο</sup> τόμο της φιλοσοφικής επετηρίδας *διά-ΛΟΓΟΣ*, εκδ. Παπαζήση, 2012, 128-148.

<sup>493</sup> ό.π.

<sup>494</sup> ό.π.

που σχηματίζουμε για την πραγματικότητα και τις οποίες τα στοιχεία οφείλουμε να ξεδιαλύνουμε.

Αυτά τα μείγματα παρουσιάζονται όμως ως αξεδιάλυτες παραστάσεις στη συνείδηση, χωρίς συνεπώς να μπορούμε εμπειρικά να διακρίνουμε ανάμεσα στη μικτή παράσταση και τις αμιγείς παρουσίες της διάρκειας και της έκτασης και καταφεύγουμε έτσι στην εσφαλμένη ανάλυσή τους σύμφωνα με μη-χρονικές αρχές, που μας προσφέρουν τις αποσαθρωμένες ψευδαισθήσεις του αφηρημένου χώρου και χρόνου<sup>495</sup>.

Καθώς οι επιφανειακές ψυχολογικές καταστάσεις ανταποκρίνονται σε αντικειμενοποιημένα, ακινητοποιημένα (fixes) ψυχολογικά γεγονότα, τείνουμε να χάνουμε την αίσθηση της διάρκειας που χαρακτηρίζει τον βαθύτερο βιωμένο χρόνο. Σε αυτή τη στάση ανταποκρίνεται η θετικιστική χωροποίηση του χρόνου από τη νεώτερη φυσική.

Το 1907, στη *Δημιουργική εξέλιξη*, ο Bergson προχωρεί σε μία κριτική της θεώρησης του χρόνου από τη μοντέρνα φυσική, στην οποία εντοπίζει ρητά τους περιορισμούς της φορμαλιστικής λογικής, τους οποίους την επόμενη χρονιά ο McTaggart θα διατυπώσει ως παράδοξα του φαινομένου του χρόνου. Ο Bergson επίσης προειδοποιεί για τη σφαλερότητα του διαχωρισμού του χρόνου από τα γεγονότα, που επιχείρησε αργότερα ο Σκώτος:

*«Ο χρόνος είτε είναι επινόηση, είτε δεν είναι απολύτως τίποτε. Αλλά η φυσική δεν μπορεί να λάβει υπόψη της τον χρόνο-επινόηση, διότι είναι υποταγμένη στην κινηματογραφική μέθοδο. Περιορίζεται στην καταμέτρηση των ταυτοχρονιών ανάμεσα στα συστατικά συμβάντα αυτού του χρόνου και στις θέσεις του κινητού T επί της τροχιάς του. Αποσπά αυτά τα συμβάντα από το όλο, το οποίο ανά πάσα στιγμή περιβάλλεται μια νέα μορφή και τους μεταδίδει κάτι από την καινοτομία του<sup>496</sup>».*

Η «κινηματογραφική» μέθοδος της φυσικής ισοδυναμεί με τη παράταξη των γεγονότων σε διάταξη Β-σειράς, η οποία παρουσιάζει τον χρόνο ως κινούμενη εικόνα ενός στατικού Είναι, παρόμοια με τον πλατωνικό ορισμό του χρόνου ως 'κινητή μορφή της Αιωνιότητας'. Πρέπει επίσης να επισημάνουμε ότι ο Bergson διαπιστώνει και την περιοχικότητα των κατηγοριών της μοντέρνας φυσικής, όπως και τον περιορισμό τους σε τοπικά και καθορισμένα συστήματα, όπως, ύστερα από δεκαετίες θα διαπιστώσει και ο Καστοριάδης, απορρίπτοντας το αίτημα πληρότητας της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής. Παρόμοια είναι λοιπόν και η κριτική του Καστοριάδη, όταν μιλάει για την παράλογη φιλοδοξία της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής να περιστείλει τον χρόνο σε στατικές, καθορισμένες κατηγορίες ενός άχρονου Είναι. Εντυπωσιακή είναι επίσης η ομοιότητα της

---

<sup>496</sup> H. Bergson, *Η δημιουργική εξέλιξη*, 320-1.



μπερξονικής φράσης «ο χρόνος είναι επινόηση ή τίποτε» με το συμπέρασμα του Καστοριάδη ότι «χωρίς την ανάδυση της ετερότητας, χωρίς τη δημιουργία/καταστροφή μορφών, ο χρόνος δεν θα υπήρχε<sup>497</sup>».

Σημαίνει άραγε αυτό ότι η επινόηση της καινοτομίας και η δημιουργία της ετερότητας είναι ισοδύναμες; Ίσως όχι, αφού η επινόηση φαίνεται να προϋποθέτει τη ζωτική ορμή της οποίας είναι κατηγορημα, ενώ η ετερότητα παρουσιάζεται ως καθολική οντολογική κατηγορία. Με μια πρώτη ματιά θα λέγαμε ότι η επινόηση περιορίζεται στη ζωή, συνεπώς στον έμβιο κόσμο, όμως όπως θα δούμε, για τον Bergson η ζωή καλύπτει το Είναι.

Ο Bergson συνεχίζει την κριτική του στον χωροποιημένο χρόνο για να προσφέρει μία διαφορετική, από την καθιερωμένη, σύλληψη του χρόνου ως δημιουργία και μία μέθοδο που αρμόζει σε αυτή: «Διότι, άπαξ και βρεθούμε εκ νέου μπροστά στην αληθινή διάρκεια, βλέπουμε πως σημαίνει δημιουργία, και πως, αν ό,τι αποδομείται διαρκεί, αυτό μπορεί να συμβαίνει μόνο από αλληλεγγύη προς κείνο που δομείται. Έτσι, θα εμφανιζόταν η αναγκαιότητα μίας συνεχούς ανάπτυξης του σύμπαντος, δηλαδή μιας ζωής του πραγματικού<sup>498</sup>».

Οπότε, διαπιστώνουμε μία διάχυση της 'ζωτικής ορμής' πέραν από τα όρια του έμβιου κόσμου, η οποία απλώνεται για να αγκαλιάσει την ολότητα του πραγματικού, το οποίο αποκτά μια δική του ζωή. Σημαίνει άραγε αυτό πως ό,τι δεν είναι έμβιο δεν είναι πραγματικό; Υποθέτουμε πως όχι, αφού αυτό θα σήμαινε ξανά έναν τεμαχισμό αυτού που είναι αξεδιάλυτο. Αντιθέτως, ο Γάλλος δείχνει να εννοεί πως το έμβιο προσφέρει το πρότυπο ή το παράδειγμα του βιώματος του πραγματικού ως ζωή. Η ζωή ως φορέας της επινόησης παραπέμπει σε ένα ζων σύμπαν που εκδιπλώνεται μέσω της αυτοδημιουργίας ως ζώσα διάρκεια. Κατανοούμε γιατί συχνά ο Bergson παρεξηγήθηκε για μυστικισμό, ωστόσο πρέπει να επιμείνουμε στο γεγονός ότι ο Γάλλος δεν αρνείται διόλου την εγκυρότητα των εμπειρικών επιστημών στο εκάστοτε πεδίο τους.

Δεν ζητεί να υποκαταστήσει την επιστημονική γνώση, αλλά να αποκαταστήσει τη μεταφυσική ενόραση. Η «κινηματογραφική μέθοδος» είναι όρος που δείχνει πως ο Bergson συνομιλεί με την εποχή του, αφού όταν έγραφε εκείνες τις γραμμές ο κινηματογράφος ήταν στις πρωταρχές του και δεν είχε εξελιχθεί στο ευρύ πεδίο της κοινωνικής ζωής που είναι τώρα. Το έντονο ενδιαφέρον και η ενημέρωση του Bergson για τις επίκαιρες επιστημονικές έρευνες του επιτρέπει να συζητά εις βάθος το Χρόνο και το Χώρο της φυσικής επιστήμης ως αφαιρέσεις που αντιστοιχούν στα θεωρητικά εργαλεία της, ενώ υποδεικνύει τη διάρκεια ως

<sup>497</sup> Ο θρυμματισμένος, 246.

<sup>498</sup> Η. Bergson, Η δημιουργική εξέλιξη, 322.

το ζωντανό γίνεσθαι που μπορούμε να προσεγγίσουμε με την ενσυναίσθηση και να κατανοήσουμε με την ενόραση. Παραδέχεται ότι η προσέγγιση της φυσικής επιτρέπει προβλέψεις και δίνει ακριβείς περιγραφές συγκεκριμένων φυσικών διαδικασιών υπό όρους. Όμως η εικόνα που συγκροτεί αυτή η θεώρηση αποτελεί μόνο μία συμβολική, ακίνητη σκιαγράφιση του πραγματικού, ένα στατικό διάγραμμα, το οποίο αδυνατεί να συλλάβει τη ζωή εν τω γίνεσθαί της. Για να κατανοήσουμε το πραγματικό όπως είναι, απαιτείται η ενσυναίσθηση του βιώματος που παρέχει την πρόσβαση στη διάρκεια, ώστε στη διάνοια να προστεθεί η ενόραση.

Συνεπώς, ο Bergson δεν απαρνείται συλλήβδην τον χώρο και χρόνο της φυσικής, αλλά προσθέτει μία επιπλέον εσώτερη διάσταση, η οποία ανταποκρίνεται στο θεμελιώδες χαρακτηριστικό του βιωμένου χρόνου που οι φυσικές επιστήμες και η λογική αδυνατούν να αδράξουν, δηλαδή τη συνεχή αλλοίωση και αλλαγή, τη φευγαλέα Α-σειρά που ο McTaggart θεωρούσε ουσιαστικό χαρακτηριστικό του χρόνου. Από τη στιγμή που τα ενεργήματα της διάνοιας δεν μπορούν να κατανοήσουν τη διάρκεια, ο Bergson βρίσκει ως μόνη διέξοδο την καταφυγή στα ενεργήματα της συναίσθησης, απορρίπτοντας την παραδοσιακή φιλοσοφική πρωτοκαθεδρία του διανοητικού. Ο Bergson ισχυρίζεται πως αυτή είναι η μεταφυσική στην οποία στηρίζεται η μοντέρνα φυσική, έχοντας στον νου του την πρόσφατη τότε, θεωρία της ειδικής Σχετικότητας του Einstein. Ο Einstein δημοσίευσε τη θεωρία του και την περίφημη εξίσωσή του:  $E = mc^2$  στις 26 Σεπτεμβρίου 1905 και ο Bergson ήταν από τους πρώτους που κατανόησαν τις συνέπειές της. Μία από αυτές είναι η αποκαθήλωση της παραδοσιακής Νευτώνειας μηχανικής του χρόνου, χωρίς αυτό όμως να σημαίνει και την έκπτωση της αρχαίας μεταφυσικής, την οποία αναβίωσε ο Descartes.

«Υποταγμένη – σαν τη φυσική των νεοτέρων και την μεταφυσική των αρχαίων – στην κινηματογραφική μέθοδο, κατέληγε στο συμπέρασμα που γινόταν υπόρρητα δεκτό εξ υπαρχής και ήταν εμμενές στην ίδια τη μέθοδο: *τα πάντα είναι δεδομένα*<sup>499</sup>».

Συνεπώς, ο χρόνος στην αφηρημένη του μορφή παρουσιάζεται ως σκιά του πραγματικού, ως μετρήσιμος, χωροποιημένος και ακίνητος χρόνος, ενώ στην πραγματική του ουσία είναι ροή του πραγματικού, απροσμέτρητη ζωτικότητα της διάρκειας. Το ίδιο ισχύει για τον χώρο, ως γεωμετρικό χώρο από τη μία και ως έκταση από την άλλη. Αλλά η διάκριση δίνεται διαμέσου της ενόρασης, το σύμπαν είναι ζωτική ορμή που παρουσιάζεται στη συνείδηση ως μείγμα διάρκειας και έκτασης και η σκιά του οποίου καταγράφεται και μετράται από την επιστήμη ως χωροχρόνος.

---

<sup>499</sup> ό.π. 324.

Η διάκριση όμως συνεπάγεται και μία άλλη διάκριση ανάμεσα στο ένστικτο και τη διάνοια, ως διαφορετικά χαρακτηριστικά του έμβιου όντος ως γνωστικού υποκειμένου. Ως τέτοιο νοείται κάθε έμβιο ον, αλλά όχι και το ζων σύμπαν. Δύο μορφές δυνατής γνώσης παρέχονται στο έμβιο. Η πρώτη είναι σχετική γνώση των πολλαπλών αντικειμένων, ενώ η δεύτερη απόλυτη γνώση της υλικότητας καθ' εαυτής.

«Η διάνοια, σε ό,τι το έμφυτο έχει, είναι η γνώση μιας μορφής, ενώ το ένστικτο προϋποθέτει τη γνώση μίας ύλης<sup>500</sup>».

Έτσι, ενώ η διάνοια, παρουσιάζεται ως γνώση υποθετική, η οποία μπορεί να εκφραστεί μέσω υποθετικών προτάσεων, το ένστικτο παρουσιάζεται ως γνώση κατηγορική, που εκφράζεται μέσω κατηγορικών προτάσεων. Ο Bergson έτσι καταφέρνει μία πλήρη αντιστροφή της παραδοσιακής γνωσιοθεωρίας, τοποθετώντας το ένστικτο πάνω από τη διάνοια στην πυραμίδα των γνωστικών λειτουργιών. Επίσης, το ένστικτο είναι επίγνωση του βιωμένου, όπως φαίνεται από την εμπειρία του χρόνου. Ο Bergson μας καλεί να σκεφτούμε πως, όταν θέλουμε να αναμίξουμε ζάχαρη σε ένα ποτήρι νερό, ο βιωμένος χρόνος της αναμονής μας δεν ταυτίζεται με τον μετρήσιμο ομοιογενή χρόνο αλλά εξαρτάται αποφασιστικά από την προσωπική ανυπομονησία μας:

«Συμπίπτει με την αδημονία μου, δηλαδή, με ένα ορισμένο διάστημα της δικής μου διάρκειας, η οποία αδυνατεί να παραταθεί ή να συντομευθεί κατά βούληση. Δεν έχουμε πλέον να κάνουμε με σκέψη, αλλά με βίωμα. Δεν είναι πλέον μια σχέση, είναι κάτι απόλυτο<sup>501</sup>».

Έτσι λοιπόν, ενώ ο μαθηματικός χρόνος εξισώνει αφαιρετικά κάθε χρονική στιγμή, το βιωματικό φορτίο που φέρει για το υποκείμενο του βιώματος συναισθηματικά η κάθε στιγμή του χρόνου βοηθά τον Bergson να συνδέσει τη διάρκεια με την ύλη συναισθητικά. Το βίωμα της διάρκειας είναι απόλυτο, γιατί, σύμφωνα με τον Bergson, η ύλη είναι πραγματικά *αδιαίρετη*, αλλά όχι *ομοιογενής*.

Υπάρχει μία αμφιταλάντευση που διαπιστώνουμε στην εξέλιξη της φιλοσοφίας του Bergson ο οποίος το 1889 στο πρώτο έργο του, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (αποδόθηκε ως *Χρόνος και Ελεύθερη Βούληση*), όπου εισάγει την έννοια της διάρκειας, αντιπαραθέτει τη Ζωή στην ύλη των φυσικών επιστημών, αποδίδοντας το χρόνο και τη διάρκεια στη Ζωή, θεωρώντας την αδρανή ύλη μηχανική : «η αδρανής ύλη δεν φαίνεται να διαρκεί ή να διατηρεί κανένα ίχνος του παρελθόντος. Αυτό όμως δεν συμβαίνει

---

<sup>500</sup> ό.π. 148.

<sup>501</sup> ό.π. 24.

στο βασίλειο της ζωής. Εδώ η διάρκεια σίγουρα φαίνεται να λειτουργεί ως αίτιο [...]»<sup>502</sup>. Όμως, καθώς προχωρά βαθύτερα στη μελέτη της διάρκειας, για να ξεδιαλύνει τα ψευδο-προβλήματα της παραδοσιακής γνωσιοθεωρίας, ο Bergson επαναπροσδιορίζει την έννοια της ύλης, θεωρώντας πως πάνω της επενεργεί ως διάρκεια η ζωή και ενοποιεί την ύλη και τη ζωή υπό τη ζώσα διάρκεια. Παράλληλα διευρύνει την πνευματική λειτουργία της μνήμης, η οποία αναβαθμίζεται σε λειτουργία διατήρησης του παρελθόντος, που αναμιγνύει την καθαρή αντίληψη με την καθαρή ενθύμηση στο μείγμα της παράστασης. Όπως γράφει ο Γιάννης Πρελορέντζος: «Ο Bergson υποστηρίζει συγκεκριμένα ότι η ζωή και η ύλη είναι ανάλογες με τη συνείδηση [...] δηλαδή ότι χαρακτηρίζονται και αυτές από διάρκεια, έστω κι αν πρόκειται για διάρκεια διαφορετικού ρυθμού ή διαφορετικής έντασης ή τάσης (tension), και ότι τα χαρακτηριστικά τους είναι συγκρίσιμα μ' αυτά της συνείδησης»<sup>503</sup>.

Για να καταλάβουμε την σημασία της ύλης (matière) στον στοχασμό του Bergson, θα πρέπει να δούμε ένα επόμενο βιβλίο που εξέδωσε το 1896, το *Matière et Mémoire* (*Ύλη και Μνήμη*), όπου διακρίνει την Ύλη, την οποία θεωρεί ως το αδιαίρετο όλον του σύμπαντος και τη Μνήμη, την οποία θεωρεί ως το πνευματικό στοιχείο της ολότητας του παρελθόντος: «Η μνήμη, πρακτικά αδιαχώριστη από την αντίληψη, εισάγει το παρελθόν στο παρόν, συστέλλει επίσης σε μία μοναδική ενόραση πολλές στιγμές διάρκειας, και έτσι, χάρη σ' αυτή τη διπλή της λειτουργία, μας αναγκάζει στην πράξη, να αντιλαμβανόμαστε την ύλη εντός μας, ενώ θεωρητικά την αντιλαμβανόμαστε σ' αυτή την ίδια»<sup>504</sup>. Καθώς εδώ η καθαρή αντίληψη ταυτίζεται με την ύλη, η μνήμη παρουσιάζεται ως εντελώς ανεξάρτητη από την ύλη, ως ίχνος του πραγματικού πνεύματος. «Αν, συνεπώς, το πνεύμα είναι κάτι το πραγματικό, τότε είναι ακριβώς εδώ, στο φαινόμενο της μνήμης, που οφείλουμε να το προσεγγίσουμε πειραματικά»<sup>505</sup>. Έτσι, ο Bergson απορρίπτει τις απόπειρες απόδοσης της μνήμης σε απλώς εγκεφαλικές λειτουργίες, ενώ αποδίδει στη μνήμη την υποκειμενική χρονική αίσθηση.

Είναι η μνήμη, λοιπόν, η οποία γεννά την ιδέα του χρόνου συμπυκνώνοντας στο παρόν όλες τις στιγμές του παρελθόντος, αλλά επίσης και την ιδέα της εξατομίκευσης, τη συνείδηση της υποκειμενικότητας. Έχει σημασία να προσθέσουμε πως η δυνατότητα πειραματικής επαφής που αναφέρει ο Bergson παραπέμπει στη φρουδική σχολή της

---

<sup>502</sup> H. Bergson, *Time and Free Will: An essay on the immediate data of consciousness*. Cosimo Inc, N. Υόρκη, 2008, 153.

<sup>503</sup> Γ. Πρελορέντζος, *Γνώση και Μέθοδος*, 90-91.

<sup>504</sup> H. Bergson, *Ύλη και μνήμη. Δοκίμιο για τη σχέση σώματος και πνεύματος*, μτφρ. Π. Ζινδριλή- Δ. Υφαντής, εκδ. Ροές, Αθήνα 2013, 95.

<sup>505</sup> ό.π.

ψυχανάλυσης, της οποίας η ίδρυση και άνοδος υπήρξε σύγχρονή του, και συνδέει τη μνήμη με το ασυνείδητο (inconscient), καθώς, όπως λέει ο Γάλλος, «η ολότητα των ενθυμήσεών μας ασκεί ανά πάσα στιγμή μία πίεση από τα βάθη του ασυνείδητου», μία πίεση που είναι η διάχυση του παρελθόντος στο παρόν, ενώ «μια ολική διατήρηση του παρελθόντος βρίσκει ολοένα και περισσότερο την εμπειρική της επαλήθευση στο τεράστιο σύνολο πειραμάτων που έκαναν οι οπαδοί του Freud<sup>506</sup>».

Η μνήμη, ως διατήρηση του βιωμένου χρόνου στραμμένη προς το παρελθόν, αντιστοιχίζει την ολότητα της διάρκειας με την ολότητα της ύλης και αποκτά την πρωτοκαθεδρία έναντι της αντίληψης. Η αντίληψη και η ενθύμηση αναμινγούνται στη συνειδητή παράσταση, ενώ η καθαρή αντίληψη είναι ενστικτώδης γνώση της ύλης, η οποία εδώ χρονίζεται, παρουσιάζεται στην επαφή της με τη ζωή ως ζώσα διάρκεια, και ως συνεχές της ζωτικής ορμής. Το πραγματικό συνεχές της σύνθεσης της ύλης και της ζωής, το όλον της διάρκειας, αντιπαράτίθεται στο μαθηματικό συνεχές που είναι απλώς μία αφηρημένη μορφή της διάνοιας, ένα διάγραμμα της πραγματικότητας με την πραγματικότητα ενός διαγράμματος:

«Η εκτατή ύλη, ιδωμένη στο σύνολό της, είναι σαν μία συνείδηση, στην οποία τα πάντα ισορροπούν μεταξύ τους, αλληλοαντισταθμίζονται και αλληλοεξουδετερώνονται· παρέχει αληθινά την αδιαιρετότητα της αντίληψης μας· οπότε, αντιστρόφως, μπορούμε χωρίς ενδιασμό, να αποδώσουμε στην αντίληψη κάτι από την έκταση της ύλης [...] Ο δε ομοιογενής χώρος, που ορθωνόταν μεταξύ των δύο όρων ως ανυπέβλητο εμπόδιο, δεν έχει πια άλλη πραγματικότητα από εκείνη ενός σχήματος ή ενός συμβόλου<sup>507</sup>».

Έτσι, από την σκοπιά του χρόνου, η μνήμη παρουσιάζεται ως προοδευτική διαστολή του ζωτικού πνεύματος, ως η προέκταση του παρελθόντος διαμέσου του παρόντος στο μέλλον, ενώ η ύλη ως η διαρκής επανάληψη του παρελθόντος της στο παρόν της. Η μνήμη ως πνεύμα που διατηρεί και προσφέρει το παρελθόν μέσα στην ανάμνηση, είναι προϋπόθεση της ζωτικής δημιουργίας, καθώς η ζωή είναι καινοτομία και δεν θα μπορούσε να επαναλαμβάνει το παρελθόν της ως δεδομένο, αιώνιο παρόν, όπως η ύλη που είναι αναγκαιότητα και επαναληπτικότητα. Συνεπώς, η ζωτική ορμή μέσω της δυναμικής της μνήμης δημιουργεί διαρκώς το χρόνο της διάρκειας όπου το παρελθόν διαστέλλεται και διαχέεται προς το μέλλον μέσα στο ζωτικό συνεχές του βιωμένου χρόνου. Η ύλη εμφανίζεται στην αντίληψη σαν να «υποδύεται το παρελθόν» της, ενώ η μνήμη, ως πνεύμα, «φαντάζεται» το παρελθόν<sup>508</sup> της.

<sup>506</sup> Γ. Πρελορέντζος, *Γνώση και Μέθοδος*, 91, υποσ. 271.

<sup>507</sup> H. Bergson, *Υλη και μνήμη*, 251.

<sup>508</sup> ό.π. 254.

Σε μία διάλεξή του στο πανεπιστήμιο του Birmingham την 29<sup>η</sup> Μαΐου 1911, με τον τίτλο *Η συνείδηση και η ζωή*, ο Bergson παρουσίασε την συνείδηση ως μία γέφυρα που ενώνει το παρελθόν και το μέλλον. Από τη μία κάθε συνείδηση παρουσιάζεται ως μία «προεξόφληση του μέλλοντος» και κάθε δράση ως μία «καταπάτηση του μέλλοντος»<sup>509</sup>, από την άλλη η συνείδηση, μέσω της μνήμης, εμφανίζεται ως διατήρηση του παρελθόντος. Έτσι ο εσώτερος υποκειμενικός χρόνος, η διάρκεια στην οποία έχει πρόσβαση η συνείδηση κάθε στιγμή παρουσιάζεται ως μία «ορισμένη πυκνότητα διάρκειας», ως ένα υποσύνολο διάρκειας που δεν συνιστά αριθμητική πολλαπλότητα, αλλά πολλαπλότητα εντάσεων, το οποίο εμπερικλείει το «άμεσο παρελθόν» και το «επικείμενο μέλλον»<sup>510</sup> του υποκειμένου. Το παρόν, το οποίο, ως 'Τώρα', αποτελεί την αόριστη μονάδα προσμέτρησης του χωροποιημένου χρόνου, παραμένει θεωρητικό μέγεθος, ασύλληπτο στην πραγματικότητα.

Δεν υφίσταται από την υποκειμενική χρονική σκοπιά διαφορά φύσεως λοιπόν ανάμεσα στο παρελθόν και το παρόν, αφού το παρόν αυτό δεν είναι συστατικό της συνείδησης, αλλά διακρίνεται η διαφορά φύσεως ανάμεσα στην αντίληψη και την μνήμη, παρόλο που στην συνείδηση εμφανίζονται αξεδιάλυτα αναμειγμένες.

Για τον Bergson, η συνύπαρξη δύο διαφορετικής φύσεως διαστάσεων, της διάρκειας και της έκτασης, του χρόνου και του χώρου, εντός του παραστασιακού μείγματος που προσφέρεται στη συνείδηση, δείχνει πως οι αληθινές αρθρώσεις του πραγματικού είναι διαφορές φύσεως, όχι διαφορές βαθμού, διαφορές φύσεως των 'αμιγών' καταστάσεων που αναμιγνύονται σε διαφορετικές αποχρώσεις, εκδηλώσεις της οντολογικής ετερογένειας. Συνεπώς, η οντολογική ετερογένεια εκδηλώνεται και στην παραστασιακή συγκρότηση του μείγματος του αντικειμένου, στη συνείδηση. Η μνήμη προκαλεί την ενδώσωση των διαφορετικών στοιχείων στο μείγμα (mixture) της εμπειρίας. Όσον αφορά το ίδιο το μείγμα της παράστασης εν γένει, μία σχηματική διάκριση μπορεί να γίνει ανάμεσα στην αντίληψη, την παρουσία της ύλης και την ενθύμηση {recollection}, την παρουσία του πνεύματος. Η εμπειρία, είναι αυτό το μείγμα<sup>511</sup> αντίληψης και ενθύμησης, όπου στην αντίληψη αντιστοιχεί η υλική άμεση παρουσία του αντικειμένου, η παρουσία του ως έκταση, και στην ενθύμηση το πνευματικό ίχνος της παρουσίας αυτής, η παρουσία του ως χρόνος, ενότητα της διάρκειάς του. Έτσι, το μείγμα της συνείδησης αποτελείται από δύο διαστάσεις που, συγχωνευμένες στην παράσταση και πρόσληψη του αντικειμένου, δεν μπορούν να διακριθούν σε καθαρή αντίληψη και καθαρή μνήμη, παρά μόνο μέσω της

<sup>509</sup> H. Bergson, *Η συνείδηση και η ζωή*, επιμ. Γ. Πρελορέντζος, μτφρ. Π. Ζινδριλή, Δωδώνη Επιστημονική Επετηρίδα του Τμήματος Φ.Π.Ψ. του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, τόμος ΛΔ', Μέρος Τρίτο, Ιωάννινα, 2005-2007, 102.

<sup>510</sup> ό.π.

<sup>511</sup> G. Deleuze, *Ο Μπερζονισμός*, 43.

ενόρασης της διάρκειας, μέσω της σύλληψης δηλαδή της ζωής ως προς τον δικό της, δημιουργικό χρόνο.

Όμως, ο Bergson αντιλαμβάνεται ότι καθαρές μπορούν να είναι μόνο οι έννοιες που εμπεριέχουν απόλυτες διαφορές φύσεως και μόνο οι καθαρές έννοιες φέρουν τις διαφορές φύσεως ως απόλυτες, συνεπώς αυτές δεν μπορεί να είναι μείγματα ή παραστάσεις, αλλά ό,τι συγκροτεί τα μείγματα και τις παραστάσεις, δηλαδή τάσεις. Έτσι η ζωτική ορμή, ως ζώσα ύλη παρουσιάζεται ως δημιουργική ανα-σύνθεση των ποιοτικών τάσεων, που αντιστοιχούν στη διάρκεια, ως διαφορές φύσεως και των ποσοτικών τάσεων που ανήκουν στην έκταση, ως διαφορές βαθμού.

Έτσι φτάνουμε σε μία βαθύτερη διάκριση του χρόνου ως διάρκεια και του χώρου ως έκταση, πέραν της αρχικής κοινής τους αντιπαραβολής απέναντι στον αφηρημένο χώρο και χρόνο. Ο χρόνος ως διάρκεια ταυτίζεται με τις διαφορές φύσεως, ενώ ο χώρος ως έκταση με τις διαφορές ποσότητας. Έτσι, ο χώρος προσφέρεται στην ποσοτικοποίηση και προσφέρει στις φυσικές επιστήμες το πρότυπο για την ποσοτικοποίηση και του χρόνου, που καταλήγει στη χωροποίηση του χρόνου και τη συγκάλυψη της διάρκειας.

Μέσω της ενόρασης, σύμφωνα με τον Bergson, μπορούμε να ξεπεράσουμε την 'μικτή' κατάσταση της εμπειρίας και να οδηγηθούμε, πέραν της ανθρώπινης κατάστασης, στις 'αμιγείς' καταστάσεις που συνθέτουν την εμπειρία. Τότε μπορούμε να ξεπεράσουμε, διακρίνοντάς τις διαφορές φύσεως από τις διαφορές βαθμού, τις ενδεχόμενες ψευδαισθήσεις που αυτή η ενδώσωση γεννάει. Καθώς η θεωρητική φιλοσοφία πέφτει στο λάθος ενός ομοιογενούς Όντος βλέπει αποκλειστικά διαφορές βαθμού. Έτσι, ο Bergson θεωρεί και είναι πράγματι, ουσιώδες, να προτάξει τις διαφορές φύσεως, τη διάρκεια και το χρόνο ως το κριτήριο για τη διάκριση των προβλημάτων σε αληθή και ψευδή<sup>512</sup>.

Ωστόσο, η ανάλυση του παραστασιακού μείγματος στα καθαρά του στοιχεία, στις καθαρές τάσεις, ενώ βοηθά στην άρση των προκαταλήψεων, δεν είναι το τέλος της μπερξονικής διαδρομής πέρα από την εμπειρία. Ο Deleuze επισημαίνει πως υπάρχει μία επόμενη στιγμή, ένα επόμενο βήμα στην ενορατική διαδρομή, ένα δυνητικό σημείο σύγκλισης, όπου οι διαφορετικές φύσεως τάσεις που διακρίθηκαν επανασυνδέονται σε μία νέα μεικτή αναπαράσταση του αντικειμένου. Όμως αυτό το σημείο δεν είναι το αρχικό σημείο εκκίνησης, το αρχικό αντικείμενο, που προηγείται της ανάλυσης του κόσμου σε τάσεις, αλλά ένα δυνητικό (virtual) σημείο, όπως το περιγράφει ο Deleuze, που έπεται της ανάλυσης και αποτελεί τη δυνητική αναπαράσταση του αρχικού σημείου, ως σημείου

---

<sup>512</sup> ό.π. 50

αναχώρησης, πέραν της στροφής της εμπειρίας. Αυτή η δυνητική αναπαράσταση δίνει την ενόραση της διάρκειας του πράγματος που αποτέλεσε το αρχικό αντιληπτικό μείγμα.

Η ενόραση αποκαλύπτει τη διάρκεια κάθε πράγματος όπου αποκρυσταλλώνονται προσωρινά διάφορες τάσεις, ενώ συμπλέκεται με τις άλλες διάρκειες σε μία επικάλυψη, αλληλοδιείσδυση και διαχωρισμό, δημιουργώντας μία αλλοιώσιμη, ετερογενή αλλά συνεχή πραγματικότητα. Το πραγματικό παρουσιάζεται λοιπόν σαν ένα σημείο διασταύρωσης και διαχωρισμού των διαφορετικών διαρκειών της έκτασης και ενώ αρχικά η ενόραση διακρίνει τα διαφορετικής φύσεως στοιχεία της παράστασης και της πραγματικότητας για να διαφύγει από την ψευδαίσθηση, τελικά οδηγεί σε μία νέα συμπλοκή, ανώτερη ενοποίηση των διαφορών μέσα στην ενότητα της ζωής.

Αυτή την ζωτική ενότητα θα αναζητήσει ο Bergson στη συνοχή του συνόλου της διάρκειας, η οποία θα αποδώσει και έναν οντολογικό, πέραν του γνωσιολογικού, χαρακτήρα στη Μνήμη και την Ύλη. Ο Bergson αντιλαμβάνεται τη διάρκεια ως συνεχή ή δυνητική πολλαπλότητα<sup>513</sup>, καθώς αποτελεί τη συνολική παρουσία των διαφορών φύσεως του αντικειμένου ως προς τον εαυτό του, ενώ, ως συνεχής πολλαπλότητα πολλαπλοτήτων, «δεν διαιρείται χωρίς να αλλάζει φύση σε κάθε διαίρεση»<sup>514</sup>. Το πρόβλημα της ενότητας αυτού του συνεχούς ο Bergson καταλήγει, μετά την αντιπαράθεσή του και με τη θεωρία της Σχετικότητας<sup>515</sup>, να επιλύσει ως συνοχή της συνύπαρξης. Καθώς η ύπαρξη είναι διάρκεια, η συνύπαρξη επίσης είναι διάρκεια, και το σύνολο οδηγείται σε μία επίσης διαφορά βαθμού με την αναγωγή των διαφορών φύσεως σε διαφορές συστολής και διαστολής. Έτσι και το παρελθόν μπορεί να «συνυπάρχει με το δικό του παρόν και αν συνυπάρχει με τον εαυτό του σε διάφορα επίπεδα συστολής, οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι το ίδιο το παρόν είναι μόνο το πιο συνεσταλμένο επίπεδο του παρελθόντος<sup>516</sup>». Όπως είπαμε και προηγουμένως, το παρόν δεν υφίσταται ως ιδιαίτερη οντολογική περιοχή ανάμεσα στο παρελθόν και το μέλλον. Αντιθέτως, όπως θα υποστηρίξουμε, στην προοπτική του Καστοριάδη, η οντολογική δημιουργία συνεπάγεται την προτεραιότητα του παρόντος.

Η πολλαπλότητα λοιπόν, που είναι τόσο φυσική και αυτονόητη στο Χώρο, δημιουργεί τον κίνδυνο του θρυμματισμού της συνοχής του Χρόνου. Είναι ένας δρόμος που οδηγεί τον Einstein στην χωροποίηση του χρόνου και στον κατακερματισμό του μαθηματικού χρόνου σε πολλούς χρόνους μέσα σε έναν ενιαίο αφηρημένο χωροχρόνο. Ο χώρος, ως ποσοτικοποιήσιμη πολλαπλότητα, οδηγεί τη σκέψη στη λανθασμένη κατάτμηση

---

<sup>513</sup> ό.π. 119.

<sup>514</sup> ό.π. 173.

<sup>515</sup> ό.π. 107-131.

<sup>516</sup> ό.π. 108.



του χρόνου με χωρικά κριτήρια, στην ψευδαίσθηση ενός ποσοτικοποιήσιμου χρόνου, που δεν έχει σχέση με την πολλαπλότητα της διάρκειας, που είναι πολλαπλότητα αλλοιώσιμη, πολλαπλότητα ποιότητας και όχι ποσότητας.

Ο Bergson υποστηρίζει πως η δημιουργική διάσταση του χρόνου και της διάρκειας, η διαρκής αλλοίωση που διατρέχει το συνεχές είναι, επιτρέπει την ανάδυση της δυνητικότητας (*virtualité*) εκεί όπου δεν υπάρχει η δυνατότητα (*potentialité*), καθώς η δυνατότητα προϋποθέτει το Μη-Ον ως κοιτίδα του Όντος, ενώ η δυνητικότητα εκφράζει απλώς ένα διαρκές μέλλον, ένα μέλλον που γίνεται αντιληπτό καθώς συντελείται υπό την επέκταση του μνημονευμένου παρελθόντος. Η δυνητικότητα επιτρέπει τη ροή πολλών διαρκειών εντός ενός ενιαίου Χρόνου.

Η έννοια του χωροχρόνου στην Ειδική Σχετικότητα, σύμφωνα με τον Γάλλο, δεν αποδεικνύει τη σχετικότητα του χρόνου καθ' εαυτού, αφού ο χρόνος ως διάρκεια βιώνεται πάντοτε ως μοναδικός και ο χρόνος κάποιου άλλου, εκτός του κοινού συστήματος αναφοράς, αποτελεί μια αφηρημένη ιδέα. «Η πολλαπλότητα Χρόνων όπου καταλήγω έτσι δεν εμποδίζει την ενότητα του πραγματικού χρόνου· μάλλον την προϋποθέτει, όπως η σμίκρυνση του ύψους ανάλογα με την αύξηση της απόστασης σε μια σειρά πινάκων, όπου θα παριστούσα τον Ιάκωβο από πιο κοντινή ή μακρινή απόσταση, θα έδειχνε ότι ο Ιάκωβος έχει το ίδιο ύψος<sup>517</sup>», έγραψε ο Bergson το 1922 στο βιβλίο του *Durée et simultanéité*, ασκώντας κριτική στη θεωρία του Einstein.

Όπως μας πληροφορεί ο Maurice Merleau-Ponty, στο άρθρο του *Ο Αϊνστάιν και η κρίση του λόγου*<sup>518</sup>, στις 6 Απριλίου του 1922 ο Γερμανοεβραίος επιστήμονας και ο Γάλλος φιλόσοφος συναντήθηκαν στη φιλοσοφική Εταιρεία του Παρισιού, όπου ο Einstein τοποθέτησε το ζήτημα ως εξής: «Ο χρόνος των φυσικών είναι ο ίδιος με το χρόνο των φιλοσόφων;» στο οποίο, όπως είπαμε, ο ίδιος απάντησε λέγοντας πως «δεν υπάρχει ο χρόνος των φιλοσόφων».

Ο Einstein παρέμεινε πιστός στη συνολιστική-ταυτιστική ή θετικιστική αντίληψη της γνώσης, και στην οντολογία της καθοριστικότητας, όπως έδειξε και η άρνησή του να δεχτεί τα πορίσματα της κβαντικής μηχανικής. Με την άρνησή του να δεχτεί την εγκυρότητα του βιωμένου χρόνου, ο Einstein διεκδικεί την καθολικότητα των κατηγοριών της συνολιστικής-ταυτιστικής φυσικής, η οποία καθολικότητα υπήρξε εξάλλου η χίμαιρα και της ζωής του και της φυσικής επιστήμης. Και όμως έτσι σπρώχνει την αντίληψη του χρόνου στα παράδοξα του McTaggart, καθώς, αν ο 'χρόνος του φιλοσόφου', ο βιωμένος χρόνος, δεν υπάρχει, τότε ο χρόνος δεν υπάρχει, αφού μένει μόνο ένας αφηρημένος μη-χρονος, τοπικά

<sup>517</sup> H. Bergson, *Durée et simultanéité*, ed. Felix Atlan, Παρίσι, 1922, 100-102.

<sup>518</sup> Συμπεριλαμβάνεται στον τόμο *Σημεία*.

δυναμικός αλλά συνολικά τετελεσμένος χωρόχρονος, που μπορεί να αναλυθεί εξαντλητικά σε σχέσεις Β-σειράς. Αλλά η Β-σειρά δεν επαρκεί για να δημιουργήσει τη χρονική ροή ως αλλοίωση, η οποία έτσι καθίσταται ψευδαίσθηση. Όμως έτσι, το γνωσιολογικό πλαίσιο των πειραμάτων που πρόσφεραν την εμπειρική επαλήθευση των φυσικών θεωριών του Einstein, καθίσταται αντιστοίχως άκυρο, αφού η πειραματική εμπειρική μέτρηση του χρόνου εξαρτάται από το βίωμα της αλλοίωσης.

Ο Bergson, ήδη διάσημος και αναγνωρισμένος στοχαστής, θορυβήθηκε από την αντίδραση του Einstein και το βιβλίο του για την Σχετικότητα δεν επανεκδόθηκε όσο ζούσε.

Ωστόσο, κάποιες δεκαετίες αργότερα, ο Merleau-Ponty δικαιώνει τον Bergson, αν όχι τα συμπεράσματά του, σίγουρα την πεποίθησή του ότι η θετικιστική αντίληψη του κόσμου δεν εξαντλεί το Είναι : «Ακριβώς **επειδή** διατηρούσε το κλασικό επιστημονικό ιδανικό και διεκδικούσε για τη φυσική όχι την αξία μαθηματικής έκφρασης και γλώσσας αλλά άμεσης αποτύπωσης του πραγματικού, ο Αϊνστάιν ως φιλόσοφος ήταν καταδικασμένος να παραδοξολογεί, κάτι που ουδέποτε επιδίωξε ως φυσικός και ως άνθρωπος. Δεν προστατεύουμε τις έλλογες αξίες που μας δίδαξε η κλασική επιστήμη με το να διεκδικούμε για την επιστήμη ένα είδος μεταφυσικής ή απόλυτης αλήθειας<sup>519</sup>».

Έτσι, για τον Bergson η πολλαπλότητα των διαρκειών υπάρχει ως ιδιαίτερη πολλαπλότητα ενός ενιαίου χρόνου. Και το σφάλμα της Σχετικότητας είναι ακριβώς η αντιμετώπιση του χρόνου με τα μέτρα του χώρου, συνεπώς είναι μία ψευδαίσθηση όπου συγχέεται η διαφορά φύσεως με τη διαφορά βαθμού, μία παραλλαγή της αρχαίας μεταφυσικής του χωροποιημένου χρόνου. Είναι ένα σφάλμα σύγχυσης ανάμεσα στην ενεργή πολλαπλότητα του χώρου και τη δυνητική πολλαπλότητα του χρόνου, που υποβαθμίζει τον χρόνο σε τέταρτη χωρική διάσταση. Ο χωροχρόνος του Einstein είναι ένα αφηρημένο σύμβολο, ένα διάγραμμα, κατάλληλο για να εκφραστούν τα σχήματα της διάνοιας, ακατάλληλο όμως για να περιγράψει το βίωμα του χρόνου και να οδηγήσει στη σύλληψη της διάρκειας.

Η φιλοσοφία του Bergson λοιπόν θεμελιώνεται στην αντίληψη του χρόνου και της διάρκειας ως συνεχούς ζωτικής αυτοδημιουργίας. Το Είναι και το Γίνεσθαι ταυτίζονται σε αυτό τον χρόνο των δυνητικών πολλαπλοτήτων, του οποίου ο χώρος αποτελεί το στοιχείο της άμεσης υλικής παρουσίας. Είναι επίσης ένας χρόνος του οποίου ο ιδιαίτερος οντολογικός τύπος, το μείγμα, όπου η δυνητική πολλαπλότητα της διάρκειας και η ενεργή πολλαπλότητα της έκτασης αλληλοδιεισδύουν, υπερβαίνει την αντίθεση υποκειμενικού και

---

<sup>519</sup> M. Merleau-Ponty, *Σημεία*, 323.

αντικειμενικού, αφού αποτελεί τη συνισταμένη των υποκειμενικά βιωμένων διαρκειών σε μία αντικειμενική αλλοιώσιμη πραγματικότητα.

Αυτό συνεπάγεται ότι η διακριτότητα επιβάλλεται από τη διάνοια στο συνεχές της ύλης που όμως είναι συνεχές του ζην, συνεχές της ζωτικής ορμής που παρουσιάζεται σαν αδιαίρετη ζώσα ύλη. Το έμβιο, και εμείς στο βαθμό που αντιλαμβανόμαστε τον έμβιο εαυτό μας, παρουσιάζεται σαν μία μορφή αυτού του συνεχούς που αναδύεται, αποκτώντας την ιδιαίτερη εγγενή διάρκειά του για κάποιο χρόνο πριν ξαναβυθιστεί μέσα του για να αναδυθούν νέες ανώτερες μορφές ζωής, μέσα στο αυτοδημιουργούμενο συνεχές της όλης διάρκειας. Το πρόβλημα της εξατομίκευσης, που ο Πλάτων έλυσε με τη μετοχή των ειδών στις Ιδέες και ο Αριστοτέλης με την εντελέχεια της εκάστοτε μορφής, ο Bergson το αποδίδει στην διαρκή κίνηση της ζωής ανάμεσα στις δύο πολικότητες της εξατομίκευσης και της συνένωσης: «Άρα η εξέλιξη της ζωής προς τη διπλή κατεύθυνση της ατομικότητας και της συνένωσης δεν παρουσιάζει τίποτε το συμπτωματικό: οφείλεται στην ίδια την ουσία της ζωής<sup>520</sup>». Η ζωή σε επαφή με την ύλη δημιουργεί την εξατομίκευση, η οποία δεν είναι ποτέ πλήρως κλειστή, της φύσεως του αριθμού, της μαθηματικής ενότητας, αλλά σχετική, καθώς ο Bergson διαπιστώνει επίσης μία αντίθετη ισχυρή τάση προς την ένωση και διασύνδεση των ζωτικών μορφών, «σάμπως η πολλαπλή ενότητα της ζωής, στραμμένη προς την κατεύθυνση της πολλαπλότητας, κατέβαλε μείζονα προσπάθεια για να συσταλεί στον εαυτό της<sup>521</sup>».

Την διάκριση ανάμεσα στο 'μαθηματικό συνεχές' και το 'ενεργώς αποτελεσματικό συνεχές' επιχειρεί και ο Καστοριάδης στο τελευταίο δημοσιευμένο βιβλίο του, το *Figures du Pensable (Φιγούρες του Σκεπτού)*, αποδίδοντας το μαθηματικό συνεχές στην συνολιστική-ταυτιστική λογική:

«Το συνεχές είναι συμβατό με τη συνολιστική-ταυτιστική λογική; Κάθε συμπαγής και συνδεδεμένος χώρος λέγεται **συνεχές**<sup>522</sup>».

Όμως αυτό που ισχύει για το μαθηματικό συνεχές δεν ισχύει εξίσου για το συνεχές της εποπτείας, το «εποπτικό (Intuitif) συνεχές», ούτε η συνολιστική αναγωγή ή μαθηματικοποίηση εξαντλεί το πραγματικό συνεχές. Ο Καστοριάδης τονίζει ότι το συνεχές της ζωής και η ενότητα του έμβιου δεν είναι της ίδιας τάξεως με την ενότητα των μη-έμβιων οντοτήτων, καθώς η πρώτη υπάρχει καθ' εαυτή και δι' εαυτή, ενώ η δεύτερη εξαρτάται από την ενότητα της συνείδησης του παρατηρητή, συνεπώς εξαρτάται εμμέσως από την πρώτη:

---

<sup>520</sup> H. Bergson, *Η δημιουργική εξέλιξη*, 249.

<sup>521</sup> ό.π. 247.

<sup>522</sup> *Figures of the Thinkable*, 398.

«Το έμβιο κινείται αφ' εαυτού με μία συνεχή κίνηση σε έναν συνεχή χώρο και ένα συνεχή χρόνο. [...] Η ενότητα ενός γαλαξία ή ακόμη και ενός μορίου δεν είναι της ίδιας έντασης, αν μπορώ να το θέσω έτσι, με αυτή μίας ιτιάς ή ενός φιδιού. Η ενότητα του έμβιου δεν είναι απλώς ενοποίηση διαμέσου του παρατηρητή. Αυτή η ενότητα υπάρχει καθ' εαυτή και δι' εαυτή<sup>523</sup>».

Ο Καστοριάδης συμφωνεί λοιπόν με τον Bergson πως το μαθηματικό συνεχές, το *continuum mathématique*, δεν συμπύπτει με το βιωμένο συνεχές, το *continuum intuitif*, το συνεχές της διάρκειας και του έμβιου. Όμως, ενώ ο Bergson θεωρεί την ατομική ενότητα του εκάστοτε έμβιου, την εξατομίκευση, σχετική, σαν μία ταλάντωση στον συνεχή ρου της ζωτικής ορμής, ο Καστοριάδης αντιθέτως βλέπει την ατομική ενότητα του εκάστοτε έμβιου ως αδιαίρετη και απερίσταλη ενότητα. Για τον Καστοριάδη είναι η ατομική ενότητα του εκάστοτε έμβιου που παραπέμπει στη διανοητική κατηγορία του ενός ανάμεσα στα πολλά, του ενός ως ατομικότητα και όχι ως συνολικότητα, που καθιστά την ύπαρξη του ατόμου αδιαφιλονίκητη. Ο Bergson, διακρίνει στη μικροβιολογική ιατρική και τη μικροβιακή παρατήρηση ένα ζωτικό συνεχές, χρησιμοποιώντας ως παράδειγμα τον τεμαχισμό ενός εγχυματόζωου, του γένους *Stentor*, το οποίο, όταν τεμαχιστεί πλήρως δίνει δύο ανεξάρτητους παρόμοιους οργανισμούς, αλλά αν τεμαχιστεί ατελώς, τα δύο μέρη προσπαθούν με αντίστοιχες κινήσεις να επανασυνδεθούν<sup>524</sup>. Οπότε, για τον Bergson η ζωτική ορμή είναι το πραγματικό συνεχές και αδιαίρετο, ενώ η εξατομίκευση είναι διαιρετότητα, συνεπώς οι εκάστοτε διάρκειες των επιμέρους όντων ανήκουν σε αυτό το ανοιχτό συνεχές περισσότερο από ό,τι ανήκουν στη κλειστή ατομικότητά τους.

Ο Καστοριάδης, από την άλλη, ενώ αναγνωρίζει το συνεχές της ζωής ως ζωή, ως ζωτικότητα καθ' εαυτή, θεωρεί το εξατομικευμένο έμβιο ουσιαστικά αδιαίρετο, ως απερίσταλτο, καθώς υπάρχει ένα επίπεδο διαίρεσης πέρα από την οποία χάνει τη ζωή του και την ουσία του ως έμβιο, παρότι η ζωή συνεχίζεται: «Μπορεί ακόμη να ειπωθεί ότι το έμβιο ον είναι διακριτό μόνο στο βαθμό που είναι συνεχές και είναι συνεχές μόνο στο βαθμό που είναι διακριτό. [...] Το έμβιο ως τέτοιο δεν είναι γενικά διαιρέσιμο: η φύση του **δεν** διατηρείται αν υποστεί χωρισμό<sup>525</sup>».

Η προοπτική του Bergson είναι συνολιστική, παρότι δεν περιορίζεται στις μαθηματικές κατηγορίες, όχι με την έννοια της διακριτότητας αλλά με την έννοια της συμπερίληψης, καθώς ζητεί μέσω της ενόρασης μία αντίληψη της ζωής ως υπερσυνόλου εντός του οποίου τα επιμέρους στοιχεία υπάρχουν ως στοιχεία αυτού του συνόλου και

<sup>523</sup> *Figures of the Thinkable*, 399-400.

<sup>524</sup> H. Bergson, *Η δημιουργική εξέλιξη*, 248.

<sup>525</sup> *Figures of the Thinkable*, 403.

εντός του οποίου οι εξατομικεύσεις αποτελούν υποσύνολα της διάρκειας. Έτσι ο χρόνος παρουσιάζεται ενιαίος ως συνοχή της άνευ διάκρισης πολλαπλότητας και στο επίπεδο του ατόμου, ως διάρκεια του έμβιου όντος, και στο επίπεδο του κόσμου, ως καθολική διάρκεια της ζωής και στο επίπεδο της συνείδησης, ως ψυχική πρόσβαση στην καθολική διάρκεια. Το αρχικά αδρανές υλικό της ύλης εγκοιλώνεται στο σύνολο της διάρκειας κατά τρόπο που η διαιρετότητα αποδίδεται στις αφηρημένες μορφές της διάνοιας, τα διαγράμματα του μαθηματικού χώρου και χρόνου, ενώ το συνεχές στη ζωή. Η ενότητα της ζωής είναι ενότητα του συνόλου, ενώ για τον Καστοριάδη η πιο ισχυρή ενότητα του έμβιου είναι η ατομική.

Αντιθέτως, η αντίληψη του Καστοριάδη για τον χρόνο είναι μαγματική, όπου τα σχήματα του συνεχούς και του διακριτού παραπέμπουν σε αντίστοιχες περιοχικές συγκροτήσεις, και αναζητεί τα οντολογικά χάσματα που υπάρχουν εντός και πέραν των παραστάσεων του συνεχούς και τις διαφορετικές μορφές συνέχειας και ασυνέχειας που παρουσιάζονται στις έτερες στιβάδες του όντος. Το έμβιο ον ερείδεται στην πρώτη φυσική στιβάδα, καθώς ως φυσικό σώμα υπόκειται στις συνολιστικές-ταυτιστικές κατηγορίες, αλλά ως έμβιο ον, ως ον δι' εαυτό, παρουσιάζει ιδιαίτερες τροπικότητες: «Όμως, ως **έμβιο ον**, κατορθώνει μία χρονική και χωρική συνέχεια **δίχως ανάλογο** στον φυσικό κόσμο: Μία **‘αυστηρά τοπική’** συνέχεια για το ατομικό έμβιο ον, μια **‘ασθενή τοπική’** [συνέχεια] για τις γενεές και το είδος και εν τέλει, για το γήινο οικοσύστημα<sup>526</sup>». Το ζωτικό συνεχές είναι αυτοδημιουργία του έμβιου και δημιουργείται από το έμβιο ως ον δι' εαυτό αλλά υπάρχει ως ενότητα του ατομικού έμβιου. Ο Καστοριάδης θα χαρακτηρίσει την ενότητα του ζωντανού οργανισμού ως τη «συνέχεια του συνόλου των διαδικασιών (της εργασίας των δυνάμεων που ‘αντιστέκονται στο θάνατο<sup>527</sup>’), [...] αυτή η αληθής *vis viva* (δύναμη ζωής) που δεν διστάζω να αποκαλέσω την ουσία (το είδος, τη μορφή) της ζωής<sup>528</sup>». Στο θεμελιώδες βιολογικό πεδίο του έμβιου ριζώνουν επίσης διαφορετικά οντολογικά πεδία, όπως το ψυχικό και το κοινωνικοϊστορικό που έχουν τις δικές τους, ιδιαίτερες τροπικότητες και χρονικότητες, οι οποίες δεν ανάγονται στην πρώτη φυσική στιβάδα.

Ο Καστοριάδης θεωρεί λοιπόν και τη ζωή, το έμβιο οικοσύστημα, μάγμα, εντός του οποίου εμφανίζονται ισχυρές και ασθενείς συγκροτήσεις συνέχειας, αλλά πάντοτε τοπικής ισχύος. Για τον Καστοριάδη, το έμβιο είναι μία από τις στιβάδες του Είναι και η χρονικότητα του έμβιου μία από τις πολλαπλές στιβάδες του χρόνου, όπου η ζωή παρουσιάζεται ως ετερότητα καθ' εαυτή και έκαστο έμβιο ως ετερότητα δι' εαυτό, η οποία αναπτύσσεται

---

<sup>526</sup> *Figures of the Thinkable*, 404.

<sup>527</sup> Ο Καστοριάδης εδώ αναφέρεται στη φράση του Γάλλου παθολόγου Μ. F. X. Bichat (1711-1802): «Ζωή είναι το σύνολο των δυνάμεων που αντιστέκονται στο θάνατο».

<sup>528</sup> *Figures of the Thinkable*, 404.

δημιουργικά συνυφαίνοντας τη συνολιστική-ταυτιστική και την ποιητική-φαντασική πλευρά του πραγματικού, του χρόνου καθ' εαυτού.

Από την άλλη, η οντολογία του Καστοριάδη είναι επίσης μία οντολογία της δημιουργίας, που αντιπαράθεται στην οντολογία της ουσίας, όμως η οντολογική ετερογένεια εδώ συνεπάγεται πολλαπλούς χρόνους. Ο Καστοριάδης, αναγνώριζε τη συνεισφορά του Bergson, αλλά έθεσε και τα σημεία διαφωνίας του:

«Ο Bergson είδε, και είδε σωστά, πολλά πράγματα. Όμως: η 'δημιουργία', στο μέτρο που μπορούμε να χρησιμοποιήσουμε αυτό τον όρο, απόρροια μιας 'ζωτικής ορμής', προσπάθεια απελευθέρωσης από την ύλη· η επικέντρωση αποκλειστικά στη 'ζωή'· η ενόραση που αγγίζει τις αμιγείς αξίες σε απόλυτη και σαφή αντιπαράθεση με μια νόηση προσανατολισμένη στην κατασκευή και στο ποσοτικό στοιχείο· η ψευδής αντινομία ανάμεσα στο διακριτό και το συνεχές, που έχει αφελώς αποκτήσει απόλυτο και οντολογικό χαρακτήρα· όλα αυτά, και τα υπόλοιπα, έλλειψη κατανόησης για τη θεμελιώδη αλληλεγγύη, η οποία με άπειρους τρόπους συνδέει την καθοριστικότητα με τη δημιουργία ή, σε ένα άλλο επίπεδο, το συνολιστικό-ταυτιστικό με το ποιητικό<sup>529</sup>».

Για τον Καστοριάδη, η διάκριση δεν βρίσκεται ανάμεσα σε έναν ποσοτικό χώρο-έκταση και έναν ποιοτικό χρόνο-διάρκεια, ούτε ανάμεσα σε μία ενόραση της απόλυτης διάρκειας και μία διάνοια που κατασκευάζει διαγράμματα, αλλά ανάμεσα στη ελλειμματική προοπτική του χώρου, ως πεδίο της διαφοράς και την πληρότητα του χρόνου ως πεδίου της ετερότητας. Ο αφηρημένος χώρος, η 'καθαρή' δυνατότητα της διαφοράς, απεικονίζει τη συνολοταυτιστική διάσταση της πραγματικότητας. Στο επίπεδο της σημασίας, όπου τίθεται το ζήτημα από τον Καστοριάδη οι διαφορές βαθμού και φύσεως στο χώρο ταυτίζονται, υπό την έννοια ότι για να μπορεί το ταυτό να τεθεί ως διάφορο, να λάβει άλλη τιμή ανάλογα προς τη θέση του σε μία διάταξη ή συνύπαρξη θα πρέπει επίσης το διάφορο να τεθεί ως ταυτό, δηλαδή το ποτήρι με τη ζάχαρη που έλιωσε να ταυτοποιηθεί ως το αυτό ποτήρι που αναγνωρίστηκε εξαρχής.

Αυτή η δυνατότητα της διαφοράς του ταυτού αντιστοιχεί στον χώρο στην αφηρημένη, καθαρή, μαθηματική του διάσταση, στη συνολοταυτιστική διάσταση του Είναι. Είναι ο χώρος για τον οποίο κάνει λόγο και ο Bergson, ο τόπος της διαφοράς. «Η διαφορά και ο αφηρημένος χώρος είναι αλληλέγγυοι· είναι όμως **εξωτερικοί** στο εκάστοτε διαφορετικό, π.χ. δύο σημεία.[...] Η ετερότητα και ο χρόνος είναι αλληλέγγυοι. Αλλά η ετερότητα και ο χρόνος **δεν** είναι εξωτερικοί στο εκάστοτε έτερον<sup>530</sup>».

<sup>529</sup> *Domaines de l'homme*, Πρόλογος, Seuil, Παρίσι, 1999, 10.

<sup>530</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 241.

Ο πραγματικός χώρος βρίσκεται εν χρόνω, δηλαδή αναδύεται εντός του χρόνου ως συγκεκριμένος χώρος, όπως μπορούμε να καταλάβουμε π.χ. χτίζοντας ή γκρεμίζοντας έναν τοίχο. Και στον χώρο αναδύεται η ετερότητα, ένας πρώτος τοίχος πριν υπάρξει τοίχος, η άλλη μορφή που δεν είναι απλώς διαφορετική αλλά μη αναγώγιμη στο παρελθόν. Η ετερότητα θεωρείται από τον Καστοριάδη ως το εντελώς καινούργιο, που αναδύεται *ex nihilo*, όχι όμως *cum nihilo* ή *in nihilo*, δεν είναι αναγώγιμη σε πρότερους καθορισμούς, αλλά αναδύεται εντός ενός περιβάλλοντος όπου θέτει νέους καθορισμούς. Επίσης, όπως παρατηρεί ο Καστοριάδης σχολιάζοντας τον Bergson, από τη μία ο Bergson ταυτίζει τον χώρο με τον ποσοτικοποίησιμο, αφηρημένο χώρο δηλαδή με τη συνολιστική-ταυτιστική διάσταση του χώρου αποκλειστικά, και από την άλλη πράττει παρομοίως και με το χρόνο, δηλαδή τον ταυτίζει με τη διάρκεια, με την ποιητική διάσταση, αγνοώντας τη συνολιστική-ταυτιστική διάσταση του χρόνου:

«Όμως μια τέτοια συνολοταυτιστική διάσταση είναι συμφυής σε ό,τι είναι, ακόμη και στον χρόνο, και είναι εκείνη που επιτρέπει στις κοινωνίες να κατασκευάζουν έναν **ταυτιστικό** (ημερολογιακό) **δημόσιο χρόνο**<sup>531</sup>».

Συνεπώς, στη μορφή του έμβιου, όπως και σε κάθε μορφή που αναδύεται εν τω χρόνω, η ετερότητα και η διαφορά συμπλέκονται. Ετερότητα και οντολογική δημιουργία είναι το έμβιο, ως ον δί' εαυτό, ον που δημιουργεί τον εαυτό του ως αυτοσκοπό. Με την εμφάνιση της ζωής εμφανίζεται στον κόσμο η κατηγορία της τελικότητας (του σκοπού) που είναι, ουσιαστικά, δημιουργία του έμβιου, όπως και το νόημα.

Η πλέον υποτυπώδης βιολογική λειτουργία, είναι δημιουργία ενός ιδιαίτερου νοήματος σε έναν κόσμο δίχως νόημα και ως δημιουργία είναι αρχή μίας τάξης βιολογικών αλληλουχιών με λειτουργικό νόημα. Η αυτοδημιουργία του εκάστοτε έμβιου είναι η δημιουργία ενός ιδιαίτερου κόσμου, τον οποίο ο Καστοριάδης ονομάζει ιδιόκοσμο<sup>532</sup> και ο οποίος στερείται σημασίας από προ-βιολογική άποψη, καθώς αποτελεί εγκαθίδρυση ενός συστήματος διαμερισμών που δεν συναντάται στον μη-έμβιο κόσμο, και έχει νόημα μονάχα εν σχέσει προς τη συγκεκριμένη έμβια μορφή και για αυτή<sup>533</sup>. Έτσι, ενώ η ανάδυσή του έμβιου είναι εκδήλωση του χρόνου ως ετερότητα, η λειτουργικότητα των ενεργημάτων του, ως βιολογική κανονικότητα, αναπτύσσεται εξωτερικά σύμφωνα με συνολιστικούς-ταυτιστικούς όρους, των οποίων ωστόσο η αρχή είναι ένα ποιητικό γεγονός. Οι βιολογικές λειτουργίες κατά αυτόν τον τρόπο φανερώνονται ως κάτι διαφορετικό από τις μη-έμβιες

---

<sup>531</sup> ό.π.

<sup>532</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 180.

<sup>533</sup> *Τα Σταυροδρόμια*, 222

κανονικότητες, παρότι αναπτύσσονται κατ' αντιστοιχία τους, καθώς κάθε έμβιο είδος είναι η αρχή των λειτουργιών του, ενώ οι φυσικές κανονικότητες δεν ανάγονται σε κάποια αρχή.

Στον μη-έμβιο κόσμο υπάρχουν επίσης φαινόμενα δημιουργίας, διατήρησης και φθοράς των μορφών, αλλά δίχως την τελικότητα, δηλαδή δίχως νόημα, δίχως τις εσωτερικές αλληλουχίες που κατευθύνονται προς έναν σκοπό, αντλώντας νόημα από αυτόν και σε σχέση με αυτόν. «Κανένα βουνό δεν προσπαθεί να διατηρήσει τον εαυτό του ως βουνό. Κανένας γαλαξίας δεν προσπαθεί να διατηρήσει τον εαυτό του ως γαλαξία<sup>534</sup>». Ο διαχωρισμός που προτείνει ο Καστοριάδης ανάμεσα στην έμβια και μη έμβια φύση είναι πιο ριζικός από τους διαχωρισμούς του Bergson ανάμεσα σε πνεύμα και ύλη ή μνήμη και ύλη, καθώς θέτει την αυτοτελικότητα ως όρο διάκρισης. Παραπέμπει έτσι σε μία ευρύτερη στιβάδωση του Είναι και μία βαθύτερη περιοχικότητα των κατηγοριών.

Ωστόσο, παρόλη την αυτοαναφορικότητα του, ο ιδιόκοσμος της κάθε έμβιας μορφής δεν συνεπάγεται τον βιολογικό σολιψισμό, καθώς κανένα είδος δεν ζει σε απόλυτη απομόνωση. Κάθε ιδιόκοσμος παρουσιάζεται ως συμπληρωματικός, συγκροτείται ως σύστημα διαμερισμών εντός του τοπικού φυσικού περιβάλλοντος και παράλληλα είναι ιδιαίτερο σύστημα διαμερισμών των διαθέσιμων στοιχείων του περιβάλλοντος αυτού. Από την άλλη, αυτός ο ιδιόκοσμος συγκροτείται μέσα σε μία σειρά φθίνοντων εγκιβωτισμών, οι οποίοι αλληλοτέμνονται σε όλα τα οντολογικά επίπεδα τα οποία δημιουργεί και στα οποία συμμετέχει το έμβιο, είτε το έμβιο νοείται ως ατομική περίπτωση, είτε ως είδος, είτε ως βιοσύστημα, είτε ως σύστημα βιοσυστημάτων. Ο Καστοριάδης δείχνει ως παράδειγμα πως «ο ιδιόκοσμος αυτού του σκύλου 'συμμετέχει' στον ιδιόκοσμο του είδους σκύλος, ο ιδιόκοσμος εκείνου του κυττάρου αυτού του σκύλου είναι απλώς συνθήκη του ιδιόκοσμου του σκύλου, χωρίς να 'συμμετέχει' σ' αυτόν ρητά<sup>535</sup>».

Ο ιδιόκοσμος του έμβιου συνεπάγεται έναν συμψηφισμό του **ιδιόχρονου**, ή υπάρχει και ως ιδιόχρονος, που αποτελεί την ιδιαίτερη χρονικότητα του κάθε έμβιου. Μέσα στο περιβάλλον μίας κοινής, 'αντικειμενικής' χρονικότητας, ο ιδιόκοσμος οργανώνεται δι' ενός ιδίου χρόνου (Eigenzeit)<sup>536</sup>, ο οποίος είναι και η μορφή της χρονικότητας που έχει ουσιαστικό νόημα για το συγκεκριμένο έμβιο. Μέσα από τη δημιουργία αυτή, τη συγκρότηση του ιδιόχρονου, η ταύτιση Είναι και Χρόνου γίνεται σαφής, τόσο ως αναδημιουργία σύμφωνη προς ένα 'αντικειμενικό', εξωτερικό περιβάλλον συγκρότησης, όσο και ως 'υποκειμενικός', εσωτερικός ρυθμός ζωής που αλληλεπιδρά κατά τρόπο ιδιαίτερο με το περιβάλλον αυτό. Εγκαθιδρύοντας τον ιδιόκοσμό του, το έμβιο παρουσιάζει

<sup>534</sup> *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, 105.

<sup>535</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 180.

<sup>536</sup> ό.π. 229.



ήδη μία λειτουργία γνωστική, η οποία συνίσταται στην μετατροπή των εξωτερικών δεδομένων σε εσωτερικά δεδομένα της συνείδησης, σε πληροφορίες, κατά τρόπο που να έχουν νόημα για αυτό. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, το μη-έμβιο περιβάλλον καθ' εαυτό δεν αποτελεί πληροφορία-φορέα νοήματος, ούτε εμπεριέχει σημασίες. Το έμβιο δημιουργεί την προσιδιάζουσα, σε αυτό, πληροφορία, αξιολογώντας τα διαθέσιμα στοιχεία του περιβάλλοντος ως στοιχεία νοηματοδοτημένα και στοιχεία ενός ευρύτερου νοήματος<sup>537</sup>.

Το μόνο που παρέχει το εξωτερικό περιβάλλον είναι το αρχικό σοκ, (Anstoss, λέει ο Καστοριάδης, παραπέμποντας στον Fichte), το σοκ της επαφής με τον κόσμο, το οποίο από μόνο του πληροφορεί το έμβιο απλώς για την ύπαρξη του κόσμου. Είναι όμως αρκετό για να κινητοποιήσει τη δημιουργική ικανότητα του έμβιου, το οποίο μορφοποιεί το σοκ σε πληροφορία με σημασία και περιεχόμενο, δηλαδή σε νόημα (Sinn) του ιδιόκοσμου. Η δημιουργία του ιδιόκοσμου αφενός δεν συνιστά σολιψιστική δημιουργία, αφετέρου δεν είναι ούτε απλή συναρμογή δεδομένων στοιχείων. Ούτε μπορεί να νοηθεί ως αυτό-οργάνωση, λέει ο Καστοριάδης, υπό την έννοια της επαναδιευθέτησης ή της απλής ανασυγκρότησης του ήδη υπάρχοντος. Αποτελεί πρωτογενή δημιουργία, δημιουργία ex nihilo του όντος δι' εαυτό. Κάθε έμβιο με την ανάδυσή του στον κόσμο κάνει τα εξωτερικά στοιχεία του κόσμου να υπάρχουν ως πληροφορίες για αυτό και σύμφωνα με αυτό.

Αυτή τη γνωστική ικανότητα του έμβιου χαρακτηρίζει ο Καστοριάδης, παράσταση/εικονοθεσία (Vorstellung), την θεωρεί δηλαδή καταρχάς δημιουργία μίας αντιληπτικής παράστασης, μίας εικόνας, όχι φυσικά αναγκαστικά οπτικής, κατά τον τρόπο της συσχέτισης, η οποία περιλαμβάνει αδιαχώριστα τόσο τα διαφορετικά εξωτερικά στοιχεία όσο και τον τρόπο του συνανήκειν τους. Η παράσταση ως συσχέτιση δεν μπορεί να είναι ούτε 'αντικειμενική', ούτε 'διαφανής'. Οι όψεις του αντικειμένου που γίνονται αντιληπτές μέσω του παραστασιακού μηχανισμού του έμβιου αποτελούν παραστάσεις του αντικειμένου **ως προς** το έμβιο, καθορισμένες από την γνωσιολογική του σκευή σύμφωνα με την αυτοτελικότητά του, άρα ουσιαστικά 'υποκειμενικές'. Ως σχέση σημειακού συνανήκειν, η παράσταση του αντικειμένου προϋποθέτει την ουσιαστική συμμετοχή του ούτως-είναι του έμβιου, αλλά και την ουσιαστική συμμετοχή του ούτως-είναι του κόσμου, ως κόσμου που προσφέρεται προς γνωστική αξιολόγηση, δηλαδή κόσμου πολλαπλώς μορφοποιήσιμου.

Μέσω αυτών, το πράγμα καθ' εαυτό μορφοποιείται και παρουσιάζεται ως αντικείμενο και ιδιότητα του ιδιόκοσμου του έμβιου, ως ενότητα των όψεων του καθ'

---

<sup>537</sup> Χώροι, 348.

εαυτό αντικειμένου που επιλέγονται ανάλογα προς τους υποδοχείς του ιδιόκοσμου. Οι όψεις του αντικειμένου που συναρτώνται προς το εκάστοτε έμβιο καταγράφονται ως πληροφορίες, ενώ οι λοιπές απορρίπτονται ως 'θόρυβος'.

Με τη συγκρότηση του ιδιόχρονου, το έμβιο εγκαθιδρύει επίσης ένα χρονικό 'φίλτρο-μετασηματιστή'<sup>538</sup> που ρυθμίζει την εσωτερική του διάρκεια, ως η χρονική ρύθμιση των βιολογικών λειτουργιών. Έντομα που ζουν μία ημέρα και βακτήρια που ζουν χιλιετίες έχουν διαφορετικούς ρυθμούς ζωής και διαφορετικές ταχύτητες μεταβολισμού των ιδιοχρόνων τους. Αυτή η 'χρονική ρύθμιση' καθορίζει τον βιολογικό χρόνο ζωής αλλά και τον χρονικότητα των δραστηριοτήτων του εκάστοτε είδους.

Ο Καστοριάδης παρατηρεί πως μία μετατροπή της 'χρονικής ρύθμισης' του ιδιόχρονου αλλάζει το βίωμα των εξωτερικών φυσικών φαινομένων. Αν ο βιολογικός μας χρόνος έρεε στους ρυθμούς του γεωλογικού χρόνου, τα βουνά θα έμοιαζαν ρευστά σαν κύματα<sup>539</sup>. Για κάποιον φανταστικό αιώνιο παρατηρητή, τα χρόνια της ζωής ενός ανθρώπου θα μπορούσαν να φαίνονται το ίδιο σύντομα με την ημέρα ζωής του εντόμου.

Ο διαχωρισμός της πολυειδίας των δεδομένων σε πληροφορίες και 'θόρυβο' προϋποθέτει λοιπόν μια πρωταρχική πράξη αξιολόγησης του εξωτερικού κόσμου, η οποία δεν είναι η ίδια για κάθε μορφή ζωής. Η αξιολόγηση, πέρα από τον αρχικό διαμερισμό του κόσμου, εντοπίζεται σε κάθε συνειδησιακό επιμερισμό του αισθητού, σε κάθε συγκρότηση του αντικειμένου μέσα από τις συνειδησιακές λειτουργίες του χωρισμού/ένωσης και της συσχέτισης των δεδομένων. Δίχως τη συνειδησιακή λειτουργία της αξιολόγησης ο κόσμος θα παρουσιαζόταν ως ουδέτερος και νοηματικά αδιάφορος. Για να το εκφράσουμε με άπλα λόγια, ο κόσμος γυμνός δεν φέρει νόημα.

Η αξιολόγηση συνεπάγεται το τελεστικό σχήμα της αξίας και στις δύο διαστάσεις που ο Καστοριάδης εντοπίζει, το 'αξίζει ως' και το 'αξίζει για'<sup>540</sup>. Κατ' αυτόν τον τρόπο, το αντικείμενο για το έμβιο υποκείμενο παρουσιάζεται ως παράσταση κατ' αντιστοιχία με κάποιο αίσθημα και η παράστασή του αντικειμένου γίνεται στήριγμα του αντίστοιχου αισθήματος. Από τη συσχέτιση αισθήματος και αξιολόγησης καθοδηγείται η πρόθεση/αποβλεπτικότητα του έμβιου, που εκδηλώνεται ως πόθος ή αποστροφή και εμπνέει την ανάλογη δράση είτε προσέγγισης, είτε αποφυγής του αντικειμένου.

Καταρχάς η δημιουργία της 'υποκειμενικής' παράστασης και κατά δεύτερον η παγίωση και οργάνωσή των πολλαπλών παραστάσεων σε μία συνεχή και σταθερή κανονικότητα, σημαίνει για τον Καστοριάδη πως το εξωτερικό, 'αντικειμενικό' περιβάλλον

---

<sup>538</sup> ό.π. 333.

<sup>539</sup> ό.π. 334-335.

<sup>540</sup> ό.π. 360.

οφείλει να είναι απείρως μορφοποιήσιμο, να επιδέχεται δηλαδή ποικίλες έτερες μορφές ιδιόκοσμων. Το αντικείμενο της αντίληψης, το στοιχείο του εξωτερικού κόσμου, που προκαλεί το 'γνωστικό' σοκ, από τη μία δεν μπορεί να δοθεί ως ήδη μορφοποιημένο, από την άλλη όμως δεν μπορεί να είναι ούτε εντελώς άμορφο, αφού επιδέχεται διαφορετικές σταθερές μορφοποιήσεις καθώς μετατρέπεται σε στοιχείο διαφορετικών ιδιόκοσμων. Όπως σημειώνει ο Καστοριάδης, «το σοκ δεν μπορεί να είναι, καθ' εαυτό απολύτως ακαθόριστο και ολοκληρωτικά αδιαφοροποίητο· αν ήταν θα μπορούσαμε να ακούσουμε τη ζωγραφική και να δούμε τα αρώματα<sup>541</sup>». Το πράγμα καθ' εαυτό του Kant, που ο Bergson αρνείται, διατηρείται από τον Καστοριάδη, αλλά η απόστασή του από το υποκείμενο σχετικοποιείται, καθώς παρουσιάζεται ως ακαθόριστο πεδίο που προσφέρεται σε πολλαπλές υποκειμενικές νοηματοδοτήσεις. Το πράγμα καθ' εαυτό δεν εμφανίζεται ως απολύτως άγνωστο, ούτε ως απολύτως γνώσιμο, αλλά ως μερικώς ανα-γνώσιμο, επειδή το αντικείμενο ανα-δημιουργείται ως στοιχείο του υποκειμενικού νοήματος του εκάστοτε έμβιου. Αυτή η δημιουργία δεν είναι επανερμηνεία, όπως είδαμε, αλλά δημιουργία εκ του μηδενός.

Επίσης, η 'εξωτερική' ύπαρξη του έμβιου και η μονιμότητα της ενότητάς του, συνεπάγεται τη σταθερότητα ορισμένων σχέσεων μέσα στον κόσμο, οι οποίες υπερβαίνουν κατά πολύ την οργάνωση του ίδιου του έμβιου, αλλά παρουσιάζουν μία αντίστοιχου τύπου οργάνωση. Η ικανότητα του έμβιου να διοργανώνει δι' εαυτό έναν κόσμο και η ίδια η ύπαρξη του όντος δι' εαυτό, προϋποθέτουν την 'πρώτη φυσική στιβάδα' ως εμμενές συνολιστικό-ταυτιστικό. Το έμβιο είδος χαρακτηρίζεται έτσι ως η πρωταρχική μορφή ένωσης της οργάνωσης και του οργανωμένου<sup>542</sup>.

Ο Καστοριάδης διακρίνει σχηματικά δύο όψεις της αυτοδημιουργίας του έμβιου, μία 'θετική' ή 'εσωτερική' και μία 'αρνητική' ή 'εξωτερική'<sup>543</sup>. Η 'θετική' όψη έγκειται στο ότι η ανάδυση του έμβιου συνεπιφέρει την ταυτόχρονη ανάδυση μίας πολλαπλότητας κατηγορημάτων ειδικών στο εκάστοτε έμβιο, που δημιουργούν εκ νέου «ολόκληρες στιβάδες "πραγματικότητας" συλλήψιμες και αποδοτέες "υλικώς"<sup>544</sup>».

Ο Καστοριάδης φέρνει ως παράδειγμα τα χρώματα και την παρουσία του Είναι ως είναι-χρωματισμένο, θυμίζοντας πως στη μη έμβια φύση δεν υπάρχουν χρώματα, αλλά μόνο μήκη κύματος. Η μετατροπή τους σε χρωματικές ποιότητες αποτελεί απερίσταλη δημιουργία του εκάστοτε έμβιου. Διαφέρει ανάλογα με το είδος, έχει νόημα μόνο για το είδος και δεν ανάγεται στους καθορισμούς της μη έμβιας φύσης : «Δεν κάνουμε να

---

<sup>541</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 184.

<sup>542</sup> *Χώροι*, 327.

<sup>543</sup> *ό.π.* 349.

<sup>544</sup> *ό.π.*

εξαφανιστεί το χρώμα όταν το 'εξηγούμε' με συσχετισμούς ανάμεσα στα μήκη κύματος και την τάδε δομή των δεκτών και του κεντρικού νευρικού συστήματος· και κυρίως δεν εξηγούμε τίποτε απολύτως, διαπιστώνουμε απλώς έναν κανονικό συσχετισμό<sup>545</sup>».

Έτσι το έμβιο, ως όν δι' εαυτό, οδηγεί στην ανάδυση ενός 'αντικειμενικού' πεδίου του Είναι<sup>546</sup>. Η 'αρνητική' όψη της δημιουργίας του ιδιόκοσμου του έμβιου είναι η παγίωση του νοήματός του σε στεγανό λειτουργικό νόημα, που συνεπάγεται έναν αναπόδραστο γνωστικό εγκλεισμό. Το έμβιο δημιουργεί τον ιδιόκοσμό του μέσα από εξωτερικές αλληλεπιδράσεις, αλλά σύμφωνα προς έναν εσωστρεφή ιδιόκοσμο του οποίου μόνο η εξωτερική προφάνεια διαποτίζεται από ερεθίσματα. Την ιδέα του γνωστικού, τελεστικού και πληροφοριακού κλεισίματος κάθε έμβιου οργανισμού υποστήριξε και ο βιολόγος Fransisco Varela<sup>547</sup> και την απέδωσε με τον όρο 'βιολογική αυτονομία'.

Ο Καστοριάδης αναγνωρίζει την ορθότητα της ιδέας, αρνείται όμως την καταλληλότητα του όρου 'αυτονομία' για το γνωστικό κλείσιμο<sup>548</sup>, καθώς ο όρος 'αυτονομία' στο καστοριαδικό corpus έχει αποφασιστική και εντελώς αντίθετη σημασία. Αντ' αυτού, ο Καστοριάδης επιλέγει να χαρακτηρίσει την γνωστική ή νοηματική στεγανοποίηση του έμβιου με τον όρο **κλειστότητα**, όρο που δανείζεται από την άλγεβρα:

«Ένα αλγεβρικό σώμα λέγεται κλειστό όταν όλες οι εξισώσεις που γράφονται με τα στοιχεία του έχουν τις λύσεις εντός του<sup>549</sup>».

Βέβαια, η νοηματική κλειστότητα του ιδιόκοσμου δεν αποτελεί έναν σολιψιστικό εγκλεισμό ή αυτισμό, αφού η ύπαρξη του εκάστοτε έμβιου συνεπάγεται αφενός τη διαγενική καθολικότητα των κατηγορημάτων του εκάστοτε ιδιόκοσμου σε όλα τα επιμέρους άτομα του κάθε είδους, ως πολλαπλότητα ατομικών περιπτώσεων<sup>550</sup>, ενώ αφετέρου αναπτύσσεται διαμέσου επιπλέον εγκιβωτισμών και αλληλοτεμνόμενων συσσωματώσεων με άλλους ιδιόκοσμους, ως είδος που ανήκει σε ένα οικοσύστημα, ως πολλαπλότητα ειδών. Ένα είδος του ζωικού βασιλείου, π.χ. ένας ρινόκερος, προϋποθέτει την ύπαρξη επιμέρους ρινόκερων οι οποίοι μοιράζονται τα κατηγορήματα του είδους τους. Από την άλλη προϋποθέτει την ύπαρξη ενός οικοσυστήματος ειδών, τα επιμέρους κατηγορήματα των οποίων, όσο έτερα και αν είναι, μπορούν να συναρμοστούν και να ενσωματωθούν στα γενικότερα χαρακτηριστικά του οικοσυστήματος με τα οποία συνεχώς αλληλεπιδρούν και συνυπάρχουν, όπως π.χ. συμβαίνει σε μία αφρικανική σαβάνα. Η

<sup>545</sup> ό.π. 350.

<sup>546</sup> *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας*, 333.

<sup>547</sup> F. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, North Holland, N. Υόρκη, 1979.

<sup>548</sup> *Χώροι*, 324.

<sup>549</sup> *Figures du pensable*, 188, υποσημ. 2

<sup>550</sup> *Ο Θρυμματισμένος*, 185.

απώλεια ενός είδους από το οικοσύστημα διαταράσσει τη σύσταση και τη φύση του οικοσυστήματος κατά τρόπο μη-προβλέψιμο, και μπορεί να οδηγήσει στην καταστροφή του, όπως έχει φανεί σε αμέτρητες περιπτώσεις ανθρώπινης εξωτερικής παρέμβασης σε ιδιαίτερα οικοσυστήματα.

Η αναγκαία επικοινωνία και αλληλοπληροφόρηση μεταξύ του εκάστοτε έμβιου και του περιβάλλοντός του, δεν διαρρηγνύει ουσιαστικά τον νοηματικό εγκλεισμό του ιδιόκοσμου, καθώς ό,τι παρουσιάζεται/παριστάνεται εντός του, μεταβολίζεται σε στοιχείο του. Η διαδικασία της μάθησης στο απλώς έμβιο αποτελεί προσαρμογή της λειτουργικότητας του στις εκάστοτε συνθήκες, όπως και η εξέλιξη των ειδών σύμφωνα με τη φυσική επιλογή ή, η εξημέρωση των ειδών βάσει της τεχνητής επιλογής. Εξάλλου, η ίδια η δημιουργία ως νόημα που αρμόζει στο εκάστοτε είδος παρουσιάζεται ως εσωτερικά απερίσταλη, με την έννοια πως μπορεί να περιγραφεί μόνο μέσω των εξωτερικών αντιδράσεων του έμβιου σε διαφορετικά ερεθίσματα. Η υποκειμενικότητα του εκάστοτε έμβιου δεν μπορεί να βιωθεί παρά μόνο από το συγκεκριμένο έμβιο. Δεν είμαστε προικισμένοι να αντιληφθούμε τι και πώς σκέφτεται μια γάτα όσο και αν μπορούμε με όργανα να μετρήσουμε τους εσωτερικούς ρυθμούς της κατ' αντιστοιχία προς τις εξωτερικές αντιδράσεις της. Συνεπώς, όταν ένας άνθρωπος μιλάει μόνος του με τη φύση, δεν μιλάει στη φύση, αλλά στον εαυτό του. Κάθε αναπνοή του όμως μιλάει στη φύση ως φύση. Πάντα, όταν μιλάμε για τη συνειδησιακή παράσταση, φαινομενολογικά ή γνωσιολογικά, μιλάμε για την ανθρώπινη παράσταση.

Το *ον δι' εαυτό* στο βιολογικό επίπεδο αναδύεται ως 'τυφή' αυτοδημιουργία, που παγιώνεται σε γνωστικό εγκλεισμό. Το νόημα της ζωής, ως ύπαρξη της μορφής που έχει ως σκοπό την ύπαρξή της, στην κανονικότητά του είναι νόημα καθαρά λειτουργικό.

Στο βαθμό που μιλάμε για το *ον δι' εαυτό* ως απλώς έμβιο, δεν μπορούμε λοιπόν να το συλλάβουμε παρά ως αυτοτελικότητα εργαλειακή και συνολοταυτιστική. Το ίδιο ισχύει, επισημαίνει ο Καστοριάδης και για τον άνθρωπο, στο βαθμό που μιλάμε αυστηρά για τη βιολογική του διάσταση<sup>551</sup>.

Το νόημα φέρεται ως παράσταση, που αντιστοιχεί σε ένα αίσθημα, το οποίο καθοδηγείται από μία πρόθεση/αποβλεπτικότητα: «Παντού, όπου υπάρχει *δι' εαυτό*, θα υπάρχει παράσταση ή εικόνα, θα υπάρχει αίσθημα, θα υπάρχει πρόθεση : με αρχαίους όρους, λογικό – νοητικό, θυμικό, ορεκτικό. Αυτό ισχύει τόσο για το βακτηρίδιο, όσο και για ένα άτομο ή μία κοινωνία<sup>552</sup>».

---

<sup>551</sup> *Η Φαντασιακή*, 335.

<sup>552</sup> *ό.π.* 182.

Η ύπαρξη του έμβριου, παρόλο τον εγκλεισμό του στις συνολοταυτιστικές κατηγορίες, συνεπάγεται την οντολογική ετερογένεια<sup>553</sup>, ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ακαθοριστίας του ίδιου του Είναι ως Χρόνου, ως δυνάμει ικανότητα της ενεργείας ανάδυσης της ετερότητας. Είναι αυτή που επιτρέπει όχι μόνο την ανάδυση αλλά και τη συνύπαρξη και αλληλοσυμπλοκή των ετερογενών ιδιόκοσμων και ιδιόχρονων, που συνθέτουν κατά μη καθορισμένο τρόπο την εκάστοτε παρουσία του όντος. Η οντολογική ετερογένεια για τον Καστοριάδη εκτείνεται πέρα από το απλώς έμβριο, το οποίο χρησιμοποιεί ως παράδειγμα και καταδεικνύει το Είναι ως Προς-Είναι, δηλαδή το Είναι-ως-Χρόνο<sup>554</sup>.

Ο ιδιόχρονος του έμβριου είναι έννοια φαινομενικά παρόμοια αλλά ουσιαστικά διαφορετική από τη μπερξονική διάρκεια. Η ζωή και η εξέλιξη της είναι φυσικά ένα κατεξοχήν μπερξονικό παράδειγμα του χρόνου ως δημιουργία. Ο χρόνος όμως του Bergson παρουσιάζεται ως μοναδικός, ενιαία βιωμένος ή βιώσιμος, ενώ ο Καστοριάδης βλέπει το χρόνο ως στιβαδωμένο, πολλαπλό και μαγματικό. Ο Bergson, την ίδια στιγμή που αναδεικνύει το ανεξάντλητο του πραγματικού, το περιορίζει στη διάσταση του έμβριου και της ύλης και η καθολική έννοια της διάρκειας δεν φαίνεται να εξηγεί την ανθρώπινη ιδιαιτερότητα.

Καθότι ο άνθρωπος εμπνέεται από ένα διαφορετικό νόημα, νόημα ρευστό, ακαθόριστο και απολειτουργικοποιημένο, νόημα ριζικά φαντασιακό, που δεν απλώς μια παραλλαγή της ζωτικής ορμής. Οι έτερες στιβάδες του χρόνου, οι διαφορετικοί χρόνοι που ενδιαφέρουν τον Καστοριάδη, ο κοινωνικοϊστορικός χρόνος και ο ψυχικός χρόνος, με τις ιδιαίτερες τροπικότητές τους, την αλληλεξάρτηση και τη μη-αναγωγιμότητά τους, ως πεδία μίας διαρκούς δημιουργίας που μπορούμε μερικώς να παρατηρήσουμε εκ των έδων, δεν θεωρούνται από τον Bergson ως ιδιαιτερότητες. Παρότι ο Γάλλος τα παρακολουθεί, ιδίως το ψυχικό και τα βιώνει, ιδίως το κοινωνικοϊστορικό, τα ενσωματώνει στις ευρύτερες κατηγορίες του πνεύματος και της ύλης μέσα στον ενιαίο χρόνο της διάρκειας.

Δεν υπάρχει θέση στον μπερξονικό Χρόνο για την κοινωνικοϊστορική διάσταση του χρόνου ως ξεχωριστό πεδίο με διακριτή, αγεφύρωτη, χρονικότητα, αφού αυτό θα ήταν αντίθετο στην χρονική ενότητα της πολλαπλότητας της διάρκειας της ζωτικής ορμής. Θα λέγαμε ότι ο μπερξονικός χρόνος είναι ένας χρόνος ζωτικός και έμβριος που εμπερικλείει τον κοινωνικό και ιστορικό. Όμως αυτή ακριβώς η απουσία του κοινωνικοϊστορικού ιδιόχρονου δημιουργεί νέα προβλήματα συνοχής όταν τεθεί το ζήτημα της διυποκειμενικότητας των υποκειμενικών διαρκειών στο κοινό παρόν, το ερώτημα των διαφορετικών μορφών κοινωνικού χρόνου στη διάρκεια της Ιστορίας, όπως επίσης το ζήτημα της κοινωνικής

---

<sup>553</sup> *Χώροι*, 351.

<sup>554</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 215.

αντίληψης της διαδοχής των χρονικών εποχών, παρελθόν/παρόν/μέλλον και της κοινωνικής διάκρισης τους.

Το αδιέξοδο που εκφράζεται με την ιδέα της συν-ύπαρξης του παρόντος με το συνεσταλμένο παρελθόν παρακάμπτεται μέσω της δυναμικότητας όταν μιλάμε για τον φυσικό χρόνο του ανθρώπου ως έμβιου όντος και της ζωής εν γένει, όπως και της εξέλιξης των ειδών ή της γενεαλογίας του σύμπαντος. Ωστόσο, η ανθρώπινη κοινωνία ως Ιστορία δεν χωράει στις κατηγορίες του Bergson. Οι συνέχειες και οι ασυνέχειες των ανθρώπινων κοινωνιών είναι διαφορετικής υφής από τις διαφορές συστολής και διαστολής και η ιδέα της συνύπαρξης, σε οποιοδήποτε επίπεδο, των παρελθόντων και των παρόντων των διαφορετικών ανθρώπινων κοινωνιών μοιάζει χιμαιρική και παράλογη.

Και όμως, για τον Καστοριάδη, οι τροπικότητες του ανθρώπινου φαντασιακού, ως ψυχή/σώμα και κοινωνία/ιστορία αποτελούν νέες οντολογικές δημιουργίες, μη-αναγνώγιμες στο απλώς έμβιο, ούτε στη λειτουργικότητα του βιολογικού νοήματος, νέες ρήξεις με τη ζωτικότητα της ζωής. Παρομοίως, η κοινωνική και ιστορική χρονικότητα έχουν ιδιαίτερα κατηγορήματα που εξαρτώνται άμεσα από το κυρίαρχο πλέγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, το οποίο καθορίζει τις διαρθρώσεις αλλά και την ίδια την φορά του ανθρώπινου χρόνου, ο οποίος σε άλλες κοινωνίες στρέφεται προς τη διατήρηση και το παρελθόν, ενώ σε άλλες προς την καινοτομία και το μέλλον αλλά σε όλες υπάρχει ως συλλογικό παρόν του θεσμίζοντος φαντασιακού.

Αυτό που για το έμβιο παρουσιάζεται ως γνωστικός εγκλεισμός, για το ανθρώπινο ον αντιστοιχεί στην κατάσταση της ετερονομίας, όπου το νόημα δίδεται ως ιερό και απaráλλαχτο. Αντιθέτως, η ανθρώπινη αυτονομία προϋποθέτει μία ανοιχτότητα νοήματος. Όμως το νόημα αυτό δεν είναι πλέον βιολογικό, η χρονικότητα των βιολογικών λειτουργιών, αλλά φαντασιακό, χρονικότητα των κοινωνικών λειτουργιών.

Η καστοριαδική διάκριση μεταξύ αυτονομίας και ετερονομίας (ή νοηματικού εγκλεισμού) του νοήματος με όρους ανοιχτότητας και κλειστότητας θυμίζει την μπερξονική διάκριση μεταξύ ανοιχτού και κλειστού<sup>555</sup>, και στο πεδίο της θεωρίας, αλλά και στο πεδίο της κοινωνίας. Ο Bergson εξάλλου, πέρα από την δημόσια πολιτική του ζωή και την έντονη παρουσία του στην Κοινωνία των Εθνών, υπήρξε ο στοχαστής που εισηγήθηκε και υπερασπίστηκε την έννοια της «ανοιχτής κοινωνίας», στο έργο του *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, το 1932, ενώ το νέφος του ολοκληρωτισμού σκοτεινίαζε την Ευρώπη. Παρότι η «ανοιχτή κοινωνία» του Bergson διαφέρει ριζικά από την αυτόνομη κοινωνία του Καστοριάδη, ιδίως όσον αφορά τα ζητήματα του κράτους, της οικονομίας και της πολιτικής

---

<sup>555</sup> Γ. Πρελορέντζος, *Γνώση και Μέθοδος*, 40.

κοινότητας και απόφασης, και οι δύο στοχαστές τίθενται εν γένει υπέρ της θεωρητικής και κοινωνικής ανοιχτότητας.

Ο Bergson επιμένει στην ενότητα του ζωτικού συνεχούς της διάρκειας, την ενότητα του πραγματικού χρόνου, την οποία εξάλλου αντιπαραθέτει στην Ειδική Σχετικότητα, και η οποία, όπως υποστηρίζει, μας δίδεται εννοιακά. Ο Καστοριάδης θεωρεί την ενότητα του χρόνου καθ' εαυτού απείρως αινιγματική, αν τη σκεφτούμε σοβαρά. Αντιθέτως, ως ενότητα των διαφορών του φαίνεται σαθρή, μερική και ανούσια, αν την εννοήσουμε αποκλειστικά στη συνολοταυτιστική της διάσταση, δηλαδή ως ενότητα της ορισμένης ταυτότητας ή της ορισμένης διαφοράς που βασίζεται στην ταυτότητα: «Έτσι, το υπερκείμενο ερώτημα του υπερκείμενου χρόνου και του υπερκείμενου είναι θα παραμείνει ως ερώτημα, για τον συγκεκριμένο χρόνο, και πιθανώς για κάθε χρόνο<sup>556</sup>».

Η συνειδητή, δηλαδή η ανθρώπινη, παράσταση, για τον Καστοριάδη πηγάζει από τη ριζική φαντασία και όχι από την απλή αμεσότητα των αισθήσεων, αποτελεί φαντασική δημιουργία και όχι απλή αισθητηριακή δεκτικότητα. Θα μπορούσαμε επίσης να πούμε ότι η έννοια του μάγματος εμπεριέχει τις ιδιότητες του μπερξονικού μείγματος, τη συμπερίληψη, την πολλαπλότητα, τη συμπλοκή και ενδώσωση διακριτών στοιχείων, την ετερογένεια, όμως τις υπερβαίνει κατά πολύ.

Ο Καστοριάδης θεωρεί τις παρούσες μορφές του χρόνου ως ετερότητες μη αναγώγιμες στο παρελθόν, ενώ οι διαφορές φύσεως που προτείνει ο Bergson, ιδιαίτερα όταν θεωρούνται ως διαφορές συστολής και διαστολής, φανερώνουν μία δύναμη αναγωγιμότητα στο παρελθόν. Εξάλλου η έννοια της διάρκειας μέσω της διαφοράς και πέραν αυτής δεν εκφράζει μία δημιουργική ρήξη στο οντολογικό πεδίο τόσο βαθιά όσο η καστοριαδική ετερότητα. Η οντολογική ετερογένεια του Bergson καλύπτεται από την ιδιαίτερη πολλαπλότητα του μοναδικού, ενιαίου Χρόνου, ενώ η οντολογική ετερογένεια διατηρείται στην αντίληψη του Καστοριάδη για τον χρόνο ως διάκριση ανάμεσα στις διαφορετικές στιβαδώσεις του φυσικού, του ψυχικού και του κοινωνικοϊστορικού χρόνου, των οποίων η σχέση δεν περιστέλλεται και τις οποίες δεν γίνεται να ανέλθουμε ή να κατέλθουμε επαγωγικά, αναγωγικά ή παραγωγικά, αλλά να διαυγάσουμε κριτικά.

Η έννοια του χρόνου ως δημιουργία της ετερότητας που αναπτύσσει ο Καστοριάδης, θέτει εκ νέου το ζήτημα του Μη-Όντος που ο Bergson έχει απορρίψει. Η ex nihilo δημιουργία προϋποθέτει οντολογικά ρήγματα, χώρους όπου ο Κόσμος συμφύεται με το Χάος ή την Άβυσσο, όπως ο Καστοριάδης ονομάζει την 'αντεστραμμένη' όψη του Κόσμου, την αέναη πηγή της ποιητικής δημιουργίας σε κοσμολογικό επίπεδο. Το Μη-Όν

---

<sup>556</sup> ό.π. 249.



θεωρείται από τον Καστοριάδη όχι το ανύπαρκτο αλλά το ακαθόριστο, το οποίο βρίσκεται πέρα από τους οντολογικούς τύπους της καθοριστικότητας, Υπόσταση, Υποκείμενο, Έννοια.

Είναι το ακαθόριστο εκ του οποίου αναδύεται το ψυχικό, αλλά και το ακαθόριστο εκ του οποίου αναδύεται και το συλλογικό: «Η ανθρωπότητα αναδύεται από το Χάος, από την Άβυσσο, από το Απύθμενο. Αναδύεται από εκεί ως ψυχή: ρήξη της ρυθμισμένης οργάνωσης του έμβριου, παραστασιακός/αισθηματικός/προθεσιακός ρους, που τείνει να αναγάγει τα πάντα στον εαυτό του και βιώνει τα πάντα ως διαρκώς αναζητούμενο νόημα<sup>557</sup>». Και μπορεί να παρασταθεί μόνο εντός του κοινωνικοϊστορικού, μέσω του κοινωνικού φαντασιακού, μέσω του συμβόλου που πραγματώνεται σε θεσμό, που επιβάλλει στην ψυχή «μια άλλη πηγή και μια άλλη τροπικότητα του νοήματος: την κοινωνική φαντασιακή σημασία, τη μεσευμένη ταύτιση μ' αυτήν (με τις αρθρώσεις της), τη δυνατότητα να αναχθούν τα πάντα σ' αυτήν<sup>558</sup>».

Οι κοινωνικά φαντασιακές σημασίες είναι εξωτερικά αυθαίρετες και εσωτερικά αναγκαίες, υπό την έννοια ότι συγκροτούν ένα δικό τους πλαίσιο ιεράρχησης και αξιολόγησης του κοινωνικού αντικειμένου, χωρίς μονοσήμαντη αντιστοιχία προς τις φυσικές του ιδιότητες. Είναι η επίγνωση που και ο Bergson έχει για την κοινωνική κατασκευή της αλήθειας, την οποία όμως προσπαθεί να υπερβεί. Όμως αυτή η κατασκευή, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, είναι κοινωνική φαντασιακή δημιουργία και απαραίτητο στοιχείο συγκρότησης ενός κοινωνικοϊστορικού κόσμου με διαφορετικές χρονικότητες και ενορμήσεις από τις απλά ζωτικές.

Στο κοινωνικοϊστορικό γίνεται ορατή η διάκριση ανάμεσα στον ταυτιστικό θεσμισμό χρόνο που είναι ως χρόνος της επισήμανσης, ο ημερολογιακός χρόνος και τον φαντασιακό θεσμισμό χρόνο, που είναι ο χρόνος της σημασίας, της σημασιακής επένδυσης του ημερολογιακού χρόνου<sup>559</sup>. Η διάκριση δεν σημαίνει διαχωρισμό, καθώς μεταξύ της συνολοταυτιστικής και της σημασιακής, φαντασιακής διάστασης του κοινωνικού χρόνου υπάρχει σχέση κυκλικής συνεπαγωγής ή αμοιβαίας σύμφυσης. Ο ταυτιστικός χρόνος αντλεί το σημασιακό του περιεχόμενο από τον φαντασιακό, υπάρχει δηλαδή ως χρόνος βάσει της κοινωνικής σημασίας της έννοιας του χρόνου, ενώ ο φαντασιακός χρόνος θα ήταν πλήρης ακαθοριστία, αν δεν μπορούσε να επισημανθεί και να μετρηθεί συνολοταυτιστικά, αν δεν επιδέχονταν δηλαδή τις συνολοταυτιστικές κατηγορίες

---

<sup>557</sup> Χώροι, 275.

<sup>558</sup> ό.π.

<sup>559</sup> Η Φαντασιακή, 304.

επισήμανσης: «...οι αρθρώσεις του φαντασιακού χρόνου φοδράρουν ή παχύνουν τα αριθμητικά σημάδια του ημερολογιακού χρόνου<sup>560</sup>».

Καθώς όμως ο Χρόνος παρουσιάζεται ως κοινωνικά θεσμισμένος, τότε δεν μπορεί να είναι Μοναδικός, ούτε Ενιαίος, καθώς δεν υποκύπτει στα σχήματα της καθοριστικότητας και υπερβαίνει και το αίτημα της σύγκλισης της πολλαπλότητας και το ερώτημα της συνοχής της, καθώς ως μάγμα περιλαμβάνει ταυτόχρονα ανοιχτά και κλειστά σύνολα, συνεχή και ασυνεχή, των οποίων οι σχέσεις αλληλεξάρτησής και παραπομπής δεν μπορούν να καθοριστούν εκ των προτέρων. Ο 'φυσικός' αντικειμενικός χρόνος διαχέεται και νοηματοδοτείται από τον κοινωνικά θεσμισμένο και από τον ατομικό υποκειμενικό χρόνο με απροσδιόριστους τρόπους διαρκούς ανάδυσης και αλληλοδιείσδυσης, δημιουργίας και καταστροφής.

Το μηδέν αναδύεται λοιπόν ως μορφή της απροσδιοριστίας και όχι της ανυπαρξίας, δηλαδή ως **μη-νόημα** και **μη-ον**, άβυσσος του ακαθόριστου, στο φόντο του οποίου προκύπτει το εκάστοτε **νόημα** και το εξατομικευμένο **ον** ως μερικώς καθορισμένο.

Από αυτή τη σκοπιά βλέπουμε τον Bergson να επανέρχεται με τη σειρά του στον κύκλο της συνολοταυτιστικής λογικής στην προσπάθειά του να αποδώσει καθορισμούς στη ροή του Χρόνου. Τα όρια και τα αδιέξοδα της μπερξονικής σκέψης είναι, ωστόσο, οι πιο γόνιμοι και ενδιαφέροντες δρόμοι της, γιατί ο Bergson αναμετράται διαρκώς με την επιστήμη της εποχής του και με τις κοινωνικές προκαταλήψεις που αναζητούν αδιέξοδες λύσεις αντί να επινοούν προβλήματα. Η έννοια της ενόρασης δηλώνει πως τα θέματα που σκεφτόταν, η διάρκεια, η πολλαπλότητα, ο δημιουργικός χρόνος της ζωής, δεν χωρούσαν στα διαθέσιμα συνολιστικά-ταυτιστικά σχήματα, τα οποία ζήτησε να υπερβεί.

Ο Καστοριάδης, στο τελευταίο βιβλίο που δημοσίευσε εν ζωή, δεν παραλείπει να αναφέρει και τον Bergson, ανάμεσα στους σπουδαίους φιλοσόφους που έδειξαν ότι το ον είναι ευρύτερο από τα σχήματα της καθοριστικότητας.

«Από τις απαρχές της φιλοσοφίας, η ιδέα ότι το ον υπερβαίνει κατά πολύ τη συνήθη λογική, έχει υποστηριχθεί σε από μία ποικιλία μορφών. Αυτό ξεκίνησε από τον Αναξίμανδρο και τον Ηράκλειτο, διατυπώθηκε με σαφήνεια από τον Πλάτωνα και τον Αριστοτέλη και φτάνει μέχρι τον Edmund Husserl και τον Henri Bergson<sup>561</sup>».

Ο Bergson δεν προχώρησε στην εγκόλπωση της παραδοσιακής κλειστής λογικής σε μία ευρύτερη ανοιχτή λογική, αλλά στην υπέρβαση της παραδοσιακής κλειστής λογικής προοπτικής μέσα από μία εσωτερική καταβύθιση στην ανοιχτότητα της ενόρασης. Οι αντιστροφές πολικότητας ανάμεσα στο πνεύμα (μνήμη) και την ύλη, το ζωντανέμα του

<sup>560</sup> ό.π.

<sup>561</sup> *Figures of the Thinkable*, 397.

υλικού και η αποξήρανση του νοητικού, τον οδηγούν σε δρόμους με διαρκείς διακλαδώσεις, από το ενεργό μονιστικό μείγμα προς τη δυαδική καθαρότητα μέσω της θέασης του αμιγούς ξανά προς το δυνητικό μονιστικό μείγμα.

Τόσο ο Bergson στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα, όσο και ο Καστοριάδης στα τέλη του έθεσαν την αντίληψη ενός δημιουργικού χρόνου απέναντι στις ιδεολογίες του Είσι. Οι ιδεολογίες αυτές κυριάρχησαν στα χρόνια που μεσολάβησαν και συγκρούστηκαν ακριβώς εντός του πεδίου του οποίου τόση επίγνωση έχει ο Καστοριάδης, του κοινωνικοϊστορικού. Και οι δύο φιλόσοφοι τονίζουν την πρωτοκαθεδρία του χρόνου, ενός χρόνου πολύ πιο διευρυμένου από τον αφηρημένο χωροχρόνο της Σχετικότητας. Και στους δύο ο Χρόνος ως δημιουργία αποτελεί προϋπόθεση και ένδειξη ελευθερίας, ελευθερίας της συνείδησης στον Bergson, ελευθερία της πράξης στον Καστοριάδη.

Παρότι με την πρώτη ματιά φαίνεται πως η αντίληψη του Καστοριάδη για τον χρόνο ως δημιουργική ανάδυση/καταστροφή μορφών αντλεί από τη φιλοσοφία του Bergson, οι διαφορές είναι σημαντικές, τόσο που δεν δικαιολογούν πολύ στενούς παραλληλισμούς όπως εκείνος του Axel Honneth, με τον οποίον, εν τέλει, δεν μπορούμε παρά να διαφωνήσουμε.

Είναι σημαντική τόσο η διαφορά της προοπτικής όσο και η διαφορά της βλέψης μεταξύ των δύο φιλοσόφων, καθώς ο Bergson αποβλέπει σε μία φιλοσοφία της ζωής που αναζητά έναν νέο τρόπο βίωσης του φιλοσοφείν, ενώ ο Καστοριάδης, σε μία φιλοσοφία της πράξης που αναζητά την πράξη της αυτονομίας.

Παρά τις διαφορές τους, τόσο ο Bergson όσο και ο Καστοριάδης μοιράζονται την φιλοδοξία μίας οντολογίας που να διαρρηγνύει τα παραδοσιακά φράγματα της κλειστής θεωρίας. Το κοινωνικοϊστορικό ζήτημα διαφοροποιεί όμως τους δρόμους τους εντελώς και οδηγεί τον μεν Bergson σε κάποιου είδους μεταφυσικό εμπειρισμό, ενώ τον Καστοριάδη σε δρόμους κριτικής πολιτικής θεωρίας.

Η έμφαση στην δημιουργικότητα της πράξης οδηγεί τον Καστοριάδη να διαχωρίσει τον χρόνο του έμβιου από το χρόνο του ανθρώπινου υποκειμένου, τον χρόνο του ανθρώπινου πράττειν. Η προβληματική της ανθρώπινης ύπαρξης και της ανθρώπινης αυτοδημιουργίας του χρόνου φέρνει τον καστοριαδικό προβληματισμό στο πεδίο της υπαρξιακής φιλοσοφίας και τον Καστοριάδη ενώπιον του κύριου φιλοσοφικού αντίπαλου του, κατά την ύστερη περίοδο της σκέψης του, ενώπιον του Martin Heidegger.



## **A7. Χρόνος και Ύπαρξη: Ο υπαρξιακός ορίζοντας της θνητότητας και η αναμέτρηση του Καστοριάδη με τη σκέψη του Heidegger.**

Από όλες τις περιπτώσεις διανοούμενων που συνεργάστηκαν ή συνέπλευσαν με αυταρχικά καθεστώτα, που είναι πολυάριθμες, ήδη από τον καιρό των ταξιδιών του Πλάτωνα στην αυλή των τυράννων των Συρακουσών, καμία δεν υπήρξε περισσότερο σκανδαλώδης από τη σύμπλευση του Martin Heidegger (1889-1976) με τον εθνικοσοσιαλισμό. Το πρόβλημα τέθηκε αμέσως μετά το τέλος του Β' Παγκοσμίου Πολέμου και τη συντριβή του Γ' Ράιχ, όταν η Επιτροπή Αποναζιστικοποίησης έκρινε τον Heidegger ως 'συνοδοιπόρο' (Mitläufer) και του απαγόρευσε τη διδασκαλία έως το 1951. Έκτοτε, πολυάριθμες μελέτες έχουν γραφτεί σε μια προσπάθεια διαλεύκανσης του νοήματος αυτής της συστράτευσης, και κυρίως, της σχέσης της φιλοσοφίας του Heidegger με τις σκοτεινές πολιτικές του επιλογές. Μπορούμε σχηματικά, ακολουθώντας τον George Steiner, να τις τοποθετήσουμε σε τρεις κατηγορίες :

Στην πρώτη κατηγορία τοποθετούμε όσους υποστήριξαν ότι η φιλοσοφία του Heidegger καθ' εαυτή δεν είχε καμία σχέση με τις πολιτικές του απόψεις, και χαρακτηρίζουν τον Γερμανό καθηγητή ως παραστρατημένο φιλόσοφο, οι υψιπετείς στοχασμοί του οποίου τον έκαναν 'τυφλό' στη φρικτή πραγματικότητα που εκτυλισσόταν μπροστά του. «Το πολιτικό σφάλμα του 1933 διήρκεσε μόνο λίγο», γράφει ο Walter Biemel<sup>562</sup>. Κορυφαίο παράδειγμα αυτής της κατηγορίας και επίσης από τις πιο σημαντικές απαλλακτικές μαρτυρίες υπήρξε το κείμενο της μαθήτριάς και ερωμένης του, αλλά επίσης σπουδαίας φιλοσόφου και Εβραίας, γεγονός που στο ιστορικό πλαίσιο αυτό αποκτά μια ιδιαίτερη σοβαρότητα, Hannah Arendt, η οποία το 1969 δημοσίευσε ένα άρθρο με τίτλο *Martin Heidegger at Eighty*<sup>563</sup> (*Ο Μάρτιν Χάιντεγκερ στα Ογδόντα του*), όπου παρομοίασε τον Γερμανό με τον Θαλή, που, σύμφωνα με το θρύλο, ήταν τόσο απασχολημένος με την παρατήρηση του ουρανού, ώστε έπεσε σε μία τρύπα στο έδαφος. Το συμπέρασμα της Arendt ήταν ωστόσο, ότι ο Heidegger ήταν εξαιρετικός στη φιλοσοφία αλλά ανόητος στην πολιτική, προσπαθώντας να διασώσει τη φιλοσοφία από την Ιστορία.

Στη δεύτερη κατηγορία τοποθετούμε όσους θεώρησαν εντελώς δευτερεύον το θέμα της στράτευσης του Heidegger στους στόχους του ναζισμού, και προσπάθησαν να αποδείξουν πως ο φιλόσοφος επισκιάζει τον πολιτικό, αναζητώντας μια φιλοσοφική αυθεντία ακόμη και σε κείμενα που οι μετριοπαθείς υποστηρικτές του θα ήθελαν να διαγράψουν από την Ιστορία. Κορυφαία παραδείγματα σε αυτή την κατηγορία θεωρούμε

<sup>562</sup> W. Biemel, *Χάιντεγκερ*, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα, 1993, 8.

<sup>563</sup> Δημοσιεύτηκε στο περιοδικό *Mercur*, τ. 10, 1969, 893-902 και αναδημοσιεύτηκε στο περιοδικό *The New York Review*, στις 21 Οκτωβρίου 1971.

το κείμενο του Jacques Derrida με τίτλο *De l' esprit: Heidegger et la question*, και τα βιβλία του Philippe Lacoue-Labarthe, *L'imitation des modernes* και *La fiction du politique*, όπου, μεταξύ άλλων, σχολιάζεται η αισθητική του χαϊντεγκεριανού «Λόγου της Πρυτανείας<sup>564</sup>».

Στην τρίτη κατηγορία, θα τοποθετήσουμε όσους αντιμετώπισαν το πρόβλημα της πολιτικής τοποθέτησης του Heidegger ως συναφές με τη φιλοσοφία του. Το εύρος της ταύτισης της φιλοσοφικής σκέψης του Heidegger με τη ναζιστική κοσμοθεωρία, διαφέρει από συγγραφέα σε συγγραφέα, με άλλους να το θέτουν ως ερώτημα προς διερεύνηση, όπως ο George Steiner στη μελέτη του, *Heidegger*, και άλλους να θεωρούν προφανή τη συνάφεια της χαϊντεγκεριανής υπαρξιακής φιλοσοφίας με τον εθνικιστικό συντηρητικό μηδενισμό, αν και σίγουρα όχι με το ρατσισμό, των Ναζί. Ανάμεσα στους δεύτερους μπορούμε να ξεχωρίσουμε το κείμενο του πρώην φοιτητή του Heidegger, Karl Löwith, *Οι πολιτικές συνέπειες του υπαρξισμού του Χάιντεγκερ*, που γράφτηκε ήδη το 1939 και δημοσιεύτηκε το 1946<sup>565</sup>, όπως επίσης και το έργο του Theodor Adorno *Jargon der Eigentlichkeit* που δημοσιεύτηκε το 1964. Όπως συμπεραίνει ο πρώτος η στράτευση του Heidegger δεν υπήρξε φιλοσοφικά αθώα : «Αντιθέτως, ανταποκρίνεται στο ριζοσπαστικό χαρακτήρα της πραγματικής ιστορικής κατάστασης με την οποία ρητά ταυτίζεται ο χαϊντεγκεριανός υπαρξισμός, νοούμενος χρονικά και ιστορικά<sup>566</sup>». Σε αυτή την κατηγορία μπορούμε να τοποθετήσουμε και τον Καστοριάδη.

Ο ίδιος ο Heidegger κατά τη διάρκεια της μακράς ζωής του δεν βοήθησε καθόλου τους υποστηρικτές του<sup>567</sup>. Είναι διαβόητη η σιωπή του μετά το Άουσβιτς, όπως παρατηρεί ο

---

<sup>564</sup> Εκφωνήθηκε από τον Heidegger στις 27 Μαΐου 1933, επί τη ευκαιρία της ανάληψης των πρυτανικών του καθηκόντων στο πανεπιστήμιο Albert-Ludwig του Freiburg, και τελειώνει με την εξόχως αντιφιλοσοφική φράση : «Ας μην αφήσετε τις προτάσεις και τις 'ιδέες' να καθορίζουν το Είναι (Sein) σας. Μόνο ο Φύρερ είναι η παρούσα και η μέλλουσα πραγματικότητα της Γερμανίας και ο νόμος της».

<sup>565</sup> Δημοσιεύτηκε πρώτη φορά ως άρθρο στη Γαλλία, με τίτλο «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger» στο περιοδικό *Temps Modernes* τ.14/1946-47.

<sup>566</sup> Κ. Löwith, *Οι πολιτικές συνέπειες του υπαρξισμού του Χάιντεγκερ*, εκδ. Έρασμος, Αθήνα, 1991, 47.

<sup>567</sup> Αν ο Martin Heidegger δεν βοήθησε καθόλου τους υποστηρικτές του να καθαρίσουν το όνομά του από τη σκιά του ναζισμού κατά τη διάρκεια της ζωής του, φρόντισε μεταθανάτια να τους καταστρέψει κάθε ελπίδα γι' αυτό. Σύμφωνα με τη διαθήκη του, όπου όρισε τη σειρά δημοσίευσης των χιλιάδων αδημοσίεωτων γραπτών του, το 2014 δημοσιεύτηκαν επιτέλους τα περίφημα *Μαύρα Σημειωματάρια* του, τα προσωπικά του ημερολόγια των ετών 1931-1941 σε τρεις τόμους (*Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-38)*, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-39)*, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-41)*, Klostermann, Φρανκφούρτη, 2014). Και όμως, ο Heidegger δεν αφήνει καμία αμφιβολία με σημειώσεις που αποκηρύσσουν τον πασιφισμό, τον ανθρωπισμό και την «ανερχόμενη δύναμη του Εβραϊσμού» ή ψευδοφιλοσοφικές αποφάνσεις όπως : «το ερώτημα που αφορά το ρόλο του παγκόσμιου εβραϊσμού δεν είναι φυλετικό αλλά μεταφυσικό ερώτημα» (τελευταία σημείωση του έτους 1941, στον τρίτο τόμο της έκδοσης) που οδήγησαν το επιμελητή της έκδοσης Peter Trawny να κάνει λόγο για έναν ιδιόρρυθμο «οντολογικό-ιστορικό» Αντισημιτισμό (P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Klostermann, Φρανκφούρτη, 2014).

Adorno, η ανικανότητά του «να στοχαστεί το Άουσβιτς», όπως διαβόητη είναι και η μεταπολεμική αλληλογραφία του με τον Herbert Marcuse, όπου ο Heidegger αρνείται να λογοδοτήσει<sup>568</sup>.

Οι παραπάνω επισημάνσεις θεωρούμε πως είναι αναγκαίες πριν από οποιαδήποτε προσέγγιση της σκέψης του Heidegger, ειδάλως αποκρύπτεται ένας βαθύς ανορθολογικός και αντι-φιλοσοφικός θύλακας που ενυπάρχει μέσα σε αυτή τη σκέψη. Για πολλούς, εξάλλου, η λάμψη της σκέψης του δεν μειώνεται καθόλου από την πολιτική του στράτευση. Σημαντική είναι η μαρτυρία του Gadamer, ο οποίος μας προειδοποιεί πως «κάποιος που θεωρεί πως είναι 'κατά' του Χάιντεγκερ, ή ακόμη και 'υπέρ' του, γελοιοποιείται δηλώνοντας την θέση του, αφού τα πράγματα δεν είναι τόσο απλά στο πεδίο της σκέψης<sup>569</sup>». Σύμφωνα με τον Gadamer, που περιγράφει με ένταση τον τρόπο διδασκαλίας του Heidegger που «συμπαρέσυρε» τους μαθητές του, ο Heidegger έφτασε «πίσω στα βάθη της σκέψης» και μακρύτερα από τον καθένα στο «ασταθές έδαφος συμβατικών όρων<sup>570</sup>». Όπως φαίνεται, η επίδραση του «επουράνιου βασιλέα του βασιλείου της σκέψης», όπως τον αποκάλεσε η Arendt<sup>571</sup>, στη φιλοσοφία του 20<sup>ου</sup> αιώνα υπήρξε τεράστια.

Με μια βιαστική ματιά σε όσους επηρέασε αμέσως ή εμμέσως, όπως οι H. Marcuse, J.P. Sartre, J. Derrida, J.F. Lyotard, P. Bourdieu, H. Arendt, H.-G. Gadamer, κλπ. μπορούμε να διαπιστώσουμε ότι μονάχα η ακροδεξιά δεν ασχολήθηκε ποτέ με τον Heidegger. Αντιθέτως, διαπιστώνουμε μια βαθιά επιρροή του σε μαρξίζοντες, ή ακρο-αριστερών τάσεων, στοχαστές, προς μεγάλη δυσφορία του ίδιου του Heidegger, όπως δείχνει το κείμενο της επιστολής του προς τον Jean Beaufre, με τίτλο *Über der Humanismus (Επιστολή για τον Ανθρωπισμό)* που γράφηκε το 1946 και δημοσιεύτηκε το 1947, με το οποίο απαντά στη δημόσια ομιλία του J.P. Sartre το 1945 με τίτλο *L' existentialisme est un humanisme (Ο*

---

<sup>568</sup> Εξάλλου ο ίδιος, στο πρώτο μεταπολεμικό κείμενό του το 1949, είχε παραλληλίσει εξίσου ψυχρά την «σύγχρονη βιομηχανοποιημένη διατροφική βιομηχανία» με την «κατασκευή πτωμάτων στους θαλάμους αερίων και τα στρατόπεδα συγκέντρωσης» (στο αρχικό χειρόγραφο της διάλεξης του Heidegger με τίτλο «The Question Regarding Technology», όπως παρατίθεται από τον Wolfgang Schirmacher στο βιβλίο του *Technik und Gelassenheit*, Alber, Μόναχο, 1983, 25). Παρόμοια περιστατικά και αφορμές που έδωσε ο Heidegger μέσω των διαδοχικών αρνήσεών του να μετανοήσει ή να εξηγήσει, είναι πολυάριθμα, αλλά θα αναφέρουμε μόνο τη συνάντησή του με τον μεγάλο Γερμανοεβραίο ποιητή και επιζώντα των στρατοπέδων συγκέντρωσης, Paul Celan. Αν ο Adorno είχε άδικο, και μπορεί μετά το Άουσβιτς να γραφτεί ποίηση, αυτή η ποίηση μπορεί να είναι η ποίηση του Celan. Μετά τον πόλεμο ο ποιητής αναζήτησε τον φιλόσοφο στο ερημητήριο του τελευταίου στον Μέλανα Δρυμό, που κάποτε ύμνησε ο Brecht. Η συνάντηση για τον ποιητή, που επηρεάστηκε όσο λίγοι από το ιδιόμορφο γλωσσικό ύφος του Heidegger, αλλά δεν κατάφερε να διαπεράσει τη σιωπή του, εκφράστηκε στο ποίημα του Celan με τίτλο «Todtnauberg».

<sup>569</sup> H.-G. Gadamer, *Χρόνια φιλοσοφικής μαθητείας*, μτφρ. Χρ. Αστερίου, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2006, 315.

<sup>570</sup> ό.π. 329-330.

<sup>571</sup> Στο προαναφερθέν άρθρο της στο περιοδικό *Mercur*.

υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός)<sup>572</sup>. Παρότι ως φιλοσοφική στάση ο 'υπαρξισμός' ανάγεται ίσως στον Kierkegaard, η υπαρξιστική φιλοσοφία δεν μπορεί να μην διέλθει από το χαϊντεγκεριανό τούνελ. Η ίδια η ιδέα της χρονικότητας ως υπαρξιακού ορίζοντα του ανθρωπίνου όντος φέρει πλέον και τη σφραγίδα του Heidegger, και ας μην ανήκει αποκλειστικά στον ίδιο.

Πιο συγκεκριμένα, σχετικά με το θέμα της έρευνάς μας, πρέπει να γίνει προφανές ότι κανείς λόγος περί της φιλοσοφίας του χρόνου δεν μπορεί να είναι ούτε κατ' ελάχιστον συνεπής αν δεν αναμετρηθεί με τον Heidegger, και ιδιαίτερα το νεανικό magnum opus του, το μνημειώδες *Είναι και Χρόνος (Sein und Zeit)* του 1927, που στην πρώτη του έκδοση ήταν αφιερωμένο στο Husserl.

Το ίδιο ισχύει και με τη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη, στη σκέψη του οποίου, ύστερα από τη ρήξη του με τον Karl Marx, προβάλλει ως κύριος φιλοσοφικός αντίπαλος ο Martin Heidegger. Η στροφή του Καστοριάδη προς την ανθρώπινη ψυχή και την κοινωνία ως πηγή χρονικοτήτων, η εμβάθυνσή του στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία, η κριτική του στην 'τεχνοεπιστήμη' και την 'εργαλειακή ορθολογικότητα', η ενασχόλησή του με τη γλώσσα, η βλέψη προς μια άλλη οντολογία πέραν της καθοριστικότητας, αλλά και η κριτική του στον Αριστοτέλη και τον Kant γύρω από την έννοια της φαντασίας τον φέρνουν σε πεδία όπου πέφτει βαριά η σκιά του Heidegger. Σε αυτά τα πεδία, αλλά και στο θεμελιώδες ερώτημα τι σημαίνει το φιλοσοφείν, ο Καστοριάδης δεν διστάζει να κοιτάξει τη χαϊντεγκεριανή άβυσσο με το ήρεμο βλέμμα ενός βυθομέτρη και να δηλώσει, στην ομιλία του στο Γαλλικό Ινστιτούτο της Αθήνας το 1989:

«Ο Χάιντεγκερ παρουσιάζει το περίεργο θέαμα ενός φιλοσόφου, ο οποίος μιλάει ακατάπαυστα για τους Έλληνες, για τους αρχαίους Έλληνες εννοώ φυσικά, και μέσα στη σκέψη του οποίου υπάρχουν **μαύρες τρύπες** στη θέση της πόλεως, του έρωτα και της ψυχής<sup>573</sup>».

Σε αυτά τις τρία τυφλά σημεία του Heidegger, θα απαντήσει ο Καστοριάδης, εντοπίζοντας στη χαϊντεγκεριανή φιλοσοφία μία «εκ γενετής τυφλότητα» του Γερμανού στοχαστή, «μπροστά στην κοινωνική και πολιτική δραστηριότητα των ανθρώπων», την οποία θεωρεί προϋπόθεση της στράτευσής του.

Θα παρατηρήσουμε λοιπόν ότι είναι ακριβώς αυτά τα τρία σημεία, η ψυχή, ο έρωτας, ως σχέση με τον άλλο και απαραίτητο στοιχείο της παιδείας, και η πόλις, που δεσπόζουν στη σκέψη του Καστοριάδη, ως στιβάδες του κοινωνικοϊστορικού και ορίζοντες

---

<sup>572</sup> Εκδόθηκε άμεσα από τις εκδόσεις Nagel το 1946.

<sup>573</sup> *Οι ομιλίες*, 13.



της ανθρώπινης χρονικότητας. Η Suzi Adams ισχυρίζεται ότι δεν μπορούμε να κατανοήσουμε σωστά την οντολογία του Καστοριάδη αν δεν αναφερθούμε στον Heidegger, καθώς θεωρεί κεντρικά σημεία της καστοριαδικής σκέψης όπως την έμφαση στη χρονικότητα ως «ριζοσπαστικοποίηση της σκέψης του Heidegger<sup>574</sup>». Η Adams αναγνωρίζει πως ο Καστοριάδης είναι πλήρως αρνητικός όσον αφορά τον ύστερο Heidegger, αλλά αποδίδει αυτή την αρνητικότητα, με μεγάλη ελαφρότητα, στα «ριζικώς διαφορετικά πολιτικά τους προτάγματα<sup>575</sup>». Και όμως, σε αυτά τα ριζικώς διαφορετικά προτάγματα αντιστοιχούν δύο ριζικώς διαφορετικές, και μάλιστα αντίθετες, απόψεις για το φιλοσοφείν, στις οποίες αντιστοιχούν δύο ριζικώς αντίθετες απόψεις για τον άνθρωπο, στις οποίες αντιστοιχούν δύο ριζικώς αντίθετες οντολογίες. Υπάρχει κοινό έδαφος και είναι το κοινό έδαφος αυτών ακριβώς των αντιθέσεων, οι οποίες αποκρυσταλλώνονται με εκθαμβωτική σαφήνεια στο πεδίο των απόψεων για την πολιτική. Ενώ η έρευνα της Adams είναι μία διεισδυτική, σε γενικές γραμμές, μελέτη των οντολογικών διαστάσεων της σκέψης του Καστοριάδη, πάσχει από μία σοβαρή υποβάθμιση της σημασίας του πολιτικού στοιχείου, που καθιστά το κοινωνικοϊστορικό παρόμοιο με έναν φαινομενολογικό ορίζοντα της συνείδησης που, όπως ο ορίζοντας, μένει άπιαστος, αντί για οντολογικό πεδίο της πράξης, δηλαδή της πολιτικής πράξης.

Πράγματι λοιπόν, ο Καστοριάδης συναντά τον Heidegger στην έννοια της χρονικότητας και ίσως συναντά στον Heidegger μια έννοια της χρονικότητας, ενώ παραδέχεται τη σημασία του Γερμανού στοχαστή, ιδίως όσον αφορά το *Είναι και Χρόνος* (1927), όπως και το ακόλουθο *Ο Καντ και το πρόβλημα της μεταφυσικής* (1929): «Κι όμως, θα ήταν το ίδιο ανόητο να αρνηθούμε ότι ο Χάιντεγκερ ήταν ένας από τους σημαντικούς φιλοσόφους του 20<sup>ου</sup> αιώνα και να ισχυρισθούμε ότι ένας φιλόσοφος θα μπορούσε σήμερα απλώς να τον αγνοήσει<sup>576</sup>». Ωστόσο, όπως και σε εμάς, αυτή η κατάσταση φαίνεται στον Καστοριάδη «φαινομενικά παράδοξη» που δεν πρέπει να συσκοτισθεί, αλλά να αντιμετωπισθεί.

Αν επιστρέψουμε στον πρόχειρο κατάλογο των πρώιμων φιλοσοφικών αναγνωσμάτων του Καστοριάδη, όπως ο ίδιος τα απαρίθμησε στο *Fait et à faire*, θα βρούμε τα ονόματα που συνδέουν την πρώιμη φιλοσοφική αναζήτηση του Καστοριάδη με τη φιλοσοφική καριέρα του Martin Heidegger. Από τους Kant, Πλάτων, Cohen, Natorp, Rickert, Lask, Husserl, Αριστοτέλη, Hegel και Max Weber, που ενέπνευσαν τον νεαρό Κορνήλιο, ο Martin Heidegger από μαθητής μελέτησε τον Αριστοτέλη, στη θεολογική σχολή διδάχτηκε

---

<sup>574</sup> S. Adams, *Castoriadis' Ontology*, 4.

<sup>575</sup> ό.π., 244, υποσ. 22.

<sup>576</sup> *Οι ομιλίες*, 20.

τον Hegel και τον Πλάτων, ως φοιτητής παρακολούθησε τα σεμινάρια του Rickert όταν δίδασκε τα κείμενα του πρώιμα φονευμένου στο μέτωπο βοηθού του, Lask, αργότερα έγινε βοηθός και διάδοχος του Husserl, είχε προσωπική σχέση με τον Natorp ο οποίος τον κάλεσε στο Marburg, ενώ άσκησε σημαντική κριτική στον Kant και στον νέο-καντιανισμό που είχε ιδρύσει ο Cohen. Μόνο για τον Max Weber ο Heidegger είχε εκφράσει δημοσίως αρνητική άποψη, καταγγέλλοντας σε γράμμα του 1933 «τον δημοκρατικό-φιλελεύθερο κύκλο διανοούμενων της Χαϊδελβέργης γύρω από τον Weber<sup>577</sup>».

Προκειμένου να κατανοήσουμε την επιρροή του Heidegger θα πρέπει να διαυγάσουμε τη χαϊντεγκεριανή σκέψη. Όπως συμβαίνει με όλους τους μεγάλους στοχαστές, η εξέλιξη της φιλοσοφίας του δεν υπήρξε γραμμική αλλά χαρακτηρίζεται από στροφές και παλινδρομήσεις. Παρόλο που όλοι οι μελετητές συμφωνούν πως η μεγάλη, διακριτή Στροφή<sup>578</sup> (*Kehre*) έγινε στα τέλη του 1930, μετά την έκδοση του *Είναι και Χρόνος* (1927) και την ξεχωριστή δημοσίευση του βιβλίου *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Ο Kant και το πρόβλημα της μεταφυσικής - 1929*), σύμφωνα εξάλλου με τη μαρτυρία του ίδιου του Heidegger, θα ήταν σωστό να ρίξουμε το βλέμμα μας λίγο πιο πριν, στην αρχή της καριέρας του Γερμανού, όταν εγκαταλείπει τη θεολογία, από όπου ξεκίνησε τις σπουδές του στο πανεπιστήμιο του Freiburg το 1909, για χάριν της Φιλοσοφίας υπό την επιρροή της Φαινομενολογίας του Husserl: «Μετά από τέσσερα εξάμηνα, εγκατέλειψα τις θεολογικές σπουδές και αφιερώθηκα ολοκληρωτικά στη φιλοσοφία. [...] Η διάσταση μεταξύ Οντολογίας και θεωρητικής Θεολογίας πρόβαλλε έτσι ως ο αρμός της Μεταφυσικής μέσα στον ορίζοντα της έρευνάς μου<sup>579</sup>».

Ο Steiner χαρακτηρίζει ως 'πρώτιστη' ριζοσπαστική στροφή του Heidegger, αυτή τη μετάβαση «από το θεολογικό στο οντολογικό στοιχείο<sup>580</sup>» η οποία αργεί να ολοκληρωθεί, καθώς, σύμφωνα με τον ίδιο, ο Heidegger ακόμη και το 1921, σε γράμμα του στον μαθητή του Löwith παραδέχεται: «Μην με υποτιμάς με τα κριτήρια ενός οποιουδήποτε δημιουργικού φιλοσόφου... είμαι ένας χριστιανός θεολόγος<sup>581</sup>». Υπό μία έννοια, το θεολογικό στοιχείο δεν θα εγκαταλείψει ποτέ τη φαντασία του Heidegger, ακόμη και όταν, από το *Είναι και Χρόνος* και έπειτα, θα αποποιηθεί ρητά κάθε θεολογική αναφορά, πριν

---

<sup>577</sup> R. Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, Harvard University Press, 1998, 275.

<sup>578</sup> Ο W. J. Richardson στο βιβλίο του *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, Χάγη, 1974, κάνει λόγο μάλιστα για Heidegger I και Heidegger II, διαπιστώνοντας ένα χασμώδες ρήγμα στην εξέλιξη του στοχαστή. Βλ. επίσης, M. Heidegger, *Τι είναι μεταφυσική;*, μτφρ. Π. Κ. Θανασάς, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2000, 17.

<sup>579</sup> Απόσπασμα από το κείμενο του Heidegger *Ο δρόμος μου στη φαινομενολογία* (1963), όπως παρατίθεται στο Biemel, W. *Χάιντεγκερ*, 20.

<sup>580</sup> G. Steiner, *Χάιντεγκερ*, 22.

<sup>581</sup> ό.π.

επιστρέψει, στα τέλη της ζωής του σε παγανιστικής υφής κλαυθμούς για την 'απουσία' και την 'έλευση των Θεών', ενώ συγχρόνως αναρωτιέται αν η Θεολογία έχει καν δικαίωμα να υπάρχει<sup>582</sup>. Το *Είναι και Χρόνος*, ωστόσο, είναι ένα άθεο βιβλίο, από όπου όχι μόνο απουσιάζουν οι θεολογικές συνδηλώσεις, αλλά απουσιάζει και οποιαδήποτε *αίσθηση θεότητας*, καθώς η ριζική κριτική του Heidegger στρέφεται ενάντια στην έννοια της υπερβατικότητας (transcendence) και συνολικά ενάντια στη δυτική Μεταφυσική, στην οποία ανήκει και η θεολογία και την οποία Μεταφυσική ο Heidegger αποκαλεί «οντο-θεολογία». Ο Steiner τοποθετεί χρονικά την πρώτη αντι-θεολογική, ας την ονομάσουμε έτσι, στροφή του Heidegger, κατά η διάρκεια της συγγραφής του *Είναι και Χρόνος*.

