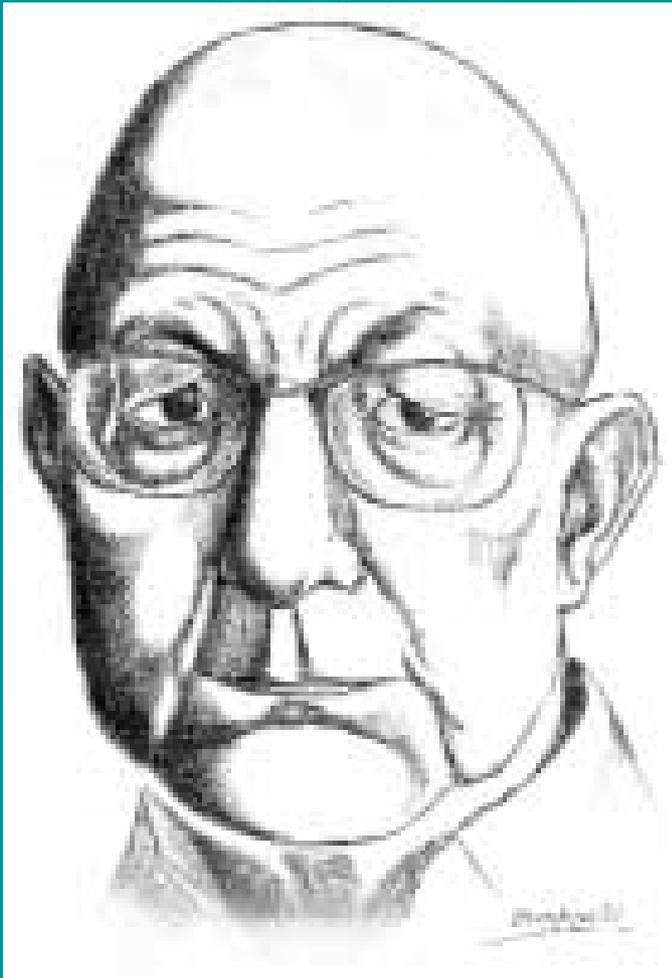


ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ



ΑΦΙΕΡΩΜΑ

Κορνήλιος Καστοριάδης

Στάθης Γουργουρής • Φώτης Θεοδορίδης •
Κωνσταντίνος Καβουλάκος • Ανδρέας Καλύβας •
Βασίλης Λαμπρόπουλος • Γιάννης Μαθιουδάκης •
Γιώργος Οικονόμου • Κώστας Σοφιανός •
Τάκης Φωτόπουλος

Άνθρωπολογία, φιλοσοφία, πολιτική:
Προδημοσίευση ανέκδοτου στά ελληνικά
κειμένου του Κ. Καστοριάδη.

Barry Johnston

Ό Pitirim Sorokin
καί οί κοινωνικοπολιτισμικές
τάσεις τής έποχής μας
άποκλειστικότητα στά ελληνικά
μετάφραση: Χρήστος Σπύρου

Friedrich Nietzsche

Κείμενα για τούς Έλληνες
μετάφραση του Βαγγέλη Δουβαλέρη
άπό τό πρωτότυπο

Γιώργος Καφές

Έπισκόπηση τών έργων
του 16ου Συνεδρίου
τής Παγκόσμιας Έταιρείας
Γαλλοφώνων Κοινωνιολόγων
(Κεμπέκ Καναδά, 3- 7/7/2000)

Σπύρος Κουτρούλης

Ίωάννης Συκουτρής:
μεταξύ πλατωνικού
ιδεαλισμού
καί πολυθεΐας τών άξιων

ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ 31

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΝΕΑΣ ΕΛΛΑΔΑΣ

Β' ΠΕΡΙΟΔΟΣ 13ος ΧΡΟΝΟΣ ΦΘΙΝΟΠΩΡΟ 2000 ΔΡΧ. 2000

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ

Δρ. Μελέτης Η. Μελετόπουλος

Δρ. Ηλίας Τεμπέλης

Όγδοή οδός 3, 152 36 Π. Πεντέλη, τηλ.: 8040344
fax: 8049083, e-mail: kaffesg@edu.sse.gr

ΑΡΧΙΣΥΝΤΑΚΤΗΣ

Γιάννης Μαθιουδάκης

Κοραή 28-30, 142 33 Ν. Ίωνία, τηλ. 2777081

ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Ίακωβος Άκτσόγλου, κοινωνιολόγος, ιστορικός • Χρήστος Βρούστης, νομικός • Νέδα Κανελλοπούλου, επίκ. καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου • Γεώργιος Καρφές, δρ. κοινωνιολογίας • Αλέξανδρος Κόντος, γλωσσολόγος, νομικός, φιλόλογος • Σπύρος Κουτρούλης, οικονομολόγος • Αθηνά Διάπη, δρ. κοινωνιολογίας • Γεώργιος Π. Μαλούκος, πολιτικός επιστήμων • Χριστίνα-Παναγιώτα Μανωλέα, φιλόλογος • Νίκος Μαραντζίδης, δρ. κοινωνιολογίας • Χρήστος Α. Μπαλόγλου, δρ. οικονομικής ιστορίας • Χρήστος Παϊζής, φιλόλογος • Γιάννης Παπαδόπουλος, δρ. πολιτικών επιστημών, τακτ. καθηγητής Πανεπιστημίου Δωζάνης • Αλέξανδρος Σιαπκαράς, δρ. αεροναυπηγικής Μ.Ι.Τ., σύμβουλος πρυτανείας Ε.Μ.Π. • Κώστας Σταματόπουλος, ιστορικός-συγγραφέας, δρ. Πανεπιστημίου Σορβόνης • Δημήτρης Τσατσούλης, δρ. σημειολογίας • Γιώργος Τσομπάνογλου, δρ. κοινωνιολογίας • Νικόλας Χρηστάκης, δρ. κοινωνικής ψυχολογίας, επ. καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΤΙΚΗ - ΒΙΒΛΙΟΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ

Κώστας Σοφινός

Χ.-Π. Μανωλέα - Μ. Καρδαμίτσης

ΔΙΕΘΝΕΙΣ ΑΚΑΔΗΜΑΪΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ

Γιώργος Τσομπάνογλου

Zacharitsa 5 GR-11742 Athens

e-mail: odysseas@hellasnet.gr - fax: 00301 9239113

ΜΕΤΑΦΡΑΣΕΙΣ

Αλέξανδρος Σιαπκαράς - Βαγγέλης Δουβαλέρης

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΚΕΙΜΕΝΩΝ - ΔΙΟΡΘΩΣΕΙΣ

Βίκτωρ Άθανασιάδης

ΚΑΛΛΙΤΕΧΝΙΚΗ ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ

Ευτέρπη Τρίμη

ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΗΣΗ

Πάνος Σκοπελίτης

ΣΤΟΙΧΕΙΟΘΕΣΙΑ

Άγγελική Κουτσούκου

Μαυρομηχάλη 57, 106 80 Άθήνα, τηλ. 3614847

ΝΟΜΙΚΟΣ ΣΥΜΒΟΥΛΟΣ

Χρήστος Βρούστης

ΣΥΝΑΡΟΜΕΣ

Καλλιγιά 5, 152 37 Φιλοθέη, Άθήνα,

τηλ. 6812723, fax: 6851391

ΚΕΝΤΡΙΚΗ ΔΙΑΘΕΣΗ

Έκδόσεις Παπαζήση ΑΕΒΕ

Νικηταρά 2 & Έμμ. Μπενάκη, 106 78 Άθήνα

τηλ.: 3822496 - 3838020, fax: 3809150

ISSN 1105-8099

Περιεχόμενα

Άπό τήν Διεύθυνση..... 3

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΚΟΡΝΗΛΙΟ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ

Σύντομο βιογραφικό του Κορνήλιου Καστοριάδη..... 12

Βιβλιογραφία Κορνήλιου Καστοριάδη στα ελληνικά..... 13

Έργασίες για τον Κ. Καστοριάδη..... 16

Κορνήλιος Καστοριάδης: Άνθρωπολογία, φιλοσοφία, πολιτική. Μετάφραση: Κωνσταντίνα Καρακάλου..... 17

Γιώργος Ν. Οικονόμου: Δημοκρατία, φιλοσοφία και τραγωδία κατά τον Κ. Καστοριάδη..... 27

Κωνσταντίνος Καβουλάκος: Ά κριτική του Καστοριάδη στην μαρξιστική φιλοσοφία της ιστορίας..... 37

Στάθης Γουργουρής: Φιλοσοφία και μετουσίωση..... 44

Τάκης Φωτόπουλος: Ά Καστοριάδης και ή δημοκρατική παράδοση..... 55

Φώτης Θεοδωρίδης: Πέραν του αναγωγιστικού σκέπτεσθαι-ποιείν..... 61

Βασίλης Λαμπρόπουλος: Δικαιοσύνη και ευνομία. Μετάφραση: Μπάμπης Κολώνιας..... 70

Άνδρέας Καλύβας: Κανονιστικότητα και κριτική στην θεωρία της αυτονομίας του Καστοριάδη. Μετάφραση: Φώτης Τερζάκης..... 93

Γιάννης Μ. Μαθιουδάκης: Ά αρχαία και ή νεώτερη δημοκρατία στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη..... 111

Κώστας Σοφινός: Ά φανταστική θέσμιση της κοινωνίας και τό πρόταγμα της αυτονομίας..... 119

Barry Johnston: Ά Ο Πίτιριμ Σορόκιν και οι κοινωνικοπολιτισμικές τάσεις της εποχής μας. Μετάφραση: Χρήστος Σπύρου..... 139

Γεώργιος Καφές: Ά Επισκόπηση των εργασιών του 16ου Συνεδρίου της Παγκόσμιας Έταιρείας Γαλλοφώνων Κοινωνιολόγων (Κεμπέκ Καναδά, 3-7/7/2000).... 151

Friedrich Nietzsche: Κείμενα για τους Έλληνες. Μετάφραση: Βαγγέλης Δουβαλέρης..... 159

☆

ΒΙΒΛΙΟΦΟΡΙΕΣ: Γράφουν οι Κώστας Σοφινός, Κώστας Μ. Σταματόπουλος, Άηλίας Τεμπέλης, Γεώργιος Καφές, Χριστίνα-Παναγιώτα Μανωλέα, Μιχάλης Καρδαμίτσης..... 167

ΑΡΔΗΝ από τον Σπύρο Κουτρούλη: Ι. Συκούτρης: Μεταξύ πλατωνικού ιδεαλισμού και πολυθείας των αξιών... 181

Ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* κυκλοφορεῖ κάθε ἐξάμηνο στὰ βιβλιοπωλεῖα καὶ στὰ περίπτερα. Ἀποστέλλεται κατ' οἶκον στοὺς συνδρομητές. Τιμὴ τεύχους: 2.000 δρχ. Τιμὴ ἐτήσιας συνδρομῆς (2 τεύχη): 4.000 δρχ. Τιμὴ ἐτήσιας φοιτητικῆς συνδρομῆς: 3.000 δρχ. Ἰδρύματα, Ὄργανισμοί, Τράπεζες κλπ.: 10.000 δρχ. Παλαιὰ τεύχη διατίθενται στὰ γραφεῖα τοῦ περιοδικοῦ καὶ στὸν ἐκδοτικό οἶκο. Ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* δέχεται ἄρθρα, ἐργασίες κλπ. Οἱ δημοσιευόμενες ἀπόψεις ἐκφράζουν ἀποκλειστικά τοὺς συγγραφεῖς τους, οἱ ὁποῖοι εἶναι ὑπεύθυνοι γι' αὐτές. Δημοσιεύεται κάθε εὐπρεπῆς ἐπιστολὴ πού λαμβάνει τὸ περιοδικό. Χειρόγραφα δὲν ἐπιστρέφονται. Ἀπαγορεύεται ἡ ἀναδημοσίευση τῆς ὕλης ἢ μέρους τῆς, καθὼς καὶ κάθε γραπτὴ, ραδιοφωνικὴ, τηλεοπτικὴ ἢ ἄλλη ἀναπαραγωγὴ τῆς, χωρὶς τῆ γραπτῆ ἄδεια τῆς Διευθύνσεως.

Τὰ ἀποσπελλόμενα στὴν *Νέα Κοινωνιολογία* ἄρθρα ὀφείλουν νὰ εἶναι ἀδημοσίευτα, πρωτότυπα, ἐπιστημονικά, εὐπρεπῆ καὶ συντεταγμένα σὲ ὀρθὰ ἑλληνικά. Ἀποκλείονται κείμενα πού πολιτικολογοῦν ἄμεσα ἢ ἔμμεσα καὶ προσπαθοῦν νὰ προωθήσουν μὲ οἰονδήποτε τρόπο συγκεκριμένα προσωπικά ἢ ὁμαδικὰ συμφέροντα. Οἱ στήλες τοῦ περιοδικοῦ εἶναι ἀνοικτές σὲ ὅλα τὰ ρεύματα τῶν ἰδεῶν. Ὁ πλουραλισμὸς εἶναι ἡ μόνη «γραμμὴ» του. Τὸ περιοδικό αὐτὸ ἀποτελεῖ ἐλεύθερο βῆμα διαλόγου καὶ δὲν ἔχει ἐπιστημονικές, ἐπιστημολογικές ἢ ἄλλες προκαταλήψεις. Οἱ ἐργασίες ἀπαραιτήτως πρέπει νὰ ὑποβάλλονται δακτυλογραφημένες σὲ διπλὸ διάστημα μέχρι 25 σελίδες χωρὶς τὴν περίληψη, τίς παραπομπές καὶ τὴ βιβλιογραφία, σὲ τρία ἀντίτυπα. Τὰ ἄρθρα ἀποστέλλονται στὴ Γραμματεία τῆς Ἐπιστημονικῆς Ἐπιτροπῆς.

ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:

Ἡ ἐργασία πρέπει νὰ ἔχει:

1. **Σελίδα τίτλου**, μὲ τὸν τίτλο τῆς ἐργασίας (μέχρι 15 λέξεις) καὶ τὰ ὀνόματα τῶν συγγραφέων, ἢ διεύθυνση καὶ τὸ τηλέφωνό τους. Νὰ ὑπάρχει ἓνα πολὺ σύντομο βιογραφικὸ σημεῖωμα τοῦ (τῶν) συγγραφέως (-φέων).
2. **Σελίδα περίληψης** (abstract). Ἡ περίληψη δὲν πρέπει νὰ ὑπερβαίνει τίς 200 λέξεις. Ἀνακεφαλαιώνει τὸν στόχο τῆς ἐργασίας, τὴν μέθοδο, τὰ ἀποτελέσματα καὶ τὰ συμπεράσματα.
3. **Σελίδα περίληψης στὰ ἀγγλικά ἢ γαλλικά**. Μετάφραση τῆς ἑλληνικῆς περίληψης στὰ ἀγγλικά ἢ γαλλικά.
4. Τὸ κείμενο τῆς ἐργασίας μὲ κατάλληλο χωρισμὸ σὲ διάφορα κεφάλαια καὶ ὑποτίτλους.
5. **Βιβλιογραφικὲς παραπομπές καὶ βιβλιογραφία** μὲ ἓνα ἀποδεκτὸ σύστημα, παραδείγματος χάριν τὸ σύστημα ASA. Ὑπόδειγμα παραπομπῶν (μέσα στὸ κείμενο):
(Robertson, 1988, p. 191).
Ὑποδείγματα βιβλιογραφίας:
Robertson, Ian. 1988. **Sociology**. New York: Worth Publishers.
Neushouser, Kevin. 1992. «Democratic Stability in Venezuela: Elite Consensus or Class Compromise». **American Sociological Review** 57:117-135.
Kouvertaris, George. 1976. «The Greek American Family». In **Ethnic Families in America**. Charles H. Midel and Robert W. Haberstein, eds. New York: Elsevier.
6. **Ὑποσημειώσεις** σὲ ἀριθμητικὴ σειρά, μὲ διπλὰ διαστήματα, σὲ ξεχωριστὸ τμήμα (μὲ τίτλο «Ὑποσημειώσεις»).
7. **Πίνακες καὶ σχήματα** σὲ ξεχωριστὴ σελίδα τὸ καθένα, μὲ διαδοχικὴ ἀρίθμηση καὶ σύντομη ἐπεξήγηση. Σχῆμα-τα μὲ σινικὴ μελάνη.

Ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* συνεργάζεται μὲ τίς ἐξῆς ἔγκυρες ἐπιστημονικὲς ἐπιθεωρήσεις (σὲ ἀλφαβητικὴ σειρά):

- 1) **American Sociological Association Review.**
- 2) **European Journal of Sociology.**
- 3) **International Sociological Association.**
- 4) **Revue Suisse de Sociologie.**

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Τὰ ἀποσπελλόμενα ἄρθρα κρίνονται ἀπὸ ἐπιστημονικὴ ἐπιτροπὴ, σύμφωνα μὲ τὸ διεθνῶς καθιερωμένο «blind system».

Γραμματεία Ἐπιστημονικῆς Ἐπιτροπῆς:

Νικόλας Χρηστάκης, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Τμῆμα Ψυχολογίας, Λεωφ. Συγγροῦ 136, 176 71 Ἀθήνα.

ΤΟ ΚΡΑΤΟΣ ΣΤΟΝ ΕΙΚΟΣΤΟ ΠΡΩΤΟ ΑΙΩΝΑ

Τό τέλος της χιλιετίας ενέπνευσε τήν εισβολή του χιλιασμού και στήν πολιτική σκέψη. Όπως όμως όλοι οι χιλιασμοί, έτσι και αυτός της πολιτικής αποτελεί προϊόν συγκυριακής ψύχωσης και όχι ρεαλιστικής ανάλυσης. Μετά τό «Τέλος της Ιστορίας» του Φουκουγιάμα, ακολούθησε έντονη διεθνής συζήτηση για τό «Τέλος του Κράτους» (όχι όμως σέ ισχυρά κράτη, όπως οι ΗΠΑ, ή Κίνα ή η Γαλλία).

Υπάρχουν πράγματι σοβαρές ενδείξεις εξασθένησης των κρατικῶν θεσμῶν σέ όρισμένες περιπτώσεις και αντίστοιχης ἐνδυνάμωσης ἐξω-κρατικῶν φορέων, όπως οι πολυεθνικές. Ἐπειδή όμως τό Κράτος ἀκόμα δέν ἐξέλιπε, εἶναι νωρίς γιά νεκροψίες και νεκρολογίες. Μᾶλλον εἶναι ὥρα νά ἐξετάσουμε τό δέον, γιατί τό γίγνεσθαι βρίσκεται σέ ρευστή κατάσταση, μέ ἀπροσδιόριστη και πιθανῶς ἀπροσδόκητη ἐξέλιξη. Μπορεῖ, παραδείγματος χάριν, ἡ τεχνολογία νά δώσει στά κράτη τήν πιό ολοκληρωτική και ἀπόλυτη ἰσχύ πού εἶχαν ποτέ.

Παραφράζοντας τόν ἀείμνηστο Παναγιώτη Κονδύλη, θά λέγαμε ὅτι τό Τέλος του Κράτους προορίζεται ἐπιλεκτικά γιά τούς ἀνίσχυρους λαούς, πού ἔτσι θά γίνουν εὐκολότερη λεία τῶν ἰσχυροτέρων. Ἀντιθέτως, τά πράγματι ισχυρά κράτη καθίστανται σήμερα ἰσχυρότερα, μέσω τῆς προνομιακῆς χρήσης ἐξελιγμένης τεχνολογίας, δορυφορικῶν και ἠλεκτρονικῶν συστημάτων παρακολούθησης και ἐλέγχου του δημόσιου και ἰδιωτικοῦ βίου, διαμόρφωσης τῆς κοινῆς γνώμης και ἄλλων ἐπιστημονικά σχεδιασμένων μέσων. Στήν οὐσία, τό Κράτος μεταβάλλεται, ἀπό θεσμός αὐτοοργάνωσης τῶν κοινωνιῶν, σέ προνομιακό ἐργαλεῖο, μηχανισμό πού θά διαθέτουν οι ἰσχυρότεροι ἔναντι τῶν ἀσθενέστερων.

Χαρακτηριστικό — αἴτιο και αἰτιατό — του δυτικοευρωπαϊκοῦ Μεσαίωνα ἦταν ἡ διάλυση του ἰσχυροῦ κρατικοῦ μηχανισμοῦ του Δυτικοῦ Ρωμαϊκοῦ Κράτους και ἡ δημιουργία μικρῶν προσωποπαγῶν κρατῶν, τά ὅρια τῶν ὁποίων μεταβάλλονταν διαρκῶς, κυρίως μέ πολέμους και γάμους. Ἀνάμεσα στίς ἡγεμονίες αὐτές (δουκάτα, πριγκηπάτα, κομητείες κ.λπ.), ἀναπτύχθηκε ἕνα πολύπλοκο δίκτυο σχέσεων κυριαρχίας/ὑποτελείας, μέ ἀποτέλεσμα οι μέν ἡγεμόνες νά εἶναι ταυτόχρονα κύριοι και ὑποτελεῖς ἄλλων ἡγεμόνων, ἐνῶ οι ἀπλοί ἄνθρωποι νά ἀνήκουν ταυτόχρονα στήν δικαιοδοσία πολλῶν κυρίων, σέ ἕνα πολύπλοκο δίκτυο ἐνδο-ἡγεμονικῆς κυριαρχίας.

Ο πολιτειακός αὐτός κατακερματισμός ὁδήγησε σέ μία κατάσταση ἀναρχίας, πολιτισμικῆς και βιοτικῆς ὑποβάθμισης τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης, ἐνῶ τό τέλος αὐτῆς τῆς μακρᾶς περιόδου ὑπανάπτυξης και ἡ ἀρχή τῆς Ἀναγέννησης συμπίπτει χαρακτηριστικά μέ τήν ἐπανεμφάνιση ἰσχυρῶν κρατῶν και τήν συγκέντρωση τῆς ἐξουσίας σέ ἰσχυρούς ἡγεμόνες.

Μερικοί ὑποστηρίζουν ὅτι, τηρουμένων τῶν ἀναλογιῶν, αὐτό περίπου συμβαίνει σή-

μερα. Οί πολυεθνικές εταιρείες εισβάλλουν στους χώρους πού ἔως σήμερα ἤλεγχε ἀποκλειστικά τό κράτος. Ἀκόμη καί τομεῖς κατ' ἐξοχήν προνομιακοί τῆς κρατικῆς δραστηριότητας, γίνονται σήμερα ἀντικείμενα τῆς δράσης μεγάλων πολυεθνικῶν εταιρειῶν (ἀσφάλεια, παιδεία, ἐξωτερική πολιτική). Οἱ ἴδιες οἱ πολυεθνικές τείνουν νά προσομοιάσουν μέ ἡγεμονίες: ἀναπτύσσουν μέ τούς ὑπαλλήλους τους σχέσεις ἀποκλειστικότητας καί ἀφοσίωσης καί ἔχουν τήν τάση νά ἀπορροφοῦν τήν ἰδιωτική τους ζωή, δημιουργώντας κοντά στόν τόπο ἐργασίας τους χώρους ἀναψυχῆς, ἐστιατόρια, παιδικούς σταθμούς, διοργανώνοντας ὀργανωμένα ταξίδια, τείνοντας ἔτσι νά καλύψουν καί τόν ἐλεύθερο χρόνο τῶν ἐργαζομένων σέ αὐτές. Ἀναπτύσσουν ἐπίσης ἄτυπους ἢ καί τυποποιημένους κώδικες συμπεριφορᾶς, ἀκόμη καί ὕφους καί ἐνδυμασίας. Ἀποσκοπώντας μέ ὅλα αὐτά νά δημιουργήσουν μία κοινή συνείδηση καί ἕναν κοινό «πολιτισμό» ἀνάμεσα στους ὑπαλλήλους τους, μέ σκοπό φυσικά τήν βέλτιστη ἀπόδοσή τους.

Παρόμοιες σχέσεις ἀναπτύσσουν καί μέ τούς πελάτες τους: εἰδικά προνόμια σέ αὐτούς πού προσφεύγουν ἐπί μακρόν στίς ὑπηρεσίες τους, ταυτότητες μελῶν/πελατῶν, fan clubs, εἰδικά περιοδικά. Ἐπιπλέον, ἀναπτύσσουν δικές τους ἐσωτερικές ὑπηρεσίες ἀσφαλείας, σχολές γιά τά στελέχη τους, ἀσφάλιση, χορηγίες πολιτιστικῶν δραστηριοτήτων καί — σέ συμβολικό ἐπίπεδο — ἰδιωτικά σύμβολα, σημαίες, σήματα καί λοιπά τελετουργικά στοιχεῖα, ἐσωτερική, “ἱστορική παράδοση”, ὅπως τήν ἱστορία καί τούς ἰδρυτές τῆς εταιρείας πού πρέπει νά γνωρίζουν ὅλοι οἱ ὑπάλληλοι.

Καταλήγουν ἔτσι νά καλύπτουν ἕνα εὐρύ φάσμα λειτουργιῶν καί δραστηριοτήτων, καί νά ἐμφανίζουν ἀναλογίες μέ τά κράτη: καί ὄχι πάντα σέ μικρογραφία: οἱ προϋπολογισμοί τῶν μεγάλων πολυεθνικῶν (Standard-Oil, Coca-Cola κ.λπ.) ὑπερβαίνουν κατά πολύ τούς προϋπολογισμούς μικρῶν ἢ καί μεσαίων κρατῶν. Οἱ ἀναλογίες ὅμως μέ τόν δυτικοευρωπαϊκό Μεσαίωνα συνεχίζονται: οἱ πολυεθνικές, οἱ «νέες βαρωνεῖες» τῆς ἐποχῆς μας, ἀναπτύσσουν καί μεταξύ τους πολύπλοκες σχέσεις ἐξάρτησης, μέσω ἐξαγορῶν, συγχωνεύσεων, ἀντασφαλίσεων, κοινῶν συμμετοχῶν στά διοικητικά συμβούλια κ.λπ.

Μέσα σέ αὐτό τό σκηνικό, οἱ πολῖτες — πού διατηροῦν σχέσεις νομιμοφροσύνης, ἀποκλειστικότητας καί ἀναφορᾶς μέ τό Κράτος καί τά σύμβολά του — διατηροῦν ταυτόχρονα οἰονεῖ παρόμοιες σχέσεις μέ τίς ποικίλες πολυεθνικές εταιρείες στίς ὁποῖες ἐργάζονται ἢ τῶν ὁποίων εἶναι πελάτες, σχέσεις πού θά μπορούσαν νά ἀποβοῦν ἀνταγωνιστικές πρός ἐκεῖνες τοῦ Κράτους. Τό ἐρώτημα λοιπόν πού τίθεται εἶναι ἐάν ὀδηγούμεθα ἔτσι σέ μία ὑποκατάσταση τῶν κρατῶν ἀπό τίς πολυεθνικές εταιρείες, εἴτε σέ ἕναν γενικώτερο κατακερματισμό τῆς ἐθνικῆς καί λαϊκῆς κυριαρχίας.

Υπάρχουν μολαταῦτα ἰσχυρές ἐνδείξεις πρός τήν ἀντίθετη κατεύθυνση: τό αἶσθημα τῆς ἐθνικῆς ταυτότητας, θεμέλιο τοῦ σύγχρονου ἐθνικοῦ κράτους, ἔχει ἀρχέγονες καταβολές καί εἶναι πολύ ἰσχυρά ριζωμένο στήν συνείδηση καί, κυρίως, στό ὑποσυνείδητο τῶν ἀνθρώπων. Ὡς ἐκ τούτου, ἀποτελεῖ ἐπιπολαιότητα ὁ ἰσχυρισμός ὅτι μπορεῖ νά ἰσοπεδωθεῖ καί νά ὑποκατασταθεῖ ἀπό τόν «πολιτισμό» τῶν McDonald's ἢ τῆς Nestlé. Ἡ ἐθνική συνείδηση, πού ἐκφράζεται στόν κρατικό θεσμό, ἔχει ἐπιπλέον ἕνα χαρακτηριστικό μὴ ἀνταγωνισμό: προσφέρει μεταφυσική διέξοδο στήν διαρκῆ ἀνθρώπινη ἀναζήτηση, διότι περιέχει καί παραπέμπει σέ θρησκευτικά, συναισθηματικά καί ἱστορικά στοιχεῖα καί

ἐπεκτείνεται στήν ἀνορθολογική σφαίρα τοῦ συλλογικοῦ ὑποσυνείδητου. Ἐνῶ τά ὄρια μιᾶς ἑταιρείας, ἀπό τήν φύση τῆς κερδοσκοπικῆς καί ὑλιστικῆς, περιορίζονται στά ἐφήμερα ὄρια τοῦ ἀνθρώπινου βίου καί μάλιστα μόνον στήν ὕλική του διάσταση. Ἔτσι, καί τό μικρότερο σέ μέγεθος καί ἰσχύ κράτος μπορεῖ νά ἀποδειχθεῖ πολύ πιό ἀποτελεσματικό ὡς μηχανισμός συνοχῆς καί κινητοποίησης μιᾶς κοινωνίας ἀπό ὅ,τι καί ἡ μεγαλύτερη καί ἰσχυρότερη πολυεθνική ἑταιρεία.

Ἐνα ἄλλο πλεονέκτημα τοῦ Κράτους ἔναντι τῶν πολυεθνικῶν εἶναι τό γεγονός ὅτι τό κράτος ἀσκεῖ ζημιόγρονες δραστηριότητες, πού ὅμως ἀποδίδουν μακροπρόθεσμα στήν ἐξύψωση τοῦ πολιτιστικοῦ καί βιοτικοῦ ἐπιπέδου μιᾶς κοινωνίας. Οἱ δραστηριότητες αὐτές εἶναι ἀποτέλεσμα ἐξω-οικονομικῶν ἐπιρροῶν θρησκευτικοῦ, ἰδεολογικοῦ ἢ ἠθικοῦ περιεχομένου καί συναρτῶνται μέ τό ὄραμα μιᾶς νέας κοινωνίας· ὄραμα ἄσχετο μέ ὅποιο-δήποτε σχέδιο βελτιστοποίησης καί μεγιστοποίησης τῆς παραγωγῆς καί τοῦ κέρδους σέ μιά πολυεθνική. Το γεγονός ὅτι οἱ πολυεθνικές ἑταιρείες προσδιορίζονται ἀπό τήν —πολλαπλῶς, ἔστω, προσεγγίσιμη— ἐπιδιώξη τοῦ κέρδους, ἀποτελεῖ τήν μεγαλύτερη ἀδυναμία τους στήν προσπάθειά τους νά ἐπηρεάσουν καθοριστικά τήν πολιτική διαδικασία.

Ἐνα ἄλλο καθοριστικό μειονέκτημα τῶν πολυεθνικῶν ἔναντι τοῦ Κράτους εἶναι ἡ ἀπουσία ἐδαφικῆς κυριαρχίας. Ὅσο καί ἂν ἡ τεχνολογία σήμερα ἔχει ὑπερβεῖ σέ μεγάλο βαθμό τούς περιορισμούς τῆς στενότητας τοῦ χώρου, εἶναι ἐντούτοις ἀδύνατον νά τούς καταργήσει. Κάθε ἀνθρώπινη δραστηριότητα ἀναπτύσσεται σέ ἕναν χῶρο, ἀκόμη κι ἂν αὐτός εἶναι τό Διάστημα. Δράση χωρίς χῶρο δέν νοεῖται, ὅπως δέν νοεῖται δράση χωρίς χρόνο. Οἱ πολυεθνικές δέν διαθέτουν χῶρο, μέ τήν ἔννοια τῆς ἀποκλειστικῆς κυριαρχίας, ὅπως τά κράτη. Ἔτσι, στό ζήτημα τοῦ χώρου ἐξαρτῶνται πάντα ἀπό τά, ἔστω καί ἀποδεκατισμένα, κράτη. Τά ὅποια θά διαθέτουν πάντοτε, ὅσο ἀποδυναμωμένα καί ἂν εἶναι, τό τελικό μονοπώλιο τοῦ χώρου, ἄρα καί, ἐν δυνάμει, τόν ἔλεγχο τῶν ἰδιωτικῶν δραστηριοτήτων. Ἡ ἐναλλακτική λύση γιά τίς πολυεθνικές θά ἦταν νά ἀποκτήσουν δική τους ἐδαφική κυριαρχία. Ἀλλά τότε θά μεταβάλλονταν αὐτομάτως σέ κράτος καί θά ἀναγκάζονταν νά ἀποκτήσουν χαρακτηριστικά κράτους, ἄρα νά υἱοθετήσουν ἐξω-οικονομικά κριτήρια.

Ἐξ αὐτοῦ ὅμως συνάγεται ὅτι τό μεῖζον πού μπορεῖ νά προκύψει εἶναι μία ἀποδυνάμωση τοῦ κράτους καί ἕνας ἔμμεσος ἐπηρεασμός τῶν λειτουργιῶν του, ἐπηρεασμός διαστρεβλωτικός διότι εἰσάγει ἐξω-κοινωνικά κριτήρια στήν δημόσια διοίκηση. Κάτι, ἄλλωστε, πού συμβαίνει ἐδῶ καί πολλά χρόνια, ἐμφανῶς στά κράτη-«μπαναρίες» τῆς Λατινικῆς Ἀμερικῆς, πού ἔμμεσα στίς μεγάλες βιομηχανικές χώρες, ὅπως ἡ πολιτική ἀνάλυση ἔχει ἐπισταμένως δεῖξει — τόσο ἡ μαρξιστική ἀνάλυση γιά τό κράτος ὡς «ἐργαλεῖο» τοῦ μεγάλου κεφαλαίου, ὅσο καί ἡ πιό σύγχρονη, μέ τήν θεωρία γιά τίς ομάδες πίεσης (pressure groups).

Εἶναι χαρακτηριστικό ὅτι, ὅπως ὅλες οἱ θεωρίες-ἰδεολογίες, ἔτσι καί ὁ νεοφιλελευθερισμός παρέμεινε πρόθεση, πρόσχημα καί πρῖσμα ἀνάλυσης καί χρησίμευσε ὡς ὄχημα ποικίλων πολιτικῶν ἐπιδιώξεων. «Κράτος-νυκτοφύλακας» δέν ὑπῆρξε ποτέ, οὔτε κἄν τήν περίοδο τῆς ἀνάπτυξης τοῦ καπιταλισμοῦ στήν Ἀγγλία. Σέ χειρότερες τριτοκοσμικές περιπτώσεις, ὁ νεοφιλελευθερισμός χρησίμευσε ὡς ἰδεολογικό-ἐπικοινωνιακό ἐργαλεῖο συγκάλυψης καί ἀντιστροφῆς μιᾶς κρατικιστικῆς πελατειακῆς πολιτικῆς.

Ωστόσο, η συζήτηση για τον ρόλο του κράτους την εποχή των νεοφιλελεύθερων αναζητήσεων κατέλιπε ένα στοιχείο που σήμερα συγκεντρώνει συναίνεση ύψηλου βαθμού: την ιδέα ότι οι παρεμβάσεις του κράτους στην οικονομία πρέπει να είναι επιλεκτικές, διορθωτικές και αναδιανεμητικές, παραγωγικές μόνον στους τομείς που δεν συμφέρουν τους ιδιώτες και όχι υποκαταστατικές της ιδιωτικής πρωτοβουλίας ούτε πρόξενοι δημιουργίας ενός ύπερτροφικού παρασιτικού και αντιπαραγωγικού κρατικού τομέα στην οικονομία. Αυτή άλλωστε η ιδέα ενισχύθηκε καταλυτικά με την κατάρρευση του σοβιετικού συστήματος.

Είναι όμως πιά καιρός να πάψει η έμμονή στο ζήτημα του βαθμού παρέμβασης του κράτους στην οικονομία και να στοχασθούμε τι μπορεί και τι πρέπει να σημαίνει τό Κράτος σε μία σύγχρονη κοινωνία. Τόν όρο «σύγχρονη» χρησιμοποιούμε όχι με την συνήθη εξιδανικευμένη έννοια, αλλά με την έννοια της πλήρους κατανόησης, χωρίς παραμορφωτικούς φακούς και δίχως αυταπάτες, του σημερινού διεθνούς τοπίου, τοπίου ζοφερότατου και καθόλου ανταποκρινόμενου στις απελευθερωτικές δυνατότητες της σύγχρονης τεχνολογίας. Τό Κράτος έχει λοιπόν και άλλες αρμοδιότητες, για τις οποίες λίγη συζήτηση έχει γίνει. Για παράδειγμα, η παιδεία: μηχανισμός παραγωγής αξιών και συνοχής μιας κοινωνίας, συντελεστής ανόδου του βιοτικού επιπέδου και, ανάλογα με τό περιεχόμενό της, παραγωγός ενός συγκεκριμένου τύπου ανθρώπου (π.χ. ούμανιστή ή τεχνοκράτη), πρέπει ή να παράγεται ή να ελέγχεται από τό κράτος (στην έννοια «κράτος» συμπεριλαμβάνουμε την τοπική αυτοδιοίκηση, την Έκκλησία και άλλους θεσμούς συλλογικού κοινωνικού χαρακτήρα, που συμμετέχουν στην ευρύτερη σφαίρα του μονοπωλίου του φυσικού ή ήθικου καταναγκασμού και νομιμοποίησης). Η δημόσια τάξη συναρτάται με γενικώτερα ζητήματα εθνικής ασφαλείας. Ο πολλαπλασιασμός, λόγου χάρη, των εταιρειών security σήμερα στην χώρα μας είναι ένδειξη όχι επικράτησης μιας ιδεολογικής αντίληψης περί «μικρότερου κράτους», όπου τόν αστυνομικό ρόλο του κράτους αναλαμβάνουν ιδιώτες έναντι αμοιβής, αλλά απλούςτατα άποτυχίας της πολιτικής ήγερσίας του Υπουργείου Δημοσίας Τάξεως.

Πράγματι, και στις πιο φιλελεύθερες χώρες, οι αστυνομίες λειτουργούν με αποτελεσματικότερο και δραστηκότερο τρόπο, όπως π.χ. στις ΗΠΑ ή στην Έλβετία. Αντίθετα, σε μικρότερες χώρες παρουσιάζεται μία συνολική άποσύνθεση του κρατικού μηχανισμού. Στις χώρες του πρώην κομμουνιστικού κόσμου, για παράδειγμα, η ιδιωτικοποίηση ευρύτατων τομέων της οικονομίας επέφερε ταυτοχρόνως διάλυση της δημόσιας διοίκησης, των ενόπλων δυνάμεων, της αστυνομίας. Διότι εκεί η συνολικότητα της παρέμβασης του κράτους στην κοινωνία και τά ολοκληρωτικά χαρακτηριστικά αυτής της κρατικής παρέμβασης προκάλεσαν ένα φαινόμενο ντόμινο: η κατάρρευση της κρατικής οικονομίας συμπάρεσυρε και τους άλλους μή οικονομικούς τομείς της κρατικής δραστηριότητας. Τό κενό συμπλήρωσαν με «μεγάλη επιτυχία» οι ποικίλες μαφίες.

Άς περιορισθούμε στην έλληνική πραγματικότητα. Τό έλληνικό κράτος αποτελεί χαρακτηριστικό παράδειγμα άποδυνάμωσης των κρατικών θεσμών και ένδυνάμωσης έξωκρατικών όντοτήτων, που όνομάσθηκαν προσφυώς «διαπλεκόμενα». Άλλά άς μήν συγχέουμε τό αίτιο με τό αίτιατό: η άποδυνάμωση του έλληνικού κράτους δεν είναι αποτέλεσμα της ένδυνάμωσης των πολυεθνικών ή των ισχυρών έθνικών ιδιωτικών συμφερόν-

των, αλλά ακριβώς τό αντίστροφο. Ἡ πολιτική, ἠθική, αἰσθητική, πολιτιστική υποβάθμιση τῶν κρατικῶν θεσμῶν, ὀφειλόμενη σέ μή οικονομικούς παράγοντες, δημιουργήσε κενό ἐξουσίας πού ἔσπευσαν νά καλύψουν τά μεγάλα ἰδιωτικά συμφέροντα.

Μακρά σειρά τυχαίων καί προπαντός μή τυχαίων γεγονότων, ἀρχῆς γενομένης ἀπό τόν Ἐμφύλιο, εὐθύνονται γιά τήν πτωτική πορεία τῆς κρατικῆς ἰσχύος στήν Ἑλλάδα. Θεωροῦμε τόν Ἐμφύλιο καθοριστικό, γιατί ἔδωσε τήν εὐκαιρία νά ἀνέλθουν στήν ἐπιφάνεια τά πιά ἀκραῖα καί ἀναχρονιστικά πολιτικά σχήματα, ἐνώ περιθωριοποιήθηκαν οἱ φωτισμένες καί μετριοπαθεῖς προσωπικότητες. Ἀλλά καί ἡ συνέχεια δέν ὑπῆρξε καλύτερη: οἱ συνεχεῖς ταπεινώσεις τοῦ ἑλληνικοῦ κράτους ἀπό τήν τουρκική ἐξωτερική πολιτική μέ γεωμετρικά αὐξανόμενη συχνότητα (1955, 1963, 1967, 1974, 1987, 1996, 1998, 1999), ἀσφαλῶς ὑπονόμευσαν τήν ἀξιοπιστία, τό κῦρος, τήν αὐτοπεποίθηση καί τήν ἀποτελεσματικότητα τοῦ κράτους καί στό ἐσωτερικό τῆς χώρας.

Ἡ κάθετη πτώση μάλιστα τῆς ποιότητας τοῦ στελεχιακοῦ — πολιτικοῦ καί διοικητικοῦ — δυναμικοῦ τοῦ κράτους τήν τελευταία εἰκοσαετία, οἱ συνεχεῖς ἀποτυχημένες εκπαιδευτικές μεταρρυθμίσεις, ἡ εὐνοιοκρατία, ἡ οἰκογενειοκρατία, ἡ ἀναξιοκρατία, ὁ λαϊκισμός καί πολλά ἄλλα, συνέτειναν στό νά καταντήσῃ ἡ ἑλληνική κρατική μηχανή διεφθαρμένη καί ἀναποτελεσματική. Μετά τό 1989, ἡ ἀδυναμία της νά ἀντιμετωπίσῃ τίς νέες προκλήσεις κατέστη ἀκόμη ἐμφανέστερη, σέ ἓνα διεθνές περιβάλλον γενικευμένης ἀστάθειας.

Φαίνεται λοιπόν ὅτι τό ἑλληνικό κράτος ὁδεύει πρὸς τήν κατηγορία τῶν κρατῶν πού θά ἀπωλέσουν τήν ἰσχύ τους καί θά διακοσμήσουν ἓνα νέο μεσαιωνικό τοπίο πολιτειακοῦ κατακερματισμοῦ, ὅπου θά συνυπάρχουν ἀποδυναμωμένα κράτη καί ἰσχυρές πολυεθνικές. Ἐνα τοπίο ὅμως ὅπου θά ἐξακολουθοῦν νά ὑπάρχουν, καί μάλιστα κυριαρχικά, οἱ ἰσχυροί κρατικοί μηχανισμοί κάποιων Μεγάλων Δυνάμεων (ΗΠΑ, Κίνας, Ἰαπωνίας, πιθανῶς καί Ρωσίας), ἀκριβῶς ὅπως δίπλα στήν κατακερματισμένη εὐρωπαϊκή Δύση ὑπῆρχε, κατά τόν Μεσαίωνα, τό πανίσχυρο Βυζαντινό κράτος. Τό βυζαντινό παράδειγμα μᾶς πείθει, ἀκριβῶς, ὅτι εἶναι δυνατόν, σέ περιόδους ἀναρχίας, σύγχυσης καί κατακερματισμοῦ, ἓνα κράτος ὄχι μόνον νά ἐπιβιώσῃ, ἀλλά καί νά διαδραματίσῃ σημαντικό πολιτικό καί πολιτιστικό ρόλο. Τό Βυζάντιο ὑπῆρξε θύλακας πολιτισμοῦ, ἀνάχωμα στήν βαρβαρότητα, παράγων ἐκπολιτισμοῦ τῆς Ἀνατολικῆς Εὐρώπης καί τοῦ Καυκάσου.

Στόν σημερινό ἀσταθῆ κόσμο, ἀνάμεσα σέ περιοχές συγκρούσεων, οἰκολογικῶν καταστροφῶν, λοιμῶν, λιμῶν, μαζικῶν μετακινήσεων προσφύγων καί γεωπολιτικῆς ἀστάθειας, ἀνάμεσα σέ διεθνεῖς μαφίες καί καρτέλ ναρκωτικῶν, θά ἐπιβιώσουν ὅσα κράτη ἔχουν συναίσθηση τῆς καταστάσεως, ἠθικό σθένος καί προβοῦν στά ἀναγκαῖα μέτρα ἐσωτερικῆς ἀναδιάρθρωσης καί ἀνασυγκρότησης.

ΑΦΙΕΡΩΜΑ ΣΤΟΝ ΚΟΡΝΗΛΙΟ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ



Ο Κορνήλιος Καστοριάδης υπήρξε από τους κορυφαίους στοχαστές του εικοστού αιώνα. Το έργο του περιλαμβάνει πολλούς τομείς του επιστητού, έχει ασυνήθιστο εύρος — φιλοσοφία, πολιτική, ψυχανάλυση, κοινωνιολογία κ.λπ. — και χαρακτηρίζεται από συνθετικότητα στην σκέψη, δύναμη στην επιχειρηματολογία, τόλμη και πρωτοτυπία στην σύλληψη, ευκρίνεια και σαφήνεια στην εννοιολογία και στην ανάλυση. Ένω διεθνώς αποκτά πολλούς μελετητές, στην βαλκανική και τριτοκοσμική πολιτιστικώς Ελλάδα οι εργασίες για το έργο του είναι σχεδόν ανύπαρκτες. Πρέπει να γίνει μελέτη, ανάλυση και κριτική αυτού του σημαντικού έργου και η ανάδειξη της σημασίας του για τὰ καθ' ἡμᾶς και τὴν σημερινή κατάσταση.

Ιδιαίτερη σημασία έχει ἡ πολιτική διάσταση τοῦ έργου του, ἡ ὁποία αντιπαρατίθεται σέ ὅλες τίς ὑπάρχουσες ἀντιλήψεις, εἴτε πρόκειται γιὰ τὸν φιλελευθερισμὸ καὶ τὴν σοσιαλδημοκρατία εἴτε γιὰ τὸν κομμουνισμὸ καὶ τὴν παγκοσμιοποίηση. Αὐτὸ ἐξ ἄλλου εἶναι ἓνα χαρακτηριστικὸ τοῦ έργου του συνολικῶς: ἡ συνεχῆς ἀντιπαράθεση μὲ τίς ἐκάστοτε κυρίαρχες σχολές σκέψεως, τίς πολιτιστικὲς μὸδες καὶ τίς ὀρθοδοξίες. Ὅταν στὴν δεκαετία τοῦ '50 ὅλη σχεδὸν ἡ γαλλικὴ ἰντελιγκέντσια εἶχε τοποθετηθεῖ ὑπὲρ τοῦ Κομμουνιστικοῦ Κόμματος καὶ τῆς Σοβιετικῆς Ἐνώσεως, αὐτὸς ὄχι μόνον τὰ ἀπέρριπτε καὶ ἀσχοῦσε δημοσίως κριτικῆ στὸ περιοδικὸ *Socialisme ou Barbarie*, ἀπὸ τὸ 1949-1965, ἀλλὰ ἐπὶ πλέον ἀπέρριπτε τὸν λενινισμὸ καὶ τὸν ἴδιον τὸν μαρξισμό. Ὅχι μόνον δὲν προσεχώρησε σέ καμμιά πνευματικὴ μὸδα ἀλλὰ ἀσχοῦσε κριτικῆ σέ ἀπόψεις καὶ πρόσωπα: στρουκτουραλισμὸ καὶ μεταστρουκτουραλισμὸ, λακανισμό καὶ μεταμοντερνισμό, Σάρτρ, Ἄλτουσέρ, Χάιντεγκερ κ.ἄ. Ὅταν πολλοὶ διανοούμενοι διεκήρυσσαν τὸν «θάνατο τοῦ ἀνθρώπου», αὐτὸς προσπάθησε νὰ ξανασκεφθεῖ τὴν ἀνθρώπινη ὑποκειμενικότητα, τὴν φαντασία καὶ τίς δυνατότητες τῆς αὐτονομίας. Ὅταν οἱ περισσότεροι προσεχώρησαν στίς ποικιλώνυμες ἐξουσίες καὶ παραιτήθηκαν ἀπὸ τὴν ριζοσπαστικὴ πολιτικῆ, αὐτὸς προσπάθησε νὰ ἀναδείξει τὸ πραγματικὸ νόημα τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς δημοκρατίας.

Τὸ ἔργο του χαρακτηρίζεται ἀπὸ μιὰ γιγαντιαία προσπάθεια νὰ ξανασκεφθεῖ τὸ σύνολο σχεδὸν τῆς Ἑλληνο-δυτικῆς παράδοσης, τὴν ὁποία κατηγορεῖ γιὰ «ὀρθολογισμό» καὶ «καθοριστικότητα». Ἐπίμονος στὸν μοναχικὸ του δρόμο, μέσα ἀπὸ τίς ρήξεις καὶ τίς ἀπορρίψεις δημιουργεῖ τὴν δική του ὄντολογία καὶ σημαντικῆ: ἀνάδειξη τῆς φαντασίας καὶ τοῦ κοινωνικοῦ φαντασιακοῦ, τῆς φαντασιακῆς θέσμησης τῆς κοινωνίας καὶ τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν, τῆς ἱστορίας ὡς δημιουργίας ἐκ τοῦ μηδενός, ὡς ποιήσεως καὶ γενέσεως ὄντολογικῆς κ.λπ.

Ἰδιαίτερος σήμερα στίς σύγχρονες κοινωνίες, οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζονται ἀπὸ γενικευμένη ἀπάθεια καὶ ἀδιαφορία γιὰ τὰ κοινὰ καὶ τὴν πολιτικῆ, ἀπὸ ἄνοδο τῆς ἀσημαντότητας καὶ γενικευμένο κομπορρισμὸ, ἀπὸ ἔλλειψη οὐσιαστικῆς πολιτικῆς συζήτησεως καὶ πρακτικῆς, χρειάζεται ἡ μελέτη τοῦ Καστοριάδη γιὰ τὴν ἐκ νέου δημιουργία τῆς πολιτικῆς μὲ στόχο τὴν ἐπίτευξη τῆς αὐτονομίας καὶ τῆς δημοκρατίας.

Τὰ ἐρωτήματα τὰ ὁποῖα ἔθεσε ὁ Καστοριάδης καὶ αὐτὰ στὰ ὁποῖα προσπάθησε νὰ ἀπαντήσει ἢ ἀκόμη αὐτὰ τὰ ὁποῖα ἀναδύονται ἀπὸ τὸ ἔργο του ἔχουν ἰδιαίτερη σημασία καὶ εἶναι ἐξαιρετικῶς ἐπίκαιρα. Ὅρισμένα ἀπὸ αὐτὰ συζητοῦνται στὰ κείμενα τοῦ ἀφιερῶματος. Ἀπομένουν νὰ γίνουν πολλὰ.

Συντονισμὸς ἀφιερῶματος, ἐργοβιογραφία καὶ βιβλιογραφία: Γιώργος Ν. Οἰκονόμου



Σύντομο βιογραφικό του Κορνήλιου Καστοριάδη

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης γεννήθηκε στην Κωνσταντινούπολη τό 1922 από Έλληνες γονείς πού έγκαταστάθηκαν στην Άθήνα, όπου σπούδασε νομικά, οικονομικά και φιλοσοφία. Στό τέλος του 1942 προσεχώρησε στην τροτσκιστική ομάδα του Σ. Στίνα, αφού πριν είχε εναντιωθεί μαζί μέ άλλους στον σωβινιστικό προσανατολισμό του Κ.Κ.Ε. Τά πρώτα του κείμενα για τίς κοινωνικές επιστήμες και τον Max Weber δημοσίευσε τό 1944 στό περιοδικό *Άρχεϊο Κοινωνιολογίας και Ήθικης*. Στό τέλος του 1945 έφυγε για τήν Γαλλία μαζί μέ άλλους υποτρόφους του Γαλλικού Ίνστιτούτου. Στό Παρίσι προσεχώρησε στό Διεθνιστικό Κομμουνιστικό Κόμμα (Τροτσκιστικό), εντός του οποίου συγκρότησε μαζί μέ τον Claude Lefort μία τάση και διέκοψαν μέ τον τροτσκισμό συστήνοντας αυτόνομη ομάδα τό 1948. Τό 1949 άρχισαν τήν έκδοση του πολιτικού περιοδικού *Socialisme ou Barbarie*, πού διήρκεσε μέχρι τό 1965. Τά κείμενα αυτής της περιόδου άρχισαν νά εκδίδονται σέ βιβλία τό 1973 μέ τίτλους: *Ή γραφειοκρατική κοινωνία* (1973), *Ή πείρα του εργατικού κινήματος* (1974), *Τό περιεχόμενο του σοσιαλισμού, Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση, Ή γαλλική κοινωνία* (1979).

Τό 1968 εκδίδεται *Τό ρήγμα*, πού περιλαμβάνει κείμενα για τον Μάη του '68 του Καστοριάδη, του Claude Lefort και του Edgar Morin. Έκτοτε γίνεται ευρύτερα γνωστός μετά και τήν δήλωση του Daniel Cohn-Bendit ότι είχε επηρεασθεί από τά κείμενα του Καστοριάδη. Τό 1968 επίσης δημοσιεύει τό πρώτο του κείμενο για τήν ψυχανάλυση. Τό 1970 παραιτείται από τον Ο.Ο.Σ.Α., όπου εργαζόταν από τό 1948, και

τό 1973 αρχίζει νά εργάζεται ως ψυχαναλυτής. Τό 1975 δημοσιεύει τό σημαντικότερο έργο του *Ή φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, πού τον καθιερώνει ως έναν μεγάλο στοχαστή. Τό πρώτο μέρος του βιβλίου είχε ήδη δημοσιευθεί στα τελευταία τεύχη του *Socialisme ou Barbarie* τό 1964-1965.

Δημοσιεύει κείμενα σέ περιοδικά και έφημερίδες, δίνει συνεντεύξεις, μεταφράζεται σέ πολλές γλώσσες και, από τό 1980, διδάσκει στην *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Τό 1978 δημοσιεύει *Τά σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, συλλογή από ήδη δημοσιευμένα κείμενά του. Τόν γενικό αυτό τίτλο κράτησε και στα έπόμενα τέσσερα βιβλία του μέ τούς έξής «υποτίτλους»: *Χώροι του ανθρώπου* (1986), *Ο θρυμματισμένος κόσμος* (1990), *Η άνοδος της άσημαντότητας* (1996), *Fait et a Faire* (1997).

Τό 1981 δημοσιεύει τό βιβλίο *Μπροστά στον πόλεμο και*, μαζί μέ τον Daniel Cohn-Bendit, τό βιβλίο *Άπό τήν οικολογία στην αυτονομία*. Τά τελευταία χρόνια είχε προαναγγείλει τά έργα πάνω στα οποία εργαζόταν: *Ή ανθρώπινη δημιουργία, Τό φαντασιακό στοιχείο, Χρόνος και Δημιουργία...* Μετά τον θάνατό του στις 26.12.1997 δημοσιεύθηκαν τά βιβλία του *Figures du pensable* και *Sur le Politique de Platon* και τά τομύδια *Post-scriptum sur l'Insignificance* και *Dialogue*.

(Όλα τά βιβλία του Καστοριάδη εκδίδονται στα Έλληνικά από τίς εκδόσεις «Ύψιλον», εκτός από δύο, πού υπάρχουν στις εκδόσεις «Ράππα», — *Ή φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας και Άπό τήν οικολογία στην αυτονομία*).



