

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΟΝ ΚΑΙ
ΠΡΟΦΗΤΕΥΣΑΝ

ΑΝΤΙΜΟΝΟ ΤΡΟΠΑΝΑ
ΠΕΡΑΙΑ ΚΑΘΗΜΕΡΑ

ΕΥΡΕΤΟΝ ΚΑΙ ΑΝΤΙΜΟΝΟΝ ΤΡΟΠΑΝΑ ΚΑΙ ΑΝΤΙΜΟΝΟΝ
ΚΑΙ ΑΝΤΙΜΟΝΟΝ ΤΡΟΠΑΝΑ ΚΑΙ ΑΝΤΙΜΟΝΟΝ

ΑΝΤΙΜΟΝΟΝ ΤΡΟΠΑΝΑ

ΑΝΤΙΜΟΝΟΝ ΤΡΟΠΑΝΑ
ΑΝΤΙΜΟΝΟΝ ΤΡΟΠΑΝΑ ΚΑΙ ΑΝΤΙΜΟΝΟΝ
ΑΝΤΙΜΟΝΟΝ ΤΡΟΠΑΝΑ ΚΑΙ ΑΝΤΙΜΟΝΟΝ

ΑΝΤΙΜΟΝΟΝ ΤΡΟΠΑΝΑ

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ



02600336900





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
ΕΙΔΙΚΗ ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥΠΟΛΗ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
451 10 ΙΩΑΝΝΙΝΑ
ΤΗΛ.: 2651-0-95732, 95656, 95657 FAX: 2651-0-95801

ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΣΧΙΣΜΕΝΟΣ

**ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ
ΣΤΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ ΚΟΡΝΗΛΙΟΥ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2013



ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ

**Φιλοσοφική ανθρωπολογία και οντολογία στη σκέψη
του Κορνήλιου Καστοριάδη**



© Αλέξανδρος Σχισμένος, Ιωάννινα 2013



ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΣ ΣΧΙΣΜΕΝΟΣ

ΨΥΧΗ ΚΑΙ ΑΥΤΟΝΟΜΙΑ

**Φιλοσοφική ανθρωπολογία και οντολογία στη σκέψη
του Κορνήλιου Καστοριάδη**

ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΗ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2013



Συμβουλευτική Επιτροπή:
Παναγιώτης Νούτσος (επιβλέπων)
Διονύσιος Δρόσος
Ιωάννης Πρελορέντζος

“Η έγκριση διδακτορικής διατριβής υπό της Φιλοσοφικής Σχολής
του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων δεν υποδηλοί αποδοχή των γνώμων
του συγγραφέως”.

(Ν.5343/32, άρθρο 202/2)



‘Ο άνθρωπος είναι αυτή η νύχτα, αυτό το κενό μηδέν, που περιέχει τα πάντα στην απλότητά του, ένας πλούτος ενός άπειρου αριθμού παραστάσεων, εικόνων, που καμιά τους δεν προβάλλει ακριβώς μέσα του ή που δεν είναι παρούσες.’

Hegel, *Jenenser Realphilosophie*



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΠΡΟΛΟΓΟΣ- Κορνήλιος Καστοριάδης και φιλοσοφική ερώτηση στις αρχές του 21ου αιώνα

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ – Κριτική της οντολογίας της καθοριστικότητας:

Ο ‘ύστερος’ Καστοριάδης: Εκείθεν της ρήξης με τον μαρξισμό

Η πράξη ως ενότητα στοχασμού και δράσης

Η σύλληψη της Κοινωνίας και της Ιστορίας μέσα στα σχήματα της παραδοσιακής φιλοσοφίας-Η παραδοσιακή οντολογία ως οντολογία της ταυτότητας.

Η συνολιστική ταυτιστική λογική και οντολογία απέναντι στην οντολογία της δημιουργίας-Χρονικότητα και ανάδυση της ετερότητας.

ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ – Η οντολογική δημιουργία:

- **Η ζωή ως οντολογική δημιουργία- Το ον δι’ εαυτό και η ανάδυση του νοήματος.**

Η ψυχή ως ον δι’ εαυτό– αυτονόμηση και απολειειτουργικοποίηση των ψυχικών διεργασιών.

Ασυνείδητο και παράσταση, οντολογικές δημιουργίες της ψυχής ως ριζικής φαντασίας.

Η πρωταρχική παράσταση ως ολικό νόημα και η κλειστότητα της πρωταρχικής ψυχικής μονάδας.

ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ – Το πρόταγμα της ατομικής αυτονομίας:

Η κοινωνική συγκρότηση του ατόμου- Η ρήξη της ψυχικής μονάδας, η διαδικασία της μετουσίωσης και το άτομο ως θεσμός της κοινωνίας.

Το πρόταγμα της αυτονομίας του ατόμου- Η ανακλαστική στοχαστικότητα και η διαβεβουλευμένη δράση ως τα ειδολογικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης υποκειμενικότητας.

Αυτονομία και πράξη

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

ΠΗΓΕΣ

ΑΛΛΕΣ ΠΗΓΕΣ

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

SUMMARY

Βιογραφικό Σημείωμα



ΠΡΟΛΟΓΟΣ

- Κορνήλιος Καστοριάδης και φιλοσοφική ερώτηση στις αρχές του 21ου αιώνα

Η ζωή και το έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη (1922- 1997) καλύπτουν το δεύτερο μισό του πολυτάραχου και συνάμα πολυσήμαντου 20ου αιώνα στην 'Σκοτεινή Ήπειρο' (σύμφωνα με τον προσφιλή χαρακτηρισμό του Marc Mazower) της Ευρώπης. Ο φιλόσοφος έζησε τα πλέον δημιουργικά χρόνια του στο Παρίσι, όπου διέφυγε σε ηλικία 22 ετών πάνω στο περίφημο πλέον πλοίο 'Ματαρόα', δραπετεύοντας ουσιαστικά από μία χώρα που μαστιζόταν από την μάχη για την κατάληψη της εξουσίας.

- Η διαμονή του στο Παρίσι τον έφερε σε άμεση επαφή με τα κεντρικά πολιτικά ζητήματα και διακυβεύματα όχι μόνο της Γαλλίας, αλλά όλης της μεταπολεμικής Ευρώπης.

Ο Καστοριάδης επαναθέτει στο έργο του το πολιτικό ερώτημα, μέσα στον φιλοσοφικό ορίζοντα μιας ευρύτερης οντολογίας και φιλοσοφικής ανθρωπολογίας, που, σύμφωνα με τη γνώμη μας, είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με το ζήτημα της αυτονομίας, ζήτημα που διακλαδώνεται επίσης σε δύο αλληλοεμπλεκόμενες διαστάσεις, την ατομική και την κοινωνική αυτονομία. Παρότι η βιβλιογραφία ως τώρα έχει δώσει την δέουσα έμφαση στην κοινωνική του οντολογία και τις πολιτικές της προεκτάσεις, οι θέσεις του γύρω από την ψυχή και τις διαδικασίες εκκοινωνισμού της αξίζουν της ανάλογης διερεύνησης, προκειμένου να γίνει σαφές το εύρος της έννοιας της αυτονομίας που κυριαρχεί την ύστερη σκέψη του.

Ιδιαίτερη σημασία αποκτά αυτή η διερεύνηση στις αρχές του αιώνα που διανύουμε όπου οι προηγούμενες κυρίαρχες πολιτικές θεωρήσεις που έδωσαν βάρος είτε στην έννοια του ατόμου, υπό τη μορφή του φιλελεύθερου ατομικισμού είτε στην έννοια της μάζας υπό τη μορφή του επαναστατικού μαρξισμού καταρρέουν τόσο φιλοσοφικά, όσο και στην συνείδηση της κοινωνίας.

Τέλος, αξίζει ίσως να επισημανθεί πως ο Καστοριάδης είναι σύγχρονός μας, και ως σύγχρονος φιλόσοφος δεν μπορεί ακόμη να γίνει αντιληπτό το εύρος και το βάθος πρόσληψης της σκέψης του, ούτε και η σημασία που θα έχει αυτή η πρόσληψη μίας σκέψης που δεν έπαψε να είναι σκέψη πολιτική και στο επίκεντρο των κοινωνικών ζητημάτων. Πιστεύουμε πως ο λόγος του Καστοριάδη προσφέρει διεξόδους από τα αδιέξοδα των ιδεολογιών του αιώνα που πέρασε, καθώς επανατοποθετεί τα μεγάλα ερωτήματα αποφεύγοντας τον κίνδυνο να δώσει στεγανές απαντήσεις.



Είναι μία πρόσκληση σε έναν διαρκή διάλογο, όπου το κεντρικό ερώτημα δεν είναι άλλο από το διαρκές κεντρικό ζήτημα της ελευθερίας και της δημοκρατίας.

Αλέξανδρος Σχισμένος



ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η παρούσα εργασία φιλοδοξεί να αναδείξει τις θέσεις του Καστοριάδη αναφορικά με το ζήτημα της ατομικής αυτονομίας μέσα από την διαπραγμάτευση των εννοιών της ψυχής και του ατόμου, όπως αυτές θεματοποιούνται στο καστοριαδικό corpus, προκειμένου να δειχθεί η άρρηκτη σύνδεση της οντολογίας και φιλοσοφικής ανθρωπολογίας του φιλοσόφου με το πολιτικό πρόταγμα της αυτονομίας καθώς και να διευκρινιστεί, μέσα από την παρουσίαση των θέσεών του, η έννοια της *πράξης* ως έννοια πολιτική.

Ακολουθώντας το νήμα της σκέψης του μετά την ρήξη του με τη φιλοσοφία του Μαρξ, και το ξεπέραςμα της μαρξικής σύλληψης της πράξης, η εργασία προχωράει στην παρουσίαση της ρήξης με τα παραδοσιακά σχήματα σύλληψης της Ιστορίας και της Κοινωνίας από την δυτική φιλοσοφία.

Η συμμετοχή του στο κόμμα των τροτσκιστών, η πάλη ενάντια στον σταλινισμό, η ίδρυση του παρεμβατικού πολιτικού περιοδικού *Socialisme ou Barbarie* μαζί με τον Claude Lefort, σηματοδοτούν την πρώτη φάση του έργου του, η οποία έμελλε να ολοκληρωθεί με τη ρήξη του με την μαρξισμό. Ρήξη που σηματοδοτεί ταυτόχρονα και τη ρήξη του με την κληρονομημένη φιλοσοφία και οντολογία και την έναρξη ενός 'μεταθανάτιου' 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 αυτοστοχασμός¹, ρήξη την οποία θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε ως την χάραξη μιας, όχι ριζικής, ούτε τόσο ξεκάθαρης, διαχωριστικής γραμμής μεταξύ του πρότερου και του ύστερου έργου του².

Ο διαχωρισμός είναι σχηματικός και όχι πλήρης, γιατί αφενός μπορούμε να εντοπίσουμε ισχυρές συνέχειες τόσο στον πολιτικό χαρακτήρα όσο και στην πολιτική κατεύθυνση της σκέψης του. Αφετέρου, ωστόσο, από εδώ και πέρα η διαπραγμάτευση των κεντρικών εννοιών υπερβαίνει τις παραδοσιακές φιλοσοφικές συλλήψεις περί όντος, ανθρώπου και κοινωνίας υπό την υπερκατηγορία της καθοριστικότητας (*Bestimmtheit*). Η έννοια της αυτονομίας διευρύνεται πέρα από το ιδιαίτερο περιεχόμενο της 'εργατικής αυτοδιεύθυνσης' και διακλαδώνεται τόσο σε κοινωνικό επίπεδο, με τη διατύπωση της θεωρίας του κοινωνικού φαντασιακού, όσο και σε ατομικό, με την θεωρία της ριζικής φαντασίας. Το πρόταγμα του σοσιαλισμού, που κυριαρχεί στα πρότερα έργα του (1949- 1963) εγκαταλείπεται σιωπηλά, για να επαναδιατυπωθεί στη συνέχεια ως πρόταγμα της αυτονομίας, πιο ευρύ, αφού δεν έχει να κάνει πλέον απλώς με τη διαχείριση των μέσων παραγωγής και συνάμα ανοιχτό, αφού δεν συγκροτείται ως κλειστή θεωρία.

¹ 'Το τέλος της φιλοσοφίας:', στον τόμο 'Οι ομιλίες στην Ελλάδα', σελ. 17

² Βλ. επίσης, 'Ο Καστοριάδης και η Δημοκρατική παράδοση', Τάκης Φωτόπουλος, στο περιοδικό 'Νέα Κοινωνιολογία', τεύχος Φθινοπώρου 2000.



Ένας τέτοιος μεθοδολογικός διαχωρισμός μας επιτρέπει να αφήσουμε, επί του παρόντος, τα προηγούμενα στάδια της πορείας που κατέληξε στην κριτική του μαρξισμού και να ακολουθήσουμε τα βήματα του Καστοριάδη από εκεί και πέρα, με αφετηρία τα τελικά συμπεράσματα αυτής της κριτικής αποτίμησης που αποτελούν και την τελική ρήξη του φιλοσόφου με το μαρξιστικό του παρελθόν.

Ρήξη που καταλήγει σε απόρριψη της παραδοσιακής οντολογίας, ως οντολογία της **καθοριστικότητας** και την σκιαγράφηση των βασικών θέσεων της προσπάθειας συγκρότησης μίας οντολογίας της **δημιουργίας**.

Ακολουθεί η περιγραφή του εμβίου όντος ως περίπτωση οντολογικής δημιουργίας, ως ανάδυση του τύπου του **όντος δι' εαυτό** και της συνακόλουθης ανάδυσης του **νοήματος** ως οντολογικού περιβάλλοντος του τελευταίου.

Προχωρά στην συζήτηση της **ψυχής** ως ιδιαίτερης μορφής του όντος δι' εαυτό, και στην επισήμανση των ιδιαίτερων τροπικοτήτων της. Η συγκρότηση της ψυχής σε **κοινωνικό άτομο** μέσα από τις φαντασιακές στιγμές της διαδικασίας εκκοινωνισμού της μας φέρνει σε πρώτη επαφή με το κοινωνικό- ιστορικό ως οντολογικό περιβάλλον του ανθρώπου.

Ολοκληρώνεται με την παρουσίαση του προτάγματος της αυτονομίας στο επίπεδο του ατόμου και την ανάδειξη της **ανθρώπινης υποκειμενικότητας** ως ιδιαίτερης μορφής του κοινωνικού ατόμου.

Η έμφαση δίνεται στην ψυχή και το άτομο, με συνεχή υπόμνηση των κοινωνικό- ιστορικών κατηγοριών, δίχως ωστόσο την απαραίτητη, για μία ολοκληρωμένη παρουσίαση, διαπραγμάτευση των εξίσου ιδιαίτερων μορφών του κοινωνικού θεσμού και της κοινωνίας που με τη σειρά τους αποτελούν όντα δι' εαυτό με ξεχωρες τροπικότητες. Είναι συνειδητή η επιλογή αυτής της έμφασης, τόσο για να διαλευκάνουμε το παρόν ζήτημα, τη συναρμογή της φιλοσοφικής του ανθρωπολογίας με το πρόταγμα της αυτονομίας, όσο και γιατί το εύρος και το βάθος της καστοριαδικής σκέψης απαιτεί να θέσουμε σχηματικά κάποια τεχνητά όρια προκειμένου να μην χαθούμε στην Άβυσσο του στοχασμού. Τα όρια αυτά δεν υπάρχουν ουσιαστικά, καθώς η ίδια η αντίληψη του Καστοριάδη για το Είναι, θέτει μεν την περιοχικότητα των κατηγοριών, αφήνοντας δε ανοιχτές τις συνδέσεις επικοινωνίας των οντολογικών επιπέδων.

Η χρήση των όρου 'καστοριαδικός' και των παράγωγών του αποτελεί μεν μία διακινδύνευση, καθώς ο Καστοριάδης δεν φιλοδόξησε ούτε δημιούργησε αντίστοιχη σχολή, φαίνεται χρήσιμη δε, καθώς ο ίδιος στοιχειοθέτησε μία φιλοσοφική γλώσσα που εισβάλλει συνεχώς στο καθημερινό λεξιλόγιο, όπου οι όροι έχουν συγκεκριμένο περιεχόμενο.



ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ – Κριτική της οντολογίας της καθοριστικότητας:

Ο 'ύστερος' Καστοριάδης: Εκείθεν της ρήξης με τον μαρξισμό

Η εμβάθυνση της κριτικής του Καστοριάδη στο μαρξισμό, από το επίπεδο της καταγγελίας των ολοκληρωτικών κοινωνικών συστημάτων που χρησιμοποίησαν την μαρξιστική φιλοσοφία ως συμπλήρωμα δικαίωσης, στο επίπεδο της κριτικής θεώρησης του κατηγορικού πυρήνα της μαρξικής σκέψης, εδράζεται στον εντοπισμό δύο αντιτιθέμενων στοιχείων της σκέψης αυτής. Ο Καστοριάδης διαχωρίζει το **επαναστατικό** από το **παραδοσιακό** στοιχείο της θεωρίας του Μαρξ, επισημαίνοντας πως η συμπλοκή και η μείξη τους είναι αυτό που καθορίζει τόσο το ιδιαίτερο περιεχόμενο όσο και την ιστορική μοίρα αυτής της θεωρίας, στην οποία έλαχε η πραγμάτωσή της στο κοινωνικό- ιστορικό πεδίο και μάλιστα με όλες τις διαθέσιμες μορφές.

Το **επαναστατικό** στοιχείο μπορεί να εντοπιστεί στην περίφημη ενδέκατη θέση για τον Φόιερμπαχ (Feuerbach)³. Η διακήρυξη του μετασχηματισμού του κόσμου ως κύριο πλέον έργο της φιλοσοφίας και η φιλοδοξία να ξεπεραστεί η ίδια η φιλοσοφία μέσα από την πραγματοποίησή της ισοδυναμεί με τη φιλοδοξία εκθρονισμού της θεωρητικής (speculatif) φιλοσοφίας⁴ που αποτέλεσε το κυρίαρχο ρεύμα της φιλοσοφικής σκέψης από τον καιρό της Παρμενίδειας έμπνευσης. Το αίτημα είναι η ενοποίηση της φιλοσοφίας, της πολιτικής και του δρώντος εργατικού κινήματος της εποχής του Μαρξ στην κατεύθυνση ακριβώς αυτού του μετασχηματισμού.

Αργότερα, ο Καστοριάδης θα τονίσει αφενός την κοινή ρίζα πολιτικής και φιλοσοφίας, αφετέρου τη διαφορετική τους χροιά, η οποία δεν επιτρέπει την απόλυτη αναγωγή εκατέρωθεν.

Το επαναστατικό στοιχείο του Μαρξ πνίγεται και εκμηδενίζεται από το παραδοσιακό στοιχείο, το οποίο εμφανίζεται με την έννοια του υπερκαθορισμού της Ιστορίας από οικονομικούς νόμους. Είναι το αποτέλεσμα και το αίτιο συνάμα του εγκλωβισμού της μαρξικής σκέψης στις κυρίαρχες φαντασιακές σημασίες της ορθολογικής κυριαρχίας και της θεοποίησης της τεχνικής που χαρακτηρίζουν το καπιταλιστικό κοινωνικό-ιστορικό μόρφωμα. Καθορίζει δε τον εγκλεισμό της μαρξικής σκέψης σε κλειστό σύστημα και την συγκρότησή της ως ιδεολογία⁵. Η 'παραδοσιακή' αυτή συνιστώσα οδηγεί σε μία ντετερμινιστική φιλοσοφία της Ιστορίας⁶ και μία κλειστή, ρασιοναλιστική διαλεκτική που στήνει τα κατηγορήματά της σύμφωνα με τις επιδιώξεις της⁷.

³ 'Οι φιλόσοφοι ερμήνευσαν τον κόσμο με διάφορους τρόπους, αλλά αυτό που ενδιαφέρει είναι να τον αλλάξουμε'. Κ. Μαρξ, 'Θέσεις για τον Φόιερμπαχ', θέση ενδέκατη.

⁴ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 84

⁵ Σύμφωνα μάλιστα με το περιεχόμενο που ο ίδιος ο Μαρξ έδινε, ενός συνόλου ιδεών που χρησιμοποιείται για να συγκαλύψει την πραγματικότητα στην οποία αναφέρεται, όπως και ο Καστοριάδης επισημαίνει, βλ. 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 21

⁶ ο.π. 63-84

⁷ 'Όπως αποφαίνεται χαρακτηριστικά ο Καστοριάδης: 'χορηγεί εκ των προτέρων στον εαυτό της τη λύση όλων των προβλημάτων που θέτει', ο.π. 64



Καθώς ο Μαρξ συστηματοποιεί τη θεωρία του, εγκιβωτίζει την ιστορική πραγματικότητα σε μονοσήμαντους αιτιακούς καθορισμούς, οι οποίοι αναγκαστικά παραπέμπονται και θεμελιώνονται εκτός Ιστορίας. Το αίτημα της ιστορικότητας κάθε φιλοσοφικής θεωρίας, που ο ίδιος ο Μαρξ έθεσε, ακυρώνεται από την επιδίωξη να εξηγηθεί η ανθρώπινη συνθήκη άπαξ και να ενσωματωθεί το σύνολο της κοινωνικο- ιστορικής πραγματικότητας σε μία σταθερή νομοτέλεια, η οποία, δεδομένης της πολλαπλότητας των μορφών των κοινωνιών, είναι αναγκαστικά εξωκοινωνική και αχρονική, άρα εξω-ιστορική.

Έτσι, ο μετασχηματισμός του κόσμου προβάλλει ως ήδη τετελεσμένος και η θεωρία που ανέλαβε την καθοδήγηση αυτού του μετασχηματισμού εκπλήρωσε απλώς την 'ιστορική της αποστολή' την οποία ήταν καταδικασμένη να εκπληρώσει. Μετακυλώντας έτσι από την ιστορική πραγματικότητα στην ερμηνεία ενός Λόγου που κρύβεται πίσω από την πραγματικότητα αυτή, ενός άχρονου Είναι πίσω από το ιστορικό Γίγνεσθαι, είτε αυτό είναι της τάξης της Φύσεως, έχοντας υλικές αναφορές (π.χ. οικονομικοί νόμοι), οπότε καταλήγουμε σε μία υλιστική μεταφυσική, είτε της τάξης της Ιδέας, με πνευματικές αναφορές (π.χ. το χεγκελιανό Geist), οπότε καταλήγουμε σε μία ιδεαλιστική μεταφυσική.

Η κοινωνική ιστορικότητα παραλληλίζεται από το Μαρξ με την φυσική εξέλιξη και την δαρβινική θεωρία, στο πλαίσιο του ευρύτερου επιστημονικού θετικιστικού περιβάλλοντος του 19^{ου} αιώνα. Η Ιστορία ερμηνεύεται ως ορθολογικό σύστημα υπαγόμενο σε δεδομένους νόμους, και το οντολογικό ζήτημα απλοποιείται ως ζήτημα ορισμού των νόμων αυτών. Τα έσχατα ερωτήματα ουσιαστικά απαντώνται άμα τη θέση τους και ο Καστοριάδης επισημαίνει τη συνακόλουθη αντιστροφή του επιστημονισμού αυτού σε ορθολογισμό και ιδεαλισμό⁸.

Η φιλοσοφική 'έκπτωση' του μαρξισμού, συνίσταται λοιπόν για τον Καστοριάδη στην επιστροφή της μαρξικής σκέψης στο θεωρησιακό και κατοπτριστικό (contemplatif - speculatif) πρότυπο της γνώσης και τη συγκρότησή της βάσει αυτού του προτύπου. Το παραδοσιακό στοιχείο επικρατεί ως πρωτείο του θεωρητικού λόγου⁹ και οδηγεί στην υποβάθμιση του ανθρώπινου πράττειν σε παθητικό παράγωγο και εποπτικό αντικείμενο της θεωρητικής αλήθειας. Σύλληψη που αποτελεί την προϋπόθεση του σχηματισμού του λογικού- κατηγοριακού πυρήνα όχι μόνο της μαρξικής, αλλά κάθε κλειστής συστηματικής θεωρίας, από τη στιγμή που το ίδιο το βασικό αίτημα της πληρότητας της θεωρίας θέτει και προϋποθέτει τις κατηγορίες ως πάγιες, στοχεύοντας ουσιαστικά στον περιορισμό της μεταβλητότητας και πολλαπλότητας του ιστορικού αντικειμένου σε μεταβλητότητα και πολλαπλότητα επιφανειακή, μέσω της αναγωγής των μορφών του σε ένα σύστημα ταυτολογικών καθορισμών.

Ο Καστοριάδης αντιτίθεται στο ίδιο αυτό το αίτημα, αναφέροντας χαρακτηριστικά:

⁸ ο.π. σελ. 86

⁹ 'Το Επαναστατικό Πρόβλημα σήμερα', σελ. 58



‘Η αναγκαστικά διπλή αυταπάτη της κλειστής θεωρίας είναι ότι ο κόσμος έχει γίνει ήδη από πάντα και ότι η 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’¹⁰.

Η επαναστατική κατάφαση της σκέψης του Καστοριάδη είναι σαφώς άρρηκτα συνδεδεμένη με μία οντολογία του χρόνου ως δημιουργία και του Είναι ως Γίγνεσθαι. Παρόλο που αργότερα η λέξη ‘επανάσταση’ θα εγκαταλειφθεί μέσω της διεύρυνσής της στο ενεργό πολιτικό πράττειν, η οντολογία αυτή της δημιουργίας παραμένει πάντοτε η διαρκής πηγή του προτάγματος του κοινωνικού μετασχηματισμού στην Καστοριαδική σκέψη.

Όσον αφορά τον μαρξισμό, η ξένωσή του, όπως την ονομάζει ο Καστοριάδης, στο θεωρικό που σημαδεύει τη μετατροπή της μαρξικής σκέψης σε ολοκληρωμένη θεωρία, αποτελεί στο πρακτικό επίπεδο το ιδεολογικό ισοδύναμο του γραφειοκρατικού μετασχηματισμού του επαναστατικού κινήματος, καθιστώντας τον μαρξισμό συμπλήρωμα δικαίωσης και νομιμοποίησης ενός νέου κοινωνικού κυριαρχικού στρώματος, της γραφειοκρατίας, που εμφανίζεται τόσο εντός του κινήματος ως λενινιστικό κόμμα, πραγμάτωση της ιδέας της κομματικής ορθοδοξίας που είναι εγγυητής της αλήθειας, όσο και στην παγκόσμια ιστορική πραγματικότητα, ως η άρχουσα ομάδα της μετεπαναστατικής Ρωσίας¹¹.

Η ξένωση αυτή συνίσταται, όπως ειπώθηκε, στην επιδίωξη της πλήρους γνώσεως που μέσω της αναγωγής της θεωρίας σε Απόλυτο οδηγείται στην σύλληψη της πολιτικής δράσης ως τεχνικής δραστηριότητας. Η αρχική επιδίωξη της ενοποίησης της θεωρίας και της πράξης εγκαταλείπεται ουσιαστικά καταλήγοντας ξανά στην κυριαρχία του θεωρικού και την υποβάθμιση της πράξης¹².

Η υιοθέτηση από τον Μαρξ του αιτήματος που υποτείνει το κυρίαρχο ρεύμα της κληρονομημένης σκέψης, της πλήρους καθοριστικότητας του Είναι, προσφέρει το έδαφος για την ανάπτυξη στο μαρξικό πλαίσιο των καπιταλιστικών φαντασιακών σημασιών της ορθολογικής κυριαρχίας και της συνεπακόλουθης υπερβατικότητας των νόμων που τη διέπουν. Η αποθέωση της λειτουργικότητας και η ηθική ουδετεροποίηση της τεχνικής, παρόλη την επίγνωση της ιστορικότητάς της, που θα αποκρυσταλλωθούν στο δέος του λενινισμού μπροστά στο φορντικό

¹⁰ ‘Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας’, σελ. 104

¹¹ ‘Μαρξισμός – Λενινισμός : η κομιορτοποίηση’ στον τόμο ‘Η Άνοδος της Ασημαντότητας’, σελ. 59

Η ανάλυση της ανάδυσης της γραφειοκρατίας μετά τον Οκτώβρη του 1917, η διαπίστωση της μη αναγωγιμότητας του φαινομένου στην κατάσταση των παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων, η χρήση του μαρξισμού ως ιδεολογικό στοιχείο νομιμοποίησής της και συγκάλυψης των εγκλημάτων της, ήταν αυτό που οδήγησε τον νεαρό Καστοριάδη να απορρίψει συλλήβδην το μαρξισμό, όταν διαπίστωσε ότι οι μαρξικές κατηγορίες ανάλυσης αδυνατούσαν, όχι μόνο να προβλέψουν, αλλά και να εξηγήσουν αυτό το φαινόμενο. Για το ζήτημα αυτό, που δεν μπορούμε να διαπραγματευτούμε εδώ, βλ. ‘Η Γραφειοκρατική Κοινωνία’, τ. I και II.

¹² ‘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.’, καταγγέλλει ο Καστοριάδης, ο.π.



μοντέλο, προεκτείνουν, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, την καπιταλιστική κουλτούρα εντός του επαναστατικού κινήματος.