Εμείς μπορούμε να είμαστε λίγο πιο συγκεκριμένοι, καθώς είχαμε την τύχη να δημοσιευτεί το 1989 μία διάλεξη που έδωσε το 1924 ο στοχαστής στη θεολογική Εταιρεία του Marburg<sup>583</sup>, αφού έχει εγκαταλείψει τη θεολογία για τη φιλοσοφία. Ενώ λοιπόν το 1921 ο Γερμανός αυτό-προσδιορίζεται ως 'θεολόγος' στην αλληλογραφία του, ήδη το 1924 παίρνει τις αποστάσεις του από τη θεολογία, στοχαζόμενος ακριβώς το ζήτημα του *χρόνου*, το οποίο θα αποκτούσε κεντρική σημασία στα επόμενα έργα του μέχρι τις αρχές του 1930, πριν τη μεγάλη, 'επίσημη' φιλοσοφική στροφή του και την πολιτική στράτευση που ακολούθησε.

Στη διάλεξη, αφού πρώτα ορίσει τη θεολογία ως πραγμάτευση του χρονικού Dasein (εδωνά-Είναι ή Είναι-εδώ<sup>584</sup>) ενώπιον του Θεού, δηλαδή εν σχέσει προς την Αιωνιότητα, διευκρινίζει ότι η Φιλοσοφία δεν μπορεί να ασχοληθεί με την Αιωνιότητα, η οποία απαιτεί την πίστη. «Ο φιλόσοφος δεν πιστεύει. Όταν θέτει το ερώτημα περί του χρόνου, είναι αποφασισμένος να κατανοήσει τον χρόνο από τον ίδιο τον χρόνο, ή από το αεί, το οποίο μοιάζει με αιωνιότητα, αποδεικνύεται όμως ένα απλό παράγωγο του Είναι-χρονικώς<sup>585</sup>». Αν λοιπόν ο χρόνος προσδιορίζεται εν σχέσει προς την Αιωνιότητα, όπως θέλει η μεταφυσική, τότε το ερώτημα του χρόνου είναι θεολογικό ερώτημα, καθώς η φιλοσοφία δεν μπορεί ποτέ να φτάσει στην «κατοχή της Αιωνιότητας». Όμως το Είναι-χρονικώς, παρατηρεί ο Heidegger, δεν μπορεί να αναχθεί στην αιωνιότητα φιλοσοφικά, καθώς το αεί, το πάντοτε,

---

<sup>582</sup> ό.π. 24.

<sup>583</sup> Από τον οίκο Max Niemeyer, ενώ αναδημοσιεύτηκε στα ελληνικά ως: M. Heidegger, *Η Έννοια του Χρόνου*, μτφρ. Δ. Υφαντής, εκδ. Ροές, Αθήνα, 2009.

<sup>584</sup> Η πρώτη μετάφραση δίνεται από τον Τζαβάρρα στην έκδοση του *Είναι και Χρόνος* από τις εκδ. Δωδώνη, ενώ η δεύτερη από τον Δ. Υφαντή στην έκδοση της *Έννοιας του Χρόνου* από τις εκδ. Ροές. Επίσης ο Θ. Λουπασάκης στη μετάφραση του δοκιμίου του W. Biemel, *Χάιντεγκερ* από τις εκδ. Πλέθρον αποδίδει το Dasein ως 'ενθαδικότητα'. Επειδή δεν υπάρχει κάποια ομόφωνη μετάφραση, σε όλες τις μεταφράσεις που παρατίθεται παρακάτω θα χρησιμοποιήσουμε μόνο την αρχική λέξη Dasein, για λόγους ομοιογένειας του κειμένου και επικουρίας της κατανόησης.

<sup>585</sup> M. Heidegger, *Η έννοια του Χρόνου*, 58.

δεν ανήκει στο Αιώνιο, αλλά στον Χρόνο. Η φιλοσοφία οφείλει λοιπόν να κατανοήσει το χρόνο ως χρόνο και όχι ως 'κινητή μορφή της Αιωνιότητος' όπως ήθελε ο Πλάτων.

Αυτό σημαίνει ότι η Φιλοσοφία, ως οντολογία του εμμενούς, οφείλει να κατανοήσει τον χρόνο ως ορίζοντα θανάτου και όχι ως ορίζοντα αθανασίας, ως ερώτημα του θανάτου και όχι ως ερώτημα της αθανασίας. Αντίστροφα από τον Bergson που θεώρησε ότι το πρόβλημα του Είναι προϋποθέτει το ερώτημα του Μη-Είναι, άρα, σύμφωνα με τον Γάλλο στοχαστή της ζωής, είναι πρόβλημα ανύπαρκτο, ο Heidegger καταλαβαίνει ότι το πρόβλημα του Μη-Είναι, το οποίο δεν μπορεί να αγνοηθεί, λόγω της γνώσης του θανάτου, προϋποθέτει το ερώτημα του Είναι, που για τον Γερμανό, συνιστά το κεντρικό, και συγκαλυμμένο, ερώτημα της Φιλοσοφίας. Το ερώτημα αυτό είχε τεθεί ήδη τον 17<sup>ο</sup> αιώνα από τον Leibniz ως εξής : «Γιατί να υπάρχει κάτι και όχι το τίποτα;», το οποίο ο Heidegger θα αναδιατυπώσει ως: «Τι είναι το Είναι [Sein] που καθιστά δυνατό κάθε Ον [Seiende];<sup>586</sup>»

Εφεξής, αυτό θα παραμείνει το κεντρικό ερώτημα στη φιλοσοφία του Heidegger παρά τις διαδοχικές μεταμορφώσεις και αντιστροφές της. Όπως και ο Bergson, έτσι και ο Heidegger ζητά να άρει τις προκαταλήψεις που μας εμποδίζουν να δούμε το ερώτημα. Αντίθετα με τον Bergson, που θεωρεί το ερώτημα του Είναι ως προκατάληψη, ο Heidegger υποστηρίζει πως η προκατάληψη, ή μάλλον τρεις προκαταλήψεις, είναι αυτές που μας εμποδίζουν να αντιληφθούμε την προτεραιότητα του ερωτήματος. Στο *Είναι και Χρόνος*, τις απαριθμεί ως εξής:

«1. Υποστηρίχθηκε ότι το 'Είναι' είναι η πιο γενική έννοια: 'τό ὄν ἐστίν καθόλου μάλιστα πάντων'<sup>587</sup>[...] 2. Υποστηρίχθηκε ότι στην έννοια του 'Είναι' δεν μπορεί να δοθεί ορισμός. [...] 3. Υποστηρίχθηκε ότι το 'Είναι' είναι έννοια αυτονόητη<sup>588</sup>». Για την πρώτη «προκατάληψη», ο Heidegger παρατηρεί ότι η καθολικότητα του Είναι δεν είναι καθολικότητα γένους, διασαφηνισμένη καθολικότητα, μα ασαφής καθολικότητα, που θέτει το ερώτημα του Είναι αντί να απαντά σε αυτό. Για τη δεύτερη, παρατηρεί ότι ακριβώς η μη-καθορισσιμότητα καθιστά το ερώτημα αναγκαίο. Παραπέμπει δε στην τρίτη, προκειμένου να τονιστεί η σπουδαιότητα του ζητήματος, αφού η μη-καθορισσιμότητα είναι αντιφατική προς το γεγονός ότι το Είναι θεωρείται αυτονόητο. Στην τρίτη παρεξήγηση εκδηλώνεται, σύμφωνα με τον Γερμανό, και η λήθη του Είναι.

Ο Heidegger, ήδη στην προβληματοθεσία του παρουσιάζεται να παλεύει με τις αξιωματικές κυκλικότητες της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής. Ενώ κατανοεί με

---

<sup>586</sup> G. Steiner, *Χάιντεγκερ*, 89.

<sup>587</sup> Φράση του Αριστοτέλη από το *Μετά τα φυσικά*, Γ'(4, 1001a21), που παραθέτει ο Heidegger στα αρχαία ελληνικά στο πρωτότυπο κείμενο.

<sup>588</sup> M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, τόμος 1, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1989, 25-27.

εξαιρετική οξυδέρκεια το ρίζωμα αυτής της λογικής με μία ομότιμη οντολογία, ωστόσο υπόρρητα αποδέχεται τη συνολιστική-ταυτιστική οντολογία, την ίδια στιγμή που διαπιστώνει την ανεπάρκειά της, δηλαδή δέχεται ότι το νόημα του Είναι πρέπει να έχει τη μορφή του νοήματος του Είναι ως Είναι-καθορισμένο, οπότε δεν βλέπει τη σύγχυση της γλώσσας μόνο στη λογική της οντολογίας, αλλά και στην οντολογία της πραγματικότητας. Προσπαθεί, και αυτή η προσπάθεια θα συνεχιστεί με τα χρόνια, να βρει μία διέξοδο από τη λογική και τη γλώσσα που τη φέρει, χωρίς όμως να βλέπει πως το θεμελιώδες του ερώτημα βασίζεται ακριβώς σε αυτή τη λογική και αυτή τη γλώσσα, είναι ερώτημα που τίθεται μόνο εντός και διαμέσου αυτής της λογικής και αυτής της γλώσσας.

Συνεπακόλουθα, ο Heidegger θα προβεί στον οντολογικό διαχωρισμό του Είναι (Sein) ως εμμενούς καθολικότητας, από τα όντα (Seiendes) ως φιγούρες του Είναι. Αρνούμενος όμως την υπερβατικότητα, έχει κλείσει την πλατωνική διέξοδο και ο ορίζοντας της χρονικότητας, εντός του οποίου τίθεται εξάλλου το ερώτημα, θα καταστεί ανυπέρβλητο οντολογικό μα και γνωσιολογικό τείχος ανάμεσα στη γνώση των όντων και τη γνώση του Είναι, που γρήγορα θα επαναφέρει τον Heidegger στις θεολογικές κατηγορίες, ακόμη και όταν ο ίδιος αρνείται να το δεχτεί, οι οποίες όμως, αφού δεν θεωρούνται υπερβατικές θα καταστούν μηδενιστικές. Αντιθέτως, κατά τον Καστοριάδη, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το μάγμα του Είναι υπερβαίνει το σύνολο κάθε γένους, χωρίς να προκύπτει αντίφαση.

Το ερώτημα του νοήματος του Είναι όμως, καθώς τίθεται με τους όρους του ερωτήματος του νοήματος του Είναι-Χρονικώς (Zeitlichsein), δεν ανήκει σε κάθε ον το οποίο βρίσκεται εν χρόνω, αλλά σε εκείνο το ον που το ίδιο είναι-χρονικώς, το Dasein, το παροντικό Είναι του ανθρώπινου όντος, του οποίου το Είναι προσδιορίζεται ως χρόνος δια του χρόνου με τρόπο αποφασιστικό.

Η επιλογή της λέξης Dasein, αντί για τη λέξη 'άνθρωπος' είναι μία σαφής προσπάθεια του Heidegger αφενός να απαλλαγεί από τις μεταφυσικές, ιστορικές και υποστασιακές συνδηλώσεις της λέξης 'άνθρωπος' και αφετέρου να αναδείξει την παροντικότητα (που δηλώνεται με το πρόθεμα Da) ως οντολογικό χαρακτηριστικό της ανθρώπινης χρονικότητας. Τούτο σημαίνει πως το Είναι, το Sein, αποτελεί τον τρόπο ύπαρξης (existentia) του ανθρώπου, ως παροντικότητα, η οποία δεν είναι μόνο χρονική αλλά και χωρική, καθώς το Da υποδηλώνει την ύπαρξη 'εδώ' και μέσα σε κάποιον κόσμο (In-der-Welt-Sein). «Dasein σημαίνει: Είναι μέσα σ' έναν κόσμο<sup>589</sup>». Αυτό το Είναι-μέσα προσδιορίζει το Dasein ως ύπαρξη, όχι με τους όρους του υποκειμενικού/αντικειμενικού, αλλά με τους όρους της χρονικότητας και της διανοικτότητας προς τον κόσμο. Ως ύπαρξη το

---

<sup>589</sup> M. Heidegger, *Η έννοια του χρόνου*, 105.

Dasein αντιπροσωπεύει επίσης μια υποτύπωση [formale Anzeige<sup>590</sup>] του Είναι ή, όπως θα γράψει ο στοχαστής στο Είναι και Χρόνος : «Είναι έγκειται στο γεγονός ότι κάτι είναι και στο πώς τούτο είναι, στην ρεαλιστικότητα, στην παρούσα [Vorhandenheit<sup>591</sup>], στην υπόσταση, στην αξία, το Έδω-Είναι [Dasein], στο 'υπάρχει' [es gibt]<sup>592</sup>».

Ο Christian Wolff (1679-1754) είχε εισάγει στη γερμανική τον όρο Dasein για να δηλώσει την ύπαρξη, έναντι του όρου Wassein που δήλωνε την ουσία (Was sein?) ενός πράγματος. Ο Heidegger υιοθετώντας τον όρο Dasein για να υποδηλώσει αποκλειστικά το εκάστοτε παρόν ανθρώπινο ον, ουσιαστικά ταυτίζει την ύπαρξη του ανθρώπου με την ουσία του, υποδηλώνοντας πως ο τρόπος ύπαρξης του ανθρώπινου όντος είναι η ουσία του ανθρώπινου όντος και αυτός ο τρόπος είναι το Χρονικώς – Είναι.

«Το Είναι-εδώ [Dasein] κατανοημένο βάσει της έσχατης δυνατότητας του Είναι του **είναι το ίδιο ο χρόνος και όχι μέσα** στο χρόνο<sup>593</sup>».

Συνεπώς, αφενός ο μαθητής του Husserl αναλαμβάνει να φέρει το ερώτημα της ύπαρξης που ο Husserl είχε θέσει εκτός φιλοσοφίας στο επίκεντρο του φιλοσοφείν. Αφετέρου, μέσω αυτής της ταύτισης της ύπαρξης με την ουσία, δηλαδή του φαινομένου με την υπόσταση, η ουσία χρονοούται, αποσυνδέεται από το άχρονο με το οποίο είχε ταυτιστεί ως αιώνια υπόσταση ήδη από τον Πλάτωνα, ενώ η ύπαρξη, παραδόξως, ενώ ως ανθρώπινη ύπαρξη ορίζεται ως Είναι-χρονικώς, ως ύπαρξη καθ' εαυτή, ως φαίνεσθαι του Είναι του οποίου το Dasein είναι υποτύπωση, τίθεται πέραν του χρόνου, παίρνει τη θεολογική κατηγορία του άχρονου, ως αυτό που υπονοείται πέραν της συνείδησης της χρονικότητας, που είναι, εδώ, ατομική συνείδηση του Dasein.

Στο *Είναι και Χρόνος* η προνομιακή θέση του χρονικού Dasein εν σχέσει προς τα ενδοχρονικά όντα θα τεθεί ως διάκριση, οντολογική διαφορά, ανάμεσα στο οντολογικό και το οντικό. Το οντολογικό αναφέρεται στο Είναι απευθείας, ενώ το οντικό αναφέρεται στα όντα. «Αυτή ταυτή η κατανόηση του Είναι αποτελεί ένα χαρακτηριστικό του Είναι του Έδω-Είναι [Dasein]. Το Έδω-Είναι [Dasein] υπερέχει οντικά κατά το ότι είναι οντολογικό<sup>594</sup>».

Η οντολογική διαφορά την οποία παρεμβάλλει ο Heidegger ανάμεσα στο Είναι και στα όντα, αποτελεί το χάσμα που χωρίζει τη μεταφυσική σκέψη, που είναι σκέψη επί των όντων, σκέψη οντική, από την κατεξοχήν, σύμφωνα με τον Γερμανό, φιλοσοφική σκέψη,

<sup>590</sup> Η και «μορφική παρουσίαση», σύμφωνα με τον Δ. Υφαντή.

<sup>591</sup> Η οποία, μεταφράζεται από τον Δ. Υφαντή και ως «υφίστασθαι/υπόσταση» ή «παρούσα» των πραγμάτων,

<sup>592</sup> M.Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, 30-31.

<sup>593</sup> M. Heidegger, *Η έννοια του χρόνου*, 73.

<sup>594</sup> M. Heidegger, *Είναι και Χρόνος*, 39.

που είναι 'σκέψη του Είναι', σκέψη οντολογική. Το Είναι, αποδεσμευμένο από κάθε σχέση με την παράσταση ή την παρουσία του εκάστοτε όντος, μπορεί να γίνει αντιληπτό από το Dasein μόνο κατά τρόπο εκ-στατικό, ως εκ-στάση, (Ek-sistenz) και όχι ως ύπαρξη (existentia). «Εκ-στάση σημαίνει ως προς το περιεχόμενο, εξ-ίστασθαι προς την αλήθεια του Είναι», γράφει ο Heidegger, στην *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*. Στο *Είναι και Χρόνος* χρησιμοποιείται ο όρος Existenz, για να δηλώσει το καθαρό υπάρχουν και την «ιδιαιτέρη ιστορική γεγονικότητα (ή καταστατότητα)» [Faktizität] του Dasein ως την ικανότητα πρόσβασης στο Είναι.

Άρα, το Dasein δεν είναι ενδοχρονικό ον, όπως όλα τα υπόλοιπα όντα, αλλά, χρονικό και η ύπαρξη του Dasein ως χρόνος φανερώνει την ουσία ως χρονικότητα και την ύπαρξη ως ουσία. Η ύπαρξη του Dasein, που έχει πρόσβαση στο Είναι ως Εκ-σταση, έχει, σύμφωνα με τον Heidegger την πρωτοκαθεδρία σε σχέση με την ύπαρξη των όντων σε τρία πεδία.

Η πρώτη είναι οντική πρωτοκαθεδρία, καθώς ο τρόπος του Είναι του Dasein είναι η ύπαρξη δηλαδή είναι το ερώτημα της ύπαρξης. Η δεύτερη είναι οντολογική καθώς το Dasein κατανοεί το Είναι του βάσει αυτού του ερωτήματος. Η τρίτη είναι οντική-οντολογική, καθώς το Dasein κατανοεί το Είναι των υπόλοιπων όντων.

Η ιδιαίτερη ιστορικότητα του Dasein, πέραν της γεγονικότητας της ύπαρξής του, είναι ένας δευτερεύων προσδιορισμός που γρήγορα αποσιωπάται στο έργο του Heidegger. Ενώ στη διάλεξη του 1924 και την αντίστοιχη πραγματεία με τίτλο *Η έννοια του χρόνου*, την οποία ο Heidegger αρχίζει με έναν σύντομο σχολιασμό της αλληλογραφίας του Dilthey (1833-1911) με τον κόμη Yorck σχετικά με το ιστορικώς- Είναι, το Dasein εμφανίζεται όχι ως 'αφηρημένο', αλλά ως 'Ιστορικό Εγώ', γρήγορα αυτή η ιστορικότητα γίνεται 'γεγονικότητα' και το ιστορικό πλαίσιο σβήνει στο φόντο. Από την ιστορικότητα ο Heidegger κατασκευάζει την ιδέα της αναδρομής στην Ιστορία της φιλοσοφίας προς αναζήτηση των απαρχών και των ριζωμάτων. Όπως σχολιάζει ο Δ. Υφαντής αυτή η μετατόπιση του ενδιαφέροντος αντανακλάται στη υποβαθμισμένη χρήση της ιστορικότητας στο *Είναι και Χρόνος* που απέχει μόλις τρία χρόνια από την πραγματεία, την οποία ο ίδιος αποδίδει: «στο διαπιστωμένο γεγονός ότι η ιστορικότητα χάνει την κεντρική της σημασία κατά τη μετάβαση από την πρώιμη 'ερμηνευτική της καταστατότητας [Hermeneutik der Faktizität] στην 'θεμελιακή οντολογία' [Fundamentalontologie] του 'Είναι και Χρόνος'<sup>595</sup>».

Το Dasein λοιπόν, είναι η οντολογική υποτύπωση του Είναι στη μορφή του ανθρώπινου όντος και χαρακτηρίζει αποκλειστικά αυτό τον τύπο ύπαρξης, ενώ ο τύπος

---

<sup>595</sup> Υφαντής, Δ. «Προλεγόμενα» στον τόμο *Η έννοια του χρόνου*, 32.

ύπαρξης των λοιπών όντων και πραγμάτων τα προσδιορίζει βάσει της διαθεσιμότητας ή της προσφορότητάς τους, ή για να το πούμε με άλλους όρους, την αξία χρήσης τους που εκφέρεται μέσα από τη χρήση τους και κατά τη χρήση τους : «τα κοσμικά πράγματα (τα παρόντα μέσα στον κόσμο) απαντούν ως ‘εξυπηρετούντα σε’, ‘σημαντικά για’, ‘χρήσιμα σε’. Ως τέτοια, απαντούν όντας στη θέση τους (ή όχι στη θέση τους)<sup>596</sup>».

Τα ‘κοσμικά πράγματα’, τα όντα που βρίσκονται μέσα στο χρόνο, αλλά η ύπαρξή τους δεν καθορίζεται διά του χρόνου, εμφανίζονται απέναντι από το Dasein, όχι ως αντικείμενα καθ’ εαυτά, αλλά ως πράγματα προς κάτι, προσανατολισμένα προς τη χρήση την οποία υποδηλώνουν. Ως τέτοια όμως δεν εμφανίζονται ούτε ως απομονωμένα, μοναδικά αντικείμενα, αλλά ως δίκτυο που παραπέμπει σε έναν κόσμο, αφού ο τρόπος χρήσης υποδηλώνει και τον τόπο χρήσης και το ακατέργαστο στο οποίο στρέφεται η χρήση. Συνεπώς ο Περίκοσμος [Umwelt] που σχηματίζουν τα προσφερόμενα πράγματα παραπέμπει σε μία διάρθρωση του χώρου ως τόπου που ορίζεται ακριβώς από τις διαθέσιμες χρήσεις και τις παραπομπές τους σε διαδρομές του φροντίζειν [Besorgen<sup>597</sup>] του συγκεκριμένου περίκοσμου. Αυτός ο τόπος δεν είναι ούτε ο αφηρημένος γεωμετρικός χώρος, ούτε ο ‘φυσικός’ χώρος του συνόλου των ‘φυσικών αντικειμένων’: «Ο χώρος του περίκοσμου δεν έχει τίποτε από τον ομοιογενή χώρο και τις καταμετρήσεις αυτού, αλλά απαντά στις ‘θέσεις’ των κοσμικών πραγμάτων και στις διαδρομές που ακολουθεί το φροντίζειν<sup>598</sup>».

Είναι ένας τόπος και μια διάρθρωση του κόσμου αντίστοιχη προς την πρόσφορη θέση των χρήσιμων πραγμάτων που συγκροτείται ως μία περιοχή οικειότητας, μέσα στην οποία τα κοσμικά πράγματα παρουσιάζονται ως πρόχειρα [zuhanden] με την έννοια του προ της χείρας, μπροστά στο χέρι.

Το Dasein λοιπόν, ως In-der-Welt-sein, ως μόνη υπαρξιακή εγκοσμιότητα ανάμεσα στην κοσμικότητα των όντων, εμφανίζεται ως το ‘φροντίζον’ ον στη σχέση του με τον κόσμο, και χαρακτηρίζεται από τη διανοικτότητά του προς τον κόσμο του, καθώς βρίσκεται διανοιγμένο σε αυτόν. Αυτή η διανοικτότητα αντιστοιχεί στην ανακάλυψη του κόσμου και στην εξοικείωση με αυτόν, στη συγκρότησή του ως περίκοσμου μέσω του ανακαλύπτειν. Αυτό το ανακαλύπτειν έχει το χαρακτήρα της εξοικείωσης και του αφήνεσθαι-στον-κόσμο. «Το κατατοπισμένο Αφήνεσθαι-μέσα-στον-κόσμο προσδίδει στο άμεσο Είναι-μέσα το

---

<sup>596</sup> M. Heidegger, *Η έννοια του χρόνου*, 106.

<sup>597</sup> Το οποίο σημαίνει, στη γερμανική, το ‘επιμελούμαι’ ή ‘διευθετώ’. Βλ. το σχετικό σχόλιο του Δ. Υφαντή στον τόμο *Η έννοια του χρόνου*, 234.

<sup>598</sup> ό.π. 106.



αίσθημα ότι, όντας στον κόσμο, είναι στο 'σπίτι του'<sup>599</sup>». Πέρα όμως από αυτό το 'σπίτι', πέραν του ορίζοντα αυτής της περιοχής οικειότητας του Είναι-πρόχειρον [Zuhandensein] το Dasein παραπέμπεται στην απειλητική παρ-ουσία του ανοίκειου.

Το Dasein, που χαρακτηρίζεται ως το έκαστο Dasein του καθενός θεωρεί τον περίκοσμό του ως τον κόσμο της δικής του φροντίδας ή βιομέριμνας (Besorgen), την περιοχή του κόσμου προς τον οποίο στρέφεται η έγνοια ή μέριμνά του (Besorgtsein). Όμως αυτό το έκαστο Dasein βρίσκεται μέσα στον κόσμο ως διανοιγμένο προς αυτόν, και έτσι είναι συγχρόνως υπεύθυνο για τη μέριμνα την οποία δίνει στον κόσμο κάνοντάς τον να υπάρχει ως κόσμος για αυτό το έκαστο Dasein.

Αναδεικνύεται λοιπόν η σημαντικότητα, το σημαίνει ως πρωταρχικός οντολογικός χαρακτήρας του κόσμου, εν σχέσει προς το Dasein. «Το Dasein είναι εκάστοτε – ρητά ή άρρητα, αυθεντικά ή αναυθεντικά, το δικό μου [...] Ο κόσμος απαντά γι' αυτή την τριβή μαζί του, τριβή που φροντίζει γι' αυτόν<sup>600</sup>».

Η εκαστότητα [Jeweiligkeit] του Dasein είναι για τον Heidegger ένας θεμελιώδης αυτοπροσδιορισμός της ανθρώπινης ύπαρξης που δηλώνεται με τη βεβαίωση: «Είμαι». Είναι ο ένας στύλος της ιστορικής γεγονικότητας του Dasein, το σημείο αφετηρίας. Αυτή η θεμελιακή δήλωση υπαρκτότητας, κατά τον Heidegger αποτελεί εξίσου μία θεμελιώδη απόφαση περί του Είναι, ως θεμέλιο του ούτως-είναι του Dasein και δείχνει μία συγκεκριμένη μοναδικότητα του κάθε ανθρώπου ως προς την ύπαρξή του μέσα στον κόσμο και ως χρόνος. Το Dasein όπως μεριμνά για τον περίκοσμο, το ίδιο μεριμνά για τον εαυτό του και θέτει, μέσω της βιομέριμνας, το ερώτημα του Είναι, ως ερώτημα του δικού του Είναι, ως υπαρξιακό ερώτημα. Όπως ο περίκοσμος, ως τόπος του εκάστοτε Dasein, ορίζεται ως περιοχή οικειότητας από τις θέσεις των κοσμικών πραγμάτων με τα οποία τρίβεται και για τα οποία μεριμνά, έτσι και ο χρόνος του εκάστοτε Dasein οφείλει να συνδέεται με την ανοιχτότητά του προς τον συγκεκριμένο περίκοσμο, συνεπώς είναι κι αυτός έκαστος.

Το ανακαλύπτει τον κόσμο, συνεπώς, δεν αφορά μόνο τα κοσμικά πράγματα αλλά και την ίδια την ανθρωπινότητα του κόσμου του Dasein, πέρα από αυτό. Το Dasein ως Είναι-μέσα-στον-κόσμο, σημαίνει επίσης, λόγω της εκαστότητας, Είναι-ο-ένας-μαζί-με-τον-άλλο, που για τον Heidegger δεν συνεπάγεται απλώς κάποια συνάντηση ή συνεύρεση, αλλά οντολογική συνύπαρξη, που, μέσα στη διανοικτότητά του, αποτελεί έναν πρωταρχικό οντολογικό χαρακτήρα της ύπαρξης του Dasein: «Το Dasein υπόκειται σ' αυτόν τον καθορισμό, ακόμη και όταν, στην πράξη, δεν αντιλαμβάνεται κανέναν και δεν απευθύνεται

---

<sup>599</sup> ό.π. 121.

<sup>600</sup> ό.π. 105.

σε κανέναν<sup>601</sup>». Η ύπαρξη του Dasein ως εγκοσμιότητα είναι συνύπαρξη, καθώς ο κόσμος είναι κοινός. Όπως εξάλλου, τονίζει ο Heidegger: «Δεν υφίστανται κατ' αρχάς 'υποκείμενα' ούτως ειπείν, απομονωμένα στην κάψουλά τους, τα οποία πρέπει εκ των υστέρων να χτίσουν μια γέφυρα επικοινωνίας<sup>602</sup>».

Ο Καστοριάδης μέσω της ψυχανάλυσης, εντοπίζει τη διυποκειμενική σχέση εντός του Εγώ, θεωρεί τον άλλο ως συστατικό στοιχείο της υποκειμενικότητας. Ο Heidegger, ο οποίος ήταν αντίθετος στην ψυχανάλυση, τοποθετεί τον άλλο ως θεμελιώδη οντολογικό καθορισμό του Dasein στη σχέση του με τον κόσμο, αλλά όχι εντός του Dasein, μα στον ορίζοντα της διανοικτότητας του Dasein. Ωστόσο αυτός ο ορίζοντας αποτελεί συστατικό στοιχείο του ούτως-Είναι του Dasein που δεν μπορεί εδώ να θεωρηθεί παρά πάντοτε ως Είναι-μαζί-με-άλλους. Ξανά, αυτό το 'μαζί' μπορεί να αναφέρεται σε μία οντολογική εμμένεια των άλλων, όμως εξίσου πρωταρχικός οντολογικός χαρακτήρας είναι και η εκαστότητα του Dasein. Η εκαστότητα αποτελεί οντολογικό ανυπέρβλητο όριο μεταξύ του Dasein και του άλλου ή όπως θα δηλώσει εμφατικά ο Heidegger, «εγώ δεν είμαι ποτέ ο άλλος<sup>603</sup>».

Σε αυτή τη χαϊντεγκεριανή ρήση μπορούμε να διαπιστώσουμε καταρχάς την τυφλότητα του Heidegger εν σχέσει προς την ψυχή, αλλά και προς τον έρωτα. Κατά δεύτερον, μπορούμε να εντοπίσουμε την καταγωγή του σαρτρικού «Η κόλαση είναι οι άλλοι». Συνεπώς η συσχέτιση με τον άλλο δεν γίνεται ποτέ ταυτότητα στον Heidegger και το στοιχείο της ταυτότητας, που ορίζεται ως αυθεντικότητα ή αναυθεντικότητα του Dasein ως προς τον εαυτό του, θα πρέπει να αναζητηθεί στο ούτως-είναι της συσχέτισης με τον άλλο και όχι στη συσχέτιση με το ούτως-είναι του άλλου.

Στο In-der-Welt-sein, ο τρόπος του In-sein, του 'εντός-Είναι, θεωρούμενος ως 'Είναι-σε' [Sein-bei] καθορίζει τον χαρακτήρα του κόσμου, του Welt, σε τρεις μορφές, ως περίκοσμο ή ως εαυτόκοσμο [Selbstwelt] ή ως αλληλόκοσμο [Mitwelt]. «Το 'Είναι-σε' καθίσταται φανερό ως εξοικείωση με τον κόσμο, ο οποίος απαντά μη διακριτά ως περίκοσμος, αλληλόκοσμος και εαυτόκοσμος<sup>604</sup>». Οι τρεις χαρακτήρες του κόσμου αναφέρονται στο τρόπο συσχέτισης του Dasein με τον οικείο τόπο του, το σπίτι του ή οικία, (περίκοσμος), με τους άλλους (αλληλόκοσμος) και με τον εαυτό του (εαυτόκοσμος) ως στοιχεία του ανακαλύπτειν. Οι τρεις τρόποι δεν αποτελούν διακριτές οντολογικές περιοχές καθ' εαυτές, αλλά εκφάνσεις της πρωταρχικής διανοικτότητας του Dasein ως χρονικότητα

---

<sup>601</sup> ό.π. 111.

<sup>602</sup> ό.π. 114.

<sup>603</sup> ό.π. 69.

<sup>604</sup> ό.π. 121.

μέσα στον κόσμο. «Κατ' αρχάς και ως επί το πλείστον, οι άλλοι, απαντώντας βάσει του κόσμου, είναι εδώ ως 'αλληλόκοσμος' και ο εαυτός ως 'εαυτόκοσμος'. Στο άμεσο Dasein ο καθένας είναι ο κόσμος των άλλων και, μέσα σ' αυτόν, ο δικός του κόσμος<sup>605</sup>».

Αυτό όμως συνεπάγεται ότι το Dasein συναντά στην καθημερινότητα τον εαυτό του μέσω των άλλων, κρίνει τον εαυτό του διαμέσου των άλλων, αντιλαμβάνεται τον εαυτόκοσμό του ως εξαρτημένο από το αλληλόκοσμο. Αυτή είναι για τον Heidegger η έννοια της αναυθεντικότητας του Dasein έναντι του εαυτού του, το ότι ταυτίζεται δηλαδή και αναγνωρίζεται ως ό,τι πράττει στραμμένο προς τους άλλους και εν σχέσει προς αυτούς. «Κατά το άμεσο φροντίζει και ως επί το πλείστον, ο καθένας είναι ό,τι πράττει κι επιτηδεύεται· δεν είναι αυθέντης του εαυτού του αλλά διάγει αναυθεντικά [uneigentlich]<sup>606</sup>». Εδώ, πλέον το Dasein ως υποκείμενο της σχέσης Είναι-ο-ένας-μαζί-με-τον-άλλο, ονομάζεται από τον Heidegger «Ουδείς» ή «Κανείς». Και μιας και καθέκαστο Dasein βρίσκεται το ίδιο υποκείμενο αυτής της σχέσης, η κοινωνία, η κοινότητα, ή οποιαδήποτε συνύπαρξη ανθρώπων χαρακτηρίζεται ως συνύπαρξη 'Ουδενών', αναυθεντικών υπάρξεων, έκαστη εκ των οποίων δεν αντιλαμβάνεται ότι και ο άλλος είναι 'Ουδείς' και ότι πράττοντας αναλόγως, απλώς υπάρχει ως 'Ουδείς'. «Ο καθένας είναι οι άλλοι και κανείς δεν είναι ο εαυτός του<sup>607</sup>».

Αυτή η επικράτεια του 'Ουδενός' ονομάζεται μετριότητα [Durchschnittlichkeit] και χαρακτηρίζει την καθημερινότητα του αναυθεντικού Dasein, το οποίο ισοπεδώνεται μέσα σε συσχετίσεις δημοσιότητας [Öffentlichkeit] που σημαίνουν την εγκατάλειψη του σκέπτεσθαι προς χάριν της κοινής γνώμης ή κοινής δόξας, αυτό που θα έλεγε κάποιος κοινή λογική (common sense). «Η κοινή δόξα έχει, ως επί το πλείστον, δίκιο, όχι λόγω εμπειρίας και άμεσης εξοικείωση με τα πράγματα, αλλά διότι ακριβώς δεν υπεισέρχεται σ' αυτά και της λείπει η αίσθηση των διαφορών<sup>608</sup>». Με αυτόν τον τρόπο όμως το δημόσιο λέγειν, η δημοσιότητα, καθίσταται στοιχείο της αποξένωσης του Dasein από τον εαυτό του, απώλεια του αυτεξούσιού του.

Ο Καστοριάδης δεν παραλείπει να δηλώσει τη ριζική αντίθεσή του με τον Heidegger, όσον αφορά τη δημοσιότητα: «Ένας φιλόσοφος γράφει και δημοσιεύει, διότι πιστεύει ότι έχει να πει σημαντικά και αληθινά πράγματα, αλλά επίσης διότι επιθυμεί να γίνουν αντικείμενο συζήτησης αυτά που πιστεύει<sup>609</sup>». Συμφωνεί έτσι με τον Kant, για τον οποίο η δημοσιότητα είναι απαραίτητο στοιχείο της ελεύθερης σκέψης, καθώς ο

---

<sup>605</sup> ό.π. 112.

<sup>606</sup> ό.π. 114.

<sup>607</sup> ό.π. 116.

<sup>608</sup> ό.π. 115.

<sup>609</sup> *Οι ομιλίες*, 17.

«διαφωτισμός απαιτεί την ελευθερία να κάνεις δημόσια χρήση του λόγου σου<sup>610</sup>». Εδώ φανερώνεται η τυφλότητα του Heidegger στο ζήτημα της πόλεως, η οποία, σύμφωνα με τον Καστοριάδη συμπληρώνει την «εξίσου εκ γενετής τύφλωση απέναντι στη σεξουαλικότητα και γενικότερα, απέναντι στην ψυχή<sup>611</sup>».

Η δημοσιότητα εμφανίζεται ως πρωταρχικός οντολογικός καθορισμός του Είναι-ο-ένας-μαζί-με-τον-άλλο και ως πρωταρχικός τρόπος του Είναι της δημοσιότητας θεωρείται από τον Heidegger η γλώσσα, ως ομιλείν, δηλαδή 'λέγειν τι' και εκφράζεσθαι. Το ομιλείν περιλαμβάνει, εκτός από την απεύθυνση και την αυθερμηνεία του Dasein<sup>612</sup>.

Έτσι η γλώσσα αναδεικνύεται ως πρωταρχικός οντολογικός καθορισμός του Dasein ως In-der-Welt-sein. Στη μετριότητα η αυθερμηνεία του Dasein γίνεται τετριμμένη και καθημερινή τριβή με την καθημερινότητα του 'Κανενός', καθώς το Dasein ζητεί να γίνει αρεστό στους άλλους προκειμένου να γίνει αρεστό στον εαυτό του, μαθαίνει να αναγνωρίζει την αυταξία του μέσω των άλλων και χάνει την αυθεντία του επί του εαυτού, και την αυθεντικότητά εν σχέσει προς το Είναι. Η τριβή [Umgang] με τον κόσμο ως οντολογικό χαρακτηριστικό του Dasein καθιστά το Dasein προνομιακό ον στη σχέση του με το Είναι, καθώς είναι το μοναδικό ον που έχει συνείδηση αυτής της σχέσης του ως σχέσης χρονικώς καθορισμένης και το μοναδικό ον που δεν είναι κοσμικό αλλά βρίσκεται μέσα-στον-κόσμο ως πρωταρχική χρονικότητα.

Όμως, μέσα στη μετριότητα των πολλών το Dasein παρουσιάζεται ως έκπτωτο μέσα-στον-κόσμο [Verfallen an die Welt], αποκομμένο από το αυθεντικό του νόημα. «Το εκπίπτειν του Dasein από τον ίδιο του τον εαυτό και το καταπίπτειν ως το ενδίδειν στον κόσμο παράγει τη διάχυση του Dasein μέσα στη δημοσιότητα, την ισοπέδωση στο επίπεδο του 'Κανείς' και τον αφανισμό εκτός εαυτού<sup>613</sup>». Η έκπτωση αυτή του Dasein στο δημόσιο χώρο, παρουσιάζεται από τον Heidegger ως «όλεθρος» αλλά και «πειρασμός» που «κρατά ως τέτοιος το Dasein εγκλωβισμένο μέσα στο καθεστώς του καταπίπτειν». Το ίδιο το Dasein είναι μεν υπεύθυνο για την κατάπτωση, αλλά η πραγματική αιτία είναι η μετριότητα που προέρχεται από την ύπαρξη των άλλων, η πραγματική αιτία είναι οι άλλοι.

Η μετριότητα και αναυθεντικότητα στη γλώσσα εκφράζεται ως αερολογία, η οποία μεταφέρει και αναπαράγει την κοινή δόξα και θεμελιώνει την αναπόδραστη κυριαρχία του 'Κανενός'. Η αερολογία, σύμφωνα με τον Heidegger δηλώνεται χαρακτηριστικά από την απροσδιοριστία των όρων και των νοημάτων, την απροσδιοριστία των σημασιών, η οποία,

<sup>610</sup> I. Kant, *Δοκίμια*, εκδ. Δωδώνη, Γιάννενα, 1971, 44.

<sup>611</sup> *Οι ομιλίες*, 13.

<sup>612</sup> M. Heidegger, *Η έννοια του χρόνου*, 65.

<sup>613</sup> ό.π. 137

ωστόσο «συνιστά η ίδια έναν προσδιορισμό», δηλαδή προσδιορίζει την τετριμμένη κενότητα του λέγειν του 'Κανενός': «Μέσω της γλώσσας, καθότι αυτή συνιστά κύριο τρόπο του Είναι-μέσα-στον-κόσμο, μεταδίδεται το εκριζωμένο Dasein και διασφαλίζει στον εαυτό του υπόληψη και κύρος από την κοινή δόξα του 'Κανείς'. Η απροσδιοριστία και κενότητα των σημασιών, οι οποίες δεν είναι καν γνωστές ως σημασίες, απαντά στο τυχάρπαστο του καθημερινού λέγειν<sup>614</sup>».

Παρότι η σημασία είναι πρωταρχικά, μια «συμμετοχή στην από κοινού ενεύρεση και την κατανόηση της κοινότητας<sup>615</sup>», η αερολογία και η καθημερινότητα κρύβει τη σημασία ως σημασία και η κοινότητα γίνεται ο τόπος της μετριότητας, όπου το Dasein χάνει την αυθεντία του εαυτού του.

Η κυριαρχία του 'Κανενός' μέσω της γλώσσας, μέσω της αναπαραγωγής των σημασιών και της απόκρυψής τους ως σημασίες, θυμίζει τη μεταγενέστερη απόφαση του Καστοριάδη, για την ανωτερότητα του Κυρίου των σημασιών έναντι του Κυρίου της βίας. Όμως ο Heidegger ενώ αναγνωρίζει μία κυριαρχία του ανώνυμου συλλογικού μέσω των σημασιών, δεν ασχολείται με το περιεχόμενο αυτών των σημασιών ούτε με την πηγή τους, ούτε με τη δημιουργία τους, ούτε φυσικά αναγνωρίζει σε αυτή την κυριαρχία κάποια πολιτική λειτουργία. Αντιθέτως, οντολογικοποιεί την κυριαρχία της μετριότητας ως οντολογικό καθορισμό της ανθρώπινης συνύπαρξης και μ' αυτό τον τρόπο καθιστά κάθε συλλογικό λέγειν, όπως και κάθε λέγειν που λαμβάνει υπόψιν τους άλλους, ως ουσιαστικά αναυθεντικό και μέτριο.

Σε αυτή τη γλώσσα και την αναυθεντικότητα αντιστοιχεί η φιλοσοφική λήθη του Είναι πίσω από το λέγειν των όντων. Ο Heidegger έτσι ξεκινά μια απόπειρα αποκατάστασης του λέγειν του Είναι, η οποία τον οδηγεί στην αναζήτηση των ριζών της αυθεντικής θέασης και την αναδρομική αποδόμηση (Destruktion) της παραδοσιακής φιλοσοφίας και οντολογίας, που τον βυθίζει βαθμιαία σε αυτό που ο Steiner αποκαλεί «ετυμολογικό ρεαλισμό<sup>616</sup>». Ο Καστοριάδης, τον οποίο όπως είδαμε παραπάνω, αδίκως 'κατηγόρησε' η Adams για 'αποδόμηση' (Destruktion), παίρνει σαφείς αποστάσεις από αυτή τη μέθοδο ή απόπειρα μεθόδου, την οποία θεωρεί κατεξοχήν αντι-κριτική αλλά και συνεπή προς τη γενικότερη οντολογία του Heidegger: «Καμία κριτική συζήτηση των φιλοσόφων του παρελθόντος δεν επιτρέπεται. Αυτοί που ο Χάιντεγκερ ονομάζει 'στοχαστές' (denker) εκφράζουν πάντοτε κατ' ουσίαν στιγμές στην ιστορία του Είναι. [...] Οι φιλόσοφοι του παρελθόντος μέσα σ' αυτό το σύστημα γίνονται αποκλειστικά αντικείμενο ερμηνείας και

---

<sup>614</sup> ό.π. 119.

<sup>615</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle 1927, 162.

<sup>616</sup> G. Steiner, *Χάιντεγκερ*, 77.

αποδόμησης<sup>617</sup>». Ο Heidegger είναι συνεπής στην κριτική που έκανε στη δημοσιότητα όταν ζητά κατ' αυτόν τον τρόπο να σιγάσει τον διαχρονικό φιλοσοφικό κριτικό διάλογο.

Έτσι, στη σκέψη του Heidegger, το διανοιγμένο Dasein, παραμένει εγωλογικό, έστω και δίχως ψυχή, και οντολογικά εγωιστικό, όχι λόγω της αναπόδραστης εκαστοτητάς του, αλλά εξαιτίας ακριβώς του γεγονότος ότι η αυθεντικότητά του είναι και αυτή έκαστη και εκπίπτει σε αναυθεντικότητα σε κάθε λέγειν, πράττειν ή σκέπτεσθαι που περιλαμβάνει ή νοιάζεται για τους άλλους. Οι άλλοι παρουσιάζονται ως εν δυνάμει «πειρασμός» και ο δημόσιος χρόνος και χώρος, ο χρόνος της πολιτικής και της κοινωνικότητας εμφανίζονται στον Heidegger ως «κατάπτωση».

Έτσι έχουμε τρεις όψεις του κόσμου εν σχέσει προς τους πρωταρχικούς οντολογικούς του καθορισμούς, τον περίκοσμο της οικίας των πραγμάτων, τον αλληλόκοσμο των άλλων και τον εαυτόκοσμο του εαυτού μέσω-των-άλλων, ενώ οι τρεις όψεις του Dasein εν σχέσει προς τους οντολογικούς του καθορισμούς είναι η διανοικτότητα στον κόσμο, η δημοσιότητα στους άλλους, η εκαστότητα του εαυτού.

Συνελόντι ειπείν, το Είναι-χρονικώς, μέσω της ατομικής βιομέριμνας, αναδεικνύεται ως προνομιακός οντολογικός χαρακτήρας του Dasein, με ριζικά διαφορετικό νόημα από το Είναι-μέσα-στον-χρόνο. Ενώ τα ενδοχρονικά όντα, όπως τα κοσμικά πράγματα παρουσιάζονται ως Είναι-κοσμικώς και ως Είναι-μέσα-στον-χρόνο, η ανθρώπινη ύπαρξη του εκάστοτε Dasein παρουσιάζεται ως Είναι-χρονικώς και ως Είναι-μέσα-στον-κόσμο. Άρα, το Είναι-κοσμικώς σημαίνει Είναι-μέσα-στον-χρόνο, δηλαδή το Είναι-ως-Κόσμος σημαίνει ότι βρίσκεται εντός του χρόνου, ενώ, αντιθέτως το Είναι-χρονικώς σημαίνει Είναι-μέσα-στον-κόσμο, δηλαδή το Είναι-ως-Χρόνος σημαίνει ότι βρίσκεται εντός του κόσμου.

Η βιομέριμνα είναι αυτή που δίνει και το νόημα του Dasein, κατά τρόπο φαινομενολογικό, παρόμοια μα και διαφορετικά από τις κατηγορίες του Husserl και τη χρονική άρθρωση της αποβλεπτικότητας σε συγκράτηση του παρελθόντος, βλέψη του παρόντος και πρόκτηση του μέλλοντος.

Γράφει ο Heidegger στο *Είναι και Χρόνος*: «Νόημα [Sinn] είναι ό,τι οικοδομείται βάσει προθέσεως [Vorhabe], πρόνοιας [Vorsicht] και πρόβλεψης [Vorgriff] προς την κατεύθυνση της υποτύπωσης με αφετηρία την οποία κατανοούμε το κάθε τι ως κάτι [...] Μόνο το Dasein, λοιπόν, μπορεί να είναι πλήρες ή κενό νοήματος<sup>618</sup>».

Ο Heidegger, ενώ αρνείται την υπερβατικότητα του νοήματος, όπως και ο Καστοριάδης αργότερα, και αποδίδει το νόημα στο παρόν ανθρώπινο ον, παραπέμπει

---

<sup>617</sup> Οι ομιλίες, 14-15.

<sup>618</sup> M.Heidegger, *Sein und Zeit*, 151.

έξαφνα αυτό το νόημα σε κάποιο αποκεκαλυμμένο ή μη Είναι, το οποίο καθορίζει, όχι το περιεχόμενο του νοήματος, για το οποίο δεν γίνεται λόγος, αλλά την πληρότητα ή μη του νοήματος. Η κοινωνία εξάλλου δεν παρουσιάζεται ως πηγή νοήματος αλλά ως πηγή αερολογιών και τετριμμένης καθημερινότητας, πεδίο ισοπέδωσης. Το Dasein μπορεί να βρεθεί σε νοηματικό κενό ή σε νοηματική πληρότητα, αλλά δεν εξαρτάται από το ίδιο, ούτε από την αντιστοιχία των πράξεών του με κάποια 'αντικειμενική' πραγματικότητα, αλλά από την αποκάλυψη του Είναι εντός του. Το Dasein, ως το Είναι-χρονικώς θέτει το ερώτημα του Είναι ως ερώτημα του νοήματος της ύπαρξής του και το νόημα της ύπαρξής του παραπέμπεται στο νόημα του Είναι ως αποκάλυψη του Είναι πίσω από το ερώτημα. Το Dasein έχει αναλόγως την επιλογή να είναι αυθεντικό ή αναυθεντικό στη σχέση του προς το Είναι με αυστηρά προσωπικό τρόπο.

Αυτό που έχει επίσης σημασία να παρατηρήσουμε ότι οι 'αποβλεπτικότητες' ή εκστάσεις του Dasein, όπως τις ονομάζει ο Heidegger, έχουν κοινό το πρόθεμα Vor-, που δηλώνει το προς και προσανατολίζει τη χρονικότητα του Dasein ως χρόνο στο μέλλον. Και πράγματι, ο Heidegger δηλώνει ρητά: «Το Είναι-μελλοντικόν [επέρχεσθαι] παρέχει χρόνο, διαμορφώνει το παρόν και επιτρέπει την επανά-ληψη του παρελθόντος κατά το πώς αυτό βιώθηκε. [...] το **θεμελιώδες φαινόμενο του χρόνου είναι το μέλλον** [η επέλευση]<sup>619</sup>». Ποιο είναι το επερχόμενο και ποιο είναι το αυθεντικό νόημα του Dasein σύμφωνα με αυτό;

Η χρονικότητα είναι ο υπαρξιακός ορίζοντας της εκαστότητας του Dasein καταρχήν και εσχάτως ως θνητότητα. Αυτός είναι ο άλλος στύλος της γεγονικότητας του Dasein, ο έσχατος και πάντοτε παρόν στο μέλλον ορίζοντας.

«Πώς όμως μπορεί να γνωσθεί αυτό το ον ως προς το Είναι του, πριν καταλήξει στο τέλος του;» ρωτά ο Heidegger με αριστοτελική ακρίβεια. Και συνεχίζει: «Πριν από αυτό το τέλος δεν είναι ποτέ ουσιαστικά αυτό που μπορεί να είναι· όταν δε είναι αυτό που αποτελεί την **έσχατη δυνατότητά** του Είναι του, τότε παύει πλέον να είναι<sup>620</sup>».

Αυτή η έσχατη δυνατότητα είναι ο Θάνατος και έτσι ο χρόνος παρουσιάζεται ως ορίζοντας του προσωπικού θανάτου, του έκαστου τέλους του έκαστου Dasein, αλλά και ο τρόπος ύπαρξης του Dasein προς θάνατον, όχι μόνο ο δρόμος αλλά και το ούτως-είναι της διαδρομής προς τα εκεί. Το νόημα της ύπαρξης παρουσιάζεται ως εντελέχεια του Θανάτου.

Κατά συνέπεια, ο χρόνος υπάρχει πάντοτε για το Dasein, αφού το Dasein είναι χρόνος, και ο θάνατος εμφανίζεται ως η μόνη, αόριστη μεν, βέβαιη δε γνώση του ανθρώπου και θεμέλιο της ύπαρξης που θεμελιώνεται ως γεγονικότητα του Είμαι. Ο

---

<sup>619</sup> M. Heidegger, *Η έννοια του χρόνου*, 73.

<sup>620</sup> ό.π. 68.

έκαστος θάνατος είναι αυτός που καθιστά τη χρονικότητα του Dasein περατότητα και το Dasein πεπερασμένο.

Και η γνώση του επερχόμενου θανάτου, του έκαστου και αυστηρά προσωπικού θανάτου του καθενός, είναι αυτή που προσανατολίζει το χρόνο του Dasein σταθερά προς το μέλλον και καθιστά την αποβλεπτικότητα του και την ύπαρξή του έκ-σταση. Η αυθερμηνεία του εκάστοτε Dasein είναι ερμηνεία του έκαστου Θανάτου που ανήκει μόνο σ' αυτό, ως «η αόριστη βεβαιότητα του τετέλεσθαι ως της πλέον δικής του δυνατότητας<sup>621</sup>». Το αυθεντικό Dasein προτρέχει του εαυτού του, προηγείται του εαυτού του, γνωρίζοντας ότι επέρχεται το τέλος, στυλώνοντας το βλέμμα του σε αυτό το αόριστο μέλλον και σπρώχνοντας τον εαυτό του προς το βέβαιο τέλος. Αυτή είναι η αυθεντική αυθερμηνεία του Dasein στη σχέση του με τον κόσμο, η προς-θάνατον ύπαρξη, το νόημα του Είναι το οποίο οι αερολογίες, η δημοσιότητα και η μετριότητα των πολλών καλύπτουν με κενότητα. Η αυθεντικότητα καθορίζεται από την αποφασιστικότητα [Entschlossenheit] με την οποία το Dasein στρατεύει τη ζωή του σε κάποιον σκοπό, έχοντας διαρκής επίγνωση του επερχόμενου θανάτου και βάσει αυτού. Όμως ο Heidegger δεν αναφέρεται διόλου στο περιεχόμενο αυτού του σκοπού ή σε οποιαδήποτε ηθική ή αξιακή προϋπόθεση της απόφασης.

Ένα πολύ σημαντικό σημείο που αναδεικνύει την αντίθεση μεταξύ του Heidegger και του Καστοριάδη αφορά ακριβώς το ζήτημα του Θανάτου. Και ο Καστοριάδης, όπως και ο Heidegger, θεωρεί πως η θνητότητα είναι οντολογικό χαρακτηριστικό του ανθρώπου και πως πρέπει να είναι ρητή, όπως εξίσου φυσικά αποκλείει κάθε υπόνοια αθανασίας. Ωστόσο, η γνώση του γεγονότος του Θανάτου, την οποία ο Heidegger θεωρεί πως καθορίζει τον υπαρξιακό ορίζοντα της χρονικότητας του Dasein, και την οποία έχει καταστήσει ως μοναδικό θεμέλιο της χρονικότητας και νόημα της ύπαρξης, εκκενώνοντας το χρόνο και την ύπαρξη από κάθε περιεχόμενο, για τον Καστοριάδη είναι γνώση κοινωνικά επίκτητη, ακριβώς όπως και η γνώση της γέννησης.

Δεν υπάρχει τίποτε μέσα στην ψυχή, θα επιχειρηματολογήσει ο Καστοριάδης, που να την πληροφορεί για τον θάνατο ή τη γέννηση. Είναι η κοινωνία, ο θάνατος των άλλων, όπως και η γέννηση των άλλων, ο μόνος θάνατος τον οποίο γνωρίζει το υποκείμενο και μέσω του οποίου μαθαίνει και τη δική του θνητότητα. Κατά συνέπεια, είναι ζήτημα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών η αναπαράσταση του γεγονότος του θανάτου, όπως και της γέννησης, και το νόημα με το οποίο αυτά επενδύονται, που καθορίζει το εύρος των σημασιών που ο επερχόμενος θάνατος θα έχει για το άτομο, σε συνάρτηση, εξάλλου, με την παρελθούσα γέννηση. Επίσης, στην περίπτωση του θανάτου, υπάρχει ηθελημένος

---

<sup>621</sup> ό.π. 70.



θάνατος σε πολλές περιπτώσεις, όπως π.χ. στη μάχη, μα σε κάθε περίπτωση η πρόθεση του θανάτου δικαιώνεται εν σχέσει προς κάποια κοινωνική σημασία, κάποιο κοινωνικό φαντασιακό νόημα.

Αντιθέτως, η έννοια του θανάτου στου Heidegger, αντί να ριζώνει το υποκείμενο στο κοινωνικοϊστορικό του περιβάλλον, το απομονώνει στην υπαρξιακή του μοναδικότητα και η ανθρώπινη μοναδικότητα γεμίζει με όλη την απελπισία της οντολογικής μοναξιάς. Και όμως, αυτή η εικόνα του μοναχικού επερχόμενου θανάτου, ασχέτως πόσο αντανακλά το κοινωνικοϊστορικό περιβάλλον του ίδιου του Heidegger τη στιγμή που έγραφε εκείνες τις γραμμές, της μεσοπολεμικής Γερμανίας, υπήρξε σαφώς εσφαλμένη. Δεν μπορεί να υπάρξει φαινομενολογική σύλληψη του θανάτου που να μην αντιστοιχεί σε κάποιον φαντασιακό συμβολισμό και αυτός ο συμβολισμός δεν μπορεί παρά να είναι ιστορικός, δηλαδή σχετικός, αλλά επίσης και κοινός, να διαπερνά την εκαστότητα, δηλαδή κοινωνικός.

Ο Καστοριάδης γράφει σχετικά: «Ούτε καν ξέρει το Dasein, eigentlich, ότι θα πεθάνει· του το είπαν, και είδε άλλους να πεθαίνουν [...] Το ότι γεννήθηκα και θα πεθάνω είναι μια γνώση ουσιαστικά **κοινωνική** που μου μεταδίδεται/επιβάλλεται (και που, ασφαλώς, ο εσώτερος πυρήνας της ψυχής μου απλώς αγνοεί)<sup>622</sup>».

Ενώ ο Καστοριάδης είδε την Άβυσσο και τον Χρόνο στην ψυχή, την κοινωνία και τον κόσμο ως διαρκή δημιουργία, και είδε το κοινωνικοϊστορικό ως την πηγή των σημασιών, ο Heidegger επιμένει σε μία σκοτεινή μα άδεια όψη του Χρόνου. Κατά συνέπεια, επιμένει να καθιστά το γεγονός του θανάτου αυστηρά μοναχικό και η μοναχική αυθεντικότητα του Dasein καθίσταται αμφίβολη, καθώς εξαρτάται αποφασιστικά από τη θέαση ενός Είναι πέραν της ζωής.

Ο Heidegger μοιάζει να παρακινεί τους ακροατές του να ζήσουν αυθεντικά τη ζωή τους, προτρέχοντας στη γνώση του θανάτου, αλλά δεν δίνει κανένα περιεχόμενο σε αυτή την αυθεντικότητα. Ο μελλοντικός του χρόνος είναι το μέλλον του μη-χρόνου και κάθε αποβλεπτικότητα κρίνεται ως αυθεντική ή αναυθεντική ανάλογα προς τη στάση απέναντι στο θάνατο. Αυτή η στάση συνδέεται με την απαίτηση μία ηρωικής αποφασιστικότητας μπροστά στο τέλος έως το τέλος. Και όμως το κενό νοήματος, πίσω από τη διακήρυξη της αποφασιστικής αυθεντικότητας ή της αυθεντικής αποφασιστικότητας άργησε να φανεί. Όπως παραδέχεται ο μαθητής του, Karl Löwith: «Μόνον αργότερα πολλοί από τους μαθητές κατενόησαν ότι αυτό το 'μοναδικό πράγμα' ήταν το τίποτα, μια καθαρή Απόφαση, της οποίας ο 'στόχος' παρέμενε ακαθόριστος. Κάποια μέρα ένας μαθητής επινόησε το καθόλου

---

<sup>622</sup> Ο θρυμματισμένος, 225.

αθώ αστείο: 'Είμαι αποφασισμένος, μα δεν ξέρω για ποιο πράγμα'<sup>623</sup>». Στον 'εσωτερικό μηδενισμό' της φιλοσοφίας της τυφλής στράτευσης του Heidegger αναζητεί ο Löwith τον αποχρώντα λόγο της προσχώρησης του στοχαστή στον εθνικοσοσιαλισμό.

Έτσι, για τον Heidegger, στην αυθεντική πλήρωση του Είναι του Dasein στο μέλλον αντιστοιχεί το προ-τρέχειν (ώθηση του προ-γιγνώσκειν), στο παρόν η ριπή οφθαλμού (παραβολή του στιγμιαίου, του συμβάντος), στο παρελθόν η επανά-ληψη (η αναβίωση). Ενώ στην αναυθεντική πλήρωση, μέσα από την κοινή γνώμη των άλλων, στο μέλλον αντιστοιχεί η προ-ετοιμασία που συνοδεύεται από το άγχος (Angst) και το φόβο, στο παρόν η παροντοποίηση (που καθιστά όλο το χρόνο παρόν) και στο παρελθόν η λήθη. Στην αναυθεντική λήθη αντιτίθεται η α-λήθεια, η θέαση του Είναι μέσα στο Ξέφωτο (Lichtung), όπου το Dasein εξ-ίσταται προς το Είναι μέσω από την αποδοχή του προς-Θάνατον.

Η εκαστότητα του θανάτου και η ύπαρξη ως χρόνος προς θάνατον αποδεικνύουν, για τον Heidegger, πως ο χρόνος του Dasein δεν είναι μετρήσιμος ή ομοιογενής, ο χρόνος ως Dasein δεν είναι μετρήσιμος ούτε ομοιογενής:

«Το Dasein είναι ο χρόνος. Το Dasein δεν είναι ο χρόνος κατά την παραδοσιακή ερμηνεία, ως δηλαδή μετρούμενη ροή των Τώρα, αλλά η χρονικότητα. [...] Καθόσον δε ο χρόνος είναι κάθε φορά ο δικός μου, υπάρχουν πολλοί χρόνοι· ο χρόνος καθόλου στερείται νοήματος. Ο χρόνος είναι χρονικός<sup>624</sup>».

Έτσι ο χρόνος που στον Καστοριάδη παρουσιάζεται ως Είναι-Προς-Είναι, στον Heidegger παρουσιάζεται ως Είναι-Προς-Θάνατον, καθώς η έσχατη δυνατότητα κάθε προς-Είναι φαίνεται να είναι το προς-Θάνατον σε αυτή την παραδόξως άθρη εμμενή τελεολογία.

Όμως, ποιο είναι ακριβώς το τέλος; Αφού εξέθεσε την υπαρξιακή ανάλυση του Είναι του Dasein ως προνομιακό σημείο θέσης του ερωτήματος του Είναι, στα δύο πρώτα τμήματα του πρώτου μέρους του *Είναι και Χρόνος (Sein und Zeit)*, ο Heidegger είχε ανακοινώσει πως θα περνούσε στο τρίτο τμήμα, το *Χρόνος και Είναι (Zeit und Sein)*. Αυτό δεν έγινε ποτέ. Ο Heidegger παγιδεύτηκε στην αυστηρά εγωλογική προοπτική του Dasein που αναλύθηκε με μόνο κριτήριο τον προσωπικό θάνατο, και γκρέμισε τις γέφυρες προς το καθολικό Είναι. Ανακάλυψε το γιατί του ερωτήματος που ο ίδιος κατασκεύασε, αλλά όχι το πώς.

Ένα τελευταίο βήμα προς αυτή την κατεύθυνση με σημείο αφετηρίας το Dasein και την ανθρώπινη χρονικότητα, έκανε ο Heidegger το 1929 στη σειρά διαλέξεων που δημοσιεύτηκαν υπό τον τίτλο *Kant und das Problem der Metaphysik (Ο Καντ και το*

<sup>623</sup> K. Löwith, *Οι πολιτικές συνέπειες*, 17.

<sup>624</sup> M. Heidegger, *Η έννοια του χρόνου*, 82-83.

πρόβλημα της Μεταφυσικής). Το συγκεκριμένο κείμενο έχει ιδιαίτερη σημασία και για τη σκέψη του Καστοριάδη, καθώς ο Heidegger πραγματεύεται τη θέση της καθαρής φαντασίας στον σχηματισμό του χρόνου κατά τρόπο που φαινομενικά προεικάζει την καστοριαδική σύλληψη της ριζικής φαντασίας.

Ο Φώτης Τερζάκης γράφει πως: «Για τον προσεκτικό αναγνώστη, αυτό είναι το σημείο εκκίνησης του Καστοριάδη στην 'Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας'<sup>625</sup>». Με μια προσεκτικότερη ανάγνωση βέβαια, ο αναγνώστης θα αντιληφθεί ότι το σημείο εκκίνησης του Καστοριάδη στη *Φαντασιακή Θέσμιση* είναι η κριτική στον Marx και η ανάγκη μιας νέας επαναστατικής θεωρίας. Και αυτό που λείπει από τον Heidegger είναι αυτό που κομίζει ο Marx στη φιλοσοφία, η επίγνωση του *κοινωνικού και ιστορικού Είναι των ανθρώπων*. Όσον αφορά τη φαντασία, το κείμενο του Heidegger δεν θα είχε να προσφέρει στον Καστοριάδη περισσότερα από όσα η ίδια η 'Κριτική του Καθαρού Λόγου' του Kant, αφού ο Καστοριάδης δεν επαναλαμβάνει την κριτική του Heidegger στον Kant, αλλά θεωρεί ότι η δική του κριτική στον Kant είναι επαρκής και ως κριτική στην υπερβασιακή φαντασία του Heidegger.

Επίσης πρέπει να τονίσουμε ότι ο Καστοριάδης, που επίσης θεωρεί ότι ο Kant προσέγγισε την ιδέα της πρωτοκαθεδρίας της φαντασίας, δίχως να την παραδεχτεί, εντοπίζει υπόνοιες αυτής της ιδέας στην *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* και συγκεκριμένα στην πραγμάτευση της μεγαλοφυΐας του καλλιτέχνη όταν ένα έργο τέχνης δεν ακολουθεί παλαιούς, αλλά θέτει νέους καθορισμούς, όπου ο Καστοριάδης βλέπει τη *δημιουργική φαντασία*. Αντιθέτως, ο Heidegger ασχολείται μόνο με την *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, όπου η φαντασία, άσχετα από την ιεραρχική της θέση, παρουσιάζεται ως αποκλειστικά συνθετική ή παραγωγική. Ο Καστοριάδης λοιπόν, θεωρεί τον Kant πιο ριζοσπαστικό από τον Heidegger στη συνολική αντίληψή του για τη φαντασία, όταν στη *Φαντασιακή Θέσμιση* διαπιστώνει ότι το ίδιο το γεγονός της δημιουργίας είδους αποκρύπτεται από την παραδοσιακή φιλοσοφία: «Δεν είναι καθόλου τυχαίο αν στον 'Καντ και το πρόβλημα της μεταφυσικής', έργο αφιερωμένο, σ' ένα μεγάλο μέρος, στο ρόλο της φαντασίας στον Καντ, ο Χάιντεγκερ δεν λαμβάνει καθόλου υπόψιν την τρίτη Κριτική<sup>626</sup>».

Αξίζει να παραθέσουμε το πιο ενδιαφέρον απόσπασμα του κειμένου του Heidegger, ο οποίος συζητά τις γνωσιολογικές κατηγορίες του Kant ως οντολογικές κατηγορίες.

«Στις διαλέξεις του για τη Μεταφυσική και, ιδίως, σε αυτές που έχουν να κάνουν με τη λογική ψυχολογία ο Kant ανέλυσε την 'μορφοποιητική' λειτουργία ως εξής: αυτή η λειτουργία 'παράγει τις παραστάσεις τις σχετικές με το παρόν, το παρελθόν, ή το μέλλον. Συνεπώς, η λειτουργία της φαντασίας συνίσταται στην:

<sup>625</sup> Φ. Τερζάκης, *Το πνεύμα στην εξορία*, εκδ. Έρασμος, 2003, 48.

<sup>626</sup> *Η Φαντασιακή*, 288, υποσ. 32.

1) Λειτουργία της διαμόρφωσης εικόνων, οι παραστάσεις των οποίων είναι παρούσες: *vis formandi*.

2) Λειτουργία της αναπαραγωγής εικόνων, οι παραστάσεις των οποίων είναι παρελθούσες: *vis imaginandi*.

3) Λειτουργία της προσδοκίας εικόνων, οι παραστάσεις των οποίων είναι μέλλουσες: *vis praevidendi*.’ [...]

Η υπερβασιακή φαντασία ως αυτή που αφήνει τον χρόνο να αναδυθεί ως διαδοχή των ‘Τώρα’ είναι – ως πηγή των τελευταίων- ο **πρωταρχικός χρόνος**<sup>627</sup>».

Κατ’ αυτόν τον τρόπο ο Heidegger προχωρά σε μία ριζική σύλληψη του καντιανού Σχηματισμού, ανατρέποντας την πρωτοκαθεδρία της καθαρής εποπτείας και δείχνοντας την πρωταρχική, καθαρή φαντασία ως πρωταρχικό χρόνο. Στη φιλοσοφία του Καστοριάδη, ως τον πρωτογενή χρόνο της ριζικής φαντασίας ως ρου παραστάσεων στην κατάσταση του εμβρύου. Όμως η υπερβασιακή φαντασία του Heidegger, ως χρόνος, όπως επίσης και οι καθαρές μορφές της εποπτείας του Kant, εντός του εγωλογικού τους περιορισμού, αρμόζουν περισσότερο στη λειτουργικότητα και την αυτοτελικότητα, όπως και στη γνωστική κλειστότητα, του έμβριου οργανισμού, παρά του κοινωνικοποιημένου ατόμου.

Αντίθετα προς τους Kant και Heidegger, ο Καστοριάδης θεωρεί τη ριζική φαντασία το ανθρώπου απολειτουργικοποιημένη και ανίκανη να επιβιώσει δίχως τη διαδικασία του εκκοινωνισμού της, δηλαδή της συμμόρφωσης και διαμόρφωσής της ανάλογα προς διαθέσιμες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, δημιουργίες του κοινωνικού φαντασιακού. Η εγωλογική προοπτική του Kant και η αντι-κοινωνική φιλοσοφία του Heidegger δεν αφήνουν κανένα χώρο για την έννοια του κοινωνικού φαντασιακού. Ο Καστοριάδης εντοπίζει την *vis formandi* του ανθρώπου σε δύο διαστάσεις του φαντασιακού, το ατομικό ριζικό και το ανώνυμο κοινωνικό, ως δημιουργία όχι εικόνων απλώς, αλλά σημασιών.

Η ριζική φαντασία δεν μπορεί να νοηθεί ως ριζική φαντασία δίχως την αλληλοσυμπλοκή της με το κοινωνικό φαντασιακό. Η καστοριαδική σύλληψη της φαντασίας ως πηγής οντολογικής δημιουργίας προϋποθέτει τόσο την ‘υποκειμενική’ διάσταση του ριζικού φαντασίας, όσο την κοινωνική- ιστορική διάσταση του κοινωνικού φαντασιακού, της θεσμιζουσας κοινωνίας<sup>628</sup>. Δίχως τον παραστασιακό ρου της ριζικής φαντασίας, δεν μπορεί να νοηθεί η δυνατότητα της δημιουργίας παραστάσεων, όμως δίχως τη γλώσσα δεν μπορεί να νοηθεί η διαμόρφωση σημείων, σημασιών και αξιακών συσχετίσεων εντός των παραστάσεων. Η ίδια η συγκρότηση του πραγματικού λυιπόν

---

<sup>627</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Meptaphysik*, Max Niemeyer, Halle 1929, §32.

<sup>628</sup> *Χώροι*, 274

προϋποθέτει τη φαντασία, τόσο στην ατομική της διάσταση, ως ριζικό φαντασιακό της ψυχής, όσο και στη συλλογική της, ως κοινωνικό φαντασιακό.

Ακόμη και αν η υπερβασιακή ή 'καθαρή' φαντασία που ανακαλύπτει ο Heidegger μπορεί να συγκροτήσει την ταυτιστική διάσταση του χρόνου, τον χρόνο ως διαδοχή στιγμών, είναι ανίκανη από μόνη της να δώσει φαντασιακό περιεχόμενο, νόημα και σημασία σε αυτή τη διαδοχή δίχως τη γλώσσα και, συνεπώς, την κοινωνία, ανίκανη δηλαδή να δημιουργήσει τη φαντασιακή επένδυση του χρόνου, την οποία επιτελεί μαζί με το κοινωνικό φαντασιακό. Ακόμη και σαν πρώτη φαντασία, συμφυής με τον πρωτογενή χρόνο, η καθαρή φαντασία του Heidegger είναι, όπως και στον Kant απεριόριστα παραγωγική μα καθόλου δημιουργική, επαναληψιμότητα παραγωγής εικόνων, όπως η συνεχής διαδοχή των 'Τώρα', μα όχι δυνατότητα δημιουργίας σημασιών, καθώς λείπει ο τόπος αυτής της δημιουργίας, το κοινωνικοϊστορικό πεδίο, όπως και ο έτερος πόλος αυτού του κοινωνικοϊστορικού, το συλλογικό φαντασιακό.

Ο Καστοριάδης φυσικά είναι ο πρώτος που το αναγνωρίζει και με λεπτή ειρωνεία, γράφει πως : «...η Υπερβασιακή Αισθητική είναι καλή για τα σκυλιά- και εννοείται, για μας επίσης, στο βαθμό, που είναι πολύ μεγάλος, της συγγενείας μας με τα σκυλιά. Το ίδιο ισχύει για την 'υπερβασιακή φαντασία' του Χάιντεγκερ<sup>629</sup>». Και οι δύο παρουσιάζονται ως «σκιές της ριζικής φαντασίας και του ριζικού φαντασιακού», καθώς είναι αποκλειστικά παραγωγικές και αναπαραγωγικές και όχι δημιουργικές.

Η σκέψη του Heidegger γρήγορα παίρνει την αποφασιστική στροφή (Kehre), κατά τρόπο που η προοπτική της αντιστρέφεται, από την ανθρώπινη ύπαρξη προς το εξω-ανθρώπινο Είναι και τέμνει τη φιλοσοφία του σε δύο περιόδους, την πρώιμη και τον ύστερη. Τον όρο στροφή (Kehre) επιλέγει ο ίδιος ο Heidegger, στην *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό* (1947), όπου εξηγεί γιατί το ανακοινωμένο τρίτο τμήμα του πρώτου μέρους του *Είναι και Χρόνος*, το μυστηριώδες *Χρόνος και Είναι*, δεν δημοσιεύτηκε ποτέ, ούτε και επρόκειτο να εμφανιστεί:

«Εδώ [ενν. το Χρόνος και Είναι] αντιστρέφεται το όλον. Το υπό συζήτηση τμήμα δεν δημοσιεύθηκε γιατί η σκέψη απέτυχε να βρει το λέγειν που θα εξέφραζε με επάρκεια αυτή τη στροφή [Kehre], και έτσι δεν τα έβγαλε πέρα με τη βοήθεια της γλώσσας της μεταφυσικής<sup>630</sup>».

Ο Heidegger συνειδητοποίησε ότι έθεσε ο ίδιος τη σκέψη του σε αδιέξοδο καθώς, εκκινώντας από το ερώτημα του καθολικού Είναι, εντόπισε σωστά το ερώτημα ως

---

<sup>629</sup> ό.π. 351.

<sup>630</sup> Μ. Heidegger, *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, μτφρ. Γ. Ξηροπαϊδης, εκδ. Ροές, Αθήνα, 1987, 81.

ανθρώπινο ερώτημα συνδεδεμένο με το χρονικό Είναι του παροντικού, ζωντανού ανθρώπου, όμως αρνήθηκε να δει αυτόν τον άνθρωπο ως πολιτικό ον, αρνήθηκε οποιαδήποτε συσχέτιση του νοήματος του εκάστοτε Είναι με το νόημα του Είναι των άλλων, δηλαδή της κοινωνίας και της ιστορίας, παρά μόνο ως παρεμβολή και παραπλάνηση, και κατά συνέπεια, απέμεινε με ένα απομονωμένο αν και διανοιγμένο Dasein, του οποίου το νόημα του Είναι παραμένει, όπως και στην αρχή, ατομικό και σχετικό. Προκειμένου να απαντηθεί το αρχικό ερώτημα ο Heidegger είναι αναγκασμένος να αντιστρέψει την προοπτική του και να ξεκινήσει από το καθολικό Είναι προκειμένου να αναζητήσει το νόημά του, θυσιάζοντας το ανθρώπινο σε σηματοδότη μίας προ-ανθρώπινης και υπερ-ανθρώπινης σημασίας, επιστρέφοντας έτσι στο θεολογικό. Κατά μία έννοια, αν αντικαταστήσουμε τη λέξη Είναι με τη λέξη Θεός στα κείμενα του ύστερου Heidegger, το νόημά τους δεν διαστρέφεται, αλλά αποσαφηνίζεται.

Όπως αφήνει να φανεί η σκοτεινή γλώσσα του ίδιου του Heidegger, η Στροφή συνίσταται στην αλλαγή προοπτικής από το κέντρο της εμπειρίας της ανθρώπινης συνείδησης, του σκέπτεσθαι με τη γλώσσα της μεταφυσικής, όπως τη χαρακτηρίζει, προς το έκκεντρο της εμπειρίας του Είναι, μέσω της εμπειρία της λήθης του Είναι. Η *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, πρώτη παρέμβαση του Heidegger μετά τον πόλεμο, σημαδεύει την πλήρη εγκατάλειψη του ανθρώπου στο έλεος των Θεών.

Παρομοίως, το θέμα της φαντασίας ως πηγή της χρονικότητας, που έθιξε ο Heidegger συζητώντας τον Kant χάνεται στο μετέπειτα έργο του. Αυτό δεν διαφεύγει της προσοχής του Καστοριάδη: «Νέα λήθη, επικάλυψη και εξάλειψη του ζητήματος της φαντασίας, του οποίου ίχνη δεν θα βρούμε πια στα μεταγενέστερα κείμενά του Χάιντεγκερ, εξαφάνιση όλων των δονήσεων που προκαλεί αυτό το ζήτημα σε κάθε οντολογία<sup>631</sup>». Η εξάλειψη αυτή είναι συνεπής με την απομάκρυνση του Heidegger από την ανθρώπινη προοπτική και την υφαρπαγή της γλώσσας από τις ανθρώπινες τροπικότητες.

Η χαϊντεγκεριανή στροφή από την ερμηνευτική φαινομενολογία του Dasein στη σκέψη του Είναι προκύπτει ως συνέπεια του ριζικού διαχωρισμού που ο Heidegger θέτει ανάμεσα στη μεταφυσική παραστατική σκέψη η οποία θεάται το φαινόμενο και τη γνήσια φιλοσοφική σκέψη, που ξεπερνά, σύμφωνα με τη χαϊντεγκεριανή προοπτική, τη μεταφυσική, προσηλωμένη ούσα στην ακοή και στη γλώσσα. Στην *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, η ακρόαση της γλώσσας προβάλλεται ως το ξεπέραςμα της παραστατικής μεταφυσικής σκέψης προς τη σκέψη του Είναι.

---

<sup>631</sup> Χώροι, 236.

Ο Heidegger φαίνεται να αντιλαμβάνεται πως η γλώσσα της μεταφυσικής δεν είναι ικανή να εκφράσει παρά τη λήθη του Είναι, όντας προφανώς η ίδια λήθη του Είναι, και αυτή η εμπειρία στρέφει το σκέπτεσθαι προς την αναζήτηση του Είναι, που λησμονήθηκε μέσα στη γλώσσα, δηλαδή μέσα στη συνείδηση, πέραν της γλώσσας και πέραν της συνείδησης. Αλλά και πέραν του χρόνου, καθώς η στροφή γίνεται από το Είναι (του ανθρώπου) και τον Χρόνο (ως υπαρξιακό ορίζοντα του ανθρώπου) προς τον Χρόνο (ως υπαρξιακό ορίζοντα του Όντος) και το Είναι (ως οντολογικό ορίζοντα της ύπαρξης).

Έτσι ο χρόνος εμφανίζεται ως μυστηριώδης διπλός ορίζοντας, σαν μεμβράνη που διαχωρίζει τα Όντα από το Είναι, ως υπαρξιακός ορίζοντας των όντος που στέκει εμπρός από τον οντολογικό ορίζοντα της ύπαρξης.

Αυτό δηλώνεται συμβολικά στη γλώσσα του Heidegger με την εισαγωγή μίας παύλας που χωρίζει πλέον το Da από το Sein, το Dasein γίνεται Da-sein και το νόημα διαστρέφεται από την παροντικότητα του ανθρώπου, στην Παρουσία του Είναι, η οποία είναι σαφώς θεολογικού χαρακτήρα. Ο Π. Κ. Θανασάς παρατηρεί : «Το Dasein δεν αποτελεί πλέον θεμέλιο του Είναι και της Οντολογίας, [...] Το Dasein δεν 'ρίπτεται' εκ του Μηδενός και δεν 'προβάλλεται' στο Μηδέν· αντίθετα, το ίδιο το Είναι 'προβάλλει' πλέον και 'ρίπτει' τον άνθρωπο<sup>632</sup>».

Η γεγονικότητα του Dasein που ήταν ένδειξη ιστορικότητας και θεμέλιο της χρονικότητας του Είναι μετατοπίζεται πλέον έξω από αυτό, καθώς κεντρική έννοια της ανθρώπινης κατάστασης καθίσταται πλέον το 'ιδιοσυμβάν' [Ereignis] της εκαστότητας και εαυτότητας που ολοκληρώνει την εικόνα του ανθρώπου ως ρίψη εκ του Μηδενός προς το Μηδέν, λογίζοντάς την πλέον ως πτώση εκ του Είναι.

Συνεπώς η στροφή σημαδεύει και την αποχώρηση της σκέψης του Heidegger από την εμμένεια του Dasein προς την υπερβατικότητα του Sein μέσω της υπέρβασης του Zeit, μία υπέρβαση αδύνατη, αλλά σκεπτή, σύμφωνα με τον Heidegger, σκεπτή αλλά μη-εκφράσιμη μέσω της γλώσσας. Η ταύτιση της γλώσσας με το χρόνο γίνεται υπόρρητα καθώς και οι δύο παρουσιάζονται ως όρια μεταξύ των όντων και του Είναι, όρια ανυπερβλήτα, που όμως παραπέμπουν διαρκώς στο πέραν του ορίου, στο εκείθεν-Είναι. Συνεπώς το ανθρώπινο Dasein, το 'εδωνά-Είναι' από διανοικτότητα προς το ερώτημα του Είναι γίνεται κλειστότητα του εντεύθεν-Είναι και η χρονικότητα, ο χρόνος, από ορίζοντας γίνεται βρόγχος.

Προκειμένου να διασωθεί η πρόσβαση στο Είναι, ο Heidegger 'κλέβει' τη γλώσσα από τον άνθρωπο και την αποδίδει στο Είναι, καθιστώντας το Dasein φερέφωνο.

---

<sup>632</sup> Κ. Π. Θανασάς, «Προλεγόμενα» στον τόμο *Τι είναι Μεταφυσική*; 52.

Γράφει ο Heidegger: «Η γλώσσα στην ουσία της δεν είναι ούτε εξωτερίκευση ενός οργανισμού, ούτε έκφραση ενός ζωντανού πλάσματος. [...] Η γλώσσα είναι η φωτίζουσα-καλύπτουσα έλευση του Είναι αυτού τούτου<sup>633</sup>».

Η γλώσσα παύει να ανήκει στο Dasein που δεν λέγει πλέον αλλά λέγεται. Φυσικά αυτή η αρπαγή της γλώσσας καταστρέφει ακόμη και το ατομικό, μετά το δημόσιο, έδαφος της φιλοσοφίας, αφού θέλει να σιγάσει ακόμα και τον διάλογο της ψυχής με τον εαυτό της, κατά τον Πλάτωνα, για να ακούσουμε το Είναι. Η αποδόμηση (Destruktion) της φιλοσοφίας γίνεται καταστροφή (Destruction) του φιλοσοφείν. Ο Heidegger μοιάζει να περιμένει, και πράγματι περιμένει, μια προφητεία, που δεν θα έρθει ποτέ. Στην *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό* με την εγκατάλειψη του χρόνου και του ανθρώπου εγκαταλείπεται και η σκέψη, καθώς ο Heidegger εξυμνεί την ασθενή σκέψη, το θαυμάζειν έναντι του σκέπτεσθαι. Όπως περιγράφει ο Steiner, ο Heidegger διακηρύττει πως χρειαζόμαστε λιγότερη φιλοσοφία: «Η μήτρα της αυθεντικής σκέψης είναι το θαυμάζειν, το θαυμάζειν για το Είναι ενώπιον του Είναι» και ο Steiner καταλήγει λέγοντας πως το «χαϊντεγκεριανό λέγειν του Είναι, [...] δεν σημαίνει **ενδεχομένως** τίποτα ή δεν μεταφράζεται έξω από τη δική του εκστατική έξαρση<sup>634</sup>».

Το Είναι από τη στιγμή που δεν είναι προσβάσιμο από τον άνθρωπο, αλλά το ίδιο προβαίνει στον άνθρωπο, γίνεται μυστηριακό και αποτραβιέται πέρα από την κουρτίνα του χρόνου, πέρα και από το καντιανό πράγμα καθ' εαυτό.

«Αλλά το Είναι – τι είναι το Είναι; Είναι αυτό τούτο. Ιδού αυτό που η μελλοντική-ελευσόμενη σκέψη πρέπει να μάθει να κατανοεί και να εκφράζει. Το Είναι δεν είναι Θεός, ούτε μια αρχή του κόσμου. [...] Το Είναι είναι το εγγύτατο. Αλλά η εγγύτητα παραμένει για τον άνθρωπο το πιο απόμακρο<sup>635</sup>».

Το 'Είναι είναι είναι', όπως διαπιστώνει ο Steiner<sup>636</sup>, είναι η ουσιώδης ταυτολογία στην οποία εγκλείεται ο στοχασμός του Heidegger, η θεμελιώδης Παρμενίδειος ταυτότητα. Αναζητώντας όμως αυτό το είναι εκείθεν της οντολογικής διαφοράς σημαίνει εγκατάλειψη των όντων προς χάριν ενός Είναι που μπορεί να εκφραστεί μόνο μέσω των όντων. Και παρότι ο Heidegger επιμένει πως το Είναι δεν είναι Θεός, από τη στιγμή που Θεός δεν υπάρχει, το Είναι είναι ως Θεός, ενώ αν Θεός υπήρχε θα δηλωνόταν, όπως στην Παλαιά Διαθήκη, με το 'Εγώ εμί'. Αυτές τις προφανείς ισοδυναμίες εντοπίζει και ο Steiner που αντιπαρέρχεται τις διαμαρτυρίες του Heidegger: «Αδιαμφισβήτητα όμως η αυτάρκειά του,

<sup>633</sup> M. Heidegger, *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, 77.

<sup>634</sup> G. Steiner, *Χάιντεγκερ*, 117.

<sup>635</sup> M. Heidegger, *Επιστολή*, 89.

<sup>636</sup> G. Steiner, *Χάιντεγκερ*, 115.



[του Είναι], η πανταχού παρουσία του 'εγγύτατα στον' και 'πολύ μακριά' από τον άνθρωπο διαθέτουν διακριτές θεολογικές αιχμές<sup>637</sup>».

Οι θεολογικές αυτές αιχμές παίρνουν τον τόνο θρήνου στο κείμενο *Einführung in die Metaphysik (Εισαγωγή στη Μεταφυσική)*, που δημοσιεύτηκε το 1953, μα γράφηκε το 1935, όπου υπάρχει ξέχειλη η απελπισία για «το σκοτεινιάσμα του κόσμου» και την «φυγή των θεών<sup>638</sup>».

Ο διαχωρισμός του γλωσσικού φαινομένου από τον άνθρωπο, καθιστά εφεξής τον άνθρωπο 'ποιμένα του Είναι', που 'ακούει', ενώ στρέφει τον Heidegger προς τη μελέτη της ποίησης, αλλά και προς τον 'ετυμολογικό ρεαλισμό', ο οποίος σημαίνει όμως ότι δεν είναι όλες οι γλώσσες ισάξιες, αφού δεν είναι όλες κατάλληλες για την αποκάλυψη του Είναι, όπως συμβαίνει και με τους Θεούς. Αυτή η προσφυγή στη γλώσσα ως πεδίο αποκάλυψης του Είναι σημαίνει ότι οι λέξεις οι ίδιες οντολογικοποιούνται και μπαίνουν στην οντολογική κλίμακα, ότι οι γλώσσες οι ίδιες χωρίζονται σε οντολογικές και οντικές.

Όπως είναι αναμενόμενο, δεδομένης της παιδείας του Heidegger, ο Γερμανός στοχαστής θεωρεί ως προνομιούχες και μοναδικές ως προς την πρόσβαση στο Είναι γλώσσες τη γερμανική και την αρχαία ελληνική. Αναρωτιέται όμως, ορθώς ο Καστοριάδης: «τότε τι μπορούμε να πούμε λόγου χάριν για τους Σπαρτιάτες, οι οποίοι μιλούσαν ελληνικά, ίσως δε καλύτερα ελληνικά από τους άλλους Έλληνες διότι 'ελακώνιζαν', αλλά όμως δεν δημιούργησαν κανένα φιλόσοφο [...],<sup>639</sup>»

Η γλώσσα στον Καστοριάδη δεν είναι η 'καθαρή' ή 'θεμελιώδης' γλώσσα, ούτε η γλώσσα ως οντολογική αφαίρεση, όπως τίθεται στη χαϊντεγκεριανή υπερβασιακή προοπτική. Αντιθέτως, είναι πάντα συγκεκριμένη και το υποκείμενο αποκτάει πρόσβαση στον κόσμο μέσα από συγκεκριμένες σημασίες μιας δοσμένης κάθε φορά κοινωνικοϊστορικής γλώσσας, και στον συγκεκριμένο κοινωνικοϊστορικό κόσμο της συγκεκριμένης γλώσσας, όχι της γλώσσας ως καθαρής οντολογική έννοια<sup>640</sup> και φυσικά χωρίς να υποτίθεται κάποια 'προνομιακή' φυσική ή τυπική γλώσσα. Ως τέτοια δεν γίνεται να διαχωριστεί από τον ανθρώπινο κόσμο, ούτε από το κοινωνικοϊστορικό πεδίο στο οποίο αναφέρεται, εντός του οποίου δημιουργείται και το οποίο δημιουργεί.

Οι συνέπειες του διαχωρισμού του Είναι από τα όντα στον οποίο προβαίνει ο Heidegger φαίνονται και εντός της φιλοσοφίας του, με την αδυναμία να απαντηθεί το ερώτημα : «Πού βρίσκεται η γλώσσα έξω από τα ιδιαίτερα άτομα που μιλούν;» , ερώτημα

---

<sup>637</sup> ό.π. 122.

<sup>638</sup> Μ. Heidegger, *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, εκδ. Δωδώνη, Γιάννινα, 1973, 68.

<sup>639</sup> *Οι ομιλίες*, 13.

<sup>640</sup> *Η Φαντασιακή*, 470

ομόλογο με το «Πού βρίσκεται το Είναι της ύπαρξης έξω από τα όντα που υπάρχουν;», το οποίο γίνεται ο κύκλος που κλείνει γύρω από τη σκέψη του Γερμανού. Αυτό τον οδηγεί γρήγορα στην εγκατάλειψη του φιλοσοφείν για την ενατένιση.

Η «κατάδυση στη γλωσσική κατάσταση» γρήγορα γίνεται «ετυμολογική εξόρυξη», σύμφωνα με τον Steiner οντολογικών νοημάτων από αρχαία ελληνικά κείμενα και γερμανικές λέξεις, καθώς η Ιστορία από Geschichte γίνεται Geschick, Πεπρωμένο. Οι φιλολογικές του 'μέριμνες' σύντομα καταλήγουν σε παραφράσεις αρχαίων ελληνικών κειμένων, όπως η παράφραση του στάσιμου της *Αντιγόνης* του Σοφοκλή, όπου ο άνθρωπος αντικαθίσταται από το Είναι, και αντιστοίχως, με διάφορα κείμενα των Προσωκρατικών, των οποίων τα λάθη έχουν αναδειχθεί πολλάκις<sup>641</sup>.

Θα σταθούμε λίγο στην περίπτωση του πρώτου στάσιμου της *Αντιγόνης*, καθώς ο Καστοριάδης έχει επίσης ασχοληθεί με τον αριστούργημα αυτό του Σοφοκλή. Ο Heidegger μετέφρασε το περίφημο απόσπασμα του Σοφοκλή από το πρώτο στάσιμο της *Αντιγόνης* που αφορά τον άνθρωπο ως δεινότερο ον, στην *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, στο υποκεφάλαιο «Είναι και Σκέπτεσθαι»<sup>642</sup>.

Μπορούμε να καταλάβουμε την απόπειρα του Heidegger ήδη από τους πρώτους στίχους της μετάφρασης. Το αρχαίο κείμενο έχει ως εξής:

«Πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἄνθρώπου  
δεινότερον πέλει·  
τοῦτο καὶ πολιοῦ πέραν  
πόντου χειμερίῳ νότῳ  
χωρεῖ, περιβρυχίοισιν  
περῶν ὑπ' οἴδμασιν<sup>643</sup>».

Το οποίο, σύμφωνα με τη μετάφραση του Κ. Χ. Μύρη, αποδίδεται στα νεοελληνικά ως εξής:

«Πολλά γεννούν το δέος·  
το μέγα δέος ο άνθρωπος γεννά·

<sup>641</sup> Για τις παρατυπίες και τα ηθελημένα σφάλματα του Heidegger στη μετάφραση της *Αντιγόνης*, βλ. επίσης το άρθρο του Κωνσταντίνου Καβουλάκου, «Η μετάφραση και η ερμηνεία του πρώτου στάσιμου της *Αντιγόνης* από τον Μάρτιν Χάιντεγκερ», στο περιοδικό *Αριάδνη*, τ. 10, 2004, 48-65.

<sup>642</sup> Μ. Heidegger, *Εισαγωγή*, 181 κ.ε.

<sup>643</sup> Σοφοκλής, *Αντιγόνη*, α' στάσιμο, α' στρ. στ. 331-336.

περνά τον αφρισμένο πόντο  
με τις φουρτούνες του νοτιά,  
στη μέση σκάβει το βαθύ  
και φουσκωμένο κύμα.»

Αυτό το απόσπασμα ο Heidegger απέδωσε στα γερμανικά, αλλάζοντας το νόημα αλλά και τη σύνταξη της λέξης 'δεινόν', την οποία μετέφρασε ως 'ανοίκειον' και μετέτρεψε σε υποκείμενο.

Σύμφωνα με τη μετάφραση του κειμένου του Heidegger από τον Καβουλάκο, το αποτέλεσμα έχει ως εξής:

«Πολλαπλό το ανοίκειο, τίποτα όμως,  
δεν κινείται ανοικιότερο ξεπερνώντας τον άνθρωπο.  
Αυτός οδεύει πέρα στην αφρισμένη φουσκοθαλασσιά,  
με του νοτιά τη χειμωνιάτικη θύελλα  
και διασχίζει τα βουνά  
και τ' άγρια φαράγγια των κυμάτων<sup>644</sup>».

Αντιθέτως, ο Καστοριάδης στους ίδιους στίχους ανακαλύπτει την πρώτη ανάδυση της ιδέας της ανθρώπινης αυτοδημιουργίας, αφού σαφώς ο Σοφοκλής εξυμνεί τη δημιουργικότητα και την επινοητικότητα του ανθρώπου ως 'δεινόν', κάτι που προκαλεί δέος. Ο Καστοριάδης αποκάλεσε τη μετάφραση του Heidegger, «αποκρουστικό βιασμό του κειμένου του Σοφοκλέους<sup>645</sup>». Όμως αυτό που ενοχλεί τον Καστοριάδη δεν είναι μόνο η λάθος μετάφραση και συντακτική απόδοση του δεινός, αλλά και οι αλλαγές στους επόμενους στίχους.

Το αρχαίο κείμενο, ξανά, έχει ως εξής:

«παντοπόρος ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται  
τὸ μέλλον Ἄιδα μόνον  
φεῦξιν οὐκ ἐπάξεται<sup>646</sup>»

---

<sup>644</sup> Καβουλάκος, Κ. (2004) *Η μετάφραση και η ερμηνεία του πρώτου στάσιμου της Αντιγόνης από τον Μάρτιν Χάιντεγκερ*, στο περιοδικό *Αριάδνη*, τ. 10, 2004, σελ. 53.

<sup>645</sup> *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, 13.

<sup>646</sup> *Αντιγόνη, α' στάσιμο, α' στρ.* στ.360-365.

Το οποίο στη μετάφραση του Κ.Χ. Μύρη αποδίδεται ως:

«ο πολυμήχανος· αμήχανος δε θ' αντικρύσει  
τα μελλούμενα· το χάρο μόνο  
να ξεφύγει δεν μπορεί.»

Αποδίδεται από τον Heidegger, σύμφωνα με τον Καβουλάκο, ως:

«Καθ' οδόν ταξιδεύοντας παντού, χωρίς πείρα και διέξοδο,  
φτάνει στο τίποτα.  
Από τη μόνη πίεση, το θάνατο, δεν καταφέρνει  
ποτέ με φυγή να ξεφύγει.»

Ο Καστοριάδης εντοπίζει πως εδώ ο Heidegger επενέβη στο ίδιο το αρχαίο κείμενο: «Έτσι, π.χ. διαβάσει τους στίχους 360-361 του στάσιμου της Αντιγόνης: 'παντοπόρος ἄπορος, ἐπ' οὐδέν ἔρχεται', αντί να διαβάσει 'παντοπόρος· ἄπορος ἐπ' οὐδέν ἔρχεται', για να μπορέσει να μεταφράσει 'παντού βαδίζοντας και μένοντας στο δρόμο, χωρίς πείρα και χωρίς διέξοδο, φτάνει στο μηδέν', εξωφρενική παραβίαση του κειμένου, που για να αποκτήσει μια επιφανειακή αληθοφάνεια είναι υποχρεωμένη να εξαλείψει λαθραία τις λέξεις 'το μέλλον'<sup>647</sup>».

Αργότερα, ο Heidegger θα κλίνει προς παγανιστικές/πολυθεϊστικές ενοράσεις, υιοθετώντας την 'θεϊκή τετράδα' που αλληλεπενεργεί: Θεοί/Ανθρωποι/Ουρανός/Γη, από την ποίηση του Hölderlin, η οποία 'τετράδα' παρουσιάζεται ως ποιητική συνάρθρωση της οντολογίας και της τοπολογίας. Καθώς παρατηρεί και ο Steiner, οι μελετητές του Hölderlin έδειξαν πως οι εικασίες του Heidegger ήταν και εδώ «αστήρικτες» ενώ κατηγορήσαν τον Heidegger ότι επέβαλλε στον ποιητή «ένα φορτίου εθνικιστικού μυστικισμού<sup>648</sup>» άσχετο με τα ίδια τα ποιήματα, όπως παρέφρασε και τους αρχαίους Έλληνες.

Σε κείμενό του το 1966, ο Heidegger διακήρυξε, μόνος του, το τέλος της φιλοσοφίας. Το κείμενο τιτλοφορείται *Το τέλος της φιλοσοφίας και το καθήκον της σκέψης* και ο Heidegger ισχυρίζεται πως: «Το τέλος της φιλοσοφίας αποδεικνύεται ο θρίαμβος του χειραγωγισμού διακανονισμού μεταξύ ενός επιστημονικού-τεχνολογικού κόσμου και της ιδιάζουσας κοινωνικής τάξης αυτού του κόσμου<sup>649</sup>». Η θεώρηση του Heidegger για τη

<sup>647</sup> *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, 14.

<sup>648</sup> G. Steiner, *Χάιντεγκερ*, 216.

<sup>649</sup> *M. Heidegger: Basic Writings*, 435.

δυτική Μεταφυσική τον οδηγεί να θεωρήσει την ανάπτυξη της τεχνολογίας και της επιστήμης ως το γραμμικό αποτέλεσμα και το οντολογικό τέλος ολόκληρης της φιλοσοφίας ως προοδευτικής και σωρευτικής λήθης του Είναι.

Ο τεχνικός πολιτισμός παρουσιάζεται ως η αποκορύφωση της λήθης του Είναι, ολοκλήρωση και τέλος της μεταφυσικής που συνετέλεσε σε αυτή τη λήθη, μιλώντας φιλοσοφικά για το οντικό αντί για το οντολογικό και, κατά συνέπεια, όπως δείχνει ο Steiner, η ιστορία του δυτικού πολιτισμού ταυτίζεται με τη λήθη του Είναι, ενώ ο εικοστός αιώνας θεωρείται «το αποκορύφωμα και μα και το απόλυτα λογικό προϊόν αυτής της λήθης<sup>650</sup>». Αυτή η διακήρυξη του τέλους της φιλοσοφίας αποδεικνύεται μία ιδιαίτερη παράδοση της γερμανικής ιδεαλιστικής φιλοσοφίας αφού, όπως σημειώνει ο Καστοριάδης: «Το διάταγμα το έβγαλε πρώτα ο Χέγκελ<sup>651</sup>».

Στο ίδιο κείμενο ο Heidegger βάσει του 'διατάγματος' ζητεί να αλλάξει τη διάκριση Είναι και Χρόνος υπέρ της διάκρισης Ξέφωτο (Lichtung) και Παρουσία. Αντί της φιλοσοφικής κριτικής, το μόνο που μένει στον σύγχρονο άνθρωπο, τον οποίο ο Heidegger θεωρεί πλέον πλήρως 'μηχανοποιημένο', είναι η καθαρή ενατένιση του Είναι στο μυστικιστικό Ξέφωτο της Παρουσίας του.

Αυτή τη θέση ο Καστοριάδης αποκαλεί «και στείρα και χωρίς νόημα<sup>652</sup>». Ο Heidegger αφήνει δυσοίωνες προφητείες που αφορούν πλέον τους Θεούς που με την απουσία ή παρουσία τους κρίνουν την οντολογική δυνατότητα της ανθρωπότητας η οποία στέκει βουβή, στον οντικό της τεχνικό κατακερματισμό, αναζητώντας μία φωνή από τον έρημο ουρανό.

Ο Καστοριάδης διαφωνεί ριζικά με τον Heidegger και όσον αφορά τη θεώρηση της τεχνολογίας ως 'ολοκλήρωση της δυτικής μεταφυσικής', υπογραμμίζοντας δύο σχετικά σημεία, τα οποία προϋποθέτουν την επίγνωση του κοινωνικοϊστορικού Είναι της ανθρωπότητας. Αφενός το γεγονός ότι ο καπιταλισμός και η νεωτερική φιλοσοφία είναι παράλληλες «εκδηλώσεις ενός νέου κοινωνικοϊστορικού φαντασιακού» και αφετέρου πως το κυρίαρχο φαντασιακό της « ψευδοορθολογικής ψευδοκυριαρχίας» εμποδίστηκε πάντοτε από το πρόταγμα της αυτονομίας και τα δημοκρατικά κινήματα<sup>653</sup>.

Η κριτική του Καστοριάδη στην τεχνοεπιστήμη είναι κριτική ακριβώς στην καπιταλιστική κεντρική σημασία της 'ορθολογικής κυριαρχίας' και της 'ανάπτυξης', εντελώς

---

<sup>650</sup> G. Steiner, *Χάιντεγκερ*, 93.

<sup>651</sup> *Οι ομιλίες*, 12.

<sup>652</sup> ό.π. 30.

<sup>653</sup> ό.π. 33.

διαφορετική από το μυστικό δέος του Γερμανού στοχαστή που βλέπει στην τεχνική ελεύσεις του Είναι.

Το ερώτημα που θέτει το σύγχρονο επιστημονικό και οικονομικό σύστημα για τον Καστοριάδη έγκειται στην κεντρική καπιταλιστική φαντασιακή σημασία «μιας ορθολογικής κυριαρχίας και μιας επίπλαστης ορθολογικότητας που έχει γίνει πλέον, όχι μόνο απρόσωπη, μη ατομική, αλλά γίνεται ολοένα και πιο απάνθρωπη<sup>654</sup>». Ενώ για τον Heidegger η τεχνοεπιστήμη παρουσιάζεται ως ολοκλήρωση του ανθρωπισμού και λήθη του Είναι προς χάριν του ανθρώπου, για τον Καστοριάδη η τεχνοεπιστήμη παρουσιάζεται ως απειλή για τον ανθρωπισμό και το ευρύτερο πρόταγμα της αυτονομίας, λόγω της λήθης του ανθρώπου.

Όπως εξάλλου τονίζει και ο Παναγιώτης Νούτσος: «Με το έργο του Spengler 'Η δύση της Δύσης', οι οπαδοί της Historia Cyclica [κυκλική ιστορία] πανηγυρίζουν την αυτοκτονία του 'επιστημονισμού'. Όμως δεν ήταν η τεχνική Δύση που έσβηνε, αλλά η 'φυσική'<sup>655</sup>».

Ο Καστοριάδης υπογραμμίζει επιπλέον, ως κάποιος που γνωρίζει τις εγγενείς αντιφάσεις της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής και τις εσωτερικές αντιφάσεις της σύγχρονης επιστήμης, ότι είναι αδύνατον να 'εξαφανισθεί' η φιλοσοφία μέσα στους επιστημονικούς κλάδους, όπως έβλεπε ο Heidegger ακριβώς διότι οι έρευνες αυτών των κλάδων και οι έσχατες αξιωματικές προϋποθέσεις αυτών των ερευνών, αναδεικνύουν τα βαθιά φιλοσοφικά ερωτήματα που υπάρχουν σε κάθε μελέτη του κόσμου.

Η φυσική επιστήμη είναι, υπενθυμίζει ο Καστοριάδης, ακόμη εγκλωβισμένη στις τέσσερις καντιανές αντινομίες, δηλαδή, τις δύο μαθηματικές αντινομίες, δηλαδή 1) ότι ο χώρος και ο χρόνος είναι είτε άπειροι είτε πεπερασμένοι, 2) ότι το ον ή αποτελείται από διακριτά σωματίδια ή είναι συνεχές και τις δύο δυναμικές αντινομίες, δηλαδή 3) πως η αιτιότητα είτε είναι καθολική είτε δεν είναι και 4) πως η ύπαρξη του κόσμου είτε συνεπάγεται κάποια απόλυτη αναγκαιότητα, είτε όλα είναι ενδεχομενικά<sup>656</sup>.

Θα λέγαμε ότι ο Heidegger ασχολήθηκε και εγκλωβίστηκε στην προσπάθεια του να λύσει την τέταρτη αντινομία, στην οποία απαντάει καταφατικά εξαρχής, θέτοντας το Είναι ως αναγκαίο, προσπαθώντας έκτοτε να αποδείξει την αναγκαιότητα αυτής της οντολογικής κατάφασης, χωρίς επιτυχία. Έτσι κατορθώνει να αναδείξει την κλειστότητα της

---

<sup>654</sup> ό.π. 150.

<sup>655</sup> Π. Νούτσος, *Τεχνικός και καλλιτεχνικός κόσμος*, εκδ. Ι.Μ. Μεταμορφώσεως Σωτήρος Ρωμανού, Γιάννενα, 1971, 10.

<sup>656</sup> *Οι ομιλίες*, 35-36.

συνολιστικής-ταυτιστικής οντολογίας, κλείνοντας και τον εαυτό του στον ίδιο κύκλο. «Εγκλωβίστηκε ο ίδιος μέσα σ' αυτόν – και διακηρύσσει πως είναι κλειστός<sup>657</sup>».

Σχετικά με τη διαδεδομένη εξύμνηση του Heidegger ως κριτικού της τεχνικής, ο Καστοριάδης, όντας διαρκώς σε επαφή με τις εξελίξεις στα πεδία των φυσικών επιστημών, διαπιστώνει ορθά ότι, ήδη από το *Είναι και Χρόνος* η κριτική του Heidegger πρόκειται για την «επαρχιώτικη» στάση θαυμασμού του μέτριου ανθρώπου απέναντι σε αυτό που δεν κατανοεί. Αποδίδει αυτή τη στάση στην τύφλωση του Heidegger απέναντι στο κοινωνικοϊστορικό, που τον εμποδίζει επίσης να συλλάβει την επιστήμη και τα όντα της επιστήμης ως κοινωνικοϊστορικές δημιουργίες: «Είναι ανίκανος να δει την εσωτερική κρίση του τεχνικο-οικονομικού σύμπαντος και, ακόμη πιο σημαντικό, δεν βλέπει όλες τις δραστηριότητες των ανθρώπων που κατευθύνονται εναντίον του σημερινού συστήματος και τις δυνατότητες που αυτές εμπεριέχουν<sup>658</sup>».

Η απόκρυψη ή άγνοια του κοινωνικοϊστορικού καταδικάζει εξ αρχής στην αποτυχία την προσπάθεια του Heidegger να ερμηνεύσει την ιστορία της φιλοσοφίας ως ιστορία της λήθης του Είναι, όπως και την ανάδρομη αποδόμηση με την οποία επιχειρεί, αφού ως κριτική της φιλοσοφίας, «η φιλοσοφία είναι αδύνατη χωρίς μια φιλοσοφία του κοινωνικοϊστορικού<sup>659</sup>».

Αυτό δεν σημαίνει φυσικά ότι όποια φιλοσοφία δεν είναι ιστορικο-κοινωνική δεν είναι φιλοσοφία, κάτι που θα μας καθιστούσε καχύποπτους απέναντι στον Καστοριάδη, αλλά ότι όποια φιλοσοφία δεν λαμβάνει υπόψιν το κοινωνικοϊστορικό και το ρίζωμά της στο κοινωνικοϊστορικό, παγιδεύεται αναπόδραστα σε φιλοσοφικά προβλήματα που πηγάζουν ακριβώς από την άγνοια του κοινωνικοϊστορικού. Αυτό συμβαίνει και στη φιλοσοφία του Heidegger.

Ο Παναγιώτης Κονδύλης, με αιχμηρή ειρωνεία γειώνει το πρόγραμμα του Heidegger όχι στον 'επαρχιωτισμό', αλλά στον 'αριστοκρατισμό' του Γερμανού, σε μία μόνο παράγραφο: «Οι από μέρους του Heidegger προαναγγελίες δεινών [...] θα πρέπει μάλλον να κατανοούνται ως έκφραση της τυραννισμένης συνείδησης ενός στρώματος διανοούμενων οι οποίοι λόγω των ικανοτήτων και των φιλοδοξιών τους δεν αντεπεξέρχονται στις απαιτήσεις της βιομηχανικής και τεχνικής μαζικοδημοκρατικής εποχής

---

<sup>657</sup> *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα*, 160.

<sup>658</sup> *Οι ομιλίες*, 15.

<sup>659</sup> *ό.π.* 22.

κι έτσι, με την οργή του παραγνωρισμένου εκλεκτού αναγκάζονται να αντιγυρίσουν στην, τάχα περιορισμένη, 'εργαλειακή σκέψη', τη δική τους 'άνωτερη σκέψη'<sup>660</sup>».

Στη συνέντευξη που έδωσε το ίδιο έτος στο περιοδικό *Der Spiegel*, υπό τον όρο να δημοσιευτεί μετά θάνατον, με τον εύγλωττο τίτλο «Nur ein Gott kann uns noch retten» (Μόνο ένας Θεός μπορεί να μας σώσει) ο Heidegger ζητεί να αντικαταστήσει τη φιλοσοφία με την «πρόνοια της ετοιμότητας, της διατήρησης του εαυτού μας ανοιχτού για την άφιξη ή την απουσία του Θεού. Επιπλέον, το βίωμα αυτής της απουσίας δεν είναι το τίποτα, αλλά μάλλον η απελευθέρωση του ανθρώπου από αυτό που ονόμασα 'καταπίπτειν ανάμεσα στα όντα' στο Είναι και Χρόνος<sup>661</sup>». Παρακάτω, θα κατονομάσει την 'Κυβερνητική' (Cybernetics) ως διάδοχο της φιλοσοφίας, ζήτημα που θα συζητήσουμε σε επόμενο κεφάλαιο.

Η 'έλευση του επερχόμενου', που στο *Είναι και Χρόνος* ήταν μία υπενθύμιση της προσωπικής θνητότητας, της ευθύνης μας απέναντι στον εαυτό λόγω αυτής της θνητότητας, και μία αντιθεολογική διακήρυξη του ανθρώπου ως δέσμιου και κύριου του χρόνου του, γίνεται σταδιακά έλευση του Είναι. Η 'κατάπτωση' στη δημοσιότητα υπήρξε η μοίρα του ίδιου του Heidegger, αν και προφυλάχθηκε από την 'ισοπέδωση' χάριν στην προπολεμική μεγαλοφυή σύλληψή του ανθρώπου ως χρόνος.

Ασφαλώς ο Heidegger υπήρξε ένας από τους προπομπούς της σύλληψης της ανθρώπινης κατάστασης ως χρονικότητας και της ύπαρξης του ανθρώπου ως-προς-Είναι και το ως-Χρόνος. Χωρίς όμως να αντιληφθεί και το Είναι καθ' εαυτό ως χρόνο και χωρίς να αντιληφθεί τις συνέπειες του Είναι-χρονικώς και του Είναι-κοινωνικός ως Είναι-κοινωνικοϊστορικώς του ανθρώπου. Έτσι η χρονικότητα καθίσταται ξανά φυλακή της ανθρώπινης δυνατότητας και ο άνθρωπος, δεμένος με το χρόνο, εξορίζεται από την ίδια τη δημιουργική του εκφραστικότητα.

Ο Heidegger μιλά αυστηρά για τον μοναχικό υποκειμενικό χρόνο και στερεί από αυτό τον χρόνο οτιδήποτε δεν ανήκει αυστηρά στο άτομο, του στερεί δηλαδή τη γλώσσα, την πράξη, την κοινωνικότητα και την ιστορικότητα, προκειμένου να του κληροδοτήσει έναν χρόνο άδειο από οτιδήποτε, εκτός από τον μοναχικό ορίζοντα του Θανάτου. Η ανθρώπινη αποφασιστικότητα που δεν έχει οντολογική διέξοδο πλέον μπορεί να διοχετευθεί στην πλήρη απώλεια του εαυτού, μέσω της υποταγής και της εθελοδοουλίας, όπως συνέβη στον ίδιο το Heidegger. Όταν η Ιστορία γίνεται πλέον Πεπρωμένο [Geschick] που δίνεται

---

<sup>660</sup> Π. Κονδύλης, *Η κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη, τόμος Β'*, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 125, 2012.

<sup>661</sup> Από τη συνέντευξη στο περιοδικό *Der Spiegel*, όπως αναδημοσιεύτηκε στο R. Wolin, *The Heidegger Controversy*, MIT Press, 1998, 108.



αποκαλυπτικά στον ακροατή άνθρωπο, ο ίδιος ο χρόνος αναιρείται ως πρωταρχικό οντολογικό θεμέλιο του Είναι.

Ο Heidegger, αντίθετα προς τον Καστοριάδη, διαχωρίζει εν τέλει τον χρόνο από το Είναι, σε μία θεολογική επιστροφή, από την οντο-θεολογία στην οντολογία και στη θεολογία, κατά διαλεκτικό, περιέργως, τρόπο, μέσα από συνεχείς αρνήσεις. Η οντολογική διαφορά είναι αυτή που ορίζει την απόσταση ανάμεσα στα όντα και το Είναι και αυτή η οντολογική διαφορά είναι ο έσχατος καθορισμός της, κατά Heidegger, χρονικότητας, εν τέλει.

Η χρονικότητα όμως για τον Καστοριάδη είναι κοινωνικοϊστορική και η οντολογική ετερογένεια δεν έχει σχέση με την οντολογική διαφορά του Heidegger, καθώς ο Καστοριάδης τονίζει πως το Είναι δεν μπορεί να διαχωριστεί από τα όντα παρά μόνο «λογικώς και κενώς<sup>662</sup>», κατά τρόπο δηλαδή σχηματικό και τετριμμένο.

«Στην πραγματικότητα» γράφει ο Καστοριάδης, «το Είναι είναι αξεχώριστο από τους τρόπους του Είναι, οι οποίοι είναι αξεχώριστοι από τα όντα. Φυσικά, η παρουσία διαφέρει από αυτό που είναι κάθε φορά παρόν. Αλλά η ίδια η παρουσία υπάρχει με διαφορετικό τρόπο σε σχέση με αυτό που παρουσιάζεται<sup>663</sup>». Επιπλέον, η σημασία της πραγματοποίησης της παρουσίας, ο καθορισμός του τρόπου της παρουσίας, όπως και ο αυτοκαθορισμός του κάποιου για τον οποίο η παρουσία υπάρχει ως παρουσία, εμφανίζονται ως φαντασιακές σημασίες που μας παραπέμπουν αμέσως στα υπόλοιπα πεδία του μάγματος του χρόνου, το κοινωνικοϊστορικό και το ψυχικό, όπου αναφέρονται, όπως επίσης και στην ίδια την όψη του χρόνου ως οντολογική δημιουργία και εμφάνιση της ετερότητας.

Η Suzi Adams έχει άδικο όταν υποβαθμίζει τις διαφορές των πολιτικών προταγμάτων ανάμεσα στον Heidegger και τον Καστοριάδη, διότι πρόκειται για διαφορετικές οντολογίες. Πρόκειται επίσης και για ριζικά αντίθετες προσεγγίσεις του ίδιου του φιλοσοφείν, το οποίο για τον Heidegger συνίσταται στην απόπειρα να ξεπεράσουμε τη λήθη του Είναι και να φτάσουμε στο ξέφωτο του καθαρού θαυμάζειν, ώστε να ακροαστούμε την απάντηση στο ερώτημα του νοήματος του Είναι.

Για τον Heidegger, η φιλοσοφία είναι «η σαφώς ολοκληρωμένη συν-απόκριση, η οποία εκφράζει ενόσω στοχάζεται την κλήτευση του Είναι των όντων<sup>664</sup>».

Για τον Καστοριάδη, το φιλοσοφείν είναι κοινωνικοϊστορική δημιουργία και πράξη αμφισβήτησης και αυτονομίας: «Η φιλοσοφία είναι μια ανακλαστική και αυτοστοχαστική

---

<sup>662</sup> *Οι ομιλίες*, 38.

<sup>663</sup> *ό.π.* 39-40.

<sup>664</sup> G. Steiner, *Χάιντεγκερ*, 84.

δράση της σκέψης που ανελίσσεται **και** ελεύθερα **και** μέσα στον συνεχή περιορισμό ενός παρελθόντος. Η φιλοσοφία δεν είναι σωρευτική, είναι βαθιά ιστορική<sup>665</sup>».

Για τον Heidegger, το κεντρικό και ουσιώδες ερώτημα της φιλοσοφίας, είναι, από την αρχή της σκέψης του το εξής: «Τι είναι το Είναι, το οποίο καθιστά δυνατή όλη την ύπαρξη, το οποίο είναι το **είναι** σε κάθε οντότητα;<sup>666</sup>»

Για τον Καστοριάδη, αυτό το ερώτημα είναι δευτερεύον. «Όλα αυτά τα ερωτήματα είναι δευτερεύοντα, με την έννοια ότι όλα εξαρτώνται από την ανάδυση μιας πιο ριζικής ερωτήσεως, ερωτήσεως που είναι αδύνατη σε μια ετερόνομη κοινωνία: 'Τι πρέπει να σκέπτομαι;' Αυτή είναι η αρχική ερώτηση της φιλοσοφίας. 'Τι πρέπει να σκέπτομαι για το Είναι, για τη φύση, για την πόλιν και τη δικαιοσύνη, για την ίδια μου τη σκέψη, κ.ο.κ.<sup>667</sup>».

Αν η φιλοσοφία ήταν όπως την ήθελε ο Heidegger, τότε δεν θα υπήρχε η δυνατότητα ούτε της φιλοσοφίας του Heidegger.

Προκειμένου να κατανοήσουμε το ερώτημα της χρονικότητας και της ανθρώπινης ύπαρξης θα πρέπει να προχωρήσουμε πλέον πέραν την κριτικής του Καστοριάδη στις παραδοσιακές συλλήψεις του χρόνου, στη διαύγαση αυτών των οντολογικών και χρονικών πεδίων που υπήρξαν τυφλά σημεία για το βλέμμα Heidegger, δηλαδή την **ψυχή**, τον **έρωτα** και την **πόλιν**.

---

<sup>665</sup> *Οι ομιλίες*, 18.

<sup>666</sup> G. Steiner, *Χάιντεγκερ*, 123.

<sup>667</sup> *Οι ομιλίες*, 24.

**Β' μέρος:**

**Η κοινωνικοϊστορική σημασία του χρόνου.**



## **B1. Τα σύνορα του Χρόνου: ο Θάνατος και η Γέννηση ως οριακά σημεία της ύπαρξης.**

Το πρόβλημα που θέτει ο ατομικός θάνατος, η υποκειμενική αλλοίωση και ο ατομικός εκμηδενισμός εν τω χρόνω, υποτείνει με τη σειρά του ένα ερώτημα κοινωνικό και πολιτικό. Ένα παράδειγμα από το έργο του Albert Camus (1913-1960) μπορεί να μας βοηθήσει στη διαύγηση του ζητήματος.

Ο Camus αρχίζει τον *Μύθο του Σίσυφου*<sup>668</sup> με την πρόταση: «Υπάρχει μόνο ένα πραγματικά σοβαρό φιλοσοφικό ερώτημα και αυτό είναι η αυτοκτονία». Αν ο Γάλλος λογοτέχνης έχει δίκιο και το ζήτημα της αυτοκτονίας μπορεί να θεωρηθεί ως το βασικό φιλοσοφικό ερώτημα, πρέπει να παρατηρήσουμε ότι πίσω από αυτό κρύβεται πάλι το ερώτημα του Χρόνου.

Διότι δεν μπορούμε να αγνοήσουμε πως και στο δοκίμιο του Camus η έννοια του Χρόνου συγκαλύπτεται και απωθείται πέρα από τον κοινωνικό ορίζοντα. Η αυτοκτονία, ως κοινωνικό φαινόμενο και ατομική επιλογή, είτε φιλοσοφικής είτε ψυχολογικής φύσεως, δεν μπορεί να καλύψει ολόκληρο το φάσμα της θανάτωσης, ή το ίδιο το οντολογικό γεγονός του θανάτου όπως παρασταίνεται και παρουσιάζεται στην πληθώρα των ανθρώπινων κοινωνιών. Σίγουρα η θανάτωση του εαυτού αποτελεί ένα βήμα που θέτει υπό έλεγχο τα όρια της ατομικής ελευθερίας και της υπαρξιακής βούλησης, ωστόσο το γεγονός του θανάτου και το πρόβλημα που αυτό θέτει, παρουσιάζεται πρώτα και βιώνεται ως ο θάνατος των άλλων, είτε ως πραγματική εμπειρία είτε ως φαντασική σημασία. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως και η αυτοκτονία αναφέρεται στους άλλους σε κάθε περίπτωση, εγγράφεται δηλαδή στον ορίζοντα του εκάστοτε κοινωνικοϊστορικού περιβάλλοντος του δρώντος υποκειμένου. Οι σημασιακές επενδύσεις, η φαντασική δικαίωση και ακόμη και το υπαρξιακό ρίζωμα των εκάστοτε αιτιών που αντιστοιχούν έστω αναλογικά σε κάθε αυτοκτονία ποικίλλουν και διαφέρουν, όχι μονάχα από πρόσωπο σε πρόσωπο, πράγμα σαφές και τετριμμένο, δεδομένης της μοναδικής διαφορετικότητας του κάθε ανθρώπου (μοναδική υπό την έννοια ότι τον διαφοροποιεί ακόμη και στο θεμελιώδες επίπεδο της κοινωνικής μονάδας, έστω ως εν δυνάμει ατομικότητα, και διαφορετικότητα υπό την έννοια ότι δεν μπορούμε να μιλήσουμε για ετερότητα ανάμεσα στις ατομικές περιπτώσεις οποιουδήποτε είδους) αλλά επίσης και από πολιτισμό σε πολιτισμό και από κοινωνία σε κοινωνία πράγμα το οποίο θα έπρεπε να είναι εξίσου σαφές και τετριμμένο. Κι όμως ο Γάλλος λογοτέχνης δεν φαίνεται να το συνειδητοποιεί, τη στιγμή που απολυτοποιεί και καθολικεύει όχι μόνο την αυτοκτονία ως φιλοσοφικό πρόβλημα, αλλά και τη

---

<sup>668</sup> A. Camus, *Ο μύθος του Σίσυφου*, εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα, 2007.

συγκεκριμένη αξιολόγηση και πρόσληψη της έννοιας της αυτοκτονίας από τον δυτικό πολιτισμό, μία πολιτιστική γενεαλογία του οποίου χρησιμοποιεί ως σκελετό του εγχειρήματός του. Έτσι, αδυνατεί να σκεφτεί και να συμπεριλάβει στη πραγμάτευση του ζητήματος άλλες κοινωνικές μορφές της αυτοκτονίας, από την Ιαπωνική αυτοκτονία τιμής έως τη θρησκευτική αυτοκτονία των Αζτέκων, μορφές που συνδέονται με άλλες παραστάσεις και έχουν ριζικά διαφορετική αποβλεπτικότητα τόσο σε κοινωνικό όσο και σε ατομικό επίπεδο. Μορφές οι οποίες μάλιστα επιβιώνουν και στη σύγχρονη εποχή με πανάρχαιες νοηματικές συνδηλώσεις, όπως αποδεικνύει η πρόσφατη ιστορικά περίπτωση του Ιάπωνα λογοτέχνη Yukio Mishima (1925-1970), ο οποίος αυτοκτόνησε τελετουργικά στο πλαίσιο ενός σκηνοθετημένου όσο και αποτυχημένου πραξικοπήματος στο όνομα του αυτοκράτορα<sup>669</sup>. Εδώ πρέπει να τονιστεί ότι στο δικό τους κοινωνικοϊστορικό πλαίσιο τέτοιες περιπτώσεις μπορεί να μην είναι καθόλου παράλογες, ούτε καν να θέτουν το ερώτημα του παραλόγου, το οποίο ο Camus θέτει ως οντολογικό θεμέλιο του ζητήματος της αυτοκτονίας.

Η αυτοκτονία ενός σαμουράι της περιόδου των Σογκούν, που υπαγορεύεται από τον κώδικα τιμής των σαμουράι, θεωρείται από τον ίδιο και την κοινωνία όπου ανατράφηκε ως το απολύτως λογικό επιστέγασμα και η ουσιαστική δικαίωση μίας ζωής αφιερωμένης στο ξίφος. Μάλιστα τα παραδείγματα όπου η αυτοκτονία υποτείνει και επιτείνει μία συγκεκριμένη δέσμη κοινωνικών φαντασιακών σημασιών και μία ομόλογη λογική, ως οριακή αλλά και θεμελιακή ενέργεια δικαίωσής της, θα μπορούσαμε να πούμε πως είναι πολύ περισσότερα από τα παραδείγματα που αντιστοιχούν στη θέση του Camus. Όμως πέρα από τον περιορισμένο ορίζοντα όπου τοποθετείται το ζήτημα, υπάρχει και το πρόβλημα της αξιολόγησης των ίδιων των εννοιών, ακόμη και αν τις αφαιρέσουμε με κάποια προκρούστεια μέθοδο από το κοινωνικοϊστορικό τους πλαίσιο.

Θα μπορούσαμε καταρχάς να αντιτείνουμε πως το πραγματικό φιλοσοφικό ερώτημα που σχετίζεται με το θάνατο είναι το ερώτημα του φόνου, της δολοφονίας, το οποίο μάλιστα αποτυπώνεται και αντιμετωπίζεται ως θεμελιώδες σε κάθε κοινωνική θέσμιση, από τους πρωταρχικούς θεσμούς έως τους δευτερεύοντες, από το δίκαιο ως τη θρησκεία, και βρίσκεται εγγεγραμμένο σε κάθε πολιτισμική έκφανση μίας κοινωνίας, από τη μυθολογία και τη λαϊκή τέχνη έως την επίσημη νομοθεσία και εκπαίδευση. Η αυτοκτονία, αντιθέτως, τοποθετείται στη σκιά και το περιθώριο του κοινωνικού λόγου, επίσημου και λαϊκού, και εξηγείται έτσι η πρωτοφανής έμπνευση και επιτυχία του Γάλλου

---

<sup>669</sup> Βλ. για περισσότερες λεπτομέρειες τη βιογραφία του Ιάπωνα συγγραφέα από τον φίλο του, δημοσιογράφο και ανατολιστή Henri Scott Stokes, που εκδόθηκε στα ελληνικά με τον τίτλο *Γιούκιο Μισίμα*, εκδόσεις Καστανιώτη, 2007

λογοτέχνη στον εντοπισμό της. Όμως δεν μπορούμε να παραβλέψουμε πως ένα περιθωριακό κοινωνικό φαινόμενο, όσο ριζωμένο και να είναι στο κοινωνικό φαντασιακό, δεν μπορεί να τίθεται ως θεμελιώδες και να επικαλύπτει όσα παρουσιάζονται ως κεντρικά, όσο χρήσιμη και αναγκαία και αν είναι η ανάδυσή του στο φως. Ο φόνος, που παρασταίνεται με πολλαπλές μορφές, ως απαγόρευση, καθήκον ή και ηδονή, επικαλύπτει εννοιολογικά και την αυτοκτονία, εκτός και αν ξεριζώσουμε το άτομο από την κοινωνία και το πετάξουμε στον θάλαμο απομόνωσης του υπαρξιακού υποκειμενισμού. Μπορούμε να παρατηρήσουμε επίσης ότι όταν η αυτοκτονία θεματοποιείται εντός του επίσημου λόγου, αυτό συμβαίνει σε κοινωνίες όπου η αυτοκτονική πράξη θεσμοθετείται ως συγκεκριμένη λειτουργία αποκατάστασης της φαντασιακής κοινωνικής τάξεως. Αξίζει να σταθούμε στην περίπτωση του Mishima, του οποίου η αρχετυπική αυτοκτονία, προορισμένη να αναβιώσει το παλαιό μιλιταριστικό ηρωικό πνεύμα της προ-πυρηνικής Ιαπωνίας, αντιμετώπιστηκε με λαιμοκόπημα και χλευασμό από μία κοινή γνώμη που είχε εμβαπτιστεί στον αμερικάνικο καταναλωτισμό και υιοθετήσει καίριες φαντασιακές σημασίες του δυτικού καπιταλισμού.

Κι όμως, ο αναχρονισμός του Mishima ξεκάθαρα αντηχούσε και μιμούταν πρότυπα πράξεων που ακόμη θεωρούταν στην ιστορική μνήμη του ιαπωνικού φαντασιακού ως ηρωικές. Η περίπτωση του Mishima μπορεί να βοηθήσει στη διαύγηση διαφόρων πλευρών της αυτοκτονίας εν σχέσει προς το Χρόνο, καθώς από τη μία η τελετουργική αυτοκτονία συνειδητά επιλέγεται από τον Ιάπωνα συγγραφέα ως μία τελετουργία του παρελθόντος που σκόπιμα αφαιρείται από το Χρόνο ώστε να από-χρονικοποιηθεί και να τονίσει με τη διαχρονία της την ουσιαστική α-χρονία του προσώπου στο οποίο αναφέρεται, του Ιάπωνα αυτοκράτορα και από την άλλη επιλέγεται ως αναβίωση και γιατί ο ίδιος ο Mishima γνωρίζει ότι είναι μια τελετουργία που ανήκει αναπόδραστα στο παρελθόν αλλά και ως υπόμνηση του καθήκοντος διατήρησης της ιστορικής συνέχειας που αυτό το παρελθόν επιβάλλει, καθήκον που ο Mishima ένιωθε πως οι συμπατριώτες του είχαν προδώσει. Το παρελθόν που ο Ιάπωνας συγγραφέας θέλει να αναβιώσει έχει αξία ακόμη και για τον ίδιο μόνο και μόνο ως παρελθόν.

Αυτό το παράδοξο, που κρύβεται στον πυρήνα της πράξης του, έρχεται στο φως όταν ο ίδιος ο ιαπωνικός στρατός στον οποίο ο Mishima απευθύνεται, τον αποπαίρνει με χλεύη και σαρκασμό. Αλίμονο, η βίαιη εισβολή της Δύσης και η αμερικάνικη κατοχή σε πολύ μικρό διάστημα κατόρθωσε να επιβάλει την κοινωνική χρονικότητα ενός άλλου φαντασιακού, ιστορικοποιώντας αναπόδραστα τόσο τον αυτοκράτορα όσο και το πνεύμα της αυτοθυσιαστικής υποταγής ως φιγούρες ενός ανίερου παρελθόντος. Με αυτή την έννοια, η ρίψη των ατομικών βομβών μπορεί να γίνει αντιληπτή ως μία πρωτοφανής ρήξη

του κοινωνικού χρόνου ενός πολιτισμού ο οποίος μολύνθηκε ανεπανόρθωτα, εκριζώνοντας ολόκληρη την Ιαπωνική κοινωνία από έναν κλειστό, παραδοσιακό, μιλιταριστικό και συνεχή ιδιόχρονο προς μία post-apocalyptic φουτουριστική ιδιοχρονική νεοπλασία, όπου οι ρυθμοί της κοινωνικής χρονικότητας της Δύσης αναπαριστώνται και αντιγράφονται κατακερματισμένοι, διαστρεβλωμένοι και αποχαλινωμένοι.

Η έκπτωση του κύρους του αυτοκράτορα από το επίπεδο της θεότητας στο επίπεδο της θνητότητας είναι η Ιαπωνική εκδοχή της χριστιανικής πτώσης, μόνο που σε αυτή την κοινωνία, η πτώση ενός προσώπου ισοδυναμούσε με την έκπτωση ενός ολόκληρου φαντασιακού πλέγματος και μίας αρχαίας κοσμοθεωρίας.

Αν ο Mishima απέτυχε με την αυτοκτονία του να στρέψει την Ιαπωνία προς το παρελθόν, οφείλεται εν πολλοίς πως ακριβώς αυτή η αυτοκτονία ήταν μία εικόνα της νοσηρότητας αυτού ακριβώς του παρελθόντος, και από πράξη κατάφασης είχε καταστεί πράξη άρνησης, από χειρονομία κοινωνικής ταύτισης, χειρονομία κοινωνικής αποστροφής, πράξη απονενοημένη. Ξανά όμως, θα επιχειρηματολογήσουμε, μία απονενοημένη πράξη δεν ισοδυναμεί με μία πράξη παράλογη και δεν είναι αναγκαστικά μία πράξη αδιανόητη ή α-νοητή.

Είναι προφανές πως το γεγονός του θανάτου, ως κοινή μοίρα και αναπόδραστη βεβαιότητα, είναι η εμπειρική πραγματικότητα που κρύβεται πίσω από τα φιλοσοφικά προβλήματα της αυτοκτονίας και του φόνου που υπαινιχθήκαμε ήδη. Είναι επίσης προφανές πως σύμφωνα με την καστοριαδική οντολογία στην οποία βασιστήκαμε, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε τη γέννηση και το θάνατο ως τα δύο οριακά σημεία ανάδυσης και εκμηδενισμού του υποκειμενικού χρόνου της εκάστοτε ψυχής, εντός του κοινωνικού χρόνου αλλά και του φυσικού, ανάδυση και εκμηδενισμός συνεπώς του ιδιόχρονου του κάθε υποκειμένου.

Ωστόσο, στο ίδιο πλαίσιο παραδεχόμαστε πως ο ιδιόχρονος αυτός δεν είναι σολιψιστικός και προκειμένου η ψυχική μονάδα να επιβιώσει οφείλει να προσαρμοστεί και να συναρμοστεί, όχι μόνο σε μία πολλαπλότητα ανάλογων υποκειμενικών ιδιόχρονων των άλλων ζώντων ανθρώπων, αλλά και με ευρύτερες χρονικές στιβάδες, τον ιδιόκοσμο του κοινωνικοϊστορικού ως ψυχικού και οντολογικού οικοσυστήματος του ατόμου, αλλά και τον ευρύτερο πρωτογενή αντικειμενικό χρόνο που συναρμώνει όλες τις χρονικότητες σε ένα σύμπαν. Η ετερογένεια των διάφορων χρονικών στιβάδων εξασφαλίζει, από τη μία πως ο ρυθμός της κάθε χρονικότητας είναι μεταβλητός και παρόλο που οι ιδιόχρονοι λογικά παραπέμπουν στην αντικειμενική χρονικότητα της πρώτης χρονικής στιβάδας, αυτή η παραπομπή είναι σχέση έρεισης, ενώ από την άλλη πως κάθε ιδιοχρονική διάρκεια οφείλει



να επισημανθεί/παρασταθεί/εγγραφεί εντός του κοινωνικοϊστορικού για να αποκτήσει φαντασιακή υπόσταση και πραγματικό νόημα. Αυτές οι τροπικότητες του Είναι ως διαρκής ανάδυση, αλλοίωση και καταστροφή μορφών οντολογικής ετερότητας, του Είναι ως Χρόνος και του Είναι – ως – προς Είναι, αναιρούν φυσικά την οποιαδήποτε θεωρία περί ταξιδιού στο Χρόνο, της επιστημονικής αυτής χίμαιρας, που είναι ξεκάθαρο πως πρόκειται για ένα λογικό τέρας.