Βιβλιογραφία Κορνήλιου Καστοριάδη στα ελληνικά

- 1944:** «Κατευθύνσεις του περιοδικού Ἐρχεῖο Κοινωνιολογίας καί Ἠθικῆς», «Εἰσαγωγή στή θεωρία τῶν κοινωνικῶν ἐπιστημῶν», «Εἰσαγωγή στόν Max Weber», Μετάφραση τῆς Εἰσαγωγῆς τοῦ Max Weber στήν *Οἰκονομία καί Κοινωνία*, Ἐρχεῖο Κοινωνιολογίας καί Ἠθικῆς, Νο 2. [Ἐπαναδημοσίευση στήν Ἐποπτεία, τ. 11-12, Μάιος-Ἰούνιος 1977.] (Τώρα στό *Πρῶτες δοκιμές*).
- 1972:** *Τό ἐπαναστατικό κίνημα στόν σύγχρονο καπιταλισμό*. (Μτφ. Α. Στίνας), Πράξη. (Τώρα στό *Σύγχρονος Καπιταλισμός καί Ἐπανάσταση*).
- 1973:** *Τό περιεχόμενο τοῦ Σοσιαλισμοῦ*. (Μτφ. Μ. Ἀλεξίου), Πράξη. (Τώρα στό *Περιεχόμενο τοῦ Σοσιαλισμοῦ*).
- 1974:** *Σοσιαλισμός ἢ βαρβαρότητα*. (Μτφ. Μ. Ἀλεξίου-Α. Στίνας), Διεθνῆς Βιβλιοθήκη (μαζί μέ κείμενο τοῦ C. Lefort). (Τώρα στό *Ἡ γραφειοκρατική κοινωνία*, 1).
- 1975:** *Οἱ παραγωγικές σχέσεις στή Ρωσία*. (Μτφ. Α. Κωνστανταρόπουλου), Νέα Πορεία (μαζί μέ κείμενο τοῦ P. Sweezy). (Τώρα στό *Ἡ γραφειοκρατική κοινωνία* 1).
- 1976α:** Προδημοσίευση ἀπό *Τό ἐπαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, Ἄντι, τ. 56, 16 Ὀκτωβρίου.
- 1976β:** *Τό ἐπαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, Βέργος.
- 1977α:** *Ἡ πείρα τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος 1 (πῶς ν' ἀγωνιστοῦμε)*. (Μτφ. Σ. Χαλικιάς-Β. Ψιμούλη), Βέργος.
- 1977β:** *Ἡ γραφειοκρατική κοινωνία 1. (Οἱ παραγωγικές σχέσεις στή Ρωσία)*. (Μτφ. Ε. Παπαδοπούλου-Α. Χόπογλου), Βέργος.
- 1977γ:** «Οἱ ὑποκειμενικές ρίζες τοῦ ἐπαναστατικοῦ προτάγματος». (Τώρα στό *Ἡ φανταστική θέσμιση τῆς κοινωνίας*).
- 1977δ:** «Οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή», *Τομές*, τ. 8, Ἰανουάριος. (Τώρα στό *Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου*).
- 1977ε:** Συνέντευξη (Μετάφραση ἀπό τήν ἐφημερίδα *Le Monde*), *Τό Βῆμα* 18 Δεκεμβρίου καί 20 Δεκεμβρίου.
- 1978α:** *Ἡ πείρα τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος 2 (Προλεταριάτο καί ὀργάνωση)*. (Μτφ. Ζ. Χριστοφορίδου / Καστοριάδη-Β. Ψιμούλη), Ἄμφορέας.
- 1978β:** «Χρόνος καί δημιουργία», *Ἐποπτεία*, τ. 18. (Τώρα στό *Ἡ φανταστική θέσμιση τῆς κοινωνίας*).
- 1978γ:** «Αὐλαία στή μεταφυσική τῶν δικῶν», *Ἐποπτεία*, τ. 27, Ὀκτώβριος. (Τώρα στό *Ἡ γραφειοκρατική κοινωνία 2*).
- 1979α:** *Ἡ γραφειοκρατική κοινωνία 2 (Ἡ ἐπανάσταση κατά τῆς γραφειοκρατίας)*. (Μτφ. Γ. Παπακυριάκης), Ἄμφορέας.
- 1979β:** *Ὀγγρική ἐπανάσταση 1956*. (Μτφ. Μ. Λαμπρίδης), Ὑψίλον. (Τώρα στό *Τό περιεχόμενο τοῦ σοσιαλισμοῦ*).
- 1979γ:** «Τό κοινωνικό καθεστῶς τῆς Ρωσίας», *Ἐποπτεία*, τ. 30, Ἰανουάριος. (Τώρα στό *Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου*).
- 1980α:** «Κοινωνική δημιουργία καί πολιτική», *Ἐποπτεία*, τ. 43, Φεβρουάριος. (Τώρα μέ τίτλο «Μία ἐρώτηση δίχως τέλος», στό *Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου*).
- 1980β:** «Κοινωνικός μετασχηματισμός καί πολιτισμική δημιουργία», *Ἐποπτεία*, τ. 46, Ἰούνιος. (Τώρα στό *Τό περιεχόμενο τοῦ σοσιαλισμοῦ*).
- 1980γ:** Συνέντευξη στό *Φαιαδέρων*, τ. 3.
- 1980δ:** Συνέντευξη στόν Π. Μακρή, *Ἐλευθεροτυπία* 16 Σεπτεμβρίου.
- 1981α:** *Ἡ φανταστική θέσμιση τῆς κοινωνίας*. (Μτφ. Κ. Σπαντιδάκης - Γ. Σπαντιδάκη - Σ. Χαλικιάς), Ράππας.
- 1981β:** *Ἀπό τήν οἰκολογία στήν αὐτονομία* (μαζί μέ τόν Daniel Cohn Bendit). (Μτφ. Α. Σταύρου), Ράππας.
- 1981γ:** «Οἱ κοινωνικές φανταστικές σημασίες», *Ἐποπτεία*, τ. 57, Μάιος. (Τώρα στό *Ἡ φανταστική θέσμιση τῆς κοινωνίας*).
- 1982α:** «Ἡ Ἐξουσία εἶναι τά τάνις». (Μετάφραση ἀπό τόν *Observateur*), *Τό Βῆμα* 6 Ἰανουαρίου.
- 1982β:** «Θέσμιση τῆς κοινωνίας καί θρησκεία», *Ἐποπτεία*, τ. 70, Ἰούλιος-Αὐγουστος. (Τώρα στό *Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου*).
- 1982γ:** *Μπροστά στόν πόλεμο*. (Μτφ. Ζ. Χριστοφορίδου / Καστοριάδη), Imago.
- 1983α:** «Ἐρωτήματα στα μέλη τοῦ Γ.Κ.Κ.»,



- Λαϊκές εξεγέρσεις στην Ανατολική Ευρώπη (Κείμενα από τό *Socialisme ou Barbarie*, με άλλους συγγραφείς). (Μτφ. Μ. Λυκούδης), Ίψιλον.
- 1983β:** «Οί στρατοκράτες στην εξουσία». (Μετάφραση από τήν Rivista A), Άρένα, τ. 1, Οκτώβριος.
- 1984:** Υπάρχει σοσιαλιστικό μοντέλο ανάπτυξης; Σκέψεις πάνω στην «ανάπτυξη» και τήν «ορθολογικότητα» (μαζί με άλλους συγγραφείς). (Μτφ. Μ. Λυκούδης), Ίψιλον. (Τώρα στο Χώροι του Άνθρώπου).
- 1985:** Συζήτηση με τούς Η. Εύθυμιόπουλο και Λ. Λουλούδη στην *Νέα Οικολογία*, τ. 13, Νοέμβριος.
- 1986α:** Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και ή σημασία της γιά μās σήμερα, Ίψιλον.
- 1986β:** Η γαλλική κοινωνία. (Μτφ. Μ. Λυκούδης), Ίψιλον.
- 1986γ:** Τό περιεχόμενο του σοσιαλισμού. (Μτφ. Γ. Ίωαννίδης-Μ. Λαμπρίδης-Μ. Παπαντωνίου / Φραγκούλλη), Ίψιλον
- 1987α:** Σύγχρονος καπιταλισμός και επανάσταση. (Μτφ. Κ. Κουρεμένος-Α. Στίνας), Ίψιλον.
- 1987β:** Καιρός (τό α΄ μέρος από τό Χώροι του ανθρώπου). (Μτφ. Κ. Κουρεμένος), Ίψιλον
- 1987γ:** Συνέντευξη στην Τέτα Παπαδοπούλου, Άντί, τ. 355, 11 Σεπτεμβρίου και τ. 356, 25 Σεπτεμβρίου.
- 1988:** Πρώτες δοκιμές, Ίψιλον.
- 1989α:** Συνέντευξη, Έλευθεροτυπία, 16 Φεβρουαρίου.
- 1989β:** Γιά τόν Στίνα, Άντί, τ. 395, 24 Φεβρουαρίου. (Έπαναδημοσίευση στά Άνθη του κακού, τ. 4, Φθινόπωρο). (Τώρα στο Ό Θρυμματισμένος κόσμος).
- 1989γ:** Συνέντευξη στην Ναυσικά Παπανικολάου, Τά Νέα, 10 Ίουλίου, 11 Ίουλίου, 12 Ίουλίου.
- 1989δ:** «Τό επαναστατικό πρόβλημα σήμερα», Τό Βήμα των κοινωνικών επιστημών, τ. 1, Νοέμβριος.
- 1990α:** Οί όμιλίες στην Ελλάδα, Ίψιλον.
- 1990β:** «Άτομο, κοινωνία ορθολογικότητα, ιστορία», Λεβιάθαν, τ. 7. (Τώρα στο Ό θρυμματισμένος κόσμος).
- 1990γ:** «Η κατάρρευση του Μαρξισμού-Λενινισμού», Οριοθετήσεις, τ. 1. (Τώρα στο Η άνοδος της άσημαντότητας)
- 1990δ:** Συνέντευξη στο Έκτός Νόμου, Αύγουστος.
- 1991α:** «Αίσχύλεια άνθρωπογόνια και σοφόκλεια αυτοδημιουργία του ανθρώπου», Αφιέρωμα στον Κων. Δεσποτόπουλο, Παπαζήσης. (Τώρα στο Άνθρωπολογία, πολιτική φιλοσοφία)
- 1991β:** Τά σταυροδρόμια του λαβυρίνθου. (Μτφ. Ζ. Σαρίκας), Ίψιλον
- 1991γ:** «Ό πόλεμος του κόλπου χωρίς φτιασίδια». (Μετάφραση από τήν εφημερίδα Liberation), Καθημερινή 10 Φεβρουαρίου. (Έπαναδημοσίευση Πράσινη έναλλακτική κίνηση).
- 1991δ:** «Δέν χρειάζεται καμιά θεωρία». (Μετάφραση από τήν Unita), Κυριακάτικη Έλευθεροτυπία 13 Οκτωβρίου.
- 1991ε:** «Η ανανέωση της δημοκρατίας». (Μετάφραση από τήν εφημερίδα Le monde 10 Decembre), Τό Βήμα 15 Δεκεμβρίου. (Έπαναδημοσίευση Τά Νέα 10 Αύγουστου 1993).
- 1992α:** Συνέντευξη στον Τ. Χατζόπουλο (Παρασκήνιο ET 1, 15.11.91), Έντευκτήριο, τόμ. 5, τ. 18, Μάρτιος
- 1992β:** Ό θρυμματισμένος κόσμος. (Μτφ. Ζ. Σαρίκας-Κ. Σπαντιδάκης), Ίψιλον.
- 1992γ:** «Η κατάρρευση της Δύσης», Λεβιάθαν, τ. 12. (Τώρα στο Η άνοδος της άσημαντότητας).
- 1992δ:** «Η κρίση του μαρξισμού και της πολιτικής», Τό Βήμα, 2 Αύγουστου 1992 (Έπαναδημοσίευση Κοινωνία και φύση, τ. 2).
- 1992ε:** «Οί διανοούμενοι και ή ιστορία», Τό Βήμα, 6 Δεκεμβρίου. (Τώρα στο Ό θρυμματισμένος κόσμος).
- 1992στ:** «Ίλιγγος του ρατσισμού», Κυριακάτικη Έλευθεροτυπία, 6 Δεκεμβρίου. (Τώρα στο Ό θρυμματισμένος κόσμος).
- 1992ζ:** «Η ψυχανάλυση και τό πρόταγμα της αυτονομίας», Ίχνη, Αφιέρωμα: 50 χρόνια από τόν θάνατο του Φρόυντ, ΕΣΤΙΑ. (Τώρα στο Οί όμιλίες στην Ελλάδα).
- 1993α:** Συνέντευξη στο περιοδικό Ένδοχώρα, τ. 30, Φεβρουάριος - Μάρτιος.
- 1993β:** Άνθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία (Πέντε διαλέξεις στην Βόρειο Ελλάδα), Ίψιλον.
- 1993γ:** Η ελληνική «πόλις» και ή δημιουργία της δημοκρατίας. ΓΓΝΓ. (Τώρα στο Χώροι του ανθρώπου).
- 1993δ:** «Η επιστροφή της ήθικης», Έλευθεροτυπία, 8 Αύγουστου. (Τώρα στο Η άνοδος της άσημαντότητας).
- 1993ε:** «Παγκόσμια άνισορροπία και οικολογία», Έλευθεροτυπία, 14 Δεκεμβρίου. (Έπαναδημοσίευση στο Κοινωνία και Φύση, τ. 5, Σεπτέμβριος-Δεκέμβριος).



- 1993στ:** «Δεσμῶτες τῆς τηλεθέασης», *Κυριακάτικη Ἐλευθεροτυπία*, 7 Ὀκτωβρίου. (Τώρα στό *Ἀνθρωπολογία πολιτική φιλοσοφία*.)
- 1994α:** «Πόσο Ἀθηναῖοι εἴμαστε», *Κυριακάτικη Ἐλευθεροτυπία*, 23 Ἰανουαρίου. (Τώρα στό *Ἡ ἀνοδος τῆς ἀσημαντότητας*.)
- 1994β:** «Μία κοινωνία πού παραπαίει», *Λεβιάθαν*, τ. 14.
- 1994γ:** Συνέντευξη στήν Τέτα Παπαδοπούλου. *Κυριακάτικη Ἐλευθεροτυπία*, 20 Μαρτίου καί 27 Μαρτίου.
- 1994δ:** «Οἱ μῦθοι τῆς παράδοσής μας», *Κυριακάτικη Ἐλευθεροτυπία*, 21 Αὐγούστου.
- 1995α:** «Ἰσότητα καί Ἐλευθερία», *Κυριακάτικη Ἐλευθεροτυπία*, 12 Νοεμβρίου. (Τώρα στό *Χῶροι τοῦ Ἀνθρώπου*.)
- 1995β:** *Χῶροι τοῦ Ἀνθρώπου*. (Μτφ. Ζ. Σαρίκας), Ὑψίλον.
- 1995γ:** «Ἡ δημοκρατία ὡς διαδικασία καί ὡς πολίτευμα», *Ἐλευθεροτυπία* 20 Ἰουνίου καί 21 Ἰουνίου. (Ἐπαναδημοσίευση στό *Δημοκρατία καί φύση*, τ. 1, Μάρτιος 1996). (Τώρα στό *Ἡ ἀνοδος τῆς ἀσημαντότητας*.)
- 1996:** Συνέντευξη στό *Quantum*, τ. 3, τεύχ. 1, Ἰανουάριος-Φεβρουάριος.
- 1997α:** «Γιά τήν αὐτονομία καί τήν ἀπελευθέρωση τοῦ ἐγῶ». (Μετάφραση ἀπό τήν *Unita*), *Ἐλευθεροτυπία*, 12 Σεπτεμβρίου.
- 1997β:** «Παγκόσμια δημοκρατική ἀναγέννηση», *Ἐλευθεροτυπία*, 30 Δεκεμβρίου.
- 1998α:** «Τί ἀπέγινε τό πάθος γιά τήν ἐλευθερία». (Μετάφραση ἀπό τήν *Unita*), *Ἐλευθεροτυπία*, 4 Ἰανουαρίου.
- 1998β:** *Μνημόσυνο γιά τόν Κορνήλιο Καστοριάδη* (Σαπφώ). (Μτφ. Ζ. Λορεντζάτος), Τό Ροδακίό.
- 1998γ:** «Τό ἰδιωτικοποιημένο ἄτομο». (Μετά-

- φραση ἀπό τόν *Monde Diplomatique*), *Κυριακάτικη Ἐλευθεροτυπία*, 15 Φεβρουαρίου.
- 1998δ:** «Οἱ λαοί θά βροῦν τήν λύση» (Συνέντευξη), *Διαβάζω*, τ. 385, Μάιος. (Ἐπαναδημοσίευση ἀπό τό *Κόσμος*, Σίδνεϋ Αὐστραλίας 23 Αὐγούστου 1991).
- 1998ε:** Συνέντευξη (Μετάφραση ἀπό τά *Γαλλικά*), *Ἐλευθεροτυπία*, 20 Ἰουλίου.
- 1998στ:** «Ἡ παγκόσμια οἰκονομία», *Ἐλευθεροτυπία*, 13 Δεκεμβρίου. (Τώρα στό *Ἡ «ὀρθολογικότητα» τοῦ καπιταλισμοῦ*.)
- 1998ζ:** *Ἡ «ὀρθολογικότητα» τοῦ καπιταλισμοῦ*. (Μτφ. Κ. Σπαντιδάκη, Ζ. Χριστοφορίδου-Καστοριάδη). Ὑψίλον.
- 1998η:** «Αὐτονομία ἢ ἠθική», *Ἐκ τῶν ὑστέρων*, τ. 2, Νοέμβριος. Ἀπό τό *Fait et à faire*
- 1999α:** «Οἱ ρίζες τοῦ μίσους» (Μετάφραση ἀπό τήν ἐφημερίδα *Le Monde*). *Τό Βῆμα*, 24 Ἰανουαρίου.
- 1999β:** «Ἡ πολιτική διάσταση τῆς ψυχανάλυσης» (Ἀπό τό *Figures du pensable*), *Ἐλευθεροτυπία*, 10 Δεκεμβρίου.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

Στή δεκαετία τοῦ '80 ὑπῆρξε καί μία πολυγραφημένη ἐκδοση ἀποτελούμενη ἀπό 7 τομῆδια, ἐκ τῶν ὁποίων τά τέσσερα ἦταν τά *Σταυροδρόμια τοῦ Λαβυρίνθου* καί τά ὑπόλοιπα τρία περιείχαν διάφορες μελέτες τοῦ Καστοριάδη. Μετάφραση-Ἐκδοση: Β. Τομανάς, Θεσσαλονίκη.

Ἡ προσπάθεια αὐτή καταγραφῆς τοῦ ἔργου τοῦ Καστοριάδη στά Ἑλληνικά εἶναι ἀνοικτή. Ὅποιοσδήποτε θέλει νά συμπληρώσει ἢ νά διορθώσει κάτι ἄς ἐπικοινωνήσει μέ τόν Γιώργο Ν. Οἰκονόμου. **Strat. Ioannou 4, 11636 Mets, Athens, Greece. Tel. 0030-1-7562685. E-mail: yorgosoikonomou@yahoo.com**



Έργασίες για τον Κ. Καστοριάδη

1. Α. Πετρίδη, «Ο πύραυλος Καστοριάδης», *Πολιτικά θέματα*, τ. 82, 7-13 Φεβρουαρίου 1976.
2. Ζ. Λορεντζάτος, «Η φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας», *Τομές* τ. 8, Ιανουάριος 1977.
3. Α. Στίνας, «Ο Καστοριάδης γέννημα και θρέμμα της επανάστασης», *Τομές*, τ. 8, Ιανουάριος 1977.
4. Γ. Κασιμάτης, «Κορνήλιος Καστοριάδης», *Τομές*, τ. 8, 1977.
5. Κ. Δεσποτόπουλος, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», *Τομές*, τ. 8, 1977.
6. Χ. Γιανναράς, «Απάντηση σε μία έρευνα», *Τομές*, τ. 8, Ιανουάριος 1977.
7. Κ. Σταματίου, «Τό επαναστατικό πρόβλημα σήμερα» (Βιβλιοκριτική), *Τά Νέα*, 15 Ιανουαρίου 1977.
8. Γ. Βέλτσος, «Θεσμοί και κρατικοί ιδεολογικοί μηχανισμοί», *Αύγη*, 30 Ιανουαρίου και 2 Φεβρουαρίου 1977.
9. Κ. Παπαγιώργης «Κορνήλιος Καστοριάδης, ένας σοφιστής», *Τομές*, τ. 64-65, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος 1980.
10. Β. Παγκουρέλλης, «Ο σημερινός πολιτισμός αποσυντίθεται», *Τό Βήμα*, 5 Νοεμβρίου 1980
11. Γ.Σ. Μεταξάς, «Τά προγονικά φαντάσματα του Κ. Καστοριάδη», *Γράμματα και Τέχνες*, Φεβρουάριος 1983.
12. Σ. Ράμφος, *Μαρτυρία και γράμμα*, Κέδρος 1985.
13. Α. Δελγηγιώργη, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας του Κ. Καστοριάδη και η χειραφέτηση της μαρξιστικής διαλεκτικής», *Λεβιάθαν*, 4, 1989.
14. Π. Μπασάκος, «Για τον Καστοριάδη», *Σχολιαστής*, τ. 75, Απρίλιος 1989.
15. Γ. Βέλτσος, *Πρός τον Κορνήλιο Καστοριάδη*, Πλέθρον, 1989.
16. Α. Δελγηγιώργη, *Ο διαμελισμός του λόγου και η νεωτερική σκέψη* (Από τον Kant στον Καστοριάδη), σελ. 247-289, Βάνιας, Θεσ/κη, 1991.
17. Γ. Γεράσης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας και η νέα διασπορά», *Η Άρθρωση της εποχής*, Ροές 1991.
18. Θ. Τζούλης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», *Μελετήματα για την Ψυχανάλυση*, Μπαρμπουνάκης 1992.
19. Κ. Καβουλάκος, «Χάμπερμας και Καστοριάδης», *Κοινωνία και Φύση*, τ. 6, 1995.
20. Θ. Τζούλης, «Κ. Καστοριάδης», *Νέα Έστία*, τ. 1633, 15 Ιουλίου 1995.
21. Θ. Παπαδόπουλος, «Φιλοσοφία, πολιτική αυτονομία» [βιβλιοκριτική], *Δημοκρατία και Φύση*, τ. 1, Μάρτιος 1996.
22. Δ. Μητρόπουλος, «Κ. Καστοριάδης», *Τό Βήμα*, 16 Ιουνίου 1996.
23. Τ. Φωτόπουλος, «Ο Καστοριάδης και η δημοκρατική παράδοση», *Έλευθεροτυπία*, 3 Ιανουαρίου 1998.
24. Γ. Καρύτσας, «Για τον Καστοριάδη και τό περιοδικό «Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα», Stephen Hastings-Kings / Γ. Καρύτσας, *Για τον Καστοριάδη και τό περιοδικό «Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα» της περιόδου 1952-1956*, Άρδην 1998.
25. Γ.Ν. Οικονόμου, «Ο Καστοριάδης και ή Αυτονομία», *Καθημερινή*, 26 Μαΐου 1998.
26. Β. Καράλης, «Κ. Καστοριάδης, ένας άπολογισμός, μία έρμηνεία», *Διαβάζω*, τ. 385, Μάιος 1998.
27. Σ. Ροζάνης, «Τό ρομαντικό υποκείμενο μία προϋπόθεση του φαντασιακού στό έργο του Καστοριάδη», *Propaganda*, τ. 2, 1998.
28. Γ. Καρύτσας, «Επανάσταση και ολοκληρωτισμός στη σκέψη του Καστοριάδη», *Propaganda*, τ. 2, 1998.
29. Α. Δελγηγιώργη, «Κ. Καστοριάδη Fait et a Faire» [βιβλιοκριτική], *Δευκαλίων*, τ. 16 / 1, Ιούνιος 1998.
30. Γ. Διζικιρίκης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας και ή φαντασία στό *Περί Ψυχής* του Άριστοτέλη», *Ουτοπία*, τ. 30, Μάιος-Ιούνιος 1998.
31. Θ. Μαριόλης, «Σχετικά μέ τήν κριτική του Κ. Καστοριάδη στον μαρξικό νόμο της πτωτικής τάσης του γενικού ποσοστού κέρδους», *Ουτοπία*, τ. 30, Μάιος-Ιούνιος 1998.
32. Κ. Κέη, «Ο Καστοριάδης και ή ψυχανάλυση», *Ουτοπία*, τ. 30, Μάιος-Ιούνιος 1998.
33. Μ. Μητροσύλη, «Μερικές σκέψεις για τήν ήθική στό έργο του Καστοριάδη», *Έκ των υστέρων*, τ. 2, Νοέμβριος 1998.
34. Γ. Στεφανάτος, «Αναφορά στον Κ. Καστοριάδη: ψυχή, κοινωνία, αυτονομία», *Έκ των υστέρων*, τ. 2, Νοέμβριος 1998.
35. Γ. Στεφανάτος, «Από τήν ψυχική μονάδα στην αυτονομία», *Έλευθεροτυπία*, 11 Δεκεμβρίου 1998.
36. Α. Προγκίδης, «Ο διάλογος είναι ή μόνη πηγή του λόγου», *Έλευθεροτυπία*, 11 Δεκεμβρίου 1998.
37. Κ. Καβουλάκος, «Κ. Καστοριάδης (1922-1997)», *Έπιστήμη και κοινωνία*, τ. 1, 1998.
38. Κ. Σπαντιδάκης, «Τέτλαθι δὴ κραδίη», *Νέα Έστία*, τ. 1708, Ιανουάριος 1999.
39. Γ. Χαβουτσάς, «Δέδυκε μὲν ἄ σελλάνα», *Νέα Έστία*, τ. 1708, Ιανουάριος 1999.
40. Γ.Ν. Οικονόμου, «Η έννοια της πολιτικής στον Καστοριάδη», *Έλευθεροτυπία*, 7 Αύγουστου 1999.
41. Β. Δηροβίνης, «Ν. Πουλαντζάς και Κ. Καστοριάδης. Ένας διάλογος που δέν έγινε», *Άντί*, τ. 697, 15 Οκτωβρίου 1994.
42. Φ. Τερζάκης, «Τά σταυροδρόμια του λαβυρίνθου» (Βιβλιοκριτική) *Έλευθεροτυπία*, 10 Δεκεμβρίου 1999.
43. Β. Νικολαΐδου-Κυριακίδου, «Sur le Politique de Platon» (βιβλιοκριτική), *Τό Βήμα*, 19 Δεκεμβρίου 1999.



Ἀνθρωπολογία, φιλοσοφία, πολιτική*

Κορνήλιος Καστοριάδης

Μετάφραση: Κωνσταντίνα Καρακάλου

I

Ὁ γενικός τίτλος αὐτῆς τῆς σειρᾶς διαλέξεων εἶναι «Πρὸς μιά γενική ἐπιστήμη τοῦ ἀνθρώπου». Ἀντιλαμβάνομαι ὅτι ὁ τίτλος αὐτός ἀποβλέπει σέ μιά ἐπιστήμη ὅχι μέ τήν σύγχρονη καί κάπως ὑποβαθμισμένη ἔννοια τοῦ ὄρου — ὡς ἀλγοριθμικό ὑπολογισμό καί πειραματική χειραγώγηση —, οὔτε πάλι μέ τήν ἔννοια μιᾶς «θετικῆς» ἐπιστήμης, ἀπ' τήν ὁποία θά εἶχε προσεκτικά ἀπαλειφθεῖ κάθε ἔχνος στοχασμοῦ, ἀλλά μέ τήν παλιά του ἔννοια, πού ἀναφέρεται στήν γνώση γύρω ἀπό τόν ἄνθρωπο καί περικλείει ὅλα τά αἰνίγματα τά ὁποία ἡ ἀπλή αὐτή λέξη, ἡ γνώση, κάνει νά ἀναδύονται μόλις ἀρχίσουμε νά τῆς θέτουμε ἐρωτήματα. Αἰνίγματα πού πληθαίνουν μόλις ἀναλογιστοῦμε ὅτι αὐτή ἡ γνώση τοῦ ἀνθρώπου (γενική ἀντικειμενική, ἡ γνώση περί τοῦ ἀνθρώπου) εἶναι ἐπίσης μιά γνώση τοῦ ἀνθρώπου (γενική ὑποκειμενική καί κτητική), ὅτι, συνεπῶς, ὁ ἄνθρωπος εἶναι ταυτόχρονα ἀντικείμενο καί ὑποκείμενο αὐτῆς τῆς γνώσης.

Τά παραπάνω μᾶς ὁδηγοῦν ἀμέσως σ' ἕνα πρῶτο, γνωστό καί κλασσικό προσδιορισμό τοῦ ἀνθρώπου, ἀφοῦ ἀπ' ὅλα τά γνωστά ὄντα αὐτός εἶναι ὁ μόνος πού στοχεύει σέ μιά γνώση ἐν γένει καί σέ μιά γνώση τοῦ ἑαυτοῦ του ἰδιαιτέρως. Μποροῦμε μάλιστα νά πούμε ὅτι ἐδῶ τό εἰδικό προηγείται τοῦ γενικοῦ. Διότι τό ἐρώτημα «πῶς ἔχουν τά πράγματα μέ τήν γνώση» ἐν γένει δέν μπορεῖ νά νοηθεῖ χωρίς νά ἔχει προϋπάρξει τό ἐρώτημα «πῶς ἔχουν τά πράγματα μέ τήν γνώση τοῦ ἀνθρώπου;» (ἐδῶ γενική, συγχρόνως, ἀντικειμενική καί ὑποκειμενική), ἀφοῦ ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἐκεῖνος πού γνωρίζει ἢ δέν γνωρίζει, καί τό προϋπάρχον αὐτό ἐρώτημα ἀποτελεῖ μέ τή σειρά του μέρος τοῦ ἐρωτήματος «τί γνωρίζουμε γιά τόν ἄνθρωπο;» καί «αὐτό πού γνωρίζουμε μᾶς ἐ-

πιτρέπει ἄραγε νά ὑποστηρίξουμε ὅτι ὁ ἄνθρωπος μπορεῖ νά γνωρίζει κάτι ἐν γένει, καί κάτι ἀπό τόν ἑαυτό του εἰδικότερα;». Εἶναι προφανές ἡ ἀναδίπλωση τοῦ ἐρωτήματος πάνω στόν ἑαυτό του, πράγμα πού θά μπορούσε νά φανεῖ σέ κάποιους σάν φαῦλος κύκλος, ἢ πάντως μιά κατάσταση ἀπελπισίας. Στήν πραγματικότητα, ὁ κύκλος δέν εἶναι φαῦλος· εἶναι ὁ κύκλος τοῦ ἀνακλαστικοῦ στοχασμοῦ πού ἀναδιπλώνεται πάνω στόν ἑαυτό του, σ' αὐτόν στηρίζεται γιά νά τόν θέσει ὑπό ἐρώτηση — πρόκειται, δηλαδή, γιά τόν κύκλο τοῦ ἀληθινοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ.

Ἐνα ἀκόμα σύντομο σχόλιο γιά τόν ὄρο γενική ἐπιστήμη τοῦ ἀνθρώπου. Εἶμαι βέβαιος πῶς μέ αὐτόν οἱ εἰσηγητές αὐτῆς τῆς σειρᾶς διαλέξεων δέν ἀποσκοποῦσαν σέ μιά ἀπλή συνεύρεση ὅλων τῶν διάσπαρτων κλάδων πού ἔχουν γιά ἀντικείμενό τους τόν ἄνθρωπο — ἀπό τήν φυσική ἀνθρωπολογία ὡς τήν κοινωνιολογία, περνώντας ἀπό τήν ψυχολογία, τήν γλωσσολογία καί τήν ἱστορία —, δέν στόχευαν σέ μιά ἐγκυκλοπαίδεια τῶν ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλά σέ μιά γνώση πού ἀφορᾷ στήν ἀνθρώπινη διαγενικότητα — ἀποφεύγω σκοπίμως τόν ὄρο καθολικότητα — σέ ὅ,τι δηλαδή ἀνήκει στό *genus homo* ὡς τέτοιο. Ἐδῶ ὅμως συναντᾶμε μιά ἄλλη ἀποφασιστικῆς σημασίας ἰδιαιτερότητα, γνωστή ἀλλ' ὄχι ἐπαρκῶς διερευνημένη: στό ἀνθρώπινο πεδίο δέν ἔχουμε ἀνάμεσα στό μοναδικό, στό συγκεκριμένο δείγμα, καί στό καθολικό ἢ ἀφηρημένο, τήν ἴδια σχέση, τήν ἴδια δομή σχέσης, πού ἔχουμε ἢ πού συστήνουμε στους ἄλλους τομεῖς. Κάθε ὕλικό ἢ καί βιολογικό ἀντικείμενο εἶναι ἀπλῶς ἕνα δείγμα, μιά ἐπιμέρους περίπτωση τῶν καθολικῶν προσδιορισμῶν τῆς κλάσης στήν ὁποία ἀνήκει· οἱ μοναδικότητές του εἶναι συγχρόνως τυχαῖες καί στατιστικές. Ἀντιθέτως, στό ἀνθρώπινο πε-

* Διάλεξη στό Πανεπιστήμιο τῆς Λωζάννης, 11.5.1989. [Προδημοσίευση στό ἑλληνικά, ἀπό τό βιβλίο *Ἡ ἄνοδος τῆς ἀσημαντότητας*, πού θά κυκλοφορήσει προσεχῶς. Τό περιοδικό ἐκφράζει τίς εὐχαριστίες του στήν οἰκογένεια τοῦ ἐκλιπόντος καί στίς ἐκδόσεις Ἰψίλον γιά τήν εὐγενῆ παραχώρηση αὐτοῦ τοῦ κειμένου.]



δίο, υπάρχει ασφαλώς τό τυχαίο καί τό στατιστικό σέ υπερθετικό βαθμό, αλλά ή μοναδικότητα δέν είναι ξένη πρός τήν ουσία, οὔτε επιπρόσθετη σ' αὐτήν. Ἡ μοναδικότητα είναι ουσιώδης, ἀποτελεῖ κάθε φορά μιάν ἄλλη ὄψη τοῦ Εἶναι τοῦ ἀνθρώπου, καί ἀναδύεται, αὐτοδημιουργεῖται μέσ' ἀπό τό συγκεκριμένο ἄτομο ἢ τή συγκεκριμένη κοινωνία.

Πῶς ν' ἀντιμετωπίσουμε αὐτή τήν πρωτότυπη σχέση, μοναδική στό ἀνθρώπινο πεδίο καί ἢ ὁποία ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα ὅτι ὁ τάδε ἄνθρωπος, ἢ δεῖνα κοινωνία, ἐξαιτίας τῆς μοναδικότητάς τους καί ὄχι σέ πείσμα τῆς, τροποποιοῦν τήν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου ἢ τῆς κοινωνίας, χωρίς ἐντούτοις νά παύουν ν' ἀνήκουν σ' αὐτήν — διαφορετικά, δέν θά μπορούσαμε κἄν νά τούς κατονομάσουμε ἄνθρωπο ἢ κοινωνία; Ἡ λύση αὐτῆς τῆς φαινομενικῆς ἀντινομίας θά δοθεῖ, ἐλπίζω, ἀπό τά ὅσα ἀκολουθοῦν. Προηγούμενως ὅμως πρέπει νά παραμερίσουμε μιάν ἀπάντηση πού ἐρχεται ἀμέσως κατά νοῦν καί ἢ ὁποία μᾶς ἱκανοποιεῖ μόνο κατά τό ἥμισυ, ἐνῶ τῆς διαφεύγουν οἱ πιό σημαντικές πλευρές τοῦ ζητήματος.

Θά μπορούσε, πράγματι, νά πει κάποιος ὅτι ὁ τάδε ἄνθρωπος, ἢ δεῖνα κοινωνία, στή μοναδικότητά τους — διότι ἐβραϊκός λαός, ρωμαϊκή κοινωνία ὑπῆρξε μόνο ἕνας, ὄχι δύο, καί δέν θά υπάρξει ποτέ πιά ἄλλοῦ· αὐτό πού είναι ἢ πού ὑπῆρξαν, δέν θά μπορούσαμε νά τό κατασκευάσουμε μέ στοιχεῖα πού ἔχουν ληφθεῖ δεξιά καί ἀριστερά, ἀπό τούς Ναμπικχάρα, τούς Νεοϋορκέζους ἢ τούς προκολομβιανούς Ἰνδιάνους —, μᾶς μαθαίνουν ἀπλῶς κάποιες δυνατότητες τοῦ Εἶναι - ἄνθρωπος, πού, χωρίς αὐτούς, θά ἔμεναν ἄγνωστες ἢ δέν θά εἶχαν πραγματοποιηθεῖ. Καί ὑπό μία ἔννοια ἔτσι είναι. Ἄν ὁ Σωκράτης ὑπῆρξε, αὐτό δείχνει ὅτι ἢ δυνατότητα τοῦ «νά είναι Σωκράτης» ἀνήκει στό ἀνθρώπινο ὄν. Καί τό ὅτι ὑπῆρξε ὁ Χάιντριχ, τό ἴδιο. Ὁ Χάιντριχ είναι μιᾶ ἀνθρώπινη δυνατότητα. Τό ὅτι οἱ Ἀζτέκοι τελούσαν συστηματικά ἀνθρωποθυσίες μᾶς λέει κάτι γιά τό Εἶναι τῶν ἀνθρώπινων κοινωνιῶν· καί τό ὅτι ὑπάρχουν κοινωνίες πού ἀνακηρύσσουν τήν ἰσότητα καί τήν ἐλευθερία ὡς ἀνθρώπινα δικαιώματα, ἐπίσης. Ἡ ἰδέα αὐτή είναι σημαντική καί δέν πρέπει νά τήν ἀπορρίψουμε ἔτσι ἀπλά:



πρώτον, διότι κλονίζει τήν τάση μας νά περιοριζόμαστε σέ ὅ,τι μᾶς ἔχει δοθεῖ ὡς μέσος καί συνήθης τύπος τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς κοινωνίας, καί ἰδίως στήν δική μας κοινωνία καί στά άτομα πού συναντᾶμε μέσα σ' αὐτήν. Ἐνα ἀπό τά παράδοξα τῆς σύγχρονης ἐποχῆς, ἐποχῆς τῆς τηλεόρασης καί τοῦ παγκόσμιου τουρισμοῦ, εἶναι ὅτι σ' αὐτήν ἀκριβῶς τήν ἐποχή μποροῦν οἱ ἄνθρωποι νά ἀποροῦν στόν ὕψιστο βαθμό: «πῶς μπορεῖ νά εἶναι κανεῖς Πέρσης;»¹, δηλαδή Ἰρανόσ, νομίζοντας πῶς πρόκειται γιά τρόπους τοῦ πράττειν καί τοῦ εἶναι ἐντελῶς παράλογους, ἐνῶ, ὅσο ἐγκληματικοί καί ἄν εἶναι ἐνδεχομένως σέ ὀρισμένες τους ἐκδηλώσεις, ἡ ἀνθρώπινη ἱστορία ἀποτελεῖται ὡς ἐπί τό πλεῖστον ἀπό τέτοιους τρόπους τοῦ εἶναι καί τοῦ πράττειν: ἀπό κοινωνίες που κυριαρχοῦνται ἀπό τήν θρησκεία καί τόν θρησκευτικό φανατισμό. Θεωροῦμε, δηλαδή, ὅτι εἶναι αὐτονόητο νά ζεῖ κανεῖς σέ μιά κοινωνία ὅπου μποροῦμε νά θέσουμε τά πάντα ὑπό ἀμφισβήτησης, ἐνῶ πρόκειται γιά τό λιγότερο αὐτονόητο πράγμα στόν κόσμον. Ἡ δυνατότητα αὐτή, ἐπομένως, κλονίζει τίς κοινότητες καί λανθασμένες προδηλώτητές μας. — Δεύτερον, ἡ ἰδέα εἶναι σημαντική, διότι ἐκφράζει αὐτό πού ἔλεγα γιά τήν ὀντολογική καί συγχρόνως γνωσιολογική ἰδιομορφία τοῦ ζητήματος περί τοῦ ἀνθρώπου. Διότι ἀποκλείεται νά γεννηθεῖ μιά μέρα ἕνα ἄλλο γο πού θά μᾶς ἀναγκάσει νά ἀναθεωρήσουμε τήν ἀποψή μας γιά τήν οὐσία τοῦ ἀλόγου· ἐνῶ, γιά παράδειγμα, ἡ ἐμφάνιση αὐτοῦ πού ὀνομάσθηκε ὀλοκληρωτισμός ὑποχρέωσε τούς Δυτικούς, μεσοῦντος τοῦ εἰκοστοῦ αἰῶνα καί ἐνῶ ὕμνουσαν τήν νίκη τῶν ἰδεῶν τῆς προόδου, τῆς ἐλευθερίας κ.λπ., νά ἀναθεωρήσουν μέ τρόπο ἐξαιρετικά ἐπώδυνον ὅσα νόμιζαν πῶς ἤξεραν γιά τίς ἀνθρώπινες κοινωνίες, γιά τόν ροῦ τῆς ἱστορίας καί τήν δική τους κοινωνία.

Ὡστόσο, αὐτή ἡ ἰδέα εἶναι προβληματική, καί σαφῶς ἀνεπαρκής. Μποροῦμε στ' ἀλήθεια νά πούμε πῶς αὐτό τό φάσμα μοναδικότητων, τῶν κοινωνιῶν καί τῶν ἀτόμων, πού διαδέχονται καί συμπαρατίθενται ἡ μιά δίπλα στήν ἄλλη, ἀπλῶς πραγματώνει «δυνατότητες τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος», οἱ ὁποῖες θά ἦσαν, ὑποτίθεται, προκαθορισμένες; Θά τολμούσαμε στ' ἀλήθεια νά πούμε πῶς ὁ Σωκράτης, μιά καί τόν ἀνέφερα, ἢ ὁ Τριστάνος καί Ἰζόλδη, ἢ τό Ἄουσβιτς, ἢ Ἡ κριτική τοῦ πρακτικοῦ Νοῦ, ἢ τό Γκουλάγκ, «πραγματοποιῦν δυνατότητες τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος», μέ τήν ἴδια ἔννοια πού κάθε τρίγωνο πού ὀρίζω συγκεκριμένα πραγματοποιεῖ τίς δυνατότητες, οἱ

ὁποῖες περιέχονται στήν οὐσία τοῦ τριγώνου; Μποροῦμε ἔστω καί γιά μιά στιγμή νά σκεφτοῦμε πῶς ὑπάρχει ἕνας ἀπεριόριστος κατάλογος, μιά ἀτελείωτη συλλογή πού κρατᾶ σέ ἐφεδρεία ὅλους αὐτούς τούς τύπους ἀτόμων καί κοινωνιῶν — ἢ ἴσως ἕνας γενικός νόμος πού καθορίζει ἐκ τῶν προτέρων τίς δυνατότητες τοῦ ἀνθρωπίνου ὄντος, δυνατότητες πού σέ τέτοια περίπτωση θά ξεδιπλώνονταν μέσα στήν ἱστορία εἴτε τυχαῖα εἴτε συστηματικά; Ὅσο παράξενο κι ἄν φαίνεται, δύο σημαντικές τάσεις τῆς μοντέρνας εὐρωπαϊκῆς σκέψης τό ὑποστήριξαν: οἱ στρουκτουραλιστές καί οἱ ἐγγελιοί. Ὁ παραλογισμός αὐτῆς τῆς ἰδέας εὐκόλα, νομίζω, ἀποδεικνύεται. Ἄν οἱ στρουκτουραλιστές εἶχαν δίκαιο, ἄν, ὅπως εἶπε ὁ Claude Lévi-Strauss, γιά παράδειγμα, στό *Φυλή καί Ἱστορία*, οἱ διάφορες ἀνθρώπινες κοινωνίες εἶναι ἀπλῶς διαφορετικοί συνδυασμοί ἐνός μικροῦ ἀριθμοῦ ἀμετάβλητων στοιχείων, τότε θά ἔπρεπε οἱ στρουκτουραλιστές νά μποροῦν νά παραγάγουν ἐπί τόπου, ἐδῶ καί τώρα, ὅλους τούς δυνατούς τύπους ἀνθρώπινης κοινωνίας, ὅπως ἕνας γεωμέτρης παράγει τά πέντε κανονικά πολυέδρα καί ἀποδεικνύει ὅτι δέν μποροῦν νά ὑπάρξουν ἄλλα. Αὐτό δέν ἔγινε ποτέ, οὔτε μπορεῖ νά γίνει. Καί ἄν εἶχαν δίκαιο οἱ ἐγγελιοί, θά ἔπρεπε νά μποροῦν καί νά παρουσιάσουν τήν αὐστηρή συστηματικότητα τῆς ἱστορικῆς διαδοχῆς τῶν διαφόρων τύπων κοινωνίας, καί νά προεκτείνουν αὐτήν τήν συστηματική διαδοχή, ὥστε νά καλύψει ὅλο τό νοητό μέλλον. Εἶναι γνωστό ὅτι τό πρῶτο καθῆκον ὁ Ἐγγελος τό ἐπιτελεῖ κατ' ἀνάγκην πάνω σέ μιά φριχτή προκρούστεια κλίνη, ὅπου τμήματα ὀλόκληρα τῆς ἱστορίας τῆς ἀνθρωπότητας κόβονται, ἄλλα τραβιοῦνται καί συμπιέζονται, ὅπου τό Ἰσλάμ τοποθετεῖται «πρίν» ἀπό τόν χριστιανισμό, ἐνῶ αὐτός ἀρχίζει «στ' ἀλήθεια» μόνο μέ τόν ἐκγερμανισμό του — τόν προτεσταντισμό —, κ.λπ. Ἐκτός ἀπ' αὐτό, ὅμως, εἶναι τελείως ἀδύνατο νά ἀποκτήσει τό παραμικρό νόημα τό δεύτερο καθῆκον, ἡ λογική παραγωγή τοῦ μέλλοντος, ἡ ὁποία ὀδηγεῖ στήν ἀναγκαστική καί παράλογη ἀπόφανση περί τοῦ «τέλους τῆς ἱστορίας», πού ἔχει ἤδη συντελεστεῖ. Αὐτό τό «τέλος τῆς ἱστορίας» δέν ἀποτελεῖ οὔτε ζήτημα ψυχικῆς διάθεσης οὔτε προσωπική γνώμη τοῦ Ἐγγελου, ἀλλά προϋπόθεση καί συνάμα συμπέρασμα ὅλου τοῦ συστήματός του. Ἡ χαριστική βολή σ' αὐτήν τήν ἰδέα καταφέρεται ἀπό μιά φράση τοῦ ἴδιου τοῦ Ἐγγελου (στά *Μαθήματα φιλοσοφίας τῆς ἱστορίας*): προφανῶς, λέει, μετά τό τέλος τῆς ἱστορίας μένει ἀκόμα νά



γίνει εμπειρική δουλειά. Συνεπώς, η ιστορία του 20ού αιώνα, για παράδειγμα, δεν αποτελεί πιά παρά αντικείμενο μιάς «εμπειρικής δουλειάς», πού όποιοσδήποτε μαθητάκος του Έγγελου θά μπορούσε νά τήν φέρει εις πέρας, χωρίς καθόλου δυσχέρειες αρχής.

Στήν πραγματικότητα, ό όρος δυνατότητα ως τέτοιος δεν μπορεί παρά νά έχει εδώ ένα νόημα καθαρά άρνητικό: πράγματι, τίποτα στό σύμπαν, στή δομή τών νόμων του σύμπαντος, δεν έκανε αδύνατη ή δεν άπαγόρευε τήν κατασκευή του καθοδικού ναού της Ρένς ή τό θεσμό του Γκουλάγκ. Οί μορφές όμως της κοινωνίας, τά έργα, οί τύποι άτόμων πού εμφανίζονται στήν ιστορία δεν ανήκουν σ' έναν κατάλογο, έστω και άπειρο, θετικόν και θετικόν δυνατοτήτων. Είναι δημιουργήματα, πού λειτουργούν ως άφετηρία για τήν εμφάνιση νέων δυνατοτήτων, οί όποιες δεν υπήρχαν ως τότε, διότι δεν είχαν νόημα. Η έκφραση «δυνατότητα» έχει νόημα μόνο μέσα σ' ένα σύστημα μέ έπαρκώς διακριβωμένους προσδιορισμούς. Η Πέμπτη Συμφωνία είναι δυνατή τήν στιγμή της Μεγάλης Έκρηξης; Είτε τό έρώτημα δεν έχει νόημα είτε, άν έχει, ή μοναδική άπάντηση είναι πώς είναι αδύνατη. Διότι, ή δυνατότητα της Πέμπτης Συμφωνίας τίθεται από τήν στιγμή πού οί άνθρωποι δημιουργούν τήν μουσική.

Έχει ειπωθεί κατ' επανάληψιν, εδώ και σαράντα χρόνια, ότι δεν υπάρχει ανθρώπινη φύση ούτε ουσία του ανθρώπου. Η άρνητική αυτή διαπίστωση είναι έντελώς ανεπαρκής. Η φύση ή ή ουσία του ανθρώπου είναι άκριβώς αυτήν ή «ικανότητα», αυτήν ή «δυνατότητα» μέ τήν ενεργητική, θετική, μή προκαθορισμένη έννοια, νά κάνει νά είναι άλλες μορφές κοινωνικής και άτομικής ύπαρξης, όπως τό βλέπουμε έν άφθονία, θεωρώντας τήν έτερότητα τών θεσμών της κοινωνίας, τών γλωσσών ή τών έργων. Αυτό τί άλλο σημαίνει από τό ότι βεβαίως και υπάρχει φύση ή ουσία του ανθρώπου, όρίζεται δέ από αυτήν τήν κεντρική ιδιομορφία-ιδιοτυπία — τήν δημιουργία, όρίζεται κατά τόν τρόπο μέ τόν όποιο ό άνθρωπος δημιουργεί και αυτοδημιουργείται. Και ή δημιουργία αυτή δεν έχει τελειώσει, από καμιά άποψη — διαπίστωση τετριμμένη, αλλά κρίσιμότερη, μέ συνέπειες πού ακόμα αναμετρούμε.

II

Άπό τά παραπάνω προκύπτουν κάποιες φιλοσοφικές, και ειδικότερα όντολογικές συνέπειες μείζονος σημασίας. Θά ασχοληθώ συνοπτικά μέ δύο από αυτές.

Δημιουργία δεν σημαίνει άπροσδιοριστία ή άκαθοριστία. Η δημιουργία προϋποθέτει, βέβαια, μιάν όρισμένη άπροσδιοριστία του όντος, μέ τήν έννοια ότι τό υπάρχον δεν είναι ποτέ τέτοιο πού νά αποκλείει τήν ανάδυση νέων μορφών, νέων καθορισμών. Μέ άλλα λόγια, τό υπάρχον δεν είναι κλειστό, όσον άφορά τήν πιο ουσιώδη του πλευρά: τό υπάρχον είναι ανοιχτό, τό έν είναι πάντοτε παράλληλα και έσόμενον.

Άλλά και μέ μιάν άλλη έννοια ή δημιουργία δεν σημαίνει άκαθοριστία. Τί θά είχαμε καταλάβει από τήν μουσική ή από τήν Γαλλική Έπανάσταση, άν άρκούμασταν νά πούμε πώς ή ιστορία είναι τό πεδίο του άκαθοριστού; Η δημιουργία της μουσικής ως τέτοιας, ή ενός συγκεκριμένου μουσικού έργου, ή της Γαλλικής Έπανάστασης, είναι θέσεις νέων καθορισμών, είναι δημιουργίες μορφών. Μορφή, είδος, όπως θά έλεγε ό Πλάτων, σημαίνει σύνολο καθορισμών, σύνολο δυνατοτήτων και αδυνατοτήτων, πού όρίζονται από τήν στιγμή πού τίθεται ή μορφή: θέση νέων, και μάλιστα άλλων καθορισμών, πού δεν μπορούν νά αναχθούν σέ αυτό πού προϋπήρχε ούτε νά προκύψουν μέ λογική άπαγωγή ή παραγωγή από αυτό. Ο Σωκράτης δεν είναι Σωκράτης επειδή είναι άκαθοριστος, αλλά διότι καθορίζει μέ αυτά πού λέει, μέ αυτά πού κάνει, μέ αυτό πού είναι, μέ αυτό πού κάνει τόν έαυτό του νά είναι και μέ τόν τρόπο πού δέχεται νά πεθάνει, έναν τύπο ανθρώπου τόν όποιο ένσαρκώνει και πού δεν υπήρχε ως τότε. Η όντολογική βαρύτητα αυτής της διαπίστωσης είναι τεράστια: υπάρχει ένας τουλάχιστον τύπος όντος πού δημιουργεί τό έτερον, πού είναι πηγή έτερότητας, και πού γι' αυτόν άκριβώς τόν λόγο έτεροιώνεται ό ίδιος.

Επομένως, μιά γενική έπιστήμη του ανθρώπου, μιά έρευνα για τό genus homo είναι άκριβώς τουτο: μιά έρευνα περί του όρου και τών μορφών της ανθρώπινης δημιουργίας. Έρευνα ή όποία δεν μπορεί παρά νά είναι, για τούς λόγους πού ανέφερα, ένα συνεχές πήγαινε-έλα ανάμεσα στα έπιμέρους δημιουργήματα και στό ό,τι μπορούμε νά υποθέσουμε για τόν άνθρωπον καθεαυτόν. Χωρίς αυτά τά έπιμέρους δημιουργήματα, χωρίς τήν κατανόησή τους, δεν ξέρουμε τίποτε για τόν άνθρωπο: διεισδύουμε σ' ένα άλλο δημιουργήμα δεν σημαίνει ότι προσθέτουμε ένα χιλιοστό άλλογο στά 999 πού έχουν ήδη μελετήσει οί ζωολόγοι, αλλά ότι αποκαλύπτουμε μιάν ακόμα μορφή δημιουργημένη από τό ανθρώπινο έν. Ποιός έξωγήνος έθνολόγος, πού θά επισκεπτόταν τήν Γη γύρω στό 5.000 π.Χ., θά μπορούσε νά προβλέψει ή νά ύ-



ποπτευθεί ότι αυτά τὰ ἀγροϊκά ὄντα θὰ μπορούσαν μιά μέρα νά δημιουργήσουν τήν δημοκρατία καί τήν φιλοσοφία; Καί ἂν τό εἶχε σκεφτεῖ ἡ ὑποπτευθεῖ, ἂν εἶχε ἔστω ἀναρωτηθεῖ κάτι τέτοιο, θὰ τό εἶχε κάνει μόνο ἐπειδή αὐτές οἱ μορφές ἢ κάποιες πολύ ἀνάλογες θὰ εἶχαν ἤδη δημιουργηθεῖ στόν μυστηριώδη δικό του πλανήτη.

Δημιουργία: ἰκανότητα νά κάνεις νά ξεπροβάλλει κάτι πού δέν εἶναι δοσμένο οὔτε παραγωγίμο, συνδυαστικά ἢ ἀλλιῶς, μέσ' ἀπό τό δεδομένο. Ἀμέσως σκεφτόμαστε πώς αὐτή ἀκριβῶς ἢ ἰκανότητα εἶναι ἐκείνη πού ἀντιστοιχεῖ στή βαθιά ἐννοια τῶν ὄρων φαντασία καί φαντασιακό, μόλις πάψουμε νά τούς χρησιμοποιοῦμε ἐπιφανειακά. Ἡ φαντασία δέν εἶναι ἀπλῶς ἡ ἰκανότητα νά συνδυάζουμε στοιχεῖα πού εἶναι ἤδη δεδομένα γιά νά παραγάγουμε μιάν ἄλλη παραλλαγή μιᾶς ἤδη δεδομένης μορφῆς· ἡ φαντασία εἶναι ἡ ἰκανότητα τοῦ θέτειν νέες μορφές. Βέβαια, ἡ νέα αὐτή μορφή μεταχειρίζεται στοιχεῖα πού ἤδη ὑπάρχουν· ἀλλά ἡ μορφή ὡς τέτοια εἶναι καινούρια. Ἀκόμα ριζικότερα, ὅπως διείδαν ὀρισμένοι φιλόσοφοι (ὁ Ἀριστοτέλης, ὁ Κάντ, ὁ Φίχτε), γιά νά καλύψουν πάλι ἀμέσως αὐτό πού εἶδαν, ἡ φαντασία εἶναι αὐτό πού μᾶς ἐπιτρέπει νά δημιουργοῦμε γιά λογαριασμό μας ἕναν κόσμο, δηλαδή νά παρουσιάζουμε στούς ἑαυτούς μας κάτι γιά τό ὅποιο, χωρίς τήν φαντασία, δέν θὰ ξέραμε τίποτα, δέν θὰ μπορούσαμε νά ποῦμε τίποτα. Ἡ φαντασία ἀρχίζει μέ τήν αἰσθητικότητα, εἶναι ἐκδηλη στά πλέον στοιχειώδη δεδομένα τῆς αἰσθητικότητας. Μποροῦμε νά ἐντοπίσουμε μιᾶ φυσικο-φυσιολογική ἀντιστοιχία ἀνάμεσα σέ ὀρισμένα μήκη κύματος καί στό ἐρυθρό ἢ στό κυανό χρῶμα· δέν μπορούμε ὅμως σέ καμμιά περίπτωση νά «ἐξηγήσουμε» οὔτε μέ ὄρους φυσικῆς οὔτε μέ ὄρους φυσιολογίας τήν αἴσθηση τοῦ ἐρυθροῦ ἢ τοῦ κυανοῦ στήν ποιότητά του. Θὰ μπορούσαμε νά δοῦμε τό ἐρυθρό κυανό, ἢ τό κυανό ἐρυθρό, ἢ ἄλλα, ἀνήκουστα χρώματα· γιά τό quale καί τό tale τοῦ χρώματος, ὅμως, δέν ὑπάρχει καμιά «ἐξήγηση». Ἡ ἐνσωματωμένη στήν αἰσθητικότητά μας φαντασία ἔκανε νά υπάρξει αὐτή ἡ μορφή τοῦ ὄντος, πού δέν ὑπάρχει στήν φύση (στήν φύση δέν ὑπάρχουν χρώματα, ὑπάρχουν μόνο ἀκτινοβολίες): τό ἐρυθρό, τό κυανό, τό χρῶμα ἐν γένει, πού τό «ἀντιλαμβάνομαστε» — ὄρος ἀσφαλῶς καταχρηστικός — καί πού ἄλλα ζῶα, ἐπειδή ἡ αἰσθητηριακή τους φαντασία εἶναι διαφορετική, τό «ἀντιλαμβάνονται» ἀλλιῶς. Φαντασία, *imagination* στά γαλλικά, *Einbildung* στά γερμανικά, σημαίνει *εἰκονοθεσία*, κάτι πού φυσι-

κά εἶναι ὡς ἕνα βαθμό κοινό σέ ὅλους μας, ἐφόσον ἀνήκουμε στό *genus homo*, ἀλλά καί πάντοτε ἀπολύτως μοναδικό. Τό ἴδιο ἰσχύει καί γι' αὐτό πού ὀνομάζω κοινωνικό φαντασιακό, θεσμίζον φαντασιακό, καί στό ὅποιο θὰ ἐπανέλθω ἀμέσως.

Ἄν ὅμως εἶναι ἔτσι τὰ πράγματα, τότε, ἀντίθετα μέ τήν παλιά κοινοτοπία, ἐκεῖνο πού κάνει τόν ἄνθρωπο ἄνθρωπο δέν εἶναι τό ὅτι εἶναι ἔλλογος ἢ ὀρθολογικός — κάτι πού προφανέστατα ἀποτελεῖ παραλογισμό. Δέν ὑπάρχει ὄν πιό τρελό ἀπό τόν ἄνθρωπο, εἴτε τόν ἐξετάσουμε στά τρίσβαθα τοῦ ψυχισμοῦ του εἴτε στίς καθημερινές του ἀσχολίες. Τά μυρμηγκία ἢ τὰ ἄγρια ζῶα διαθέτουν μιᾶ λειτουργική «ὀρθολογικότητα» κατά πολύ ἀνώτερη ἀπό τοῦ ἀνθρώπου: δέν σκοντάφτουν, οὔτε τρώνε δηλητηριώδη μανιτάρια. Οἱ ἄνθρωποι πρέπει νά μάθουν τί εἶναι τροφή καί τί ὄχι. Ἄρα δέν μπορούμε νά χαρακτηρίσουμε τόν ἄνθρωπο μέ βάση τήν «ὀρθολογικότητα», τή «λογική» — ἀφοῦ αὐτές χαρακτηρίζουν ὅλα ἐν γένει τὰ ἔμβια ὄντα — ὡς τελεστική λογική. Ἡ ἰκανότητα τῆς δημιουργίας μᾶς ἐπιτρέπει νά δοῦμε γιατί ἡ οὐσία ἀκριβῶς τοῦ ἀνθρώπου δέν θὰ μπορούσε νά εἶναι ἡ λογική καί ἡ ὀρθολογικότητα. Μέ τήν λογική καί τήν ὀρθολογικότητα μπορούμε νά φτάσουμε ὡς τό δυνάμει ἄπειρον (μετά τά δύο δισεκατομμύρια, ὑπάρχουν ἄλλα δύο δισεκατομμύρια στήν δισεκατομμυριοστή δύναμη), μπορούμε νά συναγάγουμε ἐπ' ἄπειρον τίς συνέπειες τῶν ἤδη τεθέντων ἀξιωμάτων· οὔτε ἡ λογική, ὅμως, οὔτε ἡ ὀρθολογικότητα θὰ μᾶς ἐπιτρέψουν ποτέ νά φανταστοῦμε ἕνα νέο ἀξίωμα. Τά μαθηματικά, ἡ ὑψηλότερη μορφή τῆς λογικῆς μας, δέν μποροῦν νά ἀποκτήσουν νέα δυναμική παρά μόνο μέσῳ τῆς φαντασίας καί τῆς ἐπιπόνησης, καί αὐτό οἱ μαθηματικοί τό ξέρουν πολύ καλά, ἔστω καί ἂν δέν μποροῦν πάντα νά τό διασαφήσουν. Γνωρίζουν τόν κεντρικό ρόλο τῆς φαντασίας, ὅχι μόνο στήν ἐπίλυση προβλημάτων πού ἔχουν ἤδη τεθεῖ, ἀλλά καί στήν θέση νέων μαθηματικῶν κόσμων, θέση πού δέν μπορεῖ νά ἀναχθεῖ σέ ἀπλές λογικές πράξεις, διότι, ἀλλιῶς, θὰ μπορούσε νά ἀλγοριθμισθεῖ καί θὰ μπορούσαμε νά τήν περάσουμε στήν μηχανή.

Μέ βάση, λοιπόν, αὐτές τίς διαπιστώσεις μπορούμε νά θέσουμε ὡς οὐσιώδη χαρακτήρα τοῦ ἀνθρώπου τήν φαντασία καί τό κοινωνικό φαντασιακό. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ψυχή, ψυχή βαθιά, ἀσυνειδήτη· καί ὁ ἄνθρωπος εἶναι κοινωνία, δέν ὑπάρχει παρά ἐντός καί διά τῆς κοινωνίας, τῆς θέσμισῆς τῆς καί τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν πού καθιστοῦν ἰκανή τήν ψυχή γιά ζωή.



Ἡ κοινωνία εἶναι ἐπίσης πάντοτε ἱστορία: δέν ὑπάρχει ποτέ, ἀκόμα καί σέ μιά πρωτόγονη, ἐπαναληπτική κοινωνία, ἀσάλευτο παρόν· ἀκριβέστερα, ἀκόμα καί στήν ἀρχαιότερη κοινωνία τό παρόν συγκροτεῖται πάντοτε, ἐκτός τῶν ἄλλων, ἀπό ἕνα παρελθόν πού κατοικεῖ μέσα του καί ἀπό ἕνα μέλλον πού τό προοιδαίεται. Εἶναι ἐπομένως πάντοτε ἕνα ἱστορικό παρόν. Πέρα ἀπό τήν βιολογία, πού στόν ἄνθρωπο, χωρίς νά παύει νά ὑπάρχει, εἶναι ὡστόσο ἀθεράπευτα ἀποδιοργανωμένα, ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἕνα ψυχικό ὄν κι ἕνα κοινωνικοῖστορικό ὄν. Καί στά δύο αὐτά ἐπίπεδα βρίσκουμε τήν ἱκανότητα δημιουργίας πού ὀνόμασα φαντασία καί φαντασιακό. Ὑπάρχει ριζική φαντασία τῆς ψυχῆς, δηλαδή διαρκές ἀνάβρυσμα μιᾶς ροῆς παραστάσεων, αἰσθημάτων καί ἐπιθυμιῶν ἀξεχώριστων μεταξύ τους, καί ἂν δέν τό κατανοοῦμε αὐτό δέν κατανοοῦμε τίποτε ἀπό τόν ἄνθρωπο. Ἡ ψυχή, ὅμως, ὅπως τήν ἐνοῶ ἐδῶ, δέν μπορεῖ νά δημιουργήσῃ θεσμούς· τόν νόμο, ἤ ἀκόμα καί τήν ἰδέα τοῦ νόμου, δέν τόν δημιουργεῖ τό ἀσυνεῖδητο παρά τόν δέχεται, καί τόν δέχεται ὡς ξένο, ὡς ἐχθρό, ὡς καταπιεστική. Δέν μπορεῖ ἡ ψυχή νά δημιουργήσῃ τήν γλῶσσα· τήν δέχεται, ὀφείλει νά τήν δεχθεῖ, καί μαζί μέ τήν γλῶσσα δέχεται τό σύνολο τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν, τίς ὁποῖες φέρει καί καθιστᾶ δυνατές ἡ γλῶσσα. Γλῶσσα, νόμοι: τί νά ποῦμε γι' αὐτούς; Νά φανταστοῦμε ἕναν πρωτόγονο νομοθέτη, πού ἀκόμα δέν διαθέτει γλῶσσα, ἀλλά εἶναι ἀρκετά «ἔξυπνος» ὥστε νά τήν ἐπινοήσῃ χωρίς νά τήν ἔχει, καί νά πείσει τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, πού δέν τήν ἔχουν ἀκόμα, ὅτι ἡ ὁμιλία εἶναι χρήσιμο πρᾶγμα; Βλακώδης ἰδέα. Ἡ γλῶσσα μᾶς δείχνει τό κοινωνικό φαντασιακό ἐπί τό ἔργον, ὡς θεσμίζον φαντασιακό, πού θέτει ταυτόχρονα μιά διάσταση αὐστηρά λογική, πού θά τήν ὀνομάσω συνολοπατιστική (κάθε γλῶσσα πρέπει νά μπορεῖ νά πεί ἕνα κι ἕνα κάνουν δύο), καί μιά διάσταση καθαυτό φαντασιακή, ἀφοῦ μέσα στήν γλῶσσα καί χάρις σ' αὐτήν δίνονται οἱ κοινωνικές φαντασιακές σημασίες πού συνέχουν μιά κοινωνία: ταμπού, τοτέμ, Θεός, πόλις, ἔθνος, πλοῦτος, κόμμα, ἰθαγένεια, ἀρετή, ἡ αἰώνια ζωή. Ἡ αἰώνια ζωή, ἀκόμα καί ἂν «ὑπάρχει», εἶναι προφανέστατα μιά κοινωνική φαντασιακή σημασία, ἀφοῦ κανεῖς δέν ἔδειξε ἢ δέν ἀπέδειξε μαθηματικά τήν ὑπαρξή μιᾶς αἰώνιας ζωῆς. Νά μιά κοινωνική φαντασιακή σημασία πού ρύθμισε γιά δεκαεφτά αἰῶνες ζωῆς τήν ζωὴ τῶν κοινωνιῶν, οἱ ὁποῖες θεωροῦσαν τοὺς ἑαυτοὺς τους ὡς τίς πιό πολιτισμένες τῆς Εὐρώπης καί τοῦ κόσμου.