Η επιδίωξη της ενοποίησης του στοχασμού και της δράσης με ορίζοντα τον κοινωνικό μετασχηματισμό είναι καταδικασμένη να αποτύχει όσο εγκλείεται μέσα στο παραδοσιακό πλαίσιο της καθοριστικότητας του όντος που θέτει η θεωρική φιλοσοφία. Το ξεπέραςμα της χεγκελιανής διαλεκτικής από τον Μαρξ¹³ φαίνεται σαν απλή αντιστροφή των σημασιακών πόλων και ο Καστοριάδης θα δηλώσει πως 'ένα επαναστατικό ξεπέραςμα της εγελιανής διαλεκτικής απαιτεί, όχι να την ξαναστήσουμε στα πόδια της, αλλά, σαν πρώτη μας δουλειά, να της κόψουμε το κεφάλι'¹⁴.

Αφ' ης στιγμής αναλαμβάνεται αυτή η καρατόμηση με ορίζοντα την ένωση του στοχασμού και της δράσης, δεν μπορεί να καταλήξει σε έναν στείρο μηδενισμό, καθώς αφενός προϋποθέτει την αποκαθήλωση της ίδιας της θεωρικής φιλοσοφίας, αφετέρου θέτει ένα πρόταγμα πράξης που αναδύεται μέσω και μέσα από την αποκαθήλωση αυτή.

Για να το διατυπώσουμε και αλλιώς, το πρώτο βήμα της εξόδου από το πλατωνικό σπήλαιο του θεωρησιακού στοχασμού είναι και το πρώτο βήμα μέσα στα ατελεύτητα σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου της κοινωνίας και της Ιστορίας.

¹³ Με τα λόγια του Μαρξ: 'Ο μυστικισμός που παθαίνει η διαλεκτική του Χέγκελ με κανέναν τρόπο δεν αναιρεί το γεγονός ότι πρώτος αυτός έχει εκθέσει τις γενικές της μορφές κίνησης με τρόπο καθολικό και συνειδητό. 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.' . 'Επίλογος στη Β' έκδοση του Κεφαλαίου', 'Το Κεφάλαιο', σελ.26

¹⁴ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 82



Η πράξη ως ενότητα στοχασμού και δράσης

Η ένωση στοχασμού και δράσης στην καστοριαδική σκέψη εννοιοποιείται ως **πράξη** (**praxis**), ως προϋπόθεση και αποτέλεσμα συνάμα του ιδιαίτερου αυτού τρόπου του ανθρωπίνου πράττειν. Πρέπει να σημειωθεί πως με την λέξη **πράξη** ο Καστοριάδης δεν νοεί κάθε ανθρώπινη δραστηριότητα, κάθε πράττειν δηλαδή, αλλά την ιδιαίτερη εκείνη δραστηριότητα που έχει ως σκοπό την αυτονομία του υποκειμένου μέσα από την θετική, (με την έννοια της ενεργού), αναγνώριση της αυτονομίας του άλλου και των άλλων¹⁵.

Το ειδοποιητικό χαρακτηριστικό της πράξης λοιπόν, που υπογραμμίζει εξίσου και τον **πολιτικό** της χαρακτήρα είναι ακριβώς η **αυτονομία δι' εαυτήν**, δηλαδή συγχρόνως ως σκοπός και ως μέσο. Χαρακτηριστικό που υπερβαίνει την τελεστική κατηγορία της εργαλειακής τελικότητας ή λειτουργικότητας εξαιτίας αυτής της άρρηκτης εσωτερικής αμοιβαίας σχέσης μέσου και σκοπού που την καθιστά διαδικασία ανοιχτή.

-Στιγμή της πράξης αποτελεί το **πρόταγμα** (**projet**), η 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 μετασχηματισμού¹⁶. Η ανατροφοδοτούμενη σχέση τέλους και μέσου, μέσω μίας διαρκώς ανοιχτής εικόνας του επιθυμητού γίνεται αντιληπτή μέσα από την ιστορική εκτύλιξη του προτάγματος. Προχωρώντας αλλάζει το πραγματικό, αλλάζοντάς το, αλλάζει και η γνώση που προσφέρει το πραγματικό, αλλάζοντας με την σειρά του την νοηματική παράσταση του προτάγματος που συγκροτείται βάσει αυτής της γνώσης, σε μία διαρκή ανοιχτή διαλεκτική διαδικασία.

Η αυτονομία ως πρόταγμα επαναθέτει λοιπόν 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.

Η γνώση δεν μπορεί παρά να είναι οιονεί αποσπασματική και η **'διαύγεια'** της πράξης οιωνοί σχετική. Σχετική όμως δεν σημαίνει ούτε ουδέτερη ούτε μηδενική. Η μη πληρότητα της γνώσης αποτελεί εμμενές χαρακτηριστικό της πράξης για τον Καστοριάδη και τελικά εμμενές οντολογικό χαρακτηριστικό της ίδιας της γνώσης ως κατηγορίας, και την θετική, τελικά όψη της. Τόσο το αντικείμενο, όσο και το υποκείμενο του προτάγματος δεν μπορούν να είναι ποτέ πλήρως καθορισμένα.

Αφενός το αντικείμενο του προτάγματος, αυτής της πρόθεσης μετασχηματισμού είναι ασφαλώς η ανάδυση του καινούργιου, του μη αναγώγιμου στο παρελθόν, της μορφής που **'δεν**

¹⁵ 'Σκοπεύουμε τον άλλο ή τους άλλους ως αυτόνομα όντα και τους θεωρούμε ως τον ουσιαστικό παράγοντα ανάπτυξης της ίδιας τους της αυτονομίας', *'Η Φανταστική Θέσμιση της Κοινωνίας'*, σελ. 114

¹⁶ ο.π. σελ. 115



επιτρέπει την αναγωγή του στην απλή υλοποιημένη αποτύπωση μιας εκ των προτέρων συγκροτημένης ορθολογικής τάξεως¹⁷.

Αφετέρου η ίδια η πράξη περιλαμβάνει και τον μετασχηματισμό του υποκειμένου της μέσω της εμπειρίας της αυτοπραγμάτωσης της αυτονομίας του. Η σχέση υποκειμένου και αντικειμένου, όπως και η σχέση σκοπού και μέσου της πράξης υφίστανται μία διαρκή τροποποίηση στο περιεχόμενο και την ποιότητά τους αναλόγως προς την υφιστάμενη δραστηριότητα μέσα στην πραγματικότητα.

Η συνεχής αυτή μετατρεψιμότητα των καθορισμών δεν επιτρέπει την υπαγωγή της πράξης στον τύπο μιας κλειστής θεωρίας που στοχεύει την πλήρη καθοριστικότητα. Ο τύπος γνώσης που προβάλλεται από τον Καστοριάδη είναι αυτός της *διαύγασης* (elucidation), της διευκρίνησης 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.

Το οντολογικό πεδίο της πράξης, ο *‘κόσμος του ανθρωπίνου πράττειν’* είναι η ιστορική πραγματικότητα, που ο Καστοριάδης ονομάζει το *κοινωνικό-ιστορικό*. Το πράττειν συνυφαίνεται με το κοινωνικό-ιστορικό πεδίο, όντας το ίδιο κοινωνικό-ιστορικό σε κάθε εμφάνιση και έκφασή του, όπως εξίσου και η ιδιαίτερη εκείνη τροπικότητά του που ονομάστηκε πράξη.

Συνέπεια αυτού είναι η ιστορικότητα κάθε πράττειν και κάθε γνώσεως. Ο Καστοριάδης, καταγγέλλοντας τον ανιστορικό και αχρονικό προσανατολισμό της θεωρικής φιλοσοφίας¹⁸ τονίζει πως ο λόγος πάνω στην Ιστορία, αποτελεί με τη σειρά του ιστορική μορφή, δεν μπορεί δηλαδή να συλληφθεί εκτός του κοινωνικό-ιστορικού του περιβάλλοντος, σε θεωρητική απομόνωση.

Αυτή ακριβώς η επίγνωση της ιστορικότητας καθορίζει την συνεχή ανοιχτότητα και μεταβλητότητα του πράττειν και της συνακόλουθης γνώσης και θέτει το αίτημα της πραγματικής αντιστροφής της σχέσης θεωρίας και δράσης, δίνοντας το πρωτείο στον πρακτικό λόγο¹⁹, σε αντίθεση με το πρωτείο που κατέχει ο θεωρητικός λόγος στην παραδοσιακή σκέψη. Διαύγαση και μετασχηματισμός του αντικειμένου προσδιορίζονται μεν αμοιβαία, ωστόσο είναι ο μετασχηματισμός που προηγείται, σαν αλλαγή των δεδομένων²⁰. Η θεωρητική διαύγαση του κοινωνικο-ιστορικού εδράζεται στην επίγνωση πως αποτελεί η ίδια κοινωνικο-ιστορικό πράττειν και πως χρησιμοποιεί κοινωνικο-ιστορικές κατηγορίες για να δια φωτίσει ακριβώς την ετερότητα,

¹⁷ ο.π. σελ. 116

¹⁸ Ο Καστοριάδης αναφέρεται τόσο στον Πλάτωνα, όσο και στον Μαρξ ως παραδείγματα φιλοσόφων που έθεσαν το ζήτημα του χρόνου και της ιστορίας, τόσο ως αλλοίωση όσο και εκτύλιξη της κοινωνικής τάξης, ωστόσο η παραπομπή του κοινωνικού ζητήματος σε αχρονικούς καθορισμούς εκφράζει ακριβώς τον διαχωρισμό του κοινωνικού από το ιστορικό. Βλ. *‘Η Φανταστική Θέσμιση της Κοινωνίας’* υποσ. 3, σελ. 251

¹⁹ Με την έννοια του λόγου που αναπτύσσεται θέτοντας την πράξη ως λογικά πρότερη της θεωρίας.

²⁰ ‘Στη λογική δομή του συνόλου που αποτελούν, η δραστηριότητα προηγείται από τη διαύγαση, διότι για την πράξη ο έσχατος βαθμός δεν είναι η διαύγαση, αλλά ο μετασχηματισμός του δεδομένου’, ο.π. σελ. 115



τη δημιουργική μοναδικότητα του ανθρωπίνου πράττειν που δύναται να θέσει εν αμφιβόλω τις κατηγορίες αυτές.

Προηγείται λοιπόν του λόγου, όχι χρονολογικά ή σε σχέση διάταξης, αλλά λογικά και αξιολογικά η πράξη. Έτσι η θεωρητική δραστηριότητα αποκαθλώνεται από τον θρόνο της άνωθεν εποπτείας που η παραδοσιακή φιλοσοφία είχε στήσει, και επανέρχεται στο κοινωνικό- ιστορικό πεδίο, ως δραστηριότητα ιστορική. Το αρχικό αίτημα της ενοποίησης στοχασμού και δράσης αποκτά νόημα τον μετασχηματισμό του κόσμου μόνο μέσα από την επανατοποθέτηση της πράξης στην αφετηρία και στο τέλος της λογικής και αξιολογικής διάταξης στη σχέση της με τη θεωρία.

Η θέση αυτή αναδεικνύει αφενός τον πολιτικό χαρακτήρα της πράξης. Αφετέρου, συγκεκριμενοποιεί την ίδια την πολιτική δραστηριότητα ως πράξη με νόημα την αυτονομία.

Ανοίγεται έτσι ο δρόμος των μεγάλων ερωτημάτων σχετικά με το ούτως- είναι, την τροπικότητα της κοινωνίας, του ανθρώπου και τις όψεις της κοινωνικής ύπαρξης, το βαθμό που αυτές σχηματίζουν το πεδίο του πολιτικού και το βαθμό που συγκροτούν τον χώρο της πολιτικής, ως χώρο εκδίπλωσης και πραγμάτωσης του προτάγματος της αυτονομίας.

Πριν ακολουθήσουμε την σκέψη του Καστοριάδη στην διαπραγμάτευση των ερωτημάτων αυτών, είναι χρήσιμο να δούμε τα αδιέξοδα στα οποία κατέληξε η θεωρητική φιλοσοφία προσπαθώντας να θεματοποιήσει τα ερωτήματα αυτά δίχως την αναγνώριση του κοινωνικό- ιστορικού πεδίου ως ιδιαίτερου οντολογικού επιπέδου.



Η σύλληψη της Κοινωνίας και της Ιστορίας μέσα στα σχήματα της παραδοσιακής φιλοσοφίας-

Η παραδοσιακή οντολογία ως οντολογία της ταυτότητας.

Τι είναι κοινωνία; Τι είναι Ιστορία; Τα δύο αυτά ερωτήματα είναι για τον Καστοριάδη ουσιαστικά αδιαχώριστα και συνυφαίνονται στο οντολογικό πεδίο του *κοινωνικό-ιστορικού*. Η παραδοσιακή φιλοσοφία, διαχωρίζοντας τις δύο αυτές συν- υποστατές διαστάσεις, οδηγήθηκε στην συγκάλυψη του κοινωνικό- ιστορικού πεδίου. Όσο παρακινδυνευμένη και αν φαίνεται η διαπίστωση πως η θεωρησιακή φιλοσοφία αγνόησε την κοινωνία και την Ιστορία, ιδιαίτερος όταν γνωρίζουμε πως οι έννοιες αυτές θεματοποιήθηκαν εντός της, ο Καστοριάδης σπεύδει να τονίσει πως το ουσιώδες σημείο που αγνοήθηκε είναι ακριβώς η άρρηκτη σύνδεσή τους μέσα από την έμφαση στον διαχωρισμό τους²¹.

Βάσει αυτού του διαχωρισμού, η παραδοσιακή σκέψη κατέληξε, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, σε δύο ουσιώδεις τύπους πραγμάτευσης του κοινωνικό- ιστορικού. Ο ένας ονομάζεται από τον φιλόσοφο *φυσικιστικός* (*physicalisme*), με τυπικό εκπρόσωπο τον λειτουργισμό (*foctionnalisme*), παραλλαγή του οποίου θεωρεί τον μαρξισμό και ο έτερος *λογικιστικός*, στον οποίο ανάγεται, ως πιο φτωχή εφαρμογή του, ο δομισμός (*structuralisme*).

Και στους δύο τύπους η κοινωνία γίνεται αντιληπτή μέσω του σχήματος της *συνύπαρξης* ενός πλήθους όντων διαφόρων τάξεων, του 'συν-είναι μιας πολυειδίας'²².

Ο φυσικιστικός τύπος ανάγει το φαινόμενο της συνύπαρξης των στοιχείων αυτής της πολυειδίας εντός της κοινωνίας σε ένα σύστημα φυσικού τύπου, με αναφορά κατά κύριο λόγο στην ανθρώπινη φύση. Η αναγκαία δυνατότητα αποσύνθεσης και ανασύνθεσης του φυσικού αυτού συστήματος ως το οποίο θεωρείται η κοινωνία ισοδυναμεί με την δυνατότητα κατάτμησής του σε πλήρως καθορισμένα (ή πλήρως καθορίσιμα) υπο- συστήματα και έσχατους όρους που ανάγονται σε πάγιες βιολογικές ανάγκες. Οι κοινωνικές μορφές αξιολογούνται με κριτήριο την ικανοποίηση των αναγκών αυτών και ορίζονται ως καθαρά λειτουργικές. Το υπόρρητο αξίωμα αυτής της θέσης είναι η ουσιαστική ταυτότητα, διαχρονική και διακοινωνική, των ανθρωπίνων 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 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

²¹ ο.π. σελ. 251

²² ο.π. σελ. 260



ιδιαίτερες, συνολικές ανάγκες. Τόσο οι ανάγκες αυτές, όσο και οι ακόλουθες λειτουργίες του συστήματος οφείλουν να θεωρηθούν καθορισμένες άπαξ, εκ φύσεως. Το τελεστικό σχήμα που κυριαρχεί είναι το σχήμα της αιτιότητας, που τίθεται ως βιολογική αιτιότητα.

Ο λογικιστικός τύπος εξισώνει το συν- είναι της κοινωνικής πολυειδίας με το συν- είναι των όρων ενός λογικού συστήματος. Το σύστημα ακολουθεί παρόμοιο τρόπο συγκρότησης με τη διαφορά πως δεν ανάγεται σε καθορισμούς βιολογικής υφής, αλλά ορθολογικούς. Ξανά, σε αυτή την εξίσωση της κοινωνικής πολυειδίας με ένα πλέγμα ορθολογικών καθορισμών τίθενται τα αναγκαία αιτήματα της πλήρους καθορισιμότητας και μονοσημαντότητας των έσχατων όρων και των μεταξύ τους σχέσεων και της συνακόλουθης αναγωγιμότητας του συνόλου σε έναν πρωταρχικό καθορισμό.

Στην πιο αυστηρή μορφή αυτής της θέσης το κυρίαρχο σχήμα είναι αυτό της τελικότητας (finalisme), με τη θέση ενός πλήρως ορθολογικού σκοπού της λειτουργίας του συστήματος, ενώ σε λιγότερο αυστηρό πλαίσιο κυριαρχεί το σχήμα της λογικής συνεπαγωγής των διάφορων μορφών του συστήματος αυτού. Βέβαια, η λογική αυστηρότητα κάθε ορθολογικού συστήματος τείνει ξανά, στην θέση μίας έσχατης τελικότητας, ούτως ή άλλως.

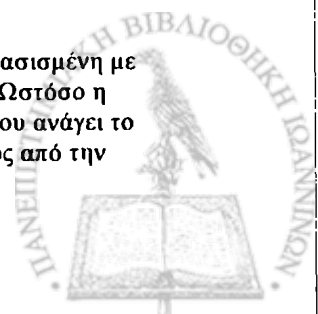
Παρομοίως, όπως η κοινωνία γίνεται αντιληπτή ως συνύπαρξη, η Ιστορία γίνεται αντιληπτή ως διαδοχή στη βάση του διαχωρισμού τους. Ξανά τα σχήματα της αιτιότητας, της τελικότητας και της λογικής συνεπαγωγής κινητοποιούνται, ως τα μόνα διαθέσιμα σχήματα της παραδοσιακής λογικής όπου κυριαρχεί το αίτημα της πλήρους καθοριστικότητας.

Ο φυσικιστικός τύπος αντιλαμβάνεται την Ιστορία ως αιτιακή διαδοχή, σύμφωνα με το σχήμα της αιτιότητας, αναγόμενη ξανά σε βιολογικούς καθορισμούς. Έτσι συγκροτεί μία αιτιοκρατία βιολογικού τύπου βασισμένη στην αναγκαιότητα των λειτουργιών επιβίωσης και αναπαραγωγής του εμβίου όντος που ξεχνάει πως η επιβίωση και αναπαραγωγή του ανθρώπινου είδους έχει ήδη τεθεί και λυθεί από τη στιγμή που υπάρχει σαν είδος.

Κάθε στενή αιτιοκρατία, σύμφωνα με τον Καστοριάδη καταργεί το ίδιο το ιστορικό ζήτημα, ακριβώς γιατί η θέση μίας αρραγούς αιτιότητας ισοδυναμεί με το αίτημα μιας διπλής ταυτότητας. Ταυτότητας της ακολουθίας αιτίου- αιτιατού, όπερ σημαίνει πως καλώς ορισμένα αίτια δίνουν συγκεκριμένα αποτελέσματα σε μία αέναη επανάληψη από τη μία, και έσχατη ταυτότητα αιτίου και αιτιατού από την άλλη, ως μονοσήμαντα στοιχεία μίας πλήρως ορισμένης σχέσης.

Ο λογικιστικός τύπος καταργεί εξίσου την Ιστορία, θεματοποιώντας την στη μορφή μιας ορθολογικής τελικότητας²³. Οι ιστορικές μορφές εντάσσονται στο λογικό σύστημα ως όροι μιας

²³ Κάθε τελικότητα αποτελεί επίσης ανάπτυξη του ταυτοτικού σχήματος όπως θα δούμε και παρακάτω, βασισμένη με μία ουσιαστική ταυτότητα σκοπού και μέσου, οπότε ήδη εμπρικλείει μία ταυτοτική ορθολογικότητα. Ωστόσο η ορθολογική τελικότητα του λογικισμού διακρίνεται από μία υπερβασιακή π.χ. τελικότητα στο βαθμό που ανάγει το αίτημα ταυτότητας στην πλήρη λογική συνέπεια των αλυσώσεων, διαγράφοντας π.χ. ολόκληρους λαούς από την Ιστορία όταν τα φαντασιακά τους θεσμικά παράγωγα απομακρύνονται από αυτή την απαίτηση.



λογικής ακολουθίας, οι οποίοι αναγκαία συνδέονται μεταξύ τους κατά τρόπο παραγωγικό ή απαγωγικό.

Ο Καστοριάδης αναμετράται και με την πλέον 'φτωχή', κατά την γνώμη του, μορφή του λογικιστικού τύπου, τον δομισμό ή στρουκτουραλισμό, ο οποίος, οφείλουμε να υπενθυμίσουμε, υπήρξε κυρίαρχη τάση της γαλλικής σκέψης τη δεκαετία του '60, για να σβήσει αργότερα. Χωρίς να έχουμε το χώρο να αναπτύξουμε την πλήρη επιχειρηματολογία του Καστοριάδη απέναντι στον δομισμό²⁴, θα αναφέρουμε μονάχα κάποιες επισημάνσεις του.

Η δομιστική αναγωγή των μορφών της ανθρώπινης ιστορίας σε μία δυαδική λογική αντιθετικών ζευγών σημαινόντων, αποτυγχάνει να απαντήσει στο ερώτημα της νοηματοδότησης της αντίθεσής τους, από την στιγμή που αυτή η νοηματοδότηση και αξιολόγηση του περιεχομένου τους λαμβάνεται ως ήδη δεδομένη. Παραπέμπεται σε έναν μη- ιστορικό χώρο κάποιας 'ολικής ιστορίας' ή μετα - ιστορίας, όπου τα έσχατα στοιχεία των δομικών αντιθετικών ζευγών να μπορούν να μετατραπούν σε βασικά στοιχεία μιας μεταδομής²⁵.

-Η πλέον πλούσια, κατά τον Καστοριάδη, μορφή του λογικισμού, 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. Λογική και αναγκαία συνέπεια είναι η υποβάθμιση κάθε νέας μορφής, της ίδιας της ετερότητας στην πραγμάτωση μιας ήδη προδιαγεγραμμένης δυνατότητας.

Η φιλοσοφία της Ιστορίας του Χέγκελ είναι ένα παράδειγμα μίας τέτοιας συγκρότησης της ιστορικής εμπειρίας σε λογικό σύστημα, με τον διαχωρισμό μεταξύ ιστορικών και μη- ιστορικών λαών και τον εξοβελισμό των ιστορικών μορφών που δεν εξυπηρετούν το σχήμα εκτός Ιστορίας.

Αυτή η θεωρητική στάση ωστόσο, ισοδυναμεί με την κατάργηση του ίδιου του χρόνου, ο οποίος λογίζεται πλέον ως η απλή εκτύλιξη μίας ήδη καθορισμένης διαδικασίας, στην οποία δεν υπάρχει θέση ούτε χώρος για κάτι πραγματικά καινούργιο²⁶.

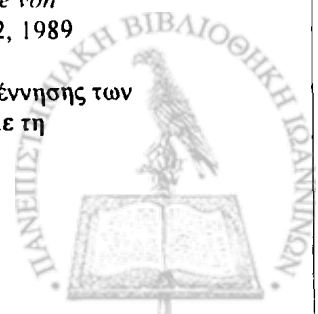
Βλέπουμε πως τα σημεία κριτικής στον πυρήνα της μαρξικής σκέψης που προαναφέρθηκαν βρίσκουν τα αντίστοιχά τους καθώς ο Καστοριάδης προχωρά στην κριτική σύνολης της θεωρητικής φιλοσοφίας.

²⁴ Βλ. την κριτική του Καστοριάδη στις θέσεις του Levi- Strauss, στην 'Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 204- 207.

Επίσης, την παρουσίαση της αντιπαράθεσης του Καστοριάδη με τον λειτουργισμό και τον στρουκτουραλισμό από τον Η. Joas, στο άρθρο του 'Institutionalisierung als kreativer Prozess. Zur politischen Philosophie von Cornelius Castoriadis', στο περιοδικό *Politische Vierteljahresschrift*, τόμος 30, τεύχος 4, σελ. 585- 602, 1989

²⁵ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 255-256

²⁶ '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.', ο.π. σελ. 256



Και οι δύο τύποι διαπραγμάτευσης της κοινωνίας και της Ιστορίας που εντόπισε ο φιλόσοφος στο κεντρικό ρεύμα της παραδοσιακής σκέψης²⁷ καταργούν το ζήτημα του κοινωνικο-ιστορικού, ακριβώς διότι οι μόνες κατηγορίες ανάλυσης που διατίθενται οφείλουν να υπηρετούν το αίτημα της 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 έχει τεθεί ήδη στις προκείμενες, όπως εξάλλου έχει αποδειχθεί και στο πλέον πλήρες λογικό σύστημα, τα μαθηματικά, με τον 'νόμο της μη-πληρότητας' του Goedel.

Παρομοίως, θεωρεί ο Καστοριάδης τα σχήματα της αιτιότητας και της τελικότητας, θεωρώντας αίτιο και 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.'²⁸

Ακόμη πιο προφανής είναι η αλληλοσυμπληρωματικότητα και ταυτοτική σχέση των στοιχείων του σχήματος της τελικότητας, όπου ασφαλώς σκοπός και μέσο αλληλοκαθορίζονται λογικά.

Έσχατη προϋπόθεση και βασικό αίτημα λοιπόν 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'²⁹.

Δηλαδή, 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.

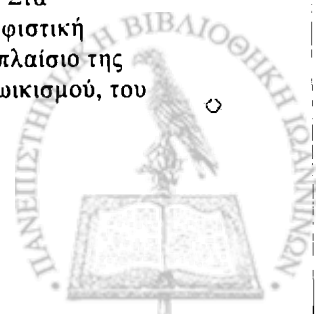
Τη λογική που συγκροτείται στη βάση αυτού του αιτήματος και κυριαρχείται από την υπερκατηγορία της καθοριστικότητας θα ονομάσει ο Καστοριάδης **συνολιστική – ταυτιστική (ή συνολοταυτιστική) λογική**, της οποίας το θεωρητικό επιστέγασμα αποτελεί η θεωρία των συνόλων, όπως αυτή τέθηκε από τον Cantor.

Είναι ουσιαστικό για την μελέτη μας να επισημάνουμε τα στοιχεία της συνολο-ταυτιστικής λογικής και της συνακόλουθης οντολογίας που αυτή εμπνέει, τα οποία επισημαίνει και στα οποία

²⁷ Ο Καστοριάδης αναφέρεται ως κεντρικό παραδοσιακό ρεύμα στην φιλοσοφική παράδοση που εδράζεται στην παρμενίδεια λογική και καθίσταται κυρίαρχη με τον Πλάτωνα και την 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.

²⁸ ο.π., σελ. 269

²⁹ 'Νεοτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση' στον τόμο 'Τα Σταυροδρόμια του Λαβύρινθου', σελ. 250



ασκεί την κριτική του ο Καστοριάδης, προκειμένου να προχωρήσουμε πέραν αυτής, στην οντολογία της δημιουργίας και τη συνακόλουθή της ανθρωπολογία στο πλαίσιο της υπό διαπραγμάτευσης καστοριαδικής σκέψης.



Η συνολιστική ταυτιστική λογική και οντολογία απέναντι στην οντολογία της δημιουργίας-

Χρονικότητα και ανάδυση της ετερότητας.

Ο Καστοριάδης διαπραγματεύεται την συνολο- ταυτιστική λογική με αφετηρία τον πρώτο και απλό ορισμό του συνόλου από τον Cantor:

‘Ένα σύνολο είναι μία συλλογή ορισμένων και καλώς διακεκριμένων αντικειμένων της εποπτείας μας ή της σκέψης μας σε ένα όλον. Τα αντικείμενα αυτά ονομάζονται στοιχεία του συνόλου.’³⁰

Ήδη, σε αυτόν τον ορισμό ο φιλόσοφος 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 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 φέρουν³¹.

Η ισοδυναμία κατηγορήματος- συνόλου προϋποθέτει και συνεπάγεται εξίσου έναν πρωταρχικό διαχωρισμό των ιδιοτήτων κάθε στοιχείου του συνόλου σε κατηγορήματα ουσιώδη, τα κατηγορήματα συγκρότησης του συνόλου και κατηγορήματα δευτερογενή και επουσιώδη, ‘συμβεβηκότα’ στην ορολογία του Αριστοτέλη.

Η ιεραρχία των κατηγορημάτων που παράγεται από αυτόν τον διαχωρισμό ουσίας και τύχηματος αντιστοιχεί σε μία ιεράρχηση των συνόλων σύμφωνα με την παραπάνω ισοδυναμία, μία ιεραρχία που συγκροτείται στη βάση της υπερκατηγορίας της καθοριστικότητας, όπου ως ουσιώδες και ιεραρχικά ανώτερο θεωρείται το πλήρως καθορισμένο ή εν δυνάμει καθορίσιμο, ενώ το μη καθορίσιμο υποβαθμίζεται σε απλή φαινομενικότητα ή αν- ούσιο τύχημα.