Κατά δεύτερον, αναιρούν την οποιαδήποτε θεωρία κάποιας μετά θάνατον ζωής, καθώς και κάποιας αντίστοιχης προ γεννήσεως ζωής. Γιατί δεν μπορούμε να αρνηθούμε πως το ένα προϋποθέτει το άλλο, καθώς απαιτούν την ύπαρξη ενός έξω-Χρονικού χώρου για την ψυχή, ο οποίος όπως γνωρίζουμε, αντιστοιχεί στην έννοια της αιωνιότητας. Ο Καστοριάδης τονίζει πως δεν μπορούμε να διανοηθούμε έναν κενό Χρόνο, ενώ μπορούμε πολύ καλά να διανοηθούμε έναν κενό Χώρο, όπως είναι ο γεωμετρικός χώρος, ευκλείδειος ή μη, όπου μία ευθεία μπορεί να είναι εν ενεργεία άπειρη και ένα επίπεδο να ορίζεται από τρία μονάχα ταυτοτικά σημεία. Τέτοιος χώρος φυσικά είναι μία διανοητική κατασκευή, δεν υπάρχει τοις πράγμασι, όπως δεν υπάρχει ούτε μία ευθεία σε όλο το φυσικό σύμπαν, ούτε ένας τέλειος κύκλος. Ωστόσο, ένας τέλειος κύκλος είναι νοητός και προσφέρεται ως υπόδειγμα της αιωνιότητας, ως ενός 'χρόνου' ακίνητου και αναλλοίωτου, του χρόνου δηλαδή ως κενού χώρου, του χρόνου ως άρνηση του χρόνου, αφού η κίνηση και η αλλοίωση είναι οι θεμελιώδεις του κατηγορίες. Αν αποδεχτούμε μία τέτοια ιδέα περί αιωνιότητας, τότε το γεγονός της οντολογικής δημιουργίας υποβαθμίζεται σε φαινομενολογική παράσταση ή παραίσηση.

Ωστόσο, επειδή ο Χρόνος εμφανίζεται πάντοτε σαν αναντίστροπτη κίνηση, στρέφεται αναγκαστικά προς το μέλλον, αναφέρεται πάντοτε στο απροσδιόριστο, τουλάχιστον όσον αφορά την αντικειμενική, πρώτη φυσική στιβάδα. Στην πραγματικότητα όλες οι χρονικότητες, κοινωνική και υποκειμενική, ρέπουν προς το μέλλον, προς τα εμπρός, στη συνολοταυτιστική τους διάσταση, ως εμμενής ορμή της αυτοαλλοίωσης και θερμοδυναμική εντροπία. Στην ποιητική-φαντασιακή τους διάσταση, ωστόσο, οι ιδιόχρονοι τείνουν προς τη σώρευση, την ανακλαστικότητα και την τάση διατήρησης του όντος που τους δημιουργεί. Η ψυχική λειτουργία της μνήμης και η κοινωνικές τελετουργίες της παράδοσης, αποτελούν επιμέρους μορφές της αντίστροφης εντροπίας των φαντασιακών σημασιών, της τάσης του νοήματος προς την αυτοδικαίωση και αυτοδιατήρηση.

Για να συλλάβουμε τη σημασία του θανάτου και την ουσία του υποκειμενικού χρόνου που ανήκει στο φυσικό υποκείμενο, την ανθρώπινη ατομικότητα εν τώ χρόνω, καθώς και τη συναρμογή του υποκειμενικού με τον κοινωνικοϊστορικό χρόνο, πρέπει να

στρέψουμε το βλέμμα μας σε μία περιοχή που, σύμφωνα με τον Freud «δεν έχει χρόνο», το ασυνείδητο, τον ψυχικό κόσμο και τη ριζική φαντασία της ψυχής.

Τι είναι αυτό που οδήγησε τον Mishima στην τελετουργική αυτοκτονία; Και, επίσης, τι είναι αυτό που οδήγησε τους Ιάπωνες αξιωματικούς που είδαν την τελετουργική αυτοκτονία να λαιμοκόψουν τον Mishima;

**i. Τα υποκειμενικά σύνορα του Χρόνου: Ψυχικός χρόνος και Κοινωνία.**

Τα ερωτήματα αυτά μας οδηγούν στην ψυχολογία, ή καλύτερα τη θεωρία περί ψυχής του Καστοριάδη, που υπήρξε ο έτερος μεγάλος πόλος της σκέψης του πέραν της πολιτικής. Η έννοια της ψυχής έχει θεμελιώδη σημασία στην καστοριαδική φιλοσοφική ανθρωπολογία. Η ενασχόληση του Καστοριάδη με τα ζητήματα του ανθρώπινου ψυχισμού ξεπέρασε την απλώς θεωρητική πραγματέυση.

Ο Καστοριάδης άσκησε την ψυχανάλυση και ως επαγγελματική δραστηριότητα και διαμόρφωσε τη θεώρησή του για την ψυχή σε συνεχή διάλογο και δημιουργική αντιπαράθεση με τη φροϋδική σκέψη, τη φροϋδική παράδοση και τα μεταφροϋδικά ψυχαναλυτικά ρεύματα που αναπτύχθηκαν στη Γαλλία κατά τις δεκαετίες του 1960 και 1970, όταν η ψυχολογία έγινε αντικείμενο συζήτησης σε ευρύτερους κοινωνικούς κύκλους, συνδεόμενη και συμπλεκόμενη και με την τρέχουσα πολιτική σκέψη. Ήδη στα μέσα της δεκαετίας του '60 ο Καστοριάδης, σύμφωνα με τον βιογράφο του F. Dosse, «θα περάσει από την επιρροή του Marx σε εκείνη του Freud<sup>670</sup>», ενώ θα ταξιδέψει στην Ανατολική Ασία όπου θα γνωρίσει από κοντά τις ιδιόμορφες ποικιλίες των ανθρώπινων κοινωνιών, πολύ μακριά από τη μαρξιστική αντίληψη της παραγωγικά υπερκαθορισμένης ανθρωπότητας. Ο ίδιος ο Καστοριάδης παραδέχτηκε την επιρροή του Freud σε διάφορες περιστάσεις, όπως για παράδειγμα σε μία συνέντευξη του 1991, όπου δήλωσε : «Όταν ήμουν νεαρός, το ενδιαφέρον μου για τον Freud είχε αγγίξει το πάθος. Υπάρχουν παλιά μου κείμενα, όπως το *Για το περιεχόμενο του Σοσιαλισμού*, το 1955, όπου υπογραμμίζω την ανάγκη να λαμβάνεται υπόψιν η ψυχοσεξουαλική διάσταση του ατόμου, σε ό,τι και αν αυτό πράττει και σκέφτεται στο πολιτικό πεδίο<sup>671</sup>». Όπως και αν έχει, από το 1960 μέχρι το 1966 ο Καστοριάδης κάνει την πρώτη του ψυχανάλυση, ενώ από το 1964 παρακολουθεί τα σεμινάρια του Jacques Lacan, με τον οποίο θα έχει σποραδική αλληλογραφία, και στην

---

<sup>670</sup> F. Dosse, *Καστοριάδης*, 174.

<sup>671</sup> ό.π. 175.

προσέγγιση του οποίου για την *αυθεντία του αναλυτή*, αργότερα θα ασκήσει δριμεία κριτική<sup>672</sup>.

Ο ίδιος ο φιλόσοφος είχε επαφές με τον ριζοσπαστικό κύκλο που αποσχίστηκε το 1969 από τη λακανική σχολή, την Τέταρτη Ομάδα (Quatrième Groupe) στην οποία συμμετείχε η πρώτη του γυναίκα, η ψυχαναλύτρια Pierra Aulagnier. Ο Καστοριάδης αμφισβήτησε ουσιώδεις πλευρές της σκέψης του Lacan, όπως την υποβάθμιση της παράστασης σε απλώς 'κατοπτρική' και υιοθέτησε δημιουργικά τα πορίσματα και τις παρατηρήσεις της Melani Klein για την ψυχολογική εξέλιξη του παιδιού από τη γέννηση.

Ο Lacan βάσισε την ανάλυσή του σε ένα τριαδικό σχήμα διάρθρωσης και ιεράρχησης του ψυχικού κόσμου, την τριάδα του Συμβολικού, του Φαντασιακού και του Πραγματικού, με την πρωτοκαθεδρία να δίδεται στο Συμβολικό, ως την πρωτογενή επιβολή των κοινωνικών σημασιών στην ψυχή και την αντίληψη της πραγματικότητας. Ο Καστοριάδης από την άλλη, έδειξε πως και οι συμβολισμοί και οι κοινωνικές σημασίες είναι επίσης δημιουργίες ενός κοινωνικού φαντασιακού, το οποίο προηγείται του κοινωνικού συμβολικού, και το οποίο δεν ανάγεται στην ατομική ψυχή ή στο υποκειμενικό φαντασιακό. Έκανε κριτική στη διάρθρωση του λακανικού τριγώνου ως κανονιστική και επέμεινε στην προτεραιότητα του Φαντασιακού ως πηγή των σημασιών, στις δύο όψεις του κοινωνικού φαντασιακού και της ατομική φαντασίας, αμοιβαία μη-αναγώγιμες. Όπως θα πει αργότερα ο Καστοριάδης: «Η ψυχή δεν κοινωνικοποιείται δίχως υπόλειμμα – ούτε είναι το Ασυνείδητο μεταφράσιμο, δίχως υπόλειμμα, στη γλώσσα<sup>673</sup>». Ο ίδιος ο Καστοριάδης άρχισε να ασκεί το επάγγελμα του ψυχαναλυτή από το 1973 και αρκετοί Έλληνες φοιτητές στο Παρίσι, ανάμεσα στους οποίους και ο μετέπειτα καθηγητής φιλοσοφίας Παναγιώτης Νούτσος, σύμφωνα με προσωπική του αφήγηση, συνάντησαν τον Καστοριάδη λίγο πριν υποδεχθεί κάποιον αναλυόμενό του.

Μία λεπτομερής ανάπτυξη των θέσεων του Καστοριάδη σχετικά με την ψυχαναλυτική πρακτική και θεωρία υπερβαίνει το εύρος της παρούσας μας αναζήτησης. Θα αρκεστούμε να παρουσιάσουμε τα πορίσματα του φιλοσόφου σχετικά με το **ούτως-είναι** και τη χρονικότητα της ανθρώπινης ψυχής, προκειμένου να αναδείξουμε τις ειδικότητες του ανθρώπινου ψυχισμού εν σχέσει προς τον ζωικό ψυχισμό και τη σημασία τους για τη σχέση του ανθρώπου με το κοινωνικοϊστορικό πεδίο. Οφείλουμε να σημειώσουμε πως η πραγμάτευση του ζητήματος της ψυχής αποτελεί για τον Καστοριάδη θεωρία, και όχι επιστήμη, καθώς πως μπορεί να κριθεί υπό τους όρους επαληθευσιμότητας ή διαψευσιμότητας του επιστημονικού λόγου.

---

<sup>672</sup> *Τα σταυροδρόμια*, 33- 155

<sup>673</sup> *Castoriadis Reader*, 376.

Θα χρησιμοποιήσουμε τον όρο **ψυχή** για να αποδώσουμε συγκεκριμένα τον ανθρώπινο ψυχισμό, εξετάζοντάς τον ως ον δι' εαυτό, σε αντιδιαστολή προς το απλώς έμβιο, που αναφέρθηκε προηγουμένως ως αρχετυπική μορφή της εννοιολογικής κατηγορίας των δι' εαυτό όντων. Προφανώς, τα βασικά οντολογικά χαρακτηριστικά, παράσταση, αίσθημα και πρόθεση στην υπηρεσία μιας αυτοτελικότητας αποδίδονται, σύμφωνα με αυτό, και στην ψυχή. Ωστόσο είναι οι ποιοτικές διαφοροποιήσεις του νοήματος που συντίθεται εντός και δια της ψυχής που δίνουν διαφορετική ποιότητα και στις κατηγορήσεις αυτές.

Όπως ειπώθηκε, η αυτοτελικότητα στο πρωτογενές βιολογικό επίπεδο είναι σχεδόν αποκλειστικά **εργαλειακή τελικότητα ή λειτουργικότητα**. Το νόημα που συνθέτει τον κόσμο του έμβιου αποκρυσταλλώνεται σε νόημα συνολοταυτιστικό, περιορισμένο στις δύο όψεις της αξίας ως κλάση και ως συσχετισμό κλάσεων, στους συνδυασμούς των οποίων ανάγεται κάθε διαθέσιμη σημασία. Όπως είδαμε, οι βιολογικές λειτουργίες του ανθρωπίνου σώματος αντιστοιχούν σε αυτές τις συνολοταυτιστικές συσχετίσεις των εξωτερικών ποιοτήτων. Η καθολικότητα και η διάταξη των βιολογικών σημασιακών κατηγοριών που συγκροτούν τον ιδióκοσμο του έμβιου, τόσο ως εξωτερικό οργανωμένο κόσμο, όσο και ως καθαυτή οργάνωση της έμβιας μορφής αποτελούν στοιχεία που δημιουργεί το ίδιο το ον δι' εαυτό και προσιδιάζουν και στο ανθρώπινο ον, ως μία ιδιαίτερη μορφή του έμβιου<sup>674</sup>.

Πέραν του βιολογικού οντολογικού υπόβαθρου ωστόσο, η ανάδυση της ανθρώπινης ψυχής συνιστά μία νέα οντολογική δημιουργία και μία ρήξη με τους συνολοταυτιστικούς λειτουργικούς καθορισμούς του απλώς έμβιου. Παρότι και η ψυχή δημιουργεί έναν κόσμο νοήματος, το νόημα αυτό δεν είναι πλέον νόημα λειτουργικό, αλλά νόημα χωρίς φυσικό σύστοιχο, αυτονομημένο.

Οι ψυχικές διεργασίες χαρακτηρίζονται από τη **μη λειτουργικότητα**, εν αντιθέσει προς τις βιολογικές λειτουργίες, που αποτελούν την 'ενσάρκωση' της έννοιας της λειτουργικότητας στον φυσικό κόσμο. Το νόημα αποσυνδεδεμένο από τις ζωτικές βιολογικές λειτουργίες, δεν εξυπηρετεί κάποιον εξωτερικό σκοπό παρά μόνο ίσως, θα τονίσει ο φιλόσοφος, την ίδια την ανάγκη ύπαρξης νοήματος<sup>675</sup>.

Οι διαδικασίες του όντος δι' εαυτό **παράσταση, αίσθημα, πρόθεση**, βρίσκονται εδώ απελευθερωμένες από τον εξαναγκασμό της λειτουργικότητας και ο λειτουργικός κύκλος του έμβιου παρουσιάζεται ως διερρηγμένος, και θρυμματισμένος. Αυτή η ρήξη του λειτουργικού κύκλου εμφανίζει τον ανθρώπινο ψυχισμό ως αποτέλεσμα μίας τερατώδους

<sup>674</sup> Χώροι, 321

<sup>675</sup> Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία, 106.

ανάπτυξης σε σχέση με τις λειτουργικότητες του έμβριου, που ο Καστοριάδης χαρακτηρίζει ως ανάλογη με μία παθολογική νεοπλασία<sup>676</sup>. Ο Καστοριάδης παίρνει σαφή απόσταση από το δυτικό είδωλο του ανθρώπου ως ορθολογικού όντος που υπερίπταται του βιολογικού του περιβάλλοντος, μία εικόνα εξάλλου που δεν έχει τίποτε να πει για τη βαρβαρότητα που μόνο ο άνθρωπος εξαπολύει στον κόσμο.

Η **απολειτουργικοποίηση** των ψυχικών διαδικασιών, φανερώνει το ούτως- είναι της ψυχής ως **ριζικής φαντασίας**, δηλαδή ως συνεχής ανάδυση και δημιουργία παραστάσεων άνευ κινήτρου και επικέντρωση σε αυτές, ως «παραστασιακή ροή που δεν υποτάσσεται στην καθοριστικότητα<sup>677</sup>». Εκφράζεται δε ως κυριαρχία της παραστασιακής ηδονής επί της ηδονής οργάνου, αυτονόμηση της φαντασίας και αυτονόμηση του αισθήματος και του πόθου. Πέρα από το αναπόφευκτο της ύπαρξης μίας συνολοταυτιστικής βιολογικής συνιστώσας, δίχως την οποία δεν θα υπήρχε ψυχή, και την εμμένεια κάποιων στοιχείων της προηγούμενης, συνολοταυτιστικής οργάνωσης και στην οργάνωση του ψυχισμού, τα στοιχεία αυτά διατηρούνται, όπως πολύ γλαφυρά περιγράφει ο Καστοριάδης «σαν επιπλέοντα συντρίμμια ναυαγίου σε τρικυμιώδη θάλασσα<sup>678</sup>».

Το **ασυνείδητο**<sup>679</sup> είναι ο τόπος όπου η ριζική φαντασία ως συνεχής ανάδυση παραστάσεων 'άνευ κινήτρου' κυριαρχεί, ένας τόπος που αγνοεί τους συνολοταυτιστικούς καθορισμούς, αγνοεί τον χρόνο ως διαδοχή και την ταυτότητα ως μη αντίφαση. Είναι ένας ουσιαστικά μη-τόπος, όπου οι αντιφατικοί όροι όχι μόνο συνυπάρχουν, αλλά ούτε καν μπορούν να τεθούν ως αντιφατικοί, απουσία κάθε διάκρισης ή διάταξης<sup>680</sup>.

Η **παράσταση** εντός της ψυχής τίθεται ως πρωτογενής δημιουργία που διαφέρει από την κατεχοχρήν παραστασιακή διαδικασία κάθε όντος δι' εαυτό ποιοτικά, ξανά στο βαθμό που αυτονομείται έναντι κάθε διαθέσιμης αυστηρά λειτουργικής αντιστοιχίας.

Το όνειρο, υποστηρίζει ο φιλόσοφος στρέφοντας ξανά το βλέμμα του στον Freud, δίνει μία όψη της ασυνείδητης παράστασης στο ούτως- είναι της, ως πρωταρχική ψυχική διαδικασία. Εδώ η παράσταση παρουσιάζεται ως το 'πεπερασμένο- άπειρο'<sup>681</sup>, συνάμα ως συγχώνευση και απροσδιοριστία. Απροσδιοριστία η οποία είναι μη αναγώγιμη σε πλήρεις συνολοταυτιστικούς καθορισμούς, δίχως να καταλήγει χνώδης ακαθοριστία.

Συζητώντας την *Ερμηνεία των Ονείρων* του Freud, ο Καστοριάδης δίνει έμφαση στη μη ερμηνεύσιμη πλευρά του ονείρου, τον κατά τη φροϋδική ορολογία λεγόμενο **ομφαλό**

---

<sup>676</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 186

<sup>677</sup> *Η Φαντασιακή*, 388.

<sup>678</sup> *Χώροι*, 353.

<sup>679</sup> Inconsient στα γαλλικά ή das Unbewusste στα γερμανικά, τη γλώσσα του Freud.

<sup>680</sup> *Η Φαντασιακή*, 389

<sup>681</sup> *Τα Σταυροδρόμια*, 53

**του ονείρου**, όπου η ερμηνεία του ονείρου συναντά ένα απροσπέλαστο όριο, μένοντας πάντοτε χωρίς κατάληξη. Σε αυτό το πάντοτε σκοτεινό ονειρικό πλέγμα έχει τις ρίζες της η 'επιθυμία' του ονείρου, όπου βρίσκεται το πραγματικό του νόημα. Το ανολοκλήρωτο κάθε ερμηνείας του ονείρου είναι λοιπόν καθολική και ουσιαστική αναγκαιότητα ακριβώς διότι το προς ερμηνεία νόημα έχει ρίζες στο μη ερμηνεύσιμο. Το ουσιώδες για την καστοριαδική αναζήτηση είναι ακριβώς αυτό το σκοτεινό ονειρικό κέντρο που τροφοδοτεί το ονειρικό νόημα, το οποίο παρουσιάζεται έτσι ως εμμενώς ατελείωτο και ακαθόριστο, ως «συμπύκνωση του ασύλληπτου, άρθρωση αυτού που δεν επιδέχεται άρθρωση<sup>682</sup>». Ο **συνειρμός** από την άλλη, που είναι η ουσιώδης συσχέτιση παραστάσεων δεν μπορεί να συλληφθεί ως σχέση, ούτε με τη μορφή της λογικής συνεπαγωγής, ούτε με τη μορφή της σχέσης ανάμεσα σε εξωτερικούς μεταξύ τους, μονοσήμαντους όρους, αλλά ως παρουσίαση πλευρών ενός συνανήκειν, ως όψεις μιας συνύπαρξης πολυσήμαντης οι οποίες δεν μπορούν να διατυπωθούν προ της εμφανίσεώς τους, ούτε μπορεί η διατύπωσή τους να διαχωριστεί από την εμφάνιση αυτή.

Στο ασυνείδητο, όπου η παράσταση παρουσιάζεται απελευθερωμένη από τον έλεγχο της πραγματικότητας οι τρεις αυτές στιγμές του όντος δι' εαυτό, παράσταση, αίσθημα και πρόθεση είναι ουσιαστικά αδιαχώριστες δίχως να ιεραρχούνται κατά κάποιον τρόπο από τη συστοιχία τους με αντικείμενα του φυσικού κόσμου. «Η πρόθεση αλυσώνει τις παραστάσεις, αλλά και οι παραστάσεις αφυπνίζουν, ενεργοποιούν, αναστέλλουν ή εκτρέπουν τις προθέσεις<sup>683</sup>».

Πριν από κάθε εκπροσώπηση της ενόρμησης μέσα στην ψυχή οφείλει να έχει ήδη τεθεί ο φορέας αυτής της εκπροσώπησης, ένας **πρώτος παραστασιακός πυρήνας** που να είναι σχετικός προς την ενόρμηση. Τίθεται λοιπόν, από τον Καστοριάδη η ψυχή ως ικανότητα ανάδυσης, πριν από κάθε άλλο, ενός τέτοιου πρωταρχικού παραστασιακού πυρήνα που να προσφέρει τη δυνατότητα κάθε παράστασης και τα έσχατα οργανωσιακά στοιχεία κάθε παραστασιακής ενοργάνωσης. Ο πρώτος αυτός παραστασιακός πυρήνας, η πρωταρχική 'ολική' παράσταση (Ur-vorstellung) αποτελεί πρωταρχική εκδήλωση της ψυχής ως ριζικής φαντασίας. Και από αυτόν ακριβώς τον πρωταρχικό πυρήνα της ριζικής φαντασίας, γράφει ο Καστοριάδης ότι η ενόρμηση ενδύεται την «παραστασιακή της εκπροσώπηση» (Vorsellungsrepräsentanz)<sup>684</sup>.

Κάθε μετέπειτα διαχωρισμός και διάκριση προϋποθέτουν αυτή την πρωταρχική κατάσταση του απόλυτου συνανήκειν, όπου το υποκείμενο δεν μπορεί παρά να

---

<sup>682</sup> Η Φαντασιακή, 396

<sup>683</sup> Τα Σταυροδρόμια, 56

<sup>684</sup> Η Φαντασιακή, 405

αναφέρεται στον εαυτό του. Χωρίς ακόμη να υπάρχουν δείκτες της πραγματικότητας, η πρωταρχική παράσταση δεν μπορεί παρά να είναι παράσταση του «παντός (ως) εαυτού, του εαυτού (ως) παντός<sup>685</sup>», ενός παντοδύναμου πρωτο- υποκειμένου που ταυτίζεται με τον πρωτόκοσμο αυτό. Σε αυτό το επίπεδο δεν μπορούμε να μιλάμε για διάκριση υποκειμένου και αντικειμένου, αφού όλα τα στοιχεία που αποτελούν την πρωταρχική παράσταση του κόσμου αλληλεπικαλύπτονται απολύτως με τα στοιχεία που αποτελούν την πρωταρχική παράσταση του εαυτού, που αποτελούν τον ήδη παραστασιακό **μνήρη πυρήνα του υποκειμένου**.

Αυτή η πρωταρχική παράσταση του εαυτού (ως) παντός, αποτελεί, καθώς δείχνει η συγχώνευση και αδιακρισία της ασυνείδητης παράστασης, τη μόνη **πραγματική** για την ψυχή παράσταση. Αποτελεί τον πρωταρχικό σταθερό πόλο της ψυχικής πραγματικότητας, το **πρωτονόημα**, τη μήτρα και το πρότυπο κάθε μετέπειτα νοήματος, την κατάσταση όπου διαφορά και ετερότητα δεν έχουν τεθεί. Η πρόθεση και το αίσθημα δεν μπορούν να διαχωριστούν από την παράσταση σε μία συμπλοκή φαινομενικά **σύγχρονη**, καθώς η ίδια η ψυχή αποτελεί το μοναδικό περιβάλλον του εαυτού της, ενώ δεν υπάρχει ούτε διαχωρισμός ούτε διάκριση μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού. Σε αυτή την πρωταρχική παράσταση εδρεύει το φάντασμα του απόλυτου νοήματος, ως φάντασμα απόλυτης παντοδυναμίας και ως το φάντασμα της απόλυτης γνώσης, μία ανάμνηση του πρωτονοήματος, όπου «όλοι οι πόθοι δεν ήταν απλώς πραγματοποιήσιμοι αλλά πάντοτε πραγματοποιημένοι». Το τελεστικό σχήμα της συσχέτισης βρίσκεται ήδη εν σπερμάτι σε αυτό το πρωτονόημα με τη μορφή της απόλυτης συσχέτισης ύπαρξης και νοήματος, όπου το υποκείμενο αποτελεί το πρότυπο της καθολικής συσχέτισης.

Παράλληλα, αυτή το πρωτονόημα που τίθεται σαν ολικό νόημα και καθολική και άρρηκτη συσχέτιση πριν από κάθε συσχέτιση, τίθεται μέσα σε έναν ολοκληρωτικό εγκλεισμό. Αυτός ο εγκλεισμός του πρωταρχικού παραστασιακού πυρήνα είναι πολύ πιο στεγανός από την κλειστότητα της σημασίας για το έμβιο, καθώς δεν εξωτερικεύεται προς κανένα εξωτερικό σύστοιχο, αλλά υπάρχει ως «παροντοποίηση μιας αδιάσπαστης ενότητας της φιγούρας, του νοήματος και της ψυχής». Τον εγκλεισμό αυτό ονομάζει ο Καστοριάδης **αυτιστικό εγκλεισμό** και την πρωταρχική αυτή πλήρη συνταύτιση πρωτοϋποκειμένου και πρωτόκοσμου που προηγείται κάθε συνταύτισης, **αυτιστική συνταύτιση** ή **αυτοποίηση**, απόλυτη ταυτότητα από την οποία πηγάζει κάθε μετέπειτα μεταβατική ή κατηγορική ταυτότητα. «Μέσω αυτής, οι «όροι που ονομάζουμε μέσα στη γλώσσα εγώ, στόμα, μαστός, γάλα, στοματική αίσθηση, αυτοληπτική αίσθηση, ηδονή, είναι, όλον, εγώ, είναι απολύτως

---

<sup>685</sup> ό.π. 414

ταυτοί χωρίς να «ανάγονται» ο ένας στον άλλο, ταυτίζονται με τρόπο μη κατηγορηματικό ή αποδοσιακό<sup>686</sup>».

Σε αυτό τον πρωτό-κοσμο δεν μπορεί να υπάρχει χρόνος με την έννοια λουπόν της συνάρθρωσης του ψυχικού νοήματος σε στιγμές παράστασης, πρόθεσης και αισθήματος. Δεν υπάρχει χρόνος δηλαδή στη συνολιστική-ταυτιστική διάσταση, ταυτιστικός χρόνος: «Στο ασυνείδητο, έγραφε ο Freud, αγνοεί το χρόνο και αγνοεί την αντίφαση. [...] Το ασυνείδητο συνιστά έναν 'τόπο' όπου ο (ταυτιστικός χρόνος) – ως καθορισμένος από μια διατεταγμένη διαδοχή και καθορίζοντας αυτή τη διαδοχή – δεν υπάρχει, όπου οι αντιφατικοί όροι δεν αποκλείονται, πιο συγκεκριμένα, όπου δεν γεννάται ζήτημα αντιφατικών όρων, και που δεν είναι πραγματικά ένας τόπος, αφού ο τόπος συνεπάγεται τη διάταξη και τη διάκριση<sup>687</sup>».

Αυτό σημαίνει ότι στο ασυνείδητο ο χρόνος δεν υπάρχει ως αρίθμηση, ως διάταξη οποιασδήποτε σειράς, Α ή Β, αλλά δεν σημαίνει ότι ο χρόνος καθ' εαυτός δεν υπάρχει, αφού, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, το ασυνείδητο είναι «ενιαίος παραστασιακός/αισθηματικός/προθεσιακός ρους», δηλαδή διαρκής, αν και ενιαία και συγχωνευμένη και αδιάκριτη ανάδυση ετεροτήτων. Από τη στιγμή που ο Χρόνος είναι το Είναι κατά τον τρόπο της ετερότητας, η ριζική φαντασία είναι πρωτογενώς χρονική εμμενώς και όχι μόνο εξωτερικά, δηλαδή όχι μόνο από το βέβαιο γεγονός ότι αναδύεται εν τω χρόνω, αλλά επίσης από το γεγονός ότι ερείδεται στην πρωταρχική χρονικότητα. Το μάγμα εξάλλου της ριζικής φαντασίας, όπως γράφει ο Dosse στη βιογραφία του για τον Καστοριάδη, «κάνει αισθητή την παρουσία του σαν πηγή αλλοιώσεως μέσω της πρωτογενούς χρονικότητας (temporalisation) του Είναι<sup>688</sup>».

Και ο χρόνος δηλαδή, θα μπορούσαμε να πούμε ότι υπάρχει στο ασυνείδητο ως ρους ποιητικός-φαντασιακός, σαν τον χρόνο που είδε στη διάρκεια ο Bergson, αλλά όχι σαν κίνηση κατά το πρότερον και το ύστερον, όπως όριζε τον χρόνο ο Αριστοτέλης.

Αυτή η πρωταρχική κατάσταση του υποκειμένου ως πλήρης ενοποίηση είναι μία κατάσταση απόλυτης ηδονής, η οποία εμφανίζεται ως λίμπιντο αυτοεπένδυσης, όπου ο πόθος δεν έχει βιωθεί ως έλλειψη του αντικειμένου, αφού δεν έχει υπάρχει ακόμη ο διαχωρισμός υποκειμένου και αντικειμένου που προϋποθέτει η στέρηση. Αυτή θα παραμείνει να καθοδηγεί κάθε πόθο και κάθε ξένωση μέσα στον πόθο, ως ανάμνηση της πλήρους ηδονής, ομολογή προς την ανάμνηση του πλήρους νοήματος προς την οποία θα ρέπει συνεχώς η ψυχή, δίχως να μπορεί να την ξαναποκτήσει.

---

<sup>686</sup> ό.π. 419.

<sup>687</sup> ό.π. 389.

<sup>688</sup> F. Dosse, *Καστοριάδης*, 190.



Ο πρωταρχικός μονήρης πυρήνας του πρωτοϋποκειμένου θα διαρραγεί από την ένταξη της ψυχικής μονάδας μέσα στον κόσμο και την επαφή της με την πραγματικότητα. τη γέννηση δηλαδή, το όριο από όπου ο χρόνος αρχίζει, όχι να υπάρχει, αλλά να μετρά.

Από αυτή την επαφή θα προκύψει και η **ξένωση**, η οποία σύμφωνα με τον Καστοριάδη αρχικά αποτελεί ξένωση του Άλλου μέσα στο υποκείμενο, όταν το τελευταίο θα αντιληφθεί την ύπαρξη ενός κόσμου εξωτερικού προς αυτό. Η περίφημη ξένωση που προκύπτει ως ξένωση του υποκειμένου μέσα στον Άλλο, είναι μια διαδικασία που έπεται, παραπέμποντας όμως και αυτή με τη σειρά της σε μία κατάσταση όπου δεν υπήρχε αντικείμενο παρά μόνο ως στοιχείο του υποκειμένου<sup>689</sup>. Η πρωτογενής κλειστή ψυχική μονάδα θα διαρραγεί με τον διαχωρισμό του υποκειμένου από το αντικείμενο και την αντίληψη του κόσμου σαν εξωτερικό προς το υποκείμενο. Φιγούρα του πρωτογενούς αντικειμένου για το πρωτοϋποκείμενο-βρέφος είναι ο μαστός και συντίθεται ως τέτοια ακριβώς μέσω της **απαρέσκειας** που συνοδεύει την έλλειψή του. Η έλλειψη του μαστού σε αυτό το στάδιο δεν γίνεται και δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή ως η αιτία της πείνας, αφού δεν έχει τεθεί ακόμη καν το σχήμα της αιτιότητας για το υποκείμενο, αλλά ως ανάδυση του μη-νοήματος. Ανάδυση δηλαδή ενός αγεφύρωτου ρήγματος μέσα στον πρωταρχικό μονήρη νοηματικό πυρήνα, **αποτομή** (ablation) ενός ουσιώδους τμήματος του υποκειμένου<sup>690</sup>, εμφάνιση ενός τμήματος του Είναι που δεν ανήκει στο Εγώ. Αυτή η εικόνα του μη-νοήματος, είναι μια απεικόνιση της αβύσσου ή το φάντασμα του μη-όντος.

Για την ψυχική μονάδα, όπου εγώ και κόσμος ταυτίζονται, η απόσχιση του μαστού, που ως τότε βιωνόταν ως τμήμα ενός πλήρους υποκειμενικού κόσμου, αποτελεί τη στιγμή που ο πρωτόκοσμος υφίσταται μία ρήξη, που βιώνεται ως σχίσμα του Εγώ, που ως τότε ήταν συμφυές με τον κόσμο. Η απουσία του μαστού μορφοποιείται σε **φιγούρα** εναλλαγής με την παρουσία του και το σχήμα φόντου/φιγούρας αναδύεται καθώς χαράσσεται ένα όριο στον πρωτόκοσμο. Η ενότητα ως εμμένεια του πρωταρχικού και μοναδικού σχήματος, επιβάλλεται στη μορφοποίηση του εξωτερικού περιβάλλοντος και της φιγούρας του αντικειμένου. Το αίσθημα της απαρέσκειας που συνοδεύει αυτή την πρώτη ρήξη, προκαλεί συγχρόνως την απώθηση αυτής της απαρέσκειας εκτός του ορίζοντα της ψυχής, η οποία ως απόλυτη πρωταρχική ταυτότητα, δεν μπορεί παρά να αποκλείσει κάθε ετερότητα και ως ολική, πρώτη ηδονή, δεν μπορεί παρά να αποκλείει κάθε απαρέσκεια<sup>691</sup>.

Η έξωση των αρνητικών όψεων του αντικειμένου (του μαστού ως απουσία) ισοδυναμεί με τη συγκρότηση ενός χώρου εξωτερικού προς την ψυχή, πάντοτε σε

---

<sup>689</sup> *Η Φαντασιακή*, 418.

<sup>690</sup> ό.π. 426.

<sup>691</sup> ό.π. 427.

συνάρτηση με το πρωταρχικό φάντασμα της πλήρους ενότητας, που κυριαρχεί στη βλέψη της ψυχής, αλλά ήδη κατέστη απραγματοποίητο. Με άλλα λόγια, αυτή η πρωταρχική συγκρότηση ενός κόσμου εξωτερικού και ενός αντικειμένου ισοδυναμεί καταρχάς με μία **προβολή** της αρνητικής όψης του αντικειμένου, της απουσίας του, προς τα έξω.

Αντίστοιχα, οι θετικές όψεις του αντικειμένου (η παρουσία του μαστού) παραμένουν ακόμη εντός των ορίων του ψυχικού εγκλεισμού, αλλά δεν μπορεί να εκπληρώσουν την πλήρη συνταύτισή του κόσμου με το υποκείμενο, αφού ο τόπος της καθαρής ταυτότητας, δεν υπάρχει πλέον ως τόπος. Η ετερότητα του αντικειμένου, έστω και σχετική, αφού οι θετικές του πλευρές δεν της έχουν ακόμη αποδοθεί, δεν μπορεί πλέον να αγνοηθεί, το αντικείμενο δεν μπορεί να θεωρηθεί δεδομένο στην πληρότητα του για το υποκείμενο. Η ενσωμάτωση των θετικών του πλευρών στο υποκείμενο δεν μπορεί πλέον να συλληφθεί ως ταυτότητα και γίνεται **ενδοβολή**. Η ταυτότητα από απόλυτη γίνεται κατηγορηματική ταυτότητα και η κατηγορήση από ταυτιστική γίνεται «κτητική ή αποδοσιακή προς εαυτήν<sup>692</sup>».

Ήδη, με αυτή την πρώτη προβολή και ενδοβολή, αναδύονται ως προϊόντα της ριζικής φαντασίας στην προσπάθειά της να ανασυγκροτήσει την αρχική ενότητα, τα σχήματα του **χωρισμού**, με τη χάραξη των ορίων εαυτού και μη-εαυτού και της αξιολόγησης, με τον διαχωρισμό του αντικειμένου σε αρνητικά και θετικά κατηγορήματα, όπου το αρνητικό κατηγορήμα ταυτίζεται με τον μη-εαυτό, το μη-είναι και το θετικό με τον εαυτό, το πρωτογενές είναι.

Η πρώτη, μερική αυτή συγκρότηση του αντικειμένου προσφέρει το έδαφος για τη μετέπειτα διάκριση των τριών στιγμών του δι' εαυτό στην ψυχική πραγματικότητα, παράσταση, πρόθεση, αίσθημα, που, στην πρωταρχική και στην ασυνείδητη παράσταση, είναι αδιάκριτες. Η αναγνώριση όμως του αντικειμένου ως πλήρως ετερογενές προς το υποκείμενο σε όλες τις όψεις του περνάει μέσα από την αναγνώριση του Άλλου, (εν προκειμένω της μητέρας, ως το αρχέτυπο του άλλου) ως κάτοχο όλων των όψεων του αντικειμένου. Οι δευτερογενείς πράξεις του διαχωρισμού του πρωτόκοσμου σε υποκείμενο και αντικείμενο και η αναγνώριση του άλλου ως παντοδύναμου κατόχου του αντικειμένου, βιώνονται μέσω μίας αμφιθυμίας ως προς τον άλλο, που εφεξής θα συνοδεύει ενδόμυχα κάθε πρώτη συνάντηση του υποκειμένου με άλλους. Η αμφιθυμία αυτή προκύπτει από τη συμμετοχή του Άλλου και στις θετικές και στις αρνητικές εμφανίσεις του αντικειμένου του πόθου.

---

<sup>692</sup> ό.π. 428.

Η σύλληψη του Άλλου γίνεται επίσης μέσω μιας νέας προβολής του μόνου σχήματος που διαθέτει το υποκείμενο, του σχήματος της παντοδυναμίας του εαυτού, στο πρόσωπο του άλλου, ως σχήμα της παντοδυναμίας του άλλου. Μέσω αυτού του σχήματος, η ρήξη της ψυχικής μονάδας καταλήγει στη συγκρότηση ενός θεμελιώδους σχήματος αντίληψης του κόσμου, ενός σχήματος τριαδικού, που περιλαμβάνει πλέον το υποκείμενο, το αντικείμενο και τον άλλο, ως οντότητες εξωτερικές μεταξύ τους.

Η απόδοση της πρωταρχικής παντοδυναμίας του υποκειμένου στην άλλο, σημαδεύει την οριστική απώλεια της παντοδυναμίας του Εγώ για την ψυχή. Ο ταυτιστικός συνταυτισμός, όπου το νόημα ήταν το υποκείμενο διαρρηγνύεται έτσι και μετατρέπεται σε μεταβατικό συνταυτισμό, όπου το νόημα διαμεσολαβείται από τη φιγούρα του άλλου.

Ταυτόχρονα, η πρώτη αρχή της ηδονής, η άμεσα πραγματοποιημένη ηδονή του πλήρους νοήματος, διαχωρίζεται, στην αρχή της ηδονής με την ισχυρή έννοια, και στην αρχή της αποφυγής της απαρέσκειας<sup>693</sup>. Η αρχή της ηδονής στρέφεται προς την ανάμνηση της πρωταρχικής κατάστασης του παντοδύναμου Εγώ, η οποία θα παραμείνει ένας ισχυρότατος ψυχικός πόλος, μη-παραστάσιμος, που θα κυριαρχεί ως παντοτινή βλέψη του ολικού νοήματος στο βάθος του ασυνειδήτου και θα προσφέρει το άφθαρτο, ολικό φάντασμα κάθε επόμενου φθαρτού, μερικού νοήματος. Αυτός ο πόθος του ολικού νοήματος θα διευθετεί εφεξής τη συνεχή ανάδυση των παραστάσεων ως η ασυνείδητη πηγή κάθε πόθου και επένδυσης.

Η αρχή της αποφυγής της απαρέσκειας θα συνδεθεί με τις ενέργειες του άλλου, ως πλέον παντοδύναμου. Η προβολή της 'ιδιοεικόνας' του παντοδύναμου Εγώ που είχε σχηματίσει το υποκείμενο για τον εαυτό του στον άλλο σχηματίζει εφεξής τον πυρήνα της ασυνείδητης ενοχής, ως φόβο της τιμωρίας του άλλου που είναι πλέον εξωτερική παντοδυναμία που επιβάλλεται στο υποκείμενο. Εφεξής ο Άλλος, ως φαντασιακή σύλληψη και παράσταση της ψυχής αποτελεί την πηγή κάθε μετέπειτα νόρμας, μία πρωταρχική συνειδητοποίηση του διαχωρισμού ανάμεσα σε Καλό και Κακό, δέον και μη δέον<sup>694</sup>.

Η απόδοση της παντοδυναμίας στον άλλο συνοδεύεται από την εγκαθίδρυση μιας εσωτερικευμένης ψυχικής εξουσίας απώθησης, εξουσίας που στηρίζεται στην ενδοβολή μιας εικόνας απαγόρευσης ή προσταγής που σχετίζεται ακριβώς με τις ενέργειες του άλλου, οι οποίες ισοδυναμούν για το υποκείμενο με μία απαρέσκεια και μία ηδονή που δεν ελέγχεται καθόλου από αυτό.

Έτσι, με την εγκαθίδρυση μιας εσωτερικευμένης ψυχικής εξουσίας απώθησης, που θα σημαδευτεί από την απώθηση της πρώτης αρχής της ηδονής και της πρωταρχικής

---

<sup>693</sup> ό.π. 432.

<sup>694</sup> ό.π. 433.

παράστασης εγκαθιδρύεται ένα ασυνείδητο, ως ισχυρότατος πόλος της ψυχής, ένα προ-οιδιπόδειο Υπερ-Εγώ και μια απώθηση διαφορετικής υφής από την πρωταρχική απώθηση του αντικειμένου ως μη-όντος μέσα στην ψυχική πραγματικότητα. Είναι απώθηση όχι του άρρητου αλλά του απαγορευμένου, που δεν πρέπει να εκφραστεί ακριβώς λόγω της εμμένειας της συνεχούς παρουσίας του.

Η ρήξη του αρχικού συνταυτιστικού εγκλεισμού της ψυχής, του πρωτονοήματος του εαυτού ως παντός, με τη μεταβίβαση της παντοδυναμίας του Εγώ στον άλλο, δεν επαρκεί για να ολοκληρωθεί η διαμόρφωση του μονήρη πυρήνα του πρωταρχικού υποκειμένου σε κοινωνικό άτομο. Ο **αυτιστικός συνταυτισμός** έχει δώσει τη θέση του σε έναν **μεταβατικό συνταυτισμό**, και ο κόσμος που συγκροτείται μέσα σε αυτόν είναι ένας **ψευδοκόσμος**.

Αυτός ο ψευδοκόσμος, και τα αντικείμενά του βρίσκεται σε απόλυτη εξάρτηση από την παντοδυναμία του άλλου, όσον αφορά το είναι τους, αλλά και όσον αφορά το ούτως-είναι τους. Ο άλλος δεν είναι απλώς μία αδιάφορη φιγούρα, ούτε μία αφηρημένη ποιότητα. Αποτελεί ο ίδιος ένα ήδη κοινωνικό άτομο, μία ψυχή που διάνυσε και διανύει τα διάφορα στάδια του εκκοινωνισμού και κυρίως, ο φορέας ενός μάγματος κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, τις οποίες εκφράζει και μεταδίδει ως μεστές νοήματος με τη συμπεριφορά του, τους τρόπους του και κυρίως τη γλώσσα. Η γλώσσα, ως κατεξοχήν φορέας των κυρίαρχων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, ξεπερνά κατά πολύ την απλώς επικοινωνιακή της διάσταση και αναδεικνύεται ως το κατεξοχήν εργαλείο κοινωνικοποίησης της ψυχής, όντας μέσο εισόδου στον κόσμο των κοινωνικών σημασιών και ταυτόχρονα μέσο παρουσίασης και εκφοράς των σημασιών αυτών.

Μέσω της γλώσσας, οι φιγούρες που αναδύονται από τον παραστασιακό ρου της ριζικής φαντασίας, παγιώνονται και σταθεροποιούνται σε σημεία, υλικά και αφηρημένα, υλικά γιατί δηλώνουν το αντικείμενο ως παρουσία, υλικότητα, αφηρημένα γιατί δηλώνουν τη σημασία του αντικειμένου, το **αξίζειν/ισχύειν** του. Τα σχήματα και οι φιγούρες της παράστασης ξεφεύγουν έτσι από την πρωταρχική αοριστία του πρωτονοήματος και η παράσταση γίνεται **σκέψη**. Κατ' αυτόν τον τρόπο η γλώσσα ουσιαστικά θεμελιώνει την αντίληψη που το υποκείμενο σχηματίζει για τον κόσμο, θέτει τα όρια και τους όρους συγκρότησης της υποκειμενικής συνείδησης, είναι, όπως λέει ο Καστοριάδης, «θεμέλιο της συνείδησης, απλώς<sup>695</sup>».

Πέρα όμως από τον πρωταρχικό μονήρη πυρήνα του υποκειμένου, μετά τη ρήξη της ψυχικής μονάδας και την επαφή της με τον κόσμο, το σώμα αναδεικνύεται σε όρο σχηματισμού της παράστασης και της πραγματικότητας. Δεν αποτελεί πλέον απλώς το

---

<sup>695</sup> ό.π. 472.

βιολογικό υπόστρωμα, αλλά ήδη μία παράσταση νοήματος, ποιητικό όρο της δραστηριότητας του υποκειμένου με ένα περιεχόμενο όπου συναντάται το υποκείμενο, ως ριζική φαντασία και το μη- υποκείμενο, ως η σημασία που αντιλαμβάνεται και αναλαμβάνεται μέσω του Άλλου. Το περιεχόμενο κάθε παράστασης εφεξής και της σωματικότητας ως παράστασης του εαυτού, αποτελεί την ένωση και το συν-είναι του υποκειμένου και του μη-υποκειμένου, ένωση που λαμβάνει χώρα εντός του σώματος, μέσα από την εικόνα που σχηματίζεται για το σώμα, τόσο από την ίδια αισθητηριακή του αντίληψη, όσο και από τη νοηματοδότηση αυτής της αντίληψης μέσω των σημασιών.

Η σχέση ψυχής και σώματος αποτελεί σχέση ιδιόμορφη λοιπόν, που δεν μπορεί να θεωρηθεί ούτε σχέση αιτιότητας, ούτε τελικότητας, όπως στο απλώς έμβιο, αλλά σχέση μεταξύ της απόλυτης εξάρτησης και της απόλυτης ελευθερίας, την οποία ο Καστοριάδης χαρακτηρίζει με τον φροϋδικό όρο της **έρεισης** (Anlehnung). Η σχέση ψυχής- σώματος ως σχέση έρεισης σημαίνει πως η ψυχή οφείλει να αναπαραστήσει κάθε φορά και να αναλάβει τα βιολογικά δεδομένα, αλλά με τρόπο μη καθορισμένο, κατά τη **χρείαν ικανώς**, αλλά πάντοτε μέσα στα πλαίσια του δικού της νοήματος που συγκροτείται μέσα από τον εκκοινωνισμό της ψυχής, ως νόημα κοινωνικό και σημασιολογία μέσα από τον άλλο, ως νόημα απολειτουργικοποιημένο και αυθαίρετο από τη βιολογική σκοπιά. Ως τέτοια, η σχέση έρεισης είναι εμφανώς απερίσταλη και πρωταρχική, ασύλληπτη υπό τις ταυτιστικές κατηγορίες της καθοριστικότητας, ή συγκεκριμένα, της λειτουργικότητας.

Η πρόσβασή του υποκειμένου σε αυτές τις σημασίες όμως παραμένει υπό την εξάρτηση του άλλου, όσο επικρατεί το σχήμα της παντοδυναμίας του άλλου, και ο άλλος παρουσιάζεται ως **κύριος των σημασιών**. Όσο η γλώσσα και οι σημασίες της παραμένουν ως στοιχεία του παντοδύναμου άλλου, παραπέμπουν σε μία μη πραγματικότητα που εγκαθιδρύεται ως 'ιδιωτική' πραγματικότητα μέσω μιας 'ιδιωτικής γλώσσας'<sup>696</sup>.

Είναι ακριβώς αυτή η παντοδυναμία του Άλλου, που μέσω της γλώσσας εκφράζεται ως εξουσία του πάνω στις σημασίες, που πρέπει να καταργηθεί, κάτι που δεν μπορεί να συμβεί, όσο ο Άλλος γίνεται νοητός ως η πηγή των σημασιών και της νόρμας.

Ούτε η γλώσσα, ούτε η πραγματικότητα καθαυτές μπορούν να οδηγήσουν στην αποκαθήλωση του Άλλου από τον θρόνο του, ούτε η παρουσία του πατέρα ως τρίτου από μόνη της. Καθώς ο άλλος κυριαρχεί στη γλώσσα, εξίσου κυριαρχεί και στην πραγματικότητα, η οποία συγκροτείται και αξιολογείται μέσω αυτής της γλώσσας και των σημασιών της και η οποία, από τη σκοπιά του εμβρυώδους υποκειμένου υπάρχει **ως** πραγματικότητα ακριβώς μέσα από τη σημασία που ο άλλος της αποδίδει.

---

<sup>696</sup> ό.π. 434.

Ο Άλλος πρέπει να αυτοεκθρονιστεί, να αποποιηθεί ο ίδιος την κυριαρχία επί των σημασιών, να απεκδυθεί το ρόλο της πηγής κάθε νόρμας και αξίας. Αν παραπέμψει το υποκείμενο σε κάποιο άλλο, τρίτο πρόσωπο που θα πάρει τη θέση του ως κύριος των σημασιών, αυτό που κάνει είναι απλώς να μετατοπίσει το σχήμα της παντοδυναμίας σε ένα άλλο επίπεδο ενός άλλου ψευδοκόσμου. Αντιθέτως, θα πρέπει να παραπέμψει το υποκείμενο στην κοινωνική διάσταση της σημασίας ως ανεξάρτητης από τη θέληση οποιουδήποτε προσώπου, στη σημασία ως θεσμό και ως κοινωνικά θεσμισμένη. «Μόνο ο θεσμός της κοινωνίας, ο εκπορευόμενος από το κοινωνικό φαντασιακό, μπορεί να περιορίσει τη ριζική φαντασία της ψυχής και να κάνει να είναι γι' αυτή μια πραγματικότητα, κάνοντας να είναι μία κοινωνία<sup>697</sup>», θυμίζει ο Καστοριάδης.

Το πραγματικό νόημα του οιδιπόδειου συμπλέγματος είναι, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η επιβολή στην ψυχή του γεγονότος της κοινωνικής θέσμησης ως θεμελίου κάθε σημασίας, και της αυτονόμησης της σημασίας, ως δημιουργίας της κοινωνικής θέσμησης, από την εξουσία οποιουδήποτε ιδιαίτερου προσώπου. Ο παντοδύναμος άλλος, η μητέρα, εγκαταλείπει την παντοδυναμία της, τη στιγμή που αναφέρεται σε ένα τρίτο πρόσωπό, ως αντικείμενο του πόθου της, και η ίδια στον εαυτό της ως αντικείμενο του πόθου αυτού του τρίτου, σε μία σχέση που βρίσκεται εκτός του παιδιού και μάλιστα το αποκλείει. Η αναγνώριση των άλλων ως αυτόνομα υποκείμενα και 'αντικείμενα' πόθων εκτός του παιδιού παραπέμπει το παιδί σε μία δέσμη σημασιών που δεν μπορεί να αφομοιωθεί φαντασιακά σε κανένα από τα διαθέσιμα σχήματα παντοδυναμίας, που δεν εξαρτάται ούτε από τη θέληση του παιδιού, ούτε από τη θέληση του άλλου, αλλά είναι δοσμένη κοινωνικά, ως θεσμός που τα υποκείμενα ενσαρκώνουν μεν, δεν διαθέτουν ελευθέρω δε: «Η κατάσταση [...] είναι μεστή μιας σημασίας που μιλάει μόνη της, και μέσα και χάρη σ' αυτή τη σημασία τίθεται ένας κόσμος πυρηνικός, που είναι κόσμος υποκειμένων, όπου το υποκείμενο βρήκε την αρχή του και από όπου με μία έννοια αποκλείστηκε<sup>698</sup>».

Μέσα από αυτή την κατάσταση, το υποκείμενο παραπέμπεται σε ένα σύστημα πραγματικών και λογικών συνδέσεων, σε μία πρώτη δέσμη κοινωνικών σχέσεων που διαρρηγγύνει τα κλειστά σύνορα του τριαδικού ψευδοκόσμου και ψευδοσημασιών και ανοίγεται στη σημασία ως σημασία κοινή, θεσμισμένη αλλά εν δυνάμει ανοιχτή. Εμφανίζεται έτσι, στον φαντασιακό ορίζοντα του υποκειμένου ένα νόημα πέρα από το πρωτονόημα που πλέον, απωθημένο στο ασυνείδητο, θα δεσπόζει ως ατέρμονη ψυχική

---

<sup>697</sup> ό.π. 435.

<sup>698</sup> ό.π. 436.

βλέψη στη διευθέτηση των εννομήσεων και στην ανάδυση των ασυνείδητων παραστάσεων, και χαράσσονται τα οριστικά όρια της απώθησης.

Η συγκρότηση του «πραγματικού Εγώ» (Reäl-Ich) συμπορεύεται με αυτό το άνοιγμα της πρόσβασης του υποκειμένου στον θεσμό της σημασίας, από όπου το υποκείμενο λαμβάνει τα συνταυτιστικά μοντέλα που είναι διαθέσιμα στη δεδομένη κοινωνία, τα οποία θα αποτελέσουν τις μορφές της επένδυσης του υποκειμένου σε κοινωνικά αντικείμενα και ρόλους.

Η διαδικασία του εκκοινωνισμού της ψυχής, κατακερματίζει κατ' αυτόν τον τρόπο τις προηγούμενες μορφές επένδυσης του υποκειμένου αντικαθιστώντας τα 'ιδιωτικά' του ψευδοαντικείμενα με αντικείμενα των οποίων η σημασία είναι θεσμισμένη και επενδεδυμένη κοινωνικά. Καταργείται επίσης η γλώσσα στην 'ιδιωτική' της διάσταση και μετατρέπεται σε γλώσσα κοινή, φορέα και έκφραση των κοινών σημασιών, καθιστώντας δυνατό όχι μόνο το ομιλείν, αλλά και τη διϋποκειμενικότητα που αυτό το ομιλείν προϋποθέτει και δημιουργεί. Ο κύκλος της δημιουργίας εμφανίζεται ξανά όπως σε κάθε έσχατο επίπεδο, καθώς το διϋποκειμενικό είναι συνάμα προϋπόθεση αλλά και συνέπεια της ύπαρξης του κοινωνικού.

Όπως δεν υπάρχουν για το υποκείμενο, αντικείμενα και κόσμος έξω από την κοινωνική θέσμιση, επίσης δεν υπάρχουν αν δεν υπάρχει ψυχή. Πριν από κάθε αντιληπτική παράσταση και κάθε αντίληψη, όπως προαναφέρθηκε, υπάρχει ο πρωταρχικός παραστασιακός ρους της ριζικής φαντασίας. Επίσης η ριζική φαντασία δεν μπορεί να νοηθεί ως αποκλειστικά όρος του υποκειμένου, ως ριζική φαντασία δίχως την αλληλοσυμπλοκή της με το κοινωνικό φαντασιακό. Μία τέτοια εγωλογική ή αποκλειστικά ψυχοφυσική προσέγγιση καταλήγει ξανά στην υπερβασιακή φαντασία του Kant, μία φαντασία συνθετική αλλά ανίκανη για δημιουργία. Η καστοριαδική σύλληψη της φαντασίας ως πηγής οντολογικής δημιουργίας προϋποθέτει τόσο την 'υποκειμενική' διάσταση του ριζικού φαντασιακού, όσο την κοινωνική- ιστορική διάσταση του κοινωνικού φαντασιακού, της θεσμίζουσας κοινωνίας<sup>699</sup>.

Δεν είναι η φαντασία λοιπόν που έπεται της παράστασης και απλώς επιτελεί τη δευτερεύουσα λειτουργία της σύνθεσης της πολλαπλότητας της εποπτείας, όπως στον Kant<sup>700</sup>. Είναι η πηγή κάθε εποπτείας και παράστασης, «ριζικά μορφώνουσα, όχι Einbildungskraft, αλλά Bildungskraft, σαν κάτι που εικονοθετεί και δίνει μορφή<sup>701</sup>». Ούτε μπορεί η ριζική φαντασία να διαχωριστεί υπερβασιακά από την αισθητικότητα, ως

---

<sup>699</sup> Χώροι', 274.

<sup>700</sup> I. Kant, *Η Κριτική της Κριτικής Ικανότητας*, 94.

<sup>701</sup> *Η Φαντασιακή*, 470.

δευτερεύων προϊόν της. Έτσι, η ριζική φαντασία ως αδιάκοπος παραστασιακός/αισθηματικός/ προθεσιακός ρους, υπερβαίνει την αντίθεση εμμενούς και υπερβατικού, αφού παρουσιάζεται ως **εμμενής υπερβατικότητα** (transcendence immanent).

Δίχως τον παραστασιακό ρου της ριζικής φαντασίας, δεν μπορεί να νοηθεί η δυνατότητα της δημιουργίας παραστάσεων, όπως δίχως τη γλώσσα δεν μπορεί να νοηθεί η θέση σημείων και σχέσεων αξίας εντός των παραστάσεων. Η ίδια η συγκρότηση του πραγματικού λοιπόν προϋποθέτει τη φαντασία, τόσο ως ριζικό φαντασιακό της ψυχής, όσο και ως κοινωνικό φαντασιακό, η οποία αποκαθίσταται στην οντολογική της θέση ως δημιουργός της αντίληψης και «προϋπόθεση κάθε σκέψης»<sup>702</sup>, παρά ως δευτερεύων παράγοντας απλής κωδικοποίησης των ήδη δεδομένων, όπου η παραδοσιακή φιλοσοφία την είχε υποβιβάσει.

Κάθε παράσταση του αντικειμένου, αποτελεί κατ' αυτόν τον τρόπο μία ψυχική δημιουργία, στην οποία δεν μπορεί να διαχωριστεί το 'αντικειμενικό' ερέθισμα από την 'υποκειμενική' δεκτικότητα. Δεν είναι μόνο ο διαχωρισμός ενεργητικότητας και παθητικότητας ο οποίος σε αυτό το έσχατο επίπεδο παρουσιάζεται ως δευτερεύων και σχηματικός, αλλά και ο θεμελιώδης διαχωρισμός μεταξύ 'αντικειμενικού' και 'υποκειμενικού' ο οποίος υπερβαίνεται μέσα από τη διαρκή αλληλοσυμπλοκή των δύο στοιχείων στο σχηματισμό της παράστασης και στο γεγονός της εμπειρίας. Αυτό ο Καστοριάδης ονομάζει **αρχή της μη αποφασισιμότητας της προέλευσης**<sup>703</sup>.

Η αρχή αυτή, της οποίας τις βαρύνουσες συνέπειες μπορούμε να διαπιστώσουμε όταν αναφερθούμε στο ερώτημα της γνώσης, της αλήθειας και της επιστήμης, αποτελεί ένα αποφασιστικό βήμα πέραν του καντιανού κριτικισμού. Τόσο το γεγονός, όσο και το υποκείμενο της εμπειρίας δεν μπορούν να διαχωριστούν πραγματικά από το υποκείμενο και η έννοια του υπερβασιακού ή απόλυτου υποκειμένου φαντάζει κενή αφαίρεση.

Το γεγονός ότι στον σχηματισμό του αντικειμένου μετέχουν δύο πόλοι, ο κοινωνικός, ως κοινωνικό φαντασιακό και ο ψυχικός ως ριζική φαντασία, σημαίνει επίσης πως η ανάδυση της αντίληψης του πράγματος δεν μπορεί να νοηθεί παρά μόνο στην προοπτική μιας **κοινωνιογένεσης ή κοινογένεσης**<sup>704</sup>. Το πράγμα υπάρχει ως αυτό που το κάνει η θέσμιση της εκάστοτε κοινωνίας να είναι και η εκάστοτε κοινωνία είναι αυτή η συγκεκριμένη θέσμιση που ορίζει τον τρόπο με τον οποίον παριστάνεται το πράγμα μέσω του συγκεκριμένου τρόπου εκκοινωνισμού της ψυχής.

---

<sup>702</sup> ό.π. 471.

<sup>703</sup> Χώροι, 341.

<sup>704</sup> Η Φαντασιακή, 467.



Η αντίληψη του πράγματος δεν μπορεί να διαχωριστεί υπερβασικά από τη θέσμιση της κοινωνίας και εξαιτίας του αποφασιστικού γεγονότος πως γίνεται αντιληπτό μέσω της γλώσσας και μάλιστα γίνεται ορισμένο και σημασιοδοτημένο αντικείμενο, συγκεκριμένο πράγμα, μέσω της συγκεκριμένης γλώσσας. Ο Καστοριάδης θα συμφωνήσει με την απόφαση του Merleau-Ponty, πώς «η υπερβασική στάση είναι αδύνατη χωρίς λέξεις, «πρέπει να έχουμε λέξεις για να την κάνουμε»<sup>705</sup>».

Έτσι, το υποκείμενο συγκροτείται ως κοινωνικό άτομο, 'υποκειμενικά' στο βαθμό που αναγνωρίζει τις οντότητες του κοινωνικού κόσμου ως οντότητες που υπάρχουν για αυτό και κατορθώνει να επενδύσει σε αυτές, και 'αντικειμενικά' μέσω της αναφοράς του σε οντότητες κοινωνικές, που συγκροτούνται οντολογικώς αναγκαία εκτός του υποκειμένου, αφού η ύπαρξή τους προϋποθέτει τον κοινωνικό θεσμό: «Το κοινωνικό άτομο δεν μπορεί να συγκροτηθεί 'αντικειμενικά' παρά μέσα από την αναφορά σε πράγματα και σε άλλα κοινωνικά άτομα, τα οποία είναι το ίδιο **οντολογικά** ανίκανο να δημιουργήσει, διότι δεν μπορούν να υπάρξουν παρά μέσα στο θεσμό και μέσω αυτού»<sup>706</sup>.

Αυτό το αποφασιστικό στάδιο της μετουσίωσης με την τροποποίηση του αντικειμένου, ως τροποποίηση της σημασίας του, που πλέον αποτελεί αντικείμενο με την κοινωνική σημασία, ως στοιχείο μιας εξωτερικής κοινωνικής πραγματικότητας, που εφεξής θα αποτελέσει τη μόνη αρχή της πραγματικότητας για το υποκείμενο, συνεπάγεται μία ταυτόχρονη αντιστροφή του σκοπού της ενόρμησης.

Η κυριαρχία της παραστασιακής ηδονής επί της ηδονής οργάνου παίρνει τη μορφή της λιβιδινικής επένδυσης του υποκειμένου σε αντικείμενα μεστά κοινωνικών σημασιών. Η μορφή της ηδονής που αναδύεται είναι παραστασιακή ηδονή, παρόμοια με την ολική ηδονή του πρωτοϋποκειμένου, αλλά ουσιαστικά διαφορετική, εξ αιτίας του γεγονότος ότι η εξουσία του υποκειμένου πάνω στην παράσταση δεν είναι πλέον ολοκληρωτική, αλλά μεσεύεται από μία εξωτερική του κατάσταση. Η απαίτηση της ηδονής οφείλει να καλυφθεί πλέον για το άτομο μέσω της τροποποίησης του πραγματικού, ως επιβεβαίωση της εξουσίας και της λιβιδινικής επένδυσης του υποκειμένου σε αντικείμενα εξωτερικά προς αυτό.

Το νόημα λοιπόν, που αντιστοιχεί στην ψυχική μονάδα, αποτελεί απερίσταλη δημιουργία της ριζικής φαντασίας και η ηδονή της δεν αποτελεί 'άμεση' ηδονή οργάνου, αλλά ήδη εξαρχής ηδονή που φέρεται και αναφέρεται στην παράσταση, είτε ως ολική ηδονή της ολικής παράστασης, είτε ως επενδυμένη ηδονή των μετέπειτα παραστάσεων προσανατολισμένη στην ανάμνηση της πρωτογενούς ηδονής της λιβιδινικής

---

<sup>705</sup> *Τα Σταυροδρόμια*, 157 κ.ε.

<sup>706</sup> *Η Φαντασιακή*, 443.

αυτοεπένδυσης, πάντοτε όμως παραστασιακή ηδονή που κυριαρχεί επί της αισθητηριακής ηδονής του οργάνου.

Η μετατροπή του 'ιδιωτικού' ψευδοαντικειμένου σε κοινωνικό αντικείμενο, μέσω της λειτουργίας της μετουσίωσης, αντιστοιχεί σε ισάριθμες απωθήσεις των προηγούμενων επενδύσεων του αντικειμένου, στον χώρο του ασυνείδητου, που δημιουργήθηκε ως χώρος των απωθημένων παραστάσεων μετά την πρώτη απώθηση κατά τη διάρκεια της ρήξης της ψυχικής μονάδας. Ο Καστοριάδης παρατηρεί επιπλέον για τη μετουσίωση, πως είναι η διαδικασία βάσει της οποίας η ψυχή αποκτά πρόσβαση σε μία ευρύτερη χρονικότητα, τον κοινωνικοϊστορικό χρόνο δηλαδή της αντίστοιχης κοινωνίας. Διαμέσου της μετουσίωσης, της διαδικασίας του κοινωνικού μεταβολισμού των ενορμήσεων σε σημασίες η ψυχή μπορεί να βγει από την ψυχική χρονικότητα και να διανοιχτεί στον κοινωνικό χρόνο, δηλαδή «μπορεί να έχει πρόσβαση σε μια χρονικότητα άλλης τάξεως από την ψυχική πραγματικότητα, σε 'αντικείμενα' που γι' αυτή δεν μπορούν να έχουν, στην αρχή, ύπαρξη, σε μια 'λογική' πολύ διαφορετική από τον τρόπο του ασυνείδητου μάγματος<sup>707</sup>».

Η τροποποίηση του αντικειμένου δεν σημαίνει την εξαφάνιση των προηγούμενων επενδύσεων, οι οποίες απωθούνται και συναντούν το φάντασμα του παντοδύναμου Εγώ, που δεσπάζει, ως η κύρια και πρωταρχική απώθηση. «Απώθηση και μετουσίωση δεν είναι πεπρωμένα της ενόρμησης που αλληλοαποκλείονται, αλλά κατανομές της επενδυσιακής ενέργειας ανάμεσα στις παλιές παραστάσεις και σε αλλοιωμένες και καινούργιες παραστάσεις και σημασίες<sup>708</sup>».

Αυτή η διαρκή αλλοίωση και ανάδυση των παραστάσεων, η διάταξη και διαδοχική τους ανάδυση, η διάρκεια της εγκυρότητας και το εύρος της επίδρασής τους συγκροτούν τη ροή, την κίνηση και τις αλληπάλληλες στιβαδώσεις του ψυχικού χρόνου. Ο ψυχικός υποκειμενικός χρόνος παρουσιάζεται σαν μάγμα στην επιφάνεια του οποίου πλέει ο εμμενής βιωμένος χρόνος της συνείδησης που ανασυντίθεται εν σχέσει προς τον κοινωνικό χρόνο.

Από αυτές τις διαδοχικές απωθήσεις των παλαιότερων σημασιών κατά τη μετουσιωτική διαδικασία, συγκροτείται ο ψυχικός κόσμος του υποκειμένου ως κόσμος **στιβαδωμένος**<sup>709</sup>. Η στιβάδωση του ανθρώπινου ψυχισμού αποτελεί αποτέλεσμα της μετουσιωτικής διαδικασίας που παρουσιάζεται ως η **ψυχική ιστορία** του κάθε ατόμου, κατά την οποία νέες μορφές νοήματος επενδύονται σε νέες παραστάσεις που αναδύονται ως νέες σχέσεις συνανήκειν και παραπομπής. Οι παλαιότερες, απωθημένες μορφές του

---

<sup>707</sup> Τα Σταυροδρόμια, 141.

<sup>708</sup> ό.π. 442.

<sup>709</sup> Ο θρυμματισμένος, 190.

νοήματος διατηρούνται ως όψεις της ασυνείδητης ψυχικής πραγματικότητας στις οποίες κυριαρχούν οι εκάστοτε ψυχικές αρχές.

Κάθε 'ψυχική αρχή' που αναφέρεται σε δεδομένο τύπο και μορφή νοήματος, παρουσιάζει με τη σειρά της την αυτοτελικότητα ενός όντος δι' εαυτό, και την ανάλογη κλειστότητά ενός δικού της ιδιόκοσμου, ως κλειστότητα του νοήματος που αποτελεί νόημα επενδεδυμένο αποκλειστικά για τη συγκεκριμένη. Ωστόσο, αυτή η κλειστότητα δεν είναι στεγανή, αλλά διαρρηγμένη, καθώς δεν υπάρχει καθαρή εξωτερικότητα μεταξύ των ψυχικών αρχών. Αυτή η στιβάδωση της ψυχικής πραγματικότητας σε αυτοτελείς ψυχικές αρχές των οποίων οι σκοποί παρότι μη εξωτερικοί, μπορούν να αντιτίθενται, αποτελεί την πηγή των ενδοψυχικών συγκρούσεων που εντοπίζονται αποκλειστικά στον ανθρώπινο ψυχισμό και αποτελούν μία ακόμη εκδήλωση της απολειτουργικοποίησής του.

Ο μαγματικός οντολογικός τύπος της 'σαθρής πολλαπλότητας' όπου αποδόθηκε η παράσταση, αποτελεί τον οντολογικό τύπο που προσιδιάζει στην ανθρώπινη ψυχή ως δημιουργία της ριζικής φαντασίας, ως συνεχής ανάδυση παραστάσεων οντολογικά συναφών προς τη μαγματική οργάνωση του ψυχισμού. Η παράσταση παρουσιάζεται ως μάγμα, ως η 'σαθρή πολλαπλότητα' των σημείων της, και η ψυχή είναι μάγμα, ως η 'σαθρή πολλαπλότητα' των παραστάσεών της και των ψυχικών της αρχών.

Φτάνουμε έτσι, μέσω της αρχικής ρήξης του αυτιστικού συνταυτισμού και της δεύτερης ρήξης του μεταβατικού συνταυτισμού, στον **κοινωνικό συνταυτισμό**, που ολοκληρώνει το υποκείμενο ως κοινωνικό άτομο.

Οι δύο πόλοι του συνταυτιστικού μοντέλου που αναδεικνύεται μέσω της μετουσιωτικής διαδικασίας, ο πόλος του υποκειμένου ως ριζικής ατομικής φαντασίας και ο πόλος της κοινωνίας ως ριζικού κοινωνικού φαντασιακού, τίθενται εκατέρωθεν μιας **τομής μη κενής**, μιας ενδιάμεσης επιφάνειας επαφής μεταξύ του ιδιωτικού κόσμου της ψυχής και του δημόσιου κόσμου της κοινωνίας. Ο ένας πόλος, η ατομική ριζική φαντασία παραμένει ως ιδιωτικός κόσμος, όπου διατηρείται αμιγής η πρωταρχική παράσταση της αυτοεπένδυσης του εαυτού ως παντός, απωθημένη στο ασυνείδητο, αλλά διαρκώς παρούσα, ως μήτρα κάθε νοήματος. Ο άλλος πόλος, είναι το μάγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, μέσω των οποίων το άτομο επενδύει την εικόνα του εαυτού του κοινωνικά, κατά τρόπο που να διαμεσολαβείται από την αναγνώριση των άλλων ως ανεξάρτητα υποκείμενα και της σημασίας ως θεσμού και κατά τρόπο που να αντιστοιχεί στην κοινωνική θέσμιση του εν λόγω ατόμου, ως άτομο που λειτουργεί **πάντοτε** κατάλληλα από τη σκοπιά της κοινωνίας<sup>710</sup>.

---

<sup>710</sup> ό.π. 193.

Το αρχικό φάντασμα του παντοδύναμου Εγώ προβάλλεται στην εικόνα που το υποκείμενο δημιουργεί για τον εαυτό του ως κοινωνικά θεσμισμένου και την εικόνα που θεωρεί ότι παρέχει στους άλλους διαμέσου της θέσης του μέσα στην κοινωνική θέσμιση. Η 'ιδιοεικόνα' που σχηματίζεται έτσι, μέσω της επένδυσης της εικόνας του Εγώ στις κοινωνικές σημασίες, σχηματίζει το μόνο νόημα που αναγνωρίζει πλέον η ψυχή, ως το ίχνος του φαντάσματος του 'ολικού' πρωτονοήματος. Η διατήρηση αυτής της 'ιδιοεικόνας' και του νοήματος που ενσαρκώνει, καθίσταται το μόνο λειτουργικό νόημα για την ψυχή, νόημα που δεν είναι ουσιαστικά λειτουργικό, αφού αναφέρεται στη διατήρηση μιας παράστασης εαυτού, για χάρη της οποίας μπορούν να αγνοηθούν οι απαιτήσεις της βιολογικής λειτουργικότητας, προκειμένου να παραμείνει ακέραια, έστω και αν αυτό σημαίνει τον βιολογικό θάνατο. «Ακόμα και ο Σωκράτης λέει στον Κρίτωνα (Κρίτων, 53e) ότι, αν αποφάσιζε ν' αποδράσει, για να πάει να ευωχείται στη Θεσσαλία, θα άκουγε πολλά και ανάξιά του [...] δεν είναι τελικά δυνατό να χωρισθεί ολότελα το 'δεν πρέπει να αντιφάσκω' από το 'δεν μπορώ να δώσω για το εαυτό μου την εικόνα κάποιου που αντιφάσκει'<sup>711</sup>».

Η διαδικασία του εκκοινωνισμού επιβάλλεται στην ψυχή μέσω μίας βίαιης ρήξης του αρχικού νοήματός της και μίας αποτυχίας των απαιτήσεων παντοδυναμίας της. Τα ψευδοαντικείμενα του αρχικού κόσμου, μετατρέπονται σε πραγματικά αντικείμενα που προσφέρονται ως σημασίες της κοινωνικής θέσμισης. Συνέπεια αυτού του γεγονότος είναι ότι αυτά τα αντικείμενα της μετουσίωσης δεν μπορούν να είναι αδιαφοροποίητα ή αλλοαποκλειόμενα, αλλά οφείλουν να μπορούν να αναγνωρίζονται, πέρα από το ίδιο το υποκείμενο, και από κάθε άλλο κοινωνικό άτομο και να παραπέμπουν στην κοινωνική ολότητα ως συνοχή νοήματος, οφείλουν δηλαδή να παρουσιάζονται ως χαρακτηριστικά, κατηγορηματικά και αλληλοσυμπληρωματικά μέσω της κοινωνικής θέσμισης. Όπως εξίσου κατηγορηματικές, χαρακτηριστικές και συμπληρωματικές οφείλουν να είναι οι ρόλοι συνταύτισης που προσφέρονται στο υποκείμενο ως μορφές συγκρότησης της κοινωνικής του ιδιοεικόνας<sup>712</sup>.

Μια άλλη σημαντική συνέπεια της περιγραφής της μετουσιωτικής διαδικασίας ως διαδικασίας εκκοινωνισμού, είναι, όπως προαναφέρθηκε, η αδυνατότητα αναγωγής του κοινωνικού στο ψυχικό και αντίστροφα. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, απαραίτητες για τη μετατροπή της ψυχικής μονάδας σε κοινωνικό άτομο και για την επιβίωσή της ως ον, είναι ουσιωδώς εξωτερικές προς αυτήν, καθώς υπάρχουν μόνο ως θεσμοί και μέσω των θεσμών. Είναι οντολογικά ετερογενείς προς την ψυχική μονάδα και η ψυχή καθ' εαυτή και

---

<sup>711</sup> Η Φαντασιακή, 444, υποσ. 49.

<sup>712</sup> ό.π. 447

δί' εαυτή είναι οντολογικά ανίκανη να της παραγάγει μέσα στην εσωτερικότητα της κλειστότητάς της.

Από την άλλη, οι ίδιες σημασίες δεν μπορούν να εκπληρώσουν το απαιτούμενο από την ψυχή ολικό νόημα, ως νόημα της ολότητας σαν άρρηκτη ενότητα, όχι μόνο γιατί αυτή η άρρηκτη ενότητα δεν υπάρχει στον πραγματικό κόσμο, αλλά και διότι ήδη οι κοινωνικές σημασίες ως εξωτερικές, παραπέμπουν σε ένα εκτός της ψυχής που αποτελεί ήδη ρήξη της υποκειμενικής της ενότητας. Όπως λέει ο Καστοριάδης, «η θέσμιση της κοινωνίας δεν μπορεί ποτέ να απορροφήσει την ψυχή ως ριζική φαντασία» και απέναντι στον δημόσιο χρόνο της κοινωνίας, υπάρχει πάντοτε ένας χρόνος αυστηρά ιδιωτικός της ψυχής, όπου το αρχικό της νόημα διατηρείται, ως όνειρο, συνειρμός, ασυνείδητη παράσταση και ασυνείδητη βλέψη. Τόσο η κοινωνία, όσο και η ψυχή, περιέχουν τόπους, όπου η πρόσβαση είναι αδύνατη εκατέρωθεν, που είναι για την ψυχή το ριζικό ατομικό φαντασιακό ως πηγή κάθε παράστασης και για την κοινωνία το κοινωνικό φαντασιακό, ως πηγή κάθε σημασίας. Συνάμα, είναι αδιαχώριστες μεταξύ τους καθώς κάθε πόλος αποτελεί συνθήκη ύπαρξης του άλλου.

Αν προσπαθήσουμε να ορίσουμε το υποκείμενο δίχως την κοινωνική του συνιστώσα, επανερχόμαστε στο επίπεδο του δι' εαυτό ως έμβιο, ως τυφλή αυτοτελικότητα, και χάνουμε από το βλέμμα μας τις ειδικότητες της ψυχής εν σχέσει προς το έμβιο. «Φτάνουμε έτσι στη «διαδικασία δίχως υποκείμενο» (μεγάλη ανακάλυψη. Τι είναι λοιπόν ένας Γαλαξίας αν όχι μια διαδικασία δίχως υποκείμενο»;) και στη γενεά Levi-Strauss/Althusser/ Foucault<sup>713</sup>». Αν από την άλλη, διαγράψουμε την ψυχική συνιστώσα, καθιστούμε το υποκείμενο απλώς δεχόμενο των κοινωνικών σημασιών και βυθιζόμαστε στο σκοτάδι τόσο όσον αφορά την προέλευση αυτών των σημασιών, όσο και το πεδίο εφαρμογής τους, αφού κάθε υποκειμενικότητα παρουσιάζεται ως ξενωμένη μέσα τους: «Είναι η γενεά Lacan/ Barthes/ Derrida<sup>714</sup>».

Η διαμόρφωση μιας επιφάνειας επαφής μεταξύ αυτών των δύο πόλων, ισοδυναμεί με τον εκκοινωνισμό του ψυχικού, που καταλήγει στο κοινωνικό άτομο που αποτελεί «θεσμό και δημιουργία της κοινωνίας». Έτσι η παλαιά φιλοσοφική αντίθεση ατόμου-κοινωνίας αίρεται στα πλαίσια της καστοριαδικής ερμηνείας της μετουσίωσης αφού το άτομο είναι άτομο «εντός και διαμέσου της κοινωνίας»<sup>715</sup>. Στη θέση της αναδεικνύεται η πραγματική πόλωση, η **πόλωση ψυχής και κοινωνίας**, η πόλωση ανάμεσα στην απαίτηση

---

<sup>713</sup> Ο θρυμματισμένος, 179.

<sup>714</sup> ό.π.

<sup>715</sup> Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, 438

από την ψυχή μιας φαντασιακής παντοδυναμίας και στην επιβολή, από την κοινωνία, ενός κόσμου όπου αυτή η απαίτηση δεν μπορεί ποτέ να εκπληρωθεί<sup>716</sup>.

Στο επίπεδο του υποκειμένου, ο ιδιόχρονος της ψυχής, όχι μόνο οφείλει να προσαρμοστεί στον κοινωνικό ιδιόχρονο, αλλά οφείλει να ενσωματώσει τη γνώση της περιορισμένης του διάρκειας, τη γνώση της θνητότητας, τη γνώση της αποκοπής του από οποιαδήποτε φανταστική οντολογική ολότητα, στο βαθμό που ο κόσμος υπήρξε και θα συνεχίσει να υπάρχει ανεξάρτητα από το άτομο. Όπως θα δούμε, αυτή η επίγνωση απαιτείται, ακόμη και όταν η κοινωνική ετερονομία τείνει να τη συγκαλύψει και να την αποπέμψει σε μία μεταφυσική αιωνιότητα.

Το κοινωνικό άτομο συγκροτείται έτσι, ως ον δι' εαυτό, μέσα από αυτή τη συμπλοκή και αλληλεπίδραση δύο αντιτιθέμενων πόλων, της ψυχής και της κοινωνίας. Η διαδικασία συγκρότησής του, η διαδικασία εκκοινωνισμού, βιώνεται αρχικά ως μία βίαιη ρήξη που κατακερματίζει τον μονήρη πυρήνα του πρωταρχικού υποκειμένου και συνεχίζει με μία σειρά μετουσιώσεων και απωθήσεων, μέσω της οποίας αναδύονται ψυχικές αρχές δι' εαυτές, με τον φροϋδικό όρο, 'πολλαπλότητα ψυχικών προσώπων', μία από τις οποίες είναι και το συνειδητό Εγώ, η **γρηγορούσα συνείδηση**.

Αυτό το συνειδητό, είναι καταρχήν ικανό για σκέψη, με την έννοια του υπολογισμού και για βούληση<sup>717</sup>, αλλά βρίσκεται ξανά, μέσω του κοινωνικού συνταυτισμού, μέσα σε μία νέου επιπέδου κλειστότητα του νοήματος. Αυτή η κλειστότητα ορίζεται από τον Καστοριάδη ως **ετερονομία** και χαρακτηρίζεται, σε ατομικό επίπεδο από την αυστηρότητα των μετουσιωμένων επενδύσεων, ή με άλλα λόγια, από το γεγονός ότι οι επενδύσεις του υποκειμένου σε κοινωνικές φιγούρες/ σημασίες κατά τη διάρκεια της μετουσίωσης, στεγανοποιούνται και τίθενται ως αναμφισβήτητες. Η σκέψη και η βούληση του υποκειμένου ορίζονται μέσα στα θεσμισμένα πλαίσια των περιφραγμένων σημασιών, δίχως αυτά τα πλαίσια να μπορεί να τα αμφισβητήσει. «Ασφαλώς, μπορεί επίσης να τα παραβεί. Αλλά η παράβαση δεν είναι αμφισβήτηση, αλλά επικύρωση των υπαρχόντων νόμων<sup>718</sup>».

Σαν αποτέλεσμα της αυστηρότητας των μετουσιωμένων επενδύσεων, το συνειδητό παρουσιάζεται ριζικά απομονωμένο από τις άλλες αρχές, μέσω του φραγμού της απώθησης, που ορθώνεται ως το απαράβατο όριο μεταξύ του συνειδητού Εγώ και των ασυνειδητών ενορμήσεων. Η απωθούσα αρχή, που εκφράζεται και ως **αρχή της λογοκρισίας**, πηγάζει από τον πυρήνα της ασυνειδητής ενοχής, με τη εγκαθίδρυση ενός

---

<sup>716</sup> Χώροι, 114.

<sup>717</sup> Ο θρυμματισμένος, 210.

<sup>718</sup> ό.π. σημ. 26

ασυνείδητου Υπέρ-Εγώ, μιας εσωτερικευμένης ψυχικής εξουσίας, διαχωρισμένης από τη γρηγορούσα συνείδηση, αλλά κυρίαρχης, μέσω της οποίας επιβάλλεται στο υποκείμενο ο 'λόγος του Άλλου'<sup>719</sup>, που εκπροσωπεί την αντίσταση των κοινωνικά θεσμισμένων σημασιών απέναντι στις επιθυμίες της ψυχής.

Η ενδοψυχική σύγκρουση μεταξύ της εσωτερικευμένης απαγόρευσης και της απωθημένης επιθυμίας και η συνακόλουθη σχέση του υποκειμένου, δεν μπορεί να θεωρηθεί απλώς ως σύγκρουση ανάμεσα στην 'αρχή της ηδονής' και την 'αρχή της πραγματικότητας', αφού αυτή η 'πραγματικότητα' συγκροτείται φαντασιακά, ακριβώς μέσω της πρόσβασης του υποκειμένου στις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες. Στο βαθμό που αυτές οι σημασίες παραπέμπονται ξανά σε κάποιον, κοινωνικά θεσμισμένο αυτή τη φορά, κύριο των σημασιών, η 'αρχή της πραγματικότητας' αντιστοιχεί σε μία φαντασιακή α-πραγματικότητα, η οποία εσωτερικεύεται και εσωτερικεύεται ως αρχή κυρίαρχη αλλά αυτονομημένη από το υποκείμενο, για το υποκείμενο, ως 'λόγος του Άλλου'. «Το ουσιώδες της ετερονομίας –ή της ξένωσης, με τη γενική έννοια του όρου- στο ατομικό επίπεδο είναι η κυριαρχία ενός αυτονομημένου φαντασιακού που ιδιοποιήθηκε τη λειτουργία να καθορίζει για λογαριασμό του υποκειμένου και την πραγματικότητα και τον πόθο του<sup>720</sup>».

Αυτός ο 'λόγος του άλλου' δεν μπορεί όμως να απορροφήσει τελείως την ψυχή του υποκειμένου, στο βαθμό που αυτή η ψυχή είναι ως ριζική φαντασία, στο βαθμό που οι απωθημένες ενορμήσεις δεν μπορούν να εξαφανιστούν. Η ενδοψυχική σύγκρουση εκφράζεται έτσι ως σύγκρουση μεταξύ, αφενός των ενορμήσεων και της πραγματικότητας και αφετέρου, της φαντασιακής επεξεργασίας τους μέσα στο υποκείμενο. Η σύγκρουση αυτή εκδηλώνεται ως σχέση του υποκειμένου, ακριβώς γιατί το υποκείμενο δεν αποτελεί απλώς εκδήλωση της ψυχής, αλλά 'συμπροϊόν δύο συντελεστών, που είναι μη αναγώγιμοι ο ένας στον άλλο και συγχρόνως αδιαχώριστοι ο ένας από τον άλλο'.

Σε οριακές καταστάσεις, έχουμε τη διατάραξη της ψυχικής ισορροπίας και της συσχέτισης μεταξύ της ψυχής και της κοινωνίας, τη διαταραχή και τη διάσπαση της αντιστοιχίας ανάμεσα στην ασυνείδητη ενόρμηση και την κοινωνική εκπλήρωση. Αυτή εκδηλώνεται με διάφορες μορφές ψυχικών διαταραχών και εκφράζει τη ρήξη μεταξύ του υποκειμενικού ιδιόχρονου και της κοινωνικής χρονικότητας σε διάφορες μορφές κρίσης. Ο Φώτης Μωρόγιαννης, σε άρθρο του που παρουσιάστηκε σε συνέδριο με τίτλο Μορφές διαχείρισης και κατανόησης του χρόνου, το οποίο διοργανώθηκε από το Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων το 2004, απαριθμεί τις διάφορες ψυχοπαθολογικές διαταραχές και

---

<sup>719</sup> Η Φαντασιακή, 151.

<sup>720</sup> ό.π. 152.

συνειδησιακές παραλλαγές του υποκειμενικού χρόνου σε σχέση με την κανονικότητα του κοινωνικού χρόνου:

«Συγκεκριμένα, στη διπολική συναισθηματική διαταραχή η χρόνωση περιγράφεται ως φασική εγγραφή και βίωση του χρόνου, στην καταθλιπτική φάση ως αργή και επιβραδυνόμενη διαδικασία, ενώ στη μανιακή φάση ως επιταχυνόμενη, πολυαξονική, μανιακή χρόνωση. Στις νευρώσεις, και τις αγχώδεις διαταραχές καταγράφεται μια επιταχυνόμενη, ακατάστατη, μη γραμμική βίωση του χρόνου, ή 'μηδενιστική εμπειρία του χρόνου' στον αλλοτριωμένο άνθρωπο. Στις οριακές καταστάσεις περιγράφονται τόσο η 'καμπύλωση' του χρόνου, όσο και η 'πληκτική' του αναπαράσταση και βίωση. Στη σχιζοφρένεια περιγράφεται μια δαιδαλώδης – τρισδιάστατη πορεία του χρόνου, μια κίνηση προς-πίσω, αιφνίδια χρονικά τινάγματα άνω-κάτω-αριστερά-δεξιά-εδώ-εκεί, μια 'ρήξη' με το χρόνο (όπως απεικονίζεται στους πίνακες του Dalí), η ενατένιση ενός 'άλλου' χρόνου, αλλά και η ασυνεχής άχρονη οδύνη του υποκειμένου, εξαιτίας αυτής της χρονικής εμπειρίας. Τέλος επισημαίνεται η κυματιστή ψευδαισθησιακή χρόνωση υπό την επίδραση ψυχοτρόπων ουσιών, η συμπυκνωμένη, αναμειγμένη, σύνθετη, αθροιστική (παρελθοντική, παροντική, μελλοντική) βίωση του χρόνου στα όνειρα, καθώς και η εναλλακτική – αχρονική βίωση του χρόνου και της αχρονικότητας σε ιδιαίτερες ανθρώπινες συμπεριφορές, όπως στον ασκητισμό, στο μυστικισμό, στα φαινόμενα *déjà vu*, καθώς και στα φαινόμενα αποπραγματοποίησης και αποπροσωποποίησης που ουσιαστικά αποτελούν και τα πιο χαρακτηριστικά παραδείγματα εγγραφής του χρόνου στην υποκειμενική εμπειρία<sup>721</sup>».

Αυτά τα παραδείγματα δείχνουν και τη ρευστότητα και τη μη-κανονικότητα του υποκειμενικού χρόνου όπως βιώνεται από τη συνείδηση στο ατομικό πεδίο ανάμεσα στο μάγμα του ψυχικού και το μάγμα του κοινωνικοϊστορικού.

Πώς μπορεί το υποκείμενο να ξεφύγει από αυτή την κατάσταση της ξένωσης μέσα στη φαντασιακή μη-πραγματικότητα που συγκροτείται από την εσωτερίκευση του 'λόγου του Άλλου'; Σε τι συνίσταται η αυτονομία του, τη στιγμή που η ετερονομία φαντάζει σαν η αναπόδραστη κατάστασή του, αφού δεν μπορεί όχι μονάχα να γίνει αυτή αντιληπτή ως αντίθετη προς την πραγματικότητα, αφού αυτή αποτελεί για τη υποκείμενο τη μόνη πραγματικότητα; Γράφει ο Καστοριάδης:

«Αν στην αυτονομία, τη νομοθεσία ή τη ρύθμιση που γίνεται από εμένα αντιτάσσεται η ετερονομία, η νομοθεσία ή η ρύθμιση που γίνεται από άλλον, η αυτονομία

---

<sup>721</sup> Φ. Μωρόγιαννης, «Χρονικότητα και Αχρονικότητα στην Ψυχική Ζωή και την Ψυχοπαθολογία», δημοσιευμένο στα πρακτικά του συνεδρίου *Μορφές κατανόησης και διαχείρισης του Χρόνου*, Καπέσοβο, 2005, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 159.



είναι ο νόμος μου, αντιτιθέμενος στη ρύθμιση από το ασυνείδητο που είναι ένας νόμος άλλος, ο νόμος ενός άλλου από εμένα<sup>722</sup>».

Ο νόμος όμως αυτός, ο 'λόγος του Άλλου' δεν αποτελεί ένα εξωτερικό για το κοινωνικό άτομο στοιχείο, αλλά ένα στοιχείο εσωτερικό, που επιβάλλεται από την ίδια τη μετουσιωτική διαδικασία που συγκρότησε το κοινωνικό άτομο, μέσω της οποίας η ψυχή οργανώθηκε σε συνειδητό και σε ασυνείδητο, μέσω της οποίας συγκροτήθηκε, τελικά, η πραγματικότητα. Ο 'λόγος του Άλλου' βρίσκεται καλά εδραιωμένος στο ασυνείδητο, ως αρχή καταστολής και απαγόρευσης, όπως ακριβώς στο στάδιο του μεταβατικού συνταυτισμού, και τροφοδοτεί τη λειτουργία του ασυνείδητου που «επενδύει με πραγματικότητα το φαντασιακό, το αυτονομεί και του προσδίδει αποφασιστική εξουσία<sup>723</sup>». Αποτελεί ουσιώδες τμήμα του 'λόγου του υποκειμένου', το οποίο υποκείμενο αντιλαμβάνεται την πραγματικότητα, τόσο του εαυτού του, όσο και του κόσμου ως πραγματικότητα διαμεσολαβημένη από το φαντασιακό που σχηματίζεται από τη λειτουργία του υπερεγώ ως αρχή απαγόρευσης και καταστολής και κυρίως, ως αρχή λήψης των αποφάσεων.

Προκειμένου να διαρραγεί το νόημα που προσφέρεται έτσι ως νόημα κλειστότητας, νόημα ετερόνομο, οφείλει να τεθεί υπό αμφισβήτηση αυτός ο 'λόγος του άλλου', όχι κατ' ανάγκην ως περιεχόμενο, αλλά ως περιεχόμενο που βρίσκεται έξω από τη σφαίρα επιρροής του συνειδητού υποκειμένου, που σημαίνει, τελικά, να τεθεί υπό αμφισβήτηση το ίδιο το υποκείμενο ως το δεδομένο υποκείμενο, να τεθεί υπό αμφισβήτηση η αυτοπαράσταση του υποκειμένου, εντός της οποίας κυριαρχεί ο άλλος.

Που μπορεί να καταλήξει αυτή η αμφισβήτηση, και ποιος μπορεί να είναι ο ιδεατός της στόχος; Ο Καστοριάδης συνδιαλέγεται ακόμη μια φορά με τη σκέψη του Freud, προκειμένου να ορίσει με σαφήνεια την ατομική διάσταση της αυτονομίας, ως σχέση του συνειδητού με το ασυνείδητο. Η πραγμάτευσή του έχει ως άξονα τη φράση που ο Freud προτείνει ως αξίωμα της ψυχανάλυσης : **'Όπου ήταν Αυτό, πρέπει Εγώ να γίνω'** (Wo Es was, soll Ich werden)<sup>724</sup>, όπου Αυτό είναι το ασυνείδητο, τόσο ως πηγή των ενορμήσεων, όσο και ως εσωτερικευμένη κατασταλτική αρχή, και Εγώ, το υποκείμενο στη συνειδητή του πλευρά. Επισημαίνει πως αυτή η φράση μπορεί να ερμηνευτεί ως η επιδίωξη της κυριαρχίας του συνειδητού πάνω στο ασυνείδητο, την αντιστροφή της παρούσας κατάστασης όπου το ασυνείδητο κυριαρχεί, ως ενόρμηση και απαγόρευση, στη συνειδητή βούληση.

---

<sup>722</sup> Ο θρυμματισμένος, 194.

<sup>723</sup> Η Φαντασιακή, 151.

<sup>724</sup> ό.π. 150.

Μπορεί όμως αυτή η κυριαρχία να επιτευχθεί, μπορεί να αφανιστεί ο 'λόγος του Άλλου' με την πλήρη 'συνειδητοποίηση' του ασυνείδητου, με την ολοκληρωτική απορρόφηση της ασυνείδητης φαντασιακής λειτουργίας στη σφαίρα της γρηγορούσας συνείδησης; Όπως προαναφέρθηκε, η ψυχή είναι στα βάθη της ως ριζική φαντασία, ανάδυση παραστάσεων από το πουθενά, και συνεχής. Η συνειδητή σκέψη δεν αποτελεί παρά μόνο μία από τις ψυχικές αρχές που πηγάζουν από αυτό τον παραστασιακό ρου και διαμορφώνεται ως σκέψη και ως σκέψη συνειδητή, μέσω του εκκοινωνισμού της ψυχής. Συνεπώς η ολοκληρωτική κυριάρχηση του συνειδητού πάνω στο ασυνείδητο αποτελεί μία φενάκη, που θα ισοδυναμούσε με την αποξήρανση της ίδιας της πηγής του συνειδητού και κάθε παράστασης, με την αυτοκατάργηση του υποκειμένου ως ανθρώπινο υποκείμενο, ως ριζικής φαντασίας, μία αποξήρανση που δεν είναι δυνατόν να συμβεί<sup>725</sup>.

Η ολοκληρωτική εξάλειψη του 'λόγου του άλλου' δεν μπορεί να συμβεί, καθώς 'ο λόγος του Άλλου', ως λόγος της μητέρας αρχικά και στο επίπεδο του κοινωνικού ατόμου, ως λόγος της κοινωνικής θέσμησης, αποτελεί ουσιαστικό και συστατικό στοιχείο του υποκειμένου στη συγκρότησή του, αναγκαία συνθήκη της κοινωνικοποίησης της ψυχής, δίχως την οποία η ψυχή είναι ανίκανη, όχι μόνο να επιβιώσει μέσα στην πραγματικότητα, αλλά και να την αντιληφθεί ως πραγματικότητα. Όπως η ψυχή δεν μπορεί να απορροφηθεί από την κοινωνική θέσμηση, εξίσου και η κοινωνική θέσμηση δεν μπορεί να εξοβελιστεί από την ψυχική πραγματικότητα και δεν μπορεί να υπάρξει υποκείμενο, χωρίς αυτό το υποκείμενο να είναι κοινωνικό, μέσω του θεσμού και της γλώσσας<sup>726</sup>.

Ούτε μπορεί να εξαλειφθεί ο 'λόγος του Άλλου' από το 'λόγο του υποκειμένου', αφού αυτό θα σήμαινε την εξάλειψη της μετουσιωτικής διαδικασίας και θα προϋπέθετε ότι το υποκείμενο μπορεί να βρει μέσα του, εξ αρχής, πριν τη διαδικασία αυτή, δίχως την οποία δεν υπάρχει καν υποκείμενο, τα στοιχεία αυτά που θα το οδηγούσαν στη συγκρότηση μιας εξωτερικής πραγματικότητας. Όπως έχει φανεί, αυτό θα μας οδηγούσε ξανά στο πρωταρχικό φάντασμα του απόλυτου Εγώ ως παντός, όπου δεν μπορεί να βοηθεί καν η ύπαρξη μιας διάστασης εξωτερικής του υποκειμένου<sup>727</sup>.

Ο Καστοριάδης, ύστερα από αυτές τις αναπόφευκτες διαπιστώσεις, οδηγείται στην τροποποίηση του φροϋδικού αξιώματος ως εξής **'Όπου Εγώ είμαι, Αυτό πρέπει να αναδυθεί'** (Wo Ich bin, soll Es auftauchen)<sup>728</sup>. Η αυτονομία, δεν ισοδυναμεί με την κυριάρχηση του συνειδητού Εγώ και την εξάλειψη του 'λόγου του Άλλου' αλλά με την

---

<sup>725</sup> ό.π. 153.

<sup>726</sup> ό.π. 156.

<sup>727</sup> ό.π. 153.

<sup>728</sup> ό.π. 154.

τροποποίηση της σχέσης τους, με την εγκαθίδρυση μιας νέας σχέσης συνειδητού και ασυνειδητού, διαύγειας και φαντασιακού, όπου ο λόγος του άλλου αναγνωρίζεται ως τέτοιος από το συνειδητό Εγώ και ως η παρουσία του ως ανεξάλειπτη μεν, αλλά αποκεκαλυμμένη, υποκείμενη, κατά το δυνατόν, στην κρίση της συνείδησης. Κρίση που δεν συνεπάγεται την κυριαρχία της συνείδησης επί του περιεχομένου του 'λόγου του Άλλου', αλλά τη δυνατότητα της αναγνώρισης, επιλογής και αξιολόγησης αυτού του περιεχομένου.

Για να εγκαθιδρυθεί η σχέση αυτονομίας μεταξύ συνειδητού και ασυνειδητού, δεν μπορούμε να αρκεστούμε στο κοινωνικό άτομο που συγκροτείται μέσα σε ένα νόημα ετερονομίας, μέσα σε μία περίφραξη της σημασίας και μία κλειστότητα του νοήματος. Απαιτείται η ικανότητα διάρρηξης αυτής της κλειστότητας, η ικανότητα ενός **οντολογικού ανοίγματος**: «Οντολογικό άνοιγμα, αφού το να ξεπερνάς αυτό το κλείσιμο σημαίνει να αλλοιώνεις το ήδη υπάρχον γνωστικό και οργανωτικό «σύστημα», άρα να συγκροτείς τον κόσμο σου και τον εαυτό σου σύμφωνα με νόμους άλλους, άρα να δημιουργείς ένα καινούργιο οντολογικό είδος, έναν εαυτό άλλο μέσα σ' ένα κόσμο άλλο<sup>729</sup>».

Για να διαρραγεί η κλειστότητα του νοήματος, για να υπάρξει αυτό το οντολογικό άνοιγμα του γνωστικού κλεισίματος του υποκειμένου που είναι η αρχή της αυτονομίας, πρέπει να τεθεί υπό ερώτηση η ίδια η διαδικασία της σκέψης, να τεθεί ο εαυτός υπό αμφισβήτηση ως αντικείμενο αυτής της σκέψης της οποίας είναι συνάμα και το υποκείμενο. Η ικανότητα της αυτοαναφοράς, ως ικανότητα παράστασης του εαυτού, είναι κοινή σε κάθε ον δι' εαυτό. Η ικανότητα όμως της παράστασης του εαυτού ως παραστασιακής δραστηριότητας, η ικανότητα της σκέψης να σκέπτεται τον εαυτό της ως σκέψη αποτελεί ίδιον της ψυχής ως ριζική φαντασία και προϋποθέτει τη ριζική φαντασία ως δυνατότητα να τίθεται αυτό που δεν υπάρχει, η παράσταση δίχως φυσικό σύστοιχο, η σκέψη ως παράσταση. Αυτή την ικανότητα ονομάζει ο Καστοριάδης **ανακλαστική στοχαστικότητα**.

«Στην ανακλαστική στοχαστικότητα έχουμε κάτι το διαφορετικό: τη δυνατότητα να γίνει 'αντικείμενο' η προσιδιάζουσα στο «υποκείμενο» δραστηριότητα, τη διασαφήνιση του εαυτού ως ενός μη αντικειμενικού αντικειμένου ή ως ενός αντικειμένου που είναι απλώς θέσεις και όχι φύσει<sup>730</sup>».

Μέσω της ανακλαστικής στοχαστικότητας, ο απωθημένος 'λόγος του άλλου' μπορεί να αναδυθεί ως στοιχείο του λόγου του υποκειμένου, απέναντι στην κρίση του υποκειμένου, που εκείνη τη στιγμή αποτελεί και κρίση του ίδιου του εαυτού, μέσα στον οποίο αναγνωρίζει το 'λόγο του Άλλου'. Το συνειδητό Εγώ, προκειμένου να εγκαθιδρύσει

---

<sup>729</sup> Χώροι, 327.

<sup>730</sup> ό.π. 197.

μία σχέση αυτονομίας με την ασυνείδητη ενόρμηση και το ριζικό φαντασιακό του ως πηγή της ενόρμησης, πρέπει να κινητοποιήσει την ικανότητα του ανακλαστικού στοχασμού, μέσω του οποίου θα τεθεί ο εαυτός ως αντικείμενο της παράστασης, θα τεθεί η ίδια η παράσταση ως αντικείμενο της σκέψης και της κρίσης και ο εαυτός ταυτόχρονα ως φορέας του 'λόγου του άλλου' και της κριτικής του περιεχομένου του λόγου αυτού. Πρέπει δηλαδή να συνειδητοποιήσει, να παραστήσει δι' εαυτό τον εαυτό του ως ριζική φαντασία, ανάδυση ενορμήσεων και παραστάσεων και να θέσει αυτές τις παραστάσεις και ενορμήσεις υπό συζήτηση, να αρχίσει έναν διάλογο με τον ίδιο του τον εαυτό, απελευθερώνοντας τη δημιουργική του φαντασία, αντί να την αναστέλλει πίσω από τον φραγμό της απώθησης. Αυτό δεν ισοδυναμεί με τη συνειδητοποίηση του ασυνείδητου, αλλά με τη συνειδητοποίηση πως αυτό το ασυνείδητο υπάρχει και φέρει σημασίες οι οποίες δεν είναι αναπόδραστες, αλλά μπορούν να αναδυθούν ως παραστάσεις, να παρουσιαστούν ως τέτοιες και ως τέτοιες να κριθούν.

Αρχή της ανακλαστικής στοχαστικότητας είναι το υποκείμενο που αντιλαμβάνεται τον εαυτό του όχι μόνο ως πηγή δημιουργίας παραστάσεων και νοήματος, αλλά ως ικανότητα τροποποίησης και αλλοίωσης των παραστάσεων και του νοήματος, ικανότητα κρίσης των δεδομένων σημασιών, επιλογής και θέσης νέων σημασιών. Μέσα στην εγκαθίδρυση της σχέσης αυτονομίας το συνειδητό υποκείμενο αναγνωρίζοντας τον εαυτό του ως αυτόνομο, αναγνωρίζει επίσης τον άλλο ως αυτόνομο, τόσο ως εσωτερικό στοιχείο του εαυτού του, ως εσωτερικευμένο 'λόγο του άλλου', που δεν αποτελεί πλέον αντικείμενο απώθησης ή βλέψης εξάλειψης, αλλά αντικείμενο επεξεργασίας, μέσα από την ανακλαστική επεξεργασία του υποκειμενικού εαυτού, όσο και ως εξωτερικό στοιχείο, ως ένα ακόμη αυτόνομο υποκείμενο προς το οποίο στρέφεται η πράξη της αυτονομίας<sup>731</sup>.

Αυτή η διαδικασία συνεπάγεται κυκλικά την ικανότητα της **διαβεβουλευμένης δραστηριότητας**, η οποία αποτελεί συγχρόνως προϋπόθεση και αποτέλεσμα της ανακλαστικής στοχαστικότητας. Ο ορισμός που δίνει ο Καστοριάδης έχει ως εξής:

«Ονομάζω ικανότητα διαβεβουλευμένης δραστηριότητας ή θέληση, τη δυνατότητα για ένα ανθρώπινο ον να εισαγάγει στους αναμεταδότες που ρυθμίζουν τις πράξεις του τα αποτελέσματα της διαδικασίας ανακλαστικού στοχασμού την οποία ακολουθεί (πέρα απ' ότι προκύπτει από την απλή ζωική λογική)<sup>732</sup>».

Ο ανακλαστικός στοχασμός αποτελεί μία μορφή διαβεβουλευμένης δραστηριότητας στην πρακτική διάσταση, καθώς η ικανότητα της ριζικής φαντασίας να παριστάνει αυτό που δεν υπάρχει, τη διαδικασία της σκέψης εν προκειμένω, δεν μπορεί να

<sup>731</sup> Η Φαντασιακή, 157.

<sup>732</sup> Ο θρυμματισμένος, 199.

δραστηριοποιηθεί δίχως να συνοδεύεται από τη θέληση να παρασταθεί αυτό που δεν υπάρχει. Από την άλλη, η θέληση να παρασταθεί αυτό που δεν υπάρχει, δεν είναι τίποτε δίχως την ικανότητα αυτής της παράστασης. Και στις δύο αυτές όψεις, η δημιουργικότητα της ριζικής φαντασίας αναδεικνύεται ως αναγκαία συνθήκη της ανακλαστικής στοχαστικότητας και της σύστοιχής της διαβεβουλευμένης δραστηριότητας και, μέσω αυτών, της αυτονομίας. Όπως η δημιουργικότητα της ριζικής φαντασίας είναι απαραίτητη σε μια σχέση αυτονομίας προκειμένου να δοθεί στις σημασίες ένα περιεχόμενο άλλο από αυτό που είναι, ως ρήξη του κλεισίματος, έτσι σε μία σχέση ετερονομίας, αυτή η δημιουργικότητα, κρυμμένη για το υποκείμενο πίσω από τον φραγμό της απώθησης, δεν μπορεί παρά να παραγάγει στο επίπεδο του συνειδητού παρά τη διηλεκτή επανάληψη αυτού που ήδη είναι, τη συνεχή επικύρωση του κλεισίματος.

Ανακλαστική στοχαστικότητα και διαβεβουλευμένη δράση είναι οι ικανότητες που πρέπει να κινητοποιήσει η συνειδητή αρχή προκειμένου να εγκαθιδρύσει τη σχέση της αυτονομίας με τις υπόλοιπες ψυχικές αρχές, που μέχρι τότε παραμένουν απωθημένες και σκοτεινές. Είναι τα ειδολογικά χαρακτηριστικά της **ανθρώπινης υποκειμενικότητας**, που ο Καστοριάδης διαχωρίζει από το απλώς κοινωνικό άτομο, που ζει μέσα στη σφαίρα ενός κλειστού νοήματος. «Η ανθρώπινη υποκειμενικότητα είναι μια ψευτοκλεισμένη σφαίρα, η οποία μπορεί να αυτοδιαστέλλεται, μπορεί να αλληλεπιδρά με άλλες ψευδοσφαίρες του ίδιου τύπου και μπορεί να ξαναθέτει υπό συζήτηση της συνθήκες, ή τους νόμους, του κλεισίματός της<sup>733</sup>».

Η καστοριαδική έννοια της αυτονομίας διαφοροποιείται κατ' αυτόν τον τρόπο από την αντίστοιχη καντιανή έννοια.

Γνωρίζουμε ότι στον Kant, η αυτονομία είναι μία πράξη αυτό-νομοθεσίας, όπου το άτομο παρέχει ελεύθερα στον εαυτό του έναν καθολικό νόμο, στον οποίο ελεύθερα υποτάσσεται. Ο καθολικός νόμος είναι ο νόμος του Λόγου, ο οποίος «νομοθετεί a priori για την ελευθερία και για την ιδιάζουσα αιτιότητά της, ως το υπερ-αισθητό στοιχείο μέσα στο υποκείμενο, ενόψει μιας απολύτως πρακτικής γνώσης<sup>734</sup>». Βασισμένη πάνω στη νομοθεσία του υπερ-αισθητού Λόγου, η καντιανή αυτονομία δεν είναι ένα εμπειρικό γεγονός, αλλά «επιβάλλεται ως συνθετική a priori πρόταση [...] επίσης είναι a priori γιατί δεν προϋποθέτουμε κάποιον όρο που αντλείται από κάποια κλίση, άρα είναι αναγκαία κι επιπλέον αντικειμενική, δηλαδή υπάγεται στην Ιδέα ενός Λόγου που θα είχε πλήρη εξουσία πάνω σε όλα τα υποκειμενικά κίνητρα<sup>735</sup>».

---

<sup>733</sup> ό.π. 210.

<sup>734</sup> I. Kant, *Κριτική της κριτικής ικανότητας*, 66.

<sup>735</sup> I. Kant, *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, 135.

Ο Καστοριάδης, αντίθετα, αρνείται την ύπαρξη ενός υπερ- αισθητού Λόγου και ενός απόλυτου, υπερβασιακού υποκειμένου. Η καστοριαδική αυτονομία δεν συνίσταται στην κυριαρχία μίας υπερβασιακής έλλογης νομοθετικής αρχής, είτε της τάξης του καντιανού Λόγου, είτε της τάξης του φροϋδικού Εγώ, αλλά όπως ειπώθηκε, στην εγκαθίδρυση μίας άλλης σχέσης ανάμεσα στο συνειδητό και το ασυνείδητο, σχέση που δεν στηρίζεται στον ηθικό αυτοπροσδιορισμό του ατόμου ως πραγμάτωση της αυτονομίας, αλλά στην αυτοσυνειδητοποίησή του ως αρχή της αυτονομίας. Έτσι η στατικότητα της καντιανής αυτονομίας ως καθήκον αντικαθίσταται με τη δυναμικότητα της καστοριαδικής αυτονομίας ως διαδικασίας. Οι προϋποθέσεις της αυτονομίας για τον Καστοριάδη δεν είναι προϋποθέσεις υπερβασιακές, αλλά προϋποθέσεις, κοινωνικό-ιστορικές.

Κατά πρώτον, οι επενδύσεις της ψυχής στις κοινωνικές σημασίες οφείλουν να είναι *ασταθείς*, και κατά δεύτερον, να υπάρχει η ικανότητα τα θεσμισμένα αντικείμενα να τίθενται υπό κρίση. Οι δύο προϋποθέσεις αυτές αντιστοιχούν σε δύο όψεις, τις οποίες ο Καστοριάδης ονομάζει **‘αντικειμενική’** και **‘υποκειμενική’ κλιτύ**,<sup>736</sup> της εμμένειας της κοινωνικής θέσμησης στη συγκρότηση της συνείδησης του κοινωνικού ατόμου και του χαρακτήρα της θέσμησης αυτής.

Η αστάθεια των μετουσιωμένων επενδύσεων, είναι *«απλώς το αντίθετο της αυστηρότητας»<sup>737</sup>*. Η αυστηρότητα των επενδύσεων της ψυχής στις κοινωνικές σημασίες, όπως προαναφέρθηκε, αποτελεί χαρακτηριστικό του γνωστικού κλεισίματος, της κλειστότητας του νοήματος που αναλαμβάνεται από την ψυχή, θεωρούμενη *‘αντικειμενικά’*, από την άποψη του ψυχαναλυτή. Και από αυτή τη σκοπιά η αυστηρότητα των επενδύσεων αποτελεί ίδιον της ετερονομίας και χαρακτηρίζει την κατάσταση την αντίθετη στην αυτονομία, όπως περιγράφηκε, εμποδίζοντας, μέσω της απώθησης των απαγορευμένων επενδύσεων και της αρχής της λογοκρισίας, την ανάδυση της ανακλαστικής στοχαστικότητας και την αδυνατότητα της διαβεβουλευμένης δράσης. Από *‘υποκειμενική’* άποψη, τα θεσμισμένα αντικείμενα πρέπει να μπορούν να τεθούν υπό συζήτηση συναρτήσει του ανακλαστικού στοχασμού, που ξανά συνεπάγεται πως οι επενδύσεις είναι ασταθείς.

Και οι δύο προϋποθέσεις αφορούν τις ίδιες τις κοινωνικές σημασίες. Όπως το παιδί δεν μπορεί να αποκαθηλώσει μόνο του τη μητέρα από την παντοδυναμία της επί των σημασιών, αλλά πρέπει να παραπεμφθεί από την ίδια στη σημασία ως κάτι έξω από αυτή, παρομοίως το κοινωνικό άτομο δεν μπορεί από μόνο του να θέσει υπό αμφισβήτηση τα

---

<sup>736</sup> Ο *Θρυμματισμένος*, 206.

<sup>737</sup> *ό.π.* 205.

θεσμισμένα κοινωνικά αντικείμενα, αν αυτή η αμφισβήτηση δεν υπάρχει ήδη στο κοινωνικό φαντασιακό.

Για να μπορεί ο 'λόγος του Άλλου' που αποτελεί το κοινωνικό στοιχείο στη συγκρότηση του ατόμου να γίνει αντικείμενο κρίσης και επεξεργασίας, πρέπει το περιεχόμενό του να παρουσιάζει αστάθεια, πρέπει να θέτει την αμφισβήτησή του ως δυνατότητα και την αμφισβήτηση ως δυνατότητα του υποκειμένου. Ζητώντας να τροποποιήσει εσωτερικά το συνειδητό Εγώ τη σχέση του με τον 'λόγο του Άλλου', δεν μπορεί παρά να ζητά εξίσου την τροποποίηση εξωτερικά της σχέσης του με τον άλλο, ως πραγματικότητα. Και η τροποποίηση αυτής της εξωτερικής σχέσης, της κοινωνικής σχέσης, εντός της οποίας διαμορφώνεται το ίδιο το υποκείμενο, έξω από την οποία δεν μπορεί να νοηθεί, είναι προφανώς αδιαχώριστη από την τροποποίηση του ίδιου του υποκειμένου ως εσωτερικότητα της σχέσης.

Για να θέσει το υποκείμενο τον εαυτό του ως αυτόνομο ον, δεν μπορεί παρά να θέσει και να σκοπεύσει και τον άλλο ή τους άλλους, ως αυτόνομα όντα. Και ακόμη η συμβολή του Άλλου, είτε ως πρόσωπο, είτε ως κοινωνία, δεν μπορεί παρά να είναι απαραίτητη και ουσιαστική, προκειμένου το υποκείμενο να παραπεμφθεί στη σημασία ως θεσμό που επιδέχεται αμφισβήτησης.

Ο Καστοριάδης ήδη από το 1965 υπογραμμίζει το γεγονός ότι «ο άλλος ή οι άλλοι δεν εμφανίζονται μέσα σε αυτό, [στο ζήτημα της αυτονομίας] σαν εξωτερικά εμπόδια ή σαν κατάρα –'Η κόλαση είναι οι άλλοι', 'υπάρχει κάτι σαν κακοδαιμονία στην ύπαρξη πολλών μαζί' – αλλά σαν συστατικά στοιχεία του υποκειμένου, του προβλήματος του υποκειμένου και της δυνατής λύσης [...]»<sup>738</sup>.

Είναι σαφές ότι εδώ ο Καστοριάδης αναφέρεται στον υπαρξισμό του Jean-Paul Sartre, με τον οποίο είχε και προηγουμένως συγκρουστεί σε διάφορα πολιτικά ζητήματα, ιδίως από τον καιρό που ο Sartre είχε αρχίσει να ενδύεται τον χιτώνα του απολογητή του σταλινισμού<sup>739</sup>. Στην ιδιαίτερα ειρωνική (κατά τρόπο που θυμίζει τη δηκτική ειρωνεία του Marx) που επεξηγεί ακριβώς το απόσπασμα, ο Καστοριάδης αφήνει να φανεί η άποψή του για τον διάσημο Γάλλο υπαρξιστή: «Αυτός που έγραψε αυτή τη φράση ήταν ασφαλώς βέβαιος ότι δεν είχε τίποτα που να ήταν από άλλον (διαφορετικά, θα μπορούσε επίσης να πει ότι η κόλαση είναι ο ίδιος)<sup>740</sup>».

---

<sup>738</sup> *Η Φαντασιακή*, 159.

<sup>739</sup> Βλ. τα κείμενα του Καστοριάδη που συγκεντρώνονται στον τόμο *Η γαλλική κοινωνία*, εκδ. Ύψιλον, 1986, Αθήνα και ιδίως το κείμενο «Από την ξύλινη στην καουτσουκένια γλώσσα».

<sup>740</sup> *Η Φαντασιακή*, 159, υποσ. 36.

Συνεπώς, δεν μπορεί να διαχωριστεί ουσιαστικά το πρόταγμα της ατομικής αυτονομίας από το πρόταγμα της κοινωνικής αυτονομίας, όπερ σημαίνει, όπως γράφει ο Καστοριάδης, πως «η ατομική αυτονομία έχει πελώριες θεσμικές προϋποθέσεις<sup>741</sup>».

Έτσι, είναι προφανές πώς η ατομική αυτονομία προϋποθέτει τον άλλο ως στοιχείο, όχι μόνο του προβλήματος, αλλά και ίδιου του υποκειμένου και συνεπώς, της λύσης του και ότι η λύση αυτή δεν μπορεί να μείνει μία απολύτως ατομική λύση, εντός του υποκειμένου, αλλά μία λύση προς τα έξω, που να αντανακλάται στην πραγματική σχέση του υποκειμένου και του άλλου, του ατόμου και της κοινωνίας<sup>742</sup>.

## ii. Τα κοινωνικά σύνορα του Χρόνου: Κοινωνικός Χρόνος και αιωνιότητα.

Όμως, η μεταφυσική αιωνιότητα, δεν καλύπτει απλώς μία ανάγκη συνέχειας του υποκειμένου, ως ψυχικό αίσθημα και βλέψη. Καλύπτει κυρίως, μία αντίστοιχη ανάγκη κοινωνικής συνέχειας της ετερονομίας. Όπως αναφέρθηκε, η ξένωση του υποκειμένου αντιστοιχεί στην πρότερη ξένωση της κοινωνίας μέσα στους θεσμούς της.

Στο επίπεδο του κοινωνικού ιδιόχρονου, η ύπαρξη των κοινωνικών θεσμών, ως πραγματώσεις των αντίστοιχων τους κοινωνικών φαντασιακών νοημάτων, προβάλλει έναν τύπο όντος με διαφορετική χρονικότητα και διαφορετική διάρκεια, μία ύπαρξη που είναι καθαρά σημασία, δίχως την υλική, υποκειμενική σωματικότητα και δίχως τη φθαρτότητά της.

Στη θεσμική της πραγμάτωση, στον τρόπο ύπαρξης του θεσμού, η κοινωνική φαντασιακή σημασία εμφανίζεται δεμένη με το Συμβολικό: «Κάθε τι που μας παρουσιάζεται, μέσα στον κοινωνικοϊστορικό κόσμο είναι άρρηκτα συνυφασμένο με το συμβολικό. Όχι ότι εξαντλείται σ' αυτό. Οι πραγματικές δράσεις, ατομικές ή συλλογικές, [...] , δεν είναι (πάντοτε ή απευθείας) σύμβολα. Όμως και τα μεν και τα δε είναι αδύνατα έξω από κάθε συμβολικό σύστημα<sup>743</sup>». Αυτό σημαίνει πως η ετερονομία, εμφανίζεται ως ξένωση της κοινωνίας λόγω της αυτονόμησης του θεσμού, η οποία όμως δεν εξηγείται ως αφ' εαυτή αυτονόμηση του συμβόλου, αλλά ως χρήση του συμβολισμού προκειμένου να δικαιωθεί η αυτονόμηση του θεσμού, ως χρήση δηλαδή του θεσμού ως αναπαραγωγή της ετερονομίας.

Ενώ η ψυχή μαθαίνει πως είναι θνητή παρατηρώντας τον θάνατο των άλλων, οι ετερόνομοι, 'αυτονομημένοι' θεσμοί οφείλουν να παρουσιάζονται ως οιονεί αιώνιοι, ως εν

---

<sup>741</sup> *Η άνοδος*, 258.

<sup>742</sup> *Η Φαντασιακή*, 158.

<sup>743</sup> ό.π. 174.



δυνάμει ιεροί, ως θεμέλια μίας κοινωνικής διαχρονίας και μίας κοινωνικής αθανασίας, η οποία προσφέρεται, ως παρηγορητική υποκατάσταση και έμμεση αναθεώρηση της ατομικής θνητότητας.

Ωστόσο, όπως υπενθυμίζει ο Καστοριάδης, η κοινωνική σημασία δεν μπορεί να καλύψει πλήρως την Άβυσσο που κρύβεται στην ανθρώπινη ψυχή, την ίδια την κοινωνία και στον κόσμο στον οποίο ερείδεται η ανθρώπινη κοινωνία, καθώς το Είναι είναι αυτή η Άβυσσος στο βαθμό που είναι *Χρόνος*, «*χρονικότητα δημιουργική και καταστροφική*».

Ούτε όμως μπορεί η κοινωνική σημασία να παραιτηθεί από την υποχρέωσή της να καλύψει πλήρως την Άβυσσο και να νοηματοδοτήσει πλήρως τον κόσμο. Καθώς έχει παραιτηθεί από την «στενή οντολογική φωλιά» του ζώου, η σημασία οφείλει να δώσει ένα σταθερό νόημα στην ολότητα του Είναι. «Εξ' αιτίας αυτού του γεγονότος, η σημασία αντιμετωπίζει πάντα τον κίνδυνο να βρεθεί στη θέση να μην μπορεί να στο Χάος, να μην μπορεί να επιδιορθώσει τα σχίσματα που παρουσιάζει η κάλυψη του Είναι απ' αυτήν<sup>744</sup>». Όμως ζητώντας να καλύψει τον κόσμο, η θέσμιση ζητά να καλύψει και τον χρόνο, ή αλλιώς παραπέμπει το νόημα στη σχέση της προς τον φυσικό χρόνο ή στην κοινωνική θέσμιση του φυσικού χρόνου.

Η θέσμιση αυτή ισοδυναμεί με τη θέσμιση του ιδιόκοσμου της κοινωνίας και είναι η αυτοδημιουργία του εαυτού της ως χρονικότητα, δηλαδή ως Ιστορία. Δεν χρειάζεται να εξηγήσουμε ότι στον Καστοριάδη δεν υπάρχουν 'ανιστορικοί λαοί' υπάρχουν διαφορετικές κοινωνικές χρονικότητες που προσιδιάζουν στις διαφορετικές κοινωνίες. Αυτές οι χρονικότητες δεν είναι απλώς διαφορετικές παραλλαγές ενός κοινού, ίδιου χρόνου, αλλά διαφορετικές τροπικότητες του χρόνου, δηλαδή έτερες κοινωνικοϊστορικές χρονικότητες: «Δεν λέμε ότι κάθε κοινωνία έχει το δικό της τρόπο να ζει το χρόνο, αλλά ότι κάθε κοινωνία **είναι** επίσης ένας τρόπος που **κάνει** τον χρόνο και που τον κάνει να είναι<sup>745</sup>». Όπως κάθε έμβιο κάνει τον δικό του ιδιόχρονο, κάνει τον χρόνο να είναι γι' αυτό έτερος σε κάθε περίπτωση, άλλος για το έντομο άλλος για την ελιά, κάνει έναν έτερο χρόνο να είναι, παρομοίως η κοινωνία ως ον δι' εαυτό κάνει την αρμόζουσα σε αυτή χρονικότητα, ως ξεχωριστό δηλαδή χρονικό μάγμα που παραπέμπει στο μάγμα μαγμάτων του χρόνου καθ' εαυτού, δίχως να ανάγεται σε αυτό.

Ο Καστοριάδης φέρνει το παράδειγμα της διαφοράς του καπιταλιστικού ιδιόχρονου από τον ιδιόχρονο των αρχαϊκών κοινωνιών, με τον πρώτο να παριστάνεται ως ομοιογενής ρους διαρκούς ανάπτυξης, αριθμητικά ή εκτατικά άπειρος, και τον δεύτερο να παριστάνεται συχνά ως κυκλική παλινδρόμηση, μέσα στην οποία επαναλαμβάνονται τα

---

<sup>744</sup> *Χώροι*, 278.

<sup>745</sup> *Η Φαντασιακή*, 299.

σημασιακώς φορτισμένα συμβάντα ή φαινόμενα. Ο φυσικός χρόνος ή ο χρόνος των φυσικών φαινομένων προσφέρεται και στις δύο ερμηνείες, όπως μπορούμε να δούμε από τη διαφορετική οπτική του Αριστοτέλη και του Αυγουστίνου ή από την πρώτη μαθηματική αντινομία του Kant, αλλά και σε πολλαπλές άλλες, όπως είδαμε από τις θεωρίες της κβαντικής λογικής ή της Σχετικότητας.

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη η πηγή της θέσμησης, ο πρώτος θεσμός, είναι η θέσμισή της ως **ιδιαιτέρη χρονικότητα**, που της δίνει την ταυτότητά της ως κοινωνική χρονικότητα στο εκάστοτε παρόν και ως ιστορική χρονικότητα διηλεκώς, «χωρίς κατ' ανάγκη να τον γνωρίζει ή να τον παριστάνει στον εαυτό της ως τέτοιο<sup>746</sup>». Μάλιστα στην πλειοψηφία των κοινωνιών, αρνούμενη να τον γνωρίσει, μέσα στο εγκλεισμό της ετερονομίας, παραπέμποντας τη θέσμηση στο α-χρονο. Όπως θα φανεί, προκειμένου να υπάρξει επίγνωση της αυτό-ιστορικότητας της κοινωνίας από την ίδια προϋποτίθεται πως η κοινωνία αναγνωρίζει τον εαυτό της ως πηγή της χρονικότητας, δηλαδή ως πηγή των σημασιών, προϋποθέτει δηλαδή, την κοινωνική αυτονομία. Θα συζητήσουμε σε επόμενο κεφάλαιο εκτενέστερα την ιδιαίτερη χρονικότητα της αυτόνομης κοινωνίας. Προς στιγμήν, θα παρατηρήσουμε μόνο ότι αυτό δεν συνέβη συχνά στην Ιστορία.

Η κάθε κοινωνία ως κοινωνικοϊστορική χρονικότητα θεσμίζεται στις δύο συνυφασμένες διαστάσεις του όντος, τη συνολιστική-ταυτιστική και την ποιητική-φαντασιακή διάσταση, όπως είπαμε, ως ταυτιστικός κοινωνικός χρόνος και ως φαντασιακός κοινωνικός χρόνος.

Ο ταυτιστικός κοινωνικός χρόνος, ο «χρόνος της επισήμανσης<sup>747</sup>», χρόνος των σημείων είναι ο χρόνος της μέτρησης, ο 'αριστοτελικός' χρόνος, όπου επιβάλλεται από την κοινωνία ένα μέτρο κατάτμησης ή διαίρεσης του χρόνου. Δεν είναι απαραίτητο αυτή η διαίρεση ή αυτό το μέτρο να προσαρμόζεται αναγκαία στους ρυθμούς των φυσικών φαινομένων ή αυτό που, καταχρηστικά, θα λέγαμε 'φυσικό χρόνο', παρότι παίρνει έρεισμα από αυτούς. Όπως λέει ο Καστοριάδης: «η έρειση πάνω στη φυσική στιβάδα δεν είναι καθοριστική, ήδη για γνωστούς 'φυσικούς' λόγους, δηλαδή ότι οι μεγάλες φυσικές περιοδικότητες δεν έχουν μεταξύ τους απλές αριθμητικές σχέσεις<sup>748</sup>». Στην εποχή μας, υπάρχουν σημαντικές αποκλίσεις ανάμεσα στον επίσημο Παγκόσμιο Χρόνο (Universal International Time – UT1), ή 'τοπικό αστρονομικό χρόνο', που μετράει τις περιστροφές της Γης, δηλαδή ένα φυσικό φαινόμενο μεταβαλλόμενου ρυθμού, και τον επίσημο Ατομικό Χρόνο (International Atomic Time – TAI), τον χρόνο με τον οποίο ρυθμίζονται τα ρολόγια, ο

---

<sup>746</sup> ό.π. 300.

<sup>747</sup> ό.π. 304.

<sup>748</sup> ό.π.

οποίος μετριέται σε δευτερόλεπτα, με κάθε δευτερόλεπτο να ορίζεται ως 9 δισεκατομμύρια ταλαντώσεις του ατόμου του καισίου, δηλαδή ένα φυσικό φαινόμενο σταθερού ρυθμού. Αποτέλεσμα είναι να απαιτούνται διαρκείς τροποποιήσεις, με προσθήκες δευτερολέπτων, όπως έγινε π.χ. για το 2016, προκειμένου να διατηρείται η επαναληπτική κανονικότητα των χρονικών ρυθμών της παγκοσμιοποιημένης κοινωνίας. Όμως αυτοί οι ρυθμοί μέτρησης του 'φυσικού' χρόνου δεν αντιστοιχούν παρά σε σημεία που αντιστοιχούν σε συστήματα μέτρησης θεσμισμένα ανάλογα προς το φαντασικό της κοινωνίας.

Οπότε η άλλη διάσταση του κοινωνικοϊστορικού χρόνου, ο φαντασικός κοινωνικός χρόνος, χρόνος της σημασίας, είναι αυτός που δίνει νόημα όχι μόνο στο χρονικό ρου, αλλά και στις 'αντικειμενικές' ή 'φυσικές' μετρήσεις του ταυτιστικού χρόνου. Αν στον ταυτιστικό χρόνο τίθενται τα σημάδια ή οι επαναληπτικότητες των χρονικών ρυθμών, ο φαντασικός χρόνος θέτει τα όρια και τις περιόδους του χρόνου.

«Τα όρια του χρόνου φωτίζουν τη λογική αναγκαιότητα της θέσμησης του χρόνου ως φαντασικού. Τόσο η ιδέα μιας αρχής και ενός τέλους των χρόνων, όσο και η ιδέα της απουσίας μιας τέτοιας αρχής και ενός τέτοιου τέλους, δεν έχουν κανένα περιεχόμενο ή φυσικό, λογικό, επιστημονικό ή ακόμη και φιλοσοφικό νόημα<sup>749</sup>». Ο Καστοριάδης εδώ αναφέρεται προφανώς στην πρώτη μαθηματική αντινομία του Kant, που συνίσταται στο ότι και οι δύο κάτωθι αντίθετες θέσεις επιβεβαιώνονται από τη λογική:

Θέση: Ο κόσμος έχει μία αρχή στο χρόνο και είναι πεπερασμένος στο χώρο – Αντίθεση: Ο κόσμος είναι άπειρος και στο χρόνο και στο χώρο.

Αλλά ο Καστοριάδης δεν σταματά σ' αυτό: «Αλλά και η μία και η άλλη πρέπει αναγκαία να τοποθετηθούν μέσα στην κοινωνική θέσμηση του χρόνου· αυτός ο χρόνος 'μέσα' στον οποίο ζει η κοινωνία **πρέπει** να είναι είτε αιωρούμενος μεταξύ μιας αρχής και ενός τέλους, είτε 'άπειρος'<sup>750</sup>».

Οπότε η καντιανή αντινομία δεν έχει φιλοσοφικό νόημα καθ' εαυτή, όμως θα μπορούσαμε να πούμε ότι παραπέμπει σε ένα πολιτικό νόημα, το νόημα δηλαδή της ίδιας της κοινωνικής θέσμησης. Διότι η κοινωνία ως αυτοθέσμηση ενός κοινωνικοϊστορικού δημόσιου και ιδιωτικού χρόνου σημαίνει πως η αυτόνομη κοινωνία είναι θέσμηση ενός ελεύθερου δημόσιου και ιδιωτικού χρόνου.

Η φαντασική περιοδολόγηση του κοινωνικοϊστορικού χρόνου, έχει, όπως θα φανεί, σχέση με τη χρονολογική διάσταση της κοινωνίας, τη δική της γενική αφήγηση περί της θέσης του εαυτού της εν τω χρόνω και εν σχέσει προς το χρόνο. Η χριστιανική θεολογία,

---

<sup>749</sup> ό.π. 305.

<sup>750</sup> ό.π. 305.

που διαρθρώνει γραμμικά το χρόνο ως διαδοχή της Πτώσης, της Σταύρωσης και της Αποκάλυψης είναι ένα παρόμοιο παράδειγμα.

Μας παραπέμπει δε, στο τρίτο χαρακτηριστικό του φαντασιακού κοινωνικού χρόνου, πέρα από τα όρια και τη χρονολόγηση, στην ποιότητα του χρόνου, όπως λέει ο Καστοριάδης σε εκείνο που για κάθε κοινωνία ο χρόνος «κυοφορεί». Θα λέγαμε, το τέλος του χρόνου, για τις γραμμικές κοινωνικές χρονικότητες, ή η ουσία του χρόνου για τις κυκλικές. Αυτή την ποιότητα του χρόνου ο Καστοριάδης συνδέει με τον πυρήνα του μάγματος των φαντασιακών κοινωνικών σημασιών και με αυτό που αποκαλεί «ουσιώδες αίσθημα (Affekt) της κοινωνίας, καθώς η ποιότητα του χρόνου παραπέμπει ευθέως στην τελικότητα της ίδιας της θέσμησης, τον σκοπό που η ίδια η κοινωνία αναγνωρίζει στον εαυτό της και για τον εαυτό της.

Αυτή η παρουσίαση αποδίδει, σύμφωνα με τον Καστοριάδη τον χρόνο του κοινωνικού παριστάνειν, που είναι όμως αδιαχώριστος από τον χρόνο του κοινωνικού πράττειν: «Χρόνος που πρέπει να θεσμισθεί, ώστε το κοινωνικό πράττειν να είναι δυνατό, ο χρόνος μέσα και χάρη στον οποίο υπάρχει αυτό το πράττειν, ο χρόνος, τέλος, που αυτό το πράττειν τον κάνει να υπάρχει<sup>751</sup>».

Ο χρόνος του κοινωνικού πράττειν βρίσκεται πολύ πιο κοντά στην αληθινή χρονικότητα, υποστηρίζει ο Καστοριάδης, καθώς περιλαμβάνει τον Καιρό. Καιρός σημαίνει η κρίσιμη στιγμή, που ο Καστοριάδης αποκαλεί και «μοναδικότητα», η ευκαιρία της πράξης, το Παρόν ως ρήξη με τους προηγούμενους καθορισμούς και ως δημιουργία ριζικά νέων. Το νόημα του όρου για τον Καστοριάδη βρίσκεται στο ιπποκρατικό ρητό που ορίζει τον Χρόνο με μέτρο τον Καιρό: «χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρός, καιρός δ' ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολὺς», ορίζει δηλαδή τον χρόνο ως το πεδίο του πράττειν, μέσα στο οποίο προσφέρεται η ευκαιρία της πράξης. Έτσι ο χρόνος του κοινωνικού πράττειν παρουσιάζεται ως πλήρης χρόνος, χρόνος της ανάδυσης της ετερότητας.