Τό κοινωνικό αὐτό φαντασιακό, πού δημιουργεῖ τή γλῶσσα, πού δημιουργεῖ τοὺς θεσμούς, πού δημιουργεῖ τήν ἴδια τήν μορφή τοῦ θεσμοῦ — ὁ ὁποῖος δέν ἔχει νόημα ἰδωμένος ὑπὸ τό πρίσμα τῆς μεμονωμένης ψυχῆς —, δέν μπορούμε νά τό σκεφθοῦμε παρά μόνο ὡς τή δημιουργική ἱκανότητα τοῦ ἀνόνημου συλλογικοῦ, τό ὁποῖο πραγματώνεται κάθε φορά πού ἄνθρωποι συναθροίζονται καί τό ὁποῖο δίνει κάθε φορά στόν ἑαυτό του μιά μοναδική, θεσμισμένη μορφή, ὥστε νά ὑπάρξει.

Ἡ γνώση καί ἡ ὁράση, ἐπομένως, τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀξεχώριστα ψυχικές καί κοινωνικοῖστορικές, δύο πόλοι πού δέν μποροῦν νά ὑπάρξουν ὁ ἕνας χωρίς τόν ἄλλον, οὔτε ὁ ἕνας νά ἀναχθεῖ στόν ἄλλον. Ὅτι τό κοινωνικό βρίσκουμε σ' ἕνα ἄτομο, ἀλλά καί ἡ ἴδια ἡ ἰδέα τοῦ ἀτόμου, κατασκευάζεται ἢ δημιουργεῖται κοινωνικά, σέ ἀντιστοιχία μέ τοὺς θεσμούς τῆς κοινωνίας. Γιά νά βροῦμε μέσα στό ἄτομο κάτι πού νά μὴν εἶναι στ' ἀλήθεια κοινωνικό, ἂν αὐτό εἶναι δυνατόν — καί δέν εἶναι, ἀφοῦ ὅπως καί νά 'ναι πρέπει νά περάσει μέσ' ἀπό τήν γλῶσσα —, θά 'πρεπε νά μπορούμε νά φτάσουμε στόν ἐσώτατο πυρήνα τῆς ψυχῆς, ἐκεῖ ὅπου λειτουργοῦν οἱ πιό πρωτογενεῖς ἐπιθυμίες, οἱ πιό χαοτικοὶ τρόποι παράστασης, τά πιό ἀκατέργαστα καί ἄγρια αἰσθήματα. Αὐτόν δέ τόν πυρήνα ἀπλῶς καί μόνο νά τόν ἀνασυγκροτήσουμε μπορούμε. Εἶτε πρόκειται γιά ἐμᾶς τοὺς «φυσιολογικούς», εἶτε γιά τό ὄνειρο πού ἀφηγεῖται ἕνας ἀσθενής τήν ὥρα τῆς ἀνάλυσης, εἶτε γιά τό παραλήρημα πού ξεδιπλώνει ἕνας ψυχωτικός, βρισκόμαστε πάντα μπροστά σέ κοινωνικό ὕλικό: δέν ὑπάρχει ὄνειρο ὡς ἀναλύσιμο ἀντικείμενο, ἂν δέν τό ἀφηγηθεῖ αὐτός πού τό εἶδε (ἔστω κι ἀπό μένα τόν ἴδιο στόν ἑαυτό μου): κάθε ὄνειρο κατοικεῖται ἀπό κοινωνικά ἀντικείμενα. Σκηνοθετεῖ κάτι ἀπό τήν πρωτογενῆ ἐπιθυμία τῆς ψυχῆς, τό ὁποῖο πρέπει νά σκηνοθετηθεῖ καί μάλιστα ὑπ' αὐτήν τήν μορφή, διότι συναντᾶ τήν ἀντίσταση τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν, οἱ ὁποῖοι ἐκπροσωποῦνται στήν περίπτωση ὄλων τῶν ἀτόμων ἀπό αὐτό πού ὁ Φρόυντ ὀνόμαζε ὑπερεγώ καί λογοκρισία: ὄχι: «δέν θά κάνεις αὐτό τό πράγμα», «δέν θά κοιμηθεῖς μέ τήν μητέρα σου», ἀλλά κάτι πολὺ περισσότερο. Ἡ λογοκρίνουσα καί ἀπωθοῦσα ἀρχή εἶναι τό ἴδιο παράλογη, καί τό ἴδιο λογική, ὅσο καί οἱ μεγάλες μονοθεϊστικές θρησκείες: ὄχι: «δέν θά κοιμηθεῖς μέ τήν μητέρα σου», ἀλλά: «δέν θά ἐπιθυμήσεις νά κοιμηθεῖς μέ τήν μητέρα σου». Τό ἀσυνεῖδητο, μόλις περάσει τήν πρώτη, μονήρη φάση του, στρέφει τήν ἐπιθυμία του



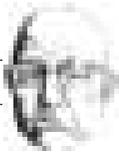
πρός κάποιον πού τυχαίνει νά βρίσκεται ἐκεῖ, ὁ ὁποῖος συνήθως εἶναι ἡ μητέρα καί ὁ ὁποῖος εἶναι ἀπαγορευμένος, καί ἡ σύγκρουση αὐτή, πού ἐσωτερικεύεται ἀπό τό ἄτομο, συγκροτεῖ τόν λόγο τοῦ εἶναι τοῦ ὄνειρου ὡς τέτοιου καί συνάμα τόν λόγο ὑπάρξεως τοῦ περιεχομένου του καί τοῦ τύπου ἐπεξεργασίας του. Παρ' ὅλα αὐτά, μέσ' ἀπό τά διαδοχικά στρώματα τοῦ ἐκκοινωνισμοῦ πού ὑφίσταται ἡ ψυχὴ τοῦ συγκεκριμένου ἀνθρώπινου ὄντος, κάτι ἀπό αὐτήν κατορθώνει πάντοτε νά διηθεῖται κατὰ τό μᾶλλον ἢ ἥττον μέχρι τήν ἐπιφάνεια. Τό καθαυτό ψυχικό στοιχεῖο δέν μπορεῖ νά ἀναχθεῖ στό κοινωνικοῖστορικό, καί τό κοινωνικοῖστορικό, παρά τίς ἀπόπειρες τοῦ Φρόντ καί ἄλλων, δέν μπορεῖ νά ἀναχθεῖ στό ψυχικό. Μποροῦμε νά ἐρμηνεύσουμε τήν «ψυχαναλυτική» συνιστώσα τοῦ τάδε ἢ τοῦ δεῖνα ἐπιμέρους θεσμοῦ, δείχνοντας ὅτι ἀντιστοιχεῖ καί σέ ἀσυνεῖδητα σχήματα καί ὅτι ικανοποιεῖ ἀσυνεῖδητες τάσεις ἢ ἀναγκαιότητες — καί αὐτό ἀληθεύει πάντα. Ὁ θεσμός ὀφείλει πάντοτε νά ἀνταποκρίνεται, ἐκτός τῶν ἄλλων, στήν ἀναζήτηση νοήματος πού χαρακτηρίζει τήν ψυχὴ. Τό γεγονός ὅμως τοῦ θεσμοῦ καθαυτό εἶναι ἐντελῶς ξένο πρὸς τήν ψυχὴ. Γι' αὐτό εἶναι τόσο μακρόχρονη καί ἐπώδυνη διαδικασία ὁ ἐκκοινωνισμός τοῦ ἀτόμου καί γι' αὐτό ἐπίσης, τό δίχως ἄλλο, κλαῖνε χωρίς λόγο τά μωρά, ἀκόμη κι ὅταν εἶναι χορτάτα.

III

Τό ἐρώτημα ἐπομένως: «Πῶς ἔχουν τά πράγματα μέ τόν ἄνθρωπο», ἐρώτημα τῆς φιλοσοφικῆς ἀνθρωπολογίας, γίνεται: «πῶς ἔχουν τά πράγματα μέ τήν ἀνθρώπινη ψυχὴ, καί πῶς ἔχουν τά πράγματα μέ τήν κοινωνία καί τήν ἱστορία;». Βλέπουμε ἀμέσως πῶς αὐτά τά ἐρωτήματα εἶναι φιλοσοφικά, καί προηγούνται κάθε ἄλλου ἐρωτήματος. Εἰδικότερα, πρέπει νά συναγάγουμε ὅλες τίς συνέπειες τοῦ γνωστοῦ καί ἀπλοῦ γεγονότος, συνέπειες πού ἐδῶ δέν ἔχουν ἀκόμη συναχθεῖ, ὅτι, ἐπὶ παραδείγματι, ἡ φιλοσοφία γεννᾶται ἐντός καί διὰ τῆς κοινωνίας καί τῆς ἱστορίας. Ἄρκει νά ἐξετάσει κανεὶς τίς γνωστές μας κοινωνίες καί τίς ἱστορικές περιόδους, γιὰ νά δεῖ ὅτι ὅλες σχεδόν οἱ κοινωνίες σέ ὅλες σχεδόν τίς ἐποχές θεσμίστηκαν ὄχι θέτοντας ἐρωτήματα, ἀλλά περιφράσσοντας τό νόημα καί τήν σημασία. Γι' αὐτές ἦταν πάντοτε ἀληθινό, ἰσχύον καί νόμιμο ὅ,τι ἔχει ἤδη θεσμιστεῖ καί γίνεαι ἀποδεκτό, ὅ,τι ἔχει κληρονομηθεῖ ὡς θεσμισμένο. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι ἓνα ὄν πού ἀναζητεῖ τό νόημα καί

πού γι' αὐτόν τόν λόγο τό δημιουργεῖ: σέ πρώτη ὁμῶς φάση, καί γιὰ πάρα πολύν καιρό, δημιουργεῖ τό νόημα μέσα στήν κλειστότητα² καί δημιουργεῖ καί τήν κλειστότητα τοῦ νοήματος, στήν ὁποία τείνει πάντοτε, ἀκόμα καί σήμερα, νά ἐπιστρέψει. Ἡ ρήξη αὐτῆς τῆς κλειστότητας ἐγκαινιάζεται ἀκριβῶς καί συστοιχεῖ μέ τήν γέννηση καί τήν ἀναγέννηση, δύο φορές, στήν [ἀρχαία] Ἑλλάδα καί τήν δυτικὴν Εὐρώπη, τῆς φιλοσοφίας καί τῆς πολιτικῆς. Διότι ἡ πολιτικὴ καί ἡ φιλοσοφία εἶναι ριζικές ἀμφισβητήσεις τόσο τῶν κατεστημένων φαντασιακῶν σημασιῶν ὅσο καί τῶν θεσμῶν πού τίς ἐνσαρκώνουν.

Πράγματι, ἡ φιλοσοφία ξεκινᾶ μέ τό ἐρώτημα: τί πρέπει νά σκέπτομαι; Τό νά ὀρίζουμε τή φιλοσοφία μέ βάση τό «ἐρώτημα περί τοῦ εἶναι» εἶναι ἀντιμετώπιση ἀποσπασματικῆ, δευτερεύουσα, συνεπῶς λανθασμένη. Προτοῦ ὑπάρξει ἐρώτημα περί τοῦ εἶναι, πρέπει τό ἀνθρώπινο ὄν νά μπορεῖ νά θέσει τό ἐρώτημα: «τί πρέπει νά σκέπτομαι;». Αὐτό συνήθως δέν τό κάνει στήν ἱστορία. Σκέπτεται αὐτό πού τοῦ λένε νά σκέπτεται ἡ Βίβλος, τό Κοράνι, ὁ γενικός γραμματέας, τό κόμμα, ὁ μάγος τῆς φυλῆς, οἱ πρόγονοι κ.λπ. Φυσικά, τό ἐρώτημα: «τί πρέπει νά σκέπτομαι;» ἀναλύεται ἀμέσως σ' ἓνα πλῆθος ἄλλα: «τί πρέπει νά σκέπτομαι γιὰ τό ὄν;», ἀλλά καί: «τί πρέπει νά σκέπτομαι γιὰ τόν ἑαυτό μου;», «τί πρέπει νά σκέπτομαι γιὰ τήν ἴδια τήν σκέψη;» κι ἔτσι συντελεῖται ἡ αὐτοστοχαστικότητα τῆς σκέψης. Λέγοντας ὅμως: «τί πρέπει νά σκέπτομαι;», βάζουμε ἐξ αὐτοῦ τούτου τοῦ γεγονότος ἐρωτηματικό στίς θεσμισμένες καί παραδεδομένες παραστάσεις τῆς συλλογικότητας, τῆς φυλῆς, καί τίς ἀμφισβητοῦμε, ἀνοίγοντας τόν δρόμο πρὸς μιάν ἀτέρμονη διερώτηση. Οἱ παραστάσεις αὐτές ὅπως καί γενικά οἱ θεσμοὶ ὄχι μόνο ἀποτελοῦν μέρος τοῦ συγκεκριμένου εἶναι, τοῦ ἰδιαίτερου εἶναι τῆς ἐξεταζόμενης κοινωνίας, ἀλλά καί τό καθορίζουν. Μιά κοινωνία εἶναι αὐτό πού εἶναι, εἶναι αὐτό τό κάτι (τό τί) πού τήν ξεχωρίζει ἀπό τίς ἄλλες, διότι δημιούργησε τόν κόσμο πού δημιούργησε. Ἡ ἐβραϊκὴ κοινωνία, ὅπως τήν ἔχουμε στό μυαλό μας μέ βάση τήν Παλαιὰ Διαθήκη, εἶναι ἡ ἐβραϊκὴ κοινωνία καί ὄχι κάποια ἄλλη, διότι δημιούργησε ἓναν κόσμο, τόν κόσμο πού περιγράφεται στήν Παλαιὰ Διαθήκη. Ὄντας «μυθικὴ» κοινωνία, ἀφηγεῖται τόν ἑαυτό της στὸν ἑαυτό της λέγοντας ἱστορίες, ἀφηγεῖται στὸν ἑαυτό της τήν ἱστορία τοῦ Θεοῦ, τοῦ κόσμου καί τῶν Ἑβραίων — ἡ ἱστορία ὅμως αὐτὴ ξετυλίγει ταυτόχρονα μιάν ὀλόκληρη δομὴ τοῦ



κόσμος: τόν Θεό ως κτίστη, τόν άνθρωπο ως κύριο καί νομέα τῆς φύσεως (ἡ Γένεσις δέν περιέμενε τόν Καρτέσιο) καί συνάμα ως ὑφιστάμενο τήν ἐνοχή προτοῦ κἄν γεννηθεῖ, τόν Νόμο κ.λπ. Οἱ Ἑβραῖοι εἶναι Ἑβραῖοι μονάχα ἐφόσον τά πιστεύουν ὅλα αὐτά — ὅπως καί οἱ σημερινοί Γάλλοι, Ἀμερικανοί ἢ Ἑλβετοί εἶναι αὐτοί πού εἶναι ἐφόσον ἐνσαρκώνουν τίς φαντασιακές σημασίες τῶν ἀντίστοιχων κοινωνιῶν τους, ἐφόσον, μέ μιά ἔννοια, σχεδόν «εἶναι» αὐτές οἱ φαντασιακές σημασίες πού περπατοῦν, δουλεύουν, πίνουν κ.λπ.

Συνεπῶς, τό νά θέτει κανεῖς ὑπό ἀμφισβήτηση αὐτές τίς παραστάσεις, αὐτές τίς σημασίες καί αὐτούς τούς θεσμούς ἰσοδυναμεῖ μέ τό νά θέτει ὑπό ἀμφισβήτηση τούς ἴδιους τούς προσδιορισμούς, τούς νόμους τοῦ ἴδιου του τοῦ εἶναι, καί μάλιστα ἀναστοχαστικά καί διαβεβουλευμένα. Αὐτό ἀκριβῶς συμβαίνει μέ τήν φιλοσοφία καί τήν πολιτική. Καί ἰδοῦ τώρα ἕνα δεύτερο μεγάλο ὄντολογικό συμπέρασμα πού προκύπτει ἀπό τήν φιλοσοφική ἀνθρωπολογία: τό εἶναι, τό εἶναι ἐν γένει, εἶναι τέτοιο πού εἶναι διότι προϋποθέτει καί συνεπάγεται ὅτι ὑπάρχουν ὄντα πού αὐτοαλλοιώνονται καί δημιουργοῦν, χωρίς νά τό ξέρουν, τούς καθορισμούς τοῦ ἰδιαίτερου εἶναι τους. Αὐτό ἰσχύει γιά ὅλες τίς κοινωνίες. Ἄλλά καί κάτι ἄλλο: τό εἶναι εἶναι τέτοιο πού εἶναι διότι προϋποθέτει καί συνεπάγεται ὅτι ὑπάρχουν ὄντα πού μποροῦν νά δημιουργήσουν τόν ἀνακλαστικό στοχασμό καί τήν διαβούλευση (στοχαστικό διάλογο), ἐντός καί διά τῶν ὁποίων ἀλλοιώνουν μέ τρόπο αὐτοστοχαστικό καί διαβεβουλευμένο τούς νόμους, τούς προσδιορισμούς τοῦ εἶναι τους. Κάτι πού, ἀπ' ὅσο ξέρουμε, δέν ὑπάρχει σέ καμμιάν ἄλλη περιοχή τοῦ ὄντος. Ἄλλά μποροῦμε νά ἐξειδικεύσουμε ἀκόμα περισσότερο.

Κάθε κοινωνία ὑπάρχει δημιουργώντας κοινωνικές φαντασιακές σημασίες — δηλαδή, ἄρατο ἐμμενές. Παράδειγμα ὁ ἐβραϊκός, ὁ χριστιανικός θεός· ἡ τό ἐμπόρευμα. Δέν ὑπάρχει ἄνθρωπος πού νά ἔχει δεῖ ποτέ του ἕνα ἐμπόρευμα: βλέπει ἕνα ἀμάξι, ἕνα κιλό μπανάνας, ἕνα μέτρο ὑφασμα. Ἐκεῖνο πού κάνει τά ἀντικείμενα αὐτά νά λειτουργοῦν ὅπως λειτουργοῦν σέ μιά ἐμπορευματική κοινωνία εἶναι ἡ κοινωνική φαντασιακή σημασία «ἐμπόρευμα». Ἄρατο ἐμμενές, ἀφοῦ, γιά ἕναν φιλόσοφο, ὁ Θεός εἶναι φυσικά ἐμμενής ὡς πρός τήν κοινωνία, ἡ ὁποία πιστεύει στόν Θεό, ἔστω καί ἂν αὐτή τόν θέτει ὡς υπερβατικό· εἶναι παρών σέ αὐτήν περισσότερο ἀπό κάθε ὕλική ὄντοτητα, ὄντας συνάμα μή ἀντιληπτός, τουλάχιστον ὑπό κανονικές συνθηκές. Αὐ-

τό πού εἶναι «ἀντιληπτός», σχετικά μέ τόν Θεό, εἶναι οἱ διάφορες ἄκρως παράγωγες συνέπειές του: ἕνας Ναός στήν Ἱερουσαλήμ ἢ ἀλλοῦ, οἱ ἱερεῖς, οἱ λυχνίες κ.τ.λ.

Αὐτό τό ἄρατο ἐμμενές, πού δημιουργεῖται ἀπό τήν κοινωνία, δέν ὑπάρχει σέ ἄλλες περιοχές τοῦ ὄντος· καί μαζί μέ αὐτό τό ἄρατο ἐμμενές ἐμφανίζεται ἡ ἰδεατότητα. Ἰδεατότητα σημαίνει ὅτι ἡ σημασία δέν εἶναι αὐστηρά συνδεδεμένη μ' ἕνα στήριγμα καί ὅτι υπερβαίνει ὅλα τά ἐπιμέρους στηρίγματα τῆς — χωρίς βέβαια νά μπορεῖ ποτέ ν' ἀπαλλαγεῖ γενικά ἀπό τήν ἀνάγκη κάποιου στηρίγματος ἐν γένει. Ὁ καθένας μπορεῖ νά μιλήσει μέ διάφορους τρόπους ἢ ἐκφράσεις, παραπέμποντας σέ σημεῖα ἢ σέ σύμβολα, γιά τόν Θεό, τήν αἰώνια ζωή, τήν ἀρχαία πόλιν, τό κόμμα, τό ἐμπόρευμα, τό κεφάλαιο καί τόν τόκο: ὅλα αὐτά εἶναι ἰδεατότητες. Δέν εἶναι φετίχ. Ἕνας καλός ὀρισμός ἐνός πρωταρχικοῦ φετιχισμού θά μπορούσε νά ξεκινᾷ μέ τήν παρακάτω παρατήρηση: φετίχ εἶναι ἕνα ἀντικείμενο πού φέρει ἀναγκαστικά μιά σημασία, ἡ ὁποία δέν μπορεῖ ν' ἀποσυνδεθεῖ ἀπό αὐτό. Αὐτό ἰσχύει τόσο γιά ὀρισμένες πρωτόγονες δοξασίες ὅσο καί, ἀπό ὀρισμένες ἀπόψεις, γιά ἐμᾶς τούς ἴδιους (ἀφήνω κατά μέρος τόν φετιχισμό ὡς σεξουαλική διαστροφή, ἡ ὁποία ἐξᾄλλου ἀνταποκρίνεται πλήρως σ' αὐτόν τόν ὀρισμό: ἡ ἐρωτική σημασία εἶναι δεμένη ἀκαμπτα μέ ἕνα ἀντικείμενο, μέ ἕνα εἶδος ἀντικειμένου, τό ἀντικείμενο-φετίχ).

Οἱ σημασίες αὐτές κατέχουν κάθε φορά μιά θετική, de facto ἰσχύ μέσα στήν κοινωνία. Εἶναι θεμιτές, νόμιμες καί ἀναμφισβήτητες στά πλαίσια τῆς ἐκάστοτε κοινωνίας. Τό ζήτημα τῆς νομιμότητός τους δέν τίθεται κἄν, καί ὁ ἴδιος αὐτός ὁ ὅρος ἱστορικά προτρέχει, ὅταν τόν ἐφαρμόζουμε στίς περισσότερες ἀπό τίς παραδοσιακές κοινωνίες.

Ἀπό τήν στιγμή ὅμως πού ἀναδύονται ἡ διερώτηση καί ἡ δραστηριότητα τῆς φιλοσοφίας καί τῆς πολιτικῆς, δημιουργεῖται μιά ἄλλη διάσταση: ἡ διάσταση πού ὀρίζεται ἀπό τήν ἰδέα, τό αἴτημα, ἀκόμα καί τήν ἐνεργό πραγματικότητα μιάς ἰσχύος πού δέν θά εἶναι πιά μόνο de facto, θετική, ἀλλά de iure· de iure ὄχι μέ τή νομική, ἀλλά τήν φιλοσοφική ἔννοια. Ἰσχύς λοιπόν de iure καί ὄχι ἀπλῶς de facto. Δέν ἀποδεχόμαστε μιά παράσταση, ἡ μιά ἰδέα, γιά τόν ἀπλούστατο λόγο ὅτι τήν παραλάβαμε καί δέν ἔχουμε ὑποχρέωση νά τήν ἀποδεχθοῦμε. Ἄπαιτοῦμε νά μποροῦμε νά δίνουμε λόγο καί λογαριασμό, λόγον διδόναι (ἡ συμφυῖα αὐτῆς τῆς ἰδέας μέ τόν δη-



μόσιο πολιτικό έλεγχο στην αγορά και την εκκλήσια του δήμου είναι πρόδηλη). Και τό ίδιο ισχύει για τούς θεσμούς μας.

Αυτό λοιπόν τό αίτημα τής de iure ισχύος αναδύεται μέσα στην κοινωνικοϊστορική διάσταση και δημιουργείται χάρις σ' αυτήν. Δημιουργία πού και πάλι είναι οντολογικής ύψης, δημιουργία μιās ανειδωτής ως τότε μορφής: τέτοιες είναι ή απόδειξη τών μαθηματικών, ή οίονεί απόδειξη τής φυσικής, ή φιλοσοφικός συλλογισμός, ή και ή ίδια ή πολιτική θέσμιση, από τήν στιγμή πού τίθεται ως κάτι πού όφείλει πάντα νά κυρώνεται κατά τρόπο αναστοχαστικό και έσκεμμένο από τήν συλλογικότητα τήν όποία θεσμίζει.

Άμέσως, όμως, προκύπτει ένα έρώτημα πού διατρέχει όλη τήν ιστορία τής φιλοσοφίας και πού ή ίδια ή φιλοσοφία τό έχει αντιμετωπίσει και πραγματευθεί άσχημα και ανεπαρκώς. Άν ή de iure ισχύς, αν ή απόφαση ότι μιιά ιδέα άληθεύει, και ότι άληθεύει σήμερα όσο και χθές, πριν από δύο εκατομμύρια χρόνια όσο και μετά από τέσσερα εκατομμύρια χρόνια — αν αυτή ή ισχύς αναδύεται εντός και διά του κοινωνικοϊστορικού, μέ τήν συνέργεια, τήν συνεργασία του ψυχισμού, τότε πώς αυτό πού παρουσιάζεται μέ τέτοιες αξιώσεις de iure ισχύος είναι δυνατόν νά μήν υπόκειται στους ψυχικούς και κοινωνικοϊστορικούς καθορισμούς, μέσω τών όποιών κάνει κάθε φορά τήν εμφάνισή του; Πώς μπορεί νά μήν υπόκειται στην κλειστότητα του κόσμου, μέσα στον όποιο δημιουργήθηκε; Μέ άλλα λόγια, και αυτό είναι τό έρώτημα πού μάς ενδιαφέρει κυρίως (γι' αυτό ή φιλοσοφία όφείλει πάντοτε νά είναι και ανθρωπολογική), πώς τό ισχύον μπορεί νά είναι και ενεργώς πραγματικό, και τό πραγματικό νά είναι και ισχύον;

Γιά νά υπογραμμίσουμε τήν σημασία αυτού του τρόπου έρωτηματοθεσίας, ως θυμηθούμε παραδείγματος χάριν ότι, σε μιιά φιλοσοφία τόσο μεγάλη, τόσο σπουδαία και πού σημάδεψε τόσο πολύ τήν συνέχεια τής ιστορίας τής φιλοσοφίας, όσο ή καντιανή φιλοσοφία, πραγματικότητας και ισχύς χωρίζονται από μιάν άβυσσο, δέν είναι νοητές μαζί, δέν μπορούν νά αποτελέσουν αντικείμενο ταυτόχρονης σύλληψης. Ό Κάντ διερωτάται: πώς μπορούμε νά έχουμε, de iure, αναγκαίες και άληθείς γνώσεις; και καταλήγει στην κατασκευή ή τήν υπόθεση ενός υπερβασιακού υποκειμένου (θά μπορούσε επίσης νά τό ονομάσει κανείς ιδεατό υποκείμενο), τό όποιο διαθέτει πράγματι, από κατασκευής, όρισμένες a priori γνώσεις — άληθείς, μή τετριμμένες και αναγκαίες. Τί μάς προσφέρει όμως έμάς αυτό, τό γεγονός δηλαδή ότι ένα υπερ-

βασιακό υποκείμενο ή μιιά υπερβασιακή συνείδηση θά μπορούσαν νά έχουν αυτήν τήν άσφαλή γνώση, για τήν όποία κάνει λόγο ή Κάντ; Έγώ δέν είμαι ένα υπερβασιακό υποκείμενο, είμαι ένα πραγματικό ανθρώπινο όν. Τό νά μου λένε ότι τό υπερβασιακό υποκείμενο είναι κατασκευασμένο έτσι, και ότι εξ αυτού μπορεί νά φτάσει σε συνθετικές a priori κρίσεις, δέν μ' ενδιαφέρει. Θά μ' ενδιέφερε μόνο αν ήμουν κι εγώ ένα υπερβασιακό υποκείμενο. Έξ ού και ή διαρκής άμφιταλάντευση του Κάντ: από τήν μιιά όμιλει για τό τί είναι τό υποκείμενο από υπερβασιακή σκοπιά, και από τήν άλλη αναφέρεται στην «έμπειρία μας», στό «πνεύμα» μας (Gemüt), σ' «έμάς τούς ανθρώπους» (wir Menschen). Πρόκειται λοιπόν άραγε για τό «πνεύμα μας» — ή για τό «πνεύμα» ιδωμένο από υπερβασιακή σκοπιά; Η άμφιταλάντευση αυτή αίρεται, αλλά μέ τρόπο τραγικό, στην πρακτική φιλοσοφία του Κάντ, σύμφωνα μέ τήν όποία, εν τέλει, δέν μπορώ ποτέ νά είμαι στ' άλήθεια ήθικός, διότι κινούμαι κατ' ανάγκην πάντοτε από «έμπειρικούς», δηλαδή πραγματικούς προσδιορισμούς. Σ' αυτόν τόν πάσσαλο έμεινε δεμένη ή φιλοσοφία από τόν καιρό ήδη του Πλάτωνος, ακριβώς διότι δέν κατάφερε νά κοιτάξει κατάματα αυτό τό έρώτημα, πού είναι τό μόνο άληθινό σε σχέση μέ τό ζήτημά μας: πώς μπορεί ή ισχύς νά γίνει πραγματικότητας, και ή πραγματικότητας ισχύς; Δέν είναι δυνατόν νά δώσω εδώ τήν απάντηση; θά επισημάνω μονάχα όρισμένα σημεία πού διευκολύνουν τήν κατανόησή του.

Άν θέλουμε νά μιλήσουμε για τήν άλήθεια, διακρίνοντάς την από τήν άπλη όρθότητα (άλήθεια-όρθότης, Wahrheit-Richtigkeit), και αν λέμε από τή μιιά ότι ή πρόταση $2+2=4$ είναι όρθή, αλλά ότι ή φιλοσοφία του Άριστοτέλους ή του Κάντ είναι άληθής ή ότι έχει νά κάνει μέ τήν άλήθεια, τότε θά πρέπει νά ξαναεξετάσουμε και νά τροποποιήσουμε τήν σημασία αυτού του όρου. Πρέπει νά αποκαλέσουμε άλήθεια όχι μιιά ιδιότητα τών προτάσεων ή ένα όποιοδήποτε αποτέλεσμα, αλλά τήν ίδια τήν κίνηση πού διαρρηγνύει τήν εκάστοτε κατεστημένη κλειστότητα και αναζητεί, μέσα στην προσπάθεια για λογική συνοχή και για λόγον δίδόνα, νά συναντηθεί μέ αυτό πού υπάρχει. Άν δώσουμε αυτή τήν έννοια στην άλήθεια, τότε θά πρέπει νά πούμε ότι τόπος τής άλήθειας είναι τό κοινωνικοϊστορικό, ή ανθρωπολογία μέ τήν άληθινή έννοια. Διότι όχι μόνο ή γλώσσα, ή σημασία, ή ιδεατότητα, τό αίτημα τής de iure ισχύος δημιουργούνται μέσα στό κοινωνικοϊστορικό και



χάρης σ' αυτό, αλλά και μόνο μέσα στο κοινωνικοϊστορικό και χάρις σ' αυτό μπορούμε, στο μέτρο του δυνατού, νά ανταποκριθούμε σ' αυτό τό αίτημα, και κυρίως: μόνο μέσα στο κοινωνικοϊστορικό και χάρις σ' αυτό μπορούν νά υπάρξουν ή ρήξη τής κλειστότητας και τό κίνημα πού εκδηλώνει αυτήν τή ρήξη. — Δίχως αυτήν τήν ιδέα περί αλήθειας, απλώς θά διαμελιζόμαστε ανάμεσα στις «οπτικές γωνίες», «αληθείς» στο έσωτερικό του κάθε «ύποκειμένου» κλειστότητας και γιά κάθε τέτοιο «ύποκείμενο», συνεπώς ανάμεσα σ' έναν απόλυτο σχετικισμό, και στήν ιδέα ενός δριστικά ολοκληρωμένου συστήματος πού θά ήταν ή κλειστότητα όλων των κλειστοτήτων.

Επίσης, και μέ βάση τήν δεύτερη δημιουργία γιά τήν όποία μιλούσα προηγουμένως, εντός και διά του κοινωνικοϊστορικού εμφανίζονται ή αναστοχαστική υποκειμενικότητα και τό πολιτικό ύποκείμενο, πού αντιπαρατίθενται στήν κάθε εΐδους «προγενέστερη» ανθρωπότητα, δηλαδή σέ άτομα συμμορφωμένα, κοινωνικώς κατασκευασμένα — όσο αξία σεβασμού, εκτίμησης και αγάπης κι αν είναι συχνά αυτά.

Επίσης, μόνο εντός και διά του κοινωνικοϊστορικού δημιουργούνται ένας δημόσιος χώρος και χρόνος ανακλαστικού στοχασμού — μιά συγχρονική και διαχρονική αγορά πού εμποδίζει τήν κάθε υποκειμενικότητα νά φυλακισθεί μέσα στήν δική της κλειστότητα. Τέλος, ακριβώς επειδή τό κοινωνικοϊστορικό είναι δημιουργία συνεχής και πυκνή, τά εκάστοτε κεκτημένα του ανακλαστικού στοχασμού μπορούν ν' αμφισβητηθούν και πράγματι αμφισβητούνται. Δίχως μιά τέτοια δημιουργία, ή φιλοσοφία, άπαξ και δημιουργήθηκε, θά κινδύνευε νά παγιωθεί ή νά γίνει μιά άπλή λογική διευθέτηση του δεδομένου κοινωνικού κόσμου, κεκτημένη άπαξ διά παντός, όπως υπήρξε πράγματι ή μοίρα τής φιλοσοφίας στήν Ίνδία, στήν Κίνα, στό Βυζάντιο ή στό Ίσλάμ, ή, τέλος, νά μείνει απλώς μιά άπαρασάλευτη άπορητική μετεώριση των θεσμοθετημένων βεβαιωτήτων προς όφελος ενός μυστικισμού, όπως στά περισσότερα βουδιστικά ρεύματα.

Αλλά, βέβαια, επίσης ο στοχασμός βρίσκει στήν ριζική φαντασία τής ατομικής ψυχής τή θετική του συνθήκη. Αυτή ή φαντασία είναι εκείνη πού επιτρέπει τή δημιουργία του νέου, δηλαδή τήν ανάδυση πρωτότυπων μορφών, εικόνων, σχημάτων, τής νόησης και του νοητού. Και επίσης, ακριβώς διότι υπάρχει ριζική φαντασία και όχι μόνο αναπαραγωγή ή ανασυνδυασμός του ξαναϊδωμένου, φαντασία πού δέν παγιώνεται, δέν καθλώνεται, δέν περιορίζεται στις ήδη ύπαρκτες και γνωστές μορφές, ακριβώς γι' αυτόν τόν λόγο τό ανθρώπινο όν είναι ικανό νά προσδέχεται, νά υποδέχεται και νά δέχεται τήν πρωτότυπη φαντασία των άλλων, πού αλλιώς θά παρέμενε προσωπικό παραλήρημα ή ατομική διασκέδαση. Τουτό ισχύει τόσο γιά τήν φιλοσοφία όσο και γιά τήν τέχνη ή τις επιστήμες.

Και στις δύο περιπτώσεις, τής φαντασίας πού δημιουργεί τό πρωτότυπο και τής φαντασίας πού είναι ικανή νά τό αποδεχθεί, ενέχεται ένας τύπος ατόμου: ή αναστοχαστική και βουλευτική υποκειμενικότητα, πού είναι ανοιχτή στο καινούργιο κατά τρόπο κριτικό και διαυγασμένο, πού δέν άπωθει τά έργα τής φαντασίας — τής δικής της ή εκείνης των άλλων —, αλλά είναι ικανή νά τά προσδέχεται κριτικά, νά τά δέχεται ή νά τά άρνεϊται.

IV

Ένα τέτοιο άτομο είναι τό ίδιο μιά κοινωνικοϊστορική δημιουργία. Είναι ταυτόχρονα, τό άποτέλεσμα και ή συνθήκη τής αμφισβήτησης των εγκαθιδρυμένων θεσμών. Είναι αυτό τό όποιο μάς οδηγεί, εν κατακλείδι, στο έρώτημα τής πολιτικής. [...]

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. (Σ.τ.Μ.) Άναφορά του συγγραφέα στις *Lettres Persanes* του Montesquieu.

2. (Σ.τ.Μ.) Ό συγγραφέας δανείζεται τόν όρο από τά μαθηματικά: «Ένα άλγεβρικό σώμα καλείται κλειστό, όταν όλες οι εξισώσεις πού γράφονται μέ τά στοιχεία του έχουν λύσεις εντός του».



Δημοκρατία, φιλοσοφία και τραγωδία κατά τόν Κ. Καστοριάδη

Γιώργος Ν. Οικονόμου

Εἰς μνήμην Σπύρου Στίνα

Τά κείμενα τοῦ Καστοριάδη εἶναι διάσπαρτα μέ παραπομπές καί ἀναλύσεις τῶν ἀρχαίων συγγραφέων: Ὅμηρος, Προσωκρατικοί, Τραγικοί, Θουκυδίδης, Πλάτων, Ἀριστοτέλης... Ὅροι, ἔννοιες, πρόσωπα καί γεγονότα τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδος ἀποτελοῦν ἐρέθισμα καί ἀφορμή γιά τήν Καστοριαδική σκέψη, ὄχι ὡς μουσειακά, ἱστορικά ἀνενεργά ἀντικείμενα, ἀλλά ὡς γόνιμες μῆτρες γιά τό σήμερα. Αὐτό πού ἔχει ἰδιαίτερη σημασία εἶναι ἡ ἀνάδειξη τῆς ἀρχαίας ἀμεσης δημοκρατίας ἀπό τόν Καστοριάδη καί ἡ σύνδεσή της μέ βασικές καί θεμελιώδεις ἔννοιες τῆς σκέψης του, ὅπως εἶναι ἡ αὐτονομία, ἡ ἐλευθερία, τό φαντασιακό, ἡ φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας, ἡ δημιουργία κ.ἄ. Ἡ ἐνασχόλησή του μέ τήν ἀμεση δημοκρατία χρονολογεῖται ἀπό παλιά, ἀλλά σέ κείμενό του ἐμφανίζεται στό τέλος τῆς δεκαετίας τοῦ '70¹. Ἐκτοτε ἡ ἀμεση δημοκρατία παρέμεινε στό κέντρο τῆς σκέψης του καί ἀποτελεῖ ἀναπόσπαστο στοιχεῖο τοῦ προτάγματος τῆς αὐτονομίας καί τῆς αὐτόνομης κοινωνίας. Ἡ δημιουργία, ἀπό τούς Ἑλληνας, τῆς πολιτικῆς καί τῆς φιλοσοφίας εἶναι γιά τόν Καστοριάδη ἡ πρώτη ἱστορική ἀνάδυση τοῦ προτάγματος τῆς ἀτομικῆς καί τῆς συλλογικῆς αὐτονομίας².

Οἱ ἐργασίες τοῦ Καστοριάδη γιά τήν ἀρχαία δημοκρατία ἀνανεώνουν τό ἐνδιαφέρον μας γι' αὐτήν, ἀναδεικνύουν τήν σημασία της γιά μᾶς σήμερα καί τόν ἰδιαίτερο χαρακτήρα τοῦ ἀρχαίου ἐλληνικοῦ πολιτισμοῦ. Ἡ ἰδιαιτερότητα αὐτῆ συνίσταται κυρίως στήν δημιουργία τῆς πολιτικῆς καί τῆς δημοκρατίας ἀλλά καί στήν δημιουργία τῆς φιλοσοφίας καί τῆς τραγωδίας. Οἱ

γραμμές πού ἀκολουθοῦν ἐξετάζουν τίς σχέσεις καί συναρθρώσεις μεταξύ τῆς δημοκρατίας, τῆς φιλοσοφίας καί τῆς τραγωδίας στό ἔργο τοῦ Καστοριάδη.

Ἡ δημιουργία τῆς πολιτικῆς καί τῆς δημοκρατίας

Ὅλοι οἱ γνωστοί πολιτισμοί (αἰγυπτιακός, βαβυλωνιακός, Ἰνδικός, κινεζικός, ρωμαϊκός, ἀραβικός...) ἔδωσαν σπουδαῖα ἐπιτεύγματα σέ διάφορους τομείς, ὅπως εἶναι ἡ γλυπτική, ἡ ἀρχιτεκτονική, τά τεχνικά ἔργα, ἡ ἀστρονομία κ.ἄ. Ὅμως ὁ Ἑλληνικός πολιτισμός κομίζει κάτι τό ἐντελῶς διαφορετικό καί μοναδικό στήν ἀνθρώπινη ἱστορία, τήν δημιουργία τῆς πολιτικῆς. Ἡ πολιτική ἐδῶ δέν ἐννοεῖται μέ τήν ἔννοια τῆς διαχείρισης ἢ τῆς ἀσκησης τῆς ἐξουσίας — αὐτό ὑπῆρχε ἀνεκαθεν καί θά ὑπάρχει ἴσως ἐς αἰεί. Πολιτική, γιά τόν Καστοριάδη, εἶναι ἡ συνολική ριζική θέσμιση τῆς κοινωνίας πού ἀφορᾷ ὅλη τήν κοινωνία καί εἶναι ἔργο ὅλου τοῦ πληθυσμοῦ. Ὅλη ἡ κοινότης ἀσχολεῖται μέ τίς κοινές ὑποθέσεις καί αὐτοθεσμίζεται ρητῶς καί συλλογικῶς. Αὐτό σημαίνει ὅτι μπορεῖ νά ἀλλάξει τούς θεσμούς καί τούς νόμους τῆς ἐξίσου ρητῶς καί συλλογικῶς. «Ἡ ἐλληνική πολιτική, ὅπως καί ἡ πολιτική κατά τόν ὀρθόν λόγον, μποροῦν νά ὀρισθοῦν ὡς ἡ ρητή συλλογική δραστηριότητα πού θέλει τόν ἑαυτό της διαυγασμένο, δηλαδή ἀνακλαστικό, στοχαστικό καί βουλευτικό, καί πού ἔχει ὡς ἀντικείμενο τήν θέσμιση τῆς κοινωνίας ὡς τέτοιας»³. Μέ αὐτήν τήν ἔννοια, ἡ πολιτική ἀναδύεται γιά πρώτη φορά στίς πόλεις τῆς ἀρ-

— Ὁ Γιώργος Ν. Οἰκονόμου εἶναι καθηγητής στό 1ο Πειραματικό Λύκειο Ἀθηνῶν. Εἶναι κάτοχος D.E.A. φιλοσοφίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Σορβόννης. Ἔχει δημοσιεύσει κείμενα, φιλοσοφικά καί πολιτικά, σέ διάφορα περιοδικά καί ἐφημερίδες.



χαιάς Ἑλλάδος. Στους ἄλλους λαούς ἔχουμε βασιλείς καί ὑποτελείς, τυράννους καί ὑπηκόους, αὐλικές ραδιουργίες καί δολοπλοκίες, ἴντριγκες καί συνωμοσίες γιά τήν διεκδίκηση καί διατήρηση τῆς ἐξουσίας. Ἐνῶ στήν Ἑλλάδα ἔχουμε τήν δημιουργία τῆς πολιτικῆς ὡς ὑπόθεση ὅλης τῆς κοινωνίας, τήν ἀμφισβήτηση τῆς παράδοσης καί τῆς ὑπάρχουσας θεσμισμένης κοινωνίας, πού ὀδηγεῖ σέ μιά νέα ἀντίληψη κοινωνικῆς συνύπαρξης, τήν δημοκρατία: οἱ ἀποφάσεις γιά τίς ὑποθέσεις τῆς πόλεως εἶναι ἀνώτερη ἀσχολία καί πρέπει νά λαμβάνονται ἀπό ὅλους, ἡ ἐξουσία πρέπει νά ἀσκεῖται ἀπό ὅλους, δηλαδή πρέπει ὅλοι νά εἶναι πολῖτες. Ἐξαιροῦνται, ὡς γνωστόν, οἱ γυναῖκες καί οἱ δούλοι⁴. Ἡ καινούργια αὐτή θέσμιση καί ἀντίληψη προϋποθέτει τήν ἀποϊεροποίηση τῶν δημοσίων ὑποθέσεων καί τήν ἀντίληψη ὅτι ἡ ἐξουσία δέν προέρχεται ἀπό τούς θεούς ἢ τόν Θεό, ἀπό τούς προγόνους ἢ τήν Φύσιν. Δέν ἀναγνωρίζεται κάποια ἱερή τάξη δοσμένη ἐκ τῶν προτέρων, οὔτε κάποιο ἱερό δόγμα, κάποιος μηχανισμός, κάποιο ἱερατεῖο πού νά ἐπιβάλλει καί νά δικαιολογεῖ κάποιον τύπο διακυβερνήσεως, κάποια ἡγερσία. Δέν ἀναγνωρίζεται κάποια προσφυγή στά θεῖα γιά νά νομιμοποιήσει κάποιες πολιτικές ἀποφάσεις ἢ ἐξουσίες. Αὐτά τά πράγματα εἰσάγονται μέ τούς Ἰουδαίους (Παλαιά Διαθήκη) καί ἐπιβάλλονται στήν ἀνθρωπότητα μέ τόν χριστιανισμό (Καίρη Διαθήκη), ὁ ὁποῖος γίνεται ἡ ἰδεολογική νομιμοποίηση, καθ' ὅλη τήν διάρκεια τοῦ Μεσαίωνα, κάθε εἶδους αὐθαιρεσίας, ἀπολυταρχίας καί τυραννίας, σέ Ἀνατολή καί Δύση, σέ Καθολικούς καί Ὀρθοδόξους.

Ἡ ἀντίθεση φύσις-νόμος, ἡ ὁποία ἀπασχολεῖ καί διχάζει τούς φιλοσόφους, λαμβάνει ἀπάντηση στό πεδίο τῆς δημοκρατικῆς πολιτικῆς: οἱ θεσμοί εἶναι νόμω καί ὄχι φύσει, εἶναι ἀνθρώπινες δημιουργίες καί ὄχι δῶρα τῆς Φύσεως ἢ τοῦ Θεοῦ. Ἔτσι καί ἡ δημοκρατία δέν εἶναι ἀποτέλεσμα φυσικῶν ἢ αὐθόρμητων τάσεων τῆς κοινωνίας, οὔτε κάποιων ἱστορικῶν ἢ κοινωνικῶν νόμων. Εἶναι δημιουργία ἀνθρώπινη, εἶναι ἀποτέλεσμα τοῦ ποιεῖν-πράττειν τῶν ἀνθρώπων. Τήν ἴδια ἀπάντηση δίνει καί ἡ τραγωδία διά τοῦ Σοφοκλέους (βλ. πῶς κάτω). «Ἄν οἱ Ἕλληνες μπόρσαν νά δημιουργήσουν τήν πολιτική, τήν δημοκρατία, τήν φιλοσοφία, εἶναι ἐπίσης ἐπειδή δέν εἶχαν ἱερά βιβλία, δέν εἶχαν ἀλήθεια ἐξ ἀποκαλύψεως καί δέν εἶχαν προφῆτες. Εἶχαν ποιητές, εἶχαν φιλοσόφους, εἶχαν νομοθέτες καί εἶχαν πολῖτες»⁵.

Ἡ ἐξουσία γιά τούς Ἕλληνες προέρχεται ἀπό τούς ἴδιους τούς ἀνθρώπους καί, συνεπῶς, θά

πρέπει νά ἀσκεῖται ἀπό ὅλους τούς πολῖτες καί ὄχι ἀπό τόν ἕναν ἢ τούς ὀλίγους. Φθάνουν ἔτσι στήν ἐγκαθίδρυση μιᾶς ἄλλης, καινούργιας κοινωνίας, τῆς δημοκρατίας, τῆς ὁποίας τά κύρια χαρακτηριστικά εἶναι, ἐν συντομία, τά ἑξῆς: ἄμεση συμμετοχή ὅλων τῶν πολιτῶν στήν διαμόρφωση καί τήν ψήφιση τῶν ἀποφάσεων γιά ὅλα τά σημαντικά ζητήματα (πόλεμο, εἰρήνη, συμμαχίες...), ἄμεση συμμετοχή στήν ψήφιση τῶν νόμων (Ἐκκλησία, Βουλή τῶν πεντακοσίων), ἄμεση συμμετοχή ὅλης τῆς κοινότητος στήν ἀσκηση τῆς ἐξουσίας σέ ὅλες τίς μορφές της, χωρίς ἀντιπροσώπηση μεσαζόντων καί ἐπαγγελματιῶν. Αὐτό ἐπιτυγχάνεται διά τῆς κληρώσεως στήν δικαστική, νομοθετική καί ἐκτελεστική ἐξουσία. Ἡ κλήρωσις συνιστᾷ τήν εἰδοποιό διαφορά τῆς δημοκρατίας⁶. Ὅρισμένα ἀξιώματα, γιά τά ὁποῖα χρειάζονται εἰδικές γνώσεις, ἱκανότητες καί πείρα, εἶναι ἀιρετά (στρατηγοί, ταμίαι...). Ὅλα τά ἀξιώματα εἶναι μικρῆς διάρκειας καί ἀνακλητά καί ὑφίστανται ἔλεγχο οὐσιαστικό (εὐθῦναι, λόγον δίδοναι). Ὁ Καστοριάδης συζητᾷ ἐκτενέστερα στό κείμενο «Ἡ ἑλληνική πόλις καί ἡ δημιουργία τῆς δημοκρατίας» τρία θέματα: Ἡ κοινότητα σέ ἀντίθεση μέ τό κράτος, Ὁ δῆμος σέ ἀντίθεση πρὸς τούς εἰδήμονες, Ὁ δῆμος σέ ἀντίθεση πρὸς τούς «ἀντιπροσώπους».

Ἡ καινούργια αὐτή θέσμιση δημιουργεῖ νέες σημασίες: ἐλευθερία, ἰσότης, δίκαιον, ἰσονομία, ... Αὐτό πού κυριαρχεῖ εἶναι ἡ ἐλεύθερη δημόσια συζήτηση (ἰσηγορία, παρρησία) καί ἐνημέρωση γιά ὅλα τά θέματα (προδιδασθῆναι λόγῳ), ἡ ἐπιχειρηματολογία καί ἡ διαμάχη τῶν δοξῶν, μέ τελική κατᾶλξη τήν ἀπόφαση διά τῆς ψηφοφορίας (ἔδοξε τῇ βουλῇ καί τῷ δήμῳ). Ἡ φανταστική σημασία πού διατρέχει ὅλα τά ἐπίπεδα τῆς δημοκρατικῆς πόλεως εἶναι ὁ λόγος: στήν Ἀγορά μέ τίς πολιτικές καί φιλοσοφικές συζητήσεις, στήν Ἡλιαία μέ τούς δικανικούς λόγους, στήν Ἐκκλησία μέ τίς δημηγορίες καί τούς συμβουλευτικούς λόγους τῶν ρητόρων (τίς ἀγορεύειν βούλεται;) καί στό Θέατρο μέ τήν τραγωδία καί τήν κωμωδία. Παντοῦ ὑπάρχει ἡ γοητεία καί ἡ ἡδονή τοῦ λόγου. Κυλινδεῖται μέν πανταχοῦ πᾶς λόγος, ὅπως θά ἔλεγε ὁ Πλάτων. Ἡ δημοκρατία εἶναι ὁ πολιτισμός τῆς πόλεως καί τοῦ λόγου. Ἡ ἀνώτατη ἀρετή ἐντός αὐτῆς τῆς κοινωνίας εἶναι ἡ πολιτική ἀρετή, ἡ πολιτική τέχνη. Δέν ὑπάρχει ἔτσι ἀντίθεση μεταξύ ἰδιωτικῆς καί δημόσιας σφαίρας — παρ' ὅτι εἶναι σαφῶς χωριστές καί διακριτές — οὔτε μεταξύ ἠθικῆς καί πολιτικῆς. Ἡ γενική συμμετοχή στήν πολιτική συνεπάγε-



ται τήν δημιουργία, γιά πρώτη φορά στήν ιστορία, ενός δημοσίου χώρου, ή ανάδυση του οποίου σημαίνει ότι έχει δημιουργηθεί ένα δημόσιο πεδίο «πού ανήκει σε όλους» (τά κοινά). Τό «δημόσιο» παύει νά είναι «ιδιωτική» υπόθεση του βασιλέως, των ιερέων, τής γραφειοκρατίας, των ολίγων πολιτικών, των δήθεν ειδικών κ.λπ.⁷ Αυτό συνιστά και έναν άλλον όρισμό τής δημοκρατίας, εξ ίσου ισοδύναμο μέ τόν προηγούμενο: τό πολίτευμα στό οποίο ο δημόσιος χώρος γίνεται πραγματικά δημόσιος, δηλαδή ανήκει σε όλους, είναι πραγματικά ανοιχτός στή συμμετοχή όλων⁸.

Ο δημόσιος αυτός χώρος, ή πολιτική και ή δημοκρατία, καθώς και ή αυτόνομη πόλις, παύουν νά υπάρχουν μετά τήν στρατιωτική ήττα των Αθηναίων και τήν πλήρη κυριαρχία τής μακεδονικής μοναρχίας και τήν υποδούλωση από αυτήν όλων των ελληνικών πόλεων. Αυτό πού κυριαρχεί έκτοτε είναι ή θέληση και ή απόλυτη εξουσία του μονάρχη. Η πολιτική και ή έννοια τής δημοκρατίας αρχίζουν νά αναδύονται ξανά στις Ιταλικές πόλεις κατά τόν 14ο αι. μ.Χ., μετά από 17 αιώνες. Μετά τήν Αναγέννηση και τίς αστικές επαναστάσεις του 18ου αιώνα στήν Δυτική Ευρώπη, έχουμε τήν επανεμφάνιση τής αμφισβήτησης τής θεσμισμένης κοινωνίας και τήν δημιουργία ενός δημοκρατικού κινήματος. Η αλλαγή αυτή πραγματοποιείται μέ τήν πάλη κατά τής φεουδαρχίας, τής μοναρχίας και τής Εκκλησίας. Δέν είναι, βέβαια, τυχαίο πού όλο αυτό τό κίνημα είχε ως σημαία του τήν αρχαιοελληνική παράδοση. Η αρχαιολατρία και δή ή έλληνολατρία αποτέλεσε όπλο κατά του παραδοσιακού χριστιανισμού, ο οποίος κυριάρχησε ιδεολογικώς και πολιτικώς καθ' όλον τόν Μεσαίωνα. Όλο αυτό τό κίνημα οδήγησε στήν δημιουργία μιās καινούργιας πολιτειακής μορφής, του κοινοβουλευτισμού, πού εμπνέεται από τήν αρχαία δημοκρατία, υπολείπεται όμως σε πολλά. Ο Καστοριάδης ασκεί δριμύτατη κριτική και στις σύγχρονες «φιλελεύθερες ολιγαρχίες», όπως αποκαλεί τά δυτικά αντιπροσωπευτικά πολιτεύματα, τά οποία αυτάρεσκα και μέ αυτοϊκανοποίηση αυτοαποκαλούνται «δημοκρατίες», αλλά και τήν σύγχρονη πολιτική σκέψη, μαρξιστική και φιλελεύθερη, ως ανίκανες νά καταλάβουν τό πραγματικό νόημα τής δημοκρατίας και τής αυτονομίας⁹.

Η δημιουργία τής φιλοσοφίας

Γιά τήν Καστοριάδη ή φιλοσοφία είναι μιá διάσταση τής πολιτικής δημιουργίας των αρχαι-

ων Ελλήνων, είναι σύγχρονη μέ τήν γέννηση τής δημοκρατίας και ταυτίζεται μέ τήν ρητή και άπεριόριστη έρώτηση και έπερωτήρηση. «Αυτό τό οποίο γίνεται θέμα έρωτήσεως και έπερωτήσεως στό κοινωνικό πεδίο είναι: Είναι οι νόμοι μας καλοί και σωστοί; Είναι δίκαιοι; Ποιούς νόμους θά έπρεπε νά κάνουμε; Και στό άτομικό πεδίο: Αυτό τό οποίο σκέφτομαι είναι άληθινό; Μπορώ νά ξέρω άν αυτό πού σκέφτομαι είναι άληθινό; Και πώς μπορώ νά τό ξέρω; Αυτές οι δύο έρωτήσεις χαρακτηρίζουν τήν ταυτόχρονη γέννηση τής δημοκρατίας και τής φιλοσοφίας»¹⁰. Ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στόν Χάιντεγκερ και τονίζει ότι ο πυρήνας τής φιλοσοφίας δέν είναι ή έρώτηση «τί είναι τό Είναι» ή «τί είναι τό νόημα του Είναι» ή «Γιατί είναι κάτι και όχι τίποτα». Όλα αυτά είναι δευτερεύοντα, όλα αυτά έξαρτώνται από τήν ανάδυση μιās πιό ριζικής έρώτησης, «Τί πρέπει νά σκέπτομαι;». Αυτή είναι ή αρχική έρώτηση τής φιλοσοφίας. Τί πρέπει νά σκέπτομαι για τό Είναι, για τήν φύση, για τήν πόλιν και τήν δικαιοσύνη, για τήν ίδια μου τήν σκέψη κ.λπ.¹¹

Η γέννηση τής φιλοσοφίας οφείλεται στήν αμφισβήτηση τής κληρονομημένης σκέψης και παράδοσης, στήν αμφισβήτηση τής θεσμισμένης παράστασης τής κοινωνίας. Αυτό προϋποθέτει τήν κριτική και τόν λόγο, τήν απαίτηση του λόγον διδόναι, νά δοθει λόγος για τά πάντα, για τόν κόσμο, για τήν κοινωνία, για τίς ιδέες, για τίς πράξεις μας. Προϋποθέτει τήν αντίληψη ότι δέν υπάρχει κάποιος έξωανθρώπινος και έξωκοινωνικός παράγων (θεός, φύσις,...) ο οποίος νά δημιουργεί τήν ιστορία και τήν κοινωνία. Αμφισβητεί, συνεπώς, τήν παραδοσιακή θρησκεία και τήν μυθολογική αντίληψη, όπως φαίνεται ήδη στους πρώτους προσωκρατικούς στοχαστές, οι οποίοι δημιουργούν καινούργιες έννοιες, νέους όρους πού αντιπαρατίθενται στήν παράδοση: Τό ύδωρ του Θαλού, τό άπειρον του Αναξίμανδρου, ο λόγος του Ηρακλείτου, ή κριτική του Ξενοφάνους στήν ανθρωπόμορφη παράσταση των θεών, οι πολιτικές έλεγείες του Σόλωνος κ.λπ. Κατά τόν Burnet, ή Ιωνική φυσική σώζει τήν Ευρώπη από τήν θρησκευτική αντίληψη τής Ανατολής, είναι ο Μαραθών του πνευματικού βίου. Για πρώτη φορά στήν ανθρώπινη σκέψη γίνεται προσπάθεια νά κατανοηθεί ο κόσμος διά του λόγου.

Στήν ιουδαιοχριστιανική παράδοση είναι αδύνατη ή δημιουργία τής φιλοσοφίας (και τής δημοκρατίας), διότι ακριβώς λείπει ή αμφισβήτηση και ή έρώτηση, λείπει ή απαίτηση του λό-



Γαλλική έκδοση του βιβλίου
Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας (1975).

γον διδόναι. Ἡ ἰουδαϊκή καὶ ἡ χριστιανική κοι-
 νωνία εἶναι ἐτερόνομες κοινωνίες, διότι πιστεύ-
 ουν ὅτι οἱ νόμοι ἐδόθησαν στοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ
 τὸν Γιαχβέ-Θεό, ὡς ἐκ τούτου εἶναι ἱεροὶ καὶ ἀ-
 παραβίαστοι καὶ ἀπαγορεύεται οἰαδήποτε προ-
 σθήκη καὶ ἀλλαγὴ¹². Τὸ μόνο πού ἐπιτρέπεται
 εἶναι ἡ ἐρμηνεία. Ἀπαγορεύεται κάθε σκέψη καὶ
 πολιτικὴ δραστηριότητα. Παγιώνεται ἔτσι μιὰ
 κατάσταση ἀπαξ διὰ παντός, κυριαρχεῖ ἡ παρά-
 δοση, ἡ στατικότης καὶ ἡ συνεχῆς ἐπανάληψη¹³.
 Ὁ ἰουδαιο-χριστιανισμὸς ἔχει ραβίνους, θεολό-
 γους, μοναχοὺς, ἀσκητές, προφῆτες, πιστοὺς...,
 δέν ἔχει φιλοσόφους καὶ ποιητές, δέν ἔχει πολί-
 τες οἱ ὁποῖοι νὰ συζητοῦν καὶ νὰ ἀποφασίζουν ἐ-
 λευθέρως στὸν δημόσιο καὶ ἀνοιχτὸ χῶρο τῆς
 πόλεως. Αὐτὸ πού λείπει εἶναι ἡ ἐλευθερία, ἡ ὁ-
 ποία ἀποτελεῖ προϋπόθεση γιὰ τὴν φιλοσοφία, ἡ
 ὁποία μέ τὴν σειρά της ἀποτελεῖ μιὰ ἐκδήλωση
 τῆς ἐλευθερίας. Γιὰ τὸν Καστοριάδη, φιλοσοφῶ
 σημαίνει δοκιμάζω νὰ εἶμαι ἐλεύθερος στὸ πεδίο
 τῆς σκέψης¹⁴.

Ἡ φιλοσοφία, λοιπόν, δημιουργήθηκε ἀπὸ
 τὴν ἀμφισβήτηση τῆς συλλογικῆς θεσμισμένης
 παράστασης τῆς κοινωνίας, τὴν ἀμφισβήτηση
 τοῦ μύθου καὶ τῆς παραδοσιακῆς λατρείας¹⁵. Φι-
 λοσοφία σημαίνει τὴν ἔξοδο ἀπὸ τὸν κλειστὸ κό-
 σμο τοῦ ἱεροῦ καὶ τῆς θρησκείας καὶ ἀνοιγμα-
 στὸν πραγματικὸ κόσμο τῆς πόλεως καὶ τῆς
 ζωῆς. Ἡ φιλοσοφία εἶναι δημιουργία τῆς πόλε-
 ως καὶ τοῦ δημοκρατικοῦ κινήματος. Εἶναι ἀδια-
 νόητη ὅπουδήποτε ἄλλου, διότι συνδέεται καὶ μέ
 τὸ ἐρώτημα περὶ τοῦ νόμου. *Τί σημαίνει νόμος;*
Ποιὸς θέτει τὸν νόμο; Γιατί αὐτὸς ὁ νόμος καὶ
 ὄχι κάποιος ἄλλος; Δέν πρόκειται μόνο γιὰ τὸ ζή-
 τημα ἐάν αὐτὸς ὁ νόμος εἶναι καλὸς ἢ κακός, ἀλ-
 λά τί σημαίνει γιὰ ἕναν νόμο νὰ εἶναι καλὸς ἢ κα-
 κός. Μέ ἄλλα λόγια, τί εἶναι δίκαιον, τί εἶναι δι-
 καιοσύνη¹⁶.