³⁰ Παρατίθεται από τον Καστοριάδη, ο.π. σελ. 248 και στην ‘Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας’, σελ. 321

³¹ ‘Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας’, σελ. 324



Σε αυτή τη λογική της καθοριστικότητας αντιστοιχεί μία **οντολογία της καθοριστικότητας**, μία **‘οντολογική απόφαση’**, όπως την ονομάζει ο Καστοριάδης³², που ορίζει το Είναι ως είναι καθορισμένο, εξοβελίζοντας ό,τι δεν χωράει στον ορισμό αυτό στο επίπεδο του φαινομένου ή της ψευδαισθήσης. Η θέση αυτή εμφανίζεται από τις αρχές του φιλοσοφικού πράττειν, με την περίφημο Παρμενίδεια **‘έμπνευση’**, που συνοψίζεται στη φράση : **‘έστι γαρ είναι’**. Αυτή η οντολογική απόφαση οδηγεί στην 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 την μη-ουσία, καταλήγοντας σε μύρια λογικά παράδοξα, διασώζοντας ωστόσο την αξιωματική της βάση³³.

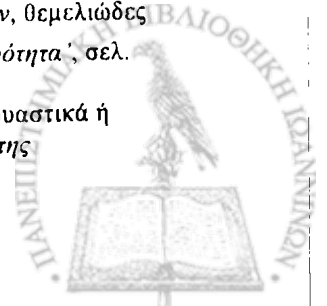
Και στις δύο περιπτώσεις, η καθοριστικότητα παραμένει το θεμέλιο κάθε οντολογίας της Ουσίας.

Η αξίωση της συνολοταυτιστικής σκέψης να θεωρήσει το Είναι υπό την μορφή ενός συνόλου την οδηγεί αναγκαστικά να αναγάγει κάθε αναδυόμενη, νέα μορφή, στο ήδη υπάρχον, στο άχρονο, αιώνιο, αεί Είναι, σαν πραγμάτωση μιας ήδη εγγεγραμμένης και ορισμένης δυνατότητάς του. Είναι σαφές πως σε αυτό το οντο- λογικό πλαίσιο δεν υπάρχει καμία δυνατότητα **δημιουργίας** ως δυνατότητα εμφάνισης νέων μορφών, νέου είδους στην πλατωνική ορολογία, απερίσταλτων στις ήδη υπάρχουσες³⁴. Ο χρόνος, ο κατεξοχήν **τόπος** μίας τέτοιας δημιουργίας καταργείται και καταλήγει, όπως ο Πλάτων έλεγε, απλώς μία σκιά, μία κινητή μορφή της Αιωνιότητας, ένα ακόμη συμβεβηκός. Επιπλέον συνέπεια αυτής της στάσης είναι η χωροποίηση του χρόνου στην σύγχρονη φυσική και η αντίληψή του ως τέταρτης χωρικής διάστασης, R4. Ο Καστοριάδης διακρίνει τον

³² *‘Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας’*, στον τόμο *‘Χώροι του ανθρώπου’*, σελ. 307

³³ *‘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’*. Σεμινάριο της 9^{ης} Μαρτίου 1983 στην ΕΙΗΕΣΣ, στον τόμο *‘Η Ελληνική Ιδιαιτερότητα’*, σελ. 380

³⁴ *‘Ως ‘την ικανότητα να κάνεις κάτι να ξεπροβάλλει, κάτι που δεν είναι δοσμένο, ούτε παραγωγίμο, συνδυαστικά ή αλλιώς, μέσα από το δεδομένο’*. στο άρθρο *‘Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία’*, στον τόμο *‘Η άνοδος της ασημαντότητας’*, σελ. 149



μαθηματικό, αφηρημένο χώρο από τον χρόνο, ωστόσο επισημαίνει πως ο πραγματικός χώρος βρίσκεται εν τω χρόνω, δηλαδή αναδύεται εντός του χρόνου ως συγκεκριμένος χώρος, όπως μπορούμε να καταλάβουμε π.χ. χτίζοντας έναν τοίχο ή ένα δωμάτιο.

Ο Henri Bergson μίλησε ήδη πριν τον Καστοριάδη για τον χρόνο ως δημιουργία, κάνοντας επίσης κριτική στην χωροποιημένη αντίληψη του χρόνου των φυσικών ή την αιωνιότητα του Πλάτωνα. Παρότι μπορούμε να βρούμε πολλές ομοιότητες στην θεωρία του Bergson και τις ιδέες του Καστοριάδη, πρέπει να αναφερθεί πως σε ολόκληρο το εύρος του έργου του ο Καστοριάδης δεν συνδιαλέγεται ρητά με την μπερξονική σκέψη παρά μόνο σε ελάχιστα σημεία³⁵. Στην πιο ενδιαφέρουσα αναφορά του στον Bergson³⁶ διαχωρίζεται από την ιδέα του χώρου ως ποσοτικοποιήσιμου, λέγοντας πως αυτό αληθεύει μονάχα για τον γεωμετρικό, αφηρημένο χώρο και όχι για τον πραγματικό. Ο Καστοριάδης αμφιβάλλει κατά πόσο ο πραγματικός χώρος επιδέχεται αναγωγής στον αφηρημένο χώρο ή κατά πόσο μπορεί να ποσοτικοποιηθεί πλήρως. Θα μπορούσαμε να πούμε πως ο χώρος για τον Καστοριάδη είναι ακόμη μία μορφή αναδύομενη εντός του χρόνου, στο βαθμό που είναι πραγματικός, συγκεκριμένος δηλαδή και όχι καθολικός χώρος.

Σε αυτό το έσχατο λογικό επίπεδο οι αντιθέσεις μεταξύ υλισμού και ιδεαλισμού, εμπειρισμού και απριωρισμού, φυσικισμού και λογικισμού είναι αντιθέσεις δευτερογενείς, παράγωγα ενός κοινού πρωτογενούς ταυτοτικού πυρήνα, της καθοριστικότητας. Το ίδιο δευτερογενές είναι και η αντίθεση μεταξύ του πλήρους ορθολογισμού και του πλήρους σκεπτικισμού, μεταξύ, όπως λέει ο Καστοριάδης, 'Χέγκελ και Γοργία'³⁷.

Ο Καστοριάδης δεν κάνει παραχωρήσεις στον μηδενισμό, ούτε αρνείται συλλήβδην την περιοχική ισχύ των τελεστικών συνολοταυτιστικών κατηγοριών, των οποίων καταγγέλλει την αξίωση καθολικότητας. Οι οντολογικές κατηγορίες που αρμόζουν σε κάθε περιοχή του Είναι, π.χ. στον μικρόκοσμο της κβαντομηχανικής ούτε μπορεί να ενσωματωθούν μέσα σε μία καθολική κατηγορία που να μην είναι τετριμμένη³⁸ συγκροτώντας έτσι ένα πλήρες σύστημα εντός του οποίου κάθε διαφοροποίηση είναι απλώς μία νέα μορφή της ταυτότητας των σημείων με την καθολική κατηγορία, ούτε να θεωρηθεί πλήρως χαοτική και απροσπέλαστη, μία ριζική αντίθεση δηλαδή προς το ταυτοτικό αίτημα που θα καταλήγει ουσιαστικά στην επιβεβαίωσή του. Εξάλλου, όπως τονίζει, το σκεπτικιστικό, μηδενιστικό επιχείρημα του Γοργία ότι τίποτε δεν είναι, επειδή τίποτε δεν είναι πλήρως καθορίσιμο, επιβεβαιώνει απλώς την ίδια ταυτοτική βάση του Είναι ως πλήρους

³⁵ Ο Καστοριάδης έχει κατηγορηθεί αρκετές φορές για την αποσιώπηση των φιλοσοφικών του επιρροών. Ωστόσο, παρότι αυτή η κατηγορία είναι αμφίβολο κατά πόσο ευσταθεί, είναι σαφές πως οι μπερξονικές ιδέες του χρόνου ως δημιουργία, της οντολογικής ετερογένειας, εντοπίζονται στην οντολογία του. Χωρίς να υπάρχει βέβαια η έννοια της ενόρασης της διάρκειας, ή κάποια μεταφυσική της. Μία μελέτη της καστοριαδικής οντολογίας εν σχέση προς την μπερξονική είναι απαραίτητη, αλλά δεν υπάρχει ο χώρος στην παρούσα εργασία για κάτι τέτοιο, που θα αποτελούσε ξεχωριστό αντικείμενο συζήτησης.

³⁶ Στο άρθρο 'Χρόνος και Δημιουργία', στον τόμο 'Ο Θρυμματισμένος κόσμος', σελ. 237

³⁷ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 259

³⁸ Όπως ότι όλα τα όντα είναι όντα.



καθοριστικότητας. Υπογραμμίζει όμως την περιοχικότητα των κατηγοριών αυτών³⁹ και την αδυνατότητά τους να εξαντλήσουν τις τροπικότητες του Είναι, καθώς καταργούν την χρονικότητα ως χρονικότητα εμμενούς δημιουργίας. Τονίζει ακόμη την ιστορικότητα των κατηγοριών και των συνακόλουθων τύπων κάθε λογικής⁴⁰.

Η συνολιστική- ταυτιστική σκέψη βρίσκεται στον πυρήνα της κληρονομημένης σκέψης, συνάμα ως λογική και οντολογία, αλλά κυρίως είναι βαθιά εδραιωμένη στο ίδιο το κοινωνικό-ιστορικό πεδίο, στην κοινωνική θέσμιση και στους δύο πρωταρχικούς θεσμικούς πυρήνες της κοινωνίας, το λέγειν (γλώσσα και παράσταση) και το τεύχειν (πράττειν και τεχνική). Βρίσκει ισχυρές αντιστοιχίες και σύστοιχα στην οργάνωση τόσο του κοινωνικού, όσο και του φυσικού κόσμου, όπου διαπιστώνεται η ύπαρξη μίας πυκνής **συνολοταυτιστικής στοιβάδας**. 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 μη συνολοποιήσιμη, αλλά συγκροτούμενη από οντολογικές στοιβαδώσεις με διαφορετικές κατάλληλες κατηγοριοποιήσεις. Οι κατηγορίες της συνολοταυτιστικής λογικής και της οντολογίας της Ουσίας, σύμφωνα με τον Καστοριάδη αφορούν μία πρώτη, φυσική στοιβάδα του Είναι, της οποίας τα στοιχεία είναι καθορίσιμα, η οποία όμως συνυφαίνεται με το ακαθόριστο κατά τρόπο όχι ιεραρχημένο, αλλά αλληλοσυμπλοκούμενο

Απέναντι σε αυτή την οντολογία της Ουσίας ο Καστοριάδης αντιπαραθέτει μία οντολογία της δημιουργίας, όπως εξίσου απέναντι στη λογική της καθοριστικότητας θα αντιπαραθέσει μία λογική των **μαγμάτων**, όπως θα δούμε παρακάτω. Ο Καστοριάδης ορίζει το μάγμα ως εξής:

‘Μάγμα είναι αυτό από το οποίο μπορούμε να εξαγάγουμε (ή: μέσα στο οποίο μπορούμε να κατασκευάσουμε) συνολιστικές οργανώσεις απροσδιόριστου αριθμού, αλλά δεν μπορεί ποτέ να ανασυγκροτηθεί (ιδεατά) με συνολιστική (πεπερασμένη ή άπειρη) σύνθεση αυτών των οργανώσεων’⁴¹.

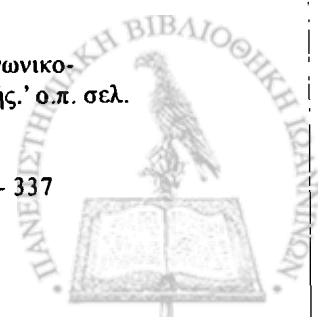
Με βάση αυτόν τον ορισμό ο Καστοριάδης αποπειράται να συνθέσει μία μαγματική λογική απέναντι στην συνολοταυτιστική λογική. Παρότι η διαπραγμάτευση των όρων και των σχέσεων της μαγματικής λογικής⁴² ξεπερνά το αντικείμενο της παρούσας εργασίας, οι οντολογικές αφετηρίες και συνέπειες αυτής της προσπάθειας θα γίνουν σαφέστερες όταν θα γίνει λόγος για τον κατεξοχήν μαγματικό τύπο της ανθρώπινης ψυχής και της ασυνείδητης παράστασης εντός της. Πρέπει να

³⁹ ο.π. σελ. 476

⁴⁰ Οι οποίοι, υπάρχουν: ‘ως απόρροια και σε συνάρτηση μιας ιδιαίτερης και καθόλου προνομιούχου κοινωνικο-ιστορικής θέσμισης, που τους έφτιαξε μέσα σε μία ιδιαίτερη κοινωνική πραγματικότητα και μέσω αυτής.’ ο.π. σελ. 264

⁴¹ ‘Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας’, σελ. 479

⁴² Βλ. ‘Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας’ στον τόμο ‘Χώροι του ανθρώπου’, σελ. 299- 337



αναφέρουμε πάντως πως στην λογική των μαγμάτων έχουμε τη μετατόπιση της θεμελιακής αντίθεσης από το πεπερασμένο/άπειρο στο καθορισμένο/ακαθόριστο⁴³.

Ισοδυναμεί δε, αυτή η θέση με μία ουσιαστική κατάφαση της χρονικότητας και της Ιστορίας ως τον κατεξοχήν τόπο μίας εμμενούς δημιουργίας και ανάδυσης της ριζικής ετερότητας που είναι κάθε απερίσταλη σε πρότερους καθορισμούς, μορφή. Καταλήγει στην ταύτιση του Είναι και του Χρόνου, υπερβαίνοντας, όπως θα δούμε, τόσο την αντίθεση Γίγνεσθαι και Είναι, όσον και την Χαϊντεγκεριανή σύλληψη μιας κάποιας 'οντολογικής διαφοράς' μεταξύ ενός απρόσιτου Είναι και των πεπερασμένων όντων.

Υπερβαίνει ακόμη τους οντολογικούς τύπους της συνολοταυτιστικής σκέψης, **Υπόσταση, Υποκείμενο, Έννοια**, οι οποίοι θέτουν την ύπαρξη ως καθοριστικότητα⁴⁴ και καταλήγουν στην συγκάλυψη του κοινωνικό- ιστορικού ως ξεχωριστού οντολογικού πεδίου, όπως προαναφέρθηκε, μέσω της παράλληλης συγκάλυψης του χρόνου ως τόπου της δημιουργίας.

Το κοινωνικό- ιστορικό, υποστηρίζει ο Καστοριάδης, ανήκει σε έναν διαφορετικό τύπο όντος, όπου 'η ύπαρξη είναι σημασία'⁴⁵ και που αποτελεί μορφή και συνάμα πηγή της ετερότητας, τον τύπο του όντος που θέτει τον εαυτό του ως σκοπό, του όντος δι' εαυτό. Η έννοια 'σημασία' εκφράζει το συνανήκειν ενός όρου και των παραπομπών που αναδύονται αναφορικά προς τον όρο αυτό κατά τρόπο ανοιχτό ώστε να διατηρείται η δυνατότητα της διαρκούς ανάδυσης νέων παραπομπών ή ιδιοτήτων που τροποποιούν κατά ποιοτικό τρόπο τον σημαίνοντα όρο, δίχως αυτό να μπορεί να προβλεφθεί μέσα από κάποια κατηγορία υπερκαθορισμού. Οι κοινωνικά θεσμισμένες σημασίες ενός σημείου είναι ουσιαστικά αυθαίρετες υπό την έννοια ότι συγκροτούν ένα δικό τους πλαίσιο ιεράρχησης και αξιολόγησης των ιδιοτήτων του κοινωνικού αντικειμένου, πολλές φορές πλήρως απομακρυσμένο από την ισχύ των φυσικών του ιδιοτήτων. Όπως, π.χ. το δέρμα ενός ζώου μπορεί να κατέχει κοινωνικές αξιώσεις ιερότητας.

Επισημαίνει επίσης τη διάκριση⁴⁶ ανάμεσα στον ταυτιστικό θεσμισμένο χρόνο που είναι ως χρόνος της επισήμανσης, ο ημερολογιακός χρόνος θα λέγαμε και τον φαντασιακά θεσμισμένο χρόνο, που είναι ο χρόνος της σημασίας, της σημασιακής επένδυσης του κοινωνικο-ιστορικού από την πλευρά της κοινωνίας⁴⁷. Η διάκριση αυτή είναι με τη σειρά της σχηματική και δεν ισοδυναμεί με κάποιον διαχωρισμό, καθώς μεταξύ της συνολοταυτιστικής διάστασης και της σημασιακής, φαντασιακής διάστασης του χρόνου υπάρχει η σχέση κυκλικής συνεπαγωγής ή αμοιβαίας σύμφυσης που εντοπίζεται ανάμεσα στις δύο διαστάσεις κάθε κοινωνικής θέσμησης. Ο ταυτιστικός χρόνος αντλεί το σημασιακό του περιεχόμενο από τον φαντασιακό, υπάρχει δηλαδή ως χρόνος

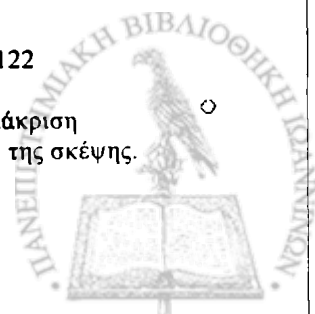
⁴³ ο.π. σελ. 301

⁴⁴ 'Το Φαντασιακό: Η δημιουργία στο κοινωνικό- ιστορικό πεδίο', στον τόμο 'Χώροι του ανθρώπου', σελ.122

⁴⁵ ο.π. σελ. 122

⁴⁶ Η οποία δεν συνεπάγεται κάποιον ουσιαστικό διαχωρισμό στο οντολογικό πεδίο, αλλά παραμένει μία διάκριση σχηματική που εξυπηρετεί τους σκοπούς της διερεύνησης και διαλεύκανσης του χρόνου ως αντικείμενο της σκέψης.

⁴⁷ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 304



βάσει της κοινωνικής σημασίας της έννοιας του χρόνου, ενώ ο φανταστικός χρόνος θα ήταν πλήρης ακαθοριστία, αν δεν μπορούσε να επισημανθεί και να μετρηθεί συνολοταυτιστικά, αν δεν επιδέχονταν δηλαδή τις συνολοταυτιστικές κατηγορίες επισήμανσης.⁴⁸

Η διαπραγμάτευση της θεωρίας του Καστοριάδη γύρω από την έννοια του χρόνου αφενός μας φέρνει στον πυρήνα της οντολογίας του, αφετέρου, αποτελεί με τη σειρά της μία συζήτηση δίχως τέλος. Καθώς μία εξαντλητική παρουσίαση του ζητήματος υπερβαίνει τα όρια της παρούσας εργασίας, θεωρούμε πως οι προηγούμενες επισημάνσεις τουλάχιστον εντοπίζουν τις κύριες προβληματικές γύρω από το ζήτημα.

Θα προσπαθήσουμε να διαυγάσουμε τα ειδολογικά χαρακτηριστικά του δι' εαυτό όντος, στα οποία βρίσκουμε την συμπλοκή της συνολοταυτιστικής διάστασης με την διάσταση που ο φιλόσοφος ονομάζει **ποιητική- φαντασική**.

⁴⁸ '...οι αρθρώσεις του φαντασικού χρόνου φοδράρουν ή παχύνουν τα αριθμητικά σημάδια του ημερολογιακού χρόνου', γράφει ο Καστοριάδης, *'Η Φαντασική Θέσμιση της Κοινωνίας'*, σελ. 304



ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ – Η οντολογική δημιουργία:

Η ζωή ως οντολογική δημιουργία- Το on δι' εαυτό και η ανάδυση του νοήματος.

Η πλέον χαρακτηριστική περίπτωση του Είναι ως εμμενούς δημιουργίας είναι η περίπτωση του όντος δι' εαυτό. Δι' εαυτό, όπως πολύ απλά και με σαφήνεια θέτει ο Καστοριάδης σημαίνει να **'είσαι σκοπός (τέλος) του εαυτού σου'**⁴⁹.

Πρώτη και αρχετυπική μορφή του όντος δι' εαυτό είναι ο έμβιος οργανισμός. Το σχήμα της τελικότητας εμφανίζεται ως οντολογική κατηγορία, ως κατηγορημα δηλαδή κάποιου όντος, όχι ως λογική κατηγορία, κατηγορημα δηλαδή της συγκρότησης μιας λογικής ακολουθίας όπως εξετάστηκε προηγουμένως, με την εμφάνιση της ζωής ως **αυτοτελικότητας**.

Η αυτοτελικότητα, είτε παρουσιάζεται ως ένστικτο επιβίωσης, διατήρηση του εαυτού, είτε ως ενόρμηση αναπαραγωγής, διατήρηση του είδους, θέτει και δημιουργεί νέους καθορισμούς, την έννοια του σκοπού και της προσανατολισμένης προς τον σκοπό λειτουργικότητας. Δημιουργεί μία σειρά λειτουργικών αλληλουχιών που προσιδιάζουν στην συγκεκριμένη έμβια μορφή και δεν μπορούν να παραχθούν από οποιαδήποτε προ-βιολογική κατάσταση, καθώς αναφέρονται σε κάτι που καμία προβιολογική κατάσταση δεν περιέχει, σε κάποιο **νόημα** (sens).

Το νόημα στην φιλοσοφική γλώσσα του Καστοριάδη δεν είναι ιδεοκρατικό ή μεταφυσικό με την έννοια μίας επέκεινα αναφερόμενης ποιότητας. Αντιθέτως, σημαίνει μία αλληλουχία λειτουργιών πέραν των φυσικών νόμων και μία δραστηριότητα που δημιουργείται μέσα από αυτή την αλληλουχία, δημιουργώντας μία κατάσταση προς την διατήρηση της οποίας στρέφεται η αλληλουχία αυτή⁵⁰.

Η πλέον υποτυπώδης βιολογική λειτουργία, αποτελεί ήδη τη σύσταση εντός του φυσικού περιβάλλοντος μίας τάξης αλληλουχιών και αντίστοιχων σχέσεων με λειτουργικό νόημα, ενός ιδιαίτερου **κόσμου**, τον οποίο ο Καστοριάδης ονομάζει **ιδιόκοσμο**⁵¹ και ο οποίος στερείται σημασίας από αυστηρά προβιολογική άποψη, καθώς αποτελεί εγκαθίδρυση ενός συστήματος διαμερισμών που δεν συναντάται στον μη- έμβιο κόσμο, το οποίο σύστημα προσιδιάζει μονάχα στην συγκεκριμένη έμβια μορφή από την οποία όχι μόνο δεν μπορεί να διαχωριστεί, αλλά προϋποθέτει την περιγραφή των χαρακτηριστικών της⁵². Ως αυστηρά αυτοαναφορικός, ο ιδιόκοσμος κάθε εμβίου έχει νόημα μόνο με δεδομένη την ύπαρξη του εμβίου και για αυτή, την

⁴⁹ 'Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα' στον τόμο 'Ο Θρυμματισμένος Κόσμος', σελ. 180

⁵⁰ 'Ψευδοχάος, χάος και κόσμος' στον τόμο 'Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία', σελ.106

⁵¹ 'Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα' στον τόμο 'Ο Θρυμματισμένος Κόσμος', σελ. 180

⁵² 'Νεότερη επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση' στον τόμο 'Τα Σταυροδρόμια Του Λαβυρίνθου', σελ. 222



οποία αποτελεί και εξυπηρετεί τη διατήρησή της. Οι βιολογικές λειτουργίες κατά αυτόν τον τρόπο φανερώνονται ήδη ως κάτι διαφορετικό από τους φυσικούς νόμους.

Στον μη- έμβιο κόσμο υπάρχουν φαινόμενα δημιουργίας, διατήρησης και φθοράς των μορφών, αλλά δίχως τις εσωτερικές αλληλουχίες που κατευθύνονται προς έναν σκοπό, αντλώντας νόημα από αυτόν και σε σχέση με αυτόν. Όπως γλαφυρά αναφέρει ο Καστοριάδης : 'Κανένα βουνό δεν προσπαθεί να διατηρήσει τον εαυτό του ως βουνό. Κανένας γαλαξίας δεν προσπαθεί να διατηρήσει τον εαυτό του ως γαλαξία.⁵³' Ο διαχωρισμός που προτείνει ο Καστοριάδης ανάμεσα στην έμβια και μη έμβια φύση θέτοντας την αυτοτελικότητα ως οντολογικό όρο διάκρισης, προϋποθέτει ήδη την περιοχικότητα των κατηγοριών των οντολογικών αυτών περιοχών. Θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε πως η θεωρία του *conatus* του Spinoza, σύμφωνα με την οποία κάθε πεπερασμένο ον τείνει να εμμένει στο είναι του, στην ουσία του, καταλήγει ξανά στην ανάγκη μία υπερβατικής ορθολογικότητας του κόσμου, εμβίου και μη, ως ένα σύστημα επιμέρους ουσιών που συνθέτουν ένα Είναι τουλάχιστον εμμενές ως προς τον εαυτό του. Το βήμα προς μία μεταφυσική της ουσίας έχει ήδη γίνει και ο Spinoza αναγκάζεται λογικά να συγκροτήσει έναν πανθεϊσμό μέσω της οντολογικής ομοιογένειας, έστω και αν απορρίπτει κάθε τελεολογία. Πράγματι δεν γνωρίζουμε αν ένας γαλαξίας τείνει να εμμένει στην ουσία του ως γαλαξία, και σε όρους συμπαντικής χρονολόγησης αυτό δεν συμβαίνει, καθώς κάθε γαλαξίας εντός του χρόνου οδηγείται στην βαρυτική του κατάρρευση, σίγουρα όμως δεν έχει ως ον το σκοπό της εμμένειας στην ουσία αυτή.

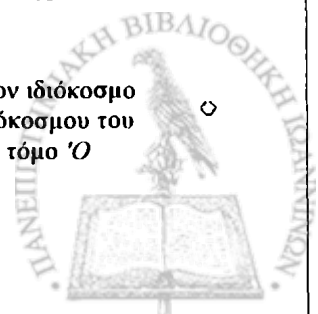
Ωστόσο, παρόλη την αυτοαναφορικότητα, ο ιδιόκοσμος της κάθε έμβιας μορφής δεν αντιστοιχεί σε κάποιου είδους βιολογικό σολιψισμό, σε μία απόλυτη απομόνωση. Από τη μία, συγκροτείται ως σύστημα διαμερισμών εντός και σε σχέση με το φυσικό της περιβάλλον και διαμερισμών των διαθέσιμων στοιχείων του περιβάλλοντος αυτού.

Από την άλλη, αυτή η συγκρότηση του ιδιόκοσμου υπάρχει 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. Οι εγκιβωτισμοί αυτοί περιλαμβάνουν στοιχεία συγκρότησης των βιολογικών συστημάτων με διαφορετικής ποιότητας σχέσεις και συμμετοχή στα διάφορα επίπεδα του Είναι⁵⁴.

Ο ιδιόκοσμος του εμβίου συνεπάγεται έναν συμφυή του **ιδιόχρονο**, ή υπάρχει και ως **ιδιόχρονος**, που αποτελεί την ιδιαίτερη χρονικότητα του κάθε εμβίου στην υποκειμενική της διάσταση. Από αυτή την υποκειμενική σκοπιά ο χρόνος παρουσιάζεται σαν η μορφή της αυτό-

⁵³ 'Ψευδοχάος, χάος και κόσμος' στον τόμο 'Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία', σελ. 105

⁵⁴ Είναι σαφές το παράδειγμα που ο Καστοριάδης δίνει: '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.' στο άρθρο 'Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα', στον τόμο 'Ο θρυμματισμένος κόσμος', σελ. 180



εκτύλιξης κάθε όντος δι' εαυτό. Μέσα στο περιβάλλον μίας κοινής, 'αντικειμενικής' χρονικότητας, ο ιδιόκοσμος οργανώνεται δι' ενός ιδίου χρόνου (Eigenzeit)⁵⁵, ο οποίος είναι και η μορφή της χρονικότητας που έχει ουσιαστικό νόημα για το συγκεκριμένο έμβιο. Μέσα από τη δημιουργία αυτή, την συγκρότηση του εμβίου ως ιδιόκοσμο και ιδιόχρονο, η ταύτιση Είναι και Χρόνου γίνεται σαφής, τόσο ως 'αντικειμενικό', εξωτερικό περιβάλλον συγκρότησης, όσο και ως 'υποκειμενικός', εσωτερικός ρυθμός συγκρότησης που αλληλεπιδρά κατά τρόπο ιδιαίτερο με το περιβάλλον αυτό. Μία οντολογία που αγνοεί το ζήτημα του χρόνου αδυνατεί να εξηγήσει το γεγονός της εμφάνισης διαφορετικών τύπων συγκρότησης, καθώς αναγκαστικά προϋποθέτει την ύπαρξη όλων των εμφανιζόμενων μορφών σε μία έξωθεν αιωνιότητα.

Εγκαθιδρύοντας τον ιδιόκοσμό του, το έμβιο παρουσιάζει ήδη μία λειτουργία γνωστική, τη μετατροπή των εξωτερικών δεδομένων σε εσωτερικά, πληροφοριακά δεδομένα, κατά τρόπο που να έχουν νόημα για το έμβιο. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, το μη-έμβιο περιβάλλον καθ' εαυτό δεν αποτελεί πληροφορία-φορέα νοήματος, ούτε εμπεριέχει τέτοιες πληροφορίες. Το έμβιο δημιουργεί την προσδιάζουσα, σε αυτό, πληροφορία, νοηματοδοτώντας τα διαθέσιμα στοιχεία ως στοιχεία αξιολογημένα⁵⁶.