Τα σημεία και οι περίοδοι της παράστασης του κοινωνικοϊστορικού χρόνου προσφέρουν το σύστημα ιδεατής ενοργάνωσης του χρόνου του κοινωνικού πράττειν, ωστόσο δεν μπορούν να τον ρυθμίσουν απόλυτα, ούτε μονοσήμαντα. Το ειδοποιό χαρακτηριστικά του χρόνου του πράττειν, ο Καιρός, εξ ορισμού, ως 'μοναδικότητα', δεν μπορεί να περιλαμβάνεται στη διάρθρωση του χρόνου του κοινωνικού παριστάνειν που ρυθμίζει το κοινωνικό πράττειν. Ουσιαστικά η στιγμή του Καιρού αμφισβητεί εμπράκτως της αυθεντία των κοινωνικών θεσμών και τη σταθερή διάρθρωση της κοινωνικής παράστασης του χρόνου.

---

<sup>751</sup> ό.π. 306.

Συνεπακόλουθα, το κοινωνικό παριστάνειν του χρόνου τείνει, ως παράσταση της ιδιοεικόνας της θέσμησης, να συγκαλύψει τη δυνατότητα του Καιρού, να αρνηθεί τη δυνατότητα της πράξης, δηλαδή τη δυνατότητα της αμφισβήτησης του θεσμισμένου και ουσιαστικά να αρνηθεί τον ίδιο τον χρόνο ως χρόνο. Έτσι η θεσμισμένη παράσταση του χρόνου, τόσο στην ταυτιστική όσο και του φαντασιακή διάσταση γίνεται «εξάρνηση της χρονικότητας ως ετερότητας – αλλοίωσης<sup>752</sup>». Η συγκρότηση του ιδιόχρονου της κοινωνίας συναρτάται άμεσα λοιπόν με το πλέγμα φαντασιακών σημασιών που διαρθρώνουν το σύστημα ερμηνείας της και είναι, όπως λέει ο Καστοριάδης, η «ίδια η ταυτότητά της» ή «η *ecceitas* της, όπως θα έλεγαν οι Σχολαστικοί<sup>753</sup>». Αυτή η δημιουργία, που για τον Καστοριάδη είναι πάντοτε δημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού, δηλαδή της θεσμιζουσας κοινωνίας (*societas instituens*), δείχνει πως κάθε θέσμηση, αυτόνομη ή ετερόνομη είναι ουσιαστικά αυτοθέσμηση. Και η δημιουργία του κοινωνικού ιδιόχρονου είναι «ο τρόπος του Είναι του κοινωνικοϊστορικού πεδίου μέσω του οποίου το πεδίο αυτό είναι<sup>754</sup>».

Ωστόσο, το γεγονός ότι ο ιδιόχρονος αυτός παρουσιάζεται εγγενώς αναγκαίος και εξωτερικά εύθραυστος, οδηγεί την πλειοψηφία των ανθρώπινων κοινωνιών σε μία νοηματική κλειστότητα ή εγκλεισμό νοήματος, ανώτερης τάξης από τον αρχικό έμβιο ή ψυχικό ταυτιστικό συνταυτισμό, τη ετερονομία, που θεωρείται ως η κατάσταση «όπου οι νόμοι, οι αρχές, οι νόρμες, οι αξίες και οι σημασίες είναι δεδομένες μια για πάντα και από όπου η κοινωνία ή το άτομο, ανάλογα με την περίπτωση, δεν έχει καμία δυνατότητα να δράσει επ' αυτών<sup>755</sup>».

Η παρουσία του χρόνου, εντός και εκτός της κοινωνίας, αλλά και η ίδια η κοινωνία ως χρόνος, ως Ιστορία, καθιστούν τις κοινωνικές σημασίες εγγενώς σαθρές και ευάλωτες. Επιπλέον το γεγονός ότι η κοινωνία ενσαρκώνεται σε φυσικά υποκείμενα, τα οποία υπάρχουν ως κοινωνικά υποκείμενα στο βαθμό που εσωτερικεύουν τις σημασίες, αλλά υπάρχουν επίσης και ως ψυχή, με ιδιαίτερη χρονικότητα και ουσιαστικά αδάμαστη, καθιστά τις σημασίες και εμμενώς σαθρές και ευάλωτες. Η κοινωνία, ως ον δί' εαυτό και συνάμα οντολογικό περιβάλλον εκκοινωνισμού της ψυχής που είναι έτερο ον δί' εαυτό, δημιουργεί τον δικό της ιδιόκοσμο και ιδιόχρονο, με σημαντικές διαφορές εν σχέσει προς το έμβιο ον δί' εαυτό. Γι' αυτό και δεν μπορεί να δημιουργήσει μία στεγανή και αιωνίως σταθερή

---

<sup>752</sup> ό.π. 308.

<sup>753</sup> *Χώροι*, 119.

<sup>754</sup> ο. π. 125.

<sup>755</sup> ό.π. 129.

γνωστική κλειστότητα, καθώς δεν έχει την ευχέρεια να απομονώσει από το σύνολο του υπαρκτού μονάχα τη στενή περιοχή που την ενδιαφέρει.

Ο Καστοριάδης απαριθμεί έξι ριζικές διαφορές της οργάνωσης του ιδιόχρονου της κοινωνίας εν σχέσει προς την οργάνωση του ιδιόκοσμου του έμβιου.

Πρώτον, τα χαρακτηριστικά και τα νοήματα της κοινωνίας δεν έχουν φυσική βάση, δεν καθορίζονται βιολογικώς ούτε αντιστοιχίζονται με τα στοιχεία της πρώτης φυσικής στιβάδας στην οποία απλώς παραπέμπουν. Όπως γράφει ο φιλόσοφος: «η παγίωση των χαρακτήρων μίας κοινωνίας δεν έχει φυσική βάση (όπως ο γονότυπος) η οποία θα εγγυάτο, (έστω και με 'πιθανοκρατικό' τρόπο) τη διατήρησή τους μέσα στο χρόνο, τη μεταβίβασή τους<sup>756</sup>». Αυτό σημαίνει ότι τα νοήματα, που έχουν φαντασική βάση δεν είναι ούτε αναγκαία, ούτε ενδεχομενικά, αλλά μετά-αναγκαία και μετά-ενδεχομενικά, δηλαδή απολύτως αναγκαία για αυτόν που βρίσκεται εντός της κοινωνίας, απολύτως αυθαίρετα για κάποιον εκτός της κοινωνίας.

Δεύτερον, η κοινωνία δεν έχει την ευχέρεια να αποκλείσει κάτι ως θόρυβο, κάτι ως αδιάφορο. Ότι εμφανίζεται στον κοινωνικοϊστορικό της ορίζοντα και δεν μπορεί να εξηγηθεί με βάσει τις ισχύουσες κοινωνικές φαντασικές σημασίες απειλεί να διαρρήξει την ενότητα του πλέγματος των σημασιών. Δηλαδή «οτιδήποτε επισυμβαίνει σε μια κοινωνία οφείλει να **σημαίνει** κάτι γι' αυτήν - ή πρέπει να κηρυχθεί **ρητά** ως στερούμενο νοήματος<sup>757</sup>». Παραδείγματα γι' αυτό αποτελούν οι αφηγήσεις των ανθρωπολόγων περιπτώσεων πρώτης επαφής με παραδοσιακές κοινότητες που ποτέ δεν είχαν ξαναδεί δυτικούς. Ανάμεσά τους ακόμη πιο κατάλληλη φαίνεται η προσωπική αφήγηση ενός από τους ίδιους του ιθαγενείς, όπου η πρώτη επαφή περιγράφεται από τη σκοπιά της ντόπιας κοινωνίας, ως εμφάνιση εντός του κοινωνικοϊστορικού της πεδίου όντων που δεν είχαν μια προκαθορισμένη σημασία ούτε νόημα για τον ιδιόκοσμο αυτής της κοινωνίας.

Στις 23 Ιούνη του 1938 ένα εξερευνητικό αεροπλάνο του Αμερικάνικου Μουσείου Φυσικής Ιστορίας της Ν. Υόρκης με πιλότο τον Richard Archbold πέταξε πάνω από τα Υψίπεδα της Νέας Γουινέας, όπου ποτέ δεν είχε πατήσει δυτικός και 'ανακάλυψε' αναπάντεχα, στη μεγάλη κοιλάδα που ονομάζεται Baliem, έναν ακμάζων ντόπιο πολιτισμό που συγκροτούταν από εκατοντάδες διάσπαρτες κοινότητες με ποικίλα έθιμα και γλώσσες, με συνολικό πληθυσμό πάνω από 100 χιλιάδες. Οι πρώτες επαφές των δυτικών ιεραποστόλων και ανθρωπολόγων με τους ντόπιους πληθυσμούς καταγράφηκαν σε τρία βιβλία με πολύτιμες μαρτυρίες, τις σημαντικότερες από τις οποίες σταχυολόγησε αργότερα

---

<sup>756</sup> ό.π. 119.

<sup>757</sup> ό.π. 120.

ο ανθρωπολόγος Jared Diamond στο βιβλίο του *The World Until Yesterday*, το 2012. Επιλέγουμε μία αφήγηση ενός ιθαγενή που ήταν παιδί όταν εμφανίστηκαν οι λευκοί:

«Ήμουν τόσο τρομαγμένος, δεν μπορούσα να σκεφτώ και έκλαιγα ανεξέλεγκτα. Ο πατέρας μου με τράβηξε από το χέρι και κρυφτήκαμε πίσω από το ψηλό χορτάρι. Μόλις [οι δυτικοί] έφυγαν, οι άνδρες κάθισαν κάτω και ανέπτυξαν ιστορίες. Δεν ήξεραν τίποτε για λευκόδερμους άνδρες [...] Πιστεύαμε ότι, όταν κάποιος πέθαινε, το δέρμα του γινόταν λευκό και πήγαινε πέρα από τα σύνορα [του κόσμου] σε 'εκείνο τον τόπο' – τον τόπο των νεκρών. Οπότε, όταν εμφανίστηκαν οι ξένοι είπαμε: 'Α, αυτοί οι άνθρωποι δεν ανήκουν στη γη. Ας μην τους σκοτώσουμε. Είναι οι δικοί μας συγγενείς. Αυτοί που πέθαναν παλιά άσπρισαν και επέστρεψαν πίσω'<sup>758</sup>».

Προκειμένου να χωρέσουν το άγνωστο στο μάγμα των φαντασιακών του σημασιών, οι ιθαγενείς της Ν. Γουινέα ήταν πρόθυμοι να δεχτούν την ανάσταση νεκρών, αφού τουλάχιστον έτσι οι ξένοι αποκτούσαν ένα καθορισμένο νόημα, ως νεκροί. Ο Jared Diamond συνεχίζει περιγράφοντας διάφορες άλλες σημασίες που οι ιθαγενείς απέδωσαν στους Δυτικούς, ως ανθρώπους του ουρανού, αθάνατα πνεύματα κτλ., μέχρι που κατανόησαν ότι είναι άνθρωποι από δύο απλές κοινές λειτουργίες, όταν είδαν τα απορρίμματα των λευκών και όταν είδαν τις σεξουαλικές τους ορέξεις προς τα ντόπια κορίτσια<sup>759</sup>. Από εκείνη τη στιγμή όμως το παραδοσιακό φαντασιακό των ιθαγενών είχε διαρραγεί και η κλειστότητα του κόσμου τους είχε διαρρηχθεί ανεπίστρεπτα.

Τρίτον, για να επιστρέψουμε στον Καστοριάδη, η επεξεργασία και νοηματοδότηση του εξωτερικού κόσμου από μία κοινωνία, δεν έχει ουσιαστικά λειτουργικό χαρακτήρα και είναι «δυνητικά απεριόριστη».

Τέταρτον, η τελικότητα της κοινωνίας τείνει προς την αναπαραγωγή και συντήρηση των φαντασιακών της σημασιών, οι οποίες ωστόσο, είναι ουσιωδώς αυθαίρετες και, ως δημιουργία, δεν προκαθορίζονται παρά μόνο εν μέρει και ποτέ στον πυρήνα τους, από φυσικούς παράγοντες. Ως παράδειγμα, μπορούμε ξανά να επικαλεστούμε τη μελέτη του Diamond, ο οποίος, εξετάζοντας για παράδειγμα τα έθιμα γύρω από τη γέννα, διαπιστώνει αυτή τη φαντασιακή ποικιλία των κοινωνικών νοηματοδοτήσεων των γεγονότων της ζωής:

«Οι περιστάσεις της γέννας ποικίλλουν ανάμεσα στις παραδοσιακές κοινωνίες. Στις απλούστερες περιπτώσεις, αρκετά σπάνια, το πολιτισμικό ιδανικό είναι η μητέρα να γεννήσει μόνη της και αβοήθητη. Για παράδειγμα, ανάμεσα στους !Kung των νότιων Αφρικανικών ερήμων, μια ετοιμόγεννη γυναίκα απαιτείται να απομακρυνθεί από τον καταυλισμό και να γεννήσει μόνη. [...] Πολύ πιο συχνά, η παραδοσιακή γέννα συμβαίνει με

<sup>758</sup> J. Diamond, *The World Until Yesterday*, Penguin Books, Ν. Υορκη, 2012, 58.

<sup>759</sup> ό.π. 59.

τη βοήθεια άλλων γυναικών. Για παράδειγμα, ανάμεσα στους Kaulong της Νέας Βρετανίας, που έχουν εμμονή με τις 'μολυσματικές' επιδράσεις των γυναικών κατά την έμμηνη ρήση και τη γέννα, η ετοιμόγεννη βρίσκει καταφύγιο στο δάσος, μαζί με αρκετές γηραιότερες γυναίκες. Στο αντίθετο άκρο βρίσκονται κοινωνίες στις οποίες η γέννα είναι πραγματικά δημόσιο γεγονός. Ανάμεσα στους Agta των Φιλιππίνων, μια γυναίκα γεννά σε ένα σπίτι του καταυλισμού και όλοι στον καταυλισμό μπορούν να στριμωχτούν μέσα και γύρω από το σπίτι και να φωνάζουν οδηγίες στη μητέρα και τη μαία ('σπρώξε', 'τράβα', 'μην το κάνεις αυτό')<sup>760</sup>».

Πέμπτον, οι κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν έχουν φυσικό σύστοιχο, καθώς το κοινωνικό φαντασιακό δημιουργεί αμιγώς σημασιακά όντα, και όπως λέει ο Καστοριάδης τα δημιουργεί «σε μεγάλη κλίμακα και μαζικώς, όντα χωρίς φυσικά σύστοιχα: πνεύματα, θεούς, αρετές, αμαρτήματα, 'ανθρώπινα δικαιώματα' κλπ.– και για την οποία **αυτός ο τύπος του όντος** είναι πάντα πιο **υψηλής τάξης** από το 'καθαρά φυσικό ον'<sup>761</sup>». Τα παραδείγματα γι' αυτό μπορούν να βρεθούν σε κάθε πολεμικό διάγγελμα.

Και έκτον, και ιδιαίτερα σημαντικό, «η κοινωνία δημιουργεί έναν νέο τύπο αυτό-αναφοράς: δημιουργεί τους δικούς της μετά-παρατηρητές<sup>762</sup>», και αυτοί οι 'μετα-παρατηρητές' είναι τα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα, οι οποίοι μπορούν να παρατηρήσουν την κοινωνία ως εάν να βρισκόταν εκτός αυτής, χωρίς όμως ποτέ να βρίσκονται εκτός αυτής. Οι συγχύσεις που δημιουργεί αυτό το γεγονός αντανακλούν στα παράδοξα και αδιέξοδα που συναντούν οι φιλοσοφίες της υποκειμενικότητας αναζητώντας ένα στέρεο επέκεινα έδαφος.

Συνεπώς, ο ιδιόκοσμος και ο ιδιόχρονος της κοινωνίας, μετα-ενδεχομενικός και μετά-αναγκαίος παρουσιάζεται συγχρόνως ως απεριόριστα αφομοιωτικός αλλά και ως απεριόριστα εύθραυστος. Κάθε κοινωνική θέσμιση έτσι μοιάζει να συναντά συνεχώς την Άβυσσο σε τέσσερα πεδία της χρονικότητας. Στη σχέση της με τον φυσικό χρόνο, το φυσικό ή 'αντικειμενικό' παρελθόν/παρόν/μέλλον και την εξωτερική φυσική φθορά.

Στη σχέση της με τον ψυχικό χρόνο, το φυσικό 'υποκειμενικό' παρόν/μέλλον και την ατομική εμμενή ριζική φαντασία.

Στη σχέση της με τον ιστορικό χρόνο, το κοινωνικοϊστορικό 'υποκειμενικό' παρελθόν/μέλλον και την ιστορική εγγενή φθορά των θεσμών της.

Στη σχέση της με τον δια-κοινωνικό χρόνο, το κοινωνικοϊστορικό 'αντικειμενικό' παρελθόν/παρόν/μέλλον, τις γειτονικές ή άλλες κοινωνίες.

---

<sup>760</sup> ό.π. 176-177.

<sup>761</sup> *Χώροι*, 120.

<sup>762</sup> ό.π. 121.



Η κοινωνία βρίσκεται de facto λυσιπρόσωπο, ως ιστορική χρονικότητα μπροστά στην Άβυσσο ή το Χάος ή το πρωτογενές Είναι-ως-Χρόνος ή Μη-Είναι (αν ως είναι θεωρείται το καθορισμένο-Είναι) καθημερινά και κάθε στιγμή βαδίζει πάνω στην Άβυσσο. Αυτή είναι μία οντολογική συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης, καθώς, όπως έχει φανεί, η ανθρωπότητα, μέσα στη φαντασιακή της αυτοδημιουργία, «δεν μπορεί να κλεισθεί μέσα στην 'πραγματική' της ύπαρξη. Αυτό σημαίνει ότι έχει την εμπειρία της Αβύσσου ή ότι η Άβυσσος επιβάλλεται σε αυτή. Παράλληλα, έχει παραμείνει μέχρι τώρα ανίκανη να δεχτεί απλώς αυτή την εμπειρία<sup>763</sup>». Με μία λαμπρή ειρωνεία, ο Καστοριάδης λέει πως αυτή η ανικανότητα ονομάζεται υπερβατικότητα και παραδέχεται ότι η πιο συνηθισμένη απόκριση της κοινωνίας στην Άβυσσο είναι η δημιουργία του θεσμού της θρησκείας.

Η επίγνωση της Αβύσσου, του αναπόδραστου χρόνου, είναι επίγνωση της θνητότητας. Η ατομική επίγνωση της θνητότητας μπορεί και οφείλει να αφομοιωθεί στον αόριστο και διευρυμένο ορίζοντα της κοινωνικής αιωνιότητας των θεσμών. Εξάλλου αυτό αντιστοιχεί στη διαδικασία του εκκοινωνισμού της ψυχής και είναι το αντίτιμο της πρωταρχικής βίας της ρήξης του πρωτόχρονου που είναι το μοναδικό ψυχικό βίωμα του αιώνιου. «Με το να τα ξεριζώνει βίαια από τη μονήρη τους τρέλα, από την πρωταρχική τους παράσταση-πόθο-αίσθημα αχρονικότητας, μη-ετερότητας και αργότερα παντοδυναμίας, με το να τους επιβάλλει, θεσμίζοντάς τα ως κοινωνικά υποκείμενα, την αναγνώριση του άλλου, τη διαφορά, τον περιορισμό, τον θάνατο, η κοινωνία τους εξοικονομεί, με τη μία ή την άλλη μορφή, ένα αντιστάθμισμα, μέσα από αυτή την έσχατη εξάρνηση του χρόνου και της ετερότητας<sup>764</sup>».

Ο κοινωνικός χρόνος της ετερόνομης θέσμησης παραπέμπεται έτσι σε μία αιωνιότητα, είτε εξω-ιστορική είτε της ίδιας της Ιστορίας, πάντοτε εξω-κοινωνική και η θρησκευτική μορφή, το θρησκευτικό Σύμβολο έρχεται ως σφραγίδα του Αιώνιου, να περιχαράκώσει την Άβυσσο και να δαμάσει το χρόνο, περιορίζοντάς τους κάτω από το Σύμβολο του Ιερού ή το Ιερό Συμβολικό. «Μέσω του Ιερού, η Άβυσσος είναι δήθεν περιχαράγμένη, εντοπισμένη και θαρρείς παρούσα μέσα στην 'εμμενή' κοινωνική ζωή<sup>765</sup>».

Έτσι η θρησκεία παρουσιάζεται ως «παρουσία/συγκάλυψη» της Αβύσσου και του χρόνου, ένας «σηματισμός συμβιβασμού», όπως λέει ο Καστοριάδης, αλλά είναι ένας συμβιβασμός ενάντια στον πραγματικό χρόνο και ενάντια στη ζώσα κοινωνία, τη θεσμίζουσα κοινωνία. Κάθε ετερόνομος κοινωνικός θεσμός, κάθε φαντασιακή σημασία της ετερονομίας, ενέχει μία θρησκευτική ή ιερή διάσταση, υπό την έννοια ότι συγκαλύπτει την

---

<sup>763</sup> ό.π. 290.

<sup>764</sup> *Η Φαντασιακή*, 309.

<sup>765</sup> *Χώροι*, 290.

Άβυσσο από την οποία αναδύεται. Επίσης όμως, κάθε θεσμός, κάθε φαντασική σημασία, είναι παιδί του Καιρού, πηγάζει από μία στιγμή και ένα πράττειν δημιουργίας, το οποίο πραγματώνει ως Διάρκεια. Αυτό το γεγονός δείχνει την εμμενώς αντιφατική ουσία του θεσμού ως θεσμού.

«Γεννημένος μέσα σε μια ρήξη του χρόνου, μέσω αυτής και ως αυτή η ρήξη, εκδήλωση της αυτοαλλοίωσης της κοινωνίας ως θεσμίζουσας κοινωνίας, ο θεσμός, με το βαθύ νόημα του όρου, δεν μπορεί παρά να είναι θέτοντας τον εαυτό του εκτός χρόνου, αρνούμενος την αλλοίωσή του, θέτοντας τη νόρμα της αμετακίνητης ταυτότητάς του καθέτοντας τον εαυτό του ως νόρμα αμετακίνητης ταυτότητας, χωρίς την οποία δεν είναι τίποτε<sup>766</sup>».

Οπότε, είναι ίδιον της λειτουργίας του θεσμού η επιβολή του Παρελθόντος πάνω στο Παρόν. Όμως η θρησκεία, ως κατεξοχήν θεσμός της ετερονομίας, είναι αυτή που εξασφαλίζει, μέσω της Ιεροποίησης του Συμβολικού, επιπλέον την αυτονόμηση του θεσμού έναντι της κοινωνίας και συνεπακόλουθα, την ξένωση της κοινωνίας μέσα στους θεσμούς της. Η θρησκεία, ως Συμβολισμός του Ιερού και Ιεροποίηση του Συμβολικού παρουσιάζεται ως αρχή της ετερονομίας και πρότυπο της κοινωνικής ιεραρχίας, όπως φανερώνεται από τη λέξη. Η θρησκεία λειτουργεί ως η επιβολή του Παρελθόντος πάνω στο Παρόν στο έσχατο βαθμό, ως επιβολή του Αιώνας πάνω στον Καιρό.

Ο Καστοριάδης συμφωνεί με τον Durkheim στο ότι η θρησκεία και η κοινωνία ταυτίζονται στις αρχαϊκές και παραδοσιακές ανθρώπινες κοινωνίες, και ότι η παραδοσιακή οργάνωση της κοινωνίας, η παραδοσιακή ετερονομία, είναι κατ' ουσίαν «θρησκευτική<sup>767</sup>». Έτσι η ιεραρχία εμφανίζεται ως συμφυής με την ετερονομία.

Το φαντασικό σχήμα της αιωνιότητας της κοινωνικής θέσμησης, που αποτελεί το κοινωνιολογικό θεμέλιο της ετερονομίας, στις αρχαϊκές κοινωνίες συμβαδίζει με μία κοσμοθεωρία διάλυσης της ατομικότητας στο κοινωνικό σύνολο και διάχυσης της υποκειμενικής μνήμης στη συλλογική ιστορία, όπως φανερώνει το κοινωνικό φαντασικό της αιώνιας συνέχειας στην Κίνα και αλλού. Σε κοινωνίες όπου οι ρωγμές της αυτονομίας βοήθησαν στην ανάδυση της υποκειμενικής ατομικότητας, του ατομικού προσώπου και της ατομικής ευθύνης, η κυρίαρχη αφήγηση και η κοινωνική θέσμηση φροντίζει να εξασφαλίσει παράλληλες εγγυήσεις αθανασίας και για την ατομική ψυχή, δίπλα στις εγγυήσεις αιωνιότητας της ίδιας της θέσμησης.

Η φαντασική ισχύς της θρησκείας αποκαλύπτεται με ιδιαίτερη δριμύτητα στις περιπτώσεις που η ψυχή προσεγγίζει ή παρατηρεί το θάνατο, είτε τον δικό της φαντασικό

---

<sup>766</sup> *Η Φαντασική*, 310.

<sup>767</sup> *Χώροι*, 284.

μελλοντικό θάνατο, είτε τον πραγματικό θάνατο των άλλων. Εξίσου έντονα παρατηρείται σε συνθήκες κοινωνικής κρίσης, όπου η αίσθηση του επικείμενου χαμού κλονίζει τη σταθερότητα των κοινωνικών θεσμών και αποκαλύπτει την αδυναμία της θέσμησης, όταν οι σημασίες καταρρέουν κάτω από τα χτυπήματα μιας καταστροφής, όπως συνέβη κατά τις επιδημίες της πανώλης στην Ευρώπη του 14<sup>ου</sup> αιώνα.

Ωστόσο, η ετερογένεια της ατομικής και της κοινωνικής χρονικότητας, φανερώνεται και από το γεγονός ότι στην περίπτωση του ατομικού θανάτου η εκάστοτε θρησκεία ενδυναμώνεται και τα δόγματά της επιβεβαιώνονται ως μέθοδοι ιεροποίησης του νεκρού και αποδοχής της απώλειας του. Σε περιπτώσεις κοινωνικού θανάτου, όταν οι ίδιοι οι θεσμοί καταρρέουν, ο θάνατος αυτός βιώνεται από τα άτομα που συνθέτουν τη συγκεκριμένη κοινωνικοϊστορική πραγματικότητα ως συνολικός θάνατος, ως οντολογικός θάνατος, ως το τέλος του κόσμου. Έτσι, γεγονότα ουσιαστικά περιορισμένης τοπικά και ιστορικά κλίμακας, αναμφίβολα βιώθηκαν ως κοσμοσυντέλειες από τους παρόντες, όπως φανερώνουν τα ημερολόγια των Ιρλανδών μοναχών που αφηγούνται τις επιδρομές των Βίκινγκς κατά τον 9<sup>ο</sup> μ.Χ. αιώνα.

Τότε και η ίδια η θρησκεία, ως κοινωνικός θεσμός, μπορεί με τη σειρά της να καταρρεύσει και να υποστεί έναν δικό της φανταστικό θάνατο, όπως δείχνουν οι αναρίθμητες λησμονημένες δοξασίες και ηττημένες αιρέσεις. Αν η θρησκεία έχει κάποιον οικουμενικό χαρακτήρα, που να υπερβαίνει το ρίζωμά της σε μία συγκεκριμένη κοινωνία, όπως οι μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες καθώς και ο Βουδισμός, τότε μπορεί να λειτουργήσει ξανά παρηγορητικά και να ιεροποιήσει μία καταστροφή, όπως φανερώνουν οι λαϊκοί θρήνοι των Χριστιανών Ορθοδόξων μετά την Άλωση της Κων/πολης το 1453 μ.Χ. Εάν το συμβολικό κέντρο της θρησκείας και οι τόποι και τα σήματα αναφοράς της δεν αλωθούν, η θρησκεία μπορεί να λειτουργήσει ενοποιητικά σαν θεσμός διάρκειας και συνοχής μία καθημαγμένης κοινότητας, όπως φανερώνει η πορεία του εβραϊκού λαού. Σε κάθε περίπτωση, θρησκείες που η μεταφυσική τους παραπέμπει ρητά σε μία εξωκοσμική Θεότητα και αιωνιότητα, παρά σε εγκόσμια πάνθηα, έχουν την τάση να λειτουργούν καλύτερα ως θεσμοί κοινωνικής ταυτοποίησης, φανταστικής διατήρησης και συμβολικής αναβίωσης, μετά την κατάρρευση της αντίστοιχης κοινωνίας. Οι οικουμενικές λατρείες, που επικυριαρχούν σε ποικιλότητες κοινωνικές θεσμίσεις (και διαβρώνονται από αυτές σε επιμέρους τελετουργικά που αποκτούν τοπικό χαρακτήρα και μέσα στα οποία διακρίνονται και διατηρούνται οι ιδιαιτερότητες της εκάστοτε θέσμησης, όπως είναι π.χ. η Μαύρη Παναγία της Γουατεμάλα) έχουν διαφορετική και αυτοτελή χρονικότητα, εν σχέσει προς τις αυστηρά τοπικές λατρείες, οι οποίες συνδέονται με μία συγκεκριμένη κοινωνική θέσμηση, η

χρονικότητά τους είναι άμεσα εξαρτημένη από τον κοινωνικό ιδιόχρονο αυτής της κοινωνίας, άρα η κατάρρευσή της ισοδυναμεί με την κατάρρευση και των ίδιων.

Εξάλλου, η τάση διατήρησης και αυτοαναπαραγωγής του κοινωνικού φαντασιακού εκφέρεται κατεξοχήν μέσα από την πρωταρχική θέσμιση, τη δημιουργία και προσδιορισμό των δύο βασικών θεσμών της κοινωνίας, το τεύχειν και το λέγειν. Οι δευτερογενείς θεσμίσεις των νόμων, ρητών ή άρητων, στις ετερόνομες κοινωνίες τίθενται ως κλειστές, ιερές και αναμφισβήτητες και περιλαμβάνουν έτσι στον σημασιακό τους πυρήνα αυτή την υπόσχεση διάρκειας, αυτή τη βλέψη αιωνιότητας, αυτή την απεύθυνση στο επέκεινα, η οποία χρησιμοποιείται και ως αναγωγή των ιερών νόμων σε εξωκοινωνικές φανταστικές πηγές.

Το λέγειν, η γλώσσα, έχει τεράστια σημασία στο πλαίσιο μας, καθώς είναι κατεξοχήν εργαλείο κοινωνικοποίησης και, δεδομένης της συνυποστατότητας ατόμου και κοινωνίας, αποτελεί ουσιαστικά εργαλείο κοινωνιογένεσης. Ως ονοματοθεσία και σημασιακή επένδυση της πραγματικότητας από πλευράς του κοινωνικού φαντασιακού, η γλώσσα είναι συνυπόστατη με τη θέσμιση του κοινωνικού ιδιόχρονου και μέσω αυτής η κοινωνική χρονικότητα υποτέμνεται σε ένα σύστημα κοινωνικής **χρονολογικότητας**, επίσημης ανασυγκρότησης δηλαδή και ιεράρχησης του αντικειμενικού, φυσικού χρόνου με σημασιακούς όρους. Αυτή η χρονολογικότητα είναι αδιαχώριστη από την ευρύτερη συγκρότηση του κοινωνικού χρόνου ως χρόνου φαντασιακού, ωστόσο καθορίζει συγκεκριμένες εκφράσεις της θέσμισης και συγκεκριμένα τον επίσημο λόγο και μύθο, τον λόγο του επίσημου αυτοκαθορισμού της δεδομένης κοινωνίας, με δύο, κυρίως, τρόπους.

Ο ένας είναι ο **ημερολογιακός**, που προηγείται και καθοδηγεί, αφενός, την κατηγοριοποίηση της συνολοταυτιστικής διάστασης του Χρόνου (το πέρασμα των εποχών, τον ημερήσιο κύκλο, τον μηνιαίο κύκλο κτλ.) που σχετίζεται άμεσα με το γεωφυσικό περιβάλλον της εκάστοτε κοινωνίας, και, αφετέρου, τη σημασιακή της επένδυση, με θρησκευτικές ή πολιτικές γιορτές, ημέρες μνήμης ή τελετουργίες. Ο ημερολογιακός χρόνος, που πρέπει να διακρίνουμε από τον ωρολογιακό χρόνο του σύγχρονου καπιταλισμού, ο οποίος αποτελεί συγκεκριμένη υποπερίπτωση του πρώτου, προστατεύει, αναπαράγει και υποβάλλει τη συνέχεια και τη διάρκεια της δεδομένης κοινωνίας με ορίζοντα αιωνιότητας, μέσω του τελεστικού σχήματος της κυκλικής επαναληπτικότητας. Δεν είναι τυχαίο πως οι πρωτεργάτες της Γαλλικής Επανάστασης, ανάμεσα στα άλλα, προσπάθησαν να επέμβουν και στον κατεστημένο ημερολογιακό χρόνο, κηρύσσοντας το Έτος 1 ακριβώς για να διατρανώσουν και να υποβάλλουν την ασυνέχεια και τη ρήξη με το παρελθόν, τον θάνατο του Παλαιού Καθεστώτος και τη γέννηση μιας νέας εποχής. Μορφές του ημερολογιακού

χρόνου μπορούμε να βρούμε σε κάθε οργανωμένη κοινότητα ή κοινωνία και αποτελούν τα θεσμικά θεμέλια της αυτοσυντήρησης και της συνοχής, που υπηρετούν την κοινωνική αυτοτελικότητα και τα οποία μόνο ένας κοινός χρόνος μπορεί να εγκαθιδρύσει.

Ο δεύτερος τρόπος με τον οποίο εκφέρεται η κοινωνική χρονολογικότητα πάνω στην κοινωνική χρονικότητα, (η οποία αποτελεί το ευρύτερο μάγμα των ρυθμών και των φαντασιακών αναπαραστάσεων και προβολών μίας κοινωνίας, μέσα στο μάγμα του κοινωνικοϊστορικού της ανθρωπότητας), είναι ο **ιστοριολογικός**, με την ευρύτατη έννοια της κυρίαρχης αφήγησης της πορείας της κοινωνίας μέσα στο Χρόνο, του μυθικού ή ιστορικού της παρελθόντος, της καταγωγής και του προορισμού της, όπως αυτή εκφράζεται από την ίδια τη δεδομένη κοινωνία.

Όπως επισημαίνει ο Καστοριάδης: «Η Ιστορία είναι το ξεδίπλωμα της κοινωνίας στον χρόνο· όμως, αυτός ο χρόνος, στα βασικά του χαρακτηριστικά, είναι δημιούργημα της κοινωνίας, τόσο εφάπαξ ως **ιστορικός χρόνος**, όσο και ως ο χρόνος της συγκεκριμένης κοινωνίας, με τον δικό του ρυθμό, τις σημασιακές συναρθρώσεις του, τις αγκυρώσεις του, τα προτάγματά του και τις υποσχέσεις του<sup>768</sup>».

Με αυτή την έννοια, στον **ιστοριολογικό** τύπο της κυρίαρχης αφήγησης ανήκουν τόσο τα Χρονικά των Νορμανδών βασιλέων, όσο και οι προφορικοί θρύλοι των αυτοχθόνων της Αμερικής και όλες οι μορφές αφήγησης του κοινωνικού παρελθόντος, σύμφωνα με τις κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες του παρόντος. Τα φαντασιακά σχήματα που οι κοινωνίες διαθέτουν στον εαυτό τους για την αναπαράσταση του παρελθόντος, είναι κατά συντριπτική πλειοψηφία, επίπλαστες φανταστικές κατασκευές, διαποτισμένες από τις κυρίαρχες βλέψεις και τις παραστάσεις των ηγεμονικών ελίτ που κατέχουν την εκάστοτε κυβερνητική εξουσία.

Ο σύγχρονος ακαδημαϊκός ιστορικός λόγος διατηρεί μία επίφαση επιστημονικής αντικειμενικότητας ως προς την έρευνα των ιστορικών γεγονότων, ωστόσο δεν μπορεί να διαφύγει από την εξάρτηση της κάθε θεωρίας από τις κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες και τις 'θεμιτές' κατηγορίες της γνώσης.

Η κυρίαρχη αφήγηση, που αποτελεί τον επίσημο λόγο δικαίωσης της θεσμισμένης εξουσίας, στον σημερινό θρυμματισμένο κόσμο παρουσιάζεται εξίσου πλασματική με τις αντίστοιχες των ετερόνομων μυθικών κοινωνιών, ενώ η ιστορική αλήθεια συγκαλύπτεται και σε πολλές περιπτώσεις διώκεται, καθώς το καθεστώς των δυτικών ολιγαρχιών έχει θεμελιωθεί σε ψευδοϊστορικούς μύθους, όπως η εθνική γενεαλογία. Ο κυρίαρχος λόγος και η επίσημη αφήγηση βρίσκονται υπό τον έλεγχο της ρητής εξουσίας, ενώ διαχέονται μέσα

---

<sup>768</sup> *Figures du Pensable*, 316.

από τα διαθέσιμα κανάλια και της υπόρρητης εξουσίας. Αυτό μοιάζει αναπόδραστο, όσο η πολιτική εξουσία και το δικαίωμα σε αυτή θα αποτελούν προνόμιο μίας αιματηρής ολιγαρχίας. Η ελεύθερη έρευνα και η παρηρησία έχουν συγκεκριμένες κοινωνικοϊστορικές προϋποθέσεις.

Σε κάθε περίπτωση, η θέσμιση της κοινωνίας είναι και θέσμιση ενός κοινωνικού χρόνου και συγκρότηση μίας κυρίαρχης αφήγησης της ιστορίας του χρόνου αυτού. Σε αρχαϊκές παραδοσιακές κοινωνίες, όπου η σφαίρα του πολιτικού, η σφαίρα του ιδιωτικού και η σφαίρα της θρησκείας δεν είναι διακριτές, η κυρίαρχη αφήγηση της καταγωγής κοινωνίας ταυτίζεται, μέσα στον Μύθο, με την αφήγηση της προέλευσης του Κόσμου. Οι παραδοσιακές κοινωνίες τοποθετούν τη μυθική ιδρυτική τους πράξη σε ένα αλλότριο παρελθόν, το οποίο πολλές φορές παραπέμπει σε έναν διαφορετικό, ανομοιογενή, μυθικό Χρόνο (αναλογιστείτε τη 'Χρυσή Εποχή' του Ησίοδου), με την αφήγηση να οργανώνεται ως κοσμογονία ή ανθρωπογονία (όπως στη Βίβλο). Πιο πολιτικά οργανωμένες κοινωνίες, παραπέμπουν όχι σε μία κοσμογονία, αλλά σε μία ηρωογονία, σε ένα ηρωικό παρελθόν εξίσου αλλότριο, όπως στην *Ιλιάδα* του Ομήρου. Φυσικά, αυτά τα παραδείγματα είναι σχηματικές γενικεύσεις, για να δούμε πώς μπορεί να συναρθρώνεται η κυρίαρχη αφήγηση, η οποία οφείλει να δίδει λόγο για την προέλευση της κοινωνικής θέσμισης, κατά τρόπο που να τη δικαιώνει, να την καθολικοποιεί και να τη διατηρεί. Συχνά, αυτός ο λόγος περί καταγωγής συνδυάζεται με έναν λόγο περί προορισμού της κοινωνίας, όμως αυτό είναι χαρακτηριστικό που ιστορικά απαντάται κυρίως σε κοινωνίες που κυριαρχούν γραμμικές αναπαραστάσεις του χρόνου αντί για κυκλικές.

Ο περιορισμός που επιβάλλεται στην κυρίαρχη αφήγηση, είναι πως οφείλει να συναρμόζεται με τον ημερολογιακό χρόνο, του οποίου οι κομβικές αρθρώσεις, οι επέτειοι και οι γιορτές, λειτουργούν ως επισήμανση των στιγμών της αφήγησης και ως επιβεβαίωση της εγκυρότητάς της, με την επαναληπτική προβολή των στιγμών αυτών στους ρυθμούς της καθημερινότητας. Και φυσικά, οφείλει να συναρμόζεται με τον αντικειμενικό φυσικό χρόνο, την εναλλαγή των εποχών κτλ. Ακόμη και οι γραμμικές αφηγήσεις οφείλουν να καμπυλώσουν, προκειμένου να προσαρμοστούν στην εγγενή κυκλικότητα των αναφορών του ημερολογιακού χρόνου. Ωστόσο, στις γραμμικές αφηγήσεις ο λόγος περί χρόνου φέρεται ως λόγος περί θανάτου, καθώς το βέλος του κοινωνικού χρόνου τείνει προς μία αναπόδραστη κατεύθυνση, η οποία υπενθυμίζει την αναπόδραστη φθορά και εκμηδένιση του ατομικού βίου. Η αλληλεπίδραση κοινωνικού και ατομικού εδώ επισημαίνεται ρητά, καθώς οι μονάδες του χρόνου, που χρησιμοποιούνται για τη μέτρηση του βίου, αποτελούν υποσύνολα των μετρήσεων του κοινωνικού χρόνου σε μία ευθεία διαδοχή, η οποία

υποβάλλει το σχήμα της αιτιότητας. Στις κυκλικές κοινωνικές χρονικότητες, ο λόγος περί χρόνου μετατρέπεται σε λόγο περί ανάστασης, λόγο επαναφοράς, αν όχι του ατομικού, σίγουρα του κοινωνικού, σε ένα κλειστό κύκλο επανάληψης, που υποβάλλει το σχήμα της αναγκαιότητας. Ωστόσο, εδώ ο ατομικός χρόνος, εμμενώς ευθυτενής στην εξωτερική διάρκεια του και την εξάντλησή της, συνήθως απορροφάται από τον κοινωνικό σε μεγαλύτερο βάθος, καθώς ο θάνατος του ατόμου προβάλλει ως το αντίτιμο της αναγέννησης. Σε έναν τέτοιο κύκλο γέννησης και θανάτου, προβεβλημένο στον κοινωνικό χρόνο, παρέπεμπαν οι ανθρωποθυσίες των Αζτέκων, όπου το αίμα των θυμάτων υποτίθεται πως εξασφάλιζε την αναγέννηση του ήλιου. Ο κοινωνικός χρόνος είναι αδιαχώριστος από τον κεντρικό μύθο της κοινωνικής θέσμησης, είτε είναι ο χριστιανικός μύθος της Αποκάλυψης, είτε ο καπιταλιστικός μύθος της ορθολογικής κυριαρχίας.

Όλα αυτά τα φαντασιακά σχήματα διατήρησης της κοινωνίας και του νοήματος που αυτή εκφέρει, αποτελούν τρόπους αναίρεσης της θνητότητας της ίδιας της κοινωνίας ως ον δι' εαυτό. Αποτελούν επίσης στοιχεία ετερονομίας, τη στιγμή που επιβάλλουν την απόδοση της κοινωνικής αυτοθέσμησης σε εξωκοινωνικούς παράγοντες και την υποταγή του κοινωνικού της ιδιόχρονου σε σχήματα χρονολογικού ετεροκαθορισμού. Ωστόσο, μία αυτόνομη κοινωνία, μία κοινωνία με φαντασιακό πολιτικής και ατομικής ελευθερίας, δεν μπορεί παρά να αναγνωρίζει ρητά τη θνητότητα των θεσμικών μορφών της, την οντολογική υπαγωγή της στο χρόνο, το ριζωμά της στο κοινωνικοϊστορικό. Έτσι μπορεί να διανοίξει τον δημόσιο κοινωνικό της χρόνο στη συλλογική και ατομική δημιουργία και διαβούλευση, στη λελογισμένη διαβούλευση και θέσμηση των νόμων, όχι ως αιώνιων εντολών, αλλά ως συγκεκριμένων αποφάσεων, παροντικών και άμεσα ανακλητών. Μία αυτόνομη κοινωνία, όπως θα υποστηρίξουμε και παρακάτω, οφείλει να αναγνωρίζει τη θνητότητα και των υποκειμένων της και οφείλει να διδάσκει το θάνατο στα άτομα που τη συναποτελούν, όχι ως παράλογη μοίρα από την οποία πρέπει να αποδράσουμε, αλλά ως πραγματικό γεγονός το οποίο θεμελιώνει την ελευθερία μας και την ευθύνη μας απέναντι στην ίδια μας την Ιστορία. Ένας περιορισμένος βίος είναι παράλογο να υποδουλωθεί σε οποιαδήποτε μοίρα, τη στιγμή που η τελική μοίρα όλων είναι κοινή.

Μία ζωή θνητή δεν μπορεί παρά να απαιτεί προϋποθέσεις ώστε να είναι αξιοβίωτη. Και οι προϋποθέσεις δεν μπορεί παρά να είναι η ελευθερία, η ισότητα, η επιβίωση και η αυτονομία του κάθε ατόμου, προκειμένου να ξετυλίξει όλη τη δημιουργικότητά του στο ελάχιστο κοινωνικοϊστορικό μερίδιο που του έλαχε. Και αυτές οι προϋποθέσεις δεν μπορούν παρά να θεσμιστούν κοινωνικά, ως κοινωνικό νόημα, όχι σαν ατομική επιδίωξη. Καθώς κοινωνικά, από τη στιγμή που γεννιόμαστε και μετά, μαθαίνουμε τι νόημα μπορεί

να δώσουμε στη ζωή. Αυτό το γνώριζε η αρχαία άμεση δημοκρατία και μπόρεσαν, όσοι λογίστηκαν ως ελεύθεροι πολίτες, να κάνουν, όπως λέει ο Καστοριάδης παραφράζοντας τον Ανδρέα Εμπειρίκο, «οίστρο της ζωής τη γνώση του θανάτου».

Η αλληλεξάρτηση του κοινωνικού και του ψυχικού εντός του ατόμου, μας μεταφέρει από το οριακό σημείο του θανάτου πίσω στο οριακό σημείο της γέννησης, από τη σκοπιά του υποκειμένου, τη στιγμή που η ψυχική μονάδα βγαίνει στον κόσμο, και ο εμβρυακός της ιδιόκοσμος θρυμματίζεται και ενσωματώνεται στον ιδιόκοσμο της κοινωνίας και συνεπώς στο μάγμα του κοινωνικοϊστορικού χρόνου.

Μέσα από τη γλώσσα, η ψυχή μαθαίνει να μεταφράζει τα γεγονότα αυτού του κόσμου με τον τρόπο που είναι ήδη μεταφρασμένα από το κοινωνικοϊστορικό της περιβάλλον, διδάσκεται την κυρίαρχη αφήγηση, προσαρμόζεται στους ρυθμούς της καθημερινής και ιστορικής κοινωνικής πραγματικότητας. Μέσα από τη γλώσσα διδάσκεται πως γεννήθηκε και πως θα πεθάνει και ποιο νόημα έχει αποδώσει η κοινωνία σε αυτά τα δύο έσχατα, σχεδόν παράλογα, γεγονότα, τα οποία οριοθετούν την ύπαρξη. Και καθώς η γλώσσα δεν είναι ποτέ κάποιο αφηρημένο αρχέτυπο, αλλά μία συγκεκριμένη γλώσσα, έτσι και οι σημασίες που αυτή μεταφέρει συνδηλώνουν το συγκεκριμένο φαντασιακό της συγκεκριμένης κοινωνίας.

Μέσω της μετουσίωσης εγκαθιδρύεται η φαντασιακή σχέση που μετατρέπει τη φανέλα μιας ομάδας σε αντικείμενο λατρείας ή έναν ξύλινο σταυρό σε αντικείμενο καθοσίωσης, καθώς η ψυχή εκπαιδεύεται να αναγνωρίζει τα συμβολικά αντικείμενα ως στοιχεία της ταυτότητάς της. Κάποιοι άνθρωποι αντιμετωπίζουν την απώλεια του αντικειμένου με υπαρξιακό τρόμο, σαν ψυχικό ακρωτηριασμό και η σημασιοδότηση του κοινωνικού χρόνου ερείδεται σε αυτή την ψυχολογία, μέσω της φετιχοποίησης του αντικειμένου, που σημαίνει φετιχοποίηση της εικόνας/φιγούρας του αντικειμένου.

Ωστόσο, οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, ακόμη και στις πλέον ετερόνομες ομοιογενείς κοινωνίες, δεν κατορθώνουν ποτέ να απορροφήσουν ολόκληρη την ψυχική πραγματικότητα, όπως και η ριζική φαντασία της ψυχής ως ον δι' εαυτό δεν μπορεί να καλύψει τον μαγματικό πυρήνα του κοινωνικού φαντασιακού. Καθώς και οι δύο πόλοι της κοινωνικοϊστορικής πραγματικότητας, η ψυχή και η κοινωνία, περιέχουν εκατέρωθεν νοηματικούς τόπους στεγανούς και άβατους, η κοινωνική χρονικότητα δεν μπορεί να απορροφήσει πλήρως τον ιδιόχρονο της ψυχικής πραγματικότητας, ούτε ο κοινωνικός χρόνος να επικαλύψει ολόκληρο το πεδίο του υποκειμενικού, ιδιωτικού χρόνου. Αυτό, αν θυμηθούμε το φάντασμα του πρωτονοήματος που караδοκεί στο ατομικό ασυνείδητο ως υπόρρητη αποβλεπτικότητα και υπαρξιακή νοσταλγία, και αν θυμηθούμε πως είναι ένα



φάντασμα αιωνιότητας, σημαίνει πως πάντοτε θα υπάρχει ένας τόπος στην ψυχή για τον πόθο της αθανασίας, ένα υπόλειμμα αποβλεπτικότητας στο εκτός-του-Χρόνου, ακόμη και αν το κοινωνικό φαντασιακό προτείνει, αντί για τη συνήθη απώθηση και άρνηση, μία κατάφαση της θνητότητας.

Το κοινωνικοϊστορικό, πέρα από πεδίο συνύπαρξης του υποκειμενικού και του αντικειμενικού, εμφανίζεται επίσης ως οντολογική γέφυρα μεταξύ της ψυχικής και της κοινωνικής πρόσληψης του Χρόνου. Πρέπει επίσης να το σκεφτούμε από την 'εξωτερική' του όψη, ιδίως στην εποχή μας, ως το περιβάλλον όπου δικτυώνονται οι επιμέρους κοινωνικοί ιδιόχρονι, οι οποίοι σε κάποιες όψεις ομογενοποιούνται, κυρίως στη συνολοταυτιστική τους διάσταση και σε κάποιες στεγανοποιούνται, στον πυρήνα της ποιητικής-φαντασιακής διάστασης. Μέσα στο μάγμα του κοινωνικοϊστορικού, ρεύματα και τάσεις διατηρούνται, βυθίζονται στην ασημαντότητα και επιστρέφουν, ως συμβολικές επενδύσεις νέων νοημάτων ή κλειστών αναχρονισμών. Δείγματα αυτής της στεγανοποίησης είναι η βιαστική επαναφορά απολιθωμένων φαντασιακών ταυτοτήτων, όπως η αναβίωση του ισλαμικού φονταμενταλισμού ή της φασιστικής ακροδεξιάς.

Όπως και ο θάνατος, έτσι και η γέννηση μπορεί να προσδιοριστεί χρονικά στην ατομική της διάσταση, όταν πρόκειται για κάποια συγκεκριμένη υποκειμενικότητα, αν και όχι από τη σκοπιά του υποκειμένου, αλλά από τη σκοπιά της κοινωνίας, *όσον αφορά* το υποκείμενο. Όμως η γέννηση και ο θάνατος των κοινωνιών, των θεσμών και των αντίστοιχων κοινωνικών φαντασιακών πλεγμάτων είναι κοινωνικοϊστορικά γεγονότα ενός άλλου επιπέδου, ανήκουν σε μία ευρύτερη στιβάδα και δεν μπορούν ποτέ να προσδιοριστούν απολύτως χρονικά, καθώς επισυμβαίνουν σε διάρκειες απρόβλεπτες και συχνά μακράιωνες. Δεν πρέπει, π.χ. να λησμονούμε ότι το καπιταλιστικό φαντασιακό κυοφορούταν ήδη από τον Μεσαίωνα, μέσα σε νησίδες ενός κυρίαρχου φεουδαρχικού φαντασιακού πελάγους, το οποίο έμελλε εν τέλει να κονιορτοποιήσει. Έτσι και όσον αφορά τη σημερινή κρίση, δεν μπορούμε να διακρίνουμε αν πρόκειται πράγματι για τον θάνατο κάποιων σημασιών ή τη γέννηση άλλων, παρότι γνωρίζουμε ότι πρόκειται για κρίση βαθιά σημασιακή. Επίσης δεν πρέπει να λησμονούμε πως ο θάνατος μίας κοινωνίας, όσο αιφνίδιος και αν είναι (το πιο πρόσφορο παράδειγμα είναι η κατάρρευση των αυτοκρατοριών των Ίνκας και των Αζτέκων μέσα σε λίγες δεκαετίες, κατά τον 16<sup>ο</sup> αιώνα) διατέμνει και συνταράζει τον προσωπικό χρόνο του βίου των δρώντων υποκειμένων που βρίσκονται στον συγκεκριμένο χρόνο και τόπο.

Οι επιζήσαντες παρόμοιων καταστροφών, βρίσκονται εξόριστοι σε ένα κοινωνικοϊστορικό κενό, καθώς η ομαλή κοινωνική τους χρονικότητα έχει διακοπεί και

παυθεί απότομα, ενώ η νέα κυρίαρχη κοινωνική χρονικότητα δεν συμπεριλαμβάνει κάποιον ταυτικό τόπο για τους ίδιους. Το σύγχρονο δράμα των προσφυγικών ροών από τα Μέση Ανατολή έφερε ένα πολύ ζωντανό και τραυματικό παράδειγμα σύγχρονων ξεριζωμένων κοινοτήτων στο επίκεντρο της παγκόσμιας προσοχής.

Ακόμη και επιζήσαντες τοπικών καταστροφών που επιζούν σε όμορα και γνώριμα ευρύτερα κοινωνικοϊστορικά περιβάλλοντα, όπως οι επιζήσαντες του Ολοκαυτώματος, δεν κατορθώνουν ποτέ να επανακτήσουν πλήρως τη σύνδεση ανάμεσα σε ένα νεκρό παρελθόν και ένα αλλότριο μέλλον, μία σύνδεση που υποτίθεται ότι εξασφαλίζει την ιστορική συνέχεια και συνεκτικότητα των κοινωνιών.

Το τραύμα γιγαντώνει τη συλλογική Μνήμη και αυτονομείται σαν αντι-αφήγηση, τόσο απέναντι στο παρελθόν εκείνο, όσο και απέναντι στο μέλλον αυτό, δημιουργώντας νέες κοινότητες εξόριστων και μία συνείδηση ιστορικού εκτροχιασμού και χρονικού νομαδισμού<sup>769</sup>. Οι προσφυγικοί πληθυσμοί, ιδιαιτέρως όσοι εξαναγκάστηκαν να μεταναστεύσουν ως θύματα μιας κρατικής πολιτικής, διαμορφώνουν τις φαντασιακές τους κοινότητες γύρω από αυτή τη μνήμη ενός επίπλαστου παρελθόντος, η οποία γίνεται πλέον η κεντρική βάση συγκρότησης της κοινοτικής τους ταυτότητας, πολλές φορές παρεμποδίζοντας την ενσωμάτωση στο νέο κοινωνικοϊστορικό περιβάλλον και πολλές φορές προσφέροντας ακούσια στην κυριαρχία 'λόγους' δικαίωσης του βίαιου και άνωθεν περιορισμού των μειονοτικών κοινοτήτων σε ζώνες περιθωριακές, υπό καθεστώς εξαίρεσης. Πάντοτε όμως, προσφέρει η μνήμη ένα καταφύγιο και έναν τρόπο, έστω τραυματικής, επαναβεβαίωσης των παλαιών φαντασιακών επενδύσεων και των πατρογονικών σημασιών, σε όσους μεγάλωσαν με αυτές. Αξίζει να παρατηρήσουμε ότι η ένταση αυτών των φαντασιακών αναβιώσεων και επιβιώσεων παλαιών κοινωνικών σημασιών στις επιζήσασες κοινότητες, αυξάνεται ανάλογα με το μέγεθος της βιωθείσας καταστροφής και μειώνεται με το πέρασμα του Χρόνου, εκπίπτοντας στο πεδίο της μυθιστορίας για τις επόμενες γενιές, που μεγαλώνουν, αφενός, σε ένα πρώτο, οικογενειακό περιβάλλον πεπαλαιωμένης και μνημονικής χρονικότητας, για να ζήσουν, αφετέρου, σε ένα ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον ζωντανών φαντασιακών σημασιών που συχνά αντιτίθενται ριζικά στις οικογενειακές.

Τόσο οι ιστορίες των Εβραίων της Κεντρικής Ευρώπης του Μεσοπολέμου, όσο και οι ιστορίες των κοινοτήτων των μεταναστών και των προσφύγων στη σημερινή Ευρώπη, δείχνουν την ένταση και την κρυμμένη αντίθεση δύο ριζικά διαφορετικών κοινωνικών ιδιόχρονων, όταν ο ένας απορροφάται ή επικυριαρχείται από τον άλλο. Ενδιαφέρον έχει

---

<sup>769</sup> Βλ. σχετικά και την περίπτωση που αναφέρει ο Irvin Yalom στο βιβλίο του *Θα φωνάξω την αστυνομία*, εκδόσεις Άγρα.

επίσης πως οι κλειστοί ιδιόχρονοι των μειονοτικών κοινοτήτων συχνά εμφανίζονται ιστορικά απολιθωμένοι, καθώς έχουν αφαιρεθεί με τη βία από το κοινωνικοϊστορικό μάγμα στο οποίο ανήκαν και η κλειστότητά τους έχει συγκροτηθεί αμυντικά και αρνητικά, ως εξάρνηση κάθε εξωγενούς επίδρασης. Αυτή η κλειστότητα ενισχύει την ήδη προϋπάρχουσα κλειστότητα των παραδοσιακών κοινωνικών σημασιών, όσον αφορά πρόσφυγες που προέρχονται από κοινωνίες θεοκρατικές ή απολυταρχικές. Αν η χώρα αναφοράς, η φαντασιακή πατρίδα, συνεχίζει να υπάρχει ως κυρίαρχη πολιτική οντότητα, οι κοινότητες των μεταναστών με τον καιρό μετατρέπονται σε χρονικές κάψουλες, όπου έθιμα και σημασίες, απονεκρωμένες στο εγχώριο κοινωνικοϊστορικό τους περιβάλλον, διατηρούνται ζωντανές, παρότι ταριχευμένες, στο εξωτερικό. Οι ελληνικές κοινότητες του εξωτερικού π.χ. είναι σαφώς πιο παραδοσιακές, συντηρητικές και θρησκόληπτες από τη νεοελληνική κοινωνία του ελλαδικού χώρου, καθώς αρνήθηκαν ή παρεμποδίστηκαν, κατά το δυνατόν, να ενσωματωθούν στην Ιστορία του τόπου υποδοχής, την ίδια στιγμή που είχαν εξοριστεί από την Ιστορία του τόπου καταγωγής.

Η γέννηση και ο θάνατος είναι τα δύο όρια, όπου η ανθρώπινη ύπαρξη αγγίζει το πρωτογενές Χάος, την οντολογική Άβυσσο, από το οποίο αναδύεται και στο οποίο απορροφάται κάθε μορφή και ον του Χρόνου. Αν αυτό ισχύει, ο κόσμος γυμνός στερείται νοήματος και το κοινωνικοϊστορικό είναι το πεδίο της δημιουργίας του νοήματος, ενός νοήματος φαντασιακού, απολειτουργικοποιημένου και ουσιαστικά αυθαίρετου, τότε η ελευθερία είναι η μόνη αντικειμενική αξία που μπορεί να προβληθεί ως προϋπόθεση της εκπλήρωσης της δημιουργικότητας αυτής. Αν ισχύει, η ελευθερία ως αξία δεν μπορεί να είναι αφηρημένη ιδέα, αλλά πραγματωμένο νόημα, που να εκφέρεται από τις θεσμικές λειτουργίες της κοινωνίας. Δεν μπορεί, λοιπόν, να διαχωριστεί ριζικά η υπαρξιακή ελευθερία του ατόμου από την κοινωνική αυτονομία, η οποία με τη σειρά της παραπέμπει στην ατομική αυτονομία, ως όρο της κοινωνικής ελευθερίας. Αν έχει νόημα να αναζητήσουμε κάπου την πραγμάτωση της αυτονομίας μας, προκειμένου να βιώσουμε την ελευθερία μας, αυτό δεν μπορεί παρά να είναι στο κοινωνικοϊστορικό μας πεδίο, στον τόπο και τον Χρόνο της εποχής μας.

Όπως είδαμε η θεωρία της ψυχής του Καστοριάδη αναδεικνύει όχι μόνο τον ψυχικό και τον συνειδητό υποκειμενικό χρόνο ως διακριτές, όχι χωριστές στιβάδες του χρονικού μάγματος της υποκειμενικότητας και στις δύο όψεις της, ως ριζική φαντασία και ως κοινωνικό άτομο. Στη φιγούρα του κοινωνικού ατόμου ως θεσμού, στη συνείδηση και την πράξη της κοινωνικοϊστορικής ατομικότητας συνυφαίνεται ο ψυχικός χρόνος με τις κοινωνικές χρονικότητες και συνδημιουργείται ο κοινωνικοϊστορικός χρόνος από τη σκοπιά

της υποκειμενικότητας. Αυτή η υποκειμενικότητα περιλαμβάνει τον άλλο, ως συστατικό στοιχείο του ανοίγματος του πρωτογενούς ψυχικού πυρήνα στον κόσμο, άρα και ως συστατικό στοιχείο της διαμόρφωσης του συνειδητού Εγώ. Το πρόταγμα της ατομικής αυτονομίας, της αυτονομίας, της αυτονομίας της υποκειμενικότητας συνοψίζεται από τον Καστοριάδη ως «Ο πόθος, οι ενορμήσεις – είτε πρόκειται για τον Έρωτα είτε για τον Θάνατο – είναι κι αυτές ο εαυτός μου, και πρέπει να τις οδηγήσω ότι μόνο στη συνείδηση, αλλά στην έκφραση και στην ύπαρξη. Ένα αυτόνομο υποκείμενο είναι αυτό που ξέρει ότι έχει βάσιμους λόγους για να συμπεράνει: αυτό είναι αλήθεια. Και: αυτό ακριβώς επιθυμώ<sup>770</sup>».

Αυτή όμως η αυτονομία περνάει μέσα από την αναγνώριση του άλλου ως αυτόνομου. Παρότι ο Θάνατος είναι κοινωνική σημασία, παραμένει, ατομική μοίρα, υπαρξιακός ορίζοντας της υποκειμενικής θνητότητας. Πρέπει συνεπώς, για να βρούμε τη σημασία του άλλου εντός της υποκειμενικότητας και να κατανοήσουμε την αποβλεπτικότητα που στρέφεται προς το άλλο, να αναζητήσουμε το νόημα του Έρωτα.

Για να κατανοήσουμε το πρόταγμα της κοινωνικής αυτονομίας ξεκινώντας από την υποκειμενική χρονικότητα, πρέπει να διαυγάσουμε το νόημα του χρόνου του Άλλου εντός του υποκειμένου, που θα ονομάσουμε διυποκειμενικό ή ερωτικό χρόνο.

---

<sup>770</sup> Η Φαντασιακή, 154.

## **B2. Ο Χρόνος του Άλλου: Κοινωνικοϊστορικές μορφοποιήσεις του διυποκειμενικού ή ερωτικού χρόνου.**

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η φιλοσοφία δεν είναι θεωρητική εποπτεία, αλλά πρακτικό-θεωρητική δραστηριότητα σημασιακού μεταβολισμού του ιδιόκοσμού μας. Καθώς ο ιδιόκοσμός μας είναι κοινωνικοϊστορικός, η φιλοσοφία δεν μπορεί να είναι μοναχική, ούτε σολιψιστική, αντιθέτως εξαρτάται περισσότερο από κάθε επιστήμη από την αλληλεπίδρασή της και το βύθισμά της στο κοινωνικοϊστορικό. Μόνο μέσω του συγκεκριμένου μπορεί να σκιαγραφήσει το καθολικό, ενώ αν κατέλθει από το καθολικό στο συγκεκριμένο διολισθαίνει σε θεολογία ή μεταφυσική, με την πλήρη έννοια του όρου.

Εξαρτάται έτσι άμεσα από τη δημοσιότητα, τουτέστιν, την ύπαρξη ενός ελεύθερου δημόσιου κοινωνικού χώρου και χρόνου. Η ίδια αυτή δημοσιότητα αποτελεί προϋπόθεση και αναγκαία συνθήκη της ελευθερίας της σκέψης, όπως έδειξε ο Kant<sup>771</sup> και υπενθύμισε η Arendt<sup>772</sup>.

Ούτε όμως μπορεί η φιλοσοφία να είναι συλλογική δραστηριότητα, διότι ο ατομικός νους σκέφτεται ως ατομικός νους και οφείλει να αναγνωρίζει τα όριά του, κοινωνικά και επιστημολογικά, που αυτή η ατομικότητα θέτει. Ωστόσο η ίδια η ατομικότητα αποτελεί κοινωνικοϊστορικό δημιούργημα, αφού το άτομο είναι η ασταθής γέφυρα μεταξύ του ψυχικού και του κοινωνικού φαντασιακού πόλου, εκατέρωθεν οριακά απρόσβατοι από το Συνειδητό Εγώ. Είναι λοιπόν η ατομικότητα του στοχαστή ήδη ένδειξη του κοινωνικοϊστορικού ριζώματος του φιλοσοφείν.

Η φιλοσοφική έρευνα είναι λοιπόν ταυτοχρόνως, εσωτερικός διάλογος της ψυχής με τον εαυτό της, όπως θα έλεγε ο Πλάτων<sup>773</sup>, εξωτερικός δημόσιος διάλογος με τους άλλους, και ιστορικός ιδιωτικός διάλογος με τη διαχρονική Αγορά του στοχασμού και του αυτοστοχασμού, όπως επισήμανε ο Καστοριάδης<sup>774</sup>. Χωρίς να εισέλθουμε βαθύτερα στην ατέρμονη συζήτηση γύρω από την έννοια του φιλοσοφείν, που κατά κάποιον τρόπο υποτείνει κάθε φιλοσοφική έρευνα, θα σημειώσουμε απλώς ότι στη φιλοσοφία βλέπουμε τη ρητή αμφισβήτηση των παραδεδομένων και κυρίαρχων φαντασιακών σημασιών

---

<sup>771</sup> Ο Διαφωτισμός, σύμφωνα με το Γερμανό φιλόσοφο, απαιτεί την «ελευθερία να κάνει κανείς δημόσια χρήση του λόγου του» (Δοκίμια, 44) – Αυτή η ελευθερία εξάλλου «της πέννας», που αποτελεί αναπαλλοτρίωτο ανθρώπινο δικαίωμα, «είναι το μοναδικό παλλάδιο των δικαιωμάτων του λαού» (Δοκίμια, 147).

<sup>772</sup> Κυρίως στο έργο της *The life of the mind* και επίσης στις διαλέξεις που συγκεντρώθηκαν στον τόμο, Hannah Arendt, *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, εκδ. Νήσος, Αθήνα 2008.

<sup>773</sup> «Διάλογο(ς), τον οποίο η ψυχή η ίδια διεξάγει μόνη της σχετικά με τα ζητήματα που εξετάζει», *Θεαίτητος*, 189e.

<sup>774</sup> *Οι ομιλίες*, 17.

συγκρότησης του κοινωνικού ιδιόκοσμου. Ο Καστοριάδης περιγράφει τη γέννηση της φιλοσοφίας ως «γένεση ρητών ερωτημάτων που αμφισβητούν τις θεσμισμένες παραστάσεις για το πώς έγινε ο κόσμος, καθώς και τη θέση της ανθρώπινης κοινωνίας και του ανθρώπου με τον κόσμο<sup>775</sup>».

Η θρησκεία ίσως γεννιέται στην έρημο, αλλά η φιλοσοφία γεννιέται στην πόλη. Η έρημος προϋπάρχει του ανθρώπινου, η πόλις είναι συγκεκριμένο και ιδιαίτερο δημιούργημα του ανθρώπινου. Περίκοσμος (Umwelt) της φιλοσοφίας, με την έννοια της περιοχής στην οποία ενδιατρίβει η φιλοσοφία, είναι αποκλειστικά ο κοινωνικοϊστορικός ανθρώπινος κόσμος και ο ανθρώπινος ορίζοντας μέσα στον κόσμο.

Ακόμη και η Προσωκρατική «φυσική φιλοσοφία» εγγράφεται στον ανθρώπινο κοινωνικοϊστορικό ορίζοντα. Τα τρία θεμελιώδη αντιθετικά ζεύγη τα οποία ανακαλύπτει η φιλοσοφία και ανασύρει από τα βάθη του αρχαιοελληνικού κοινωνικού φαντασιακού στην επιφάνεια του στοχασμού, αυτοδημιουργώντας με αυτή την κίνηση το ίδιο το στοχαστικό πεδίο, δηλαδή οι αντιθέσεις Είναι/Φαίνεσθαι, Αλήθεια/Δόξα (Γνώμη) και Φύσις/Νόμος<sup>776</sup>, έχουν νόημα και μπορούν να τεθούν μόνο sub specie humanitatis, από την ανθρώπινη σκοπιά.

Η φιλοσοφία φέρει την αμφισβήτηση και στεγάζεται στην αμφισβήτηση, αντίθετα με τη θρησκεία που στεγάζεται στην πίστη. Η φιλοσοφία οφείλει να αντιμετωπίσει την κριτική της λογικής την οποία η ίδια γεννά ως αναστοχαστικό αυτοπεριορισμό, ενώ η θρησκεία οφείλει να αρνηθεί κάθε λογική, διότι η πίστη δεν μπορεί να τραφεί από το εύλογο αλλά από το παράλογο. Η φιλοσοφία γκρεμίζει τον γνωστικό εγκλεισμό των παραδοσιακών κοινωνιών, που είναι καταρχάς θρησκευτικός εγκλεισμός.

Η φιλοσοφία είναι λοιπόν αρχή αυτονομίας αντίθετα προς τη θρησκεία που είναι αρχή ετερονομίας. Η θρησκεία θεμελιώνεται στη βεβαιότητα της αυθεντίας, ενώ η φιλοσοφία στην προβληματική της γνώσης, που η ίδια θέτει ως ερώτημα. Η θρησκεία είναι προϋπόθεση και μήτρα της κρατικής ιεραρχίας, όπως φανερώνει η ίδια η λέξη 'ιεραρχία', ενώ η φιλοσοφία αποτελεί συμβάν<sup>777</sup>, συμβεβηκός της άμεσης δημοκρατίας.

Η φιλοσοφία είναι ρητός αναστοχασμός και μεταβολισμός σημασιών και τα όντα που υπάρχουν ως σημασίες είναι τα κοινωνικοϊστορικά όντα. Οι θετικές φυσικές επιστήμες που γεννιούνται στο έδαφος της φιλοσοφίας και οι αντίστοιχες νεώτερες θεωρίες της ψυχής δεν διαφεύγουν από τον φιλοσοφικό ορίζοντα, καθώς τα πορίσματά τους, είτε ρητά είτε άρρητα (με αποτέλεσμα την ηθική σύγχυση στην τελευταία περίπτωση) μας

<sup>775</sup> Η ελληνική ιδιαιτερότητα Α', 95.

<sup>776</sup> Η ελληνική ιδιαιτερότητα Α', 62.

<sup>777</sup> Με την έννοια ότι συμ-βαδίζει και όχι τη σύγχρονη μετάφραση του événement.

παραπέμπουν ξανά στη φιλοσοφία ως επιμέρους στοιχεία μίας ευρύτερης οντολογικής Κοσμο-αντίληψης (Weltanschauung).

Η Κοσμο-αντίληψη, η οποία διαμορφώνει και συναρθρώνει τον κοινωνικό ιδιόκοσμο του ανθρώπινου υποκειμένου, αποτελεί αναγκαία και ικανή συνθήκη της κοινωνικής θέσμησης. Προσφέρει το σημασιακό πλαίσιο για την κοινωνικοποίηση της ψυχικής μονάδας, ως πρότυπη συγκρότηση νοήματος επί του κόσμου ή συγκρότηση ενός κόσμου με νόημα, νόημα που υπερβαίνει αλλά οφείλει να πληρεί τις απαιτήσεις του ψυχικού. Η διαδικασία της κοινωνικοποίησης ξεκινά από τη γέννα, με τη ρήξη της πρωταρχικής ψυχικής μονάδας. Αυτή η βίαιη ρήξη ισοδυναμεί με την εγκατάλειψη του σχήματος της πληρότητας εαυτού και της συνακόλουθης παράστασης παντοδυναμίας και την απώθησή τους στο ασυνείδητο, τόπο που δημιουργείται μέσω αυτής της πρωτογενούς απώθησης και από όπου διαρκώς επενεργεί το φάντασμα της πληρότητας του νοήματος. Το πρωταρχικό φάντασμα, που δεν πρόκειται ποτέ να ικανοποιηθεί, δρα ως η θεμελιώδης ασυνείδητη ενόρμηση και ο πρωτογενής ψυχικός προσανατολισμός στον φαντασιακό ρου του ψυχικού μάγματος, που προηγείται κάθε μετέπειτα σεξουαλικής ή καταστροφικής ενόρμησης.

Μέσω της λειτουργίας της μετουσίωσης, η οποία είναι ικανότητα επένδυσης των ψυχικών ορμών σε ισχύοντες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες/κατηγορίες, διαμορφώνεται ο φλοιός του συνειδητού Εγώ επί του μάγματος της ψυχής. Ωστόσο αυτός ο φλοιός, οι ρίζες του οποίου βυθίζονται στο ασυνείδητο και σε μη-προσβάσιμες από το συνειδητό φαντασιακές εμπειρίες, βρίσκεται εν τρικυμία, υπό διαρκή διακινδύνευση και αλληλο-τριβή με το περιβάλλον του, εσωτερικό και εξωτερικό. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες που νοηματοδοτούν τον περιβάλλοντα κόσμο, έξω και τον ένδον, οφείλουν να προσδώσουν μία διάρκεια και μία σταθερότητα νοήματος στην αποσπασματικότητα και την αστάθεια του ψυχικού βιώματος.

Η γλώσσα, ως κώδικας και σημασία, είναι ο κατεξοχήν θεσμός κοινωνιογένεσης<sup>778</sup>, μήτρα αναπαραγωγής αλλά και εργαστήρι αλλοίωσης των κοινωνικών φαντασιακών παραστάσεων. Ως εκ τούτου, η γλώσσα προηγείται λογικά, όχι χρονολογικά, του ατόμου, όπως εξάλλου και η κοινωνία. Ο άπολις, θηρίο ή θεός του Αριστοτέλη, άνθρωπος δίχως γλώσσα, δεν μπορεί να νοηθεί ως άνθρωπος με την πλήρη έννοια, καθώς άνθρωπος είναι το ον που συν-ομιλεί.

Ο άνθρωπος μπορεί να επι-κοινωνήσει με τον κόσμο ως ζώο, αλλά μπορεί να συν-ομιλήσει ως άνθρωπος μόνο με τον άνθρωπο. Όποιος μιλά στην έρημο δεν μιλά με τη φύση

---

<sup>778</sup> Η Φαντασιακή, 467.

ή τον κόσμο, αλλά με τον εαυτό του. Εκεί βρίσκεται και η έννοια του Θεού. Εντός του εαυτού, στο επίκεντρο της μελανής οπής του παντοδύναμου φαντάσματος και του πόθου της πληρότητας.

**i. Μορφές του έρωτα, του θανάτου και του χρόνου στο αρχαιοελληνικό και χριστιανικό φαντασιακό.**

Ας σκεφτούμε την πλέον λογική εικόνα του Θεού, τον Θεό του Αριστοτέλη. Ως το τέλειον όν, η μοναδική μορφή δίχως ύλη, πλήρως ενεργεία και διόλου εν δυνάμει, η μόνη του δυνατή λειτουργία είναι η τέλεια λειτουργία του σκέπτεσθαι, ο στοχασμός, που πρέπει να είναι ο στοχασμός της τελειότητας, καθότι το τέλειον δεν μπορεί να σκεφτεί το ατελές δίχως να αλλοιωθεί η τελειότητά του, αφού η σκέψη του ατελούς είναι ατελής σκέψη. Τουτέστιν, υποστηρίζει ορθώς ο Σταγειρίτης, ο Θεός σκέπτεται μόνο το τέλειον και, καθώς το μόνο τέλειον είναι ο ίδιος, ο στοχασμός του Θεού είναι αυτοστοχασμός, άρα ο Θεός αγνοεί την ύπαρξη του κόσμου, καθώς σκέπτεται αιωνίως τον εαυτό του<sup>779</sup>. Είναι εκπληκτική η ομοιότητα της περιγραφής του Αριστοτελικού Θεού με τις κλινικές περιγραφές ακραίων περιπτώσεων αυτισμού, όσον αφορά φυσικά την απεικόνιση του γνωστικού εγκλεισμού του υποκειμένου, όχι όμως και το περιεχόμενο αυτής της γνώσης.

Ο αυτιστικός Αριστοτελικός Θεός αντιστοιχεί στην ψυχική μονάδα που αρνείται πεισματικά την κοινωνικοποίηση, σαν μεταφυσική αλληγορία του αυτιστικού συνταυτισμού της ψυχής. Και αν ξύσουμε τις πολύχρωμες σημαίνουσες επιφάνειες θα βρούμε στον πυρήνα κάθε μονοθεϊσμού αυτό το στοιχείο πληρότητας και παντοδυναμίας που αντιστοιχεί στον πρωταρχικό ψυχικό πόθο, αλλά έχει πλέον μετατεθεί στην εξωτερική κοσμικότητα, έχει ανεξαρτητοποιηθεί, έχει διασταλεί μέχρι να καλύψει όλη την επιφάνεια του πραγματικού και του ενδεχόμενου και επιβάλλεται, ως θεσμισμένη ετερονομία, στη ζώσα κοινωνία.

Το κύριο ρεύμα της παραδοσιακής φιλοσοφίας μπολιάστηκε με τις απαιτήσεις πληρότητας της θεολογίας ήδη από την αρχαιότητα, με την Έμπνευση του Παρμενίδη, που ταύτισε το Είναι με το Αιώνιο Ακίνητο και αρνήθηκε την ύπαρξη του Χρόνου, την αλλοίωση και την κίνηση με επιχειρήματα βασισμένα στην ταυτολογία. Έτσι βύθισε την αρχαία ελληνική φιλοσοφική σκέψη σε μύρια όσα παράδοξα, όπως τα περίφημα παράδοξα του Ζήνωνα που είναι παράδοξα της αντιφατικής σχέσης μεταξύ του χρονικού συνεχούς της κίνησης και της αριθμητικής μονάδας της ταυτότητας.

---

<sup>779</sup> Ο Αριστοτέλης μιλά για το Θεό σε διάφορα έργα του, στο βιβλίο Λ' των *Μεταφυσικών*, στο *Περί ουρανού* 292 a22, b4, στα *Ηθικά Νικομάχεια* 1158 b 35, 1159 a 4, 1178 b 10, στα *Πολιτικά* 1325 b 28.



Η ισχυρή σύνδεση του φιλοσοφείν με το θεολογείν σφυρηλατείται στην «δεύτερη γέννηση της φιλοσοφίας» από τον Πλάτωνα, με τη σύλληψη του κόσμου των Ιδεών, που επιλύει τα παράδοξα ιεραρχώντας τα όντα σε μία κλίμακα της υπόστασης και του αληθούς, στην κορυφή της οποίας βρίσκονται οι Αιώνιες Μορφές ή Ιδέες, με κορωνίδα την Ιδέα του Αγαθού, ενώ στη βάση της τοποθετείται, ως σκιά τους, ο φυσικός κόσμος των φθαρτών και επιφανόμενων απομιμήσεών τους. Η σχέση των φαινομένων με τις Ιδέες είναι σχέση μιμήσεως ή μεθέξεως, καθώς κάθε όν μετέχει σε κάποιον βαθμό στην Ιδέα της οποίας είναι φθαρτή αντανάκλαση. Ο Χρόνος, ως Κινητή Μορφή της Αιωνιότητας, ανήκει στον Κόσμο, όχι στην Αιωνιότητα, την οποία μιμείται. Ενώ η κίνηση είναι αιώνια, ο Χρόνος έχει αρχή και είναι δευτερογενής.

Η μεθεκτική γέφυρα όμως μεταξύ του Αεί Όντος κόσμου των Ιδεών και του φθαρτού φαινομενικού κόσμου είναι ασαφής και λογικά ασταθής. Ο Πλάτων υιοθετεί τη θεωρία του μεικτού, για να εξηγήσει τη συμμετοχή των φυσικών όντων στις Ιδέες, αλλά αυτό πολλαπλασιάζει τις Ιδέες, ανάλογα προς τα ειδοποιητικά χαρακτηριστικά των όντων. Για τον Πλάτωνα, τρεις είναι σχηματικά οι αρχές που διέπουν την κατασκευή του Κόσμου:

1. Το αεί ον (το αεί δηλώνει αχρονικότητα, όχι χρονική παντοτινότητα, το αμετάβλητο, όχι το διαρκές)

2. Το αεί γινόμενον είναι το διαρκώς έτερον, που δεν περιλαμβάνει ούτε μια στιγμή κατηγοριακής καθολικότητας και αποτελεί το άπειρον της ανομοιότητας – η ύλη, το ολοσχερές α-ορθολογικό. Δεν είναι ο Χρόνος το αεί γινόμενον, καθώς ο Χρόνος αποτελεί δημιούργημα, κινητή μορφή της ακίνητης αιωνιότητας. Το αεί γινόμενον είναι η ίδια η κίνηση ως διαρκής μεταβολή και αλλοίωση, διαρκής απροσδιοριστία.

3. Ο δημιουργός. Δίνει Μορφή στην Ύλη κατά το δυνατόν<sup>780</sup>, μορφοποιεί το αεί γινόμενον κατά τα πρότυπα του αεί όντος, φτιάχνοντας τον αισθητό φυσικό κόσμο του μεικτού. Ο Χρόνος αποτελεί έναν τρόπο αυτής της μορφοποίησης. Εξάλλου, υπάρχουν δύο είδη φοράς της κίνησης του Χρόνου, όπως μας λέει ο μύθος της βασιλείας του Κρόνου στον *Πολιτικό*<sup>781</sup>, όπου δύο μεγάλοι κοσμικοί κύκλοι εναλλάσσονται, ο ορθός όταν κυβερνά ο Θεός τον κόσμο, όταν ο χρόνος κυλά αντίστροφα σε σχέση με εμάς και οι άνθρωποι γεννιούνται γέροι και αυτοφυείς από το χώμα, και ο αντίστροφος, ο δικός μας, όταν ο Θεός εγκαταλείπει το τιμόνι του κόσμου και ο χρόνος κυλά προς το θάνατο. Ο *Πολιτικός*, όπως μας πληροφορεί ο Στέφανος Δημητρίου<sup>782</sup> είναι ένας «μεθοδολογικός» διάλογος που ζητεί να θεμελιώσει την πολιτική επιστήμη, όρος που εδώ πρωτοεμφανίζεται αλλά και έναν

<sup>780</sup> Ο *Πολιτικός του Πλάτωνα*, 192-193 με παραπομπή στον *Πολιτικό*, 269 c-d.

<sup>781</sup> *Πολιτικός*, 286d- 277b.

<sup>782</sup> Στ. Δημητρίου, *Η πολιτική στον 'Πολιτικό' του Πλάτωνα*, ΜΙΕΤ, 2016.

τρόπο του σκέπτεσθαι που να οδηγεί σε αυτή την επιστήμη. Η ιδέα της πολιτικής ως γνώση εμφανίζεται εδώ μαζί με την ιδέα της χρονικότητας ως προσδιορισμού της ανθρώπινης κατάστασης.

Να σημειώσουμε ακόμη πως ο Πλατωνικός δημιουργός δεν είναι παντοδύναμος, όπως αργότερα το Χριστιανικό του αντίστοιχο. Αναγκάζει το αεί γινόμενον να διαμορφωθεί με πρότυπο το αεί ον, ως οντολογικός τελεστής της μεθέξεως, αλλά υπόκειται στους περιορισμούς της πρώτης ύλης, αφού το αεί γινόμενον δεν μπορεί να διαμορφωθεί ποτέ πλήρως. Ο Καστοριάδης, στον κύκλο σεμιναρίων που έδωσε το 1985-86 με θέμα τον *Πολιτικό*, έδειξε πως ο Πλάτων, αρνούμενος τη θεία παντοδυναμία, παρακάμπτει το θεολογικό κεντρικό πρόβλημα της *θεοδικίας*,<sup>783</sup>.

Ακόμη πιο σημαντική για τη μελέτη μας είναι η επισήμανση πως το πλατωνικό Αγαθόν σημαίνει το ευκτέον, το θαυμαστό και το επιθυμητό<sup>784</sup>. Χωρίς να είμαστε οπαδοί του ετυμολογικού ρεαλισμού<sup>785</sup> αξίζει να παραθέσουμε κάποια ετυμολογικά στοιχεία. Το αγαθόν είναι παράγωγο του ρήματος άγαμαι, που σημαίνει και 'θαυμάζω' και έχει την ίδια ρίζα με το αγαπώ, μεταγενέστερο παράγωγο του οποίου είναι η αγάπη. Η ρίζα άγαδηλώνει το υπέρμετρο, όπως στο επίρρημα άγαν, ή τον υπέρμετρο θαυμασμό όπως στο αγάλλομαι. Ο έρωσ προέρχεται από το ρήμα έραμαι, αλλά η προγενέστερη ετυμολογία και των δύο λέξεων αγάπη και έρωσ χάνεται στη λήθη<sup>786</sup>. Το Αγαθόν είναι, εξάλλου και ο σκοπός του Πλατωνικού Έρωτος, όπως λέγεται στο Συμπόσιο και στο Φαίδρο.

<sup>783</sup> «Είναι ένα είδος Πλατωνικής θεοδικίας, που συνίσταται στην άρνηση της δυνατότητας να τεθεί η θεοδικία», *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα*, 194.

<sup>784</sup> ό.π. 196.

<sup>785</sup> Όπως, σύμφωνα με τον George Steiner, υπήρξε ο Martin Heidegger, ο οποίος έχει κατηγορηθεί εξάλλου από φιλόλογους και αρχαιολόγους για παραχάραξη των πρωτότυπων κειμένων τα οποία παραθέτει.

<sup>786</sup> Ο έρωτας και το εράν έχουν απλώς σχέση παρωνυμίας και όχι ετυμολογίας με το ερωτώ ή το ερωτάν που προέρχεται από το ρήμα ερέω που σημαίνει αναζητώ. Ο Γιώργος Μπαμπινιώτης, στην επίσημη ιστοσελίδα του αναφέρει εν συντομία: Το ρήμα *άγαπῶ* (από το οποίο παρήχθη το ουσιαστικό *αγάπη*, μόλις τον 3ο αιώνα π. Χ.), μολονότι απαντά ήδη στον Όμηρο (Οδ. Ψ 214 «οὐνεκά σ' οὐ τὸ πρῶτον, ἐπεὶ εἶδον, ὧδ' ἀγάπησα») και χρησιμοποιήθηκε σε μεγάλη έκταση σε όλη την αρχαιότητα φθάνοντας μέχρι σήμερα (πβ. λ.χ. Πλάτωνος Πολιτεία 330c «ὥσπερ γὰρ οἱ ποιηταὶ τὰ αὐτῶν ποιήματα καὶ οἱ πατέρες τοὺς παῖδας ἀγαπῶσι»), δεν μάς είναι ακόμη γνωστή η ετυμολογική του προέλευση. Χαρακτηρίζεται στα ειδικά λεξικά ως «αγνώστου ετύμου». Μία ετυμολογική υπόθεση (τού 1991) που δέχεται τελευταία στο ετυμολογικό του Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής ο Robert Beekes είναι: *άγαπῶ* < *ἄγα(ν)* «πολύ» + *πᾶ-* «προστατεύω» (από μια ρίζα \**ra-* «προστατεύω»), ήτοι από μια αρχική σημασία «προστατεύω πολύ». Άγνωστη –αξίζει να σημειωθεί– θεωρείται και η ετυμολογία τού συνώνυμου ρήματος *φιλῶ* (παράγωγο τού *φίλος*) που είναι η κατεξοχήν λέξη που σήμαινε «αγαπῶ» στην αρχαία ήδη από τον Όμηρο ( πβ. Ιλ. Θ 343 «ὄς τις ἀνὴρ ἀγαθός...τὴν αὐτοῦ φιλεῖ[ενν. γυναῖκα] καὶ κήδεται ὡς καὶ ἐγὼ τὴν ἐκ θυμοῦ φίλεον») και που εξελίχθηκε στη σημερινή σημασία «ασπάζομαι, δίνω φιλί» (τη σημασία αυτή την είχε –παράλληλα προς τη σημασία τού «αγαπῶ»– ήδη στα μετά τον Όμηρο χρόνια : «φιλοῦν στο στόμα» έναντι «φιλοῦν στα μάγουλα» παραδίδει ο Ηρόδοτος «φιλέονται τοῖσι στόμασι»– «τὰς παρεῖας φιλέονται»). Για τη λέξη υπάρχει μια ετυμολογική υπόθεση που τη συνδέει με μια ρίζα, που θα έδινε

Ο πλατωνικός έρωτας στο Συμπόσιο, παρουσιάζεται σαν ένας διχαλωτός δρόμος προς την αθανασία, που διαχωρίζεται σε ένα μονοπάτι χαμηλό, αυτό της Πανδήμου Αφροδίτης, που εκφράζει τον σαρκικό έρωτα για το συγκεκριμένο, και ένα μονοπάτι υψηλό, αυτό της Ουρανίας Αφροδίτης, που εκφράζει τον Έρωτα για την Ιδέα του Κάλλους, τον νοητικό έρωτα για το καθολικό. Τον διαχωρισμό αυτό περιγράφει με ενάργεια ο λόγος του Πausανία στο διάλογο, ο οποίος προχωρεί ακόμη περισσότερο, ταυτίζοντας τον έρωτα της Πανδήμου Αφροδίτης με το μεικτό θηλυκό/αρσενικό στοιχείο, ενώ τον Ουράνιο έρωτα με το αρσενικό κατ' αποκλειστικότητα:

«Λοιπόν ο μεν Έρωσ της Πανδήμου Αφροδίτης είναι αληθινά πάνδημος και προβαίνει σε ό,τι τύχει. [...] συμμετέχει στη γέννησή της και το θηλυκό και το αρσενικό στοιχείο. Απεναντίας ο άλλος είναι της Ουρανίας η οποία πρώτον μεν δεν έχει μέσα της το θηλυκό στοιχείο, αλλά μόνον αρσενικό, έπειτα είναι αρχαιότερη, απαλλαγμένη ατασθαλίας»<sup>787</sup>.

Αυτό που έχει ερεθίσει τα πνεύματα στους κατοπινούς αιώνες στο λόγο του Πausανία είναι η δικαίωση της παιδεραστίας, την οποία βέβαια περιορίζει στους εφήβους, ωστόσο θα πρέπει να μας προξενήσει εξίσου εντύπωση η ταύτιση του πνευματικού έρωτα με το αρσενικό στοιχείο και ο αποκλεισμός του θηλυκού. Μάλιστα το θηλυκό παρουσιάζεται ως το στοιχείο εκείνο που προκαλεί την υποβάθμιση του αρσενικού στη μείξη τους που εκφράζεται με τον πάνδημο έρωτα, τη λαγνεία προς γυναίκες και ανώριμα παιδιά.

Αυτή την υποβάθμιση του θηλυκού στοιχείου θα διορθώσει ο Πλάτων παρουσιάζοντας τη μυστήρια μορφή της Διοτίμας από τη μαντινεία, που έχει μυήσει τον Σωκράτη στα *ερωτικά* και της οποίας τη διδασκαλία αφηγείται ο Σωκράτης και μέσω αυτού, ο Πλάτων. Η Διοτίμα είναι η μοναδική γυναικεία μορφή που οδηγεί τον διάλογο στο πλατωνικό έργο, και είναι η μοναδική γυναίκα που εμφανίζεται να φιλοσοφεί. Πρέπει ωστόσο να παρατηρήσουμε ότι και αυτή η φιλόσοφος γυναίκα της Μαντινείας δεν είναι *παρούσα*, δεν ομιλεί, αλλά ομιλείται μέσω της σωκρατικής αφήγησης, διδάσκει από το παρελθόν, παρεμβαίνει στο παρόν ως ανάμνηση. Στο κατά τ' άλλα ανδροκρατούμενο *Συμπόσιο*, που ολοκληρώνεται με τη σπαραξικάρδια ερωτική εξομολόγηση του Αλκιβιάδη

---

ως αρχική για τη λέξη *φίλος*, απ' όπου προέρχεται το *φιλώ*, τη σημασία «αυτός που βρίσκεται κοντά». Και ο *Έρωτας* (αρχ. *Έρωσ*, *Έρωτος*) που παράγεται από το πολύχρηστο στην αρχαία ρήμα *Έραμαι* «ερωτεύομαι, αγαπώ με πάθος» (που έδωσε και τα *Έραστής*, *Έράσμιος*, *Ανέραστος*, *Έρατώ*) μάς είναι ετυμολογικά επίσης άγνωστος. Τόσο που ο ετυμολόγος Beekes διερωτάται μήπως το *Έραμαι* είναι προελληνική λέξη.

<sup>787</sup> *Συμπόσιο*, 181b-d.

στον Σωκράτη, κανείς δεν διαμαρτύρεται για την ανάδειξη της Διοτίμας σε κεντρικό ερωτικό μύστη.

Ο Σωκράτης, μέσω της Διοτίμας, η Διοτίμα, μέσω του Σωκράτη, αμφισβητεί την παραδοσιακή περιγραφή του Έρωτα ως θεού. Αντιθέτως, ο Πλάτων, μέσω του Σωκράτη, δεν μπορεί να δεχτεί μία οντολογική σύμφυση των δύο περιοχών του αισθητού και του ιδεατού, ωστόσο χρειάζεται μία οντολογική περιοχή της μεθέξεως μεταξύ τους. Είναι η περιοχή των δαιμόνων, που προσωποποιούν την ύπαρξη του θείου στον φαινόμενο κόσμο χωρίς να προσωποποιείται το θείο καθαυτό.

«Δαίμων μέγας, Σωκράτη. Άλλωστε κάθε τι δαιμονικό βρίσκεται μεταξύ θεού και θνητού [...] Στο μέσον δε και των δύο όπως ευρίσκεται, γεμίζει το κενό. Όστε το σύμπαν να έχει εσωτερική συνοχή. [...] Το θείον με τους ανθρώπους δεν έρχεται σε άμεση επαφή, αλλά δια της μεσολαβήσεως τούτου συντελείται οποιαδήποτε επικοινωνία και συνομιλία θεών και ανθρώπων, είτε κατά την εγρήγορση είτε στον ύπνο τους»<sup>788</sup>.

Έτσι ο Έρωτας παρουσιάζεται ως ον της μεθέξεως, ον μεικτό, τέκνο του Πόρου (του πλούτου) και της Πενίας (της φτώχειας), ον δαιμονικό. Αντί να διαχωρίζεται σε δύο έρωτες, σε ριζική αντίθεση του μεικτού και του ιδεατού, εμφανίζεται ως η μείξη των δύο αντιθέσεων, το ιδεατό μεικτό. Ως τέτοιος ο δαίμων Έρωτας είναι το κατεξοχήν φιλοσοφικό ον.

«Ο Έρωτας είναι έρωτας προς το ωραίο. Κατ' ανάγκην άρα ο Έρωτας είναι φιλόσοφος, και σαν φιλόσοφος που είναι, βρίσκεται μεταξύ της σοφίας και της μωρίας»<sup>789</sup>.

Όπως και η φιλοσοφική, έτσι και η ερωτική προσπάθεια είναι ορμή προς το ωραίο, προς το Αγαθόν (το επιθυμητό), δραστηριότητα που ανήκει στον κόσμο του μεικτού αλλά ζητεί να τον υπερβεί, μαγνητίζοντας το υποκείμενο προς το ιδεατό αντικείμενο. Ο έρωτας συνδέεται έτσι με τη φιλοσοφία, είναι έρωτας φιλόσοφος, που ανήκει στο ερωτευμένο υποκείμενο. Χαρακτηρίζεται από το σχήμα της Στέρησης, αλλά και το σχήμα της Υπέρβασης, υπέρβασης του φαινόμενου κόσμου και υπέρβασης του Χρόνου:

«Αθανασία δε(αυτό συνάγεται από όσα διαπιστώσαμε από κοινού) οφείλει να ποθεί ο έρωτας ταυτόχρονα με το αγαθό, εφ' όσον στρέφεται προς την παντοτινή κατοχή του αγαθού. Κατ' ανάγκη λοιπόν, επί τη βάσει της αρχής αυτής, και η αθανασία επίσης είναι του έρωτα αντικείμενο"»<sup>790</sup>.

---

<sup>788</sup> Συμπόσιο, 202e-203.

<sup>789</sup> ό.π. 204a-c.

<sup>790</sup> ό.π. 206e-207a.

Έτσι η αθανασία εμφανίζεται ως κατεχοχήν ερωτικό αντικείμενο της υποκειμενικής ψυχής και η ορμή προς την αθανασία, ταυτισμένη με την ερωτική ορμή, εμφανίζεται ως πρωτογενής ορμή του ανθρώπου και θεμελιώδης ανθρωπολογική αρχή. Τι θέμα των δύο δρόμων που προηγουμένως τέθηκε κάπως χυδαία από τον Παυσανία, επανέρχεται από τη Διοτίμα, ωστόσο εδώ ο διαχωρισμός δεν τίθεται μεταξύ θηλυκού και αρσενικού αλλά σώματος και ψυχής και κριτήριο είναι το είδος της σκοπούμενης αθανασίας:

«Όσοι λοιπόν" εξακολούθησε "εγκυμονούν κατά το σώμα, στρέφονται μάλλον προς τις γυναίκες και εξασκούν τον έρωτα κατ' αυτόν τον τρόπον, εξασφαλίζοντας με την απόκτηση παιδιών για το μέλλον όλο, όπως φαντάζονται, αθανασία του εαυτού τους και υστεροφημία και ευδαιμονία. Όσοι αφ' ετέρου εγκυμονούν στην ψυχή - γιατί υπάρχουν πράγματι άνθρωποι" είπε "οι οποίοι κυοφορούν στις ψυχές τους, πολύ περισσότερο παρά στο σώμα τους μέσα, όσα είναι πρέπον μια ψυχή και να κυοφορήσει και να γεννήσει. Και τι είναι αυτό το πρέπον; Φρόνηση και τα άλλα προτερήματα<sup>791</sup>».

Φυσικά, οι δύο δρόμοι δεν είναι ισάξιοι, ο ένας είναι των κοινών ανθρώπων και ο άλλος των φιλοσόφων. Ο ένας εξασφαλίζει μία μίμηση της αθανασίας, μέσω της εναλλαγής των γενεών και της προγονικής μνήμης, ο άλλος εξασφαλίζει την πραγματική ατομική αθανασία μέσω της στοχαστικής ανύψωσης της ψυχής. Ήδη στον παλαιότερο διάλογο *Χαρμίδης* ο Πλάτων έχει αντιπαραθέσει την αρετή της σωφροσύνης στην άκρατη ερωτική ορμή, χωρίς ωστόσο να δαιμονοποιεί τη σεξουαλικότητα, όπως θα κάνει αργότερα ο χριστιανισμός. Και φυσικά, το αντικείμενο του έρωτα, που είναι η ορμή προς την υποκειμενική αθανασία, ακόμη και όταν αυτή επιτυγχάνεται εμμέσως, δεν είναι σταθερό, εναλλάσσεται, γίνεται πιο πραγματικό όσο γίνεται πιο αφαιρετικό και γίνεται πιο αληθινό όσο γίνεται πιο ιδεατό:

«Διότι αυτό ακριβώς είναι η ορθή οδός προς τα ερωτικά, είτε αυτοβούλως βαδίζεις είτε οδηγείσαι από άλλον, ν' αρχίζεις από τα ωραία εδώ κάτω εν όψει εκείνης της ωραιότητας και ν' ανεβαίνεις διαρκώς [...] και γνωρίσεις αυτό το ίδιο το κάλλος το απόλυτο».

Όστε ο Πλατωνικός έρωτας δεν αφήνει χώρο για τον ερωτικό σύντροφο, η ύπαρξη του οποίου λειτουργεί μάλλον ως γνωσιολογικός καταλύτης, που παραπέμπει τον εραστή στην καλαισθησία, στην Ιδέα του Κάλλους. Ο έρωτας ταυτίζεται με τη φιλοσοφική ανάβαση από την πολυειδία των φαινομένων στη μοναδικότητα του απόλυτου, μέσα από την καθολίκευση της υποκειμενικής εμπειρίας διαμέσου των σχημάτων της αναλογίας και της

---

<sup>791</sup> ό.π. 208e- 209b.

αφαίρεσης. Ο έρωτας είναι ατομική ορμή προς την αθανασία, πόθος υπέρβασης του χρόνου, αλλά όχι υπέρβασης του υποκειμένου, πόθος για τον οποίον ο Άλλος αποτελεί απλό μέσον και ποτέ αυτοσκοπό. Έτσι δεν χωράει καθόλου τη διυποκειμενικότητα, το υποκείμενο του έρωτας δεν μπορεί ποτέ να συνδεθεί με το εκάστοτε αντικείμενό του, ούτε εξαρτάται από αυτό. Η πλατωνική οντολογική πυραμίδα που ανέρχεται βαθμούς αλήθειας όσο ανέρχεται επίπεδα αφαίρεσης, από την Αίσθηση μέσω του Κάλλους ως την Ιδέα του Αγαθού χαράζει ένα δρόμο αυστηρά μοναχικό και μυστικό, που δεν σκοπεύει τον άλλο άνθρωπο, τον οποίο υποβιβάζει σε απλή αφορμή και εναρκτήριο έρεισμα, αλλά τον Θεό. Ζητούμενο είναι η ατομική εγγραφή στην οντολογική αιωνιότητα μέσω της υπέρβασης του ανθρώπινου διά του υποκειμενικού.

Ο Αιών, αεί όν, είναι η ριζική αντίθεση του δευτερογενούς Χρόνου και ο πλατωνικός έρωτας είναι η υποκειμενική ανέλιξη προς αυτό το αεί όν. Ο Πλάτων στον Σοφιστή αντέστρεψε το ρητό του Πρωταγόρα «πάντων χρημάτων μέτρον άνθρωπος», και έθεσε ως μέτρο των πάντων το Θεό. Διαχώρισε αξιολογικά και οντολογικά την Ψυχή από το Σώμα και έτσι μετέτρεψε τον έρωτα του Σώματος σε σημείο αναχώρησης της Ψυχής προς το ασώματο.

Ο Αριστοτέλης εντόπισε τα κενά και τα λογικά άλματα της πλατωνικής μεθέξεως, και επέμεινε πως οι Ιδέες ή Μορφές αποτελούν νοητικές αφαιρέσεις που υπάρχουν πραγματικά μόνο ως εξατομικευμένα όντα. Επέμεινε επίσης ότι ο Χρόνος δεν έχει αρχή και αφαίρεσε τη φιγούρα του Δημιουργού, αλλά διατήρησε το θεϊκό φάντασμα ως το λογικό επιστέγασμα της απατηλής θεωρητικής πληρότητας, σιωπηλό και απρόσιτο. Ο Αριστοτέλης αρνείται κάθε θεωρία περί δημιουργίας του κόσμου<sup>792</sup>. Ο κόσμος είναι αιώνιος και ο χρόνος άναρχος. Ο αυτιστικός Θεός του Αριστοτέλη αποτελεί μια αναγκαιότητα της λογικής της καθοριστικότητας υπό το σχήμα της αιτιότητας αλλά και το όριό της, ως το *πρώτο* και *έσχατο* αίτιο. Το πρωτείο αυτό δεν είναι ούτε γενεαλογικό, ούτε χρονολογικό, αλλά λογικό. Αφού ο Θεός δεν μπορεί να γνωσθεί επαγωγικά, ούτε μπορεί να γνωσθεί άμεσα ως απλό αισθητό, ούτε διαμεσολαβημένα, ως κοινό αισθητό<sup>793</sup>. Πώς επενεργεί όμως στον κόσμο τούτος ο Θεός, ο οποίος είναι καθαρή μορφή δίχως ύλη, καθαρή ουσία και καθαρή σκέψη του εαυτού του; Πώς μπορεί να επηρεάσει έναν κόσμο τον οποίο αγνοεί; Η *θεία άγνοια*, είναι ίσως ο τρόπος του Αριστοτέλη να παρακάμψει τη θεοδικία. Αποδεικνύεται αναγκαίο και ιδιαίτερο οντολογικό κατηγορήμα του θείου καθώς θα ήταν λογικά άτοπον το θείο να

---

<sup>792</sup> *Περί ουρανού*, 279 b 12.

<sup>793</sup> Για τη σημασία αυτών των εννοιών στην αριστοτελική λογική, βλ. W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, 43.

εμπεριέχει τη γνώση της μεταβολής<sup>794</sup> και συνεπακόλουθα, του Χρόνου, χωρίς να εμπεριέχει εξίσου τη μεταβολή και το Χρόνο.

Όμως αυτά τα δύο, η κίνηση (και ως μεταβολή/αλλοίωση) και ο χρόνος που ερείδεται στην κίνηση, ως αριθμός κινήσεως κατά το πρότερον και το ύστερον<sup>795</sup> είναι καθαυτά άφθαρτα, άρα και συνεχή. Ο Αριστοτέλης θεωρεί τον τόπο ως το συνεχές υπόστρωμα της συνεχούς κινήσεως και του συνεχούς χρόνου σε έναν αδημιούργητο, αιώνιο αλλά μεταβλητό Κόσμο. Τα τρία αυτά συνεχή βρίσκονται σε σχέση ανοδικής εξάρτησης, αφού η κίνηση ερείδεται στον τόπο και ο χρόνος είναι η αρίθμηση της κίνησης, ο αριθμός που αποδίδεται στην κίνηση από την ψυχή που αριθμεί.

Πρέπει να προσέξουμε πως ο Αριστοτέλης, ορίζοντας τον χρόνο ως αριθμό, εισάγει το υποκειμενικό στοιχείο στην κοσμολογία του, το οποίο όμως δεν είναι το Υποκείμενο-Θεός, που αγνοεί τον Χρόνο, αλλά το Υποκείμενο-Ψυχή, που είναι αδιαχώριστη από το σώμα και αυστηρά ατομική. Δεν υπάρχει αθανασία της ατομικής ψυχής για τον Αριστοτέλη, που έρχεται σε ρήξη με την Πλατωνική κοσμική μεταθανάτια ψυχολογία<sup>796</sup>, και ο μόνος υπαινιγμός του σε κάποια μεταθανάτια επιβίωση αφορά το λογικό μέρος της ψυχής, τον νοῦ<sup>797</sup>, όχι όμως ως ατομική συνείδηση αλλά ίσως, (στο σημείο αυτό ο Αριστοτέλης δεν είναι ξεκάθαρος) ως εμμένεια του θείου, το οποίο, ωστόσο, παρουσιάζεται ως ριζικά υπερβατικό. Σε κάθε περίπτωση, δεν δέχεται τη μεταθανάτια μνήμη<sup>798</sup> και απορρίπτει συλλήβδην την, θεμελιακή για την Πλατωνική ψυχολογία και οντολογία, θεωρία της αναμνήσεως. Συνελόντι ειπείν, δεν υπάρχει ζωή μετά θάνατον για τον Αριστοτέλη, ούτε ταξίδι της ψυχής προς το Θεό.

Όμως ο Θεός, ως πρώτο αίτιο, δεν έχει τόπο<sup>799</sup>, δεν δέχεται μεταβολή, δεν ανήκει στο Χρόνο. Είναι το ακίνητο κινούν<sup>800</sup> και συνάμα και το τελικό αίτιο, αν λάβουμε υπόψιν την κεντρική θέση της κατηγορίας της τελικότητας στην Αριστοτελική οντολογία καθώς και την κινητήριο αρχή της εντελέχειας.

Ο Θεός ως ακίνητο δεν μπορεί να επιδράσει, αλλά ως κινούν επιδρά. Επιδρά κινώντας τον πρώτο ουρανό που κινείται κατά τη φορά της πρότυπης, κατά τους Έλληνες, κίνησης, δηλαδή της επιτόπιας κυκλικής κίνησης, που είναι η κίνηση της χρονικής αλλοίωσης, όχι η χωρική μετακίνηση. Τινί τρόπω κινεί τον κόσμο χωρίς να έχει επαφή με τον κόσμο;

---

<sup>794</sup> *Μετά τα φυσικά*, Λ, 1074 b 22.

<sup>795</sup> *Φυσικά*, 219 b 1, κ.ε.

<sup>796</sup> Που περιγράφεται θαυμάσια με εξαιρετική ποιητική δύναμη, στον *Φαίδρο*, 246 a- 256 b.

<sup>797</sup> *Μετά τα Φυσικά* 1070 a 26.

<sup>798</sup> Γ.W.D. Ross, *Αριστοτέλης*, 211- 218.

<sup>799</sup> *Περί ουρανού*, 279 a 18.

<sup>800</sup> *Φυσικά*, 257 a 31- b 13.

Υπάρχει μία κίνηση που συμβαίνει δίχως το κινούν να σπρώξει το κινούμενο, δίχως αμοιβαία επαφή ή φυσική ώθηση. Είναι ο Έρωτας. Ο Αριστοτέλης είναι σε αυτό το σημείο, σαφής. Ο Θεός κινεί το σύμπαν ως το αντικείμενο του συμπαντικού πόθου, όπως η ερωμένη κινεί τον εραστή, μέσω της επιθυμίας. Αξίζει να παραθέσουμε την ακριβή φράση του Σταγειρίτη : «κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ»<sup>801</sup>. Έτσι ο Έρωτας παρουσιάζεται ως πρωταρχική κίνηση και συνεπώς, συνδέεται, υπόρρητα μα άρρηκτα, με το χρόνο.

Ο Θεός του Αριστοτέλη είναι το αντικείμενο του πόθου του ίδιου του κόσμου. Είναι το 'έρώμενον' του οντολογικού έρωτα. Και, ας θυμηθούμε ότι το 'έρώμενον' αυτού του σφοδρού, του υπέρτατου, του κοσμικού και αιώνιου Έρωτα, αγνοεί την ίδια την ύπαρξη των εραστών όντων και φυσικά αγνοεί τον Έρωτά τους. Όπως συμβαίνει συχνά στην ανθρώπινη ζωή, όταν η άγνοια της ερωμένης για τον πόθο του εραστή, όχι μόνο μεγαλώνει τον πόθο αλλά και ωθεί τον εραστή να θεοποιήσει την ερωμένη, εξιδανικεύοντάς και εξαυλώνοντάς τη μέσα στη σιωπή της. Όπως και στον Πλάτωνα, η *Στέρηση* συνοδεύει την επιθυμία, η στέρηση συνυφαίνεται με τον έρωτα και ο αιώνιος έρωτας προϋποθέτει το αιώνιο ανικανοποίητο. Καθώς ο Θεός είναι πληρότητα, η επιθυμία για το Θεό προκύπτει ως στέρηση.

Ο Θεός βρίσκεται εκτός τόπου και χρόνου, ως πέραν του κόσμου και ως πέρας του κόσμου, άπειρος ο ίδιος, άρα ο έρωτας του Κόσμου προς τον Θεό είναι οντολογικώς και λογικώς αδύνατον να εκπληρωθεί. Ιδού η ισχυρότερη μεταφυσική εικόνα του Ανεκπλήρωτου Έρωτα ως ριζική *ετερονομία* του εραστή απέναντι στην πλήρη *αυτονομία* του ερώμενου. Προτού όμως μετατρέψουμε τη θεολογία του Αριστοτέλη σε κάποια φιλοσοφική μεταμφίεση του νεαρού Βέρθερου του Γκαίτε, οφείλουμε καταρχάς να παραδεχτούμε πως υπάρχει διαφορά οντολογικής τάξης, ριζική ετερότητα, μεταξύ αυτού του ερώμενου Θεού και των εραστών όντων, ενώ η διαφορά μεταξύ της απρόσιτης Λόττε και του ερωτευμένου Βέρθερου ήταν διαφορά κοινωνικής τάξης.

Ακόμη, πρέπει να θυμηθούμε πως η εντελέχεια είναι η εσώτερη ορμή μετατροπής του δυνάμει σε ενεργεία για κάθε ατομικό εν σχέσει προς την ουσία του. Και αυτή η πραγματική, εγκόσμια και εμμενής εντελέχεια κάθε ατομικής μορφής αποτελεί την ατομική της πλήρωση εντός του Κόσμου, εντός του χρόνου, μέσα στη γενική αδυνατότητα πλήρωσης του ίδιου του Κόσμου.

Ο αριστοτελικός άνθρωπος ως σώμα/ψυχή, η ατομική ψυχή ως εντελέχεια του σώματος, μπορεί να εκπληρώσει τον εαυτό του εν σχέσει προς τη μορφή του ανθρώπου,

---

<sup>801</sup> *Μετά τα Φυσικά*, Λ, 1072 b 1.



αλλά όχι εν σχέσει προς το Θεό. Δεν υπάρχει καμία δυνατότητα σχέσης με το Θεό, παρά μόνο ο καθοδηγητικός πόθος αυτής της αδύνατης σχέσης, όπως δεν υπάρχει καμία δυνατότητα εκπλήρωσης της φαντασιακής παντοδυναμίας, παρά μόνο το ασυνείδητο καθοδηγητικό της φάντασμα.

Όσον αφορά τον ανθρώπινο έρωτα, ο Αριστοτέλης στα *Αναλυτικά Πρότερα*<sup>802</sup> και στα *Τοπικά*<sup>803</sup> ακολουθεί τη γνωστή οδό της διάκρισης ανάμεσα σε δύο μορφές έρωτα, με κριτήριο διάκρισης την τελικότητα κάθε μορφής. Ο έρωτας με στόχο την ηδονή είναι κατώτερος από τον έρωτα που επιθυμεί κάτι περισσότερο από την ηδονή, δηλαδή τη φιλία. Η φιλία είναι αυτοσκοπός, ενώ η ηδονή μονάχα να συντελέσει μπορεί σε αυτή. Δεν σημαίνει βέβαια αυτό ότι ο Αριστοτέλης είναι αρνητικός απέναντι στη σεξουαλική επιθυμία αφ' εαυτή, η βιολογική του παιδεία τον προστατεύει από ανόητες υποτιμήσεις<sup>804</sup>. Ο έρωτας προς ηδονή ταυτίζεται με τα δύο κατώτερα είδη φιλίας, τη φιλία λόγω χρησιμότητας και τη φιλία λόγω ευχαρίστησης, που χαρακτηρίζονται εξίσου από την ετερονομία.

Όλες οι μορφές φιλίας στρέφονται προς τον έτερον, τον άλλο, όμως οι κατώτερες μορφές σκοπεύουν στον έτερον ως μέσον, στον άλλο ως χρήση και φυσικά δεν κατορθώνουν να ξεπεράσουν την ετερότητα. Η πραγματική φιλία είναι σχέση αυτονομίας, αναγνώριση του έτερου ως αυτόνομης υποκειμενικότητας, υπέρβαση της ετερότητας. Ο αληθινός φίλος σκοπεύει το καλό του φίλου του για χάρη του ίδιου του φίλου, «τῷ δέ φίλῳ φασί δεῖν βούλεσθαι τ' ἀγαθὰ ἐκείνου ἔνεκα»<sup>805</sup>,

Ο έρωτας προς ηδονή διαφέρει από τον έρωτα που οδηγεί στη φιλία, ή εμφανίζεται και ως «υπερβολή της φιλίας» ακριβώς λόγω της διαφοράς της αποβλεπτικότητας τους, όμως ο έρωτας προς φιλία ολοκληρώνεται ως φιλία. Όμως ο έρωτας και η φιλία, διαφέρουν και εν σχέσει προς το χρόνο. Ο Αριστοτέλης υιοθετεί την αρχαιοελληνική ταύτιση του έρωτα με τη στέρηση, οπότε αυτό που διαφοροποιεί τον έρωτα από τη φιλία είναι η απουσία, παρότι έχουν παρόμοια αρχή, την ευνοϊκή διάθεση. «Μοιάζει λοιπόν η ευνοϊκή διάθεση να είναι η αρχή μιας φιλίας, όπως είναι η αρχή του έρωτα η ευχαρίστηση που νιώθει κανείς βλέποντας κάποιον, γιατί κανένας δεν κυριεύεται από έρωτα, αν πρώτα δεν

---

802 «Εἰ δὲ ἔλοιτο πᾶς ὁ ἐρῶν κατὰ τὸν ἔρωτα τὸ Α τὸ οὕτως ἔχειν ὥστε χαρίζεσθαι, καὶ τὸ μὴ χαρίζεσθαι τὸ ἐφ' οὗ Γ, ἢ τὸ χαρίζεσθαι τὸ ἐφ' οὗ Δ, καὶ τὸ μὴ τοιοῦτον εἶναι οἷον χαρίζεσθαι τὸ ἐφ' οὗ Β, δῆλον ὅτι τὸ Α τὸ τοιοῦτον εἶναι αἰρετώτερον ἐστὶν ἢ τὸ χαρίζεσθαι. Τὸ ἄρα φιλεῖσθαι τῆς συνουσίας αἰρετώτερον κατὰ τὸν ἔρωτα. Μᾶλλον ἄρα ὁ ἔρως ἐστὶ τῆς φιλίας ἢ τοῦ συνεῖναι. Εἰ δὲ μάλιστα τούτου, καὶ τέλος τοῦτο. Τὸ ἄρα συνεῖναι ἢ οὐκ ἔστιν ὅλως ἢ τοῦ φιλεῖσθαι ἔνεκεν καὶ γὰρ αἱ ἄλλαι ἐπιθυμίαι καὶ τέχνηαι οὕτως», *Αναλυτικά Πρότερα*, Β 22 68a39-68b7

803 «εἰ ὁ ἔρως ἐπιθυμία συνουσίας ἐστὶν ὁ γὰρ μᾶλλον ἐρῶν οὐ μᾶλλον ἐπιθυμεῖ τῆς συνουσίας, ὥστ' οὐχ ἅμα ἀμφοτέρω τὸ μᾶλλον ἐπιδέχεται ἔδει δὲ γε, εἶπερ ταυτόν ἦν», *Τοπικά*, 146a9-12

804 Παρενθετικά, ας αναφέρουμε πως στην Αγγλία του 17<sup>ου</sup> αιώνα κυκλοφορούσε ένα εγχειρίδιο σεξουαλικής πρακτικής υπό τον τίτλο *Aristotle's Masterpiece*, προφανώς για να ερεθίσει την περιέργεια αποδίδοντας το, άγνωστης πατρότητας, σύγγραμμα στην πιο γνωστή αυθεντία.

805 *Ηθικά Νικομάχεια*, 1155b 31

ευχαριστηθεί βλέποντας τη μορφή του άλλου. Αλλά και αυτός που ευχαριστιέται με τη θέα της μορφής του άλλου δεν είναι ακόμη ερωτευμένος. Ερωτευμένος θα είναι όταν θα τον ποθεί απόντα και όταν θα επιθυμεί την παρουσία του». <sup>806</sup> Ο έρωτας συνδέεται με τη στέρηση, αλλά η φιλία, ως εκπλήρωση, συνδέεται με την παρουσία και κρίνεται με βάση τη διάρκεια στον χρόνο, γιατί οι φίλοι θα πρέπει να περνούν τις μέρες τους μαζί» <sup>807</sup> ή «να βαδίζουν μαζί στο χρόνο» <sup>808</sup>. Αν ο χρόνος είναι αρκετός και η ευμένεια ειλικρινής, τότε ο έρωτας θα εκπληρωθεί σε φιλία. Θα λέγαμε λοιπόν ότι στον Αριστοτέλη ο ερωτικός χρόνος παρουσιάζεται με δύο τρόπους, ως χρόνος στέρησης, με σκοπό την ηδονή, ή ως χρόνος εκπλήρωσης, με σκοπό τη φιλία.

Για τον Αριστοτέλη, η φιλία κατέχει κεντρική θέση στην ηθική, αλλά και στην πολιτική θεωρία και πρέπει να γίνει αντιληπτή ως κατεξοχήν πολιτική αρετή, αρετή που ενοποιεί την πόλη και καλλιεργείται μέσα στην πόλη. Ο έρωτας που δεν απολήγει και δεν ολοκληρώνεται σε φιλία, παραμένει αμφίθυμος και συσκοτίζεται από την επιθυμία και στη ρητορική ο Σταγειρίτης ασκεί κριτική απέναντι σε όσους, εκθειάζουν την πολιτική προσφορά του έρωτα θυμίζοντας τους τυραννοκτόνους Αρμόδιο και Αριστογείτονα <sup>809</sup>. Φαίνεται πως ήταν διαδεδομένη στην αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία η αίσθηση μιας πολιτικής ερωτικής σχέσης φιλίας, μίας ερωτικής σχέσης ανάμεσα στον ελεύθερο πολίτη και τη δημοκρατική πόλη, ανάμεσα στην αυτόνομη υποκειμενικότητα και την ελεύθερη κοινότητα. Έτσι ο Αριστοτέλης, όταν διακρίνει τον έρωτα προς ηδονή από τον έρωτα προς φιλία και επίσης διακρίνει τη φιλία σε φιλία βάσει της χρησιμότητας, φιλία βάσει της ηδονής και φιλία βάσει της αρετής, αληθινή φιλία, αυτή η αληθινή φιλία είναι ταυτόχρονα ο σκοπός και του αληθινού έρωτα. Έχει σημασία για τον Αριστοτέλη να μην διαχωρίσει τη φιλία εν γένει από τον έρωτα εν γένει, αλλά να διαχωρίσει τις επίπλαστες μορφές τους από την αληθινή μορφή τους, στην οποία τελικά ταυτίζονται.

Διότι είτε ως έρωτα, είτε ως φιλία εννοήσουμε αυτή την ερωτική σχέση του πολίτη με την πόλη, μπορεί να οδηγήσει σε κινδύνους. Ας θυμηθούμε ότι παλαιότερα, η φιλότης για την πόλη χρησιμοποιήθηκε από τον Αλκιβιάδη για να δικαιολογήσει την επίθεση του ενάντια στην πόλη, όταν μίλησε μπροστά στους Λακεδαιμόνιους με πάθος προδομένου εραστή: «Πράγματι δεν θεωρώ πως τώρα επιτίθεμαι σε μία πόλη που είναι ακόμη δική μου· περισσότερο προσπαθώ να ανακτήσω κάποια που δεν είναι πλέον δική μου· και ο

<sup>806</sup> *Ηθικά Νικομάχεια*, 1167a 1-11

<sup>807</sup> *Ηθικά Νικομάχεια*, 1158a9

<sup>808</sup> *Ηθικά Νικομάχεια*, 1157b22

<sup>809</sup> «Άλλο τό ἐκ σημείου· ἀσυλλόγιστον γάρ καί τοῦτο· οἷον εἴ τις λέγοι "ταῖς πόλεσι συμφέρουσιν οἱ ἐρῶντες· ὁ γάρ Ἀρμόδιου καί Ἀριστογείτονος ἔρωσ κατέλυσε τόν τύραννον Ἰππαρχον", ἢ εἴ τις λέγοι ὅτι κλέπτης Διονύσιος· πονηρός γάρ· ἀσυλλόγιστον γάρ δὴ τοῦτο· οὐ γάρ πᾶς πονηρός κλέπτης, ἀλλά κλέπτης πᾶς πονηρός», *Ρητορική*, 1401b9-14.

πραγματικός εραστής της πόλης του [φιλόπολις] δεν είναι αυτός που συγκατατίθεται να τη χάσει άδικα αντί να της επιτεθεί, αλλά αυτός που την ποθεί τόσο ώστε να κάνει τα πάντα για να την ανακτήσει»<sup>810</sup>.

Το φιλόπολις, θα μπορούσε να μεταφραστεί και ως 'φίλος της πόλεως', αν λάβουμε υπόψιν την ερωτική διάσταση της λέξης φιλώ<sup>811</sup>. Αυτό που εντυπωσιάζει στην επιχειρηματολογία του Αλκιβιάδη είναι πως χρησιμοποιεί ακριβώς αυτά τα φιλικά/ερωτικά αισθήματά του για την πόλη για να δικαιολογήσει τον πόλεμο εναντίον της. Δεν είναι αυτός που πρόδωσε την πόλη, είναι η πόλη που πρόδωσε τη φιλία του, που δεν είναι πλέον η δική του πόλη. Αυτή η ερωτική προδοσία του δίνει το δικαίωμα να κάνει οτιδήποτε προκειμένου να την κάνει ξανά δική του. Και, όπως γνωρίζουμε, αυτός ο πολιτικός έρωτας είχε τραγική συνέχεια και ανάλογο τέλος. Είναι όμως μοναδική στην πολιτική ιστορία η ρητορική του Αλκιβιάδη, ο οποίος εκφράζει ακριβώς τις κατώτερες μορφές φιλίας ή έρωτα, τη φιλία προς χρησιμότητα ή ηδονή, την προσωρινή φιλία, η οποία αντιστρέφεται σε εχθρότητα μέχρι να επιστρέψει η χρησιμότητα ή η ηδονή.

Ο Αλκιβιάδης, ο προδομένος εραστής αναγνωρίζει μόνο της προσωπική του αυτονομία, δεν αναγνωρίζει την αυτονομία της πόλεως και έτσι εκπίπτει σε μία σχέση ετερονομίας, όταν ζητεί με κάθε μέσο να επιβάλλει την αυτονομία του κυριαρχικά. Φυσικά, όπως θα δείξει η ιστορία, αυτή η αποκομμένη και προσωπική αυτονομία που εκφράζεται ως διάθεση κυριαρχίας, δεν είναι πλέον αυτονομία, είναι μια καρικατούρα αυτονομημένης ετερονομίας. Από τη στιγμή που ο Αλκιβιάδης διακηρύσσει, με τόσο νεωτερικό τρόπο, την ατομική του αυτονομία ενάντια στη συλλογική αυτονομία, την ίδια στιγμή χάνει και την ατομική του αυτονομία και γίνεται έρμαιο της ετερονομίας των συνθηκών.

Είναι σημαντική αυτή η παραχάραξη της έννοιας της αυτονομίας με όρους ερωτικής προδοσίας. Ο Αλκιβιάδης θέτει το βαθύ ερώτημα, το ερώτημα των ορίων της ελευθερίας, των σχέσεων ανάμεσα στο αυτόνομο άτομο και την αυτόνομη κοινότητα<sup>812</sup>. Οφείλει ένα αυτόνομο άτομο να υποβάλλεται στην κοινή απόφαση, ή μήπως ακριβώς η υπέρβαση του συλλογικού νόμου μέσω της ατομικής ύβρεως είναι η τραγικότητα της ελευθερίας;

---

<sup>810</sup> [6.92.2] Καὶ χείρων οὐδενὶ ἀξιῶ δοκεῖν ὑμῶν εἶναι, εἰ τῆ ἑμαυτοῦ μετὰ τῶν πολεμιωτάτων φιλόπολις ποτε δοκῶν εἶναι νῦν ἐγκρατῶς ἐπέρχομαι, οὐδὲ ὑποπτεῦεσθαι μου ἐς τὴν φυγαδικὴν [6.92.3] προθυμίαν τὸν λόγον. φυγὰς τε γὰρ εἰμι τῆς τῶν ἐξελασάντων πονηρίας, καὶ οὐ τῆς ὑμετέρας, ἦν πείθησθέ μοι, ὠφελίας· καὶ πολεμιώτεροι οὐχ οἱ τοὺς πολεμίους που βλάψαντες ὑμεῖς ἢ οἱ τοὺς φίλους ἀναγκάσαντες πολεμίους [6.92.4] γενέσθαι. τό τε φιλόπολι οὐκ ἐν ᾧ ἀδικοῦμαι ἔχω, ἀλλ' ἐν ᾧ ἀσφαλῶς ἐπολιτεύθην. οὐδ' ἐπὶ πατρίδα οὔσαν ἔτι ἡγοῦμαι νῦν ἰέναι, πολὺ δὲ μᾶλλον τὴν οὐκ οὔσαν ἀνακτᾶσθαι. καὶ φιλόπολις οὗτος ὀρθῶς, οὐχ ὃς ἂν τὴν ἑαυτοῦ ἀδίκως ἀπολέσας μὴ ἐπίη, ἀλλ' ὃς ἂν ἐκ παντὸς τρόπου διὰ τὸ [6.92.5] ἐπιθυμῆιν πειραθῆ αὐτὴν ἀναλαβεῖν.

<sup>811</sup> Βλ. και παραπάνω, υποσημείωση 15.

<sup>812</sup> Λεωνίδας Μπουρίτσας, *Η μεγάλη σύγκλιση*, εκδ. Εξάρχεια, 2014.

Ακόμη περισσότερο, μπορεί ένας εραστής της πόλεως να στραφεί εναντίον της στο όνομα αυτής της φιλίας; Στον Θουκυδίδη, η αυτονομία είναι ρητά το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ελευθερίας της πόλεως (αυτόδικος, αυτόνομος, αυτοτελής), η αυτονομία σκιαγραφείται ιδεαλιστικά στον *Επιτάφιο* από τον Περικλή, και η αυτονομία είναι ουσιαστικά το διακύβευμα του μεγάλου πολέμου, σε όλα τα επίπεδα, τόσο ως πολιτική θέσμιση εξωτερικά (δημοκρατία εναντίον ολιγαρχίας) και εσωτερικά (δημοκρατικοί εναντίον συντηρητικών σε Αθήνα και Συρακούσες), όσο και ως πολιτικό αίτημα εξωτερικά (αυτονομία των συμμάχων έναντι των Αθηνών) και εσωτερικά (αυτονομία του ατόμου έναντι της πόλεως). Παραδόξως, όλες οι πλευρές μοιάζουν να αποκτούν και να χάνουν κατά την εξέλιξη του πολέμου κάποιο βαθμό από την αυτονομία τους, οι Αθηναίοι καθυποτάσσουν τους συμμάχους και καθυποτάσσονται από τον ίδιο τους το χαρακτήρα, οι Σπαρτιάτες εμφανίζονται ως απελευθερωτές των ελληνικών πόλεων ενώ χρηματοδοτούνται από την Περσική Αυλή, ο ίδιος ο Αλκιβιάδης εξορίζεται και εναλλάσσει πλευρές, μέχρι που πεθαίνει μέσα στην περιφρόνηση και στην εξορία, μαζί με την εγωιστική του φιλία για την πόλη.

Ο Αριστοτέλης έχει λόγο λοιπόν να διακρίνει ανάμεσα στις μορφές φιλίας ανάλογα την τελικότητα και θεωρεί ότι μόνο στην αληθινή φιλία μπορεί να στηριχθεί η πόλη, τονίζοντας τη σχέση αυτονομίας που ενυπάρχει στη φιλία ακριβώς όταν ο φίλος προσβλέπει στο καλό του φίλου και στην αυτονομία του φίλου. Ως φίλος ορίζεται «εκείνος που επιθυμεί και πράττει αυτά που είναι καλά ή φαινομενικά καλά, για τον φίλο του, για χάρη του φίλου του, ως εκείνος δηλαδή που επιθυμεί την ύπαρξη και τη ζωή του φίλου του για χάρη εκείνου».<sup>813</sup> Η φιλία είναι η σχέση στην οποία ο άλλος είναι αυτοσκοπός και όχι μέσον. Ως πολιτική αρετή, η φιλία αποδεικνύεται θεμελιώδης, ανώτερη από τη δικαιοσύνη, αφού δημιουργεί την πολιτική ομόνοια και συνοχή, και εκπληρώνει το σκοπό της δικαιοσύνης: «Φαίνεται επίσης ότι η φιλία συνέχει και τις πόλεις, και οι νομοθέτες νοιάζονται πιο πολύ για αυτήν παρά για τη δικαιοσύνη [...] Αν οι άνθρωποι είναι φίλοι μεταξύ τους, δεν την έχουν ανάγκη τη δικαιοσύνη ενώ αν είναι δίκαιοι, χρειάζονται επιπλέον και τη φιλία, και η πιο γνήσια μορφή δικαιοσύνης θεωρείται πως έχει όλα τα χαρακτηριστικά της φιλίας»<sup>814</sup>.

Πρέπει να παρατηρήσουμε πως ως πολιτική αρετή η φιλία είναι δημοκρατική αρετή. Όχι μόνο απαιτεί, αλλά ταυτίζεται με την ισότητα: «λέγεται γάρ φιλότης ισότης,

---

<sup>813</sup> «τιθέασι γάρ φίλον τόν βουλόμενο καί πράττοντα τάγαθά ἢ τά φαινόμενα ἐκείνου ἔνεκα, ἢ τόν βουλόμενον εἶναι καί ζῆν τόν φίλον αὐτοῦ χάριν», *Ηθικά Νικομάχεια*, 1166a2r5.

<sup>814</sup> *Ηθικά Νικομάχεια*, 1155a 2227

μάλιστα δὲ τῆ τῶν ἀγαθῶν ταῦθ' ὑπάρχει»<sup>815</sup>. Και η ἰσότητα εἶναι προϋπόθεση τῆς ἀναγνώρισης τοῦ ἄλλου ὡς αὐτόνομου και τῆς ἀναγνώρισης τοῦ εαυτοῦ μέσω τῆς ἀναγνώρισης τοῦ ἄλλου. Εξάλλου ἡ ἐμβάθυνση τῆς φιλίας με κριτήριο τὸ Χρόνο προϋποθέτει ὄχι μόνο ἓναν ατομικὸ ἐλεύθερο χρόνο, ἀλλὰ και ἓναν κοινὸ, δημόσιο ἐλεύθερο χρόνο, ἐρωτικὸ χρόνο τῆς φιλίας.

Ὁ ἔρωτας πρὸς τὸν ἄνθρωπο δὲν εἶναι ἀνεκπλήρωτος λοιπὸν, ἐκπληρώνεται ὡς φιλία μέσα στη δημοκρατικὴ πόλη· ἀνεκπλήρωτος εἶναι ὁ ἔρωτας καθ'αυτὸς.

Ἀν στὸν Ἀριστοτέλη ὁ Θεὸς εἶναι τὸ ἀντικείμενο τοῦ πόθου τοῦ κοσμικοῦ ἔρωτα, στὶς *Επιστολές* τοῦ Ἀποστόλου Παύλου, αὐτὴ ἡ σχέση ἀντιστρέφεται. Ὁ Θεὸς παρουσιάζεται πλέον ὡς τὸ Ἐνεργὸ Ὑποκείμενο τῆς ἱστορίας και τοῦ Κόσμου, τὰ ὁποῖα δὲν εἶναι παράγωγα, ἀλλὰ δημιουργήματα τῆς Θεῆς Πρόνοιας και ἀντικείμενα τῆς Θεῆς Ἀγάπης.

Ὁ Θεὸς εἶναι ὁ Ἀγαπῶν και οἱ ἄνθρωποι οἱ ἀποδέκτες αὐτῆς τῆς Ἀγάπης. Ὁ Παῦλος δὲν χρησιμοποιεῖ τὴ λέξη ἔρωτα, ἀλλὰ τὴ λέξη ἀγάπη, στὴν ὁποῖα προσδίδει ἓνα ἀποκλειστικὰ πνευματικὸ και μεταφυσικὸ περιεχόμενο, ἀντιδιαστέλλοντάς τὴ στη σωματικὴ και αἰσθησιακὴ ἐπιθυμία.

Ἐνὼ στα κείμενα τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων ἡ λέξη ἔρωτα, ἀκόμη και ὡς κοσμικὴ δύναμη, διατηρεῖ ἰσχυρὸ τὸ περιεχόμενο τῆς σεξουαλικῆς ἐλξης, ἡ ἔννοια τῆς χριστιανικῆς Ἀγάπης εἶναι ἀπολύτως ἀποσωματικοποιημένη και ἀντι-σεξουαλική.

Ὁ Michel Foucault, στὴν *ἱστορία τῆς σεξουαλικότητας* θα ἐπισημάνει αὐτὴ ἡν διαφορά: « Ἡ ἀξία, λόγου χάρι, τῆς "σεξουαλικῆς πράξης" αὐτῆς καθ'αυτῆς: ὁ χριστιανισμὸς τὴν εἶχε συνδέσει με τὸ κακὸ, με τὴν ἀμαρτία, με τὴν πτώση, με τὸ θάνατο, ἐνὼ ἡ Ἀρχαιότητα τῆς εἶχε ἀποδώσει θετικούς προσδιορισμούς<sup>816</sup>».

Ἡ ἀπό-σεξουαλικοποίηση τῆς Ἀγάπης εἶναι λογικὴ και ἀναγκαῖα συνέπεια τῆς θεοκρατικῆς φύσης τῆς Ἀγάπης αὐτῆς. Εἶναι μία Ἀγάπη που ἐρχεται ἀπὸ τὸν Θεὸ, ὄχι ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, και ἀπὸ τὴν ὁποῖα ὁ ἄνθρωπος δὲν μπορεῖ νὰ διαφύγει, τὴν ὁποῖα ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νὰ προδώσει, ἀλλὰ ὄχι νὰ ἀρνηθεῖ.