Αὐτὸ σημαίνει ὅτι πρὶν νὰ υπάρξει ἡ τυπικὴ
 φιλοσοφία, δηλαδή ἡ φιλοσοφία ὅπως εἶναι γνω-
 στή μέ τὸν Θαλῆ καὶ τοὺς ἄλλους Μιλησίους
 τοὺς ἄλλους προσωκρατικούς καὶ συνεχίζεται
 στὸν 4ο αἰῶνα μέ τὸν Πλάτωνα καὶ τὸν Ἀριστο-
 τέλη, ὑπάρχει ἤδη ἐντὸς τῆς πόλεως μιὰ «ἄλ-
 λη» φιλοσοφία, μιὰ ὑπόρρητη καὶ ὑποφώσκουσα
 «φιλοσοφία»: ὑπάρχουν τὰ προηγούμενα ἐρωτή-
 ματα γιὰ τὸν νόμο, καθὼς καὶ ἄλλες ιδέες πού
 συζητοῦνται καὶ ἀντιπαρατίθενται μέσα στὸν δη-
 μόσιο χῶρο τῆς πόλεως. Ὑπάρχει ἡ θεσμιστικὴ
 δραστηριότητα τῶν ἀνθρώπων, ἡ ὁποία θεβαίως
 δέν εἶναι τυφλὴ καὶ αὐτόματη, ἀλλὰ λελογισμέ-
 νη καὶ συνειδητῆ. Δηλαδή, ἡ κοινότητα πού δρᾷ,
 ἡ θεσμίζουσα κοινωνία, ὅταν θέτει τὰ προηγού-
 μενα ἐρωτήματα καὶ προσπαθεῖ νὰ τὰ λύσει μέ
 τὴν δραστηριότητά της, μέ τὸ ποιεῖν-πράττειν,
 θέτοντας νόμους καὶ μετὰ ἄλλους νόμους κ.ο.κ,
 κατὰ κάποιον τρόπο, εἶναι «ἔργω» φιλόσοφος.
 Στις ἄλλες κοινωνίες αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα δέν ὑ-
 πάρχουν: οἱ νόμοι ἢ εἶναι κληρονομιά τῶν προγό-
 νων, τοῦ Θεοῦ, τῶν Θεῶν, ἢ δέν ὑπάρχουν κα-
 θόλου καὶ στή θέση τους ὑπάρχει ὁ μονάρχης, ὁ
 φύλαρχος, τὸ ἱερατεῖο κ.λπ.

Γιὰ πρώτη φορά ἐπίσης τίθενται τὰ ἐρωτή-
 ματα: *Τί εἶναι καλὸ καὶ τί κακὸ;* Βάσει ποιῶν
 ἀρχῶν μποροῦμε νὰ ἀποφασίσουμε ὅτι κάτι εἶναι
 καλὸ ἢ κακὸ; Δηλαδή τί σημαίνει ἐκλέγω, τί ση-
 μαίνει κρίνω; Καὶ αὐτὰ τὰ ἐρωτήματα καὶ οἱ ἐν-
 νοίες δημιουργήθηκαν μόνο ἀπὸ τοὺς Ἕλληνες,
 εἶναι ἀδύνατα καὶ ἀδιανόητα γιὰ τοὺς Ἰνδοὺς,
 τοὺς Ἑβραίους, τοὺς χριστιανούς καὶ τοὺς μου-
 σουλμάνους. Ἕνας Ἑβραῖος δέν ἔχει τίποτε νὰ
 ἐπιλέξει, διότι ἔχει δεχθεῖ μιὰ γιὰ πάντα τὴν Ἀ-
 λήθεια καὶ τὸν Νόμο ἀπὸ τὸν Θεό καὶ ἂν ἀρχίζε



νά επιλέγει και νά κρίνει σχετικά μέ αυτά, δέν θά ἦταν Ἑβραῖος. Οὔτε ἐπίσης ἕνας γνήσιος χριστιανός ἔχει νά κρίνει ἢ νά ἐπιλέξει, διότι εἶναι γραμμένο: *μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε* (Ματθαῖος 7, 1)¹⁷. Οἱ ἀπαντήσεις πού ἐδόθησαν ἀπό τούς Ἑλληνες εἶχαν νά κάνουν μέ τήν πραγματική ζωή και ὄχι μέ ἔτοιμα, κληρονομημένα σχήματα οὔτε μέ θεῖες και ὑπερκόσμιες δυνάμεις. Οὔτε ἐπίσης οἱ ἀπαντήσεις ἦταν τελεσιδίκες και τελικές. Τά ἐρωτήματα παρέμεναν ἀνοιχτά μέχρι τέλους, ὅπως και οἱ ἀντιθέσεις πού διχάζουν ἀπό τήν ἀρχή τους φιλοσόφους; *φύσις-νόμος, ἀλήθεια-δόξα, εἶναι-φαίνεσθαι, χάος-κόσμος*. Οἱ ἀντιθέσεις αὐτές εἶναι, γιά τόν Καστοριάδη, πολιτικές ἀντιθέσεις. Εἶναι ἡ ὀντολογική ἔκφραση τῆς πολιτικῆς διαμάχης πού σπαράσσει τήν πόλιν¹⁸.

Ἐξ ἄλλου, ἡ ἀντίθεση *χάος-κόσμος* χαρακτηρίζει μέ ἕναν ἰδιαίτερο τρόπο τήν ἀρχαιοελληνική σκέψη και φιλοσοφία — τό *χάος* ἐννοεῖται ἐδῶ και μέ τήν πρωταρχική και κυριολεκτική ἔννοια: *κενό, μηδέν, ἀπό τό ρῆμα χαίνω*. Ἀπό τό πιό πλήρες *κενό*, ἀπό τό *χάος*, ἀναδύεται ὁ *κόσμος* στόν Ἡσίοδο. Ἀλλά τό *χάος* ἔχει ἐπίσης τήν ἔννοια τῆς ἀταξίας, κάτι πού δέν εἶναι τέλεια τακτοποιημένο, κάτι πού δέν ὑπόκειται σέ νόμους μεστούς νοήματος¹⁹. Αὐτή ἡ θεά ρυθμίζει, κατὰ τόν Καστοριάδη, τήν δημιουργία τῆς φιλοσοφίας. Γράφει: «Ἡ φιλοσοφία, ἔτσι ὅπως τήν δημιούργησαν και τήν ἐφάρμοσαν οἱ Ἑλληνες, εἶναι δυνατή ἐπειδή τό σύμπαν δέν εἶναι ἐντελῶς τακτοποιημένο. Ἄν ἦταν τέτοιο, δέν θά ὑπῆρχε καθόλου φιλοσοφία, ἀλλά μόνον ἕνα μοναδικό και ὀριστικό σύστημα εἰδέναι. Καί ἂν ὁ *κόσμος* ἦταν καθαρά και ἑξάστερα *χάος*, δέν θά ὑπῆρχε καμμιά δυνατότητα γιά σκέπτεσθαι»²⁰. Ἡ ἑλληνική σύλληψη τοῦ *κόσμου*, δηλαδή, συνίσταται στό ἐξῆς: δέν ὑπάρχει μιά ὀλική και «ὀρθολογική» τάξη τοῦ *κόσμου* και, κατὰ συνέπεια, δέν ὑπάρχει μιά τάξη τῶν ἀνθρωπίνων ὑποθέσεων συνδεδεμένη μέ αὐτήν τήν τάξη τοῦ *κόσμου*. Δέν ὑπάρχει οὐδεμία ἐγγύηση γιά ὅσα συμβαίνουν ἐντός τῆς κοινωνίας, εἰμή μόνον οἱ ἴδιοι οἱ ἀνθρωποι. Δέν ὑπάρχει οὐδεμία προσφυγή και ἐλπίδα σέ κάποια μεταφυσική ἀρχή. Δέν ὑπάρχει καμμιά ἐσχατολογία και μεσσιανισμός. Ὁ ἑλληνικός *κόσμος* κίττειται ἐπάνω στήν ἐπίγνωση ὅτι δέν ὑπάρχει φυγή ἀπό τόν *κόσμο* και τόν θάνατο, ὅτι ὁ ἀνθρώπος εἶναι θνητός και δέν ὑπάρχει ἄλλη ζωή.

Ἡ ἀντίληψη αὐτή ὑφίσταται ρωγμή μέ τήν πλατωνική (θεολογική) φιλοσοφία τόν 4ο αἰώνα

π.Χ. Οἱ ἀπόψεις τοῦ Πλάτωνος κατὰ τῆς δημοκρατίας, γιά τόν ἀπόλυτο ἀναλλοίωτο *κόσμο* τῶν ἰδεῶν, γιά τήν ἀθανασία τῆς ψυχῆς και τήν ἀναγωγή τοῦ Θεοῦ ὡς μέτρου ὄλων τῶν πραγμάτων, ὀδήγησαν στήν *ἐνιαία ὀντολογία*, ὅπως τήν ἀποκαλεῖ ὁ Καστοριάδης. Ἡ ὀντολογία αὐτή ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα ὄχι μόνον νά ἀποκρύπτει τήν ἑλληνική σύλληψη τοῦ *κόσμου* και νά τήν ἀλλοιώνει ἀλλά και γιά πολλούς αἰῶνες νά ἀποτελέσει τήν κυρίαρχη, ἂν ὄχι τήν μοναδική, εἰκόνα γιά τήν ἀρχαία Ἑλλάδα. Ἔχει ἐπίσης ὡς ἀποτέλεσμα νά συγκαλύπτει τό θεμελιῶδες γεγονός ὅτι ἡ ἱστορία εἶναι *ποίησις, δημιουργία* και ὅτι ἡ κοινωνία αὐτοθεσμίζεται²¹. «Ἡ *ἐνιαία ὀντολογία*, ὅποιο και ἂν εἶναι τό προσωπεῖο τῆς, εἶναι οὐσιαστικά συνδεδεμένη μέ τήν ἑτερονομία. Καί στήν Ἑλλάδα, ἡ ἀνάδυση τῆς αὐτονομίας καθορίσθηκε ἀπό μιά μὴ *ἐνιαία* θεά τοῦ *κόσμου*, ἐκφρασμένη ἤδη ἀπό τήν ἀρχή *στούς ἑλληνικούς μύθους*»²².

Μέ τόν Πλάτωνα ἐπίσης ἀρχίζει και ἡ ἀποσυρση τῶν φιλοσόφων ἀπό τήν πραγματική ζωή τῆς πόλεως, ἐνῶ πρὶν ἀπό τόν Πλάτωνα οἱ ἀντιθέσεις και τά προβλήματα ἀντιμετωπίζονταν ἐντός τῆς πόλεως διά τῆς συζητήσεως και τοῦ διαλόγου, στήν ἀγορά και στή Βουλή, στά δικαστήρια και στή ἐκκλησία. Δέν ὑπῆρχε, δηλαδή, διαχωρισμός τοῦ πολίτη και τοῦ φιλοσόφου (ὁ Σωκράτης εἶναι ὁ τελευταῖος φιλόσοφος πολίτης), δέν ὑπῆρχε διαχωρισμός μεταξύ πολλῶν και «εἰδικῶν», μεταξύ δήμου και φιλοσόφων, πράξεως και θεωρίας²³. Μέ τόν Πλάτωνα, λοιπόν, ἀρχίζουν αὐτοὶ οἱ διαχωρισμοὶ και οἱ ἀναζητήσεις θεωρητικῶν κατασκευῶν ὡς λύση τοῦ πραγματικοῦ πολιτικοῦ προβλήματος. Ἔτσι ἡ ἄρνηση τοῦ δήμου και τῆς δημοκρατίας ὀδηγεῖ στόν «πολιτικό πεσσιμισμό» τοῦ Πλάτωνος και στήν ἀναζήτηση λύσεως κατὰ τῆς δημοκρατίας: στήν «πολιτεία» τῶν βασιλέων-φιλοσόφων, δηλαδή τῶν ὀλίγων ἐπαϊόντων και κατόχων τῆς «πολιτικῆς ἐπιστήμης». Αὐτό φανερώνει τήν ὑπαρξή μιάς *élite* ἡ ὁποία ἐπιθυμεῖ τήν κατάργηση τῆς ἐξουσίας τοῦ δήμου, πράγμα πού ἔγινε λίγα χρόνια ἀργότερα ἀπό τόν ἐξωτερικό ἐχθρό, τούς Μακεδόνες Φίλιππο και Ἀλέξανδρο.

Μετά τήν ἥττα τῶν Ἀθηναίων και τήν κατάλυση τῆς δημοκρατίας ἀπό τούς Μακεδόνες και τήν ἐγκαθίδρυση παντοῦ Ὀλιγαρχιῶν και Μοναρχιῶν, ἐξαφανίζεται και ἡ πολιτική και τό ἐνδιαφέρον γιά τήν πολιτική και, κατὰ συνέπεια, ὁ πολιτικός στοχασμός. Αὐτό πού κυριαρχεῖ πιά στούς φιλοσόφους εἶναι ἡ ἀναδίπλωση στό ἄτο-



μο, στήν ἀ-πολιτική ἠθική, στήν Λογική, στήν Μεταφυσική... Οἱ σχολές τῶν Κυνικῶν, Ἐπικουρείων, Στωικῶν... κηρύσσουν τήν φυγή ἀπό τήν πόλιν, τήν ἄρνηση τῆς πολιτικῆς καί τήν περιπλάνηση σέ παραμυθητικές παρακαμπτηρίους, ἀνώδυνες γιά τούς ἰσχυρούς μονάρχες καί, πολλές φορές, κολακευτικές. Εἶναι χαρακτηριστικό ἐπίσης ὅτι ὁ φιλοσοφικός στοχασμός στήν ὀλιγαρχική Ρώμη ἀρχίζει, ὑπό τήν ἐπίδραση τῆς ἐλληνικῆς παιδείας καί φιλοσοφίας, μέ ἕναν πολιτικό, τόν Κικέρωνα. Ἡ λατινική γλώσσα δίνει ἀκόμα δύο φιλοσόφους, τόν Λουκρήτιο καί τόν Σενέκα. Καί τῶν τριῶν οἱ ἀπόψεις στηρίζονται σέ θέσεις τῶν Πλατωνικῶν, τῶν Ἐπικουρείων, τῶν Στωικῶν... Ὁ τέταρτος καί τελευταῖος φιλόσοφος τῆς Ρώμης, ὁ αὐτοκράτωρ Μάρκος Αὐρήλιος, γράφει στά ἑλληνικά, τόν 2ο αἰώνα μ.Χ. Εἶναι χαρακτηριστικό ἐπίσης ὅτι τό αὐτοκρατορικό καί θεοκρατικό Βυζάντιο ἀπορρίπτει καί καταδιώκει τήν φιλοσοφία καί τους φιλοσόφους, φθάνοντας στό ἔσχατο σημεῖο βαρβαρότητας νά κλείσει τίς φιλοσοφικές σχολές τῶν Ἀθηνῶν καί νά ἐκδιώξει τοὺς φιλοσόφους, τό 529 μ.Χ., μέ διάταγμα τοῦ Ἰουστινιανοῦ. Ἡ ἀνθρωπότητα ἔχει εἰσέλθει στόν Μεσαίωνα. Ὁ χριστιανισμός ὄχι μόνο δέν ἔχει ἀνάγκη τήν φιλοσοφία, ἀλλά τήν θεωρεῖ ἐχθρική. Ἐχει βρεῖ τήν ἐξ ἀποκαλύψεως μοναδική καί αἰώνια ἀλήθεια του καί χρειάζεται μόνο ὑποστηρικτές καί προπαγανδιστές τοῦ δόγματος, χρειάζεται μόνο πιστούς καί θεολόγους.

Ὁ πολιτικός στοχασμός καί ἡ φιλοσοφία θά ἐπανεμφανισθοῦν στήν Δυτική Εὐρώπη τῶν Νέων Χρόνων ἀπό τόν 16ο αἰώνα καί μετὰ καί συμβαδίζουν πάλι μέ τήν ἀνάδυση τοῦ αἰτήματος γιά μιάν ἄλλη κοινωνία, γιά μιάν ἄλλη πολιτική, συμβαδίζουν μέ τήν ἀνάδυση τοῦ προτάγματος τῆς αὐτονομίας. Ἐνῶ σήμερα, ὅπως παρατηρεῖ ὁ Καστοριάδης, οἱ φιλόσοφοι ἔχουν ἀπωλέσει τήν κριτική τους δύναμη καί ἐπιδίδονται σέ ἀτέρμονους σχολιασμούς, ἐρμηνεῖες καί ἐπανερμηνεῖες. Ἐπί πλέον δέ, διακηρύσσουν τό τέλος τῆς φιλοσοφίας, ὅπως ὁ Χάιντεγκερ, στόν ὁποῖο ἀσκει κριτική ὁ Καστοριάδης καί δηλώνει ἀκριβῶς τό ἀντίθετο, δηλαδή ὅτι δέν ὑπάρχει κανένα τέλος τῆς φιλοσοφίας. Ἀντιθέτως, πιστεύει στήν κριτική τῆς δύναμη καί στόν δημιουργικό της ρόλο πού πρέπει νά ἐπιτελέσει σήμερα, διαυγάζοντας τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας, ἀτομικῆς καί κοινωνικῆς, καί δείχνοντας πόσο ἐπιτακτικό καί κρίσιμο εἶναι τό πρόταγμα αὐτό σήμερα. Συνεπῶς, ὁ ρόλος τῆς φιλοσοφίας δέν εἶναι αὐτός

πού τῆς ἐπιφυλάσσει ὁ Heidegger, δηλαδή νά βρεῖ τό νόημα τοῦ εἶναι. Αὐτό δέν ἔχει νόημα γιά τόν Καστοριάδη πού τόν κατηγορεῖ ὅτι οὔτε μιά φορά δέν θέτει τήν ἐρώτηση ἂν τό εἶναι ἔχει ἢ μπορεῖ νά ἔχει ἕνα νόημα²⁴.

Ἡ δημιουργία τῆς τραγωδίας

Ὁ Καστοριάδης ἐπισημαίνει ὅτι κακῶς γίνεται λόγος γιά ἐλληνική τραγωδία. Ὁ σωστός ὅρος εἶναι Ἀθηναϊκή Τραγωδία, διότι μόνο στήν Ἀθήνα δημιουργεῖται, ἐξελίσσεται καί βρίσκει τήν κορύφωσή της μέ τοὺς τρεῖς μεγάλους τραγικούς²⁵. Ἡ τραγωδία, δηλαδή, δέν θά μπορούσε νά δημιουργηθεῖ παρά μόνο στήν πόλιν ὅπου ἡ δημοκρατία, ἡ ρητή, συνεχῆ καί ἀνοιχτή αὐτοθέσμιση ἔφθασε στό ἀπόγειό της. Πράγματι, ἡ συνεχῆ καί διαρκῆ ἀμφισβήτηση τῶν θεσμῶν καί τοῦ νόμου, ἡ ἀπεριόριστη ἐλευθερία τοῦ δήμου νά θεσμοθετεῖ καί νά ἀποφασίζει γιά ὅλα τά σημαντικά ζητήματα τῆς κοινωνίας θέτει τό πρόβλημα τῶν ὀρίων. Ἀπό τήν στιγμή, δηλαδή, πού ὁ δήμος μπορεῖ νά κάνει ὅ,τιδήποτε καί ἔχει συνειδηση αὐτοῦ τοῦ πράγματος, ἀπό τήν στιγμή αὐτή ὀφείλει νά σκεφθεῖ μέχρι πού μπορεῖ νά φθάσει, νά σκεφθεῖ ποιά εἶναι τά ὅριά του. Δηλαδή νά ἀποδεχθεῖ ὅτι δέν μπορεῖ νά κάνει ὅ,τιδήποτε καί, συνεπῶς, νά αὐτοπεριοριστεῖ.

Ἡ δημοκρατία πρέπει νά ἔχει θεσμούς αὐτοπεριορισμοῦ καί πράγματι ἔχει (γραφῆ παρανόμων, ἀπάτη τοῦ δήμου). Ὁ Καστοριάδης θεωρεῖ καί τήν τραγωδία ὡς ἕναν τέτοιο θεσμό αὐτοπεριορισμοῦ. Ἡ τραγωδία ὑπενθυμίζει διαρκῶς στοὺς Ἀθηναίους πολῖτες ὅτι ὑπάρχουν ὅρια ἄγνωστα ἐκ τῶν προτέρων στό δρῶν ὑποκείμενο, τό ὁποῖο ἐνεργεῖ ὑπεύθυνα ἀναλαμβάνοντας τοὺς κινδύνους τῶν πράξεων του. Κανείς δέν μπορεῖ νά τοῦ τά ὑποδείξει ἐκ τῶν προτέρων. Μόνος του πρέπει νά τά καταλάβει ἢ νά τά διαίσθανθεῖ²⁶. Αὐτή ἡ ἀγνοία καί ἡ ἀδυναμία ἀναγνωρίσεως τῶν ὀρίων τῶν πράξεών μας συνιστᾶ καί τήν ἔννοια τοῦ τραγικοῦ. Ἡ ὑπέρβαση τῶν ὀρίων συνιστᾶ τήν ὕβριν, ἡ ὁποία ὁδηγεῖ στήν καταστροφή (ἄτη). Ἡ ὕβρις προϋποθέτει ἀφ' ἐνός μέν τήν ἐλευθερία σκέψεων καί πράξεων, ἀφ' ἑτέρου δέ τήν ἀπουσία προ-καθορισμένων «νορμῶν», πολύ δέ περισσότερο τήν ἀπουσία κάποιας «νόρμας τῶν νορμῶν», τήν ἀπουσία ἐσχάτων νόμων γιά τίς ἀνθρώπινες πράξεις.

Στίς κοινωνίες στίς ὁποῖες ὁ νόμος εἶναι «δοσμένος» ἀπό κάποια ἐξω-κοινωνική ἀρχή (Θεό, Φύσιν, Νόμους τῆς ἱστορίας ἢ τῆς κοινωνίας...)



αὐτή ἀκριβῶς ἡ ἀρχή συνιστᾶ καὶ τὴν «νόρμα τῶν νορμῶν», τὸν ἔσχατο νόμο, βάσει τοῦ ὁποίου κρίνεται ἂν ἓνας νόμος εἶναι δίκαιος ἢ ἀδίκος, καλός ἢ κακός. Αὐτὸ συνιστᾶ τὴν ἑτερονομία τῆς κοινωνίας (ἑτερόνομη κοινωνία). Ἡ ὕβρις διαφέρει ριζικά ἀφ' ἑνός μὲν ἀπὸ τὴν νομικὴ ἔννοια τοῦ ἀδικήματος, ἀφ' ἑτέρου δὲ ἀπὸ τὴν θρησκευτικὴ ἔννοια τῆς ἀμαρτίας. Ἄδίκημα εἶναι ἡ παράβαση ἑνός καθορισμένου ἐκ τῶν προτέρων νόμου καὶ ἀμαρτία εἶναι ἡ παράβαση μιᾶς καθορισμένης ἐκ τῶν προτέρων θρησκευτικῆς ἐντολῆς, καθορισμένης ἀπὸ τὴν Ἐκκλησία, τὸ ἱερατεῖο ἢ τὰ ἱερά βιβλία — Βίβλο, Κοράνι.

Ἡ ἀντίθεση ὕβρις-δίκη πού χαρακτηρίζει τὴν τραγωδία εἶναι μετάθεση στό ἀνθρώπινο πεδίο τῆς ἀντιθέσεως χάος-κόσμος. Συνδέει ἔτσι ὁ Καστοριάδης τὴν πολιτικὴ διάσταση τῆς τραγωδίας μέ τὴν ὄντολογικὴ τῆς βάσης: αὐτὸ πού ἡ τραγωδία δείχνει σέ ὄλους, ὄχι διὰ τοῦ φιλοσοφικοῦ λόγου ἀλλὰ μέ τὸν δικὸ τῆς τρόπο (δρώντων, μέ τὴν δράση τῆς θεατρικῆς παράστασης), εἶναι ὅτι τὸ εἶναι εἶναι Χάος. Χάος μέ τὴν ἔννοια τῆς ἀπουσίας τάξεως, τῆς ἔλλειψης θετικῆς ἀντιστοιχίας ἀνάμεσα στίς ἀνθρώπινες προθέσεις καὶ ἐνέργειες καὶ στὰ ἀποτελέσματά τους. Τὸ Χάος, μέ αὐτὴν τὴν ἔννοια, παροντοποιεῖται ἐντὸς τοῦ ἀνθρώπου ὡς ὕβρις του.²⁷

Τὴν πολιτικὴ διάσταση τῆς τραγωδίας ἀναδεικνύει ὁ Καστοριάδης, ἐξετάζοντας ὀρισμένα σημεῖα τῆς Ἀντιγόνης τοῦ Σοφοκλέους, τὴν ὁποία θεωρεῖ ὡς τὴν πιὸ βαθιὰ τραγωδία ὑπ' αὐτὴν τὴν ἔννοια. Οἱ ἐπικρατούσες ἐρμηνεῖες βλέπουν σέ αὐτὴν εἴτε τὴν διαμάχη ἀνθρώπινου καὶ θείου νόμου — ἢ, πιὸ συγκεκριμένα, τὴν συνηγορία ὑπὲρ τοῦ θείου νόμου καὶ τὴν καταγγελία τοῦ ἀνθρώπινου — εἴτε τὴν διαμάχη τοῦ ἀνίσχυρου ἀτόμου καὶ τοῦ ἰσχυροῦ τυράννου κ.λπ. Ὁ Καστοριάδης πιστεύει ὅτι αὐτές οἱ ἐρμηνεῖες παραβλέπουν τὸ σπουδαιότερο. Γράφει: «Αὐτὸ πού ἐξυμνοῦν οἱ τελευταῖοι στίχοι τοῦ χοροῦ (1348-1355) δέν εἶναι ὁ θεῖος νόμος, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν»²⁸. Τὸ περιεχόμενο τοῦ φρονεῖν συνάγεται ἀπὸ ὅλη τὴν προηγούμενη ἐξέλιξη τῆς τραγωδίας. Ἡ καταστροφή ἐπέρχεται διότι ὁ Κρέων, ὅπως καὶ ἡ Ἀντιγόνη, ἐπιμένουν πεισματικά ὁ καθένας στοὺς λόγους του, δίχως νά προσπαθοῦν νά καταλάβουν τοὺς λόγους τοῦ ἄλλου. Ὁ μὲν Κρέων, ὑπερασπίζοντας τοὺς νόμους τῆς πόλεως, ἀπαγορεύει τὴν ταφή του νεκροῦ Πολυνείκη, ἡ δὲ Ἀντιγόνη, ὑπερασπίζοντας τὸν ἀδελφὸ τῆς, πραγματοποιεῖ τὴν ταφή του.

Ὁ καθένας ἀπὸ τὴν πλευρὰ του δέν εἶναι ἐ-

κτός δικαίου, τὸ λέει ἐξ ἄλλου καὶ ὁ χορός (εὐ γὰρ εἴρηται διπλῆ, στ. 725). Πράγματι, καμμία πόλις δέν μπορεῖ νά υπάρξει χωρὶς νόμους καὶ χωρὶς τὴν τήρηση καὶ τὴν ἐφαρμογὴ τους. Καμμία πόλις δέν θά ἐδέχετο νά τὴν προδώσει κάποιος πολίτης τῆς καὶ νά ἐπιτεθεῖ ἐναντίον τῆς συμμαχώντας μέ τοὺς ἐχθρούς τῆς, ὅπως ἔκανε ὁ Πολυνείκης. Ὁ ἴδιος ὁ γιὸς τοῦ Κρέοντος δέν τοῦ βρίσκει ἀδικο (στ. 685-686). Αὐτὸ πού τοῦ προσάπτει εἶναι τὸ φρονεῖν μόνος δοκεῖ, τὸ νά νομίζει ὅτι μόνο αὐτὸς ἔχει δικίο (στ. 705-709). Ἡ καταστροφή ἐπέρχεται γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγο. Ἡ ὕβρις συνίσταται στό ὅτι δέν ἐγινε δυνατὴ ἡ σύζευξη, ἡ συνύφανση τῶν δύο μερῶν: τῶν νόμων τῆς πόλεως καὶ τῆς δίκης τῶν θεῶν. (νόμους παρείρων χθονός καὶ θεῶν τ' ἔνορκον δίκαν). Αὐτὸ πού καταγγέλλει, λοιπόν, ὁ Σοφοκλῆς εἶναι τὸ μόνος φρονεῖν δοκεῖ καὶ ἡ καταγγελία αὐτὴ ἀποτελεῖ τὸ θεμελιῶδες ἀξίωμα τῆς δημοκρατικῆς πολιτικῆς²⁹. Αὐτὸ πού λέει ὁ Σοφοκλῆς στοὺς σύγχρονους τοῦ Ἀθηναίου, κατὰ τὸν Καστοριάδη, εἶναι ὅτι ὁ χῶρος τῶν πολιτικῶν υποθέσεων εἶναι γεμάτος ἀβεβαιότητα καὶ κάθε πολιτικὴ ἀπόφαση ὀφείλει νά λαμβάνει ὑπ' ὄψιν τῆς ὄλους τοὺς παράγοντες, ἀκόμη καὶ αὐτοὺς πού δέν εἶναι αὐστηρῶς πολιτικοί. Ἡ ἀπόφαση τοῦ Κρέοντος εἶναι πολιτικὴ ἀπόφαση, στηριγμένη στοὺς νόμους καὶ στό δίκαιον τῆς πόλεως. Ὅμως καὶ γιὰ τίς πιὸ ὀρθές ἀποφάσεις δέν ὑπάρχει ἐγγύηση ἂν εἶναι μόνο πολιτικές. Δέν ὑπάρχει ἐγγύηση ἐκ τῶν προτέρων, ἀκόμη καὶ ἂν οἱ ἀποφάσεις φαίνονται οἱ πιὸ συμφέρουσες, οἱ πιὸ λογικές καὶ οἱ πιὸ ὀρθές. Ἡ λύση, βεβαίως, δέν εἶναι οἱ δῆθεν εἰδήμονες καὶ οἱ δῆθεν εἰδικοί, ἀλλὰ ἡ φρόνησις, δηλαδή ἡ πρακτικὴ σοφία, ἡ ἱκανότης τοῦ κρίνειν καὶ τοῦ ἐκλέγειν ἐκεῖ ὅπου δέν ὑπάρχουν μηχανικοὶ κανόνες, ἀντικειμενικοί, γνωστοί ἐκ τῶν προτέρων οἱ ὁποῖοι νά ἐπιτρέπουν τὴν ὀρθὴ κρίση καὶ τὴν ἀποφυγὴ σφαλμάτων³⁰. Γι' αὐτὸ θά πρέπει νά ὑπάρχει συνεχῆς ἐπαγρύπνηση καὶ ὄχι ἐφησυχασμός. Ἡ δημοκρατία εἶναι ἓνα τραγικὸ καθεστῶς, ἓνα καθεστῶς τοῦ ἱστορικοῦ ρίσκου — ἄλλος τρόπος γιὰ νά ποῦμε ὅτι εἶναι τὸ καθεστῶς τῆς ἐλευθερίας³¹.

Γιὰ τὸν Καστοριάδη, ἡ ἀθηναϊκὴ τραγωδία συμπυκνώνει καὶ ἐκφράζει ἐρωτήματα καὶ προβλήματα πού ἐγείρονται ὄχι μόνο στό πεδίο τῆς πολιτικῆς ἀλλὰ καὶ στὸν χῶρο τῆς φιλοσοφίας. Πράγματι, τὸ ἐρώτημα π.χ. «Τί εἶναι ὁ ἄνθρωπος» εἶναι πάντοτε ἔμμεσα ἢ ἄμμεσα παρόν, ὅπως στὴν Ἀντιγόνη καὶ στὸν Προμηθεὺς δεσμῶτη τοῦ Αἰσχύλου. Οἱ δύο αὐτές τραγωδίες δίνουν



ἀπάντηση στό ἐρώτημα αὐτό, ἀπάντηση ὅμως ἐντελῶς διαφορετική. Μέσα στά εἴκοσι ἔτη πού χωρίζουν τήν μιά τραγωδία ἀπό τήν ἄλλη — 460 π.Χ. ὁ Προμηθεύς, 442 π.Χ. ἡ Ἀντιγόνη — ὑπάρχει μιά τεράστια διαφορά καί ἀλλαγὴ πού ἔγινε στό πολιτικό καί κοινωνικό περιβάλλον τῆς Ἀθήνας, μιά τεράστια ἀνάπτυξη πνευματικῆς δημιουργίας μέ τήν συνεχῆ ὑπέρβαση τῶν παραδοσιακῶν παραστάσεων, πού ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τήν ἐμβάθυνση τῆς ἀνθρώπινης αὐτογνωσίας. Τήν ἐμβάθυνση αὐτή, καθὼς καί τήν διαφορά τῶν δύο ἀντιλήψεων, ὅπως ἐκφράζονται στίς δύο αὐτές τραγωδίες, ἀναδεικνύει ὁ Καστοριάδης στό ἐξαιρετο κείμενό του «Αἰσχύλεια ἀνθρωπογονία καί Σοφοκλεια αὐτοδημιουργία τοῦ ἀνθρώπου»³². Μέ τήν ἀντιπαραβολή τῶν δύο ποιητῶν ἀναδεικνύει τήν τεράστια ὀντολογική ἀνατροπή πού συνετελέσθη μέσα σέ εἴκοσι χρόνια.

Ὁ μέν Αἰσχύλος ἀπαντᾷ στό ἐρώτημα τό σχετικό μέ τόν ἀνθρώπο μέ μιά μυθική ἀνθρωπογονία. Ἀναφέρει ὅτι τό πέρασμα ἀπό τήν προανθρώπινη στήν ἀνθρώπινη κατάσταση πραγματοποιεῖται ἀπό ἓνα ὑπεράνθρωπο ὄν, τόν τιτάνα Προμηθεά, ὁ ὁποῖος προσφέρει στούς ἀνθρώπους ὅλα ὅσα χαρακτηρίζουν τόν ἀνθρώπο ὡς κοινωνικό, πολιτικό καί ἔλλογο ὄν: πῦρ, ἄστρων ἀνατολὰς καί δύσεις, ξυλουργία, ἐποχὰς, ἀριθμόν, γραμμάτων συνθέσεις, φάρμακα νόσων κ.λπ. Ἐν ὀλίγοις, ὅλες οἱ τέχνες ἐδόθησαν στούς θνητούς ἀπό τόν Προμηθεά (πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως).

Ὁ δέ Σοφοκλῆς ἐκθέτει μίαν ἀνθρωπολογία χωρίς μυθικές ἀναφορές, ὅπου ὁ ἀνθρώπος εἶναι ὁ ἴδιος δημιουργός τοῦ ἑαυτοῦ του καί ὄλων τῶν τεχνῶν — δηλαδή τροποποιώντας τόν στίχο τοῦ Αἰσχύλου, θά λέγαμε ὅτι, κατά τόν Σοφοκλή, πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐξ ἀνθρώπου. Αὐτό φαίνεται στό περίφημο στάσιμο τῆς Ἀντιγόνης: πολλὰ τὰ δεινὰ κούδεν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει. Τό δεινόν τοῦ ἀνθρώπου συνίσταται στό ὅτι ὅλα ὅσα ὑπάρχουν στήν κοινωνία εἶναι δημιουργίες τοῦ ἀνθρώπου: γλώσσα, θεσμοί, τέχνες, κ.λπ., πράγμα τό ὁποῖο συνιστᾷ καί τήν οὐσία τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ὁποία δέν καθορίζεται οὔτε ἐκ φύσεως οὔτε ἀπό κάποιον θεό, ἀλλά εἶναι αὐτοδημιουργία.

Ὁ Σοφοκλῆς «θέτει ἀπλά, καθαρὰ καί μέ ἔμφαση τήν ἀνθρωπότητα ὡς αὐτοδημιουργία. Οἱ ἀνθρώποι δέν πῆραν τίποτε ἀπ' τοὺς θεούς, καί κανένας θεός δέν τοὺς ἔδωσε τίποτε. Αὐτό εἶναι τό πνεῦμα τοῦ 5ου αἰῶνος, κι αὐτή εἶναι ἡ τραγωδία πού ἐβράβευσαν οἱ Ἀθηναῖοι»³³.

Τό πνεῦμα τοῦ 5ου αἰῶνος εἶναι συνεπῶς, ἡ

ρητή αὐτοδημιουργία τοῦ ἀνθρώπου, ἡ ρητή αὐτοθέσμιση τῆς κοινωνίας, ἡ αὐτονομία, ἡ δημοκρατία. Ἡ αὐτονομία, γιά τόν Καστοριάδη, δέν εἶναι αὐτοσκοπός καί φορμαλισμός. Εἶναι καί μέσον γιά νά γίνουν ἄλλα πράγματα. Τό ἐρώτημα εἶναι ποιά εἶναι αὐτά τά ἄλλα πράγματα, μέ ἄλλα λόγια ποιά εἶναι τά περιεχόμενα καί οἱ οὐσιαστικές ἀξίες τῆς αὐτόνομης κοινωνίας; Ποιό εἶναι τό ἀντικείμενο τῆς δημοκρατικῆς θέσμησης; Ἡ ἀπάντηση διατυπώνεται στόν Ἐπιτάφιο τοῦ Περικλέους μέ ἀπαράμιλλο τρόπο: *Φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καί φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας (...) Περὶ τοιαύτης οὖν πόλεως οἶδε τε γενναίως δικαιοῦντες μὴ ἀφαιρεθῆναι αὐτὴν μαχόμενοι ἐτελεύτησαν, καί τῶν λειπομένων πάντα τινὰ εἰκὸς ἐθέλειν ὑπὲρ αὐτῆς κάμνειν*³⁴. Δηλαδή τό ἀντικείμενο τῆς θέσμησης, στήν δημοκρατική πόλιν, εἶναι ἡ δημιουργία ἐνός ἀνθρώπινου ὄντος, τοῦ Ἀθηναίου πολίτη, ὁ ὁποῖος ὑπάρχει καί ζεῖ ἐντός καί διὰ τῆς ἐνότητος τριῶν ἀξιών: τῆς ἀγάπης καί τῆς «πρακτικῆς» τῆς ὁμορφιάς, τῆς ἀγάπης καί τῆς «πρακτικῆς» τῆς σοφίας, τῆς μέριμνας καί τῆς εὐθύνης ἀπέναντι στό δημόσιο καλόν, στήν πόλιν. «Καί δέν θά ἦταν δυνατόν», καταλήγει ὁ Καστοριάδης, «νά γίνει χωρισμός αὐτῶν τῶν τριῶν στοιχείων: ἡ ὁμορφία καί ἡ σοφία ἔτσι ὅπως τίς ἀγαποῦσαν καί τίς ζοῦσαν οἱ Ἀθηναῖοι δέν μπορούσαν νά ὑπάρχουν παρά μόνον στήν Ἀθήνα. Ὁ Ἀθηναῖος πολίτης δέν εἶναι “ιδιωτικός φιλόσοφος” οὔτε “ιδιωτικός καλλιτέχνης”: Εἶναι ἓνας πολίτης γιά τόν ὁποῖο ἡ τέχνη καί ἡ φιλοσοφία ἔχουν γίνει τρόποι ζωῆς. Αὐτή εἶναι ἡ ἀληθινή ἀπάντηση, ἡ συγκεκριμένη ἀπάντηση τῆς ἀρχαίας δημοκρατίας στό ἐρώτημα σχετικά μέ τό “ἀντικείμενο” τῆς πολιτικῆς θέσμησης».³⁵

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ὁ Vidal-Naquet ἀναφέρει ὅτι, σέ κύκλο συζητήσεων τό 1963-64 στό Παρίσι περὶ τῆς Ἀθηναϊκῆς Δημοκρατίας, ὁ Καστοριάδης ὑποστήριξε ὅτι αὐτὴ ὄχι μόνον δέν ἦταν «τυπική» ἀλλά ὅτι ἀποτελοῦσε ἀπτό παράδειγμα τῆς αὐτόνομης κοινωνίας. (Πρόλογος στό βιβλίο τοῦ Κ. Καστοριάδη *Sur le Politique de Platon*, Paris, Seuil, 1999, σελ. 9). Ὅπως ἀναφέρει ὁ ἴδιος ὁ Καστοριάδης, τίς κύριες ιδέες περὶ δημοκρατίας τίς ἀνέπτυξε τόν Ὀκτώβριο 1979 στό σεμινάριο τοῦ J. Habermas στό Max-Planck Institut τοῦ Starnberg. Βλ. «Ἡ ἐλληνική πόλις καί ἡ δημιουργία τῆς δημοκρατίας» στό *Χῶροι τοῦ ἀνθρώπου*, σ. 159, Ἐκδόσεις Ὑψίλον, Ἀθήνα 1995. Δηλαδή, ἀπό τό 1978 ἡ ἄμεση δημοκρατία εἶχε εἰσβάλει στήν σκέψη του, ὅπως τό ὁμολογεῖ καί ὁ ἴδιος στό *Fait et a faire*, σελ. 73, Paris, 1997. Τό παρόν κείμενο στηρίζεται κυρίως στό ἐρ-

γο του Καστοριάδη «Ἡ Ἑλληνική πόλις...» καί, λόγω τῆς συνεχούς παραπομπῆς σέ αὐτό, θά ἀναφέρεται χάριν συντομίας ὡς Χ.Α. Ὑπάρχει ἐπίσης τὸ κείμενό του Ἡ ἀρχαία ἑλληνική δημοκρατία καί ἡ σημασία της γιά μᾶς σήμερα, Ἐκδόσεις Ὑψίλον, Ἀθήνα 1986.

2. Βλ. Γ.Ν. Οἰκονόμου, «Ὁ Καστοριάδης καί ἡ Αὐτονομία», *Καθημερινή*, 26-5-1998.

3. Καστοριάδης, *Ὅμιλιες στήν Ελλάδα*, σελ. 62.

4. Γιά τὸ πρόβλημα τῆς δουλείας βλ. Καστοριάδη, «La Democratie athenienne: vraies et fausses questions», *La Montée de l' insignifiance*, σελ. 188-189.

5. Καστοριάδης, *Ὅμιλιες στήν Ελλάδα*, σελ. 60. Ἐνδεικτικὰ ἀναφέρονται ἡ θεοκρατική κοινωνία τῶν Ἰουδαίων καί τῶν Αἰγυπτίων, στήν ἴδια περίοδο μέ τήν Ἀθηναϊκή Δημοκρατία, ἡ θεοκρατική χριστιανική μοναρχία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους ἀπό τόν 4ο ἕως τόν 15ο αἰώνα μ.Χ., οἱ ἐλέφ θεοῦ δυτικές μοναρχίες καί ἀπολυταρχίες, καθώς καί ἡ ἀπολυταρχία τῆς παπικῆς Ἐκκλησίας ἀπό τόν 4ο ἕως τόν 18ο αἰώνα μ.Χ. Ὁ ὅρος, ἐξ ἄλλου, θεοκρατία συναντᾶται γιά πρώτη φορά(;) στόν Ἰουδαῖο ἱστορικό Φλάβιο Ἰώσηπο τοῦ 1ου αἰ. μ.Χ. στόν λόγο του Κατ' Ἀπίωνος (Β,16.165), ὅπου γράφει ὅτι, ἐνῶ σέ ἄλλες χώρες ἡ ἐξουσία ἀνήκει στήν μοναρχία ἢ στήν ὀλιγαρχία ἢ στήν πλῆθη(!), στους Ἰουδαίους τὸ πολίτευμα εἶναι θεοκρατία: *ὡς δ' ἂν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῶ τὴν ἀρχὴν καί τὸ κράτος ἀναθεῖς*. Ἄλλου ἐπίσης γράφει ὅτι ὁ νόμος ἐδόθη στους Ἰουδαίους *κατὰ θεοῦ βούλησιν* (ὅπ.π., Β, 21.184) καί οἱ ἱερεῖς ἐτάχθησαν νά εἶναι δικαστές καί ἐπόπτες κάθε διαφορᾶς, ἐπιβάλλοντες τίς τιμωρίες (καί γάρ ἐπόπται πάντων καί δικασταὶ τῶν ἀμφισβητούμενων καί κολασταὶ τῶν κατεγνωσμένων οἱ ἱερεῖς ἐτάχθησαν. ὅπ.π., Β, 21.187). Ἀρκεῖ ἐπίσης νά σκεφθεῖ κανεὶς τὴν τεράστια διαφορὰ ἀνάμεσα στήν ρήτρα μέ τὴν ὁποία ἀρχίζουν τόσα ἐδάφια τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης «καὶ εἶπεν ὁ Θεός», καί στήν ρήτρα μέ τὴν ὁποία ἀρχίζουν οἱ ἀθηναϊκοὶ νόμοι «ἐδόξε τῇ βουλῇ καί τῷ δήμῳ» (Οἱ Ὅμιλιες στήν Ελλάδα, σ. 62). Στήν *Καὶνὴ Διαθήκη* ἐπίσης ὑπάρχει ἡ ρήση τοῦ Παύλου: *οὐ γάρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ* (Πρὸς Ρωμαίους, 13,1).

6. Βλ. Γ.Ν. Οἰκονόμου, «Ἡ ἀρχαία Δημοκρατία», *Ὁ Πολίτης*, τ. 121, Ἰανουάριος-Μάρτιος 1993 σελ. 41.

7. Καστοριάδης, Χ. Α. σελ. 196.

8. Καστοριάδης, *La montée de l' insignifiance*, Seuil, Paris 1997, σελ. 229. Ἐξ ἄλλου, γιά τόν Καστοριάδη, τὰ σημερινὰ πολιτεύματα τῆς Δύσεως εἶναι ψευδο-δημοκρατίες ἢ φιλελεύθερες ὀλιγαρχίες, ἀκριβῶς διότι ἔχουν ἰδιωτικοποιήσει κατὰ μεγάλο μέρος τὸν δημόσιο χώρο: οἱ πραγματικὰ σημαντικὲς ἀποφάσεις λαμβάνονται μυστικά καί στὰ παρασκήνια τῶν κυβερνήσεων, τῶν κοινοβουλίων ἢ τῶν κομματικῶν μηχανισμῶν.

9. Γιά τίς διαφορές μεταξύ τῆς ἀρχαίας δημοκρατίας καί τῶν σημερινῶν ἀντιπροσωπευτικῶν δυτικῶν πολιτευμάτων βλ. «Imaginaire politique Grec et moderne», *La Montée de l' insignifiance*, σελ. 159-182. (Ἑλληνική μετάφραση στό συλλογικό *Οἱ Ἕλληνες, οἱ Ρωμαῖοι καί ἐμεῖς*, ἐπιμ. Roger-Pol Droit, Ἀλεξάνδρεια, σελ. 280-311). Βλ. ἐπίσης Μ. Finley, *Ἀρχαία καί σύγχρονη δημοκρατία*, Εὐρύαλος 1989.

10. Καστοριάδης, *Ὅμιλιες στήν Ελλάδα*, σελ. 64.

11. Ὁπ. π. σελ. 22.

12. Εἶναι ἡ γνωστὴ παροχὴ τῶν νόμων ἀπὸ τὸν Θεὸ αὐτοπροσώπως στόν Μωϋσῆ, στό ὄρος Σινᾶ. Βλ. ἐπίσης

Δευτερονόμιον 4.2,13.11: «οὐ προσθήσετε πρὸς τὸ ῥῆμα ὃ ἐγὼ ἐντέλλομαι ὑμῖν, καὶ οὐκ ἀφελείτε ἀπ' αὐτοῦ». Στόν ἑλληνικό κόσμο, ἐξ ἄλλου, δέν ἀναγνωρίζεται θεοδικία καί θεῖον δίκαιον. Ἀκόμη καί οἱ μονάρχες τῶν ἑλληνιστικῶν κρατῶν καί οἱ Ρωμαῖοι αὐτοκράτορες, οἱ ὅποιοι ἐπέβαλλαν στοὺς ὑπάρχουσους τούς νά τούς λατρεύουν ὡς θεούς, δέν παρουσίασαν ποτέ κάποιο διάταγμά τους ὡς θέληση τοῦ Θεοῦ. Αὐτὰ εἶναι δημιουργήματα τοῦ Ἰουδαιοχριστιανισμοῦ. Βλ. Μ. Finley, *L' Invention de la politique*, Flammarion, 1985, p. 190.

13. Ὅσον ἀφορᾶ τὴν σκέψη πού ὑπῆρξε στήν Αἴγυπτο, στήν Ἰνδία καί στήν Κίνα, ἡ κύρια διαφορὰ τους ἀπὸ τὴν Ελλάδα εἶναι ὅτι, ἐνῶ σέ αὐτές ἡ σκέψη ἦταν κλειστή ὑπόθεση τοῦ ἱερατείου, τῶν αὐλικῶν καί τῶν μανδαρινῶν, ἡ ἀρχαιοελληνική φιλοσοφία ἦταν ἀνοιχτὴ στήν κοινωνία, ἦταν φιλοσοφία πολιτῶν πού συζητοῦν στήν Ἀγορὰ μέ ἄλλους πολίτες. (Καστοριάδης, *Ἡ ἀρχαία ἑλληνική δημοκρατία καί ἡ σημασία της γιά μᾶς σήμερα*, σ. 26). Ὅσον ἀφορᾶ τὸ περιεχόμενο, στήν Ἰνδία, οὐσιαστικά πρόκειται γιά ἐμπειρική γνώση τῆς ζωῆς καί καθοδήγηση γιά μιὰ καλύτερη ζωὴ: ἀπὸ τὰ παλαιότερα κείμενα, τίς Βέδες ἢ τίς Οὐπανισάδες (πού εἰσάγουν τὸ βράχμαν καί τὴν θεωρία τῆς μετενάρκωσης) ὡς τὰ νεώτερα συστήματα τοῦ Ἰνδουισμού (Βεδάντα, Γιόγκα κ.λπ.) καί τοῦ βουδισμού (πού διδάσκει τὸ νιρβάνα, τὸ σῆσιμο, τὴν ἀταραξία) (Θεοφιλου καί Χριστίνας Βεΐκου, *Ἱστορία τοῦ φιλοσοφικοῦ στοχασμοῦ*, σελ. 20-24). Ἡ Ἰνδικὴ σκέψη συμπεριέεται σέ μεγάλη ἔκταση μέ τὴν θρησκεία. Βλ. Μυρτώ Δραγιώνα - Μονάρχου, «Ἐκκοσμικέυση καί ὑπέρβαση», *Φιλοσοφία καί Παιδεία*, τ. 7, σελ. 7, Ἰανουάριος 1997 καί Δημ. Βελισσαροπούλου, *Ἱστορία τῆς Ἰνδικῆς φιλοσοφίας*, Δωδώνη 1981, σελ. 34. Στήν Κίνα, ὁ Κομφούκιος ἀποσκοποῦσε στήν διατήρηση τῆς κοινωνικῆς συνοχῆς βάσει συμβατικῶν ἀρχῶν καί κανόνων, πού ἦταν ἱεροὶ καί ἀπαραβίαστοι. Ἔτσι πρόβαλλε τὴν ἰδέα μᾶς ἱερῆς παράδοσης καί τὸν τύπο μιᾶς κοινωνίας πού λειτουργεῖ πατριαρχικά σάν οἰκογένεια. Βάση ἦταν ἡ εὐσέβεια, ἡ ὑποταγὴ τοῦ νεότερου στόν ἀρχαιότερο (ἀδελφὸ, πατέρα, ἡγεμόνα) καί ἡ πιστὴ τήρηση τῶν ἐθίμων γύρω ἀπὸ τούς νεκρούς. Ἔτσι καθιερώθηκε ἕνας ἀκαμπτος ἠθικός κώδικας πού κανόνιζε τίς ἀνθρώπινες σχέσεις (ὅπ. π. σ. 28)

Ἡ σκέψη τοῦ Λάο-Τσέ ἔχει ὡς πυρῆνα τὴν ἰδέα τοῦ φυσικοῦ νόμου (Τάο), πού διέπει ἀπὸ μέσα ὅλα τὰ πράγματα. «Πρέπει νά ἀφήνεται κανεὶς στό Τάο, νά κατευθύνεται δηλαδή ἀπὸ τὸν φυσικό ρυθμὸ ἀλλαγῆς καί νά μὴν ἐπεμβαίνει στήν φυσικὴ Τάξη (...) Ἡ σκέψη αὐτὴ ἐξυπηρετοῦσε τὴν λειτουργία μιᾶς κοινωνίας τοῦ νόμου καί τῆς τάξης καί ἀποσκοποῦσε νά διαμορφώσει κανονικὲς καί δυναμιζομένης σχέσεις». Καί στό βιβλίο του *Τάο-τε Κίγ-κ* βασικὴ ἰδέα εἶναι ἐκεῖνη πού εἰσάγει στόν κόσμο μιὰν ἀρχὴ τάξης, εἰρήνης, ἁρμονίας καί λόγου (ὅπ.π., σελ. 30).

Στήν Αἴγυπτο ἡ κυρίαρχη ἀντίληψη εἶναι ἡ μετεμψύχωση, ἡ πίστη σέ μιὰ μετὰ θάνατον «ζωή» καί ἡ προετοιμασία γι' αὐτὴν καθ' ὅλη τὴν διάρκεια τῆς ἐπίγειας ζωῆς, μέ τελικὸ στάδιο τὴν ταρίχευση τῶν νεκρῶν. Ἐκεῖνο λοιπὸν, πού κυριαρχεῖ σέ αὐτές τίς σκέψεις εἶναι ὁ σεβασμὸς τῆς παράδοσης καί τῶν θεῶν, τοῦ ἱεροῦ καί τῶν κατεστημένων ἀξιών. Οὐδεμία ἀμφισβήτηση τῆς θεσμιζόμενης παράστασης τῆς κοινωνίας. Ἡ σκέψη εἶναι ἐγκλωβισμένη στὰ θεσμιζόμενα παραδοσιακὰ σχήματα, στὰ συστήματα ἐγκλεισμοῦ, ὅπως τὰ ἀποκαλεῖ ὁ Καστοριάδης. Ἡ πρώτη ρήξη τοῦ ἐγκλεισμοῦ γίνεται στήν Ἀρχαία Ελλάδα.



14. Καστοριάδης, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, σελ. 78.
15. Βλ. και Jean Pierre Vernant, «'Από τόν μύθο στον λόγο», *Μύθος και Σκέψη στην Αρχαία Ελλάδα*, Νεφέλη, σελ. 353 κ.εξ., και *Οι άπαρχές της Έλληνικής Σκέψης*, Καρδαμίτσα, 1992 και Wilhelm NESTLE, *Άπό τόν μύθο στον λόγο*, Γνώση 1999.
16. Καστοριάδης, *Η άρχ. έλλ. δημ.*, σελ. 27, X.A., σελ. 184.
17. Καστοριάδης, X.A., σελ. 182-183.
18. Καστοριάδης, *Τά σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, σελ. 329.
19. Τήν ίδια έρμηνεία δίνει και στό άπειρον του Άναξimάνδρου, τό όποιο είναι άρχή και στοιχείον τών όντων. Άπειρον όχι ποσοτικό, αλλά μέ τήν έννοια του άκαθορίστου, του άπροσδιορίστου. Μέ τήν έννοια αυτή, τό άπειρον είναι ένας άλλος τρόπος νά σκεφθεί κανείς τό χάος, X.A. σελ. 185.
20. X.A. σελ. 186.
21. Για τόν Καστοριάδη ή κοινωνική εξέλιξη δέν είναι καθορισμένη (προκαθορισμένη) από τόν Θεό ή από κάποιους νόμους ιστορικούς, οικονομικούς κ.λπ., αλλά όφείλεται στην ίδια τήν κοινωνία, στην θεσμίζουσα κοινωνία, τήν όποία άποκαλεί και κοινωνικό φαντασιακό.
22. X.A. σελ. 187.
23. Έδω, βεβαίως, ύπάρχει ένα πρόβλημα τό όποιο δέν συζητεί ό Καστοριάδης: ή διάσταση φιλοσόφων και δήμου, ή όποία εκδηλώνεται στις δίκες άσεβείας κατά του Άναξαγόρα τό 433 π.Χ., του Πρωταγόρα τό 416 π.Χ., του Διαγόρα από τήν Μήλο τό 414 π.Χ., και, τέλος, τήν καταδίκη σε θάνατο του Σωκράτη τό 399 π.Χ.
24. Καστοριάδης, «Τό τέλος της φιλοσοφίας», *Οι όμιλίες στην Ελλάδα*, Ίψιλον, σελ. 39, 27.
25. X.A. σελ. 202.
26. X.A. σελ. 205.
27. X.A. σελ. 202.
28. X.A. σελ. 204.
29. X.A. σελ. 206.
30. Τήν έννοια αυτή της φρονήσεως κληρονομεί και άναλύνει πολύ ώραία ό Άριστοτέλης, διαχωρίζοντας την και από τήν σοφία και από τήν επιστήμη, διαχωρίζοντας ταυτοχρόνως και τήν θέση του από τόν Πλάτωνα.
31. X.A. σελ. 199. Βεβαίως, μέ τήν εξάφάνιση της δημοκρατίας και, συνεπώς, της τραγωδίας, εξαφανίζεται και αυτή ή αντίληψη, δηλαδή ή τραγική διάσταση της ζωής και της πολιτικής, ή όποία αναδεικνύεται για πρώτη φορά στην δημοκρατική Άθήνα. Έκτοτε παρασιωπάται ή συγκαλύπτεται και ύποκαθίσταται από βεβαιότητες, από άπόλυτες άρχές και από νόμους παραμυθητικές. Η άρχή γίνεται μέ τόν Πλάτωνα και συνεχίζεται για πολλούς αιώνες... Φιλοσοφίες, ήθικά συστήματα, ιδεολογίες, θρησκείες (Κάντ, χριστιανισμός, μαρξισμός κ.λπ.) θέτουν άπόλυτες αλήθειες, παρουσιάζουν τήν ζωή ως άπόλυτη, πελαγοδρομώντας σε ψευδαισθήσεις, φανακισμούς και φαντασιώσεις.
- Η τραγική αίσθηση της ζωής και της πολιτικής θά επανεμφανισθεί στους Νέους Χρόνους μέ τό νέο θέατρο και κυρίως μέ τόν Σαίξπηρ, συμπίπτει μέ τήν επανεμφάνιση της πολιτικής και της φιλοσοφίας, δηλαδή τήν επανεμφάνιση του προτάγματος της άυτονομίας.
32. Καστοριάδη, *Άνθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, Άθήνα, Ίψιλον 1993.
33. Όπ.π., σελ. 23.
34. Θουκυδίδου *Ίστορία*, Β. 40, 41.
35. X.A., σελ. 209.



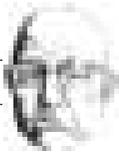
Ἡ κριτική τοῦ Καστοριάδη στήν μαρξιστική φιλοσοφία τῆς ἱστορίας

Κωνσταντῖνος Καβουλάκος

Η ὑποδοχή τοῦ καστοριαδικοῦ ἔργου ἀπό μέρος τῆς ἐπίσημης κομμουνιστικῆς ἀριστερᾶς, τόσο στήν χώρα μας ὅσο και ἄλλου, χαρακτηρίστηκε κατά κανόνα τουλάχιστον ἀπό καχυποψία (γιά νά χρησιμοποιήσουμε τήν πιό ἥπια ἔκφραση). Ὁ λόγος ἦταν, βέβαια, τό γεγονός ὅτι ὁ Καστοριάδης κινήθηκε ἀπό νωρίς μακριά ἀπό κάθε ὀρθοδοξία, ἀρχικά στρατευόμενος στίς γραμμές τοῦ τροτσκισμοῦ (τοῦ μαύρου προβάτου τῆς σταλινικῆς ἀριστερᾶς) καί, στή συνέχεια, προσπαθώντας νά χαράξει τόν δικό του δρόμο στήν ἐπαναστατική σκέψη καί δράση. Αὐτή ἡ ἀνικανότητα τοῦ Καστοριάδη νά ὑποταχθεῖ σέ κομματικές γραμμές καί διανοητικές αὐθεντίες πῆρε πολύ γρήγορα (στά τέλη τῆς δεκαετίας τοῦ '50, ἀλλά κυρίως στήν δεκαετία τοῦ '60) τήν μορφή μιᾶς ριζικῆς κριτικῆς στίς «ἰδεαλιστικές, ρασιοναλιστικές καί ἐπιστημονιστικές τάσεις» πού ἐνυπῆρχαν ἤδη στά ἱερά κείμενα τῆς ἀριστερᾶς, στό ἔργο τοῦ ἴδιου τοῦ Μάρξ. Αὐτό σίγουρα ἔκανε τόν Καστοριάδη νά φαίνεται στά μάτια πολλῶν σάν ἱερόσυλος, σάν θρασύς πατροκτόνος, σάν «πράκτορας» τῶν καπιταλιστῶν (ἢ τῆς CIA) κ.λπ. Εἰκόνα πού παρέμεινε γι' αὐτούς πειστική τουλάχιστον μέχρι τήν κατάρρευση τῶν ἀνατολικῶν καθεστώτων καί τό συνακόλουθο τέλος τοῦ ψυχροῦ πολέμου (καί πού σίγουρα ἐξακολουθεῖ ἀκόμα νά εἶναι πειστική γιά πολλούς ἀπό τούς ἐναπομείναντες «ἀμετανοήτους», πλῆν ὅμως ἀπογοητευμένους ἢ καί ἀπελπισμένους, κομμουνιστές). Τό ἀποτέλεσμα ἦταν ὅτι πολλοί ἔσπευσαν νά καταδικάσουν τήν πρώιμη κριτική τοῦ Καστοριάδη στόν μαρξισμό χωρίς κἂν νά τήν ἔχουν πραγματικά ὑπ' ὄψιν τους¹.