Το μόνο που παρέχει το εξωτερικό περιβάλλον είναι το αρχικό σοκ, (Anstoss όπως το ονομάζει ο Καστοριάδης σύμφωνα με την έννοια που έθεσε ο Fichte), το σοκ της επαφής με τον κόσμο, το οποίο από μόνο του πληροφορεί μόνο για την ύπαρξη του περιβάλλοντος αυτού. Είναι όμως αρκετό για να κινητοποιήσει την δημιουργική ικανότητα αξιολόγησης του εμβίου, η οποία μορφοποιεί το σοκ σε πληροφορία, σε νόημα. Η συγκρότηση του ιδιόκοσμου του εμβίου, όπως αφενός δεν συνιστά μια σολιψιστική δημιουργία, αφετέρου δεν αποτελεί ούτε απλή συναρμογή και συνδυασμό στοιχείων των οποίων η μορφή είναι δοσμένη. Ούτε μπορεί να νοηθεί ως αυτοοργάνωση, με την έννοια της επαναδιευθέτησης ήδη δεδομένων στοιχείων. Αποτελεί δημιουργία, καθώς το έμβιο με την ανάδυσή του στον κόσμο κάνει τα στοιχεία αυτά να υπάρχουν ως πληροφορίες για αυτό.

Αυτή την ικανότητα του εμβίου χαρακτηρίζει ο Καστοριάδης ως τη γνωστική λειτουργία, ως παράσταση/ εικονοθεσία (Vorstellung), θέση του στοιχείου ως εικόνας, με τον τρόπο της συσχέτισης, η οποία περιλαμβάνει αδιαχώριστα τόσο τα στοιχεία όσο και τον τρόπο του συνανήκειν τους⁵⁷. Δεν είναι όμως της τάξης ενός συνόλου, σύμφωνα με τον ορισμό που δόθηκε στο σύνολο, ούτε είναι κατά τον τρόπο της ορθολογικής συνόλισης, ακριβώς λόγω της ακαθοριστίας τόσο των στοιχείων, όσο και των συνδέσεών τους, που μπορούν να οριστούν πάντοτε τμηματικά και αποσπασματικά και εκ των υστέρων, δίχως περιθώριο αναγωγής τους σε πάγιους καθορισμούς.

⁵⁵ 'Χρόνος και δημιουργία' στον τόμο 'Ο θρυμματισμένος κόσμος', σελ. 229

⁵⁶ 'Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης' στον τόμο 'Χώροι Του Ανθρώπου', σελ.348

⁵⁷ 'Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα', στον τόμο 'Ο θρυμματισμένος κόσμος', σελ. 181



Η θέση αυτών των στοιχείων και του συνανήκειν τους ως παράσταση και εντός της παράστασης, συνεπάγεται κυκλικά τα τελεστικά σχήματα του χωρισμού και της ένωσης. Κάθε πληροφόρηση περί του αντικειμένου προϋποθέτει την παρουσίαση του αντικειμένου ως αντικείμενο διαχωρισμένο από τα υπόλοιπα αντικείμενα και κυρίως διαχωρισμένο από το έμβιο που καθίσταται υποκείμενο αυτής της παραστασιακής συσχέτισης. Πρέπει επίσης να γίνει αντιληπτό ως ενότητα ιδιοτήτων που το θέτουν ως το αυτό αντικείμενο, απέναντι στην ενότητα του εμβίου ως το αυτό υποκείμενο.

Ένωση και διαχωρισμός, τονίζει ο Καστοριάδης, αποτελούν τις δύο όψεις μίας κοινής ταυτόχρονης λειτουργίας σε κυκλική συνεπαγωγή. Είναι δε πάντοτε χωρισμός και ένωση ως προς (quatenus), ως συνανήκειν των στοιχείων της παράστασης, τα οποία δεν μπορούν να ληφθούν ως απόλυτα, ούτε ως απολύτως ακαθόριστα, παρά διαμέσου της συσχέτισής τους. Αυτόν τον τρόπο συνανήκειν των στοιχείων της παράστασης ονομάζει ο Καστοριάδης **σημειακό συνανήκειν**⁵⁸, σε αντιδιαστολή προς το 'αντικειμενικά πραγματικό συνανήκειν', την εξωτερική συνύπαρξη των μορφών που συνθέτουν την 'αντικειμενική' πραγματικότητα.

Η διαπίστωση πως το ούτως- είναι της παράστασης είναι ο τρόπος της συσχέτισης σημαίνει πως αυτή δεν μπορεί να είναι ούτε 'αντικειμενική', ούτε 'διαφανής'. Οι όψεις του αντικειμένου που γίνονται αντιληπτές μέσω του παραστασιακού μηχανισμού του εμβίου αποτελούν παραστάσεις του αντικειμένου ως προς το έμβιο, υποταγμένες στην αυτοτελικότητά του, άρα ουσιαδώς 'υποκειμενικές'. Σαν σχέση σημειακού συνανήκειν, η παράσταση προϋποθέτει την ουσιαστική συμμετοχή του ούτως- είναι, του τρόπου που υπάρχει, του εμβίου στη σύστασή της.

Εμφανίζεται έτσι ως παράσταση επιλεγμένη και προσδιορισμένη από τον παραστατικό μηχανισμό του εμβίου, σύστοιχη προς τις τελικότητες που θέτει η ύπαρξή του ως αυτοδημιουργία. Μέσω αυτών, το αντικείμενο καθ' εαυτό μορφοποιείται και παρουσιάζεται ως πράγμα και σταθερή ιδιότητα του ιδιοκόσμου του εμβίου, ως η ενότητα των όψεων του αντικειμένου που διαφοροποιούνται και επιλέγονται κάθε φορά ανάλογα προς τους υποδοχείς του ιδιοκόσμου αυτού, ο οποίος μαζί με την συγκρότηση ενός ιδιόχρονου, εγκαθιδρύει ένα 'φίλτρο- μετασχηματιστή'⁵⁹ σύστοιχο προς την εσωτερική χρονικότητα, που λειτουργεί ως η χρονική ρύθμιση των λειτουργιών του εμβίου.

Ο Καστοριάδης επιχειρηματολογεί πως μία διαφορά 'χρονικής ρύθμισης' σε ρυθμούς π.χ. γεωλογικού χρόνου, θα μπορούσε να καταστήσει την διαμόρφωση των βουνών αντιληπτή με έναν τρόπο τόσο εύπλαστο όσο το πέρασμα των νεφών⁶⁰, για ένα συγκεκριμένο έμβιο, προκειμένου να αποτονίσει την ουσιαστική ομογένεια του ιδιοκόσμου ως ιδιόχρονου και του παραστασιακού

⁵⁸ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 357

⁵⁹ ο.π. σελ. 333

⁶⁰ ο.π. σελ. 334- 335



μηχανισμού ως αντιληπτικού μηχανισμού ουσιαστικού σχηματισμού της πραγματικότητας από τη σκοπιά του εμβίου. Για να συμπληρώσουμε την εικόνα, τίποτε δεν αποδεικνύει πως ένα έντομο με διάρκεια ζωής μία ημέρα, βιώνει τον ιδιόχρονό του όπως εμείς βιώνουμε το πέρασμα μίας ημέρας. Για κάποιον υποτιθέμενο αιώνιο παρατηρητή, τα χρόνια της ζωής ενός ανθρώπου θα μπορούσαν να φαίνονται το ίδιο σύντομα με την ημέρα ζωής του εντόμου.

Η εικονοθεσία και η συσχέτιση των δεδομένων, συνεπάγονται με τη σειρά τους το τελεστικό σχήμα του κανόνα, ως κανονικότητα και διάρκεια του σημειακού συνανήκειν των ποιοτήτων. Πρέπει να υπάρχει ένα σταθερό κριτήριο, βάσει του οποίου εφαρμόζονται τα σχήματα του χωρισμού και της ένωσης, τίθενται τα στοιχεία ως στοιχεία και διαχωρίζεται το σύνολο των αισθητηριακών δεδομένων σε 'πληροφορία' και 'θόρυβο'. Αυτός ο διαχωρισμός της πολυειδίας των δεδομένων σε στοιχεία πληροφόρησης και 'θόρυβο' στοιχεία χρήσιμα και άχρηστα προϋποθέτει μια πρωταρχική πράξη αξιολόγησης. Στο βιολογικό επίπεδο του απλώς εμβίου, αυτές οι κανονικότητες, που αφορούν βασικές βιολογικές λειτουργίες, τίθενται ως πάγιες. Αυτός ο διαχωρισμός της πολυειδίας των δεδομένων σε στοιχεία πληροφόρησης και 'θόρυβο' στοιχεία χρήσιμα και άχρηστα προϋποθέτει μια πρωταρχική πράξη αξιολόγησης στην οποία εδράζεται η ίδια η ύπαρξη των αντικειμένων από τη σκοπιά του υποκειμένου⁶¹.

Η αξιολόγηση, πέρα από αυτό τον αρχικό μερισμό, εντοπίζεται σε κάθε υπομερισμό του αισθητού κόσμου μέσα στον παραστατικό μηχανισμό του εμβίου, σε κάθε συγκρότηση του αντικειμένου μέσα από τις λειτουργίες του χωρισμού/ ένωσης και της συσχέτισης, ως η αξιακή νοηματοδότηση του αντικειμένου ως καλού ή κακού, χρήσιμου ή επιβλαβούς. Δίχως την λειτουργία της αξιολόγησης ο κόσμος θα παρουσιαζόταν ως αξιακά ουδέτερος και συνεπώς αδιάφορος, καθιστώντας αδιανόητη την ίδια την ύπαρξη του εμβίου ως αυτοτελικότητα και εν γένει της ζωής. Για να το εκφράσουμε με άλλα λόγια, ο κόσμος γυμνός δεν φέρει νόημα.

Η αξιολόγηση συνεπάγεται το τελεστικό σχήμα της αξίας και στις δύο του διαστάσεις που ο Καστοριάδης διακρίνει, το 'αξίζει ως' και το 'αξίζει για'⁶².

Το αξίζει ως είναι το σχήμα της ισοδυναμίας/ ισαξίας ή της 'ανταλλακτικής αξίας', μέσω του οποίου 'η διαγενικότητα της φηγούρας ή της εικόνας (του σημείου ή του αντικειμένου) γίνεται εδώ πρωτογενής καθολικότητα και δημιουργία κλάσεων'⁶³. 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 κατηγορία. Η 'ανταλλακτική αξία' λοιπόν ενός αντικειμένου μέσα στο σημειακό συνανήκειν 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,

⁶¹ Όπως γράφει ο Καστοριάδης: '...έτσι, τα ραδιοκύματα δεν υπάρχουν, ή δεν είναι τίποτα για τα γήινα έμβια όντα ως τέτοια- δεν είναι στοιχεία του συνόλου των πληροφοριών που ορίζεται για αυτά...' ο.π. σελ. 333

⁶² ο.π. σελ. 360

⁶³ ο.π.



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, μεσευμένη από τα αντιληπτικά όργανα του υποκειμένου δεν μπορεί να γίνει άμεσα αντιληπτή ως αυτή καθαυτή.

Το τελεστικό σχήμα της ισοδυναμίας ιδιότητα= κλάση, που αναφέρθηκε ως συνέπεια του αιτήματος της ταυτότητας στην συνολοταυτιστική λογική, απαντάται εδώ στο γεγονός ότι το αντικείμενο είναι ήδη κλάση, η θέση του αντικειμένου είναι θέση της κλάσεώς του. Ξανά, δεν είναι η ισχύ των συνολοταυτιστικών κατηγοριών που απορρίπτεται από τον Καστοριάδη, όπως θα συνέβαινε σε μία φιλοσοφία της πλήρους άρνησης, αλλά η αξίωση της καθολικότητας των κατηγοριών σε όλες τις περιοχές του Είναι. Η περιοχικότητα των κατηγοριών αυτών θα φανεί στο επόμενο κεφάλαιο της εργασίας πιο εμφατικά, κατά τη διαπραγμάτευση των οντολογικών ιδιαιτεροτήτων του ανθρώπινου όντος και των δημιουργιών του.

Το αξίζει για είναι το σχήμα της αξίας χρήσης, ή της συνδυαστικής αξίας, το οποίο επιτρέπει την συσχέτιση στην εικονοθεσία του αντικειμένου, που είναι πάντοτε *ως προς* και θέτει το αντικείμενο όχι απλώς ως σημείο, αλλά ταυτοχρόνως ως σχέση. Το αντικείμενο τίθεται έτσι κατ' αντιστοιχία με κάποιο αίσθημα θετικό ή αρνητικό και η αισθητηριακή του εικόνα ως εικόνα νοηματοδοτημένη ως στήριγμα του αντίστοιχου αισθήματος.

Από αυτή την συσχέτιση αισθήματος και αξιολόγησης καθοδηγείται η **πρόθεση** (πόθος) και η δράση του υποκειμένου είτε ως πρόθεση προσέγγισης, είτε ως πρόθεση αποφυγής. Η αδιαφορία απέναντι στο αντικείμενο πηγάζει από την θέση του τελευταίου ως θόρυβο.

Οι δύο αυτές διαστάσεις της αξίας, που παραπέμπουν η μία στην άλλη, 'οριζοντίως και «σε κλίμακα» συγχρόνως⁶⁴ θέτουν το νόημα από την πλευρά του εμβίου ως νόημα λειτουργικό. Παραπέμπουν, καθώς είπαμε, στα βασικά τελεστικά σχήματα της συνολοταυτιστικής λογικής, και στην ακόλουθη αντιστοιχία τους με τις βασικές βιολογικές λειτουργικότητες. Η σύσταση του ιδιόκοσμου του εμβίου φαίνεται να αντιστοιχεί στην θέση συνόλων και την τμήση του κόσμου σε σύνολα⁶⁵.

Ωστόσο, πρέπει να θυμίσουμε, ότι παρόλο που οι κατηγορίες της συνολοταυτιστικής λογικής μπορούν να θεματοποιήσουν το νόημα εντός του οποίου υπάρχει το έμβιο ως νόημα λειτουργικό, συνολοταυτιστικό στην συγκρότησή του, αδυνατούν να εξηγήσουν την ύπαρξη του εμβίου ως νόημα, την ανάδυση δηλαδή του νοήματος ως οντολογική δημιουργία, όπως και την ύπαρξή του ως αυτοτελικότητα και σημασία. Αρμόζουν στις λειτουργικότητες που εξυπηρετούν αυτή την αυτοτελικότητα, αλλά αφού έχει ήδη εμφανιστεί αυτή ως μορφή ετερότητας προς τον προ-βιολογικό κόσμο. Όπως θα δούμε, στην περίπτωση του ανθρώπου και της κοινωνίας, οι αποστάσεις από την βιολογική λειτουργικότητα αυξάνονται ακόμη περισσότερο.

⁶⁴ 'Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας', στον τόμο 'Χώροι του ανθρώπου', σελ. 319

⁶⁵ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 334



Μέχρι εδώ, η θέση του Καστοριάδη για την παράσταση φαίνεται να ακολουθεί και να επαναλαμβάνει τη θεωρία περί σχηματισμού του Kant. Πράγματι, η δημιουργία της παράστασης με την απόδοση ποιότητων σε εξωτερικά δεδομένα που από μόνα τους δεν έχουν ποιότητες, κατά τρόπο που να έχει νόημα μόνο *sub specie* του εμβίου και συναρτήσει αυτού, προϋποθέτει ένα είδος παραστασιακής αυθορμησίας του εμβίου που ξεπερνά την απλή 'παθητικότητα' ή 'δεκτικότητα'⁶⁶. Η εγγενής πολλαπλότητα κάθε παράστασης, καθώς και η πολλαπλότητα της σειράς των παραστάσεων που προσδιορίζονται από το ούτως-είναι και τα αντιληπτικά όργανα του εμβίου, συνεπάγονται πως δίπλα σε αυτή την παραστασιακή αυθορμησία υπάρχει μία αν-αισθητή 'δύναμις' (*vis formandi*) ως ικανότητα δημιουργίας των 'καθαρών εποπτειών' της καντιανής φιλοσοφίας, δημιουργίας δηλαδή του Χώρου και του Χρόνου ως ένα Δεχόμενο της αισθητικότητας.

Οι βασικές θέσεις που αναπτύσσει ο Καντ στην '*Κριτική του Καθαρού Λόγου*' σχετικά με την δυνατότητα των 'καθαρών μορφών της εποπτείας' αρμόζουν στην συγκρότηση του εμβίου ως ενεργούς τελικότητας και λειτουργικότητας. Ο Καστοριάδης δέχεται την καντιανή άποψη για το έμβιο και την Υπερβασιακή Αισθητική της πρώτης Κριτικής στο επίπεδο των βιολογικών λειτουργικοτήτων, για το έμβιο ως ζώο και αυτό ως ένα βαθμό⁶⁷.

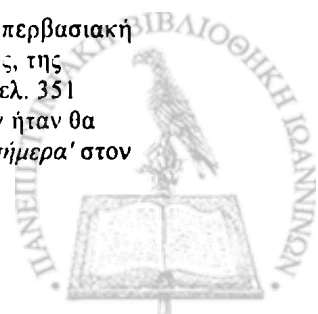
Ταυτόχρονα, κάνει ένα βήμα πέρα από την καντιανή θεώρηση και στο επίπεδο του απλώς εμβίου όντος όταν θέτει το ζήτημα πως η παραστασιακή οργάνωση του υποκειμένου σημαίνει κάτι και για το καθ' εαυτό αντικείμενο, το οποίο ο Kant έχει θέσει πέραν της δυνατότητας της γνώσης μας. Η δυνατότητα οργάνωσης της 'υποκειμενικής' παράστασης και η δυνατότητα οργάνωσής της ως σταθερής κανονικότητας, σημαίνει για τον Καστοριάδη πως το εξωτερικό, 'αντικειμενικό' περιβάλλον οφείλει να περιέχει στοιχεία που να μπορούν να οργανωθούν σε παραστάσεις με ποικίλους μεν τρόπους, κάποιιοι εκ των οποίων αντιστοιχούν στις συνολιστικές κατηγορίες. Το αντικείμενο της παράστασης από τη μια δεν μπορεί να δοθεί ως ήδη μορφοποιημένο, αφού κάθε παράσταση αποτελεί την υποκειμενική και ιδιαίτερη μορφοποίηση του ως προς το εκάστοτε έμβιο, από την άλλη όμως ούτε μπορεί να είναι εντελώς άμορφο, αφού οφείλει να επιδέχεται σταθερής μορφοποίησης⁶⁸.

Επίσης, η απλή 'εξωτερική' ύπαρξη του εμβίου και η μονιμότητα της οργάνωσής του, συνεπάγεται την σταθερότητα ορισμένων σχέσεων μέσα στον κόσμο, οι οποίες υπερβαίνουν κατά πολύ την οργάνωση του ίδιου του εμβίου, αλλά παρουσιάζουν οι ίδιες μία αντίστοιχού τύπου

⁶⁶ 'Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης' στον τόμο *Χώροι Του Ανθρώπου*, σελ. 351

⁶⁷ Αξίζει να παραθέσουμε τα λόγια του ίδιου του Καστοριάδη, αναφορικά με την καντιανή θέση: '...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.', ο.π. σελ. 351

⁶⁸ '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.' *Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα* στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, σελ. 184



οργάνωση. Η ίδια η ικανότητα του εμβίου να διοργανώνει δι' εαυτό έναν κόσμο και η ύπαρξη του οντολογικού τύπου του όντος δι' εαυτό, προϋποθέτουν την περιοχική οργανωσιμότητα του Είναι, τόσο στο βαθμό που το έμβιο αποτελεί μορφή του Είναι, όσο και στο βαθμό που ερείδεται και εμφανίζεται εντός του Είναι.

Αυτή η οργανωσιμότητα του Είναι δεν περιορίζεται στον ιδióκοσμο του εμβίου ή της βίοςφαιρας. Υπάρχει καθ' εαυτή, ως οντολογική στιβάδα που προσφέρεται και παρουσιάζει μία συνολοταυτιστικού τύπου οργανωσιμότητα, η οποία έχει μία καθολικότητα καθ' εαυτήν⁶⁹. Τη στιβάδα αυτή ο Καστοριάδης ονομάζει 'πρώτη φυσική στιβάδα'⁷⁰ και αποτελεί τον τρόπο ύπαρξης αυτού που ο φιλόσοφος περιγράφει ως **εμμενές συνολιστικό ταυτιστικό**⁷¹.

Ωστόσο, όπως έχει ξανά επισημανθεί, ο Καστοριάδης επισημαίνει διαρκώς την ύπαρξη περιοχών του Είναι, οι οποίες δεν παρουσιάζουν τα συνολοταυτιστικά τυπολογικά χαρακτηριστικά, ούτε περιστέλλονται στις αντίστοιχες κατηγορίες, ακόμη και στον φυσικό κόσμο, όπως αποδεικνύει η ίδια η κβαντομηχανική, καθώς και την περιοχική εγκυρότητα των κατηγοριών αυτών. Στο πλαίσιο που μας ενδιαφέρει, η ύπαρξη του εμβίου, που αποτελεί ένδειξη της συνολοταυτιστικής οργάνωσης του Είναι, αποτελεί εξίσου ένδειξη των ορίων της.

Παρότι οι λειτουργίες του εμβίου θα μπορούσαν να περιγραφούν ως συνολοταυτιστικές, η περιγραφή του ίδιου του εμβίου ως 'ταυτιστικού αυτόματου'⁷² είναι ατελής. Καταρχήν, ακολουθώντας την επιχειρηματολογία του Καστοριάδη, οι λειτουργίες αυτές, υποταγμένες στην αυτοτελικότητα της μορφής του εμβίου, η οποία προκύπτει ως οντολογική κατηγορία **άμα** τη εμφανίσει του, δεν μπορούν να περιγραφούν ούτε να γίνουν νοητές α priori της εμφάνισης αυτής. Κάθε συνολοταυτιστική εξήγηση της μορφής του εμβίου προϋποθέτει την λήψη της οργάνωσης αυτής της μορφής, ως το πραγματοποιημένο ούτως- είναι του συγκεκριμένου εμβίου.

Ακόμη και αν προσδιορίζαμε την τελικότητα των ιδιαίτερων λειτουργιών του εμβίου ως αυτοτελικότητα διατήρησης του εαυτού, ορίζοντας τον ιδióκοσμό του ως σύστημα συνολοταυτιστικών μερισμών βάσει αυτής της διατήρησης, η τελικότητα του συνολικού συστήματος του ιδióκοσμου, που περιλαμβάνει και άλλες έμβιες μορφές, παραμένει σκοτεινή. Δεν μπορούμε να την αποδώσουμε στην ίδια τη διατήρηση της μορφής χωρίς να πέσουμε στην ταυτολογία πως η διατήρηση του εαυτού αποβλέπει στον εαυτό της. Εξάλλου η διατήρηση αυτή πάντα αποτυγχάνει, μέσω της φθοράς και του θανάτου. Η απόφαση του Spinoza πως κάθε μορφή τείνει να διατηρήσει τον εαυτό της, δεν προσφέρει καμία εξήγηση για το ως προς αυτής της τάσης.

⁶⁹ Βλ. 'Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας' στον τόμο 'Χώροι του ανθρώπου', σελ. 322

⁷⁰ ο.π., σελ. 348 και επίσης στην 'Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας' σελ. 335

⁷¹ ο.π. σελ. 347

⁷² 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 333



καταλήγοντας μία σωστή αλλά τετριμμένη ταυτολογική επισήμανση, με αποκλειστική ισχύ, όπως αναφέραμε προηγουμένως, στην περίπτωση των έμβιων όντων⁷³.

Είναι το ίδιο το γεγονός της απερίσταλτης οντολογικής δημιουργίας που αποτελεί η έμβια μορφή που καθιστά αδύνατη την έξοδο από αυτόν τον κύκλο της ουσιαστικής λήψης του ζητουμένου που έχει ως αρχή και τέλος την συγκεκριμένη απερίσταλτη έμβια μορφή, του κύκλου της δημιουργίας⁷⁴, όπως τον αποκαλεί ο φιλόσοφος. Η κυκλική συνεπαγωγή των λειτουργικών σχημάτων της ένωσης/ χωρισμού, της αξίας, της τελικότητας κατά τον τρόπο μιας σταθερής κανονικότητας σημαίνει ακριβώς πως δεν μπορεί να υπάρξει δεδομένο φορτισμένο με νόημα, ως καθαρή πληροφορία, διαχωρισμένο από τον ιδιόκοσμο του εμβίου. Η συγκρότηση αυτού του ιδιόκοσμου αποτελεί δημιουργία λουπόν και μάλιστα δημιουργία ex nihilo, θέση νέων καθορισμών και αξιολογήσεων, που, όπως επανειλημμένα τονίζει ο Καστοριάδης, δεν σημαίνει ούτε in nihilo, ούτε cum nihilo⁷⁵.

Το έμβιο αναδύεται έτσι ως νέο είδος, ως μορφή ένωσης της οργάνωσης και του οργανωμένου⁷⁶. Και εδώ διακρίνεται ξεκάθαρα πλέον ο πρωταρχικός, κύκλος της δημιουργίας που αποτελεί και το λογικό έσχατο όριο της καστοριαδικής σύλληψης του όντος :

'Η δημιουργία προϋποθέτει τη δημιουργία.'⁷⁷

Ο Καστοριάδης διακρίνει σχηματικά δύο όψεις αυτής της αυτοδημιουργίας του εμβίου, μία 'θετική' ή 'εσωτερική' και μία 'αρνητική' ή 'εξωτερική'⁷⁸.

Η 'θετική' όψη έγκειται στο ότι η ανάδυση του εμβίου συνεπιφέρει την ταυτόχρονη ανάδυση μία πολλαπλότητας κατηγοριακών μορφών ειδικών στο έμβιο, οι οποίες, πέραν της αντιστοιχίας τους προς τις εσωτερικές λειτουργίες του, θέτουν 'ολόκληρες στιβάδες "πραγματικότητας" συλλήψιμες και αποδοτές "υλικώς"⁷⁹.

Ο Καστοριάδης φέρνει ως παράδειγμα το ζήτημα των χρωμάτων και της εμφάνισης του. Είναι ως Είναι- χρωματισμένο, τονίζοντας πως στην μη έμβια φύση δεν υπάρχουν χρώματα, αλλά μήκη κύματος. Μήκη κύματος υπάρχουν τριγύρω αλλά η μετατροπή τους σε χρωματικές ποιότητες αποτελεί απερίσταλτη δημιουργία του εκάστοτε εμβίου. Όχι μόνο είναι διαφορετική αναλόγως προς το έμβιο, ενώ απουσιάζει από ορισμένα, αλλά είναι και μη εξηγήσιμη εκτός του, ούτε καν ως 'δευτερεύουσα' ποιότητα κάποιων εγγενών ιδιοτήτων της μη έμβιας φύσης⁸⁰.

⁷³ 'Κοντολογίς :', γράφει ο Καστοριάδης, 'επικαλούμαστε τη διατήρηση παραβλέποντας το γεγονός ότι η διατήρηση αυτή, αν είναι κάτι, είναι διατήρηση μιας κατάστασης που είναι οριστή μόνο δια της παραπομπής στη διατήρηση.'

⁷⁴ 'Νεοτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση', στον τόμο 'Τα σταυροδρόμια του Λαβύρινθου', σελ. 223

⁷⁵ 'Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας', στον τόμο 'Χώροι του ανθρώπου', σελ. 303

⁷⁶ 'Νεοτερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση' στον τόμο 'Τα σταυροδρόμια του Λαβύρινθου', σελ. 222

⁷⁷ 'Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας', στον τόμο 'Χώροι του ανθρώπου', σελ. 327

⁷⁸ 'Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας', στον τόμο 'Χώροι του ανθρώπου', σελ. 174

⁷⁹ 'Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης' στον τόμο 'Χώροι του ανθρώπου' σελ. 349

⁸⁰ ο.π. σελ. 349

⁸⁰ 'Δεν κάνουμε να 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,



Έτσι το έμβιο, ως όν δι' εαυτό, ον που αποτελεί το α ριστί του εαυτού του, οδηγεί στην ανάδυση ενός μέρους του 'αντικειμενικού κόσμου' ως δι' εαυτό⁸¹.

Η 'αρνητική' όψη της δημιουργίας προκύπτει ακριβώς από τον απερίσταλτο χαρακτήρα των υποκειμενικών αισθήσεων και των κατηγοριών που συνθέτουν τον ιδίοκοσμό του και από τον οποίο αντλούν το λειτουργικό τους νόημα σε συνάρτηση με τον ιδιόχρονο του.