Εἶναι μία Ἀγάπη που κοστίζει ἀκριβὰ και δὲν συνυφαίνεται πλέον με τὴ στέρηση, ἀλλὰ με τὴ θυσία:

«Καθὼς εἶναι γραμμένο: Για χάρι σου θανατωνόμαστε ὅλη τὴν ἡμέρα, λογιστήκαμε ὡς πρόβατα σφαγῆς. Ἀλλὰ σ' ὅλα αὐτὰ υπερνικούμε μέσω αὐτοῦ που μας ἀγάπησε. Γιατὶ εἶμαι πεισμένος ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχές οὔτε τωρινὰ οὔτε

<sup>815</sup> *Ἠθικά Νικομαχεια*, 1158a

<sup>816</sup> Foucault, M. *Ἡ ἱστορία τῆς σεξουαλικότητας*, τ.2, *Ἡ χρῆση τῶν ἀπολαύσεων*, ἐκδ. Κέδρος 1989.

μελλοντικά ούτε δυνάμεις ούτε ύψος ούτε βάθος ούτε κάποιο άλλο κτίσμα θα δυνηθεί να μας χωρίσει από την αγάπη του Θεού, που είναι μέσα στο Χριστό Ιησού τον Κύριό μας»<sup>817</sup>.

Μέσω της Θυσίας του Υιού ο Θεός μετατράπηκε από Θεός της Δικαιοσύνης (στην Παλαιά Διαθήκη) σε Θεό της Αγάπης (στην Καινή Διαθήκη). Και αν τότε η Θεία Δικαιοσύνη εκφραζόταν με τη δοκιμασία και την Εκδίκηση, τώρα η Θεία Αγάπη εκφράζεται με τη θυσία. Ο Θεός που απέδειξε την Αγάπη ως Θυσία, ζητεί από τους ανθρώπους την Αυτοθυσία ως απόδειξη της Αγάπης. Έτσι η Αγάπη συνδέεται αναπότρεπτα με τον Θάνατο, τον οποίο υπερνικάει μόνο περνώντας μέσα του και με τον Χρόνο, τον οποίο υπερβαίνει σκοπεύοντας στην Αιωνιότητα.

Μόνο μέσω του Θανάτου η Χριστιανική Αγάπη νικά τον Θάνατο. Είναι γνωστός σε όλους τους πιστούς ο στίχος : «θανάτω θάνατον πατήσας» της Αναστάσιμης Λειτουργίας της Ορθόδοξης Εκκλησίας και αυτή είναι η ουσία της αναστάσιμης υπόσχεσης.

Η υπόσχεση της μεταθανάτιας ζωής είναι αυτή που εκπληρώνει τη χριστιανική Αγάπη, ενώ η άρνηση της μεταθανάτιας ζωής ήταν αυτή που καθιστούσε τον αριστοτελικό Έρωτα ανεκπλήρωτο. Η διαφορά οντολογικής τάξης μεταξύ του Θεού και των όντων είναι ξανά προφανής, αλλά στον Παύλο η φθορά και η εκμηδένιση μετατρέπονται σε γέφυρα προς το υπερπέραν, ενώ στον Αριστοτέλη αποτελούσαν το αγεφύρωτο όριο με το άπειρον. Ο χριστιανικός Θεός, ως Αγάπη, είναι ο ίδιος επιθυμία και όχι αντικείμενο επιθυμίας και η ενέργειά του έχει χαρακτήρα απορροής και όχι χαρακτήρα έλξης.

Φυσικά, ο χριστιανικός Θεός είναι παντοδύναμος και δημιουργός, που στέκει υπεράνω της δημιουργίας του αλλά δεν είναι ανεξάρτητος από αυτή, το προϊόν της Βούλησής του, ενώ ο αριστοτελικός Θεός είναι στραμμένος στον εαυτό του, απεριόριστος και πέραν του κόσμου, που δεν δημιουργήσε, ούτε γνωρίζει. Ο χριστιανικός Κόσμος είναι φθαρτός συνολικά και ενεργεία πεπερασμένος, ενώ ο Αριστοτελικός Κόσμος είναι φθαρτός στα επιμέρους, αλλά άφθαρτος συνολικά και εν δυνάμει άπειρος.

Ο χριστιανικός Θεός που Αγαπά Κρίνει βάσει της Αγάπης και μέσω της Αγάπης. Ο αριστοτελικός Θεός που Αγνοεί έλκει μέσω του Έρωτα. Ενώ για τον Αριστοτέλη ο έρωτας συνυφαίνεται κατ' αυτόν τον τρόπο με τη στέρηση, ως προσπάθεια υπέρβασής της, για τον Παύλο η αγάπη συνυφαίνεται σαφώς με τον θάνατο, ως υπόσχεση υπέρβασής του. Γι' αυτό

---

<sup>817</sup> « - καθώς γέγραπται ότι ἕνεκά σου θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν· ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς. ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς. πέπεισμαι γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε δυνάμεις οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος οὔτε τις κτίσις ἕτερα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν». *Προς Ρωμαίους*, 8, 36-39

ο Παύλος ζητεί τη θυσία, διότι ο θάνατος δεν είναι εκμηδένιση, αλλά εκπλήρωση, για τον ενάρετο.

Εξάλλου, ο πεπερασμένος χριστιανικός Κόσμος κινείται αναπόδραστα στην ευθεία του γραμμικού χρόνου, από τη γένεση προς τη δευτέρα Παρουσία, με μέσον τη σταύρωση. Ο Κόσμος είναι γραπτό να θανατωθεί, όμως ο άνθρωπος που θανατώθηκε ήδη, συμβολικά μέσω του Χριστού, μπορεί να προσβλέπει πέραν του ατομικού του θανάτου και πέραν του θανάτου του Κόσμου εκπληρώνοντας το τέλος της επανένωσης με το Θεό.

Ο Αριστοτελικός Κόσμος εγγράφεται στον κυκλικό χρόνο και είναι ο ίδιος αιώνιος και ατελέσφορος. Ο Κόσμος δεν μπορεί να πεθάνει, όμως ο άνθρωπος που θανατώθηκε δεν εκπληρώνει το τέλος του, αλλά τελειώνει τη ζωή του, όπως κάθε ον.

Αν και υπάρχει εκπλήρωση στη χριστιανική Αγάπη, αυτή η εκπλήρωση έρχεται ως διατήρηση μέσα από την εκμηδένιση, ως επαναφορά, ως επ-ανάσταση. Αναγνωρίζουμε στο χριστιανικό σχήμα τη βία και την ενεργητικότητα του διανύσματος που τεντώνεται προς το τελικό όριο, οι οποίες λείπουν από την αυτοστοχαστική αριστοτελική ηδονή. Ο χριστιανισμός, ιδιόμορφο αμάλγαμα θρησκευτικών δοξασιών και λογικών σχημάτων, επαναφέρει, μέσα από την Υπόσχεση, τη θυσία και την ενεργητική Αγάπη, ισχυρό το πρόβλημα της Θεοδικίας.

Ας παρατηρήσουμε, ότι, όπως συμβαίνει και στην ανθρώπινη ζωή, ο εραστής-Θεός που επενεργεί βουλητικά και βίαια είναι αυτός που *οφείλει* να δικαιολογήσει τις ενέργειές του, ενώ η ερωμένη-ανθρωπότητα που είναι το αντικείμενο του πόθου είναι παθητική μέσα στην ύπαρξή της. Έτσι και οι χριστιανοί, με αγωνία ρωτούν τον Θεό για τα βάσανα τους και η μόνη διαθέσιμη απάντηση είναι πως οι ίδιοι δεν είναι αντάξιοι της Αγάπης του. Χωρίς όμως ποτέ να μπορούν και να απαλλαχθούν από αυτή, αφού χάριν αυτής υπάρχει ο Κόσμος. Σαν βίαιος ζηλόφθων εραστής μοιάζει ο χριστιανικός Θεός, που πνίγει με την Αγάπη του την ερωμένη του, ενώ κατηγορεί την ίδια για τις δικές του βαρβαρότητες εναντίον της. Είναι η Αγάπη που εμπεριέχει την Κόλαση και πάντοτε το χριστιανικό ποίμνιο καθοδηγούταν από τον φόβο της Κολάσεως, και όχι από το όραμα του Παραδείσου. Πάντοτε ήταν ακριβείς και λεπτομερείς οι απεικονίσεις της χριστιανικής Κολάσεως, σε φανερή αντίθεση με τις ασαφείς και θολές περιγραφές του χριστιανικού Παραδείσου. Η ετεροβαρής *Θεία Κωμωδία* του Δάντη Αλικέρι είναι εξαιρετικό δείγμα αυτής της ανισορροπίας, αρκεί να σκεφτούμε πως δεν έχει καθιερωθεί πουθενά η έκφραση 'Παράδεισος του Δάντη'.

Κάθε Αγάπη που καθιερώνεται στη Θυσία είναι Αγάπη του Φόβου.

Η Αγάπη του Θεού αντιδιαστέλλεται προς τον ανθρώπινο, σαρκικό έρωτα με το ίδιο ξυράφι με το οποίο ο Παύλος διαχωρίζει το Σώμα από το Πνεύμα και τον γραπτό Νόμο της σάρκας, από τον εσωτερικό Νόμο του Νου<sup>818</sup>. Στην *Προς Ρωμαίους Επιστολή* που θέλει να απαλλάξει τη μικρή εβραϊκή κοινότητα της Ρώμης από τον βαρύ Μωσαϊκό Νόμο, χρησιμοποιεί το παράδειγμα της χήρας που δεν θεωρείται μοιχαλίδα μετά τον θάνατο του άντρα της:

«Λοιπόν, αδελφοί μου, κι εσείς θανατωθήκατε ως προς τον νόμο διαμέσου τού σώματος του Χριστού, για να συζευχθείτε με άλλον, με εκείνον που αναστήθηκε από τους νεκρούς, για να καρποφορήσουμε στον Θεό<sup>819</sup>».

Ο Μωσαϊκός Νόμος, ο Νόμος της Παλαιάς Διαθήκης, παρουσιάζεται ως ανίκανος να υπερβεί τον Θάνατο και έτσι ταυτίζεται με τον Θάνατο. Είναι ο Νόμος της σάρκας, αλλά ως τέτοιος, όσο και αν οι εντολές του είναι σωστές, υποδαυλίζει τα πάθη της σάρκας:

«Τι θα πούμε, λοιπόν; Ο νόμος είναι αμαρτία; Μη γένοιτο αλλά, δεν γνώρισα την αμαρτία, παρά διαμέσου τού νόμου επειδή, και την επιθυμία δεν τη θα γνώριζα, αν ο νόμος δεν έλεγε: Μη επιθυμήσεις. [...] Επειδή, η αμαρτία, παίρνοντας αφορμή διαμέσου της εντολής, με εξαπάτησε, και διαμέσου αυτής με θανάτωσε<sup>820</sup>».

Σε μία παράδοση αντιστροφή, ο Νόμος φαίνεται να δημιουργεί ακριβώς την αμαρτία που θέλει να καταπολεμήσει. Ο Παύλος μετατρέπει την αρχαία κριτική του Νόμου στο όνομα της Φύσεως, σε κριτική του Νόμου στο όνομα του Πνεύματος, αντικαθιστώντας τη φύση με το Πνεύμα. Τώρα ο Νόμος και η Φύσις ταυτίζονται ως σάρκα, και τοποθετούνται μαζί στον τόπο των φθαρτών, στον τόπο του Θανάτου.

Το Πνεύμα διαχωρίζεται ριζικά από τη σάρκα και φανερώνεται πως ο Νόμος του Πνεύματος είναι διαφορετικός από τον Νόμο της σάρκας, γιατί ο Νόμος του Πνεύματος είναι εσωτερικός, όχι εξωτερικός, αιώνιος, όχι φθαρτός. Ό,τι ήταν αιώνιο στο Νόμο ήταν το Πνεύμα και όταν το Πνεύμα φεύγει από το Νόμο τότε ο γραπτός Νόμος γίνεται σάρκα και Θάνατος:

---

<sup>818</sup> *Προς Ρωμαίους, 7.*

<sup>819</sup> «2 ἢ γὰρ ὕπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός. 3 ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρός μοιχαλὶς χρηματίζει ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἐτέρῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, ἐλευθέρα ἐστὶν ἀπὸ τοῦ νόμου, τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἐτέρῳ· 4 ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἐτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ Θεῷ.»

<sup>820</sup> « 7 Τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἀμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἀμαρτίαν οὐκ ἔγνωμεν εἰ μὴ διὰ νόμου· τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ἤδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν, οὐκ ἐπιθυμήσεις· 8 ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἀμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἀμαρτία νεκρά. 9 Ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ· ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἀμαρτία ἀνέζησεν, 10 ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, καὶ εὗρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἢ εἰς ζωὴν, αὐτὴ εἰς θάνατον· 11 ἢ γὰρ ἀμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέ με καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν.»



«Επειδή, ξέρουμε καλά ότι ο νόμος είναι πνευματικός εγώ, όμως, είμαι σαρκικός, πουλημένος κάτω από την εξουσία της αμαρτίας. Επειδή, δεν γνωρίζω εκείνο που κάνω για τον λόγο ότι, εκείνο που θέλω, δεν το κάνω, αλλά εκείνο που μισώ, αυτό κάνω».

Τη σύγχυση λύνει η επίκληση της Θουσίας, που ακυρώνει τη σάρκα μέσω της σάρκας, το Θάνατο μέσω του Θανάτου και τον Νόμο μέσω του Νόμου. Και, όπως θα δούμε, τον Έρωτα μέσω της Αγάπης.

Δεν υπάρχει, λοιπόν, τώρα καμιά κατάκριση για εκείνους που ανήκουν στον Ιησού Χριστό, αυτούς που δεν περπατούν σύμφωνα με τη σάρκα, αλλά σύμφωνα με το Πνεύμα.

«Επειδή, εκείνοι που ζουν σύμφωνα με τη σάρκα, φρονούν αυτά που ζητάει η σάρκα ενώ, εκείνοι που ζουν σύμφωνα με το Πνεύμα, αυτά που ζητάει το Πνεύμα. Για τον λόγο ότι, το φρόνημα της σάρκας είναι θάνατος ενώ, το φρόνημα του Πνεύματος, ζωή και ειρήνη<sup>821</sup>».

Η κριτική του Μωσαϊκού Νόμου σε σχέση με το Πνεύμα της ζωής από τον Παύλο θυμίζει αμυδρά τη θεμελιώδη κριτική του γραπτού λόγου σε σχέση με το ζωντανό λόγο από τον Πλάτωνα, η οποία αναπτύσσεται κυρίως στο *Φαίδρο*<sup>822</sup> και εξελίσσεται σε κριτική του γραπτού Νόμου στον *Πολιτικό*<sup>823</sup>. Ο Πλάτων όμως κατακρίνει την απονέκρωση του γράμματος στο οποίο αντιπαραθέτει το ζωντανό διάλογο, και ασκεί κριτική στην ανεπάρκεια του αφηρημένου καθολικού να εκφράσει τη ζώσα υποκειμενικότητα<sup>824</sup>. Ο ζωντανός λόγος που υπερασπίζεται είναι ο λόγος του ομιλούντος και διαλεγόμενου ανθρώπινου υποκειμένου και το πρόβλημα που θέτει είναι το κεντρικό πρόβλημα της απόστασης ανάμεσα στο περιεχόμενο του Νόμου και την ερμηνεία του.

Για τον Παύλο, αντιθέτως, ο Ζωντανός Λόγος είναι ο Χριστός, η ζωή του Πνεύματος είναι υπερβατική και ο ομιλών είναι ο Θεός. Έτσι το επιχείρημα στρέφεται ενάντια στην εγκόσμια ζωή, ενάντια στη σάρκα, ενάντια στην ανθρώπινη φωνή, η οποία ταυτίζεται με τον απονεκρωμένο γραπτό Νόμο και υπέρ μιας άλλης ζωής, μίας επέκεινα ύπαρξης, που θέτει ως ζωή την άρνηση του βίου. Με αυτή την παραδοξολογία, ο Παύλος καταφέρει να προσεταιριστεί τη θουσία ως άρνηση του Θανάτου, να ταυτίσει τη ζωντανή σάρκα με το

<sup>821</sup> *Προς Ρωμαίους*, 8 : «2 ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσε με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου. 3 τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας, κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί, 4 ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. 5 οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος. 6 τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωή καὶ εἰρήνη· διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἐχθρὰ εἰς Θεόν· 7 τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ Θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται· οὐδὲ γὰρ δύναται.»

<sup>822</sup> 274d-275a.

<sup>823</sup> 294a-c.

<sup>824</sup> Καστοριάδης, Κ. (1985) *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα*, σελ. 232-238.

Θάνατο και να επικαλεστεί την Αιωνιότητα στο όνομα της ζωής. Ζωή θεωρείται μόνο η αιώνια ζωή, η χριστιανική αθανασία, η οποία δεν θα είχε νόημα για τον Πλάτωνα, ο οποίος αναζήτησε την αθανασία στη μετεμψύχωση, τον στοχασμό και την τεκνογονία. Για τον Πλάτωνα δεν υπάρχει το κεντρικό Χριστολογικό Γεγονός που να ευθυγραμμίζει τη φορά του Χρόνου σε Ιερή Ιστορία με Αρχή και Τέλος, ούτε ο Παντοδύναμος Θεός που μπορεί να εκπροσωπήσει ως Υποκείμενο το Λόγο. Οι Πλατωνικές Ιδέες ως πρότυπες Μορφές, δεν είναι Υποκείμενα.

Έτσι ο Παύλος, με ένα εντυπωσιακό ρητορικό τέχνασμα έχει καταφέρει να ταυτίσει τον γραπτό Νόμο με τη σάρκα, και τη ζωή με το Πνεύμα. Ο τελεστής της αντιστροφής είναι η Θυσία, η οποία μεταφέρει τη ζωή από το παροντικό εδώ-και-τώρα στο μελλοντικό μετά θάνατον και καθιστά τον φυσικό χώρο της ζωής τόπο του θανάτου.

Βασισμένος στην παράλογη ιδέα μιας ενεργούς και εμμενούς αιώνιας υπερβατικότητας, ο Παύλος καταφέρει να ταυτίσει το Σώμα με το Θάνατο υπό την κατηγορία της φθοράς και το Πνεύμα με τη Ζωή υπό την κατηγορία της αφθαρσίας. Οι παράδοξες αυτές ταυτίσεις, απηχούν τις πλατωνικές ταυτίσεις του Αγαθού με το Κάλλος και της Αλήθειας με την Ιδέα.

Όμως τώρα υπάρχει ο παντοδύναμος Θεός της Αγάπης που μπορεί να γίνει η προνομιούχα πλατειά, συλλογική και υπερκόσμια γέφυρα προς τη μεταθανάτια σωτηρία, στη θέση του στενού, ατομικού και εγκόσμιου πλατωνικού μονοπατιού.

Η χριστιανική Αγάπη δεν είναι το πλατωνικό Αγαθόν, παρά τις προσπάθειες των Ελλήνων Πατέρων να τα συναρμόσουν. Το πλατωνικό Αγαθόν *υποβάλλει*, ενώ η χριστιανική Αγάπη *επιβάλλει*.

Αν ο πλατωνικός διχαλωτός δρόμος περιλαμβάνει και το ταπεινό μονοπάτι της Πανδήμου Αφροδίτη, που χαρίζει την έμμεση αθανασία μέσω της τεκνογονίας, ο χριστιανικός δρόμος δεν έχει άλλη επιλογή πέρα από τον Θεό, παρά μόνο την Κόλαση. Και ο Παύλος σε αυτό το σημείο, διατυπώνει μία έμμεση απειλή, προφητική για τους αιματοβαμμένους αιώνες που θα κυβερνούσαν οι διάδοχοί του:

«Όσοι, όμως, είναι της σάρκας δεν μπορούν να αρέσουν στον Θεό»<sup>825</sup>.

Η αμαρτία ανήκει στη σάρκα και η σάρκα στην αμαρτία. Μόνο έτσι μπορεί να μετουσιωθεί η Θυσία στη σωτηρία, καταστρέφοντας, όχι μόνο το φθαρτό σώμα, αλλά κυρίως την *ένοχη συνείδηση* που γεννιέται από τις επιθυμίες που ορίζει ο Νόμος αυτού του σώματος. Ο Παύλος θεμελιώνει το θυσιαστικό σχήμα στο Προπατορικό Αμάρτημα, στο

---

<sup>825</sup> «οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες Θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται.»

οποίο αποδίδει την εμμένεια του Κακού, αποδίδοντας το Κακό όχι στον Θεό αλλά στην ελεύθερη βούληση του ανθρώπου. Αυτό προσδίδει οντολογική βαρύτητα στην προπατορική ενοχή, χωρίς καν να επιλύει το πρόβλημα της Θεοδικίας, που προκύπτει από το παράδοξο της Παντοδυναμίας. Ακόμη και αν το Κακό είναι υποπροϊόν της ανθρώπινης ελεύθερης βούλησης και αυτή επίσης η βούληση είναι δημιούργημα του Θεού.

Παραπέμπει όμως τη λύση του παραδόξου στην ανθρώπινη ατομική συνείδηση ή βούληση, η οποία παρουσιάζεται να πηγάζει από μία προϊστορική ενοχή, που, παρότι συνέπεια της ατομικής επιλογής, γίνεται οντολογικό χαρακτηριστικό της συλλογικής μοίρας. Ο πειρασμός φέρεται από την Εύα, αλλά η μοιραία απόφαση ανήκει στον Αδάμ. Όπως και σε άλλες πατριαρχικές μυθολογίες, η γυναίκα εμφανίζεται ως ο παθητικός φυσικός φορέας του Κακού, το Κακό ταυτίζεται οντολογικά με τη γυναίκα. Με αυτή τη μορφή, το παράδοξο της Θεοδικίας θα αποτελέσει κεντρικό πρόβλημα της χριστιανικής μεσαιωνικής φιλολογίας, αλλά και δικαιολόγηση της δαιμονοποίησης της γυναίκας, ιδίως όταν οι ζοφεροί καιροί έκαναν την παρουσία της ιδέας του Κακού έντονη.

Η ιστορία του Αδάμ και της Εύας βρίσκεται στο πρώτο βιβλίο της *Γένεσης*<sup>826</sup>, που ανήκει σε μια εποχή αρχαιότερη του χριστιανισμού. Η παράδοση θέλει ως συγγραφέα του βιβλίου τον Μωυσή, αλλά οι περισσότεροι μελετητές τοποθετούν τη σύνθεσή του περίπου στον 6<sup>ο</sup> και 5<sup>ο</sup> αιώνα π. Χ. Αλλά η ταύτιση της γυναίκας με το Κακό δεν είναι αποκλειστικότητα του μονοθεϊσμού.

Αντιστοίχως, στον Ησιόδειο μύθο της Πανδώρας, που παρουσιάζεται στη *θεογονία* και τα *Έργα και Ημέραι*, κατά τον 7ο π. Χ. αιώνα, η γυναίκα εμφανίζεται σαν το *πανούργο δώρο* των εκδικητών Θεών, που θέλουν να εκδικηθούν τον προμηθεϊκό εκπολιτισμό της ανθρωπότητας, την κλοπή της φωτιάς. Μαθαίνουμε πως το κουτί της Πανδώρας που άνοιξε ο Επιμηθέας, αυτός που μαθαίνει εκ των υστέρων, ο αδελφός και το αντίθετο του Προμηθέα που προνοεί, περιείχε όλες τις ανθρώπινες δυστυχίες, αλλά και την ελπίδα.

Ποια είναι αυτή η ελπίδα και ποιο είναι το δοχείο των παθών;

Σίγουρα, το δοχείο των παθών είναι συναφές με την Πανδώρα<sup>827</sup>, το όνομα της οποίας παρουσιάζεται σαν *ευφημισμός* και μαζί σαν πειρασμός. Γράφει ο Ησιόδος στη *θεογονία* : «Από αυτήν κατάγονται όλες οι γυναίκες και το θηλυκό γένος. Από αυτήν προήλθε το καταστροφικό γένος των γυναικών (τῆς γὰρ ὀλῳίων ἔστι γένος γυναικῶν) που ζει μεταξύ των θνητών ανδρών για να τους βασανίζει, σύντροφος μόνο στα πλούτη και ποτέ στη μισητή φτώχεια. Ο Δίας έπλασε τις γυναίκες για να βλάψει τον θνητό άνδρα».<sup>828</sup>

<sup>826</sup> *Γένεσις*, Κεφάλαιο Α'28- Γ'.

<sup>827</sup> J.P. Vernant, *Μύθος και κοινωνία στην Αρχαία Ελλάδα*, 185 κ.ε.

<sup>828</sup> *Θεογονία*, στ. 570-600.

Παρότι το όνομά της Πανδώρας έχει θετικές συνδηλώσεις, ο χαρακτήρας που της αποδίδεται είναι χαρακτήρας πανουργίας και διπροσωπίας, ως δόλος<sup>829</sup>. Και στη Θεογονία και στα Έργα και Ημέραι, η Πανδώρα παρουσιάζεται διττή, καθώς εσωτερικά φέρει το νου σκύλας<sup>830</sup> και τον χαρακτήρα κλέφτη<sup>831</sup>, ενώ εξωτερικά μοιάζει με τους ίδιους τους Θεούς, κρύβοντας τη φύση της πίσω από το θαυμαστό αλλά και δαιδαλώδες πέπλο της<sup>832</sup>. τη μεταμφίεση συμπληρώνει με τη φωνή της, την αυδήν, όργανο του ψεύδους και της απάτης<sup>833</sup>. Η φαινομενική όψη του Καλού κρύβει το Κακόν, όπως το όνομά της αποκρύπτει την ουσία της.

Η γυναίκα παρουσιάζεται έτσι ως φαντασιακό αρχέτυπο της διπλής πραγματικότητας, της αντίθεσης μεταξύ φαινομένου και ουσίας, της αντίθεσης μεταξύ Φαίνεσθαι και Είναι. Ακόμη όμως, παρουσιάζεται σαν σύμβολο της ίδιας της φυσικής πραγματικότητας και της αμφιθυμίας και της αμφιβολίας που συνοδεύει τη ζωή μέσα σε αυτή την πραγματικότητα. Ο J.P. Vernant υποστηρίζει πως η Πανδώρα αντιστοιχεί στον βίον, τον ανθρώπινο μόχθο στην εγκόσμια ύπαρξή του και παρουσιάζεται τόσο σαν αντιστάθμισμα της προμηθεϊκής φωτιάς<sup>834</sup>, όσο και σαν αρχέτυπο των σωματικών ενορμήσεων και των σαρκικών επιθυμιών, ως η γαστήρ<sup>835</sup>, το αχόρταγο στομάχι, που καταβροχθίζει τον βίο.

Η γυναικεία όρεξη, κατά τον Ησίοδο, δεν περιορίζεται στην τροφή, αλλά είναι όρεξη του σώματος και των σωματικών ηδονών και, όπως γράφει ο Vernant:

«Ο κύνεος νους της Πανδώρας διακρίνεται τόσο για τη μαχλοσύνη, τη λαγνεία, όσο και για την αδηφαγία».<sup>836</sup>

Σε αυτό το μισογυνικό πίνακα, οι ιδιότητες της Πανδώρας φαίνεται να συμπεριλαμβάνουν την κρυπτότητα και τη σωματικότητα, την πανουργία και το κάλλος, τον μόχθο του βίου και την κατανάλωση του μόχθου. Η γυναίκα παρουσιάζεται ως θείο δώρο που κρύπτει την αλήθεια μέσα από τη λήθη που προσφέρει το Κάλλος. Όλα αυτά συνθέτουν το οντολογικό πεδίο της Φθοράς, που εκδηλώνεται ως γήρας και ως θάνατος και που είναι το οντολογικό όριο μεταξύ του φθαρτού Κόσμου των ανθρώπων και του άφθαρτου Κόσμου των Θεών, όπως εξάλλου και η πεινασμένη προμηθεϊκή φωτιά αποτελεί το φθαρτό αντίστοιχο του ουράνιου κεραυνού του Δία. Είναι η παρουσία της γυναίκας που

---

<sup>829</sup> Θεογονία, στ. 589

<sup>830</sup> κυνεόν νόον.

<sup>831</sup> επίκλοπον ήθος, Έργα και Ημέραι, στ. 67

<sup>832</sup> καλύπτρην δαιδαλέην, Θεογονία, στ. 574.

<sup>833</sup> Έργα και Ημέραι, στ. 67 κ 78.

<sup>834</sup> αντί πυρός, Έργα και Ημέραι, στ. 57.

<sup>835</sup> Θεογονία, στ. 599.

<sup>836</sup> J.P Vernant, Μύθος και κοινωνία, 197.

ορίζει το πεδίο της φθαρτής ύλης και «δένει» τους ανθρώπους στον φθαρτό τους βίο και τον κάματο που τον συνοδεύει.

Αν όμως το δοχείο τελικά είναι η Πανδώρα, τότε η Πανδώρα είναι αυτή που περιέχει επίσης την ελπίδα. Χωρίς να μπορούμε να εισέλθουμε στην αναλυτική των μύθων, ως παρατηρήσουμε ότι, αν η γυναίκα ταυτίζεται με τη γαστήρ, την αδηφάγα κοιλιά, η ίδια αυτή κοιλιά είναι επίσης ελπιδοφόρος.

Είναι το παιδί που είναι η ελπίδα<sup>837</sup>. Είναι το Μέλλον που κυοφορεί και κυοφορείται, κρυπτόν το ίδιο μέσα στην εμμενή κρυπτότητα τόσο της γυναίκας, όσο και της πραγματικότητας. Όπως σε κάθε πατριαρχική κοινωνία, ο έλεγχος επί της γυναίκας παραπέμπει στον έλεγχο επί του παιδιού. Τουτέστιν, στον έλεγχο του Μέλλοντος, ο οποίος αποδίδεται, ως πατριαρχική εξουσία, στον άνδρα.

Στον Ησίοδο βρίσκουμε μία από τις παλαιότερες και γνωστότερες εικόνες της ουσιαστικής υποβάθμισης της γυναίκας σε δοχείο και της συνακόλουθης στέρησης του θαύματος της γέννησης, από τη γυναίκα που γεννά. Το φυσικό φαινόμενο αντιστρέφεται βίαια στην κοινωνική του απόδοση, μέσω του γάμου. Και ο γάμος, που νομιμοποιεί την Πανδώρα, αλλά και ταυτοχρόνως την υποβιβάζει στο χαμηλότερο επίπεδο της ύλης, παρουσιάζεται ως όργωμα, με τη γυναίκα στο ρόλο του χωραφιού και τον άνδρα στο ρόλο του αγρότη<sup>838</sup>.

Παρά τις αρετές και τα ελαττώματά της, η Πανδώρα παραμένει μία παθητική παγίδα και είναι ο σύζυγός της, ο Επιμηθέας, ο υπεύθυνος για το άνοιγμα του δοχείου. Η γέννηση, το δώρο της ελπίδας, εξαρτάται αποκλειστικά από τον άνδρα, ενώ τα πάθη και τα βάσανα αποδίδονται αποκλειστικά στη γυναίκα.

Αποσπώντας, με την πατριαρχική βία, το παιδί από την κοιλιά της γυναίκας, η σεξουαλική πράξη φέρεται ως συνδυασμός της φθοράς και της αφθαρσίας. Είναι φθορά όσον αφορά την επιθυμία και τους φορείς της πράξης, που είναι φθαρτοί και ενδείξεις της φθοράς, είναι φθορά ως επαφή και βύθισμα στη γαστήρ, αλλά είναι ταυτόχρονα και πράξη υπέρβασης της φθοράς. Πράξη ατελής, αφού είναι πράξη παραγωγής που παράγει εξίσου φθαρτά όντα, αλλά παραπέμπει στη σκιάδη αφθαρσία των μελλοντικών γενεών. Εξασφαλίζοντας τα μελλοντικά γένη, εξασφαλίζει την αφθαρσία της φθοράς, μια κληρονομική και εγκόσμια αθανασία του συνόλου, χάριν της οποίας φθείρεται το άτομο. Όμως το άφθαρτο στοιχείο, το σπερματικό παιδί και η σπορά του μέλλοντος ανήκουν στον άνδρα, ενώ το φθαρτό στοιχείο, το υλικό περιβάλλον και η καταβρόχθιση του βίου, πέφτουν σαν ασήκωτο βάρος στο σώμα της γυναίκας. Έτσι, ο Ησιόδειος άνδρας μπορεί να

<sup>837</sup> Ας θυμηθούμε και το τραγούδι: «γιατί αν γλιτώσει το παιδί, υπάρχει ελπίδα».

<sup>838</sup> Άρουρα – Αροτήρ.

υποστεί τη φθορά χωρίς όμως να φέρει την ευθύνη της φθοράς και έτσι να κρατήσει υπό τη δικαιοδοσία του την ελπίδα της υπέρβασής της.

Αν υπάρχει εδώ κάποια υπόνοια ένοχης συνείδησης, αυτή δεν είναι η ένοχη συνείδηση του Επιμηθέα, αλλά είναι η συνείδηση της ενοχής της γυναίκας, ακόμη περισσότερο που αυτή είναι μία οντολογική ενοχή, από την οποία απουσιάζει κάθε επιλογή. Ωστόσο δεν είναι ενοχή απέναντι στους Θεούς, των οποίων το σχεδιασμό ολοκληρώνει, αλλά ενοχή απέναντι στους άνδρες, εξαιτίας του θεϊκού σχεδίου.

Τρομερά και αποτρόπαια τα ρητορικά και ποιητικά τεχνάσματα που επιστράτευαν οι πατριαρχικές κοινωνίες για να δέσουν με αλυσίδες τη γυναίκα και να της ξεριζώσουν τη μητρότητα ακριβώς τη στιγμή που αυτή η μητρότητα γίνεται πράξη.

Όπως είδαμε, η εν δυνάμει μητρότητα παρουσιάζεται ως καταβρόχθιση, ενώ η ενεργεία μητρότητα είναι πλέον υποταγή και αποστέρηση του παιδιού. Αυτές οι αρχαίες νοοτροπίες της καταπίεσης και του αποκλεισμού των γυναικών συνέχισαν μέχρι σήμερα να αναπαράγονται στα πολιτισμικά και φιλοσοφικά σχήματα των Δυτικών κοινωνιών.

Αξίζει επίσης να παρατηρήσουμε πως η σεξουαλική αδηφαγία αποδίδεται στη φιληδονία της γυναίκας ενώ το γενετήσιο ένστικτο αποδίδεται στη θέληση του άνδρα, σε αυτή την άνιση σχέση χωραφιού-καλλιεργητή. Αυτός ο επιπρόσθετος διαχωρισμός της σεξουαλικής πράξης από τη γενετήσια πράξη βοηθά στην απόδοση της φθοράς στην ενεργεία σάρκα και της αφθαρσίας στο εν δυνάμει σπέρμα και φέρει το σεξ στην πλευρά του θανάτου καθιστώντας υπόρρητα τη γυναίκα υπεύθυνη για τον θάνατο. Όπως και στον βιβλικό μύθο, είναι η γυναίκα που φέρει τον θάνατο και το γήρας εγγενώς, ενώ ο άνδρας έχει την ελεύθερη βούληση να επιλέξει την αφθαρσία.

Κάπως έτσι, το θηλυκό ταυτίζεται με το εμμενές και το αρσενικό με το υπερβατικό, παρόμοια προς το ζεύγος Γιν-Γιανγκ του μυστικιστικού Ταοϊσμού του Λάο Τσε που έζησε κατά τον 6<sup>ο</sup> π. Χ. αιώνα σε μια άλλη πατριαρχική κοινωνία, την Κίνα. Ο διαχωρισμός του εμμενούς και του υπερβατικού, μία ρήξη του υπερβατικά εμμενούς ανθρώπινου Κόσμου<sup>839</sup>, είναι εξίσου μία αξιολογική ταξινόμηση, μία ιεράρχηση, ανάμεσα στη φθορά και την αφθαρσία, ανάμεσα στο Φαίνεσθαι και το Είμαι.

Αποτελεί την εγκαθίδρυση της φαντασιακής κοινωνικής κυριαρχίας του άνδρα ως αντιστάθμισμα κάποιας φανταστικής οντολογικής ιεραρχίας. Επιτελεί έναν παρόμοιο στόχο με τα αντίθετα μέσα από αυτά της βιβλικής αφήγησης, η οποία εγκαθιδρύει τη φαντασιακή κοινωνική κυριαρχία του άνδρα ως συνέχεια της φανταστικής θεολογικής ιεραρχίας.

---

<sup>839</sup> *Η Φαντασιακή*, 470 κ.ε.

Όπως είδαμε, η καταγωγική δαιμονοποίηση της γυναίκας είναι κοινή στις πατριαρχικές μυθολογίες.

Το θεολογικό φάντασμα του Παντοδύναμου Πατριάρχη, ωστόσο, απουσιάζει παντελώς από την αρχαία ελληνική μυθολογία, ενώ αποτελεί κεντρική φιγούρα του Μωσαϊκού μονοθεϊσμού. Δεν υπάρχει στη *Θεογονία* Πανίσχυρος Πατέρας-Δημιουργός, ούτε εξάλλου η *Θεογονία* θεωρήθηκε ποτέ Ιερό Κείμενο, παρότι μαζί με τα ομηρικά έπη αποτελούν τις βασικές πηγές και τον πυρήνα της ελληνικής μυθολογίας.

Το Ησιόδειο σύμπαν δεν είναι δημιούργημα ενός Θεού, είναι αυθύπαρκτο και οι θεμελιώδεις αρχέγονες κοσμικές οντότητες αναδύονται καταρχάς από το Χάος<sup>840</sup>. Το Χάος, που σημαίνει τον κενό τόπο, την Άβυσσο<sup>841</sup>, «πρώτιστα [...] γένετ(ο),»<sup>842</sup>, έγινε πρώτο, και αυτή η γένεση είναι αυτογένεση, αυτοδημιουργία.

Η οντολογική προτεραιότητα του Χάους, θέτει εξαρχής ως μήτρα του όντος το μη-ον ή, όπως λέει ο Καστοριάδης, «το είναι επέρχεται από το ουσιώδες μη-είναι του κενού»<sup>843</sup> Η απροσδιοριστία του Χάους προηγείται των προσδιορισμών του Όντος, αντίθετα με τη βιβλική αφήγηση. Η Ησιόδεια έννοια του Χάους δεν αντιστοιχεί ούτε στη σύγχρονη φυσικομαθηματική έννοια του Χάους, ως μη κανονική διαδικασία της οποίας το αποτέλεσμα εξαρτάται απόλυτα από τις αρχικές συνθήκες. Αντιθέτως, το Χάος είναι το ουσιωδώς ακαθόριστο, με ορίζοντα πιο πλήρη από το αεί γιγνόμενον του Πλάτωνα, διαρκές ως ανεστραμμένη όψη του Κόσμου, αλλά και πρωτογενές, ως μήτρα του Είναι. Έτσι το ίδιο το Χάος αυτό-αναδύεται εκ του μηδενός, ως φιγούρα του μη-όντος που περικλείει το ον, εικόνα την οποία ο Καστοριάδης θα ερμηνεύσει ως την πρώτη απεικόνιση της ριζικής δημιουργίας *ex nihilo*<sup>844</sup> αλλά και ως πρώτη απεικόνιση του οντολογικού μάγματος.

Από το Χάος αναδύεται η Γαία, ο αιεί τόπος, η χώρα, ως καθορισμένη μήτρα όλων των εκάστοτε όντων, «πάντων ἔδος», και ο Έρως. Ο Έρωτας εμφανίζεται καταρχάς ως κοσμολογική δύναμη, ως μέλος της τριάδας των πρωταρχικών στοιχείων, των θεμελιωδών δυνάμεων της πραγματικότητας. Αυτόν τον κοσμικό Έρωτα ανακαλεί ο Αριστοτέλης, όπως είδαμε, για να εξηγήσει την έλξη που προκαλεί το θείο. Και αυτή η κοσμολογική και οντολογική εικόνα του πρωταρχικού Έρωτα, ερείδεται στη σωματική/ψυχική σεξουαλική έλξη, ως γενετήσια ενόρμηση των όντων, αντίθετα προς τη χριστιανική Αγάπη.

<sup>840</sup> *Θεογονία*, στ. 116.

<sup>841</sup> Προέρχεται από το ρήμα «Χαίνω», που σημαίνει χάσκω, από το οποίο έρχονται και οι λέξεις «Χάσμα» και «Αχανής». Η λέξη «Χάος» εμφανίζεται πρώτη φορά στο κείμενο της *Θεογονίας*.

<sup>842</sup> *Θεογονία*, στ. 116.

<sup>843</sup> *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Α'*, 262.

<sup>844</sup> ό.π. 265-266.

Περιγράφεται ο Έρως ως «κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν<sup>845</sup>», ως ο ομορφότερος των αθανάτων που λύνει τα μέλη των Θεών και των ανθρώπων και δαμάζει την καρδιά και το μυαλό. Ο κοσμικός αυτός αρχέγονος Έρως, που προηγείται των εκάστοτε όντων, θνητών και αθανάτων, περιγράφεται με όρους σωματικούς και οπτικούς, ως κάλλος και ως σωματική/αισθησιακή παραφορά, ως παγκόσμια ερωτική έλξη που επενεργεί σε όλα τα έλλογα όντα. Είναι αυθύπαρκτος ως οντότητα και δεν απορρέει από κάποιο υποκείμενο, αλλά συνδέει τα όντα και τα υποκείμενα.

Επίσης, να σημειώσουμε πως παρότι η γυναίκα δημιουργείται από τους Θεούς και συνδέεται με το Κακό, η θηλυκή πλευρά του Κόσμου αντιθέτως είναι πρωτογενής και συμβολίζεται στον πρόσωπο της Μητέρας- Γης, ίσως απηχώντας μινωικές ή μυκηναϊκές μνήμες, όταν η λατρεία της μητρικής θεότητας ήταν κεντρική. Το ίδιο συμβαίνει και στις μετέπειτα γενεαλογίες των Τιτάνων και των Θεών, όπου οι θηλυκές θεότητες εμφανίζονται ως ανεξάρτητες στη θέληση και τις ενέργειές τους, παρόλα τα συγγενικά πλέγματα, και διαδραματίζουν έναν ρόλο ισάξιο με τις ανδρικές θεότητες στα δρώμενα.

Χωρίς Θεό-Δημιουργό, η ιεραρχία των όντων δεν είναι σταθερή, αλλά αποτέλεσμα αγώνα, όπως θυμίζει και το απόφθεγμα του Ηράκλειτου: «πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους», το οποίο συχνά παρατίθεται μισό. Η ιδέα ότι ο πόλεμος ἔδειξε του Θεούς και τους ανθρώπους, διαχώρισε δηλαδή και καθόρισε την κοινότητα των Θεών και την κοινότητα των ανθρώπων, αποτελεί πυρηνική σημασία του αρχαιοελληνικού φαντασιακού και αυτό επιβεβαιώνεται και από την Ησιόδεια αφήγηση.

Η κοινότητα των Θεών και η κοινότητα των ανθρώπων στον Ησιόδο είναι πολυπρόσωπες και συλλογικές και η πατριαρχία εμφανίζεται συνδεδεμένη με το θεσμό του γάμου ως υπό-προϊόν του αγώνα του εκπολιτισμού των ανθρώπων. Στην ανθρώπινη κοινότητα ο γάμος προκύπτει ως συνέπεια της θεϊκής αντίδρασης στην πρωταρχική, προμηθεϊκή εκπολιτιστική κίνηση, με τη δημιουργία της γυναίκας, της Πανδώρας. Ας σημειώσουμε επίσης ότι στην ησιόδεια αφήγηση κατονομάζεται η πρώτη γυναίκα, όχι όμως ο πρώτος άνθρωπος ή ο πρώτος άνδρας. Ουσιαστικά, στη θεογονία δεν υπάρχει μια αντίστοιχη της Γενέσεως ανθρωπογονία, δεν περιγράφεται η δημιουργία των ανθρώπων. Η μόνη δημιουργία ανθρώπινου όντος που περιγράφεται είναι η δημιουργία της γυναίκας, η οποία έτσι όμως εμφανίζεται ως ο κατεξοχήν ετεροκαθορισμένος, ετερόνομος άνθρωπος, παρότι αντανακλά το κάλλος των θεών-δημιουργών της. Ωστόσο, δεν είναι

---

<sup>845</sup> Θεογονία, στ. 119-121



ετεροκαθορισμένη από τον άνδρα, αλλά από τους Θεούς που την προορίζουν ως παγίδα, ως κίνδυνο για τον άνδρα, σύμβολο της φθοράς και αμφιλεγόμενη δωρεά.

Ενώ στη βίβλο η δημιουργία του Αδάμ από το Θεό θεμελιώνει την εγγενή ετερονομία του ανθρώπου και η δημιουργία της Εύας από το πλευρό του Αδάμ θεμελιώνει τη διπλή ετερονομία της γυναίκας και απέναντι στο Θεό-Πατέρα και απέναντι στον άνδρα, στον Ησίοδο μόνο η ετερονομία της γυναίκας θεμελιώνεται στον μύθο της καταγωγής της ως εγγενής ιδιότητά. Αντιθέτως, στη θεογονία υπάρχει μία σχετική αυτονομία των ανθρώπων, η οποία εξάλλου τους επιτρέπει να αποκτήσουν τον πολιτισμό λαθραία, μέσω τεχνάσματος, έστω και αν το τέχνασμα δεν είναι πράξη των ανθρώπων αλλά του φιλόανθρωπου Τιτάνα Προμηθέα, και ο πολιτισμός τους δωρίζεται, δεν τον δημιουργούν.

Ο ανθρωπολογικός μύθος θα μεταβληθεί μαζί με την εξέλιξη του δημοκρατικού προτάγματος στις ελληνικές πόλεις, και στην Αθήνα της κλασικής εποχής ο Σοφοκλής μπορεί να συμπεριλάβει στην *Αντιγόνη* τον ύμνο του στην ανθρώπινη δεινότητα, περιγράφοντας τα έργα του πολιτισμού ως αυτοδημιουργία χωρίς καμία νύξη σε θεϊκούς δωρητές. Φυσικά, η *Αντιγόνη* διδάσκεται τον 5<sup>ο</sup> αιώνα π. Χ., σχεδόν ενάμιση αιώνα μετά τον Ησίοδο, οπότε η ιδέα της ανθρώπινης αυτοδημιουργίας, που αντιστοιχεί στο βίωμα της άμεσης δημοκρατίας και στην ανοιχτή χρονικότητα της κοινωνικής αυτονομίας εμφανίζεται στα γραπτά του Θουκυδίδη, στα αποσπάσματα του Δημόκριτου, στις διαλέξεις του Πρωταγόρα, στους λόγους του Περικλή. Είναι ο Πλάτων, που κατά τον 4<sup>ο</sup> αιώνα π. Χ. θα επαναφέρει την ιδέα της Θείας Δωρεάς, μαζί με την ιδέα του Θεϊκού Ποιμένα (που είναι ο Κρόνος) στον *Πολιτικό* και αλλού.

Στη θεογονία η αυτονομία των ανθρώπων από τους Θεούς, των οποίων οι πρώτοι δεν είναι δημιουργήματα (αντιθέτως με την Πανδώρα, η οποία εξαιτίας αυτού είναι θεόμορφη) κρύβεται πίσω και από το, πολιτικό θα λέγαμε, παιχνίδι αναφορικά με τη δικαιοδοσία επί της ζωής και του θανάτου που περιγράφεται στον προμηθεϊκό μύθο. Στη θεογονία, ο αγώνας αυτός αρχίζει με το κοινό δείπνο Θεών και ανθρώπων<sup>846</sup> που καταλήγει στην οριστική απόδοση τιμών και μοιρών, με τους Θεούς να επιλέγουν τα κόκκαλα του σφαχτού (τα οποία ο Προμηθέας κάλυψε με λίπος), άρα και την αφθαρσία, και τους ανθρώπους να λαμβάνουν τα ψαχνά (που ο Προμηθέας κάλυψε με δέρμα), άρα και τη φθορά. Ακολουθούν η κλοπή της φωτιάς<sup>847</sup> για να απαλυνθεί η κακή μοίρα των ανθρώπων και η δημιουργία της Πανδώρας<sup>848</sup> ως αντίποινα των Θεών. Βλέπουμε εδώ ότι η οντολογική

---

<sup>846</sup> 535-561.

<sup>847</sup> 562-569.

<sup>848</sup> 570-613.

ετερογένεια των ανθρώπων και των Θεών εξασφαλίζει μία επαρκή αυτονομία των δύο ομάδων, ώστε η τελική μοιρασιά να είναι αποτέλεσμα αγώνα.

Έτσι, στον Ησίοδο ως εγγενώς ετερόνομη παρουσιάζεται μόνο η γυναίκα, ενώ η αυτονομία των ανδρών προεικάζει την πολιτική αυτονομία της αθηναϊκής δημοκρατίας, που θα παραμείνει πατριαρχική και ανδρική δημοκρατία.

Αντιθέτως, στη γένεση, ο άνθρωπος δεν είναι ετερογενής προς τον Θεό αλλά δημιούργημα του Θεού, πλασμένος κατ' εικόνα και ομοίωσιν. Αυτή η σχεσιακή ομοιογένεια, η οποία εξασφαλίζει άλλωστε την εσωτερική σύνδεση Θεού και ανθρώπου, την οποία τόνισε ο Παύλος για να υπερβεί το Μωσαϊκό Νόμο, καθιστά τον άνθρωπο, άνδρα και γυναίκα, εγγενώς ετερόνομο. Και αν ο Μωσαϊκός Νόμος, ο Νόμος της σάρκας, ο εξωτερικός προς τη συνείδηση, αποδείχτηκε ανεπαρκής, αυτό συνέβη μετά τη θεία Ενσάρκωση, που αποκατέστησε τον Νόμο στο εσωτερικό της συνείδησης. Πλέον η παραβίαση του Νόμου δεν είναι απλή παρανομία ή παραβατικότητα, αλλά κολάσιμη αμαρτία, ενοχή της συνειδήσεως, επανάληψη της προπατορικής Πτώσεως. Αν οι προ Χριστού άνθρωποι ήταν εξίσου βεβαρυμμένοι με το προπατορικό αμάρτημα, τουλάχιστον είχαν το ελαφρυντικό της άγνοιας, ενώ οι μετά Χριστόν βρίσκονται ξανά προσωπικά ενώπιον της τρομερής προπατορικής επιλογής.

Ο χριστιανικός άνθρωπος παρουσιάζεται έτσι ως εγγενώς ετερόνομος, αλλά και προσωπικά υπεύθυνος. Αυτή η παράδοση αντιφατική σύζευξη ετερονομίας και ελεύθερης βούλησης έμελλε να βασανίσει μέχρι σήμερα τη μετά Χριστόν φιλοσοφία. Σε αυτή την εθελόδουλη 'ελευθερία' της ετερονομίας που συνοδεύει την άρνηση της εγκόσμιας ζωής προς χάριν της μεταθανάτιας προσέβλεψε η χριστιανική σκέψη και πρακτική μετά τον Παύλο. Σε αυτό το πλαίσιο, ο έρωτας προς τον άνθρωπο που ο Πλάτων είχε εκτρέψει σε έρωτα προς την Ιδέα, αντιστράφηκε ριζικά στην Αγάπη του Θεού.

Η ιδέα του πανίσχυρου Πατέρα έμελλε με την επικράτηση του Χριστιανισμού, να διαποτίσει τον πολιτισμό των μετέπειτα αιώνων. Η Μεσαιωνική κοινωνία της Δύσεως, που ανεγέρθηκε στις παρυφές των αρχαίων πόλεων, οι οποίες έμελλε να εγκαταλειφθούν, ήταν μία κοινωνία κλειστή, διεσπαρμένη σε μικρές κοινότητες που επικοινωνούσαν σαν νησίδες σε μια σκοτεινή θάλασσα, μέσα από μονοπάτια και ποτάμιες οδούς. «Το πρόσωπο της Χριστιανοσύνης είναι ένα πέπλο από δάση και χερσότοπους, με ρήγματα από καλλιεργημένα ξέφωτα, λίγο πολύ εύφορα. [...] Για μεγάλο χρονικό διάστημα η μεσαιωνική Δύση παρέμεινε συνάθροιση, διαδοχή γαιοκτημάτων, πύργων και πόλεων που αναδύονται μέσα από ακαλλιεργητες και ερημικές εκτάσεις. Άλλωστε, η έρημος είναι τότε το δάσος»,

γράφει ο Jacques Le Goff<sup>849</sup> και αυτές οι εικόνες, του δάσους και του ξέφωτου θα διατηρηθούν στη συλλογική μνήμη της Δυτικής Ευρώπης ως αισθητικά ή και εννοιολογικά σχήματα<sup>850</sup>.

Σε αυτό το περικλειστο κοινωνικό σύμπαν η εμφάνιση του μοναστικού κινήματος και του κοινοτικού αναχωρητισμού (αντίθετα με τον ερημιτισμό της ανατολής) θα πραγματώσει θεσμικά και θα εξαντικειμενικεύσει στο πεδίο των κοινωνικών σχέσεων τον ριζικό διαχωρισμό σώματος – ψυχής με την υποβάθμιση και δαιμονοποίηση του πρώτου. Το μοναστήρι σταδιακά, από το περιθώριο θα μεταφερθεί στο επίκεντρο της κοινότητας και θα μετατραπεί σε αυτάρκη διοικητικό και βιοτεχνικό οργανισμό με πνευματική και οικονομική επικυριαρχία επί των αγροτικών πληθυσμών που το περιστοιχίζουν. Θα προσφέρει το οργανωτικό πρότυπο του Μεσαιωνικού κόσμου, μαζί με, και σε αντίθεση προς, τον πύργο του φεουδάρχη.

Η καταρχήν κατάτμηση του άνισου φυσικού χρόνου σε ισόποσες ώρες ήταν επίτευγμα του μοναστικού κινήματος και της οργάνωσης των μοναστηριακών κοινοβίων. Η ρύθμιση των ωρών βάσει του λειτουργικού της προσευχής (κατάτμηση του 24ώρου σε τρίωρα) υπήρξε η πρώτη πειθαρχική κανονιστικότητα που επιβλήθηκε στον κοινωνικό χρόνο και η πρώτη απόπειρα μέτρησής του χρόνου ανεξάρτητα από τις κοινωνικές δραστηριότητες της αγροτικής ζωής. Το ωρολόγιο πρόγραμμα εξέφρασε την πολιτική ανεξαρτησία και αργότερα ηγεμονία των μοναστηριών επί των αγροτικών κοινοτήτων του Μεσαίωνα. Το καμπαναριό έγινε ο ρυθμιστής του δημόσιου χρόνου, ενώ ο δημόσιος χώρος είχε περιοριστεί στις εκκλησιαστικές αυλές.

Η ετερονομία του ανθρώπου έναντι του Θεού εκφράζεται θεσμικά και στις κοινωνικές σχέσεις χρησικτησίας και επικαρπίας, ενώ η ιδιοκτησία απουσιάζει ως έννοια δικαίου και ως κοινωνική πραγματικότητα<sup>851</sup>. Η απουσία της ιδιοκτησίας φανερώνει την εγγενή ετερονομία των ανθρωπίνων όντων, ενώ υποτάσσει την υλική δύναμη του χρήματος και της παραγωγής στην πνευματική δεσποτεία της τάξης και της θέσης, σε ένα σύστημα αλληλοσυμπληρωματικών κάθετων ιεραρχιών. Όχι μόνο ο ανθρώπινος αλλά και ο υπόλοιπος κόσμος, φυσικός και μεταφυσικός οργανώνεται σε πυραμίδες σχέσεων εξάρτησης και υποτέλειας, με ανώτατο Δεσπότη τον Πατέρα – Θεό.

Οι γήινοι βασιλείς αντλούν την εξουσία τους από τον Θεό και ασκούν αυτή την εξουσία προς τα κάτω ως θεϊκό δίκαιο de facto κυριαρχίας. Έτσι βρίσκονται εξαρτημένοι

---

<sup>849</sup> J. Le Goff, *Ο Πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης*, εκδ. Βάνιας, 1993, 185-186.

<sup>850</sup> Χαρακτηριστική είναι η αλληγορική χρήση του Ξέφωτου (Lichtung) και του Δάσους στη φιλοσοφία του Heidegger

<sup>851</sup> J. Le Goff, *Ο Πολιτισμός*, 189.

από το Θεό και συνεπώς και από τον κλήρο που εκπροσωπεί το Θεό, μία εξάρτηση έντασης, που οι Μεσαιωνικοί ηγεμόνες θα προσπαθούν διαρκώς να αμφισβητήσουν.

Αλλά η εξουσία του Θεού τίθεται επικεφαλής και των μεταφυσικών ιεραρχιών, όπως τα τάγματα Αγγέλων ή οι τάξεις των Αγίων. Η ιεραρχία γίνεται το οργανωτικό σχήμα του Μεσαίωνα και η χρήση των σχημάτων της αλληγορίας και της αναλογίας αντιστοιχεί στην αναζήτηση των άορατων ιεραρχιών της φύσης και του πνεύματος.

Η κεντρική θέση της σχέσης εξάρτησης στον φαντασιακό πλέγμα της μεσαιωνικής φεουδαρχίας είναι αυτή που εμπνέει τον δημοφιλή μύθο του δικαίου της πρώτης νύχτας (*jus prima noctis*). Υποτίθεται πως αυτός ο νόμος εξασφάλιζε το δικαίωμα του άρχοντα, του χωροδεσπότη να παίρνει πρώτος την παρθενιά κάθε υποτελούς νύφης τη νύχτα του γάμου της. Ωστόσο, οι παλαιότερες ιστορικές αναφορές στο έθιμο ανήκουν σε νεώτερες εποχές<sup>852</sup> και είναι μάλλον δυσφημιστικές, ενώ δεν έχουν βρεθεί στοιχεία που να αποδεικνύουν ότι τέτοιο δίκαιο πράγματι ίσχυε.

Ακόμη και έτσι, αυτό που εκφράζει ο μύθος, δεν είναι μία σχέση ιδιοκτησίας, αλλά η σχέση εξάρτησης. Αν ο φεουδάρχης είχε δικαίωμα επάνω στο κορμί της νύφης του δουλοπάροικου, αυτό δεν είναι δικαίωμα κτήσης, αλλά δικαίωμα χρήσης. Η μεσαιωνική σχέση αφέντη-δούλου, δεν είναι σχέση ιδιοκτησίας, αλλά αμοιβαίας εξάρτησης. Η σεξουαλικότητα της γυναίκας δεν αποτελεί αντικείμενο αγοραπωλησίας, αλλά επικαρπίας, όπως εξάλλου και ο μόχθος, αλλά και τα τέκνα του δουλοπάροικου.

Το σώμα, όπως και η γη, στο Μεσαίωνα ανήκουν μόνο στο Θεό και ο Θεός είναι αυτός που έχει το πρώτο και μοναδικό δικαίωμα ιδιοκτησίας. Όλα τα κατώτερα όντα, οι ψυχές και τα σώματα αντλούν την ύπαρξή τους, αλλά και κάθε δικαιοδοσία επί του Κόσμου από τον Θεό. Η πλήρης και εγγενής ετερονομία του ανθρώπου περιλαμβάνει και τον αφέντη και τον δούλο, και την ψυχή και το σώμα.

Σημείο και κριτήριο αυτής της ετερονομίας είναι η ευθύνη απέναντι στο Θεό, μία ευθύνη προπατορική και προσωπική. Και όμως, η ευθύνη προϋποθέτει την ελευθερία επιλογής και ο μόνος τρόπος όπου μπορεί να εδράζεται αυτή η ελευθερία επιλογής είναι η αθάνατη, μα ατομική, ψυχή. Η ελευθερία επιλογής μέσα στην εγγενή ετερονομία μπορεί να εκφράζεται μόνο ως ενοχή συνειδήσεως και ως συνείδηση ενοχής, η οποία βασανίζει ακόμη και τους πιο ενάρετους Αγίους.

Όπως ο φυσικός Κόσμος υποβαθμίζεται σε τόπο δαιμονικό και λασπώδη, έτσι και το σώμα αντιμετωπίζεται σαν φυλακή της ψυχής και δαιμονικό εργαλείο.

---

<sup>852</sup> Ο ιστορικός Hector Boece είναι ο πρώτος που αναφέρει ότι το έθιμο υπήρχε στη σκωτία, αλλά ο ίδιος γράφει το 1527.

Η εξουσία που προέρχεται και παρέχεται από τον Θεό-Πατέρα οφείλει να είναι απόλυτη επί του σώματος. Έτσι η ένοχη συνείδηση δεν αρκεί να ταλαιπωρεί την ψυχή. Πρέπει να καθαρθεί μέσω της μετάνοιας και μιας και το σώμα είναι σημείο της πτώσης και έδρα της ενοχής, η μετάνοια αυτή πρέπει να εκφραστεί εκκωφαντικά μέσω του σώματος και πάνω στο σώμα.

Απόδειξη της αγιότητας γίνεται η απάρνηση του σώματος και των ενορμήσεών του, η οποία εκφράζεται μέσα από εθελούσιες στερήσεις και μαρτύρια, φαινόμενο που φτάνει συχνά σε ακρότητες, όπως ο αυτό-ευνουχισμός του Ωριγένη, που του στέρησε τον τίτλο του Αγίου, καθώς η Εκκλησία πανικοβλήθηκε μήπως το παράδειγμά του εξαπλωθεί.

Αν ο Άγιος εκφράζει την περιφρόνηση του σώματος μέσα από τον αυτό-βασανισμό, η θεσμισμένη εξουσία εκφράζει την πνευματικότητά της μέσα από τον βασανισμό του σώματος των υπηκόων. Τα περίλαμπρα και δημόσια βασανιστήρια των αιρετικών, με τις αιματηρές και αποτρόπαιες τελετουργίες, πραγματώνουν στον δημόσιο χώρο τη συλλογική περιφρόνηση του σώματος και της φυσικής ζωής.

Σε αυτό το σκηνικό, η θέση της γυναίκας, του κατεξοχήν 'σαρκικού' ανθρώπινου όντος σύμφωνα με τον Παύλο, βρίσκεται στην κατώτερη βαθμίδα. Σε όλο τον Μεσαίωνα είναι έντονη η παρουσία και ο ρόλος των γυναικών στα αιρετικά κινήματα, ιδίως σε όσα προβάλλουν έναν ριζοσπαστικό εξισωτισμό, όπως στην 'αίρεση' των Καθαρών<sup>853</sup>, φαινόμενο που επιτείνει τη δαιμονοποίηση της γυναίκας με την εμφάνιση της φιγούρας της Μάγισσας, αλλά επίσης μεταφέρει την εξεγερσιακή ένταση εντός της διευρυμένης οικογένειας, που είναι το μεσαιωνικό κοινωνικό κύτταρο.

Η δαιμονοποίηση της αμαρτωλής γυναίκας συνοδεύεται από την ιεροποίηση της Αγίας και η λατρεία της Παρθένου Μαρίας εξελίσσεται παράλληλα με την περιφρόνηση του σώματος. Ο Ειρηναίος ήδη πριν τον Μεσαίωνα, από τον 2<sup>ο</sup> μ. Χ. αιώνα, επινοεί τη *μαριολογία*, την εξύμνηση της Παναγίας, η οποία σιωπηλά θα μετατραπεί στο σκιάδεσ συμπληρωματικό πρόσωπο της Αγίας Τριάδας, παρότι οντολογικά παραμένει ετερόνομη σαν κάθε *κτίσμα*. Στην Πρώτη Οικουμενική Σύνοδο της Νίκαιας το 325 μ. Χ. η Μαρία θα λάβει τον τίτλο της Παρθένου, ενώ η Σύνοδος της Εφέσου το 431 μ. Χ. θα τη στέψει *Θεοτόκο*. Στη Δύση, κατά τον ύστερο Μεσαίωνα, στον 12<sup>ο</sup> και 13<sup>ο</sup> αιώνα η λατρεία της Παρθένου θριαμβεύει, ενώ εμφανίζεται, με επίκεντρο το Βεζελαί της Γαλλίας και η λατρεία της Μαρίας Μαγδαληνής.

---

<sup>853</sup> J. Le Goff, *Ο Πολιτισμός*, 396.

Το πρότυπο που προσφέρουν αυτές οι δύο επιφανείς Αγίες είναι το πρότυπο της Παρθενίας και της Μετανοίας και μία λατρεία της γυναικείας μορφής άρρηκτα δεμένη με την περιφρόνηση του γυναικείου σώματος.

Αυτή η αντιφατική ζεύξη του δέους και της περιφρόνησης, συνέπεια του δόγματος της ένοχης συνείδησης και της γενεαλογίας της Πτώσης, θα μεταφερθεί με ένταση στην ερωτική ιπποτική φιλολογία και στο κοινωνικό φαντασιακό μέσω της ιδέας του ευγενούς, αυλικού ή ιπποτικού έρωτος.

Ο αυλικός έρωτας, και η αντίστοιχη φιλολογία, που εκφράζει το ερωτικό πάθος με καλαισθητικές και πνευματικές μεταφορές, αντί για αισθησιακές και σαρκικές, εμφανίζεται γύρω στον 12ο μ.Χ. αιώνα.<sup>854</sup>, και υμνεί την αρχετυπική σχέση του μοναχικού Ιππότη με την απομονωμένη Δεσποσύνη ως μία μυστική και αόρατη σχέση μεταξύ δύο ανυπέρβλητα διαχωρισμένων και απομακρυσμένων προσώπων. Η προέλευση αυτού του ποιητικού φαντασιακού σχήματος παραμένει αμφιλεγόμενη και οι μελετητές έχουν κατά καιρούς εντοπίσει επιρροές από την αισθησιακή ισλαμική ποίηση της εποχής των πρώτων Σταυροφοριών, αλλά και από την εξισωτική και εξεγερσιακή αίρεση των Καθαρών<sup>855</sup>. Είτε αποτελεί μία λογοτεχνική επικύρωση των φεουδαρχικών κοινωνικών σχέσεων εξάρτησης και υποτέλειας, είτε μία εξέγερση ενάντια στη στενή ηθική αυτών των σχέσεων, σε κάθε περίπτωση ανήκει στο φαντασιακό πλέγμα που αυτές οι σχέσεις ενσαρκώνουν και το αντανακλά, θετικά ή αρνητικά.

«Αφού η αρχόντισσα μου από την Καμπανία επιθυμεί να διηγηθώ ένα μυθιστόρημα, το κάνω με απόλυτη προθυμία, μιας και τους είμαι απόλυτα αφοσιωμένος σε ό,τι και αν καταπιάνομαι και δίχως μάλιστα καθόλου να την κολακεύω[...]Μα την πίστη μου, εγώ δεν είμαι σαν τους κόλακες που όλο με επαίνους τη στολίζουν την κυρά τους», γράφει στο Προοίμιό του στο *Λάνσελοτ* ο Chretien de Troyes<sup>856</sup>.

Όχι μόνο ο ερωτευμένος Ιππότης Λάνσελοτ, αλλά και ο ίδιος ο συγγραφέας που αφηγείται τον έρωτά του, νιώθει την ανάγκη να εκφράσει την πίστη και την υποτέλειά του στην «αρχόντισσα και κυρά του». Δεν έχουμε να κάνουμε εδώ με τον Δεσπότη, αλλά με τη δέσποινα, η σχέση εξάρτησης και υποτέλειας μεταφέρεται από το κοινωνικό πεδίο της παραγωγής στο διαπροσωπικό πεδίο του συναισθήματος. Σε αυτό το πεδίο η παραδοσιακή

<sup>854</sup> Χαρακτηριστικό είναι το ποίημα του Chretien de Troyes, *Lancelot ou le Chevalier a la charette* (*Λάνσελοτ, ο Ιππότης με το Κάρο*), που γράφτηκε το 1180 μ.Χ..

<sup>855</sup> J. Le Goff, *Ο Πολιτισμός*, 486.

<sup>856</sup> Christian de Troyes, «Προοίμιο» στο *Λάνσελοτ ο ιππότης*, εκδ. Ενάλιος, Αθήνα 1998, 7-8.

ιεραρχία άνδρα – γυναίκας αντιστρέφεται, και είναι η γυναίκα η οποία δεσπόζει και απολαμβάνει την επικαρπία των ερωτικών αισθημάτων.

Όμως αυτή η φιγούρα, η Δέσποινα, που είναι επίσης ένα προσωνόμο της Παρθένου Μαρίας, αν και προβάλλει ως φιγούρα αντιστροφής της πατριαρχικής κυριαρχίας, ταυτόχρονα παραμένει φιγούρα επικύρωσης της κοινωνικής ταξικής ιεραρχίας. Στον φεουδαρχικό κόσμο των κλειστών κοινωνικών τάξεων, η Δέσποινα βρίσκεται πάντοτε σε ανώτερο κοινωνικό επίπεδο από τον Ιππότη. Εκπροσωπεί την κοινωνική ιεραρχία, παρότι αντιστρέφει τη σεξιστική πολικότητα και έτσι ενισχύει την πρώτη, ως αυθεντική και μόνιμη, ιεραρχία του πνεύματος που υπερβαίνει τη σάρκα.

Πρέπει να παρατηρήσουμε πως ο αυλικός έρωτας είναι ο Απρόσιτος Έρωτας, ανεκπλήρωτος όχι λόγω της οντολογικής διαφοράς, ούτε λόγω της περιφρόνησης των συναισθημάτων, αλλά εξαιτίας ακριβώς της αυστηρής και άρρηκτης κοινωνικής ιεραρχίας. τη στιγμή που επιβεβαιώνει αυτή την κυριαρχία, μέσα από την αντιστροφή της σεξιστικής πολικότητας, την υποσκάπτει επίσης.

Η επικύρωση και η αμφισβήτηση εκφράζονται διττά. Από τη μία μέσω της ισχύος των κοινωνικών απαγορεύσεων που χωρίζουν τον εραστή από την ερωμένη, τον Ιππότη από τη Δέσποινα και από την άλλη μέσω του ερωτικού πάθους που υπερβαίνει πνευματικά τις απαγορεύσεις. Όμως αυτό το ερωτικό πάθος, παρόλο που διεκδικεί την αυτονομία του έναντι των απαγορεύσεων, ετεροκαθορίζεται παρομοίως από τον θεμελιώδη διαχωρισμό σάρκας – Πνεύματος. Έτσι τα μέσα που διαθέτει ο ιπποτικός έρωτας προκειμένου να υπερβεί τις απαγορεύσεις είναι τα μόνα μέσα που οι ίδιες αυτές απαγορεύσεις δέχονται ως θεμιτά, δηλαδή ο πνευματικός θαυμασμός και το δέος της εθελοδοουλείας. Ο αγώνας αυτονόμησης του ιπποτικού έρωτα δεν συνεπάγεται την αυτονομία των ερωτικών προσώπων, αλλά την αποδοχή της εγγενούς τους ετερονομίας. Αυτό το στοιχείο καθιστά τον αυλικό, ιπποτικό έρωτα άσαρκο, συμπληρωματική εξύμνηση της Παρθενίας, την οποία υπογείως αμφισβητεί.

Παρομοίως, το ανυπέρβλητο εμπόδιο δεν είναι η άρνηση της Δέσποινας μπροστά στις παρακλήσεις του Ιππότη, το ερωτικό συναίσθημα παρουσιάζεται ως αμοιβαίο, ειδάλλως δεν θα είχε αποδέκτη. Το ανυπέρβλητο εμπόδιο είναι η μόνιμη και σταθερή ιεραρχία, η οποία διαχωρίζει ρητά τα σώματα, τα οποία μπορούν να συναντηθούν μόνο στο βαθμό που πνευματικοποιούνται. Το ιπποτικό ερωτικό πάθος μπορεί να αποδοθεί με τους όρους της θεϊκής Αγάπης, ως αναπόδραστο και κυριαρχικό, αλλά εξαιτίας αυτού, δεν μπορεί ποτέ να αποδοθεί στη σάρκα, αλλά στο Πνεύμα και στην Καρδιά, που στον Χριστιανισμό, εμφανίζεται ως έδρα του Πνεύματος.

Έτσι, ο Ιπποτικός έρωτας μπορεί να παρουσιάζεται ως παράφορος και να θολώνει τη σκέψη, διατηρώντας συνάμα το πρωτείο του Πνεύματος ως πανίσχυρο δεσπότη του συναισθήματος και το Σώμα ως εμπόδιο που πρέπει να εκμηδενιστεί. Ο Θάνατος, ως εκμηδένιση του Σώματος, εμφανίζεται ως διπλός καταλύτης, και ως ριζική εκμηδένιση του εμποδίου, αλλά και ως ουσιαστική απόδειξη της δύναμης του πνεύματος. Υπ' αυτή την έννοια ο Θάνατος δεν αποτελεί το τέλος αλλά την αρχή του Ιπποτικού έρωτα, το αποκλειστικό μέσο για να εκπληρώσει το σκοπό του, που είναι η ανύψωση της ψυχής με έναν δρόμο διαφορετικό, αλλά παρόμοιο με τον θρησκευτικό.

Δεν είναι τυχαίο πως η Δέσποινα, το αντικείμενο του πάθους, δεν είναι αντικείμενο του πόθου με τη σύγχρονη έννοια, το κάλλος της δεν είναι κάλλος σωματικό αλλά κάλλος ψυχικό και ηθικό. Λάμπει ως Αγία, παρόλο που είναι Ερωμένη. Η ουσιαστική αδυνατότητα σωματικής σεξουαλικής ένωσης μαζί της είναι ακριβώς αυτή που την ανυψώνει στο επίπεδο της Δεσποσύνης, της πνευματικής φιγούρας που έλκει αναπόδραστα και υποτάσσει στην έλξη της το πνεύμα του Ιππότη. Η αναπόδραστη αδυνατότητα της σωματικής ολοκλήρωσης της ένωσης Ιππότη - Δέσποινας επικυρώνεται ακριβώς τη στιγμή αυτή που υπερβαίνεται και υπερβαίνεται μόνο με τον Θάνατο, που απελευθερώνει το Πνεύμα και αποδεικνύει την ύστατη περιφρόνηση για τη σάρκα.

Η φιγούρα αυτή, του Απρόσιτου, που δεν έχει να κάνει με την άρνηση του προσώπου αλλά με την άρνηση της ανθρώπινης συνθήκης, με την άρνηση της σάρκας, βρίσκεται πίσω από τον παράδοξο διαχωρισμό του σωματικού πόθου από το συναισθηματικό πάθος ο οποίος στοιχειώνει τη μετέπειτα ερωτική λογοτεχνία. Ο Ιππότης δεν περιφρονεί μόνο τη δική του σάρκα, την οποία μπορεί εύκολα να ρίξει στον θάνατο, αλλά περιφρονεί και τη σάρκα της Δεσποσύνης, της οποίας το Σώμα είναι ήδη μορφή πνευματική. Ο Jacques Lacan, γράφει για τον ιπποτικό έρωτα :

«Βλέπουμε εδώ να λειτουργεί ο μηχανισμός της θέσης που καλύπτει η στόχευση της τάσης μέσα στη μετουσίωση, δηλαδή ότι αυτό που ζητάει ο άνθρωπος, αυτό που δεν μπορεί παρά να ζητάει, έγκειται στο να στερηθεί κάτι της τάξης του πραγματικού<sup>857</sup>».

Η λειτουργία της μετουσίωσης εμφανίζεται εδώ ως διττή διαδικασία, ανάληψης από την ψυχή ενός φαντασιακού κοινωνικού αντικειμένου αλλά και τροποποίησης αυτού του φαντασιακού κοινωνικού αντικειμένου μέσα από αυτή την ανάληψη. Η ψυχική επένδυση του υποκειμενικού πόθου του Ιππότη στο ερωτικό αντικείμενο που είναι η Δέσποινα, γίνεται με τους σημασιακούς όρους του κοινωνικού φαντασιακού της φεουδαρχικής περιόδου, βάσει των κυρίαρχων διαμερισμών που αυτό επιβάλλει στην

---

<sup>857</sup> J. Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse, Le Séminaire VII*, Seuil, Παρίσι, 1986, 179.



πραγματικότητα, αλλά συνάμα τους τροποποιεί, αλλοιώνοντας κεντρικούς χαρακτήρες τους.

Έτσι, το Ιπποτικό μυθιστόρημα αναπαράγει τις κυρίαρχες κοινωνικές σχέσεις εθελοδοουλείας και εξάρτησης, αλλά θέτει τη γυναίκα στο επίκεντρο και στη θέση του αφέντη, αντλεί από την εμπειρία του απαγορευμένου για να διαχωρίσει την εμπειρία από την αναγνώριση, πνευματικοποιεί το συναίσθημα και αποσαρκώνει το σώμα. Φέρει έτσι νέα στοιχεία και επινοεί μία νέα μορφή του ερωτικού συναισθήματος, όπου ο πόθος υποσκάπτει το πάθος και όπου το πάθος γίνεται πιο ισχυρό μέσω της απάρνησης.

Η φιγούρα που προκύπτει, η συνένωση του Ανεκπλήρωτου Έρωτα με την Αυταπάρνηση, είναι πανίσχυρη και η έλξη που ασκεί στο κοινωνικό φαντασιακό θα διαρκέσει και κατά τη νεωτερικότητα. Ουσιαστικά θα αναδείξει την Αυταπάρνηση ως θεμελιώδη χαρακτήρα του Έρωτα. Η φιγούρα αυτή του ιπποτικού έρωτα καταφέρνει να ταυτίσει τη θυσία με τον ανθρώπινο Έρωτα, επισκιάζοντας τη θεϊκή Αγάπη, δίχως να αποδεχθεί τη σάρκα. Η Θυσία, που προοριζόταν για τον Αγαπών Θεό, τώρα προορίζεται για την Αγαπημένη Δεσποσύνη, η οποία δεν είναι βέβαια Θεός, αλλά δεν είναι ούτε σάρκα. Σαν ίσκιος της θεολογικής φιγούρας της Παρθένου Μαρίας, η οποία προήχθη σε διαμεσολαβητικό πρόσωπο μεταξύ του Πατέρα- Θεού και των ανθρώπων, η ερωμένη Δεσποσύνη, παρότι βρίσκεται επέκεινα της σωματικής επαφής διαχέεται παντού, ως πνευματική μορφή.

Ο Ιππότης μπορεί να περιπλανηθεί στα πέρατα του Κόσμου και να δρασκελίσει το κατώφλι μεταξύ των φυσικών και των υπερφυσικών περιοχών χωρίς να απομακρυνθεί ποτέ από τη δέσποινα, γιατί αυτή παραμένει ο πανίσχυρος μαγνητικός πόλος που έλκει την ψυχή του. Ακόμη και αν δεν είναι παρούσα, η μορφή της δεσπόζει παντού, στα τοπία της φύσης και στα αστέρια και η περιγραφική δύναμη της μεσαιωνικής αναλογίας μεταφέρεται από το θεολογικό στο κοσμικό πλαίσιο χωρίς να αποπνευματοποιείται. Μάλιστα, όσο απουσιάζει η ίδια η ερωμένη, τόσο πιο έντονη είναι η παρουσία της, γιατί είναι μια παρουσία πρωτίστως συναισθηματική, εσωτερική και πνευματική και όχι σαρκική.

Γι' αυτό και ο Ιπποτικός Έρωτας μπορεί να υπερβεί το Θάνατο, γιατί η ένωση που επιζητεί είναι η ένωση με την άυλη, πνευματική μορφή της ερωμένης Δέσποινας και όχι με τη σάρκα της. Είναι μία ένωση που μπορεί να επιτευχθεί μόνο μεταθανάτια και μέσω του Θανάτου. Μία ένωση αποσεξουαλικοποιημένη και αντι-σεξουαλική που προάγει τη θυσία έναντι της Ηδονής, την εγκαρτέρηση έναντι του οργανισμού, τα λόγια έναντι της πράξης. Ο Ιππότης όχι μόνο δεν μπορεί και δεν θέλει να συνευρεθεί με τη δέσποινα, αλλά επιπλέον

είναι ο Φύλακας της Παρθενίας της. Αν αυτή η παρθενία σπλωθεί, τότε ο ίδιος ο Έρωτας παρουσιάζεται ως ανεπαρκής, ψευδής και στρεβλός.

Η φιγούρα της ερωμένης Δέσποινας γίνεται έτσι μία διέξοδος για το ερωτικό πάθος χωρίς να αμφισβητείται ο χριστιανικός διαχωρισμός σάρκας- Πνεύματος. Κατορθώνει ακόμη να αφομοιώσει το ερωτικό πάθος στο πεδίο του Πνεύματος θέτοντας έναν επιπλέον διαχωρισμό ανάμεσα στο συναισθηματικό πάθος και τον σεξουαλικό πόθο και επιπλέον ιεραρχήσεις ανάμεσα σε ευγενή και χυδαία ερωτικά συναισθήματα.

Αυτοί οι επιπλέον διαχωρισμοί και οι απαγορεύσεις που τους συνοδεύουν εντός του ερωτικού φαινομένου, έρχονται να ενισχύσουν τους εξωτερικούς διαχωρισμούς και απαγορεύσεις. Μεταφέρουν την ένοχη συνείδηση εντός του ερωτικού πάθους και έτσι καθιστούν τον εραστή, τον Ιππότη, διπλά υπόλογο, υπόλογο στη Δέσποινα, αλλά και υπόλογο στον Θεό. Χωρίς να αμφισβητείται η εγγενής ετερονομία, διπλασιάζεται η προσωπική ευθύνη και η ένταση μεταξύ ενόρμησης και κανόνα μετατρέπεται σε ένταση ανάμεσα σε δύο, υπεύθυνα επιλεγμένες, εθελοδοουλίες.

Φυσικά, αυτός ο αναδιπλασιασμός των διαχωρισμών και των απαγορεύσεων εσωτερικά και εξωτερικά της ερωτικής σχέσης, δεσμεύει και τα δύο πρόσωπα, και τον Ιππότη και τη δέσποινα. Αντίθετα με το σχήμα της Θεϊκής Αγάπης, εδώ είναι ο υποτελής Ιππότης το υποκείμενο του έρωτα, ο αγαπών και η Δέσποινα το αντικείμενο και ο αποδέκτης της αγάπης. Όμως τώρα το υποκείμενο του έρωτα δεν θέτει τον κανόνα, υπόκειται στον κανόνα.

Όπως και με τη θεϊκή Αγάπη, η ένωση των δύο προσώπων είναι αδύνατη δίχως τη θυσία. Παρομοίως, η ερωτική σχέση περιλαμβάνει την περιφρόνηση για τη σάρκα και εγγράφεται στο πεδίο του Πνευματικού. Απόδειξή της δεν είναι ο οργασμός, αλλά η παρθενία. Ωστόσο, ενώ στη θεϊκή Αγάπη το τέλος είναι αυτοσκοπός, η μεταθανάτια ένωση με τον Θεό και επιβάλλεται οντολογικά, στον Ιπποτικό Έρωτα το τέλος, η μεταθανάτια ένωση με την Ερωμένη είναι απλώς μέσον προς τον υπέρτατο σκοπό της ένωσης με το Θεό. Αφού ο Ιπποτικός έρωτας δεν αντιμάχεται το Θεό, τον υπηρετεί και ο μόνος τρόπος να υπάρξει είναι σαν ένας έμμεσος δρόμος προς τον Θεό, ο οποίος διαμεσολαβείται από το πρόσωπο της Ερωμένης.

Η *Θεία Κωμωδία* του Δάντη Αλιγκέρι, γραμμένη στον ύστερο Μεσαίωνα (1308-1321) είναι χαρακτηριστικό δείγμα αυτής της φαντασιακής ανάβασης προς το Θείο με Οδηγό και Πρέσβη τη μορφή της ερωμένης. Ενώ στις δύο κατώτερες περιοχές του Κόσμου, στην Κόλαση και το Καθατήριο ο οδηγός του Δάντη είναι ο Βιργίλιος, η κλασική ποίηση, ο οδηγός αυτός είναι ανήμπορος να συνοδεύσει τον Δάντη στην ανώτατη περιοχή. Ο

Βιργίλιος, η ποίηση, αφήνει τον Δάντη στο Καθατήριο, πριν τον Παράδεισο, όπου βρίσκει τη Βεατρίκη, την ερωμένη Δέσποινα, τον πνευματικό έρωτα<sup>858</sup>.

Έχει ενδιαφέρον πως πριν ανέλθουν στον Παράδεισο, η τελευταία φιγούρα που βλέπει ο Δάντης στο Καθατήριο είναι το Θηρίο το οποίο καβαλάει η Πόρνη, ζευγαρωμένη με ένα Δράκο<sup>859</sup>. Αυτή η φιγούρα των αμαρτωλών παθών χάνεται μπροστά στον αγνό έρωτα, τη Βεατρίκη. Η ερωμένη Δέσποινα, η Βεατρίκη παρουσιάζεται τόσο ισχυρή μέσα στην ηθικότητά της ώστε, όχι μόνο μπορεί να οδηγήσει τον Δάντη έως τον Θρόνο του Θεού και να μεσολαβήσει υπέρ του, αλλά είναι η ίδια που συγχωρεί τις αμαρτίες του, προκειμένου ο ποιητής να εισέλθει στον Παράδεισο.

Ο πνευματικός, αποσαρκωμένος, ιπποτικός έρωτας παρουσιάζεται εδώ ως δύναμη κάθαρσης στον ύψιστο βαθμό, ικανός να εκτελέσει το υπέρτατο θείο λειτουργήμα της συγχώρεσης των αμαρτιών. Παρουσιάζεται επίσης ως το φωτεινό αντίθετο της λαγνείας και των σαρκικών ενορμήσεων και ως προνομιούχος δρόμος προς το Θεό. Μάλιστα, στην περίπτωση του Δάντη, δεν απαιτείται το πέρασμα μέσω του Θανάτου, καθώς ο ποιητής εισέρχεται ζωντανός στον μεταθανάτιο Κόσμο. Εκεί, στο μεταθανάτιο βασίλειο, βλέπουμε την άλλη όψη της Θυσίας, ως πληρωμή της Αμαρτίας. Η μεταθανάτια Θυσία είναι πολύ πιο σκληρή από την εγκόσμια, είναι η πλήρωση της Κόλασης, ενώ η εγκόσμια Θυσία είναι ο δρόμος προς τον Παράδεισο. Παρομοίως, ο σαρκικός έρωτας είναι ο δρόμος της φθοράς και της Κολάσεως και του χρόνου, ενώ ο πνευματικός είναι ο δρόμος της αφθαρσίας και της αιωνιότητας.

Το Σώμα παρουσιάζεται ως το ανυπέρβλητο όριο μεταξύ του σαρκικού και του πνευματικού, ως ο τόπος του χρόνου, και μόνο η εκμηδένιση του σώματος και η άρνηση της σάρκας, πραγματική, μέσω της αυτοθυσίας, ή συμβολική, μέσω του πνευματικού έρωτα, μπορεί να φέρει τη λύτρωση.

Η σάρκα θα ανακτήσει σύντομα τη σημαντικότητά της στο κοινωνικό φαντασιακό του ύστερου Μεσαίωνα, όταν ξεσπάει το 1347 η επιδημία πανώλης που ονομάστηκε Μαύρος Θάνατος. Η πανταχού παρουσία του Θανάτου, που χτυπά αδιακρίτως ηλικίας, φύλου ή θέσης, συνταράσσει τα πνεύματα και φανερώνει πόσο εύθραυστο αλλά και σπουδαίο είναι το Σώμα. Από έδρα της Αμαρτίας, δαιμονική περιοχή της σάρκας και φυλακή για την ψυχή, το Σώμα γίνεται τώρα πεδίο μάχης και διεκδίκησης ανάμεσα στη ζωή και στο θάνατο.

---

<sup>858</sup> Δάντη Αλιγκέρι, *Καθατήριο*, άσμα ΛΒ΄.

<sup>859</sup> ό.π.

Το ασθενές σώμα από περιθωριακή φιγούρα, που υποδεικνυε την προσωπική αμαρτία και την ιδιωτική κόλαση, μετατρέπεται σε κυρίαρχη κοινωνική κατηγορία, αναπόδραστο σημάδι της συλλογικής αμαρτίας και της κοινής κόλασης. Από τη στιγμή που η ασθένεια είναι θανατηφόρος με υψηλότερη θνησιμότητα, το ασθενές σώμα βρίσκεται ήδη, εν ζωή, μέσα στο Θάνατο.

Όταν η κόλαση γίνεται κοινωνική πραγματικότητα, τότε η σωτηρία οφείλει να συμπεριλάβει και τη σάρκα, αφού η σωτηρία αφορά την κοινωνία, που είναι η *ένσαρκη* διάσταση της χριστιανικής κοινότητας. Από αυτή τη σύγχυση και το βίωμα της απόλυτης καταστροφής προκύπτουν αποκλίνουσες στάσεις.

Άλλοι καταλήγουν στην απόλυτη απάρνηση και άλλοι στον απόλυτο σχετικισμό. Αφού δεν υπάρχουν σαφή σημάδια που να συνδέουν τον Μαύρο Θάνατο με κάποια προσωπική πράξη ή αμαρτία, η Αμαρτία δεν μπορεί πλέον να περιοριστεί στο ατομικό σώμα. Φαίνεται πως η θεμελιώδης ταύτιση σάρκας και Αμαρτίας ήταν λάθος, και αρκετοί αγκαλιάζουν με φρενίτιδα τη σάρκα, ενώ ο έρωτας αποκτά τον χαρακτήρα του Εφήμερου.

Απέναντι στον πνευματικό και αιώνιο έρωτα του Δάντη για τη Βεατρίκη, η φλωρεντινή λογοτεχνία στρέφεται, μετά την πανώλη, στον αισθησιακό και εφήμερο έρωτα της σάρκας.

Το *Δεκαήμερο* του Βοκκάκιου γράφεται το 1355 και μας εισάγει σε ένα ριζικά διαφορετικό ψυχικό και διανοητικό περιβάλλον από το σύμπαν του Δάντη. Παρόλο που τα δύο αριστουργήματα απέχουν μόλις λίγες δεκαετίες, οι φαντασιακές σημασίες που εκφράζουν μοιάζουν να απέχουν αιώνες. Στο *Δεκαήμερο* η φρίκη του επερχόμενου Θανάτου προσφέρει το ζοφερό και απειλητικό φόντο στο οποίο εγγράφονται, με θαυμαστή αντίθεση, οι ιστορίες που μοιράζονται για δέκα μέρες εφτά γυναίκες και τρεις νεαροί οι οποίοι έχουν δραπετεύσει σε μια εξοχική οικία για να ξεφύγουν από την επιδημία.

Από την αρχή, ενώ περιγράφονται οι συνέπειες της τρομερής πανώλης, ο τόνος είναι αισιόδοξος και ευχάριστος. Αλλά αυτό είναι το λιγότερο εντυπωσιακό στοιχείο. Γιατί, σε μεγάλη απόσταση από τον Δάντη, το *Δεκαήμερο* κυριαρχείται από τις γυναίκες και μάλιστα ο Βοκκάκιος απευθύνει το βιβλίο του ρητά στις γυναίκες, στις αναγνώστριές του. Οι γυναίκες αυτές είναι πραγματικές, σάρκινες και πνευματώδεις στο σώμα τους, διευθύνουν τη δράση και τις ιστορίες, φέρουν μία φυσική ζωντάνια και χάρη, αγγίζουν και αγγίζονται, σε ριζική αντίθεση προς την εξαϋλωμένη, φασματική και ανέγγιχτη φιγούρα της ερωμένης Δέσποινας.

«Κάθε φορά, χαριτωμένες αναγνώστριες, που στοχάζομαι πόσο ευαίσθητο, από την ίδια του τη φύση, είναι το φύλο σας, λέω μέσα μου πως τούτο το βιβλίο θα σας κάνει στην

αρχή οδυνηρή εντύπωση. Η θανατηφόρα πανούκλα, που έχει περάσει τώρα πια, μα που η θύμησή της είναι τόσο θλιβερή για όσους έχουν δει ή έχουν πληροφορηθεί το ρήμαγμα που έχει κάνει- αυτή είναι η προμετωπίδα του βιβλίου μου. Όμως δεν θα 'θελα η φρίκη να σας εμποδίσει να προχωρήσετε<sup>860</sup>».

Οι επόμενες σελίδες περιγράφουν της φρίκης της πανώλης, αλλά ο γενικός εύθυμος τόνος συνεχίζει να διαποτίζει το κείμενο. Δεν είναι κείμενο μιας γυναίκας, αλλά ενός άνδρα ποιητή που απευθύνεται στις γυναίκες. Τις ονομάζει 'χαριτωμένες' και λαμβάνει υπόψιν την 'ευαισθησία' του φύλου. Τώρα είναι το σώμα που εκθειάζεται και η ευαισθησία του σώματος και το σώμα στην πιο εύθραυστη περίοδό του. Ο συγγραφέας μιλά μετά την καταστροφή, για τη χαρά της ζωής που κατάφερε να υπερβεί τον Θάνατο.

Αφού το σώμα έγινε πεδίο μάχης, όταν ο Θάνατος επιτέθηκε στη σάρκα, η νίκη επί του Θανάτου δεν είναι πλέον νίκη του Πνεύματος, αλλά της σάρκας. Το σώμα που ασθένησε, υπερέβη τον Θάνατο μέσω της εφήμερης ηδονής που παλαιότερα το έδενε στο Θάνατο. Η εφήμερη ζωή της σάρκας, που εκμηδενίστηκε αλλά δεν εξαλείφθηκε, θριάμβευσε επί του Θανάτου και επί της Αιώνιας Ζωής, θριάμβευσε ως φυσική ζωή του Σώματος και ως χαρά της σάρκας. Το εφήμερο φάνηκε πιο ανθρώπινο από το αιώνιο και η Θυσία, η οποία από προσωπική πράξη κατέστη συλλογικό πεπρωμένο, έχασε κάθε λυτρωτικό νόημα.

Η υπέρβαση του Θανάτου έγινε αγώνας της φυσιολογίας και μάχη για την επιβίωση και έτσι ο Θάνατος έπαψε να είναι το μέσο για την αυθυπέβασή του. Ποτέ δεν θα επέστρεφε η περιφρόνηση για το σώμα στο Δυτικό φαντασιακό στην κυρίαρχη θέση που κατείχε πριν το Μαύρο Θάνατο. Μετά το θανατικό, η σάρκα επανέκτησε την ισχύ της, μέσα από την ασθένεια, αναδείχθηκε ισχυρότερη της ασθένειας. Επιπλέον, μπροστά στο φάσμα της καθολικής εξάλειψης, ανατράπηκε η ιεράρχηση των αξιών και η σάρκα αναδείχθηκε ως αναγκαία, αν όχι ικανή, συνθήκη του Πνεύματος.

Ο έρωτας, μετά την εξαΰλωση του στην αιωνιότητα και τους ουρανούς, επέστρεψε στην κοιτίδα του, στον εφήμερο καιρό της σεξουαλικής ένωσης των σωμάτων. Ο Βοκκάκιος περιγράφει γλαφυρά την ερήμωση που προκάλεσε η πανούκλα, αλλά και την απότομη αλλαγή στις αντιλήψεις και το κοινωνικό φαντασιακό των συγκαιρινών του.

«Αλίμονο! Μεσ στη μεγάλη θλίψη και τη συμφορά όπου βούλιαζε η πόλη μας, το κύρος και η επιβολή των θεϊκών και των ανθρώπινων νόμων είχε ολότελα θρυμματιστεί και

---

<sup>860</sup> Δεκαήμερον, εκδ. Γράμματα, Αθήνα, 1993, 23.

καταρρεύσει. Οι θεματοφύλακες και οι λειτουργοί του νόμου, ή άρρωστοι ήταν ή είχαν πεθάνει, [...] Ο καθένας λοιπόν, ήταν ελεύθερος να κάνει ό,τι θέλει<sup>861</sup>».

Μέσα σε αυτή την ολέθρια επίθεση της αρρώστιας, οι κοινωνικές νόρμες και θεσμοί δεν προσφέρουν καμία παρηγοριά ή ελπίδα. τη διέξοδο από το βίωμα του Θανάτου μπορεί να δώσει μόνο η προσωπική κατάφαση της ζωής, η πεισματική άρνηση του Θανάτου, όσο αμετάκλητος και αν είναι αυτός. Και αυτή η διέξοδος, η επάνοδος στην κατάφαση της σάρκας και την απόλαυση του Σώματος, εκφράζεται με τη φωνή της γυναίκας πρωταγωνίστριας, της Παμπινέας, όταν παίρνει τον λόγο καθώς βγαίνει με τις φίλες της από την Εκκλησία.

«[...] η καθεμιά φοβάται για τον εαυτό της. Δεν μου φαίνεται καθόλου παράξενο. Αυτό όμως που πραγματικά με παραξενεύει – επειδή, τέλος πάντων όλες έχουμε τις γυναικείες αντιδράσεις μας- είναι πως καμιά από μας δεν ψάχνει να βρει έναν αντιπερισπασμό σε φόβους τόσο δικαιολογημένους<sup>862</sup>».

Αυτός ο αντιπερισπασμός είναι η σωματική απόλαυση, η χαρά των αισθήσεων, ο στενός τόπος που αντιστέκεται στον Θάνατο γιατί σφύζει από ζωή. Ο Έρωτας χάνει το βαρύ πνευματικό του φορτίου και επιστρέφει στο Σώμα, σεξουαλικοποιείται και αναφυσικοποιείται, γίνεται παιγνιώδης, το αντίθετο του Θανάτου και της Θυσίας.

Απέναντι στον παιγνιώδη Έρωτα, δεν ορθώνεται πλέον η Μοίρα της Πτώσης, αλλά η Τύχη (Fortuna), η αρχαία θεότητα του ενδεχομενικού, που δεν εκφράζει τη θεία Κρίση ή το δίκαιο της Θεϊκής Αγάπης, αλλά τη ρευστότητα της ανθρώπινης ζωής, την τυχαιότητα των περιστάσεων και την επικράτηση του Εφήμερου επί του Αιώνιου. Ο έρωτας, στην αισθησιακή και σωματική του διάσταση γίνεται παιχνίδι αποδράσεων από τη θλιβερή όψη του Κόσμου.

Δεν είναι τυχαίο πως η γυναίκα γίνεται το σύμβολο της επαναφοράς του έρωτα στο πεδίο της φυσικής ζωής. Αυτή τη φορά δεν είναι η απρόσιτη γυναίκα στην οποία απευθύνονται, αλλά η προσιτή γυναίκα η οποία απευθύνεται. Η γυναίκα γίνεται το ομιλούν υποκείμενο του έρωτα και μέσα από τη γυναικεία φωνή η σάρκα ομιλεί για τον εαυτό της πνευματωδώς και αναδεικνύει την εμμενή πνευματικότητα του σώματος ενάντια στην υπερβατική πνευματικότητα του Θεού.

Μέσα από τη γυναίκα, παρόλο που ο συγγραφέας είναι άνδρας, για πρώτη φορά εκφράζεται η ιδέα της κοινής αυτονομίας του ανθρώπου, άνδρα και γυναίκα και της ισότιμης συμμετοχής στο ερωτικό παιχνίδι. Δεν είναι η αρχαιοελληνική αυτονομία του άνδρα, που περικλείει την ετερονομία της γυναίκας, ούτε η βιβλική-χριστιανική εγγενής

---

<sup>861</sup> ό.π. 25-26.

<sup>862</sup> ό.π. 33.

ετερονομία του ανθρώπου, άνδρα και γυναίκας. Είναι η αυτονομία της γυναίκας και η αυτοδιάθεση του σώματος, που απαλλάσσει τη σάρκα από το βάρος της αμαρτίας, και απαλλάσσει την ανθρωπότητα από το αμάρτημα της Πτώσης. Η αυτονομία της γυναίκας συνεπάγεται την αυτονομία και του άνδρα και την ανθρωπότητας, έστω για την τρικυμιάδη, εφήμερη στιγμή χαράς που μπορεί να προσφέρει η ζωή ανάμεσα στα ποτάμια της θλίψης.

Αυτή η επαναφορά του έρωτα στην παιγνιώδη σεξουαλικότητα, είναι και μία αποκαθήλωση του Πατέρα – Θεού και της πατερναλιστικής του Αγάπης. Ως υπόρρητη Θεοδικία, η αποκατάσταση της Τύχης, της ενδεχομενικότητας, θρυμματίζει τη θεία εποπτεία επί του Κόσμου. Η οντολογική ενδεχομενικότητα είναι προϋπόθεση της ανθρώπινης αυτονομίας, καθώς εξασφαλίζει την ελευθερία, και επανατοποθετεί το νόημα και την ευθύνη της ελεύθερης επιλογής από το κοσμολογικό/οντολογικό πεδίο, στο ανθρωπολογικό/κοινωνικό πεδίο.

Αυτό το ερωτικό σπέρμα της αυτόνομης υποκειμενικότητας, σε μία περίοδο όπου επανεμφανίζεται το πρόταγμα της κοινωνικής αυτονομίας με τους αγώνες των πόλεων ενάντια στους φεουδάρχες και τον πάπα, δίνει στην Αναγέννηση την ταραχώδη ατμόσφαιρα της αισιοδοξίας και της αισθητικής κατάφασης. Είναι μία σύντομη εποχή όπου αναδύεται η αυτονομία της καλαισθησίας.

Είναι επίσης μία εποχή δημιουργικού αναβρασμού, που ανακαλύπτει εκ νέου το παρελθόν, ως πρότυπο κάλλους, όχι ως μοίρα, αλλά ως δυνατότητα, αποδεσμεύοντας την ατομική και κοινωνική χρονικότητα από τα δεσμά του θεολογικού υπερκαθορισμού.

Η σχέση Καιρού και Χρόνου, στιγμής και διάρκειας, που υπήρξε σχέση εξάρτησης και υποτέλειας του Καιρού στο Χρόνο, υφίσταται σχάση και μετατρέπεται σε διπολική σχέση αντίθεσης συμφερόντων. Η πολιτική θεωρία του Machiavelli είναι μία θεώρηση της δυναμικής αντίθεσης αρχών και της πάλης για ηγεμονία που εντοπίζει ως εμμενή στην ανθρώπινη κοινωνία. Μόνο σε μια κοινωνία που ζητεί την αυτονομία της από τον Πάπα και τον Αυτοκράτορα μπόρεσαν αυτές οι αντιθέσεις συμφερόντων να γίνουν ορατές.

«Οι Γερμανοί στέρησαν την Ευρώπη από τη σοδειά, το νόημα της τελευταίας μεγάλης εποχής, της εποχής της Αναγέννησης, σε μια στιγμή όπου μια ανώτερη τάξη αξιών, οι ευγενείς αξίες, εκείνες που λένε Ναι στη ζωή, εκείνες που εγγυώνται το μέλλον, άγγιζαν τη νίκη μέσα στην έδρα των αντίπαλων αξιών, των αξιών της παρακμής [...] Ο Λούθηρος,

ένας απίθανος καλόγερος που, λόγω της 'απιθανότητάς' του, χτύπησε την εκκλησία και – κατά συνέπεια!- την παλινόρθωσε».<sup>863</sup>

Ο Nietzsche, συνεπής στην αισθητικό ιστορικισμό του, διαμαρτύρεται το 1888 για την αναβίωση του χριστιανικού φαντασιακού μετά την έκρηξη της αναγεννησιακής θετικότητας. Αν παρακάμψουμε τον εμμονικό αντι-γερμανισμό του Nietzsche, μπορούμε να διαπιστώσουμε πως το οξυδερκές βλέμμα του εύστοχα είδε τη μεταρρύθμιση ως παλινόρθωση. Η κοινωνική νομιμοποίηση της παπικής εκκλησίας είχε φθαρεί σε μέγιστο βαθμό, μέσα από την κίνηση της αυτονομίας του ανθρώπου ενάντια στη μεσαιωνική ετερονομία. Ο Μαρτίνος Λούθηρος με τις 95 θέσεις το 1517 εξέφρασε τη μόνη σωτήρια κίνηση που απέμενε στο χριστιανικό ποίμνιο, την επιστροφή στην πηγή της Θεϊκής Αυθεντίας, τη Βίβλο.

Αφού οι εγκόσμιοι εκπρόσωποι του Θεού απέτυχαν, η επιστροφή στο Λόγο του Θεού ήταν η μόνη απάντηση στο αντικληρικό κίνημα. Με αυτή την επιστροφή, που συνοδεύτηκε από τις μεταφράσεις και την τυπογραφική εξάπλωση της Βίβλου και της αποστολικής διδασκαλίας στον πληθυσμό, η Μεταρρύθμιση κατόρθωσε να ενσωματώσει το πρόταγμα της αυτονόμησης του ανθρώπου στη χριστιανική αφήγηση. Αφού η επάνοδος στην εξωτερική θεία ετερονομία, που εκπροσωπούσε η μεγαλειώδης ρωμαιοκαθολική ιεραρχία, ήταν αδύνατη, ενώ η κίνηση της εξατομίκευσης αναπόδραστη, η έδρα της αυθεντίας έπρεπε να μετατοπιστεί, από τη δημόσια Αγία Έδρα της Ρώμης, στην ιδιωτική Έδρα της καρδιάς. Έτσι η ετερονομία μπόρεσε να ενσωματωθεί στην ατομικότητα, καθώς ο προτεστάντης άνθρωπος βρέθηκε έναντι του Θεού ως ιδιώτης.

Η σημαντικότητα του Σώματος αφομοιώθηκε εκ νέου μέσω της ιεροποίησης της σωματικής εργασίας, της αποδοχής της αναγεννησιακής αναβάθμισης του σωματικού σε ισάξια θέση με το πνευματικό, της αξιολογικής εξίσωσης του χειρωνακτικού μόχθου με την πνευματική λειτουργία. Η εργασία, από τιμωρία του Προπατορικού Αμαρτήματος, ανατιμήθηκε σε μέθοδο εξόφλησης του Προπατορικού Αμαρτήματος, συνδέοντας το φαντασιακό του προτεσταντισμού με το λογιστικό φαντασιακό του πρωτοκαπιταλισμού.

Το πνεύμα της Θυσίας μετασχηματίστηκε στη μορφή της ιδιωτικής Θυσίας για το πρακτικό καλό της κοινότητας, απέναντι στην παλαιότερη μορφή της ατομικής Θυσίας για το πνευματική σωτηρία της ψυχής. Ο ιδιώτης προτεστάντης εσωτερίκευσε την αρχή της ετερονομίας, βρήκε μέσα του την όψη του Θεού και έτσι η οντολογική ετερονομία εμφανίστηκε σαν προϋπόθεση και συνέπεια της ατομικής αυτονομίας, αφού η ευθύνη έγινε ιδιωτική ευθύνη.

---

<sup>863</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo*, εκδ. Πανοπτικόν, 2010, 142.



Υπό την αιγίδα της ιδέας της αυτονομίας της κοινότητας απέναντι στον κλήρο με αρχή την υποκειμενικότητα, η αυτονομία του ατόμου απέναντι στην κοινότητα μετατράπηκε επίσης σε ιδιωτική επιλογή και ευθύνη, την οποία δεν κρίνει μόνο ο Θεός ή ο ιερός θεσμός που τον εκπροσωπεί, αλλά η ίδια κοινότητα. Αφού έπαψε ο διαχωρισμός Εκκλησίας – Κοινότητας με την κατάρρευση του κεντρικού ιεραρχικού θεσμού, η ένσαρκη κοινότητα των πιστών ταυτίστηκε με την πνευματική κοινότητα των πιστών. Όμως αυτή η κοινότητα, μεταβολίζοντας την ιδέα της ατομικής αυτονομίας σε ιδιωτικότητα, μέσα από την ιστορική εμπειρία που την ανασυγκρότησε, είναι πλέον ένα σύνολο ιδιωτικών ατόμων. Η συνοχή της δεν διασφαλίζεται από κάποια ιερό θεσμό που την εποπτεύει, αλλά από την ίδια την κοινότητα, πράγμα καθιστά τη συνοχή διαρκώς επισφαλή και εγκαθιστά στις ατομικές σχέσεις την καχυποψία που παλαιότερα στρεφόταν απέναντι στην εκκλησιαστική ιεραρχία.

Ο προτεσταντισμός επανεπινοεί τον χριστιανισμό σαν ιδιωτική σύμβαση και συνάμα κοινοτική ταυτότητα και η αντίθεση πνευματικών συμφερόντων μεταξύ Εκκλησίας – Κοινωνίας, μεταφέρεται στο εσωτερικό της ατομικής συνείδησης και των ιδιωτικών σχέσεων, και κρίνεται όχι θεσμικά, αλλά κοινωνικά.

Σαν συνέπεια, ο χριστιανικός Λόγος και η αποστολική αυστηρή ηθική, της εγκράτειας και της θυσίας, παρότι χάνουν τη θεσμική τους αυθεντία, προς χάριν άλλων πολιτικών θεσμών, εσωτερικεύονται ως ζητήματα της συνείδησης και ενισχύεται η ηθική τους αυθεντία.

Η ένοχη συνείδηση γίνεται όχι ατομική, αλλά ιδιωτική υπόθεση, δηλαδή υπόθεση που δεν αφορά κανέναν άλλο, παρά μόνο τα συμβαλλόμενα μέρη, τον ιδιώτη και το Θεό. Μιας και δεν υπάρχει πιο έγκριτη αυθεντία από την εσωτερικευμένη φωνή του Θεού, μέσω της ιδιωτικής ερμηνείας των Γραφών, χωρίς θεσμισμένη πηγή της αυθεντίας, ο κάθε προτεστάντης βρίσκεται ταυτόχρονα στη θέση του Κριτή και του Κρινόμενου. Όμως η φωνή του Κριτή δεν ανήκει ποτέ στον ίδιο. Η φωνή του Κριτή είναι η φωνή του Θεού μέσα του.

Αλλά αυτή η φωνή ενυπάρχει σε κάθε πιστό και έτσι η ζώσα κοινότητα των πιστών, απουσία εγκόσμιας ιερής αυθεντίας μετατρέπεται σε ένα διαρκές άτυπο Δικαστήριο. Η ετερονομία μετατρέπεται σε αυτονόμηση και κυριαρχία του Υπερ-Εγώ και η πειθαρχία στις προτεσταντικές κοινότητες εκφράζεται ως αντίδοτο στην εσωτερική σχάση εαυτού και στην εξωτερική σχάση της κοινωνίας. Η ιδιωτική σχέση που δεν αφορά παρά μόνο το άτομο και τον Θεό, μπορεί να αφορά εξίσου το άτομο και την κοινότητα, στο βαθμό που η κοινότητα εκφράζει τη βούληση του Θεού. Αυτό δημιουργεί μία γκρίζα ζώνη δικαιοδοσίας, που οδηγεί στην εισβολή της κοινής γνώμης στον ιδιωτικό χώρο και στον ιδιωτικό χρόνο. Ο δημόσιος

χρόνος εμφανίζεται σαν σκιά της αιωνιότητας αλλά και σαν αντανάκλαση του Θείου Δικαστηρίου και ο ιστορικός χρόνος γίνεται ο χρόνος της Θείας Δίκης.

Μέσα από αυτή την εσωτερίκευση της σχέσης Αφέντη- Δούλου, που υπήρξε εξωτερική και θεσμική κατά τον Μεσαίωνα, η ενοχή αποκτά επιπλέον κοινωνική βαρύτητα και ο υπαρξιακός φόβος γίνεται μέρος της ψυχρύνθεσης του πιστού. Η πουριτανική ηθική, ως ακραία εκδοχή του προτεσταντικού πνεύματος, καθιστά το άτομο απόλυτα δέσμιο του εαυτού του, φυλακίζοντας το σε έναν πόλεμο με τις επιθυμίες του.

Η φωνή της συνείδησης και η σκιά της εποπτείας της κοινότητας καθιστούν τον προτεσταντισμό κατεξοχήν δόγμα της απωθημένης επιθυμίας. Το ερωτικό στοιχείο εκλείπει σχεδόν, καθώς ακόμη και η χριστιανική Αγάπη υποβαθμίζεται, αφού η επιστροφή στη βίβλο στρέφει εκ νέου την προσοχή στην Παλαιά Διαθήκη και ο Πατέρας- Θεός ανακτά ως κεντρικό κατηγορημα τη Δικαιοσύνη.

Στη θέση του Αγαπόντος Θεού, με την πατερναλιστική αγάπη για την ανθρωπότητα, στον προτεσταντισμό επανέρχεται η φιγούρα του Θεού Κριτή, μπολιασμένη με την ψυχρή λογιστική ηθική του τίμιου ιδιώτη. Ο προτεσταντισμός είναι η οριακή εκκοσμίκευση του χριστιανικού φαντασιακού μέσω της εξατομίκευσης της σχέσης του πιστού με τη θεότητα.

Η σεξουαλικότητα δαιμονοποιείται εκ νέου, όχι όμως νόμος της σάρκας, αλλά ως αδυναμία της ατομικής θέλησης. Από την απαγορευμένη ηδονή, ο σεξουαλικός έρωτας εκπίπτει στην πειθαρχημένη ηδονή και γρήγορα στην οργανωμένη ηδονή, προετοιμάζοντας το έδαφος για την ανάπτυξη του καπιταλιστικού φαντασιακού παρασιτώντας στις κοινωνικές εξεγέρσεις της νεωτερικότητας.

## **ii. Οι φιλοσοφικές και ψυχολογικές μεταμορφώσεις του έρωτα, του χρόνου και του θανάτου στο φαντασιακό της νεωτερικότητας.**

Ο Karl Wilhelm Friedrich Schlegel, σημείωνε στα τέλη του 18<sup>ου</sup> αιώνα:

«Μόνο η φαντασία μπορεί να συλλάβει το μυστήριο του έρωτα και να το φανερώσει ως μυστήριο· και αυτή η μυστηριακή ποιότητα είναι η πηγή όλων όσων είναι φαντασιακά με τη μορφή της ποιητικής αναπαράστασης. Η φαντασία αγωνίζεται με όλη της τη δύναμη για να εκφράσει τον εαυτό της, αλλά το Θείο μπορεί να μεταφερθεί και να εκφραστεί μόνο έμμεσα στη σφαίρα της φύσης».<sup>864</sup>

Στον πυρήνα της νεωτερικής εξέγερσης, το πολύμορφο κίνημα που ονομάστηκε Ρομαντισμός ανακαλύπτει ξανά την πνευματική μορφή του έρωτα αλλά αυτή τη φορά μέσα

---

<sup>864</sup> Παρατίθεται από τον Στ. Ροζάνη στο βιβλίο του *Διαλέξεις για τον ρομαντισμό*, εκδ. Εξάρχεια, Αθήνα 2014, 35.

στη ζωντανή σάρκα, και ανακαλύπτει εκ νέου τη θεϊκότητα της φύσης, μέσα από την αποκαθήλωση της καρτεσιανής δυϊστικής λογικής και μεταφυσικής, και την επανένωση του πνευματικού με το υλικό. Αυτή η υπέρβαση οδηγεί στην υπέρβαση του συνεπακόλουθου διχασμού μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού, αφότου το αυτόνομο κύρος της αντικειμενικότητας επλήγη από τις καντιανές κριτικές. Ο Kant διέλυσε την αυθεντία της αντικειμενικότητας ζητώντας να θέσει τα όρια του υποκειμενικού, αλλά έτσι κατέστησε το αντικειμενικό απρόσιτο και άγνωστο. Σε αυτό το άγνωστο φιλοδοξεί να εισδύσει ο ρομαντισμός, επεκτείνοντας την υποκειμενικότητα πέραν του πραγματικού και ανακαλύπτοντας αντίστοιχα το άγνωστο και εντός της υποκειμενικότητας. Η σύνδεση του υποκειμένου με το αντικείμενο αποκαθίσταται μέσω της υπέρβασής τους, που θέτει το υποκείμενο ως φορέα του αγνώστου και το Εγώ ως δημιουργό της γνώσης.

Το σωματικό, βυθισμένο στο μυστήριο, δεν είναι πλέον ούτε φυλακή, ούτε όριο, αλλά καμβάς της δημιουργικότητας του Εγώ, και το πνευματικό περικλείει ενεργά την ύλη, διαμορφώνοντάς την. Ο δημιουργός άνθρωπος αναλαμβάνει τη θέση του Θεού – Δημιουργού και στη θέση του ριζικού διαχωρισμού υποκειμένου και αντικειμένου, εμφανίζεται η διάκριση μεταξύ Εγώ και Φύσεως, η οποία διαμεσολαβείται από τη δύναμη της δημιουργικής Φαντασίας.

Σαν απάντηση στη μηχανική λογική του πρώιμου Διαφωτισμού και τη λειτουργική μεταφυσική του προτεσταντισμού, ο Ρομαντισμός αποκαθηλώνει τον Λόγο προς χάριν του Πάθους, και αντικαθιστά τη λογική από τη φαντασία, ως το θεϊκό ίχνος της ψυχής. Ο αυστηρός διαχωρισμός μεταξύ της υποκειμενικότητας και της αντικειμενικότητας υπερβαίνεται προς όφελος της υποκειμενικότητας, και της ατομικής αυτονομίας.

Η Φαντασία συνενώνει το θείο που βρίσκεται στη φύση με το θείο ίχνος εντός του Εγώ. Το άπειρον της φύσεως συναντά για πρώτη φορά ένα αντίστοιχο, εσωτερικό άπειρο, το άπειρο της ψυχής, για το οποίο ο Friedrich Schelling επινοεί τη λέξη *ασυνείδητο* (Unbewusste). Οι δύο αυτές μορφές του απείρου συνιστούν την πραγματικότητα του πνεύματος, που διαμορφώνει την πραγματικότητα της ύλης με την ενεργητικότητα της Τέχνης. Θυμόμαστε τον αγώνα του πλατωνικού Δημιουργού να μορφοποιήσει το άμορφο με την αρμονία των *Μαθηματικών*. Όμως ο ρομαντικός δημιουργός δεν κινητοποιείται από τον λόγο της αλήθειας, αλλά από το πάθος της αλήθειας, δεν εκφράζεται από την ουράνια αρμονία, που έχει γίνει νευτώνεια μηχανική πλέον, αλλά από την εσώτερη τρικυμία, δεν είναι ο Θεός, αλλά η ανθρώπινη υποκειμενικότητα.

Η φαντασία, καθολική λειτουργία της τέχνης σύμφωνα με τον Σέλλινγκ, ενώνει το άπειρο με το πεπερασμένο, το πνεύμα με τη φύση, και εμπερικλείει την *αιωνιότητα* του

πνεύματος μέσα στη στιγμή. Η φαντασία, αγκαλιάζει όλο το ανθρώπινο βίωμα που αποτελεί το υποκειμενικό ενεργό πνεύμα, την εξατομίκευση της καθολικής αρχής που μορφοποιεί τον κόσμο εν τω γίνεσθαι.

Η αιωνιότητα, μαζί με τη θεϊκότητα, μαζί με το άπειρο των ουρανών, εμπρικλείονται στην υποκειμενική συνείδηση και στο υποκειμενικό πάθος, που καλύπτει έτσι το σύνολο του σύμπαντος. Το πεπερασμένο της φύσης γίνεται στοιχείο της άπειρης υποκειμενικότητας.

«Ονειρευόμαστε ταξίδια στο διάστημα. Όμως δεν είναι το διάστημα εντός μας; Δεν γνωρίζουμε τα βάθη της ψυχής μας. Είναι προς τα εντός μας που οδηγεί το μυστικό μονοπάτι. Εντός μας ή πουθενά κείται η αιωνιότητα και ο κόσμος της, το παρελθόν και το μέλλον», γράφει ο Novalis, προφητεύοντας άθελά του την υλοποίηση της φαντασίας με τα εργαλεία της λογικής που θα οδηγήσει στην αιματηρή ονειροφαντασία, τη δόξα και το παραλήρημα του 20<sup>ου</sup> αιώνα.

Η αρχή της υποκειμενικότητας ξεπηδά ως πάθος ελευθερίας και η έκφρασή της αρνείται το συνεχές και κανονιστικό προς χάριν του ασυνεχούς και αποσπασματικού. Επιζητώντας μια πρωταρχική ένωση της αβύσσου του Εγώ με το άπειρο του Άλλου, ο Έρωτας επανέρχεται σαν μυστικός θεός σε έναν άθεο κόσμο. Η ένθεη υποκειμενικότητα συνδυάζει την εξατομίκευση του θείου με την εξέγερση ενάντια στο Θεό. Μόνο ο θεός της ψυχής, ο εσώτερος, που εκφράζεται ως δημιουργικό πάθος και ελεύθερη φαντασία υμνείται. Απέναντι στον παλαιό Θεό-Πατέρα, τον εξωτερικό, υπάρχει μόνο η εωσφορική εξέγερση.

Το θείο και το δαιμονικό ταυτίζονται μέσα στο άπειρον της υποκειμενικής ψυχής που διεκδικεί την αυτονομία της. Ο Στέφανος Ροζάνης παρατηρεί : «ο καλλιτέχνης μέσα στον Ρομαντισμό ταυτίστηκε με τον εκπεσόντα Άγγελο [...] Στο εξής, η φρίκη, ο μεταφυσικός τρόμος της γυμνής ύπαρξης, ο 'Χαμένος Παράδεισος', που δεν υπήρξε παρά ως οικτρή αυταπάτη της ανθρώπινης αδυναμίας, θα αποτελέσουν το σταθερό κέντρο της εξέγερσης του ρομαντισμού<sup>865</sup>».

Το ένθεο ρομαντικό Εγώ βρίσκεται έτσι ενώπιον δύο αντιθετικών στάσεων. Παντοδύναμο μέσω της φαντασιακής ικανότητας μεταβολισμού του αντικειμενικού, αδύναμο μπροστά στην ατομική θνητότητα. Η εξέγερσή του απέναντι στην ετερονομία είναι η εξέγερση της αυτόνομης υποκειμενικότητας, που από τη μία πολλαπλασιάζει τις δυνάμεις του Εγώ με τις δυνάμεις της Φύσεως, ενώ από την άλλη εγκλωβίζεται στους νόμους αυτής της Φύσεως που ζητεί να γκρεμίσει. Είναι μία σολιψιστική εξέγερση που

---

<sup>865</sup> ό.π. 81.

αναζητεί εντός της υποκειμενικότητας τον φαντασιακό δρόμο προς την αιωνιότητα, ενώ αγκομαχά συνειδητοποιώντας το ανυπέρβλητο οντολογικό όριο του Θανάτου.

Καθώς ο ρομαντικός άνθρωπος, είτε ως Θεός, είτε ως Φύση, είναι ουσιαστικά *άπολις*, η ατομική αυτονομία, αποκομμένη από την κοινωνική της διάσταση, θέτει ως στόχο είτε την πλήρη αφομοίωση του πραγματικού, είτε την πλήρη άρνησή του. Θα οδηγήσει σε δύο τύπων εγωτισμούς: Είτε την επέκταση του Εγώ στο σύνολο της ανθρώπινης κοινότητας (το Εγώ του Fichte που ταυτίζεται με το Έθνος), είτε τη ρήξη του Εγώ με κάθε συλλογικότητα (Το Εγώ του Stirner που μοναχικά θεμελιώνει τον εαυτό του). Η εγγελιανή διαλεκτική, που προβάλλει την ορθολογικότητα ως αρχή της εξαντικειμενίκευσης της υποκειμενικότητας, συνδέει την περατότητα με το άπειρο μέσω του Λόγου. Οι ρομαντικοί που προβάλλουν τη φαντασία ως αρχή της απεικόνισης της πραγματικότητας συνδέουν την περατότητα με το άπειρο μέσω του Πάθους. Ο ρομαντισμός εκφράζεται *ποιητικά*, με τη δύναμη των φαντασιακών εικόνων και αρνείται το *Σύστημα* υπέρ του *Αποσπάσματος* (που θα καταλήξει στο *Απόφθεγμα* του Nietzsche). Ο Friedrich Schlegel, ποιητής, στοχαστής και κριτικός το 1797 θα περιγράψει τη φιλοσοφία του ως *αποσπασματική* : *Η μορφή καθ'εαυτή της καθολικής φιλοσοφίας είναι τα αποσπάσματα*».

Ο Έρωτας, ορμή αυθυπέμβασης του μοναδικού Εγώ γίνεται κεντρικό θέμα της ρομαντικής ποιητικής, ως υπέρτατη έκφραση της δύναμης της Φαντασίας, που από τα ασυνείδητα βάθη σπρώχνει το Εγώ προς την άβυσσο του πραγματικού. «Η ρομαντική ποίηση είναι η έκφραση της μυστικής παρόρμησης προς το Χάος που σταθερά μοχθεί να αναδείξει καινούργιες και θαυμαστές δημιουργίες και είναι κρυμμένο κάτω, και στην πραγματικότητα μέσα, στο αρμονικό σύμπαν : το ζωοποιό πνεύμα του πρωταρχικού Έρωτα επιπλέει εδώ εκ νέου πάνω από τα ύδατα», γράφει ο έτερος αδελφός, ο August Wilhelm Schlegel.

Ο ρομαντικός Έρωτας ανασύρει και μετασηματίζει ετερογενείς εικόνες του ερωτικού φαινομένου. Σαν ζωοποιός δύναμη, εμφανίζεται στην αρχαία του δόξα ως θεμελιώδης αρχή του φυσικού σύμπαντος. Σαν φαντασιακή παρόρμηση προς το χάος, εμφανίζεται απρόσιτος και υπερβατικός, όπως στη μεσαιωνική του μυστηριακότητα. Ερείδεται στο σώμα και κινητοποιεί το πνεύμα σαρκικά, άρα είναι σωματικός, όπως στην αρχαιότητα. Απευθύνεται στο πνεύμα και πηγάζει από το πνεύμα εντός της σάρκας, άρα είναι πνευματικός, όπως στο Μεσαίωνα. Εκφράζεται και εκφράζει την αυτονομία της υποκειμενικότητας, άρα ανήκει στο Εγώ. Εκφράζει τον πόθο υπέρβασης της υποκειμενικότητας και αυτοκατάργησης των οντολογικών ορίων της, άρα ανήκει στη φύση. Ωθείται προς το άπειρο, από το άπειρο, άρα υπερνικά το Θάνατο. Απευθύνεται προς το

πεπερασμένο (την ερωμένη) από το πεπερασμένο (τον εραστή), άρα είναι δεμένος με τον Θάνατο. Αρνείται την παντοδυναμία του Θεού, άρα είναι εξεγερτικός, προβάλλει την παντοδυναμία του ανθρώπου, άρα είναι αυτοαναφορικός.

Μια και δεν υπάρχει το κοινωνικό πεδίο, αφού δεν υπάρχει ούτε η αρχή της κοινωνικότητας, ούτε το πρόταγμα της κοινωνικής αυτονομίας, ο ρομαντικός Έρωτας δεν μπορεί να εκφραστεί κοινωνικά. Μόνο ως άρνηση της κοινωνίας και κατάφαση της Φύσεως, πράγμα όμως που συνεπάγεται την εγκαθίδρυση μιας ανυπέρβλητης απόστασης ανάμεσα στον ερωτικό πόθο και το ερωτικό αντικείμενο και η ερωμένη, παρότι σωματική και φθαρτή, αποκτά τη μυστηριώδη έλξη που ασκούσε η πνευματική και άφθαρτη ιπποτική Δέσποινα.

Το ίδιο απρόσιτη, όχι όμως το ίδιο ανώτερη, από το ερωτευμένο Εγώ. Αν υπάρχει κάτι άφθαρτο και πνευματικό αυτό είναι ο ίδιος ο Έρωτας, που αυτονομείται από τα πρόσωπα της ερωτικής σχέσης, ακριβώς γιατί τα πρόσωπα αυτά είναι αδύνατον να συνδεθούν, ακριβώς γιατί η ρομαντική εξέγερση της υποκειμενικότητας εδράζεται στην παντοδυναμία της υποκειμενικότητας αυτής. Ο Έρωτας, γέφυρα του άπειρου και του πεπερασμένου ανήκει στο υποκειμενικό, όπως και η δημιουργική Φαντασία, ως ασυνείδητες αρχές του Εγώ που όμως δεν κυριαρχούνται από το συνειδητό Εγώ, αλλά το κυριαρχούν.

Έτσι ο ρομαντικός Έρωτας προσεγγίζει τον πλατωνικό, υπό την έννοια ότι το αντικείμενο του πόθου, η ερωμένη, αποτελεί έρεισμα και όχι σκοπό. Ο πλατωνικός σκοπός είναι η ανύψωση της ψυχής στο αιώνιο, αλλά ο ρομαντικός σκοπός είναι η ανεύρεση του αιώνιου εντός της ψυχής. Και οι δύο στάσεις αναφέρονται αποκλειστικά στην υποκειμενικότητα και το αντικείμενο του πόθου δεν αναγνωρίζεται ως *έτερη* υποκειμενικότητα, αλλά ως στοιχείο της *ίδιας* υποκειμενικότητας του ερωτευμένου. Έτσι η ερωμένη παρουσιάζεται συγχρόνως αδιάφορη και κυρίαρχη, αφορμή και αιτία, όχι όμως ως πρόσωπο αλλά ως ποιητική απεικόνιση του *μυστηρίου*. Ο ρομαντικός έρωτας είναι η φιγούρα του διττού έρωτα, εκπληρωμένου στη φαντασία και ανεκπλήρωτου στην πραγματικότητα και από αυτή την αντίφαση αντλεί την παντοδυναμία του.

Έτσι ο νεαρός Βέρθερος του Γκαίτε μπορεί να αγαπά παράφορα τη Λόττε, αλλά να αδυνατεί να την κατακτήσει, κατά τρόπο που την αγαπά παράφορα ακριβώς γιατί αδυνατεί να την κατακτήσει. Αυτή του η αδυναμία υπογραμμίζει την υποκειμενική ισχύ του Έρωτά του που τον καθιστά αυτοδίκαιο και τοποθετεί το Εγώ στη θέση του θύματος (ως υποκείμενο) και του θύτη (ως ερωτικής παρόρμηση). Η Λόττε, όπως και να ενεργήσει, δεν μπορεί να επηρεάσει το πάθος, αρκεί να παραμείνει απρόσιτη. Αφού αποτελεί στοιχείο της

υποκειμενικής φαντασίας του Βέρθερου έχει ήδη ενσωματωθεί χωρίς να κατακτηθεί, απεικονιστεί χωρίς να γνωσθεί. Με όλη του την παραφορά, ο Έρωτας του Βέρθερου ουσιαστικά αδιαφορεί για το ερωτικό του αντικείμενο και ενδιαφέρεται μόνο για τον εαυτό του. Υπάρχει στο βαθμό που το αντικείμενο παραμένει απρόσιτο από το σώμα αλλά αφομοιωμένο από τη φαντασία. Μόνο πίσω από αυτή την απόσταση, μπορεί η φαντασία να αναπλάσει το πρόσωπο της Λόττε σαν μυστηριακή φιγούρα. Αν η απόσταση γεφυρωθεί, τότε η Λόττε αποκτά ισάξια δικαιώματα στον Έρωτα με το Εγώ, αναδιπλασιάζει τον Έρωτα με την υποκειμενική της παρουσία, παρουσιάζεται ως έτερη αυτόνομη υποκειμενικότητα και καταστρέφει την παντοδυναμία και του Εγώ και του Έρωτα.

Πράγματι, ο Βέρθερος μπορεί να διακηρύσσει πως μόνο ο ίδιος είναι άξιος να την αγαπήσει μέσα στη δύναμη του παράφορου Έρωτά του, όσο η Λόττε δεν ανταποκρίνεται. Μόλις όμως φιληθούν, το βάρος αυτού του φιλιού, το βάρος της επαφής με τον πραγματικό Άλλο, το βάρος της φυσικής σωματικότητας, γίνεται αβάσταχτο για το Εγώ του Βέρθερου. Η κατακτητική δύναμη της υποκειμενικότητας εξατμίζεται μπροστά στην ανάδυση μιας άλλης υποκειμενικότητας.

Ο Βέρθερος αυτοκτονεί.

Αυτοκτονεί κάτω από το βάρος του φιλιού, που παρουσιάζεται διπλό, ως ολοκλήρωση της ζωής, μέσω της επικύρωσης του ερωτικού, και ως κατάργηση του ερωτικού, μέσω της πραγματοποίησής του. Ο εγωιστικός Έρωτας, που ξεπηδά από τα βάθη της υποκειμενικότητας και αναφέρεται μόνο στο Εγώ, δεν μπορεί παρά να επιστρέψει στο Εγώ. Η στιγμή της επαφής με τον Άλλο γίνεται εκρηκτική μνήμη, καθώς ακυρώνει ταυτόχρονα το Εγώ ως πάθος. Αλλά το Εγώ μόνο ως πάθος δομήθηκε μέσα στον Έρωτα. Ο Θάνατος μοιάζει η μόνη διέξοδος.

Αυτός ο Θάνατος του εραστή αναδεικνύεται σε μόνη επιβεβαίωση του Έρωτα. Το σχήμα της Θυσίας επανέρχεται, χωρίς την ανάγκη Θεού, ως επιβεβαίωση της ισχύος του Εγώ. Οι αυτοκτονικοί έρωτες είναι οι μόνοι εκπληρωμένοι ρομαντικοί έρωτες. Και αυτό γιατί ο ρομαντικός έρωτας, ως εκπληρωμένο ανεκπλήρωτο, έχει εκπληρωθεί από την πρώτη στιγμή αλλά μόνο ως πόθος του ανεκπλήρωτου. Το ανεκπλήρωτο θα πρέπει να διατηρηθεί πάση θυσία, ως μορφή του χάους και της αβύσσου, και να επισφραγισθεί με το Θάνατο.

Το ρομαντικό κίνημα ενσωματώνει έτσι την αρχή του Έρωτα στην αρχή της υποκειμενικότητας, ως πάθος της δημιουργικής φαντασίας. Απέναντί του όμως δεν τοποθετεί τη φιγούρα του Άλλου, μα τη φιγούρα του Θανάτου. Ο έρωτας υψώνεται, μαζί με τον χρόνο, ενάντια στον χρόνο.

Ο Άλλος δεν εμφανίζεται ως ισάξια αυτόνομη υποκειμενικότητα με το Εγώ, αλλά ως ριζική ετερότητα και άρνηση του Εγώ. Αν ο Έρωτας ταυτίζει το Εγώ με την αρχή της ζωής, συνάμα ταυτίζει το ερωτικό αντικείμενο με την αρχή του Θανάτου. Έτσι φτάνουμε στις θνησιγενείς ηρωίδες του Πόε και στην αγάπη του μεταφυσικού κακού μέσα σε μία νέα μυθολογία του Εγώ, αντίθετη προς την κοινωνία. Χωρίς αναφορά στην κοινωνία, η αυτονομημένη υποκειμενικότητα μετατρέπει την ατομική αυτονομία σε υποκειμενική ετερονομία, που υπόρρητα αναπαράγει το σχήμα της *ένοχης συνείδησης*.

Ενώ ο ρομαντικός Έρωτας περιορίζει όλο το μυστήριο του σύμπαντος στην ατομικότητα του Εγώ, αδιαφορεί για την κοινωνικές αναπαραστάσεις και θεσμίσεις του ερωτικού φαινομένου. Οι κοινωνικές συμβάσεις παρουσιάζονται ως δεσμά, αλλά ο μόνος δρόμος έξω από τα δεσμά δεν βρίσκεται στην κοινωνία, αλλά στην άβυσσο που συνδέει μυστικά το Εγώ με τη φύση.

Η ανάδυση της καπιταλιστικής κοινωνίας χαρακτηρίζεται από την προαγωγή της φαντασιακής σημασίας της Ιδιοκτησίας, η οποία απουσίαζε από τις φεουδαρχικές σχέσεις υποτέλειας και εξάρτησης. Ενσωματώνοντας και μεταβολίζοντας το πρόταγμα της ατομικής αυτονομίας, μέσα από την έμπρακτη κριτική των εξεγέρσεων, το καπιταλιστικό φαντασιακό ανυψώνει την ιδιοκτησία στο επίπεδο των θεμελιωδών ανθρώπινων δικαιωμάτων, ως συστατικό στοιχείο της ατομικής αυτονομίας. Έτσι αποκόπτει την ατομική από την κοινωνική αυτονομία, υποτάσσοντας το αποκομμένο ιδιωτικό άτομο και τις ορμές του στις απρόσωπες δομές του κράτους και των κεφαλαιουχικών ολιγοπωλίων.

«Ο αστικός γάμος είναι στην πραγματικότητα η κοινοκτημοσύνη των παντρεμένων γυναικών.[...] Άλλωστε είναι αυτονόητο πως με την κατάργηση των σημερινών σχέσεων παραγωγής εξαφανίζεται και η κοινοκτημοσύνη των γυναικών που απορρέει από αυτές, δηλαδή η επίσημη και η ανεπίσημη πορνεία», έγραφαν οι Marx και Engels, στο *Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*.

Η πατριαρχική κυριότητα επί της γυναίκας και του παιδιού, μετατρέπεται σε νομική κυριότητα ιδιοκτησιακού τύπου, καθώς η κοινωνική τελετουργία του γάμου, παλαιόθεν ανεξάρτητη από το ερωτικό πάθος, από συνδιαλλαγή οικογενειών μετατρέπεται σταδιακά σε συναλλαγή ιδιωτών, αποκαθαρμένη από το προηγούμενο φαντασιακό της συγγενικής κοινότητας. Καθώς το οικονομικό κίνητρο κυριαρχεί, το ερώτημα των ερωτικών σχέσεων αντιμετωπίζεται κοινωνικά ως ερώτημα ιδιοκτησίας και ως δικαίωμα κτήσης.