Ἄλλά, ἀπό τή σκοπιά τοῦ τέλους τῆς δεκαετίας τοῦ '90, τά πράγματα ἐμφανίζονται κάπως διαφορετικά. Ἡ κριτική τοῦ Καστοριάδη στήν μαρξιστική ἀντίληψη γιά τήν ἱστορία ἀπλῶς προαναγγέλλει μιᾶ γνώση πού σήμερα ἔχει γίνει στίς γενικές της γραμμές κοινός τόπος. Αὐτό δέν σημαίνει ὅμως ὅτι δέν ἀξίζει πλέον νά σκύψουμε πάνω ἀπό τήν καστοριαδική κριτική πρὸς τόν Μάρξ, ἰδιαίτερα μάλιστα ἐφόσον κοπτόμαστε γιά τήν καλλιέργεια τῆς κριτικῆς θεωρίας. Γιατί, ἡ καστοριαδική κριτική ἔχει τό πλεονέκτημα ὅτι, ἐνῶ ἀμφισβητεῖ ριζικά τόν μαρξιστικό ἱστοριοφιλοσοφικό ἀντικειμενισμό, σέ συμφωνία μέ πολύ διαφορετικά μεταξύ τους ρεύματα τῆς σύγχρονης κοινωνικῆς φιλοσοφίας (π.χ. ἐρμηνευτική φιλοσοφία, μεταμοντερνισμός, ἐπικοινωνιακή κριτική θεωρία κ.λπ.), δέν ἐνδίδει οὔτε στιγμή στίς μηδενιστικές καί σχετικιστικές μῶδες τοῦ καιροῦ μας, ἀλλά οὔτε καί στόν πειρασμό μιᾶς πιό μετρημένης καί ἥπιας κοινωνικῆς κριτικῆς καί μεταρρυθμιστικῆς πρακτικῆς. Ἀντιθέτως, ὁ Καστοριάδης διατηρεῖ τόν ριζοσπαστισμό τῆς μαρξικῆς σκέψης, τόσο σέ ὅ,τι ἀφορᾶ τό πρόγραμμα μιᾶς ὑπέρβασης τῆς παραδεδομένης φιλοσοφίας (καί, ἄρα, καί τοῦ ἴδιου τοῦ μαρξισμού), ὅσο καί σέ ὅ,τι ἀφορᾶ τό πρόταγμα μιᾶς ριζικῆς κοινωνικῆς ἀλλαγῆς μέσω μιᾶς ἐπαναστατικῆς πράξης². Αὐτό τό γεγονός δίνει στόν Καστοριάδη μιᾶ ἐξέχουσα θέση στή συζήτηση-ἀπολογισμό τῶν ἀριστερῶν κινήματων τῶν τελευταίων διακοσίων χρόνων, συζήτηση πού θά πρέπει νά ξαναγίνει τώρα πού ἀπαλλαγθήκαμε πλέον ἀπό τίς παρωπίδες καί τά ψυχροπολεμικά ἄλλοθι τοῦ παρελθόντος. Μιά τέτοια ἀνοιχτή συζήτηση γίνεται

— Ὁ Κωνσταντῖνος Καβουλάκος σπούδασε κοινωνιολογία καί κοινωνική φιλοσοφία στήν Ἀθήνα. Διδάσκει κοινωνική καί πολιτική φιλοσοφία στό Πανεπιστήμιο Κρήτης. Εἶναι συγγραφέας τοῦ βιβλίου τοῦ Γιούργκεν Χάμπερμας: Τά θεμέλια τοῦ Λόγου καί τῆς κριτικῆς κοινωνικῆς θεωρίας (Πόλις, Ἀθήνα 1996).



μάλιστα τόσο πιά αναγκαία όσο επιτείνονται και συσσωρεύονται τά προβλήματα που προκαλεί ή τρομακτική ιδεολογική και κοινωνική όπισθοχώρηση της άριστερας κατά τά τελευταία είκοσι χρόνια και ή κυριαρχία των νεοφιλελεύθερων και σοσιαλφιλελεύθερων μυθολογιών περί της ουσιαστικής άνυπαρξίας εναλλακτικής λύσης άπέναντι στό καπιταλιστικό οικονομικό σύστημα και στην μαζική κοινοβουλευτική δημοκρατία που τό συμπληρώνει³. Μόνο ή ανάπτυξη ενός νέου άριστερου λόγου θά μπορέσει νά άντισταθμίσει τίς πλατιά διαδεδομένες κοινοτοπίες των δημοσιογράφων, των «όργανικών διανοουμένων» του σημερινού status quo και των μεταμοντέρνων συνοδοιπόρων τους, που άρχίζουν και τελειώνουν τή συζήτηση επικαλούμενοι τό «γυμνό γεγονός» της «κατάρρευσης του ύπαρκτου σοσιαλισμού» ως της de facto επιβεβαίωσης των δυτικών κοινωνιών (έκτός από όσους συμπληρώνουν τή «άνάλυση» μέ τήν καραμέλα του «τέλους των μεγάλων αφηγήσεων»). Φυσικά, τουτο τό άρθρο στοχεύει, προς τό παρόν, άπλως στην, κατά τό δυνατόν, πιστή ανακατασκευή της καστοριαδικής κριτικής στην μαρξική φιλοσοφία της ιστορίας, καθώς και στην νηφάλια εκτίμηση των προθέσεων και των προοπτικών της.

Η πρακτική-πολιτική άφετηρία της καστοριαδικής σκέψης

Όταν στρεφόμαστε στό έργο του Κ. Καστοριάδη, δέν θά πρέπει ούτε στιγμή νά ξεχνούμε ότι τά κίνητρά του είναι πρωτίστως πρακτικά-πολιτικά. Ό Καστοριάδης δέν ήταν ένας ακαδημαϊκός στοχαστής, ένας φιλόσοφος καριέρας, άλλωστε ποτέ δέν έγραψε διδακτορική διατριβή, ενώ στό πανεπιστήμιο όδίαζε σε μεγάλη πλέον ηλικία. Ήδη από τά χρόνια της νεότητάς του, ή βασική έμπειρία που καθόρισε τή σκέψη του ήταν «ή συμμετοχή σε μία κοινότητα επαναστατών που επιχειρεί νά ξεπεράσει τίς αντικειμενοποιημένες και ξενωμένες σχέσεις της κοινωνίας όπου ζούμε»⁴. Δέν είναι, λοιπόν, περίεργο που όλα ξεκινούν από τήν άναμέτρηση μέ τόν μαρξισμό, τόν όποιο συναντάει «άμεσα και άναπόφευκτα» «όποιος προβληματίζεται μέ τό ζήτημα της κοινωνίας»⁵. Πράγματι, τό πρώτο μέρος της Φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας άποτελεί ένα ξεκαθάρισμα λογαριασμών μέ τόν μαρξισμό, έναν άπαραίτητο «προσωρινό άπολογισμό», που επιβάλλεται από τό γεγονός ότι «έχοντας ξεκινήσει από τόν επαναστατικό μαρξισμό,

φτάσαμε στην σημείο όπου έπρεπε νά διαλέξουμε άνάμεσα στό νά μείνουμε μαρξιστές ή στό νά μείνουμε επαναστάτες: άνάμεσα στην πίστη σ' ένα δόγμα που δέν έμψυχώνει εδώ και πολύ καιρό ούτε τό στοχασμό ούτε τή δράση και στην πίστη σ' ένα πρόταγμα μιας ριζικής άλλαγής της κοινωνίας, που άπαιτεί πρώτα άπ' όλα νά καταλάβουμε αυτό που θέλουμε ν' αλλάξουμε, και νά έντοπίσουμε μέσα στην κοινωνία αυτό που τήν άμφισβητεί πραγματικά και τήν άντιμάχεται στην σημερινή μορφή της»⁶. Ό Καστοριάδης ξεκινάει από τήν «κρίση του μαρξισμού», αλλά δέν εγκαταλείπει τό πρόταγμα της επαναστατικής άλλαγής της κοινωνίας, γεγονός που θέτει αυτομάτως τό χρέος της θεωρητικής επεξήγησης των όρων και του νόηματός της στις σύγχρονες ιστορικές περιστάσεις.

Τό πρώτο έρώτημα που άνακύπτει είναι τί σημαίνει ή «κρίση του μαρξισμού». Ό Καστοριάδης άπαντάει χωρίς περιστροφές: «ό μαρξισμός έγινε μία “ιδεολογία”, και μάλιστα μέ τό νόημα που ό Μάρξ έδινε στον όρο: ένα σύνολο ιδεών που αναφέρεται σε μία πραγματικότητα όχι για νά τήν φωτίσει και νά τήν αλλάξει, αλλά για νά τήν συγκαλύψει και νά τήν δικαιώσει μέσα στό φαντασιακό, και τό όποιο επιτρέπει στους ανθρώπους νά λένε κάτι και νά κάνουν κάτι άλλο, νά εμφανίζονται άλλοι από αυτό που είναι»⁷. Αυτή ή κατάσταση ξένωσης παίρνει δύο μορφές: Άπό τή μία, ό μαρξισμός έχει γίνει ή ενεργός ιδεολογία των ολοκληρωτικών «σοσιαλιστικών» καθεστώτων, από τήν άλλη, στην Δύση, έγινε έπίσης ή ιδεολογία πολυάριθμων σεκτών, οι όποιες άνάγουν κάποια πλευρά του μαρξισμού σε άπόλυτη αλήθεια και αποκόβονται από τόν κόσμο, προκειμένου νά διαφυλάξουν τήν «καθαρότητά» τους. Η «ιδεολογικοποίηση» του μαρξισμού είναι ακριβώς ή αιτία του γιατί έχει πάψει πλέον νά άποτελεί ζωντανή θεωρία που άνανεώνεται και μεταλλάσσεται.

Είναι προφανές ότι για κάποιον που ξεκινάει από τόν μαρξικό τρόπο σκέψης, οι εξέλιξεις αυτές στό επίπεδο της θεωρίας δέν μπορούν παρά νά άποτελούν συνέπεια κοινωνικών διεργασιών στο επίπεδο της πραγματικής ιστορίας, συνδέονται δηλαδή μέ τήν μέχρι τώρα πορεία του έργατικού κινήματος και μέ τίς σημερινές προοπτικές για τήν άνάληψη επαναστατικής δράσης⁸. Μέ δεδομένο ότι όταν μιλούμε για τόν μαρξισμό μιλούμε για τήν πραγματική πείρα ενός αιώνα επαναστατικών κινήματων και για τίς προοπτικές του παρόντος, δέν προσπαθούμε νά αναγάγουμε



τήν μοίρα τῶν ἐργατικῶν κινήματων καί τήν μετατροπή τοῦ μαρξισμού σέ ἰδεολογία ἀποκλειστικά στά «λάθη» τῆς θεωρίας σκοπεύοντας στήν ἀντικατάστασή της ἀπό μιά «ὀρθή», αὐτήν τήν φορά, ἀντίληψη. Ὁ μετασχηματισμός τοῦ κόσμου εἶναι πάντα ἕνα πρωτίστως πρακτικό ζήτημα, στηρίζεται ὁμως σέ μιά πράξη πού ἔχει ἀνάγκη τήν διαύγεια, «πράγμα πού δέν ἀποκλείει, ἀλλ' ἀντιθέτως ἀπαιτεῖ τήν διαύγεια τῆς διαύγειας σέ ὅ,τι τήν ἀφορᾷ, δηλαδή τήν ἀναγνώριση ἀπό τήν διαύγεια τῶν ἰδίων τῆς τῶν ὀρίων»⁹. Αὐτή ἡ φράση, πού ἤδη περιέχει τήν κριτική στήν τάση τοῦ μαρξισμού νά μετατραπεῖ σέ κλειστό, ντετερμινιστικό σύστημα αἰώνιων ἀληθειῶν (ὑπερβαίνοντας ἔτσι τά ὅρια πού τίθενται στή θεωρητική διαύγαση τῆς ἱστορίας), διατυπώνει τό αἶτημα τῆς ἐξέτασης, μεταξύ τῶν ἄλλων, τῶν καθεαυτοῦ θεωρητικῶν παραγόντων πού καθόρισαν τήν ἰδεολογική ἀπολίθωση τοῦ μαρξισμού.

Τά δύο ἀνταγωνιστικά στοιχεῖα τοῦ μαρξισμού

Ἐμπνεόμενος ἀπό τήν πραξολογική ἐπαναστατική παράδοση, ὁ Καστοριάδης διακρίνει δύο στοιχεῖα πού συνυπάρχουν στόν μαρξισμό. Ἀπό τή μιά εἶναι τό ἐπαναστατικό στοιχεῖο τῶν νεανικῶν κειμένων τοῦ Μάρξ, πού ἐπανέρχεται καί σέ σημεῖα τῶν κειμένων τῆς ὀριμότητας, κάποτε καί στό ἔργο τῶν μεγάλων μαρξιστῶν, ἀλλά κυρίως στόν Georg Lukács τοῦ *Ἱστορία καί ταξική συνείδηση*¹⁰. Εἶναι ἡ παράδοση πού θέτει ὡς πρῶτο τόν «μετασχηματισμό» καί ὄχι τήν «ἐρημνεία τοῦ κόσμου», αὐτήν πού διερευνᾷ τούς

συγκεκριμένους ὅρους, ὑπό τούς ὁποίους οἱ ἄνθρωποι «φτιάχνουν» τήν ἱστορία τους, χωρίς νά στοχεύει σέ μιά ὀλική θεωρία τῆς ἱστορίας μέ βάση μιά κλειστή καί ὀλοκληρωμένη διαλεκτική, αὐτήν πού κατανοεῖ τόν κομμουνισμό ὡς πρόταγμα καί ἔργο τῶν ἰδίων τῶν ἐργαζομένων καί ὄχι ὡς μοίρα καί ἀναγκαῖο προϊόν τῶν νόμων τῆς ἱστορικής κίνησης¹¹.

Ὡστόσο, αὐτό τό ἐπαναστατικό στοιχεῖο ἦταν ἐξ ἀρχῆς — ἤδη στά νεανικά κείμενα τοῦ Μάρξ — ἀναμειγμένο μέ στοιχεῖα ἀντίθετης ἔμπνευσης πού συσκότιζαν τή σχέση θεωρίας καί πράξης, φιλοσοφίας καί ἐπιστημονικῆς γνώσης, ἐπιστήμης καί «πρακτικῆς» κ.λπ., ζητήματα πού βρισκόνταν στήν καρδιά τῆς μαρξικῆς ἐπαναστατικῆς ἀντίληψης. Ἦδη ἡ ταύτιση τῆς φιλοσοφίας μέ τήν κατ' ἰδέαν λύση τῶν ἀνθρώπινων προβλημάτων, ἡ ἐξ ὀρισμοῦ ταύτισή της μέ ἰδεολογία,¹² κλείνει τό δρόμο σέ μιά (αὐτοδικαίως φιλοσοφική) πραγμάτευση τέτοιων ζητημάτων καί κάνει τή ζυγαριά νά κλίνει πρὸς μιά θετικιστική-ἐπιστημονιστική ἀντίληψη περί θεωρίας καί γνώσης, ἡ ὁποία τείνει ὀλο καί πιά πολύ νά εὐθυγραμμιστεῖ μέ τό πρότυπο τῶν φυσικῶν ἐπιστημῶν, ἡ ἀξιοπιστία τοῦ ὁποίου ἦταν ἀκόμα ἄθικτη στήν ἐποχή τοῦ Μάρξ¹³. Ὁ Καστοριάδης ἐξετάζει τίς βασικές ἀρχές τῆς «ὀλιστικῆς ἀντίληψης τῆς ἱστορίας», ὅπως αὐτές διατυπώθηκαν ἀπό τόν ἴδιο τόν Μάρξ, π.χ. στόν πρόλογο τῆς *Κριτικῆς τῆς Πολιτικῆς Οἰκονομίας*¹⁴ καί καθορίζουν τόν συνολικό τρόπο σκέψης στά κείμενα τῆς ὀριμότητάς του. Ἡ κριτική του ἐπικεντρώνεται σέ τρία κύρια σημεῖα:

α) Ἡ ἰδέα ὅτι οἱ «παραγωγικές σχέσεις» καί



τό ανάλογο «νομικό και πολιτικό έποικοδόμημα» «άντιστοιχούν σε μία όρισμένη βαθμίδα ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών δυνάμεων» ανάγει τήν ανάπτυξη τής τεχνικής σε «αυτόνομο» παράγοντα πού καθορίζει (έστω και «σε έσχατο βαθμό») τήν κοινωνική εξέλιξη. Άλλά ή εξέλιξη τής τεχνικής δέν είναι ανεξάρτητη από τήν κοινωνική εξέλιξη, ώστε να μπορεί να απομονωθεί ως «ανεξάρτητη μεταβλητή» τής ιστορίας, γεγονός πού καταδεικνύεται από τήν τεράστια ποικιλία αρχαϊκών αλλά και ιστορικών κοινωνιών πού στηρίχθηκαν στην ίδια βάση «παραγωγικών δυνάμεων». Η τεχνική είναι πάντοτε δεμένη με τό σύνολο τής κοινωνικής ζωής, δηλαδή τόσο με τήν μαρξική «βάση» όσο και με τήν «υπερδομή», ή όποια δέν είναι άλλο από «έναν ιστό κοινωνικών σχέσεων, πού δέν είναι ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο “πραγματικές”, ούτε περισσότερο ούτε λιγότερο “άδρανείς” από τίς άλλες — έξ ίσου “προσδιορισμένες” από τήν υποδομή όσο και εκείνη από αυτές, άν τό ρήμα “προσδιορίζω” μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να δηλώσει τόν τρόπο συνύπαρξης των διαφόρων στιγμών ή πλευρών των κοινωνικών δραστηριοτήτων»¹⁵. Τελικά ό «ιστορικός υλισμός» έπιστρέφει στον ιδεαλισμό, στον βαθμό πού επιχειρεί να έντοπίσει έναν άφηρημένο παράγοντα πού κινεί τήν ιστορία, έναν παράγοντα μάλιστα πού είναι τής τάξεως τής ιδέας (έφόσον στην βάση τής εφαρμοσμένης τεχνικής με τήν υλική έννοια βρίσκεται πάντα ή τεχνική γνώση, οι «τεχνικές ιδέες»).

β) Κατά δεύτερον, ό ιστορικός υλισμός εφαρμόζει αυθαίρετα διακρίσεις και κατηγορίες, πού προέρχονται από τήν ανάλυση τής καπιταλιστικής κοινωνίας, σε ένα ιστορικό υλικό πού αντίσταται σε αυτές. Η σαφής διάκριση μεταξύ σφαιρών, λ.χ. οικονομία, πολιτική, θρησκεία, τέχνη κ.λπ., χαρακτηριστική για τήν σύγχρονη κοινωνία, δέν έχει νόημα για κοινωνίες του παρελθόντος (άλλά και για αρκετές του παρόντος), όπου τέτοιες διακρίσεις ήταν συνήθως άνυπαρκτες ή μη ουσιαστικές. Στόν μαρξισμό αυτή ή διανοητική ανάγκη (τής προβολής των «δικών μας» κατηγοριών στό παρελθόν) έντάσσεται άτυχώς σε μία «κλειστή διαλεκτική» τής ιστορίας, σε μία ιστορική αιτιοκρατία πού δικαιώνει τό παρόν ως αναγκαίο και (έστω και προσωρινά) άνώτερο επίπεδο μιας προκαθορισμένης ανάπτυξης¹⁶.

γ) Τέλος, ό ιστορικός υλισμός στηρίζεται τελικά σε μία αντίληψη περί μιας ουσιαστικά αναλλοίωτης ανθρώπινης φύσης με κυρίαρχο κίνητρο τό οικονομικό. Άν ύπάρχει ένας καθοριστικός

παράγοντας τής ιστορίας και άν αυτός δέν μπορεί να δράσει παρά μόνο μέσω του πράττειν των ανθρώπων, συμπεραίνουμε ότι αυτό τό πράττειν θά πρέπει πάντα να έχει τά ίδια κίνητρα: Συγκεκριμένα θά πρέπει να υποθέσουμε ότι «άνεκαθεν οι άνθρωπινες κοινωνίες σκόπευαν (συνειδητά ή άσυνειδητά, λίγο ένδιαφέρει), πρωταρχικά και πάνω άπ’ όλα, τήν αύξηση τής παραγωγής και τής κατανάλωσής τους»¹⁷. Αυτή όμως ή ιδέα είναι λανθασμένη, γιατί οι άνθρωπινες «ανάγκες» και τά «κίνητρα» είναι πάντοτε κοινωνικά επεξεργασμένα, αποτελούν προϊόντα και προϋποθέσεις τής κοινωνίας και υπόκεινται στην ίδια με αυτήν διαρκή αλλοίωση μέσα στην ιστορία.

Για τόν Καστοριάδη, ή άνεπτυγμένη «υλιστική αντίληψη τής ιστορίας» δέν είναι παρά ένας οικονομικός ντετερμινισμός, στόν όποιο κυριαρχεί τό όρθολογιστικό-ιδεαλιστικό και έπιστημονιστικό στοιχείο, πού έκανε ήδη τόν Μάρξ (πρίν από τίς επεξεργασίες τής «διαλεκτικής της φύσης» εκ μέρους του Ένγκελς) να συγκρίνει τήν κοινωνική εξέλιξη με μία φυσική διαδικασία¹⁸. Η έπιστημονιστική άυτοσυνείδηση του ιστορικού υλισμού εκφράζεται άπερίφραστα στην ιδέα ότι «ή ιστορία είναι όρθολογικό σύστημα ύπαγόμενο σε δεδομένους νόμους, των όποιων μπορούμε από τώρα να όρίσουμε τους κυριότερους. Η γνώση σχηματίζει σύστημα, πού ήδη κατέχουμε, κατ’ αρχήν [...]. Αντίστοιχα, τό θεωρητικό διατηρεί τήν προεξάρχουσα θέση του, τόν πρωταρχικό του χαρακτήρα, όποιες κι άν είναι οι επικλήσεις στό “πράσινο δέντρο τής ζωής”, οι παραπομπές στην πρακτική σαν τελική έπαλήθευση»¹⁹. Έτσι, ό ιστορικός υλισμός άναπαράγει τίς βαθύτερες τάσεις τής καπιταλιστικής κουλτούρας, των κυρίαρχων κοινωνικών σημασιών και του θετικισμού του 19ου αιώνα, πού ή αρχική, ριζοσπαστική του σύλληψη ήθελε να υπερβεί.

Άπό συγκεκριμένη κριτική περιγραφή τής καπιταλιστικής οικονομίας, ή μαρξιστική θεωρία έγινε γρήγορα προσπάθεια να εξηγηθεί τό σύνολο τής ιστορίας με βάση τή λειτουργία των «νόμων τής διαλεκτικής». Η δομή και ή λειτουργία κάθε κοινωνίας συναρτάται με ένα όρισμένο επίπεδο ανάπτυξης τής τεχνικής και ή μετάβαση από τό ένα στάδιο κοινωνικής εξέλιξης στό άλλο συνδέεται με τήν παραπέρα ανάπτυξη αυτής τής τεχνικής. Ο θεωρητικός πού ανακαλύπτει αυτόν τόν μηχανισμό τής ιστορικής εξέλιξης κατέχει πλέον μία ολοκληρωμένη γνώση όλης τής παρελθούσας ιστορίας, καθώς και τής ιστορικής



αναγκαιότητας πού ἐγγυᾶται τήν ἔλευση τοῦ κομμουνισμοῦ, ὁ ὁποῖος θά κλείσει τήν «προϊστορία» τοῦ ἀνθρώπινου εἴδους. Γι' αὐτόν τόν «ἀντικειμενιστικό ρασιοναλισμό», ἡ ἱστορία χαρακτηρίζεται ἀπό μιὰ ἀπόλυτη λογική συνοχή, ἐφόσον κάθε γεγονός βρῖσκει τή θέση του στό τελικό ὀρθολογικό σχέδιό της. Ἡ ἱστορία χαρακτηρίζεται ἀπό μιὰ ἐμμενή ὀρθολογικότητα ὅχι μόνο μέ τήν ἔννοια ὅτι κάθε στιγμή τοῦ παρελθόντος δικαιώνεται ὡς στιγμή τῆς διαλεκτικῆς ἀνέλιξης, ἀλλά καί ἐπειδή προετοιμάζει στά τυφλά τήν ἔλευση ἑνός ὀρθολογικοῦ μέλλοντος, ἑνός μέλλοντος πού ἐπιτέλους θά ἀξίζει, γιατί θά σιμάνει τήν πραγμάτωση τῆς οὐσίας τοῦ ἀνθρώπου, τήν ἄρση τῆς ἀλλοτρίωσης, τήν ἐμφάνιση καί ἐκδίπλωση τῆς πραγματικῆς ἀνθρωπιᾶς³⁰.

Κριτική στόν μαρξιστικό ιστορικο-φιλοσοφικό ἀντικειμενισμό

Συνοψίζοντας τήν πτώση τοῦ μαρξισμοῦ στόν ὀρθολογιστικό ἀντικειμενισμό καί στήν αἰτιοκρατία, ὁ ἴδιος ὁ Καστοριάδης σημειώνει: «Οἱ ἄνθρωποι δέν πραγματοποιοῦν λοιπόν τήν ἱστορία τους περισσότερο ἀπ' ὅ,τι οἱ πλανῆτες “πραγματοποιοῦν” τίς περιστροφές τους, “πραγματοποιοῦνται” ἀπ' αὐτήν ἢ μάλλον καί τά δύο πραγματοποιοῦνται ἀπό κάτι ἄλλο — μιὰ Διαλεκτική τῆς ἱστορίας πού παράγει τίς μορφές τῆς κοινωνίας καί τό ἀναγκαστικό τους ζεπέραςμα, πού ἐγγυᾶται τήν ἀνοδική προοδευτική τους κίνηση καί τό τελικό πέραςμα τῆς ἀνθρωπότητας στόν κομμουνισμό, μέσα ἀπό μιὰ μακρά ξένωση. Αὐτός ὁ κομμουνισμός δέν εἶναι πιά “τό πραγματικό κίνημα πού καταργεῖ τήν ὑπάρχουσα κατάσταση πραγμάτων”, διαχωρίζεται στήν ἰδέα μιᾶς μελλοντικῆς κοινωνίας πού θά διαδεχθεῖ αὐτήν ἐδῶ καί σ' ἕνα πραγματικό κίνημα πού εἶναι ἀπλό μέσο ἢ ἐργαλεῖο καί πού δέν ἔχει περισσότερη ἐσωτερική συγγένεια, στή δομή καί στήν πραγματική του ζωή, μ' αὐτό τοῦ ὁποῖου τήν πραγματοποίηση θά ἐξυπηρετήσῃ, ἀπ' ὅσο ἔχουν τό σφυρί ἢ τό ἀμόνι μέ τό προϊόν στήν κατασκευή τοῦ ὁποῖου συντελοῦν. Δέν πρόκειται πλέον νά μετασχηματίσουμε τόν κόσμο, ἀντί νά τόν ἐρμηνεύσουμε. Πρόκειται νά προωθήσουμε τή μόνη ἀληθινή ἐρμηνεία τοῦ κόσμου πού διαβεβαιώνει ὅτι αὐτός πρέπει νά μετασχηματισθεῖ καί θά μετασχηματισθεῖ πρός τήν κατεύθυνση τήν ὁποία ἡ θεωρία συμπεραίνει. Δέν πρόκειται πλέον γιά πράξη, ἀλλ' ἀπλῶς καί μόνο γιά πρακτική μέ τήν τρέχουσα ἔννοια τοῦ ὄρου, τή βιομηχανική ἢ τή

χυδαία πολιτική ἔννοια. Ἡ ἰδέα τῆς ἐπαλήθευσης μέ τόν “πειραματισμό ἢ τή βιομηχανική πρακτική” παίρνει τή θέση αὐτοῦ πού ἡ ἰδέα τῆς πράξης προϋποθέτει, δηλαδή ὅτι ἡ ἱστορική πραγματικότητα, σάν πραγματικότητα τῆς δράσης τῶν ἀνθρώπων, εἶναι ὁ μόνος τόπος, ὅπου οἱ ἰδέες καί τά προτάγματα μποροῦν ν' ἀποκτήσουν τήν πραγματική τους σημασία. Τό παλαιό τέρας μιᾶς ρασιοναλιστικῆς-ὕλιστικῆς φιλοσοφίας ξαναεμφανίζεται καί ἐπιβάλλεται, διακηρύσσοντας πώς ὅ,τι ὑπάρχει εἶναι “ὕλη” καί ὅτι αὐτή ἡ ὕλη εἶναι τελείως “ὀρθολογική”, διότι διέπεται ἀπό τούς “νόμους” τῆς διαλεκτικῆς πού ἄλλωστε ἤδη κατέχουμε»³¹.

Αὐτή ἡ ὀρθολογιστική-ὕλιστική ἀντίληψη τῆς ἱστορίας ὑπῆρξε ἀπολύτως πρόσφορη γιά τήν μετατροπή της σέ ἰδεολογία τῆς γραφειοκρατίας πού κυριάρχησε στίς χώρες τοῦ ὑπαρκτοῦ σοσιαλισμοῦ³². Ἡ ἀπόλυτη γνώση τῶν νόμων τῆς ἱστορίας, πού ἐγγυῶνται τήν ἔλευση τῆς κομμουνιστικῆς κοινωνίας, κάνουν περιττή ἢ καί ἐπιβλαβή τήν αὐτόνομη δράση τῶν ἀνθρώπων. Ἡ ἴδια ἡ πολιτική μετατρέπεται ἀπευθείας σέ τεχνικό πράττειν, δηλαδή στήν κατά τό δυνατόν ἀποτελεσματικότερη ἐφαρμογή τῶν νόμων τῆς κοινωνικῆς ἐξέλιξης πάνω στό ὕλικό τῆς κοινωνίας ἀπό μέρους ἐκείνων πού κατέχουν τή γνώση τους. Ἐστω καί ἂν ἡ γραφειοκρατικοποίηση δέν «ὀφείλεται» στά λάθη τοῦ Μάρξ, μέ τήν ἔννοια μιᾶς ἄμεσης αἰτιατικῆς σύνδεσης, τόσο ἡ πρώτη ὅσο καί τά δεύτερα ἀποτελοῦν ἐκδήλωση τῆς ἐπίβίωσης τῆς καπιταλιστικῆς κουλτούρας στήν καρδιά τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος³³.

Τώρα ὅμως μποροῦμε πλέον νά κατανοήσουμε σέ τί συνίστανται τά «λάθη τοῦ Μάρξ», πού ἀποτελοῦν τό θεωρητικό σύστημα τῆς πραγματικῆς διαδικασίας γραφειοκρατικοποίησης καί ἐκφυλισμοῦ τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος, ποῖο εἶναι, στή θεωρία, τό στοιχεῖο «τῆς καπιταλιστικῆς κουλτούρας» πού ἐπίβησε μέσα στίς δυνάμεις πού τήν ἀρνοῦνταν μέ τόν πιό λυσσαλέο τρόπο. Ὅπως σημειώνει ὁ Καστοριάδης: «Ἡ θεωρητική προέλευση τῆς ἔκπτωσης τοῦ μαρξισμοῦ, τό ἰδεολογικό ἰσοδύναμο τοῦ γραφειοκρατικοῦ ἐκφυλισμοῦ τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος, πρέπει νά ἀναζητηθεῖ στόν ταχύ μετασχηματισμό τῆς νέας ἀντίληψης σέ ὀλοκληρωμένο καί πλήρες ὡς πρός τήν πρόθεσή του θεωρητικό σύστημα, στήν ἐπιστροφή τοῦ θεωρησιακοῦ (contemplatif) καί τοῦ κατοπτριστικοῦ (speculatif) ὡς κυριάρχου τρόπου ἐπίλυσης τῶν προβλημάτων πού ἔχουν θεθεῖ στήν ἀνθρωπότητα»³⁴. Ἡ ἔκπτωση τοῦ μαρξ-



σμοῦ συνδέεται λοιπόν μέ τήν ἐπιστροφή στόν τρόπο σκέψης τῆς ἰδεαλιστικῆς φιλοσοφίας, πού βρέθηκε στό στόχαστρο τῆς κριτικῆς τοῦ νεαροῦ Μάρξ, δηλαδή, στήν ἄρση τῶν ἀντιθέσεων, στήν ἐπίλυση τῶν προβλημάτων μόνο στή σκέψη, στή μετατροπή τῆς θεωρητικῆς δραστηριότητας σέ κλειστό θεωρητικό σύστημα πού ἀντικατοπτρίζει παθητικά μιά ἐξωτερική πρός αὐτό πραγματικότητα, χωρίς νά στοχεύει πλέον στήν ἐνεργό παρέμβαση σέ αὐτήν.

Προσωρινό συμπέρασμα

Τό ἐλάττωμα τοῦ μαρξιστικοῦ συστήματος εἶναι, λοιπόν, ἡ ἀξίωσή του νά ἀποτελέσει ἀκριβῶς κλειστό καί ὀλοκληρωμένο σύστημα, πλήρη γνώση τῆς ἱστορίας καί τῆς κοινωνίας. Ἡ ἀξίωση αὐτή συνεπάγεται ἀμέσως τήν ξένοση τῆς θεωρίας στό θεωρησιακό στοιχείο, τήν ὀπισθοχώρησή της σέ ἕναν νέο ἰδεαλισμό. Ἡ ἱστορική πολλαπλότητα θά πρέπει νά ἀναχθεῖ σέ σταθερές σχέσεις μεταξύ σταθερῶν ὄντοτήτων, νά ἀναχθεῖ δηλαδή στό ἄχρονο, στό ταυτό, στήν ἰδεατή ταυτότητα τῶν νόμων τῆς ἱστορίας. «Ἡ ἀναγκαστικά διπλή αὐταπάτη τῆς κλειστῆς θεωρίας εἶναι ὅτι ὁ κόσμος ἔχει γίνει ἤδη ἀπό πάντα, καί ὅτι ἡ σκέψη μπορεῖ νά τόν συλλάβει. Ἡ κεντρική ὅμως ἰδέα τῆς ἐπανάστασης εἶναι ὅτι ἡ ἀνθρωπότητα ἔχει μπροστά της ἕνα πραγματικό μέλλον, καί ὅτι αὐτό τό μέλλον δέν πρέπει μόνο νά τό σκεφθοῦμε, ἀλλά καί νά τό φτιάξουμε»²⁵. Ἡ σκέψη ἔχει νά ἐπιτελέσει ἕναν σπουδαῖο ρόλο σέ αὐτήν τήν ὑπόθεση, θά πρέπει ὅμως πρῶτα νά ἀπαλλαγθεῖ ὀριστικά ἀπό τό βάρος τῆς παράδοσης τοῦ ἀντικειμενισμοῦ καί τῶν διλημάτων πού αὐτός συνεπάγεται. Ἡ «διαύγεια χρειάζεται νά διαυγασθεῖ».

Ἡ καστοριαδική σκέψη θέλει νά συμβάλει σέ αὐτήν τήν διαύγηση προχωρώντας ἕνα ἀκόμα βῆμα στήν σύγχρονη κριτική τῆς μεταφυσικῆς, ἀμφισβητώντας ριζικά — γιά ἄλλη μιά φορά — τήν ἰδέα τοῦ κλειστοῦ συστήματος. Κατά τήν γνώμη μου — καί αὐτή εἶναι ἡ προοπτική, ὑπό τήν ὁποία πιστεύω ὅτι θά πρέπει νά διαβάξεται τό ἔργο τοῦ Καστοριάδη — ἡ διαύγηση αὐτή δέν ἀποτελεῖ ἀπλή ἄρνηση τῆς μαρξικῆς σκέψης, ἀλλά διαλεκτική ἄρση της, δηλαδή κριτική μέ διατήρηση τοῦ ἀληθοῦς πυρήνα της. Ἀπό αὐτήν τήν ἄποψη, ὁ Καστοριάδης ἀποτελεῖ ἕναν ἀπό τοὺς πῖο ἐνδιαφέροντες καί ρηξικέλευτους συνεισφέροντες τῆς παράδοσης τῆς διαλεκτικῆς φιλοσοφίας, στίς συνθήκες τῆς σύγχρονης μετα-μετα-

φυσικῆς σκέψης. Τό ἐγχείρημά του μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ἀκριβῶς ὡς ριζοσπαστικοποίηση τοῦ ἐπαναστατικοῦ στοιχείου τοῦ μαρξισμοῦ, μέ ταυτόχρονο ἐμπλουτισμό του μέ τίς γνώσεις τῆς ψυχολογίας, τῆς φαινομενολογίας καί ἐρμηνευτικῆς, τῆς κοινωνικῆς ἀνθρωπολογίας κ.λπ. τοῦ 20οῦ αἰῶνα, προκειμένου γιά τήν συγκρότηση μιάς νέας διαλεκτικῆς θεωρητικῆς προσέγγισης τῆς κοινωνίας καί τῆς ἱστορίας, ἡ ὁποία θά εἶναι σέ θέση νά δώσει προσανατολισμούς σέ μιά νέα ἀπελευθερωτική πολιτική πρακτική²⁶. Ὡς τέτοιο θά πρέπει νά καταγραφεῖ ἀπό τήν ἱστορία καί νά κριθεῖ.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ἡ ἴδια στάση οὐσιαστικῆς ἀδιαφορίας ἔχει σήμερα μιά πολύ διαφορετική ρίζα: Ἡ εὐκόλη καταδίκη τοῦ «ὀλοκληρωτισμοῦ», πού ἀντλεῖ ἀπό τό ὄπλοστάσιο ἑνός ἠθιολογικοῦ φιλελευθερισμοῦ, καί ἡ ἐπίκληση τοῦ νεοδαρβινικοῦ ἐπιχειρήματος τῆς ἐπικράτησης τῆς «οἰκονομίας τῆς ἀγορᾶς» μετά τήν ἀποβίωση τῆς «σχεδιασμένης οἰκονομίας» ἀποτελοῦν πλέον βασικό ἐνδύματολογικό ἐξάρτημα τῶν δημοσιολογούντων διανοουμένων — ἰδιαίτερα πολλῶν «μετανοημένων» κομμουνιστῶν καί σοσιαλφιλελευθέρων ἰδεολόγων. Ὑπό αὐτές τίς συνθήκες, γιατί νά σκοτίζεται κανεῖς γιά κοινωνικές καί ἱστορικές ἀναλύσεις ἢ γιά τόν οὐσιαστικό ἀπολογισμό τῶν ἰδεῶν;

2. Τελειώνοντας μιά ἀπό τίς ὁμιλίες του στήν Ἑλλάδα, ὁ Καστοριάδης ἐπισήμανε αὐτό πού κατὰ τή γνώμη του εἶναι «ὁ ἀνοικτός χώρος σήμερα τῆς δουλειᾶς τῆς φιλοσοφικῆς καί τῆς πολιτικῆς»: «Φιλοσοφικά ἔχουμε νά ξαναερμηνεύσουμε καί νά ξαναερευνήσουμε κριτικά ὀλόκληρη τήν φιλοσοφική παράδοση, βλέποντας στήν ἱστορία τῆς φιλοσοφίας μιά οὐσιώδη διάσταση τοῦ προτάγματος τῆς αὐτονομίας [...]. Πρέπει νά ἀναζωογονήσουμε τήν φιλοσοφική ἀλλά καί τήν ἐπιστημονική σκέψη, ἐρευνώντας τά τεράστια καί βαρῦτα προβλήματα πού δημιουργοῦν γιά τήν φιλοσοφία ἡ σημερινή χαώδης κατάσταση τῶν ἐπιστημῶν καί οἱ ἐπιπτώσεις της. Πρέπει ἰδιαίτερως νά ὑποβάλουμε σέ πραγματική φιλοσοφική ἐρευνα τοὺς καινούργιους χώρους πού μᾶς ἀνοίγει τόσο ἡ ψυχολογία ὅσο καί ἡ ἀναγνώριση τῆς ὄντολογικῆς ἰδιοτυπίας τοῦ κοινωνικοῦ-ἱστορικοῦ [...]. Πρέπει, τέλος, νά δεῖξουμε ὅτι ἡ ἀληθινή φιλοσοφία δέν δεσμεύει, ἀλλά ἐλευθερώνει τήν πολιτική σκέψη, ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι ἀγώνας ἐναντίον τοῦ ἐγκλεισμοῦ. Καί πολιτικά πρέπει ἀσφαλῶς νά διαυγάσουμε τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας, ἀτομικῆς καί κοινωνικῆς, ἀλλά καί νά δεῖξουμε πόσο ἐπιτακτικό καί κρίσιμο χαρακτηρίζεται τό πρόταγμα αὐτό στήν σημερινή ἐποχή καί μέ τήν σημερινή κατάσταση τῆς ἀνθρωπότητας. Ὅπως βλέπετε, ὅταν κοιτᾶμε τά ἴδια τά πράγματα, ξημερώνει καί δέν βραδιάζει. Βραδιάζει μόνο γιά κείνους πού ἔχουν οἱ ἴδιοι βραδιάσει. Ἀλλά γιά ὅσους εἶναι ζωντανοί, ἥλιος νέος ἐφ' ἡμέρη ἐστίν (Diels, 22, B6)», Κ. Καστοριάδης, «Τό τέλος τῆς φιλοσοφίας», στό τ. ἴδιου, *Οἱ ὁμιλίες στήν Ἑλλάδα*, ἐκδ. Ὑψίλον, Ἀθήνα 1990.

3. Ἡ συμβολή σέ αὐτήν τήν συζήτηση ἀνῆκε πάντα



στις προθέσεις του Καστοριάδη, μάλιστα θά μπορούσε κανείς νά διαβάσει όλο του τό έργο υπό αυτήν τήν προοπτική. Μεταξύ πολλών, βλ. τά κείμενα: «Η επανάσταση μπροστά στους θεολόγους», «Η ιδέα τής επαναστάσεως», «Η εποχή του γενικευμένου κοφορμισμού», στό: Κ. Καστοριάδη, *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, μτφ. Ζ. Σαρίκα, Κ. Σπαντιδάκη, έκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1992, βλ. επίσης τό πρόσφατα δημοσιευμένο *Η «ορθολογικότητα» του καπιταλισμού*, μτφ. Κ. Σπαντιδάκη, Ζ. Χριστοφορίδου-Καστοριάδη, έκδ. Ύψιλον, Αθήνα 1998.

4. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η φαντασιακή θέσμιση τής κοινωνίας*, Ράππα, Αθήνα 1985 (στό έξής: ΦΘΚ), σελ. 139. Στίς σελίδες 136-141, μιλώντας για τίς «υποκειμενικές ρίζες του επαναστατικού προτάγματος», ό Καστοριάδης διαυγάζει τό «τί μπορεί νά είναι ή επιθυμία και τά κίνητρα ενός επαναστάτη» (σελ. 137), αναφερόμενος ούσιαστικά στό δικό του βίωμα.

5. Μέ αυτά τά λόγια άρχίζει ή *Φαντασιακή θέσμιση* (ΦΘΚ, σελ. 19). Είναι γνωστή ή διαδρομή του Καστοριάδη από τήν κομμουνιστική στράτευση των νεανικών του χρόνων στόν τροτσκισμό και στήν ομάδα «Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα». Στο τέλος αυτής τής διαδρομής και στήν άρχή μιås νέας πορείας στή σκέψη του βρίσκεται τό κείμενο πού αποτέλεσε τό πρώτο μέρος τής *Φαντασιακής θέσμισης*, ένα μέρος του οποίου δημοσιεύτηκε στό τελευταία τεύχη του περιοδικού *Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα*, πρίν αυτό σταματήσει νά εκδίδεται τό 1965.

6. ΦΘΚ, σελ. 27.

7. ΦΘΚ, σελ. 22. Τό άν σέ αυτήν τήν κριτική ό Καστοριάδης προηγήθηκε του άλλου μεγάλου Έλληνα θεωρητικού, του Κώστα Παπαϊωάννου, ή επηρεάστηκε από αυτόν είναι ένα θέμα πού θά άπασχολήσει πιθανώς τους σχολιαστές των δύο στοχαστών. Σέ κάθε περίπτωση, θά πρέπει έδώ νά επισημάνουμε ότι οι άπόψεις τους υπήρξαν σέ πολλά σημεία παράλληλες, παρ' όλο πού τό έργο του Κ. Παπαϊωάννου μόλις σήμερα έχει άρχίσει νά συζητείται — εύτυχώς τά κείμενά του σώθηκαν και εκδίδονται σιγά-σιγά στό έλληνικά, χάρις στήν πρωτοβουλία και μοναχική προσπάθεια των Έναλλακτικών Έκδόσεων νά αναδειχθεί τό μέγεθος του Έλληνα διανοητή. Βλ. Κ. Παπαϊωάννου, *Ο μαρξισμός σάν ιδεολογία*, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Αθήνα 1988, και επίσης: τ. ίδιου, *Κράτος και φιλοσοφία*, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Αθήνα 1990, τ. ίδιου, *Η γένεση του ολοκληρωτισμού*, Έναλλακτικές Έκδόσεις, Αθήνα 1991.

8. Η διερεύνηση τής ιστορικής πορείας, καθώς και των προοπτικών του εργατικού κινήματος ήταν τό κύριο αντικείμενο πολλών πρώιμων κειμένων πού ό Καστοριάδης δημοσίευσε στό *Socialisme ou Barbarie* και τά όποια αναδημοσιεύτηκαν στους δύο τόμους μέ τίτλο *Η πείρα του εργατικού κινήματος*, μτφ. Σ. Χαλκιιά, Β. Ψιμούλη, Ζ. Χριστοφίδου, Ύψιλον, Αθήνα 1984.

9. ΦΘΚ, σελ. 96.

10. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Darmstadt 1970. Εύτυχώς ή ελληνική «μετάφραση» αυτού του θρυλικού βιβλίου του δυτικού μαρξισμού (*Ιστορία και ταξική συνείδηση*, Όδυσσέας, Αθήνα 1975) έχει εξαντληθεί και έτσι, τουλάχιστον, δέν πρόκειται νά ταλαιπωρησει τή νεώτερη γενιά των κριτικά σκεπτόμενων Έλλήνων.

11. Βλ. ΦΘΚ, σελ. 84-85.

12. *Ίδέα πού θεθαίως κυριαρχεί στήν γερμανική ιδεολογία του 1845-1846*. (Κ. Μάρξ, *Η γερμανική ιδεολογία*, 2 τόμ., μτφ. Κ. Φιλίνη, Gutenberg, Αθήνα 1989).

13. Ήδη στά *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα* του 1844. «Η ιστορία ή ίδια είναι ένα πραγματικό μέρος τής φυσικής ιστορίας και τής φύσης πού γίνεται άνθρωπος. Η φυσική επιστήμη θ' αντικαταστήσει μέ τόν καιρό τήν επιστήμη του ανθρώπου, όπως ή επιστήμη του ανθρώπου θ' αντικαταστήσει τή φυσική επιστήμη: θά υπάρξει μιá μόνο επιστήμη». Κ. Marx, *Οικονομικά και φιλοσοφικά χειρόγραφα*, μτφ. Μπ. Γραμμένου, Γλάρος, Αθήνα 1975, σελ. 136. Βέβαια, όπως άλλωστε σημειώνει και ό Καστοριάδης, στό νεανικά έργα του Μάρξ ή αντίληψη αυτή συνδέεται μέ μιá «υποκειμενιστική» διαλεκτική, μέ βάση τήν όποία ή ορθολογικότητα του κόσμου στηρίζεται στό γεγονός ότι αυτός είναι προϊόν τής δραστηριότητας του υποκειμένου. Αντίθετα, στό έργα τής ώριμότητας και ιδιαίτερα στόν *Ενγκελς*, ή διαλεκτική παίρνει μιá «αντικειμενιστική» χροιά, όρίζοντας τους «νόμους κίνησης» τής ιστορίας (ή/και τής φύσης — *Ενγκελς*). Βλ. ΦΘΚ, σελ. 82.

14. Βλ. Κ. Marx, *Κριτική τής πολιτικής οικονομίας*, μτφ. Φ. Φωτίου, Αθήνα 1978, σελ. 23-24.

15. ΦΘΚ, σελ. 35.

16. Βλ. ΦΘΚ, σελ. 40.

17. ΦΘΚ, σελ. 41.

18. Γνωστός και πολυσυζητημένος είναι ό χαρακτηρισμός από τόν Μάρξ ως «επιτυχημένης» τής περιγραφής τής «πραγματικής του μεθόδου» από τόν κύριο άρθρογράφο του περιοδικού *Άγγελιοφόρος τής Εύρώπης* τής Πετρούπολης (Μάρξ 1872), όπου μεταξύ άλλων σημειώνεται: «Γιά τόν Μάρξ ένα πράγμα μόνο έχει σημασία: νά βρει τό νόμο των φαινομένων πού άσχολείται μέ τήν έρευνά τους. Και μάλιστα γι' αυτόν δέν έχει σημασία μόνο ό νόμος πού τά διέπει, όσο έχουν μιá όρισμένη μορφή και όσο βρίσκονται σέ μιá αλληλοσχέση πού παρατηρείται σέ μιá δοσμένη περίοδο. Γι' αυτόν, πάνω άπ' όλα, έχει ακόμα μεγαλύτερη σημασία ό νόμος τής αλλαγής τους, τής εξέλιξής τους, δηλ. τό πέραςμα από τή μιá μορφή στήν άλλη, από μιá κατηγορία αλληλοσχέσης σέ μιá άλλη. [...] Ο Μάρξ εξετάζει τήν κίνηση τής κοινωνίας σάν φυσικό-ιστορικό προτσές πού τό διέπουν νόμοι, πού όχι μόνο είναι ανεξάρτητοι από τή θέληση, τή συνείδηση και τίς επιδιώξεις του ανθρώπου, μά πού, αντίθετα, οι ίδιοι καθορίζουν τή θέληση, τή συνείδηση και τίς επιδιώξεις του...». Κ. Marx, *Τό Κεφάλαιο*, τόμ. 1, μτφ. Π. Μαυρομμάτη, Αθήνα 1978, απόσπασμα από τόν «Έπιλογο στή δεύτερη έκδοση» (1873), σελ. 23-24.

19. ΦΘΚ, σελ. 86.

20. Βλ. ΦΘΚ, σελ. 64 κ.έ.

21. ΦΘΚ, σελ. 99.

22. Τά κοινωνικά αίτια τής «γραφειοκρατικής κυριαρχίας» αποτέλεσαν ένα από τά βασικά πεδία έρευνας του Καστοριάδη. Τά κείμενά του από τό *Socialisme ou Barbarie* αναδημοσιεύτηκαν σέ δύο τόμους μέ τόν τίτλο *Η γραφειοκρατική κοινωνία*, μτφ. Ε. Παπαδοπούλου, Α. Χόπογλου, Γ. Παπακυριάκη, Ύψιλον, Αθήνα 1985.

23. Βλ. ΦΘΚ, 100-101.

24. ΦΘΚ, σελ. 101.

25. ΦΘΚ, σελ. 104.

26. Οι γνωσιοθεωρητικές συνέπειες τής κριτικής στόν μαρξιστικό αντικειμενισμό, καθώς και οι βασικές γραμμές μιås συνεπαγόμενης θεωρίας του «κοινωνικού-ιστορικού» αποτελούν τό θέμα ενός υπό δημοσίευση άρθρου μου: «Άλήθεια, ιστορία, κοινωνία στή σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη», προσεχώς στό *Νέα Έστία*.



Φιλοσοφία και μετουσίωση¹

Στάθης Γουργουρής

Η διερεύνηση της σχέσης μεταξύ φιλοσοφίας και μετουσίωσης [sublimation] μάς παραπέμπει συγκεκριμένα στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη και όχι μόνο στην ψυχαναλυτική πλευρά του αλλά στην ίδια την λογική του έργου στο σύνολό της. Κι αυτό γιατί ο Καστοριάδης έχει στηρίξει ένα μεγάλο μέρος της κοσμοθεωρίας του ως προς την γένεση και φαντασιακή διαμόρφωση της κοινωνίας πάνω στην συλλογική λειτουργία της μετουσίωσης. Θά λέγαμε, μάλιστα, ότι μόνο στον Καστοριάδη συναντά κανείς μία ολοκληρωμένη θεωρία της μετουσίωσης, ή οποία και του εξασφαλίζει αυτομάτως μία ξεχωριστή θέση στην ιστορία της ψυχανάλυσης. Για τον Καστοριάδη, όμως, ή μετουσίωση δεν είναι απλώς μία συγκεκριμένη ψυχαναλυτική λειτουργία, αλλά έννοια και πρακτική ή οποία υπερβαίνει τά στενά όρια του λόγου [discourse] της ψυχανάλυσης, ανήκοντας μάλλον στο ευρύτερο σημασιολογικό πλαίσιο της πολιτικής.²

Έξ ού και ή κατά μία έννοια επιστημολογικά ασύμμετρη σύζευξη στον τίτλο (αντί της πιό αναγνωρίσιμης σύζευξης «φιλοσοφία και ψυχανάλυση»). Η εξήγηση γι' αυτήν την επιλογή είναι διττή: Πρώτον, τό γεγονός ότι ή θεωρία της μετουσίωσης στον Καστοριάδη είναι πράγματι επαναστατική μέσα στά πλαίσια της φροϋδικής θεωρίας απαιτεί την διερεύνηση της μετουσίωσης, ως ψυχαναλυτικής σημασίας, πέρα από τά πλαίσια μιās στενά φροϋδικής εξήγησης. Δεύτερον, πιό συγκεκριμένα, ή μετουσίωση είναι, αυτή καθ' έαυτήν, βασική προϋπόθεση στο μεγάλο φιλοσοφικό πρόταγμα του Καστοριάδη: την διαύγαση και επίτευξη της αυτονομίας. Προτρέχοντας ίσως, θά λέγαμε ότι ή μετουσίωση γεφυρώνει την φιλοσοφία μέ την ψυχανάλυση ως πολιτικά πρόταγματα. Η μετουσίωση είναι αυτή πού ουσια-

στικά δημιουργεί τό έδαφος ατέρμονης ανάκρισης, τό οποίο τόσο ή φιλοσοφία όσο και ή ψυχανάλυση πρέπει νά ενστερνιστούν γιά νά υπάρξουν.

Σέ αυτό τό σημείο ως αναλογιστούμε την κατά Καστοριάδη ρητή διαφοροποίηση μεταξύ φιλοσοφίας και ψυχανάλυσης. "Αν και άδιαμφισβήτητα φιλοσοφική στην «φύση» της (μέ την έννοια ότι λειτουργεί κάτω από έπιτακτικές συνθήκες νοήματος — ζητώντας τό νόημα, απαιτώντας την διαύγαση της σημασίας), ή ψυχανάλυση δεν είναι φιλοσοφία γιατί δεν γίνεται νά διαζευχθεί από μία απόλυτα συγκεκριμένη πρακτικο-πονητική δραστηριότητα, τό αντικείμενο της οποίας δεν μπορεί έξ όρισμού νά εκκαθολικευθεί. Η ψυχανάλυση οδηγεί σέ μία «άπορητική διαλεκτική διαύγαση» [Epilegomena to a theory of the soul which has been presented as a Science in *Crossroads in the Labyrinth*, CL, 34]. Άλλά, ή ψυχανάλυση εισάγει συνάμα μία βαθύτατη φιλοσοφική καινοτομία κατά τό ότι αναστοχάζεται την κλασσική αντίνομία / σύγκλιση μεταξύ του έμπειρικού και του υπερβατικού στοιχείου σέ βάση αναπόφευκτα κοινωνική (δεδομένου ότι και ό Φρόυντ ό ίδιος επισήμανε ότι ή πραγματικότητα είναι ή κοινωνία)³, γεγονός τό οποίο έμφαίνεται ακριβώς στο ότι αυτή ή αντίνομία συγκαθορίζεται μέ τό ψυχικό στοιχείο (γι' αυτό και δεν μπορεί ποτέ ούτε νά τό υπερβεί ούτε νά συνοψιστεί σέ αυτό).

Άκριβώς έπειδή προτάσσει την κοινωνία ως δομικό όριο του ψυχωτικού έαυτού (τό οποίο, σέ άλλη γλώσσα, θά σήμαινε τον όριακό χώρο μέσω του οποίου ό «υπερβατικός» έαυτός αντικρύζει την έμπειρική πραγματικότητα), ή ψυχανάλυση συμμετέχει στο έγχείρημα της φιλοσοφίας. Έπίσης, όμως, ακριβώς ως πρακτικο-πονητικό έγχείρημα πού σκοπεύει στην δημιουργία συνθηκών μιās έσωθεν μεταμόρφωσης (μιās αυτο-

— 'Ο Στάθης Γουργουρής διδάσκει συγκριτική λογοτεχνία στο Πανεπιστήμιο του Πρίνστον. Είναι συγγραφέας του βιβλίου *Dream Nation: Enlightenment, Colonization and the Institution of Modern Greece (1996)*.



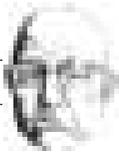
ετέρωσης) μέσω του αναστοχασμού, τό πεδίο της ψυχανάλυσης — ξεχωριστό και αυτόνομο — συμπίπτει πλήρως με τό πεδίο της φιλοσοφίας. Σκεπτόμενοι, θεβαίως, τούς ιστορικούς θρους αυτής της σύμ-πτωσης, βλέπουμε πώς ή ψυχανάλυση ανήκει επίσης στο έγγχείρημα της πολιτικής⁴. Μιά στοιχειώδης κατανόηση του έργου του Καστοριάδη απαιτεί τήν θεώρηση της μετουσίωσης ως στοιχείο-κλειδί που καθιστά δυνατή αυτήν τήν περιπλοκή φιλοσοφίας, ψυχανάλυσης και πολιτικής.

Έννοείται ότι τό όλο επιστημολογικό πεδίο είναι τεράστιο. Έδώ δέν μπορούμε παρά νά περιοριστούμε σέ μερικές γενικές παρατηρήσεις, οι οποίες χρειάζονται περαιτέρω έπεξεργασία. Τό θέμα είναι ότι ή θεωρία του Καστοριάδη γιά τήν μετουσίωση αξίζει νά αναδειχθεί σέ όλη της τήν έμβέλεια. Δεδομένου του γεγονότος ότι ή φιλοσοφία καθίσταται πλέον έπιτακτικό έγγχείρημα στους πλήρους συγχύσεως καιρούς μας, ή στοιχειώδης κατανόηση της σχέσης του φιλοσοφικού στοχασμού με τίς ψυχικές δυνάμεις της ανθρωπότητας — μέ τόν χώρο του ριζικού φαντασιακού, όπως τόν ονομάζει ο Καστοριάδης — γίνεται απαραίτητη. Η θεωρία της μετουσίωσης δέν είναι μόνο ζήτημα έμπλουτισμού του ψυχαναλυτικού προτάγματος, είναι ζωτική προϋπόθεση κάθε θεωρίας κοινωνικής μεταμόρφωσης.

Παρ' όλη τήν αντικειμενικά εξέχουσα σημασία της, ή έπεξεργασία της έννοιας της μετουσίωσης από τόν Φρόντ είναι μάλλον λειψή και περιστασιακή. Οι Jean Laplanche και J.-B. Pontalis, στο περίφημο *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, αναφέρουν ότι «ή έλλειψη μιās συνεπούς θεωρίας της μετουσίωσης παραμένει ένα από τά μεγάλα κενά του ψυχαναλυτικού στοχασμού» [433]. Γνωστό είναι επίσης τό εν παρόδω ύπόμνημα του Φρόντ ότι κάτι περαιτέρω πρέπει νά ειπωθεί γιά τήν μετουσίωση ως παράξενη μοίρα των ψυχικών ένορμήσεων (*Triebe*) τήν οποία επιβάλλει ο πολιτισμός [«Civilization and its Discontents», 97]. Ένα από τά ύπόρρητα έρωτήματα που έγείρει αυτή ή άνολοκλήρωτη παρατήρηση άφορά τό αν ή μετουσίωση είναι διαδικασία έσωθεν ή έξωθεν του ψυχικού κόσμου, αν είναι έγγενής στην ανθρώπινη ψυχή ή συγκεκριμένη διάσταση των ανθρωπίνων κοινωνικο-ιστορικών παραμέτρων. Και οι δύο πλευρές του έρωτήματος, άκολουθούμενες με άποκλειστικότητα, φαίνεται νά έχουν οδηγήσει, συνειδητά ή μή, σέ έρευνητικές στενωπούς. Σέ εκείνους που ύποστήριξαν ότι ή μετουσίωση είναι έγγενώς και άπο-

κλειστικώς ψυχική διαδικασία συγκαταλέγονται όσοι συνέβαλαν στην άναξιοπιστία της έννοιας τά τελευταία χρόνια, συνδέοντάς την με μιιά δθην ξεπερασμένη ή άπλως χυδαία λιβιδική θεωρία — δηλαδή άπονέμοντας στην μετουσίωση τήν ενεργειακή άνύψωση της ψυχής από τά κατώτερα ανθρώπινα ένστικτά της. Έννοείται ότι ο ίδιος ο φόβος της χυδαιότητας οδήγησε σέ χυδαιότατα συμπεράσματα. Η μετουσίωση κατάντησε σχεδόν κακή λέξη, σημείο μιās θετικά έπιβαρυμένης διαδικασίας σεξουαλικής άπόθησης, τίς περισσότερες φορές με «άρσενικά» χαρακτηριστικά (έδώ συνέβαλαν και τά ύποδείγματα του ίδιου του Φρόντ — Μωσής, Λεονάρντο κ.λπ.) Παράπλευρως, με σαφώς πιό έγκυρο τρόπο αλλά έξίσου μονοδιάστατο, θά τοποθετούσαμε τήν κάποτε θρυλική έννοια του Χέρμπερτ Μαρκουζε «καταπιεστική άπομετουσίωση» [repressive desublimation]. Αν και δικαίως καταγγέλλοντας τήν άπάτη του σύγχρονου καπιταλισμού ως προς τήν λεγόμενη σεξουαλική άπελευθέρωση, ο Μαρκουζε περιορίζει τήν διαδικασία της (άπο)μετουσίωσης άποκλειστικά στά καπρίτσια της κοινωνίας, λές και κατάφερε επιτέλους ή κοινωνία, με κάποιον μαγικό τρόπο, νά εξαλείψει τίς δυνάμεις της ψυχής από τούς κόλπους της [*One-Dimensional Man*, 56-83].