Το έμβιο αυτοδημιουργεί τον ιδίοκοσμό του λοιπόν, σε μία εξωτερική αλληλεπίδραση, αλλά εντός ενός νοήματος εσωτερικευμένου και κλειστού. Την ιδέα του γνωστικού, τελεστικού και πληροφοριακού κλεισίματος έχει θέσει και ο βιολόγος Fransisco Varela⁸² υπό τον όρο 'βιολογική αυτονομία'. Ο Καστοριάδης αναγνωρίζει την ιδέα αυτή, αρνείται όμως την καταλληλότητα του όρου 'αυτονομία' σχετικά προς το γνωστικό κλείσιμο⁸³, ο οποίος στο καστοριαδικό corpus είναι αποφασιστικής και συγκεκριμένης σημασίας. Αντ' αυτού, επιλέγει τον όρο **κλειστότητα**, όρο που δανείζεται από τα μαθηματικά, όπου:

Ένα αλγεβρικό σώμα λέγεται κλειστό όταν όλες οι εξισώσεις που γράφονται με τα στοιχεία του έχουν τις λύσεις εντός του.⁸⁴

Η κλειστότητα του ιδίοκοσμου δεν αποτελεί ωστόσο έναν σολιψιστικό εγκλεισμό ή αυτισμό, αφού η ύπαρξη του εμβίου συνεπάγεται αφενός μία **διαγενική καθολικότητα** των κατηγορημάτων του εκάστοτε ιδίοκοσμου ανάμεσα στα επιμέρους άτομα κάθε είδους που υπάρχει αναγκαία ως πολλαπλότητα των ατομικών περιπτώσεων⁸⁵, ενώ αφετέρου παρουσιάζεται εντός μίας σειράς εγκιβωτισμών και αλληλοτεμνόμενων συσσωματώσεων με οντότητες άλλων μορφών, ως αλληλοεξαρτώμενο κομμάτι ενός οικοσυστήματος. Ένα είδος του ζωικού βασιλείου, π.χ. ένας ρινόκερος, προϋποθέτει την ύπαρξη επιμέρους ρινόκερων ως ατομικές περιπτώσεις του είδους τους, οι οποίες μοιράζονται τα κατηγορήματα του είδους τους, από τη μία. Από την άλλη προϋποθέτει την ύπαρξη ενός οικοσυστήματος ειδών, τα επιμέρους κατηγορήματα των οποίων μπορούν να συναρμοστούν και να ενσωματωθούν στα γενικότερα χαρακτηριστικά του οικοσυστήματος με τα οποία συνεχώς αλληλεπιδρούν και συνυπάρχουν, όπως π.χ. σε μία σαβάνα.

Η αναγκαία αυτή επικοινωνία και αλληλοπληροφόρηση μεταξύ του εκάστοτε εμβίου και του περιβάλλοντός του, δεν διαρρηγνύει ουσιαστικά τον νοηματικό εγκλεισμό του ιδίοκοσμου, καθώς οι αξιολογήσεις που τίθενται μέσω της οντολογικής δημιουργίας στο επίπεδο της λειτουργικότητας τίθενται άπαξ για κάθε είδος. Η μάθηση στο απλώς έμβιο αποτελεί προσαρμογή

διαπιστώνουμε απλώς έναν κανονικό συσχετισμό. Το γεγονός και το ούτως- είναι της υποκειμενικής αίσθησης του χρώματος είναι απολύτως απερίσταλτα' ο.π. σελ. 350

⁸¹ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 333

⁸² Στο έργο του 'Principles of Biological Autonomy', North Holland. New York & Oxford, 1979

⁸³ Βλ. 'Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας' στον τόμο 'Χώροι του ανθρώπου', σελ. 324 κ.π. Και επίσης 'Διάλογοι', σελ. 65- 89

⁸⁴ *Figures du pensable, Les carrefours du Labyrinthe VI*, Paris 1999, σελ. 188, σημ. 2

⁸⁵ 'Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα', στον τόμο 'Ο θρυμματισμένος κόσμος', σελ. 185



αυτής της λειτουργικότητας του στις εκάστοτε συνθήκες, όπως και η εξέλιξη των ειδών σύμφωνα με την δαρβινική φυσική επιλογή ή, η εξημέρωση των ειδών βάσει της τεχνητής επιλογής. Εξάλλου, η ίδια η δημιουργία ως θέση και αναπαραγωγή του εκάστοτε ιδιόκοσμου ως νοήματος που αρμόζει στο εκάστοτε είδος παρουσιάζεται ως εσωτερικά απερίσταλη, με την έννοια πως μπορεί να συλληφθεί μόνο μέσω των εξωτερικών αντιδράσεων σε διαφορετικά ερεθίσματα. Η υποκειμενικότητα του εκάστοτε εμβίου δεν μπορεί να βιωθεί παρά μόνο από το συγκεκριμένο έμβιο.

Το ον δι' εαυτό στο βιολογικό επίπεδο εμφανίζεται λοιπόν ως αυτοδημιουργία, αλλά αυτοδημιουργία 'τυφλή', ως ανάδυση νοήματος υπό το κράτος της εργαλειακής τελικότητας και εντός της κλειστότητας. Το νόημα αυτό, ως ύπαρξη της μορφής που έχει ως σκοπό την ύπαρξή της, στην εξωτερικότητά του είναι νόημα καθαρά λειτουργικό.

Φέρεται ως παράσταση που αντιστοιχεί σε ένα αίσθημα το οποίο καθοδηγείται από μία πρόθεση, αλλά στο βιολογικό επίπεδο αυτά τα τρία ουσιώδη στοιχεία κάθε όντος δι' εαυτό⁸⁶, παράσταση, αίσθημα και πρόθεση αντιστοιχούν σε αυστηρά συνολοταυτιστικές κατηγορήσεις από τη στιγμή που εκτυλίσσονται πέρα από το ποιητικό, ήτοι δημιουργικό, γεγονός της ανάδυσής τους.

Στο βαθμό που μιλάμε για το ον δι' εαυτό ως απλώς έμβιο, δεν μπορούμε λοιπόν παρά να το συλλάβουμε ως αυτοτελικότητα εργαλειακή και συνολοταυτιστική. Το ίδιο ισχύει, επισημαίνει ο Καστοριάδης και για τον άνθρωπο, στο βαθμό που μιλάμε αυστηρά για τη βιολογική του διάσταση⁸⁷.

Όπως θα διαπραγματευτούμε στα επόμενα κεφάλαια, αυτό ισχύει εξίσου αντιστρόφως, πως όταν δηλαδή μιλάμε για τον άνθρωπο σε ένα αυστηρά συνολοταυτιστικό πλαίσιο, τότε δεν μιλάμε παρά μόνο για την διάσταση αυτή, δηλαδή με όρους βιολογίας και όχι ανθρωπολογίας. Όροι που γίνονται σαφώς ακόμη περισσότερο ακατάλληλοι για την διαπραγμάτευση του οντολογικού περιβάλλοντος του ανθρώπινου είδους, αυτής της μορφής του όντος δι' εαυτό που ονομάζουμε κοινωνία.

Η ύπαρξη του εμβίου, παρόλο τον εγκλεισμό του στις συνολοταυτιστικές κατηγορίες, συνεπάγεται την ύπαρξη μέσα στο Είναι την ύπαρξη μιας οντολογικής ετερογένειας⁸⁸, χαρακτηριστικής της α-τέλειας, της απειρίας του ίδιου του Είναι ως Χρόνου, ως ικανότητα εν δυνάμει και εν ενέργεια της ανάδυσης της ετερότητας. Είναι αυτή που επιτρέπει όχι μόνο την ανάδυση αλλά και την συνύπαρξη και αλληλοσυμπλοκή των ετερογενών ιδιόκοσμων και διόχρονων, που συνθέτουν κατά μη καθορισμένο τρόπο την εκάστοτε εμφάνιση του Είναι. Η οντολογική ετερογένεια δεν έχει σχέση με την οντολογική διαφορά του Heidegger, καθώς ο

⁶ '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.' 'Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα', στον τόμο 'Ο Θρυμματισμένος κόσμος', σελ. 182

⁷ 'Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας', σελ. 335

⁸ 'Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης', στον τόμο 'Χώροι του Ανθρώπου', σελ. 351



Καστοριάδης τονίζει πως το Είναι δεν μπορεί να διαχωριστεί από τα όντα παρά μόνο 'λογικώς και κενώς', κατά τρόπο δηλαδή σχηματικό και τετριμμένο⁸⁹.

Η οντολογική ετερογένεια αποτελεί συνεπαγωγή και προϋπόθεση λοιπόν της οντολογικής δημιουργίας και καταδεικνύει το Είναι ως Προς- Είναι και το Είναι ως Χρόνο, θεμέλιο της καστοριαδικής οντολογίας⁹⁰.

Δεν μπορούμε να κατανοήσουμε πλήρως την ουσία αυτής της οντολογίας της δημιουργίας αν δεν εξετάσουμε το ον δι' εαυτό εκ των ένδον, δίνοντας έμφαση πλέον στην μοναδική⁹¹ πρόσφορη τέτοια περίπτωση, την ίδια την ανθρώπινη ψυχή.

⁸⁹ 'Το "τέλος της φιλοσοφίας;"' στον τόμο 'Οι ομιλίες στην Ελλάδα', σελ. 38-39 κ.π.

⁹⁰ 'Χρόνος και δημιουργία', στον τόμο 'Ο Θρυμματισμένος κόσμος', σελ. 215

⁹¹ Μοναδική, γιατί είναι η μόνη περίπτωση για την οποία μπορούμε να μιλήσουμε εκ των ένδον, ως ανθρώπινες ψυχές οι ίδιοι.



Η ψυχή ως ον δι' εαυτό – αυτονόμηση και απολειτουργικοποίηση των ψυχικών διεργασιών.

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 διαπραγμάτευση. Ο Καστοριάδης άσκησε την ψυχανάλυση και ως επαγγελματική δραστηριότητα και διαμόρφωσε την θεώρησή του για την ψυχή σε συνεχή διάλογο και δημιουργική αντιπαράθεση με την φροϋδική σκέψη, την φροϋδική παράδοση και τα μεταφροϋδικά ψυχαναλυτικά ρεύματα που αναπτύχθηκαν στην 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. Ο ίδιος ο φιλόσοφος συμμετείχε για ένα διάστημα στον ριζοσπαστικό κύκλο της λακανικής σχολής που αμφισβήτησε ουσιώδεις πλευρές της σκέψης του Lacan, όπως την υποβάθμιση της παράστασης σε απλώς 'κατοπτρική' και υιοθετώντας δημιουργικά τα πορίσματα και τις παρατηρήσεις της Melani Klein⁹².

Μία λεπτομερής ανάπτυξη των θέσεων του Καστοριάδη σχετικά με την ψυχαναλυτική πρακτική και θεωρία υπερβαίνει το εύρος της παρούσας μας αναζήτησης. Θα αρκεστούμε να τονίσουμε κάποια από τα συμπεράσματα του φιλοσόφου σχετικά με το ούτως- είναι της ανθρώπινης ψυχής, προκειμένου να αναδείξουμε τις ειδικότητες του ανθρώπινου ψυχισμού εν σχέσει προς τον ζωικό ψυχισμό και την σημασία τους για τη σχέση του ανθρώπου με το κοινωνικό – ιστορικό πεδίο στο πλαίσιο του προτάγματος της αυτονομίας στο επίπεδο του ατόμου. Οφείλουμε να σημειώσουμε πως η διαπραγμάτευση του ζητήματος της ψυχής αποτελεί για τον Καστοριάδη φιλοσοφία, και όχι ψυχολογία, την οποία ο ίδιος αμφισβητεί ως επιστήμη, καθώς δεν θεωρεί πως μπορεί να κριθεί υπό τους όρους επαληθευσιμότητας ή διαψευσιμότητας του επιστημονικού λόγου.

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 νόηματος που συντίθεται εντός και δια της ψυχής που δίνουν διαφορετική ποιότητα και στις κατηγορήσεις αυτές.

Όπως ειπώθηκε, η αυτοτελικότητα στο πρωτογενές βιολογικό επίπεδο είναι σχεδόν⁹³ αποκλειστικά εργαλειακή τελικότητα ή λειτουργικότητα. Το νόημα που συνθέτει τον κόσμο του

⁹² Για μια λεπτομερέστερη παρουσίαση της κριτικής στάσης του Καστοριάδη απέναντι σε αυτά τα ρεύματα της ψυχαναλυτικής σκέψης από τον ίδιο, βλ. 'Τα σταυροδρόμια του Λαβύρινθου', ο.π., σελ. 33- 155

⁹³ Δεν μπορεί να είναι πλήρως, αφού πρώτος και απερίσταλτος όρος κάθε οντολογικής αυτοτελικότητας είναι η ολοκληρωμένη μορφή του εμβίου.



εμβίου 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 ανθρώπινου σώματος αντιστοιχούν σε αυτές τις συνολοταυτιστικές συσχετίσεις των εξωτερικών ποιοτήτων. Η καθολικότητα και η διάταξη των βιολογικών σημασιακών κατηγοριών που συγκροτούν τον ιδióκοσμο του εμβίου, 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 εμβίου⁹⁴.

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 εμβίου. 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 την **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.⁹⁵

Οι διαδικασίες του οντος δι' εαυτό **παράσταση, αίσθημα, πρόθεση**, βρίσκονται εδώ απελευθερωμένες από τον εξαναγκασμό της λειτουργικότητας και ο λειτουργικός κύκλος του εμβίου παρουσιάζεται ως διερρηγμένος, και θρυμματισμένος. Αυτή η ρήξη του λειτουργικού κύκλου εμφανίζει τον ανθρώπινο ψυχισμό ως αποτέλεσμα μίας τερατώδους ανάπτυξης σε σχέση με τις λειτουργικότητες του εμβίου, που ο Καστοριάδης χαρακτηρίζει ως ανάλογη με μία παθολογική νεοπλασία⁹⁶. 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 την 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 ήτοι, με τα λόγια του φιλοσόφου, σαν 'παραστασιακή ροή που δεν υποτάσσεται στην καθοριστικότητα'⁹⁷. Εκφράζεται δε ως κυριαρχία της παραστασιακής ηδονής επί

⁹⁴ 'Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας', στον τόμο 'Χώροι του ανθρώπου', σελ. 321

⁹⁵ 'Ψευδοχάος, χάος και κόσμος', στον τόμο 'Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία', σελ. 106

⁹⁶ 'Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα', στον τόμο 'Ο θρυμματισμένος κόσμος', σελ. 186

⁹⁷ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 388. Ειπώθηκε πως η ίδια η κατηγορία της καθοριστικότητας τόσο σε φιλοσοφικό όσο και σε οντολογικό επίπεδο αποτελεί συνολοταυτιστική κατηγορία, κατηγορία δηλαδή αντιστοίχως

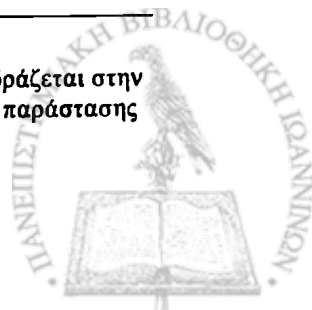


της ηδονής οργάνου⁹⁸, αυτονόμηση της φαντασίας και αυτονόμηση του αισθήματος και του πόθου. Πέρα από το αναπόφευκτο της ύπαρξης μίας συνολοταυτιστικής βιολογικής συνιστώσας, δίχως την οποία δεν θα υπήρχε ψυχή, και την εμμένεια κάποιων στοιχείων της προηγούμενης, συνολοταυτιστικής οργάνωσης και στην οργάνωση του ψυχισμού, τα στοιχεία αυτά διατηρούνται, όπως πολύ γλαφυρά περιγράφει ο φιλόσοφος 'σαν επιπλέοντα συντρίμμια ναυαγίου σε τρικυμιώδη θάλασσα.'⁹⁹

λειτουργική

⁹⁸ Το σαφέστερο παράδειγμα αυτής της κυριαρχίας είναι ο φετιχισμός, όπου η ηδονή του υποκειμένου εδράζεται στην θέαση του αντικειμένου φετίχ και όχι στον απλώς ερεθισμό των οργάνων ηδονής, όπου η απουσία της παράστασης φετίχ έρχεται σε αντίθεση ή ακυρώνει τον φυσικό ερεθισμό του οργάνου.

⁹⁹ 'Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης' στον τόμο 'Χώροι του ανθρώπου', σελ. 353



Ασυνείδητο και παράσταση, οντολογικές δημιουργίες της ψυχής ως ριζικής φαντασίας.

Η φαντασία ως πηγή δημιουργίας κατέχει κεντρική θέση στην 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 θεσμίζουσας 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 στο πλαίσιο της καστοριαδικής σκέψης 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 εμπειρία¹⁰⁰. Τόσο η επισήμανση του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου ως πεδίου οντολογικής επίδρασης του φαντασιακού, όσο και η ανάδειξη του πρωτεύοντος ρόλου της φαντασίας στη σχηματισμό της νόησης έχουν συγκαλυφθεί, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, καθώς διαρρηγνύουν το παραδοσιακό οντολογικό πλαίσιο.

Έτσι, οι απόπειρες του Αριστοτέλη να θεματοποιήσει τη φαντασία ως λειτουργία της ψυχής καταλήγει σε αδιέξοδο, όπως επιχειρηματολογεί ο Καστοριάδης¹⁰¹, ανάμεσα στην σύλληψη της φαντασίας αφενός ως 'κίνηση που γίνεται από την ενεργεία αίσθηση'¹⁰² και αφετέρου ως πηγή του φαντάσματος¹⁰³ που αναγκαστικά συνοδεύει και προηγείται λογικώς κάθε νόησης¹⁰⁴. Ο Καστοριάδης αποκαλεί δεύτερη φαντασία αυτήν που ορίζεται με τον πρώτο ορισμό, την λειτουργία της αναπαράστασης του αντικειμένου και πρώτη φαντασία, αυτήν που ουσιαστικά σκιαγραφεί την δημιουργική πηγή νοήματος που είναι το ριζικό φαντασιακό. Το γεγονός ότι στην αριστοτελική οντολογία δεν υπάρχει θέση για την δημιουργία ως αυθαίρετη ανάδυση της ετερότητας, οδηγεί τον Αριστοτέλη σε μία αμφιταλάντευση, καθώς είναι λογική αναγκαιότητα η ύπαρξη του φαντάσματος, της φαντασιακής παράστασης, για την λειτουργία της νόησης, ως ενδιάμεσο ανάμεσα στα αισθητά και τα νοητά από τη στιγμή που η ύλη καθεαυτή δεν δίνει κάτι στην σκέψη¹⁰⁵, ακόμη και όταν φτάσουμε στο λογικό όριο, των πρώτων ή έσχατων όρων οι οποίοι λογικώς, αποτελούν τα θεμέλια κάθε νοήματος. Στον Αριστοτέλη το αληθές αποτελεί συμπλοκή νοημάτων, οπότε η παρουσία του φαντάσματος ως προϋπόθεση κάθε νοητού, καθιστά την φαντασία πηγή ακόμη και των πρώτων αυτών απλών νοημάτων που η αριστοτελική οντολογία

¹⁰⁰ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 190

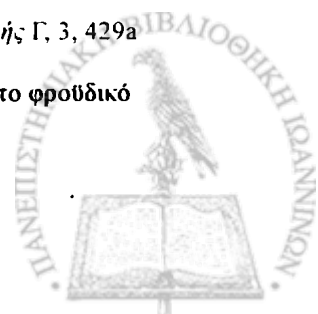
¹⁰¹ Στο άρθρο 'Η ανακάλυψη της φαντασίας', στο τόμο 'Χώροι του ανθρώπου', σελ. 233- 274.

¹⁰² 'η φαντασία αν είη κίνησις υπό της αισθήσεως της κατ' ενεργειαν γιγνομένη', Αριστοτέλης, *Περί ψυχής* Γ, 3, 429a 4-9.

¹⁰³ Στα γαλλικά ο Καστοριάδης χρησιμοποιεί τον όρο 'phantasme', ο οποίος δεν πρέπει να συγχέεται με το φροϋδικό φάντασμα. Βλ. 'Η ανακάλυψη της φαντασίας' στον τόμο 'Χώροι του ανθρώπου', σελ. 237

¹⁰⁴ 'ουδέποτε άνευ φαντάσματος νοεί η ψυχή', ο.π. 7

¹⁰⁵ 'η δ' ύλη άγνωστος καθ' αυτήν', *Μετά τα φυσικά*, Ζ, 10, 1036a 8.



είναι υποχρεωμένη να θέσει. Δίχως ωστόσο την αναγνώριση της οντολογικής δημιουργίας, η φαντασία συγκαλύπτεται ξανά και η θεωρία μένει μετέωρη στο σημείο αυτό.

Ο Καστοριάδης προχωρά πέρα από αυτό το σημείο, διαπραγματευόμενος το φάντασμα αυτό ως μορφή της παράστασης στην 'ακατέρραστη' διάστασή της όπως αυτή πηγάζει στο επίπεδο του ασυνείδητου.

Το ασυνείδητο¹⁰⁶ είναι ο τόπος όπου η ριζική φαντασία ως συνεχής ανάδυση παραστάσεων 'άνευ κινήτρου' κυριαρχεί πλήρως, 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 μπορούν να συνυπάρχουν, αλλά ούτε καν μπορούν να τεθούν ως αντιφατικοί, απουσία κάθε διάκρισης ή διάταξης¹⁰⁷.

Η παράσταση εντός της ψυχής τίθεται ως πρωτογενής δημιουργία που διαφέρει από την κατεξοχήν παραστασιακή διαδικασία κάθε όντος δι' εαυτό ποιοτικά, ξανά στο βαθμό που αυτονομείται έναντι κάθε διαθέσιμης αυστηρά λειτουργικής αντιστοιχίας.

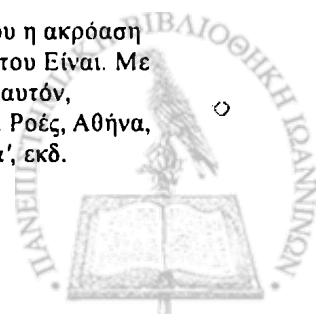
Στο κυρίαρχο ρεύμα της κληρονομημένης σκέψης η παράσταση νοήθηκε ως το πέπλο που διαχωρίζει τη συνείδηση από το αντικείμενο και υποβαθμίστηκε σε ατελές αντίγραφο ή σκιώδη αντανάκλαση του πράγματος καθεαυτό, σύμφωνα με τις προϋποθέσεις της συνολοταυτιστικής οντολογικής και τον προαναφερθέν διαχωρισμό σε πρωτεύουσες και δευτερεύουσες ποιότητες εντός του πλαισίου της.

Ήδη από την εποχή του Πλάτωνα η πίστη στα δεδομένα της παραστασιακής αντίληψης κλονίστηκε και η αμφιβολία σχετικά με την οντολογική αξία της παράστασης διαπέρασε όλο το ρεύμα της κυρίαρχης σκέψης φτάνοντας ως τον Heidegger, όπου η παράσταση ταυτίζεται με την 'μεταφυσική' σκέψη, η οποία χαρακτηρίζεται ως σκέψη παραστατική και κατηγορείται επακολούθως για τη 'λήθη του Είναι'. Η χαϊντεγκεριανή στροφή από την ερμηνευτική φαινομενολογία του 'εδωνά-είναι' (Dasein) στην σκέψη του Είναι προκύπτει ως συνέπεια του ριζικού διαχωρισμού που ο Heidegger θέτει ανάμεσα στην 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 γλώσσα¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Inconsient στα γαλλικά ή das Unbewusste στα γερμανικά, τη γλώσσα του Freud.

¹⁰⁷ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 389

¹⁰⁸ Η στροφή αυτή εντοπίζεται καταρχήν στο κείμενο του Heidegger 'Επιστολή για τον Ανθρωπισμό', όπου η ακρόαση της γλώσσας προβάλλεται ως το ξεπέρασμα της παραστατικής μεταφυσικής σκέψης προς την σκέψη του Είναι. Με βάση αυτόν τον πρωταρχικό διαχωρισμό ο Heidegger προχωρά στον εντοπισμό της οντολογικής, κατ' αυτόν, διαφοράς μεταξύ των όντων και του Είναι. Βλ. Martin Heidegger, 'Επιστολή για τον Ανθρωπισμό', εκδ. Ροές, Αθήνα, 2000 καθώς επίσης και 'Από μια συνομιλία για τη γλώσσα. Ανάμεσα σε έναν Ιάπωνά και έναν ερωτώντα', εκδ. Ρόπρον, Αθήνα 1991



Η οντολογική διαφορά την οποία παρεμβάλλει ο Heidegger ανάμεσα στο Είναι και στα όντα, αποτελεί το χάσμα που χωρίζει τη μεταφυσική, παραστατική σκέψη, που είναι σκέψη επί τον όντων, σκέψη οντολογική, από την κατεξοχήν, σύμφωνα με τον Γερμανό φιλόσοφο, φιλοσοφική σκέψη, που είναι 'σκέψη του Είναι', σκέψη οντική. Το Είναι, αποδεσμευμένο από κάθε σχέση με την παράσταση ή την παρουσία του εκάστοτε όντος, μπορεί να γίνει αντιληπτό μόνο κατά τρόπο εκ-στατικό, ως εκ-στάση¹⁰⁹, (Ek-sistenz) και όχι παραστασιακό, ως παρουσία, (existentia).

Ο Καστοριάδης, αντίθετα, φιλοσοφικός αντίπαλος της χαϊντεγκεριανής σκέψης και των συνακόλουθων οντολογικών διαχωρισμών, αρνείται να διαχωρίσει το Είναι από το Ούτως-είναι, θέτοντας την παράσταση ως ασυνείδητη διαρκή δημιουργία στο κέντρο της αντίληψης του για την ψυχή ως ριζική φαντασία, και επισημαίνοντας τον τρόπο του είναι της πέραν των συνολοταυτιστικών κατηγοριών. Ποιος είναι αυτός ο τρόπος του είναι της παράστασης;

Το όνειρο, υποστηρίζει ο φιλόσοφος στρέφοντας ξανά το βλέμμα του στον Freud, δίνει μία όψη της ασυνείδητης παράστασης στο ούτως-είναι της, σαν πρωταρχική ψυχική διαδικασία. Εδώ η παράσταση παρουσιάζεται ως το 'πεπερασμένο-άπειρο'¹¹⁰, συνάμα ως συγχώνευση και 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'¹¹¹. Αντιθέτως, οι όροι και οι σχέσεις της ασυνείδητης παράστασης υπόκεινται σε συνεχή αλλοίωση, συνεχώς επανακαθορίζονται, ενώ κάθε σημείο της βρίσκεται αυθαίρετα κοντά και αυθαίρετα μακριά από κάθε άλλο σημείο. Τα παραδείγματα που ο Καστοριάδης επιλέγει για να μας δείξει την υφή της ασυνείδητης παράστασης αντλούνται από την διαπραγμάτευση της σκέψης του Freud σχετικά με το όνειρο ως ασυνείδητη παράσταση και τον συνειρμό ως παραστασιακό συσχετισμό.

Συζητώντας την 'Ερμηνεία των Ονείρων' του Freud, ο Καστοριάδης δίνει έμφαση στην μη ερμηνεύσιμη πλευρά του ονείρου, τον κατά την φροϋδική ορολογία λεγόμενο ομφαλό του ονείρου, 'ένα κουβάρι σκέψεων που δεν θέλει να ξεμπλεχτεί' όπου το 'όνειρο στηρίζεται στο άγνωστο' και όπου η ερμηνεία του ονείρου συναντά σαν απροσπέλαστο όριο, μένοντας πάντοτε χωρίς κατάληξη.

¹⁰⁹ 'Εκ-στάση σημαίνει ως προς το περιεχόμενο, εξ-ίστασθαι προς την αλήθεια του Είναι', γράφει ο Heidegger, στην 'Επιστολή για τον Ανθρωπισμό', σελ. 79, ακροβατώντας ακόμη μία φορά, ανάμεσα στην οντολογία και την εννοιολογία

¹¹⁰ 'Επιλεγόμενα σε μια θεωρία της ψυχής που μπόρεσαν να την παρουσιάσουν σαν επιστήμη', στον τόμο 'Τα σταυροδρόμια του Λαβύρινθου', σελ. 53

¹¹¹ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 393



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 εγγενώς ατελείωτο και ακαθόριστο, σαν 'συμπύκνωση του ασύλληπτου, άρθρωση αυτού που δεν επιδέχεται άρθρωση'¹¹². Το νόημα λοιπόν της παράστασης σαν παράστασης του ονείρου είναι άπειρο, όχι με την νεωτερική έννοια του μαθηματικού απείρου ως αριθμητικό άπειρο, ως απεριόριστη εκτύλιξη αλλά με την αρχαιοελληνική έννοια της εγγενούς απροσδιοριστίας, ως απεριόριστη πολυπλοκότητα, εντός της οποίας δεν υπάρχει όριο, 'πέρας' όσον αφορά την δυνατότητα ανάδυσης και συσχέτισης μορφών¹¹³.

Είναι προφανές ότι ο οντολογικός τύπος της ασυνείδητης, αλλά και της συνειδητής παράστασης ως πεπερασμένου απείρου δεν μπορεί να υπαχθεί στον τύπο του συνόλου, όπως περιγράφηκε από τον Cantor. Ο Καστοριάδης τονίζει πώς ακριβώς αυτή η αδυνατότητα να περιγραφεί η παράσταση με βάση τα σχήματα της συνολοταυτιστικής λογικής οδήγησε στην συγκάλυψη της παράστασης από την τελευταία, καθώς καταστρέφει το ίδιο το θεμέλιο της κληρονομημένης οντολογίας, του Είναι ως καθοριστικότητας.