Η πειθαρχική οργάνωση των βιομηχανικών κοινωνιών του 19<sup>ου</sup> αιώνα εντατικοποιεί τις τεχνικές ταξινόμησης και εξειδίκευσης με στόχο τη βέλτιστη οργάνωση και



εκμετάλλευση του ανθρώπινου δυναμικού και τυποποιεί θεσμικά τους πατριαρχικούς διαχωρισμούς του παρελθόντος, οργανώνοντας την πειθάρχηση της ερωτικής ενόρμησης από την παιδική ηλικία.

Καθώς ολόκληρος ο δημόσιος βίος του ατόμου αναδιοργανώνεται με πρότυπο τη βιομηχανική παραγωγή και τον παραγωγικό χρόνο, οι δημόσιες τελετές, όπως ο γάμος μετατρέπονται σε επενδυτικούς τομείς της βιομηχανικής και καταναλωτικής διαδικασίας, ενώ τυποποιούνται θεσμικά υπό τη δικαιοδοσία των γραφειοκρατικών αρχών.

Ταυτόχρονα, ο οικιακός χρόνος υποκύπτει στους ρυθμούς του παραγωγικού κοινωνικού χρόνου, καθώς η οργάνωση της οικιακής ζωής συμμορφώνεται στη βιομηχανική οργάνωση του χρόνου της εργασίας. Ο εργάτης, η γυναίκα και τα παιδιά ξυπνούν μαζί για διαφορετικές δουλειές που όλες οργανώνονται βάσει του κυρίαρχου ωραρίου.

Η 'κοινοκτημοσύνη των γυναικών' που εισάγουν στο κομμουνιστικό τους πρόγραμμα ως κοινωνική πραγματικότητα οι Marx και Engels, συνδέεται με το πρόταγμα της γυναικείας χειραφέτησης, την 'κατάργηση της γυναίκας σαν εργαλείο παραγωγής' κατά τρόπο περίεργο για μας σήμερα, αφού δείχνει να αποδέχεται υπόρρητα την ιδιοκτησία επί των γυναικών και να τοποθετεί τη σεξουαλική ηθική στο πλαίσιο των οικονομικών σχέσεων. Είναι η επιμονή του Marx να θεωρεί όλες τις κοινωνικές σχέσεις και λειτουργίες ως οικονομικά καθορισμένες, η οποία τον οδηγεί να θεωρήσει την 'κοινοκτημοσύνη των γυναικών' παράλληλα προς την 'κοινοκτημοσύνη των μέσων παραγωγής'. Σε αυτό αποδεικνύεται σύμφωνος με το καπιταλιστικό φαντασιακό που αντιμετωπίζει κάθε απόδοση αξίας ως απόδοση ιδιοκτησίας και ταυτίζει την ελευθερία με το δικαίωμα στην κατανάλωση.

Η αναγεννησιακή αρχή της καλαισθησίας υποχωρεί γοργά μπροστά στην επέλαση της φαντασιακής σημασίας της λειτουργικής αποτελεσματικότητας, καθώς η νεωτερικότητα αναδύεται ως η περίοδος της διαρκούς κρίσης και σύγκρουσης ανάμεσα στο πρόταγμα της αυτονομίας και το πρόταγμα της ορθολογικής κυριαρχίας, που φθείρουν γοργά τη θεολογική θέσμιση. Η απομάγευση του κόσμου συνδυάζεται με την ιεροποίηση των εργαλείων της απομάγευσης.

Η ορθολογικοποίηση συνδυάζεται με την ισχυρή καπιταλιστική τάση της κυριαρχίας επί του φυσικού κόσμου που δεν κρύβει πλέον καμία υπερβατικότητα. Η κοσμολογική υπερβατικότητα μεταφέρεται στον ιδιωτικό κόσμο, ως υπερβατικότητα των κοινωνικών λειτουργιών που συνδέουν το άτομο με τα άλλα άτομα. Και η θεολογική αυθεντία μεταφέρθηκε σταδιακά στους γραφειοκρατικούς και οικονομικό-επιστημονικούς μηχανισμούς.

Σε αυτό το κοινωνικοϊστορικό περιβάλλον, ο Έρωτας, και ο ερωτικός χρόνος, ο ελεύθερος χρόνος της διυποκειμενικότητας, που είχε επανέλθει στο Σώμα χωρίς να χάσει την παιγνιώδη διάσταση της πνευματικότητας, απογυμνώνεται και μηχανοποιείται. Η ερωτική ενόρμηση αφομοιώνεται στη μηχανιστική αντίληψη του Σώματος ως συγκεκριμένη λειτουργία και υποβάλλεται σε τεχνικές κανονικοποίησης και ταξινόμησης. Οι κώδικες πειθαρχίας ζητούν καταρχάς να πειθαρχήσουν εκ νέου το ερωτικό ένστικτο μέσα από την πραγματοποίηση και την κεφαλαιοποίηση. Το ιδεώδες του παραγωγικού ατόμου που θα σημαδέψει την επικράτηση του καπιταλιστικού φαντασιακού στη νεωτερική θέσμιση, φανερώνει έναν διπλό διχασμό, διαχωρισμό του ατόμου από την εργασία του και διαχωρισμό του ατόμου από την κοινότητα, τον οποίο η φιλοσοφία θα ερμηνεύσει μέσα από την έννοια της αλλοτρίωσης ή αποξένωσης.

Η νεωτερική αποξένωση εκφράζει τον διπλό κατακερματισμό, της κοινωνίας σε παραγωγικές λειτουργικότητες, και του ατόμου σε παραγωγικές λειτουργίες. Η ετερονομία της απρόσωπης λειτουργικότητας αποξενώνει το άτομο τόσο από τους συνανθρώπους του, όσο και από τον εαυτό του, αλλά και την κοινωνία από τα μέλη της. Η νεωτερική αλλοτρίωση συμπληρώνεται από την προτεσταντική ατομική ένοχη συνείδηση, δημιουργώντας την κοινωνική ψευδή ή ένοχη συνείδηση, την ιδεολογία.

Έτσι, ένα παράδοξο εγκαθίσταται στον φαντασιακό πυρήνα των νεωτερικών δυτικών κοινωνιών, οι οποίες από τη μία είναι κοινωνίες του ρητού αναστοχασμού, που θέτουν τον εαυτό τους υπό κρίση, ενώ από την άλλη είναι κοινωνίες της ψευδούς συγκάλυψης, που επινοούν ιδεολογικά σχήματα για να αποκρύψουν τα συμπεράσματα αυτής της κρίσης. Το νεωτερικό άτομο, που χαρακτηρίζει αυτές οι κοινωνίες μεταφέρει εντός της συνείδησής του αυτή την αντίφαση, καλλιεργώντας τον διχασμό του εαυτού του σε δύο αντιθετικές αρχές, την ψυχική αρχή της επιθυμίας και την κοινωνική αρχή της απαγόρευσης.

Η ερωτική ενόρμηση, μήτρα επιθυμίας αλλά και ορμή διυποκειμενικότητας, βρέθηκε εγκιβωτισμένη σε λειτουργικές ταξινομήσεις που ήταν ταυτόχρονα και αξιολογικές κρίσεις. Η πραγματοποίηση των αξιών συνόδεψε μια επαναξιολόγηση του αντικειμενικού, και μία εξαντικειμενοποίηση του υποκειμενικού. Στο βαθμό που οι αξίες επενδύθηκαν στην παραγωγή αντικειμένων, η υποκειμενική αξία έγινε αντικειμενικό μέγεθος μέσα από τη μετατροπή της σε οικονομικό μέγεθος. Και η σεξουαλικότητα, τόπος της ενόρμησης και της απαγόρευσης, από τη στιγμή που αυτές αξιολογήθηκαν αντικειμενικά, έγινε ιδιωτικός τόπος αντανάκλασης της κοινωνικής ιδιοεικόνας του κάθε μοναχικού ατόμου, τόπος μετάθεσης και γιγάντωσης του άγχους (Angst).

Από το άγχος που μετάθεσε η νεωτερικότητα στο εσωτερικό της αποξενωμένης συνείδησης δεν γλίτωσε ούτε ο πιο ριζοσπαστικός και συνάμα συντηρητικός κριτικός της, ο Nietzsche. Παρά τη διακηρυγμένη φιλοδοξία του για μια 'μεταστοιχείωση των αξιών', όσον αφορά το ζήτημα του ερωτικού πάθους, επαναλαμβάνει απλώς το παραδοσιακό φαντασιακό σχήμα της πατριαρχικής ερωτικής σχέσης σαν αγώνα ανδρικής κυριαρχίας που επιβάλλεται από τη διαφορά φύσης των δύο φύλων.

«Το στοιχείο της γυναίκας που εμπνέει σεβασμό και πολύ συχνά φόβο είναι η φύση της, που είναι 'φυσικότερη' από εκείνη του άνδρα· η γνήσια, όμοια με αρπακτικού ζώου, πανούργα ευκαμψία της, το τιγρίσιο νύχι της μέσα στο γάντι, η αφέλεια του εγωισμού της, ο μη εκπαιδεύσιμος χαρακτήρας της και η εσωτερική της αγριότητα».<sup>866</sup>

Αυτό που προκαλεί εντύπωση σε αυτή την κτηνώδη περιγραφή του χαρακτήρα της γυναίκας, είναι η φράση 'μη εκπαιδεύσιμος', που φέρνει τη γυναίκα πιο κοντά στο άγριο ζώο, παρά στον άνθρωπο. Σε αντίθεση με την Πανδώρα του Ησίοδου που περιγράφεται όμοια με τους θεούς και με επίθετα που αρμόζουν σε θεούς, ο Nietzsche χαρακτηρίζει τη γυναίκα με ζωώδεις αναλογίες. Η διαφορά φύσεως επεκτείνεται και στην ηθική, όπου η γυναίκα, σαν 'φυσικότερη', αποδεικνύεται ανίκανη για το κακό:

«Ο άνδρας να φοβάται τη γυναίκα, όταν αυτή μισεί: διότι ο άνδρας στο βάθος της ψυχής του είναι μόνο κακός, ενώ η γυναίκα είναι φαύλη».<sup>867</sup>

Κι όμως αυτή η 'φυσιολογική' φαυλότητα της γυναίκας, δεν την προστατεύει από το να μπει στην υπηρεσία του άνδρα:

«Δύο πράγματα θέλει ο γνήσιος άνδρας: τον πόλεμο και το παιχνίδι. Να γιατί θέλει τη γυναίκα, αυτό το πιο επικίνδυνο παιχνίδι».<sup>868</sup>

Δεν τίθεται απλώς στην υπηρεσία του άνδρα, παρουσιάζεται φτιαγμένη για να είναι στην υπηρεσία του άνδρα, η υποταγή της στον άνδρα ανυψώνεται σε οντολογικό της χαρακτηριστικό και συνάμα αυτοσκοπό. Η γυναίκα παρουσιάζεται ως το ον-παίγνιον του άνδρα:

«Η ευτυχία του άνδρα λέει: Θέλω. Η ευτυχία της γυναίκας λέει: αυτός θέλει».<sup>869</sup>

Η επιθυμία του άνδρα είναι αυτόνομη, αλλά η επιθυμία της γυναίκας είναι εγγενώς ετερόνομη. Παρόλο τον θαυμασμό του για τον αισθησιασμό της αναγέννησης, αυτό που ο Nietzsche με ένταση αναπαράγει είναι η ετερονομία της γυναίκας υπό τον άνδρα. Και

---

<sup>866</sup> F. Nietzsche, *Πέραν του καλού και του κακού*, § 239.

<sup>867</sup> F. Nietzsche, *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*, εκδ. Πανοπτικών, 2009, 67.

<sup>868</sup> ό.π.

<sup>869</sup> ό.π. 67.

μάλιστα δίχως καμία νομιμοποίηση πέρα από την ανδρική 'βούληση για δύναμη', που θέτει την επιθετικότητα ως κριτήριο δικαίου. Μάλιστα ο Nietzsche προχωρεί ένα βήμα πέρα από την ανακήρυξη της γυναικείας ετερονομίας. Προχωρεί στη διακήρυξη της γυναικείας εθελοδοουλίας:

«Ποιον μισεί περισσότερο η γυναίκα; - Έτσι μίλησε το σίδηρο στο μαγνήτη: Εσένα μισώ πιο πολύ, γιατί με ελκύεις, αλλά δεν είσαι αρκετά δυνατός για να με κρατήσεις απάνω σου».<sup>870</sup>

Η κυριαρχική βούληση του άνδρα, και η υποταγή της γυναίκας παρουσιάζεται ως η εσωτερική επιθυμία της γυναίκας και ως το χρέος του άνδρα. Η μοναδική έκφραση ανεξαρτησίας της γυναίκας, σύμφωνα με τον Nietzsche, φαίνεται να είναι η περιφρόνηση προς τον άνδρα που δεν είναι αρκετά δυνατός ώστε να την υποτάξει. Έτσι, ο Nietzsche κατορθώνει να παρουσιάσει την εθελοδοουλία ως γυναικεία ελευθερία. Αλλά η εθελοδοουλία δεν θεωρείται μόνο ως εντελέχεια της γυναίκας, συνάμα θεωρείται και ευθύνη της και καθήκον.

«Μέσα στον γνήσιο άνδρα είναι κρυμμένο ένα παιδί που θέλει να παίζει. Εμπρός γυναίκες, ανακαλύψτε, λοιπόν, το παιδί μέσα στον άνδρα!»<sup>871</sup>

Γνωρίζουμε ότι η φιγούρα του 'παιδιού' στη νιτσεϊκή ποιητική συμβολίζει την ανώτερη δυνατή μεταμόρφωση του ανθρώπου, είναι σύμβολο του παιγνιώδους/αγωνιστικού χαρακτήρα του υπερανθρώπου: «Το μέσα μας παιδί οφείλει να καταδαμάσει ακόμα και το μέσα μας λιοντάρι – είπε ο Ζαρατούστρα»<sup>872</sup>.

Καθήκον της γυναίκας λοιπόν, που παρουσιάζεται σαν το ον-παίγνιον του άνδρα είναι να αποκαλύψει αυτό το παιδί που κρύβεται μόνο στην ανδρική ψυχή, ώστε ο άνδρας να κυοφορήσει τον υπεράνθρωπο. Σε μία παράδοση εικόνα, όχι μόνο ο χαρακτήρας του παιδιού αποδίδεται αποκλειστικά στον άνδρα, αλλά ακόμη και η κυοφορία του φαντασιακού παιδιού, του μέλλοντος υπερανθρώπου, ανήκει αποκλειστικά στον άνδρα. Η γυναίκα περιορίζεται στην ετερονομία ενός παιχνιδιού, ενός αντικειμένου-καταλύτη, στείρα σαν κάθε αντικείμενο.

Κι όμως, υπήρξε μια γυναίκα στη ζωή του Nietzsche, η οποία έμοιαζε να συνδυάζει αυτοδίκαια το παιδί και το λιοντάρι με το εκλεπτυσμένο πνεύμα:

« [...] είναι έξυπνη σαν αετός και θαρραλέα σαν λιοντάρι, τελικά όμως ένα πολύ κοριτσιώτικο παιδί, [...] πρόκειται να συγκατοικήσουμε και να εργαζόμαστε μαζί· είναι προετοιμασμένη με τον πιο εκπληκτικό τρόπο για τον δικό μου τρόπο σκέψης και

---

<sup>870</sup> ό.π. 67.

<sup>871</sup> ό.π. 66.

<sup>872</sup> ό.π. 26 κ.ε.

στοχασμού», γράφει στον φίλο του Πάουλ Ρέε στις 13 Ιουλίου του 1882, περιγράφοντας τη Λου Σαλομέ, ρωσίδα εμικρέ με ευρύτατες γνώσεις, σπινθηροβόλο πνεύμα και απύθμενο δυναμισμό που έμελλε να συνδεθεί και με τον Freud, ως μία από τις πρώτες γυναίκες του ψυχαναλυτικού κινήματος.

Η Λου Σαλομέ, που πλήγωσε ανεπανόρθωτα τον Nietzsche, με την ακλόνητη άρνηση του έρωτά του, υπήρξε το ακριβώς αντίθετο της νιτσεϊκής γυναικείας καρικατούρας και είναι ενδιαφέρον πως και ο ίδιος το αναγνώριζε. Δεν επρόκειτο να εκφράσει ποτέ ξανά παρόμοια συναισθήματα για καμία άλλη γυναίκα, και, χωρίς να καταφύγουμε σε ψυχολογισμούς, εντοπίζουμε στη νιτσεϊκή περιγραφή μια μετάθεση του βαθύτατου άγχους και της ανασφάλειας απέναντι στη γυναίκα που κρύβει η πατριαρχία. Η δαιμονική γυναίκα του Nietzsche είναι το σκοτεινό αντεστραμμένο είδωλο της ερωμένης Δέσποινας των Ιπποτών. Ο φόβος του ευνουχισμού τον οποίο συνδέει με τη γυναικεία χειραφέτηση είναι προφανής:

«Θέλουν τη χειραφέτηση της γυναίκας και αντ' αυτής πετυχαίνουν μόνο τον ευνουχισμό του άνδρα»<sup>873</sup>

Δεν είναι όμως μόνο το κίνημα της γυναικείας χειραφέτησης που μοιάζει ευνουχιστικό στον Nietzsche. Παρόλη την κατάφασή του στο ένστικτο της ζωής, ως ευνουχιστική παρουσιάζεται η ίδια η ερωτική ενόρμηση:

«Αυτοακρωτηριασμός και ηδονική τάση είναι το ίδιο».<sup>874</sup>

Ο υψηλόφρων και αγέρωχος Φρειδερίκος Nietzsche, επίδοξος ψυχολόγος των ανθρώπων και φύλακας της σκληρής αλήθειας δεν κάνει τίποτε παραπάνω παρά να διατυπώνει με μορφή αποφθεγματική τα πιο μικροπρεπή και τετριμμένα στερεότυπα ενός ανασφαλής άνδρα που αγνοεί εντελώς τον έρωτα και τις γυναίκες.

«[...] η προϊστορική μορφή της ανθρώπινης κοινωνίας ήταν αυτή ενός πανίσχυρου άνδρα που εξουσίαζε την ορδή χωρίς κανένα περιορισμό. [...] η ανάπτυξη του τοτεμισμού, ο οποίος εμπεριέχει την πρωταρχή της θρησκείας, της ηθικότητας και της κοινωνικής διάρθρωσης συναρτάται με τον βίαιο φόνο του επικεφαλής της, και της μετατροπής της ορδής του πατέρα σε μια αδελφότητα<sup>875</sup>», γράφει, λίγα χρόνια αργότερα, ο Sigmund Freud.

Παρόλη τη νεωτερική εκκοσμίκευση του θεολογικού και την έκπτωση του Θεού από τον θρόνο του κυρίου των σημασιών, οι θεολογικές φαντασιακές σημασίες παρέμειναν

---

<sup>873</sup> F. Nietzsche, *Οι Σημειώσεις για τον Ζαρατούστρα*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2016, 128.

<sup>874</sup> ό.π. 47.

<sup>875</sup> S. Freud, *Τοτέμ και Ταμπού*, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα, 1978

ισχυρές ως αρχετυπικά σχήματα κοσμο-αντίληψης. Η φιγούρα του Πανίσχυρου Πατριάρχη μπορεί να εξέπεσε προς όφελος των μηχανιστικών λειτουργιών, αλλά διατηρείται σαν φάντασμα στον επιστημονικό, πολιτικό και θεωρητικό λόγο.

Ο Freud καταφεύγει συνειδητά στον μύθο της πατροκτονίας, προκειμένου να συνδέσει την ψυχαναλυτική θεωρία του Οιδιπόδειου Συμπλέγματος με την πολιτισμική ιστορία της ανθρωπότητας, ώστε να της προσδώσει οικουμενική και καθολική εξηγητική ισχύ.

Η αρχετυπική ανθρώπινη ορδή βρίσκεται υπό την απόλυτη εξουσία του Πατέρα, η οποία εκφράζεται με το σεξουαλικό μονοπώλιο επί των γυναικών και το μονοπώλιο της βίας επί των ανδρών, ώσπου η ένωση των αρσενικών παιδιών του, των αδελφών, να τον εκθρονίσει. Ο φόνος του πατέρα ακολουθείται από το θυσιαστήριο γεύμα, όπου οι νικητές αδελφοί προχωρούν στη σύναψη του όρκου της αδελφότητας, στους κόλπους της οποίας θα αναδυθεί ο τοτεμισμός ως λατρεία του συμβολικού πατρικού υποκατάστατου, του Τοτέμ και θα επιβληθεί το Ταμπού, η απαγόρευση του φόνου και της αιμομιξίας ως αναπλήρωση της ενοχής:

«Μισούσαν τον πατέρα επειδή εναντιωνόταν τόσο πολύ στην ανάγκη τους για απόκτηση δύναμης και στις σεξουαλικές τους επιθυμίες, αλλά ταυτόχρονα τον αγαπούσαν και τον θαύμαζαν. [...] Αποκήρυξαν την πράξη, απαγορεύοντας το φόνο του πατρικού υποκατάστατου, του τοτέμ και απαρνήθηκαν τα οφέλη της παραιτούμενοι από τις απελευθερωμένες πια γυναίκες».<sup>876</sup>

Ο Freud τοποθετεί την ένοχη συνείδηση στην ιδρυτική πράξη της ανθρώπινης κοινότητας, στην έναρξη του πολιτισμού. Μάλιστα, η ένοχη συνείδηση λειτουργεί ως ιστορικός καταλύτης που μετατρέπει την πρωτόγονη πατριαρχική ορδή σε ισότιμη αδελφότητα, που προκαλεί την ανάδυση της πολιτικής κοινωνίας και της ανθρώπινης ιστορίας. Με αυτό τον μύθο, ο Freud εντάσσει στο σχήμα του Οιδιπόδειου Συμπλέγματος, που βρίσκεται στην απαρχή της ατομικής κοινωνικοποίησης, τη συλλογική Ιστορία της ανθρωπότητας, δηλαδή την αρχή της κοινωνιογένεσης. Όπως ο Οιδίπους βασανίζεται και αυτοτυφλώνεται μετά την εκπλήρωση του πόθου μέσω της πράξης του φόνου, που τον παρασύρει από το πεδίο της κανονικότητας στο πεδίο της ύβρεως, έτσι και οι αδελφοί, προκειμένου να εκθρονίσουν τον πατέρα, τον κύριο του σεξ και της βίας, οφείλουν να του μοιάσουν, φονεύοντάς τον, αλλά για να δικαιώσουν τον φόνο αυτό, οφείλουν να τον αρνηθούν, απαγορεύοντας τη συμβολική του επανάληψη. Όπως το παιδί, που είναι φορέας σκοτεινών σεξουαλικών ενορμήσεων, οδηγείται στη λύση μέσω της συμβολικής

---

<sup>876</sup> ό.π. 179-180.

πατροκτονίας ή της εγκατάλειψης του πόθου, έτσι και η ανθρωπότητα οδηγείται στον πολιτισμό μέσω μιας μυθιστορηματικής πατροκτονίας, την οποία αμέσως μετά, απαρνείται.

Η ένοχη συνείδηση, άρρηκτα συνδεδεμένη με τη σεξουαλική ενόρμηση και τον ερωτικό πόθο, εμφανίζεται ως εμμενές ανθρωπολογικό χαρακτηριστικό τόσο του πολιτισμένου ατόμου, όσο και της πολιτισμένης κοινωνίας. Η ψυχική ένταση μεταξύ της αρχής της ηδονής και της αρχής της απαγόρευσης, η πηγή του άγχους, θεωρείται επίσης θεμέλιο της κοινωνικής θέσμησης, και η ατομική ψυχή ριζώνει στη συλλογικότητα μέσω αυτής της κοινής ενοχής του πόθου, η οποία αναπτύσσεται στα βάθη του ατομικού ασυνείδητου μέσα από την τριβή του υποκειμένου με την κοινωνία, η οποία παρουσιάζεται ως η πραγμάτωση αυτής της ενοχής του πόθου στην επιφάνεια των κοινωνικών σχέσεων.

Αλλά υπάρχει και κάτι άλλο, καθώς ο Freud δεν παραπέμπει την αρχή της ενοχής σε κάποια υπερβατική οντότητα, αλλά σε έναν ανθρώπινο πολιτικό αγώνα, δεν παρουσιάζει την ανθρώπινη κοινότητα ως ετερόνομη, αλλά ως πρόθεση αυτονομίας, από την οποία εξάλλου, προκύπτει, μέσα από αναστοχασμό, η μεταμέλεια και η ενοχή.

Στον φροϋδικό μύθο δεν βρίσκουμε το χριστιανικό «Εν αρχή ην ο Λόγος», το οποίο αποδίδει τη γέννηση της κοινωνίας στην υπερβατική/πνευματική Θεϊκή Αγάπη, αλλά το φαινομενικό «Εν αρχή ην η πράξις»<sup>877</sup> αποδίδοντας τη γέννηση της κοινωνίας στον εμμενή/σωματικό ανθρώπινο έρωτα. Μέσα από τον αναστοχασμό ολοκληρώνεται η πατροκτονία, καθώς μόνο μετά την επιτέλεση της ιδρυτικής πράξης μπορούν να τεθούν οι όροι του δικαίου, ώστε εκ των υστέρων να κριθεί ως αθέμιτη η αρχική συμπεριφορά του απόλυτου Πατριάρχη. Έτσι ο μύθος της κοινωνικής θέσμησης μέσω της πατροκτονίας, μπορεί να αντιστραφεί σε μία αλληγορία της προσωπικής διαδρομής του υποκειμένου προς την ατομική αυτονομία μέσω της ψυχανάλυσης. Την ίδια στιγμή, είναι προφανής η κυκλικότητα του επιχειρήματος.

Γράφει ο Καστοριάδης, σχετικά με τον μύθο της πατροκτονίας, όταν αναφέρεται στην ψυχαναλυτική θεραπεία: «Η συμπεριφορά του πατέρα στο Τοτέμ και Ταμπού μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο αν έχει γίνει ο φόνος του (πραγματικά ή φαντασιακά, μικρή σημασία έχει). Αν το παρελθόν δεν ήταν δημιουργία, δεν θα είχαμε την ανάγκη να επανερχόμαστε σ' αυτό και απ' αυτήν ακριβώς την άποψη αφήνεται να ιδωθεί καλύτερα η πιο σημαντική ίσως όψη της θεραπείας»<sup>878</sup>. Είναι ο κοινωνικός χρόνος ως αναδημιουργούμενο παρελθόν που επιτρέπει την επιστροφή και την αναθεώρηση της ιδρυτικής πράξης, του φόνου, και τον αναστοχασμό πάνω στο δίκαιο της ιδρυτικής πράξης, δηλαδή την αναπροσαρμογή της μνήμης του πατέρα κατά τρόπο που να δικαιώνεται η

<sup>877</sup> Όπως υποστηρίζει ο Hans-Martin Lohmann, *Freud*, εκδ. Πλέθρον, 69.

<sup>878</sup> *Τα Σταυροδρόμια*, 58.

πράξη. Η συλλογική μνήμη προσφέρει τη δυνατότητα αναδημιουργίας του παρελθόντος ως γέφυρα για την τροποποίηση του παρόντος και το διάνοιγμα στο μέλλον.

Ο Καστοριάδης τονίζει πως η «ιστορία του ατόμου είναι και μια ιστορία αυτοδημιουργίας», αλλά σε αυτή την αυτοδημιουργία είναι η ιστορική διάσταση, το ριζώμα στο κοινωνικοϊστορικό παρελθόν, που μπορεί να προσφέρει το νόημα του παρόντος:

«Επειδή ακριβώς η ιστορία του ατόμου είναι και μια ιστορία αυτοδημιουργίας, δεν μπορούμε να ξαναβρούμε τα πάντα μέσα στο παρόν· επειδή ακριβώς το άτομο άγεται πάντοτε μπροστά απ' αυτό που είναι, μπορεί να ξαναβρεί τον εαυτό του μόνο αν γυρίσει πιο πίσω από εκεί που βρίσκεται κατά τη δεδομένη χρονική στιγμή<sup>879</sup>». Στο ψυχαναλυτικό πεδίο η ατομική παλινδρόμηση στο παρελθόν είναι μία κίνηση επαναφοράς του εαυτού στη συνείδηση ως μερική πηγή της αυτό-δημιουργίας του, καθώς το αναλυόμενο υποκείμενο «ξαναβρίσκει τον εαυτό του ως μερικά αρχή της ιστορίας του», με αυτή τη μερικότητα του ιδιωτικού χρόνου να συμπληρώνεται από την ιστορικότητα του κοινωνικού χρόνου. Το τέλος, ο σκοπός της ψυχανάλυσης, περιγράφεται από τον Καστοριάδη ως η συνειδητή επανάκτηση της ατομικής δημιουργικής ικανότητας, μέσω της αναγνώρισης του άλλου ως στοιχείο της αυτονομίας του εαυτού και μέσω της συνειδητής επανάκτησης της ατομικής ιστορίας που καθιστά το υποκείμενο αυτόνομο, « αρχή των δυνατοτήτων ως ον που είχε μια ιστορία που ήταν ιστορία και όχι πεπρωμένο<sup>880</sup>».

Το τοτέμ και το ταμπού που το συνοδεύει, σφραγίζουν αυτό τον δρόμο προς αυτή την αυτονομία, αντικαθιστώντας την υπαρκτή μορφή του Πατέρα με το φάντασμα αυτής της μορφής, υποκαθιστώντας το Πραγματικό με το Συμβολικό, εντός του Κοινωνικού Φαντασιακού. Ωστόσο, η ιδέα που εκφράζεται στον κεντρικό μύθο είναι η ιδέα της αυτοδημιουργίας της κοινωνίας μέσω της σύμβασης και όχι η ιδέα του ετεροκαθορισμού της μέσω της θείας καταγωγής. Η ελεύθερη επιλογή δεν δεσμεύεται από κάποια εγγενή ετερονομία, παρά μόνο την ετερονομία του πόθου, που όμως είναι πόθος αυτονομίας – από αυτή την αντίθεση προκύπτει η ενοχή ως ευθύνη. Αυτή η αντίθεση μπορεί να επιλυθεί είτε μέσα από τη θέσμιση της αναστοχαστικής επαναξιολόγησης κάθε ιστορικής πράξης, που θα οδηγούσε στην κοινωνική αυτονομία της αδελφότητας, είτε μέσω της φαντασιακής απώθησης της ιδρυτικής πράξης, υπό το θρησκευτικό κάλυμμα του τοτέμ και τη θέσμιση της κοινωνικής ετερονομίας υπό το συμβολικό. Ας παρατηρήσουμε ότι η πρώτη επιλογή ισοδυναμεί με τη ρήξη του γνωστικού εγκλεισμού της αδελφότητας και το άνοιγμα του παρόντος στη ρευστότητα του μέλλοντος και την επανεκτίμηση του παρελθόντος, ενώ η

---

<sup>879</sup> ό.π.

<sup>880</sup> ό.π. 59.



δεύτερη με την αποκατάσταση του γνωστικού εγκλεισμού και την υποταγή του παρόντος στην ιερότητα του παρελθόντος.

Έχει ενδιαφέρον να προσέξουμε την πλήρη ετερονομία των γυναικών σε αυτό τον μυθικό αγώνα για δύναμη, οι οποίες παραμένουν, σε κάθε περίπτωση, στη θέση του αντικειμένου δίχως βούληση. Από την απόλυτη δικαιοδοσία του πατριάρχη οι γυναίκες περνούν στην ισότιμη δικαιοδοσία των αδελφών παθητικά, χωρίς ποτέ να ενεργούν, χωρίς να εκφράζουν ούτε επιθυμία ούτε άγχος, ως απαθή αντικείμενα ενός εξωτερικού πόθου. Οι φαντασιακές σημασίες της πατριαρχίας περνούν αλώβητες από την πατροκτονική πράξη.

Ακόμη και ως 'απελευθερωμένες', οι γυναίκες δεν παρουσιάζονται σαν απελευθερωμένα υποκείμενα της δράσης, αλλά σαν απελευθερωμένες κτήσεις των αρσενικών δρώντων. Δεν απελευθερώνεται η ίδια η γυναίκα, αλλά η κυκλοφορία της ως εμπορεύματος ή αγαθού.

Η υποτιμητική θεώρηση του Freud για τις γυναίκες, αναπαράγει την αρχαία πατριαρχική ιδέα της ανδρικής αυτονομίας που περικλείει τη γυναικεία ετερονομία και την αρχαία πατριαρχική προκατάληψη ενάντια στο θηλυκό<sup>881</sup>. Στο φροϋδικό έργο η θηλυκότητα παρουσιάζεται ως a priori αντικείμενο του πόθου της αρσενικής υποκειμενικότητας και της πατρικής κυριαρχίας. Στην *Ερμηνεία των Ονείρων* ο Βιεννέζος εξομολογείται πόσο σημαντική υπήρξε η απώλεια του πατέρα του χωρίς να διστάζει να γενικεύσει αυτό του το προσωπικό βίωμα σε ανθρωπολογική αρχή: «η απώλεια με τις μεγαλύτερες επιπτώσεις στη ζωή ενός άνδρα»<sup>882</sup>. Ο ιδιωτικός του χρόνος βιώνεται ως συνέχεια του οικιακού χρόνου που καθορίζεται από τον πατέρα και η απώλεια του πατέρα παρουσιάζεται ως ιστορική τομή. Έτσι ο χρόνος του άνδρα παρουσιάζεται ως πλήρης και ουσιώδης για τον οικιακό χρόνο της οικογένειας. Η άποψή του Freud για τη γυναίκα, αντιθέτως, την τοποθετεί οντολογικά, ψυχολογικά και βιολογικά, στην κατηγορία του ελλειμματικού και του ακρωτηριασμένου.

Αυτή η στρεβλή εικόνα της γυναίκας αποτελεί τον πυρήνα της αμφιλεγόμενης φροϋδικής θεωρίας σχετικά με τον 'φθόνο του πέους', η οποία ζητεί να αναγάγει την υποτιθέμενη κοινωνιολογική και ψυχολογική ανεπάρκεια των γυναικών στην υποτιθέμενη βιολογική τους 'έλλειψη'. Η λατρεία του φαλλού, η προτεραιότητα του φαλλικού συμβολισμού και η ανεξέταστη αποδοχή και προώθηση του φαντασιακού της φαλλοκρατίας μετατρέπονται σε καταγγελία της γυναικείας φυσιολογίας, του ανθρώπου

---

<sup>881</sup> Την οποία μπορούμε να εντοπίσουμε ήδη στον Πυθαγόρειο διαχωρισμό της φύσεως σε ζεύγη περατού Καλού και άπειρου Κακού, με το αρσενικό να θεωρείται ως καλό και άρτιο ενώ το θηλυκό ως κακό και περιττό.

<sup>882</sup> S. Freud, *Η Ερμηνεία των Ονείρων*, 19.

δίχως φαλλό, που δεν έχει ανάγκη τον φαλλό, σε μία βεβιασμένη αντιμετάθεση του χαρακτηριστικά πατριαρχικού φόβου του ευνουχισμού.

Η γυναίκα παρουσιάζεται σαν εγγενώς ατελής άνδρας, και το κορίτσι σαν «ένας μικρός άνδρας»<sup>883</sup>, που παραμένει αναπόδραστα έγκλειστο στο Οιδιπόδειο Σύμπλεγμα, όντας ανίκανη να το ξεπεράσει γιατί μεταφέρει εγγενώς ένα ήδη τετελεσμένο ευνουχισμό :

«Από το κορίτσι λείπει το κίνητρο για να ξεπεράσει το οιδιπόδειο σύμπλεγμα. Ο ευνουχισμός έχει ασκήσει ήδη την επίδρασή του, και αυτή είναι ότι πιέζει το παιδί να παραμείνει στην κατάσταση του οιδιπόδειου συμπλέγματος».<sup>884</sup>

Φαίνεται φρικτή η πατριαρχική συσκότιση της σκέψης του Freud, όταν ο θεμελιωτής της ψυχανάλυσης δείχνει τόση τυφλότητα μπροστά στο πραγματικό νόημα και το πραγματικό ψυχικό τραύμα του ευνουχισμού. Ο ευνουχισμός είναι ακρωτηριασμός και υπάρχει τρομερή διαφορά ανάμεσα στον πραγματικό ακρωτηριασμό ενός υπαρκτού μέλους του σώματος και την απλή ανατομική διαφορά ανάμεσα στα φύλα. Ο ευνουχισμός πλήττει, εκτός από το σώμα, και την ιδιοεικόνα του πλήρους σώματος. Όμως οι γυναίκες, ως γυναίκες, είναι σωματικά πλήρεις. Και φυσικά και οι γυναίκες μπορούν να υποστούν ευνουχισμό μέσω της κλειτοριδεκτομής, που συνεχίζει να είναι διαδεδομένη πρακτική σε αρκετές παραδοσιακές πατριαρχικές κοινωνίες. Με το να παρουσιάζει ο Freud το γυναικείο φύλο ως τετελεσμένο ευνουχισμό, υπόρρητα συγκαλύπτει και νομιμοποιεί τον πραγματικό ευνουχισμό ως δευτερεύοντα και αντιμετωπίζει τη γυναικεία συνείδηση ως τραυματική συνείδηση.

Ο Freud, ζητώντας να θεμελιώσει την 'κατωτερότητα' της γυναίκας και να δικαιολογήσει την περιθωριοποίηση της στη θέση του αντικειμένου του πόθου, μεταθέτει στη γυναίκα τους φόβους του άνδρα, ως φυσική ενσάρκωσή τους. Σε αυτό το σημείο μένει τυφλός μπροστά στην ίδια τη σεξουαλική ενόρμηση που ήθελε να αναλύσει. Όταν μεταθέτει τον φόβο του ευνουχισμού σε φθόνο του πέους, επιστρέφει στη φαλλοκρατική φοβία απέναντι στη θηλυκότητα την οποία ζητεί να εξορκίσει με αποτροπιασμούς.

Ευτυχώς, αυτές οι φαλλοκρατικές παρεκκλίσεις του Freud δεν πέρασαν απαρατήρητες από τις γυναίκες ψυχαναλύτριες. Ήδη το 1926, η Karen Horney έδειξε πως η θεωρία του Freud για το 'φθόνο του πέους' είναι η μετάθεση μιας χαρακτηριστικής αγορίστικης φοβίας ευνουχισμού στο κορίτσι. Η όψη της πληρότητας του γυναικείου σώματος χωρίς φαλλό, ένδειξη της μη αναγκαιότητας του φαλλού, μπορεί να προκαλέσει στον άνδρα μία αμφιθυμία απέναντι στο δικό του σώμα που εμφανίζεται ως προσυνειδητός φόβος ευνουχισμού. Προκειμένου να απωθήσει τον φόβο του ευνουχισμού,

<sup>883</sup> S. Freud, *Νέα σειρά των παραδόσεων για την εισαγωγή στην ψυχανάλυση*, 116.

<sup>884</sup> S Freud, *Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschied*.

που πηγάζει από την εντύπωση του φαλλού του ως περιττό, το αγόρι αντιστρέφει την εικόνα, κατηγορώντας το κορίτσι ως ελλειμματικό.<sup>885</sup>

Όπως λοιπόν η φροϋδική θεωρία της 'ελλειμματικής' γυναικείας ψυχολογίας αντανακλά παραδοσιακές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες της φαλλοκρατίας, έτσι και η φροϋδική αφήγηση της 'ένοχης' ανθρώπινης κοινότητας αναπαράγει παραδοσιακές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες της πατριαρχίας.

Οπότε, στον φροϋδικό μύθο που θέλει να εξηγήσει την καταγωγή της θέσμησης έχουμε ήδη μία κυκλικότητα του επιχειρήματος, μία λήψη του ζητουμένου, καθώς η ιδρυτική πράξη προϋποθέτει μία προηγούμενη υφιστάμενη θέσμηση. Πώς μπόρκαν οι γυναίκες στη θέση των αντικειμένων του πόθου, αν αυτό δεν είναι ήδη μία θεσμική πραγμάτωση; Πώς νομιμοποιείται η εξουσία του πανίσχυρου Πατριάρχη, αν δεν υπάρχει μία θέσμηση αυτής της εξουσίας, πώς δικαιολογείται το μονοπώλιό του πάνω στα ερωτικά αντικείμενα-γυναίκες, αν δεν υπάρχει μία θέσμηση, μία σύμβαση, που να θέτει τις γυναίκες ως κτήματα και τον Πατέρα ως δικαιούχο;

Μπορούμε άραγε να παραπέμψουμε το ζήτημα στο ατομικό Οιδιπόδειο Σύμπλεγμα, στον ασυνείδητο πόθο για τη μητέρα το οποίο εκφράζεται ως αμφιθυμία – μίσος/θαυμασμός –απέναντι στον πατέρα και οδηγεί στη φαντασιακή πατροκτονία; Μα ο μύθος υποτίθεται ότι αποδεικνύει ακριβώς την καθολικότητα του οιδιπόδειου φαινομένου, άρα δεν δικαιούται να την επικαλεστεί ως ήδη αποδεδειγμένη. Μα φυσικά ήδη αυτό το ατομικό Σύμπλεγμα προϋποθέτει μία θέσμηση που να προηγείται της ψυχής, που να προηγείται του υποκειμένου, που να ορίζει τη μητέρα ως μητέρα τον πατέρα ως πατέρα και το παιδί ως μέριμνά τους, που να εικονοποιεί και να προσδιορίζει τον πόθο πως τη μητέρα ως αθέμιτο, μη-πραγματοποιήσιμο και τελικά απωθημένο. Όλα αυτά ο Freud τα προϋποθέτει, ενώ θέλει να τα τεκμηριώσει. Και, συχνά άκριτα, αναπαράγει τις κυρίαρχες πατριαρχικές φαντασιακές σημασίες της εποχής του σαν να επρόκειτο για φυσικά δεδομένα.

Ο Καστοριάδης εντοπίζει την αποτυχία της φροϋδικής απόπειρας μονομερούς σύνδεσης της κοινωνίας με την ψυχή: «Αυτό που ζητάει η σεξουαλική ενόρμηση δεν είναι αγάπη, είναι σεξουαλική ικανοποίηση, ο έπαινος και η τιμωρία προϋποθέτουν την ύπαρξη κοινωνίας, και ο έπαινος προϋποθέτει επιπλέον μία σημαντική, θεμελιακή μετουσίωση του ναρκισσισμού: η αυτοαγάπη πρέπει να έχει μεταβληθεί σε ανάγκη θετικής εκτίμησης του άλλου».<sup>886</sup>

---

<sup>885</sup> Karen Horney, *Flucht aus der Weiblichkeit. Der Manlichkeitskomplex der Frau im Spiegel manlicher und weiblicher Betrachtung*.

<sup>886</sup> *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, 56.

Η φροϋδική θεωρία της ψυχής αρχίζει με την ανακάλυψη της σεξουαλικής ενόρμησης και της ενεργούς λίμπιντο στα βάθη του ανθρώπινου ασυνειδήτου, που προσανατολίζει την ψυχική πραγματικότητα ήδη από τις απαρχές της ζωής.

Πέρα από την κατάρριψη της διαδομένης εικόνας της παιδικής αθωότητας, με την τοποθέτηση της σεξουαλικότητας στις απαρχές της ψυχικής ιστορίας, ως την εμμενή πηγή των πόθων και των απωθήσεων, η πρώιμη φροϋδική θεωρία παρουσιάζει την ψυχή ως το πεδίο μιας μάχης. Μιας διαρκούς μάχης ανάμεσα στην αρχή της ηδονής και την αρχή της απαγόρευσης, ανάμεσα στο ασυνείδητο της ενόρμησης και το συνειδητό της κοινωνικής νόρμας με διακύβευμα και έπαθλο την κυριαρχία επί του Εγώ. Έτσι, η σεξουαλική ενόρμηση τίθεται στο επίκεντρο της φροϋδικής ψυχολογίας και ανθρωπολογίας, ως ασυνείδητη κινητήριος αρχή της συγκρότησης της προσωπικότητας.

Η ψυχαναλυτική θεραπεία προσφέρει μία διέξοδο απελευθέρωσης στο Εγώ, με τη συνειδητή αναγνώριση και πειθάρχηση των σεξουαλικών ενορμήσεων του ατόμου μέσω της αναθεώρησης της προσωπικής του ιστορίας.

Όμως η ιστορία δεν είναι ποτέ αυστηρά προσωπικό βίωμα, καθώς η πεπερασμένη ατομική χρονικότητα συνυφαίνεται με την απροσδιόριστη κοινωνική ιστορικότητα. Το πολεμικό ξέσπασμα και η συλλογική τραυματική εμπειρία του Μεγάλου Πολέμου στις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα, οδηγούν τον Freud στην επανεκτίμηση του σεξουαλικού υπερκαθορισμού.

Το 1915, ένα χρόνο μετά το ξέσπασμα του Πολέμου, στις *Επίκαιρες παρατηρήσεις για τον πόλεμο και τον θάνατο*, φανερώνεται εντός του πολιτισμού, μέσα από την πολεμική ωμότητα, μία έτερη κινητήριος αρχή, η ενόρμηση του θανάτου, πέρα από την αρχή της ηδονής και την αρχή της απαγόρευσης. Η ιστορία του πολιτισμού αρχίζει να σκιαγραφείται ξανά ως ιστορία της Θυσίας.

Η επανεκτίμηση της έννοιας του Θανάτου δεν αποτελεί αποκλειστικότητα του Freud, αλλά διακριτό στοιχείο του κοινωνικοϊστορικού περιβάλλοντος της περιόδου, μετά τη ρωγή που έφερε ο πόλεμος.

Το 1915, το ίδιο έτος που ο Freud εντόπιζε τη θεμελιώδη ενόρμηση του Θανάτου μέσα στην ψυχική και πολιτισμική πραγματικότητα, ο Max Weber έθετε μία αυστηρή διάκριση ανάμεσα στον κοινό θάνατο και τον θάνατο στο πεδίο της τιμής, υιοθετώντας υπόρρητα το σχήμα της Θυσίας. Η διαφορά εντοπίζεται στο γεγονός ότι ο Θάνατος στη μάχη έρχεται ως αυτό-νόητος, «σε τέτοιο σημείο ώστε το ερώτημα του 'νοήματος' του θανάτου με τη γενικότερη ερμηνεία του, ερώτημα που απασχολεί ιδιαίτερα τις θρησκείες

της αποκάλυψης, δεν μπορεί καν να τεθεί».<sup>887</sup> Ο θάνατος του πολεμιστή παρουσιάζεται ως αυτοδικαίος και το νόημά του άμεσο, σε αντιδιαστολή προς τον καθημερινό θάνατο, που θέτει το υπαρξιακό ερώτημα του παραλογισμού.

Παρομοίως, το 1915 ο θεμελιωτής της φαινομενολογίας Edmund Husserl σε ένα γράμμα του στον ψυχολόγο Hugo Münsterberg προχώρησε σε μία ρητή εξύμνηση της Θυσίας Εαυτού ως εξύψωση εαυτού μέσω της εκμηδένισης της ατομικότητας : «Το συναίσθημα ότι ο θάνατος καθενός σηματοδοτεί μια εθελούσια θυσία προσδίδει υψηλή αξία και εξυψώνει την ατομική οδύνη σε μια σφαίρα που βρίσκεται πάνω από κάθε ατομικότητα<sup>888</sup>». Στην ανατολή του Μεγάλου Πολέμου, ο Weber και ο Husserl, ανακαλύπτουν τη λογική του ηρωικού Θανάτου στην αρχή της εξατομίκευσης, την οποία γρήγορα ο ίδιος αυτός Πόλεμος θα ακυρώσει, μέσα από τη διάλυση κάθε εύλογης προσδοκίας στο παράλογο της μαζικής σφαγής. Ο Freud, αντιθέτως, ερμηνεύει την πολεμική κινητοποίηση με τους όρους της ασυνείδητης ενόρμησης.

Μέσα στην πολεμική φρενίτιδα, το θεολογικό σχήμα της Θυσίας επαναφέρει τη θεολογική ετερονομία στο ψυχικό υποκείμενο της ανθρώπινης αυτονομίας, τοποθετώντας τη φιγούρα του Θανάτου στον άδειο θρόνο του Κριτή. Ενάντια στην ατομική αρχή της ηδονής, η συλλογική αρχή της Θυσίας, συμφιλιώνει το άτομο με τον Θάνατο επιτείνοντας την εσωτερική αποξένωσή του από τον εαυτό του. Η Θυσία αναδεικνύει τον Θάνατο σαν *ελεύθερη επιλογή* σε μία παράλογη 'ελευθερία' αποδοχής της αναγκαιότητας. Το παλαιό χριστιανισμό σχήμα της εθελόδουλης ελευθερίας μετασχηματίζεται σε σχήμα της πεισιθανάτιας βούλησης.

Δύο χρόνια μετά τη λήξη του Πρώτου Παγκοσμίου πολέμου και ύστερα από τον θάνατο της κόρης του Sophie, ο Freud εκδίδει το 1920 το βιβλίο *Πέρα από την αρχή της ηδονής*. Στις σελίδες του, η σεξουαλική ενόρμηση του Έρωτα χάνει την πρωτοκαθεδρία της, αφού δίπλα της εμφανίζεται, με ισότιμες αξιώσεις, το αντίθετό της, η καταστροφική ενόρμηση του Θανάτου.

«Η αντίληψή μας ήταν εξαρχής δυϊστική, και τέτοια παραμένει ακόμα, και μάλιστα τόσο κατηγορηματικά όσο ποτέ προηγουμένως, τώρα όμως δεν κάνουμε πια τη διάκριση μεταξύ ορμών του Εγώ και σεξουαλικών ορμών, αλλά μεταξύ ορμών της Ζωής και ορμών του Θανάτου».<sup>889</sup>

---

<sup>887</sup> M. Weber, *Sociologie des religions*, Gallimard, Παρίσι 1996, 427.

<sup>888</sup> Παρατίθεται από τον Marcel Gauchet, *Η άνοδος της δημοκρατίας III: Η δημοκρατία υπό τη δοκιμασία των ολοκληρωτισμών*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2012, 39.

Βλ. επίσης, *Husserliana*, τόμος 25, Martinus Nijhoff, Χάγη 1987, 293.

<sup>889</sup> S. Freud, *Πέραν της αρχής της ηδονής*, 41.

Πέραν της αρχής της ηδονής τοποθετείται το ένστικτο του Θανάτου, σαν αντίμαχη ροπή, ως η άρνητικότητά της ηδονής, που την περιορίζει και την ετεροκαθορίζει. Η ιδέα της ενόρμησης του Θανάτου επιβάλλει μία νέα συνάρθρωση της ψυχικής πραγματικότητας, μία δεύτερη *τοπολογία* του ψυχισμού, που αντικαθιστά την παλαιά. Η αρχική τριάδα ασυνείδητο-προσυνείδητό- συνείδητό δίνει τη θέση της στην τριάδα Αυτό- Εγώ- Υπερεγώ.

Το Αυτό, ο α-χρονος μη-τόπος του ασυνείδητου, είναι η σκοτεινή περιοχή των αχαλίνωτων ορμών, την οποία οι δύο τιτάνιες δυνάμεις, ο Έρωτας και ο Θάνατος διαρκώς επανα-οριοθετούν. Το Υπερ-Εγώ διατηρεί απόφια την ισχύ της αρχής της πραγματικότητας, την αρχή της απαγόρευσης και της λογοκρισίας, την πίεση των κοινωνικών επιταγών και των εσωτερικευμένων ηθικών αρχών, των κοινωνικών αντιστοιχήσεων και αναπαραστάσεων του Έρωτα και του Θανάτου. Ανάμεσα σε αυτές τις επεκτατικές και επεκτεινόμενες περιοχές, το συνείδητό Εγώ εγκλωβίζεται και ασφυκτικά, προσπαθώντας να κατακτήσει την αυτονομία του ανάμεσα σε δύο αντιθετικές καθοριστικές αρχές.

«Δουλεύοντας για την ταύτιση και τη μετουσίωση, προσφέρει στην ορμή του Θανάτου που βρίσκεται στο Αυτό υποστήριξη για να καταπολεμήσει τη λίμπιντο, ωστόσο διατρέχει τον κίνδυνο να γίνει εκείνο αντικείμενο της ορμής του θανάτου και έτσι να πεθάνει. Για να εκτελέσει τη βοηθητική εργασία του, αναγκάστηκε να συμπληρωθεί από τη λίμπιντο, έτσι έγινε το ίδιο εκπρόσωπος του Έρωτα και επιθυμεί τώρα να ζήσει και να αγαπηθεί».<sup>890</sup>

Εφεξής, ο Θάνατος συμπλέκεται με τον Έρωτα ως αρχή αντίθεσης και εμμενής αρνητικότητας. Η σύγκρουση των δύο Τιτάνων θα γίνει η κεντρική οντολογική διάζευξη στη φροϋδική μεταψυχολογία του πολιτισμού και η θεμελιώδης αντίθεση αρχών στην ανθρωπολογία του. Δεν είναι μία συνύπαρξη ούτε μία ισορροπία αντιθέτων, αλλά μία μάχη, ένας αγώνας ανάμεσα στον έρωτα και το θάνατο, τη ζωή και το θάνατο, που διαδραματίζεται και στα ασυνείδητα σπήλαια της ψυχής και στην πολεμική αρένα της κοινωνίας και της Ιστορίας. Και είναι ένας αγώνας του οποίου η έκβαση θα καθορίσει τη μοίρα της ανθρωπότητας. Μέσα στον αιματοβαμμένο 20<sup>ο</sup> αιώνα, το άγχος, από άγχος της ηδονής μεταπίπτει σε άγχος της επιβίωσης και η σεξουαλικότητα, από οδός αυτοκαθορισμού του υποκειμένου, μετατρέπεται σε εργαλείο διάσωσης.

«Και τώρα πρέπει να περιμένουμε ότι η άλλη από τις δύο 'ουράνιες δυνάμεις', ο αιώνιος Έρωτας, θα κάνει μια προσπάθεια για να νικήσει στον αγώνα με τον επίσης αθάνατο αντίπαλό του. Αλλά ποιος μπορεί να προβλέψει τις συνέπειες και την έκβαση;»<sup>891</sup>

<sup>890</sup> S. Freud, «Das Ich und das Es», *Gesammelte Werke* XIII, 286.

<sup>891</sup> S. Freud, *Η δυσφορία μέσα στον πολιτισμό*, 122.

Σε αυτή την προοπτική, ο Έρωτας τίθεται με την πλευρά της ζωής και με την πλευρά του πολιτισμού, ενώ ο Θάνατος με την πλευρά του πολέμου, αφού «ό,τι προωθεί την ανάπτυξη του πολιτισμού δουλεύει και εναντίον του πολέμου»<sup>892</sup>. Ο Θάνατος εμφανίζεται σαν καρκίνωμα, που αναπτύσσεται μέσα στον πολιτισμό για να τον καταστρέψει. Παρότι το συνειδητό Εγώ παρουσιάζεται παγιδευμένο ανάμεσα σε δύο ετερονομίες, την εσωτερική ετερονομία των ορμών και της εξωτερική ετερονομία των νορμών, έχει ακόμη τη δύναμη να κατακτήσει την αυτονομία του. Η ψυχανάλυση προτείνεται σαν η προνομιακή μέθοδος αυτής της κατάκτησης.

Όμως ο Freud, σκιαγραφώντας την ψυχή με τα εννοιολογικά εργαλεία της ετερονομίας, περιγράφει την επιδιωκόμενη αυτονομία του συνειδητού Εγώ ως απλή αντιστροφή της πολικότητας της ετερονομίας. Περιγράφει δηλαδή την ελευθερία με όρους κυριαρχίας και την υπέρβαση της δυσφορίας του πολιτισμού με όρους εκπολιτιστικούς :

«Όπου υπήρχε το Αυτό, πρέπει να μπει το Εγώ. Είναι μια εκπολιτιστική διαδικασία, όπως περίπου και η αποξήρανση της λίμνης Zuider».<sup>893</sup>

Η αυτονομία του Εγώ περιγράφεται ως κυριαρχία επί του Αυτού, ως κυριαρχία επί της ενόρμησης τόσο απόλυτη που φτάνει έως την αποξήρανση. Ως 'εκπολιτιστική διαδικασία' μεταφέρει στο ψυχικό πεδίο την αρχή της πραγματικότητας και την αρχή της απαγόρευσης που χαρακτηρίζουν τον πολιτισμό, ως όπλα του Εγώ. Μα έτσι, το Εγώ στρέφεται κυρίως ενάντια στον Έρωτα, ενάντια στη σεξουαλική ενόρμηση που προσδιορίζει τη ζωή.

Κρυμμένη μέσα στον κυριαρχικό πυρήνα της φροϋδικής θεωρίας, η αρχή του Θανάτου φαίνεται προορισμένη να επικρατήσει, ακόμη και μέσα από τον αγώνα εναντίον της, αφού τα μέσα με τα οποία διεξάγεται αυτός ο αγώνας της ανήκουν.

Η εικόνα της αποξήρανσης του ασυνειδήτου σαν λίμνη, παρότι προορίζεται ως της δύναμη της 'εκπολιτιστικής διαδικασίας' έναντι της φύσης, παραπέμπει εξίσου γλαφυρά στη στείριότητα την οποία συνεπάγεται.

Ο Καστοριάδης θα ασκήσει έντονη κριτική στο συγκεκριμένο σημείο της φροϋδικής σκέψης. Τοποθετεί την εμφάνιση του ασυνειδήτου, του Αυτού, στη στιγμή της ρήξης της πρωταρχικής ψυχικής μονάδας, στην εγκατάλειψη και εσωτερική απώθηση του φαντάσματος της παντοδυναμίας και της πληρότητας του Εγώ,. Είναι μία βίαιη αποτομή, που όμως αποτελεί τη συστατική στιγμή της αντικειμενικής πραγματικότητας, μέσω του διαχωρισμού του εαυτού από τον κόσμο. Αυτός ο διαχωρισμός προηγείται της αρχής της

<sup>892</sup> S. Freud, *Επίκαιρες παρατηρήσεις*, 80.

<sup>893</sup> S. Freud, *Νέα σειρά παραδόσεων για την εισαγωγή στην ψυχανάλυση*, 81.

ηδονής, η οποία εφεξής καθοδηγείται από το Αυτό, την ασυνείδητη έδρα της απωθημένης πληρότητας.

Συνεπακόλουθα, ο Καστοριάδης θυμίζει πως το Αυτό, ως τόπος του ασυνείδητου, περιλαμβάνει τον απωθημένο λόγο του Άλλου. Θέτει το ερώτημα, αν είναι δυνατόν αυτή η κυριαρχία να επιτευχθεί, αν μπορεί να αφανιστεί το Αυτό και ο 'λόγος του Άλλου' με την πλήρη 'συνειδητοποίηση' του ασυνείδητου, με την ολοκληρωτική εγγραφή της ασυνείδητης φαντασιακής λειτουργίας στη σφαίρα της γρηγορούσας συνείδησης.

Καταρχάς, η ολοκληρωτική εξάλειψη δεν μπορεί να συμβεί, καθώς 'ο λόγος του Άλλου', ως λόγος της μητέρας και ως λόγος της κοινωνικής θέσμησης, αποτελεί ουσιαστικό και συστατικό στοιχείο του υποκειμένου στη συγκρότησή του, αναγκαία συνθήκη της κοινωνικοποίησης της ψυχής, δίχως την οποία η ψυχή είναι ανίκανη, όχι μόνο να επιβιώσει μέσα στην πραγματικότητα, αλλά ακόμη και να την αντιληφθεί ως πραγματικότητα. Όπως η ψυχή δεν μπορεί να απορροφηθεί από την κοινωνική θέσμηση, εξίσου και η κοινωνική θέσμηση δεν μπορεί να εξοβελιστεί από την ψυχική πραγματικότητα και δεν μπορεί να υπάρξει υποκείμενο, χωρίς αυτό το υποκείμενο να είναι κοινωνικό, μέσω του θεσμού και της γλώσσας<sup>894</sup>.

Κατά δεύτερον, ούτε μπορεί να εξαλειφθεί η ασυνείδητη ενόρμηση από το 'λόγο του υποκειμένου', αφού αυτό θα σήμαινε την εξάλειψη της μετουσιωτικής διαδικασίας και θα προϋπέθετε ότι το υποκείμενο μπορεί να βρει μέσα του, εξ αρχής, τα στοιχεία αυτά που θα το οδηγούσαν στη συγκρότηση μιας εξωτερικής πραγματικότητας. Αυτό θα μας εγκλώβιζε ξανά στο πρωταρχικό φάντασμα του απόλυτου Εγώ ως παντός<sup>895</sup>.

Συνεπώς η ολοκληρωτική κυριάρχηση του συνειδητού πάνω στο ασυνείδητο αποτελεί μία φενάκη, αφού η αποξήρανση του Αυτού, του ασυνειδήτου, θα ισοδυναμούσε με την αποξήρανση της ίδιας της πηγής του συνειδητού και της φαντασιακής παράστασης, με την αυτοκατάργηση του υποκειμένου ως ριζικής φαντασίας, μία αποξήρανση απλώς που δεν είναι δυνατόν να συμβεί<sup>896</sup>.

Ο Καστοριάδης, ύστερα από αυτές τις διαπιστώσεις οδηγείται στην τροποποίηση του φροϋδικού αξιώματος ως εξής: «'Όπου Εγώ είμαι, Αυτό πρέπει να αναδυθεί' (Wo Ich bin, soll Es auftauchen)<sup>897</sup>».

Η αυτονομία του υποκειμένου, δεν ισοδυναμεί με την εγκαθίδρυση της ετερονομίας του συνειδητού Εγώ και την εξάλειψη του Αυτού, αλλά με την τροποποίηση

---

<sup>894</sup> *Η Φαντασιακή*, 156.

<sup>895</sup> ό.π. 153.

<sup>896</sup> ό.π.

<sup>897</sup> ό.π. 154.



της σχέσης τους, με την εγκαθίδρυση μιας νέας σχέσης συνειδητού και ασυνείδητου, διαύγειας και φαντασιακού, ανεξάλειπτης μεν, αλλά αποκεκαλυμμένης στην κρίση της συνείδησης. Κρίση που δεν συνεπάγεται την κυριαρχία της συνείδησης επί του περιεχομένου των εννοήσεων και του 'λόγου του Άλλου', αλλά τη δυνατότητα της αναγνώρισης, επιλογής και αξιολόγησης αυτού του περιεχομένου.

Εδώ, η αυτονομία, αυστηρά ατομική στη φροϋδική προοπτική, εμφανίζεται διττή, ατομική και κοινωνική, καθώς η ατομική αυτονομία προϋποθέτει την αναγνώριση του άλλου ως εξίσου αυτόνομου, αλλά και την αναγνώριση της σημασίας ως θεσμού που υπόκειται σε τροποποίηση. Δεν έχουμε να κάνουμε με την εσωτερική αυτονομία του συνειδητού Εγώ έναντι της ετερονομίας των ορμών και των νορμών, που όπως είδαμε, είναι ένας φενακισμός. Αλλά με την αυτονομία της ανθρώπινης υποκειμενικότητας που συναντά την αυτονομία της ανθρώπινης κοινότητας σε μία δυναμική αλληλεπίδραση, ενάντια στη διττή ετερονομία των υπερβατικών σημασιών και της πολιτικής αυθεντίας.

Σε αυτή την προοπτική, ο αυτόνομος Έρωτας δεν στρέφεται προς τον Άλλο ως παθητικό αντικείμενο του πόθου, αλλά συνδέεται με τον Άλλο ως ενεργό υποκείμενο αυτόνομων πόθων. Ο ιδιωτικός χρόνος του ατόμου εμφανίζεται ως ανοιχτός, όχι ως θρυμματισμένος, μέσα στη δυνατότητα της σύνθεσης του με τον ιδιωτικό χρόνο του άλλου σε έναν κοινό ερωτικό χρόνο, που είναι συνάμα ιδιωτικός και διυποκειμενικός.

Έτσι ο Έρωτας, από ενόρμηση ετερονομίας, γίνεται πόθος αυτονομίας και πόθος υπέρβασης του Εγώ δίχως την απώλεια της υποκειμενικότητας ή της ατομικότητας που απαιτεί η Θυσία. Μέσα από την επιδίωξη της δι-υποκειμενικής και συλλογικής αυτονομίας, ο Έρωτας συνυφαίνεται με την Ελευθερία, καταργώντας την Κυριαρχία της αποξένωσης. Μέσα από την ερωτική συν-θεση με τον άλλο, το ατομικό υπερβαίνεται δίχως να καταργείται μέσα στο κοινωνικό, δημιουργώντας, αντιθέτως, έναν δι-υποκειμενικό ιδιόχρονο.

Η ιδιαιτερότητα της δι-υποκειμενικής ερωτικής σχέσης γίνεται προφανής, καθώς δημιουργεί ένα ιδιαίτερο κοινό ερωτικό χρόνο μεταξύ συγκεκριμένων υποκειμένων, που διαφέρει τόσο από τον υποκειμενικό χρόνο της ψυχής, όσο και από τον δημόσιο/ιστορικό χρόνο της κοινωνίας.

Ο ερωτικός χρόνος αναδύεται ως ο οντολογικός ορίζοντας του ιδιόκοσμου των ερωτευμένων, που είναι συνάμα κοινός και ιδιαίτερος, μυστικός και μοιρασμένος, προσωπικός και διαπροσωπικός. Δεν ορίζει το πεδίο τριβής της ετερονομίας και της αυτονομίας, όπως η ψυχική και κοινωνικοϊστορική χρονικότητα, αλλά το πεδίο συνάντησης και σύνθεσης των αυτόνομων υποκειμενικών χρόνων, σε μία ερωτική στιγμή τόσο καθολική

που δεν μπορεί παρά να υπερβεί το ατομικό, και τόσο προσωπική που δεν μπορεί να είναι δημόσια. Η σύνθεση Καιρού και Διάρκειας στον ερωτικό ιδιόχρονο εμφανίζεται ως προβολή της Στιγμής στην Αιωνιότητα και ως ενστάλαξη της Αιωνιότητας στη στιγμή. Αποτελεί βίωμα της υπέρβασης του Εγώ μαζί με τον Άλλο και όχι μέσα στον Άλλο όπως στο σχήμα της Υποτέλειας, ούτε υπέρ του Άλλου, όπως στο σχήμα της Θυσίας.

Ο ερωτικός χρόνος της αυτονομίας εμφανίζεται ως η κατεξοχήν χρονικότητα του εκπληρωμένου έρωτα, ως χρόνος συν-δημιουργίας με βάση την αρχή της Ελευθερίας. Αντιθέτως, ο ερωτικός χρόνος της ετερονομίας, εμφανίζεται ως η κατεξοχήν αιωνιότητα του ανεκπλήρωτου έρωτα, ως χρόνος ιδιωτικού αποκλεισμού με βάση την αρχή της Στέρησης.

Η φωνή της απελευθέρωσης της ανθρωπότητας ακούγεται πιο δυνατή από γυναικεία χείλη, όταν συνδυάζεται με το πρόταγμα της απελευθέρωσης της ερωτικής σχέσης και συνακόλουθα, της αυτονομίας του ερωτικού χρόνου. Οι γυναίκες πρωτοστάτησαν στα ελευθερωτικά κινήματα της Δύσης ήδη από τον Μεσαίωνα, όπως είπαμε, στα κινήματα των Βογομίλων και των Καθαρών, και το νεωτερικό χειραφετητικό κίνημα έφερε τον αγώνα για τη γυναικεία χειραφέτηση στο επίκεντρο των κοινωνικών εξεγέρσεων.

«Στις σχέσεις μεταξύ ανδρών και γυναικών [...] Υποστηρίζω την ελευθερία ως το πρώτο βήμα. Και μετά την ελευθερία, τη γνώση, ώστε ο καθένας να αποφασίζει... πως θα χρησιμοποιηθεί αυτή η ελευθερία». Με αυτά τα λίγα λόγια το 1885 η Charlotte Wilson, εκδότρια και ιδρύτρια, μαζί με τον Κροπότκιν, της εφημερίδα *Freedom*, περιέγραψε την ουσία του ελεύθερου έρωτα, της ερωτικής σχέσης βάσει την αυτονομίας και μέσω της αυτονομίας. Η ελευθερία ως καθοριστική αρχή της ερωτικής σχέσης δεν αποτελεί μία εγωτιστική κυριαρχία, αλλά συνοδεύεται από τη γνώση και την απόφαση μετά γνώσης, του καθενός, για το κοινό. Η χειραφέτηση των γυναικών που αποτελεί εκ των ων ουκ άνευ προϋπόθεση για τη χειραφέτηση και των ανδρών, μπορεί να ολοκληρωθεί μόνο μέσα από τη χειραφέτηση και εντός της ερωτικής σχέσης, και στο εσωτερικό του ερωτικού ιδιόχρονου που δημιουργείται από τη συν-θεση των υποκειμενικών χρόνων των δύο εραστών. Μία τέτοια σχέση δεν μπορεί να εισαχθεί ή να αφομοιωθεί από το δίκτυο των κοινωνικά επικυρωμένων σχέσεων και λειτουργιών, δεν μπορεί δηλαδή να υποταχθεί στο πλαίσιο του γάμου. Η Wilson, όπως και άλλες ριζοσπαστικές συγγραφείς, είναι σαφής στο θέμα αυτό, θέμα που συνδέεται εξάλλου και με τη μητρότητα:

«Χωρίς να υπολογίζουμε τα παιδιά, είναι αβάσταχτη η απρέπεια της εκκλησίας ή του κράτους ή της κοινωνίας σε κάθε επίσημή τους μορφή να χώνουν τη μύτη τους

ανάμεσα σε εραστές. Αν δεν είμαστε ήδη συνηθισμένοι σε κάτι τέτοιο, θα μας φαινόταν απίστευτα αηδιαστικό...»<sup>898</sup>. Ο γάμος, παλαιός θεσμός συγγενικής συνδιαλλαγής και εξάρτησης, που συνδέθηκε με τον έρωτα μόλις κατά τη νεωτερικότητα, όταν μετατράπηκε σε θεσμό ιδιοκτησίας, αντιδιαστέλλεται προς τον ελεύθερο έρωτα, καθώς ακυρώνει την αυτονομία της ίδιας της γυναίκας, όπως και της ερωτικής σχέσης, τοποθετώντας τους εραστές υπό την ετερονομία του κοινωνικού θεσμού. Διαιωνίζει δε την ανδρική κυριότητα επί των παιδιών, θεμέλια επιδίωξη της πατριαρχίας, διχάζοντας το γυναικείο σώμα, που υποβιβάζεται σε όργανο αναπαραγωγής από την ίδια τη γυναίκα, που εξατομικεύεται σαν εργαλείο παραγωγής. Το κίνημα της γυναικείας χειραφέτησης ξέσπασε στα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα και συνέχισε με αιτήματα εξίσωσης δικαιωμάτων, όπως το δικαίωμα στην ψήφο, το δικαίωμα στο διαζύγιο, το δικαίωμα στην εργασία και το δικαίωμα στην εκπαίδευση, αιτήματα που υλοποιήθηκαν μερικώς και σε διαφορετικές χρονικές περιόδους ανά χώρα, στον περιορισμένο ευρωδυτικό κόσμο. Χάρη στη ριζοσπαστικοποίηση των κινήματων και την αμφισβήτηση των κυρίαρχων ρόλων, γρήγορα εμφανίστηκαν γυναικείες φωνές που προχώρησαν στην κριτική του κοινοβουλευτισμού, την κριτική του γάμου, την κριτική της μισθωτής εργασίας και την κριτική της σχολικής εκπαίδευσης.

Όμως δεν αρκεί η καταδίκη της ετερονομίας του επίσημου θεσμού, του γάμου, προκειμένου να ολοκληρωθεί το πρόταγμα της γυναικείας χειραφέτησης. Πέρα από τη θεσμική ενσάρκωση των κυρίαρχων σημασιών, ουσιαστική είναι η ψυχική εσωτερίκευση και συναισθηματική επένδυση των σημασιών αυτών. Η Emma Goldman, εξετάζοντας κριτικά την κατάσταση της γυναικείας χειραφέτησης στις πρώτες δεκαετίες ήδη του 20<sup>ου</sup> αιώνα, διαπιστώνει το βάθος αυτής της εσωτερίκευσης των σημασιών της κυριαρχίας εντός της συνείδησης της αυτονομημένης γυναίκας:

«Πίστεψαν ότι το μόνο που χρειαζόταν ήταν ανεξαρτησία από τις εξωτερικές δεσμεύσεις. Οι εσωτερικοί τύραννοι, πολύ πιο επιβλαβείς για τη ζωή και την ανάπτυξη -οι ηθικές και κοινωνικές συμβάσεις- αφέθηκαν να φροντίσουν μόνοι τους εαυτούς τους<sup>899</sup>».

Η Goldman γράφει σε μία εποχή που στην Ελλάδα δεν υπήρχε ούτε δικαίωμα ψήφου ούτε δικαίωμα στην εργασία, ούτε τυπική ισότητα για τις γυναίκες. Είχε διαφανεί όμως ήδη, στη δυτικές κοινωνίες πως η τυπική ισότητα δίχως την πραγματική ισότητα, η θεσμική κατοχύρωση δίχως την εθιμική απελευθέρωση, η ιδιωτική αυτονόμηση δίχως την κοινωνική αυτονομία, μεταφέρουν την ετερονομία στο επίπεδο των ιδιωτικών σχέσεων,

---

<sup>898</sup> Charlotte Wilson προς Karl Pearson, 8 Αυγούστου 1885, χειρόγραφο γράμμα, Pearson Collection, Λονδίνο.

<sup>899</sup> Emma Goldman, «Η τραγωδία της γυναικείας χειραφέτησης», στο περιοδικό *Νυχτεγερσία* τ.1, Αθήνα, 2009.

του ιδιώτη απέναντι στο κράτος και το κεφάλαιο, του ιδιώτη απέναντι στον ιδιώτη. Η μερικώς χειραφετημένη από εξωτερικές δεσμεύσεις γυναίκα δεν μπορεί να πραγματώσει την αυτονομία της όταν αυτή η αυτονομία δεν αναγνωρίζεται στο πεδίο του κοινωνικού φαντασιακού, ούτε μπορεί να αναγνωρίσει τον εαυτό της ως αυτόνομο μέσα σε δίκτυα ετερόνομων σχέσεων. Η ατομική 'ελευθερία', όταν δεν καταργεί τη διυποκειμενική κυριαρχία μένει κολοβή, δίχως τη γνώση που χρειάζεται ώστε να μετατραπεί σε σχέση ελευθερίας. Εύκολα εκπίπτει σε εθελοδοουλία, μέσα από την απομόνωση που συνδέεται με τον κλονισμό των κοινωνικών σχέσεων δίχως τη δημιουργική θραύση των κοινωνικών ρόλων.

Και όμως, αν η ερωτική σχέση μεταξύ δύο αυτονομημένων ατομικότητων υπό την αρχή της κυριαρχίας είναι σχέση ετερόνομη, η αυτόνομη ερωτική σχέση, υπό την αρχή της ελευθερίας αφορά δύο (ή περισσότερες) αυτόνομες υποκειμενικότητες. Ανθρώπους δηλαδή ικανούς για αναστοχασμό και κατανόηση, που αναγνωρίζουν τον Άλλο ως εξίσου αυτόνομο και προϋπόθεση της δικής τους αυτονομίας. Υπό την αρχή της ελευθερίας ο Άλλος, παύει να απειλεί το Εγώ ως ξένος κυρίαρχος/κυριαρχούμενος, και προσφέρεται ως πεδίο της απελευθέρωσης του Εγώ, μέσα από την αυτοπροσφορά και υπέρβαση του Εγώ σε έναν κοινό, ελεύθερο ερωτικό χρόνο, σε μία αμοιβαία κατανόηση.

Ξανά, η Emma Goldman μας βοηθά να διαυγάσουμε τη σημασία της αμοιβαίας κατανόησης για τη διυποκειμενική αυτονομία:

«Η χειραφέτηση θα πρέπει δώσει στη γυναίκα τη δυνατότητα να γίνει άνθρωπος με την ουσιαστική πλέον έννοια. Όλα όσα μέσα της ποθούν την αποδοχή και τη δράση θα πρέπει να φτάσουν στο υψηλότερο επίπεδο έκφρασής τους· όλα τα τεχνητά εμπόδια πρέπει να καταρρεύσουν και ο δρόμος προς τη μεγαλύτερη ελευθερία πρέπει να καθαρίσει από κάθε ίχνος καταπίεσης και σκλαβιάς τόσων αιώνων»<sup>900</sup>.

Όπως γνωρίζουμε το πρόταγμα της γυναικείας χειραφέτησης πόρρω απέχει από το να ολοκληρωθεί. Δεν μπορεί εξάλλου να ολοκληρωθεί τμηματικά, ωσάν να αφορά μονάχα τις γυναίκες, διαιωνίζοντας τον τεχνητό διαχωρισμό της ανθρώπινης υποκειμενικότητας μεταξύ αρσενικού και θηλυκού. Η ενάργεια και σαφήνεια της Goldman δεν μας αφήνει περιθώριο για ελιγμούς ή φαρισαϊσμούς συγκατάβασης. Η ατομική και η κοινωνική αυτονομία συνδέονται άρρηκτα και όχι μόνο στο πεδίο των κοινωνικών θεσμών, αλλά και στο πεδίο των φαντασιακών σημασιών, που αντανακλούν στον φακό της δημόσιας σφαίρας, αλλά εισχωρούν βαθιά στο ημίφως της οικιακής, ιδιωτικής σφαίρας και ριζώνουν στις σκοτεινές αβύσσους του φαντασιακού, κοινωνικού και ατομικού.

---

<sup>900</sup> ό.π.

Σε μία ετερόνομη σχέση, που καθορίζεται από την αρχή της κυριαρχίας, κανείς δεν μπορεί να πραγματώσει την αυτονομία του, απλώς να επεκτείνει την αποξένωσή του. Αυτή υπήρξε και η κυρίαρχη μορφή του ανεκπλήρωτου νεωτερικού έρωτα στον 20<sup>ο</sup> αιώνα, εμποτισμένη από τη μη εκπλήρωση της γυναικείας χειραφέτησης.

Μια έξοχη εικόνα της εγκλωβισμένης ιδιωτικής χρονικότητας του ανεκπλήρωτου έρωτα μας δίνει ο Marcel Proust στον *Ξανακερδισμένο Χρόνο* :

«Από αυτή τη στιγμή εκείνη έχει καταλάβει ότι, αν του προσφέρει μόνο τη συντροφιά ή τη φιλία της, αυτή η εύνοια θα φανεί τόσο σημαντική σε εκείνον που έχει πιστέψει ότι την έχει χάσει, ώστε αυτή μπορεί να αποφύγει να του παραχωρήσει κάτι περισσότερο και να επωφεληθεί από τη στιγμή που αυτός, μην μπορώντας πια να μην τη βλέπει, θα είναι πρόθυμος να τελειώσει με κάθε θυσία τον πόλεμο...»

Ο εραστής εδώ παρουσιάζεται παγιδευμένος και όμηρος στον ιδιωτικό χρόνο της ερωμένης, θρέφοντας τις επιθυμίες του με φαντάσματα μελλοντικών στιγμών. Η ερωτική σχέση περιγράφεται σαν Πόλεμος και η απειλή της Στέρησης ισοδυναμεί με την περιφρόνηση της Θυσίας, αποτέλεσμα της οποίας δεν είναι πλέον η κυριαρχία, αλλά η υποτέλεια. Η ερωμένη του ανεκπλήρωτου έρωτα εδώ δεν είναι το απρόσιτο αντικείμενο του πνευματικού πόθου όπως η Δέσποινα του ιπποτικού έρωτα, ούτε το παιγνιώδες υποκείμενο του σωματικού πόθου, όπως η Παμπινέα του Βοκκάκιου. Είναι το ενεργό υποκείμενο της ψυχικής άρνησης. Ο εραστής δεν έχει να αντιμετωπίσει ούτε την κοσμολογική ετερονομία των ψυχών, ούτε την αισθησιακή ετερονομία των σωμάτων, αλλά την ανυπέρβλητη άρνηση μιας αντιθετικής αυτονομίας. Ο δρόμος εκπλήρωσης του Έρωτα μπλοκάρεται από το ίδιο το αντικείμενο του πόθου, την ερωμένη που όμως, ως αυτόνομη υποκειμενικότητα, είναι επίσης το υποκείμενο της άρνησης.

Μετά τη θανάτωση της Θείας ετερονομίας και μετά την εσωτερίκευση του Θανάτου στην ανθρώπινη αυτονομία, ο νεωτερικός ανεκπλήρωτος έρωτας εμφανίζεται ως η ετερονομία της σχέσης, η ετερονομία του Εγώ που προκύπτει ως η αρνητικότητα της αυτονομίας του Άλλου.

Κι όμως, στη νεωτερική ερωτική σχέση, η οποία δομείται σαν Πόλεμος, δεν υπάρχει χώρος για τίποτε άλλο παρά μόνο για την κυριαρχία του ενός ή του άλλου, για την αφομοίωση της αυτονομίας του ενός μέσα στην αυτονομία του άλλου, για τον αναδιπλασιασμό της ετερονομίας.

Ακόμη και εκπληρωμένος, ο νεωτερικός έρωτας παραμένει ετερόνομος, καθώς η εκπλήρωση ισοδυναμεί με τη συμβολική Θυσία του εαυτού μέσω της Υποταγής. Ακόμη και

μετά τη 'νίκη', μία σχέση που δομήθηκε μέσα στην ετερονομία της πολεμικής προσπάθειας, ακυρώνει και τις δύο αυτονομίες, τις αναδεικνύει ως επίπλαστες, και ο Πόλεμος συνεχίζεται.

Υπ' αυτή την έννοια, η ερωτική σχέση, αν συντίθεται με όρους Κυριαρχίας μένει ουσιωδώς ανεκπλήρωτη, αφού βαθαίνει και οχυρώνει την ψυχική απομόνωση στον εαυτό ακόμη και τη στιγμή της σωματικής συνένωσης. Όντας ουσιωδώς ανεκπλήρωτη, οδηγεί στην υπέρβαση του Εγώ μόνο στο βαθμό που δεν εκπληρώνεται, ως πόθος εκπλήρωσης που υπάρχει μόνο στο βαθμό που είναι απρόσιτος. Ο εραστής νιώθει τον έρωτά του να μεγαλώνει όσο τείνει προς την εκπλήρωση, αλλά να εξατμίζεται όταν εκπληρωθεί. Είναι η ίδια η φύση του ετερόνομου κυριαρχικού Έρωτα που δικαιώνει την άρνηση της ερωμένης.

Η ερωμένη μπορεί να διατηρεί την αυτονομία της μόνο αν είναι συνάμα αντικείμενο του πόθου και υποκείμενο της άρνησης. Τη στιγμή που εγκαταλείπει την άρνηση, χάνει την υποκειμενικότητά της, χάνει την αυτονομία της.

Αυτό συμβαίνει γιατί εξαρχής, το αντικείμενο του πόθου δεν αντιμετωπίζεται ως αυτόνομη υποκειμενικότητα αλλά ως αυτόνομη αρχή ετερονομίας, υπεύθυνη για τον πόθο που προκαλεί και τον οποίο αρνείται και τον οποίο επιτείνει μέσω της άρνησής της. Ως αρχή ετερονομίας, η άρνησή της, το ύστατο δικαίωμα της αυτονομίας της, δεν μπορεί να καμφθεί, μπορεί μόνο να εκμηδενιστεί. Και καθώς στην ετερόνομη ερωτική σχέση τελεστής είναι το σχήμα της Στέρησης, αυτή η εκμηδένιση της άρνησης ισοδυναμεί με ακύρωση της ερωτικής σχέσης, που συνάφθηκε ως σχέση κυριαρχίας. Μετά την ισοπέδωση της Καρχηδόνας οι Ρωμαίοι όργωσαν το χώμα με αλάτι. Παρομοίως, ο ετερόνομος έρωτας μόνο αποκαλυπτικά μπορεί να εκπληρωθεί, καθώς ορίζεται από τις απωθήσεις του παρελθόντος και όχι από τις δυνατότητες του μέλλοντος.

Η κυριαρχική ερωτική σχέση ανάμεσα σε δύο αντιθετικές αυτονομίες, δείχνει πως και οι δύο αυτές αυτονομίες είναι επίπλαστες. Χωρίς βλέψη και έρεισμα στην κοινωνική αυτονομία, η ατομική αυτονομία μένει ανάπηρη και επιρρεπής στην ετερονομία των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών.

Στη νεωτερική θρυμματισμένη κοινωνία, όπου επικυριαρχεί η εκκοσμικευμένη ετερονομία των κρατικών και κεφαλαιουχικών μηχανισμών, η αυτονομία παραμένει ένα πολιτικό διακύβευμα, άρρηκτα δεμένη με την αξίωση ενός ελεύθερου δημόσιου χώρου και ενός ελεύθερου δημόσιου χρόνου.

Έγραφε ο Adorno το 1946 : «Η αντικειμενική διάλυση της κοινωνίας εκδηλώνεται υποκειμενικά στο γεγονός ότι η ερωτική ορμή έγινε πολύ αδύναμη για να συνδέσει τις

αυτοσυντηρούμενες μονάδες, σαν η ανθρωπότητα να μιμείται τη θεωρία της φυσικής για το εκρηγνυόμενο σύμπαν. Στην αναφροδισιακή απροσιτότητα της αγαπημένης ύπαρξης, που τώρα έχει γίνει ένας αναγνωρισμένος θεσμός της μαζικής κουλτούρας, αποκρίνεται ο 'ακόρεστος πόθος' του εραστή.»<sup>901</sup>

Η συνάντηση που εγκαθιδρύεται μέσα από τον ερωτικό πόθο δεν καταργεί την απομόνωση των 'αυτοσυντηρούμενων μονάδων', αντιθέτως την επικυρώνει και την επιτείνει, μέσω του βιώματος της ανυπέβλητης απόστασης. Υπό το καθεστώς της κοινωνικής ετερονομίας, ακόμη και αν υπάρχει η αμοιβαιότητα του ερωτικού πόθου που, σε άλλες συνθήκες θα μπορούσε να προσφέρει το πεδίο για τη σύν-θεση των αυτόνομων υποκειμένων μέσα σε έναν κοινό, αυτοδημιούργητο ερωτικό χρόνο, αυτή η αμοιβαιότητα απλώς καθιστά κοινή την ανυπέβλητη ιδιωτική απόσταση. Ο Paul Valery, λίγα χρόνια πριν τον Adorno, προσφέρει μία εικόνα αυτού του βιώματος: «Μόλις πιαστούν τα βλέμματα, δεν είμαστε πια ακριβώς δύο και είναι δύσκολο να μείνεις μόνος [...] Εκείνο που μου λείπει είναι εκείνο το εγώ που βλέπεις. Κι εσένα, εκείνο που σου λείπει είσαι εσύ που βλέπω. Όσο μακριά κι αν πάμε στη γνώση ο ένας του άλλου, θα είμαστε άλλοι εφ' όσον θα αντανακλούμε ο ένας τον άλλο...»

Εδώ η υπέρβαση του Εγώ σημαίνει την απώλεια του Εγώ μέσα στον Άλλο και η αμοιβαιότητα απλώς εξασφαλίζει την ισοδύναμη απώλεια του Άλλου μέσα στο Εγώ. Σε αυτή τη συγκοινωνία ιδιωτικότητων, δεν υπάρχει καμία υπέρβαση της ατομικότητας, υπάρχει απλώς απόδραση της υποκειμενικότητας, δεν υπάρχει καμία επί-κοινωνία των υποκειμενικότητων. Αντί για μία κοινή εκπλήρωση, αναδύεται μία διπλή στέρηση, αντί για μία κοινή αυτονομία μία κοινή αλλοτρίωση. Η αποξένωση του Εγώ που αντανακλά την αποξένωση του Άλλου δεν αποτελεί υπέρβαση, αλλά αναδιπλασιασμό της αποξένωσης, καθώς το Εγώ αποξενώνεται από τον εαυτό του όχι μόνο εντός του, αλλά και εντός του Άλλου. Καθώς το Εγώ γίνεται Άλλος, δεν αναλαμβάνει τον Άλλο, ούτε εγκαταλείπει το Εγώ, απλώς ανταλλάσσουν οπτική για μία στιγμή, μία στιγμή ανταλλάξιμη βάσει της κοινής αποξένωσης. Η αποξένωση τους επιτρέπει να ανταλλαχθούν και να συγκοινωνήσουν χωρίς να επικοινωνήσουν και η αποξένωση επικυρώνεται ως μέσο της μετάβασης.

Η χρονικότητα που επιβάλλεται έτσι είναι μια απλή στιγμιαία μετάθεση και απόδραση, ιδιωτική αρνητική χρονικότητα και αποστερημένη από θετικό περιεχόμενο ή διάρκεια. Η καθεστωτική αποικιοποίηση του ιδιωτικού χρόνου, που είναι συναφής με την κυριαρχία των οικονομικών λειτουργικότητων, δεν επιτρέπει τη δημιουργική σύνθεση των απομονωμένων ατομικών χρονικότητων, μόνο την αρνητική σύνδεση.

---

<sup>901</sup> Th. Adorno, *Minima Moralia*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000, κεφ. 3, § 107.

Η ετερονομία του ερωτικού χρόνου, ως αδυνατότητα εκπλήρωσης της αυτονομίας εντός της ερωτικής σχέσης, εξαρτάται άμεσα από την ετερονομία του δημόσιου χρόνου και αναδιπλασιάζει την ετερονομία του ιδιωτικού χρόνου. Στην αναζήτηση της αυτονομίας ο Έρωτας συναντάται με το Χρόνο υπό την αρχή της ελευθερίας, ενώ στο καθεστώς της ετερονομίας ο Έρωτας συναντάται με το Χρόνο υπό την αρχή της στέρησης.

Κατεξοχήν σύμβολο της κατάτμησης και του ορθολογικού ελέγχου του κοινωνικού χρόνου, ιδιωτικού και δημόσιου υπήρξε το ρολόι χειρός. Το μηχανικό ρολόι, όταν έγινε πλέον φορητό, ρολόι τσέπης και χειρός, απελευθέρωσε τη μέτρηση του χρόνου προς όφελος του ατόμου. Καθένας απέκτησε τη μέτρηση του ιδιωτικού του χρόνου. Όμως αυτή η εξατομίκευση δεν σήμαινε κάποια αδιανόητη εξατομίκευση του κοινωνικού χρόνου, αλλά την αποικιοποίηση του προσωπικού χρόνου από τους κυρίαρχους καθορισμούς και μετρήσεις που ήδη οργάνωναν τον παραγωγικό δημόσιο χρόνο.

Εκτός από σύμβολο αποικιοποίησης του ιδιωτικού χρόνου από τις κυρίαρχες γραφειοκρατικές, παραγωγικές και καταναλωτικές λειτουργικότητες το ρολόι είναι επίσης σύμβολο *ιδιοκτησίας* του Χρόνου, υλοποίηση της σύνθεσης των δύο κεντρικών καπιταλιστικών φαντασιακών σημασιών, της *κυριαρχίας* και της *ιδιοκτησίας*.

Επιμένει ο Adorno : «Ιστορικά, η ίδια η έννοια του χρόνου έχει σχηματισθεί βάσει του θεσμού της ιδιοκτησίας. Αλλά η θέληση για κατοχή αντανακλά το χρόνο ως φόβο της απώλειας, του ανεπανόρθωτου. [...] Αν οι άνθρωποι δεν ήταν πια κτήματα, δεν θα μπορούσαν και να ανταλλάσσονται<sup>902</sup>».

Η επικράτηση του φαντασιακού της Ιδιοκτησίας και της Κυριαρχίας διαποτίζει τις ανθρώπινες σχέσεις και καθώς η εξατομίκευση του χρόνου συναρτάται με την ιδιοκτησία του εαυτού, η ερωτική σχέση μεταβάλλεται σε σχέση ιδιοκτησίας του Άλλου. Όμως δεν υπάρχει πλέον, ή δεν δικαιολογείται πλέον η εγγενής ετερονομία του αντικειμένου του πόθου ως στήριγμα της εγγενούς αυτονομίας του ερωτευμένου Εγώ. Η κοινωνική ετερονομία επιβάλλει την αποξένωση ως εξωτερικό και εσωτερικό όριο της ερωτικής αμοιβαιότητας.

Αφού υπό το καθεστώς της κοινωνικής ετερονομίας η αυτονομία του Εγώ προβάλλεται ως κλειστή κυριαρχία, δεν υπάρχει δρόμος επικοινωνίας του Εγώ με τον Άλλο ως αυτόνομες υποκειμενικότητες. Ο Άλλος μπορεί να κυριαρχηθεί, ως αντικείμενο, ή να κυριαρχήσει ως υποκείμενο, με τον όρο ότι τότε αντικείμενο θα γίνει το Εγώ. Η αμοιβαία αποξένωση, ως θεμέλιο της σχέσης, δεν μπορεί να ακυρωθεί.

---

<sup>902</sup> ό.π. κεφ. 1, § 49.



Στην παραδοσιακή πατριαρχική ετερονομία, ο άνδρας διατηρούσε την αυτονομία του επί της γυναικείας ετερονομίας ως φυσικό δικαίωμα. Έτσι η άσκηση της κυριαρχίας, νομιμοποιημένη ως φύση, δεν έθετε υπό αμφιβολία την επίπλαστη αυτονομία του. Όμως στη νεωτερική θρυμματισμένη ετερονομία, με τη διαρκή εξεγερσιακή παρουσία του προτάγματος της αυτονομίας, η γυναικεία ετερονομία δεν μπορεί να αιτιολογηθεί στη φύση. Η γυναικεία αυτονομία σημαίνει το δικαίωμα της άρνησης της ανδρικής κυριαρχίας. Όπως συμβαίνει με κάθε κυριαρχία που θεμελιώνεται στο φόβο, η άρνησή της σηματοδοτεί την κατάρρευσή της.

Έτσι, η άσκηση της κυριαρχίας στον Έρωτα γίνεται ζήτημα αμφισβήτησης και διαρκούς διαπραγματεύσεως μεταξύ των αυτονομημένων υποκειμενικότητων, που δεν μπορεί να λυθεί με φυσικό τρόπο. Όσο όμως οι όροι συγκρότησης της ερωτικής σχέσης παραμένουν οι σημασίες της κυριαρχίας και της ιδιοκτησίας η ερωτική σχέση δεν οδηγείται προς τον αυτόνομο ερωτικό χρόνο, αλλά προς μία νέα ετερονομία. Αφού αυτή η ετερονομία δεν μπορεί να αποδοθεί εγγενώς σε κάποιο από τα υποκείμενα της σχέσης, αποδίδεται στην ίδια τη σχέση.

Εδώ προκύπτει η ένταση μεταξύ πίστης και απιστίας στη νεωτερική ερωτική σχέση, που έχει να κάνει με τη διάρρηξη της κοινής αλλοτρίωσης και όχι με την αποκάλυψή της. Αυτός που απιστεί αμφισβητεί έμπρακτα το ιδιοκτησιακό δικαίωμα, όχι μόνο του Άλλου πάνω στο Εγώ, αλλά επίσης και του Εγώ πάνω στον Άλλο. Σε μία κοινωνία όπου η ιδιοκτησία και η ασφάλεια θεωρούνται ιερές σημασίες, η ερωτική απιστία συχνά βιώνεται πιο τραυματικά από τη βία. Και φυσικά, ο άπιστος συχνά ζητεί να αποκρύψει την απιστία του, όχι επειδή φοβάται την τιμωρία, την επαναφορά της άρνησης του Άλλου, αλλά επειδή φοβάται την απώλεια του δικού του ιδιοκτησιακού δικαιώματος επί του Άλλου.

Ιδού το μυστικό της απιστίας : Ο έρωτας δεν επιμερίζεται, υπάρχει ολόκληρος σε κάθε ερωτική πράξη. Επιμερίζεται όμως ο χρόνος.

Και είναι ο χρόνος που είναι το κριτήριο της απιστίας, όχι ο έρωτας, ειδάλλως η απιστία θα ήταν αυτοδίκαιη. Αν το κριτήριο ήταν ο έρωτας, τότε η αυτόνομη ιδιαιτερότητα του νέου έρωτα θα ακύρωνε κάθε καταγγελία για απιστία. Όμως αν το κριτήριο είναι ο Χρόνος, αυτό συμβαίνει επειδή ο χρόνος μπορεί να καταμετρηθεί, άρα είναι ο χρόνος του Άλλου, όχι η ιδιαιτερότητά του, που αποτελεί την πραγματική ιδιοκτησία. Ποιος επιβάλλεται πλέον; Είναι η ετερονομία της πραγματοποίησης του χρόνου ή της πραγματοποίησης των σχέσεων που προηγείται; Ποιος φέρει την ευθύνη αυτής της παραχώρησης της προσωπικής ελευθερίας σε ένα κοινό διπλό δεσμό; Ποιος είναι ο ιδιοκτήτης του σώματος του Άλλου, που μπορεί να διαμαρτυρηθεί για απιστία;

Μιας και η μόνη αντικειμενική συνθήκη είναι η (οριακή) μη αντιστρεψιμότητα του φυσικού χρόνου, η χρονολογική σειρά συνήθως προσφέρει το άρρητο κριτήριο, αυτός που προηγήθηκε έχει και το δικαίωμα της ιδιοκτησίας του Άλλου, μέχρι ο Άλλος να το αμφισβητήσει ρητά:

Σε μια κοινωνική ζωή που δεν αυτοκαθορίζεται, η αλλοτριωμένη συνείδηση διαχωρίζεται από τα γεγονότα της ζωής, αντικαθιστώντας την τυχαιότητα με τη μοιρολατρεία. Οι άνθρωποι σαν κτήματα είναι ανταλλάξιμοι, αλλά εξαιτίας της ανταλλαξιμότητάς τους, οι σχέσεις τους είναι κυριαρχικές και επισφαλείς.

Ίσως το μόνο σταθερό στις 'αντικειμενικές' ετερονομίες είναι ότι χρειάζονται ζωντανά υποκείμενα για να πραγματοποιηθούν ως άρνηση της ζωντανής υποκειμενικότητας.

Ο Αριστοτέλης υποστήριζε ότι οι χρονικές στιγμές είναι συνάμα όμοιες και διαφορετικές - όμοιες ως μονάδες μέτρησης, σαν αριθμοί, διαφορετικές ως περιεχόμενο, σαν πραγματικότητα -. Αν δεν ήταν όμοιες δεν θα μπορούσαν να μετρηθούν, αν δεν ήταν διαφορετικές δεν θα μπορούσαν να υπάρξουν ώστε να μετρηθούν. Ποιος όμως μετράει; Η ψυχή, το υποκείμενο, ο άνθρωπος; Η παραίτηση από την ιδιαιτερότητα μας, η παραίτηση από την αυτονομία, δεν είναι ένα εξωτερικό τύχημα, αλλά μια προσωπική απόφαση εν σχέσει προς όλα τα εξωτερικά τυχήματα.

Πώς μπορούμε να βεβαιωθούμε ότι οι άλλοι σκέπτονται; Μπορούμε μόνο να βεβαιωθούμε ότι μιλούν και εκφράζονται και οι λέξεις είναι οι μοναδικοί φορείς της σκέψης που διατηρούνται μέσα στην απουσία. Πώς μπορούμε να αναζητήσουμε τον αυτόνομο ερωτικό χρόνο με αρχή την ελευθερία όταν δεν αρκεί η αυτονομία του Εγώ, αλλά απαιτείται και η αυτονομία του Άλλου και η κοινωνική αυτονομία; Πώς μπορούμε να εκφράσουμε το υποκειμενικό ερωτικό βίωμα με λέξεις;

Αν επιστρέψουμε στην ατομική χρονικότητα του υποκείμενου του ερωτικού πόθου, η απάντηση θα πρέπει να είναι πρωταρχικά φαινομενολογική. Ο ερωτικός χρόνος μπορεί να κατανοηθεί σε βάθος μόνο ως προσωπικό βίωμα και στον ορίζοντα του προσωπικού βιώματος και αυτό ισχύει ιδιαιτέρως για την περίπτωση του ανεκπλήρωτου έρωτα, όπου δεν υπάρχει ενεργός διάδραση των ερωμένων.

Φαινομενολογικά, η υποκειμενική βιωματική περιγραφή προσφέρει μία εξηγητική οδό όπου συγκλίνουν η απορητική και η εμπειρική προσέγγιση. Ωστόσο, καθώς έχει βιωματικό ορίζοντα, τείνει προς τον σολιψισμό και δεν μπορεί να καλύψει πλήρως ούτε τα ίδια της τα προθεσιακά υπό/αντικείμενα.

Τείνει επίσης προς την α-χρονικότητα, καθώς το υποκειμενικό ψυχικό ασυνείδητο δεν έχει χρόνο και παραπέμπει τις προθέσεις/αναπαραστάσεις που συνθέτουν την υποκειμενική ψυχική χρονικότητα στην αιωνιότητα, που αποτελεί το κεντρικό ψυχικό φάντασμα.

Οπότε, ούτε το φαινομενολογικό ερωτικό υποκείμενο μπορεί να απεξαρτηθεί από την κοινωνικοϊστορική επιρροή των κυρίαρχων φαντασιακών σημασιών, καθώς το συνειδητό υποκείμενο, άρα και το φαινομενολογικό, αποτελεί κοινωνικοϊστορική αυτό-δημιουργία. Το κοινωνικό φαντασιακό μετατρέπει το υποκείμενο δι' εαυτό σε κοινωνικό 'υποκείμενο-εν σχέσει-προς' άλλα υποκείμενα και προσφέρει το ικανό και αναγκαίο πεδίο μετάφρασης και μετάθεσης των ψυχικών εννομήσεων της ριζικής φαντασίας

Συνεπώς, το κοινωνικοϊστορικό μετέχει αποφασιστικά ακόμη και στον υποτιθέμενο φαινομενολογικό σολιψισμό, ιδίως όσον αφορά το ερωτικό φαντασιακό, καθώς τα ψυχικά αντικείμενα της αρχής της ηδονής, και της αρχής της απαγόρευσης επενδύονται, μέσω της μετουσίωσης, σε κοινωνικές φαντασιακές σημασίες.

Τα ερωτικά αντικείμενα είναι κοινωνικά αντικείμενα, όπως τα ερωτικά υποκείμενα είναι ιστορικά υποκείμενα και η μορφή της ερωτικής ενόρμησης εξαρτάται από τις κοινωνικές απαγορεύσεις και την κοινωνική οριοθέτηση του ερωτικά θεμιτού και του ερωτικά αθέμιτου.

Η έρευνα της ταξινόμησης της ποικιλίας των ερωτικών συμπεριφορών και των μορφών της ερωτικής έλξης στην εκάστοτε κοινωνία θα πρέπει να συναρτηθεί με το κυρίαρχο πλέγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Όμως δεν έχουμε το χώρο ούτε το σκοπό εδώ να ερευνήσουμε τις ποικίλες τεχνικές οριοθέτησης του ερωτικού φαινομένου, παρά μόνο να αναδείξουμε τη βασική του εξάρτηση από το κοινωνικοϊστορικό και τη δυνατότητα τροποποίησης αυτής της εξάρτησης.

Είναι ο έρωτας μία απόπειρα υπέρβασης της πρωταρχικής ρήξης ή μία απόπειρα υπέρβασης του Εγώ; Δηλαδή είναι μία ορμή επανασύνδεσης ή μία ορμή διάλυσης; Κεντρομόλος ή κεντρόφυγος; Κάθε προσπάθεια ορισμού μας παραπέμπει στο πρόβλημα ενός ερωτικού καθολικού, το οποίο δεν μπορεί να αναχθεί στη βιολογική γενετήσια ορμή, η οποία, όπως είδαμε, δεν επεξηγεί τίποτε σχετικά με το ερωτικό φαινόμενο, ούτε γενικώς ούτε ειδικώς, ούτε όμως μπορεί να διαχωριστεί, από τις επιμέρους και συγκεκριμένες εξατομικεύεις του ερωτικού φαινομένου. Και όμως, κάθε εξατομίκευση του έρωτα δεν είναι απλώς διαφορετική, είναι μοναδική στην ιδιαιτερότητά της, αφού συνδέει, είτε ετερόνομα, είτε αυτόνομα, δύο (ή και περισσότερες) ανεπανάληπτες και μοναδικές ανθρώπινες

υποκειμενικότητες. Χάρη στην εκαστότητα, (Jeweiligkeit) του ανθρωπίνου όντος, κάθε Έρωτας είναι εξίσου έκαστος.

Τουτέστιν, επιστρέφουμε στον πρωταρχικό φαινομενολογικό περιορισμό, πως δεν μπορούμε παρά να ξεκινήσουμε από το προσωπικό βίωμα και όμως αυτό το προσωπικό βίωμα δεν μας παρέχει καμία σταθερή γέφυρα προς το καθολικό, το οποίο μοιάζει να εξαρτάται αποφασιστικά από το κοινωνικοϊστορικό, όσο και το ίδιο το προσωπικό βίωμα. Είναι το ριζώμα του ατόμου στην κοινωνία, σε κάθε περίπτωση, αλλά ενώ το ερωτικό φαινόμενο, ως φαινόμενο δι-υποκειμενικό εξαρτάται ακόμη πιο βαθιά από το κοινωνικό φαντασιακό, φαίνεται πως δεν υπάρχει κοινωνική είσοδος προς το ερωτικό βίωμα, παρά μόνο ατομική.

Ο ερωτικός χρόνος δεν μπορεί ποτέ να ταυτιστεί με τον δημόσιο χρόνο.

Μπορούμε ίσως να διακρίνουμε τις ειδικές τροπικότητες του υποκειμενικού ερωτικού χρόνου. Στο βαθμό που συναρτάται από την κοινή ερωτική σχέση, η ατομική διάσταση του ερωτικού χρόνου χαρακτηρίζεται από την απροσδιοριστία, που συχνά βιώνεται ως διαστολή και συστολή των χρονικών διαστημάτων, ανάλογη προς την παρουσία του Άλλου.

Ο υπερκαθορισμός του ατομικού ερωτικού χρόνου από την αντίδραση/ανάδραση/επικοινωνία με τον Άλλο είναι αμοιβαίος εντός της σχέσης εραστή-ερωμένου, αλλά ταυτοχρόνως διαφορετικού βαθμού ανάλογα προς το επιθυμείν. Οι κυματισμοί της επιθυμίας δημιουργούν ρωγμές στον καθημερινό ατομικό χρόνο λόγω της τομής της βιωματικής ερωτικής χρονικότητας σε πριν και μετά της ερωτικής επαφής.

Η εξάρτηση από τον υποκειμενικό χρόνο του Άλλου μπορεί να καταστεί δημιουργική συγχώνευση των αυτόνομων υποκειμενικών χρόνων εντός του ερωτικού χρόνου μόνο όταν η αρχή είναι η ελευθερία και η αναγνώριση της αυτονομίας του Άλλου. Μόνο έτσι η ελεύθερη συνάρθρωση δύο ή πολλαπλών σωμάτων/ψυχών ισοδυναμεί με τη διαμόρφωση ενός προσωπικού και δι-υποκειμενικού Εμείς, εντελώς διαφορετικής υφής από το δημόσιο και συλλογικό Εμείς.

Στην αντίθετη περίπτωση, της αμοιβαίας ετερονομίας, η εξάρτηση του ατομικού ερωτικού χρόνου από τον χρόνο του Άλλου ενέχει το ρίσκο της αναβίωσης της βρεφικής ψυχικής φάσης της παντοδυναμίας του Άλλου, του μεταβατικού συνταυτισμού. Αυτός ο κίνδυνος εκφράζει τη ριζική διαφορά μεταξύ του Ανεκπλήρωτου και του Εκπληρωμένου Έρωτα, που είναι η διαφορά της κυριαρχίας από την ελευθερία, η διαφορά του ετερόνομου συν-υπάρχειν από το αυτόνομο συν-θέτειν. Ο εκπληρωμένος, αυτόνομος έρωτας εκφράζεται με τη διαρκή αναδημιουργία ενός κοινού ιδιόκοσμου, ενώ αντιθέτως ο

ανεκπλήρωτος, ετερόνομος έρωτας σφραγίζεται με τη συγκρότηση ενός κλειστού ψευδόκοσμου.

Ο εκπληρωμένος έρωτας σηματοδοτεί μία διεύρυνση του ατομικού παρόντος, με την εγκαθίδρυση μιας ανοιχτής κοινής χρονικότητας που συνδυάζει τον καιρό με τη διάρκεια, την καθημερινότητα με την ιστορικότητα. Είναι μία διαρκής αναδημιουργία κόσμων και μία οδός αυτογνωσίας μέσω της αυθυπέμβασης του ερωτικώς-είναι-προς-συν-είναι.

Αντιθέτως, ο ανεκπλήρωτος έρωτας ορίζεται από την άρνηση και την αδιαφορία : ο απρόσιτος Άλλος γίνεται αίνιγμα και ο χρόνος του Άλλου μυστηριώδης τόπος και φαντασιακός τόπος έλξης γεμάτος από ανακυκλώσιμες προβολές απωθημένων επιθυμιών. Ιδιαίτερο χαρακτηριστικό του ανεκπλήρωτου έρωτα είναι η καταβύθιση της υποκειμενικής σκέψης στον Υποθετικό Λόγο. Ο φαντασιακός χρόνος του απρόσιτου Άλλου, γίνεται Υποθετικός Χρόνος, φαντασιακό στήριγμα της ετερονομίας του υποκειμένου. Αυτός ο υποθετικός ψευδόχρονος προκύπτει ως εξουθένωση ή και εκκένωση του υποκειμενικού Χρόνου μέσω της φαντασιακής παρασίτωσης επί του φανταστικού χρόνου του Άλλου. Εμφανίζεται ως κυριαρχία του φαντάσματος ενός υποθετικού χρόνου επί του βιωμένου χρόνου.

Αντίστοιχα, η ροή της ριζικής φαντασίας στη διάσταση του Υπερεγώ στρέφεται ενάντια στις επιθυμίες διαμόρφωσης του Εγώ και το συνειρμικό/ονειρικό/παραστατικό ψυχικό πεδίο γεμίζει με την απουσία του Άλλου. Ο υποκειμενικός χρόνος γεμίζει με το κενό της απουσίας, το οποίο συμβολίζει την κυρίαρχη αρχή της Στέρησης και εκφέρεται ως άρνηση.

Η άρνηση ως στέρηση είναι που προκαλεί άγχος και ανυπομονησία και λειτουργεί ως απώλεια του ελέγχου της μελλοντικής συνιστώσας του βιωμένου υποκειμενικού χρόνου. Πολλές φορές οι άνθρωποι εκφράζουν τις επιθυμίες τους όχι για να ανοιχτούν, αλλά για να εκβιάσουν την αντίδραση των άλλων. Αυτή είναι και η δυναμική της ετερονομίας.

Καθώς όμως το ενεργεία παρόν συντίθενται από δυνάμει παρελθόντα ανάλογα προς τα δυνάμει μέλλοντα, η εγκατάλειψη του μέλλοντος στη δικαιοδοσία του Άλλου μοιάζει με εγκατάλειψη του Εγώ, ενώ απλώς αποτελεί αναπαραγωγή της θεμελιώδους αποξένωσης του Εγώ από τον εαυτό του. Το άγχος της ετερόνομης συνείδησης είναι που συνδέει τον Έρωτα με τη θυσία εαυτού, που συνδέει τον Έρωτα με το Θάνατο.

Όμως ο έρωτας δεν έχει να κάνει με τη ζωή και το θάνατο, αλλά με τον πόθο υπέρβασης του ατομικού, με την υπέρβαση του ατομικού ιδιόχρονου, όχι με την κατάκτηση της προσωπικής αθανασίας. Εκπληρώνεται τη στιγμή της του ενεργεία παρόντος ως

πολλαπλότητα του εν δυνάμει μέλλοντος, μία πολλαπλότητα δυνατοτήτων που δεν μπορεί να είναι ατομική, αλλά δι-υποκειμενική, αναγνώριση της αυτονομίας του Άλλου ως προϋπόθεση της αυτονομίας του Εγώ.

Έτσι, η ελευθερία αναδεικνύεται ως η μόνη καθοριστική αρχή του αυτόνομου ερωτικού χρόνου και ο έρωτας ως καθοριστική αρχή του ελεύθερου υποκειμενικού χρόνου.

Ωστόσο, η διυποκειμενική σχέση και η διυποκειμενική χρονικότητα βρίσκονται πάντοτε βυθισμένες στον ευρύτερο κοινωνικό χρόνο. Η διάσταση του κοινωνικού χρόνου που προσφέρεται στον μετασχηματισμό και όπου η κοινωνία ρυθμίζει ρητά τη χρονικότητά της εν σχέσει προς τις εξωτερικές στιβάδες, τις άλλες κοινωνίες και τη φύση και τις εσωτερικές, τα άτομα και τις ψυχές, είναι η πολιτική διάσταση του κοινωνικού χρόνου, την οποία θα ονομάσουμε **πολιτικό χρόνο**. Προχωρούμε στην εξέταση των τροπικότητων και των ιδιοτήτων που χαρακτηρίζουν αυτό το χρονικό πεδίο, με σκοπό να διαυγάσουμε το πολιτικό νόημα του χρόνου στη φιλοσοφία του Καστοριάδη και τη σημασία της χρονικότητας για το πρόταγμα της κοινωνικής αυτονομίας.

### **B3. Χρόνος και Αυτονομία: Η πολιτική διάσταση του δημόσιου χρόνου.**

Το 2016, μετά τις μεγάλες διαδηλώσεις της 31<sup>ης</sup> Μαρτίου στη Γαλλία, ενάντια στον νέο ασφαλιστικό νόμο της κυβέρνησης του F. Hollande, και την επακόλουθη εργασιακή αποδιάρθρωση, ξέσπασε το κίνημα *Nuit Debout*<sup>903</sup>, το οποίο κατέκλυσε τις πλατείες της Γαλλίας και διαχύθηκε και σε άλλες πόλεις της Δυτικής Ευρώπης, έως τα τέλη του καλοκαιριού. Από τις πολύμορφες εκδηλώσεις αυτού του κινήματος, που συγκρούστηκε με τις κατασταλτικές δυνάμεις του γαλλικού κράτους, ως δούμε μία συμβολική πράξη, που κάποιος θα χαρακτήριζε λεπτομέρεια, αλλά φέρει πολιτικές συνδηλώσεις. Οι άνθρωποι που συμμετείχαν στο κίνημα αρνήθηκαν από την πρώτη μέρα το επίσημο ημερολόγιο και, σε πείσμα της κανονικότητας συνέχισαν να μετράνε ημέρες του Μαρτίου, ονομάζοντας την 1<sup>η</sup> Απρίλη 32<sup>α</sup> Μάρτη, την 2<sup>η</sup> 33<sup>η</sup> κ.ο.κ. Αυτό το προσωρινό, «Μαρτιανό» ημερολόγιο θύμιζε την ανακήρυξη του Έτους 1 και την αντικατάσταση του επίσημου ημερολογίου από τους επαναστάτες του 1793. Είναι μία γαλλική επαναστατική παράδοση, η χειρονομία δημόσιας αποκήρυξης του επίσημου ημερολογιακού χρόνου, που, όσο θεατρική και αν δείχνει, φέρνει στο φως τη βαθιά εξάρτηση των κατεστημένων δομών εξουσίας από την επίσημη κοινωνική χρονικότητα, τόσο στην **ημερολογιακή**<sup>904</sup>, όσο και στην **ιστοριογραφική** της διάσταση<sup>905</sup>.

Αν κοιτάξουμε στο παρελθόν, μπορούμε να βρούμε πολλά παραδείγματα που υπογραμμίζουν τη στενή εξάρτηση του πολιτικού χρόνου από τον δημόσιο χώρο. Στην παραδοσιακή Κίνα ο αυτοκράτορας ήταν ωροκράτορας, και κάθε καινούργιος αυτοκράτορας εγκαινίαζε την αρχή του με την ανακήρυξη του δικού του, ιδιαίτερου, ημερολογίου, που σηματοδοτούσε τη βασιλεία του. Ο χρόνος της Κίνας ήταν ο χρόνος του αυτοκράτορα, μέχρι την ήττα της Κίνας στον πόλεμο του Οπίου (1842) και το βίαιο άνοιγμά της στη δυτική επικυριαρχία και τη δυτική χρονομετρία.

Ο Lewis Mumford γράφει : «Το ρολόι είναι ένα μέσο που μας επιτρέπει όχι μόνο να ξέρουμε την ώρα αλλά να συγχρονίζουμε τις ανθρώπινες δραστηριότητες. Το ρολόι, και όχι η ατμομηχανή, είναι η κομβική μηχανή της σύγχρονης βιομηχανικής εποχής<sup>906</sup>». Αν το μηχανικό ρολόι, που μετράει το χρόνο μέσω της παλινδρομικής ταλάντωσης, εξυπηρετεί τη βιομηχανική κατάτμηση του κοινωνικού χρόνου σε ισομερή διαστήματα μέτρησης τόσο της παραγωγικότητας, όσο και της αξίας, το σπέρμα της επινόησής του βρίσκεται σε μία

<sup>903</sup> Σε ελεύθερη μετάφραση 'Αγρύπνια'.

<sup>904</sup> Ο κυκλικός χρόνος του ετήσιου ημερολογίου.

<sup>905</sup> Ο γραμμικός, κυκλικός ή σπειροειδής χρόνος της επίσημης ιστορικής αφήγησης.

<sup>906</sup> L. Mumford, *Technics and Civilization*, Harcourt Brace & World, Ν. Υόρκη, 1934

προβιομηχανική χρονική πειθαρχία. Και ο Mumford συνεχίζει λέγοντας: «Από τη φύση του καθ' εαυτήν, [το ρολόι] αποσυνέδεσε το χρόνο από τις ανθρώπινες πράξεις<sup>907</sup>», εννοώντας τον φυσικό χρόνο, που έπαψε να ορίζει την κοινωνική χρονικότητα.

Η καταρχήν κατάτμηση της ημέρας σε ώρες ήταν επίτευγμα του μοναστικού κινήματος και της οργάνωσης των μοναστηριακών κοινοβίων. Η ρύθμιση των ωρών βάσει του λειτουργικού της προσευχής (κατάτμηση του 24ώρου σε τρίωρα) υπήρξε η πρώτη πειθαρχική κανονιστικότητα που επιβλήθηκε στον κοινωνικό χρόνο και η πρώτη απόπειρα μέτρησής του χρόνου ανεξάρτητα από τις κοινωνικές δραστηριότητες της αγροτικής ζωής, αλλά και ανεξάρτητα από τον άτακτο χρόνο των φυσικών φαινομένων. Στον μοναστηριακό βίο επιβλήθηκε η συγχρονική λατρεία, η οποία επέβαλλε το μεταμεσονύχτιο ξύπνημα και, όπως έλεγε ο Κανόνας του Τάγματος του Αγίου Βενέδικτου: «Τίποτε, με άλλα λόγια, δεν πρέπει να τεθεί πάνω από τις ώρες της κοινής λειτουργίας<sup>908</sup>». Η μεταφυσική και θρησκευτική ανάγκη πειθαρχίας του εαυτού σήμαινε την ικανότητα πειθαρχήσεως του χρόνου και της ισόποσης κατάτμησης της ημέρας σε ώρες, δηλαδή τη δημιουργία ενός τεχνητού κοινοτικού χρόνου σε αρμονία προς τη λατρεία. Αυτός ο τεχνητός χρόνος είναι ο ομοιογενής, κανονικός χρόνος, ο χρόνος που βγήκε από τον Κανόνα.

Όπως γράφει ο καθηγητής Ιστορίας David Landes: «η μεσαιωνική Εκκλησία έμαθε να κατασκευάζει εγερτήριους μηχανισμούς [...] ο χρόνος και το ημερολόγιο ήταν σχεδόν η μοναδική πτυχή της μεσαιωνικής επιστήμης όπου σημειώθηκε κάποια πρόοδος εκείνη την εποχή<sup>909</sup>». Όπως γνωρίζουν όλοι, ο φυσικός ημερήσιος χρόνος, το φως της ημέρας, ποικίλλει από εποχή σε εποχή, πράγμα που έφερε την επινοήση της αλλαγής της ώρας στον 20<sup>ο</sup> αιώνα. Όμως οι κανονικές ώρες, επινοήση του μοναστηριακού μεσαιωνικού κοινόβιου, εκφράζει μία κίνηση αυτονόμησης από την αντίληψη της χρονικότητας ως 'φυσική' και ένα σπέρμα της επιθυμίας για ορθολογική κυριαρχία επί της φύσεως.

Το ωρολόγιο πρόγραμμα εξέφρασε επίσης την πολιτική ανεξαρτησία και αργότερα ηγεμονία των μοναστηριών επί των αγροτικών κοινοτήτων του Μεσαίωνα. Το καμπαναριό έγινε ο ρυθμιστής του δημόσιου χρόνου, ενώ ο δημόσιος χώρος είχε περιοριστεί στις εκκλησιαστικές αυλές. Ωστόσο, οι 'κανονικές' ώρες της λειτουργίας παρέμειναν σε μεγάλο βαθμό καθορισμένες από την ηλιοφάνεια, αφού η μοναστηριακή μέρα ορίζεται με βάση την ανατολή και τη δύση του ήλιου.

Όταν η πολιτική εξουσία μεταφέρθηκε στις πόλεις στον ύστερο Μεσαίωνα, κατά την περίοδο της επινοήσεως του μηχανικού ρολογιού, (γύρω στο 13<sup>ο</sup> αιώνα) το νέο σύμβολο

---

<sup>907</sup> ό.π. 15.

<sup>908</sup> *The Rule of Saint Benedict*, κεφ. 43<sup>ο</sup>

<sup>909</sup> D. Landes, *Γρανάζια του Χρόνου*, εκδ. MIET, Αθήνα, 2012, 106.



του δημόσιου χρόνου εμφανίστηκε πρώτα σε καμπαναριά μέσα στον δημόσιο χώρο των πόλεων και έπειτα στους πύργους των αρχόντων, καθώς η εξουσία έγειρε προς το κοσμικό. Και όπως γλαφυρά περιγράφει ο Landes: «Οι ισόχρονες ώρες ανήγγειλαν τη νίκη μιας νέας πολιτισμικής και οικονομικής τάξης». Αντί για τα καθιερωμένα κανονικά τρίωρα που αναγγέλλονταν από καμπάνες, τα μηχανικά ρολόγια μετρούσαν 24ωρα, τεμαχίζοντας τον χρόνο σε ισόποσα τμήματα, ανεξάρτητα από το φως του ήλιου.

Ο Παναγιώτης Νούτσος επισημαίνει επίσης την κοινωνικοϊστορική τομή που συμβολίζει και επιφέρει το μηχανικό ρολόι: «Η τομή ανάμεσα στην *Historia Cyclica* [κυκλική ιστορία] και την *Historia linearis* [γραμμική ιστορία] συντελείται τον 13<sup>ο</sup> αιώνα. Το μηχανικό ρολόι οδηγεί την Ευρώπη στην 'βιομηχανική' εναντίωση του μέλλοντος [...] Η πνευματική κατάκτηση της τεχνικής Ευρώπης ονομάζεται Φιλοσοφία της Ιστορίας<sup>910</sup>».

Οι ισόχρονες ώρες, ο ομοιογενής τεχνητός χρόνος που γεννήθηκε στα μοναστήρια, θεσπίστηκαν επίσημα στις πόλεις της Αγγλίας στις αρχές του 14<sup>ου</sup> αιώνα, όπου ένας κανονισμός του 1306 διατάσσει: «Δεν επιτρέπεται να αγοράσει κανείς κρέας, ψάρι ή άλλα τρόφιμα, ούτε να προτρέψει στην αγορά τους, προτού το ρολόι του Καθεδρικού χτυπήσει 1 το μεσημέρι<sup>911</sup>». Στη δυτική Ευρώπη που ετοιμαζόταν να κατακτήσει τους επόμενους αιώνες την υδρόγειο, η πολιτική εξουσία άρχισε να χρησιμοποιεί τον έλεγχο του χρόνου για τη ρύθμιση των οικονομικών δραστηριοτήτων και την ομογενοποίηση της δημόσιας κοινωνικής ζωής. Ήδη πριν τα μηχανικά ρολόγια, όπως αναφέρει ο Jacques Le Goff, ανώτεροι κρατικοί υπάλληλοι ή ιδιώτες εργοδότες αιτούταν από την κεντρική εξουσία το δικαίωμα κατασκευής πύργων με καμπάνες ώστε να σημαίνουν την έναρξη της εργάσιμης ημέρας για τους εργάτες της υφαντουργίας. Στην Αμιένη το 1335 ζητήθηκε από τον βασιλιά: «να τους επιτραπεί να εκδώσουν διαταγή που θα καθορίζει την ώρα που οι εργάτες της πόλης πρέπει να πηγαίνουν για δουλειά κάθε πρωί, τότε να τρώνε και τότε να επιστρέφουν στη δουλειά μετά το φαγητό, και επίσης το βράδυ τότε να σταματούν τη δουλειά· και με την ίδια εντολή να τους επιτραπεί να κρούουν μια καμπάνα, η οποία έχει εγκατασταθεί στο Κωδωνοστάσιο της πόλης [...]»<sup>912</sup>. Σε εξεγέρσεις των εργατών της υφαντουργίας τις επόμενες δεκαετίες οι καμπάνες καταλήφθηκαν και χρησιμοποιήθηκαν ως καλέσματα για την εξέγερση. Ο Landes αναφέρει πως στο Κομμίν, η ποινή για το έγκλημα της ανάκρουσης της καμπάνας για εξέγερση ήταν ο θάνατος<sup>913</sup>.

---

<sup>910</sup> Π. Νούτσος, *Τεχνικός*, §1, 6.

<sup>911</sup> D. Landes, *Γρανάζια του Χρόνου*, 123.

<sup>912</sup> J. Le Goff, *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, University of Chicago Press, 45.

<sup>913</sup> D. Landes, *Γρανάζια*, 118.

Το 1370 ο Κάρολος ο Ε΄ της Γαλλίας όρισε με διάταγμα πως όλα τα ρολόγια έπρεπε να ρυθμιστούν με βάση το ρολόι που είχε στο ανάκτορό του<sup>914</sup>. Ήδη ο κοινωνικός ταυτιστικός χρόνος, η επίσημη μέτρηση, είχε φύγει από το πεδίο της Φύσης και είχε μπει στο πεδίο του Νόμου, με την απαίτηση της εξουσίας να ελέγξει το κοινωνικό ωρολόγιο, το σύμβολο της ανεξαρτησίας του κοινωνικού χρόνου από τον φυσικό κόσμο. Το ρολόι πάνω στον πύργο του άρχοντα, Ιερό Σύμβολο της παλαιάς θρησκευτικής αυθεντίας έγινε, σύμφωνα με τον Landes, «τοτεμικό σύμβολο», Σύμβολο του Ιερού: «Όταν ο Φίλιππος ο Τολμηρός της Βουργουνδίας νίκησε τους Φλαμανδούς αστούς στο Ροζεμπέκε το 1382 και θέλησε να τιμωρήσει αυτούς τους περήφανους και ταραξίες υφαντουργούς, ο καλύτερος (ή χειρότερος) τρόπος να τους τιμωρήσει ήταν να τους κλέψει το ρολόι από το καμπαναριό του Κουρτραί και να το μεταφέρει στην πρωτεύουσά του τη ντιζόν<sup>915</sup>».

Όπως φαίνεται όμως το ρολόι, εκτός από σύμβολο του θριάμβου της εξουσίας, μέσω της μεταφοράς του, υπήρξε εξίσου και σύμβολο της εξέγερσης, ειδικά η μεταφορά δεν θα είχε κανένα συμβολικό νόημα. Ως σύμβολο όχι του χρόνου, αλλά της κυριαρχίας επί του χρόνου, ο πύργος με την καμπάνα νωρίτερα ή το μηχανικό ρολόι αργότερα, στον δημόσιο χώρο ήταν μία πραγμάτωση της θεσμισμένης εξουσίας ή της αμφισβήτησής της. Η αντικατάσταση της καμπάνας από το ρολόι ως σταθερός μηχανισμός μέτρησης καθορισμένων διαστημάτων έδωσαν και στους εργαζόμενους και στους εργοδότες ένα κοινό μέτρο για τον χρόνο εργασίας και ένα κοινό πεδίο ανταγωνισμού, τις εργατωώρες.

Το μηχανικό ρολόι, λοιπόν, στέκει ανάμεσα στον φεουδαρχικό και τον πρωτοκαπιταλιστικό κόσμο σαν γέφυρα και πραγμάτωση των νέων σημασιών. Το μηχανικό ρολόι, όταν έγινε πλέον φορητό, ήδη από τα τέλη του 17<sup>ου</sup> αιώνα, ρολόι τσέπης και χειρός, απελευθέρωσε τη μέτρηση του χρόνου προς όφελος του ατόμου. Καθένας απέκτησε τη μέτρηση του ιδιωτικού του χρόνου. Όμως αυτή η εξατομίκευση δεν σήμαινε κάποια αδιανόητη εξατομίκευση του κοινωνικού χρόνου, αλλά την αποικιοποίηση του προσωπικού χρόνου από τους κυρίαρχους καθορισμούς και μετρήσεις που ήδη οργάνωναν τον παραγωγικό δημόσιο χρόνο. Όπως παραδέχεται και ο Landes : «Με αυτό τον τρόπο η ιδιωτικοποίηση (εξατομίκευση) του χρόνου συνέβαλε καθοριστικά στην ατομοκρατία, η οποία θα αποτελούσε εξέχουσα πτυχή του δυτικού πολιτισμού<sup>916</sup>».

Στη βιομηχανική νεωτερικότητα, η μέτρηση του χρόνου έγινε πιο ακριβής και η κατάτμηση πολλαπλασιάστηκε, μέχρι να φτάσουμε στα πικοδευτερόλεπτα (10<sup>-46</sup> δευτερόλεπτα). Η αυτονόμηση και κυριαρχία των οικονομικών δραστηριοτήτων επί των

---

<sup>914</sup> ό.π. 116.

<sup>915</sup> ό.π. 125.

<sup>916</sup> ό.π. 139.

υπολοίπων κοινωνικών λειτουργιών, η επικράτηση του καπιταλιστικού φαντασιακού και η πρωτοκαθεδρία της παραγωγής μετασχημάτισε την κοινωνική οργάνωση με όρους χρονικής μετρησιμότητας. Όμως οι μάχες ενάντια στην καπιταλιστική πειθαρχία απελευθέρωσαν κατά περιόδους τον δημόσιο χώρο, αναδεικνύοντας τη συλλογική δημοκρατική πολιτική, μέσα από κοινωνικές εξεγέρσεις, επαναστάσεις και υπερβάσεις. Η διαρκής συμπλοκή και οι συγκρούσεις της νεωτερικότητας είναι μία συμπλοκή και σύγκρουση επί του δημόσιου χρόνου και του δημόσιου χώρου.

Μπορούμε επίσης να υπενθυμίσουμε την αποικιοποίηση, από την κρατική και κεφαλαιοκρατική εξουσία, του ελεύθερου χρόνου, δηλαδή του χρόνου εκτός εργασίας, και τη μετατροπή του σε ιδιωτικό χρόνο, χρόνο μη δημόσιο. Ο δημόσιος χρόνος ήδη αντανακλά τις δομές εξουσίας και εξυπηρετεί, τόσο ως ημερολογιακός, όσο και ως ιστορικός, την αναπαραγωγή και δικαίωσή τους. Όμως, η περαιτέρω εξάπλωση της βιοπολιτικής, με μέσα πολιτισμικής ομογενοποίησης και καταναλωτικής αφθονίας, υπήρξε ένα εντελώς καινούργιο κοινωνικοϊστορικό φαινόμενο, με εντελώς καινούργια τεχνολογικά και ψυχοπολιτικά μέσα. Η αποικιοποίηση αυτή του ιδιωτικού χρόνου, όχι από τον κοινωνικό, αλλά από τους καθορισμούς της εξουσίας, λειτούργησε πολλαπλασιάζοντας τους ιδιωτικούς τύπους της ατομικότητας εν σχέσει προς το κοινωνικό, ενώ την ίδια στιγμή επιδίωξε να ελέγξει απόλυτα τις, συνεχώς στενότερες, δίοδους επικοινωνίας. Το φαντασιακό του νεωτερικού ατομικισμού επεκτάθηκε σε νέες ακρότητες, καθώς συναρμόστηκε με τη λειτουργική χρονικότητα των κεφαλαιοκρατικών παραγωγικών διαδικασιών, αλλά επίσης και με τη φαντασιακή χρονικότητα των ολιγαρχικών πολιτικών ελίτ, καθώς η κατάτμηση της ημέρας άνωθεν, κατά τρόπο επίσημο, πολλαπλασιάστηκε και ξέφυγε από την απλή οργάνωση των εργασίμων ωρών. Το κυρίαρχο παράδειγμα και το κοινωνικό φαντασιακό της κεφαλαιοκρατικής εξουσίας απλώθηκε, ώστε να οργανώσει κάθε ώρα της ημέρας, με τηλεοπτικές ειδήσεις, προγράμματα, σπορ και δελτία καιρού.

Αν Lewis Mumford είχε δίκιο λοιπόν να υποστηρίξει ότι το πραγματικό σύμβολο του βιομηχανικού καπιταλισμού ήταν το ρολόι, το μέσο για την κατάτμηση της μέρας σε υπολογίσιμες εργατώρες, ισοδύναμες με αντίστοιχες, όσο και αυθαίρετες, μονάδες αξίας, τότε, ίσως, στη μεταπολεμική περίοδο του δυτικού γραφειοκρατικού καπιταλισμού, τουλάχιστον στη βόρεια Αμερική και Ευρώπη (στην καθυστερημένη πάντοτε Ελλάδα μετά τη μεταπολίτευση) να αντιστοιχεί το τηλεοπτικό πρόγραμμα.

Το τηλεοπτικό πρόγραμμα, διαχωρισμένο σε ζώνες της ημέρας με προγράμματα αντίστοιχα προς την κοινωνική διαστρωμάτωση της παραγωγής και του χρόνου, πρωινά για νοικοκυρές και κυριακάτικους ποδοσφαιρικούς αγώνες για τους εργαζόμενους, αποτελεί

ένα κοινωνιολογικό αλλά και ανθρωπολογικό κειμήλιο της εποχής της δυτικής αφθονίας και του κράτους-πρόνοιας. Απέναντί του, αναδύθηκαν εξεγέρσεις και παραδείγματα μίας ριζικά διαφορετικής χρονικότητας, μέσα από την εξέγερση της δεκαετίας του '60 και κυρίως τα πολιτισμικά κινήματα των καταστασιακών, των χίπις αλλά και της συνειδησιακής εξερεύνησης, που πειραματίστηκαν ανοιχτά με κοινοτικές μορφές συμβίωσης, προσωπικές ενορατικές εμπειρίες και συλλογικά ψυχεδελικά βιώματα, ή ψυχογεωγραφικά εγχειρήματα ή με κατανάλωση παραισθησιογόνων ουσιών, επιδιώκοντας ρητά να σπάσουν τα όρια καταρχάς του επίσημου κοινωνικού χρόνου και κατά δεύτερον του υποκειμενικού και αντικειμενικού χρόνου καθεαυτού, μέσα από τη ριζική άρνηση, διαστροφή ή αντιστροφή των κυρίαρχων μορφών χρονικότητας, ιστορικότητας και χρονολογικότητας.

Κάποιες συμβολικές αντιστροφές νοήματος απευθύνθηκαν στην ευρύτερη κοινωνία προκλητικά, ως απελευθερωτικές βεβηλώσεις επίσημων ιερών ημερών, όπως όταν οι Καταστασιακοί ανακήρυξαν το θάνατο του Θεού από τον άμβωνα της Παναγίας των Παρισίων ανήμερα της Κυριακής του Πάσχα, ειρωνευόμενοι, με κίνδυνο της ζωής τους, τη σημασιακή φόρτιση της ημέρας.

Το ζήτημα που τίθεται λοιπόν ως ζήτημα του *πολιτικού χρόνου* είναι το ζήτημα της εξουσίας, όχι ως θεσμισμένο συγκεκριμένο καθεστώς, αλλά ως *εμμενές* θεμέλιο κάθε κοινωνικής θέσμησης.

Πρέπει να αναφέρουμε ίσως ξανά ορισμένα πράγματα για τη φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας. Κάθε κοινωνία είπαμε πως αυτοθεσμίζεται ως λέγειν (γλώσσα) και τεύχειν (τεχνική), ωστόσο δεν μπορεί παρά να έχει και το μύθο της και την αριθμητική της. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, δημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού, της θεσμιζουσας κοινωνίας, εμφανίζονται σε δύο διαστάσεις. Η μία είναι η συνολοταυτιστική διάσταση, η διάσταση της λειτουργικότητας, που ερείδεται στους νόμους της νευτώνειας φυσικής και στις βιολογικές ανάγκες του ανθρώπου. Είναι π.χ. η τεχνική ως λειτουργικότητα του εργαλείου, η γλώσσα ως κώδικας καθορισμένων σημείων και σχέσεων. Σ' αυτή τη διάσταση οι κοινωνικές σημασίες έχουν σχέσεις τυπικής λογικής, ταυτότητας, και μη αντίφασης. Η άλλη είναι η φαντασιακή- ποιητική διάσταση, η διάσταση του συμβολικού και της νοηματοδότησης πέρα από κάθε λειτουργικότητα. Είναι π.χ. το εργαλείο ως σύμβολο ιερότητας ή μιας εποχής, η γλώσσα ως φάτις, με τον Καστοριαδικό όρο, ως μάγμα σημασιών που συνεχώς δημιουργούνται και νοηματοδοτούνται. Σ' αυτή τη διάσταση οι κοινωνικές σημασίες έχουν σχέσεις παραπομπής, ακαθοριστίας και δεν είναι ούτε τυχαίες, ούτε σταθερές.