Άλλά ή μετουσίωση δέν βρίσκεται ούτε στην μία ούτε στην άλλη πλευρά της εξίσωσης «κοινωνία ↔ ψυχή». Είναι ή δύναμη που δημιουργεί τήν ίδια τήν εξίσωση, που επιτρέπει τήν συνύπαρξη και συνενοχή των δύο πλευρών, γιατί ή μιιά χωρίς τήν άλλη θά ήταν και οι δύο ά-νόητες. Ο Καστοριάδης τό λέει εύθές: «Μετουσίωση δέν σημαίνει τίποτε λιγότερο από τήν ψυχογενετική ή ιδιογενετική όψη του έκκοινωνισμού ή, με άλλα λόγια, τόν έκκοινωνισμό της ψυχής δεδομένη ως ψυχική διαδικασία» (*The Imaginary Institution of Society*, 331). Δηλαδή, ενώ τό ριζικό φαντασιακό της ψυχής στην ουσία «ύπάρχει» πέρα από τό πεδίο της κοινωνίας, ως παντελώς αυτοέγκλειστη, άυτιστική όντότητα, ή ψυχή δέν μπορεί ποτέ νά ύπάρξει με κάποιον νόημα του έαυτού της αν δέν έξωτερικευθεί και δέν επενδυθεί σέ αντικείμενα τά οποία καθορίζονται ως αντικείμενα από τήν εκάστοτε θεσμισμένη κοινωνικο-ιστορική όλότητα. Άποτυχία μιās τέτοιας καθέξεως σημαίνει, πολύ άπλά, επένδυση, ψύχωση. Από τήν άλλη μεριά, τό ριζικό φαντασιακό της ψυχής είναι ακριβώς ή πρωταρχική πηγή όλων εκείνων των φαντασιακών σημασιών που καθιστούν δυνατή τήν δημιουργία ριζικά νέ-



ων κοινωνικῶν μορφῶν. Ἡ μετουσίωση, λοιπόν, εἶναι ἡ λειτουργία μέ τήν ὁποία ἐγγράφεται ἡ θέσμιση τῆς κοινωνίας: ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο ἡ θεσμίζουσα δύναμη κατορθώνει νά ὑλοποιηθεῖ — νά θεσμιστεῖ — μέσα στόν κόσμο. Ἐναφέρω γιά παράδειγμα ἕνα ἄλλο ἐκτενέστερο χωρίο:

Ἐπί τήν σκοπιὰ τῆς ψυχῆς, ἡ διαδικασία μέσῳ τῆς ὁποίας ἡ ψυχή ἐγκαταλείπει (ἂν καί ποτέ ἐντελῶς) τοὺς πρωταρχικούς της τρόπους καί ἀντικείμενα καί ἐπενδύει σέ τρόπους συμπεριφορᾶς, κίνητρα καί ἀντικείμενα μέ κοινωνικό νόημα λέγεται μετουσίωση. Ἐπί τήν σκοπιὰ τῆς κοινωνίας, ἡ ἴδια διαδικασία ἀφορᾷ τήν κοινωνική κατασκευή (ἀνατροφή) τοῦ ἀτόμου. Ἐτσι, δημιουργεῖται ἕνα νέο εἶδος (διαφορετικό σέ κάθε κοινωνία): τό κοινωνικό ἄτομο (ἐσεῖς, ἐγώ καί οἱ ἄλλοι) [«The Social Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge», in *Philosophy*, 42].

Ἡ μετουσίωση, δηλαδή, δέν εἶναι μέσο ἐκκοινωνισμοῦ, μιά ψυχική κατάσταση πού παρέμπει σέ διαδικασία ὁμαλοποίησης — ἤ, ἀκόμη χειρότερα, ὅπως ἔχει θεωρηθεῖ κατά καιρούς, μιά περίπτωση ἐκτροχιασμοῦ τῆς ἐρωτικῆς ἐπιθυμίας τήν ὁποία ἐπιβάλλει ἡ κοινωνία πρὸς ὄφελος κάποιου κοινωνικοῦ ἢ αἰσθητικοῦ κατορθώματος. Ἡ μετουσίωση εἶναι ἐκκοινωνισμός ἢ, ἀκριβέστερα, εἶναι τό δῶρο τῆς κοινωνίας στήν ψυχή, προκειμένου νά ἀπομακρυνθεῖ ἡ ψυχή ἀπό τήν φυσική της ἐμμονή στήν παντοδυναμία. Εἶναι δῶρο σέ κάποιον πού τό ἀποζητᾷ ἀπεγνωσμένα, γιατί, ὅπως συνεχῶς ἐπαναλαμβάνει ὁ Καστοριάδης, ἡ ψυχή δέν μπορεῖ νά συνεχίσει νά ὑπάρχει μέσα στόν ὀλοκληρωτικό σολιψισμό της — ἔχει ἀνάγκη νοήματος. (Τό γεγονός ὅτι ἡ ἀνάγκη γιά τήν ἀνεύρεση νοήματος διαρκῶς σαμποτάρεται ἀπό μιά αἰσθητική ἀδυναμία ικανοποίησης τοῦ πρωταρχικοῦ αὐτιστικοῦ «νοήματος» θά μᾶς ἀπασχολήσει παρακάτω).

Εἶναι μᾶλλον εὐτελές νά ποῦμε ὅτι ἡ ψύχωση ἀποτελεῖ κατάσταση πού ἀποκτᾷ νόημα μόνο μέσα σέ κάποιο κοινωνικό πλαίσιο. Κανείς δέν μπορεῖ νά ἀποκαλέσει ψύχωση κατάσταση τόν αὐτισμό τοῦ μοναδιαίου πυρήνα τῆς ψυχῆς ὅπως συναντᾶται στό νεογέννητο. Ἡ ψυχική μονάδα, ὅπως τήν ἀντιλαμβάνεται ὁ Καστοριάδης, ὑπάρχει σέ κατάσταση τέλειαις καί ἀκατανίκητης πληρότητας, μιᾶς φαντασματικῆς παντοδυναμίας ἡ ὁποία βιώνει τόν ἑαυτό της — καί εἶναι — πηγὴ τοῦ παντός, ὁ πλήρης κυρίαρχος τῶν ση-

μασιῶν. Αὐτό τό πλάσμα δέν μπορεῖ νά ὑπάρξει στόν κοινωνικό κόσμο, ἂν μὴ τι ἄλλο γιατί προφανέστατα δέν κατέχει κἂν τήν ἔννοια τοῦ ἄλλου. Δέν κατανοεῖ κυριολεκτικά κανένα ἄλλον, ἀφοῦ τά πάντα στόν κόσμο του προέρχονται καί κατευθύνονται ἀπό τόν ἑαυτό του. Ἄλλὰ ἀκόμη καί ἂν ὑποθέσουμε τήν παράλογη καί ἀπίθανη περίπτωση ἑνός γενναϊόδωρου κόσμου πού θά δέχόταν στίς ἀγκάλες του ἕνα πλάσμα πού δέν ἀναγνωρίζει κανένα ἄλλον, θά συνειδητοποιούσαμε ἀμέσως ὅτι τέτοιο πλάσμα δέν θά μπορούσε κἂν νά ἐπιβιώσει, ὡς ἐνεργό κοινωνικό μέλος, γιατί θά ἀνακάλυπτε ἀμέσως τήν ἀνικανότητά του νά ἀσκήσει τήν παντοδυναμία του. Ἡ λογική ἀντίφαση θά ἦταν ἐντελῶς πραγματική. Τό πεδίο τῆς πληρότητάς του θά παραβιάζόταν ἀνεπανόρθωτα, ἡ κυριαρχία του ἐπὶ τῶν σημασιῶν θά τύχαινε πλήρους ἀμφισβήτησεως, ἡ ἐπιθυμία του θά πήγαινε χαμένη, τό ἴδιο τό πλαίσιο τῆς ζωῆς του θά γινόταν αὐτομάτως χίλια κομμάτια. Ἄλλὰ ὁ ἴδιος ὁ παραλογισμός αὐτοῦ τοῦ σεναρίου ἀποδεικνύει τό γεγονός ὅτι ἡ ψυχική μονάδα δέν εἶναι κοινωνικό πλάσμα, ὅτι ἀφημένο στίς δικές του διαστάσεις ὄχι μόνο δέν θά κατόρθωνε νά ἀναπτυχθεῖ στό πρόσωπο Χ ἀλλά μέ κάθε βεβαιότητα θά ἀφανίζόταν — θά πέθαινε κυριολεκτικά τῆς πείνας.

Ὁ Καστοριάδης ἔχει ὑποστηρίξει ἐπανειλημμένως ὅτι οἱ συνεχεῖς προσπάθειες τοῦ Φρόντ νά ἐξηγήσει τήν γένεση τῆς κοινωνίας — τήν θέσμιση τῆς κοινωνίας — βάσει τῶν ψυχικῶν δυνάμεων (τῶν ἐνορμήσεων) ἦταν καταδικασμένες σέ ἀποτυχία, ἂν μὴ τι ἄλλο γιατί πρέπει νά ὑπάρχει κοινωνία γιά νά ὑπάρχουν ἀνθρώπινα ὄντα. Προφανῶς, ἡ ἔννοια «ἄνθρωπος» ἐδῶ δέν ἔχει σχέση μέ τήν βιολογία. Μάλιστα, αὐτό ἀκριβῶς εἶναι καί τό ζήτημα: ἡ βιολογικὴ ὑποβάθρου ψυχική μονάδα («ἕνα μικρὸ τέρας πού οὐρλιάζει», λέει κάπου ὁ Καστοριάδης) γίνεται ἄνθρωπος. Στήν θεωρία τοῦ Φρόντ γιά τό ἄσυνείδητο βλέπουμε ἤδη ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ψυχή κυριαρχεῖται ἀπό μιά διαρκή ροή ἐνορμήσεων καί, ὅσον ἀφορᾷ τήν ἀνθρώπινη σεξουαλικότητα, οἰαδήποτε ἔννοια ἐγγενοῦς ἀντιστοιχίας μεταξύ σεξουαλικῶν παραστάσεων (καί ἀπολαύσεων) καί βιολογικῶν ἀναγκῶν βρίσκεται ἔξω ἀπὸ κάθε λογική. Ὁ Καστοριάδης ἐπιμένει ὅτι ἡ ἀνθρώπινη ψυχή χαρακτηρίζεται ἀπὸ «μιά τεράστια καί τερατώδη νεοπλασία, ἕνα καρκίνωμα τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς πού εἶναι ἡ ριζική φαντασία. Τό ὀνομάζω καρκίνωμα διότι ἡ ἀνάπτυξή του εἶναι ἀνεξέλεγκτη καί διότι δέν ἀντιστοιχεῖ σέ καμιά βιολογική λειτουργία

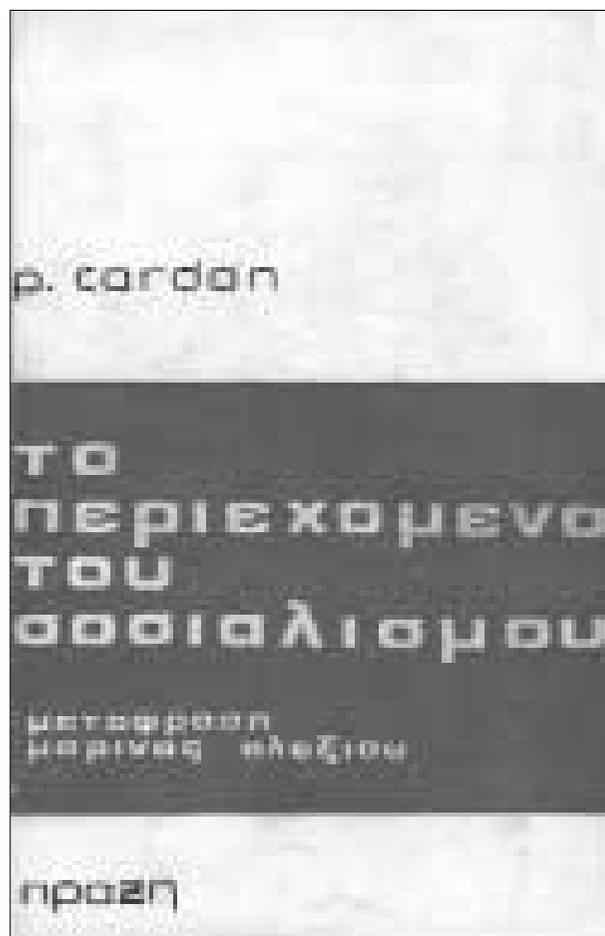
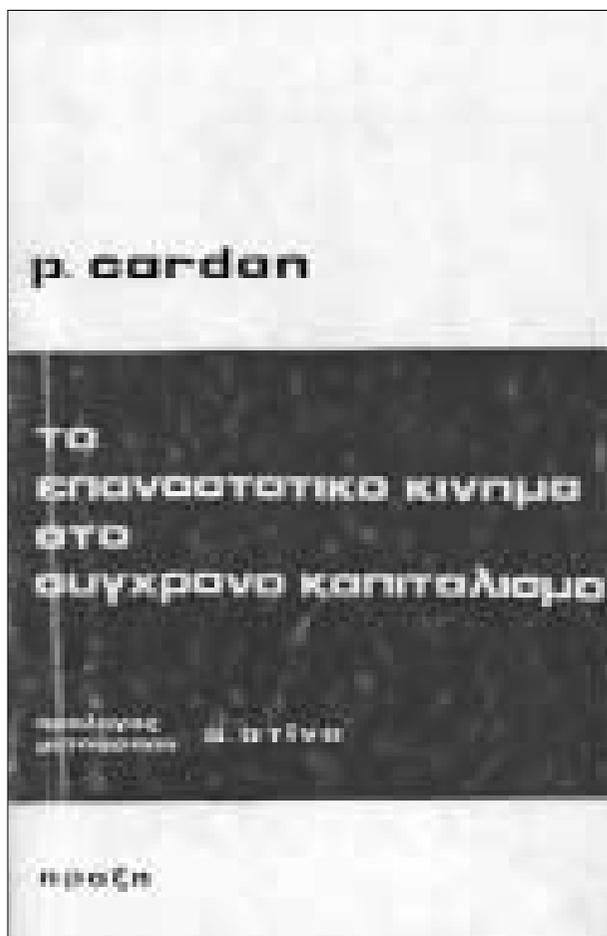


γία καί, ἀντιθέτως, ἂν θεωρηθεῖ ἀπό μόνο του βιολογικό εἶναι μᾶλλον καταστροφικό, ὅσα καί ἂν εἶναι τά θετικά ἀποτελέσματα του ἀπό ἄλλες ἀπόψεις» [«Ἡ Συμβολή τῆς Ψυχανάλυσης στήν κατανόηση τῆς γένεσης τῆς Κοινωνίας», στό Ἀνθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία, Ἀθήνα Ὑ-φίλον, 45].

Αὐτός ὁ ἀτέρμων καί ἀδηφάγος ψυχικός πυρήνας πού λέγεται ριζική φαντασία ἀπαιτεῖ ἀπό τήν κοινωνία νά τοῦ δώσει νόημα καί εἶναι ἀκριβῶς αὐτή ἡ χορήγηση νοήματος — νοήματος πού εἶναι πάντοτε κοινωνικό-ἱστορικό, ἀδιαίρετα διαφορετικό ἀπό πλαίσιο σέ πλαίσιο —, ἡ ὁποία θεσμίζει τόν ἄνθρωπο ὡς ἄτομο καί δὴ ἄτομο μέ κοινωνικο-ἱστορική βούληση. Μέ αὐτήν τήν ἔννοια, ἐκκοινωνισμός σημαίνει ταυτοχρόνως ἐξανθρωπισμός. Διότι, ἂν καί κανένα ἀνθρώπινο πλάσμα δέν δύναται νά ὑπάρξει χωρίς αὐτόν τόν τερατώδη ριζικό φαντασιακό πυρήνα, κανένα ἀνθρώπινο πλάσμα ἐπίσης δέν γίνεται ἄνθρωπος, ἂν αὐτό τό ριζικό φαντασιακό παραμείνει γιά πάντα κλειδωμένο στόν ἑαυτό του.⁵

Τούτη ἡ διαδικασία τοῦ ἐκκοινωνισμοῦ / ἐξανθρωπισμοῦ κρίνεται ἀπαραίτητη καί μάλιστα δέν ἐπιτυγχάνεται χωρίς ἕναν σημαντικό βαθμό ψυχικῆς βίας. Στήν οὐσία σημαίνει μιά διαδικασία ἀναγκαίας ἐτέρωσης ἢ, πῶ σωστά, ἕνα εἶδος κοινωνικῶς ἐνορχηστρωμένης αὐτο-ἐτέρωσης, μέ κύριο παράγοντα τήν οἰκογένεια καί βασική προϋπόθεση τήν παροχή ἀντικειμένων μέ κοινωνική σημασία πρὸς ἐπένδυση, μέσα σέ μιά διαδικασία ἐπένδυσης τήν ὁποία, οὔτε λίγο οὔτε πολύ, ἐπιβάλλει. Ἔτσι κατανοεῖ ὁ Καστοριάδης τό ἀληθινό νόημα τῆς οἰδιπόδειας ἐμπειρίας, γεγονός τό ὁποῖο ἀναγνωρίζει ὡς βασική ἀντίληψη τοῦ Φρόντ, δομημένη εἰς βάθος, παρ' ὅλη τήν μετέπειτα φλυαρία πολλῶν φροϋδικῶν γύρω ἀπό τό θέμα [βλ. *The Imaginary Institution of Society*, 300-311].

Ἡ μετουσίωση, δηλαδή, ἔχει μιά ὄντολογική σημασία, γιατί αὐτό ἀκριβῶς συνεπάγεται μιά ἰδιογενετική διαδικασία: τήν δημιουργία ἑνός ἑαυτοῦ ὁ ὁποῖος εἶναι πάντοτε ἕνα εἶδος, μιά μορφή μέ ἴδιον *Εἶναι* — στή προκειμένη περίπτω-





ση, τό λεγόμενο πρόσωπο [person], τό κοινωνικό άτομο. Βέβαια, ἡ ὄντολογία αὐτή διακρίνεται στόν χώρο τοῦ κοινωνικο-ιστορικοῦ, ὅπως ἄλλωστε κάθε ὄντολογία, σέ τελευταία ἀνάλυση. Τό κάθε εἶναι ἀποκτᾶ ἀπώτερο νόημα μόνο στήν πορεία τῆς κοινωνικῆς φαντασιακῆς θέσμησης, ἐκτός ἐάν μιλοῦμε γιά ἐξωγήρινους.

Τό ζήτημα, ὅμως, πού μᾶς ἀφορᾶ κατά κύριο λόγο δέν εἶναι τόσο ἡ δεδομένη ὄντολογική διάσταση τῆς μετουσίωσης ἀλλά τό πῶς ἀκριβῶς λειτουργεῖ αὐτή ἡ ὄντογενετική διαδικασία. Ὁ Καστοριάδης ἐπισημαίνει τέσσερα θεμελιακά χαρακτηριστικά στήν ἀνθρώπινη ψυχή — θεμελιακά ὡς πρός τό τί κάνει τήν ψυχή ἀνθρώπινη: τήν ἀποδέσμευση τῶν ψυχικῶν διαδικασιῶν ἀπό τήν βιολογική λειτουργία, τήν κυριαρχία τῆς παραστασιακῆς (ἀπεικονιστικῆς) ἡδονῆς ἐναντι τῆς ἡδονῆς τῶν ὀργάνων, τήν αὐτονόμηση τῆς φαντασίας, τήν αὐτονόμηση τοῦ συναισθήματος⁶. Ἡ οὐσία εἶναι ὅτι τά ἀνθρώπινα ὄντα φαίνεται νά ἔλκονται ἀπό τήν ἡδονή τῶν φαντασιακῶν τους παραστάσεων, οἱ ὁποῖες, βεβαίως, εἶναι ἀπεριόριστες καί ἀτέρμονες καί χωρίς τίς ὁποῖες ἡ σεξουαλικότητα τοῦ ἀνθρώπου δέν θά ἦταν ἀνθρώπινη. Εἶναι προφανές ὅτι ἡ πολύμορφη φύση τῆς ἀνθρώπινης σεξουαλικότητος, μοναδικό φαινόμενο στόν φυσικό κόσμο, δέν συνδέεται καθόλου μέ τήν βιολογική σύσταση τῆς ἀνθρωπότητος. Βασίζεται καί ἀπευθύνεται ἐξ ὀλοκλήρου στήν παραστασιακή ροή πού διαμορφώνει τό Ἄσυνείδητο, πολλές φορές, μάλιστα, ἐναντίον τοῦ βιολογικοῦ ὀργανισμοῦ (ἀκριβῶς ὅπως μιά νεοπλασία, ἓνα καρκίνωμα).

Ἡ ἀποδεσμευμένη καί αὐτονομημένη ἀπό τήν βιολογική λειτουργία ἐπιθυμία συνίσταται στήν αὐτονόμηση τῆς φαντασίας καί τοῦ συναισθήματος. Ἄλλά ἡ ἡδονή τῶν παραστάσεων (ὅ,τι ὁ Φρόντ διέκρινε σέ ἀτομικό ἐπίπεδο ὡς ἀπόλαυση τοῦ φαντάσματος) ἀκολουθεῖ μοναδικό δρόμο στήν πορεία τῆς μετουσίωσης. Οἱ ἐπενδεδυμένες παραστάσεις στήν μετουσίωση δέν εἶναι πλέον «ιδιωτικά ἀντικείμενα» ἀλλά ἀντικείμενα τῶν ὁποίων τό νόημα καί ἡ ἀξία εἶναι πλήρως «καθορισμένα» ἀπό τήν κοινωνία. (Ἐπιλέγω τήν χρήση εἰσαγωγικῶν, γιατί ἡ ἀξία καί τό νόημα αὐτῶν τῶν ἀντικειμένων δέν ἔχουν ποτέ ὁρατά στοιχεῖα). Μετουσίωση, σίγουρα, δέν σημαίνει συνειδητή ἐπένδυση, δέν πρόκειται ποτέ γιά συνειδητή ἐπιλογή. Ἐάν μιλήσουμε μέ ἀπόλυτη κυριολεξία, στήν μετουσίωση δέν ὑπάρχει ἡ παρμιχρή ἐπιλογή, παρ' ὅλο πού, μέσῳ τῆς μετουσίωσης, δημιουργεῖται τό κοινωνικό άτομο,

ξεχωριστό καί μοναδικό μέσα στήν ἀτέρμονη πολλαπλότητα τῶν θέσεων του. Ἡ μετουσίωση εἶναι ἀναγκαῖο καί βίαιο γεγονός, τό πλαίσιο τοῦ ὁποῖου ἔχει ἤδη διαμορφωθεῖ μέ ὄρους τῆς ψυχῆς. Τοῦτο οὐδόλως σημαίνει κάποιο προβλέψιμο ἀποτελεσμα ντετερμινιστικοῦ τύπου. Σημαίνει ἀπλούστατα ὅτι τό «περιεχόμενο» τῆς μετουσίωσης διαφέρει σέ κάθε περίπτωση ἀνάλογα μέ τό κοινωνικό φαντασιακό πού τήν καθιστᾶ δυνατή καί τήν ἐπιβάλλει. Γι' αὐτό ὁ Μπερνίνι ἐπενδύει τήν καλλιτεχνική του φαντασία (ἀδιαμφισβήτητα ἐρωτική) στήν εἰκόνα [figure] τῆς Ἀγίας Τερέζας νά τρυπιέται ἀπό τά βέλη τοῦ Θεοῦ καί ὄχι σέ ἓνα ἄγαλμα γυναίκας πού συσπᾶται ἀπό ὄργανισμό, ὅπως κάνει ὁ Λακάν (Séminaire XX).

Ἐδῶ θά ἔπρεπε νά ὑπογραμμίσουμε κάτι θεμελιώδες, τό ὁποῖο εἶναι τόσο προφανές ὥστε νά ξεγλιστρᾶ εὐκολά ἀπό τόν ὀπτικό μας ὀρίζοντα. Ἡ μετουσίωση ἀνακύπτει τήν στιγμή πού ἡ ἀπλή ἀπόλαυση τῶν ὀργάνων παρακάμπτεται γιά μιά ἄλλη ἀπόλαυση, τήν ἀπόλαυση τῶν παραστάσεων, ἡ ὁποία ἀνήκει πάντοτε σέ ἓνα κοινωνικό πεδίο. Αὐτή ἡ στιγμή συμπεριλαμβάνει τήν πύο χαρακτηριστική πράξη τοῦ ἀνθρώπινου εἶδους: τήν γλώσσα. «Ἡ ὁμιλία εἶναι ἡδὴ μετουσίωση», λέει ὁ Καστοριάδης. «Τό “ὑποκείμενο” τῆς γλώσσας δέν εἶναι “ὑποκείμενο” ἐνορμήσεων [sujet pulsionnel]» [«The state of the Subject Today», in *World in Fragments*, 161]. Μέ τήν ἔννοια αὐτή, ἡ μετουσίωση ἐμπλέκεται σέ ὅλες τίς κοινωνικές πρακτικές τῆς ἀνθρωπότητος, συμπεριλαμβανομένης τῆς ἐργασίας καί τοῦ παιχνιδιοῦ, τῆς τέχνης καί τῆς ἐπιστήμης, τῆς δημιουργίας καί τῆς καταστροφῆς. Δέν πρέπει νά ξεχνοῦμε ὅτι ἀποτελεσμα μετουσίωσης ἦταν ἐξ ἴσου ἡ ἀνέγερση τοῦ Παρθενῶνα καί ἡ σφαγή τῶν Μηλιῶν, ἡ Διακήρυξη τῶν δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου καί τοῦ πολίτη καί ἡ Τρομοκρατία τοῦ Ροβεσπιέρρου, τό Καλῶς συγκερασμένο κλειδοκύμβαλο καί τά στρατόπεδα συγκεντρώσεως. «Ἡ μετουσίωση ἐπενδύει σέ κοινωνικῶς δημιουργημένα καί καταξιωμένα ἀντικείμενα, ἀκόμη καί ἂν αὐτά εἶναι ἐγκληματικά» [«Psychoanalysis and Politics», *World in Fragments*, 189]. Μετουσίωση οὐσιαστικά σημαίνει ἐκκοινωνισμός κατ' ἀνάγκην (ἐπί ποιῆ ψυχώσεως), ἀκόμη καί ὅταν σέ ὀρισμένες περιπτώσεις τά ἐκκοινωνημένα άτομα μπορεῖ νά προδοῦν συλλογικά σέ τερατώδεις πράξεις⁷.

Ἐν ὀλίγοις, «ἐκκοινωνισμός τῆς ψυχῆς εἶναι ἡ ἐσωτερίκευση τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιακῶν σημασιῶν» [«The Con-



struction of the World in Psychosis», *World in Fragments*, 205] — δηλαδή, ιστορική υπόθεση με τήν πιό ουσιώδη σημασία του ὄρου. Αυτό πού μάς ενδιαφέρει, ὅμως, δέν εἶναι τόσο ἡ κατ' ἀνάγκην διαφοροποίηση, ἡ ὁποία παράγεται σέ κά-θε περίσταση του κοινωνικο-ιστορικοῦ, ὅσο ἡ πιό ἀποφασιστικῆς σημασίας διαφορά μεταξύ τῆς μετουσίωσης σέ μιᾶ ἐτερόνομη κοινωνική θέσμιση καί τῆς μετουσίωσης σέ ἐκείνην τήν θέσμιση πού ἐπιτρέπει τήν δυνατότητα του ἀναστοχασμοῦ, τήν θέσμιση πού ἐπιτρέπει νά ἔχει κανείς «τήν δύναμη νά θέσει τά θεσμισμένα [δηλ. μετουσιωμένα] ἀντικείμενα ὑπό ἀμφισβήτηση» [«The state of the Subject Today», *World in Fragments*, 165]

Ἡ δεύτερη περίπτωση ἀφορᾶ μιᾶ συγκεκριμένη μετουσίωση ἡ ὁποία ἐνστερνίζεται ἕνα συγκεκριμένο κοινωνικό φαντασιακό: τό κοινωνικό φαντασιακό πού θεσμίζει καί θεσμίζεται ἀπό τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας. Γιά τόν Καστοριάδη, αὐτό τό φαντασιακό πρόταγμα ἔχει μιᾶ ἀκριβή ιστορική ἀρχή: τήν ἀρχαία πόλη. Δέν εἶναι ἐδῶ ἡ κατάλληλη περίσταση γιά νά ἐπεκταθοῦμε πάνω σέ αὐτό τό θέμα. Φτάνει μόνο νά συνειδητοποιήσουμε ὅτι ἡ κοινωνική φαντασιακή θέσμιση τῆς ἀρχαίας πόλεως ἔχει ἐπιβιώσει τῆς ἀφάνισης τῆς πόλης ὡς κοινωνικῆς ὄντότητας καί παραμένει ὡς ἀντίπαλο ρεῦμα στους σύγχρονους θεσμούς, παρ' ὅλο τό νεφέλωμα του μονοθεϊστικοῦ φαντασιακοῦ πού κυριαρχεῖ στόν ὀρίζοντα του λεγόμενου Δυτικοῦ πολιτισμοῦ ἐδῶ καί δύο χιλιετίες καί πού ὀλοφάνερα παίζει ἀκόμα σημαντικό ρόλο στήν φαντασιακή σύσταση του σύγχρονου κράτους. Ἀποδείξεις (ἄλλοτε ρητές, ἄλλοτε ὑπόρητες) τῆς ιστορίας αὐτοῦ του ἀνταγωνισμοῦ δέν βρίσκονται μόνο στά διάφορα γεγονότα τῆς ιστορίας πού σηματοδοτοῦν τήν ριζική ἀνάκριση [interrogation] τῶν θεσμισμένων μορφῶν (δηλαδή τίς διαφορές ἐπαναστατικές στιγμές πού καλύπτουν τήν ἀπόσταση ἀπό τήν Ἀναγέννηση μέχρι σήμερα), ἀλλά στήν ἴδια τήν ἐνέργεια τῆς πράξης, ἡ ὁποία καθιστᾶ τήν ἀνθρώπινη ὑπαρξη, τήν ζωή αὐτήν καθ' ἑαυτήν, σκοπό μιᾶς τέτοιας ἀνάκρισης. Ἡ πρακτική τῆς φιλοσοφίας, καθῶς καί τά πρωταρχικά ἀλλά καί ἐπίγονα στοιχεῖα τῆς, συμ-πίπτουν (ὁ Καστοριάδης θά ἔλεγε εἶναι ὁμοούσια) μέ τό κοινωνικό φαντασιακό τῆς αὐτονομίας.

Ὁ Καστοριάδης προσφέρει πληθώρα στοχασμῶν πάνω στό θέμα τῆς φιλοσοφίας, οἱ ὁποῖοι ἐπίσης δέν εἶναι δυνατόν νά ἐκτιμηθοῦν στά πλαίσια αὐτοῦ κειμένου. Παραθέτω μόνο τρεῖς προ-

τάσεις, οἱ ὁποῖες πρέπει νά γίνουν ἀντιληπτές πλήρως συνυφασμένες:

1) «Τό φιλοσοφεῖν σημαίνει πάνω ἀπό ὅλα νά διερωτᾶσαι συνεχῶς: Τί σημαίνει τό φιλοσοφεῖν καί τί εἶδους φιλοσοφία θέλει κανείς νά ἀσκήσει;» [«Psychoanalysis and philosophy», in *The Castoriadis Reader*, 349],

2) «Ἡ φιλοσοφία πρῶτα ἀπό ὅλα θέτει ὑπό ἐρώτησιν τήν θεσμισμένη ἀπεικόνιση του κόσμου, τά εἶδωλα τῆς φυλλῆς, μέσα στόν ὀρίζοντα μιᾶς ἀπερίοριστης ἀνάκρισης» [«The Nature and Value of Equality», *Philosophy, Politics, Autonomy*, 124-5],

3) «Τό φιλοσοφεῖν ἡ τό στοχάζεσθαι, μέ τήν πιό ἰσχυρή ἐννοια τῆς λέξης, ἀποτελεῖ ἕνα ὑπέρτατα παράδοξο ἐγχείρημα, τό ὁποῖο συνίσταται στήν δημιουργία μορφῶν σκέψης, ὥστε νά γίνεῖ ἀντικείμενο στοχασμοῦ ὅ,τι βρίσκεται πέρα ἀπό τήν σκέψη, ὅ,τι ἀπλῶς εἶναι. Σκέπτεσαι σημαίνει σκοπεύεις στό ἄλλο τῆς σκέψης, γνωρίζοντας πολύ καλά ὅτι αὐτό τό ἄλλο δέν μπορεῖ νά γίνεῖ καὶ ἀντιληπτό παρά μόνο ἐν μέσω καί διά μέσου τῆς σκέψης, γνωρίζοντας δέ ἐπίσης ὅτι τό ἐρώτημα “Τί, μέσα σέ αὐτό πού εἶναι σκέψη, προέρχεται ἀπό ἐκεῖνον πού σκέπτεται καί τί προέρχεται ἀπό ἐκεῖνο πού εἶναι ἤδη σκέψη” θά παραμείνει γιά πάντα ἀναπάντητο ὡς ἔσχατο ἐρώτημα» [ἔ.π. 126-127]⁸.

Προφανέστατα, αὐτές οἱ προτάσεις ἔχουν κοινές δύο ἐννοιες: Πρῶτον, πᾶσα φιλοσοφική ἔρευνα καί ἀνάκριση εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ ἄνευ ὀρίων καί τέλους. Δεύτερον, ὅπως ἐντονα ἀναπτύσσεται ἰδιαίτερα στήν τρίτη πρόταση, μιᾶ τέτοια ἔρευνα καί ἀνάκριση πρέπει νά ὀδηγεῖ στή διερεύνηση τῆς ἴδιας τῆς ἀρχῆς, τῆς πράξης καί του ἀντικειμένου τῆς ἀνάκρισης. Ὅπερ σημαίνει ὅτι ἡ ἀρχή, ἡ πράξη καί ἀντικείμενο πρέπει νά διερευνηθοῦν πέρα ἀπό κάθε μορφή πού τά καθορίζει, πέρα ἀπό τήν ἴδια τους τήν θέσμιση: στήν οὐσία, ὁ κάθε στοχασμός πρέπει νά τεθεῖ ὑπό ἀνάκριση ἀπό τήν θέση του ἀστοχάστου. Πιό συγκεκριμένα, ὁ Καστοριάδης βλέπει τήν φιλοσοφία ὡς ἐγχείρημα αὐτο-ετέρωσης, ὡς διαδικασία διαρκοῦς καί ἀνεμπόδιστης αὐτο-προερχόμενης ἐτέρωσης: αὐτο-προερχόμενης, γιατί κανείς ἄλλος δέν διατάσσει τήν ἀνάκριση καί ἐτέρωσης, παρά ταῦτα, γιατί ἡ ἀνάκριση σέ ἐμπλέκει στήν ἀφ' ἑαυτῆς ριζική δημιουργία ἄλλων μορφῶν.

Μέ ἀπλούστερα λόγια, ἡ διττή αὐτή διαδικασία περιγράφει μιᾶ συγκεκριμένη κοινωνικο-ιστορική ἔκφραση μετουσίωσης, ἡ ὁποία ὅμως ἐμπεριέχει ἕνα στοιχεῖο πού τήν ξεχωρίζει ἀπό ἄλ-



λες τέτοιες κοινωνικο-ιστορικές εκφράσεις. Ήμπεριέχει τήν ρητή δυνατότητα νά θέσει τήν δική της κοινωνικο-ιστορική στιγμή (χωρίς τήν όποία, έννοείται, δέν θά υπήρχε κ'άν) υπό έρώτησιν καί συνεπώς νά ένοραματιστεί τήν έξασφάλισιν (πάντοτε παράδοξιν καί έν τέλει άπίθανη) τής άνεξαρτησίας της. Ύπάρχει, δηλαδή, μιά ψυχική έπένδυση στό όραμα ριζικά νέων μορφών, όραμα πού έξ όρισμού παραπέμπει άμέσως στήν θεσμίζουσα στιγμή του, ή όποία, ως βατήρας κατάδυσης στό άγνωστο, καταγράφει τήν αναπόφευκτη ιστορικότητα του καθενός. Γι' αυτό ή άυτονομία καί ή άυτο-ετέρωση βρίσκονται σέ πλήρη σύμπτωση, γεγονός πού από μόνο του πρέπει νά θέσει σέ τέρμα κάθε σύγχυση γύρω από τήν πιθανή σύγκλιση μεταξύ Καστοριάδης καί Κάντ.

Άλλά ή μετουσίωση στά πλαίσια του φιλοσοφικού άνακριτικού στοχασμού λειτουργεί επίσης πέρα από τήν συγκεκριμένη της κοινωνικο-ιστορική στιγμή. Έχουμε ήδη δει πώς ή τερατώδης ψυχική μονάδα πρέπει νά όδηγηθεί μακριά από τήν άυτιστική της απόλαυση καί νά στραφεί πρós τήν απόλαυση τής καθέξωσς σέ άντικείμενα / παραστάσεις πού ύπάρχουν μόνο έν μέσω καί διά μέσου του εκάστοτε κυρίαρχου κοινωνικού φαντασιακού. Αύτή ή στροφή γίνεται σχεδόν «όργανικά», μέ τήν έννοια ότι κανένα άνθρώπινο όν από τήν εποχή των σπηλαιών δέν έχει επιζήσει χωρίς νά αποδεχθεί τούς φαντασιακούς όρους τής κοινωνίας καί όχι άπλώς νά τούς αποδεχθεί, αλλά καί νά τούς ανακαλύψει ως δικούς του, ως δική του πηγή απόλαυσης. Τουτό, όμως, σίγουρα δέν σημαίνει ότι ή στροφή είναι ολοκληρωτική καί ότι ό κόσμος τής ψυχικής μονάδας καταργείται. Κάτι τέτοιο θά ήταν άδύνατο, γιατί θά σήμαινε τόν θάνατο τής ίδιας τής ανθρωπότητας. Η ίδια, μάλιστα, μοναδική δύναμη τής μετουσίωσης τροφοδοτεί τήν έξ ίσου μοναδική αντίσταση τής αδάμαστης ψυχής πού άρνείται νά αποποιηθεί τήν πρωταρχική της επιθυμία για παντοδυναμία. Άκριβώς εδώ, σέ αυτόν τόν αδάμαστο πυρήνα, ό Καστοριάδης έντοπίζει τήν δύναμη του ανθρώπου νά φαντάζεται ριζικά, νά φαντάζεται τό άφάνταστο, μιά ψυχική δύναμη ριζωμένη στό βάθος ολοκλήρωσης τής σωματικής τους όντότητας⁹.

Αύτή ή φαντασία είναι αγαλίνωτη. Ούτε ύπακούει ούτε ακολουθεί κανόνες λειτουργίας. Ύπερέχει οίωνδήποτε άντιληπτών καί ύπολογιζόμενων όρίων, δηλαδή όχι μόνο των έξωτερικών όρίων τής αποτίμησης καί επίτευξης τής γνώσης (περι έαυτής καί όλων των άλλων), αλλά των

ιδίων των όρίων τής όντότητάς της. Πρόκειται για κάτι άνυπέβλητο παράδοξο. Τό νά λέμε ότι ή ριζική φαντασία είναι άπεριόριστη καί άνυπολόγιστη σημαίνει άποδοχή τής δυνατότητάς της νά αλλάξει καθετί πού ταυτίζεται μαζί της — στήν ούσία τό γεγονός ότι ή ριζική φαντασία ένέχει στόν βαθύτερο πυρήνα του Έαυτού της τήν πλήρη δυναμική της έτέρωσης. Έν τούτοις, μέσα σέ αυτό τό παράδοξο σχήμα, στήν δύναμη του Άσυνειδήτου για άυτο-ετέρωση, έγκείται καί ή δυνατότητα τής άυτονομίας.

Ο Φρόντ είχε κατανοήσει έξ αρχής ότι τό καθήκον τής ψυχανάλυσης είναι νά πραγματοποιηθεί τό Άσυνείδητο. Αυτό είναι καί τό προφανές νόημα τής περίφημης ρήσης του: *Wo Es war, soll Ich werden* («Έκει πού ήταν Αυτό, πρέπει νά γίνω Έγώ»). Δηλαδή, στόν χώρο όπου διαδραματίζονταν οι λειτουργίες του Άσυνειδήτου — στόν χώρο όπου ό Άλλος (έντός μου) μιλούσε καί ενεργούσε — θά ύπάρξω έγώ: θά διαμορφώσω τόν έαυτό μου (καί ως εκ τούτου θά κυριαρχήσω). Όλοφάνερα, πρόκειται για προτροπή πρós συνείδηση έαυτού, μιά προτροπή πού θά μου επιτρέψει νά γίνω κυρίαρχος των πράξεών μου άποκτώντας συνείδηση τής φύσης των άσυνειδήτων παρορμήσεων πού υπερχαθορίζουν κάθε μου πράξη. Ήδη σέ τούτη τήν διατύπωση ύπονοείται ή σκέψη ότι τό Άσυνείδητό μου μιλάει, όπως ό Λακάν απέδειξε άργότερα, τόν «λόγο του Άλλου». Συνεπώς, προτροπή του Φρόντ σημαίνει προτροπή πολέμου κατά τής αποξένωσης έαυτού άφ' έαυτώ (*self-alienation*) — ή όποία, ως θυμηθούμε, πέραν του ότι πρόκειται έξ αρχής για τήν προτροπή τής ίδιας τής φιλοσοφίας, ήταν επίσης τό ρητό καθήκον τής ψυχανάλυσης από τήν στιγμή τής θέσμισής της (ιστορικά, οι ψυχαναλυτές συνεχίζουν τό έργο των ειδικών φρενολόγων πού τήν εποχή εκείνη ονομαζόταν *alienists*).

Ο Καστοριάδης άναγνωρίζει στή ρήση του Φρόντ τά πρώτα βήματα πρós μιά πρακτική σύλληψη τής άυτονομίας: τήν χειραγώγηση του νόμου του Άλλου έντός του έαυτού. Όστόσο, συνειδητοποίησε άμέσως όχι μόνο τήν τελική της άδυνατότητα αλλά επίσης, στήν άπόλυτη μορφή της, τόν έξολοθρευτικό της χαρακτήρα. Γιατί δέν ύπάρχει τρόπος νά εξαλειφθεί τό Άσυνείδητό μας — νά άποστραγγιστεί όπως ή λίμνη *Zuyder Zee* για νά επεκταθεί ό χώρος (για νά χρησιμοποιήσουμε τό παράδειγμα του ίδιου του Φρόντ) — άφού αυτό θά ύποδήλωνε έναν έντελώς διαφανή έαυτό (καί κοινωνία, κατ' επέκτασιν). Έννοείται



ὅτι, ἀκόμη καί ἂν ὑποθέσουμε ὅτι τέτοια διαφάνεια θά ἦταν ἀνθρώπινη, θά σήμαινε τό τέλος κάθε ἀνθρώπινης δυνατότητας, ἕναν αὐτοεγκλεισμό καί τερματισμό στερημένο ἀπό κάθε φαντασία πού θά θύμιζε κάτι ἀπό ἐκεῖνες τίς ἐφιαλτικές οὐτοπίες τοῦ Ἀπόλυτου Λόγου.

Γι' αὐτό ὁ Καστοριάδης προτείνει νά συμπληρωθεῖ ἡ ρήση τοῦ Φρόντ μετ' ἄντιστροφοῦ: *Wo Ich bin, soll Es auftauchen* («Ἐκεῖ πού εἶμαι Ἐγώ, πρέπει Αὐτό νά ἀναδυθεῖ») ¹⁰. Δηλαδή, ἀντί ἡ αὐτονομία νά σημαίνει οἰκειοποίηση τοῦ «λόγου τοῦ Ἄλλου» — πού οὐσιαστικά, θά σήμαινε ὅτι ὁ Ἄλλος δέν θά γινόταν γνωστός ὡς Ἄλλος καί, συνεπῶς, ἡ ἑτερόνομη κατάσταση θά παρέμενε ἀσύλληπτη — αὐτονομία φτάνει νά σημαίνει μιά ἀλλοίωση τῆς σχέσης μου μέ τόν «λόγο τοῦ Ἄλλου». Σημαίνει μιά ἀλλοιωμένη σχέση (μιά ἄλλη σχέση) μέ τό Ἄσυνείδητό μου, ἡ ὁποία θά ἐξασφάλιζε τήν ἀνάδυση τῶν ἀπεριόριστων δυνάμεων τῆς ψυχῆς, τῆς ριζικῆς φαντασίας, μέσα ἀπό τό ἔδαφος τοῦ Ἐγώ, ἐνός Ἐγώ πού γνωρίζει ὅτι ἡ δύναμη νά ἀλλάξει τόν ἑαυτό του (καί, συνεπῶς, τόν κόσμο του) ἀναβλύζει πράγματι ἀπό τήν ἀστεϊρευτή αὐτή πηγή. Αὐτή εἶναι ἡ διεργασία τοῦ αὐτο-στοχασμοῦ, μιά διαδικασία πού θέτει τόν ἴδιο τόν ἑαυτό ὑπό ἐρώτησιν καί πού εἶναι, συνεπῶς, ὁ ἀκρογωνιαίος λίθος τοῦ προτάγματος τῆς αὐτονομίας. Αὐτονομία δέν σημαίνει ἀπάλειψη τοῦ Ἄλλου. Σημαίνει ἀλλαγὴ τῆς σχέσης μου μέ τόν Ἄλλον, ἔτσι ὥστε ὁ νόμος τοῦ Ἄλλου (ὁ «νόμος» τῶν ἀσυνείδητων ἐνστίκτων, ὁ νόμος τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ Κράτους, οἱ «νόμοι τῆς ἱστορίας», οἱ «νόμοι τῆς φύσης», οἱ «νόμοι τῆς ἐλεύθερης ἀγορᾶς» κ.λπ.) παύει νά βασιλεύει ὡς ἱερός καί θριαμβευτής.

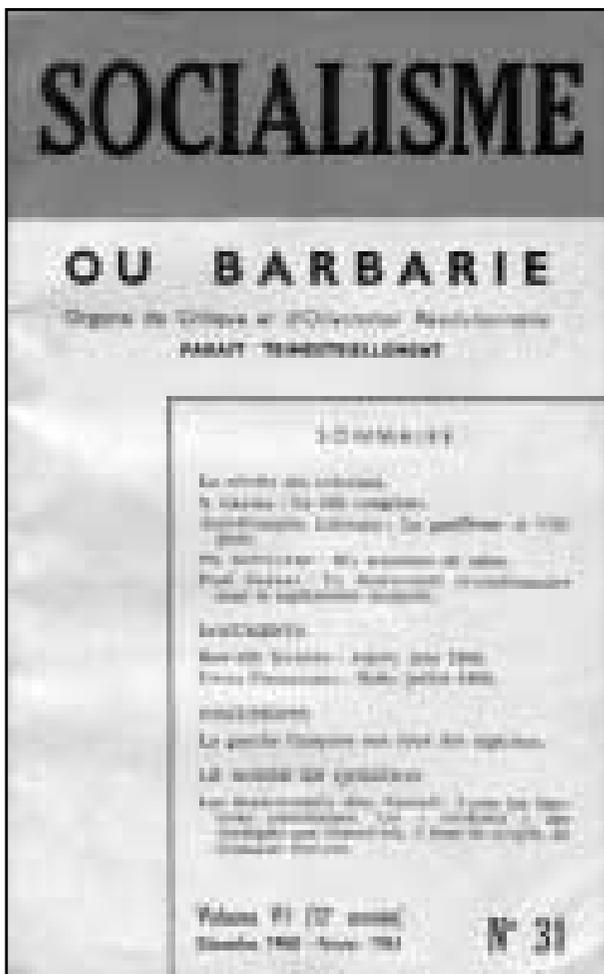
Αὐτή ἡ ἀλλαγὴ ὄχι μόνο δέν σημαίνει ἀπάλειψη τοῦ Ἄλλου, ἀλλά κινητοποιεῖ στόν μέγιστο βαθμό τήν ἴδια τήν Ἐτερότητα ἐν Ἐαυτῷ. Ὁ Καστοριάδης ἀναγνωρίζει ὅτι ὁ αὐτο-στοχασμός βασίζεται σέ ἕνα ἐσωτερικό σχίσμα, μιά αὐτο-γεννώμενη ἑτερότητα μέσα στό πλέγμα τοῦ ἑαυτοῦ. Παραθέτω ἐκτενῶς (ἡ ὑπογράμμιση τοῦ Καστοριάδη):

Στήν ἀναστοχαστικότητα βρίσκουμε... τήν δύναμη νά γίνεται «ἀντικείμενο» ἡ ὁποία δραστηριότητα προσιδιάζει στό «ὑποκείμενο», καθότι ὁ ἑαυτός προτείνεται ρητά ὡς μὴ ἀντικειμενικό ἀντικείμενο ἢ ὡς ἀντικείμενο πού εἶναι ἀντικείμενο ἀπλῶς ἐπειδὴ ἔχει τεθεῖ ὡς τέτοιο κι ὄχι ἐκ φύσεως. Καί ἀκριβῶς στό βαθμό πού μπορεῖ νά εἶναι ἀντικείμενο γιά τόν

ἑαυτό του ἐπειδὴ τίθεται ὡς ἀντικείμενο κι ὄχι ἐκ φύσεως, καθίσταται ὁ ἄλλος δυνατός μέ τήν ἀληθινή ἔννοια τῆς λέξης... Ὁ ἀναστοχασμός ὑπονοεῖ τήν δυνατότητα τοῦ σχίσματος καί τῆς ἐσωτερικῆς ἀντιπαράθεσης — ὁ Πλάτων ἤδη μιλοῦσε γιά τόν διάλογο τῆς ψυχῆς μέ τόν ἑαυτό της: ὁ διάλογος προϋποθέτει δύο τουλάχιστον ὀπτικές γωνίες, συνεπῶς τήν δυνατότητα νά θέσει κανεῖς τόν ἑαυτό του ὑπό ἐρώτησιν («The state of the Subject Today», *World in Fragments*, 158).

Αὐτή ἀκριβῶς ἡ ἐσωτερικὴ διαλεκτικὴ συνιστᾷ τόν πυρήνα τοῦ ψυχαναλυτικοῦ προτάγματος, τό τέλος του καί μέ τίς δύο ἔννοιες τῆς λέξης. Ἡ ψυχανάλυση ἀποσκοπεῖ καί τελειώνει μέ τήν δυνατότητα τοῦ ἀναλυομένου γιά αὐτο-ἀνάλυση. Αὐτό-ἀνάλυση δέν σημαίνει τίποτε ἄλλο ἀπὸ μιά διαυγέστερη ἰκανότητα νά ἀφήσει κανεῖς τό Ἄσυνείδητό του νά ἀναδυθεῖ μέ πιό δημιουργικούς τρόπους. Σημαίνει καλλιέργεια μιᾶς πρακτικοποιητικῆς ἰκανότητος, ἀφοῦ ὅ,τι εἶναι δημιουργικό (ἀλλά καί ὅ,τι εἶναι καταστροφικό) βαρύνει ἄμεσα τήν πραγματικὴ ζωὴ κάθε ἀνθρώπου. Εἶναι προφανές ὅτι αὐτὴ ἡ ἄμεσα ἰσχύουσα ἔκφραση ἐνός προσωπικοῦ ποιεῖν-πράττειν προϋποθέτει μετουσίωση μέ τήν πρωταρχικὴ ἔννοια. Ἀλλά πρέπει νά ὑπογραμμίσουμε ὅτι προϋποθέτει ἐπίσης ἕνα συγκεκριμένο εἶδος μετουσίωσης: τήν ἐπένδυση (κάθεξη) τοῦ φαντασιακοῦ τοῦ καθενός σέ ἀντικείμενα / θεσμούς τὰ ὁποία ἐπεκτείνουν τόν χῶρο τοῦ αὐτο-στοχασμοῦ (τῆς αὐτο-ἀνάλυσης) τόσο στήν ἀτομικὴ ὅσο καί (πού σημαίνει οὐσιαστικά τό ἴδιο πράγμα) στήν κοινωνικὴ σφαῖρα.

Ἀπὸ τήν ἀποψη αὐτῆ, τό πρόταγμα τῆς ψυχανάλυσης μέ τήν τυπικὴ του ἔννοια, καθὼς τό ἴδιο ἀποτελεῖ ἕνα συγκεκριμένο εἶδος μετουσίωσης — ὄχι ἀπλῶς ὡς πρωταρχικὴ θέσμιση τῆς δημιουργικῆς φαντασίας τοῦ ἴδιου τοῦ Φρόντ, ἀλλά ὡς πρακτικο-ποιητικὴ δραστηριότητα πού ἀνοίγει τήν ζωὴ ἐνός ἀνθρώπου σέ εὐρύτερο καί διαυγέστερο αὐτο-στοχασμό — εἶναι ὁμοούσιο μέ τό πρόταγμα τῆς φιλοσοφίας μέ τήν ἀρχαία του ἔννοια (καί ὄχι μέ τήν τρέχουσα, τοῦ ἐπαγγελματία «εἰδικοῦ»). Καί τὰ δύο προτάγματα συνεπάγονται τήν πρακτικὴ τῆς αὐτο-ἀνάκρισης μέσα στὰ πλαίσια τῆς πραγματικῆς μας ζωῆς, γεγονός πού δέν σημαίνει τίποτε ἄλλο παρά νά θέτει κανεῖς ὑπὸ ἀνάκρισιν τήν σχέση μεταξύ τοῦ εἶναι (πάντοτε κοινωνικο-ιστορικοῦ στον πυρήνα του) καί τοῦ κόσμου ¹¹.



Τό περιοδικό πού ἐξέδιδε στό Παρίσι (1949-1965) ὁ Κ. Καστοριάδης μαζί μέ ἄλλους.

Αὐτή ἡ σύμ-πτωση ψυχανάλυσης καί φιλοσοφίας ἐνώπιον τῆς πραγματικῆς μας ζωῆς μᾶς προκαλεῖ νά ἀντιμετωπίσουμε τήν σημασία τοῦ Ἄσυνειδήτου στήν φιλοσοφία καί εἰδικά μέ τούς ὄρους πού ἀπαιτεῖ ὁ Καστοριάδης: τήν ρητή μεταμόρφωση τῆς σχέσης μας μέ τό Ἄσυνειδήτο. Σέ τελευταία ἀνάλυση, αὐτή ἡ σημασία θά ἀναδυθεῖ μέσα ἀπό τό τόλμημα νά ἀντιμετωπίσουμε τό ἀστόχαστο στήν ἴδια τήν διαδικασία τοῦ αὐτοστοχασμοῦ. Ἐννοεῖται ὅτι ἡ φιλοσοφία εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ ἐγκόσμια δραστηριότητα. Ἀποτείνεται στό εἶναι καί στήν Ἐτερότητα τοῦ εἶναι, καθώς αὐτά ἀφοροῦν τήν ζωή — μιά διαδικασία πού δέν ἔχει καμμία σχέση μέ τήν θεολογία ἢ μέ ἐρωτήματα μιάς ἐτερόνομης μεταφυσικῆς, οὔτε κἂν μέ τήν ὑπερβατική φαντασία τοῦ Κάντ, ἢ ὅποια δέν μπορεί νά παρακάμψει τήν διπλοτυπία τῆς Μορφῆς. Ἀντιθέτως, συγκλίνει μέ τήν τρίτη διατύπωση τοῦ Καστοριάδη γιά τήν φιλοσοφία (ὅπως τήν παρέθεσα ἀνωτέρω): δηλαδή, τό

παράδοξο τῆς προσπάθειας νά σκεφθοῦμε πέραν τῆς σκέψεως, νά στοχαστοῦμε τό ἄλλο τοῦ στοχασμοῦ γνωρίζοντας παντελῶς τόν μὴ ἀποφασίσιμο χαρακτήρα τῆς σύστασής του. Τό νά βρεθοῦμε ἀντιμέτωποι μέ τό ἀστόχαστο ἀπαιτεῖ τήν πλήρη κινητοποίηση τῆς δημιουργικῆς μας φαντασίας: στήν οὐσία, τήν τόλμη νά δημιουργήσουμε τόν στοχασμό καί μάλιστα νά δημιουργήσουμε τόν στοχασμό πού ἐνεργοποιεῖ περαιτέρω τήν ἴδια μας τήν Ἐτερότητα — πράγμα πού σημαίνει ὅτι διευρύνει τήν ἱκανότητα ὄλων μας νά ἀναστοχαστοῦμε τούς ἑαυτούς μας μέ μεγαλύτερη ἐλευθερία¹².

Τοῦτη ἡ τόλμη, μέ λίγα λόγια, σημαίνει νά στοχάζεται κανεῖς ἀπό τήν σκοπιά τοῦ πεπερασμένου. Ὁ Καστοριάδης ἔχει ὑποδείξει ἐπανειλημμένως ὅτι ἐκεῖνο πού καθιστᾶ μιά συγκεκριμένη ἀνάλυση ἀτελείωτη (ἐκεῖνο πού ἀναβάλλει τήν αὐτο-ἀνάλυση ἐπ' ἀόριστον) εἶναι ἡ ἀνικανότητα τόσο τοῦ ἀναλυτῆ ὅσο καί τοῦ ἀναλυομένου νά ἀντιμετωπίσουν τόν ἀναγκαῖο θάνατο πού συνεπάγεται ἡ μεταμόρφωση τῆς σχέσης μας μέ τό Ἄσυνειδήτο μας — ἀλλά ἐν τέλει κάθε ἀληθινή μεταμόρφωση — πίσω ἀπό τήν ὁποία ἀναπόφευκτα κυριαρχεῖ ὁ μέγας τρόμος ἐνώπιον τοῦ ἐν γένει φαντάσματος τοῦ Θανάτου. Πρέπει κανεῖς νά ἀναλάβει πλήρως τήν αἴσθηση ὅτι τά πράγματα τελειώνουν, τερματίζονται — μέσα στόν ἴδιο τόν σωματικό πυρήνα τῆς ψυχικῆς του ὑπαρξης — προκειμένου νά ἐπιτευχθεῖ ἡ πρόσβαση στό ἀτέρμονο πρόταγμα τοῦ αὐτο-στοχασμοῦ, τῆς δημιουργικῆς φαντασίας: «Ἡ ἀνάλυση, ἢ ἡ ὀριμότητα, δέν ἐπιτυγχάνεται παρά μόνο καί ἀφότου τό ἄτομο ἔχει κατορθώσει νά ζεῖ στό χεῖλος τῆς ἀβύσσου, μέσα στήν ἔσχατη διπλή δέσμευση: νά ζεῖς ὡς θνητός καί νά ζεῖς σάν νά εἶσαι ἀθάνατος («Psychoanalysis and Politics», 136).

Ἡ ψυχική μονάδα ποτέ δέν ἀντιλαμβάνεται τό ἐνδεχόμενο τοῦ ἴδιου της τοῦ θανάτου — παντοδυναμία σημαίνει ἀθανασία. Μέ τήν ἐννοια αὐτή, μετουσίωση σημαίνει ἤδη τήν πρόσβαση σέ ἕναν κόσμο ὅπου τά πράγματα πεθαίνουν, σέ ἕνα ἀνοιγμα τῆς ψυχῆς πρὸς τό ἀπαράδεκτο (ἀπό τήν σκοπιά τῆς ψυχῆς) ἐρώτημα τῆς θνητότητας. Ἐννοεῖται ὅτι μιλοῦμε ταυτοχρόνως γιά τό ἀνοιγμα τῆς ψυχῆς πρὸς τήν ἱστορία. Ἀλλά τό σύνθημα στήν ἱστορία εἶναι ὅτι ἄτομα καί κοινωνίες μετουσιώνονται σέ ἀντικείμενα καί ἀπεικονήσεις τά ὅποια τούς ἐξαπατοῦν, κάνοντάς τους νά πιστεῦουν ὅτι ἡ θνητότητα εἶναι ἐν τέλει προσπελάσιμη μέ τόν ἕναν ἢ τόν ἄλλο τρόπο



(παράδεισος, μετενσάρκωση, δόξα, UFO, κ.λπ.) Αυτή ή αυτο-απόκρυψη (*self-occultation*) είναι ο μεγαλύτερος έχθρος της αυτονομίας. Τό νά διδάσκεις τόν έαυτό σου νά αντιμετώπιζει τό αστόχαστο, νά ζείς τήν ζωή ποιητικά (δηλαδή νά εμπλέκεσαι μέσα στόν κόσμο μέ ένα αίσθημα θαυμασμού και άπορίας), σημαίνει νά έντρυφείς στήν απόλαυση του περατού.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Τό παρόν κείμενο πρωτοδημοσιεύθηκε στό άγγλικά μέ τόν τίτλο «Philosophy and Sublimation» σέ ειδικό αφιέρωμα του περιοδικού *Thesis Eleven* στό έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη (τ. 49, Μάιος 1997, σελ. 31-43). Η απόδοση στό ελληνικά, μαζί μέ κάποιες τροποποιήσεις, έγινε από τόν ίδιο τόν συγγραφέα. Σημειώνω εδώ ότι ο όρος *sublimation* στό γαλλικά και στό άγγλικά (στό γερμανικά: *Sublimierung*) ένπεριέχει τήν έννοια της άνύψωσης, μία έννοια τήν όποία δέν πρέπει νά ξεχνοϋμε, όχι τόσο γιά τήν κλινική της σημασία όσο γιά τήν τεράστια παράδοση του Ρομαντικού λόγου που ακολουθεί τά χνάρια του Λογγίνου και του *Περί Ύψους* στήν τέχνη και πού, ως έκ τούτου, επηρεάζει τήν επιλογή του όρου από τόν Φρόντ. «Μετουσίωση» είναι ή δόκιμη μετάφραση στήν ελληνική ψυχαναλυτική όρολογία. Έδώ, όμως, πρέπει νά ξεχάσουμε τήν άλλη, θεολογική, χρήση του όρου, ή όποια στό γαλλικά και άγγλικά διατυπώνεται κυριολεκτικά ως *trans-substantiation*.