Ο ίδιος ο Cantor στην επιστολή του προς τον Dedekind της 28ης Ιουλίου του 1899, που αναφέρει ο Καστοριάδης¹¹⁴, επισημαίνει πως 'κάθε πολλαπλότητα είτε είναι μία σαθρή πολλαπλότητα, είτε είναι ένα σύνολο'. Σύμφωνα με αυτή την ορολογία η τύπος του είναι της ασυνείδητης παράστασης αρμόζει στον τύπο του είναι της 'σαθρής πολλαπλότητας', όπου οι καθορισμοί δεν είναι ούτε αποφασιστικοί, ούτε αδιάφοροι, τύπο που, όπως είδαμε ο Καστοριάδης ονομάζει μάγμα. Τον ορισμό του μάγματος που αποτελεί τον πυρήνα της καστοριαδικής οντολογίας αναφέραμε προηγουμένως, και ως την διέξοδο που δίνει ο φιλόσοφος απέναντι στα αδιέξοδα της λογικής της καθοριστικότητας.

Ο συνειρμός από την άλλη, που είναι η ουσιώδης συσχέτιση παραστάσεων δεν μπορεί να συλληφθεί ως σχέση, ούτε με την μορφή της λογικής συνεπαγωγής, ούτε με τη μορφή της σχέσης ανάμεσα σε εξωτερικούς μεταξύ τους, μονοσήμαντους όρους, αλλά ως παρουσίαση πλευρών ενός συνανήκειν¹¹⁵, 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.

¹¹² ο.π. σελ. 396

¹¹³ ο.π. σελ. 392

¹¹⁴ 'Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας', στον τόμο 'Χώροι του Ανθρώπου', σελ. 299

¹¹⁵ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 392



Οι συνειρμικές αλυσώσεις, δεν μπορούν να αναπαρασταθούν ούτε ως συμβολική αιτιώση, παρά μόνο αν την θεωρήσουμε ως συμβολική αιτιώση *suī generis*, που αντιτίθεται στην ίδια την έννοια της σχέσης αιτιότητας ως σχέση μεταξύ αμφιμονοσήμαντων εξωτερικών όρων σύμφωνα με έναν ορισμένο ντετερμινισμό¹¹⁶.

Η συμβολική αιτιώση κατ' αυτόν τον τρόπο όμως δεν μπορεί να θεωρηθεί πλέον ως αιτιώση, αλλά ως συμβολική δημιουργία, δημιουργία *ex nihilo*. Είναι αυθαίρετη θέση όρων, των οποίων το νόημα μπορεί να ανασυγκροτηθεί μονάχα *a posteriori* και μερικώς, χωρίς να είναι εξηγήσιμο ή αναγώγιμο σε κατηγορίες πλήρους καθοριστικότητας. Στο ασυνείδητο, στις μορφές του ονείρου και στις αλυσώσεις του συνειρμού, η ψυχή εκδηλώνεται ως ριζική φαντασία, ως ακατάπαυστος παραστασιακός ρους που συνοδεύεται από ένα αίσθημα και εντάσσεται σε μία προθεσιακή διαδικασία. Η προθεσιακή αυτή διαδικασία δεν υπάγεται, όπως στην περίπτωση του απλώς εμβίου, στην αρχή της λειτουργικότητας, το νόημά της υπάρχει προς χάριν του ίδιου του νοήματος..

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. Επισημαίνει ο Καστοριάδης:

‘Η πρόθεση αλυσώνει τις παραστάσεις, αλλά και οι παραστάσεις αφυπνίζουν, ενεργοποιούν, αναστέλλουν ή εκτρέπουν τις προθέσεις’¹¹⁷.

Υπάρχει μέσα στην παράσταση διαφορισμός και ετερογένεια των στοιχείων, αλλά αυτός ο διαφορισμός 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 παραστάσεων είναι η σχέση της παραπομπής.

Κάθε παράσταση παραπέμπει σε μία απειρία άλλων, αλλά ξανά μόνο εκ των υστέρων και αφού διατυπωθεί, μπορούμε να καθορίσουμε αυτήν την παραπομπή. Η σχέση παραπομπής ξεφεύγει από τα σχήματα της καθοριστικότητας και βυθίζεται ως απερίσταλτο νόημα, στον κύκλο της δημιουργίας.

Αυτός ο αναπόφευκτος φαύλος κύκλος παρουσιάζεται και όταν προσπαθούμε να σκεφτούμε και το έμβιο εκ των ένδον ως πηγή του νοήματός του. Η ουσιαστική διαφορά εδώ είναι πως η

¹¹⁶ ‘Επιλεγόμενα σε μια θεωρία της ψυχής που μπόρεσαν να την παρουσιάσουν σαν επιστήμη’, στον τόμο ‘Τα Σταυροδρόμια του Λαβύρινθου’, σελ. 55

¹¹⁷ ο.π. σελ. 56



συναλύσωση των παραστάσεων του εμβίου μπορεί να ανασυγκροτηθεί βάσει των σχημάτων της εργαλειακής τελικότητας, κάθε φορά ως νόημα λειτουργικό και σταθερό, πέρα από το πρωταρχικό απερίσταλτο γεγονός της ανάδυσής του. Η προθεσιακή του διαδικασία είναι σταθερή, επαναληπτική, λειτουργική και με αντικειμενικά πραγματικό σύστοιχο.

Αντιθέτως, η συναλύσωση των φαντασιακών παραστάσεων τροποποιείται συνεχώς και το απερίσταλτο του νοήματός τους, αποσυνδεδεμένο από την λειτουργικότητα, μεταφέρεται σε κάθε επίπεδο εκδήλωσής τους. Η ψυχική διαδικασία δεν αντιστοιχεί στις βιολογικές λειτουργίες ούτε υπαγορεύεται από το βιολογικό υπόστρωμα, τη σωματικότητα του ανθρώπου.

Παρότι δεν μπορεί να υπάρξει για τον Καστοριάδη, όπως άλλωστε και για τον Αριστοτέλη, διαχωρισμός ψυχής και σώματος, το σώμα σαν βιολογικό δεδομένο είναι καθ' εαυτό απλώς αναγκαία συνθήκη ύπαρξης της ψυχής, που δεν μπορεί καν να ληφθεί υπόψιν από αυτή, δίχως πρώτα να έχει παρασταθεί/ παρουσιαστεί. Και η προέλευση της παράστασης δεν μπορεί να αποδοθεί στην σωματικότητα των αισθήσεων, αφού η σωματικότητα αποτελεί ήδη μια παράσταση¹¹⁸.

Εξίσου δεν μπορεί να αποδοθεί και σε κάποια προ- παραστασιακή ενόρμηση (Trieb) αφού η ενόρμηση οφείλει ξανά να εκδηλωθεί μέσω της παράστασης. Καθώς, 'η ψυχή υποβάλλει στην ενόρμηση την υποχρέωση της παραστασιακής εκπροσώπησης (Vorstellungrepräsentanz des Triebes) και ασφαλώς και της «αισθηματικής εκπροσώπησης»¹¹⁹.

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 το αίτημα πως η ψυχή καταρχάς είναι 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)¹²⁰.

¹¹⁸ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 423

¹¹⁹ ο.π. σελ.398

¹²⁰ ο.π. σελ. 405



Η πρωταρχική παράσταση ως ολικό νόημα και η κλειστότητα της πρωταρχικής ψυχικής μονάδας

Η 'εντελέχεια' της ψυχής ως μορφή και εντελέχεια του σώματος, με την αριστοτελική έννοια, δεν αντιστοιχεί λοιπόν στην απλή βιολογική του υπόσταση, αλλά είναι εντελέχεια της ριζικής φαντασίας, που η ίδια δεν καθυποτάσσεται σε κάποιον λειτουργικό σκοπό, αλλά δημιουργεί, από το τίποτα, τους σκοπούς της.

Δημιουργεί κατ' αρχάς αυτήν την πρωταρχική παράσταση που τα στοιχεία της είναι ουσιαδώς αδιάκριτα. Κάθε μετέπειτα διαχωρισμός και διάκριση προϋποθέτουν αυτή την πρωταρχική κατάσταση του απόλυτου συνανήκειν, όπου το υποκείμενο δεν μπορεί παρά να 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'¹²¹, 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 αλληλοκαλύπτονται απολύτως με τα στοιχεία που αποτελούν την πρωταρχική παράσταση του εαυτού, που αποτελούν τον ήδη παραστασιακό **μονήρη πυρήνα του υποκειμένου**.

Αυτή η πρωταρχική παράσταση του εαυτού (ως) παντός, αποτελεί, καθώς δείχνει η συγχώνευση και αδιακρισία της ασυνείδητης παράστασης, την μόνη **πραγματική** για την ψυχή παράσταση. Αποτελεί τον πρωταρχικό σταθερό πόλο της ψυχικής πραγματικότητας, το **πρωτονόημα**, την μήτρα και το πρότυπο κάθε μετέπειτα νοήματος, την κατάσταση όπου διαφορά και ετερότητα δεν έχουν τεθεί. Μέσα σε αυτό τον μονήρη πυρήνα κάθε μορφή του είναι μετατρέπεται αμέσως σε νόημα. Η πρόθεση και το αίσθημα δεν μπορούν να διαχωριστούν από την παράσταση σε μία συμπλοκή εσωτερικά άχρονη και ταυτόχρονη, 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 σαν φάντασμα απόλυτης παντοδυναμίας και σαν το φάντασμα της απόλυτης γνώσης, μία ανάμνηση του πρωτονοήματος αυτού όπου η ολότητα ήταν αμέσως ενότητα και δεν υπήρχε πόθος που να αναδύεται από τον κενό (μη διαθέσιμο ακόμη) χώρο μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου¹²².

¹²¹ ο.π. σελ.414

¹²² 'Και όπου 'όλοι οι πόθοι δεν ήταν απλώς πραγματοποιήσιμοι αλλά πάντοτε πραγματοποιημένοι', στην 'Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 418. Έχει ενδιαφέρον πως η πρωταρχική ψυχική μονάδα του Καστοριάδη προσομοιάζει στην εικόνα του Θεού στον Αριστοτέλη. Προφανώς η ίδια η ιδέα ενός παντοδύναμου όντος οδηγεί στην εικόνα ενός όντος βυθισμένου στην ενατένιση του εαυτού του, ειδάλτως η παραμικρή διάκριση του εαυτού από τον κόσμο καταστρέφει το φάντασμα της παντοδυναμίας.



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.

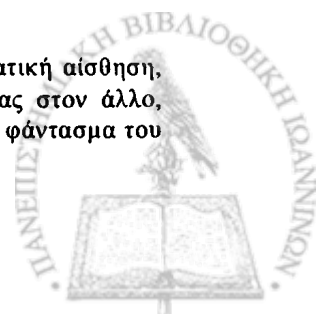
Παράλληλα, αυτή το πρωτονόημα που τίθεται σαν ολικό νόημα και καθολική και άρρηκτη συσχέτιση πριν από κάθε συσχέτιση, τίθεται μέσα σε έναν ολοκληρωτικό εγκλεισμό. Αυτός ο εγκλεισμός του πρωταρχικού παραστασιακού πυρήνα είναι πολύ πιο στεγανός από την κλειστότητα της σημασίας για το έμβιο, καθώς δεν εξωτερικεύεται προς κανένα εξωτερικό σύστοιχο, αλλά υπάρχει σαν '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 ταυτότητα¹²³.

Αυτή η πρωταρχική κατάσταση του υποκειμένου ως πλήρης ενοποίηση είναι μία κατάσταση απόλυτης ηδονής, η οποία εμφανίζεται σαν λιβιδώ αυτοεπένδυσης, όπου ο πόθος δεν έχει βιωθεί ως έλλειψη του αντικειμένου, αφού δεν έχει υπάρξει ακόμη ο διαχωρισμός υποκειμένου και αντικειμένου που προϋποθέτει η έλλειψη. Αυτή η αυτιστική λιβιδώ θα παραμείνει να καθοδηγεί κάθε πόθο και κάθε ξένωση μέσα στον πόθο, σαν την ανάμνηση της πλήρους ηδονής, ομολογημένη προς την ανάμνηση του πλήρους νοήματος προς την οποία θα ρέπει συνεχώς η ψυχή, δίχως να μπορεί να την ξαναποκτήσει.

Ο πρωταρχικός μονήρης πυρήνας του πρωτοϋποκειμένου θα διαρραγεί από την ένταξη της ψυχικής μονάδας μέσα στον κόσμο και την επαφή της με την πραγματικότητα. 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 υποκειμένου¹²⁴.

Αυτή η ψυχική μονάδα, της οποίας η επαφή με τον κόσμο βιώνεται σαν μια βίαιη ρήξη, αποτελεί μία μορφή του όντος δι' εαυτό, ακατανόητη από τη σκοπιά της βιολογικής λειτουργικότητας.

¹²³ 'Μέσω αυτής, οι «όροι που ονομάζουμε μέσα στη γλώσσα εγώ, στόμα, μαστός, γάλα, στοματική αίσθηση, αυτοληπτική αίσθηση, ηδονή, είναι, όλον, εγώ, είναι απολύτως ταυτοί χωρίς να «ανάγονται» ο ένας στον άλλο, μετατίθενται με τρόπο μη κατηγορηματικό ή αποδοσιακό.' ο.π. σελ. 419. Ξανά, προβάλλει το 'αυτιστικό' φάντασμα του Αριστοτελικού Θεού.
¹²⁴ ο.π. σελ. 418



‘Το ανθρώπινο είδος ως καθαυτό βιολογικό αποδεικνύεται λοιπόν τερατούργημα, αποτελούμενο από δείγματα τελείως ανίκανα να ζήσουν ως τέτοια’¹²⁵.

Είναι η μορφή ενός όντος που στοιχειώνεται φαντάσματα παντοδυναμίας και ζει μέσα σε μία πραγματικότητα καθοδηγούμενο από έναν πόθο επιστροφής σε μία πρωταρχική σολιψιστική κατάσταση άρνησης ακριβώς αυτής της πραγματικότητας. Είναι σαφές, ότι αυτή η μορφή από τη μία φαίνεται ανίκανη να επιβιώσει και από την άλλη απέχει κατά πολύ από την εικόνα του ολοκληρωμένου υποκειμένου και του κοινωνικού ατόμου. Πράγματι, όπως τονίζει ο Καστοριάδης, η συγκρότηση του υποκειμένου σε άτομο και η επιβίωση του ανθρώπου ως είδους είναι ουσιαστικά αδιανόητη δίχως την ανάδυση του οντολογικού πεδίου εντός και δια του οποίου ζει ο άνθρωπος και το οποίο δημιουργεί άμα τη εμφανίσει του ως άνθρωπος, του κοινωνικο- ιστορικού πεδίου.

¹²⁵ ‘Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης’, στον τόμο ‘Χώροι του Ανθρώπου’, σελ. 353



ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ – Το πρόταγμα της ατομικής αυτονομίας:

Η κοινωνική συγκρότηση του ατόμου- Η ρήξη της ψυχικής μονάδας, η διαδικασία της μετουσίωσης και το άτομο ως θεσμός της κοινωνίας.

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 αποτελεί για το πρωτοϋποκείμενο- βρέφος 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 την 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 πλέον ρήγματος μέσα στον πρωταρχικό μονήρη νοηματικό πυρήνα, **αποτομή**(ablation), με τα λόγια του Καστοριάδη ενός ουσιώδους τμήματος του υποκειμένου¹²⁶, εμφάνιση ενός τμήματος του Είναι που δεν ανήκει στο Εγώ.

Για την ψυχική μονάδα, όπου εγώ και κόσμος ταυτίζονται, η απόσχιση του μαστού, που ως τότε βιώνονταν ως τμήμα ενός πλήρους υποκειμενικού κόσμου, αποτελεί την 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 στην μορφοποίηση αυτού του εκτός και όψεων της φιγούρας του αντικειμένου. Το αίσθημα της απάρεσκειας που συνοδεύει αυτή την πρώτη ρήξη, προκαλεί συγχρόνως την αλώθηση αυτής της απάρεσκειας 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 απάρεσκεια¹²⁷.

Η έξωση των αρνητικών όψεων του αντικειμένου (του μαστού ως απουσία) ισοδυναμεί με την συγκρότηση ενός χώρου εξωτερικού προς την ψυχή, πάντοτε σε συνάρτηση με το πρωταρχικό φάντασμα της πλήρους ενότητας, που κυριαρχεί στην βλέψη της ψυχής, αλλά ήδη κατέστη πραγματοποιήτο. 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.

¹²⁶ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 426
¹²⁷ ο.π. σελ. 427



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'¹²⁸.

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 την 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 την 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 αντικείμενο 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 κατόχου 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, που σε αυτή τη φάση είναι το μόνο αντικείμενο και στην πλήρη διάθεση του άλλου, βιώνονται μέσω μιας *αμφιθυμίας* ως προς τον άλλο, που εφεξής θα συνοδεύει ενδόμυχα κάθε πρώτη συνάντηση του υποκειμένου με τους άλλους. Η αμφιθυμία αυτή προκύπτει από την συμμετοχή του Άλλου και στις θετικές και στις αρνητικές εμφανίσεις του αντικειμένου του πόθου.

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 στην 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 μεσεύεται από την φιγούρα του άλλου.

Ταυτόχρονα, η πρώτη αρχή της ηδονής, η άμεσα πραγματοποιημένη ηδονή του πλήρους νοήματος, διαφορίζεται στην αρχή της ηδονής με την ισχυρή έννοια και στην αρχή της αποφυγής της απaréσκειας¹²⁹.

Η αρχή της ηδονής στρέφεται προς την ανάμνηση της πρωταρχικής κατάστασης του παντοδύναμου Εγώ, η οποία θα παραμείνει ένας ισχυρότατος ψυχικός πόλος, απaráστατος εφεξής, 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 την συνεχή ανάδυση των παραστάσεων ως η ασυνείδητη πηγή κάθε πόθου και επένδυσης.

Η αρχή της αποφυγής της απaréσκειας 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 δέον¹³⁰.

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 συνοδυναμούν για το υποκείμενο με μία απaréσκεια και μία ηδονή που δεν ελέγχεται καθόλου από αυτό.

Έτσι, με την εγκαθίδρυση μιας εσωτερικευμένης ψυχικής εξουσίας απώθησης, που θα σημαδεύει από την απώθηση της πρώτης αρχής της ηδονής και της πρωταρχικής παράστασης εγκαθιδρύεται ένα ασυνείδητο, ως ισχυρότατος πόλος της ψυχής, ένα προ-οιδιπόδειο Υπερ- Εγώ

²⁹ ο.π. 432

³⁰ ο.π. 433



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 την 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 την 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 την 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 αυτών¹³¹.

Μέσα από αυτή τη γλώσσα και της σημασίες που εκφέρονται και τους τρόπους που αυτές οι σημασίες κατηγορούνται και αξιολογούνται, το υποκείμενο αρχίζει να διαμερίζει τα αντικείμενα και τις μορφές του κόσμου, μέσα από μία συνεχώς πολυπλοκότερη σειρά προβολών και ενδοβολών.

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'¹³².

¹³¹ ο.π. 433

¹³² ο.π. σελ. 472



Και με τη σειρά της η γλώσσα προϋποθέτει κυκλικά το κοινωνικό φανταστικό, καθώς η άρθρωσή της συνεπάγεται τα σημεία, συνεπάγεται τις κοινωνικές φανταστικές σημασίες και συνεπάγεται λοιπόν την κοινωνική της θέσμιση ως λέγειν, όπως θα εξετάσουμε παρακάτω.

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'¹³³.

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.

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 θεσμισμένη¹³⁴.

Το πραγματικό νόημα του οιδιπόδειου συμπλέγματος είναι, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η επιβολή στην ψυχή του γεγονότος της κοινωνικής θέσμισης ως θεμελίου κάθε σημασίας, και της αυτονόμησης της σημασίας, ως δημιουργίας της κοινωνικής θέσμισης, 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

¹³³ ο.π. σελ. 434

¹³⁴ ο.π. 435



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 την θέληση του άλλου, αλλά είναι δοσμένη κοινωνικά, ως θεσμός που τα υποκείμενα ενσαρκώνουν μεν, δεν διαθέτουν ελευθέρα δε¹³⁵.

Μέσα από αυτή την κατάσταση, το υποκείμενο παραπέμπεται σε ένα σύστημα πραγματικών και λογικών συνδέσεων, σε μία πρώτη δέσμη κοινωνικών σχέσεων που διαρρηγνύει τα κλειστά σύνορα του τριαδικού ψευδοκόσμου και ψευδοσημασιών και ανοίγεται στην 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 βλέψη στην διευθέτηση των ενορμήσεων και στην ανάδυση των ασυνείδητων παραστάσεων, και χαράσσονται τα οριστικά όρια της απόθησης.

Η συγκρότηση του «πραγματικού Εγώ» (Real- 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 στην δεδομένη κοινωνία, τα οποία θα αποτελέσουν τις μορφές της επένδυσης του υποκειμένου σε κοινωνικά αντικείμενα και ρόλους.

Η διαδικασία αυτή, εκκοινωνισμού της ψυχής, κατακερματίζει κατ' αυτόν τον τρόπο τις προηγούμενες μορφές επένδυσης του υποκειμένου στον εαυτό του ως αυτοεπένδυση της πρωτογενούς λιβιδούς και στον άλλο, ως κύριο των σημασιών, 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 την διυποκειμενικότητα που αυτό το ομιλείν προϋποθέτει και δημιουργεί. Ο κύκλος της δημιουργίας εμφανίζεται ξανά όπως σε κάθε έσχατο επίπεδο, καθώς το διυποκειμενικό είναι συνάμα προϋπόθεση αλλά και συνέπεια της ύπαρξης του κοινωνικού¹³⁶.

Η διαδικασία εκκοινωνισμού καθίσταται δυνατή χάρη σε μία άλλη ειδικότητα του ανθρώπινου ψυχισμού ως ριζική φαντασία, την ικανότητα της μετουσίωσης.

¹³⁵ 'Η κατάσταση δεν μπορεί να συλληφθεί από το παιδί ούτε ως χειραγώγιμη (παρά τις ατέλειωτες προσπάθειές του γι' αυτό), ούτε ως συμπτωσιακή (παρά τις αναρίθμητες επιθυμίες του, για να διαλυθεί αυτή η κατάσταση με τον θάνατο του πατέρα, λόγου χάρη) ούτε ως ένα καθαρό γεγονός χωρίς νόημα: 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.' ο.π. σελ. 436

¹³⁶ ο.π. σελ. 160



‘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’ αυτήν.’¹³⁷

Μέσω της μετουσίωσης και της γλώσσας, η ψυχή **αναλαμβάνει** τις κοινωνικά θεσμισμένες μορφές και τις σημασίες τους. Η ικανότητα της μετουσίωσης παραπέμπει στην ριζική φαντασία ως ικανότητα θέσης της απερίσταλτης σημειακής σχέσης, ως σχέσης εκπροσώπησης και κατονομασίας που μεσεύεται και φέρεται από τις κοινωνικές σημασίες. 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 συγκρότησης¹³⁸.

Είναι ένα σχήμα λογικά αυθαίρετο, που προηγείται κάθε λογικής οργάνωσης της παράστασης, αφού η παράσταση ως τέτοια προηγείται της σημειακής σχέσης, η οποία δεν μπορεί να τεθεί, παρά μόνο αφού το υποκείμενο έχει παραπεμφθεί στο θεσμό της σημασίας και στην σημασία ως εκπροσώπηση του θεσμού. Είναι ένα σχήμα που τίθεται εντός του παραστασιακού ρου του υποκειμένου, αλλά όχι υποκειμενικό, αφού οι εκάστοτε όροι και οι συνφερόμενες σημασίες τους πρέπει να έχουν τεθεί μέσω της γλώσσας ως εξωτερικοί προς το υποκείμενο και προς κάθε εκάστοτε υποκείμενο, ως όροι κοινωνικοί. Και είναι, τέλος, ένα σχήμα μη αναγώγιμο στο υποκείμενο, καθώς προϋποτίθεται κατά το σχηματισμό του υποκειμένου, και μη αναγώγιμο σε κάποια προ- κοινωνική κατάσταση, αφού προϋποθέτει την ύπαρξη κοινωνικών σημασιών ως όρους του.

Η σημειακή σχέση ως σχέση του σημειακού συνανήκειν μπορεί να εντοπισθεί και στον ζωικό ψυχισμό, αλλά σε συνάρτηση με σταθερά φυσικά σύστοιχα, ενώ στο κοινωνικό επίπεδο, τα σύστοιχά του έχουν τεθεί εντός και δια της κοινωνίας και δεν είναι ‘φυσικά’, αλλά κοινωνικά.

Η ύπαρξη της απερίσταλτης σημειακής σχέσης των κοινωνικών σημασιών συνεπάγεται την δημιουργική δράση ενός **κοινωνικού φαντασιακού**, το οποίο δεν μπορεί να αναχθεί στη ριζική φαντασία οποιουδήποτε υποκειμένου, και του οποίου η **αρχή** δεν μπορεί να αποδοθεί στο κοινωνικό άτομο. Το πρόβλημα της προέλευσης της κοινωνίας, ως ανάδυσης αυτού του κοινωνικού φαντασιακού δεν μπορεί να επιλυθεί, καθώς μας παραπέμπει ξανά στον πρωταρχικό κύκλο κάθε

¹³⁷ ο.π. σελ. 440

¹³⁸ ο.π. σελ. 355



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.

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 εγω-λογική ή αποκλειστικά ψυχο-λογική 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 κοινωνίας¹³⁹.

Δεν είναι η φαντασία λοιπόν που έπεται της παράστασης και απλώς επιτελεί την δευτερεύουσα λειτουργία της σύνθεσης της πολλαπλότητας της εποπτείας, όπως στον Kant¹⁴⁰. Είναι η πηγή κάθε εποπτείας και παράστασης, 'ριζικά μορφώνουσα, όχι Einbildungskraft, αλλά Bildungskraft, σαν κάτι που εικονοθετεί και δίνει μορφή'¹⁴¹. Ούτε μπορεί η ριζική φαντασία να διαχωριστεί υπερβασιακά από την αισθητικότητα, ως δευτερεύων προϊόν της.

Έτσι, η ριζική φαντασία ως αδιάκοπος παραστασιακός/ αισθηματικός/ προθεσιακός ρους, υπερβαίνει την αντίθεση εμμενούς και υπερβατικού, αφού παρουσιάζεται ως **εμμενής υπερβατικότητα** (transcedance 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 την φαντασία, τόσο ως ριζικό φαντασιακό της ψυχής, όσο και ως κοινωνικό φαντασιακό, η οποία αποκαθίσταται στην οντολογική της θέση ως δημιουργός της αντίληψης¹⁴², παρά ως δευτερεύων παράγοντας απλής κωδικοποίησης των ήδη υπαρχουσών ποιοτήτων, εξωτερικών ή εσωτερικών, όπου η παραδοσιακή φιλοσοφία την είχε υποβιβάσει.

¹³⁹ 'Η ανακάλυψη της φαντασίας', στον τόμο 'Χώροι του ανθρώπου', σελ. 274

¹⁴⁰ I.Kant, 'Η Κριτική της Κριτικής Ικανότητας', σελ. 94

¹⁴¹ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 470

¹⁴² ο.π. 471



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 την διαρκή αλληλοσυμπλοκή των δύο στοιχείων στο σχηματισμό της παράστασης και στο γεγονός της εμπειρίας. Αυτό ο Καστοριάδης ονομάζει **αρχή της μη αποφασισιμότητας της προέλευσης**¹⁴³.

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**¹⁴⁴. 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.

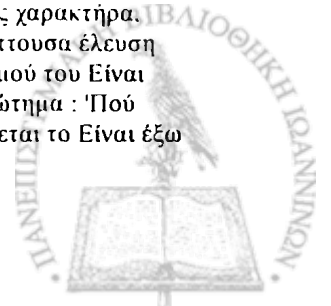
Η αντίληψη του πράγματος δεν μπορεί να διαχωριστεί υπερβασιακά από την θέσμιση της κοινωνίας και εξαιτίας του αποφασιστικού γεγονότος πως γίνεται αντιληπτό μέσω της γλώσσας και μάλιστα γίνεται οριστό και σημασιοδοτημένο αντικείμενο, συγκεκριμένο πράγμα, μέσω της συγκεκριμένης γλώσσας. Ο Καστοριάδης θα συμφωνήσει με την απόφαση του Merleau- Ponty, πως 'η υπερβασιακή στάση είναι αδύνατη χωρίς λέξεις, «πρέπει να έχουμε λέξεις για να την κάνουμε»'¹⁴⁵. Η γλώσσα στον Καστοριάδη δεν είναι η 'καθαρή' ή 'θεμελιώδης' γλώσσα, ούτε η γλώσσα ως οντολογική αφαίρεση, όπως τίθεται στην χαϊντεγκεριανή υπερβασιακή προοπτική¹⁴⁶. Αντιθέτως είναι πάντα συγκεκριμένη και το υποκείμενο αποκτάει πρόσβαση στον κόσμο μέσα από

¹⁴³ 'Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης' στον τόμο 'Χώροι του Ανθρώπου', σελ. 341

¹⁴⁴ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 467

¹⁴⁵ Στο έργο του Merleau- Ponty 'Le visible et l' Invisible', όπως αυτό αναφέρεται και σχολιάζεται από τον Καστοριάδη στο άρθρο του 'Το ρητό και το άρητο' στον τόμο 'Τα Σταυροδρόμια του Λαβύρινθου', σελ. 157 κ.π.