Η κοινωνική θέσμιση οφείλει να δώσει ένα νόημα στον κόσμο και ένα νόημα για την ψυχή. Ως επιβολή και εμμένεια της νοηματοδότησης της θέσμησης του κοινωνικοϊστορικού η εξουσία υπάρχει σε κάθε κοινωνία ως ένα υπόρρητο υπόστρωμα του κοινωνικού φαντασιακού, ούτως ειπείν ως **υπόρρητη, θεσμίζουσα** εξουσία που φέρεται μέσα από τους πρωταρχικούς θεσμούς, όπως η γλώσσα. Αυτή εκδηλώνεται ποικιλοτρόπως και οι σημασίες της πραγματώνονται θεσμικά και ως **ρητή** εξουσία, την οποία ο Καστοριάδης ορίζει ως την «θεσμισμένη αρχή που μπορεί να απευθύνει κυρώσιμες εντολές και η οποία πρέπει να περιλαμβάνει πάντοτε, ρητά τουλάχιστον, αυτό που ονομάζουμε κυβερνητική εξουσία και δικαστική εξουσία<sup>917</sup>».

Η ρητή εξουσία συγκροτεί τη σφαίρα του **πολιτικού**, η οποία εμφανίζεται ως η πολιτική διάσταση του **δημόσιου χώρου** ως χώρου των πολιτικών αποφάσεων, είτε αυτός είναι τόσο στενός όσο το γραφείο του Στάλιν, είτε τόσο ευρύς και πλατύς ώστε να αγγίζει εν δυνάμει την οιονεί ολότητα της κοινωνίας, και ως η πολιτική διάσταση του **δημόσιου χρόνου** ως σεσημασμένου χρόνου διαβούλευσης και πολιτικής απόφασης, αλλά και πολιτικής πράξης.

Στις ετερόνομες κοινωνίες το νόημα παραπέμπεται εκτός κοινωνίας, προκειμένου να παγιωθεί και να διατηρηθεί η κοινωνική θέσμιση, προκειμένου η κοινωνία να αναπαράγει και να διατηρήσει τον εαυτό της. Δίπλα στην υπόρρητη εξουσία η ρητή εξουσία, ο χώρος που λαμβάνονται οι πολιτικές αποφάσεις, η σφαίρα του πολιτικού, σχηματίζεται ως σφαίρα κλειστή, δίχως κοινωνική πρόσβαση και δημιουργείται η αντίθεση ιδιωτικού και δημοσίου ως αγεφύρωτο χάσμα. Η ρητή εξουσία ιεροποιείται και γίνεται αυθεντία, προκειμένου η κοινωνία να διατηρηθεί αναλλοίωτη.

Γιατί κινδυνεύει αυτή η διατήρηση; Θα αναφέρουμε, εν συντομία, τέσσερις λόγους που αναφέρει ο ίδιος ο Καστοριάδης.

**Πρώτον**, η κοινωνία σχηματίζει έναν κόσμο πάνω στον φυσικό κόσμο. Ωστόσο, πέρα από μία λεπτή επιφάνεια την πρώτη φυσική στιβάδα, τον κόσμο της καθημερινότητας, ο φυσικός κόσμος είναι χαώδης, απρόβλεπτος και χασματικός. Υπάρχουν φαινόμενα που μπορούν να καταστρέψουν μία κοινωνία και δεν μπορούν να ελεγχθούν, π.χ. Οικολογικές καταστροφές. Ακόμη, ο κόσμος ο ίδιος δεν προσφέρει νόημα από μόνος του, γυμνός δεν έχει νόημα. Και το νόημα που του δίνει η κοινωνία δεν μπορεί να τον καλύψει πλήρως.

Στον σύγχρονο κόσμο, αυτή η αλληλεξάρτηση κοινωνίας και πρώτης φυσικής στιβάδας αποκτάει δραματική ένταση, λόγω της υπερεκμετάλλευσης των φυσικών πόρων,

---

<sup>917</sup> Η άνοδος, 263.

της επιθετικής πολιτικής απέναντι στο φυσικό περιβάλλον και την τεχνολογική επέκταση. Ζούμε στην πρώτη κοινωνία με δυνατότητα καταστροφής του πλανητικού οικοσυστήματος. Όλες οι ανθρώπινες κοινωνίες που εξάντλησαν τα τοπικά τους οικοσυστήματα κατέρρευσαν και από τους πολιτισμούς τους έχουν απομείνει μονάχα άφωνα ερείπια, όπως οι πέτρινες κεφαλές των Μοαί στη Νήσο του Πάσχα, οι πυραμίδες των Μάγια στις ζούγκλες της Μεσοαμερικής, οι πόλεις των Anasazi στις Νοτιοδυτικές Η.Π.Α.<sup>918</sup> Η σύγχρονη παγκοσμιοποιημένη κοινωνία αρχίζει πλέον να κατανοεί ότι οι κυρίαρχες φαντασιακές της σημασίες, όχι μόνο δεν μπορούν να καλύψουν πλήρως την πρώτη φυσική στιβάδα, ούτε ως θρησκευτικός, ούτε ως επιστημονικός λόγος, αλλά δεν έχουν καν τρόπο να δικαιολογήσουν την ενδεχόμενη πλανητική οικολογική καταστροφή.

**Δεύτερον**, η κοινωνία δεν μπορεί ποτέ να δαμάσει πλήρως την ψυχή του κάθε ατόμου, ούτε ο κοινωνικός χρόνος να καλύψει πλήρως το ιδιόχρονο της ψυχής, όπως δείξαμε.

**Τρίτον**, η κοινωνία δεν είναι απομονωμένη, υπάρχουν δίπλα της άλλες κοινωνίες, με άλλες φαντασιακές σημασίες που αμφισβητούν με την παρουσία τους την ίδια την ιερότητα των σημασιών της προκείμενης κοινωνίας. Στις ετερόνομες κοινωνίες οι άλλοι παρουσιάζονται ως αξιολογικά κατώτεροι, προκειμένου να μη θιγεί το κύρος των δεδομένων σημασιών. Είναι η ρίζα κάθε ρατσισμού. Και εδώ στην εποχή μας παρουσιάστηκαν νέες μορφές επικοινωνίας και πολιτικής εξάρτησης που υπερκάλυψαν τις τοπικές κοινωνικές επαφές σε ένα παγκόσμιο δίκτυο επικοινωνίας και μετάδοσης αγαθών και πληροφοριών. Αυτή η σύγχρονη ανοιχτότητα των διακοινωνικών σχέσεων είναι μονομερής και επιφανειακή στο γνωσιολογικό επίπεδο, καθώς μόνο όσες κοινωνίες ενστερνίζονται φαντασιακές σημασίες της αυτονομίας, όπως η ισότητα των μελών της ανθρωπότητας ενδιαφέρονται πραγματικά για τις άλλες, όπως δείχνουν και οι ρητορικές περί 'σύγκρουσης πολιτισμών' που χαρακτηρίζουν τη διεθνή πολιτική του 21<sup>ου</sup> αιώνα. Η ανοιχτότητα και η ανταλλαγή είναι πλήρης σε τομείς της συνολοταυτιστικής διάστασης και της εργαλειακής ορθολογικότητας, δηλαδή όσον αφορά την τεχνική και λειτουργικούς τομείς της οικονομίας, όμως είναι έντονα ελλειμματική όσον αφορά τις φαντασιακές σημασίες που να συνδέονται με το νόημα των εκάστοτε θεσμίσεων, δηλαδή την ουσία των κοινωνικών σχέσεων. Έτσι, ο παγκοσμιοποιημένος καπιταλισμός επικυριαρχεί πάνω σε κοινωνικές θεσμίσεις εντελώς ετερογενών σημασιακών πλεγμάτων. Θα τολμήσουμε να υποστηρίξουμε πως ούτε καν αυτή η μονοδιάστατη παγκοσμιότητα δεν θα ήταν ιστορικά δυνατή δίχως το πρωτογενές νοηματικό άνοιγμα που προέκυψε με την ανάδυση του

---

<sup>918</sup> J. Diamond, *Κατάρρευση*, εκδ. Κάτοπτρο, Αθήνα 2006.

προτάγματος της αυτονομίας στο κοινωνικοϊστορικό πεδίο. Αυτό το άνοιγμα, που δημιούργησε μία νέα αντίληψη του Ξένου και έδωσε ένα νέο πνεύμα θετικής περιέργειας στις πανάρχαιες ανταλλαγές των ανθρώπινων κοινοτήτων, θεμελίωσε μία νέα επιστημονική αίσθηση περιπέτειας και περιέργειας, μία νέα αντίληψη της γνώσης ως αυτοτελικής, δηλαδή της γνώσης προς χάριν της γνώσης. Σήμερα μία αίσθηση κοινωνικής παγκοσμιότητας, μία απέναντι στη διεθνοποίηση των εξωτερικών σχέσεων των κοινωνιών, φαίνεται να αναδύεται μέσα από την παγκόσμια δικτύωση των κοινωνικών αγώνων απέναντι στη διεθνή εξάπλωση μιας πολυεθνικής κυριαρχίας κράτους και κεφαλαίου.

**Τέταρτον**, η ίδια η κοινωνία υπάρχει εντός του χρόνου, υφίσταται την αλλοίωση, υφίσταται την ιστορία της. Δεν μπορεί να αγνοήσει πως υπάρχει ένα μέλλον και δεν μπορεί παρά να σχηματίσει μία βλέψη για αυτό και τους ανάλογους θεσμούς πρόληψης ή αποφυγής των κρίσεων. Ακόμη περισσότερο, η θεσμισμένη κοινωνία υφίσταται πάντοτε την 'υποχθόνια κατεργασία της θεσμιζουσας κοινωνίας και κάτω από το θεσμισμένο κοινωνικό φαντασιακό διαρκώς τρέχει ο ρους του ριζικού θεσμιζόντος φαντασιακού.

Απέναντι σε όλα αυτά, οι ετερόνομες κοινωνίες στήνουν ένα κλειστό σύστημα κοινωνικών σημασιών και αποκρύπτουν από τον εαυτό τους το ίδιο το γεγονός της αυτοθέσμησης. Οι νόμοι παραπέμπονται στην αυθεντία του κυρίου των σημασιών και τοποθετούνται πέρα από κάθε συζήτηση σχετικά με την εγκυρότητά τους. Το ζήτημα της αλήθειας δεν τίθεται ποτέ, αφού η αλήθεια είναι δοσμένη άπαξ και γραμμένη στα ιερά βιβλία. Οι θεσμοί της ρητής εξουσίας βρίσκονται εκτός του κοινωνικού ελέγχου και ένα στρώμα κυριάρχων ιδιοποιείται την εξουσία και η σφαίρα του πολιτικού συρρικνώνεται. Μάλιστα η κοινωνική θέσμιση δεν επιβάλλεται μέσω της βίας, αλλά μέσω της εσωτερίκευσης των σημασιών. Το κράτος, εμφανίζεται ως θεσμός ιδιοποίησης της εξουσίας, και εκμετάλλευσης της κοινωνίας, διαχωρισμένος από αυτή.

Χρησιμοποιούμε τη λέξη 'κράτος' με την ευρεία της έννοια, όμως η έννοια αυτή δεν είναι πραγματικά τόσο ευρεία για να ενσωματώσει κάθε μορφή εξουσίας και κάθε μορφή πολιτικής θέσμησης που εμφανίστηκε στην Ιστορία. Για να αποφύγουμε το λάθος της ταύτισης του Κράτους με την Εξουσία, λάθος που είναι εντυπωμένο βαθιά στη νεώτερη πολιτική θεωρία και είναι δύσκολο να εντοπιστεί, όπως θα δούμε στα παρακάτω κεφάλαια, πρέπει καταρχάς να θέσουμε έναν γενικό ορισμό της έννοιας αυτής. Γενικό και όχι συγκεκριμένο γιατί κράτος υπάρχει από την εποχή της θεσμισμένης ιεραρχίας, από την εποχή των ιερατειών των Χαλδαιών (είναι ερώτημα κατά πόσο οι λίγο παλαιότεροι Σουμέριοι είχαν τέτοιο παντοδύναμο ιερατείο) σε πολυποίκιλες μορφές και κάθε κράτος είναι συγκεκριμένο κοινωνικοϊστορικά. Παράλληλα όμως, υπήρξαν πολύ παλαιότερες αλλά

και σύγχρονες των κρατών κοινωνίες δίχως κράτος. Κάποια γενικά χαρακτηριστικά μπορούν να βοηθήσουν στη διάκριση του κράτους και την εξουσίας.

Αναφέρει ο Καστοριάδης: «Κράτος υπάρχει εκεί που υπάρχει κρατικός μηχανισμός χωριστός από την κοινωνία και στην πράξη ανεξέλεγκτος, όπως τον βλέπουμε σήμερα ακόμα και στις λεγόμενες δημοκρατικές χώρες, δηλαδή τις χώρες όπου ισχύει ένα καθεστώς φιλελεύθερης ολιγαρχίας<sup>919</sup>».

Ο κρατικός μηχανισμός αναπτύσσεται ως μονοπωλιακός μηχανισμός αναπαραγωγής, διατήρησης, διανομής, της εξουσιαστικής κοινωνικής ομάδας και ενσωματώνει τις πολιτικές λειτουργίες της νομοθέτησης, της απόφασης, της εκτέλεσης και της δικαιοσύνης, διαχωρίζοντάς τες από το κοινωνικό σώμα και διατηρώντας το μονοπώλιο τόσο του νόμιμου λόγου όσο και της νόμιμης βίας. Ως τέτοιος, ενσωματώνει τον κοινωνικό χρόνο και τον διαμορφώνει άνωθεν, ως επίσημη κοινωνική χρονικότητα. Στην πραγματικότητα ενσωματώνει και μεγάλες περιοχές της οικονομικής σφαίρας, ακόμη και στις πλέον νεοφιλελεύθερες πολιτικές, στο βαθμό που αποτελεί τη θεσμική τους επικύρωση και στο βαθμό που αναπτύσσεται και ως οικονομική δραστηριότητα, τόσο εσωτερικής διαπλοκής όσο και εξωτερικής επιχειρηματικότητας.

Η νεωτερική πολιτική φιλοσοφία, επιχειρώντας τη λεγόμενη 'διάκριση των εξουσιών' και τη θέση συνταγματικών περιορισμών στον 'ανεξέλεγκτο' αυτό μηχανισμό, απλώς έθεσε σχηματικές διακρίσεις δικαιοδοσίας, πίσω από τις οποίες η σύγκλιση και η διαπλοκή των κέντρων εξουσίας συνεχίζεται αδιάκοπα. Δεν μπορούμε να μιλήσουμε για πραγματικό διαχωρισμό της νομοθετικής, της εκτελεστικής και της δικαστικής εξουσίας, καθώς οι κυβερνήσεις και οι κεφαλαιούχοι τους επικαλύπτουν τις επιμέρους εξουσίες, τόσο ως κράτος, όσο και ως εταίροι του κράτους, αλλά και ως παρακράτος. Η μονοπώληση της εξουσίας από το κράτος είναι ο πραγματικά προβληματικός διαχωρισμός που έχει επιβληθεί και στη βάση αυτού του διαχωρισμού της εξουσίας από την κοινωνία έχει στηθεί η ίδια η υπόσταση του κράτους.

Δεν είναι όμως η μόνη ιστορική εναλλακτική. Για να μην ταξιδέψουμε σε άγνωστους πολιτισμούς, αλλά στον πλέον γνωστό μας άγνωστο, θα παραθέσουμε το παράδειγμα που ο Καστοριάδης αναφέρει, μιας αντίθετης αντίληψης στην αρχαία ελληνική δημοκρατία:

«Η ιδέα του 'Κράτους' ως ενός θεσμού διακριτού και διαχωρισμένου από το σώμα των πολιτών δεν θα ήταν κατανοητή από έναν (αρχαίο) Έλληνα. [...] η διάκριση δεν γίνεται μεταξύ 'Κράτους' και 'πληθυσμού' αλλά μεταξύ του διαρκούς, συσσωματωμένου σώματος

---

<sup>919</sup> *Οι ομιλίες*, 65.



των αειθαλών και απρόσωπων Αθηναίων και αυτών που ζουν και αναπνέουν [στην πόλη]<sup>920</sup>».

Εδώ, η διάσταση μεταξύ της φαντασιακής πολιτικής κοινότητας και της υπαρκτής δεν είναι μία διάκριση που επισυμβαίνει στο θεσμικό-κοινωνικό επίπεδο, ως διάκριση δικαιοδοσίας και στεγανοποίηση της εξουσίας, αλλά στο επίπεδο του κοινωνικού φαντασιακού, ως διάσταση μεταξύ του θεσμού και της πραγματικότητας. Αντιθέτως, η ύπαρξη των κρατικών θεσμών στηρίζεται σε μία ιεροποίηση της διάκρισης και μία ταυτόσημη σμίκρυνση των ορίων της φαντασιακής πολιτικής κοινότητας στα όρια μίας ολιγαρχικής ελίτ ή ακόμη και μίας δυναστικής οικογένειας, που καθορίζει το θεσμικό πεδίο. Ακόμη και στην αρχαία Αθήνα, η φαντασιακή πολιτική κοινότητα ήταν εξαιρετικά περιορισμένη και περιελάμβανε μονάχα τους γηγενείς άνδρες, πράγμα για μας απαράδεκτο, ωστόσο, έστω και έτσι, παραμένει πολύ πιο διευρυμένη από οποιαδήποτε κρατική θέσμιση, αφού ο κάθε πολίτης μετείχε στην εξουσία.

Ακόμη λοιπόν και ιδίως σε μία θέσμιση που ζητεί να ενσαρκώσει το νόημα της κοινωνικής ελευθερίας, η εξουσία ως θεσμός επι-κύρωσης αλλά και δικαίου είναι παρούσα, όπως και ως λειτουργία αναπαραγωγής των φαντασιακών και νοηματικών θεμελίων της θέσμισης αυτής. Ίσως για να προχωρήσουμε, θα μας βοηθούσε μία σχηματική διάκριση ανάμεσα στην εξουσία ως *δύναμιν* και στην εξουσία ως *αυθεντία*, διάκριση που εκφράζεται επι παραδείγματι στη σύγχρονη αγγλική γλώσσα με τους όρους *power* και *authority*. Θα αναφέρουμε ενδεικτικά πως η λέξη *power* κατάγεται από την λατινική λέξη *posse* που εκφράζει την ικανότητα με την ευρεία έννοια, ενώ η λέξη *authority* από τη λατινική *auctoritas* που εκφράζει την κυριότητα με τη νομική-πολιτική έννοια<sup>921</sup>.

Ερευνώντας το ζήτημα βάσει αυτής της σχηματικής διάκρισης, ίσως απεγκλωβιστούμε από την αμηχανία που μας προκαλεί η λέξη 'εξουσία'. Είναι προφανώς αδιανόητη, όπως είπαμε, η ύπαρξη μιας κοινωνίας χωρίς θεσμούς και η ύπαρξη θεσμών επιδεικνύει τη δημιουργικότητα του κοινωνικού θεσμίζοντος φαντασιακού. Ως εκδήλωση αυτής της συνέχουν δημιουργικής και θεσμοποιητικής ικανότητας η υπόρρητη εξουσία εμπεριέχεται στη *δύναμιν* με την αριστοτελική έννοια της δυνάμεως, ως ικανότητα ενός όντος να παράγει μία μεταβολή του εξωτερικού περιβάλλοντος και ως ικανότητα του όντος να μεταβάλλει της δική του κατάσταση. Ως θεσμίζουσα εξουσία, αυτή η δύναμις διαχέεται σε όλα τα σημεία του κοινωνικού μάγματος με τη μορφή των θεμιτών φαντασιακών

---

<sup>920</sup> *Philosophy, Politics, Autonomy*, 110.

<sup>921</sup> Παρόμοιο διαχωρισμό κάνει, από τη σκοπιά του ιστορικού, ανάμεσα στην εξουσία ως *potestas* και την εξουσία ως *auctoritas*, ο M.I.Finley, στο βιβλίο του *Politics in the Ancient World*, εκδόσεις Cambridge University Press, 1983.

σημασιών της εκάστοτε κοινωνίας. Ως ρητή, θεσμισμένη εξουσία, εμφανίζεται στην επιφάνεια των κοινωνικών σχέσεων ως αρχή διατήρησης αυτών των θεμιτών σημασιών.

Οι ετερόνομες κοινωνίες, αποδίδουν και αυτή τη δύναμιν σε μία υπερβατική, εξωκοινωνική αρχή, η οποία καθίσταται θεμέλιο της ετερονομίας και της ξένωσης/αλλοτρίωσης της κοινωνίας μέσα στους εξουσιαστικούς θεσμούς, οι οποίοι εμφανίζονται ως εκδηλώσεις της υπερβατικής αυθεντίας. Η υφαρπαγή της ρητής εξουσίας από μία άρχουσα μειοψηφία συνοδεύει την ιεροποίηση του θεσμού που ισοδυναμεί με την ιεροποίηση και ανύψωση στο επίπεδο της αυθεντίας των ανώτατων κοινωνικών στρωμάτων και καταλήγει στη συρρίκνωση του δημόσιου πολιτικού χώρου και την εμφάνιση του κράτους, ως οργανωμένης μορφής της διαχωρισμένης από την κοινωνία εξουσιαστικής αυθεντίας.

Ο συνεπακόλουθος (λογικά, όχι χρονολογικά) διαχωρισμός εξουσίας και κοινωνίας εκδηλώνεται σαν **αντίθεση αρχής** ανάμεσα στο δημόσιο και ιδιωτικό, η οποία απολυτοποιεί τη διάκριση των δύο πεδίων, που φυσικά πρέπει να τίθεται ως διάκριση, όχι όμως και ως αντίθεση. Πάνω σε αυτή την απόλυτη αντίθεση αρχής, η οποία εκφέρεται και στο επίπεδο της κοινωνικής χρονικότητας ως αντίθεση ανάμεσα στον ιδιωτικό χρόνο της 'ελευθερίας' και τον δημόσιο χρόνο της 'εργασίας', βασίζεται η **ταύτιση** εξουσίας και κράτους.

Ο πολιτικός χρόνος φαίνεται να αυτονομείται από τον δημόσιο χρόνο, ανάλογα με τον βαθμό αυτονόμησης της εξουσίας από την κοινωνία και να στεγανοποιείται, ταυτόχρονα με τη στεγανοποίηση του δημόσιου χώρου. Ο διαχωρισμός των εξουσιών εξυπηρετεί και μία επιμέρους κατάτμηση του πολιτικού χρόνου σε χρόνο απόφασης, χρόνο επικύρωσης και χρόνο εκτέλεσης, ομολογους προς τις κυβερνητικές λειτουργίες του νεωτερικού κράτους, παρότι θα υπενθυμίσουμε την προειδοποίηση του Καστοριάδη πως οι λειτουργίες αυτές ουσιαστικά συγχέονται σε μία κυβερνητική εξουσία, καθώς επιτείνεται η κοινωνική τους αυτονόμηση και ο κοινωνικός διαχωρισμός ανάμεσα σε κυρίαρχους και κυριαρχούμενους: «αντίθετα με όσα επαναλαμβάνει αδιάκοπα η σύγχρονη πολιτική θεωρία, οι τρεις λειτουργίες της πολιτικής εξουσίας είναι η νομοθετική, η δικαστική, ή η **κυβερνητική**, όχι η εκτελεστική<sup>922</sup>».

Αυτό που έχει για την έρευνά μας ενδιαφέρον, είναι ότι πίσω από τη συνεπακόλουθη διάκριση, εντός του πολιτικού χρόνου, μεταξύ του Καιρού, ως πολιτικής του διευρυμένου παρόντος, η οποία αναφέρεται στο συγκεκριμένου, και του Χρόνου, ως πολιτικής της ιστορικής συνέχειας, η οποία αναφέρεται στο καθολικό, μπορούμε να βρούμε

---

<sup>922</sup> Η ελληνική ιδιαιτερότητα Β', 85.

ακόμη μία μορφή της έντασης μεταξύ θεσμίζοντος και θεσμισμένου κοινωνικού φαντασιακού, μεταξύ του δημόσιου χρόνου της εξουσίας και του ιδιωτικού χρόνου του ατόμου, στο πεδίο του πολιτικού. «Επιπλέον οι σημαντικές πολιτικές αποφάσεις πρέπει πάντα να λαμβάνονται εν θερμώ, **εν καιρώ**. Αυτή η ελληνική λέξη αντιπαραβάλλεται στον **χρόνο**, μέσα στον οποίο υπάρχει ο **καιρός**. Ο δε καιρός είναι το στοιχείο μέσα στο οποίο δεν υπάρχει πολύς χρόνος, είναι η ευκαιρία δράσης, η κατάλληλη στιγμή όπου πρέπει να ληφθεί μία απόφαση, που πρέπει να γίνει μία **κρίσις**<sup>923</sup>», έγραφε ο Καστοριάδης, ενώ άλλοτε θύμιζε την ιπποκρατική φράση «ο χρόνος περιλαμβάνει τον καιρό μα ο καιρός δεν περιλαμβάνει πολύ χρόνο<sup>924</sup>». Οφείλουμε να επισημάνουμε ότι αυτές οι εντάσεις φέρονται τόσο στις κοινωνικές σημασίες της υπόρρητης εξουσίας, όσο και στις κοινωνικές θεσμίσεις της ρητής εξουσίας. Ο Καιρός είναι η στιγμή της πολιτικής απόφασης, ο συμπυκνωμένος πολιτικός Χρόνος και σε μία αυτόνομη κοινωνία αποτελεί τη στιγμή του ελεύθερου δημόσιου πολιτικού χρόνου. Το γεγονός ότι η ένταση μεταξύ χρονολογικής και καιρολογικής πολιτικής εκφράζεται στις σύγχρονες κοινωνίες με όρους κοινωνικού διαχωρισμού και σύγκρουσης συμφερόντων, είναι απόρροια της αντίθεσης αρχής μεταξύ της δημόσιας και της ιδιωτικής σφαίρας, που προκύπτει από τον διαχωρισμό της ρητής εξουσίας από την κοινωνία.

Η διάκριση ιδιωτικού και δημόσιου είναι μία αναγκαία διάκριση στον ιδιόχρονο της κοινωνικής θέσμησης και την είδαμε και στα επίσημα συστήματα χρονικής επισήμανσης, ως διάκριση μεταξύ της χρονολογικότητας και της ιστορικότητας του ημερολογιακού χρόνου, η οποία όμως στρεβλώνεται, όταν μετατρέπεται σε οξεία αντίθεση. Ο Καιρός και ο Χρόνος, που ουσιαστικά συν-τίθενται ως ορίζουσες του πεδίου αναφοράς της πολιτικής διάστασης του κοινωνικού χρόνου, διαχωρίζονται τεχνητά στη νεωτερική παράδοση και γίνονται φορείς αντιτιθέμενων πολιτικών νοημάτων στο πλαίσιο της κρατικής πολιτικής.

Στη σκέψη του Nicolo Machiavelli, που είναι ένας πολιτικός στοχαστής που ανήκει σε μία περίοδο όπου οι αυτόνομες ιταλικές πόλεις υποτάχθηκαν στις μεγάλες δυναστικές τραπεζικές και γαιοκτητικές οικογένειες, αποτυπώνεται αυτή η μετάβαση, ως θεωρητική αμφιταλάντευση ανάμεσα στη δημοκρατική εξουσία του λαού και την αυταρχική του ηγεμόνος και ως σύγκρουση δύο διαφορετικών πολιτικών, δύο διαφορετικών τεχνικών της εξουσίας και δύο διαφορετικών αντιλήψεων του πολιτικού χρόνου, μίας καιρολογικής και

---

<sup>923</sup> *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Β'*, 194.

<sup>924</sup> Όπως έκανε στη συζήτησή του με Γάλλους αναρχικούς στο ελευθεριακό ραδιόφωνο Radio Libertaire, βλ. το απομαγνητοφωνημένο κείμενο που δημοσιεύτηκε από τις εκδόσεις *Στάσει Εκπίπτοντες*, Αθήνα, 2015, 57.

μίας χρονολογικής πολιτικής, μίας πολιτικής της ανατροπής και μία της συντήρησης, που θα οδηγούσε σύντομα σε μία εκ νέου εννοιολογική ταύτιση της εξουσίας και του κράτους.

Οι κοινωνικοϊστορικές συνθήκες του ύστερου Μεσαίωνα, της πρώιμης Αναγέννησης, με την ανάδυση των αυτόνομων πόλεων στην Ιταλία και των πρώιμων καπιταλιστικών πυρήνων νοήματος, οδήγησαν την πολιτική σκέψη πέρα από τη στεγνή θεολογία. Έτσι, η πολιτική θεωρία μετά τον Machiavelli, στράφηκε στις ανθρώπινες σχέσεις εντός της κοινότητας, αντί για τη σχέση της κοινότητας με το θείο, όπως υπήρξε το φαντασιακό του πρώιμου και μέσου Μεσαίωνα.

Οι ίδιοι οι μετασχηματισμοί της θεολογίας, η προτεσταντική επανάσταση, μεταθέτουν επίσης το κέντρο βάρους από την κοινότητα στο άτομο, το οποίο αποκαθιστά μια προσωπική σχέση με το θείο (μέσω της μετάφρασης των Γραφών στις δημόσιες γλώσσες, καθώς και μέσω της καταγγελίας των προνομίων του κλήρου από τους προτεστάντες) και ζητεί πλέον, είτε ως ελεύθερος επαγγελματίας, είτε ως έμπορος, είτε ως τεχνίτης, είτε ως αλήτης, μία προσωπική σχέση με την πολιτεία. Η ανάδυση εκ νέου μορφών δημοκρατίας στις ιταλικές πόλεις, το διάνοιγμα ξανά του δημόσιου χώρου, οι αγώνες του λαού καθώς και η λυσσώδης αντίδραση της απολυταρχίας αποτελούν στιγμές αυτού του μετασχηματισμού, πολύ πριν θεματοποιηθούν οι εντάσεις αυτές από την πολιτική σκέψη.

Η νέα πολιτική φιλοσοφία που διαμορφώνεται στην αυγή της νεωτερικότητας κινείται σε μεγάλο βαθμό γύρω από την έννοια του συμβολαίου. Μία καταρχήν θεολογική έννοια, που απηχεί τη διαθήκη, Παλαιά και Καινή, αποκτά πλήρεις πολιτικές συνδηλώσεις, από τη στιγμή που η πολιτική ανεξαρτησία τίθεται ως αίτημα και επιδίωξη. Καθώς ο άνθρωπος πλέον δεν χωρά ούτε πολιτικά ούτε υπαρξιακά στην κατηγορία του υπηκόου, η σχέση του με το κράτος δεν μπορεί να καθορίζεται πλέον από την κατηγορία της Ισχύος, αλλά την κατηγορία του Δικαίου, ένα δίκαιο ισολογιστικό και εμπορικό, που απηχεί διεθνείς και πολιτειακούς συμβιβασμούς αδιανόητους σε προηγούμενες εποχές.

Η πιο ενδιαφέρουσα, εξαιτίας του επίκαιρου ατομικιστικού κυνισμού της, αμιγώς πολιτική θεωρία της εποχής, είναι αυτή του Thomas Hobbes (1588-1679). Ο Hobbes, θεωρείται ένας από τους πατέρες της νεότερης πολιτικής φιλοσοφίας. Έζησε τον έντονο αγγλικό 17<sup>ο</sup> αιώνα, την καρατόμηση του βασιλιά Καρόλου, τη δικτατορία του Κρόμγουελ και την παλινόρθωση της μοναρχίας. Με έμφαση διακηρύσσει πως η σκέψη του είναι μία ρήξη με την προηγούμενη, θεολογική αντίληψη της πολιτικής, δηλώνοντας: «η πολιτική φιλοσοφία [δεν είναι] γηραιότερη... του βιβλίου μου De Cive»<sup>925</sup>.

---

<sup>925</sup> Th. Hobbes, *English Works*, I, ix.

Με κεντρικό αξίωμα το ότι ο άνθρωπος πρέπει να προσπαθεί να διατηρείται εν ζωή (εν κινήσει), και μέσω της ταύτισης της ζωής με την κίνηση, ο Hobbes διαμορφώνει μια πολιτική θεωρία, η οποία, ξεκινά με αφετηρία το άτομο, δίχως τη μεσολάβηση του Θεού, για να καταλήξει σε μία απολογία της απολυταρχίας. Υιοθετώντας τη μέθοδο της νέας φυσικής επιστήμης, η οποία στην εποχή του έκανε τα πρώτα της βήματα, όσο και της γεωμετρίας, θεώρησε πως τα ζητήματα ηθικής ανήκουν στην ίδια σφαίρα επιστημονικής έρευνας, στην οποία ανήκει και η φυσική φιλοσοφία. Σε μία άλλη σφαίρα τοποθέτησε την πολιτική φιλοσοφία, η οποία διαχωρίζεται, επομένως, από την ηθική.<sup>926</sup>

Για τον Βρετανό φιλόσοφο, ο άνθρωπος είναι κατ' αρχήν ένα ον που αφενός κυριαρχείται από εγωιστικά πάθη και αφετέρου βρίσκεται σε μια εκ φύσεως αντιπαλότητα με τους υπόλοιπους. Τα άτομα, φανερώνουν μια παρατηρήσιμη ομοιογένεια στις έμφυτες ικανότητες και στα χαρακτηριστικά που διαθέτουν, ώστε να είναι όλα εν δυνάμει ίσα. Αυτή η ισότητα προβάλλεται όμως ως μία κτηνώδης ισότητα, καθώς ο ένας συνεχώς πολεμά τον άλλο, σε μία υποτιθέμενη φυσική κατάσταση, όπου ο κάθε άνθρωπος, παρουσιάζεται ως λύκος, στην περίφημη αποστροφή *homo homini lupus*.

Ο άνθρωπος λύκος της χομπσιανής φυσικής κατάστασης είναι ένα αμιγώς εγωιστικό ον, του οποίου τα αντίστοιχα (εγωιστικά) πάθη κατακυριεύουν τη βούλησή του και καθυποτάσσουν τη λογική του. Απηχεί τις πολιτικές διαμάχες που συγκλόνισαν την Αγγλία της εποχής του, καθώς επίσης και την ανάδυση ενός νέου φαντασιακού του ατομικού και εμπορικού ανταγωνισμού που συνοδεύτηκε από τον εξωραϊσμό των πολιτικών επιδιώξεων της αστικής τάξης.

Για τον Hobbes, η έννοια του Συμβολαίου είναι εξωτερική ως προς την πολιτική εξουσία. Το Συμβόλαιο είναι η αμοιβαία παραίτηση όλων από την άσκηση του φυσικού τους δικαιώματος στην ελευθερία προκειμένου να ζήσουν με τάξη υπό την απόλυτη εξουσία του μονάρχη. Παραίτηση όλων; Όχι. Ο βασιλιάς, ο άρχοντας, ο κυρίαρχος, δεν συνάπτει συμβόλαιο με κανέναν, διότι δεν απεμπολούν το φυσικό τους δικαίωμα. Έτσι, ο ανώτατος άρχων, μη έχοντας λάβει μέρος σε κάποια σύμβαση, δεν είναι υπόλογος σε κανέναν για τις πράξεις του και έχει νομίμως απόλυτη ελευθερία έναντι όλων, δηλαδή, απόλυτη κυριαρχία.

Ο Hobbes προάγει την απολυταρχία όχι ως το πιο ηθικό αλλά ως το πιο ορθολογικό πολιτικό μοντέλο. Η αναγκαιότητα του μονάρχη προκύπτει από την αναγκαιότητα της επιβίωσης, τόσο του ατόμου, όσο και της κοινότητας, και η εξουσία του νομιμοποιείται από τη σύναψη ενός εξωτερικού, μονομερούς αλλά λογικού συμβολαίου. Η ανθρώπινη

---

<sup>926</sup> Th. Hobbes, *Λεβιάθαν*, μέρος α', κεφ. ΙΧ.

παθολογία ενσωματώνει την ορθολογικότητα και η αυθεντία του μονάρχη τίθεται υπεράνω της γνώμης των υπηκόων του, παρότι οι ίδιοι πρέπει θεωρητικά να συναινέσουν στη σύναψη του συμβολαίου. Μάλλον η ιδρυτική πράξη αποσκοπεί στην επίκληση του εγωισμού του ατόμου, υπενθυμίζοντας τον κίνδυνο των άλλων, για να στερευθεί μια εξουσία υπεράνω της κοινότητας. Μία κοινότητα που θεμελιώνεται στον **φόβο** του ατόμου για τους άλλους δεν μπορεί παρά να επιστεγαστεί από μία υπέρτατη εξουσία, η οποία καταλήγει να ενσαρκώνει απόλυτα τη φαντασιακή κοινότητα, και στην οποία οι άνθρωποι, μαζί με την ελευθερία τους, παραχωρούν και την ανθρωπινότητά τους.

Ο πολιτικός φιλελευθερισμός εμφανίζεται πιο καθαρά στο έργο του επίσης Άγγλου, John Locke (1632-1704), όπου το έλλογο του ανθρώπου αποκαθίσταται και η ίδια η φυσική κατάσταση παρουσιάζεται ως ειρηνική, οπότε το κράτος, προκύπτει τώρα, όχι ως μηχανισμός ασφάλειας, αλλά ως μηχανισμός ευημερίας. Είναι μια εποχή διαμόρφωσης της ήπιας συνταγματικής βρετανικής μοναρχίας λίγο πριν την παγκόσμια ιμπεριαλιστική επέκτασή της. Είναι μια εποχή προδρομική των πρόσφατων ευρωδυτικών 'εποχών ευημερίας', με το τεράστιο κόστος. Αυτό το λοκιανό κράτος αποτέλεσε την ουτοπία και την περιορισμένη πραγματικότητα των δυτικών 'αντιπροσωπευτικών φιλελεύθερων δημοκρατιών', τις οποίες ο Καστοριάδης ονομάζει 'φιλελεύθερες ολιγαρχίες'.

Ο άνθρωπος, έστω και αν είναι εγωιστής, παραμένει για τον Locke αρκετά λογικός ώστε να αντιληφθεί τη συνεργασία με τους άλλους ως την οδό διασφάλισης των κοινών τους συμφερόντων και να οδηγηθεί ορθολογικά στη συγκρότηση της πολιτικής κοινότητας. Ο Locke αντικρούει το χομπσιανό δόγμα χαρακτηρίζοντας ως απαράδεκτη την απόλυτη εξουσία του κυριάρχου. Οι άνθρωποι για τον Locke έχουν εκ φύσεως πιο «πολιτισμένα» χαρακτηριστικά. Το Συμβόλαιο συνάπτεται μεταξύ όλων όσων προτίθενται να συστήσουν μια πολιτική κοινότητα και του κράτους που αυτοί επιλέγουν. Η βούληση της πλειοψηφίας είναι αυτή που συνθέτει την κυρίαρχη εξουσία, υπό όλες της τις μορφές. Επομένως, ο φορέας της εξουσίας είναι πάντοτε υπόλογος στο λαό. Παρότι η φυσική κατάσταση αποτελεί λοιπόν μία ανιστορική και προ-ιστορική κατάσταση, το Συμβόλαιο το ίδιο γίνεται ιστορικό και υπόκειται, συνεπώς, στον μετασχηματισμό και στην αλλοίωση του χρόνου. Ως τέτοιο, υπόκειται στην ανάκλησή του από τον λαό. Αυτή η αντίληψη του Συμβολαίου ως κοινωνικοϊστορικής κατασκευής οδηγεί στο Locke να συμπεριλάβει την **εξέγερση** ανάμεσα στα δικαιώματα του λαού. Η εξέγερση αποτελεί, στην πολιτική θεωρία του Locke, πράξη θεμιτή και δίκαιη απέναντι σε ένα άνομο κράτος, ενώ ο Hobbes αντιθέτως την κατακρίνει ακόμη και όταν ξεσπά απέναντι στη χειρότερη τυραννία.

Η ελευθερία και η ισότητα ως αυτονόητα και φυσικά δικαιώματα του κάθε ανθρώπου, συνεπάγονται τη δυνατότητα του καθενός να κρίνει και να πράττει ανάλογα με την κρίση του, εφαρμόζοντας το ατομικό του δίκαιο<sup>927</sup>.

Όμως, υπάρχουν κάποιοι περιορισμοί. Καταρχάς η ιδιοκτησία ανεβαίνει στο βάθρο ενός φυσικού δικαιώματος. Και γρήγορα αρχίζει να παίρνει τα σκήπτρα έναντι της ελευθερίας ή της ισότητας. Αυτός ο φυσικός νόμος, ο οποίος απαγορεύει την προσβολή της ζωής, της σωματικής ακεραιότητας, και της παρουσίας του ενός ανθρώπου από τον άλλο, θεμελιώνεται αρχικά στο Λόγο: το ένστικτο της αυτοσυντήρησης, το οποίο είναι αυτοσυντήρηση του είδους, της ανθρωπότητας και όχι κανιβαλικό ένστικτο αυτοσυντήρησης του Εγώ, υπάρχει ως το ορθολογικό στοιχείο που επισφραγίζεται από την ύπαρξη του Θεού ως Λόγου και ως σοφού δημιουργού<sup>928</sup>.

Εδώ, σε μία αντιστροφή νοήματος, η επίκληση του Θεού καταλήγει στη θεμελίωση των αναπαλλοτριώτων δικαιωμάτων της ανθρωπότητας, τα οποία αντανakλούν την ορθολογικότητα του Θεού. Ανάμεσά τους, ωστόσο λάμπει το δικαίωμα της ιδιοκτησίας. Έτσι ο Θεός εμφανίζεται καταρχάς σαν ορθολογικός Θεός, κατ' εικόνα και ομοίωση του ορθολογικού ανθρώπου. Είναι ακριβώς η ταύτιση Εξουσίας και Κράτους που επιχειρείται να νομιμοποιηθεί στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, παρότι, όπως είδαμε, απαιτούν μια φανταστική κατάσταση εκτός Χρόνου όπου τοποθετείται η παραχώρηση αυτής της εξουσίας στο κράτος, εθελούσιας ή αναγκαίας. Το γεγονός ότι η κοινωνική εξουσία οφείλει να προϋπάρχει του κράτους οδήγησε στην ταύτιση των συμφερόντων του κράτους με τα υποτιθέμενα γενικά συμφέροντα της κοινωνίας, ενώ ήδη τουλάχιστον από τον Machiavelli η αντίθεση συμφερόντων είχε επισημανθεί. Αυτές οι αυθαίρετες ταυτίσεις και οι υποτιθέμενες παραχωρήσεις έχουν θέσει τις βάσεις του εννοιολογικού πλέγματος της νεωτερικής πολιτικής θεωρίας, φιλελεύθερης και σοσιαλιστικής.

Η εννοιολογική ταύτιση Εξουσίας/Κράτους αποτέλεσε για αιώνες βαρίδι της πολιτικής σκέψης, βαρίδι που έσυραν και οι δύο παραπόταμοι-επίγονοι του Διαφωτισμού, ο σοσιαλισμός και ο φιλελευθερισμός. Όσον αφορά τον φιλελευθερισμό η ταύτιση οδηγεί σε μια δευτερεύουσα μεν, αναγκαία δε, διάκριση μεταξύ δύο ειδών ελευθερίας, της αρνητικής και της θετικής. Ο Isaiah Berlin, διατύπωσε το 1969 με σαφήνεια τη διάκριση, ορίζοντας ως αρνητική την ελευθερία (liberty, δηλαδή πολιτική ελευθερία) που απαντά στο ερώτημα: «Ποιο είναι το πεδίο εντός του οποίου ένα υποκείμενο – ένα άτομο ή ένα σύνολο ατόμων – μπορεί ή θα έπρεπε να μπορεί να κάνει ή να είναι ό,τι είναι ικανό να κάνει ή να

---

<sup>927</sup> John Locke, *On Civil Government*, Βιβλίο ΙΙ., κεφ. 1, §7.

<sup>928</sup> ό.π., §6.

είναι, χωρίς την επέμβαση των άλλων;<sup>929</sup>», δηλαδή θέτει το εύρος της ατομικής ελευθερίας έναντι της κρατικής εξουσίας. Από την άλλη ως θετική ονομάζει την ελευθερία που απαντά στο ερώτημα: «Από τι, ή από πού εκπηγάει η εξουσία ή η δυνατότητα επέμβασης που μπορεί να υποχρεώσει κάποιον να κάνει ή να είναι αυτό και όχι το άλλο;», δηλαδή ορίζει την πηγή της αυθεντίας της εξουσίας και υπόρρητα ορίζει την ατομική συμμετοχή στην εξουσία. Και οι δύο μορφές της πολιτικής ελευθερίας συνεπάγονται έναν διαχωρισμό του ατόμου από την εξουσία, του πολίτη από το κράτος, συνεπάγονται δηλαδή την ταύτιση του Κράτους και της Εξουσίας ή της σύλληψης της πολιτικής εξουσίας ως μηχανισμό διαχωρισμένο από τον πολίτη.

Ο Καστοριάδης διαφώνησε με τον διάκριση που κάνει ο Berlin, στην οποία αναγνωρίζει στοιχεία του φαντασιακού της πολιτικής ετερονομίας: «Η έκφραση του I. Berlin [...], αντιστοιχεί στην υποβόσκουσα, και σχεδόν μόνιμη, στάση των κοινωνιών και των πληθυσμών της Ευρώπης απέναντι στην εξουσία. [...] Η εξουσία είναι 'αυτοί' (us and them, λένε ακόμα οι Εγγλέζοι), είναι κατ' αρχήν εχθρική, και το ζήτημα είναι να την περιορίσουμε σε κάποια όρια και να αμυνθούμε εναντίον της<sup>930</sup>». Επιπλέον, διαπιστώνει στην επιχειρηματολογία του μία υπόρρητη σύγχυση ανάμεσα στο κοινό καλό και την ευτυχία, όπου ο ίδιος ζητεί να τοποθετήσει την πραγματική διάκριση, καθώς ως στόχος της πολιτικής ορίστηκε η «ελευθερία ή η ατομική και συλλογική αυτονομία» και όχι η ευτυχία, η οποία είναι «υπόθεση καθαρά ιδιωτική». Ο Καστοριάδης ζητεί να κάνει ρητή τη διάκριση ανάμεσα στο Αριστοτελικό κοινό καλό (common good) και την ευτυχία, δείχνοντας τα ξεχωριστά πεδία αναφοράς τους στην κοινωνική πραγματικότητα. Η ευτυχία ανήκει στην ιδιωτική και διαπροσωπική σφαίρα, τον ιδιωτικό και διαπροσωπικό χώρο και χρόνο: «Η ευτυχία ανήκει στην ιδιωτική και στην ιδιωτική/δημόσια σφαίρα. Δεν ανήκει στη δημόσια/δημόσια σφαίρα. Η δημοκρατία, ως καθεστώς της ελευθερίας, αποκλείει ασφαλώς την 'ευτυχία' η οποία θα καθίστατο ενδεχομένως, η ίδια ή τα 'μέσα' προς αυτή, πολιτικώς υποχρεωτική<sup>931</sup>».

Αντιθέτως, το κοινό καλό ανήκει στη δημόσια/δημόσια σφαίρα, την πολιτική διάσταση του δημόσιου χώρου και του δημόσιου χρόνου, δηλαδή την εξουσία. Από τη μία, το ερώτημα του τι είναι το κοινό καλό καθ' εαυτό δεν μπορεί να προκαθοριστεί, αλλά μπορεί να τεθεί μόνο στον δημόσιο χώρο και χρόνο, στον χώρο και χρόνο των αποφάσεων που αφορούν τα κοινά. Από την άλλη, όλα τα ζητήματα που αφορούν τον δημόσιο χώρο και χρόνο και συγκεκριμένα την πολιτική διάσταση του δημόσιου χώρου και χρόνου, δηλαδή

<sup>929</sup> I. Berlin, *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, εκδ. Scripta, Αθήνα, 2001, 257.

<sup>930</sup> *Η άνοδος*, 141.

<sup>931</sup> *ό.π.*, 285.



την εξουσία, δεν μπορούν να τεθούν αν δεν υπάρχει μία κοινή άποψη για το κοινό καλό, μία αντίστοιχη φαντασιακή κοινωνική σημασία:

«Το κοινό καλό είναι ταυτόχρονα συνθήκη της ατομικής ευτυχίας και, πέρα από αυτό, αφορά τα έργα και τα εγχειρήματα που η κοινωνία, **ανεξάρτητα** από την ευτυχία, θέλει να δει να υλοποιούνται<sup>932</sup>».

Συνεπώς, μία πολιτική που θα υποσχόταν την ευτυχία θα ήταν ουσιαστικά αντιδημοκρατική και ουσιαστικά αντιπολιτική, όπως δείχνει η μακρά ιστορία των τυράννων και των δημαγωγών. Ο Καστοριάδης παίρνει εξίσου αποστάσεις και από την Hannah Arendt, την οποία επικρίνει για τη διάκριση ανάμεσα στο κοινωνικό και το πολιτικό την οποία η ίδια θέτει στο έργο της *On Revolution (Για την Επανάσταση)* προκειμένου να διακρίνει την 'επιτυχία' της Αμερικάνικης Επανάστασης, που σύμφωνα με αυτή, έθεσε μόνο το πολιτικό ζήτημα, από την 'αποτυχία' της Γαλλικής Επανάστασης που έθεσε το κοινωνικό. Μπορεί με πολλά εγχειρήματα να αμφισβητηθεί, πρέπει να τονίσουμε, το κατά πόσο η Αμερικάνικη Επανάσταση ήταν επιτυχής, αν αναλογιστούμε την ιμπεριαλιστική επέκταση και τις γενοκτονίες των ιθαγενών και των μειονοτήτων που την ακολούθησε, θέματα προφανώς κοινωνικά, όπως και η δουλεία. Ο Καστοριάδης γράφει σχετικά:

«Διότι παραγνωρίζεται απλώς το γεγονός ότι από τη στιγμή που η διαίρεση των συμφερόντων είναι αρκετά σημαντική σε μια κοινωνία –πράγμα που συμβαίνει σχεδόν πάντα μετά τις αρχαϊκές κοινωνίες –είναι απόλυτα ουτοπικό να φαντάζεται κανείς μια πολιτική σφαίρα που θα λειτουργεί καθ' εαυτής όποια και αν είναι η κατάσταση στην οικονομική και πολιτική σφαίρα<sup>933</sup>».

Ο Καστοριάδης έχει κατά καιρούς θυμίσει τη διάκριση που έκανε ο φιλελεύθερος Benjamin Constant το 1819 ανάμεσα στην «ελευθερία των Αρχαίων» και την «ελευθερία των Νεότερων»: «Σκοπός των Αρχαίων ήταν η κατανομή της κοινωνικής εξουσίας σε όλους τους πολίτες της ίδιας χώρας. Εκεί εστιαζόταν αυτό που ονόμαζαν ελευθερία. Ο σκοπός των Νεότερων είναι η διασφάλιση των ιδιωτικών απολαύσεων και αποκαλούν ελευθερία τις προσφερόμενες από τους θεσμούς εγγυήσεις αυτών των απολαύσεων<sup>934</sup>». Μία τέτοια ιδιωτική 'ελευθερία' προφανώς απαιτεί το κράτος ως διαχειριστή της εξουσίας και έτσι ακυρώνεται ως 'ελευθερία'. Ο Καστοριάδης, διαχωρίζοντας την ευτυχία από το κοινό καλό απαντά στον Constant, ορίζοντας την πραγματική ελευθερία ως αυτονομία. Επιπλέον όμως δείχνει ότι η διάκριση δεν είναι πλήρης και συμμετρική, αλλά «πρόκειται για διάκριση ανάμεσα στην **ευδαιμονία**, που δεν είναι **εφ' ημίν**, δεν εξαρτάται δηλαδή από εμάς, και

<sup>932</sup> ό.π., 285.

<sup>933</sup> *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Β'*, 162.

<sup>934</sup> B. Costant, *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, Gallimard, Παρίσι, 1997, 603.

στο **ευ ζην**, που σε μεγάλο βαθμό εξαρτάται από μας, ατομικά και συλλογικά<sup>935</sup>», συνεπώς η αυτονομία αποτελεί συνθήκη της ευτυχίας.

Τόσο ο Μαρχ, όσο και ο αναρχισμός, κληρονόμησαν αυτή την εννοιολογική ταύτιση πολιτικής/ευτυχίας και εξουσίας/κράτους, και κατέληξαν στο κοινό ιδεώδες μιας κοινωνίας χωρίς ρητούς θεσμούς εξουσίας. Ο Μαρχ θεώρησε αναγκαία τη χρήση της κρατικής εξουσίας, σαν μέσον αυτοκατάργησής της, υποπίπτοντας σε μία λογική αντίφαση, η οποία εμπεριέχεται ήδη στην αρχική ταύτιση.

Οι αναρχικοί, διασώζοντας την έννοια της ελευθερίας, δεν απέρριψαν την ταύτιση, αλλά κατέληξαν στο α-νόητο αίτημα της κατάργησης κάθε θεσμού, εντοπίζοντας μία διάσταση υπόρρητης εξουσίας στο νοηματικό περιεχόμενο κάθε θεσμού και μία διάσταση ρητής εξουσίας στη συμβολική του μορφή. Επισήμανση ορθή και τετριμμένη, αφού η ίδια η ύπαρξη του θεσμού αποτελεί ένδειξη τουλάχιστον μίας εξουσίας συγκρότησης και επικύρωσης του θεσμού. Αυτό είχε βαρύτερες συνέπειες για την επαναστατική πολιτική θεωρία και πράξη.

Μία συνέπεια ήταν η ανάδυση μίας **μεταφυσική της εξέγερσης**, τόσο ως εξέγερσης μιας πρωτοπόρας μειοψηφίας, όσο και ως τέλους της Ιστορίας. Η μεταφυσική αυτή, που συνδέεται με τον φετιχισμό της βίας αποτελεί μία αναβίωση της χριστιανικής αλλά και διαφωτιστικής αντίληψης του χρόνου, ως χρόνου υπόσχεσης και εκπλήρωσης, ως σχήμα της ταυτότητας αιτίου και αιτιατού, ως γραμμική ή σπειροειδής διαδικασία μετάβασης από ένα απόλυτο, έξω-χρονικό Πρώτο Αίτιο σε ένα απόλυτο, εξαρχής δεδομένο, Τελευταίο Αιτιατό.

Το σχήμα αυτό τοποθετεί την επανάσταση στο τέλος της Ιστορίας ή σύμφωνα με τα λόγια του Μαρχ, στο 'τέλος της προϊστορίας', ως τελικό γεγονός, μετά το οποίο η ανθρωπότητα θα βυθιστεί σε μία αιωνιότητα απόλυτης ελευθερίας, όπως ακριβώς στο χριστιανικό φαντασιακό τοποθετείται στο τέλος της Ιστορίας η Δευτέρα Παρουσία. «Αυτό είναι το μεγάλο τέχνασμα του Μαρχ, του οποίου η επιτυχία ξεπέρασε κάθε προσδοκία: Αποδίδει ένα –δήθεν- επιστημονικό υπόβαθρο σ' αυτό το μεσσιανικό στοιχείο. Δηλαδή, όχι μόνο θα υπάρξει **Σωτηρία**, αλλά η Σωτηρία αυτή είναι εγγυημένη από την **Επιστήμη**, από τους νόμους της **Ιστορίας**», θα επαναλάβει ο Καστοριάδης ως προσκεκλημένος σε μία ραδιοφωνική συζήτηση με Γάλλους αναρχικούς στο Radio Libertaire το 1996<sup>936</sup>. Είναι σαφές πώς αυτά τα δύο φαντασιακά σχήματα επικοινωνούν και αλληλοπαραπέμπονται, δημιουργώντας την τάση του επαναστατικού μεσσιανισμού, που τόσο ταλαιπωρεί κάθε κίνημα προς την αυτονομία. Κάποια χρόνια νωρίτερα, το 1990, σε μία συνέντευξή του στην

<sup>935</sup> *Η άνοδος*, 284.

<sup>936</sup> *Κορνήλιος Καστοριάδης στο Radio Libertaire*, 11.

Τήνο σε Έλληνες αναρχικούς, για την ελευθεριακή εφημερίδα *Εκτός Νόμου* ο Καστοριάδης συνόψισε τις διαφωνίες του με την πολιτική φιλοσοφία του αναρχισμού, που εδράζονται στο ερώτημα της εξουσίας, καθώς ο φιλόσοφος θεωρεί αυταπάτη την ιδέα μιας κοινωνίας δίχως καμία εξουσία:

«Νομίζω υπάρχει ένα θέμα, στο οποίο και ο Μαρξ και ο μαρξισμός και ο αναρχισμός είχαν μια τεράστια αυταπάτη, με μια ορισμένη έννοια, η οποία ήταν βλαβερή και ανώφελη αντίστοιχα. Αυτή η αυταπάτη σχετίζεται με το θέμα της εξουσίας. Εγώ νομίζω ότι μια ελεύθερη αυτόνομη δημοκρατική –με την πραγματική έννοια- κοινωνία, είναι μια κοινωνία στην οποία κατά κάποιο τρόπο υπάρχει μια εξουσία<sup>937</sup>».

Αντιθέτως, ο Καστοριάδης είναι σαφής πως το πρόταγμα της αυτονομίας, ως πρόταγμα δημοκρατικό πρέπει να πραγματωθεί σε θεσμούς ενώ συγχρόνως είναι σαφώς ενάντια σε όποιον νομοτελειακό προ-καθορισμό της πράξης. Για τον ίδιο, επανάσταση δεν σημαίνει κάποια έκρηξη βίας ή οποιαδήποτε εξέγερση με οποιοδήποτε περιεχόμενο, αλλά μία ρητή επαναθέσμιση της κοινωνίας με σαφή δημοκρατικό χαρακτήρα:

«Όταν αυτή η δραστηριότητα ξεδιπλώνεται τώρα, στη νεωτερική εποχή, παρουσιάζει πάντα δημοκρατικό χαρακτήρα. Και όλες τις φορές που ένα ισχυρό κοινωνικό κίνημα θέλησε να μετασχηματίσει ριζικά την κοινωνία, προσέκρουσε στη βία της κατεστημένης εξουσίας<sup>938</sup>».

Συνεπαγωγικά, το πρόταγμα της αυτονομίας αντιπαραθέτει μία ανοιχτότητα του νοήματος, η οποία, σύμφωνα με όσα υποστηρίξαμε, δεν μπορεί να φέρεται ατομικά, αλλά κοινωνικά, προκειμένου να υπάρξουν οι προϋποθέσεις για την ανάδυση της ατομικότητας ως ανθρώπινη υποκειμενικότητα. Ωστόσο αυτή η ανοιχτότητα δεν μπορεί να υπόκειται στους φαντασιακούς περιορισμούς της ετερονομίας, στους οποίους αντιτίθεται ουσιαστικά και λογικά, οπότε η αυτόνομη κοινωνική θέσμιση δεν μπορεί να παραπέμπεται σε κάποια επέκεινα αιωνιότητα, αλλά οφείλει να αναγνωρίζει το Χρόνο ως τέτοιο και να ανοίγεται στην κοινωνική διακινδύνευση ενός ρευστού, αδημιούργητου μέλλοντος.

Δεν θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για αυτονομία, αν δεν είχε εμφανιστεί ήδη η εξαίρεση στον κανόνα των ετερόνομων κοινωνιών, αν δεν είχε εμφανιστεί στο κοινωνικοϊστορικό πεδίο το πρόταγμα της αυτονομίας ως πρόταγμα κοινωνικό, αν δεν είχαν εμφανιστεί κοινωνίες που να είναι ικανές να αναγνωρίζουν τον εαυτό τους ως πηγή της θέσμισής τους και ως πηγή κάθε νοήματος, αν δεν είχε αρχίσει η συζήτηση πάνω στον νόμο ως τέτοιο και πάνω στη θέσμιση ως θέσμιση εκ νόμου, όχι εκ φύσεως.

<sup>937</sup> Αναδημοσιεύτηκε στο περιοδικό *ContAct*, τεύχος 10, Αργίνιο, 2010 και στον τόμο *Έννοιες και Όροι του Κορνήλιου Καστοριάδη*, εκδ. Βιβλιοπέλαγος, Αθήνα, 2013.

<sup>938</sup> *Ο θρυμματισμένος*, 133-134

Η συζήτηση αυτή άρχισε στην Αρχαία Ελλάδα, την οποία ο Καστοριάδης θεωρεί όχι ως υπόδειγμα, αλλά ως σπέρμα της αυτόνομης κοινωνίας, με την ανάδυση του δημοκρατικού κινήματος κατά τον 7<sup>ο</sup> π.Χ. αιώνα. Πρέπει να επαναλάβουμε αυτό το σημείο με τα ίδια τα λόγια του Καστοριάδη που το επαναλάμβανε συνεχώς: «Η [αρχαία] Ελλάδα είναι ο κοινωνικο-ιστορικός locus όπου δημιουργήθηκε η δημοκρατία και η φιλοσοφία και όπου βρίσκονται, κατά συνέπεια, οι ίδιες μας οι ρίζες [...] είναι για μας ένα **σπέρμα**: ούτε ένα μοντέλο, ούτε ένα αντιπροσωπευτικό δείγμα ανάμεσα σε άλλα, αλλά ένα σπέρμα<sup>939</sup>».

Η πολιτική διάσταση της αυτονομίας δηλώνεται στην ίδια τη λέξη 'πολιτική', ρίζα της οποίας αποτελεί η πόλις, η αυτόνομη αστική πολιτική κοινότητα, που καθιστά τον άνθρωπο ζώο πολιτικό. Και πράγματι, θα μπορούσαμε να πούμε, ότι το πρόταγμα της αυτονομίας είναι ένα πρόταγμα που συνδέεται άμεσα με την εμφάνιση των αυτόνομων δημοκρατικών πόλεων, ως αυτοτελών, αυτόδικων και αυτόνομων πολιτικών οντοτήτων, απέναντι στις μεγάλες αυτοκρατορίες και τα απολυταρχικά κράτη. Φυσικά δεν υπήρξε κάθε πόλη, με την κοινή έννοια, ένας τέτοιος κόμβος. Πόλεις υπάρχουν τουλάχιστον από το 5.000 π.Χ. όπως δείχνουν τα τείχη της Ιεριχούς, όμως ήταν η ανάδυση μιας άλλης μορφής πόλεως που ανέδειξε την άμεση δημοκρατία ως κοινωνικό νόημα και πολιτική συγκρότηση. «Αυτό που πρέπει να επαναλάβουμε είναι η θεμελιώδης θέση: Δεν πρόκειται για τη δημιουργία ενός Κράτους γενικά, πρόκειται για τη δημιουργία πολιτικών κοινοτήτων που μπορούν να είναι αυτόνομες, δηλαδή στην πραγματικότητα να αυτοκυβερνώνται [...] δεν είναι δυνατόν να συσταθεί μια πόλις με χίλια άτομα, αλλά ούτε με ένα εκατομμύριο άτομα: Οι χίλιοι είναι πολύ λίγοι, το ένα εκατομμύριο δεν είναι πλέον **πόλις**, είναι η Βαβυλώνα<sup>940</sup>».

Για να αντιληφθούμε τη διαφορά, ή μάλλον την ετερότητα μεταξύ της δημοκρατικής πόλεως και της Βαβυλώνας, θα αναφέρουμε κάποια χαρακτηριστικά αυτής της πόλεως. Χωρίς να μπορούμε στην ευρύτατη συζήτηση για τις αιτίες της εμφάνισης των αρχαίων δημοκρατικών, θα αναφέρουμε απλώς την άποψη του Καστοριάδη, ο οποίος, αντί να αναζητεί αιτίες, αναζητεί τις σημασίες που συνοδεύουν την ανάδυση της δημοκρατίας.

Ήδη πριν τη φιλοσοφία, στον πρώτο ελληνικό μύθο, στα Ομηρικά έπη, ο Καστοριάδης διαπιστώνει μία ρήξη με την παραδοσιακή ετερονομία που συνιστά την «ουσία του ελληνικού φαντασιακού, δηλαδή την τραγική σύλληψη του κόσμου<sup>941</sup>». Η **τραγική** αυτή σύλληψη συνδέεται στενά με την επίγνωση των ορίων του υποκειμενικού χρόνου, την επίγνωση του θανάτου και τη βεβαίωση της θνητότητας. Δεν οδηγεί όμως σε μία απελπιστική ή μηδενιστική κοσμοθεώρηση, όπως στη φιλοσοφία του Heidegger.

<sup>939</sup> Χώροι, 162.

<sup>940</sup> Η ελληνική ιδιαιτερότητα, Γ', 84.

<sup>941</sup> Η ελληνική ιδιαιτερότητα Α', 160.

Αντιθέτως, η αποκάλυψη του θανάτου οδηγεί σε μία κατάφαση του ζην και μία ανάληψη της θνητότητας, και αυτό την καθιστά τραγική.

Ο Καστοριάδης λέει: «Υπάρχει όχι μόνο η επίγνωση της θνητότητας, αλλά η επιλογή του τρόπου θανάτου και η επιλογή του ίδιου του θανάτου. Τα δύο ίσως σημαντικότερα πρόσωπα του ελληνικού φαντασιακού, το πρώτο στην αρχή του, ένας πλασματικός ήρωας, ο Αχιλλέας, και το άλλο στην κατάληξή του, ο Σωκράτης, προσωπικότητα σαφώς ιστορική και υπαρκτή, επιλέγουν και οι δύο το θάνατο<sup>942</sup>».

Η επίγνωση της θνητότητας ανοίγει λοιπόν την άβυσσο των ερωτημάτων που η θρησκεία συγκαλύπτει, την άβυσσο του υπαρξιακού ερωτήματος, αλλά αυτή ανοίγει στο εύρος του κοινωνικού φαντασιακού, όχι στη στενή προοπτική ενός ατόμου. Αυτή η τραγικότητα που ενυπάρχει στον πυρήνα της αρχαίας ελληνικής σύλληψης του κόσμου, δείχνει, για τον Καστοριάδη, τη βαθιά σχέση μεταξύ Χάους και Δημοκρατίας στο επίπεδο των σημασιών, ως ρητή αμφισβήτηση του υπάρχοντος και αντιμετώπιση της οντολογικής αβύσσου. Δηλαδή, η «πρωταρχική φαντασιακή σύλληψη του κόσμου ως μη-νοητού και η έλλειψη υπερβατικής πηγής της σημασίας ή του νόμου ή του κανόνα είναι που ελευθερώνουν τους Έλληνες και τους επιτρέπουν να δημιουργήσουν θεσμούς μέσα στους οποίους νομοθετούν **οι ίδιοι** οι άνθρωποι<sup>943</sup>».

Η εμφάνιση της δημοκρατίας, ως άμεσης δημοκρατίας, αποτελεί την εμφάνιση της πολιτικής, ως πραγματικής πολιτικής, πολιτικής με στόχο την ελευθερία. Η πολιτική (*la politique*), για τον Καστοριάδη, αποτελεί τη ρητή αμφισβήτηση της κοινωνικής θέσμησης και τη συνειδητή αυτοκριτική δραστηριότητα του συνόλου της κοινωνίας πάνω στο ζήτημα των νόμων και των θεσμών. Η πολιτική, με άλλα λόγια, δεν αποτελεί απλώς τη σφαίρα της ρητής εξουσίας, όπως το πολιτικό (*le politique*), αλλά την έμπρακτη αμφισβήτηση των σημασιών στο επίπεδο της κοινωνίας. «Ίδού αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε πρώτη γένεση της πολιτικής, πρωταρχική στιγμή της ιστορίας, το οποίο μπορούμε να συνοψίσουμε ως εξής: **όλοι έχουν λόγο όσον αφορά το νόμο**. Κάτι που σ' εμάς φαίνεται αυτονόητο, αλλά δεν είναι καθόλου αυτονόητο σε άλλες κοινωνίες, όπου μπορεί μάλιστα να θεωρείται εγκληματικό ή παράλογο ή και ένδειξη ψύχωσης<sup>944</sup>». Δίπλα της εμφανίζεται η φιλοσοφία, που αποτελεί την έμπρακτη αμφισβήτηση των σημασιών στο επίπεδο των ιδεών, δηλαδή «η γένεση ρητών ερωτημάτων που αμφισβητούν τις θεσμισμένες

---

<sup>942</sup> ό.π.

<sup>943</sup> ό.π. 93.

<sup>944</sup> ό.π. 95.

παραστάσεις για το πώς έγινε ο κόσμος, καθώς και τη θέση του ανθρώπου και της ανθρώπινης κοινωνίας στον κόσμο<sup>945</sup>».

Συνεπώς, για τον Καστοριάδη, η φιλοσοφία και η δημοκρατία αποτελούν δύο συναφείς, αλλά διακριτές δημιουργίες μίας κοινής φαντασιακής τραγικής σύλληψης της ζωής, χωρίς η μία ή η άλλη να προηγείται. Στο σημείο αυτό ο Καστοριάδης βρίσκεται σε διαφωνία με τον ελληνιστή και προσωπικό του φίλο, Jean-Pierre Vernant (1914-2007), ο οποίος υποστήριζε πως η φιλοσοφία είναι 'παιδί της πόλεως'. Στην εργασία του *Le formation de la pensée positive en Grèce archaïque (Η διαμόρφωση της θετικής σκέψης στην αρχαϊκή Ελλάδα)* το 1957 ο Vernant έγραφε : «Ο ελληνικός ορθολογισμός επιτρέπει τη θετική, έλλογη, μεθοδική δράση πάνω στον άνθρωπο και όχι την τροποποίηση της φύσης. Και ως προς τα όριά του και ως προς τις καινοτομίες του, εμφανίζεται ως παιδί της πόλεως<sup>946</sup>».

Ο Καστοριάδης θεωρεί ότι αυτή η αντίληψη υποβαθμίζει τη φιλοσοφία, την καθιστά 'δευτερεύουσα προς την πολιτική', ενώ για τον ίδιο, η δημοκρατία, «η δημιουργία της πολιτικής κοινότητας είναι ήδη **φιλοσοφία στην πράξη**<sup>947</sup>». Και υποστηρίζει αυτή του την απόφαση δείχνοντας πως η δημοκρατία είναι δημιουργία «ρητά αυτοθεσμιζουσας δραστηριότητας του κοινωνικού συνόλου» που προϋποθέτει τη ρητή, συλλογική διαβούλευση πάνω στα ερωτήματα που τίθενται εντός και διά της θεσμίσεως και τη δυνατότητα ρητής αμφισβήτησης του νοήματος των θεσμών. Παρομοίως, η φιλοσοφία προσφέρεται ως η δυνατότητα ρητής αμφισβήτησης των παραστάσεων κάθε νοήματος. Αυτό δείχνει την ειδική σχέση μεταξύ της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας που είναι φορείς του θεσμιζοντος φαντασιακού και της ριζοσπαστικότητας, γιατί «δεν τίθεται σε αμφισβήτηση μόνο το περιεχόμενο εκείνης ή της άλλης κοινωνικής παράστασης, αλλά το ίδιο το status της παράστασης<sup>948</sup>», πράγμα που σημαίνει ότι είναι η ρητή και δημόσια αμφισβήτηση η κοινή φαντασιακή ρίζα των διττών δημιουργιών της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας. Είναι πράξεις αυτονομίας, θέτουν οι ίδιες τους νόμους τους.

Όμως δεν είναι μόνο η κοινή καταγωγική σχέση που συνδέει τη φιλοσοφία και τη δημοκρατία, υπάρχει και μία πιο σημαντική σύνδεση. Είναι η σύνδεση και συνοχή της θεωρίας και της δράσης μέσα στην πολιτική δράση. Αυτή καθιστά την πράξη της δημοκρατίας ταυτόχρονα θεωρία και παιδεία της δημοκρατίας. Και ο Καστοριάδης εντοπίζει σαφώς αυτό το νόημα στον Επιτάφιο του Περικλή, που «ενσωματώνει τη θεωρία

---

<sup>945</sup> ό.π.

<sup>946</sup> J.P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Παρίσι, 1965, 314.

<sup>947</sup> *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Α'*, 96.

<sup>948</sup> ό.π.

[φιλοσοφούμεν άνευ μαλακίας] με οργανικό τρόπο στη συνολική ζωή του ανθρώπινου όντος, ατομική και συλλογική, πολιτειακή και πολιτική – μια ζωή, που είναι, εν πάση περιπτώσει, ζωή **εντός και διά** της πόλεως [...] η πόλη είναι **παίδευσις**...<sup>949</sup>».

Στο κοινωνικό επίπεδο αυτή η αμφισβήτηση πραγματώνεται με τη δημιουργία ενός πραγματικά **δημόσιου** χώρου, χώρου λήψεως των πολιτικών αποφάσεων και τη γεφύρωση της αντίθεσης δημοσίου – ιδιωτικού με την έμπρακτη συμμετοχή των πολιτών στη λήψη των αποφάσεων και στην υλοποίησή τους. Η κοινωνική πραγματικότητα διαρθρώνεται έτσι σε έναν πόλο **πλήρως ιδιωτικό**, τον οίκο, σε έναν πόλο **ιδιωτικό- δημόσιο**, την αγορά και σε έναν χώρο **πλήρως δημόσιο**, την Εκκλησία του δήμου ή τη συνέλευση. Ο δημόσιος χρόνος επίσης αποδίδεται, τουλάχιστον όσο αφορά το πολιτικό σώμα, όμως το πολιτικό σώμα στο δικό μας πρόταγμα αγκαλιάζει εν δυνάμει όλη την ανθρωπότητα, αποδίδεται λοιπόν ο δημόσιος χρόνος στην πολιτική απόφαση και στην ατομική δημιουργία εντός του δημόσιου χώρου (η τραγωδία) όπως και στις συλλογικές διαδικασίες νομοθεσίας και απόδοσης δικαιοσύνης.

Λέει ο Καστοριάδης γι αυτό: «Η δημιουργία ενός **δημόσιου χρόνου** δεν έχει λιγότερη σπουδαιότητα από αυτή τη δημιουργία ενός δημόσιου χώρου». Και σπεύδει να συμπληρώσει ότι αυτός ο δημόσιος χρόνος, ο ελεύθερος δημόσιος χρόνος ή αυτόνομος δημόσιος χρόνος σημαίνει «την ανάδυση μιας διάστασης όπου η συλλογικότητα μπορεί να επιθεωρεί το δικό της παρελθόν, ως αποτέλεσμα των δικών της πράξεων, και όπου ανοίγεται ένα ακαθόριστο μέλλον ως πεδίο των δραστηριοτήτων της<sup>950</sup>».

Υπό αυτή την έννοια ο ιδιωτικός χρόνος είναι ο χρόνος της εργασίας, αντιστρόφως προς αυτό που συμβαίνει σήμερα ότι ο ιδιωτικός χρόνος έχει ταυτιστεί απόλυτα με τον ελεύθερο χρόνο. Ο ελεύθερος χρόνος, ο χρόνος της ελευθερίας, δεν μπορεί παρά να εμπεριέχει και μία διακριτή ιδιωτική διάσταση, όμως δεν μπορεί και να περιοριστεί στην ιδιωτική σφαίρα δίχως να πάψει να είναι ελεύθερος, καθώς η ελευθερία θεσμίζεται κοινωνικά και ως δημόσιο νόημα τόσο στο πεδίο του χώρου όσο και του χρόνου. «Υπάρχει όμως η δημιουργία ενός ουσιώδους δημόσιου χρόνου όταν η κοινότητα, πέρα από την επανάληψη, **οικειοποιείται** τα γεγονότα του παρελθόντος της και ταυτόχρονα **προβάλλεται** συλλογικά, κατά λίγο πολύ ρητό τρόπο, συλλογικά στο μέλλον<sup>951</sup>».

Αυτό που είναι εξαιρετικά σημαντικό και εμφανίζεται εδώ, είναι η καινούργια αίσθηση χρονικότητας που χαρακτηρίζει την αρχαία δημοκρατική Αθήνα, ο ιδιόχρονος της αθηναϊκής αμεσοδημοκρατικής θέσμησης.

<sup>949</sup> *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Β'*, 249.

<sup>950</sup> *Χώροι*, 197

<sup>951</sup> *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Β'*, 188.

Κάθε κοινωνική θέσμιση θέτει και μία αντίστοιχη κοινωνική χρονικότητα σύμφωνη με τις αποβλεπτικότητες και τις λειτουργικότητες της εν λόγω κοινωνίας. Η άμεση δημοκρατία, όπως εμφανίζεται στην Αθήνα, συνεπιφέρει μία σάρωση των παραδοσιακών χρονικοτήτων, των κυκλικών μυθολογικών εποχιακών γενεαλογιών και της μυθικής κυκλικότητας, οι οποίες σύντομα υποβαθμίζονται σε εποχικές χρονολογικότητες (γιορτές, επέτειοι, τελετουργίες), που απλώς σηματοδοτούν, αλλά δεν ρυθμίζουν την πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα. Αντιθέτως, η νέα χρονικότητα της πόλεως είναι προσανατολισμένη προς το μέλλον, είναι ρευστή, όπως και η πολιτική κατάσταση, δεν επιβάλλεται στους πολίτες αλλά συναρμόζεται από τις δικές τους ατομικότητες. Ο δρόμος ανοίγει για τον ελεύθερο πολίτη ως άτομο να χαράξει το δικό του δρόμο και να αναλάβει τη δική του ευθύνη και μοίρα και η έννοια της ύβρεως από εξωτερική (όπως είναι στην αρχαϊκή εποχή, π.χ. στην Ιλιάδα) γίνεται εγγενής (στην τραγωδία). Αυτός ο ελεύθερος πολίτης που εξυμνείται από τον Περικλή στον Επιτάφιο, θρυμματίζει την εσωστρεφή παραδοσιακή κοινωνική χρονικότητα (π.χ. της Σπάρτης), σε ένα δίκτυο αυτόνομων ατομικών χρόνων που συναρμόζονται στον κοινό δημόσιο χώρο και συνθέτουν τον ελεύθερο δημόσιο χρόνο ως στραμμένο προς το μέλλον, προς νέες περιπέτειες και επιδιώξεις<sup>952</sup>. Η ελευθερία ως προσωπικό βίωμα, είναι ένα βίωμα όχι του κεκτημένου, αλλά του προταγματικού, ένα βίωμα του ενεργού παρόντος, που στηρίζεται τόσο σε μία επίγνωση της θνητότητας όσο και σε μία ενεργητική ελπίδα για το μέλλον.

Ταυτόχρονα το παρελθόν παύει να είναι ιερό ή μυθικό, παύει να είναι στατικό και ήδη στην Αρχαιολογία του Θουκυδίδη εμφανίζεται η αντίληψη της ιστορικότητας. Μία φιλοσοφία της Ιστορίας εμφανίζεται για πρώτη φορά ως ρητός αναστοχασμός πάνω στο ούτως-είναι της κοινωνίας ως αυτοδημιουργούμενης ιστορίας και του νόμου ως κοινωνικής δημιουργίας, με το σοφιστικό δημοκρατικό κίνημα.

Όπως περιγράφει και ο Παναγιώτης Νούτσος: «Μέσα στην έννομη συλλογική τάξη της Αθήνας, ο Αναξαγόρας επισημαίνει πως 'μηδέν καθ' είμαρμένην γίνεσθαι, αλλά κενόν εἶναι τοῦτο τοῦνομα'<sup>953</sup>. Και ο Δημόκριτος ξεκαθαρίζει την αιτία της ανύπαρκτης δύναμης που πιστεύεται ότι καθορίζει την ανθρώπινη ζωή: 'ἄνθρωποι τύχης εἶδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίας· βαιά γάρ φρονήσει τύχη μάχεται, τά δέ πλεῖστα ἐν βίῳ εὐξύνετος ὄξυδερκεῖη κατιθύνει'<sup>954</sup>, [...]'<sup>955</sup>».

<sup>952</sup> *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, Γ', 222-23.

<sup>953</sup> Diels, II, A' 66.

<sup>954</sup> Diels, II, B' 119.

<sup>955</sup> Π. Νούτσος, «Η Σοφιστική Θεώρηση της Ιστορίας», στο περιοδικό *Σηματαῶρος*, τ. 2, Γιάννενα, Απρίλης 1972, 8.



Θα παρατηρήσουμε ότι η ρήση του Αναξαγόρα δίνει την απάντηση στον κενό υπαρξιακό τρόπο του είναι-προς-θάνατον του Heidegger, ενώ η ρήση του Δημόκριτου δίνει την απάντηση σε κάθε ντετερμινιστική φιλοσοφία της Ιστορίας. Δεν είναι τυχαίο που οι δύο μεγάλοι φιλόσοφοι περιθωριοποιήθηκαν από το πλατωνικό κυρίαρχο ρεύμα της σκέψης, ούτε όμως είναι τυχαίο πως το νόημα και των δύο απαντήσεων αναφέρεται στην κοινωνικοϊστορική σύλληψη της αυτονομίας.

Καθώς το παρελθόν γίνεται ιστορικό και το παρόν επιταχύνεται, η καινοτομία αναδύεται και συγκρούεται, οι παραδόσεις ανθίστανται και περιχαρακώνονται. Καθώς η κοινωνική χρονικότητα αποδεσμεύεται εμφανίζεται η δική της άβυσσος και η δική της ιστορική τραγικότητα. Αυτό είναι που καθιστά τον Θουκυδίδη ακόμη επίκαιρο και την ιστορική του αντίληψη στην εξιστόρηση του Πελοποννησιακού πολέμου τόσο οικεία.

Κατά μία έννοια, ο Πελοποννησιακός πόλεμος δεν έπαψε να αφορά την ανθρωπότητα και οι ιδεοληπτικές αναπαραστάσεις της Αθήνας και της Σπάρτης γνώρισαν διαδοχικές ανθίσεις, στην Αναγέννηση, στον Διαφωτισμό και τις επακόλουθες Επαναστάσεις. Κατά μία έννοια το φάντασμά του βρίσκεται κρυμμένο στα ίδια τα θεμέλια της νεωτερικότητας. Και ο αιματοβαμμένος 20<sup>ος</sup> αιώνας, έφερε νέες φαντασιακές ανασυγκροτήσεις του Θουκυδίδειου δίπολου των ιδιόκοσμων της Αθήνας και της Σπάρτης, στο πλαίσιο της σύγκρουσης ανάμεσα στις κοινωνίες και τον ολοκληρωτισμό. Η πραγματέυση του Πελοποννησιακού Πολέμου είναι πάντοτε επίκαιρη, και παραμένει κυρίως πολιτική και φιλοσοφική.

Ήταν λοιπόν ο Πελοποννησιακός πόλεμος ένας νεωτερικός πόλεμος; Υπήρξε η τραγική κορύφωση μίας πρόωρης και χαμένης νεωτερικότητας; Το ερώτημα, για να μην είναι χρονολογικά τετριμμένο, αναλύεται ως εξής: Γιατί μπορούμε να εντοπίσουμε στην κλασική εποχή στάσεις, συμπεριφορές, πράξεις και βλέψεις που να αντιστοιχούν στις αξιώσεις της δικής μας εποχής, γιατί οι αφηγήσεις εκείνης της ιστορίας μιλούν στη δική μας ιστορία;

Καταρχάς, πρέπει να αποσαφηνίσουμε το νόημα του όρου 'νεωτερικότητα', ενός όρου δίχως μονοσήμαντο ορισμό, καθώς χρησιμοποιείται σχηματικά για να χαρακτηρίσει τόσο μία περίοδο του πρόσφατου παρελθόντος (από τον Διαφωτισμό έως τον Ψυχρό Πόλεμο περίπου) όσο και ένα εμμενές φαντασιακό του παρόντος. Παρότι το περιεχόμενο αυτής της εποχής και αυτής της κοσμοαντίληψης δεν μπορεί να καθοριστεί με ακρίβεια και οι διαξιφισμοί συνεχίζονται, υπάρχουν κοινά στοιχεία στους διάφορους ορισμούς. Για παράδειγμα, ο Zygmunt Bauman θεωρεί ως ουσία της νεωτερικότητας την απόπειρα ορθολογικοποίησης του κόσμου, την κατάφαση στο επιστημονικό πνεύμα, την ανάπτυξη

του πειράματος και της επιστήμης<sup>956</sup>, ο Anthony Giddens την ορίζει ως ασυνέχεια και ριζική ρήξη προς την προηγούμενη, παραδοσιακή κοινωνία<sup>957</sup>, ενώ ο Κορνήλιος Καστοριάδης τη θεωρεί ως «τον αγώνα αλλά και την αμοιβαία μόλυνση και εμπλοκή των δύο αυτών φαντασιακών σημασιών: αυτονομία από τη μία πλευρά, απεριόριστη επέκταση της 'ορθολογικής κυριαρχίας' από την άλλη<sup>958</sup>».

Δύο σύντομες επισημάνσεις μας οδηγούν παραπέρα. Από τη μία, η νεωτερικότητα προσδιορίζεται αναγκαίως κοινωνικοϊστορικά, δεν μπορεί να αποτελεί επανάληψη ή απομίμηση. Από την άλλη, κάποιες θεμελιώδεις σημασίες της κίνησης αυτής, φαίνεται να εμφανίζονται για πρώτη φορά στην Ιστορία σε εκείνη την παρελθούσα εποχή, στο κοινωνικοϊστορικό πλαίσιο του 5<sup>ου</sup> π.Χ. αιώνα. Από οποιαδήποτε περίοδο της αρχαιότητας αυτή ομοιάζει περισσότερο στη δική μας. Εξ ου και οι συνήθεις αναχρονισμοί, όπως αρχαίος Διαφωτισμός, ή 'νεωτερικός πόλεμος', που υπογραμμίζουν τις ομοιότητες, ως αφηγηματικές μεταφορές, ως σημασιακές αναλογίες αλλά και ως ιστορικές συσχετίσεις πολυδιάστατες που δεν φέρονται αποκλειστικά σε μία διαδρομή απομίμησης ή καταγωγής.

Μπορούμε να αγνοήσουμε τη ρήξη με την παράδοση; Μα ακριβώς η ίδια η ύπαρξη της Αθηναϊκής πόλεως είναι μία διαρκής ρήξη με τις παραδοσιακές σημασίες, όπως βεβαιώνει το σοφιστικό κίνημα, αλλά και οι έντονες πολιτικές αντιστάσεις των συντηρητικών που κατορθώνουν στο όνομα της παράδοσης να εξοντώνουν τους ρηξικέλευθους δημοκρατικούς. Εξάλλου η έννοια της καινοτομίας, όπως αναδεικνύει η ανά χειρας μελέτη, είναι κεντρική, τόσο στο κοινωνικό φαντασιακό των Αθηναίων, όσο και στην εικόνα που έχουν γι' αυτούς οι άλλοι και εν τέλει και ο Θουκυδίδης. Όμως αυτή η ρήξη δεν είναι απώθηση ή απόκρυψη της παράδοσης. Αντιθέτως, ο Καστοριάδης τονίζει, είναι αναδημιουργία της εικόνας της παράδοσης και της σχέσης που με αυτή έχει η ζώσα πολιτική κοινότητα ως ζωντανός φορέας των σημασιών: «Ο Περικλής απαριθμεί όλα τα χαρακτηριστικά που κάνουν την Αθήνα παράδειγμα της Ελλάδας και καταρχάς την προσφορά των διαδοχικών γενεών στη σύσταση της πόλεως, αναγνωρίζει την παράδοση ως ρητή παράδοση: η Αθήνα είναι το υποκείμενο που πραγματοποιεί την ιστορική δημιουργία και ταυτόχρονα η ίδια αυτή η ιστορική δημιουργία<sup>959</sup>». Έτσι η δημοκρατική πόλη δημιουργεί μία μη παραδοσιακή σχέση προς το παρελθόν, ως αυτοδημιουργία μιας ιστορικής προοπτικής.

---

<sup>956</sup> Z. Bauman, *Culture as Praxis*.

<sup>957</sup> A. Giddens, *Οι Συνέπειες της Νεωτερικότητας*, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2001,.

<sup>958</sup> *Ο θρυμματισμένος*.

<sup>959</sup> *Η ελληνική ιδιαιτερότητα Β'*, 189.

Μπορούμε, ίσως να αγνοήσουμε την αυτονομία; Μα ήδη ο Θουκυδίδης θέτει την αυτονομία ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ελευθερίας της πόλεως (αυτόδικος, αυτόνομος, αυτοτελής) και είναι, ίσως, περιττό να επισημάνουμε πως ο πραγματικός πρωταγωνιστής όλης της κλασικής εποχής και του πολέμου, ήταν η αυτόνομη δημοκρατία των Αθηναίων. Η Αθήνα είναι ο κοινωνικοϊστορικός τόπος αυτής της ρήξης, αυτής της καινοτομίας, αυτής της αυτονομίας, που προκάλεσαν τον φθόνο (σύμφωνα με την ευρεία και βαθιά πολιτική έννοια που αυτή η λέξη έχει στον Θουκυδίδη) και επακόλουθα τον πόλεμο. Η Αθήνα είναι ο τόπος όπου συγκεντρώνεται αυτή η πρωτόγνωρη έκρηξη ιδιοφυίας και δημιουργικότητας, που συνιστά μία ριζική ρωγμή με όλη την προηγούμενη παράδοση της ανθρωπότητας. Η ανάδυση της αμφισβήτησης και του αναστοχασμού που προέκυψε καταρχάς στην Ιωνία κορυφώνεται στην Αθήνα με την ανάδυση της άμεσης δημοκρατίας, της έμπρακτης αμφισβήτησης, της κριτικής σκέψης και της συνειδητής αναδημιουργίας των νόμων και των θεσμών, στην πρώτη ρητά αυτόνομη δημοκρατία της Ιστορίας. Είναι ακριβώς το μεγάλο δημοκρατικό κίνημα που διαμορφώνει τους όρους της ανάδειξης της καινοτομίας και της πρωτοφανούς τόλμης και αυτοπεποίθησης που χαρακτηρίζουν τους Αθηναίους. Και ταυτόχρονα ρευστοποιεί την πολιτική και κοινωνική κατάσταση, καταργεί την αυθεντία προς χάριν της δόξας (της γνώμης) ως θεμέλιο της εξουσίας, ανοίγεται σε πειραματισμούς και παράτολμες περιπέτειες.

Οι δύο λόγοι που οριοθετούν τον χαρακτήρα των Αθηναίων, είναι ο λόγος των Κορινθίων που προηγήθηκε του πολέμου, οι οποίοι προσπαθούν, επιτυχώς, να εμπλέξουν τους Λακεδαιμόνιους παρουσιάζοντάς τους μια εικόνα της αθηναϊκής ιδιοσυγκρασίας και ο Επιτάφιος Λόγος του Περικλή, για τους νεκρούς του πρώτου έτους του πολέμου. Και οι δύο λόγοι αναδεικνύουν ακριβώς αυτή την τόλμη σε βαθμό αναίδειας, το αναπαλλοτρίωτο της ελευθερίας (εϋδαιμον τό ελεύθερον), την αυτοπεποίθηση σε βαθμό αλαζονείας. Κατά κάποιο τρόπο οι αρετές τις οποίες περιγράφει ο Περικλής, είναι τα ελαττώματα που ανησυχούν τους Κορίνθιους. Οι Αθηναίοι είναι πρόβλημα για τους Κορίνθιους γιατί είναι παρά δύναμιν τολμηταί και παρά γνώμη κινδυνευταί, που δεν μπορούν να ησυχάσουν καθώς χρειάζονται διαρκώς να επινοούν καινούργιες περιπέτειες και να αναπληρώνουν τις αποτυχίες αμέσως με νέες ελπίδες. Ο πολίτης του Περικλή δεν επαναπαύεται σε μία αδρανή ελευθερία, η ελευθερία είναι πρόκληση σε πράξη. Ο ένας λόγος αντανακλά τον άλλον, όπως οι προφητείες αντανακλούν τα γεγονότα στην τραγωδία, με εξίσου τραγική ειρωνεία, αφού οι μεν Αθηναίοι θα συντριβούν μέσα στην υπερβολή, ενώ οι Σπαρτιάτες θα ανοιχτούν βίαια στον έξω κόσμο, με τίμημα μία βραχύβια ηγεμονία (που επίσης δεν άρεσε στους Κορίνθιους) και μία μακρόχρονη παρακμή. Ακόμα κι αν αυτά τα γεγονότα δεν

περιέχονται στον Θουκυδίδη, οι λόγοι μοιάζουν να τα προεικάζουν ή μάλλον να προσφέρουν ένα έγκυρο πλέγμα ανάλυσης των εξελίξεων που θα ακολουθούσαν.

Δεν είναι τα ομόλογα νοήματα και οι παρεμφερείς σημασίες που καθιστούν τόσο 'νεωτερική' την αθηναϊκή περιπέτεια, όσο αυτή η αμφισβήτηση και αυτή η προς το μέλλον στραμμένη χρονικότητα, αυτή η κατάφαση της καινοτομίας και η έκρηξη της υποκειμενικής ατομικότητας. Είναι ουσιαστικά το πνεύμα της αμφισβήτησης και η ρήξη της κλειστότητας των σημασιών, η σύγκρουση των συμπλεκόμενων και αντιφατικών κοσμοθεωρήσεων, η κοινωνική ανάληψη του πολιτικού ερωτήματος και η ανάδυση της ανθρωπίνης υποκειμενικότητας τα κοινά στοιχεία στους δύο κοινωνικοϊστορικούς τόπους που βρίσκονται στους εκατέρωθεν πόλους της ευρωδυτικής (και πλέον παγκόσμιας) Ιστορίας.

Φυσικά τίποτε δεν συμβαίνει εν κενώ και το πεδίο που ανοίγεται στο μέλλον είναι πεδίο διακινδύνευσης. Και εδώ η πολυπλοκότητα της ιστορικής κίνησης αναδεικνύει και την πολυσημία των καινοτόμων ιδεών και των ρηξικέλευθων συμπεριφορών. Χωρίς να υποβάλλεται η πραγματικότητα στην προκρούστεια ηθική, εδώ φαίνεται ο πολυσήμαντος ρόλος των ατομικών επιδιώξεων, της εξέγερσης του ηθικού μηδενισμού και της απόστασης ανάμεσα στην ατομική βλέψη και την κοινότητα.

Το φιλοσοφικό αξίωμα που υποτείνει τη σκέψη του Θουκυδίδη είναι πως η ισχύς έχει εκ φύσεως την τάση να επεκτείνεται. Κατά πόσο μπορεί η πόλις που επεκτείνεται να είναι η ίδια πόλις των αυτόνομων πολιτών; Κατά πόσο παραμένει η πόλις 'αυτόνομος, αυτοτελής και αυτόδικος', όταν η επικράτειά της εξαπλώνεται και διαρθρώνεται κυριαρχικά σε ένα 'διεθνές' επίπεδο; Και πού τίθεται η απαίτηση της 'δημοκρατικής αρχής', η απαίτηση του 'άρχειν και άρχεσθαι' όταν ο Αθηναίος πολίτης είναι συγχρόνως και αφέντης άλλων πόλεων; Πώς μπορεί να υπάρξει η 'ισότης', όταν η ελευθερία δεν αναγνωρίζεται ως καθολικό δικαίωμα; Μόνο μεταξύ ίσων μπορεί να υπάρξει δικαιοσύνη, αποκρίνονται οι Αθηναίοι στους Μηλίους, πριν καταφύγουν στην ωμή βία. Τα ερωτήματα αυτά τέθηκαν και στην πολιτική αλλά και στη φιλοσοφική παλαιστρα, με τη διαφωτιστική επανάσταση των σοφιστών και την αγωνιώδη απόπειρα του Πλάτωνα να ορθώσει ένα δόγμα της 'αρετής'.

Αυτό που μπορεί να δείξει ο Αλκιβιάδης ή ο Περικλής είναι ότι, όπως η χρονικότητα της πόλεως είναι στραμμένη στο μέλλον, έτσι και η τελικότητα της θέσμισής της είναι ανοιχτή και δεν μπορεί να δικαιωθεί στο παρελθόν. Λέει ο Καστοριάδης σχολιάζοντας τον Επιτάφιο: «Ακόμη και αν ο Περικλής δεν το λέει ρητά, ανοίγει έτσι μια προοπτική, θέτει ένα πρόταγμα για το μέλλον που δεν είναι προφανώς απλή και αμιγής επανάληψη όσων έχουν γίνει. [...] Αυτό ακριβώς που έχει συσταθεί από τον **δημόσιο χωροχρόνο** είναι μία διαχρονικότητα ουσίας στο πλαίσιο της οποίας τα σημαντικά επιτεύγματα – όπως οι 'άθλοι

των Ελλήνων και των Βαρβάρων' για τους οποίους μιλά ο Ηρόδοτος στην εισαγωγή του – πραγματοποιούνται μέσω της δραστηριότητας των ανθρώπων<sup>960</sup>».

Η Αθήνα δεν μπορεί να δικαιωθεί πια από τους Μαραθωνομάχους προγόνους, όπως η προηγούμενη γενιά. Μπορεί να δικαιωθεί μονάχα εκ των υστέρων, μονάχα από τους επιγόνους. Εκ των υστέρων, η Αθήνα φαίνεται να ηττάται στο πρόσωπο του Αλκιβιάδη, αν και ίσως η ήττα επιβεβαιώνει τη στρατηγική του Περικλή, όμως αυτό που ουσιαστικά εισέρχεται στα γεγονότα είναι η ενδεχομενικότητα. Σε μία αυτόνομη πόλη, σε μία άμεση δημοκρατία, με έναν ανοιχτό χρονικό ορίζοντα, όπου όλοι οι κανόνες τίθενται υπό αμφισβήτηση, καμία βεβαιότητα του παρελθόντος δεν προσφέρεται μέσα στη διαχρονικότητα της κοινότητας. Όταν κάθε πολίτης μετέχει στην εξουσία, τα όρια της πολιτικής διευρύνονται πληθυντικά. Στον ελεύθερο δημόσιο χώρο της Αγοράς και της Εκκλησίας του Δήμου το μέλλον επινοείται διαρκώς. Το παρελθόν, ως ιστορικό παρελθόν, τίθεται το ίδιο υπό αμφισβήτηση και κριτική.

Και η πτώση των Αθηνών, την οποία ο Θουκυδίδης δεν προλαβαίνει να διηγηθεί, σημαδεύει την τραγικότητα της δημοκρατίας. Η Ιστορία του διακόπτεται απότομα, και μένει μετέωρη και ανολοκλήρωτη λες και η σύγκρουση δεν σταμάτησε ποτέ. Ως γνωστόν, ο πόλεμος έληξε με την ήττα των Αθηνών, όμως η συζήτηση γύρω από αυτόν πράγματι δεν τελείωσε. Αυτή η ήττα φέρνει ακόμη στην επιφάνεια το άλυτο πρόβλημα του αυτοπεριορισμού της αυτόνομης πόλεως, ως διπλό ζήτημα, ενός «ενδογενούς κριτηρίου για τη νομιμότητα των νόμων και μιας αποτελεσματικής εγγύησης για τη νομιμότητα της εξουσίας», το οποίο μόνο στην πράξη μπορεί να λυθεί και μόνο μέσω της παιδείας της πράξης. Όπως δείχνει η Ιστορία και παρατηρεί ο Καστοριάδης υπάρχει πάντοτε ο κίνδυνος της ύβρεως: «Η πτώση της Αθήνας είναι ταυτόχρονα το αποτέλεσμα και η αιτία της αποτυχίας της δημοκρατίας, όταν η **ύβρις** διακατέχει τον **δήμον**, όταν ο αθηναϊκός λαός δεν μπορεί πλέον να **αυτοπεριοριστεί**. [...] Η **ύβρις** όμως συνίσταται ακριβώς στην απουσία αυτοπεριορισμού. Είναι η παραβίαση ορίων που δεν ορίστηκαν από κανέναν και τα οποία κατά μία έννοια θα οριστούν μετά το συμβάν. Αυτό εξάλλου συμβαίνει στην τραγωδία<sup>961</sup>». Η τραγικότητα λοιπόν της αυτονομίας έγκειται στην ίδια την αυτονομία, στην ευθύνη της ρητής αυτοθέσμησης, την ανάληψη της συλλογικής αυτοδημιουργίας ενός ελεύθερου νοήματος σε έναν κόσμο δίχως νόημα.

«Οί λόγοι σοῦ, [...] ξένε, πόλεως δέονται.» Δηλαδή, «τα λόγια σου, ξένε, χρειάζονται και πόλη», φέρεται να είπε ο Λύσανδρος, θριαμβευτής του Πελοποννησιακού Πολέμου (404 π.Χ.) και κατακτητής των Αθηνών, προσβεβλημένος από την παρρησία κάποιου

<sup>960</sup> ό. π. 190.

<sup>961</sup> ό.π 193.

Μεγαρέα, σύμφωνα με τον Πλούταρχο<sup>962</sup>. Η Ιστορία έθεσε υπό αμφισβήτηση κατά πόσο 'οι λόγοι πόλεως δέονται', τη δικαίωση του παρόντος στο παρελθόν. Αντιθέτως, η σχέση μεταξύ πόλεως και πολίτη ρευστοποιήθηκε και η κοινωνική αλληλεπίδραση άνοιξε στην ατομική διακινδύνευση, στην πράξη του παρόντος που αναδύεται από το παρελθόν για να στραφεί στο μέλλον. Ο Πελοποννησιακός πόλεμος έθεσε το ερώτημα αν «ή πόλις λόγων δείτε».

Το δίδαγμα που παίρνει ο Καστοριάδης από την ιστορία της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας είναι το ίδιο δίδαγμα που συνοψίζει η ουσία της τραγωδίας, του θεσμού που πραγμάτωνε μέσω της θεατρικής αναπαράστασης, το έργο της δημόσιας αυτοκριτικής της πόλεως. Αφού ο Καστοριάδης υπενθυμίζει ότι τα οντολογικά θεμέλια της τραγωδίας βρίσκονται στην πρωταρχική φαντασιακή σύλληψη του όντος ως χάος, καταλήγει πως «Αυτό που δείχνει επίσης και κυρίως είναι ότι δεν είμαστε κύριοι της **σημασίας** των πράξεών μας [...] Η τραγωδία δείχνει ότι δεν είμαστε κύριοι του νοήματος των πράξεών μας<sup>963</sup>».

Παρόλο που η ριζική υποεξουσία, η εξουσία της γλώσσας και της παιδείας δεν μπορεί να καταργηθεί, ούτε φυσικά οι θεσμοί, ωστόσο η δημοκρατία, ως εν δυνάμει πλήρης και άμεση συμμετοχή της κοινωνίας στη λήψη και κυρίως, στην εκτέλεση των πολιτικών αποφάσεων, καταργεί το κράτος ως διαχωρισμένη εξουσία και την αυθεντία, ως ιερή εξουσία. Καταργεί επίσης κάθε έννοια αντιπροσώπευσης αναγνωρίζοντας κάθε άτομο ως αυτόνομο και την αυτονομία αυτή ως προϋπόθεση αλλά και βλέψη της αυτονομίας όλων, πράγμα που σημαίνει ότι κανείς δεν μπορεί ούτε να μιλήσει, ούτε να αποφασίσει εκ μέρους του. Η αυτονομία που πραγματώνεται από το άτομο κοινωνικά, ορίζει και έναν διαφορετικό κοινωνικό ιδιόχρονο, έναν συλλογικό χρόνο ο οποίος δεν μπορεί να διατεθεί ή να εκπροσωπηθεί δίχως να πληγεί η ελευθερία του ατόμου. Ο νόμος ισχύει για όλους, όμως το περιεχόμενό του είναι προς συζήτηση και έτσι ο ίδιος ο νόμος, ως ουσία της θεσμιζουσας δραστηριότητας της πόλεως, τίθεται ρητά και συνειδητά υπό την επίδραση του Χρόνου. Η κοινωνία, ανοίγοντας το ερώτημα του Νόμου, ουσιαστικά αναγνωρίζει τη θνητότητα των θεσμών της. Αναγνωρίζει πως ο νόμος μπορεί να αλλοιωθεί, είτε συνειδητά είτε από το πέρασμα του Χρόνου και επιλέγουν οι ελεύθεροι πολίτες μια ενεργητική στάση απέναντι σε αυτή την αναπόδραστη αλλοίωση.

Αυτή η παράσταση του νόμου είναι ριζικά διαφορετική από την παράσταση του Ιερού Νόμου, του Κορανίου, της Βίβλου ή της Πεντατεύχου, ο οποίος είναι ο Νόμος του Θεού και ως εκ τούτου αναλλοίωτος, αιώνιος, εκτός και υπεράνω του Χρόνου. Αρχίζει έτσι

<sup>962</sup> Λακωνικά Αποφθέγματα.

<sup>963</sup> Η ελληνική ιδιαιτερότητα Β', 210.

μία ατέρμονη συζήτηση γύρω από τους νόμους, η οποία φυσικά δεν μπορεί να τελειώσει, αφού μιλάει πάντοτε για το παρόν, ως παρόν ανοιχτό και για το παρελθόν ως αντικείμενο αυτοκριτικής. Κανένας φυσικά δεν μπορεί να εγγυηθεί για την ορθότητα των αποφάσεων που θα ληφθούν, και έτσι προβάλλει η ανάγκη του αυτοπεριορισμού, καθώς δεν υπάρχουν πλέον εξωκοινωνικοί περιορισμοί κάποιας μεταφυσικής αρχής. Εδώ έγκειται η βαθιά τραγικότητα της άμεσης δημοκρατίας, που βαδίζει πάντοτε στο χείλος της καταστροφής, πάντοτε προς ένα άγνωστο μέλλον, αλλά βαδίζει πάντοτε ελεύθερα.

Στο επίπεδο των ιδεών, η αμφισβήτηση παίρνει φιλοσοφική μορφή, διατυπώνονται στο δημόσιο χώρο και λόγο οι αντιθέσεις φύση-νόμος και κόσμος-χάος, θεμελιακές αντιθέσεις, που δεν μπορούν πλέον να ενσωματωθούν στο πλήρες νόημα που προσφέρει π.χ. η φιγούρα του ενός Θεού. Η άβυσσος ανοίγεται κάτω από τα πόδια του ανθρώπου, ή μάλλον ο άνθρωπος συνειδητοποιεί την άβυσσο που πάντοτε υπήρχε, χωρίς το επίκρισμα μιας μεταφυσικής δικαίωσης ή ενός νοήματος έξω από αυτόν. Σημαντικότερο όλων, ο άνθρωπος αντιλαμβάνεται τη θνητότητά του, τη ματαιότητα της ύπαρξης και τα αντιλαμβάνεται χωρίς να θέλει να κρυφτεί πίσω από φαντάσματα αθανασίας.

Εδώ έχουμε τη ρήξη της κλειστής κοινωνικής χρονικότητας, για την οποία μιλήσαμε και προηγουμένως και τη διάνοιξη του κοινωνικού χρόνου ως χρόνου δημόσιου σε αλληλεγγύη και επικοινωνία, διακριτά όχι όμως αντιθετικά, προς τον ιδιωτικό χώρο. Δίχως αυτή τη συνειδητοποίηση, δίχως τη συνείδηση του θανάτου ως την αναπόδραστη μοίρα του και της απουσίας νοήματος αυτής της μοίρας, το άτομο δεν μπορεί να ενηλικιωθεί ουσιαστικά, όπως ούτε μπορεί η κοινωνία, παραμένοντας υπό την κηδεμονία φαντασιακών, ανύπαρκτων αρχών.

Έτσι, η αυτοστοχαστική υποκειμενικότητα εντός του κοινωνικοϊστορικού εμφανίζεται σε αμοιβαία συναρμογή με μία αναστοχαστική συλλογικότητα, το άτομο ως αυτόνομο και δημιουργός, το πολιτικό άτομο εντός την αυτόνομης κοινότητας. Έτσι, στην Αρχαία Ελλάδα έχουμε για πρώτη φορά τον δημιουργό ως άτομο, το έργο τέχνης ως έργο ατομικό και όχι απλώς ως αντιπροσωπευτικό κομμάτι ενός ανώνυμου καλλιτέχνη της τάδε ή δείνα περιόδου. Έχουμε επίσης την τραγωδία και τη χρήση του μύθου πραγματιστικά και πολιτικά, ως δημόσια αυτοκριτική της ίδιας της πόλεως, όπως ξανά αντιπαραβάλλαμε προς τον νεωτερικό λογοτέχνη. Μαζί της εμφανίζεται στο επίκεντρο της πόλεως, στο κέντρο του δημόσιου χώρου και χρόνου το ζήτημα της κρίσης, της επιλογής, της απόφασης και φυσικά, το ζήτημα της εξουσίας και της ελευθερίας ως αντικείμενα συνεχούς συζήτησης, ζητήματα που στις ετερόνομες κοινωνίες είναι ήδη λυμένα πριν από κάθε κουβέντα.

Αυτή η κοινωνική δημιουργία μίας αυτόνομης πολιτικής συνέβη ξανά στη δυτική Ευρώπη, στις ιταλικές πόλεις του ύστερου Μεσαίωνα και συνεχίζεται έκτοτε, μέσα από τον διαφωτισμό, τις μεγάλες πολιτικές και κοινωνικές επαναστάσεις της Αγγλίας, της Αμερικής και της Γαλλίας, το εργατικό κίνημα, την Παρισινή Κομμούνα, τις νεώτερες επαναστάσεις της Ρωσίας, του Μεξικού και της Ισπανίας, τα κινήματα των δικαιωμάτων και της ριζικής αμφισβήτησης, τις εξεγέρσεις των μητροπόλεων και ούτω καθεξής. Οι δυνάμεις της κοινωνικής δημιουργικότητας, που απελευθερώθηκαν μέσα από το πρόταγμα της αυτονομίας, είναι από τις δυνάμεις που καθόρισαν τον σύγχρονο κόσμο, όσο και οι αντίρροπες δυνάμεις της κυριαρχίας, της εκμετάλλευσης και του ορθολογικού ελέγχου.

Η κλασική φιλελεύθερη πολιτική θεωρία του Διαφωτισμού επικαλείται ένα υποθετικό 'κοινωνικό συμβόλαιο', που υποτίθεται ότι εξασφαλίζει τον περιορισμό της αυθαιρεσίας των κυβερνώντων και τους δεσμεύει να λειτουργούν προς όφελος της γενικής κοινωνικής ευημερίας. Φυσικά, ως ιδρυτικός μύθος, ο μύθος είναι εντελώς επίπλαστος. Ωστόσο, το 'κοινωνικό συμβόλαιο' αποτελεί μία ισχυρότατη σημασία δικαίωσης της σημερινής κοινοβουλευτικής ολιγαρχίας και ενσαρκώνεται θεσμικά στη μορφή του Συντάγματος<sup>964</sup>, ως του θεμελιώδους νόμου που εξασφαλίζει τους όρους και τα όρια της κρατικής κυβερνητικής εξουσίας. Ο Καστοριάδης όμως προειδοποιεί πως «ένα κομμάτι χαρτί μπορεί κάλλιστα να έχει αξία διακήρυξης, να χρησιμεύει κατά κάποιο τρόπο ως προφύλαξη, αλλά δεν θα εξασφαλίσει ποτέ την ίδια του την ισχύ. [...] Το ζήτημα της εγγύησης των θεσμών αφορά επομένως το σύνολο της κοινωνίας: πρέπει η πρακτική της αυτοκυβέρνησης και της ελευθερίας να είναι βαθιά ριζωμένη και η διαπαιδαγώγηση των πολιτών να αντιστοιχεί σε αυτό το σκοπό<sup>965</sup>».

Η δημοκρατία εξ ορισμού αποκλείει κάθε αυθεντία που να επικυριαρχεί στην εξουσία του ίδιου του δήμου. Δήμος είναι ο λαός, οι πολίτες που αυτοπροσδιορίζονται ως ελεύθεροι πολίτες και ο μόνος τρόπος να αυτοκυβερνηθεί πραγματικά ο λαός, ο πραγματικός λαός και όχι κάποια μεταφυσική κατασκευή, είναι ο κάθε πολίτης να μετέχει ως φυσικό πρόσωπο στους θεσμούς της συλλογικής απόφασης και πράξης. Άρα, ουσιαστική και όχι τυπική προϋπόθεση της δημοκρατίας είναι η ισότητα, που με τη σειρά της προϋποθέτει την ελευθερία. Ελευθερία υπάρχει μόνο μεταξύ ίσων, και αυτό το τονίζει ο Θουκυδίδης, όπως ακούστηκε και προηγουμένως. Αυτές οι παραδοχές ήδη αποτελούν δηλώσεις ουσίας και όχι διαδικασίας.

---

<sup>964</sup> Ας αναφέρουμε την εξαίρεση της Αγγλίας, που είναι και η μήτρα των σημασιών του εθνικού κράτους και του αστικού κοινοβουλευτισμού, όπως βεβαίως και του οργανωμένου εργατικού κινήματος και του βιομηχανικού καπιταλισμού, αλλά δεν έχει γραπτό Σύνταγμα.

<sup>965</sup> *Η ελληνική ιδιαιτερότητα, Β'*, 196.



Μιας και κανείς δεν τίθεται πάνω από το δήμο, ο οποίος αναγνωρίζει τον εαυτό του ως πηγή των σημασιών, οι ίδιες αυτές σημασίες τίθενται υπό αμφισβήτηση. Το ερώτημα του νόμου εγείρεται ως πραγματικό ερώτημα και όχι ως ζήτημα υπακοής, αφού δεν υπάρχει μηχανισμός ξέχωρος από το πολιτικό σώμα που να επιβάλλει τον νόμο και δεν είναι προϋπόθεση ισχύος του νόμου η υποτέλεια αλλά η πειθώς. Έτσι λοιπόν, αντί για ετερονομία, το νόμο που έρχεται από αλλού, το νόμο της αυθεντίας, που είναι στεγανή και κλειστή, η δημοκρατία είναι μία κατάσταση αυτονομίας, κοινωνικής αυτονομίας, αφού οι νομοθεσία αποτελεί ρητή συλλογική πράξη και συνεπακόλουθα, ατομικής αυτονομίας.

Αρκούν τεχνοκρατικές, διαδικαστικές λειτουργίες ώστε να προκύψουν οι προϋποθέσεις της δημοκρατίας, η ελευθερία, η ισότητα, η αυτοθέσμιση; Μπορούν να περιοριστούν αυτά σε απλές διαδικασίες; Μα ήδη φέρουν τεράστια πλέγματα σημασιών, με συνδηλώσεις και συνέπειες που αναδιαμορφώνουν όχι μόνο την ιδιοσυγκρασία, αλλά και το ίδιο το πεδίο της κοινωνίας.

Ήδη λοιπόν, η άμεση δημοκρατία, η πραγματική δημοκρατία, η δημοκρατία, , προϋποθέτει ένα ολόκληρο πρόταγμα αυτοκυβέρνησης και αυτοθέσμισης της κοινωνίας με σαφές περιεχόμενο. Αξιώνει την ισότητα όλων των πολιτών και την ελευθερία κάθε ατόμου, αξιώνει την ύπαρξη ενός πραγματικού δημόσιου κοινωνικού χώρου και ενός ανοιχτού κοινωνικού χρόνου, τη δυνατότητα της πολιτικής αμφισβήτησης. Είναι ασύμβατη με κάθε γραφειοκρατικό ιεραρχικό μηχανισμό που ιδιοποιείται την κοινωνική εξουσία προς όφελος μίας ελίτ και συντηρεί τον διαχωρισμό της κοινωνίας από την πολιτική.

Η άμεση δημοκρατία προϋποθέτει μία δημοκρατική παιδεία, που να διαμορφώσει τα δημοκρατικά άτομα που θα αναλάβουν την ευθύνη της συλλογικής αυτοκυβέρνησης και την πραγμάτωση του δημόσιου χώρου και χρόνου ενάντια στο κεφάλαιο και το κράτος. Πού μπορεί να βρεθεί αυτή η παιδεία; Όπως είπαμε, έχει βαρύ περιεχόμενο και είναι μεστή σημασιών. Η απάντηση είναι μόνο μία: Η δημοκρατική παιδεία είναι η δημοκρατική πράξη. Αφού δεν υπάρχει καθοδηγητική αυθεντία, η ενεργός ύπαρξη μέσα στον δημόσιο χώρο, μέσα στους θεσμούς αυτοκυβέρνησης και αυτοεκπαίδευσης είναι ταυτόχρονα εκπαίδευση στην αυτονομία και αναδημιουργία των σημασιών μέσω της αυτονομίας.

Ως τέτοια, στη σημερινή παγκόσμια πραγματικότητα η δημοκρατία αποτελεί πρόταγμα και όχι ακόμη πραγματικότητα, αφού αντιτίθεται ριζικά σε κάθε κυρίαρχο φαντασιακό προσδιορισμό τόσο του ατόμου, όσο και της κοινωνίας. Αντιτίθεται ριζικά στον ατομικιστικό προσδιορισμό ενός απομονωμένου προσώπου που βρίσκεται αντιμέτωπο με την κοινωνία, ο οποίος αποτελεί την ανθρωπολογική ουσία της σημερινής φιλελεύθερης ολιγαρχίας. Αντιτίθεται ριζικά στον καθεστωτικό προσδιορισμό της εξουσίας ως κρατικής

εξουσίας, του δημόσιου χώρου ως κρατικού ή ιδιωτικού χώρου, της κοινωνίας ως υποτελούς μίας μεταφυσικής, πατερναλιστικής βούλησης. Αντιτίθεται στα ίδια τα κοινωνικοϊστορικά θεμέλια της ετερονομίας.

Ο Καστοριάδης όμως επιμένει στη δημιουργική δυνατότητα του θεσμίζοντος φαντασιακού, στην ανοιχτή χρονικότητα, στη δημιουργική πράξη του παρόντος και στο δημοκρατικό πρόταγμα. Η άποψή του για τη δημοκρατία δεν είναι μία απολογία του αστικού κοινοβουλευτισμού, της 'φιλελεύθερης ολιγαρχίας', αλλά η ριζικότερη κριτική της:

«Και ένας τέτοιος μετασχηματισμός θα είναι, αναγκαστικά, κατ' αρχάς και προπάντων **πολιτικός** μετασχηματισμός – τον οποίο, από τη μεριά μου, μόνο ως εγκαθίδρυση της δημοκρατίας μπορώ να εννοήσω, μιας δημοκρατίας που πουθενά δεν υπάρχει τώρα. [...] Η εγκαθίδρυση μιας τέτοιας δημοκρατίας – που θα ξεπερνά τις «εθνικές» μορφές ζωής του παρόντος – μπορεί να προέλθει μόνο από ένα τεράστιο κίνημα του παγκόσμιου πληθυσμού, που μπορούμε να συλλάβουμε μόνο ως κάτι που θα καλύπτει μια ολόκληρη ιστορική περίοδο<sup>966</sup>».

Η σύγχρονη κοινωνία είναι ένας θρυμματισμένος κόσμος, όπου τοπικές κλειστές κοινωνίες υπερκαλύπτονται από ένα εν δυνάμει παγκόσμιο πολιτισμικό, πολιτιστικό και οικονομικό δίκτυο πληροφοριών και ανταλλαγών. Όπου, κάτω από μία επικυρίαρχη και ατελή παγκόσμια χρονικότητα καθορισμένη από την πολυεθνική άρχουσα ελίτ, συνυπάρχουν ριζικά διαφορετικές κοινωνικές χρονικότητες τοπικού εύρους, οι οποίες αναταράσσονται βίαια από τις σεισμικές δονήσεις της παγκόσμιας οικονομίας και πιέζονται αφόρητα από την υπερεθνική και διακρατική επέκταση των πλανητικών κέντρων εξουσίας. Όπου επίσης, πανάρχαιες σημασίες και θεσμοί της ετερονομίας βρίσκονται σε διαρκή σύγκρουση με ιδέες και νοήματα του προτάγματος της αυτονομίας, όπου η ατομικότητα κατέχει ευθύνη δίχως εξουσία και οι κοινωνικές ταυτότητες βρίσκονται υπό διαρκή διακινδύνευση. Όπου μεγάλες πληθυσμιακές ομάδες μεταναστεύουν δίχως τη βούλησή τους, δημιουργώντας νησίδες αναπαραγωγής και προσκόλλησης στις παραδοσιακές ταυτότητες μέσα σε κοινωνικά μάγματα, όπου αυτές οι ταυτότητες θεωρούνται αθέμιτες και διώκονται.

Η αντιφατική συνύπαρξη των ρευμάτων αυτών στο κοινωνικοϊστορικό φαντασιακό του κόσμου μας, εμφανίζεται σαν σύγκρουση στο κοινωνικό επίπεδο και διακινδύνευση στο πεδίο της πολιτικής, ενώ στο ευρύτερο περιβάλλον νέες μορφές αναδύονται μέσα από την τεχνολογική επανερμηνεία της πρώτης φυσικής στιβάδας και την ενσωμάτωση στη συνολοταυτιστική θεωρία νέων περιοχών της εξωτερικής συνολοταυτιστικής διάστασης,

---

<sup>966</sup> Υπάρχει σοσιαλιστικό μοντέλο ανάπτυξης;, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1984, 97.

χωρίς ωστόσο καθόλου να ξεπεραστούν τα όρια της απροσδιοριστίας, της μη-πληρότητας και της ατέλειας που έθεσαν στον θετικισμό οι θεωρίες του Kurt Gödel, και του Werner Heisenberg στα αντίστοιχα γνωστικά πεδία, και που η ετερογένεια των στιβάδων του είναι θέτει στην πραγματικότητα.

Ωστόσο, οι αλγόριθμοι και οι μηχανές τύπου Turing, όπως και η ανάπτυξη της θεωρίας των πιθανοτήτων και της κβαντικής μηχανικής έθεσαν νέους τρόπους να σκεφτούμε την πολλαπλότητα ως πολυπλοκότητα της συνολοταυτιστικής διάστασης, ακροβατώντας σε αυτά τα αξεπέραστα όρια και αποσιωπώντας διακριτικά το αίτημα της πληρότητας της θεωρίας. Αυτό άνοιξε τον δρόμο για την αντικατάσταση, στην ορολογία της κβαντικής φυσικής, της έννοιας του φυσικού σωματιδίου από την έννοια του χρονικού γεγονότος στο έσχατο επίπεδο, όπου ακόμη και αυτό το γεγονός καταχωρείται ως πιθανό. Αυτή είναι η ακροβασία των πιθανοτήτων, και η ακροβασία συμβαίνει, γιατί παρόλη την αποσιώπηση του αιτήματος της πληρότητας, η λογική της ταυτότητας, έστω του πιθανού προς όλες τις δυνατές ενσαρκώσεις οι οποίες οφείλουν να είναι ταυτόσημες με το αντικείμενο ως υπόσταση, αν και αναρωτιόμαστε πλέον τι μπορεί να σημαίνει υπόσταση, ως παράσταση ή ως θέση και ταυτόσημες ως προς τη διαφορετικότητά τους προς τις άλλες πιθανές θέσεις, προς τις οποίες όμως δεν μπορούν να είναι έτερες.

Μία μορφή όμως της οργάνωσης μίας εν δυνάμει άπειρης σαθρής πολλαπλότητας έστω των πιθανών ταυτοτικών κόσμων, αναδύθηκε στο κοινωνικοϊστορικό, με την εμφάνιση του διαδικτύου ως παγκόσμιου ιστού, μετά-φορέα σημασιών και νοημάτων με πρόσβαση διαθέσιμη στον καθένα, στα μεταβατικά χρόνια ανάμεσα στην 2<sup>η</sup> και την 3<sup>η</sup> χιλιετία μ.Χ. Μαζί με το διαδίκτυο, μία νέα μορφή της κοινωνικής χρονικότητας αναδύθηκε, μία παγκόσμια ψηφιακή χρονικότητα, την οποίας η ανάδυση συνιστά, εκτός από τεχνολογική επανάσταση μια οντολογική δημιουργία που διατέμνει τη συνέχεια του πρόσφατου παρελθόντος με το διευρυμένο μέλλον. Θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε κάποια από τα θεμελιώδη χαρακτηριστικά αυτής της ψηφιακής χρονικότητας, εφαρμόζοντας τα θεωρητικά εργαλεία που μας προσέφερε ως τώρα η επισκόπηση της φιλοσοφίας του Καστοριάδη.



#### **B4. Η οντολογική επανάσταση : Για μια διαύγαση του Διαδικτύου.**

Όταν ο Martin Heidegger ‘προφήτεψε’, ασφαλώς εσφαλμένα, το ‘τέλος’ της φιλοσοφίας, κατά τη διαβόητη τελευταία του συνέντευξη στο *Der Spiegel* το 1966<sup>967</sup>, ο δημοσιογράφος ορθά τον ρώτησε: «Και τώρα, τι ή ποιος παίρνει τη θέση της φιλοσοφίας;» Ο Heidegger αποκρίθηκε : «Η κυβερνητική».

Έστρεψε έτσι την προσοχή των επιγόνων του προς το ρεύμα σκέψης της κυβερνητικής, που εισηγήθηκε ο Norbert Wiener το 1948<sup>968</sup>, ως την επιστημονική μελέτη των λειτουργιών ελέγχου και επικοινωνίας τόσο στη μηχανή, όσο και στο έμβιο. Η κυβερνητική, συνδυάζοντας τη θεωρία των πληροφοριών με τη θεωρία του ελέγχου, ζήτησε να εξηγήσει το σκέπτεσθαι ως υπολογίζει, με πρότυπο την αλγοριθμική βάση των υπολογιστικών μηχανών Turing.

Ο συλλογισμός ως υπολογισμός, το έμβιο ως μηχανή, η γνωστική λειτουργία ως αλγοριθμική ακολουθία και η ‘μηχανοποίηση’ του υποκειμένου ήταν στοιχεία που ο αντι-ανθρωπισμός μπόρεσε να αξιοποιήσει, ιδίως όταν η μετακυβερνητική ή κυβερνητική δεύτερης τάξης τη δεκαετία του ‘60, συγκρότησε τις έννοιες των αλλοποιητικών και αυτοποιητικών αυτομάτων προκειμένου να περιγράψει τα μη-έμβια και έμβια συστήματα εκατέρωθεν, ιδίως στη βιολογία με την προσέγγιση των Humberto Maturana και Francisco Varela<sup>969</sup>.

Είτε η κυβερνητική αποτελεί την περάτωση της Καρτεσιανής μεταφυσικής, όπως ήθελε ο Heidegger, είτε την κατάρρευσή της μέσω της μηχανοποίησης του νου, όπως υποστηρίζει ο Jean-Pierre Dupuy<sup>970</sup>, οι στρουκτουραλιστές, μεταστρουκτουραλιστές και αποδομιστές χρησιμοποίησαν τα κυβερνητικά συστήματα για να διακηρύξουν την απάλειψη του υποκειμένου, το θάνατο του Ανθρώπου, τον αντι-ανθρωπισμό. Είτε στραφούμε στα δίκτυα αντικειμένων, είτε σε απόπειρες τεχνικοποίησης της νοημοσύνης, όπως η νευρολογία, η υπόρρητη οντολογία είναι αυτή που ζητεί να αποκαθλώσει το ενεργό συνειδητό υποκείμενο προς χάριν των απρόσωπων δυναμικών δικτύων λόγου, νοημάτων, πληροφοριών ή νευρωνικών συνάψεων.

Ο Maurice Merleau-Ponty είχε προειδοποιήσει ήδη στις αρχές της δεκαετίας του ‘60, πως το παράδειγμα της κυβερνητικής μετατρέπεται σε μία ανάλογη ιδεολογία, την

<sup>967</sup> Δημοσιεύτηκε δέκα χρόνια αργότερα, στο περιοδικό *Der Spiegel*, την 31<sup>η</sup> Μαΐου 1976 με τίτλο: «Nur noch ein Gott kann uns retten».

<sup>968</sup> N. Wiener, *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, MIT Press, 1948.

<sup>969</sup> F. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, Elsevier North-Holland, Inc., N. Υόρκη, 1979.

<sup>970</sup> J.P. Dupuy, *The mechanization of the mind*, Princeton University Press, 2000.

«ιδεολογία της κυβερνητικής οι ανθρώπινες δημιουργίες εξάγονται από επεξεργασίες φυσικής πληροφορίας, οι οποίες με τη σειρά τους έχουν συλληφθεί στη βάση του μοντέλου του ανθρώπου-μηχανή<sup>971</sup>».

Σύμφωνα με τη φιλοσοφική ορολογία του Κορνήλιου Καστοριάδη, είναι μία οντολογία συνολοταυτιστική.

Όμως, απέναντι σε κάθε αντι-ανθρωπιστική θεωρία οφείλουμε τουλάχιστον να παραθέσουμε τα λόγια του Καστοριάδη : «Στην ουσιώδη του άποψη, το ανθρώπινο θεωρητικό ποιείν/πράττειν είναι ανακάλυψη και εξερεύνηση καινούργιων περιοχών. Συνεπώς, προχωρεί μόνο όταν προσδίδει καινούργιες σημασίες στις ήδη διαθέσιμες κατηγορίες και, το σπουδαιότερο, όταν θέτει – κάνει να αναδύονται καινούργιες κατηγορίες<sup>972</sup>». Το σκέπτεσθαι ως ποιείν/πράττειν, απέναντι στον αλγοριθμικό υπολογισμό, η σκέψη ως απερίσταλη δημιουργία ενός κόσμου σημασιών, προϋποθέτει την ανθρώπινη υποκειμενικότητα.

Η εμφάνιση του διαδικτύου στα τέλη του 1990 και η παγκόσμια εξάπλωσή του κατά την πρώτη δεκαετία του 21<sup>ου</sup> αιώνα, θεωρώ ότι ανατρέπει, ακόμη και εντός του πλαισίου του κυβερνητικού συστήματος, το πρόγραμμα της μηχανοποίησης του νου, την «ιδεολογία της κυβερνητικής». Στη μορφή του διαδικτύου μπορούμε να εντοπίσουμε μία σημασιακή αποικιοποίηση του κυβερνητικού συστήματος, μία διαρκή φαντασιακή/ποιητική δημιουργία εντός του συνολοταυτιστικού συστήματος, η οποία δεν μπορεί να αναλυθεί με μηχανικούς, κυβερνητικούς όρους. Κατά παράδοξο τρόπο, ως καινούργιο ον, ο κυβερνοχώρος μοιάζει να ανατρέπει την κυβερνητική θεωρία των πληροφοριών, ενώ επιτείνει και αντιστρέφει τη σχέση εργαλείου- σκέψης, λειτουργικού–συμβολικού. Η εμφάνιση του Internet δεν αποτελεί απλώς μία επιστημονική επανάσταση, με τη σημασία που δίνει στον όρο ο Thomas Kuhh, αλλά μία οντολογική επανάσταση.

Ενώ την ανάδυση, όχι απλώς ενός νέου τύπου όντος (όπως θα θεωρούσαμε τη στοιχειώδη ψηφιακή μονάδα πληροφορίας, το bit, που υπάρχει στο κοινωνικοϊστορικό ως σωματίδιο/κύμα σημασιακά φορτισμένο), αλλά ενός νέου επιπέδου πραγματικότητας, εντός του κοινωνικοϊστορικού πεδίου, το οποίο παρουσιάζει την ιδιότητα να αυτονομείται παραστασιακά από την πρώτη φυσική στιβάδα, όπου ερείδεται.

Ο διαδικτυακός κόσμος δημιουργεί, στο βαθμό που αναφερόμαστε στο ανθρώπινο φαντασιακό, τόσο για το υποκείμενο, όσο και για την κοινωνία, ένα εντελώς καινούργιο τόπο ανάκλασης και επένδυσής της.

---

<sup>971</sup> M. Merleau-Ponty, «Eye and Mind», *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, Northwestern University Press, 1993, 122.

<sup>972</sup> *Τα Σταυροδρόμια*, 260.

Η σφαίρα του Internet αποτελεί μία 'αντικειμενικότητα', της οποίας ωστόσο η εμφάνιση/παρουσία δεν προσομοιάζει καθόλου με το υλικό της θεμέλιο. Δηλαδή, αυτό που βλέπουμε και μεταφέρουμε μέσω του διαδικτύου, η ψηφιακή πληροφορία, είναι κάτι ριζικά διαφορετικό από την υλική της διάσταση, το ηλεκτρονικό σήμα – και την αντίστοιχη χωρική μονάδα μέτρησης της πληροφορίας, το byte. Είναι ένα καθαρά φαντασικό, όχι όμως φανταστικό, ον, όσο μάλιστα διαφορετικό, ώστε δεν μπορούμε να τη θεωρήσουμε ως την επιφάνεια ενός υλικού βάρους, όπως π.χ. η επιφάνεια, η μορφή ενός κτηρίου στηρίζεται στις κλειδώσεις του σκελετού του και παραπέμπει αμέσως ή εμμέσως σε αυτόν, ούτε ως τη σημειακή κωδικοποίηση ενός δεδομένου συστήματος, αφού ο κώδικας στον οποίο εγγράφεται είναι καθαρά λειτουργικός, ενώ τα νοήματα που μεταφέρονται δημιουργούν και παραπέμπουν σε αυτόνομα σημασιακά και φαντασικά σύμπαντα.

Ότι εμφανίζεται στην οθόνη αποτελεί ένα εικονοποιημένο νόημα ξεκάθαρα αυτόνομο ως προς τη μορφή και το περιεχόμενό του, ως προς τη σημασία του, από την πραγματική υλική του υπόσταση ως ηλεκτρονικό κύμα/σημείο. Αποτελεί δε σημείο ενός ψηφιακού κόσμου, που συντίθεται σαν ένα φασματικό ολόγραμμα άπειρων ιδιωτικών κόσμων, ένα νέο επίπεδο κοινωνικής πραγματικότητας, που διαθέτει ξεχωριστές ιδιότητες και εφαρμογές.

Κάποια από τα επιστημολογικά χαρακτηριστικά του ψηφιακού κόσμου, του διαδικτύου, έχουν να κάνουν καταρχάς με την απόλυτη κυριαρχία της οπτικότητας έναντι της παντελώς απύσχα απτικότητας, όπου τα αντικείμενα παρουσιάζονται αποκλειστικά ως φαινόμενα και άυλες παραστάσεις διαρκώς μεταβλητές που παραπέμπουν στο κοινωνικοϊστορικό ως μεταφορά παρά ως αναφορά. Δηλαδή, ένας κόσμος σχεδόν άχρονος, σχεδόν πλατωνικός, μία σχεδόν πνευματική διάσταση η οποία δεν πραγματώνεται από την τρισδιάστατη ύλη, μία μορφή με το ελάχιστο υλικό περιεχόμενο, ελάχιστο όσο ένα ηλεκτρόνιο, η οποία κατέχει αντικειμενική υπόσταση ανεξάρτητη από κάθε υποκειμενικότητα.

Ως τέτοιος, ο κυβερνοχώρος δημιουργεί μία υπόρρητη μεταφυσική του Χώρου, αφού στο εσωτερικό του, ως υπερσύνολο, ο χρόνος είναι περιττός και απλώς απαριθμείται λογιστικά, δίχως να σωρεύεται ή να υφίσταται ως ρυθμός φθοράς. Μονάχα εξωτερικώς του συστήματος, στην υλική τεχνολογική του υποστήριξη, στους server και τους υπολογιστές, βρίσκεται ο κυβερνοχώρος εκτεθειμένος στο Χρόνο. Μονάχα στην εξωτερική επιφάνεια της πανοπλίας του, στο ρίζωμά του στο πραγματικό, ενώ ως κλειστό σύμπαν είναι κατεξοχήν α-χρονικό και άπειρα Χωροποιήσιμο.

Όμως, αυτή είναι η μία πλευρά του διαδικτύου. Η άλλη πλευρά είναι η κοινωνικοϊστορική του διάσταση ως ανθρώπινη δημιουργία και η προβληματική σχέση που διατηρεί με το κοινωνικοϊστορικό του περιβάλλον από τη σκοπιά του υποκειμένου.

Η ανάδυση του εικονικού κόσμου στο κοινωνικό μάγμα συνεπιφέρει την ανάδυση μίας νέας επένδυσης της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, ενός όντος ασωματικού και επινοημένου από το υπαρκτό υποκείμενο, του οποίου ταυτόχρονα αποτελεί μία ιδεατή σκιά και μία επιλεγμένη αναπαράσταση. Η ψηφιακή ταυτότητα του κάθε χρήστη είναι ήδη μία πολλαπλότητα, είναι μία συνειδητή αποσύνθεση και ανα-σύνθεση του υποκειμένου, που εδράζεται κυρίως στην αυτοεικόνα του, στον εαυτό που ο ίδιος επιλέγει να συνθέσει από τα σπαράγματα της προσωπικής του ύπαρξης, και ακόμη και από κομμάτια μιας εντελώς φανταστικής πραγματικότητας. Το φυσικό υποκείμενο ανα-δημιουργεί μία ψηφιακή σκιά, ένα «ψηφιακό εγώ» απαλλαγμένο από τη σωματικότητα και από τους περιορισμούς που αυτή θέτει.