2. Η άνάδειξη της συμβολής του Καστοριάδη στήν ψυχαναλυτική θεωρία ειδικά μάλλον πάσχει σέ σχέση μέ άναφορές και επεξηγήσεις άλλων πυχών του έργου του. Φαινή εξαίρεση αποτελεί ο Άμερικανός φιλόσοφος και ψυχαναλυτής Joel Whitebook, του όποιου τό βιβλίο *Perversion and Utopia* (1995) προσφέρει μία συγκλίνουσα όπτική μέ αυτήν του παρόντος κειμένου, ιδιαίτερα καθότι προσπαθεί νά αποκριθεί στήν σύζευξη Φρόντ και επαναστατικής θεωρίας, όπως αυτή πρωτοτολήθηκε, πριν από τόν Καστοριάδη, από τήν λεγόμενη Σχολή της Φραγκφούρτης.

3. Άναφέρομαι στήν παράγραφο που κλείνει τό δεύτερο κεφάλαιο του *Totém και ταμπού*: «Η μή κοινωνική φύση των νευρώσεων έχει τήν γενετική της καταγωγή στόν πιό θεμελιώδη σκοπό τους, ο όποιος είναι ή διαφυγή από μία πραγματικότητα που σέ αφήνει άνικανοποίητο προς έναν πιό άπολαυστικό κόσμο φαντασιώσεων». Ο πραγματικός κόσμος, τόν όποιο άποφεύγουν οι νευρωτικοί, κυριαρχείται από τήν ανθρώπινη κοινωνία και τούς συλλογικά διαμορφωμένους από αυτήν θεσμούς. Τό νά στραφείς μακριά από τήν πραγματικότητα σημαίνει ταυτοχρόνως νά άπομακρυνθείς από τήν ανθρώπινη κοινότητα» (*Totem and Taboo*, 131).

4. Όπως τόν έχω χρησιμοποιήσει στό βιβλίο μου *Dream Nation* (1996), ο όρος «σύμ-πτωση» προσπαθεί νά συλλάβει τό παράδοξο σχήμα της ταυτόχρονης πρωταρχικότητας κάποιων έννοιών ή γεγονότων μέσα σέ κάποιο συγκεκριμένο ιστορικό πλαίσιο άναφοράς. Η σύμ-πτωση προϋποθέτει τήν κατάργηση της γραμμικής έννοιας του χρόνου έν όνόματι μιας χρονολογικής άντίληψης που άπαιτεί ως αρχή ένα μάγμα σημασιών.

5. Βλ. μία από τις τελευταίες σημειώσεις του Φρόντ: «Τό άτομο καταλύεται από τις έσωτερικές του συγκρούσεις, τό [άνθρώπινο] είδος στόν άγώνα του ενάντιον ενός έξωτερικού κόσμου στόν όποιο δέν μπορεί νά προσαρμοστεί. — Αυτό αξίζει νά συμπεριληφθεί στόν *Μωυσή*» [*Findings, Ideas, Problems*», 299]. Δέν χρειάζεται, νομίζω, νά προσθέσω ότι ή σπουδαία μελέτη του Φρόντ *Ο Μωυσής και ο μονοθεϊσμός* είναι μελέτη της μετουσίωσης σέ μεγάλη πολιτισμική κλίμακα. Έκείνο που χρειάζεται επεξεργασία είναι τό τι σημαίνει γιά μία κοινωνία νά έχει θεσμίσει τήν μονοθεϊστική της επιθυμία ως νόμο της μετουσίωσης της.

6. Τά δύο τελευταία στοιχεία δέν είναι ακριβώς ισότιμης τάξεως μέ τά δύο πρώτα, αλλά αυτή ή λεπτομέρεια δέν είναι επί του παρόντος. Ο Καστοριάδης έχει άναφερθεί επανειλημμένως στις κατηγορίες αυτόνομησης του ψυχικού από τό βιολογικό στοιχείο, αλλά ή πιό ένπεριστατωμένη άνάλυση βρίσκεται στο κείμενό του «L'Etat du subject aujourd'hui» (1986).

7. Έκ των ύστερων, θά μπορούσαμε νά πούμε ότι τό Όλοκαύτωμα ήταν άποτέλεσμα μιας άναπόφευκτης μετουσίωσης της ναζιστικής κοσμοεικόνας.

8. Σημειώνω, έν παρενθέσει, ότι ή μή άποφαστικότητα [*undecidability*] κινεί (και συνάμα «λύνεται» από) τήν ταυτόχρονη διττή δημιουργία, ή όποία ενέχεται στή χρήση της μέσης φωνής από τόν Σοφοκλή στό ρήμα *διδάσκει*: «και φθέγμα και άνεμόν φρόνημα και άστυνόμους όργας εδιδάξατο» (*Άντιγόνη*, 354). Όπως επεξηγεί ο Καστοριάδης: «Όταν διδάσκει (μέση φωνή) δίνω στόν έαυτό μου κάτι που ο έαυτός μου δέν έχει (άλλως, γιατί νά του τό δώσω;) και πού έχει (άλλως ποιός τό δίνει;). Ο φαινομενικός παραλογισμός αίρεται άμα καταλάβουμε ότι ή αυτοένέργεια του αυτοδιδασκόμενου άνθρώπου δημιουργεί (φέρει σέ ύπαρξη) και τό “περιεχόμενο” και τό “υποκείμενο” της, που άλληλοπροσδιορίζονται και άλληλο-υπάρχουν», *Άνθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, σελ. 28.

9. Ο Καστοριάδης μιλά γιά «σωματική φαντασία», θεωρεί τό σώμα ήδη φαντασιακή πηγή, μέσω «ένος είδους οικουμενικότητας του άνθρωπίνου όντος, τό όποιο ύπάρχει πάντα ψυχή τε και σώματι, όπου τό σώμα είναι πάντοτε, κατά μία έννοια, ψυχικό είδος και ή ψυχή, από όρισμένες απόψεις, σωματικό είδος» [*From the Monad to Autonomy*], *World in Fragments*, 180]. Παρά ταύτα, ο άδάμαστος πυρήνας του όντος δέν συνεπάγεται κάποια οικουμενική αρχή της υποκειμενικότητας. Τό ριζικό φαντασιακό που καθιστά δυνατή τήν θέσμιση της κοινωνίας είναι ά-νόητο έξω από τό γεγονός ότι και αυτό ταυτοχρόνως θεσμίζεται από τήν κοινωνία — ό,τι ο Καστοριάδης ονομάζει κάπου «πρωταρχικό κύκλο της δημιουργίας».

10. Ο Καστοριάδης επιμένει στήν επανάληψη αυτής της σκέψης σέ διάφορα κείμενα από τότε που τήν πρωτοδιατύπωσε στό τελευταία τεύχη του περιοδικού *Socialisme ou Barbarie* (1964-65). Έδώ χρησιμοποιώ αυτήν τήν πρώτη διατύπωση ως σημείο άναφοράς (βλ. *The Imaginary Institution of Society*, 101-107).

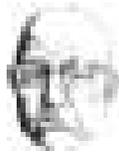
11. Βλ. τό «Psychoanalysis and Philosophy», στό *The Castoriadis Reader*.

12. Αυτό ουσιαστικά άπαιτεί τήν επαναφορά της ποιησης μέσα στό πρόταγμα της φιλοσοφίας, άπαιτήση που ή παραδοσιακή φιλοσοφία διαρκώς άπωθεί. Άναπτύσσω διεξοδικότερα αυτή τήν θέση σέ δύο μέχρι στιγμής άνέκδοτα κείμενα: «Η άνάγκη της φιλοσοφίας γιά τήν Άντιγόνη» και «Η Ποίηση ένώπιον του Νόμου».



Βιβλιογραφία

- Castoriadis, Cornelius (1964-5 [1987]) «Marxism and Revolutionary Theory», in Kathleen Blamey (trans.) *The Imaginary Institution of Society*, Part One. Cambridge, MA: MIT Press and Oxford, UK: Polity.
- Castoriadis, Cornelius (1968 [1984]) «Epilegomena to a Theory of the Soul Which Has Been Presented as a Science», in Martin H. Ryle and Kate Soper (trans.) *Crossroads in the Labyrinth*. Cambridge, MA: MIT Press and Brighton, UK: Harvester.
- Castoriadis, Cornelius (1975 [1987]) «The Imaginary and the Institution», in Kathleen Blamey (trans.) *The Imaginary Institution of Society*, Part Two. Cambridge, MA: MIT Press and Oxford, UK: Polity.
- Castoriadis, Cornelius (1982 [1991α]) «The Nature and Value of Equality», in David Ames Curtis (trans., ed.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1986 [1997α]) «The State of the Subject Today», in David Ames Curtis (trans., ed.) *World In Fragments*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1987 [1991α]) «The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge», *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1989 [1997α]) «Psychoanalysis and Politics», in *World in Fragments*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1991β [1997α]) «From the Monad to Autonomy» in *World in Fragments*. Stanford University Press.
- Καστοριάδης Κορνήλιος (1993α) «Ἡ συμβολή τῆς ψυχολογίας στὴν κατανόηση τῆς γένεσης τῆς κοινωνίας», στὸ *Ἀνθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, Ἀθήνα, Ἰνστιτούτο.
- Castoriadis, Cornelius (1993β [1997α]) «The Construction of the World in Psychosis», in *World in Fragments*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Καστοριάδης Κορνήλιος (1993γ) «Αισχύλεια ἀνθρωπολογία καὶ Σοφοκλεία αὐτοδημιουργία τοῦ ἀνθρώπου», στὸ *Ἀνθρωπολογία, πολιτική, φιλοσοφία*, Ἀθήνα, Ἰνστιτούτο.
- Castoriadis, Cornelius (1996 [1997β]) «Psychoanalysis and Philosophy», in David Ames Curtis (trans., ed.) *The Castoriadis Reader*. Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell.
- Freud, Sigmund (1913 [1985]) *Totem and Taboo*, trans. James Strachey. The Pelican Freud Library, Vol. 13. Harmondsworth: Penguin.
- Freud, Sigmund (1930 [1964]) «Civilization and its Discontents», in James Strachey (trans.) *Standard Edition*, Vol. 21. London: The Hogarth Press.
- Freud, Sigmund (1938 [1995]) «Findings, Ideas, Problems», in James Strachey (trans.) *Standard Edition*, Vol. 23, London: The Hogarth Press.
- Howard, Dick (1977 [1988]) *The Marxian Legacy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Laplanche, Jean and Pontalis, J.-B. (1967 [1973]) *The Language of Psychoanalysis*, trans. Donald Nicholson-Smith. New York: Norton.
- Marcuse, Herbert (1964) *One-Dimensional Man*. Boston, MA: Beacon Press.
- Whitebook, Joel (1989) «Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche», *Revue Européenne des Sciences Sociales* 86: 225-44.
- Whitebook, Joel (1995) *Perversion and Utopia*. Cambridge, MA: MIT Press.



Ο Καστοριάδης και η δημοκρατική παράδοση

Τάκης Φωτόπουλος

Ο θάνατος του Καστοριάδη έδωσε αφορμή να εκφραστούν ποικίλα σχόλια για ένα σημαντικό όσο και αμφιλεγόμενο έργο. Έτσι, από την μία μεριά, τό πνευματικό κατεστημένο, ιδιαίτερα στην Γαλλία, εξέφρασε άβασάνιστα τόν θαυμασμό του για τό έργο του, χωρίς καμμία βαθύτερη κατανόηση του αντι-καθεστωτικού του νοήματος, συνήθως μέ βάση τά αντι-μαρξιστικά¹ και αντι-σοβιετικά στοιχεία του έργου του. Από την άλλη μεριά, τμήμα της μαρξιστικής Άριστερας, ιδιαίτερα της τροτσκιστικής, είτε απέρριψε τό έργο του ολοκληρωτικά, μέ βάση τίς συντηρητικές πολιτικές και ιδεολογικές θέσεις πού βρίσκουν σέ αυτό είτε αντιπαρέβαλε τόν ύστερο «άνθρωπιστικό» χαρακτήρα του έργου του μέ την παλαιότερη επαναστατική σκέψη του².

Παρόμοιες τάσεις παρουσιάστηκαν και στην γενέτειρά του. Έτσι, από τή μία μεριά, πρώην άριστεροί διανοούμενοι, οί όποιοι σήμερα έχουν κατασκευάσει ένα είδος ιδεολογικής «σούπας» πού αναμιγνύει χριστιανισμό και ήθική μέ τόν έθνικισμό, δέν έκρυβαν τήν όργή τους έναντίον ενός στοχαστή ό όποιος έδειξε μέ αποτελεσματικό τρόπο (σέ αντίθεση μέ μερικούς σύγχρονους αναρχικούς του άγγλοσαξονικού κόσμου) τήν θεμελιακή άσυμβατότητα μεταξύ σπιριτουαλισμού γενικώς, θρησκείας και έθνικισμού, από τήν μία πλευρά, και άυτονομίας, πραγματικής δημοκρατίας και άπελευθερωτικού προτάγματος από τήν άλλη. Έξ άλλου, στά πάμπολλα αφιερώματα για τόν συγγραφέα, κατά κανόνα, άποσιωπάται ό αντικαθεστωτικός χαρακτήρας της πολιτικής σκέψης του. Παραδείγματος χάριν, σέ αφιέρωμα για

τό έργο του από γνωστή δημοσιογράφο, πού υποτίθεται ότι βρίσκεται ιδεολογικά κοντά στον εκλιπόντα,³ έλαμπε διά της άπουσίας της ή αποτίμηση της πολιτικής διάστασης του έργου του και της σημερινής επικαιρότητάς της. Τό γεγονός δέν είναι έκπληκτικό, όταν κύριος σύμβουλος της δημοσιογράφου πού τό επιμελήθηκε είναι γνωστός ... σοσιαλδημοκράτης, τήν στιγμή πού ό ίδιος ό Καστοριάδης τίποτα δέν άπεχθανόταν περισσότερο από τήν σοσιαλδημοκρατία! Έτσι, εκλήθησαν να άποτιμήσουν τό έργο του άνθρωποι πού δέν έχουν καμμία σχέση μέ τήν πολιτική σκέψη του Καστοριάδη, γενικά, και μέ τό πρόταγμα της άυτονομίας ειδικότερα (οί περισσότεροι από τούς κληθέντες είναι έχθρικοί προς αυτό), άπλως και μόνο διότι υπήρξαν φίλοι του! Παράδειγμα ό θλιβερός τέως έξεγεργμένος και νύν πολιτικάντης Κόν-Μπεντίτ, παρά τό γεγονός ότι έχει όριστικά ένταχθεί στο εύρωπαϊκό πολιτικό κατεστημένο (πού επίσης άπεχθανόταν ό Καστοριάδης) και, τελευταία, ήταν ένθουσιώδης όπαδός των ΝΑΤΟικών βομβαρδισμών. Ή, αντίστοιχα, ό Άνταμ Μίχνικ, του όποίου οί σοσιαλδημοκρατικές πολιτικές θέσεις δέν έχουν τίποτα να κάνουν μέ τήν ριζοσπαστική πολιτική σκέψη του εκλιπόντος. Ή, τέλος, ό διευθυντής περιοδικού (υποτίθεται σαν... αντίλογος στον Καστοριάδη), ό όποιος προσπάθησε να ύποστηρίξει τή θέση ότι ή καστοριαδική άυτονομία δέν είναι πολιτικό πρόγραμμα, όταν ό ίδιος ό Καστοριάδης δαπάνησε όλόκληρη τή ζωή του στο πρόταγμα της άυτονομίας (του όποίου τό πρόγραμμα, κατά τόν ίδιο, δέν είναι παρά μία άποσπασματική και προσωρινή μορφή του προτάγματος).⁴

— Ο Τάκης Φωτόπουλος διευθύνει τό περιοδικό Democracy and Nature — The International Journal of Inclusive Democracy (τό όποιο κυκλοφορούσε και έλληνικά αρχικά μέ τίτλο Κοινωνία και Φύση και μετά ως Δημοκρατία και Φύση). Από τό 1969 έως τό 1989 ήταν καθηγητής οικονομικών στο Πανεπιστήμιο Β. Λονδίνου. Είναι συγγραφέας βιβλίων και άρθρων στα Άγγλικά, Γαλλικά, Έλληνικά, Γερμανικά, Ολλανδικά, Νορβηγικά. Τελευταίο βιβλίο του Towards an Inclusive Democracy (Cassell 1997), τό όποιο κυκλοφορεί και στα Έλληνικά μέ τίτλο Περιεκτική Δημοκρατία, από τίς εκδόσεις Καστανιώτη. Είναι τακτικός συνεργάτης της «Έλευθεροτυπίας».



Όπως συμβαίνει συνήθως με τους μεγάλους στοχαστές, νομίζω ότι το πρώιμο έργο του Καστοριάδη πρέπει να διαχωριστεί από το ύστερο έργο του. Το πρώιμο έργο του στόχευε στην έμβάθυνση του σοσιαλισμού (έργατική αυτοδιεύθυνση κ.λπ.) και στην παράλληλη κριτική αυτού που ο ίδιος θεωρούσε «παραδοσιακό» ή μη επαναστατικό στοιχείο στη μαρξιστική σκέψη (ιστορικοί «νόμοι» της κοινωνικής ανάπτυξης κ.λπ.)⁵. Αντίθετα, στο ύστερο έργο του, υπερβαίνοντας όχι απλώς τον μαρξισμό αλλά με μία έννοια το ίδιο το σοσιαλιστικό πρόταγμα⁶, στόχευε σε μία έρμηνεία της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας με βάση την κεντρική έννοια της ατομικής και συλλογικής αυτονομίας. Κοινωνική αυτονομία, για τον Καστοριάδη, σημαίνει ότι η κοινωνία όχι μόνο θέτει τους δικούς της νόμους, αλλά και αναγνωρίζει αυτήν ως πηγή των νόμων της. Παρόμοια, ατομική αυτονομία σημαίνει ότι το άτομο θέτει τους δικούς του νόμους, εν πλήρει συνειδήσει και έχοντας επίγνωση των επιθυμιών και αληθινών αναγκών του. Με αυτήν την έννοια, αυτονομία σημαίνει την απεριόριστη άμφισβήτηση του νόμου και των θεμελίων του, καθώς και την ικανότητα του πράττειν, του ποιείν και του θεσμίζειν. Αυτή η αντίληψη της αυτονομίας αντιπαρατίθεται προς την καντιανή αντίληψη της αυτονομίας ως «μιάς πλασματικά αυτόρκους προσαρμογής του υποκειμένου στον “Νόμο του Λόγου”» — μία αντίληψη που, όπως σημειώνει ο Καστοριάδης, συνεπάγεται «πλήρη παραγνώριση των κοινωνικο-ιστορικών προϋποθέσεων και της κοινωνικο-ιστορικής διάστασης του προτάγματος της αυτονομίας»⁷.

Η πρώτη συνεπαγωγή που μπορεί κανείς να κάνει από τον καστοριαδικό όρισμό της αυτονομίας είναι ότι η ατομική αυτονομία είναι αδύνατη χωρίς την κοινωνική αυτονομία και αντίστροφα. Επί πλέον, η ατομική αυτονομία είναι δυνατή μόνο εάν τα κοινωνικά άτομα συμμετέχουν άμεσα στη διαμόρφωση και εφαρμογή των κοινωνικών νόμων οι οποίοι καθορίζουν τη δραστηριότητα τους:

Η ατομική αυτονομία έχει ως περιεχόμενο την ίση συμμετοχή όλων στην εξουσία, χωρίς την οποία δεν υπάρχει προφανώς ελευθερία, όπως επίσης δεν υπάρχει ισότητα χωρίς ελευθερία⁸.

Αυτό προϋποθέτει ότι η κοινωνική οργάνωση βασίζεται στην άμεση δημοκρατία και όχι στην

σημερινή μορφή αντιπροσωπευτικής «δημοκρατίας» (τήν οποία ο Καστοριάδης αποκαλεί «φιλελεύθερη ολιγαρχία») ή οποία παριστάνει την δημοκρατία. Η δεύτερη συνεπαγωγή αναφέρεται στο γεγονός ότι το πρόταγμα της αυτονομίας, ιστορικά, αναδύεται στην κλασική Ελλάδα, διότι εκεί οι άνθρωποι, για πρώτη φορά στην ιστορία, δημιούργησαν τους θεσμούς, κυρίως την άμεση δημοκρατία και την φιλοσοφία, που έκαναν δυνατή την άμφισβήτηση της θεσμισμένης παράδοσης. Και αυτό, διότι θεμελιώδης προϋπόθεση της αυτονομίας είναι η δυνατότητα άμφισβήτησης της θεσμισμένης παράδοσης, κάτι που αποκλείει εξ όρισμού όλες τις κοινωνίες οι οποίες είναι θεμελιωμένες σε «ιερές αλήθειες» (π.χ. η βυζαντινή και η φεουδαρχική θεοκρατία στην Ανατολική και Δυτική Ευρώπη, αντίστοιχα, τά σημερινά φονταμενταλιστικά καθεστώτα κ.λπ.) ή, ακόμα, και οποιοδήποτε είδος κλειστού θεωρητικού συστήματος (π.χ. σταλινικά καθεστώτα). Μόνο στο τέλος του Μεσαίωνα, μετά από μία έκλειψη που διήρκεσε πολλούς αιώνες, επανεμφανίζεται το πρόταγμα της αυτονομίας στην Δυτική Ευρώπη, όταν οι αναδυόμενες νέες πόλεις παίρνουν την μορφή πολιτικών κοινοτήτων, φιλοδοξώντας την αυτοδιεύθυνση — κάτι πολύ κοντά στην ελληνική πόλιν.

Είναι επομένως εμφανές ότι το καστοριαδικό κριτήριο διάκρισης μεταξύ αυτόνομων και ετερόνομων κοινωνιών δεν βασίζεται στο εάν οι ίδιες οι κοινωνίες δημιουργούν τους θεσμούς τους. Κάθε κοινωνία είναι αυτοθεσμιζόμενη, δηλαδή η δημιουργική ικανότητα της κοινωνίας (αυτό που ο Καστοριάδης ονομάζει κοινωνικό φαντασιακό), δημιουργεί τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες οι οποίες καθορίζουν τις κοινωνικές αξίες και, συνακόλουθα, τους θεσμούς που τις ενσωματώνουν: ιδεολογία, θρησκεία, έργαλεία, σχέσεις και δομές εξουσίας, γλώσσα. Αντιθέτως, το κριτήριο διάκρισης βασίζεται στο εάν η κοινωνία πιστεύει ή όχι ότι οι θεσμοί της είναι ανθρώπινα δημιουργήματα, δηλαδή δημιουργήματα τά οποία δεν έλκουν την καταγωγή τους από την θεία θέληση ή, εναλλακτικά, από την πραγματοποίηση των εκδιπλούμενων ανθρώπινων δυνατοτήτων, όπως τις όρίζουν συγκεκριμένες έρμηνείες της φυσικής ή κοινωνικής ιστορίας (φυσικοί ή κοινωνικοί «νόμοι»). Οι ιστορικές κοινωνίες, εκτός από μερικές εξαιρέσεις, κατέφευγαν πάντοτε σε τέτοιες «δοσμένες» αλήθειες, για να προφυλάξουν τους θεσμούς τους και να τους κάνουν σεβαστούς. Έτσι, άλλωστε, προέκυψε και η ανάγκη για μία



«άντικειμενική» ήθική. Είναι, επομένως, φανερό ότι υπάρχει μία θεμελιώδης ασυμβατότητα μεταξύ, από τήν μία μεριά, τής δημοκρατικής παράδοσης, ή όποια βασίζεται στην διαρκή αμφισβήτηση κάθε δοσμένης αλήθειας και, από τήν άλλη, τών θρησκευτικών και σπιριτουαλιστικών παραδόσεων, οι όποιες θεωρούν ως δεδομένες όρισμένες «αλήθειες» ή κλειστά συστήματα ιδεών. Για τόν Καστοριάδη, μία κοινωνία είναι αυτόνομη όταν έχει πλήρη συνείδηση του γεγονότος ότι δεν υπάρχει καμμία έξωγενής ή υπερβατική πηγή τών θεσμών και τών νόμων της και, φυσικά, καμμία μεταθανάτια επιβίωση.

Στήν προβληματική του Καστοριάδη, ή ιστορία είναι μία φανταστική δημιουργία, ή περιοχή στην όποια εκδιπλώνεται ή ανθρώπινη δημιουργία, ενώ ή ίδια ή δημοκρατία, και φυσικά ή φιλοσοφία, δεν είναι προϊόντα κάποιας ιστορικής εξέλικτικής διαδικασίας, αλλά, αντίθετα, είναι δημιουργίες, οι όποιες αντιπροσωπεύουν μία ρήξη μέ τήν θεσμισμένη παράδοση. Όμως, ή καστοριαδική απόρριψη κάθε «δοσμένης» αλήθειας και «κλειστού» ιδεολογικού συστήματος δεν άπορρέει από τήν μεταμοντέρνα προβληματική (όπως υποθέτουν μερικοί), ή όποια σήμερα είναι κυρίαρχη στους δυτικούς ακαδημαϊκούς κύκλους. Σέ αντίθεση μέ τόν τέως συνεργάτη του στο περιοδικό *Socialisme ou Barbarie*, τόν J-F. Lyotard, ό Καστοριάδης όχι μόνο δεν άκολούθησε τό κυρίαρχο ρεύμα, αλλά και έδειξε τήν αληθινή κοινωνική σημασία του. Έτσι, μολονότι άναγνώρισε τήν ύπαρξη μερικών βάσιμων στοιχείων στον μεταμοντερνισμό (π.χ. τήν απόρριψη τής αντίληψης τής ιστορίας ως μιās γραμμικής ή διαλεκτικής προοδευτικής διαδικασίας), καταδίκασε τόν πλήρη σχετικισμό τών μεταμοντέρνων, ό όποιος απέδιδε σέ όποιοδήποτε τρόπο σκέψης, σέ κάθε παράδοση όχι μόνο ίσα δικαιώματα αλλά και ίση αξία⁹ (πράγμα πού δεν δέχεται ούτε ό υποστηρικτής του σχετικισμού, ό P. Feyerabend¹⁰). Έπιπρόσθετα, ό Καστοριάδης θεώρησε τόν μεταμοντερνισμό στην πραγματική του ιστορική προοπτική, ως αναπόσπαστο τμήμα τής όπισθοδρομικής μεταπολεμικής περιόδου, ή όποια, ιδιαίτερα μετά τόν Μάη του 1968, χαρακτηρίζεται από τήν όλική έκλειψη του προτάγματος τής αυτονομίας στή Δύση. Κατά τήν περίοδο αυτή, φαινόμενα όπως είναι ή αποπολιτικοποίηση και ή ιδιώτευση του άτομου, καθώς και ή «ατομικοποίηση» τής κοινωνίας γενικότερα, έχουν γίνει κυρίαρχα. Στο πλαίσιο αυτό, υπάρχει μία γενική παρακμή τής διανοητικής δημιουργι-

κότητας και ό μεταμοντερνισμός αποτελεί τό τυπικό σύμπτωμα αυτής τής παρακμής — φαινόμενο πού ό Καστοριάδης αποκαλεί «υποχώρηση στον γενικευμένο κομφορμισμό»¹¹. Όπως εύστοχα παρατηρεί,

ή αθλιότητα του (μεταμοντερνισμού) είναι ότι τίποτα άλλο δεν κάνει από τό νά παρέχει ένα άπλό έξορθολογισμό, πίσω από μία άπολογητική πού θέλει νά είναι τής τελευταίας λέξεως και ή όποια δεν είναι τίποτα άλλο από τήν έκφραση του κομφορμισμού και τής κοινοτυπίας.

Δέν είναι λοιπόν περίεργο, συνεχίζει ό Καστοριάδης, ότι οι μεταμοντέρνοι «διανοούμενοι» (άν ό όρος έχει εφαρμογή σέ αυτούς) «έγκαταλείπουν τήν κριτική τους λειτουργία και προσχωρούν ένθουσιωδώς σ' αυτό πού υπάρχει, άπλώς γιατί υπάρχει»¹².

Μολονότι, όμως, ό Καστοριάδης δεν αμφισβητεί τό γεγονός ότι οι φανταστικές σημασίες δεν δημιουργούνται εκ του μηδενός («ή θεσμίζουσα κοινωνία, ανεξάρτητα από τό πόσο ριζοσπαστική μπορεί νά είναι ή δημιουργία της, πάντοτε λειτουργεί μέ άφετηρία τό ήδη θεσμισμένο και στην βάση του ήδη υπάρχοντος»¹³), επικρίνει τόν Μάρξ, διότι ό τελευταίος έβλεπε τόν ρόλο του φανταστικού περιορισμένου, στην διάρκεια όλόκληρης τής περιόδου τής σπάνειας από τήν προϊστορία μέχρι τόν κομμουνισμό, συγκεκριμένα, σαν λειτουργικό, σαν έναν «μή οικονομικό» κρίκο τής «οικονομικής» αλυσίδας.¹⁴

Όμως, εάν ό Μάρξ περιόριζε τήν σημασία του φανταστικού, θά μπορούσε κανείς, αντίστοιχα, νά έρμηνεύσει μερικές, επιφανειακά ανεξήγητες και κάθε άλλο παρά ριζοσπαστικές, θεωρητικές ή πολιτικές θέσεις του Καστοριάδη μέ βάση τήν από μέρος του υπερτίμηση του φανταστικού στοιχείου στην ιστορία και τήν συνακόλουθη υποτίμηση τών «συστημικών» στοιχείων. Παραδείγματος χάριν, πρόσφατα υποστήριξε τήν θέση ότι ό καπιταλισμός σήμερα στρέφεται έναντιόν τής ίδιας του τής «λογικής», όταν, άπελευθερώνοντας και άπορρυθμίζοντας τις άγορές, μετατρέπει τήν παγκόσμια οικονομία σέ ένα «πλανητικό καζίνο». Έτσι, ξεκινώντας από τήν ύπόθεση ότι σήμερα κανένας δεν έλέγχει τήν οικονομία, εξάγει τό συμπέρασμα (πού θεωρώ έσφαλμένο) ότι «κανένας δεν μπορεί νά πεί σήμερα ότι ή λειτουργία τής οικονομίας έκφράζει σαφώς καθορισμένα συμφέροντα, άν όχι συγκεκριμένους



καπιταλιστών, της καπιταλιστικής τάξης, γενικά, εφόσον αυτό που συμβαίνει τήν στιγμή αυτή, μέ τό χάος πού επικρατεί στήν παγκόσμια οικονομία..., δέν είναι πρός τό συμφέρον τής καπιταλιστικής τάξης αλλά άπλώς εκφράζει τήν άνικανότητά της στό νά διευθύνει τό ίδιο της τό σύστημα»¹⁵. Όμως, θά μπορούσε κανένας νά αντιτάξει τήν θέση ότι τό σημερινό «χάος» τής παγκόσμιας οικονομίας είναι στήν πραγματικότητα άναπόφευκτο άποτέλεσμα τής άπελευθέρωσης τών άγορών και ιδιαίτερα τών άγορών κεφαλαίου, ή όποία όχι μόνο δέν είναι άνεπιθύμητη, αλλά ίκανοποιεί πλήρως τίς άνάγκες τής σημερινής διεθνοποιημένης οικονομίας τής άγοράς¹⁶. Γεγονός πού επιβεβαιώνουν πλήρως οι σημερινές τάσεις στήν καπιταλιστική κερδοφορία, ή όποία αυξάνεται ταχύτατα, σέ άναλογία μέ τήν εξάπλωση τής άπελευθέρωσης τών άγορών. Είναι φανερό, λοιπόν, ότι στήν περίπτωση αυτή ό Καστοριάδης, όχι για πρώτη φορά, υπερεκτιμά τό φαντασικό στοιχείο εις βάρος του «συστημικού» γεγονότος ότι ή άγοραιοποίηση τής οικονομίας (δηλαδή ή ελαχιστοποίηση τών κοινωνικών ελέγχων — εκτός από τούς καθαρά ρυθμιστικούς — πάνω στις άγορές) όχι μόνο δέν είναι άσύμβατη μέ τήν καπιταλιστική «λογική», αλλά και άπο-

τελοῦσε πάντοτε προϋπόθεση τής καπιταλιστικής αποτελεσματικότητας και, επομένως, βασικό στόχο τών άρχουσών οικονομικών ελίτ.

Παρόμοια, για τόν Καστοριάδη, τό βασικό εμπόδιο στήν εξάπλωση τής οικονομικής ανάπτυξης στόν Νότο (και, κατά συνέπεια, στήν μη «ανάπτυξη» του), τό όποιο όδήγησε στήν σημερινή διεύρυνση του άνοιγματος μεταξύ Βορρά και Νότου, ήταν τό γεγονός ότι:

ή εξάπλωση ή καταπληκτική τής Δύσης συνάντησε μπροστά της κοινωνίες οι όποιες είχαν τελείως άλλου είδους φαντασιακές θεσμίσεις και είχαν δημιουργήσει, κατά συνέπεια, τελείως άλλου είδους ανθρωπολογικούς τύπους και καθόλου τόν τύπο του Δυτικού πολίτη, όπως τόν περιγράφει ή Διακήρυξη τών δικαιωμάτων του ανθρώπου και του πολίτη, ή του βιομηχανικού εργάτη ή του βιομηχανικού επιχειρηματία¹⁷.

Είναι, όμως, φανερό ότι μία τέτοια προσέγγιση άγνοεί τίς καταστροφικές επιπτώσεις τής εξάπλωσης τής οικονομίας τής άγοράς και, συνακόλουθα, τής οικονομίας ανάπτυξης στις αυτόδύναμες κοινότητες του Νότου και έχει ως άποτέλεσμα ότι απαλλάσσει από τήν σχετική ευθύνη τό ίδιο τό σύστημα τής οικονομίας τής άγοράς, μεταθέτοντας τήν ευθύνη στις «φαντασιακές σημασίες» πού αναπτύχθηκαν στόν Νότο! Δέν είναι, λοιπόν, περιεργο ότι, σέ αυτήν τήν προβληματική, ή διέξοδος από τήν σημερινή παγκόσμια κρίση μπορεί νά αναδυθεί μόνο στήν Δύση¹⁸:

Νομίζω ότι μόνο μία νέα ανάπτυξη του άπελευθερωτικού κινήματος στήν Δύση θά μπορούσε ν' αλλάξει τά δεδομένα του προβλήματος, δηλαδή νά διευκολύνει κατά κάποιο τρόπο τήν διάβρωση, τουλάχιστον ως τό σημείο πού χρειάζεται, τών παραδοσιακών θεσμίσεων και τών παραδοσιακών θρησκευτικών φαντασιακών σημασιών πού επικρατούν στις περισσότερες από τίς χώρες του Τρίτου Κόσμου.

Άνάλογα, θά μπορούσε κανείς νά επικρίνει τήν θέση του Καστοριάδη για τήν ύποτιθέμενη άυτονομία τής σημερινής τεχνο-επιστήμης¹⁹.

Εξ ίσου άμφιλεγόμενες είναι οι πολιτικές θέσεις του Καστοριάδη σέ σχέση μέ τά Δεκεμβριανά, πού σηματοδότησαν τήν άρχή του έμφυλίου πολέμου και τά όποια είχε χαρακτηρίσει ως ά-



πόπειρα πραξικοπήματος από τό ΚΚΕ, ή, αντίστοιχα, σέ σχέση μέ τήν Σοβιετική Ένωση, τήν όποία είχε χαρακτηρίσει ως τήν μόνη Ύπερ-δύναμη, πού «διεξάγει, καί έχει τήν δυνατότητα νά διεξάγει αὐτήν τήν στιγμή μιά ἐπιθετική πολιτική»²⁰. Μιά Ύπερ-δύναμη, ή όποία υποτίθεται ὅτι μεταπολεμικά ἀνέτρεψε τήν «ίσορροπία» τοῦ συσχετισμοῦ δυνάμεων καί δημιούργησε μιά μαζική ἀνισορροπία ὑπέρ αὐτῆς σέ μιά κατάσταση «πού εἶναι πρακτικά ἀδύνατο νά ἐπανορθωθεῖ γιά τούς Ἀμερικανούς»²¹. Εἶναι φανερό ὅτι ἡ θέση αὐτή, πού διατυπωνόταν στίς ἀρχές τῆς δεκαετίας τοῦ 1980, δέν εἶχε σχεδόν καμία σχέση μέ τήν πραγματικότητα (μολονότι, βέβαια, ἔγινε ἀντικείμενο ἐκμετάλλευσης ἀπό τά δυτικά κατεστημένα — γιά προφανείς λόγους — στήν ψυχροπολεμική ρητορική τους). Ἰδιαίτερα, μάλιστα, ἐάν πάρει κανεῖς ὑπ' ὄψιν ὅτι τήν ἴδια ἀκριβῶς στιγμή ἡ ἀμερικανική ἀρχουσα ἐλίτ στραγγάλιζε κυριολεκτικά τήν ἀντίστοιχη σοβιετική ἐλίτ μέσω τοῦ ἀνταγωνισμοῦ τῶν ἐξοπλισμῶν — ἐνός ἀνταγωνισμοῦ πού συνέβαλε ἀποφασιστικά στήν κατάρρευση τοῦ «ὑπαρκτοῦ» σοσιαλισμοῦ.

Ἐπίσης, μολονότι ἡ κριτική τῆς ὀλοκληρωτικῆς γραφειοκρατίας στίς χώρες τοῦ «ὑπαρκτοῦ» σοσιαλισμοῦ εἶναι βασικά ὀρθή, θά μπορούσε κανεῖς νά διαφωνήσῃ μέ τήν στάση τοῦ Καστοριάδη, πού ἀγνοοῦσε ἐντελῶς τό γεγονός ὅτι οἱ χώρες αὐτές εἶχαν ἐπιτύχει (ἔστω σέ πολύ χαμηλό ἐπίπεδο) τήν κάλυψη τῶν βασικῶν ἀναγκῶν τῶν πολιτῶν τους (ἀπασχόληση, υγεία, ἐκπαίδευση, στέγαση, ἐπισιτισμός). Πράγμα πού ἔκανε τραγικά φανερό ἡ σημερινή καταστροφική ὀπισθοδρόμηση στήν κάλυψη τῶν ἀναγκῶν αὐτῶν, ὡς ἀποτέλεσμα τῆς ἐνσωμάτωσης τῆς Ἀνατολικῆς Εὐρώπης στήν διεθνοποιημένη οἰκονομία τῆς ἀγορᾶς²². Δέν εἶναι ἄλλωστε τυχαῖο ὅτι ὁ Καστοριάδης, στήν ἐρώτηση ἐάν οἱ δυτικές «φιλελεύθερες ὀλιγαρχίες» ἦταν προτιμητέες σέ σχέση μέ τίς ὀλοκληρωτικές γραφειοκρατίες στήν Ἀνατολή ὡς βάσεις στόν δρόμο γιά μιά αὐτόνομη κοινωνία, πάντα ἐξέφραζε τήν ἀνεπιφύλακτη προτίμηση του γιά τίς πρῶτες. Τήν προτίμηση αὐτή τήν στήριζε στό (ὀρθό) ἐπιχείρημα ὅτι τά δυτικά καθεστῶτα ἐμπεριείχαν «σπέρματα αὐτονομίας», τά όποια εἶχαν δημιουργηθεῖ μέσα ἀπό τούς μακρόχρονους κοινωνικούς ἀγῶνες πού ἀναπτύχθηκαν στήν μετά-μεσαιωνική περίοδο. Ὅμως, τό ἐρώτημα πού ἀνακύπτει ἐδῶ εἶναι κατά πόσον τό συμπέρασμα αὐτό εἶναι ἀκόμη βάσιμο σήμερα, ὅταν ἡ νεοφιλελεύθερη συναίνεση στήν Δύση, στήν οὐσία, ἀποδιαρθρώνει τό

κράτος πρόνοιας, τό όποιο λειτουργοῦσε ὡς ὑλική βάση γιά τήν ἀνάπτυξη τοῦ προτάγματος τῆς αὐτονομίας, ἐνῶ συγχρόνως ὑπονομεύει μέ ἐπιτυχία τά ἱστορικά σπέρματα αὐτονομίας (ἐργατικά δικαιώματα, συνθήκες ἐργασίας, ἀτομικές ἐλευθερίες κ.λπ.).

Τέλος, τουλάχιστον ἀμφιλεγόμενη εἶναι, ἡ καστοριαδική θέση σέ σχέση μέ τόν πόλεμο στόν Περσικό Κόλπο²³, ὅταν, σέ ἀντίθεση μέ ἄλλους ριζοσπάστες στοχαστές ὅπως εἶναι ὁ Νόαμ Τσόμσκι, συμπαταράχθηκε μέ τούς δυτικούς σοσιαλδημοκράτες καί υἰοθέτησε τήν ἀμερικανική προπαγάνδα γιά μιά ὑποτιθέμενη ἐκστρατεία ἐναντίον ἐνός ὀλοκληρωτικοῦ καθεστώτος, ἀγνοώντας τίς πραγματικές αἰτίες τῆς κατευθυνόμενης ἀπό τίς ΗΠΑ καταστροφῆς τοῦ Ἰράκ, γιά τήν όποία ὁ ἱρακινός λαός ἀκόμη πληρώνει πανάκριβο τίμημα.

Συμπερασματικά, παρά τίς όποιεσδήποτε ἀμφιλεγόμενες θέσεις, τό καστοριαδικό ἔργο συνιστᾷ — ὅπως ἤδη ἔδειξε, παραδείγματος χάριν, τό περιοδικό *Δημοκρατία καί Φύση* (τ. *Κοινωνία καί Φύση*) μέ τήν ἀνάπτυξη τοῦ προτάγματος τῆς Περιεκτικῆς Δημοκρατίας — βασικό στοιχείο γιά τήν ἀνάπτυξη ἐνός νέου ἀπελευθερωτικοῦ προτάγματος. Σίγουρα, ὅμως, τό ἔργο αὐτό δέν προσφέρεται γιά τήν διατύπωση ἐνός νέου δόγματος, πράγμα πού ἐξ ὀρισμοῦ ἀποκλείει ἡ καστοριαδική ἀντίληψη τῆς αὐτονομίας καί ἡ συνακόλουθη ἀντίληψη τῆς δημοκρατίας. Ἡ συμβολή του στήν αὐτόνομη-δημοκρατική παράδοση ὑπῆρξε ἀποφασιστική καί ἡ κριτική πού ἄσκησε στήν χαμπερμασιανή ἀντίληψη τῆς δημοκρατίας (ἰδιαίτερα τοῦ συρμοῦ σήμερα στήν «Ἀριστερά») ὡς συνόλου διαδικασιῶν καί ὄχι ὡς πολιτεύματος²⁴ ἦταν σαρωτική.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ἡ ἐφημερίδα *Le Monde* ἀνήγγειλε στήν πρώτη σελίδα τῆς τόν θάνατο τοῦ «ἐπαναστάτη ἀντι-μαρξιστῆ», ἐνῶ ἡ ἰταλική *Repubblica* ἀνήγγειλε τόν θάνατό του μέ τόν τίτλο «Ὁ φιλόσοφος πού ἀψήφησε τό Κρεμλίνο». Ἀντίστοιχα, στήν Ἑλλάδα, ὅπου ὁ Καστοριάδης ἐθεωρεῖτο κάτι σάν «ἐθνικό κεφάλαιο», πολιτικοί καί διανοούμενοι, ἀπό τήν συντηρητική Δεξιά μέχρι τήν σοσιαλφιλελεύθερη Ἀριστερά», ἐνώθηκαν σέ ὀμαδικό ἐγκώμιο τοῦ ἔργου του.

2. Βλ. π.χ. τήν νεκρολογία τοῦ Douglas Johnson στήν *Guardian*, ὑπό τόν τίτλο «ὁ Τροτσκιστῆς πού ἐγκολπώθηκε τό ἄτομο», *The Guardian*, 31/12/97.

3. Βλ. Τέτα Παπαδοπούλου, *Ἐλευθεροτυπία*, 11/12/98.

4. Περιττό νά σημειωθεῖ ὅτι στό ἀφιέρωμα αὐτό δέν κλήθηκε τό μοναδικό διεθνές περιοδικό πού βρίσκεται πλη-



σιέστερα στίς απόψεις του Καστοριάδη (χρησιμοποιώντας, βέβαια, τόν προβληματισμό του ως σπέρμα και όχι ως αντίγραφο, όπως ο ίδιος πάντα τόνιζε) από οποιοδήποτε άλλο περιοδικό: τό περιοδικό *Democracy & Nature*, *The International Journal of Inclusive Democracy* (στήν Ελλάδα είχε κυκλοφορήσει στο παρελθόν ως *Δημοκρατία και Φύση*, τ. *Κοινωνία και Φύση*), πού σήμερα κυκλοφορεί παγκοσμίως από τόν εκδοτικό οίκο Carfax / Routledge. Είναι δέ πράγματι εκπληκτικό ότι τό περιοδικό (στό όποιο είχε επανειλημμένα φιλοξενηθεί ό Καστοριάδης) αγνοήθηκε, τήν στιγμή πού είναι τό μόνο πού έχει προσπαθήσει από χρόνια νά δώσει θεωρητική απάντηση στό έρώτημα τό όποιο θέτει ό Joel Whitebook στό αφιέρωμα, δηλ. «πώς είναι δυνατόν νά συνεχίζουμε νά πιστεύουμε και νά προσπαθούμε νά πραγματοποιήσουμε τό πρόταγμα τής αυτονομίας, όταν ό μύθος τής επανάστασης έχει πεθάνει». Για μία ανταλλαγή σχετικά μέ τό πρόταγμα τής αυτονομίας σέ σχέση μέ τό πρόταγμα τής περιεκτικής δημοκρατίας βλ. David Ames Curtis Versus Takis Fotopoulos, *Democracy & Nature*, τόμ. 5, αρ. 1 (Μάρτιος 1999).

5. Βλ. C. Castoriadis, *Political and Social Writings*, τόμ. 1-3, University of Minnesota Press.

6. Μολονότι ό Καστοριάδης σέ ένα δοκίμιό του τό 1979 έδινε τήν έντύπωση ότι ή από μέρους του εγκατάλειψη του όρου «σοσιαλιστική κοινωνία» και ή υιοθέτηση του όρου «αυτόνομη κοινωνία» αποτελούσε άπλώς αλλαγή όρολογίας (βλ. τόμ. 3 των *Political and Social Writings*, σελ. 317), νομίζω ότι τό ύστερο έργο του (όπου ένσωμάτωσε τήν κλασσική έλληνική φιλοσοφία και τή φροϋδική ψυχανάλυση στό πρόταγμα τής αυτονομίας) έκανε σαφές ότι επρόκειτο για κάτι πολύ περισσότερο από αλλαγή όρολογίας.

7. C.Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, Oxford University Press, 1991, σελ. 75.

8. Ibid., σελ. 137.

9. Κ.Καστοριάδης, *Ό θρυμματισμένος κόσμος*, Ύψιλον, 1992, σελ. 23.

10. Βλ. Τ.Φωτόπουλος, *Περιεκτική Δημοκρατία*, Καστανιώτης, 1999, κεφ. 8.

11. Κ.Καστοριάδης, *Ό θρυμματισμένος κόσμος*, σελ. 20.

12. Ibid., σελ. 24.

13. C.Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, σελ. 150.

14. Κ.Καστοριάδης, *Η φαντασική θέσμιση τής κοινωνίας*, Ράππας, 1981, σελ. 197.

15. Συνέντευξη Καστοριάδη στήν ΕΡΤ3 (1993).

16. Τ.Φωτόπουλος, *Περιεκτική Δημοκρατία*, κεφ. 1.

17. Κ.Καστοριάδης, «Η Δύση και ό Τρίτος Κόσμος», *Ό θρυμματισμένος κόσμος*, σελ. 91.

18. Ibid. σελ. 96.

19. Βλ. C.Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, κεφ. 10· και για κριτική τής θέσης αυτής Τ. Φωτόπουλος, «Για μία δημοκρατική αντίληψη τής επιστήμης και τής τεχνολογίας», *Δημοκρατία και Φύση*, αρ. 3, Ίούνιος 1997.

20. Κ.Καστοριάδης, *Μπροστά στόν πόλεμο*, Ύψιλον, 1986, σελ. 19.

21. Ibid, σελ. 37.

22. Βλ. Τ.Φωτόπουλος, «The catastrophe of marketization», *Democracy & Nature*, τόμ. 5 αρ. 2 (Ίούλιος 1999).

23. Τ.Φωτόπουλος, *Ό πόλεμος στόν κόλπο: ή πρώτη μάχη στή σύγκρουση Βορρά-Νότου* (Αθήνα, Έξάντας, 1991), σελ. 6.

24. Κ.Καστοριάδης, «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως πολιτεύμα», *Δημοκρατία και Φύση*, αρ. 1, Μάρτιος 1996.



Πέραν τοῦ ἀναγωγιστικοῦ σκέπτεσθαι-ποιεῖν

Φώτης Θεοδωρίδης

Ο διάλογος γιά τό μοντέρνο καί τό μεταμοντέρνο ἀφορᾷ στίς παραστάσεις τοῦ δυτικού πολιτισμοῦ γιά τόν κόσμο. Ὅπως κάθε πολιτισμός, ἔτσι καί ὁ δυτικός ἐπέδωσε τίς παραστάσεις του μέ ἓνα ὀλόκληρο σύμπαν συναισθημάτων καί προθέσεων, πού δίνουν νόημα, ἐμπνέουν καί προσανατολίζουν τά ἄτομα πού κοινωνικοποιῶνται σέ αὐτόν. Ἐνας ὀλόκληρος κόσμος, ἀντικειμενικός-κοινωνικός καί ὑποκειμενικός, ἔχει δημιουργηθεῖ γύρω ἀπό αὐτές τίς παραστάσεις. Καί ἓνας ὀλόκληρος κόσμος κινδυνεύει νά καταρρεῦσει, κάθε φορά πού αὐτές ἀμφισβητοῦνται στά σοβαρά. Δέν εἶναι περίεργο τό ὅτι ὁ διάλογος προκαλεῖ συναισθήματα.

Κάθε περιοδοποίηση εἶναι προβληματική, ἀλλά, πάρα ταῦτα, ἄς ὀρίσουμε τό μοντέρνο ὡς τήν ἐποχή πού ἀρχίζει μέ τήν ἐγκαθίδρυση τῶν παραστάσεων τοῦ κόσμου πού ἦταν κυρίαρχες στή Δύση τούς τελευταίους αἰῶνες καί διαρκεῖ τόσο ὅσο αὐτές εἶναι ἀποδεκτές ἢ ἀποτελοῦν θετικές πηγές νοήματος γιά ἓναν ἐπαρκῶς μεγάλο ἀριθμό ἀτόμων καί ομάδων. Τό μεταμοντέρνο θά μπορούσε τότε νά ὀριστεῖ ὡς ἡ ἀρχή τῆς ἀποσύνθεσης αὐτῶν τῶν παραστάσεων, ὡς ἡ ἐποχή ὅπου αὐτές προβληματοποιοῦνται καί ἀμφισβητοῦνται ἀπό ὄλο καί περισσότερα ἄτομα καί ομάδες ἢ ἀπλῶς, παύουν νά ἔχουν νόημα, νά ἐμπνέουν καί νά προσανατολίζουν στήν καθημερινή ζωή. Ἐτσι, τό μεταμοντέρνο δέν χρειάζεται ἀναγκαῖα νά εἶναι φορέας νέων, θετικῶν παραστάσεων, τουλάχιστον ὄχι ρητά, ἀλλά ἐμφανίζεται ὡς πραγματική, μέσα στήν κοινωνική ζωή, κατάπτωση τοῦ μοντέρνου, ἀπό τήν μιά πλευρά, καί ὡς διαλογική προβληματοποίηση καί ἀμφισβήτησή του, ἀπό τήν ἄλλη.

Ἡ προσπάθεια ὀρισμένων Γάλλων διανοουμένων νά ἀποσυγκροτήσουν (ἀποδομήσουν) διαλογικά τίς θετικές (συγκροτητικές) παραστάσεις

τῆς μοντερνικότητας μπορεί νά ἐρμηνευθεῖ ὡς μιά ἰδιαίτερη ἔκφραση αὐτῆς τῆς προβληματοποίησης καί ἀμφισβήτησης. Ὅταν ὅμως ἡ ἀποσυγκρότηση (ἀποδόμηση) γίνεται ἀπόρριψη κάθε συγκροτητικοῦ (ἐποικοδομητικοῦ), κάθε θετικῆς παράστασης ὡς τέτοιας, ὅταν ἡ ἀπόρριψη τῆς θετικότητας γίνεται «θετικότητα», αὐτή καθ' ἑαυτήν, τότε καταλήγουμε στόν νιχιλισμό, μέ ὅλες τίς τρομακτικές, ἠθικές καί πολιτικές του συνεπαγωγές. Ἡ τελευταία αὐτή τάση εἶναι ἐκείνη πού ἔχει συνδεθεῖ μέ τόν ὄρο «μεταμοντερνισμός» καί τοῦ προσέδωσε, ὄχι χωρίς λόγο, μιά ἀρνητική χροιά.

Παρά ταῦτα, καί τό μοντέρνο καί τό μεταμοντέρνο περιστρέφονται γύρω ἀπό ἓναν καί τόν αὐτό λογικό-ὄντολογικό πυρήνα: τίς ὑποθέσεις τῆς καθοριστικότητας καί τῆς ἐνότητας-ταυτότητας τοῦ κόσμου. Ἡ ὑπόθεση τῆς καθοριστικότητας ἀπαιτεῖ καθετί πού ὑπάρχει (κάθε τύπο τοῦ εἶναι — τή φύση, τό ἔμβιο, τήν ψυχή, τήν κοινωνία — καί κάθε πράγμα ἢ στοιχεῖο πού ἀνήκει σέ αὐτούς τούς τύπους) νά μπορεί νά προσδιοριστεῖ, ὡς πρὸς τίς ιδιότητες καί σχέσεις του, μέ διακριτούς καί ὀριστικούς ὄρους καί, ὡς πρὸς τήν προέλευσή του, μέ ὄρους διακριτῶν καί ὀριστικῶν αἰτιακῶν σχέσεων. Ἡ καθοριστικότητα προϋποθέτει καί ταυτόχρονα συνεπάγεται, λογικά καί ὄντολογικά, τήν ὑπόθεση τῆς ἐνότητας ἢ τῆς ταυτότητας τοῦ κόσμου: δηλαδή τήν ὑπαρξή μιᾶς καθολικῆς οὐσίας (ἐνός πρώτου στοιχείου πού εἶναι ἐπίσης φορέας μιᾶς πρώτης κινητήριας δύναμης) ἐκ τῆς ὁποίας μπορούμε νά παραγάγουμε αἰτιακά ἢ νά ἀπαγάγουμε λογικά ὀλόκληρη τήν πολλαπλότητα τῶν τύπων τοῦ εἶναι καί τῶν στοιχείων τους πού ἀποτελοῦν τόν κόσμο. Ἡ καθολική αὐτή οὐσία θά ἀποτελοῦσε τότε τήν ἐνότητα τῆς πολλαπλότητας τοῦ κόσμου ἢ, κάτι πού εἶναι τό ἴδιο, τήν ταυτότητα τῶν δια-

— Ὁ Φώτης Θεοδωρίδης ζεῖ στήν Σουηδία ἀπό τό 1976 καί σήμερα διδάσκει στίς ἀνώτερες σχολές τοῦ Givle καί τοῦ Södertörn (Νότια Στοκχόλμη). Τελείωσε τήν διδακτορική του διατριβή στό Πανεπιστήμιο τῆς Uppsala, ὅπου καί δίδαξε κατά τό διάστημα 1988-1994.



φοροποιήσεών του. Έτσι, η πολλαπλότητα του κόσμου θά ήταν αποτέλεσμα της καθορισμένης διαφοροποίησης της ταυτότητας-ένότητας του κόσμου — του καθορισμένου, μέσα στον χώρο και στον χρόνο, ξεδιπλώματος της ουσίας του.

Οι υποθέσεις της καθοριστικότητας και της ένότητας-ταυτότητας του κόσμου μορφώνουν μαζί το δόγμα του αναγωγισμού. Η αναγωγή είναι η διαδικασία εξήγησης ενός φαινομένου από ένα άλλο πιο γενικό (προγενέστερο, πρωταρχικό) φαινόμενο, διά μέσου της εξαγωγής του από αυτό, μέσα από αναγκαίες λογικές σχέσεις, ή της παραγωγής του από αυτό, μέσα από αναγκαίες αιτιακές σχέσεις (π.χ. η περιστροφή της Γης γύρω από τον Ήλιο εξηγείται από — ανάγεται σε — τον νόμο της βαρύτητας). Αν μετά προσπαθήσουμε να εξηγήσουμε αυτό το πιο γενικό φαινόμενο (π.χ. τον νόμο της βαρύτητας) και έπειτα το ακόμα πιο γενικό που το εξηγεί, οδηγούμαστε αναγκαστικά στο πρόβλημα της εις άπειρον αναγωγής (αν η βαρύτητα εξηγείται από — ανάγεται σε — την κύρτωση του χωροχρόνου που επιφέρει κάθε σώμα ή από την ανταλλαγή βαρυτονίων μεταξύ των σωμάτων, τί εξηγεί αυτή την κύρτωση και τί είναι το βαρυτόνιο; Και τί εξηγεί αυτό που εξηγεί την κύρτωση ή το βαρυτόνιο;). Η εις άπειρον αναγωγή μπορεί να διακοπεί μόνον αυθαίρετα, με την υπόθεση μιās καθολικής ουσίας, ή οποία τίθεται ως αρχή του παντός, ως πηγή καθοριστικότητας και ένότητας-ταυτότητας του κόσμου. Ο αναγωγισμός, από την άλλη πλευρά, είναι το δόγμα που διατείνεται ότι καθετί που υπάρχει (ή μπορεί να υπάρξει) μπορεί να εξηγηθεί διά της αναγωγής — δόγμα που μάς οδηγεί με λογική αναγκαιότητα ή στην εις άπειρον αναγωγή ή στην (πάντοτε αυθαίρετη) ιδέα της καθολικής ουσίας και στις υποθέσεις της καθοριστικότητας και ένότητας-ταυτότητας του κόσμου. Και ό,τι μπορεί να εξηγηθεί μέσω της αναγωγής μπορεί επίσης να παραχθεί, με την τεχνολογική μετατροπή των σχέσεων αίτιου-αποτελέσματος, σε σχέσεις μέσων-σκοπών. Έτσι, ο αναγωγισμός και οι υποθέσεις της καθοριστικότητας και της ένότητας-ταυτότητας, που τον υποτείνουν, μορφώνουν μαζί έναν τρόπο σκέπτεσθαι-ποιείν της κοινωνίας, τον αναγωγιστικό τρόπο, ο οποίος αποτελεί την κυρίαρχη τάση της ελληνοδοτικής φιλοσοφικής και πολιτικής παράδοσης από τον Πλάτωνα μέχρι τις ημέρες μας.

Τό αναγωγιστικό σκέπτεσθαι-ποιείν βρίσκεται στην βάση των κυρίαρχων παραστάσεων του

δυτικού πολιτισμού, παραστάσεων που χαρακτηρίζουν την εποχή την οποία αποκαλούμε «μοντερνικότητα». Έτσι, βρίσκεται στην βάση των παραστάσεων για τον κόσμο ως εξέλιξη, ως συνεχής (γραμμική ή διαλεκτική) ανάπτυξη από απλές σε πιο σύνθετες μορφές, για την γνώση ως συσσωρευτική διαδικασία (ασύμπτωτης) προσέγγισης της αλήθειας, και για το κοινωνικοϊστορικό ως πρόοδος. Βρίσκεται επίσης στην βάση της ιδεοτυπικής κατασκευής των επιστημονικών λόγων: των λόγων των φυσικών επιστημών, όπου υψηλότεροι τύποι του Είναι θά μπορούσαν ιδεοτυπικά να αναχθούν σε χαμηλότερους τύπους (από την κοινωνία, διά μέσου της ψυχής και του εμβίου μέχρι το φυσικό) και των κοινωνικών λόγων που διεκδικούν τον τίτλο της επιστημονικότητας, όπου όλα τα κοινωνικοϊστορικά φαινόμενα θά μπορούσαν ιδεοτυπικά να αναχθούν σε υποθέσεις για την φύση του ανθρώπου ή / και της κοινωνίας. Τέλος, βρίσκεται στην βάση των δύο κεντρικών ιδεολογικών-πολιτικών προταγμάτων της μοντερνικότητας, του φιλελευθερισμού και του σοσιαλισμού, αφού και τα δύο ανάγουν το μελλοντικό τους όραμα σε μία υποτιθέμενη φύση του ανθρώπου ή της κοινωνίας, διαμορφώνοντάς το σε αντιστοιχία με αυτήν. Η «μεταμοντερνικότητα», από την άλλη πλευρά, χαρακτηρίζει την εποχή κατά την οποία οι παραπάνω παραστάσεις και οι υποθέσεις πάνω στις οποίες αυτές στηρίζονται έπαυσαν εν μέρει να εμπνέουν τό σκέπτεσθαι-ποιείν της κοινωνίας, ενώ ταυτόχρονα αμφισβητήθηκαν ρητά και «άποσυγκροτήθηκαν» από όρισμένους λόγους της.

Ο αναγωγισμός, καθώς και οι υποθέσεις της καθοριστικότητας και της ταυτότητας-ένότητας στις οποίες στηρίζεται ήταν αντικείμενα προβληματοποίησης και αμφισβήτησης από παλιά (βασικά, όπως θά δούμε, ήδη από την αρχή, από την εποχή της ρητής τους διατύπωσης στην αρχαία Ελλάδα). Γι' αυτό ακριβώς ή έκφραση «μεταμοντέρνο» είναι προβληματική ως περιοδοποίηση. Σήμερα, όμως, ο αναγωγισμός όχι μόνον αμφισβητείται αλλά είναι κυριολεκτικά θρυμματισμένος: και αυτό όχι κυρίως εξ αιτίας της άποσυγκρότησης των μεταμοντερνιστών, αλλά από την εξέλιξη μέσα στά ίδια του τά πεδία.