¹⁴⁶ Γράφει ο Heidegger: 'Η γλώσσα στην ουσία της δεν είναι ούτε εξωτερικευση ενός οργανισμού, ούτε έκφραση ενός ζωντανού πλάσματος. Γι' αυτό και η ουσία της δεν μπορεί να νοηθεί ορθά με άξονα το σημειακό της χαρακτήρα, αλλά πιθανόν ούτε καν με βάση το σημασιακό της χαρακτήρα. Η γλώσσα είναι η φωτίζουσα- καλύπτουσα έλευση του Είναι αυτού τούτου.' στην 'Επιστολή για τον Ανθρωπισμό', σελ. 77. Οι συνέπειες του διαχωρισμού του Είναι από τα όντα στον οποίο προβαίνει ο Heidegger φαίνονται εδώ με την αδυναμία να απαντηθεί το ερώτημα : 'Πού βρίσκεται η γλώσσα έξω από τα ιδιαίτερα άτομα που μιλούν;', ερώτημα ομολογώ με το 'Πού βρίσκεται το Είναι έξω από τα όντα που υπάρχουν;'



συγκεκριμένες σημασίες μιας δοσμένης κάθε φορά γλώσσας, και στον αυτό κόσμο της αυτής γλώσσας, όχι της γλώσσας ως γενική έννοια¹⁴⁷.

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 θεσμό¹⁴⁸.

Αυτό το αποφασιστικό στάδιο της μετουσίωσης με την τροποποίηση του αντικειμένου, ως τροποποίηση της σημασίας του, που πλέον αποτελεί αντικείμενο με την κοινωνική σημασία, σαν 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 απερίσταλτη 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 αυτοεπένδυσης, πάντοτε όμως παραστασιακή ηδονή που κυριαρχεί επί της αισθητηριακής ηδονής του οργάνου.

Η μετατροπή του 'ιδιωτικού' ψευδοαντικειμένου σε κοινωνικό αντικείμενο, μέσω 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. Η

¹⁴⁷ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 470

¹⁴⁸ ο.π. 443



τροποποίηση του αντικειμένου δεν σημαίνει την εξαφάνιση των προηγούμενων επενδύσεων, οι οποίες απωθούνται και συναντούν το φάντασμα του παντοδύναμου Εγώ, που δεσπόζει, ως η κύρια και πρωταρχική απόθεση¹⁴⁹.

Από αυτές τις διαδοχικές απωθήσεις των παλαιότερων σημασιών κατά τη μετουσιωτική διαδικασία, συγκροτείται ο ψυχικός κόσμος του υποκειμένου ως κόσμος **στιβαδωμένος**¹⁵⁰. Η στιβάδωση του ανθρώπινου ψυχισμού αποτελεί αποτέλεσμα της μετουσιωτικής διαδικασίας που παρουσιάζεται ως η ψυχικής 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 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 κλειστότητα ενός δικού της ιδιόκοσμου, ως κλειστότητα του νοήματος που αποτελεί νόημα επενδεδυμένο αποκλειστικά για την 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, εν σχέσει προς τον ζωικό.

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 την μαγματική οργάνωση του ψυχισμού. Η παράσταση παρουσιάζεται ως μάγμα, σαν 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

¹⁴⁹ ο.π. 442

¹⁵⁰ 'Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα', στον τόμο 'Ο θρυμματισμένος κόσμος', σελ. 190



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 μεσεύεται 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 κοινωνίας¹⁵¹.

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 αυτοπαράστασης, για χάρη της οποίας μπορούν να αγνοηθούν οι απαιτήσεις της βιολογικής λειτουργικότητας, προκειμένου να παραμείνει ακέραια, έστω και αν αυτό σημαίνει τον βιολογικό θάνατο¹⁵².

Μέσω της περιγραφής από τον Καστοριάδη της πρώτης ψυχικής μονάδας, φαίνεται καθαρά η μη αναγωγιμότητα των ψυχικών διαδικασιών στα σωματικά- βιολογικά δεδομένα, τα οποία δεν λαμβάνουν καθόλου σημαντικό μέρος στην συγκρότηση του πρωταρχικού παραστασιακού πυρήνα της ψυχής. Ο κατευνασμός της σωματικής ανάγκης, της πείνας π.χ. δεν έχει νόημα από τη σκοπιά της ψυχής, παρά μόνο σαν φιγούρα αποκατάστασης της χαμένης της πρωταρχικής ολικής ενοποίησης. Η σωματική ανάγκη δεν μπορεί να ληφθεί απλώς αντιληπτικά ή παθητικά από την ψυχή, δίχως τη μεσολάβηση της ριζικής φαντασίας, από όπου αναδύονται οι παραστάσεις διαρκώς, ως μορφές του νοήματος προσανατολισμένες συνεχώς στην πρωταρχική παράσταση του Εγώ ως νόημα. Το βιολογικό δεδομένο, το αισθητηριακό ερέθισμα οφείλει να μετατραπεί σε ψυχικό δεδομένο, παριστανόμενο κατά τρόπο ακαθόριστο, που να ισοδυναμεί για την ψυχή με κάποιου είδους αποκατάσταση της αρχικής ηδονής. Και η ψυχική παράσταση του βιολογικού δεδομένου από τη μια δεν μπορεί να υπαγορευτεί από την σωματική- βιολογική πραγματικότητα, αφού τότε

¹⁵¹ ο.π. σελ. 193

¹⁵² 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της κοινωνίας', σελ. 444



θα ήταν πάντοτε σταθερή και η ίδια, όπως συμβαίνει στον ζωικό ψυχισμό, αλλά όχι στον άνθρωπό, αλλά ούτε και να την αγνοεί πλήρως, αφού αυτή η βιολογική πραγματικότητα αποτελεί αναγκαία, αν και τετριμμένη, συνθήκη ύπαρξης της ψυχής. Ωστόσο, σε οριακές καταστάσεις, η ψυχική πραγματικότητα μπορεί να παρακάμψει τη βιολογική πραγματικότητα, και η ψυχική μονάδα να αρνηθεί την ρήξη της, έστω επί ποινή ψυχώσεως, αυτισμού ή θανάτου, όπως φαίνεται και στο προσφιλές στον Καστοριάδη παράδειγμα της βρεφικής ανορεξίας¹⁵³.

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 αποιεί πλέον απλώς το 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 συμπροϊόν 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 σημασιών¹⁵⁴.

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 σημασιοδότηση μέσα από τον άλλο, ως νόημα απολειτουρικοποιημένο και αυθαίρετο από τη βιολογική σκοπιά. Ως τέτοια, η σχέση έρεισης είναι εμφανώς απερίσταλτη και πρωταρχική, ασύλληπτη υπό τις ταυτιστικές κατηγορίες της καθοριστικότητας, ή συγκεκριμένα, της λειτουργικότητας.

Η αυτοκτονία, η αυτοθυσία, ο θνήσκων Σωκράτης, αποτελούν αποδείξεις της σημασίας που έχει για το άτομο η διατήρηση της αυτοπαράστασής του, δίχως την οποία, καταργείται κάθε νόημα

¹⁵³ 'Ένα ανορεκτικό βρέφος προκαλεί τον ίδιο του τον θάνατο, η ψυχή του είναι ισχυρότερη από τη βιολογική του ρύθμιση.' ο.π. σελ. 409. Γράφουμε προσφιλές, καθώς αναφέρεται επανειλημμένως στο έργο του, σαν απόδειξη της κυριαρχίας των ψυχικών απαιτήσεων έναντι των βιολογικών. Πράγματι, δίχως την καστοριαδική σύλληψη της ανθρώπινης ψυχής είναι αδύνατον να δοθεί λόγος για αυτή την ιδιαίτερη κατάσταση.

¹⁵⁴ ο.π. σελ. 157



της ζωής για το υποκείμενο, που όντας πλέον κοινωνικό άτομο, δεν μπορεί να βρει νόημα, όπως μπορεί το έμβιο, απλώς στην ίδια τη ζωή. Δεν μπορεί εξίσου να σταθεί, ύστερα από αυτές τις διαπιστώσεις η παλαιά διάκριση μεταξύ ανθρώπου και ζώου με κριτήριο την ορθολογικότητα, αφού το νόημα που τρέφει το ανθρώπινο ον δεν είναι νόημα λειτουργικό, ούτε υπάγεται σε κάποια ορθολογική λειτουργικότητα, αλλά νόημα φαντασιακό και παραστασιακό¹⁵⁵.

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 ως αντικείμενα της μετουσίωσης που προσφέρονται σαν σημασίες της κοινωνικής θέσμισης. Συνέπεια αυτού του γεγονότος και του γεγονότος της ύπαρξης κοινωνίας, 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 τους θέσμισης. Όπως εξίσου κατηγορηματικές, χαρακτηριστικές και συμπληρωματικές οφείλουν να είναι οι μορφές συνταύτισης που προσφέρονται στο υποκείμενο ως μορφές κοινωνικού συνταυτισμού και συγκρότησης της κοινωνικής του ιδιοεικόνας¹⁵⁶.

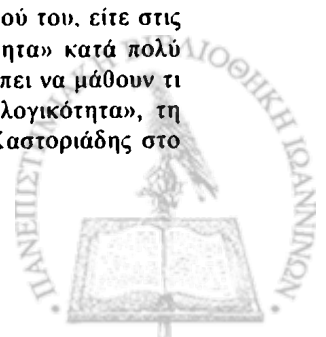
Μια άλλη σημαντική συνέπεια της περιγραφής της μετουσιωτικής διαδικασίας ως διαδικασίας εκκοινωνισμού, είναι, όπως προαναφέρθηκε, η αδυνατότητα αναγωγής του κοινωνικού στο ψυχικό και αντίστροφα. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, απαραίτητες για την μετατροπή της ψυχικής μονάδας σε κοινωνικό άτομο και 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 δι' 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

¹⁵⁵

‘Δεν υπάρχει ον πιο τρελό από τον άνθρωπο, είτε τον εξετάσουμε στα τρισβαθα του ψυχισμού του, είτε στις καθημερινές του ασχολίες. Τα μυρμήγκια ή τα άγρια ζώα διαθέτουν μια λειτουργική «ορθολογικότητα» κατά πολύ ανώτερη από του ανθρώπου: δεν σκοντάφτουν, ούτε τρώνε δηλητηριώδημανιτάρια. Οι άνθρωποι πρέπει να μάθουν τι είναι τροφή και τι όχι. Άρα δεν μπορούμε να χαρακτηρίσουμε τον άνθρωπο με βάση την «ορθολογικότητα», τη «λογική»- αφού αυτές χαρακτηρίζουν όλα εν γένει τα έμβια όντα, ως τελεστική λογική.’ γράφει ο Καστοριάδης στο ‘Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία’, στον τόμο ‘Η άνοδος της ασημαντότητας’, σελ. 150

¹⁵⁶ ‘Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας’, σελ. 447



ενότητας. Όπως λέει ο Καστοριάδης, 'η θέσμιση της κοινωνίας δεν μπορεί ποτέ να απορροφήσει την ψυχή ως ριζική φαντασία'¹⁵⁷ και απέναντι στον δημόσιο κόσμο της κοινωνίας, υπάρχει πάντοτε ένας κόσμος 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 έμβιο¹⁵⁸.

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 τους¹⁵⁹.

Η διαμόρφωση μιας επιφάνειας επαφής μεταξύ αυτών των δύο πόλων, ισοδυναμεί με τον εκκοινωνισμό του ψυχικού, που καταλήγει στο κοινωνικό άτομο σαν 'θεσμό και δημιουργία της κοινωνίας'. Το κοινωνικό άτομο αποτελεί τη γέφυρα που συνδέει το κοινωνικό με το ψυχικό κατά τρόπο απερίσταλτο και μη καθορισμένο παρά μόνο a posteriori. Η θεωρητική χομπσιανή κατασκευή μιας 'φυσικής κατάστασης' της ανθρωπότητας, προ- κοινωνικής, παρουσιάζεται έτσι ως απατηλή, εξίσου απατηλή με τις προσπάθειες αναγωγής του ψυχικού στο βιολογικό και του κοινωνικού στο ψυχικό.

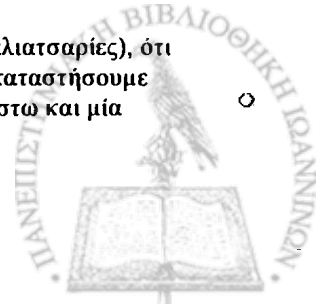
Έτσι η παλαιά φιλοσοφική αντίθεση ατόμου- κοινωνίας αίρεται στα πλαίσια της καστοριαδικής ερμηνείας της μετουσίωσης αφού το άτομο είναι άτομο 'εντός και διαμέσου της κοινωνίας'¹⁶⁰. Στη θέση της αναδεικνύεται η πραγματική πόλωση, η πόλωση ψυχής και κοινωνίας, η πόλωση ανάμεσα στην απαίτηση από την ψυχή μιας φαντασιακής παντοδυναμίας και

¹⁵⁷ ο.π. σελ. 450

¹⁵⁸ '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.' *Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα* στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, σελ. 179

¹⁵⁹ '[...] τότε λέμε ότι είναι πιασμένο, χαμένο, ξενωμένο μέσα στη γλώσσα (ή μέσα στις κοινωνικές παλιασαρίες), ότι δεν μιλά αλλά είναι μιλημένο (ή, γιατί όχι, ότι δεν γράφει αλλά είναι γραμμένο) – με κίνδυνο να εγκαταστήσουμε «πίσω» του ένα «υποκείμενο του ασυνείδητου», το οποίο προφανώς καταργείται μόλις προφερθεί έστω και μία λέξη. Είναι η γενεά Lacan/ Barthes/ Derrida.' ο.π.

¹⁶⁰ *Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας* σελ. 438



στην επιβολή, από την κοινωνία, ενός κόσμου όπου αυτή η απαίτηση δεν μπορεί ποτέ να πληρωθεί¹⁶¹.

Με αυτές τις παραδοχές κατά νου, το αδιαχώριστο και συνάμα το μη αναγώγιμο κοινωνίας και ψυχής, τις ειδικότητες του ανθρώπινου ψυχισμού, το νόημα ως διατήρηση του νοήματος και τη ριζική φαντασία ως συνεχή ανάδυση παραστάσεων, κάποιες από τις οποίες οφείλουν να μετουσιωθούν σε σημασίες ομόλογες προς τις διαθέσιμες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και την διαδικασία του εκκοινωνισμού ως διαδικασία επιβολής της ψυχής ενός νοήματος άλλου από το πρωτόνομά της, μπορούμε να προχωρήσουμε στη διαύγαση του περιεχομένου του προτάγματος της αυτονομίας στο επίπεδο του ατόμου, της ατομικής αυτονομίας.

¹⁶¹ 'Το Φαντασιακό: Η δημιουργία στο κοινωνικό- ιστορικό πεδίο', στον τόμο 'Χώροι του Ανθρώπου', σελ. 114



Η αυτονομία του ατόμου- Η ανακλαστική στοχαστικότητα και η διαβεβουλευμένη δράση ως τα ειδολογικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης υποκειμενικότητας.

Το κοινωνικό άτομο συγκροτείται έτσι, ως ον δι' εαυτό, μέσα από αυτή την 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 βούληση¹⁶², 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 αμφισβητήσει¹⁶³.

Σαν αποτέλεσμα της αυστηρότητας των μετουσιωμένων επενδύσεων, το συνειδητό παρουσιάζεται ριζικά απομονωμένο από τις άλλες αρχές, μέσω του φραγμού της απώθησης, που στέκει σαν το απαράβατο όριο μεταξύ του συνειδητού Εγώ και των ασυνειδητών εννοήσεων. Η απωθούσα αρχή, που εκφράζεται και ως **αρχή της λογοκρισίας**, πηγάζει από τον πυρήνα της ασυνειδητής ενοχής, με τη εγκαθίδρυση ενός ασυνειδήτου Υπέρ- Εγώ, μιας εσωτερικευμένης ψυχικής εξουσίας, διαχωρισμένης από την γρηγορούσα συνείδηση, αλλά κυρίαρχης, μέσω της οποίας επιβάλλεται στο υποκείμενο ο διαχωρισμένος 'λόγος του Άλλου'¹⁶⁴, 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 σχάση 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 παραλέπονται ξανά σε

¹⁶² 'Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα', στον τόμο 'Ο Θρυμματισμένος κόσμος', σελ. 210

¹⁶³ 'Ασφαλώς, μπορεί επίσης να τα παραβεί. Αλλά η παράβαση δεν είναι αμφισβήτηση, αλλά επικύρωση των υπαρχόντων νόμων'. ο.π. σημ. 26

¹⁶⁴ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 151



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'¹⁶⁵.

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 σχάση 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'.

Πώς μπορεί το υποκείμενο να ξεφύγει από αυτή την κατάσταση της ξένωσης μέσα στην 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 ρύθμιση που γίνεται από άλλον, η αυτονομία είναι ο νόμος μου, αντιτιθέμενος στη ρύθμιση από το ασυνείδητο που είναι ένας νόμος άλλος, ο νόμος ενός άλλου από εμένα.'¹⁶⁶

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 την μετουσιωτική διαδικασία που συγκρότησε το κοινωνικό άτομο, μέσω της οποίας η ψυχή ενοργανώθηκε 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 την λειτουργία του ασυνείδητου που 'επενδύει με πραγματικότητα το φαντασιακό, το αυτονομεί και

¹⁶⁵ ο.π. 152

¹⁶⁶ 'Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα' στον τόμο 'Ο θρυμματισμένος κόσμος', σελ. 194



του προσδίδει αποφασιστική εξουσία¹⁶⁷. Αποτελεί ουσιώδες τμήμα του 'λόγου του υποκειμένου', το οποίο υποκείμενο αντιλαμβάνεται την πραγματικότητα, τόσο του εαυτού του, όσο και του κόσμου ως πραγματικότητα μεσευμένη από το φαντασιακό που σχηματίζεται έτσι από αυτήν την λειτουργία του ασυνείδητου 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 την σκέψη του Freud, προκειμένου να ορίσει με σαφήνεια την ατομική διάσταση της αυτονομίας, ως σχέση του συνειδητού με το ασυνείδητο. Η διαπραγμάτευσή του έχει ως άξονα την φράση που ο Freud προτείνει ως αξίωμα της ψυχανάλυσης : **'Όπου ήταν Αυτό, πρέπει Εγώ να γίνω'** (Wo Es was, soll Ich werden)¹⁶⁸, όπου Αυτό είναι το ασυνείδητο, τόσο ως πηγή των ενορμήσεων, όσο και ως εσωτερικευμένη κατασταλτική αρχή, και Εγώ, το υποκείμενο στην 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, στην συνειδητή βούληση.

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 φενακή, 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 συμβεί¹⁶⁹.

¹⁶⁷ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 151

¹⁶⁸ Φράση που βρίσκεται στην 3η παράδοση της Νέας σειράς εισαγωγικών παραδόσεων στην Ψυχανάλυση και παρατίθεται από τον Καστοριάδη στην 'Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 150

¹⁶⁹ ο.π. σελ. 153



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 γλώσσας¹⁷⁰.

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 την διαδικασία αυτή, δίχως την οποία δεν υπάρχει καν υποκείμενο, τα στοιχεία αυτά που θα το οδηγούσαν στην συγκρότηση μιας εξωτερικής πραγματικότητας. Όπως έχει φανεί, αυτό θα μας οδηγούσε ξανά στο πρωταρχικό φάντασμα του απόλυτου Εγώ ως παντός, όπου δεν μπορεί να νοηθεί καν η ύπαρξη μιας εξωτερικής του υποκειμένου διάστασης¹⁷¹.

Ο Καστοριάδης, ύστερα από αυτές τις αναπόφευκτες διαπιστώσεις τις οποίες συνεπάγεται η αδιαχωριστικότητα και συγχρόνως, η μη αναγωγιμότητα του ψυχικού στο κοινωνικό και αντιστρόφως, οδηγείται στην τροποποίηση του φροϋδικού αξιώματος ως εξής **'Όπου Εγώ είμαι, Αυτό πρέπει να αναδυθεί'** (Wo Ich bin, soll Es auftauchen)¹⁷². Η αυτονομία, δεν ισοδυναμεί με την κυριάρχηση του συνειδητού Εγώ και την εξάλειψη του 'λόγου του Άλλου' αλλά με την τροποποίηση της σχέσης τους, με την εγκαθίδρυση μιας νέας σχέσης συνειδητού και ασυνείδητου, 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 αυτή η σχέση αυτονομίας μεταξύ συνειδητού και ασυνείδητου, δεν μπορούμε να αρκεστούμε στο κοινωνικό άτομο που συγκροτείται μέσα σε ένα νόημα ετερονομίας,

¹⁷⁰ ο.π. σελ. 156

¹⁷¹ ο.π. σελ. 153

¹⁷² ο.π. σελ. 154



μέσα σε μία περίφραξη της σημασίας και μία κλειστότητα του νοήματος. Απαιτείται η ικανότητα διάρρηξης αυτής της κλειστότητας, η ικανότητα ενός **οντολογικού ανοίγματος**¹⁷³.

Οι ειδικότητες της ψυχής εν σχέσει προς το απλώς έμβιο συμπυκνώνονται στο γεγονός πως η ψυχή δημιουργεί και δημιουργεί συνεχώς ένα νόημα μη λειτουργικό, απέναντι στην βιολογική λειτουργικότητα του απλώς εμβίου, ένα νόημα που δεν μπορεί να αποδοθεί σε φυσικά σύστοιχα, μία αυτοτελικότητα που δεν είναι εργαλειακή τελικότητα. Το απολειτουργικοποιημένο ψυχικό νόημα διαμορφώνεται, χωρίς ποτέ αυτή η διαμόρφωση να είναι ολοκληρωτική, μέσω της διαδικασίας εκκοινωνισμού σε νόημα λειτουργικό από τη σκοπιά της κοινωνίας, αποκτώντας κοινωνικά σύστοιχα και επενδύοντας σε κοινωνικές σημασίες. Προφανώς, η κοινωνική λειτουργικότητα του νοήματος του κοινωνικού ατόμου είναι πάντοτε ελλιπής, αφήνει αναφομοίωτο ένα απροσμέτρητο ψυχικό βάθος και δεν μπορεί να αντιστοιχηθεί με την βιολογική λειτουργικότητα, που είναι πάντοτε ολοκληρωμένη, με την σημαντική εξαίρεση της αδυνατότητας απόδοσής της σε μία τελικότητα εξωτερική του εμβίου, και παρουσιάζεται πάντοτε ως αναγκαία στην επαναληπτική σταθερότητα των λειτουργικών της αλληλουχιών.

Ωστόσο, αν αφήσουμε σχηματικά κατά μέρους την ανυπότακτη ασυνείδητη διάσταση του ψυχισμού και εξετάσουμε μονάχα την συνειδητή πλευρά του κοινωνικού ατόμου μέσα στην κλειστότητα του κοινωνικού νοήματος, θα διαπιστώσουμε ισχυρές αντιστοιχίες ανάμεσα στις ιδιότητες αυτού του συνειδητού και στις ιδιότητες που παρουσιάζει το έμβιο μέσα στην κλειστότητα του βιολογικού του νοήματος.

Καταρχάς, η ικανότητα λογικού συλλογισμού και υπολογισμού, δεν αποτελεί, όπως ειπώθηκε, ίδιον της ανθρώπινης σκέψης, αλλά κάθε εμβίου, ως συνολοταυτιστική ικανότητα διαχωρισμού, ένωσης, συλλογής σε ένα σύνολο και ταξινόμησης. Αυτή η ικανότητα συλλογής και διάκρισης προϋποτίθεται στην ικανότητα της **αυτοαναφοράς**, που αποτελεί *sine qua non* για κάθε ον δι' εαυτό ως αυτοτελικότητα¹⁷⁴.

Το ίδιο κοινή είναι και η ικανότητα βούλησης και δράσης, με την έννοια της συνειδητής ενεργοποίησης των κινητηριακών μηχανισμών προς την εκπλήρωση μίας πρόθεσης. Αυτή η βούληση και η δράση δεν είναι τίποτε άλλο παρά η πρακτική ενεργοποίηση της υπολογιστικής σκέψης, προσανατολισμένη, στο μεν απλώς έμβιο στην διατήρηση της βιολογικής του υπόστασης, στο δε συνειδητό του κοινωνικού ατόμου στην διατήρηση της κοινωνικής του υπόστασης, πάντοτε

¹⁷³ '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.' στο άρθρο 'Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας' στον τόμο 'Χώροι του Ανθρώπου', σελ. 327

¹⁷⁴ 'Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα', στον τόμο 'Ο θρυμματισμένος κόσμος', σελ. 196



εντός του νοηματικού εγκλεισμού. Σημαντικό βέβαια γεγονός είναι πως το κοινωνικό άτομο έχει τη δυνατότητα να παραβεί τους κανόνες αυτού του εγκλεισμού, ενώ το έμβιο δεν μπορεί να τους παραβεί. Το σύστοιχο των παραστάσεων που επενδύονται από την ψυχή κατά τη μετουσιωτική διαδικασία δεν είναι βιολογικό, «αντικειμενικά πραγματικό», αλλά κοινωνικό, δημόσιο και **αθέατο**. Ωστόσο, πέρα από το ότι εδώ εμφανίζεται ο ειδολογικός παράγοντας της ανυπότακτης και απολειτουργικοποιημένης ψυχής, το θέμα που μας ενδιαφέρει δεν είναι η δυνατότητα παράβασης των κανόνων, αλλά η δυνατότητα αμφισβήτησης του ίδιου του πλαισίου. Δυνατότητα που δεν προσφέρει αυτός ο τύπος σκέψης που είναι κοινός στο έμβιο και στο κοινωνικό άτομο και είναι τύπος συνολοταυτιστικός, ως λειτουργικότητα (εντός) της κλειστότητας του νοήματος.

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, όπως ειπώθηκε κοινή σε κάθε ον δι' εαυτό. Η ικανότητα όμως 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 την 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.’¹⁷⁵

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 μία σχέση αυτονομίας με την ασυνείδητη ενόρμηση και το ριζικό φαντασιακό του ως πηγή της ενόρμησης, πρέπει να κινητοποιήσει την ικανότητά του 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

¹⁷⁵ ο.π. σελ. 197



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 την δημιουργική του φαντασία, αντί να την αναστέλλει πίσω από τον φραγμό της απώθησης. Αυτό δεν ισοδυναμεί με την πλήρη συνειδητοποίηση του ασυνειδήτου, όπως είδαμε, αλλά με την 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 αυτονομίας¹⁷⁶.

Αυτή η διαδικασία συνεπάγεται κυκλικά την ικανότητα της διαβιβουλευμένης δραστηριότητας, η οποία αποτελεί συγχρόνως προϋπόθεση και αποτέλεσμα της ανακλαστικής στοχαστικότητας. Ο ορισμός που δίνει ο Καστοριάδης έχει ως εξής:

‘Ονομάζω ικανότητα διαβιβουλευμένης 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). Μ’ άλλα λόγια: η θέληση ή διαβιβουλευμένη δραστηριότητα είναι η ανακλώμενη διάσταση αυτού που είμαστε ως φανταζόμενα, δηλαδή, δημιουργικά όντα, η ακόμη: η ανακλώμενη και πρακτική διάσταση της φαντασίας μας ως πηγή δημιουργίας.’¹⁷⁷

Ο ανακλαστικός στοχασμός αποτελεί μία μορφή διαβιβουλευμένης δραστηριότητας στην πρακτική του διάσταση, καθώς η ικανότητα της ριζικής φαντασίας να παριστάνει αυτό που δεν υπάρχει, τη διαδικασία της σκέψης εν προκειμένω, δεν μπορεί να 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 σύστοιχης της διαβιβουλευμένης δραστηριότητας και, μέσω αυτών, της αυτονομίας. Όπως η δημιουργικότητα της ριζικής φαντασίας

¹⁷⁶ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 157

¹⁷⁷ 'Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα', στον τόμο 'Ο Θρυμματισμένος κόσμος', σελ. 199



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 την σχέση της αυτονομίας με τις υπόλοιπες ψυχικές αρχές, που μέχρι τότε παραμένουν απωθημένες και σκοτεινές. Είναι τα ειδολογικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης υποκειμενικότητας,¹⁷⁸ που ο Καστοριάδης διαχωρίζει από το απλώς κοινωνικό άτομο, που ζει μέσα στην σφαίρα ενός κλειστού νοήματος.

Η καστοριαδική έννοια της αυτονομίας διαφοροποιείται κατ' αυτόν τον τρόπο από την αντίστοιχη καντιανή έννοια. Γνωρίζουμε ότι στον Kant, η αυτονομία είναι μία πράξη αυτόνομοθεσίας, 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'¹⁷⁹.

Βασισμένη πάνω στην νομοθεσία του υπερ- αισθητού Λόγου, η καντιανή αυτονομία δεν είναι ένα εμπειρικό γεγονός, αλλά 'επιβάλλεται ως συνθετική a priori πρόταση [...] το γεγονός ότι θέλει την πράξη, δεν θα μπορούσε να επαχθεί αναλυτικά από μιαν άλλη προϋποτιθέμενη βούληση, γιατί δεν έχουμε μια τόσο τέλεια βούληση· 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'¹⁸⁰.