Προσφέρεται, έτσι, αυτό το avatar ως ένα πεδίο απόλυτης ελευθερίας ανασύνθεσης και πειραματισμού και ως τέτοιο αντανάκλα τα στοιχεία που το ίδιο το υποκείμενο αναγνωρίζει ή επινοεί ως σημαίνοντα, τόσο στον εαυτό του όσο και στον κόσμο γύρω του. Αναδύονται νέα επινοημένα στοιχεία ως στοιχεία της κοινωνικής του ιδιοεικόνας, με διαρκή παραπομπή στον Άλλο, δίχως τον κίνδυνο που η υλική παρουσία του Άλλου θέτει. Το ψηφιακό ον έτσι τίθεται ως μία άπειρη αντανάκλαση του υποκειμένου στην εικονική αντικειμενικότητα, όχι πλέον ως αντικείμενο, αλλά ως φαντασιακή αναπαράσταση. Οι όροι αλήθειας είναι διαρκώς μεταβλητοί.

Οι ψηφιακές κοινότητες που δημιουργούνται κατ' αυτόν τον τρόπο είναι κοινότητες φαντασιακές απαλλαγμένες από οποιαδήποτε έννοια εδαφικότητας (παρά μόνο ως πεδίο αναφοράς αν είναι ομάδες κοινής καταγωγής), οι οποίες συντίθενται στη βάση της προσωπική επιλογής και της ελεύθερης αναγνώρισης. Τα σύνορα των ψηφιακών κοινοτήτων δεν είναι εδαφικά, άρα ούτε εξωτερικά ως προς τις κοινότητες, όπως στον πραγματικό κόσμο, ούτε τίθενται από οποιαδήποτε κοινωνικο-ιστορική «αναγκαιότητα» ή ανταγωνισμό. Είναι προσδιορισμοί γούστου, που υπερβαίνουν κάθε έξωθεν διαχωρισμό εκτός των διαχωρισμών που το ίδιο το άτομο θέτει όταν αναγνωρίζει τον εαυτό του. Αυτό δεν οδηγεί σε ένα χάος, αλλά αντιθέτως σε μία ασυνείδητη διαρκή αυτοαλλοίωση των κανόνων του κάθε διαδικτυακού τύπου. Ακριβώς η συνειδητή επιλογή και η απουσία εξωτερικής αναγκαιότητας καθιστούν τους κανόνες αυτούς ταυτόχρονα αυθαίρετους και σεβαστούς, δίχως να χρειάζεται να προσαρμόζονται σε κάποια αντικειμενική



λειτουργικότητα, όπως οι αυθαίρετοι, αλλά συμβατοί με τις συνθήκες, θεσμοί μιας κοινωνίας.

Τουτέστιν, η παραβατικότητα στο Internet δεν είναι η παράβαση των κανόνων, αλλά η προσπάθεια να επιβληθούν καθολικές κανονικότητες, είναι δηλαδή ακριβώς η μη αναγνώριση του απολύτως ελεύθερου τύπου ανασυγκρότησής της τοπολογίας του. Ο παράνομος δεν είναι ο χάκερ που γκρεμίζει firewalls, αλλά η εκάστοτε επίσημη εξουσία που προσπαθεί να θέσει τύπους λογοκρισίας. Αυτή είναι η εξαίρεση.

Οι παραπάνω επισημάνσεις θα μπορούσαν να παρεξηγηθούν ως η περιγραφή της απομόνωσης του υπαρκτού υποκειμένου από το κοινωνικό ιστορικό του περιβάλλον ή ως η περιγραφή ενός νέου σολιψισμού. Ωστόσο, ούτε σολιψιστικός, ούτε απομονωμένος είναι ο κόσμος του διαδικτύου. Από τη μία, είναι σαφές πως οι εικονικές αναφορές αντανακλούν συμπεριφορές και τάσεις που εντοπίζονται και στην κοινωνική πραγματικότητα. Η διάδοση της πραγματικής πληροφορίας σε άμεσο χρόνο δημιουργεί πράγματι μία παγκόσμια καθολική κοινωνική χρονικότητα με την έννοια της μη εδαφικότητας της εξάπλωσης της πληροφορίας, με την έννοια της δυνατότητας μίας ταυτόχρονης ενημέρωσης για ένα γεγονός και την έννοια της πληροφορικής διασύνδεσης ολόκληρου του πλανήτη, με την έννοια της δυνατότητας της αναπαράστασης συγχρονικών, έστω και άσχετων, ιστορικών γεγονότων σε πραγματικό χρόνο. Δημιουργεί εξίσου μία παγκόσμια καθολική ιστορικότητα, με την έννοια της διατήρησης, του εμπλουτισμού και τη δυνατότητα της διαρκούς αναπαράστασης πληροφοριών και γεγονότων σε μία άπειρη διαχρονικότητα.

Έτσι η εμμενής ιστορικότητα της κοινωνίας όχι μονάχα αναδύεται αλλά και επεκτείνεται σαν αίσθηση του κοινωνικού φαντασιακού μέσω της φαινομενολογικής αχρονικότητας του διαδικτύου, που εκφέρεται ως δυνατότητα συγχρονίας του παρόντος και διαχρονίας του παρελθόντος.

Χωρίς να είναι παράδοξο, ενώ το διαδίκτυο δημιουργεί έτσι μία πρωτοφανή σύνθεση του παγκόσμιου κοινωνικού χρόνου τουλάχιστον για τη μειοψηφία της ανθρωπότητας που το χρησιμοποιεί, από την άλλη στο εσωτερικό του κυβερνοχώρου η εμπειρία του υποκειμενικού χρόνου θρυμματίζεται σε άπειρους πιθανούς κλειστούς ιδιόχρονους της κάθε σελίδας, του κάθε παιχνιδιού, του κάθε κυβερνοκόσμου. Είναι η φαινομενολογική αχρονικότητα ενός άπειρου χώρου που προσφέρει τη δυνατότητα της υποκειμενικής υπέρβασης της εξωτερικής χρονικότητας δίχως την εμβάθυνση στο ψυχικό ή το υποσυνείδητο και έτσι απαλλάσσει το υποκείμενο από την αίσθηση της ιστορικότητας που του μεταφέρει το άμεσα κοινωνικό περιβάλλον. Μέσα στο διαδίκτυο που είναι ένας

έμμεσα δημόσιος χώρος, το υποκείμενο δεν αισθάνεται πως διακινδυνεύει παρά μονάχα συμβολικά.

Αυτός ο εικονικός κενός χώρος που προσέφερε ο κυβερνοχώρος γέμισε με την πληθώρα των ιστότοπων, των κόμβων, των μηχανών αναζήτησης και των αυξανόμενων πληροφοριών που δημιουργούνται, μεταδίδονται, αναπαράγονται και αποθηκεύονται. Δίχως υλικό εξωτερικό όριο ο κυβερνοχώρος ισούται με το σύνολο των κυβερνοτόπων που υπάρχουν τη δεδομένη στιγμή, αλλά αυξάνεται συνεχώς και εν δυνάμει παρουσιάζεται ως άπειρο δυναμικό υπερσύνολο, το οποίο αντιστοιχεί στη συνολοταυτιστική, μαθηματική υπόσταση της υλικής του υποδομής. Δίχως λειτουργικό χώρο για την αρχή της λογοκρισίας, προσφέρεται επίσης ως τόπος μετάδοσης και παρουσίασης των σημασιών, εν δυνάμει άπειρου βάθους, το οποίο αντιστοιχεί στη φαντασιακή του λειτουργία ως μέσον ανθρώπινης επικοινωνίας. Και μάλιστα μίας ελεύθερης επικοινωνίας, αχρήματης και ασώματης, η οποία επιτρέπει σε καταπιεσμένες και λογοκριμένες σημασίες να παρουσιαστούν κεντρικά και τοπικές συγκρούσεις και αντιστάσεις να απευθυνθούν σε ένα παγκόσμιο ακροατήριο. Δίχως αρχή λογοκρισίας που να επιβάλλεται από το ίδιο το μέσον, η επιτυχία ή απόρριψη του περιεχομένου των περιθωριακών σημασιών που ανέρχονται στην επιφάνεια επαφίεται ουσιαστική στην ευρύτερη κοινωνική πρόσληψή τους.

Οι προσπάθειες ελέγχου του διαδικτύου αντιμετωπίστηκαν, μεταξύ άλλων με τη δημιουργία του λεγόμενου 'βαθέως διαδικτύου' ή 'βυθού του διαδικτύου' όπου κρυπτογραφημένες πληροφορίες ανταλλάσσονται μέσα από τεχνικές διασποράς των πηγών και απόκρυψης του πρωταρχικού πομπού, όπως το δίκτυο Tor, πέρα από τους επίσημους περιορισμούς του εταιρικού κυβερνοχώρου. Από την άλλη, τα επίσημα λογισμικά κρυπτογραφημένης ασφάλειας αποδεικνύονται ευάλωτα όχι μόνο στις επιθέσεις αλλά και στο ανθρώπινο λάθος.

Έχει ενδιαφέρον να αναφέρουμε τις οικονομίες των διαδικτυακών παιχνιδιών και τα αντίστοιχα ψηφιακά διαδικτυακά e-sports, όπου παίχτες διαγωνίζονται για μεγάλα χρηματικά έπαθλα στους αντίστοιχους ψηφιακούς κόσμους με τα προσωπικά τους avatar, όπως οι αθλητές στις Ολυμπιάδες. Στην Ασία οι αντίστοιχοι παίχτες αναδεικνύονται σε celebrities και γεμίζουν γήπεδα. Πιο σημαντικές είναι όμως οι παραοικονομίες των διαδικτυακών παιχνιδιών ρόλων, όπου οι παίχτες μπορούν να εμπορεύονται σημαντικά αντικείμενα ή κειμήλια του κόσμου του παιχνιδιού. Φυσικά ο κόσμος και το παιχνίδι είναι ένας κώδικας γραμμένος από τους προγραμματιστές της αντίστοιχης εταιρείας, οπότε θα περίμενε κανείς ότι οι ψευδοοικονομίες του παιχνιδιού θα ήταν απόλυτα ελεγχόμενες. Κι όμως στα πλέον δημοφιλή παιχνίδια δημιουργήθηκαν παραοικονομικοί τόποι μέσα στο

διαδίκτυο, όπου ψηφιακά αντικείμενα πωλούνται σε υπέρογκες τιμές. Αυτές οι παραοικονομίες, όπως η πραγματική οικονομία, δημιούργησαν αντίστοιχες φούσκες και μαύρες αγορές όπου πραγματικά χρήματα, ύψους δισεκατομμυρίων δολαρίων στο σύνολό τους, ανταλλάχθηκαν, επενδύθηκαν ή στοιχηματίστηκαν. Παρά τις προσπάθειες των εταιρειών, οι παραοικονομίες αυτές δεν μπορούν να ελεγχθούν παρά μονάχα με την απόσυρση του παιχνιδιού, καθώς βρίσκουν άπειρο δημόσιο χώρο στο διαδίκτυο για να στήσουν αυτόνομους κόμβους.

Η 'εισβολή' αυτή της διαδικτυακής οικονομίας στο κοινωνικοϊστορικό οδήγησε σε στρατόπεδα εργασίας στην Κίνα όπου κρατούμενοι αναγκάζονται να παίζουν μέχρι εξαντλήσεως το εκάστοτε διαδικτυακό παιχνίδι ρόλων προκειμένου να συλλέξουν αντικείμενα προς πώληση στη μαύρη αγορά προς όφελος της ίδιας της κυβέρνησης. Παράλληλα εμφανίζονται κρατικές εταιρείες που προσλαμβάνουν επαγγελματίες παίκτες (που αποκαλούνται gold-diggers) για να συλλέγουν ψηφιακά αντικείμενα οικονομικής αξίας στο πλαίσιο των εικονικών παιχνιο-κόσμων, ώστε να τα ανταλλάξουν με πραγματικά χρήματα στη διαδικτυακή μαύρη αγορά.

Από την άλλη όμως πλευρά, στην πρόσφατη ιστορία είδαμε μία διάχυση του κοινωνικοϊστορικού μέσα στο ψηφιακό και αντιληφθήκαμε πως η διάδραση έχει δύο δρόμους. Από τα WikiLeaks και το κίνημα των Anonymous, μέχρι τις εξεγέρσεις της Αραβικής Άνοιξης, βιώσαμε μία 'εισβολή' της Ιστορίας στο διαδίκτυο, κατά τρόπο που κινήσεις που εμφανίζονται καταρχάς στο διαδίκτυο να αναπαράγονται και να μεταφέρονται στον πραγματικό κόσμο. Και μάλιστα κατά τρόπο emphaticό, στην περίπτωση της Μέσης Ανατολής του 2011, όταν η ελευθερία επικοινωνίας και διάδρασης ήρθαν σε σύγκρουση με καθεστώτα λογοκρισίας. Δεν είναι τυχαίο πως στον μη-δυτικό κόσμο το Internet απέκτησε και μια απελευθερωτική διάσταση, ακριβώς επειδή υπέβαλε τρόπους ελεύθερης επικοινωνίας σε μία κοινότητα στεγανών, κλειστών φαντασιακών σημασιών και βοήθησε να καμφθεί η λογοκρισία.

Το παγκόσμιο κίνημα του Occupy το 2011 επίσης άρχισε μέσα από ψηφιακά μηνύματα και ξεπέρασε την ψηφιακότητα. Τα άτομα που κατέβηκαν στις πλατείες, καταρχάς στη βάση μιας ψηφιακής συμφωνίας και επικοινωνίας, συναντήθηκαν στο διαδίκτυο, δίχως να χρειάζεται μία ιδεολογική βάση συγκρότησης που να εξασφαλίζει την παρουσία του καθενός σε έναν ιδεολογικά οριοθετημένο χώρο. Αντιθέτως, υπήρξε μία διεκδίκηση του δημόσιου χώρου και χρόνου ελεύθερη και συνειδητή.

Το ψηφιακό υποκείμενο, απαλλαγμένο από το βάρος της σωματικότητας, γνώρισε μία πρωτοφανή ελευθερία αυτοκαθορισμού ως ατομικότητα. Η έκπληξη ήταν πως το

πραγματικό άτομο βγήκε στο δρόμο και έθεσε τη σωματικότητά του σε άμεσο κίνδυνο, ακριβώς για να απαιτήσει μία παρόμοια ελευθερία αυτοκαθορισμού στο κοινωνικό πεδίο. Είναι ακριβώς τα νέα οντολογικά χαρακτηριστικά, της αδιάκοπης επικοινωνίας και της μη υλικής αντικειμενικότητας, τα οποία απελευθέρωσαν το άτομο από τις αναγκαιότητες των υλικών ταυτοτήτων. Έτσι, τα θεμέλια συγκρότησης του ανήκειν ξεπέρασαν τον προσδιορισμό τους ως υλικά θεμέλια και αναδύθηκαν νέα στοιχεία συγκρότησης, αμιγώς σημασιακά. Τίποτε φυσικά δεν εξασφαλίζει πως το περιεχόμενο αυτών των σημασιών είναι προοδευτικό.

Το διαδίκτυο έχει αναδειχθεί σε έναν καινούργιο αν-εδαφικό τόπο, όπου η πολιτιστική πολλαπλότητα και πολυμορφία συγχωνεύεται σε ένα καθολικό, ομοιόμορφο τρόπο άμεσης επικοινωνίας, διαβρώνοντας τον φαντασιακό εγκλεισμό των παραδοσιακών κοινωνιών. Η ομογενοποίηση του μέσου δεν εμποδίζει τον διαφορισμό των σημασιών.

Παράλληλα με την επικοινωνία, ένας κυβερνοπόλεμος μαινεται επίσης, μεταξύ κρατικών υπηρεσιών, συμμοριών hackers, των Anonymous, του ISIS, κτλ. Είναι ένας καθαρός πόλεμος πληροφοριών και σημασιών, αποσωματικοποιημένος, σε διαρκή αλληλεπίδραση με την πραγματικότητα, ένα εξαϋλωμένο υπόδειγμα της διασπαρμένης μορφής του σύγχρονου πολέμου. Σίγουρα, η πληροφοριακή παγκοσμιοποίηση που συντελέστηκε διαμέσου της οικονομικής παγκοσμιοποίησης διόγκωσε την επικοινωνιακή παράμετρο των πολεμικών επιχειρήσεων και οδήγησε στην ταυτόχρονη διασπορά, μέσω της εικόνας, και στον κατακερματισμό, μέσω της εικονικότητας, του πολέμου. Η διασπορά και ο κατακερματισμός σημαίνει πως δεν υπάρχουν ευκρινή πολεμικά μέτωπα, αφού πολεμικές ενέργειες μπορούν πλέον εν δυνάμει να συμβούν οπουδήποτε, ούτε υπάρχουν διακριτοί αντιπαρατασσόμενοι στρατοί, ενώ το πολεμικό πεδίο τείνει να απεδαφικοποιηθεί με την κατάργηση της διάκρισης μεταξύ μετώπου και μετόπισθεν. Ακόμη και η τοπολογία του Διαδικτύου αντιστοιχεί στην τοπολογία του σύγχρονου πολέμου, καθώς υπάρχουν πολλαπλοί αντιμαχόμενοι κόμβοι, οι ψηφιακές μάχες συνυπάρχουν με ιστοσελίδες ψυχαγωγίας, όπως και στον υλικό κόσμο οι ζώνες του αποκλεισμού και της εξαίρεσης συνυπάρχουν με περιοχές καταναλωτισμού, κανονικότητας και επισφαλούς ευημερίας.

Όπως είπαμε παραπάνω, η σχέση του ψηφιακού προσώπου με το πραγματικό υποκείμενο και το κοινωνικοϊστορικό του περιβάλλον είναι μία σχέση προβληματική. Καταρχάς είναι μία σχέση καθαρής παραπομπής, σε μία κατασκευασμένη ταυτότητα δίχως εξωτερικούς περιορισμούς όπου η φαντασία του ατόμου μπορεί να προβληθεί άφοβα. Πέρα από τους προφανείς ψυχολογικούς κινδύνους για το ίδιο το άτομο, οι οποίοι έχουν οδηγήσει στη δημιουργία ακόμη και κλινικών απεξάρτησης από το διαδίκτυο, τον κίνδυνο

της ψυχικής απομόνωσης και ενός επίκτητου ψηφιακού αυτισμού, αυτό δημιουργεί νέα πεδία διακινδύνευσης και για τον δημόσιο λόγο τη στιγμή που ο ψηφιακός δημόσιος χώρος δεν υπόκειται στις φυσικές μεταβολές, κοινωνικές αλλοιώσεις και πολιτικούς περιορισμούς του πραγματικού δημόσιου χώρου. Δεν υπάρχει η αντίστοιχη απόδοση ευθύνης όπως στην πραγματική ζωή, και δεν υπάρχει η χρονική και αντικειμενική αμεσότητα της ενσώματης παρουσίας. Η αποσωματικοποίηση της συνείδησης μέσα στο διαδίκτυο συνεπιφέρει μία αποσωματικοποίηση του αισθήματος, που διαμορφώνει έναν εντελώς διακριτό και πλασματικό ψηφιακό δημόσιο λόγο, ο οποίος, αν και δημόσιος, εκφέρεται από τον πραγματικό ιδιωτικό χώρο της οικίας.

Η άμεση και συνεχής κυκλοφορία της πληροφορίας, αντιστοιχεί εξίσου σε μία σημασιακή της υποβάθμιση, σύμφωνη προς τη διαλεκτική της ποσότητας και της ποιότητας στον υπερθετικό βαθμό. Η εκμηδένιση της χρονικής διάρκειας της διάδοσης επιφέρει μία αντίστοιχη εκμηδένιση της σημασιακής φόρτισης του διαδομένου. Η εν δυνάμει άπειρη επαναληπτικότητα μιας πληροφορίας εξασθενίζει τη χρονική της βαρύτητα. Το αντικείμενο, που υπήρξε αρχικά η κοινωνική αναπαράσταση του αντικειμένου, γίνεται πλέον μία αναπαράσταση της αναπαράστασης και ούτω καθεξής στο διηνεκές και η απόσταση μεταξύ του βιώματος και της εμπειρίας γιγαντώνεται.

Ο φαντασιακός πολλαπλασιασμός του ψηφιακού προσώπου σε σύνολο σημείων, συνοδεύεται όμως και από μία σημασιακή ισοπέδωση του πραγματικού προσώπου στην κατοπτρική του διάσταση. Ο κυβερνοχώρος είναι μία επιφανειακή ορατή παράσταση που απευθύνεται πρωταρχικά στην αίσθηση της όρασης και στο σημασιακό πεδίο που ορίζεται από την ορατή πλευρά του κόσμου και δευτερευόντως στην ακοή, ως αισθητικό συμπλήρωμα εμψύχωσης του ορατού κόσμου. Δεν είναι μόνο η πρόσληψη της ψηφιακής πληροφορίας πρωταρχικά οπτική, αλλά επίσης και η πλοήγηση και χρήση του διαδικτύου συντονίζεται και απευθύνεται στην όραση. Δεν χρειάζεται να υπενθυμίσουμε πως η οπτική διάσταση είναι μία μόνο επιφανειακή στιβάδα του παραστασιακού μάγματος, στο οποίο συμμετέχουν εξίσου και οι λοιπές αισθήσεις, αλλά και μία διάσταση στην οποία το τυφλό κομμάτι της ανθρωπότητας δεν έχει πρόσβαση. Ως ιστορική δημιουργία της σύγχρονης κοινωνίας, παρότι ο κυβερνοχώρος αξιώνει την οικουμενικότητα και την παγκοσμιότητα, αυτή η παγκοσμιότητα είναι πρακτικά πλασματική.

Πέρα λοιπόν από τη συνολοταυτιστική διάσταση του διαδικτύου ως λειτουργικό δίκτυο άμεσης μετάδοσης και διασποράς πληροφοριών, η φαντασιακή σημασιακή του διάσταση ως κυβερνοκόσμου παράστασης και ανασύνθεσης συμβολικών σημασιών και νοημάτων έχει ορίζοντα μικρότερου εύρους αλλά εν δυνάμει άπειρου βάθους. Η

φетиχοποιημένη εικόνα που παρουσιάζει η άποψη της σύγχρονης δυτικής κοινωνίας ως κοινωνίας του θεάματος γίνεται κωδικοποιημένο σημείο ενός ψηφιακά αδιαφοροποίητου κόσμου, ικανού να χωρέσει όλα τα θεμιτά νοήματα του παγκόσμιου κοινωνικού φαντασιακού μάγματος.

Τα ψηφιακά αντικείμενα είναι κατεξοχήν φαινομενολογικά και κατεξοχήν φαντασιακά αντικείμενα, αποστερημένα από πρακτική αξία, φορτισμένα με πυκνή συμβολική αξία ως καθαρή αξία χρήσης. Ως εικόνες, είναι συνάμα αναπαραστάσεις πραγματικών αντικειμένων με απελευθερωμένη την αυτοτελή τους συμβολική επένδυση που αντικατοπτρίζεται στον κυβερνοχώρο ως δυνάμει άπειρη, με την έννοια της απροσδιοριστίας. Ως τέτοια, συνθέτουν έναν κυβερνοχώρο που αποτελεί μία αναπαράσταση της κοινωνίας, όπως τα ίδια τα κοινωνικά υποκείμενα επιλέγουν να αναπαραστήσουν τον εαυτό τους έξω από το Χρόνο.

Αν το ψηφιακό προφίλ (avatar) κατορθώνει να επιβιώσει μετά το θάνατο του κατόχου του, σαν μία αποκρυσταλλωμένη και ταριχευμένη ψηφιακή ιδιοεικόνα του, αυτό σύντομα θα δημιουργήσει και ένα ψηφιακό σύμπαν του παρελθόντος της ανθρωπότητας, όπου τα συμβολικά ίχνη των νεκρών θα στέλνουν ακόμη φωτεινά κύματα, σαν τους νεκρούς αστερισμούς του ουρανού.

### Γ. Συμπεράσματα.

Όπως αναφέρθηκε, ο Καστοριάδης, συμφωνώντας με τον Paul Ricoeur, διακρίνει δύο θεωρήσεις της έννοιας του Χρόνου στην παραδοσιακή φιλοσοφία. Την **αντικειμενική ή κοσμολογική**, που πραγματεύεται το Χρόνο ως αντικειμενική πραγματικότητα, ως αλλοίωση, και την **υποκειμενική ή φαινομενολογική** διάσταση, που πραγματεύεται το Χρόνο ως υποκειμενικό φαινόμενο, ως βίωμα. Ο διαχωρισμός τους παραπέμπει στον ριζικό διαχωρισμό του υποκειμενικού και του αντικειμενικού, που αποτελεί θεμελιακό αξίωμα της συνολιστικής-ταυτιστικής οντολογίας και οδηγεί στην παράβλεψη της χρονικής ενότητας της κοινωνίας και της ιστορίας.

Στο πρώτο μέρος της παρούσας μελέτης, μέσω της εξέτασης του κριτικού διαλόγου του Καστοριάδη με την «Αγορά των φιλοσόφων», από και μετά τη ρήξη του με τον μαρξισμό, δείξαμε τα αδιέξοδα της παραδοσιακής συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής και οντολογίας, στο πλαίσιο της οποίας αναιρείται η χρονική αλλαγή και διατηρείται μόνο η μετρήσιμη όψη του χρόνου. Αναζητήσαμε στη λογική και την οντολογία των μαγμάτων που πρότεινε ο Καστοριάδης τρόπους άρσης των αδιεξόδων, μέσω της αναγνώρισης της περιοχικότητας των συνολιστικών-ταυτιστικών κατηγοριών και του εντοπισμού των ορίων τους, βάσει της θεωρητικής διάκρισης του συνολιστικού-ταυτιστικού χρόνου από τον ποιητικό-φαντασιακό χρόνο, δίχως να λησμονούμε την πραγματική συνύφανσή τους.

Δείξαμε πως ο χρόνος μπορεί να κατανοηθεί ως μάγμα αλλά όχι ως σύνολο και αναδείξαμε τα παράδοξα που προκύπτουν και στην αντικειμενική-κοσμολογική και στην υποκειμενική-φαινομενολογική προσέγγιση του χρόνου, λόγω της απόκρυψης του κοινωνικοϊστορικού, συζητώντας την κριτική του Καστοριάδη στην ταυτιστική λογική.

Δείξαμε πως ο υποκειμενικός χρόνος αποτελεί τον ορίζοντα της συνείδησης, της πρόθεσης και της πράξης, διερευνώντας την παράδοση της φαινομενολογίας, αλλά και ότι αυτός ο ορίζοντας είναι κοινωνικοϊστορικός και δεν μπορεί να αναχθεί ή να παραχθεί από τη μοναχική υποκειμενικότητα, αλλά προϋποθέτει το κοινωνικό φαντασιακό, συνεπώς τον κοινωνικό χρόνο.

Δείξαμε πως η ίδια η ζωή είναι απόδειξη της οντολογικής δημιουργίας και πώς οι μορφές της ζωής συνθέτουν διαφορετικούς μα αλληλοσυμπληρωματικούς ιδιόχρονους, αλλά και τις διαφορές του έμβιου όντος από το ανθρώπινο υποκείμενο, που εστιάζονται στην αυτονόμηση του φαντασιακού και την πλήρη απολειτουργικοποίηση του ποιητικού-φαντασιακού χρόνου.

Δείξαμε πως η θνητότητα ως υπαρξιακός ορίζοντας της ατομικής ύπαρξης νοηματοδοτείται μόνο εντός και εν σχέσει προς το κοινωνικοϊστορικό πεδίο και συνεπώς, ο κοινός ορίζοντας του θανάτου αποτελεί τετριμμένο γεγονός δίχως το περιεχόμενο του νοήματος της ζωής, που πάντοτε συναρμόζεται με κοινωνικές φαντασιακές σημασίες.

Στο δεύτερο μέρος της παρούσας μελέτης αναζητήσαμε τις διαφορετικές μορφές χρονικότητας που αντιστοιχούν στις διάφορες στιβάδες του κοινωνικοϊστορικού και περιγράψαμε τις διαφορετικές χρονικότητες που αντιστοιχούν στις διαφορές οντολογικές περιοχές του Είναι, από τη σκοπιά του ατόμου και της κοινωνίας. Αναδείξαμε τις κεντρικές κατηγορίες της κοινωνικής οντολογίας του Κορνήλιου Καστοριάδη, και μέσω αυτών, ερμηνεύσαμε τα καθολικά κοινωνικοϊστορικά φαινόμενα, όπως είναι η γέννηση και ο θάνατος στις διάφορες μορφοποιήσεις τους και σημασίες τους εν σχέσει προς το άτομο και την κοινωνία.

Αναζητήσαμε, στις διαφορετικές σημασίες της διυποκειμενικής σχέσης και τις διάφορες ιστορικές μορφοποιήσεις του διυποκειμενικού ή ερωτικού χρόνου στην ευρωπαϊκή Ιστορία και φιλοσοφία, το νόημα της αυτόνομης χρονικότητας εν σχέσει προς τον Άλλο, μέσω της κριτικής του Καστοριάδη στον Freud. Εντοπίσαμε στη ριζική φαντασία ως συνεχή ροή των αυθόρμητων παραστάσεων τη μορφή του πρωτογενούς ψυχικού χρόνου, του χρόνου που δεν μετράται, του χρόνου ως καθαρής, όχι διαδοχική, ανάδυση της ετερότητας.

Διερευνήσαμε τη σημασία του καιρού και του χρόνου για την πολιτική φιλοσοφία του Καστοριάδη και τις έτερες χρονικότητες της κοινωνικής ετερονομίας και της κοινωνικής αυτονομίας, και, πιο συγκεκριμένα όσον αφορά την τελευταία, τη χρονικότητα του πολιτεύματος της άμεσης δημοκρατίας. Πραγματευτήκαμε το νόημα της έννοιας της επανάστασης ως ριζικό μετασχηματισμό του κοινωνικού και αναζητήσαμε τα ίχνη του θεσμιζόντος φαντασιακού στο πεδίο του παρόντος.

Αποπειραθήκαμε τέλος, να εφαρμόσουμε τις κατηγορίες της καστοριαδικής οντολογίας της πολλαπλής χρονικότητας στις καινούργιες κοινωνικοϊστορικές δημιουργίες του καιρού μας, πιο συγκεκριμένα στην τεχνο-επιστημονική δημιουργία του ψηφιακού κόσμου του Διαδικτύου.

Μπορούμε πλέον να δώσουμε μία ολοκληρωμένη και διασαφηνισμένη εικόνα του στιβαδωμένου Είναι-ως-Χρόνος στο πλαίσιο της οντολογίας του Κορνήλιου Καστοριάδη.



Ο Καστοριάδης επιμένει πως ο ριζικός διαχωρισμός υποκειμενικού και αντικειμενικού στον οποίο βασίζεται η παραδοσιακή φιλοσοφία είναι εσφαλμένος, τόσο στο κοινωνικό επίπεδο, όπου η πραγματική αντίθεση βρίσκεται μεταξύ ψυχής και κοινωνίας, καθώς το άτομο είναι κοινωνικός θεσμός, όσο και στο γνωσιολογικό, όπου θεωρεί τον σχηματισμό του αντικείμενου (σαν αντικείμενο νοηματοδοτημένο) από το υποκείμενο, ως απόδειξη της σχέσης μεταξύ της οργανωσιμότητας του αντικείμενου κόσμου και της οργανωτικής δυνατότητας του υποκειμένου.

Σε ένα έσχατο επίπεδο, η αντικειμενική και η υποκειμενική συνιστώσα είναι αδιαχώριστες. Αυτό που αγνοεί η συνολοταυτιστική σκέψη είναι η ύπαρξη μίας ποιητικής/φαντασιακής διάστασης του Είναι, η οποία θα οριστεί ως **εμμένεια όσον αφορά τη δυνατότητα της δημιουργίας του είναι-έτερον**, η οποία συνυφάνεται με τη συνολοταυτιστική διάσταση ως συμφυείς τρόποι του Είναι (του Είναι ως Χρόνου, άρα ως Προς-Είναι).

Δίχως την αναγνώριση του κοινωνικοϊστορικού δεν μπορεί να γίνει αντιληπτή, θα υποστηρίξει ο Καστοριάδης, η αλληλεγγύη και η διαφορά μεταξύ της ταυτιστικής διάστασης και της φαντασιακής διάστασης του Χρόνου-ως-Είναι, όπως εξάλλου και οι πολύπλοκες σχέσεις μεταξύ τους, που συνυφάνονται σε πολλαπλά πεδία ανάμεσα στους δύο απόλυτους όρους της αντικειμενικής/ταυτιστικής και της υποκειμενικής/φαντασιακής πλευράς στο Είναι-ως-Χρόνος. Τα πολλαπλά επίπεδα που συγκροτούν το κοινωνικοϊστορικό μελετήσαμε στη συνάρτησή τους με τη πρώτη φυσική στιβάδα του Χρόνου.

Η πολλαπλότητα των όντων, παρατηρεί ο Καστοριάδης υπάρχει και ως διαφορά (συνολοταυτιστική πολλαπλότητα) και ως ετερότητα (ποιητική-φαντασιακή πολλαπλότητα).

Ως **διαφορά** ορίζεται η δυνατότητα της πολλαπλότητας του ταυτού προς τον εαυτό του, πολλαπλότητα των αυτών καθορισμών, πολλαπλότητα αριθμητική στα σημεία της και αλγεβρική στις σχέσεις τους. Ως **ετερότητα** ορίζεται η δυνατότητα της πολλαπλότητας μορφών απερίσταλτων σε πρότερους καθορισμούς, ως πολλαπλότητα των έτερων καθορισμών, πολλαπλότητα μαγματική αλλά και οντογενετική.

Ο τύπος αυτής της οντολογικής πολλαπλότητας σύμφωνα με τον Καστοριάδη είναι ο τύπος του μάγματος. Ως **μάγμα** ορίζεται αυτό από το οποίο μπορούμε να εξαγάγουμε

συνολοταυτιστικές οργανώσεις άπειρου αριθμού αλλά που δεν μπορεί να ανασυγκροτηθεί ως σύνολο αυτών των οργανώσεων<sup>973</sup>.

Παράδειγμα της οντολογικής δημιουργίας είναι το έμβιο ον, ως **ον δι' εαυτό**, ως αυτοτελικότητα. Το έμβιο συγκροτεί μία σειρά από αξιολογήσεις του περιβάλλοντός του, οργανώνει τον κόσμο του κατά τρόπο που να έχει νόημα γι' αυτό. Δημιουργεί λοιπόν και οργανώνει μία ολόκληρη οντολογική περιοχή, ένα σύστημα καθορισμών και εγκιβωτισμών που αλληλοσυμπληρώνει και συγκροτεί ευρύτερα οικοσυστήματα. Η δημιουργία του ιδióκοσμου του έμβιου ισοδυναμεί με τη δημιουργία του ιδióχρονου του, με την έννοια της εσωτερικής διάρκειας, αλλά και του βιοχρονικού του προσανατολισμού. Οι ιδióχρονοι πέρα από ειδικό οφείλουν να είναι και συμπληρωματικοί, και συναρμοσμένοι με τον αντικειμενικό, τρόπον τινά, κοσμικό χρόνο.

Η οντολογική ετερογένεια, ισοδυναμεί λοιπόν με μία χρονική ετερογένεια, τη συγκρότηση του Χρόνου ως στιβαδωμένου, διαστρωματωμένου, με μη κανονική στιβάδωση, όπου η κάθε στιβάδα ή οντολογική περιοχή κατέχει ειδικές ιδιότητες και κατηγορίες, χωρίς να είναι ποτέ πλήρως καθορισμένη. Ο Χρόνος καθ' εαυτός παρουσιάζεται ως μάγμα μαγμάτων.

Μπορούμε σχηματικά να διακρίνουμε μία υποκειμενική και μία αντικειμενική συνιστώσα στο στιβαδωμένο χρόνο, χωρίς όμως αυτές να θεωρηθούν ως ριζικά διαχωρισμένες, αντιφατικές ή αντίθετες. Στο πλαίσιο της έρευνάς μας αναφερθήκαμε σε ανοιχτές, αλληλοσυμπλεκόμενες αλλά και πλήρεις εννοιολογικές περιοχές που αντιστοιχούν σε διαφορετικές χρονικές τροπικότητες.

Ορίσαμε ως **υποκειμενικό χρόνο** τον χρόνο που βιώνεται από ένα υποκείμενο ως ον δι' εαυτό, ενώ ως **ψυχικό χρόνο** τον χρόνο που καθορίζεται από τις διαδικασίες των ψυχικών φαινομένων και τη ροή του ατομικού φαντασιακού της ψυχής, όπως αυτή υπάρχει καθ' εαυτή ή στο βαθμό που επικοινωνεί με τα γνωσιολογικά και αξιολογικά ενεργήματα της γρηγορούσας συνείδησης. Όπως είναι φανερό, δεν μπορούμε να σκεφτούμε έναν πραγματικά κλειστό υποκειμενικό χρόνο, εκτός από την περίπτωση ενός πλήρως αυτιστικού υποκειμένου, (του οποίου η εσωτερική χρονικότητα ξανά μόνο κατ' αναλογία θα μπορούσε να παρασταθεί, στο βαθμό που είμαστε ανθρώπινα όντα) αλλά ούτε και τότε θα επρόκειτο για κάποιον χρόνο που να μην συνδέεται με την αντικειμενική χρονικότητα ή τον κόσμο του φυσικού κόσμου.

---

<sup>973</sup> Η Φαντασιακή, 479.

Και ως ένα βαθμό, **αντικειμενικό** χρόνο θα μπορούσαμε να ονομάσουμε τον χρόνο του φυσικού κόσμου, τη συνεχή ροή αλλοίωσης του εξωτερικού περιβάλλοντος και των αντικειμένων του. Κι όμως, ο αντικειμενικός χρόνος δεν ισούται με το άθροισμα των ξεχωριστών υποκειμενικών ιδιόχρονων και μάλιστα μπορούμε να υποθέσουμε οικοσυστήματα αντικειμενικών ιδιόχρονων ως δίκτυα σχέσεων των δι' εαυτών όντων, όπου οι υποκειμενικοί ιδιόχρονοι και ιδιόκοσμοι συναρμόζονται και επικοινωνούν. Όλα αυτά υποδεικνύουν τον **Χρόνο καθ' εαυτό**, ως το πρωτογενές οντολογικό μάγμα εντός του οποίου αναδύεται απροσδιόριστος αριθμός (εν δυνάμει άπειρος) δευτερογενών, ωστόσο αυτοτελών, μαγμάτων που παρουσιάζουν/δημιουργούν νέες περιοχές και στιβαδώσεις του Είναι. Ο αντικειμενικός χρόνος είναι μία τροπικότητα του Χρόνου καθεαυτού, ωστόσο, η παράστασή του, η αντίληψή του και η σημασία του διαθλάται και διαμεσολαβείται αναγκαστικά από το κοινωνικοϊστορικό φαντασιακό.

Όμως, αυτό που μας αφορά καταρχάς είναι ο υποκειμενικός χρόνος του ανθρώπινου όντος, γιατί μονάχα αυτόν μπορούμε να εξετάσουμε εμπειρικά και, συνεπώς, ο αντικειμενικός χρόνος του κόσμου όπως βιώνεται από τη σκοπιά του ανθρώπινου όντος. Αυτό σημαίνει πως υπάρχει και ένα τρίτο είδος Χρόνου όσον αφορά το ανθρώπινο ον, όπου συνυφαίνονται η υποκειμενική χρονικότητα του εκάστοτε ατόμου με την αντικειμενική χρονικότητα του κόσμου, η οποία καθεαυτή στέκει άγνωστη.

Καθώς το κοινωνικοϊστορικό αποτελεί το οντολογικό πεδίο της ύπαρξης του ανθρώπου, τα δύο αυτά σχηματικά επίπεδα ύπαρξης, το φυσικό/αντικειμενικό και το ψυχικό/υποκειμενικό, που αμφότερα συνυφαίνονται σε μία συνολοταυτιστική και μία ποιητική-φαντασιακή διάσταση, νοηματοδοτούνται, επικοινωνούν, αλληλεπιδρούν και ισχύουν με όρους αυτού του κοινωνικοϊστορικού και πάνω στα σχήματα και τις έννοιες του εκάστοτε κοινωνικού φαντασιακού. Εδώ η διάσταση ψυχής-κοινωνίας, μέσω της διαδικασίας της μετουσίωσης της αίσθησης σε φαντασιακό νόημα και της πρωταρχικής φαντασιακής παράστασης σε υποκειμενική ταυτότητα, γεφυρώνεται υπό τη μορφή του κοινωνικού ατόμου, του συνειδητού Εγώ.

Παρομοίως, οι δύο διαστάσεις του Χρόνου, συνυφαίνονται και πολλαπλασιάζονται με τη σύλληψη και ανάδειξη του κοινωνικοϊστορικού ως συν-υποκειμένου και συν-αντικειμένου της σκέψης<sup>974</sup>. Η κοινωνία, ως ιδιαίτερος τύπος του όντος δι' εαυτό, δημιουργεί τον δικό της ιδιόκοσμο, που υπερβαίνει αλλά και συνθέτει τον ιδιόκοσμο των υποκειμένων, θεσμίζοντας έναν **κοινωνικό ιδιωτικό/δημόσιο χρόνο** και έναν **κοινωνικό**

---

<sup>974</sup> Ο θρυμματισμένος, 230.

**ιδιωτικό/δημόσιο χώρο**<sup>975</sup> πάνω στις δύο διαστάσεις του συνολοταυτιστικού και του ποιητικού-φαντασιακού.

Ως **κοινωνικό χρόνο** ορίσαμε τη χρονικότητα που είναι συνυπόστατη με τη συνολική θέσμιση και το κεντρικό πλέγμα των φαντασιακών σημασιών μιας δεδομένης κοινωνίας. Εκφέρεται σε δύο διαστάσεις, την ταυτιστική διάσταση, που είναι ο ημερολογιακός χρόνος, ο χρόνος της επισήμανσης και τη φαντασιακή διάσταση που είναι ο χρόνος της σημασίας. Ως **ταυτιστικό κοινωνικό χρόνο** ορίσαμε τον ρυθμό με τον οποίο μία δεδομένη κοινωνία μετράει την αύξηση της θερμοδυναμικής εντροπίας του εξωτερικού περιβάλλοντος και ως τέτοιος επικοινωνεί με την **αντικειμενική-ταυτιστική** διάσταση του Χρόνου καθεαυτού. Ουσιώδη χαρακτηριστικά του είναι η **επανάληψη** και η **ισοδυναμία**.

Ως **φαντασιακό κοινωνικό χρόνο** ορίσαμε τον τρόπο αξιολόγησης, συνάρθρωσης και καθορισμού του νοήματος των στιγμών του φυσικού χρόνου. Ο φαντασιακός κοινωνικός χρόνος συγκροτείται από την αλληλεπίδραση και επικάλυψη των κοινωνικά θεσμισμένων παραστάσεων, των κοινωνικά θεσμισμένων αισθημάτων και των κοινωνικά θεσμισμένων λειτουργιών. Είναι ο χρόνος που ορίζει τις ιερές γιορτές και ακόμη και την ίδια την ιστορική αφήγηση που συγκροτεί τον κυρίαρχο λόγο σε μία δεδομένη κοινωνία.

Ο Καστοριάδης θεωρεί πως ο κοινωνικός χρόνος εμπεριέχει τον κοινωνικό χώρο και το ίδιο υποστηρίζει πως ισχύει για τον φυσικό χρόνο, πως είναι δηλαδή ένα μάγμα που εμπεριέχει τον φυσικό χώρο, αντίθετα με τη σύγχρονη κοσμολογία η οποία θεωρεί τον χρόνο ως τέταρτη χωρική διάσταση.

Καθώς ο άνθρωπος διατρέχει τη διαδικασία του εκκοινωνισμού απορροφά νοήματα και απορροφάται από τον κοινωνικό χρόνο. Μαθαίνει τις εναλλαγές των εποχών, παραδείγματος χάριν, αλλά μαθαίνει επίσης και τη σημασία κάθε ημέρας, και επίσης το φαντασιακό κοινωνικό παρελθόν και μέλλον όπως το παρουσιάζουν τόσο οι κυρίαρχες όσο και οι παραπληρωματικές ιστορικές αφηγήσεις, όπως παραδείγματος χάριν η κυρίαρχη αφήγηση μίας εθνικής ιστορικής συνέχειας σε μία εθνοκρατική κοινωνία<sup>976</sup>.

Όμως ο κοινωνικός χρόνος, παρατηρούμε, παρότι έχει μία αντικειμενική έρση στην πρώτη φυσική στιβάδα, δηλαδή τον εξωτερικό κόσμο, δεν έχει τη δική του καθαρά υποκειμενική διάσταση, παρά τη φαντασιακή του διάσταση και μία σαθρή και ανοιχτή συνάρθρωση των επιμέρους υποκειμενικών χρόνων. Μάλιστα αν δεχόμασταν μία τέτοια

---

<sup>975</sup> Ο.π.

<sup>976</sup> Η *Ιστορία του Ελληνικού έθνους* του Κ. Παπαρρηγόπουλου είναι ένα τέτοιο παράδειγμα

υποκειμενική διάσταση του κοινωνικού χρόνου ουσιαστικά θα προϋποθέταμε μία συλλογική κοινωνική υποκειμενική βούληση, ένα υπέρ-υποκείμενο, που θα μας οδηγούσε στη μεταφυσική. Δηλαδή στην πρόσληψη της κοινωνίας ως μίας ενιαίας βούλησης που υπερβαίνει την ίδια την κοινωνία ως μάγμα υποκειμενικών χρονικοτήτων. Είναι το πρόβλημα που συναντάται σε κάθε μεταφυσική μηχανική της κοινωνίας, όπου ένα συλλογικό υποκείμενο επινοείται προκειμένου να αποδοθούν προσωπομορφικά χαρακτηριστικά στις μάζες και τα κοινωνικά υποσύνολα.

Αντιθέτως, ο υποκειμενικός χρόνος ανήκει στην ψυχή ως ον δι' εαυτό και μιας και το άτομο, ως εκκοινωνισμένη ψυχή αποτελεί κοινωνικό θεσμό, μπορούμε να υποστηρίξουμε πως ο υποκειμενικός χρόνος παρότι διακρίνεται, δεν διαχωρίζεται ριζικά από τον κοινωνικό παρά μόνο διακλαδώνεται στα δύο επιμέρους πεδία του, το ιδιωτικό και το δημόσιο. Η σύγκρουση μεταξύ ψυχής και κοινωνίας εντός του ατόμου εμφανίζεται, για τον Καστοριάδη, και ως σύγκρουση μεταξύ του υποκειμενικού χρόνου της ψυχής, ως ιδιωτικού χρόνου του ατόμου, και του κοινωνικού χρόνου ως δημόσιου χρόνου.

Η ένταση προκαλείται από τις διαφορετικές ιδιότητες των δύο στιβάδων, καθώς ο ιδιωτικός χρόνος είναι πεπερασμένος στον ορίζοντα της θνητής ζωής του ατόμου και ο ρυθμός του είναι εξαιρετικά μεταβλητός, όπως εξαιρετικά μεταβλητές είναι και οι ψυχικές καταστάσεις του ατόμου, ενώ ο δημόσιος χρόνος είναι ουσιαστικά ακαθόριστος, καθώς δεν υπάρχει συγκεκριμένος ορίζοντας θνητότητας μιας κοινωνίας και οφείλει να είναι σταθερός, όπως σταθεροί οφείλουν να είναι οι θεσμοί αναπαραγωγής της δεδομένης κοινωνίας.

Είναι σημαντική εξάλλου η επισήμανση του Καστοριάδη, πως το υποκείμενο μαθαίνει από την κοινωνία<sup>977</sup> πως γεννήθηκε και πως θα πεθάνει, πως η επίγνωση της γέννησης και του θανάτου είναι ουσιαστικά γνώση κοινωνικά μεταδιδόμενη. Αυτό σημαίνει πως ο ορίζοντας του υποκειμενικού χρόνου εξαρτάται από την κοινωνική νοηματοδότηση της έννοιας της θνητότητας. Αυτό έχει εξαιρετική σημασία και για την πολιτική θέσμιση μίας κοινωνίας που πάντοτε επικοινωνεί με την κοινωνική φαντασιακή αντίληψη της θνητότητας ή της αθανασίας των επιμέρους μελών της, η οποία καθορίζει τη φαντασιακή διάρκεια του πολιτικού της σώματος και το οριοθετεί. Παραδείγματος χάριν, το έτος ενηλικίωσης σε πολλές κοινωνίες καθορίζει το δικαίωμα της συμμετοχής στην άσκηση της εξουσίας και νοηματοδοτείται ως τέτοιο. Σε αυτή την προοπτική, το γεγονός και το φιλοσοφικό ερώτημα του θανάτου δεν μπορεί να περιοριστεί στο επίπεδο ενός απλώς

---

<sup>977</sup> Ο θρυμματισμένος, 225.

ατομικού υπαρξιακού ζητήματος, αλλά πρέπει να τεθεί και να κριθεί και ως κοινωνικό ζήτημα και ζήτημα θέσμησης του δημόσιου χρόνου.

Η κοινωνική χρονικότητα θέτει τα ζητήματα της **ελευθερίας** και της **ευτυχίας** ως προβλήματα υπαρξιακά και συλλογικά. Ο Καστοριάδης επιμένει πως ενώ το ζήτημα της ελευθερίας είναι πολιτικό, το ζήτημα της ευτυχίας είναι προσωπικό. Η κοινωνική διάσταση του νοήματος της ζωής δεν παραπέμπει στην ευτυχία αλλά στην ιδέα του **κοινού καλού**, που αποτελεί αναγκαία βάση της κοινωνικής συνοχής. Ο κοινωνικός ιδιόχρονος προϋποθέτει τη δημιουργία του θεσμού, τη μετουσιωτική διαδικασία του εκκοινωνισμού και την εσωτερίκευση της δεδομένης θέσμησης. Η παιδεία στην εξωτερική, θεσμική της διάσταση, ως εκπαιδευτική πολιτική, επίσημος πολιτισμός, και πλέγμα επικοινωνιακών δικτύων πληροφόρησης αποτελεί ένα ισχυρότατο μέσο κατεύθυνσης αυτού του εκκοινωνισμού. Η παιδεία ως κοινωνικό φαντασιακό στην εσωτερική της διάσταση εκφέρεται ως **υπόρρητη εξουσία** μέσα από όλους τους θεσμούς, ιδιαίτερα τους πρωταρχικούς, τη γλώσσα και την τεχνική.

Η ένταση μεταξύ του θεσμισμένου και του θεσιζόντος φαντασιακού μεταφέρει στο πολιτικό πεδίο την ένταση μεταξύ ιδιωτικής και κοινωνικής χρονικότητας. Οι κυρίαρχοι κοινωνικοί καθορισμοί και η αντίθεση του ιδιωτικού και του δημόσιου, όπως συντηρούνται και διαμεσολαβούνται από το κρατικό ως θεσμισμένη εξουσία αποτελούν στην ουσία τα μέσα αναπαραγωγής, επέκτασης και νομιμοποίησης της ρητής καθεστωτικής εξουσίας. Μία κυρίαρχη και ετερόνομη μεταφυσική αναπτύσσεται ως κοινωνική θέσμηση του χρόνου της καθημερινότητας και με τη σειρά της υποβαστάζει μία αντίστοιχη μεταφυσική της εξουσίας. Το επαναστατικό κίνημα ουσιαστικά δεν απέδρασε ποτέ από τα δεσμά αυτής της μεταφυσικής. Η συμπληρωματικότητα εντός της κοινωνίας των διάφορων ατομικών ταυτοτήτων συνδέεται αναπόδραστα με τη συνένωση των υποκειμενικών χρονικοτήτων σε μία κοινωνική καθημερινότητα.

Διευρύνοντας τον ορίζοντα, από τη σκοπιά του ατόμου στη σκοπιά της δεδομένης κοινωνίας, εξετάσαμε τον κοινωνικό χρόνο εξωτερικά, ως ιστορική χρονικότητα. Ο ανθρωπολογικός ιδιόχρονος μιας δεδομένης κοινωνίας συγκροτεί το πλέγμα των διαθέσιμων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, κυρίαρχων και περιθωριακών, σε χρονικούς άξονες ή καθορισμούς. Η κοινωνία αυτοτοποθετεί τον εαυτό της εν σχέσει προς ένα παρελθόν και τη βλέψη κάποιου μέλλοντος, επινοώντας κυρίαρχες αφηγήσεις γύρω από αυτά. Η χρονολογική λειτουργία ανταποκρίνεται στις αξιώσεις διάρκειας και νομιμοποίησης της εκάστοτε θέσμησης. Οι κοινωνίες αυτοθεσιάζονται συχνά πάνω σε

ιδρυτικούς μύθους, γενεαλογίες καταγωγής, ιστορικές επινοήσεις διάφορων μορφών, όμως πάντοτε αυτοτοποθετούνται χρονικά αναφερόμενες προς έναν έτερο χρόνο, μυθικό ή ιστορικό.

Εδώ δημιουργούνται δύο εξωτερικότητες στις οποίες οφείλει να απαντήσει ο κοινωνικός χρόνος, η εξωτερικότητα της κοινωνίας ως προς την παρελθοντική και μελλοντική παράσταση του εαυτού της και η εξωτερικότητα των άλλων κοινωνιών, συγχρονικών και ιστορικών, απέναντι στην ίδια.

Όσον αφορά την πρώτη, τέθηκαν τα ζητήματα της διατήρησης και της μνήμης στο κοινωνικό επίπεδο, της συνοχής των εκάστοτε κεντρικών φαντασιακών σημασιών, της κοινωνικοϊστορικής συγγένειας και της ιστορικής επικάλυψης της ετερογένειας, της κοινωνικής κατασκευής των ιστορικών κατηγοριών. Προχωρήσαμε σε μία διάκριση μεταξύ μιας **ημερολογιακής** διάστασης, της μέτρησης του καθημερινού κοινωνικού χρόνου και μιας **ιστοριολογικής διάστασης**, της παράστασης της κοινωνικής ιστορίας από την πλευρά της ίδιας κοινωνίας, ως δημιουργία ενοποιητικής ταυτότητας και ως φορέα κοινωνικών συνταυτισμών. Σε αυτό το σημείο εξετάσαμε το ζήτημα του χρόνου από τη σκοπιά των μεγάλων πολιτικών θεωριών, το ζήτημα της δημοκρατίας ως ανοιχτής χρονικότητας και της ετερονομίας ως επιδίωξη μίας στεγανής, κλειστής διαχρονικής ταυτότητας. Τέλος, τέθηκε το ζήτημα του κοινωνικού μετασχηματισμού ως καιρός ρήξης με την κατεστημένη χρονικότητα, όπως στο παράδειγμα του Έτους Ι της Γαλλικής Επανάστασης.

Όσον αφορά τη δεύτερη, τέθηκαν τα ζητήματα της επαφής των κοινωνιών, της συγκρότησης της κοινωνικής ταυτότητας αρνητικά, εν σχέσει προς τις άλλες κοινωνίες, της συναρμογής των κοινωνικών ιδιόχρονων εν σχέσει προς τον εξωτερικό κόσμο. Οι διαφορές των κλειστών κοινωνιών, όπου η χρονικότητα αυτονομείται και των ανοιχτών κοινωνιών, όπου συμπορεύεται. Η αποσπασματική πληρότητα κάθε ιστορικής αφήγησης μας επιτρέπει να εντοπίσουμε μία μεταφυσική της Ιστορίας, στη φιλοσοφική σκέψη αλλά και στην κοινωνική αντίληψη, η οποία αντιστοιχεί στην αναζήτηση σταθερών αιτιακών σχέσεων εντός του κοινωνικοϊστορικού, στα ερωτήματα της επανάστασης και της αποκάλυψης, ως οριακούς τόπους αρχής και τέλους της Ιστορίας. Μέσα στο πλαίσιο της αφηγηματικής όψης του κοινωνικού χρόνου έχουμε τις περιπτώσεις των αφηγηματικών δυνατών κόσμων και των κενών κόσμων του θεάματος, όπου μπορούμε να εντοπίσουμε προβολές του κοινωνικού φαντασιακού εν σχέσει προς την ετερότητα του αγνώστου.

Πάνω σε αυτά τα δύο μεγάλα πεδία, του κοινωνικού χρόνου εν σχέσει προς το άτομο και του κοινωνικού χρόνου εν σχέσει προς την ίδια κοινωνία και τις αλλότριες, όπως και εν σχέσει προς τον φυσικό κόσμο, εξετάσαμε τα μεγάλα ζητήματα της γέννησης και του θανάτου, αφενός όσον αφορά τον ατομικό ιδιόχρονο, και αφετέρου όσον αφορά τον κοινωνικό. Είδαμε τους χρονικούς εγκιβωτισμούς της ψυχής ως ον δι' εαυτό σε σχέση με τους χρονικούς καθορισμούς της κοινωνίας ως ον δι' εαυτό. Η σύνδεσή τους είναι αναγκαία και άρρηκτη, όμως διαμορφώνει διακριτές περιοχές με διαφορετικές ιδιότητες.

Τα ερωτήματα της κοινωνικής συγκάλυψης και της σημασιακής επένδυσης της ατομικής θνητότητας, η γέννηση και ο θάνατος ως οντολογικά όρια της ετερότητας, το θρησκευτικό πάθος και το φάντασμα της αθανασίας, αφορούν τη σκοπιά του ατόμου. Τα ερωτήματα της αιωνιότητας και της διαχρονικότητας, του θανάτου των θεσμών, του πολέμου και της ιστορικής ασυνέχειας αφορούν την κοινωνία.

Ακόμη προσπαθήσαμε να δώσουμε μία πιο σαφή εικόνα της οντολογικής προτεραιότητας του Παρόντος, όπως αυτή εμφανίζεται στο πλαίσιο της καστοριαδικής οντολογίας. Αν ισχύει η δημιουργική δυνατότητα του Είναι, τότε το παρόν είναι ο τόπος της ετερότητας, ο τόπος της ανάδυσης του καινούργιου, ο τόπος της δημιουργίας. Το άμεσα παρόν δεν είναι άμεσο στη συνείδηση, καθώς υπάρχουν σαφείς διαφορές και ρωγμές μεταξύ του ψυχικού χρόνου, του ατομικού χρόνου, του κοινωνικού χρόνου και του φυσικού χρόνου, που συνυφαίνονται στην υποκειμενική χρονική συνείδηση. Υπάρχει επίσης μετρήσιμη 'αντικειμενική-φυσική' χρονική διαφορά μεταξύ ενός φυσικού γεγονότος και της αισθητηριακής του αντίληψης (έστω πικοδευτερολέπτων), λόγω της περιορισμένης ταχύτητας του φωτός ως θεωρητικά ανώτατης ταχύτητας μετάδοσης της πληροφορίας. Το άμεσα παρόν είναι ο λιγότερο άμεσος χρονικός τόπος από πλευράς του υποκειμένου. Ασύλληπτο ως στιγμιαίο παρόν, πληρόν τα πάντα ως κοινωνικοϊστορικό παρόν.

Το παρελθόν και το μέλλον προσφέρονται πιο άμεσα στην υποκειμενική συνείδηση, είτε ως ανάκληση/μνήμη, είτε ως προσδοκία/πρόθεση και αποτελούν τις οντολογικές συνθήκες της πράξης και της ρήξης, όχι ενεργεία, αλλά δυνάμει, ενώ το παρόν είναι το οντολογικό πεδίο της ενεργεία πράξης. Γι' αυτό και η φαινομενολογική έρευνα δεν μπορεί να αναγνωρίσει την πράξη ως δημιουργία, αφού κλείνεται στις συνειδησιακές τεχνικές κατασκευής του παρελθόντος και του μέλλοντος, αγνοώντας το κοινωνικοϊστορικό παρόν. Το κοινωνικό παρελθόν ως δυνάμει a priori και το κοινωνικό μέλλον ως δυνάμει a posteriori είναι οι χρονικοί/οντολογικοί ορίζοντες του κοινωνικού φαντασιακού, ενώ το κοινωνικό



παρόν είναι το ενεργεία οντολογικό πεδίο της θέσμησης, το πεδίο παρέμβασης του Θεσμίζοντος φαντασιακού, ο καιρός της πράξης.

Κάθε υπαρκτή κοινωνική θέσμηση οφείλει να συνθέσει τους ατομικούς και κοινωνικούς χρονικούς ορίζοντες, είτε σε μία ιστορική κεντρική αφήγηση, είτε σε μία ανοιχτή παραδοχή της αυτοθέσμησης, με αναφορά είτε σε μία στιγμιαία πράξη ίδρυσης, παρελθοντική ή μυθική, είτε σε μία διαρκή πράξη δημοκρατικής αυτονομίας. Το παρόν προσφέρεται στο άτομο μέσω της δράσης των άλλων, ενώ στο κοινωνικό φαντασιακό μέσω της ενεργούς δράσης των ατόμων και των συλλογικοτήτων. Το παρόν είναι ο άμεσος χρονικός τόπος από την πλευρά της κοινωνίας και της κοινωνικοϊστορικής διάστασης του ανθρώπου, ενώ το παρελθόν και το μέλλον είναι οι άμεσοι χρονικοί τόποι από την πλευρά της ψυχής και της ψυχικής διάστασης του ανθρώπου.

Αν το οντολογικό στοιχείο που διαφοροποιεί το παρόν είναι η άμεση πραγματικότητα, με την έννοια του αντικειμενικού που αντιστέκεται-αντιπαρατίθεται στο υποκείμενο (οπότε η πραγματικότητα περιλαμβάνει και την κοινότητα/κοινωνία) ή στην κοινότητα/κοινωνία (οπότε η πραγματικότητα περιλαμβάνει τον φυσικό κόσμο αλλά και τις ψυχικές αντιστάσεις), αν το παρόν είναι παρουσία, αυτή η παρουσία δεν μπορεί να είναι παρουσία ούτε του Είναι ούτε του γίνεσθαι, νοούμενα ως άχρονες ή υπερβασιακές καταστάσεις, αλλά του Είναι-ως-γίνεσθαι, του Είναι-ως-Χρόνος. Συνεπώς, το παρόν από τη σκοπιά του υποκειμένου, εσωτερικά βιωμένο, είναι ο τόπος της έκθεσης, της διακινδύνευσης, ο τόπος όπου ο υποκείμενο αντιμετωπίζει τον κόσμο με τη φυσική του παρουσία. Υπό την έννοια αυτή, μόνο στο παρόν το υποκείμενο είναι διαθέσιμο στους άλλους ως εξωτερική πραγματικότητα, ως πραγματικό στοιχείο, ως ενεργεία, ενώ, όπως είδαμε, ο 'άλλος' βρίσκεται πάντοτε εντός του υποκειμένου ως ψυχική αφαίρεση.

Υπό αυτή την έννοια, είναι το πράττειν των άλλων ή το συν-πράττειν με τους άλλους που ορίζει το οντολογικό πεδίο του παρόντος εντός μίας κοινής πραγματικότητας. Όταν το υποκείμενο έρχεται σε επαφή με το παρελθόν ή το μέλλον, αυτή η επαφή δεν περιλαμβάνει την πραγματικότητα παρά μόνο ως ανα-παράσταση, φάντασμα της πραγματικότητας.

Είναι λοιπόν η σχέση του υποκειμένου προς το παρελθόν-μέλλον, σχέση υποκειμενικά φαντασιακή, εσωτερική διυποκειμενική σχέση προς τον ψυχικό εαυτό και τον ψυχικό 'Άλλο', άρα φαινομενολογικά άμεση, ενώ η σχέση του υποκειμένου με το παρόν είναι σχέση αντικειμενοποιημένη και αντικειμενοποιητική, εξωτερική διυποκειμενική σχέση

του συνειδητού Εγώ με τους άλλους και τον κόσμο, άρα κοινωνικοϊστορικά διαμεσολαβημένη.

Όμως ο ορίζοντας του υποκειμενικού χρόνου δεν είναι ούτε πλήρης ούτε κλειστός, αλλά εφάπτεται, στηρίζεται και εξαρτάται από τον κοινωνικό ιδιόχρονο, τόσο στη συνολοταυτιστική, όσο και στη φαντασιακή του κλιτύ. Το κοινωνικοϊστορικό, ως τόπος συνύφανσης του υποκειμενικού και του αντικειμενικού, ως τόπος κοινής ζωής και φαντασιακής δημιουργίας, ως τόπος της δημιουργικής διυποκειμενικότητας και της αυτονομίας, συνέχει το παρόν με το παρελθόν και το μέλλον ως σημασίες που ενορχηστρώνουν πολιτικές και κοινωνικές δυναμικές, παραστάσεις και θεσμούς.

Ο αναγκαίος εκκοινωνισμός του εσωτερικού, ψυχικού χρόνου, δημιουργεί μία ευρύτερη όψη του πραγματικού, που μέσα στην εν δυνάμει πληρότητα αφομοιώνει (χωρίς να πληρώνει) την ενεργή αποσπασματικότητα του υποκειμενικού παρόντος μέσα σε κοινωνικοϊστορικές διάρκειες φαντασιακού νοήματος. Υπό αυτή την έννοια, το παρόν από τη σκοπιά της κοινωνίας είναι ο τόπος μίας διπλής (ή πολλαπλής) αλληλεπίδρασης και διαμόρφωσης φαντασιακών σχηματισμών και θεσμικών λειτουργιών που συναρμολογούν τις πολλαπλότητες των υποκειμενικών ιδιόχρονων σε έναν δημόσιο κοινωνικό χρόνο, είναι ο τόπος της αποκρυστάλλωσης δυναμικών και της εμφάνισης της ενδεχομενικότητας.

Αν δεχτούμε ότι το κοινωνικό φαντασιακό είναι συνάμα κοινωνιογένεση αλλά και κοσμογονία, δηλαδή δημιουργία εμπράγματων ετεροτήτων, τότε δεν είναι η κανονικότητα το ιδιαίτερο οντολογικό στοιχείο του κοινωνικού παρόντος, αλλά η ενδεχομενικότητα, ως όριο κάθε κοινωνικού σχεδιασμού και προτάγματος.

Μία ριζική ιδιαιτερότητα του σύγχρονου κόσμου είναι η εμφάνιση του φαντάσματος μίας πλανητικής εξολόθρευσης και των μεγάλων δυστοπιών με την ανάδυση της πυρηνικής πολεμικής τεχνολογίας. Και τα δύο επίπεδα εμπλέκονται σε μία μεταφυσική της φύσης, ως ενιαία κοσμολογία, ως ιδεολογία της τεχνικοποίησης του κόσμου, απέναντι στην οποία θέτουμε την έννοια της ανθρώπινης αυτονομίας.

Τέλος, φαίνεται ότι προκύπτει εκ των πραγμάτων το ερώτημα της ανάδυσης ενός νέου οντολογικού τύπου εντός του κοινωνικοϊστορικού και όσον αφορά το κοινωνικοϊστορικό, δηλαδή η ψηφιακή πραγματικότητα και ο κυβερνοχώρος. Υπάρχει ένα ερώτημα, κατά πόσο η πληροφορική επανάσταση μπορεί να θεωρηθεί ως επανάσταση οντολογικού και γνωσιολογικού τύπου. Αναφερθήκαμε ακροθιγώς στα ζητήματα της εισβολής του εικονικού στην κοινωνική αντίληψη της πραγματικότητας, της

ασωματικοποίησης της συνείδησης και του αισθήματος όπως παρουσιάζονται στον κυβερνοχώρο, τα ερωτήματα της πληροφορικής γνώσης και της ψηφιακής συγκρότησης αν-εδαφικών φαντασιακών κοινοτήτων. Ακόμη οφείλουμε να αναρωτηθούμε για το ηθικό και υπαρξιακό ζήτημα που θέτει η εν δυνάμει αθανασία του ψηφιακού εαυτού απέναντι στην αναπόδραστη θνητότητα του πραγματικού ατόμου και τις συνέπειες που έχει η ψηφιακή παγκοσμιοποίηση εν σχέσει προς την παγκοσμιοποίηση των οικονομικών και πολιτισμικών δικτύων και την εμμενή σταθερότητα των πολιτικών κοινωνικών οντοτήτων, όπως τα κράτη. Μία μεταφυσική του καθαρού χώρου μπορεί ίσως να διακριθεί πίσω από την εμφάνιση και τις δομές του διαδικτύου και της πληροφορικής επανάστασης. Τα ζητήματα των ορίων της φαντασιακής κοινότητας, όπως και οι κατηγορίες της διαχρονίας και της συγχρονίας επανεξετάσθηκαν σε αυτό το πλαίσιο.

Σήμερα, η αίσθηση πως η Ιστορία αλλάζει είναι έντονη, καθώς η κοινωνική κινητικότητα, η διάχυση της πληροφορίας και οι κοινωνικές εντάσεις οξύνονται, η αίσθηση του μέλλοντος σκοτεινιάζει, το παρόν γλιστράει από τα χέρια, το μέλλον σκοτεινιάζει και το παρελθόν γίνεται χρέος. Όπως επισημαίνει και ο Habermas, η νεωτερικότητα είναι κρίση, εξαρχής βρίσκεται σε κρίση.

Η σκέψη του Καστοριάδη, 20 χρόνια μετά το θάνατό του, μοιάζει εξαιρετικά επίκαιρη. Φαίνεται πως δικαιώνεται η κριτική του στην ψευδο-ορθολογικότητα του καπιταλισμού, όπως και η διαπίστωσή του πως πίσω από την παγκόσμια κρίση βρίσκεται η σημασιακή και πολιτισμική αποσάθρωση της Δύσης, η κατάρρευση των πυρηνικών φαντασιακών σημασιών της νεωτερικότητας, η οποία, εξάλλου, υπήρξε ο βίαιος κινητήριος μοχλός της παγκοσμιοποίησης.

Η αποσάθρωση αυτή συνδέεται με τη διαπιστωμένη ανικανότητα των δυτικών κοινωνιών να αναπαράγουν τους ανθρωπολογικούς τύπους που εξασφάλισαν τον νεωτερικό τους δυναμισμό, τόσο στη δημιουργική, όσο και στην καταστρεπτική του διάσταση, καθώς και με τη διαρκή τάση αποπολιτικοποίησης των κατεχοχόν πολιτικών αυτών κοινωνιών. Την ίδια εποχή, η παγκοσμιοποίηση των κεφαλαιοκρατικών και χρηματιστηριακών μηχανισμών απλώνει το δίκτυο του γραφειοκρατικού καπιταλισμού σε όλο τον πλανήτη και το τεντώνει στα όριά του, εσωτερικά και εξωτερικά.

Εσωτερικά, διότι το σύστημα παραιτείται από την αξίωση παροχής ενός συνεκτικού νοήματος στους πληθυσμούς που διαφεντεύει, απορρυθμίζοντας τις αναγκαίες για την κοινωνική συνοχή διαδικασίες ταύτισης που εξασφάλιζαν επίσης την ψυχική εσωτερικευση

των σημασιών και των σκοπών του συστήματος και την αντίστοιχη δυνατότητα κινητοποίησης και συνεργασίας των ατόμων.

Εξωτερικά, διότι το ίδιο το σύστημα, που δεν ήταν ποτέ ρυθμισμένο ή ρυθμίσιμο, βρίσκεται σε αδυναμία εκπλήρωσης τόσο του γενικού σκοπού του (που είναι εγγενώς παράλογος και μη εκπληρώσιμος), δηλαδή την απεριόριστη κυριαρχία του ορθολογικού ελέγχου, όσο και των επιμέρους σκοπών των ειδικών συμφερόντων των ημίκλειστων ομάδων, ελίτ και συνασπισμών, που συνθέτουν το ρευστό δίκτυο εξουσιών του παγκοσμιοποιημένου γραφειοκρατικού καπιταλισμού. Οι σύγχρονες πολιτικές μορφές εξουσίας, παρότι ποικίλλουν σε μορφή, από τις φιλελεύθερες ολιγαρχίες, μέχρι τις θεοκρατίες και τις απολυταρχικές δικτατορίες, επικυριαρχούνται από το δίκτυο των οικονομικών σχέσεων που επιβάλλεται ως κυριάρχηση της οικονομικής σφαίρας επί των λοιπών ανθρωπίνων δραστηριοτήτων, υποβαθμίζοντας κάθε πολιτική σχέση ή λειτουργία σε δευτερεύοντα εκτελεστικό ή πελατειακό ρόλο.

Κυρίως, το σύστημα συναντά τα φυσικά όρια εξάντλησης των διαθέσιμων πόρων, τόσο των περιβαλλοντικών, όσο και των ανθρωπίνων. Παρόλο το απεριόριστο της φιλοδοξίας, υπάρχει ένα όριο καταστροφής στο χείλος του οποίου βαδίζουμε με τα μάτια δεμένα, φυσικής καταστροφής, οικολογικής καταστροφής, κοινωνικής καταστροφής, και ακόμη και πυρηνικής καταστροφής. Ολόκληρο το φάσμα των εφιαλτών και των δυστοπιών που έζησε η ανθρωπότητα βρίσκονται εν δυνάμει μπροστά μας σαν πιθανές πραγματικότητες.

Ο Καστοριάδης, στις αρχές της δεκαετίας του 1990, θα διαπιστώσει την 'άνοδο της ασημαντότητας' και θα αναρωτηθεί για το παθητικό χαρακτήρα της κρίσης : «ζούμε σε μια φάση αποσύνθεσης. Σε μια κρίση, υπάρχουν, αντίθετα στοιχεία που μάχονται μεταξύ τους – ενώ αυτό που χαρακτηρίζει, ακριβώς, τη σύγχρονη κοινωνία είναι η εξαφάνιση των κοινωνικών και των πολιτικών συγκρούσεων<sup>978</sup>».

Αυτά έγραφε, στο Παρίσι των αρχών της δεκαετίας του 1990, την περίοδο του καταναλωτισμού, της ασημαντότητας και της επιφαινόμενης ευφορίας για την 'τελική επικράτηση' του καπιταλισμού. Παρά την εμφανή του απογοήτευση, ο Καστοριάδης συνέχισε μέχρι τέλους να αναζητά εκρήξεις του προτάγματος της αυτονομίας μέσα στην κοινωνική πραγματικότητα.

---

<sup>978</sup> Η άνοδος, 123.

Πλέον, αυτή η περίοδος του περασμένου αιώνα μας φαίνεται πιο μακρινή από παλαιότερες εποχές, καθώς ζούμε πλέον σε ένα διαδικτυωμένο κόσμο, με μία 'θερμή' παγκόσμια κρίση, όπου η επανεμφάνιση των κοινωνικών συγκρούσεων συνοδεύεται από την ταχύτατη εξάπλωσή τους και την αντιστρόφως ανάλογη διαπλάτυνση του χάσματος μεταξύ διευθυνόντων και εκτελεστών. Επίκαιρο μοιάζει ξανά το πρόταγμα της αυτονομίας ως δημοκρατικό πρόταγμα, πρόταγμα άμεσης δημοκρατίας και αυτοκυβέρνησης, που κατά καιρούς υπερασπίστηκε μοναχικά ο Καστοριάδης, και το οποίο εμφανίστηκε ρητά ως πολιτικό διακύβευμα στο δημόσιο χώρο με τα δημοκρατικά κινήματα της τελευταίας δεκαπενταετίας.

Σήμερα, κατανοούμε πως η ιστορική χρονικότητα είναι ρευστή, ενώ η κατάρρευση των σημασιών μας επιτρέπει να σκεφτούμε έξω από το πλαίσιο της παραδοσιακής σκέψης, όχι μονάχα σε προσωπικό, αλλά και σε συλλογικό και κοινωνικό επίπεδο. Η αίσθηση της ιστορικής επιτάχυνσης φωτίζει τις πολιτικές διαστάσεις του χρόνου. Το πολιτικό πρόβλημα, το πρόβλημα της πολιτικής απόφασης και της συλλογικής ταυτότητας επανατίθεται και όλες οι παραδοσιακές λύσεις καταρρέουν.

Το πολιτικό και φιλοσοφικό ερώτημα του χρόνου επανέρχεται, καθώς αυξάνεται η κοινωνική εντροπία και μαζί η συνειδητοποίηση της ρευστότητας και της ανασφάλειας. Οι μεταλλαγές στα πεδία της οικονομίας, της παιδείας και της εργασίας ισοδυναμούν με αλλαγές στη διαχείριση του κοινωνικού χρόνου.

Θα υπενθυμίσουμε εξάλλου την ερωταπόκριση του καθηγητή Παναγιώτη Νούτσου: «ποια είναι τώρα τα δρώντα «κοινωνικά κινήματα»; Προφανώς παραμένει πρώτο, παρά την αυξομείωση και τις μεταπλάσεις της δυναμικής του, το κίνημα που προτάσσει τα του εργάσιμου χρόνου. Επιπλέον, ό,τι συνδέει αυτόν τον χρόνο με τον υπό διάθεση, με σημείο αναφοράς αρκετά κοινωνικά στρώματα<sup>979</sup>».

Η έννοια του Καιρού επανέρχεται στη φιλοσοφική και πολιτική συζήτηση είτε ως αντίθετη είτε ως σύστοιχη με την έννοια της Ιστορίας. Μυθικές εθνικές και πολιτισμικές συνέχειες επανεπενδύονται με νόημα για να καλυφθούν οι κοινωνικές α-συνέχειες που βιώνονται πλέον και στο παρόν, σαν δυσαρμονικές συγχρονικότητες<sup>980</sup>. Ακόμη και η επιστήμη, που πατά εδώ και έναν αιώνα σε θρυμματισμένα θεμέλια, ανακαλύπτει νέες απορίες στο μοντέλο της εξωτερικής πραγματικότητας που έχει κατασκευάσει και ακόμη και η επιβεβαίωση θεωρητικών προβλέψεων όπως, π.χ. το μποζόνιο Higgs, συνδέονται με

<sup>979</sup> Π. Νούτσος, *Για τον ρατσισμό των κοινωνιών μας*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2014, 160.

<sup>980</sup> Π. Νούτσος, *Πώς η Ιστορία γίνεται Παρελθόν*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2008.

την ανάδυση νέων μυστηριωδών οντοτήτων της θεωρίας όπως η σκοτεινή ύλη και η σκοτεινή ενέργεια, που ανθίστανται σε όποια εμπειρική παρατήρηση.

Αυτό που διακρίνει επιπλέον την εποχή μας από τις περασμένες είναι σαφώς η παγκοσμιότητα του Διαδικτύου, την οποία ήδη αναδείξαμε σε σχέση με το υποκείμενο. Η επινόηση του Internet, μας δίνει πρόσβαση σε μια νέα όψη του κόσμου, στην όψη ενός νέου κόσμου. Μέσα από το Διαδίκτυο δεν έχουμε μόνο ένα μέσο άμεσης επικοινωνίας, αλλά αποκτούμε νέους τρόπους αντίληψης του κόσμου. Ανάμεσα στο φυσικό επίπεδο της πραγματικότητας και το υποκειμενικό, ως το πούμε σχηματικό έτσι, πεδίο του ανθρώπινου κόσμου, εμφανίζεται ένα ψηφιακό πεδίο της αντικειμενοποιημένης σημασίας, ένας κόσμος σημασιακός, εικονοποιημένος πλήρως. Ένας κόσμος ο οποίος προσφέρεται προς άμεση αναπαραγωγή και διασπορά σημασιών, χωρίς να δεσμεύεται οριακά ούτε από υλικά όρια, αλλά ούτε από κάποιου είδους χρονική διάρκεια.

Έτσι ανοίγεται ένα νέο οντολογικό πεδίο εκτός του σώματος/φύσης, όπου η ύπαρξη είναι καθαρός συμβολισμός, που μεταφέρει παγκόσμια νέες σημασίες, φέρει την ασώματη επικοινωνία στο επίκεντρο των ανθρώπινων σχέσεων, διαμορφώνει νέες φαντασιακές ανεδαφικές κοινότητες, οι οποίες έχουν να κάνουν περισσότερο με τη μεταφορά σημασιών παρά με τη σωματική ανθρώπινη έκφραση. Δημιουργεί νέες προβληματικές του υποκειμένου, δημιουργεί τη δυνατότητα του μοναχικού ατόμου να εκφέρει δημόσιο λόγο ενώ είναι αποκλεισμένο στον ιδιωτικό του χώρο, αλλά δημιουργεί επίσης την δυνατότητα του δημόσιου λόγου να εισβάλλει στο ιδιωτικό χώρο, εγκαθιδρύοντας μια αλληλεπίδραση. Δημιουργεί έναν παγκόσμιο δημόσιο χώρο πέρα από σύνορα και περιορισμού απόστασης, που φέρει νέες σημασίες, πολλές από τις οποίες βλέπουμε να εμπνέονται από κινήματα αλληλεγγύης, και να δημιουργούν κινήματα αλληλεγγύης, ενώ εξίσου πολλές να μεταφέρουν τον σκοταδισμό και τη ρητορική του ψεύδους και του μίσους.

Απελευθερώνεται η πληροφορία, την ίδια στιγμή που η πληθώρα της πληροφορίας και η ταχύτητα της ροής της την καθιστά δυσδιάκριτη και αδιαφοροποίητη. Τεχνικά εργαλεία δημιουργίας και καλλιτεχνίας προσφέρονται σε κάθε χρήστη, ο κάθε ερασιτέχνης αποκτά πρόσβαση στο παγκόσμιο κοινό, την ίδια στιγμή που η μαζικότητα των κυρίαρχων πολιτισμικών τάσεων και η βιομηχανία των εικόνων προσπαθεί να ομογενοποιήσει την καλλιτεχνική έκφραση.

Επιπλέον, μέσα από το Διαδίκτυο εμφανίζεται και μία νέα μορφή του κοινωνικού χρόνου. Διαμορφώνεται για πρώτη φορά ένα κοινό βίωμα παγκόσμιας ιστορικότητας και

διαμορφώνονται νέες κατηγορίες βίωσης του υποκειμενικού χρόνου, με την έννοια ότι δημιουργείται μία **συγχρονία** – δηλαδή μπορεί κάποιος για πρώτη φορά να επικοινωνήσει με τον καθένα χωρίς τους περιορισμούς που θέτει ο χώρος ο οποίος θα διαμόρφωνε ένα ταξίδι, που θα είχε τον δικό του χρόνο και θα επέβαλλε μία διάρκεια, που θα συνυπολογιζόταν στην επαφή, η οποία τώρα είναι άμεση, και μία **διαχρονία** του κοινωνικού, δηλαδή αυτή τη στιγμή μπορεί να έχει κάποιος άμεση εποπτεία των διαθέσιμων ψηφιοποιημένων εικόνων του παρελθόντος.

Διαμορφώνεται, τέλος, και μια **α-χρονία** των ψηφιακών αντικειμένων, δεδομένων και εικόνων, με την έννοια ότι τα ψηφιακά αντικείμενα καθαυτά δεν υπόκεινται στη χρονική φθορά, ούτε την ιστορική, ούτε τη φυσική, ενώ τα ψηφιακά πρόσωπα είναι οιονεί αθάνατα. Σύντομα τα κοινωνικά δίκτυα θα αποτελούν ψηφιακά μαυσωλεία των παρελθουσών γενεών, συνέπεια της λειτουργίας τους ως ψηφιακές εγγραφές της δραστηριότητας των παρόντων. Ωστόσο το Διαδίκτυο είναι ένα νεοφανές, αναπτυσσόμενο πεδίο, που χρήζει περαιτέρω διερεύνησης, και θα μπορούσε να είναι το θέμα μίας επόμενης εργασίας.

Καθώς το κοινωνικοϊστορικό συνυφαίνεται και προχωρά με την ανθρώπινη πράξη και την ανθρώπινη δημιουργία, μπορούμε να διακρίνουμε ότι στην αντίπερα όχθη, απέναντι σε κάθε εκδήλωση της κρίσης και σε κάθε μορφή σημασιακής κατάρρευσης, διανοίγονται νέες δυνατότητες, αναδύονται νέες σημασίες, αναβιώνουν ανθρώπινες αξίες που έδειχναν να έχουν χαθεί κάτω από την επέλαση του ατομικισμού.

Όλα δείχνουν ότι το διακύβευμα είναι ο δημόσιος χώρος και ο δημόσιος χρόνος. Όλα δείχνουν επίσης ότι έχουμε μία Ιστορία ανοιχτή και ρευστή μπροστά μας, την οποία εμείς συν-δημιουργούμε είτε μέσω της πράξης, είτε μέσω της αδράνειας. Ο άνθρωπος δημιουργεί νέους οντολογικούς τύπους, δημιουργεί εργαλεία, τρόπους επικοινωνίας, νέα όντα. Το κοινωνικοϊστορικό είναι δημιούργημα της ανθρώπινης ύπαρξης ως πολιτικής θέσμησης. Η φιλοσοφία του Καστοριάδη υπήρξε μία διαρκής υπενθύμιση της ανθρώπινης δημιουργικότητας και της ανθρώπινης δυνατότητας για αυτονομία.

Σαν τελικό συμπέρασμα, θεωρούμε πως η σημασία του χρόνου δεν μπορεί να εξαντληθεί στη συνολιστική-ταυτιστική του διάσταση, στη διάσταση του μαθηματικοποιήσιμου ή μετρήσιμου χρόνου.

Μπορούμε πλέον απαντήσουμε με μεγαλύτερη βεβαιότητα στο αρχικό ερώτημα που μας τέθηκε από τον Einstein και το αναφέραμε στην εισαγωγή της παρούσας μελέτης.

Ο μεγαλοφυής φυσικός είχε άδικο, ο χρόνος των φυσικών δεν εξαντλεί το φαινόμενο του χρόνου. Φαίνεται λοιπόν πως υπάρχει και ο χρόνος των φιλοσόφων, όχι όμως ως ιδεατός ή 'καθαρός' χρόνος, αλλά ως όψη του ποιητικού-φαντασιακού χρόνου, κομμάτι του ευρύτερου κοινωνικοϊστορικού χρόνου, του χρόνου που μοιραζόμαστε ως ζωντανοί πολίτες μιας ζώσας κοινωνίας και στον οποίο συναρμόζονται οι ασαφείς χρονικότητες της ψυχής εντός μας και του κόσμου εκτός μας.

Σε αυτό το πεδίο, το πεδίο της κοινωνικής χρονικότητας, είναι που αποκτούν το νόημά τους τόσο ο χρόνος των φυσικών, όσο και ο χρόνος των φιλοσόφων. Και αυτό το πεδίο δημιουργείται από το ανθρώπινο πράττειν και λέγειν μέσα στον κόσμο, ως πεδίο ενός ανοιχτού ορίζοντα προς ένα άγνωστο, μα όχι απρόσιτο, συλλογικό μέλλον.



## Πηγές

Καστοριάδης, Κ.

- *Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκης - Γ. Σπαντιδάκη - Σ. Χαλικιάς, εκδ. Ράππα, Αθήνα, 1981.
- *Από την οικολογία στην αυτονομία (μαζί με τον Daniel Cohn Bendit)*, μτφρ. Α. Σταύρου, εκδ. Ράππα, Αθήνα, 1981.
- *Λαϊκές εξεγέρσεις στην Ανατολική Ευρώπη (Κείμενα από το Socialisme ou Barbarie, με άλλους συγγραφείς)*, μτφρ. Μ. Λυκούδης, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1983.
- *Υπάρχει σοσιαλιστικό μοντέλο ανάπτυξης;*, μτφρ. Μ. Λυκούδης, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1984.
- *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1986.
- *Η γαλλική κοινωνία*, μτφρ. Μ. Λυκούδης, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1986.
- *Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού*, μτφρ. Γ. Ιωαννίδης - Μ. Λαμπρίδης-Μ. Παπαντωνίου/Φραγκούλη, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1986.
- *Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος-Α. Στίνας, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1987.
- *Καιρός*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1987.
- *Πρώτες δοκιμές*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1988.
- *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1990.
- *Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1991.
- *Philosophy, Politics, Autonomy. Essays in Political Philosophy*, Oxford University Press, Οξφόρδη, 1991.
- *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας - Κ. Σπαντιδάκης, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1992.
- *Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία (Πέντε διαλέξεις στη βόρειο Ελλάδα)*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1993.
- *Χώροι του ανθρώπου*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1995.

- *The Castoriadis Reader*, επιμ. David Ames Curtis, Blackwell Publisher, Οξφόρδη, 1997.
- *Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού*, μτφρ. Κ. Σπαντιδάκη, Ζ. Χριστοφίδου-Καστοριάδη, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 1998.
- *Η άνοδος της ασημαντότητας*, μτφρ. Κ. Κουρεμένος, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 2000.
- *Ο Πολιτικός του Πλάτωνα*, μτφρ. Ζωή Καστοριάδη, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2001.
- *Διάλογοι*, μτφρ. Εύη Γεροκώστα, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 2001.
- *Η ελληνική ιδιαιτερότητα, Α΄. Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο*, μτφρ. Ξ. Γιαταγάνας, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2007.
- *Figures of the Thinkable*, Stanford University Press, 2007.
- *Παράθυρο στο χάος*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 2008.
- *Η ελληνική ιδιαιτερότητα, Β΄. Η πόλις και οι νόμοι*, μτφρ. Ζ. Καστοριάδη, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2008.
- *Ακυβέρνητη κοινωνία*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Ευρασία, Αθήνα, 2010.
- *Η ελληνική ιδιαιτερότητα, Γ΄. Θουκυδίδης, η ισχύς και το δίκαιο*, μτφρ. Ζ. Καστοριάδη, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2011.
- *Postscript on Insignificance: Dialogues with Cornelius Castoriadis*, Continuum, Λονδίνο, 2011.
- *Η δυνατότητα μιας αυτόνομης κοινωνίας*, μτφρ. Μ. Τσούτσιας, εκδ. Στάσει εκπίπτοντες, Αθήνα, 2012.

## Άλλες πηγές:

### Αριστοτέλης:

- *Αθηναίων Πολιτεία.*
- *Ηθικά Νικομάχεια.*
- *Μετά τα Φυσικά.*
- *Περί Ερμηνείας.*
- *Περί μνήμης και αναμνήσεως.*
- *Περί Ουρανού.*
- *Περί Ψυχής.*
- *Πολιτικά.*
- *Ρητορική.*
- *Φυσικά.*

Αυγουστίνος, *Confessiones.*

Βοκκάκιος, *Δεκαήμερον.*

Δάντης Αλιγκέρι, *Η θεία κωμωδία.*

Επίκτητος, *Διατριβαί.*

### ΗΣίοδος

- *Θεογονία.*
- *Έργα και Ημέραι.*

Παύλος, *Προς Ρωμαίους Επιστολή.*

Πλούταρχος, *Λακωνικά Αποφθέγματα.*

### Πλάτων:

- *Θεαίτητος.*
- *Πολιτεία.*
- *Πολιτικός.*
- *Συμπόσιο.*
- *Τίμαιος.*
- *Φαίδρος.*

Adorno, Th. *Minima Moralia*, (1951), μτφρ. Λ. Αναγνώστου, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000.

Arendt, H.

- *Η ανθρώπινη κατάσταση (Vita activa)*, (1958), εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1986.

- *Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ*, (1982), εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2008.

Berlin, I. *Τέσσερα δοκίμια περί ελευθερίας*, (1969), εκδ. Scripta, Αθήνα, 2001.

Bergson, H.

- *Η δημιουργική εξέλιξη*, (1907) μτφρ. Κ. Παπαγιώργης – Γ. Πρελορέντζος, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2005.
- *Time and Free Will: An essay on the immediate data of consciousness*, (1889), Dover Philosophical Classics, Λονδίνο, 2001.
- *Ύλη και μνήμη, Δοκίμιο για τη σχέση σώματος και πνεύματος* (1896), μτφρ. Π. Ζινδριλή - Δ. Υφαντής, εκδ. Ροές, Αθήνα, 2013.
- *Η συνείδηση και η ζωή*, επιμ. Γ. Πρελορέντζος, μτφρ. Π. Ζινδριλή, Δωδώνη Επιστημονική Επετηρίδα του Τμήματος Φ.Π.Ψ. του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων, τόμος ΛΔ', Μέρος Τρίτο, Ιωάννινα, 2005-2007
- *Durée et simultanéité*, Felix Atlan, Παρίσι, 1922.
- *Οι δύο πηγές της ηθικής και της θρησκείας*, (1932), εκδ. Γ. Παπαδημητρίου, Αθήνα 1951.
- *The Creative Mind*, (1941), Greenwood Press, 1946.

Camus, A. *Ο μύθος του Σίσυφου*, (1942), εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα, 2007.

Costant, B. *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, (1819), Gallimard, Παρίσι, 1997.

Feyerabend, P.K. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, University of Minnesota Press, Μιννεάπολις, 1970.

Finley, M.I. *Politics in the Ancient World*, Cambridge University Press, 1973.

Freud, S.

- *Η Ερμηνεία των Ονείρων*, (1899), μτφρ. Λ. Αναγνώστου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα, 1993.
- *Τοτέμ και Ταμπού*, μτφρ. Χρ. Αντωνίου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα, 1978.
- *Νέα σειρά των παραδόσεων για την εισαγωγή στην ψυχανάλυση*, μτφρ. Χρ. Αντωνίου, εκδ. Επίκουρος, Αθήνα, 1979.

Gadamer, H.-G. *Χρόνια φιλοσοφικής μαθητείας* (1977), μτφρ. Χρ. Αστερίου, επιμέλεια-επίμετρο Γιώργος Η. Ηλιόπουλος, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2006.

Habermas, J.

- *Theorie des kommunikativen Handelns 1*, Suhrkamp, Φρανκφούρτη, 1981.
- *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993.

Hegel, G.W.F.

- *Η Φαινομενολογία του Νου* (1807), μτφρ. Γ. Φαράκλας, εκδ. Εστία, Αθήνα, 2007.
- *Η Επιστήμη της Λογικής*, (1812), μτφρ. Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Γιάννινα, 1991.
- 

Heidegger, M.

- *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle, 1927.
- *Είναι και Χρόνος*, μτφρ. Γ. Τζαβάρας, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα, 1989.
- *Kant und der Problem der Metaphysik*, Max Niemeyer, Halle, 1929.
- *Επιστολή για τον Ανθρωπισμό*, (1947), μτφρ. Γ. Ξηροπαΐδη, εκδ. Ροές, Αθήνα, 1987.
- *Η Έννοια του Χρόνου*, (1924), μτφρ. Δ. Υφαντής, εκδ. Ροές, Αθήνα, 2009.
- *Τι είναι μεταφυσική;*, (1929), μτφρ. Π. Κ. Θανασάς, εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2000.
- *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*, (1953) μτφρ. Χ. Μαλεβίτσης, εκδ. Δωδώνη, Γιάννινα, 1973.
- *Martin Heidegger: Basic Writings*, Harper Perennial, Ν.Υόρκη, 2008.

Husserl, E.

- *Logical Investigations*, (1900), Routledge, Ν.Υόρκη, 1970.
- *Ideas I: Introduction to Pure Phenomenology*, (1913), Routledge, Ν. Υόρκη, 2002.
- *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*. Martinus Nijhoff, Χάγη, 1977.
- *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, (1936), Northwestern University Press, 1970.
- *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, Kluwer Academic Publishers, Ντορντρέχτη, 1991.
- *Η φιλοσοφία ως αυστηρή επιστήμη*, (1911) μετάφραση Ν. Μ. Σκουτερόπουλος, εκδ. Ροές, Αθήνα, 1988.

Frege, G. *Function und Begriff*, Hermann Pohle, Jena, 1891.

Kant, I.

- *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, (1781), μτφρ. Α. Γιανναράς εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1978.
- *Τα θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών*, (1785), μτφρ. Γ. Τζαβάρας εκδ. Δωδώνη, Γιάννενα, 1984.
- *Metaphysical Foundations of Natural Science*, (1786), Cambridge University Press, 2004.
- *Κριτική της κριτικής ικανότητας*, (1790), μτφρ. Χ. Τασάκος, εκδ. Printa, Αθήνα, 2000.
- *Δοκίμια*, εκδ. Δωδώνη, Γιάννενα, 1971.

Marx, K. & Engels F.

- *Η Γερμανική Ιδεολογία*, (1846), εκδ. Guttenberg, Αθήνα, 1997.
- *Το Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος*, (1848), εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 1989.

Marx, K.

- *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*, (1844), εκδ. Γλάρος, Αθήνα, 1978.
- *Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη*, (1852), εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα, 1978.
- *Το Κεφάλαιο, τ.1*, (1867), εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2009.

Merleau-Ponty, M.

- *The Phenomenology of Perception* (1945) Routledge, Ν. Υόρκη, 2005.
- *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, Παρίσι, 1955.
- *Σημεία*, (1960), μτφρ. Γ. Φαράκλας, εκδ. Εστία, Αθήνα, 2009.

Lacan, J. *L'Éthique de la psychoanalyse, Le Séminaire VII*, Seuil, Παρίσι, 1986.

Nietzsche, F.

- *Ecce Homo*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη, 2010.
- *Έτσι μίλησε ο Ζαρατούστρα*, μτφρ. Ζ. Σαρίκας, εκδ. Πανοπτικόν, Θεσσαλονίκη, 2010.

- *Οι Σημειώσεις για τον Ζαρατούστρα*, μτφρ. Γ. Τζαβάρια, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2016.

Ricoeur, P.

- *Fallible Man*, (1960), Fordham University Press, Ν.Υόρκη, 1986.
- *Lectures in Ideology and Utopia*, (1975), Columbia University Press, Ν. Υόρκη, 1986.
- *Time and Narrative Vol. 1-3*, (1983), University of Chicago Press, Σικάγο, 1986.
- *Paul Ricoeur: Anthologie*, Seuil, Παρίσι, 2007.
- *Paul Ricœur, Cornélius Castoriadis: Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, επιμ. Johann Michel, Editions EHESS, Παρίσι, 2016.

Russell, B. *The Principles of Mathematics*, (1903), W. W. Norton & Co, Ν. Υόρκη, 1992.

Spinoza, B. *Ηθική*, (1677), εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα, 2009.

Varela, F.J. *Principles of Biological Autonomy*, Elsevier North-Holland, Inc., Ν. Υόρκη, 1979.

Vernant, J.P. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Παρίσι, 1965.

Weber, M.

- *Η πολιτική ως επάγγελμα*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1987.
- *Sociologie des religions*, Gallimard, Παρίσι 1996.
- *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού*, εκδ. Gutenberg, Αθήνα, 2006.

Wiener, N. *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, MIT Press, 1948.

Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, (1921), εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1989.





## Βιβλιογραφία

Δεσποτόπουλος, Κ. Ι. *Φιλοσοφίας εγκώμιον*, Ελληνικά γράμματα, Αθήνα, 2000.

Δημητρίου, Στ. *Η πολιτική στον 'Πολιτικό' του Πλάτωνα*, ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2016.

Ευαγγελόπουλος, Γ. Λ. *Καστοριάδης και σύγχρονη πολιτική θεωρία*, εκδ. Ευρασία, Αθήνα, 2009.

Καρύτσας, Γ.

- *Για τον Καστοριάδη και το περιοδικό «Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα» της περιόδου 1952-1956*, εκδ. Άρδην, Αθήνα, 1998.
- *4 κείμενα για τον Καστοριάδη*, εκδ. Άρδην, Αθήνα, 2001.

Κονδύλης, Π.

- *Η κριτική της Μεταφυσικής στη Νεότερη Σκέψη, τόμος Β΄*, Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2012.
- *Θεωρία του Πολέμου*, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1991.

Μαργαρίτης, Δ. *Κορνήλιος Καστοριάδης και το τέλος του κλασικού εργατικού κινήματος*, εκδ. Τροπή, Αθήνα, 2009.

Μπουρίτσας, Λ. *Η μεγάλη σύγκλιση*, εκδ. Εξάρχεια, Αθήνα, 2014.

Νούτσος, Π.

- *Τεχνικός και καλλιτεχνικός κόσμος*, εκδ. Ι.Μ. Μεταμορφώσεως Σωτήρος Ρωμανού, Γιάννενα, 1971.
- *Ο Νομιναλισμός*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 1980.
- *Η Σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα από το 1875 ως το 1974, τ. Γ΄: Η εδραίωση του 'μαρξισμού-λενινισμού' και οι αποκλίνοσες ή οι ετερογενείς επεξεργασίες (1926-1955)*, εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1993.
- *Πώς η Ιστορία γίνεται Παρελθόν*, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2008.
- *Οντολογία της Ιστορίας*, εκδ. Νήσος, Αθήνα, 2011.
- *Επινοώντας 'αντίδοτα'*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2012.
- *Κοινωνική και πολιτική αγορατολμία*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2013.
- *Για τον ρατσισμό των κοινωνιών μας*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2014.
- *Ο Μαρξ στον καθρέφτη*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2015.

Πρελορέντζος, Ι.

- *Γνώση και Μέθοδος στον Bergson*, εκδ. Ευρασία, Αθήνα, 2012.
- *Φιλοσοφία και Λογοτεχνία στη Γαλλία, 1930-1960*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 2016.

Ράντης, Κ. *Καστοριάδης και Μαρξ*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 2004.

Ροζάνης, Σ. *Διαλέξεις για τον ρομαντισμό*, εκδ. Εξάρχεια, Αθήνα, 2014.

Ρούμκου, Ε. *Η έννοια του φιλοσοφείν στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη*, διδακτορική διατριβή, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, Ιωάννινα 2003.

Τάσης, Θ. *Καστοριάδης, ο φιλόσοφος της αυτονομίας*, εκδ. Ευρασία, Αθήνα, 2007.

Τερζάκης, Φ. *Το πνεύμα στην εξορία*, εκδ. Έρασμος, Αθήνα, 2003.

Χαριτόπουλος, Γ. *Κορνήλιος Καστοριάδης. Κριτική επισκόπηση της σκέψης του*, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 2004.

Adams, S. *Castoriadis' Ontology: Being and Creation*, Fulham University Press, Ν. Υόρκη, 2011.

Biemel, W. *Χάιντεγκερ*, (1973), μτφρ. Θ. Λουπασάκης, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα, 1993.

Broad, C.D. *An examination of Mc Taggart's philosophy*, Cambridge University Press, 1938.

Canales, J. *Ο Φυσικός και ο Φιλόσοφος*, εκδ. Ροπή, Αθήνα, 2016.

Copleston, F. *A History of Philosophy, Volume 3: Late Medieval and Renaissance Philosophy: Ockham, Francis Bacon, and the Beginning of the Modern World*, Image Books, Ν. Υόρκη, 1993.

Dastur, F. *Ο Χάιντεγκερ και το ερώτημα του χρόνου*, μτφρ. Γκ. Μαγγίνη, εκδ. Πατάκης, Αθήνα, 2008.

Deleuze, G. *Ο Μπερξονισμός*, (1966), μτφρ. Ι. Πρελορέντζος, εκδ. Scripta, Αθήνα, 2010.

Diamond, J. *The World Until Yesterday*, Penguin Books, Ν. Υόρκη, 2012.

Dosse, F. *Καστοριάδης, μια ζωή*, (2014), εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2016.

Duruy, J.P. *The mechanization of the mind*, Princeton University Press, 2000.

Foucault, M. *Η Ιστορία της σεξουαλικότητας, τ.2, Η χρήση των απολαύσεων*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 1989.

Gauchet, M. *Η άνοδος της δημοκρατίας III: Η δημοκρατία υπό τη δοκιμασία των ολοκληρωτισμών*, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2012.

Giddens, A. *Οι Συνέπειες της Νεωτερικότητας*, εκδ. Κριτική, Αθήνα, 2001.

Landes, D. *Τα γρανάζια του χρόνου*, (1983), ΜΙΕΤ, Αθήνα, 2012.

Latouche, S.

- *Κορνήλιος Καστοριάδης: Ριζοσπαστική αυτονομία*, εκδ. των Συναδέλφων, Αθήνα, 2014.
- *Καστοριάδης, στοχαστής της οικολογικής δημοκρατίας και πρόδρομος της αποανάπτυξης*, εκδ. των Συναδέλφων, Αθήνα, 2011.

Le Goff, J.

- *Time, Work and Culture in the Middle Ages*, (1977), University of Chicago Press, 1980.
- *Ο Πολιτισμός της Μεσαιωνικής Δύσης*, εκδ. Βάνιας, 1993.

Lohmann, H.M. *Freud*, (1998), μτφρ. Δ. Παναγιωτόπουλος εκδ. Πλέθρον, Αθήνα, 2006.

Löwith, K. *Οι πολιτικές συνέπειες του υπαρξισμού του Χάιντεγκερ*, (1946), μτφρ. Στ. Ροζάνης, εκδ. Έρασμος, Αθήνα, 1991.

Mellor, D. H. *Real time II*, Routledge, Λονδίνο, 1998.

Michel, J. *Ricoeur and the Post-Structuralists*, Rowman & Littlefield International, Λονδίνο, 2015.

Pratt, J. L. *Εισαγωγή στον Καστοριάδη*, εκδ. Κέδρος, Αθήνα, 2009.

Ross, D. *Aristotle.*, (1923, Barnes & Noble Inc, N. Υόρκη), 1964.

Safranski, R. *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, Harvard University Press, 1998.

Schrödinger, E. *Κοντά στον Άνθρωπο*, (1950), εκδ. Τραυλός, Αθήνα, 1996.

Smith, Q. *Language and time*, Oxford University Press, 1993.

Steiner, G. *Χάιντεγκερ*, (1978), εκδ. Πατάκη, Αθήνα, 2009.

Stokes, H.S. *Γιούκιο Μισίμα*, (1974), εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα, 2007.

de Troyes, Chr. *Λάνσελοτ ο ιππότης*, (1180), εκδ. Ενάλιος, Αθήνα, 1998.

Trawny, P. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Klostermann, Φρανκφούρτη, 2014.

Turetzky, P. *Time*, Routledge, N. Υόρκη, 1998.

Wolin, R. *The Heidegger Controversy*, MIT press, 1998.

## Συλλογικά έργα:

Του Κορνήλιου Καστοριάδη, εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2000.

Ψυχή, Λόγος, πόλις. Αφιέρωμα στον Κ. Καστοριάδη, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα, 2007.

Αφιέρωμα στον Κ. Καστοριάδη, στοχαστή της αυτονομίας, επιμ. Γ.Ν. Οικονόμου, Αθήνα, 2010.

Μελέτες για τον Κ. Καστοριάδη. Η γένεση της δημοκρατίας και η σημερινή κρίση, επιμ. Γ. Ν. Οικονόμου, εκδ. Ευρασία, Αθήνα, 2011.

Η Φιλοσοφία (τόμοι Α'-Δ'), εκδ. Γνώση, Αθήνα, 1990.

*Logic and Reality: Essays on the Legacy of Arthur Prior*, Clarendon Press, Οξφόρδη, 1996.

*The Philosophy of Paul Ricoeur*, Open Court, Σικάγο, 1995.

## Άρθρα

Βανταράκης, Ε. «Ο δημιουργός χρόνος», *Νέα Εστία*, τ. 1722, Απρίλιος 2000, 646-663.

Δεληγιώργη, Α. «Η Φαντασική θέσμιση της κοινωνίας του Κ. Καστοριάδη και η χειραφέτηση της μαρξιστικής διαλεκτικής», *Λεβιάθαν*, τ. 4. 1989, 85-102.

Θεοδωρίδης, Α. «Η οντολογική συνθήκη της αυτονομίας στη φιλοσοφία του Κ. Καστοριάδη», *Νέα Εστία*, τ. 1722, Απρίλιος 2000, 631-645.

Καβουλάκος, Κ.

- «Η κριτική του Καστοριάδη στη μαρξιστική αντίληψη της Ιστορίας», *Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 31, Φθινόπωρο 2000, 37-43.
- «Αλήθεια, ιστορία, κοινωνία στη σκέψη του Κ. Καστοριάδη», *Νέα Εστία*, τ. 1722, Απρίλιος 2000, 607-630.
- «Η μετάφραση και η ερμηνεία του πρώτου στάσιμου της Αντιγόνης από τον Μάρτιν Χάιντεγκερ», *Αριάδνη*, τ. 10, 2004, 49-68.

Καλύβας, Α. «Κανονιστικότητα και κριτική στη θεωρία της αυτονομίας του Καστοριάδη», μτφρ. Φ. Τερζάκης, *Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 31, Φθινόπωρο 2000, 93-110.

Κτενάς, Γ. «Max Weber και Κορνήλιος Καστοριάδης», *Kaboom*, τ. 1, Δεκέμβριος 2016, 115-138.

Λογοθέτης, Η. «Ο Καστοριάδης και το ερώτημα της επιστημονικότητας της ψυχανάλυσης», *Νέα Εστία*, τ. 1722, Απρίλιος 2000, 664-677.

Οικονόμου, Γ.Ν.

- «Δημοκρατία, Φιλοσοφία και Τραγωδία κατά τον Κ. Καστοριάδη», *Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 31, Φθινόπωρο 2000, 27-36.
- «Χαρακτηριστικοί σταθμοί στη ζωή του Κορνήλιου Καστοριάδη», *Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 43, Χειμώνας 2006-2007, 125-135.
- «Φαντασία και λόγος στον Καστοριάδη», *Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 43, Χειμώνας 2006-2007, 136-144.

Μωρόγιαννης, Φ. «Χρονικότητα και Αχρονικότητα στην Ψυχική Ζωή και την Ψυχοπαθολογία», πρακτικά του συνεδρίου *Μορφές κατανόησης και διαχείρισης του Χρόνου*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2005, 153-160.

Νούτσος, Π. «Η Σοφιστική Θεώρηση της Ιστορίας», *Σηματαωρός*, τ. 2, Απρίλης 1972, 8-10.

Πρελορέντζος, Γ.

- «Η έννοια της διάρκειας στη φιλοσοφία του Bergson», πρακτικά του συνεδρίου *Μορφές κατανόησης και διαχείρισης του Χρόνου*, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων, 2005, 49-78.
- «Η αλληλοδιείσδυση στο ψυχικό πεδίο στη φιλοσοφία του Bergson», *διά-ΛΟΓΟΣ*, 2<sup>ο</sup> τόμος, εκδ. Παπαζήση, 2012, 128-148.

Φωτόπουλος, Τ. «Ο Καστοριάδης και η δημοκρατική παράδοση», *Νέα Κοινωνιολογία*, τ. 31, Φθινόπωρο 2000, 55-60.

Arnason, J. P. «The imaginary institution of modernity», στον τόμο *Autonomie et autotransformation de la societe*, 323-337.

Birkhoff, G. & von Neumann, J., «The logic of quantum mechanics», *Annals of Mathematics* τ. 37, 1936, 823-843.

Cantor, G.

- «Über eine Eigenschaft des Inbegriffes aller reellen algebraischen Zahlen», *Journal für die Reine und Angewandte Mathematik*, τ. 77, 1874, 258-262.
- «Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre», *Mathematische Annalen*, τ. 46, 1895, 481-512.

Fisk, M. «A pragmatic account of tenses», *American Philosophical Quarterly*, Vol. 8, No. 1, 1971, 93-98.

Frege, G. «Über Sinn und Bedeutung», *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, τ.100, 1892, 25-50.

Goldman, E. «Η τραγωδία της γυναικείας χειραφέτησης», *Νυχτεγερσία*, 2009.

Honneth, A.

- «Eine ontologische Rettung der Revolution», *Merkur*, τ.39, Σεπτέμβριος 1985, 807-821.
- «Une sauvegard ontologique de la revolution. Sur la theorie sociale de Cornelius Castoriadis», *Revue europeene des sciences sociale*, τ. 27, Δεκέμβριος 1989, 191-207.

Prior, A.

- «Diodoran Modalities», *Philosophical Quarterly*, vol.5, 1955, 205-213.
- «Thank goodness that's over», *Philosophy* τ.34 (128), 1959, 12-17.
- «Tense Logic and the Continuity of Time», *Studia Logica*, vol.13, 1962, 133-148.

Putnam, H. «Is Logic Empirical?», *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 5, 1968, 199-215.

Reichenbach, H. «Three valued logic and the interpretation of quantum mechanics», *The Logico-Algebraic Approach to Quantum Mechanics*, vol. I. 1975, 53-97.

Tarski, A. «Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen», *Studia Philosophica*, 1, 1936, 261-405.

Wigner, E.

- «The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences», *Communications in Pure and Applied Mathematics*, 13, τ. I, Φεβρουάριος 1960, 1-14.
- «Remarks on the Mind- Body Question», *Symmetries and Reflections*, Indiana University Press, Bloomington, 1967, 171-184.

Von Weizsäcker, C. F. «Heisenberg's Philosophy», *On the Foundations of Modern Physics*, Σιγκαπούρη, 1985, 277-293.





## Summary

### **The notion of time in the philosophy of Cornelius Castoriadis and the ontology of the social-historical.**

“The time of the philosophers does not exist”.

Albert Einstein<sup>981</sup>

Does the time of the philosophers exist? In order to refute Einstein, we should present an image of time that goes beyond the mathematical or physical aspects of time. But first we should answer another question, which is what is the meaning of time for philosophy? The image of time that traditional philosophy, either idealism or materialism or analytic philosophy provides does not present time as we experience it empirically. On the contrary, it is an image of Eternity, which is an image of a spatialized temporality, time objectified in eternal stasis, like a gem that reflects different colors on every cut and surface, but exists simultaneously as a form of unified space: “What might have been and what has been, point to one end, which is always present,” wrote T.S. Eliot.

The Roman-Catholic Eliot seems to suggest that the enigma of time can only be resolved as a theological problem, reducing time to an attribute of a finite, illusionary world, which needs to be ontologically supported by an infinite, transcendental Will. The deduction of eternity from temporality is at the same time a reduction of temporality to the illusory randomness of a semblance. The veil of words hides time behind an image of a metaphysical sanctity. We must take our distance from such a solution that tries not to resolve, but to conceal the existential problem.

But, if the enigma of time is not the question of immortality, then it must be the question of mortality, the problem of death. And as such it is an issue equally personal and social, the only fundamental existential issue of both the individual and society. Moreover, it is a social issue in the sense that mortality is a truth that we learn by others, by society, by family, since, without contact with other people, the individuals cannot apprehend their birth nor their impending death, the two marginal points that define individual time.

Even the price and value of labor, the most important equation in capitalist society, is measured by, ultimately arbitrary, time-units (working hours). The division and

---

<sup>981</sup> In response to Henri Bergson, during their famous dialogue on April 6<sup>th</sup> 1922, at the French Philosophical Society in Paris.

management of social and public time is a primary function of instituted authority. Therefore, the question of time is also a deeply political issue, a question that underlines every political theory and a question that every critical social theory has to consider.

The main purpose of our study is to provide answers to this question in the framework of the philosophy of Cornelius Castoriadis (1922-1997). Castoriadis went on from being a Marxist to refute Marxism and criticize traditional philosophy, aspiring to revive both philosophical thinking and political action.

Leading up to the '50s Castoriadis gradually deepened his critique of the widely held philosophical system of Karl Marx until, in the early '60s he denounced Marxism. In the core of Marxian philosophy Castoriadis uncovered a conservative, dogmatic side, manifested in the key concepts of historical necessity, theoretical orthodoxy and historical materialism, which finally suppressed the initial revolutionary aspiration to change the world through the self-liberation of humanity. Marxism could not be salvaged through revisions, he argued. There had to be a complete break.

Castoriadis' critique of Marxism began in 1953, when he criticized the economic system that Marxism proposed. Castoriadis argued that the social reality in the USSR proved that exploitation and inequality can persist even if the owners of the means of production change. He continued developing his critique in 1957, when he refuted Marx's idea of the primacy of production in social life and Marx's theory of labor, which Castoriadis argued is based on equations with arbitrary variables, without any constant. In 1959, Castoriadis questioned Marx's conception of the capitalist crisis and argued that the real antithesis within the system is the division between managers and executives, those who decide and those who are just instruments, and that the true crisis lies in the paradox of capitalism's tendency to objectify workers while being utterly dependent on the workers' human caring and readiness to correct systemic dysfunctions. In 1960, Castoriadis' proceeded to refute the Marxian philosophy of history and the theory of historical materialism. Was the class struggle between those who sold their labor and those who owned the means of production, in the orthodox Marxian two-class model, the driving force of history? Were people only workers acting out their roles on the grand historical stage in a predetermined play? Castoriadis demonstrated that like every rationalist theory, this too confined human action to abstract metaphysical laws. Consequentially, Marxism became a supplement for State authorities and served the division between the oppressed and the oppressors,

rationalizing oppression in the name of scientific politics, which is in itself a negation of politics.

Castoriadis accused Marx of adopting basic capitalist ideas and significances, essential elements of the dominant capitalist worldview, like scientific dogmatism, the predominance of economy, dominance over nature and exponential production growth and transplanting them within the revolutionary movement. Castoriadis undertook the task to combine action and theory within the praxis of autonomy beyond Marxist dialectics, after stating: 'Beginning from revolutionary Marxism, we have reached a point where we have to choose whether we would remain Marxists or revolutionaries.'

Castoriadis would move on to study the emergence of democracy throughout history, from ancient Athens to Late Medieval Italy, alongside broader studies in philosophy, ontology and the natural sciences. He supported the ideal of direct democracy, always asserting that the institution of an actual direct democracy in modern conditions would require a global movement of the people. He discussed the ontological issues beyond the individualism of phenomenology or the objectifications of science, by proposing the concept of a "magmatic temporal reality", where being is time, where society and history appear unified within the social-historical stratum, created by human interference and activity.

Cornelius Castoriadis equated Time to Being, temporality to existence and history to society, within the social-historical plane, the ontological environment created by human existence as a being of time<sup>982</sup>. In the social-historical plane, existence is significance. And this concept of the social-historical encompassing all human activities, places the notion of time in the center of both Castoriadean ontology and political theory. Time, is the texture and the form of a magmatic reality, layered with non-regular stratification, where the social-historical manifests as human action that creates social sub-realities, in the manner of social imaginary significances. This concept of temporality is accompanied by a profound criticism of traditional rationalistic philosophy, to which Castoriadis assigns the name 'ensemblistic/identitary'<sup>983</sup>.

We will try to briefly explain the terms.

Castoriadis uses the term 'ensemblistic/identitary' to describe the traditional ontology and logic that is based on the axiom of the absolute identity of a being with itself

---

<sup>982</sup> Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, trans. Kathleen Blamey, (Cambridge: MIT Press, 1987), 167-221.

<sup>983</sup> *The Imaginary Institution*, 170-186.

( $a=a$ ), which considers as the only true Being the definitive and unchangeable Being. On that theoretical ground rationalistic or tautological philosophical systems are constructed.

To understand that, we may ask the simple question: Who am I? Traditional rationalistic ontology and logic would demand a strict definition of myself that would remain constant and valid in any given time and place. Of course, there is no such definition, since the passage of time and the physical procedure of aging constantly changes my body, not to mention the psychic transformations in knowledge, attitude, memory and experience. A strict ensemblistic-identitary response would be that, I either never actually changed from before birth to beyond death, since my essence remains the same<sup>984</sup>, or I never actually existed, since I am constantly changing and my own presence in reality is but a temporary phenomenon. Both answers are absurd.

Instead, Castoriadis would argue that every individual is already a social institution, a psyche informed by society through education. Both are subjected to time, so my own self is intermingled with official social time, society's present, historical past and aspirations for the future. Both my Self and society are subjected to natural time as well as the public time informed by my personal relations with other individuals and our social relations with other societies. My presence is dynamic within the social-historical, even when I am passive, since my attitudes are what realize society's dominant significations.

Consequently, human subjectivity and individuality are, for Castoriadis historical categories and not anthropological constants. In simpler words, the concept of the free, autonomous individual does not appear in any society, but in a society that recognizes the concept of a free, autonomous community. Individuality and human subjectivity are significations that have risen from the struggle against heteronomy and absolute authority. Against political theology and divine determination. Against isolative individualism which tries to reduce society to an arena of personal antagonism and private consumerism, absurdly isolating the individual from any social-historical background.

Traditional philosophy served authority by supporting these false separations of individual and society, society and history, history and individual. We will later demonstrate how this resulted in another false antithesis of principle between the private and the public domains, and Power and State subsequently becoming synonymous. For now, we should

---

<sup>984</sup> This answer implies the existence of an immortal soul and an eternal knowledge, such as Plato's theory of remembrance.

just note that these divisions informed the western philosophical tradition and its attitude denying Time.

Since everything is subjected to time and change, to Becoming, which implies non-Being, traditional rationalistic philosophy leaves little space for empirical truth. Instead, it disconnects contemplation from the real world, on a search for mathematical abstractions and eternal truths. This metaphysical road leads to the abandonment of the practical and critical aspects of philosophical inquiry, downgrading philosophy to theology. From Parmenides to Plato to Christianity, it quickly became the mainstream philosophical attitude, with a strong tradition and a lasting influence. Human history and action were downgraded, to simple executioners of metaphysical eternal laws.

We can simply add that ensemblistic/identitary philosophy is the logic that focuses exclusively on the mathematical dimension of human thought, which corresponds to the mathematical dimension of reality. Mathematics is by definition a tautological system, based on fixed points and equivalences. Modern set theory is the most precise example of this logic, which grasps one fragment of reality, just to abandon the rest. In the beginning of the 20th century Kurt Gödel demonstrated, by his incompleteness theorems (1931) that no logical or mathematical system could prove its own consistency, since it must necessarily contain axioms that are true, but unprovable. Nevertheless, this did not affect the influence mathematical logic exercises on modern society. The theoretical ambition to completely and definitely explain everything is deeply linked with the human psychic need for a coherent meaning, but is an impossible task that leads to the denial of reality and dogmatism. The world itself has no inherent meaning.

What traditional (ensemblistic/identitary) logic fails to consider is the imaginary/poietic dimension of reality, the immanence of ontological creativity, which is densely interwoven with the (ensemblistic/identitary) tautological dimension of reality. Ontological multiplicity exists both in the manner of difference, which is the arithmetic multiplicity of numbers, quantity, ensemblistic/identitary multiplicity and in the manner of alterity, which is the multiplicity of forms, quality, imaginary/poietic multiplicity. Both are interwoven within time and space.

Ontological creativity is the reason of historical relativity. History is the creation of human action, determined by human action within a social scope in correspondence with the natural environment. Without the acknowledgement of the social-historical we cannot

comprehend the interaction between the tautological and the imaginary that localizes and unifies the myriad magmatic temporal formations. Without the acknowledgment of ontological creativity and historical relativity, we cannot understand how human activity transforms the world and how society creates its own history.

The concept that Castoriadis adopts from mathematics to describe ontological multiplicity, is the magma. Castoriadis writes: 'A magma is that from which one can extract (or in which one can construct) an indefinite number of ensemblistic organizations but which can never be reconstituted (ideally) by a (finite or infinite) ensemblist composition of these organizations'<sup>985</sup>.

As an example of the creative dimension of reality, Castoriadis mentions the Being-for-Itself<sup>986</sup> (*etre pour soi*), the being that institutes itself and whose finality refers to itself<sup>987</sup>. Such is any living being, from the simplest to the most complex species. Every animal or plant has the purpose to conserve and reproduce its own self and its own kind, and every biological function serves that purpose. Every living being is a being-for-itself in the sense that its end is its own existence. Every lifeform is characterized by finality, intention and action oriented by passion towards that finality. Meaning is a creation of life. Non-living beings and natural procedures, the birth and death of stars and galaxies are actually purposeless activities, without intention nor passion.

The living being creates a plexus of assessments of its environment and informs its proper world according to its own senses<sup>988</sup>. We could describe this function as the cognitive and evaluative function, schematically articulated in three instances, cognition, passion and intention, all relevant to reproduction and conservation. The living being creates and organizes a system of inclusions and exclusions that complements and constructs broader ontological ecosystems. The creation of a proper world means the creation of a proper time in the sense of both duration and bio-chronical orientation. These temporalities have to be both distinct and complementary, but also correspond to natural time and above all, time in-itself, while differentiating in rhythm, duration or entropy. For example, from the

---

<sup>985</sup> *The Imaginary Institution*, 342.

<sup>986</sup> A term used also by J.P. Sartre's phenomenological existentialism.

<sup>987</sup> Cornelius Castoriadis, *World in Fragments*, Stanford: Stanford University Press, 1997, 145.

<sup>988</sup> It should be noted that Castoriadis discusses at length the notion of biological autopoiesis, introduced by Humberto Maturana and Francisco Varela which considers the emergence and evolution of life as the self-creation of the living being. However, Castoriadis, who retained an intellectual relationship with Varela, distinguishes his own notion of autonomy as self-determination attributed solely to human subjectivity from Varela's notion of biological autonomy, which he prefers to call 'representational-cognitive closure'.

perspective of life entropy is negative and tends to order, from the simpler form to the complex, in direct contrast to thermodynamic or natural positive entropy that tends to chaos.

Human psyche and human society are other examples of the being-for-itself, non-individual, since the psyche is less than an individual and society more. Subjectivity is an attribute of the individual living being, but only finality is the attribute of every being-for-itself. The distinction between the living and non-living nature is finality.

The distinction between any other living being and humanity, according to Castoriadis, is that humans bear a deformity of imagination<sup>989</sup>, which creates a constant flux of psychic images that generate urges aiming to ends other than the basic biological purpose of self-preservation<sup>990</sup>. Psychic intention is arbitrary, its content is imaginary, its passion illogical. Human psyche is a distinct being-for-itself whose sufficient and necessary condition for survival is society, which creates an imaginary social world to provide existence with meaning.

Castoriadis, following Paul Ricoer's analysis of the narrative representations of time<sup>991</sup>, identifies two traditional approaches to the issue of time. One is the objective or cosmological approach, presented in Aristotle's *Physics*, which considers time an objective attribute of reality, the measurement of the movement of natural change and deterioration. The other is the subjective or phenomenological approach, presented in St. Augustine's *Confessions*, which considers time a subjective phenomenon, the internal rhythm of personal experience and existential anxiety. Both approaches fail to address the question of time per se, time in-itself which lies above subjective experience, and beyond natural change, encompassing and unifying them.

Both approaches propose a rigid division between subjectivity and objectivity, ignoring society, where time is history, where subjects and objects are represented and invested with imaginary social significations, where subjectivity and objectivity are combined into social meaning. This false division between the subject and the object becomes a fundamental antithesis in the frame of traditional ontology and produces secondary divisions between individual and society, time and eternity, phenomenon and essence.

---

<sup>989</sup> *World in Fragments*, 142.

<sup>990</sup> *The Imaginary Institution*, 291-294.

<sup>991</sup> See P. Ricoer, *Time and Narrative*.

However, Castoriadis claims that this primal division is false on a social level, where the real antithesis is located between the psyche and society, since the actual individual himself/herself is already a social institution, informed by language and culture. Even our subjective perception of ourselves is mediated by words, norms and images that do not belong to ourselves but refer to a public imaginary, already instituted before we were born.

Secondly, the division is also false on an epistemological level, since the very conception of any object (as a signified and evaluated object) can only be constituted by the subject according to the dominant social imaginary significations already invested upon the object. For example, the meaning or value of a tool cannot be restricted to just its practical use, because it connotes also ideas, concepts and attitudes and symbolizes a broader culture. Archaeological research is based on the inquiry of the symbolic and cultural connotations of tools and relics. Tools can also symbolize world-images or ideologies, as the communist hammer-and-sickle demonstrates.

The subjective and the objective dimensions cannot be ultimately divided. Their intrinsic connection remains incomprehensible only if we continue to ignore the social-historical dimension that our collective existence and activities generates, which transfigures, interconnects and signifies everything that exists within the scope of humanity.

Subjective temporality is the time experienced by a human subject, the temporality that is determined by psychic processes and the flux of the radical imagination of the psyche that corresponds with the active conscious ego. It is clear that we cannot even imagine a completely isolated and firmly closed subjective temporality. Even in cases of extreme autism or comatose conditions, an individual is always exposed, at least corporeally, both to the natural and social objective temporality.

The antithesis between the psyche and society is bridged by the conscious ego, socially informed through education and communication that transforms inner drives to internalized social norms and dominant significations. Language is the carrier of social significations and, in the broader sense of communicative expression that includes oral, corporeal and visual semantics, language is also the carrier of the dominant social temporality and the social significations of time. The calendar, the days of the week, the months of the year, the seasons and the holidays, all constitute a map of social time that regulates social activities and public behavior.



These significations, that regulate personal feelings, drives and conceptions, precede every person, since society is in-itself a plexus of dominant significations, norms, social structures and behavioral patterns. They are creations of the collective social imaginary, the matrix that generates and eventually validates the social significations that define every society. Social imaginary is analogous to the radical imagination of the individual, with two crucial differences. The first is the fact that the psyche needs to be educated in order to become a functioning individual capable to survive. The second is the fact that the psyche exists as actual subjectivity, whereas society exists as the objective magma of individual beings and their relations.

Individual and social time are interconnected, although we have to accept that in the depths of the subconscious psyche lies Id, a place without time, inaccessible to both the conscious mind and society. Subjective temporality is also a multiplicity and subjective time is in-itself magmatic and interconnected with the broader magma of social time which emerges on the surface of the even broader magma of natural time, all of the above forming, without ever covering the magma of Time in-itself<sup>992</sup>.

Social time is consubstantial with the plexus of the main and dominant social significations of each society. It has two dimensions, the tautological dimension, which is calendar time, the standard measurement of time and the imaginary dimension that assigns meaning to the calendar, by appointing significance to temporal instances. Tautological social time represents the rhythm by which society measures the natural passing of time and it is the bridge that connects social time with nature. The main attributes of tautological social time is repetition and equivalence.

Imaginary social time is determination of the meaning of natural temporal instances. Imaginary social time is formulated by the interaction, overlap and successiveness of socially instituted conceptions, world-images and socially accepted relations. It is a temporality defined by festivals and sacred days, a mystification of time.

Every day, every person, over the course of social life, informs and is informed by social time. Every individual learns the passing of the seasons and the signification of that passing and also learns the imaginary past and future of their society and their appointed place in that history. However, we should remember that social time, being rooted in the outer world, does not have a subjective dimension, besides its imaginary aspects.

---

<sup>992</sup> *World in Fragments*, 386.

The conflict between the psyche and society within the individual also manifests as a conflict between subjective temporality, personal time, and social temporality, public time. The conflict occurs by the different attributes of each, since personal time is limited, finite and turbulent, while social time claims infinity and stability, in order to establish the authority and reproduction of the dominant social norms.

This means that the conceptual horizon of subjective temporality is determined by the social significations of death and mortality. The interrelationship between social temporality and personal mortality is reflected on the political constitution of each society. In that sense, the fact and mystery of death cannot be reduced to a personal existential issue, but must be dealt as a social issue connoted to the institution of political power, social time and social historicity.

Humanity is defined by the emergence of the social-historical plane and the creation of a new temporal and ontological layer, social time and social space. The social ceremonies of tradition are focused on preserving and reproducing the dominant social significations by circular repetition. The individual subject must conform to social temporality and moreover, face mortality. Failure to acknowledge mortality is the case of heteronomous societies, which tend to deny mortality by projecting the immortality of the dominant social authority and institution.

However, this metaphysical immortality mainly satisfies a social need for coherence and continuity. While the individual subject must accept their mortality, institutions are presented as potentially eternal, foundations of social continuity and social eternity that function as a comforting substitute and indirect negation of personal death.

The ideology of the eternity of social institutions is one of the sociological foundations of heteronomy, and it is accompanied either by a dissolution of individual subjectivity within the collective, like, for example, in the societies of pre-colonial East Asia, or by a promise of guaranteed personal immortality as long as the person conforms to the dominant norms. Conformity and immortality are essential attributes of any heteronomous society. The trend of conservation and reproduction of the dominant significations manifests in the closure and sanctification of the basic plexus of significations and their institutional forms that is also expressed by the reduction of social creativity to metaphysical factors.

Social time is divided into a chronological system of official representations of natural time. This chronological narrative is the primal norm of every social imaginary

reconstruction of time and is mainly expressed in two ways. The first is the construction of a calendar time, which, protects, reproduces and imposes social continuity and unity in everyday affairs, unifying every subjective present into a social timetable of circular repetitiousness. The attempts of the leaders of the French Revolution to change the names of the months, to change the official calendar, can be noted as an attempt to rupture incumbent temporality in order to symbolically establish a new era by a new calendar. Those attempts were proven futile, however their echo is still present, since the 9th of Thermidor, the name given to the month August, is still used as a reference to Robespierre's downfall and as a metaphor for the overthrow of dictatorial authority. The figures of calendar time are the foundations of social coherence that only a common temporality can ensure.

The second way in which social temporality is formally expressed may be called historiographical, in the sense of the dominant historical narrative that each society creates as the self-image of its history. Every society presents itself within Time as the present of a temporal succession in respect to an imaginary past and an equally imaginary future. This historiographical narrative intersects calendar time, whose annotations are mostly symbolic reproductions of significant historical events. The imaginary representations of the past contain and justify present ideas and interests and future aspirations. Under the gravity of the present, the past is transformed, regulated and re-invented towards the future.

In modernity, this necessity of past justification has produced, among other, national legends like that of the Founding Fathers, or philosophical allegories, like that of the Social Contract (Rousseau), all considered as starting points in history. Social-historical reality is clothed with an imaginary social-historical narrative tapestry.

In every case, the imaginary institution of society is also the constitution of social temporality, and of the formal history of this temporality. The only restrictions imposed on social chronology is that it has to adjust to natural time, whose instances of daily or monthly circulation serve the standardization of that narrative. Even linear narratives must curve in order to adjust to the circularity of local natural temporality, as the example of Christian holidays indicates.

However, in the case of linear narratives, the arrow of time is ultimately pointed forward and the discourse of time is a discourse of death. The interaction between social and individual time is noted explicitly, since the time-units used to measure temporal rhythm are indivisible points on a linear succession under the axiom of causality.

In the case of circular social narratives, the discourse of time becomes a discourse of resurrection, where individual time, essentially linear, is usually absorbed by the community, personal death is presented as the temporary price of recurrence, in a repetitive circular motion under the axiom of necessity.

All these imaginary patterns are modes of refuting the mortality of society itself. They are elements of heteronomy, since they attribute societal creativity to metaphysical factors. However, exceptions to the canon of heteronomy have emerged in history, expressing different temporal conceptions.

Castoriadis locates the emergence of the project of autonomy in ancient Minor Asia and Greece<sup>993</sup>, where and when the dual rise of democracy and philosophy brought under question the traditional, religious representations of social time. The rise of direct democracy, during the classical period, created a new public space, a space for social deliberation and political decision where the functions of government and power could be appointed to every citizen and through every citizen, to all.

Social space was subsequently articulated into three major domains, a private space which belonged to the individual and the family, the *oikos* (meaning 'house'), a semi-private and semi-public space, which was the place of social interaction and transaction, the *agora* (meaning 'market' but in a broader sense, beyond the economical function, including public social relations and discourses of every kind), and a free public, thus political, space, the *ecclesia* (meaning 'assembly of the citizens'), the place for political deliberation and decision. Public time also emerges as free social time, dedicated to the social functions within the new divisions of free public space. Public time is devoted to democratic self-government and, in that sense, private time is constricted to the time of labor, in direct contrast with modern capitalist society, where private time is considered free and time is public only during the working hours. Free time, time of freedom, must certainly contain a strictly private dimension, but it cannot be contained to the private sphere without losing freedom, since social and individual freedom are interconnected both in space and in time, as the activities of any democratic community show.

But what is more important in the case of ancient democracy is the new notion of temporality that it created, a public temporality pointed towards the open future, without the metaphysical reassurances of religion. An autonomous society, a society that

---

<sup>993</sup> *World in Fragments*, 267-298.

acknowledges itself as the source of all significations and institutions cannot conceal mortality behind fictitious narratives. In order to open up public time and space to free and equal deliberation, decision and action, every decision must be open to questioning and every institution, except maybe the primal institution of society as such, should be presented as equally mortal with every private citizen, although of a different duration. A democratic society must recognize mortality as a factum, so that the gravity of every political decision can be fully comprehended. A mortal life is a life of the present, and this present cannot be granted to any authority in the name of eternity. A limited life can find its meaning only in the experience of freedom among other people and that freedom must be socially instituted.

Athenian democracy brought down traditional temporalities, circular mythological genealogies and dynastic chronicles to the level of didactic allegories, draining them from their authority. The archaic annotations of time were used only as points of reference that describe but don't define the social temporality of the polis. On the contrary, the new temporality of the polis is directed to the future, constantly moving forward as a public flux of aspirations, intentions, decisions and events, towards an open historical horizon. The Athenian free citizen that is praised by Pericles in his Funeral Oration<sup>994</sup> is the person in the common public space, who collectively creates a common public time, a common future and a common history. It is no wonder that the birth of the science of History occurred in that era, by Thucydides, in the *Archaeology* of whom<sup>995</sup> we can detect for the first time an explicit notion of historicity that transforms mythical narration to historical account. However, traditional norms, unacceptable for us, remained in classical Athens, and we must note that women, children and slaves were excluded from the actual public time and space, the assembly, and placed on the margin of public temporality, as spectators, tools or victims, but never citizens.

Today we live in a fragmented world, where the dominant social structure is based on heteronomous foundations, but these foundations are eroding by the action of social movements and the rise of autonomy. The global struggle between societies and the elites refers to an actually free public time and an actually free public space, as the 'Occupy' movements prove.

---

<sup>994</sup> Thucydides, *Histories*, Book II, 34-46.

<sup>995</sup> Thucydides, *Histories*, Book I, 123.

We can now respond to the initial question, posed by Einstein, by stating that actually the mathematical, physical dimension of time does not include all the important dimension of time. What is excluded from the ensemblistic-identitary static image of temporality is the poietic-imaginary dimension of time, which includes the time of the philosophers in the broader magma of social-historical time. Yes, the time of the philosophers exists, as social-historical time exists as a layer of a magmatic temporal reality.

If there is a place and time to search for personal and social autonomy, this has always been the present, the time of our lives, the era of our times.