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 συνειδητού Εγώ επί των ετερόνομων επιθυμιών, 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

¹⁷⁸ Η ανθρώπινη υποκειμενικότητα είναι μια ψευδοκλεισμένη 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.' ο.π. σελ. 210

¹⁷⁹ I. Kant, 'Κριτική της κριτικής ικανότητας', σελ. 66

¹⁸⁰ I. Kant, 'Θεμελίωση της μεταφυσικής των ηθών', σελ. 135



αυτοσυνειδητοποίησή του ως αρχή της αυτονομίας. Έτσι η στατικότητα της καντιανής αυτονομίας ως καθήκον αντικαθίσταται με την δυναμικότητα της καστοριαδικής αυτονομίας ως διαδικασία. Οι προϋποθέσεις της αυτονομίας για τον Καστοριάδη δεν είναι προϋποθέσεις υπερβασιακές, αλλά προϋποθέσεις, κοινωνικό- ιστορικές.

Η ατομική αυτονομία, περιλαμβάνει έτσι τόσο την διαύγαση του δεδομένου, όσο και τον μετασχηματισμό του, διαύγαση και μετασχηματισμό που αφορούν τόσο το υποκείμενο, όσο και τον άλλο.

Το ανθρώπινο υποκείμενο όμως, αποτελεί έναν κοινό τόπο όπου συναντώνται η ψυχή και η κοινωνική θέσμιση. Η αυτοεικόνα του, η ταυτότητά του καθορίζεται από την πρόσληψη και ανάληψη από την ψυχή των κοινωνικών σημασιών μετουσιώνοντας τες σε επενδύσεις της βλέψης του νοήματός της. Προκειμένου η δυνατότητα της ανακλαστικής στοχαστικότητας να πραγματωθεί σε πράξη διαβεβουλευμένης δράσης, απαιτούνται δύο ακόμη προϋποθέσεις, οι οποίες μας παραπέμπουν κατευθείαν στο κοινωνικό- ιστορικό.

- 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,¹⁸¹ της εμμένειας της κοινωνικής θέσμισης στην συγκρότηση της συνείδησης του κοινωνικού ατόμου και του χαρακτήρα της θέσμισης αυτής.

Η αστάθεια των μετουσιωμένων επενδύσεων, είναι 'απλώς το αντίθετο της αυστηρότητας'.¹⁸² 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. Ο 'λόγος του Άλλου', διαχωρισμένος και θεωρημένος στην παντοδυναμία του, καθίσταται ο νόμος και η νόρμα της αρχής της πραγματικότητας, πέραν κάθε αμφισβήτησης και συζήτησης.

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.

¹⁸¹ 'Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα', ο.π. σελ. 206

¹⁸² ο.π. σελ. 205



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 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 στην 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, σαν 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.

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'¹⁸³.

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 κοινωνίας¹⁸⁴.

¹⁸³ 'Το φύλλο συκής της ηθικής', στον τόμο 'Η άνοδος της ασημαντότητας', σελ. 258

¹⁸⁴ 'Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας', σελ. 158



Αυτονομία και πράξη

Ο Καστοριάδης, αναδεικνύοντας την συνεχή παρουσία του άλλου και την αδυνατότητα της σύλληψης της ατομικής αυτονομίας δίχως την διυποκειμενική, κοινωνική της διάσταση, τοποθετείται στον αντίποδα του φαινομενολογικού υπαρξισμού του Sartre, όπως συμπυκνώνεται στην περίφημη φράση του πως 'η κόλαση είναι οι άλλοι'¹⁸⁵.

Εξίσου προφανές είναι πως η εμφάνιση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας δεν μπορεί να θεωρηθεί δίχως την εμφάνιση του προτάγματος της αυτονομίας στο κοινωνικό επίπεδο, που αποτελεί προϋπόθεση και βλέψη της αυτονομίας στο ατομικό. Η ουσία της πράξης, όπως ορίστηκε από τον Καστοριάδη, ως πράττειν που σκοπεύει τον άλλον ή τους άλλους ως αυτόνομα όντα, βρίσκεται στην συμπλοκή της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας, στο γεγονός ότι η αυτονομία του υποκειμένου δεν μπορεί παρά να στοχεύει ταυτόχρονα στην αυτονομία των άλλων. Γίνεται έτσι σαφής ο διαχωρισμός της πράξης από τις υπόλοιπες δραστηριότητες ή μορφές του ανθρώπινου πράττειν, με βάση την έννοια της αυτονομίας και όπως επισημαίνει ο φιλόσοφος,

'Μ' αυτή την έννοια δεν υπάρχει πράξη παρά μόνο σε τρία πεδία: της αληθινής παιδαγωγικής, της αληθινής ψυχανάλυσης, της αληθινής πολιτικής'¹⁸⁶.

Η σύλληψη της πράξης από τον Καστοριάδη με την ανάδειξη του στοιχείου της αυτονομίας ως κεντρικού της άξονα, τον διαφοροποιεί από την σύλληψη της πράξης από την Hannah Arendt, η οποία αναδεικνύει την πράξη, μαζί με την ομιλία, ως τα θεμελιώδη ειδολογικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης διαφορετικότητας.

Η Arendt προτείνει την ομιλία και την πράξη ως τους τρόπους μέσω των οποίων οι άνθρωποι αναγνωρίζονται μεταξύ τους μέσα στην μοναδική τους διαφορετικότητα. Η εμφάνιση του ανθρώπου μέσω της ομιλίας και της πράξης, αποτελεί εμφάνισή του ως ανθρώπινο όν, όχι ως φυσικό αντικείμενο, αποτελεί δηλαδή μία οντολογική κατάφαση του ανθρώπου προς το κοινωνικό του περιβάλλον, μία κατάφαση που στηρίζεται στην πρωτοβουλία του πράττοντος και του ομιλούντος, ωστόσο είναι μία πρωτοβουλία αναπόδραστη, αφού δίχως την ανάληψή της κανένα υποκείμενο δεν μπορεί να παραμείνει ανθρώπινο.¹⁸⁷

Αντίθετα, ο Καστοριάδης, διαχωρίζοντας βάσει της αυτονομίας το κάθε πράττειν από την πράξη, αναδεικνύει την πράξη, ως δυνατότητα μεν κάθε ανθρώπινου όντος, αλλά ως πραγματικότητα αυτής της ιδιαίτερης μορφής του ανθρώπινου όντος που αποτελεί η ανθρώπινη

¹⁸⁵ Σχολιάζει μάλιστα, για τον Sartre:

'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). Άλλωστε πρόσφατα επιβεβαίωσε αυτή την ερμηνεία, δηλώνοντας ότι δεν έχει Υπερ- Εγώ. Πώς θα μπορούσαμε να έχουμε αντίρρηση εμείς που πάντα σκεφτόμασταν ότι μιλούσε για τις υποθέσεις αυτού του κόσμου σαν ένα εξωγήινο όν;', ο.π. σελ. 159, υποσημ. 36

¹⁸⁶ 'Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα', σελ. 94

¹⁸⁷ 'Η Ανθρώπινη Κατάσταση', σελ. 242



υποκειμενικότητα, που αποτελεί όχι οντολογική συνθήκη της ανθρωπότητας ως είδος, αλλά ιστορική του δημιουργία. Δεν είναι απλώς μια ριζοσπαστικοποίηση της πράξης εν σχέσει προς την πράξη της Arendt, όπως θα πει ο Alex Honneth¹⁸⁸, αλλά η ίδια η ανάδυση κάθε ριζοσπαστικότητας της οποίας οι προϋποθέσεις εμφανίζονται στον Καστοριαδικό ορισμό, ως κοινωνικό- ιστορικές προϋποθέσεις και όχι ως προϋποθέσεις γενικά του κοινωνικό- ιστορικού.

Συνοψίζοντας, η ανάδυση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας αποτελεί μια δυνητικότητα του κάθε ανθρώπινου όντος, αλλά όχι αναγκαιότητα, αποτελεί μία ιστορική δημιουργία, του προτάγματος της αυτονομίας, μίας θέσμησης που να προσφέρει ένα νόημα ανοιχτό, εν αντιθέσει προς την κλειστότητα της ετερονομίας, μίας αυτόνομης κοινωνίας. Η πρώτη εμφάνιση της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, ταυτόσημη με την εμφάνιση της πρώτης αυτόνομης κοινωνίας, τοποθετείται από τον Καστοριάδη σε έναν συγκεκριμένο κοινωνικό- ιστορικό τόπο, στην Αρχαία Ελλάδα, με την συγκρότηση των ελεύθερων πόλεων με όρους άμεσης δημοκρατίας.

Κάθε περιγραφή των κοινωνικών και θεσμικών προϋποθέσεων της αυτονομίας, οφείλει να δείξει τι σημαίνουν αυτοί οι θεσμοί υπό το πρίσμα του καστοριαδικού στοχασμού, ποια είναι η ουσία της κοινωνικής θέσμησης, πώς συγκροτείται αυτή η θέσμηση μέσα στην ετερονομία και πώς μπορεί να υπάρξει μέσα στην αυτονομία. Εν ολίγοις, να εξετάσει το ούτως- είναι της κοινωνίας πλέον, ως ον δι' εαυτό, τα ειδολογικά της χαρακτηριστικά, τις έννοιες και τις κατηγορίες της κοινωνικής οντολογίας του Καστοριάδη ως οντολογίας της κοινωνικό- ιστορικής δημιουργίας.

¹⁸⁸ A. Honneth, 'Eine ontologische Rettung der Revolution', περιοδικό *Merkur*, τ. 439-440, 1985, σελ. 811



ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Συμπερασματικά, η ανάδειξη του προτάγματος της αυτονομίας στο έργο του Καστοριάδη συνδέεται άρρηκτα και με πλήρη λογική συνέχεια και συνέπεια με τις ευρύτερες φιλοσοφικές και οντολογικές του θέσεις. Δεν αποτελεί απλώς μία πολιτικής υφής παραίνεση ή κάποιου τύπου παραχώρηση στην προσωπική του πολιτική ιστορία και τοποθέτηση, αλλά άμεσο συμπέρασμα της ίδιας της οντολογίας της δημιουργίας.

Η ρήξη του Καστοριάδη με την παραδοσιακή φιλοσοφία και οντολογία της καθοριστικότητας, συνδέεται άμεσα με την αναγνώριση και ανάδειξη της δημιουργίας ως θεμελιώδους κατηγορήματος του Χρόνου-Είναι και την διαμόρφωση μίας οντολογίας των μαγμάτων, η οποία υπερβαίνει τις παραδοσιακές αντιθέσεις της συνολοταυτιστικής λογικής Είναι-Γίνεσθαι και Πεπερασμένου – Άπειρου στον άξονα μίας διάκρισης Καθορισμένου- Ακαθόριστου.

Η ρήξη αυτή πηγάζει και τροφοδοτείται από την κριτική του απέναντι στην σκέψη του Μαρξ και γύρω από τα επίμαχα ζητήματα του ούτως είναι της κοινωνίας και της ιστορίας, θέτοντας εξ αρχής το πρόβλημα της ανθρώπινης πράξης στον ορίζοντα της αυτονομίας. Η ανάδειξη της δημιουργίας σε οντολογικό επίπεδο αντανακλά την ανάδειξη της ανθρώπινης πράξης ως δημιουργίας σε επίπεδο κοινωνικο- ιστορικό. Το έμβιο ον, ως αυτοτελικότητα και πηγή νοήματος αποτελεί το παράδειγμα της οντολογικής δημιουργίας και θέτει τις βασικές κατηγορήσεις του όντος δι' εαυτό, ως κατηγορία γένους της οποίας είδος αποτελεί το ανθρώπινο ον. Ειδολογικό χαρακτηριστικό του ανθρώπινου όντος είναι η αυτονόμηση της φαντασίας.

Η ανθρωπολογία που απορρέει από αυτές τις παραδοχές θέτει την ανθρώπινη ψυχή ως ριζική φαντασία στο επίκεντρο και το κοινωνικό- ιστορικό φαντασιακό ως περιβάλλον μορφοποίησής της σε κοινωνικό άτομο. Η φαντασία, ως δημιουργική δύναμις, *vis formandi*, επιτρέπει την διαύγαση περιοχών τόσο στο μικρόκοσμο της ακαθοριστίας του ασυνειδήτου και της ριζικής φαντασίας όσο και στον μακρόκοσμο του κοινωνικό- ιστορικού και της θεσμίζουσας κοινωνίας. Ο Καστοριάδης παραθέτει τον Αριστοτέλη, τον Kant, τον Heidegger, για να συζητήσει και να απορρίψει ακολούθως τις συλλήψεις της φαντασίας ως υπερβασιακής φαντασίας που απλώς επιτελεί τις δευτερεύουσες λειτουργίες της μεσολάβησης μεταξύ αντικειμένου και νόησης και προχωρά παραπέρα θέτοντας την συμμετοχή του αντικειμένου στην παράστασή του καθώς και την κοινωνική αναφορά των διαμορφωμένων παραστάσεων που πηγάζουν από το φαντασιακό.

Η υπέρβαση της αντίθεσης άτομο- κοινωνία με την μετατόπιση προς την αντίθεση ψυχή – κοινωνία, καταργεί κάθε μεταφυσική απεύθυνση και απαίτηση της προέλευσης του ατόμου και της κοινωνίας βάσει της συνυποστατότητάς τους και την 'εγγραφή' της στον κύκλο της δημιουργίας και στερεί το ανθρωπίνου πράττειν από κάθε μεταφυσική δικαιολόγηση.



Η αυτονομία στο επίπεδο του ατόμου προϋποθέτει και συνεπάγεται την ύπαρξη του νοήματος της αυτονομίας σε κοινωνικό-ιστορικό επίπεδο. Συνίσταται δε στην αναγνώριση του απύθμενου της ψυχής ως ριζικής φαντασίας πάνω στο έδαφος της αναγνώρισης του Άλλου, συνεπώς της κοινωνίας, ως αυτόνομου ατόμου και συνάμα ως αναπόσπαστο τμήμα του εκκοινωνισμένου Εγώ. Η ανακλαστική στοχαστικότητα και τη διαβουλευμένη δράση τίθενται ως τα ειδολογικά χαρακτηριστικά της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, του αυτόνομου δηλαδή κοινωνικού ατόμου.

Η πράξη πλέον, ως πράξη αυτονομίας, αποκτά κοινωνιολογικές συνδηλώσεις και προεκτάσεις και διαχωρίζεται σαφώς από το γενικώς πράττειν. Το πρόταγμα της κοινωνικής αυτονομίας συνίσταται στην ίδια ανακλαστική στοχαστικότητα και διαβουλευμένη δράση που ασκείται, όπως στο άτομο στις φαντασιακές παραστάσεις της ψυχής, πλέον στις φαντασιακές σημασίες της κοινωνίας.

Η αυτονομία στο επίπεδο της ατομικής ψυχής και του εκκοινωνισμένου ατόμου δεν αποτελεί ούτε το μοναδικό διαθέσιμο σημείο αφετηρίας, ούτε το προνομιακό πεδίο εκτύλιξης μίας συνεχούς συσσωρευσίμης ποιότητας. Εξίσου ικανό σημείο θα ήταν η κοινωνία ως ον δι' εαυτό και η εξέταση του προτάγματος της κοινωνικής αυτονομίας με κατάληξη το άτομο. Βρισκόμαστε πάντοτε στον κύκλο της δημιουργίας, όπου έσχατες και πρότερες προϋποθέσεις συμπλέκονται πλήρως αλληλοτιθέμενες. Όπως άτομο δίχως κοινωνία δεν νοείται, το ίδιο δεν νοείται κοινωνία δίχως άτομα.

Επιλέξαμε την αφετηρία αυτή όχι μόνο επειδή η ατομικότητα δείχνει το πραγματικό πολιτικό διακύβευμα της εποχής ενός άγριου ατομικισμού, αλλά και επειδή η ψυχή έχει εξοβελιστεί εδώ και καιρό από τις συζητήσεις της πολιτικής φιλοσοφίας, ωσάν το άτομο να νοείτο μονάχα ως κοινωνική μονάδα. Ο Καστοριάδης υπενθυμίζει διαρκώς πως το πρόταγμα μιας απελευθερωμένης κοινωνίας απαιτεί αυτόνομα άτομα και αυτά με τη σειρά τους ένα νόημα της αυτονομίας, όπου μπορεί να βρει το κοινωνικό της νόημα και η ελευθερία, πέραν της μεταφυσικής ή της θεολογίας.

Ασφαλώς, η παρούσα εργασία δεν αποτελεί απόπειρα εξάντλησης του ζητήματος, αλλά επισήμανσης κάποιων άρρηκτων συσχετίσεων που πάλλονται με σημασιολογική ένταση στο ύστερο, τουλάχιστον, έργο του Καστοριάδη καταφάσκοντας στην δυνατότητα του ανθρώπου να αλλάξει την ιστορία του.



ΠΗΓΕΣ:

Κορνήλιος Καστοριάδης:

‘Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας’, εκδ. Ράππα, Αθήνα 1981

‘Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα’, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1984

‘Οι ομιλίες στην Ελλάδα’, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1990

‘Ανθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία’, εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1993

‘Τα σταυροδρόμια του Λαβύρινθου’ (*Les carrefours du labyrinthe I*), εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1991

‘Καιρός’ (*Les carrefours du labyrinthe IIa*), εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1987

‘Χώροι του ανθρώπου’ (*Les carrefours du labyrinthe IIb*), εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1995

‘Ο θρυμματισμένος κόσμος’ (*Les carrefours du labyrinthe III*), εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1992

‘Η άνοδος της ασημαντότητας’ (*Les carrefours du labyrinthe IV*), εκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1992

‘Figures du pensable’, (*Les carrefours du labyrinthe VI*), ed. Seuil, Paris 1999

‘Η ελληνική ιδιαιτερότητα – Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο’, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2007

‘Η ελληνική ιδιαιτερότητα – Η Πόλις και οι νόμοι’, εκδ. Κριτική, Αθήνα 2008

ΑΛΛΕΣ ΠΗΓΕΣ

Karl Marx:

‘Το Κεφάλαιο’, τ.1, εκδ. Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα 1978

‘Η 18η Μπρυμαίρ του Λουδοβίκου Βοναπάρτη’, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1978

Immanuel Kant:

‘Κριτική της Κριτικής Ικανότητας’, εκδ. Printa, Αθήνα 2000

‘Τα θεμέλια της Μεταφυσικής των ηθών’, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα- Γιάννινα 1993

Martin Heidegger:

‘Επιστολή για τον Ανθρωπισμό’, εκδ. Ροές, Αθήνα 1987

Hannah Arendt:



'Η ανθρώπινη κατάσταση (Vita activa)', εκδ. Γνώση, Αθήνα 1986

Αριστοτέλης:

'Μετά τα φυσικά', εκδ. Παπαδήμα, Αθήνα 1992

'Περί ψυχής', εκδ. Ζήτρος, Αθήνα 2000

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Παναγιώτης Νούτσος:

'Η σοσιαλιστική σκέψη στην Ελλάδα', εκδ. 'Γνώση', Αθήνα 1987

Φώτης Τερζάκης:

'Το πνεύμα στην εξορία: Παπαϊωάννου-Καστοριάδης-Αξελός', εκδ. Έρασμος, Αθήνα 2003

Θεοφάνης Τάσης:

'Καστοριάδης: Μια φιλοσοφία της αυτονομίας', εκδ. Ευρασία, Αθήνα 2007

Μαργαρίτης Δημήτρης:

'Κορνήλιος Καστοριάδης και το τέλος του κλασικού εργατικού κινήματος', εκδ. Τροπή, Αθήνα 2009

Ευαγγελόπουλος Γιώργος Λ.:

'Καστοριάδης και σύγχρονη πολιτική θεωρία', εκδ. Ευρασία, Αθήνα 2009

David Ames Curtis:

'The Castoriadis Reader', ed. Blackwell, Cambridge MA, 1997

Walter Biemel:

'Χαϊντεγκερ', εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 1993

Louis Guillermit:

'Ο Immanuel Kant και η κριτική φιλοσοφία', στον τόμο *'Η Φιλοσοφία, Τόμος Γ'*,
Από τον Καντ ως τον Χούσερλ', εκδ. Γνώση, Αθήνα 1990



‘Του Κορνήλιου Καστοριάδη’, συλλογικός τόμος, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2000

ΑΡΘΡΑ

Τάκης Φωτόπουλος:

‘Ο Καστοριάδης και η Δημοκρατική Παράδοση’, περιοδικό *Νέα Κοινωνιολογία*, τχ. Φθινοπώρου 2000

Κωνσταντίνος Καβουλάκος:

‘Αλήθεια, ιστορία, κοινωνία στη σκέψη του Καστοριάδη’, περιοδικό *Νέα Εστία*, τχ. Απριλίου 2000

Ηρακλής Λογοθέτης:

‘Ο Καστοριάδης και το ερώτημα της επιστημονικότητας της ψυχανάλυσης’, περιοδικό *Νέα Εστία*, τχ. Απριλίου 2000

Ευάγγελος Βανταράκης:

‘Ο δημιουργός χρόνος’, περιοδικό *Νέα Εστία*, τχ. Απριλίου 2000

Αλέξανδρος Θεοδωρίδης:

‘Η οντολογική συνθήκη της αυτονομίας στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη’, περιοδικό *Νέα Εστία*, τχ. Απριλίου 2000

Αλεξάνδρα Δεληγιώργη:

‘Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας του Κορνήλιου Καστοριάδη και η χειραφέτηση της μαρξιστικής διαλεκτικής’, περιοδικό *Λεβιάθαν*, τχ. 4, 1989

Βασίλης Καραλής:

‘Κορνήλιος Καστοριάδης: Ένας απολογισμός, μια ερμηνεία’, περιοδικό *Διαβάζω*, τχ. 385, 1998

Andreas Kalyvas:

‘Norm and Critique in Castoriadis’s Theory of Autonomy’, περιοδικό *Constellations*, τ. 5, τχ. 2, 1998

Hans Joas:



'Institutionalisierung als kreativer Prozess. Zur politischen Philosophie von Cornelius Castoriadis', περιοδικό *Politische Vierteljahresschrift*, τόμος 30, τχ. 4, 1989

Honneth Axel:

'Eine ontologische Rettung der Revolution', περιοδικό *Merkur*, τχ. 439- 440, 1985

ΣΕΛΙΔΕΣ ΣΤΟ ΔΙΑΔΙΚΤΥΟ:

[Agora International](#) - Cornelius Castoriadis Website. (Bibliographies in many languages and the complete Bibliography of 'Socialisme ou Barbarie'.)

- [L'Association Castoriadis](#), (Paris).
- [Cornelius Castoriadis Archive at libcom.org](#)
- [About Cornelius Castoriadis](#), *Agora International*.
- [An Introduction to Cornelius Castoriadis' Work](#) by Fabio Ciaramelli, *Journal of European Psychoanalysis* #6, Winter 1998.
- [Cornelius Castoriadis. 1922-1997](#), obituaries and profiles by Axel Honneth, Edgar Morin, and Joel Whitebook, *Radical Philosophy*, July/August 1998.
- [Figures of the Thinkable](#). A large collection of Castoriadis' works.
- [Cornelius Castoriadis 1922-1997](#) by the Anarchist Federation, *libcom.org*
- [Obituary: Castoriadis and the democratic tradition](#) by [Takis Fotopoulos](#), *Democracy & Nature*", Vol. 4 No. 1.
- [Cornelius Castoriadis](#), biography by John Barker, *International Anarchist web pages*.
- ["Cornelius Castoriadis and the triumph of the will"](#) by Alex Callinicos, Chapter 4.3 of *Trotskyism*, 1990.
- [The Rising Tide of Insignificance \(The Big Sleep\)](#) Some collected writings of Castoriadis, 1979-1996.
- [The Strange Afterlife of Cornelius Castoriadis](#) by Scott McLemee, [Chronicle of Higher Education](#), March 26, 2004.
- [New books in English by Cornelius Castoriadis](#), anonymous translations of *Carrefours du labyrinthe* "offered to readers as a public service", *notbored.org*, 2003-2005.
- [Special issue of Nordicum-Mediterraneum devoted to Cornelius Castoriadis](#) The University of Akureyri, December 2008.
- [The autonomy project and Inclusive Democracy: a critical review of](#)



Castoriadis' thought, by Takis Fotopoulos, "The International Journal of Inclusive Democracy", Vol.4 - No.2 (April 2008).

- "Unities and Tensions in the Work of Cornelius Castoriadis With Some Considerations on the Question of Organization," by David Ames Curtis (talk delivered to "Autonomy or Barbarism"-sponsored event in Athens, December 7, 2007).
- Lambros Philippou (2008)"Castoriadis, Arendt and Derrida: On the Faculty to Begin Something New" *Diotima*, 36, pp. 163-174.



PSYCHE AND AUTONOMY- Philosophical anthropology and ontology in the philosophy of Cornelius Castoriadis

The project of autonomy in the philosophy of Cornelius Castoriadis is solidly linked with full logical continuity and consistency with his broader philosophical and ontological propositions. It isn't just a political exhortation or some kind of concession to his personal political history, but a direct deduction of the ontology of creativity.

The rupture between Castoriadis and traditional philosophy and ontology of determination is directly connected to the acknowledgement and eminence of creativity as a fundamental feature of Time and Being and the formation of a magmatic ontology which surmounts the traditional antitheses of the ensemblist- identity logic between Being/ Becoming and Finite/Infinite, on the ground of a distinction between Defined/Undefined.

This rupture occurs and is supplied by his critique towards Marx's thought, and develops around the controversial issues of the mode of being of society and history, placing the problem of human **praxis** in the horizon of autonomy. The eminence of creativity on an ontological level reflects the eminence of human praxis as creativity on the social- historical level. The living being, as self- finality and source of meaning is the paradigm of ontological creativity and puts forward the basic characteristics of the being-by-itself, as a general category, a specific form of which is the human being. The specific characteristic of the latter is the autonomization of the imagination.

The anthropology that occurs from these positions puts the human psyche as radical imagination in the center and the social- historic imaginary as the environment of its transformation to a social individual. The imagination, as a creative force, *vis formandi*, allows the elucidation of areas both in the microcosm of the unconsciousness and radical imagination, and in the macrocosm of social- historic and institutional society. Castoriadis cites Aristotle, Kant and Heidegger to discuss and reject the concept of transdescental imagination that simply performs the secondary functions of mediation between object and thought. He proceeds proposing the participation of the object in its representation and also the social reference of the formed representations that stem from the imaginary.

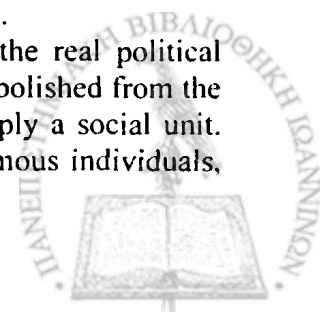
The surmount of the antithesis between individual and society, by shifting towards the antithesis between psyche and society, results in the abolishment of every metaphysical reference or demand on the origin of individual and society, based on they being co-substantial and placed in the cycle of creativity, and deprives human action of any metaphysical justification.

Autonomy on the individual level presupposes and suggests the presence of a meaning of autonomy on the social- historical level. It consists of the acknowledgement of the abyss of the psyche as radical imagination on the ground of the recognition of the Other, ergo of society, as an autonomous being and at the same time as an inseparable part of the socialized Ego. Reflective cogitation and deliberate action are put forward as the specific characteristics of human subjectivity, thus the autonomous social individual.

Praxis, as an action of autonomy obtains sociological references and is distinguished by simple and general human action. The project of social autonomy consists of the same reflective cogitation and deliberate action that is exercised, on the imaginary significances of society.

Autonomy on the level of the human psyche and the socialized individual is neither the only starting point nor a privileged field of development of a constantly accumulating quality. An equally appropriate point of reference could be society as a being-by-itself, thus starting with the discussion of the project of social autonomy, ending in the individual. We remain inside the circle of creativity, were initial and final presumptions presume each other. As we cannot actually think of an individual without society, we also cannot think of a society without individuals.

We chose this starting point not only because individuality points out the real political question in a time of fierce individualism, but also because psyche has long been abolished from the discussions on political philosophy, as if the individual could be thought as simply a social unit. Castoriadis constantly reminds that the project of a free society demands autonomous individuals,



which in turn demand a meaning of autonomy, where freedom can also find its social meaning, far from metaphysics or theology.

Certainly, this paper is not an attempt to exhaust the issue, but to underline some apparent solid connections that vibrate with meaning in the later, at least, work of Castoriadis, affirming man's capability of changing his history.



ΒΙΟΓΡΑΦΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Ο Αλέξανδρος Σχισμένος γεννήθηκε το 1978 στην Αθήνα. Μεγάλωσε στον τόπο καταγωγής του, το Αγρίνιο, όπου και παρακολούθησε τις σχολικές τάξεις μέχρι την αποφοίτησή του από το Γενικό Λύκειο το 1996.

Εισήχθη στο Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων του 1997 στο τμήμα Ιστορίας – Αρχαιολογίας της Φιλοσοφικής Σχολής, από όπου και πήρε το πτυχίο με ειδίκευση στην Αρχαιολογία και βαθμό 'Λίαν Καλώς', το 2004.

Εισήχθη στον Α΄ κύκλο του Διατμηματικού προγράμματος Μεταπτυχιακών Σπουδών στο αντικείμενο της Ελληνικής Φιλοσοφίας – Φιλοσοφίας των Επιστημών, του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων και του Πανεπιστημίου Κρήτης, το 2006.

Είναι κάτοχος του Proficiency στην Αγγλική γλώσσα του Πανεπιστημίου του Cambridge και υπότροφος του Ιδρύματος Κρατικών Υποτροφιών.