Από την μία πλευρά, από την ανάπτυξη των φυσικών επιστημών. Κάθε προσπάθεια να κτισθεί ένα τυπικό μαθηματικό σύστημα, του οποίου οι αληθείς προτάσεις θά ήταν δυνατόν να αναχθούν σε ένα πλήρες και χωρίς αντιφάσεις σύνολο αξιωμάτων, έχει αποτύχει εντελώς (παρα-



δείγματος χάριν, τό παράδοξο του Russell και οι μη πλήρεις προτάσεις του Gödel). Μόνον αυτό, ή αδυναμία δηλαδή του αναγωγισμού στο λογικό επίπεδο, θά έπρεπε βασικά να άρκοϋσε ως θανατηφόρο χτύπημα του αναγωγισμού στο όντολογικό επίπεδο. Άλλά ο αναγωγισμός δέν μπορεί επίσης να σταθει μέσα στην «σκληρότερη» από όλες τις επιστήμες, στην φυσική: τό επίπεδο της κλασσικής φυσικής, παραδείγματος χάριν, δέν μπορεί να αναχθει στο επίπεδο της κβαντομηχανικής, κάτι που σημαίνει ότι ο μακρόκοσμος δέν μπορεί να εξηγηθει με τον μικρόκοσμο και ή θερμοδυναμική δέν μπορεί να αναχθει στην μηχανική των μορίων (ή να εξηγηθει από αυτήν). Δέν μπορεί επίσης να σταθει μέσα στην βιολογία: ή βιολογική πραγματικότητα δέν μπορεί να αναχθει στην φυσική πραγματικότητα και ή ανάδυση νέων μορφών ζωής δέν μπορεί να αναχθει σε καθορισμένες σχέσεις αίτιού-άποτελέσματος, αλλά γίνεται αντιληπτή ως αποτέλεσμα «μετάλλαξης» (δηλαδή ως κάτι για τό οποίο δέν ξέρουμε απολύτως τίποτα). Καί, μέσα στα πλαίσια του αναγωγιστικού σκέπτεσθαι, τί μπορούμε στα άληθεια να πούμε για την άνάδυση της ψυχής και για τον φανταστικό κόσμο της ανθρώπινης ψυχής;

Άπό την άλλη πλευρά, ο αναγωγισμός άμφισβητείται από την άνάπτυξη της φιλοσοφικής παράδοσης και της θεωρίας της επιστήμης, οι όποιες έρεϋνησαν την λογική δομή των επιστημών της φύσης με σκοπό να διαμορφώσουν μία ενιαία μεθοδολογία. Τί έγινε πράγματι με την άναλυτική φιλοσοφία και τον λογικό θετικισμό; Έπαυσαν να υπάρχουν ως ζωντανές παραδόσεις, άφου απέτυχαν στον άρχικό τους σκοπό, αλλά άφου πρώτα μάς προσέφεραν μία σειρά από άνεκτίμητες επιγνώσεις: δέν υπάρχει μία λογικά μονοσήμαντη (δηλαδή καθορισμένη και ένοποιημένη) θεωρητική γλώσσα: δέν μπορούμε να κάνουμε διάκριση με μονοσήμαντο τρόπο μεταξύ μιας θεωρητικής (άναλυτικής) και μιας έμπειρικής (συνθετικής) γλώσσας: δέν υπάρχουν λογικά μονοσήμαντα κριτήρια βάσει των οποίων μπορούμε να έπαληθεύσουμε ή να διαψεύσουμε τις θεωρητικές (άναλυτικές) προτάσεις με βάση τις έμπειρικές (συνθετικές) και, κυρίως, δέν μπορούμε να συγκρίνουμε με λογικά μονοσήμαντο τρόπο ένα θεωρητικό σύστημα (π.χ. την μηχανική φυσική) με ένα άλλο (τή θεωρία της σχετικότητας ή την κβαντομηχανική), κάτι που σημαίνει ότι δέν μπορούμε να εξαγάγουμε λογικά τό ένα σύστημα από τό άλλο ή να αναγάγουμε τό ένα στο άλλο.

Άκόμα λιγότερο, δέν μπορούμε να αναγάγουμε βιολογικές έννοιες και κατηγορίες στις φυσικές (για να μη μιλήσουμε για τις ψυχολογικές και τις κοινωνικοϊστορικές έννοιες και κατηγορίες).

Η θεωρία των «επιστημονικών παραδειγμάτων» του Kuhn, ή όποια τονίζει τις μεταφυσικές και κοινωνικοψυχολογικές πλευρές της επιστημονικής άνάπτυξης, και ο «μεθοδολογικός πλουραλισμός» του Feyerabend, όπου ισχύει ο άναρχικός («μεταμοντερνιστικός») κανόνας του «anything goes», άποτελούν τά δύο αντίθετα άποκορυφώματα αυτής της άνάπτυξης. Καί στο φόντο τους έρχεται ο «κριτικός όρθολογισμός» του Popper, ο όποιος προτείνει στις έμπειρικές επιστήμες να συνεχίσουν (διά μέσου «εϊκασιών και άπορρίψεων») την συσσωρευτική τους πρόοδο, παρά τά έλλιπή λογικά εργαλεία τους και παρά τά διαρκή επικρεμάμενα μεταφυσικά έρωτήματα.

Τέλος, μέσα στον κοινωνικοϊστορικό χώρο, ο αναγωγισμός δέν έχει πλέον καμμία θέση: δέν μπορούμε να εξηγήσουμε την τεράστια πολλαπλότητα των πολιτισμών ως εκδηλώσεις μιας προοδευτικής εξέλιξης, καθορισμένης από μία κοινή φύση. Γίνεται όλο και περισσότερο φανερό ότι κάθε πολιτισμός συγκροτεί τον έαυτό του στην βάση των θεσμισμένων παραστάσεων του για τον κόσμο, καθώς αυτές άρθρώνονται-εργαλειοποιούνται σε διάφορους κοινωνικούς λόγους, αντικειμενικοποιούνται-συγκροτούνται σε διάφορα πεδία γνώσης και πρακτικής και κωδικοποιούνται-άποκρυσταλλώνονται σε διάφορες κοινωνικά κυρωμένες νόρμες συμπεριφοράς — και καθώς αυτοί οι λόγοι, αυτά τά πεδία και αυτές οι νόρμες συνυφαίνονται με σχέσεις και στρατηγικές εξουσίας. Οι παραστάσεις αυτές είναι μοναδικές για κάθε πολιτισμό, δηλαδή μη αναγώγιμες σε κάποια καθολική ούσία, κάτι που έπίσης σημαίνει ότι θά πρέπει πάντα να ξεκινάμε από αυτές για να καταλάβουμε την κοινωνία που εξετάζουμε. Οι κοινωνικοί λόγοι της Δύσης που άκόμα διεκδικούν επιστημονικότητα (π.χ. ή νεοκλασική οικονομική θεωρία) εκκινούν στην πραγματικότητα, ως προς τά αξιώματά τους ή τους μείζονες όρους των συλλογισμών τους, από τις θεσμισμένες παραστάσεις της Δύσης (οικονομικός άνθρωπος, ελεύθερη άγορά) και συμμετέχουν πραγματικά στις διαλογικές και πρακτικές διαδικασίες (και στις σχέσεις και στρατηγικές εξουσίας) διά μέσου των οποίων αντικειμενικοποιείται-συγκροτείται και κωδικοποιείται-άποκρυσταλλώνεται ή κοινωνική πραγματικότητα (οι-



οικονομικά πεδία, νόρμες λειτουργίες τους), τήν όποία έπειτα πιστεύουν ότι άντανακλούν «έπιστημονικά».

Βρισκόμαστε αντιμέτωποι μέ δύο αντιφατικά δεδομένα: από τήν μιά πλευρά, ό αναγωγισμός, καθώς και οι ύποθέσεις τής καθοριστικότητας και τής ταυτότητας-ένότητας στίς όποιες στηρίζεται, δέν βρίσκουν θέση πουθενά, ούτε στίς σχέσεις μεταξύ τών διαφόρων τύπων του Εΐναι (φύση, τό έμβιο, ή ψυχή, ή κοινωνία), ούτε μέσα στον καθέναν από αυτούς τούς τύπους· από τήν άλλη, οι προγενέστεροι τύποι συγκροτούν τούς (αναγκαίους αλλά όχι έπαρκεις) όρους δυνατότητας τών μεταγενεστέρων, ενώ ταυτόχρονα ύπάρχει στον καθέναν από αυτούς τούς τύπους ένας άπειρος αριθμός στιβάδων οι όποιες είναι, ή καθεμιά, τουλάχιστον έν μέρος, καθορισμένη και, συνεπώς, αναγώγιμη σε μιά ταυτότητα-ένότητα. Από τήν μιά, λοιπόν, ένας κόσμος άκαθοριστίας και έτερότητας· από τήν άλλη, συναντούμε «πυκνά» παντού στον κόσμο αυτόν τήν καθοριστικότητα και τήν ταυτότητα-ένότητα. Τά δύο αυτά δεδομένα τά συναντούμε και στα άποτελέσματα τής έπιστήμης: από τή μιά, ή άπίστευτη συσσώρευση και πραγματική έμβάθυνση τής γνώσης γύρω από αναρίθμητες στιβάδες μέσα σε όλους τούς τύπους του Εΐναι· από τήν άλλη, ή όλοφάνερη άδυνατότητα να όλοκληρωθεί αυτή ή γνώση σε μιά ένότητα, ούτε καν μέσα στα πλαίσια του ενός και του αυτού τύπου του Εΐναι. Βρισκόμαστε μπροστά σε ένα κεντρικό λογικό-όντολογικό έρώτημα: πώς είναι ό κόσμος φτιαγμένος, εάν είναι μιά πολλαπλότητα από έν μέρος καθορισμένες στιβάδες, οι όποιες όμως δέν μπορεί να αναχθούν σε μιά κοινή ταυτότητα;



Αυτό τό έρώτημα δέν τίθεται ούτε από τούς μοντερνιστές ούτε από τούς μεταμοντερνιστές, διότι μάς φέρει σε αντιπαράθεση μέ ένα πραγματικό παράδοξο τό όποιο δέν μπορούμε να χειριστούμε μέσα στα πλαίσια του αναγωγιστικού σκέπτεσθαι: ό αναγωγισμός είναι μιά λογική συνέπεια τών ύποθέσεων τής καθοριστικότητας και τής ταυτότητας-ένότητας· καθοριστικότητα και ταυτότητα-ένότητα παρουσιάζονται «πυκνά» παντού σε άπειρες στιβάδες μέσα σε όλους τούς τύπους του Εΐναι· αλλά αυτές οι στιβάδες και αυτοί οι τύποι δέν είναι αναγώγιμοι ό ένας στον άλλο, δέν αποτελούν μαζί μιά καθορισμένη ένότητα, δέν συγκροτούν ένα σύστημα ή σύστημα συστημάτων. Η αναγωγή είναι δυνατή παντού, αλλά δέν στηρίζει τον αναγωγισμό, δηλαδή τό δόγμα ότι όλα είναι δυνατόν να αναχθούν σε μιά καθολική ουσία (να παραχθούν αίτιακά ή να εξαχθούν λογικά από αυτήν). Αυτό ακριβώς είναι τό πραγματικό παράδοξο που άποτελεί τον πυρήνα γύρω από τον όποιο περιστρέφονται και οι μοντερνιστές και οι μεταμοντερνιστές, άν και σε αντίθετες τροχιές.

Σέ λογικό-όντολογικό (έπιστημονικό) επίπεδο, ό μεταμοντερνιστής εξισώνει τήν αναγωγή (και τίς ύποθέσεις τής καθοριστικότητας και τής ταυτότητας-ένότητας) μέ τον αναγωγισμό και άπορρίπτει τήν αναγωγή μαζί μέ τον αναγωγισμό ή αντιλαμβάνεται τήν αναγωγή (τήν καθοριστικότητα και τήν ταυτότητα-ένότητα) ως αποκλειστικά διαλογικές κατασκευές. Έτσι, είναι τυφλός μπροστά στίς άμέτρητες στιβάδες του Εΐναι, οι όποιες είναι καθορισμένες καθ' έαυτές και καθορίσιμες από έμάς, και μπροστά στην άπίστευτη συσσώρευση τής γνώσης για αυτές τίς στιβάδες. Έπομένως, ή αρχή του μεταμοντερνιστή είναι: αφού δέν ύπάρχει ένα καθολικό θεμέλιο για να αναγάγουμε τήν όλική πολλαπλότητα του κόσμου, δέν ύπάρχει τίποτα. Ό μοντερνιστής, από τήν άλλη πλευρά, εξισώνει επίσης τήν αναγωγή μέ τον αναγωγισμό, αλλά επιδέχεται τον αναγωγισμό μπροστά στην παρουσία τής δυνατότητας τής αναγωγής. Είναι όμως ύποχρεωμένος να αναβάλλει τήν ανακάλυψη του καθολικού θεμελίου του κοσμικού όλου για ένα ακαθόριστο μέλλον ή να άντιληφθεί αυτό τό θεμέλιο ως άλήθεια τήν όποία ή συσσωρευτική ανάπτυξη τής γνώσης προσεγγίζει σταδιακά, χωρίς ποτέ να μπορεί να τήν φτάσει. Έτσι, είναι τυφλός μπροστά στίς άβύσσους και στα χάσματα μέ τά όποια συγκρούεται ή έπιστήμη, κάθε φορά που προσπαθεί να όλοκληρώσει τήν συσσωρευμένη



γνώση σέ ένα ὄλον. Ἡ ἀρχή τοῦ μοντερνιστῆ εἶναι: ἂν κάπου ὑπάρχει καθοριστικότητα καί ταυτότητα-ἐνότητα, πρέπει ἐπίσης νά ὑπάρχει ἕνα καθολικό θεμέλιο στό ὁποῖο μπορούμε νά ἀναγάγουμε τήν ὀλική πολλαπλότητα τοῦ κόσμου.

Σέ πρακτικό-πολιτικό (κοινωνικοϊστορικό) ἐπίπεδο, ὁ μεταμοντερνιστής στιγματίζει, καί δικαίως, τό γεγονός ὅτι ὅλες οἱ ὀλοκληρωτικές ἰδεολογίες καί ὅλα τά ὀλοκληρωτικά καθεστῶτα κτίστηκαν πάνω στόν ἀναγωγισμό καί ἀσκήθηκαν ὡς φορεῖς τῆς ἀπόλυτης ἀλήθειας. Μπορεῖ περήφανα νά διακηρύξει ὅτι ὁ θάνατος τοῦ ἀναγωγισμοῦ σήμανε τόν θάνατο τῆς ἱεραρχίας καί τῆς αὐθεντίας. Ἄλλά δυσκολεύεται νά ἐξηγήσει γιατί εἶναι ὑπέρ τῆς ἐλευθερίας καί τῆς δημοκρατίας καί ἐναντίον τοῦ Ἄουσβιτς καί, π.χ., τῆς κλειτοριδοεκτομῆς ἢ τῆς ἀποκοπῆς τῶν ἄκρων τῶν ἐγκληματιῶν (καί γιατί, ἀλήθεια, εἶναι ἐναντίον τῆς ἱεραρχίας καί τῆς αὐθεντίας;). Ἄφου δέν ὑπάρχει ἕνα ἀρχιμήδειο σημεῖο γιά νά κρατηθοῦμε, ὅλες οἱ πολιτιστικές νόρμες εἶναι ἐξ ἴσου ἀποδεκτές, διότι τίποτα δέν εἶναι καλύτερο ἀπό κάτι ἄλλο: «anything goes». Ὁ μοντερνιστής, ἀπό τήν ἄλλη πλευρά, καί ὁ φιλελεύθερος καί ὁ σοσιαλιστής, κατατρύχονται ἀπό μιᾶ ἐσωτερική καί ἀθεράπευτη ἀνησυχία: ἂν δέν ὑπάρχει ἕνα ἀρχιμήδειο σημεῖο γιά νά κρατηθεῖς τότε πῶς θά μπορούσε κανεῖς νά ἀλλάξει τόν κόσμο; Ἐάν ἡ φιλελεύθερη δημοκρατία δέν εἶναι σέ συμφωνία μέ τήν φύση τοῦ ἀνθρώπου, γιατί θά ἔπρεπε κανεῖς νά τήν ὑπερασπιστεῖ; Καί ἐάν ὁ σοσιαλισμός δέν εἶναι ἀναπόφευκτο καί ἀναγκαῖο ἀποτέλεσμα τῶν κοινωνικοϊστορικών νόμων, τότε γιατί νά ἀγωνιστεῖ κανεῖς γιά αὐτόν; Ὁ μοντερνιστής πρέπει νά ἀνυψώσει τίς δικές του (τίς δυτικές) πολιτιστικές νόρμες σέ καθολικές ἀλήθειες γιά τήν φύση τοῦ ἀνθρώπου καί τῆς κοινωνίας καί, ὡς ἀνώτερος φορέας αὐτῶν τῶν ἀληθειῶν, πιστεύει ὅτι μπορεῖ νά ἐπικοινωνήσῃ μέ ὅλους τοὺς ἄλλους πολιτισμούς (ἢ νά τοὺς ὑποτάξῃ στό ὄνομα τῆς προόδου).

Μέσα στό σύμπαν τοῦ ἀναγωγιστικοῦ σκέπτεσθαι δέν μπορούμε νά πᾶμε παραπέρα ἀπό ἐδῶ. Κάθε προσπάθεια νά ἀπαντήσουμε στό παραπάνω ἐρώτημα γιά τήν συγκρότηση τοῦ κόσμου ἀποδεχόμενοι τοὺς δύο ὅρους του (ὅτι ὁ κόσμος ἀποτελεῖται ἀπό ἐν μέρος καθορισμένες στιβάδες, χωρίς ποτέ νά μπορεῖ νά ἀναχθεῖ σέ μιᾶ καθολική οὐσία) μᾶς ὀδηγεῖ ἀναγκαῖα πέραν τοῦ ἀναγωγιστικοῦ σκέπτεσθαι, σέ μιᾶ ἄλλη λογική-ὄντολογία, σέ ἄλλες παραστάσεις γιά τόν κόσμο. Ἄπό ὅ,τι ξέρω, μόνον ὁ πρόσφατα ἀποθανών



Ἑλληνογάλλος φιλόσοφος Κορνήλιος Καστοριάδης ἀφοσιώθηκε ρητά στήν προσπάθεια νά ἀναπτύξει μιᾶ ἄλλη λογική-ὄντολογία καί νά διαυγάσει τίς φιλοσοφικές, τίς ἐπιστημονικές-θεωρητικές καί τίς πολιτικές συνεπαγωγές τῆς. Ἐν συντομία, μπορῶ ἐδῶ νά ἀναπτύξω μόνον δύο ἀπό τίς κεντρικές του ἰδέες.

Ἡ πρώτη ἰδέα ἀφορᾶ αὐτό-πού-εἶναι καί στόν τρόπο τοῦ *Εἶναι* του, δηλαδή στήν φύση τοῦ κόσμου. Ἡ πολλαπλότητα τοῦ *Εἶναι* δέν εἶναι μόνον ἀποτέλεσμα τῆς καθορισμένης διαφοροποίησης τῆς ταυτότητας, ἀλλά ἐπίσης ἀποτέλεσμα τῆς ἀνάδυσης τῆς ἐτερότητας, τῆς *δημιουργίας* νέων, μὴ ἀναγώγιμων μορφῶν, καί τῆς ἀλλαγῆς καί ἀλλοίωσης αὐτῶν τῶν μορφῶν. Αὐτή ἡ κεντρική ἰδέα τοῦ Καστοριάδη γιά τό *Εἶναι* (ἀλλά καί γιά τήν ἱστορία ἢ τόν χρόνο) ὡς *δημιουργία* καί *ἀλλοίωση* μορφῶν, ὡς ἀνάδυση τῆς ἐτερότητας, ἔχει δύο βασικές συνεπαγωγές.

Ἀπό τή μιᾶ πλευρά, ἡ δημιουργία συνεπάγεται τή *μὴ καθοριστικότητα* τῶν μορφῶν, διότι ἡ ἴδια ἡ ἀνάδυση μιᾶς μορφῆς (δηλαδή ἑνός συνόλου κεντρικῶν ἰδιοτήτων-σχέσεων καί τρόπων ὀργάνωσης) εἶναι ἀκαθόριστη. Κάθε νέα μορφή (τό ἔμβιο, ἡ ψυχὴ, ἡ κοινωνία) βρίσκει ἀσφαλῶς ἕνα «ἔρεισμα», τοὺς ὅρους δυνατότητάς τῆς, σέ προηγούμενες μορφές, ἀλλά δέν μπορεῖ νά ἀναχθεῖ σέ αὐτές: οἱ μορφές δέν εἶναι προϊόντα αιτιακῶν σχέσεων, ἀλλά ἀναδύονται ἐκ τοῦ μηδενός (*ex nihilo*) - ὄχι ὁμως μέσα στό μηδέν (*in nihilo*) καί μέ τό μηδέν (*cum nihilo*) ἀλλά μέσα σέ κάτι καί μέ κάτι. Δέν μπορούμε, παραδείγματος χάριν, νά παραγάγουμε αιτιακά ἢ νά ἀπαγάγουμε λογικά τό ἔμβιο ἀπό τό μὴ ἔμβιο, παρά τό ὅτι ἡ ἀνάδυση τοῦ ἐμβίου θά ἦταν ἀδύνατη χωρίς τήν ἀνόργανη καί ὀργανική ὕλη. Μιᾶ



νέα μορφή δέν είναι προϊόν τής διαφοροποίησης. Έτσι, ως προς τήν πολλαπλότητα τών μορφών του *Είναι*, ο Καστοριάδης αντιπαραθέτει ή, πιό σωστά, υπερθέτει τήν ανάδυση τής έτερότητας στην διαφοροποίηση τής ταυτότητας-ένότητας και τή δημιουργία στην καθοριστικότητα.

Από τήν άλλη πλευρά, ή δημιουργία συνεπάγεται τήν ανάδυση μιās νέας καθοριστικότητας, διότι ή ανάδυση μιās νέας μορφής σημαίνει τήν δημιουργία νέων ιδιοτήτων-σχέσεων και νέων τρόπων οργάνωσης· επομένως, μιās νέας πηγής καθορισμού, μιās νέας «ένότητας-ταυτότητας» πού μπορεί νά διαφοροποιηθεί ή, αν θέλετε, μιās νέας «ουσίας» πού μπορεί νά αναπτυχθεί και νά πολλαπλασιαστεί. Μέ άλλα λόγια, ή ανάδυση μιās μορφής συνεπάγεται τήν ανάδυση μιās νέας στιβάδας του *Είναι*, ή οποία δημιουργείται (συγκροτείται, κατασκευάζεται, οργανώνεται) από αυτήν τήν μορφή (από τίς ιδιότητες-σχέσεις και τούς τρόπους οργάνωσης πού τής προσιδιάζουν) ως εν μέρει ή άοριστα καθορισμένη. Η καθοριστικότητα μιās στιβάδας είναι άοριστη, διότι ή μορφή πού τήν οργανώνει είναι, από τήν μία, μή αναγώγιμη και πρέπει, επομένως, πάντοτε νά εκλαμβάνεται ως δοσμένη και, από τήν άλλη, ανεξάντλητη, διότι δίνει τό έναυσμα στην δημιουργία ενός άοριστου αριθμού νέων, έξ' ίσου μή αναγώγιμων ύπομορφών και επομένως νέων, έξ' ίσου άοριστα καθορισμένων ύποστιβάδων (π.χ. του έμβιου, τής πολλαπλότητας τών μή αναγώγιμων μορφών ζωής πού αυτό δημιουργεί, καθώς και τής πολλαπλότητας τών ύπομορφών από τίς όποιες αποτελείται κάθε έμβιο — μεταβολισμός, αναπαραγωγή, διαίρεση φύλου, κ.λπ.).

Ός συνέπεια τής δημιουργίας (και ταυτόχρονα ως προϋπόθεσή της), τό *Είναι* δέν είναι οργανωμένο ως ένα συνολιστικό-ταυτιστικό σύστημα ή σύστημα συστημάτων, αλλά ως ένα μάγμα: μιā κατακερματισμένη και στρωματοποιημένη ένότητα άοριστα (δηλαδή μή αναγώγιμη και ανεξάντλητη) καθορισμένων στιβάδων — στιβάδων πού περιέχουν μιā συνολιστική-ταυτιστική διάσταση, δηλαδή, μιā διάσταση καθοριστικότητας άρα και αναγωγικότητας αλλά πού είναι μή αναγώγιμες και ανεξάντλητες ως προς τίς μορφές πού τίς οργανώνουν και ως προς τίς ύπομορφές και ύποστιβάδες πού είναι δυνατόν νά αναδυθούν μέσα sé αυτές. Στην συνολιστική-ταυτιστική λογική-όντολογία, ή οποία κτίζεται πάνω στις ύποθέσεις τής καθοριστικότητας και τής ταυτότητας-ένότητας και διαμορφώνει τόν

αναγωγιστικό τρόπο σκέπτεσθαι-ποιείν τής κοινωνίας, ο Καστοριάδης αντιπαραθέτει τήν μαγματική λογική-όντολογία, ή οποία κτίζεται πάνω στις ύποθέσεις τής δημιουργίας και τής έτερότητας και διαμορφώνει τόν διαυγαστικό τρόπο σκέπτεσθαι-ποιείν τής κοινωνίας. Η, πιό σωστά, υπερθέτει τήν μαγματική λογική-όντολογία στην συνολιστική-ταυτιστική, αφού κάθε στιβάδα του *Είναι* έμπεριέχει μιā συνολιστική-ταυτιστική-διάσταση — χωρίς όμως νά είναι δυνατόν νά καθοριστεί πλήρως ή νά εξαντληθεί από αυτήν.

Η δεύτερη ιδέα άφορά στό κοινωνικοϊστορικό. Εάν τό *Είναι*, γενικά, είναι δημιουργία και αλλοίωση μορφών, τό κοινωνικοϊστορικό *Είναι* είναι δημιουργία και αλλοίωση κοινωνικών μορφών: δηλαδή, κοινωνικών φαντασιακών σημασιών και θεσμών πού φέρουν και ένσωματώνουν αυτές τίς σημασίες. Συναντούμε εδώ τήν ιδέα του Καστοριάδη για τό φαντασιακό ως συγκροτητικό και τής ψυχικής και τής κοινωνικοϊστορικής πραγματικότητας. Κάθε κοινωνία ή πολιτισμός συγκροτεί τόν έαυτό του δημιουργώντας, θέτοντας και θεσμίζοντας ένα μάγμα από κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες (θεός, κράτος δικαίου, ελευθερία, ισότητα, δικαιοσύνη, όρθολογικότητα, πρόοδος). Οί σημασίες είναι φαντασιακές, διότι δέν έχουν πραγματική (ή όρθολογική) αναφορά· είναι κοινωνικές, διότι είναι θεσμισμένες· είναι κεντρικές, διότι διαποτίζουν μέ τό νόημα τους όλες τίς άλλες σημασίες τής γλώσσας· και, τέλος, αποτελούν ένα μάγμα, διότι τό νόημα μιās σημασίας είναι άοριστα (δηλαδή μή αναγώγιμη και ανεξάντλητη) καθορισμένο, χωρίς όμως νά είναι καθορισμένο: μπορούμε πάντοτε νά προσδιορίσουμε τό νόημα τής σημασίας, π.χ., «θεός» ή «ελευθερία», χωρίς όμως νά μπορούμε ποτέ νά τό αναγάγουμε sé κάποιο καθολικό θεμέλιο ή νά τό εξαντλήσουμε. Κάθε κοινωνία καθορίζει εν μέρει τό νόημα τών φαντασιακών σημασιών της μέσω μιās διαδικασίας έγκλεισμού, καθώς τίς άρθρώνει-εργαλειοποιεί sé διαλογικές περιοχές, τίς αντικειμενικοποιεί-συγκροτεί sé πεδία γνώσης και πρακτικής, και τίς κωδικοποιεί-άποκρυσταλλώνει sé κοινωνικά κυρωμένες νόρμες συμπεριφοράς — sé περιοχές, πεδία και νόρμες πού συγκροτούν μαζί τους «δευτέρας τάξεως» θεσμούς τής κοινωνίας. Οί διαδικασίες αυτές είναι διαδικασίες σημασιολογικού και θεσμικού έγκλεισμού (άρα και διαλογικού, γνωστικού-πρακτικού και κανονιστικού έγκλεισμού), καθώς και διαδικασίες οργανωτικού έγκλεισμού, αφού



συνυφαίνονται πάντοτε μέ σχέσεις και στρατηγικές εξουσίας.

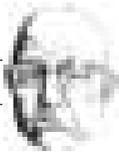
Έτσι, κάθε κοινωνία υπάρχει μέσα και διά μέσου ενός σημασιολογικού, θεσμικού και οργανωτικού ἐγκλεισμοῦ ὁ ὁποῖος ἀντιστοιχεῖ, στό ἐπίπεδο τοῦ ὑποκειμένου, σέ ἕναν παραστασιακό, συναισθηματικό και προθεσιακό ἐγκλεισμό (κάτι πού συγκροτεῖ τήν συνειδητή και ἀσυνειδητή διάσταση τῆς ἀτομικῆς ψυχῆς). Ἀλλά ἡ κοινωνία υπάρχει ἐπίσης μέσα και διά μέσου μιᾶς κατάστασης ἑτερονομίας, στόν βαθμό πού ἀντιλαμβάνεται τίς σημασίες τῆς και τούς θεσμούς τῆς ὅχι ὡς δικά τῆς δημιουργήματα, ἀλλά ὡς καταγόμενα ἀπό κάπου ἄλλοῦ, ἀπό μιᾶ ἐξω-ιστορική και ἐξω-κοινωνική πηγή σημασιῶν και θέσμησης (τοτέμ, θεός, βιολογικοί ἢ κοινωνικοῖστορικοί νόμοι, φύση τοῦ ἀνθρώπου και τῆς κοινωνίας).

Κάθε πολιτισμός εἶναι, ἐπομένως, μοναδικός. Ὑπάρχουν, ἀσφαλῶς, πλευρές πού εἶναι καθολικές, π.χ., ὁ ἐγκλεισμός και ἡ ἑτερονομία. Κάθε κοινωνία πρέπει ἐπίσης νά δημιουργήσει μιᾶ συνολιστική-ταυτιστική διάσταση λειτουργικῶν-ἐργαλειακῶν σχέσεων μέ τό φυσικό τῆς περιβάλλον, γιά νά ἐξασφαλίζει τήν βιολογική ἀναπαραγωγή τῶν μελῶν τῆς. Σέ αὐτήν τήν διάσταση εἶναι δυνατή κάποιου εἶδους ἐπικοινωνία μεταξύ διαφορετικῶν πολιτισμῶν. (Και μόνον ἐδῶ μπορούμε νά μιλοῦμε γιά κάποιου εἶδους σύγκριση μεταξύ τῶν πολιτισμῶν, μέ τούς ὅρους τῆς «ἀνάπτυξης» ἢ «ἐξέλιξης»). Ἀλλά ὁ ἀνθρώπος και ἡ κοινωνία δέν υπάρχουν μόνον ἢ κυρίως μέσα και διά μέσου μιᾶς λειτουργικῆς-ἐργαλειακῆς διάστασης (ἡ ὁποία εἶναι ἡ κύρια διάσταση τοῦ κόσμου τῶν ζῶων), ἀλλά και διά μέσου μιᾶς φαντασιακῆς διάστασης, ἡ ὁποία, ὡς πρός τό μάγμα τῶν σημασιῶν και τῶν θεσμῶν πού τήν συγκροτοῦν, εἶναι μοναδική γιά κάθε πολιτισμό. Σέ αὐτήν τήν διάσταση δέν μπορούμε νά μιλοῦμε γιά σύγκριση (παρά προβάλλοντας — και ἐπιβάλλοντας — τίς σημασίες και τούς θεσμούς ἑνός πολιτισμοῦ σέ ἕναν ἄλλο). Ἐπί πλέον, ὡς συνέπεια τοῦ ἐγκλεισμοῦ και τῆς ἑτερονομίας, κάθε ἐπικοινωνία μεταξύ τῶν πολιτισμῶν σέ αὐτήν τήν διάσταση εἶναι ὄχι ἀδύνατη, ἀλλά ἐξαιρετικά περιορισμένη και προβληματική. Γι' αὐτό, ὁ «ἄλλος» γίνεται πάντα ἀντιληπτός ὡς ἀπειλή, ὡς ἐχθρός (ἀνώτερος, κατώτερος ἢ ἰσάξιος) πού πρέπει νά κρατηθεῖ μακριά, νά μεταστραφεῖ (προσηλυτισθεῖ, ἀφομοιωθεῖ) ἢ νά ἐξοντωθεῖ. Ὁ ρατσισμός ἐμφανίζεται μέσα ἀπό αὐτό τό ἀκραῖο αἰσθημα ἀπειλῆς τῆς ἀτομικῆς και συλλογικῆς ταυτότητας, ὥστε νά μήν ἀρκεῖ νά μεταστρέψει

τόν ἄλλον, ἢ νά τόν κρατήσεις μακριά, ἀλλά νά χρειάζεται νά τόν ἐξοντώσεις.

Ἐκεῖνο πού εἶναι μοναδικό μέ τόν δυτικό πολιτισμό εἶναι ὅτι αὐτός ἀναδύθηκε μέσα ἀπό και διά μέσου ἑνός ρήγματος μέ τόν ἐγκλεισμό και τήν ἑτερονομία: στό συλλογικό (σημασιολογικό και θεσμικό) ἐπίπεδο, μέ τήν δημιουργία τῆς δημοκρατίας: στό ἀτομικό (παραστασιακό, συναισθηματικό και προθεσιακό) ἐπίπεδο, μέ τή δημιουργία τοῦ ἐλεύθερου ἀτόμου και τοῦ πολίτη. Αὐτό τό ρήγμα εἶναι μιᾶ μὴ ἀναγώγιμη ἱστορική δημιουργία, πού ἐμφανίζεται γιά πρώτη φορά στήν ἀρχαία Ἑλλάδα, ὡς συνέπεια τῆς ἀμφισβήτησης τῶν παραδοσιακῶν θεσμῶν και σημασιῶν τῆς κοινωνίας. Μέσα και διά μέσου αὐτῆς τῆς ἀμφισβήτησης ἀναδύεται ἡ φιλοσοφία (ὡς πρόταγμα ἀένας ἐπερώτησης τοῦ κόσμου) και ἡ πολιτική (ὡς πρόταγμα ρητῆς θέσμησης και ἀναθέσμησης τῆς κοινωνίας), καθώς και τό λεγόμενο πρῶτο φιλοσοφικό ἐρώτημα πού συνδέει τή φιλοσοφία μέ τήν πολιτική: ὁ ἀνθρώπος και ἡ κοινωνία εἶναι φύσει (καθορισμένοι ἀπό μιᾶ οὐσία) ἢ νόμῳ (καθορισμένοι ἀπό θεσπισμένους νόμους); Ἄν ὁ ἀνθρώπος και ἡ κοινωνία εἶναι φύσει, τό πρόταγμα τῆς φιλοσοφίας εἶναι τότε νά ἀνακαλύψει αὐτήν τήν φύση: και τό πρόταγμα τῆς πολιτικῆς νά θεσμίσει τήν κοινωνία σέ συμφωνία μέ αὐτήν, κάτι πού θά σήμαινε τόν θάνατο τῆς φιλοσοφίας και τῆς πολιτικῆς, καθώς και τό «τέλος τῆς ἱστορίας». Μποροῦμε ἐδῶ νά διακρίνουμε τίς βάσεις τοῦ ὀλοκληρωτισμοῦ. Ποιό ὅμως εἶναι τό πρόταγμα τῆς φιλοσοφίας και τῆς πολιτικῆς ἐάν ὁ ἀνθρώπος και ἡ κοινωνία εἶναι νόμῳ;

Ἡ δημοκρατία ἀναδύθηκε στήν ἀρχαία Ἑλλάδα κυρίως στήν βάση τῆς παράστασης ὅτι ὁ ἀνθρώπος και ἡ κοινωνία εἶναι νόμῳ: ἀφοῦ δέν ὑπάρχει μιᾶ «φύση» γιά νά στηριχθοῦμε, ἡ μόνη νόμιμη πηγή τῆς κοινωνικῆς θέσμησης εἶναι ἡ ἐλεύθερη, ἀτομική και συλλογική θέληση τῶν πολιτῶν, ἔτσι ὅπως αὐτή κάθε φορά διαμορφώνεται και ἀλλάζει μέσα ἀπό τόν ἀνακλαστικό τους στοχασμό και τήν διαβουλευτική τους δραστηριότητα. Ἡ δημοκρατία ἀναδύθηκε, ἐπομένως, ὡς ἕνα πρόταγμα ἀτομικῆς και συλλογικῆς αὐτονομίας: τό θεμέλιο τῶν θεσμῶν (νόμων) δέν εἶναι ἡ ἐπιστήμη τῶν φιλοσόφων-βασιλέων (ὅπως τό ἤθελε ὁ Πλάτων) ἀλλά ἡ δόξα τῶν πολιτῶν (ἡ γνώμη τους, ἡ ἀποψή τους, αὐτό πού τούς φαίνεται νά εἶναι καλό). Ἡ δημοκρατία σήμανε τή δημιουργία ἑνός δημόσιου χώρου ὅπου οἱ πολῖτες ὑποτάσσονται στό αἴτημα τοῦ λόγον διδόναι, δη-



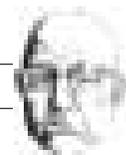
λαδὴ νά δίνουν λόγο καί λογαριασμό γιά τή δόξα τους, νά τήν αἰτιολογοῦν μέ ὀρθολογικούς, δηλαδή, λογικά συνεπεῖς καί συνεκτικούς ὅρους. Σήμανε ἐπίσης τήν δημιουργία ἐνός δημόσιου χρόνου, κατά τόν ὁποῖο οἱ πολῖτες ἀντιλαμβάνονται ρητά τό παρόν τους ὡς ἐν μέρει διαμορφωμένο ἀπό τίς ἀτομικές καί συλλογικές τους ἐπιλογές τοῦ παρελθόντος· καί τό μέλλον τους, ὡς ἐν μέρει διαμορφώσιμο ἀπό τίς τωρινές τους ἐπιλογές.

Ἡ «μοντέρνα» Δύση ξαναδημιουργεῖ τό πρόταγμα τῆς δημοκρατίας (μαζί μέ τήν ἀμφισβήτηση, τήν φιλοσοφία καί τήν πολιτική), ἀλλά προσπαθεῖ ταυτόχρονα νά τό θεμελιώσκει πάνω στήν παράσταση ὅτι ὁ ἄνθρωπος καί ἡ κοινωνία εἶναι φύσει, κάτι πού ἀποτελεῖ μιά φανερό ἀντίφαση. Μέσα σέ αὐτήν τήν ἀντιφατική ἐπαναδημιουργία βρίσκουμε τίς ἱστορικές ρίζες καί συνεπαγωγές τοῦ «μοντέρνου» ἀναγωγισμοῦ: ἡ ὀρθολογικότητα, πού βρίσκεται στήν βάση τοῦ λόγον δίδοναι, μετατρέπεται στό δόγμα τοῦ ὀρθολογισμοῦ· ἡ δόξα τῶν πολιτῶν ἀντικαθίσταται ἀπό τήν ἐπιστήμη τῶν εἰδικῶν· ὁ δημόσιος χῶρος μετατρέπεται σέ κοινή ἀναζήτηση τῆς «ἀληθινῆς» φύσης τοῦ ἀνθρώπου ἢ τῆς κοινωνίας· καί ὁ δημόσιος χρόνος σέ συνειδητή προσαρμογή πρός αὐτήν τήν φύση.

Ἡ ὀλόκληρη ἡ μεταμεσαιωνική ἱστορία τῆς Δύσης — ἡ ἐποχή τῆς «μοντερνικότητας» — μπορεῖ νά φωτισθεῖ μέ βάση αὐτήν τήν ἀντίφαση, πού βρίσκεται στήν βάση ἐκείνου πού ὁ Καστοριάδης προσδιορίζει ὡς τίς δύο κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες (ἢ, ἂν ἔτσι προτιμᾶτε, κινητήριες κοινωνικές δυνάμεις) τοῦ δυτικοῦ κόσμου: ἀπό τήν μία πλευρά, ἡ σημασία τῆς αὐτονομίας ὡς ἀτομικό καί κοινωνικό πρόταγμα· ἀπό τήν ἄλλη, ἡ σημασία τῆς ἀπεριόριστης ἐπέκτασης τῆς «ὀρθολογικῆς» κυριαρχίας πάνω στόν κόσμο (τήν φύση, τόν ἄνθρωπο, τήν κοινωνία). Τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας ἀναδύεται, σύμφωνα μέ τόν Καστοριάδη, ἤδη κατά τόν 11ο καί 12ο αἰῶνα, σέ ὀρισμένες εὐρωπαϊκές πόλεις μέ τήν ἐπιδιώξη τῶν ἀσπῶν (δηλαδή κατοίκων τῶν πόλεων) γιά αὐτοδιοίκηση, διαμορφώνεται σταδιακά σέ ἀγῶνα γιά τήν ἐλευθερία καί τήν δημοκρατία διά μέσου τῆς Ἀναγέννησης, τῶν θρησκευτικῶν μεταρρυθμίσεων καί τοῦ Διαφωτισμοῦ, διά μέσου τῶν φιλελεύθερων ἐπαναστάσεων τοῦ 18ου καί 19ου αἰῶνα καί, τέλος, διά μέσου τοῦ ἐργατικοῦ κινήματος καί τῶν πρόσφατων χειραφετικῶν κινήματων τῶν μειονοτήτων, τῶν γυναικῶν καί τῆς νεολαίας. Κατά τήν διάρκεια τῆς ἴδιας περιόδου, συναντοῦμε τήν ἀ-

νάπτυξη τοῦ κράτους, τῆς γραφειοκρατίας καί, ἀργότερα, τοῦ καπιταλισμοῦ, τήν βιομηχανική καί ἐπιστημονική ἐπανάσταση, καθώς καί τήν πλανητική τους ἐξάπλωση — ἀνάπτυξη καί ἐξάπλωση πού καθοδηγοῦνται ἀπό τήν σημασία τῆς ἀπεριόριστης ἐπέκτασης τῆς ὀρθολογικῆς κυριαρχίας, ἡ ὁποία φέρεται ἀπό τίς σημασίες τῆς ἀπεριόριστης οικονομικῆς ἀνάπτυξης καί τῆς ἐξ ἴσου ἀπεριόριστης ἐπιστημονικῆς καί τεχνολογικῆς ἀνάπτυξης. Καί, τέλος, ἡ συνάντηση μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν κεντρικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν: ὅταν ἡ ἀπεριόριστη ἐπιστημονική-τεχνολογική καί οικονομική ἀνάπτυξη τίθεται ὡς προϋπόθεση (σοσιαλιστές) ἢ ὡς συνέπεια (φιλελεύθεροι) τῆς ἐλευθερίας καί τῆς δημοκρατίας — συνάντηση διά μέσου τῆς ὁποίας ἡ ἀπεριόριστη ἐπέκταση ἐπενδύεται μέ θετικές ἀξίες καί γίνεται ἀντιληπτή ὡς «πρόοδος».

Ἄν κάτι χαρακτηρίζει τήν ἐποχή μας, αὐτό εἶναι ἡ αὐξανόμενη ἐπικράτηση τῆς μιάς ἀπό τίς δύο κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες τῆς Δύσης, αὐτή τῆς ἀπεριόριστης ἐπέκτασης τῆς ψευδο-ὀρθολογικῆς κυριαρχίας, ἡ ὁποία, ἐπί πλέον, τείνει νά γίνει μιά κεντρική πλανητική φαντασιακή σημασία, καί ἡ ἀντίστοιχη ὑποχώρηση — «ἀλλοίωση» — τῆς ἄλλης σημασίας τῆς, αὐτή τῆς ἀτομικῆς καί συλλογικῆς αὐτονομίας. Συναντοῦμε ἐδῶ τίς συνέπειες τῆς θεσμισμένης ἀντίφασης τῆς «μοντερνικότητας» πού μᾶς κατατρέπει. Οἱ κοινωνικές σημασίες ἀποσυντίθενται καί ἀλλοιώνονται: τί σημαίνει «ἀνάπτυξη» καί «πρόοδος» γιά μᾶς σήμερα, καί τί σημαίνει ἐλευθερία, ἰσότητα, δικαιοσύνη; Ἀλλά καί οἱ ἀτομικές ταυτότητες ἐπίσης ἀποσυντίθενται καί ἀλλοιώνονται: ὁ ἐπιχειρηματίας ἀντικαθίσταται ἀπό τόν κερδοσκόπο· ὁ πολίτης ἀπό τόν μικροκομπιναδόρο· ὁ πιστός στό καθῆκον τοῦ δημόσιου λειτουργός ἀπό τόν ρουσφετολόγο. Τί σημαίνει τώρα πλέον τό νά εἶναι κανεῖς δάσκαλος, νοσοκόμος, ἐρευνητής; Τί σημαίνει νά εἶναι νέος, νά πηγαίνει στό σχολεῖο; Τί εἶδους παραστάσεις, συναισθήματα καί προθέσεις ἔχει κανεῖς τότε; Ποιά εἶναι τά ὄνειρά του; Ὁ πολίτης κλείνεται σέ μιά ιδιωτική σφαῖρα. Ταυτόχρονα, ὁ δημόσιος χῶρος ἀφήνεται στους γραφειοκράτες (ἐπαγγελματίες πολιτικούς, τεχνοκράτες, διευθυντές), οἱ ὁποῖοι τόν καταλαμβάνουν μέ ἕνα λόγον δίδοναι πού στερεῖται φαντασίας καί εἶναι τετριμμένος ἐδῶ καί δεκαετίες. Ἡ ἔχει μετατραπῆ σέ ἕνα show business, ὅπου κάθε εἶδος «γνωμοδότες» τῶν δεκαπέντε δευτερολέ-



πτων μᾶς γεμίζουν μέ πλήξη, ἂν δὲν μᾶς ἐξοργίζουν μέ τήν ἀνοησία τους. Καί, τέλος, ὁ δημόσιος χρόνος γίνεται ὄλο καί περισσότερο ἀντιληπτός σάν νά ἦταν καθορισμένος ἀπό τήν μοίρα, ὡς μιά ἀναγκαία καί ἀναπόφευκτη ἀνάπτυξη καθορισμένη ἀπό τίς «φυσικές» ἀνάγκες τῆς «ἀγορᾶς», παρά ἀπό τήν δόξα τῶν πολιτῶν. Γιατί χρειαζόμαστε τήν δημοκρατία, στ' ἀλήθεια; Πῶς θά μπορέσουμε νά κοινωνικοποιήσουμε τίς νέες γενεές στά ἰδανικά τῆς ἐλευθερίας καί τῆς δημοκρατίας;

Τό ἀνεκπλήρωτο πολιτικό πρόταγμα τῆς Δύσης (τῆς «μοντερνικότητας») εἶναι τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας. Ἐάν τό πρόταγμα αὐτό θά ἐξακολουθήσει νά ἐπιβιώνει, χρειαζόμαστε ἕναν ἄλλο τρόπο ἀτομικοῦ καί συλλογικοῦ σκέπτεσθαι-ποιεῖν, πέραν τοῦ ἀναγωγιστικοῦ. Θά ἔπρεπε ἴσως νά μιλοῦμε γιά τήν μετα-ἀναγωγιστική ἐποχή, ὄχι ὡς τήν ἐποχή μέσα στήν ὁποία ζοῦμε, ἐδῶ καί τώρα, ἀλλά ὡς αὐτήν πού θά ἔπρεπε νά ἐπιδιώξουμε, ὡς αὐτήν πού πρέπει νά δημιουργήσουμε. Πάρα ταῦτα, καί οἱ «μοντερνιστές» καί οἱ «μεταμοντερνιστές» εἶναι κλεισμέ-

νοι μέσα στόν ἀναγωγιστικό τρόπο τοῦ σκέπτεσθαι-ποιεῖν — ὁ ἕνας ἐπιβεβαιώνοντάς τον, ὁ ἄλλος ἀπορρίπτοντάς τον. Γιά τόν μεταμοντερνιστή, ὁ θάνατος τοῦ θεοῦ (τοῦ ἀναγωγισμοῦ) σημαίνει τόν θάνατο τῆς ἐλπίδας. Ὁ μοντερνιστής, ἀπό τήν ἄλλη, καί ὁ φιλελεύθερος καί ὁ σοσιαλιστής, κρατοῦν μέ πείσμα τήν πίστη τους στόν θεό, γιά νά ἐξακολουθήσουν νά ἐλπίζουν. Πρέπει νά ποῦμε στόν μεταμοντερνιστή: θέλουμε τήν ἐλευθερία (τήν ἰσότητα) καί τήν δημοκρατία, διότι ζοῦμε σέ ἕναν πολιτισμό πού τίς δημιουργήσε (*ex nihilo*) καί τίς προσφέρει ὡς δυνατότητα ἐπιλογῆς καί διότι τίς ἐπιλέγουμε. Στόν μοντερνιστή πρέπει νά ποῦμε: ἐπιλέγουμε τήν ἐλευθερία (τήν ἰσότητα) καί τήν δημοκρατία ὄχι ἐπειδή εἶναι δυνατόν νά θεμελιωθοῦν σέ κάποια φύση, ἀλλά ἐπειδή ἀπλῶς τίς θέλουμε — ἀκόμα καί ἐνάντια σέ κάθε πιθανή φύση πού θά μποροῦσε νά τίς ἀντιπαλέψει. Καί ἐλπίζουμε ὅτι ὅταν οἱ ἄνθρωποι ἄλλων πολιτισμῶν θά ἔχουν τήν δυνατότητα νά ἐπιλέξουν, θά ἐπιλέξουν καί αὐτοί τήν ἐλευθερία (τήν ἰσότητα) καί τήν δημοκρατία, γιατί θά τίς θέλουν.



Δικαιοσύνη και εὐνομία*

Βασίλης Λαμπρόπουλος

Μετάφραση: Μπάμπης Κολώνιας

Κάθε «νεωτερικότητα», κάθε κριτική ἀναμέτρηση με μιά ἐγκαθιδρυμένη παράδοση πρέπει νά ἀναμετρηθεῖ με τήν κυρίαρχη, τήν «κλασσική» κληρονομιά της. Καί κάθε δυτική νεωτερικότητα, εἴτε τοποθετεῖται γεωγραφικά στήν «δύση» εἴτε ὄχι, πρέπει νά ἔλθει σέ συνδιαλλαγή με τούς δυτικούς κλασσικούς, δηλαδή με τούς Ἑλληνας καί τούς Ρωμαίους. Αὐτή ἡ ἀναμέτρηση πάντα θά περιλαμβάνει καί ἀποδοχές καί ἀπορρίψεις τοῦ κλασσικοῦ, καθώς καί τά δύο αὐτά συνιστοῦν πλευρές τῆς νέας νεωτερικότητας.

Ἡ μοίρα τῆς «ἐλληνικῆς κληρονομιάς» τά τελευταῖα 20 χρόνια ἦταν τό ἴδιο παράδοξη, δεδομένου ὅτι ἐνέπνευσε ἀντιθετικές ἀντιδράσεις. Ἀπό τή μία πλευρά πολιτιστικές σπουδές (ὅπως, παραδείγματος χάριν, εἶναι ἡ ἀποδόμηση, ἡ λογοτεχνική κριτική, ὁ φεμινισμός, ὁ ἀφρικανοκεντρισμός καί ἡ μετα-ἀποικιοκρατία) τήν ἀρνήθηκαν ὀλοκληρωτικά, γιά τίς εὐρωκεντρικές, λογοκεντρικές καί φαλλοκεντρικές προκαταλήψεις της. Ἀπό τήν ἄλλη, πολιτικοί θεωρητικοί διαφόρων ειδικοτήτων (ἠθικῆς, ἱστορίας, πολιτικῶν ἐπιστημῶν, συγκριτικῆς λογοτεχνίας καί κλασσικῶν σπουδῶν) τήν ἐπανανακάλυψαν, γιά τά πειράματά της πάνω στήν ριζοσπαστική δημοκρατία. Ἐκεῖ ὅπου ἡ πρώτη τάση ἐκθέτει μιά ἱστορία καταπίεσης, ἡ ἄλλη ἐγκωμιάζει τίς δυνατότητες αὐτο-κυβέρνησης.

Ὁ Κορνήλιος Καστοριάδης ἦταν, ἀπό τήν δεκαετία τοῦ '70, ἕνας ἀπό τούς ἐξέχοντες ἐκπροσώπους τῆς δεύτερης τάσης. Σέ μιά μακρά καί ἀδιάσπαστη σειρά διαλέξεων καί ἄρθρων (καί με κατηγορίες πού ἔφεραν ἐλληνικά ὀνόματα, ὅπως πόλις, κοινωνία, καιρός, ψυχῆ καί λόγος),

οἰκοδόμησε τήν θεωρία του τῆς αὐτονομίας, μελετώντας τήν «φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας» στήν ἀρχαία Ἑλλάδα, καί εἰδικά στήν δημοκρατική Ἀθήνα, καί τίς φιλοσοφίες της. Ὁ Καστοριάδης ἀποκάλεσε τήν δημοκρατία «τραγικό πολίτευμα», διότι, ὅπως ἐξήγησε, δέν ἔχει ἐξωτερικούς κανόνες (καί, ἐπομένως, πρέπει νά θέσει δικούς της), διότι δέν ἔχει σαφῆ ὄρια (καί, ἐπομένως, πρέπει νά δηλώσει τόν αὐτοπεριορισμό της) καί διότι ὑπόκειται σέ ὕβριν (καί, ἐπομένως, εἶναι ἀνοιχτή σέ ἱστορικό κίνδυνο):

Ἡ αὐτονομία εἶναι δυνατή μόνο ἐάν ἡ κοινωνία αὐτοαναγνωρίζεται ὡς ἡ πηγῆ τῶν κανόνων της. Ἔτσι, ἡ κοινωνία δέν μπορεῖ νά ἀποφύγει τό ἐρώτημα: γιατί αὐτός ὁ κανόνας καί ὄχι ὁ ἄλλος; Μ' ἄλλα λόγια, δέν μπορεῖ νά ἀποφύγει τό ἐρώτημα τῆς δικαιοσύνης, ἀπαντώντας, παραδείγματος χάριν, ὅτι δικαιοσύνη εἶναι ἡ βούληση τοῦ Θεοῦ ἢ ἡ βούληση τοῦ Τσάρου ἢ ἡ ἀντανάκλαση τῶν σχέσεων παραγωγῆς. Οὔτε μπορεῖ νά ἀποφύγει τό ἐρώτημα τῶν ὀρίων τῶν πράξεών της. Σέ μιά δημοκρατία, οἱ ἄνθρωποι μποροῦν νά κάνουν ὅ,τιδήποτε, καί πρέπει νά ξέρουν πῶς δέν θάπρεπε νά κάνουν ἀπλῶς καί μόνο ὅ,τιδήποτε. Ἡ δημοκρατία εἶναι τό πολίτευμα τοῦ αὐτοπεριορισμοῦ· ἐπομένως, εἶναι ἐπίσης καί τό πολίτευμα τοῦ ἱστορικοῦ κινδύνου — ἕνας ἄλλος τρόπος γιά νά πούμε ὅτι εἶναι τό πολίτευμα τῆς ἐλευθερίας — καί ἕνα τραγικό πολίτευμα... Τό ἐρώτημα τῶν ὀρίων τῆς αὐτοθεμιζόμενης δραστηριότητος μιᾶς κοινωνίας ξεδιπλώνεται σέ δύο στιγμές. Ὑπάρχει ἐγγενές κριτήριο τοῦ νόμου καί γιά τόν νόμο; Μπορεῖ

* Τό ἄρθρο αὐτό δημοσιεύθηκε γιά πρώτη φορά στό περιοδικό *Thesis Eleven*, No 49, Μάιος 1997.

— Ὁ Βασίλης Λαμπρόπουλος εἶναι καθηγητής κλασσικῶν σπουδῶν καί συγκριτικῆς λογοτεχνίας στό πανεπιστήμιο τοῦ Michigan, ὅπου κατέχει τήν ἔδρα νεοελληνικῶν σπουδῶν. Εἶναι συγγραφέας τῶν βιβλίων: *Literature as National Institution* (1988) καί *The Rise of Eurocentrism* (1993). Ἐπίσης εἶναι συνεκδότης τῶν *The Text and its Margins* (1985) καί *Twentieth-Century Literary Theory* (1987).



νά υπάρξει αποτελεσματική εγγύηση ότι αυτό τό κριτήριο, όπως και νά έχει όριστεί, δέν θά παραβιαστεί; Προχωρώντας προς τά θεμελιώδη, ή απάντηση και στά δύο έρωτήματα είναι ένα απόλυτο “όχι”. Δέν υπάρχει κανόνας τών κανόνων πού νά μήν είναι κι αυτός ιστορικό δημιούργημα. (Καστοριάδης, 1983β [1991]: 114-5).

Έτσι, είναι ό έσώτερος χαρακτήρας του πολιτεύματος, ή απόλυση έμπιστοσύνη τους στην έγγενή δικαίωση και νομιμοποίηση, πού τό κάνουν, από αυτήν την άποψη, «τραγικό». Τό τραγικό πολίτευμα είναι τό αυτόνομο πολίτευμα στό όποιο ή κοινωνία απορρίπτει την ιδέα μιας έξωτερικής ή a priori θεμελίωσης (ένός κανόνα τών κανόνων προερχόμενου από μία ιερή ή άλλη άδιαμφισβήτητη παράδοση) και αποδέχεται τόν έαυτό της ως την ιστορική πηγή τών κανόνων της. Έπομένως, τό τραγικό, τό δημοκρατικό και τό αυτόνομο πολίτευμα, όλα αναφέρονται σε μία και την αυτή δημιουργία: στην θέσμιση της κοινωνίας σύμφωνα μέ τις αρχές του ρητού αυτοστοχασμού και της αυτο-διακυβέρνησης.

Άφου αυτή ή δυναμική σύλληψη δίνει έμφαση στην ιστορικότητα, την δημιουργικότητα, την κοινωνική διαδικασία και την κριτική σκέψη, δέν δικαιώνει την «τραγική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης και της ανθρώπινης δράσης» (Καστοριάδης, 1993 [1997β]: 114) ή την φύση της αυτονομίας ως ένα υπό εξέλιξη πρόταγμα για περιορισμό τών συνθηκών του «τραγικού πολιτεύματος» στην δημοκρατία. Η πηγή μιας τέτοιας περιοριστικής όπτικής είναι μία κατά περίπτωση συγχώνευση της δημοκρατίας μέ την πολιτική. Ό Καστοριάδης κάνει σαφή διάκριση ανάμεσα στα συνήθη πολιτικά συμβάντα και τις μοναδικές εκδηλώσεις της πολιτικής:

Η πολιτική δέν υπάρχει παντού και πάντα: ή άληθινή πολιτική είναι αποτέλεσμα μιας σπάνιας και εύθραυστης κοινωνικο-ιστορικής δημιουργίας. Αυτό πού αναγκαστικά υπάρχει σε κάθε κοινωνία είναι ή πολιτική σφαίρα μέ μία γενική και ουδέτερη έννοια, “ό,τι έχει σχέση μέ την πολιτική”, ή ρητή, ύπονοούμενη, καμιά φορά, σχεδόν ασύλληπτη διάσταση πού έχει νά κάνει μέ την έξουσία, δηλαδή ή θεσμισμένη διάσταση (ή διαστάσεις) πού είναι σε θέση νά εκδίδει (ή νά εκδίδουν) διατάγματα επιφέροντα κυρώσεις και πού πρέπει πάντα, και ρητώς, νά περιλαμβάνουν τουλάχιστον αυτό πού αποκα-

λούμε δικαστική έξουσία και κυβερνητική έξουσία. (Καστοριάδης, 1995 [1997γ]: 1).

Ένώ πολιτικό είναι ό,τι αφορά τις ιδιαίτερες ρυθμίσεις και λειτουργίες μιας ρητής έξουσίας (κάθε είδους), ή πολιτική είναι «ή δραστηριότητα πού αποβλέπει στον μετασχηματισμό τών θεσμών της κοινωνίας, έτσι ώστε αυτοί νά γίνουν σύμφωνοι μέ τόν κανόνα της αυτονομίας της κοινότητας (δηλαδή, έτσι ώστε νά επιτρέπουν την ρητή, στοχαστική και έμπρόθετη αυτο-θέσμιση και αυτο-κυβέρνηση αυτής της κοινότητας)» (Καστοριάδης, 1988β [1991]: 76). “Αν, όμως, ή δραστηριότητα της πολιτικής και ό μετασχηματισμός τών θεσμών περιορισθούν στην στιγμή της εκπλήρωσής τους, στην επίτευξη της δημοκρατίας, τό πρόταγμα για αυτονομία αναπόφευκτα άδρανοποιείται, ή κίνησή του περιορίζεται σε ένα ειδικό μέρος, σε έναν ειδικό χρόνο και σε ένα ειδικό πλαίσιο ρυθμίσεων. “Αν δημοκρατία και πολιτική είναι ένα και τό αυτό, τότε ή αυτο-θέσμιση δέν είναι μία ιστορική διαδικασία αλλά ένα μοναδικό θαύμα — αυτό πού ξέρουμε από τόν ούμανισμό του 19ου αιώνα, ό όποιος περιόρισε τόν Έλληνισμό στην Αθήνα και την δυτική ιστορία στον 5ο αιώνα π.Χ.

Ό ίδιος ό Καστοριάδης προειδοποίησε ότι ή «αυτο-θέσμιση είναι μία κίνηση πού δέν σταματά, πού δέν αποβλέπει σε μία “τέλεια κοινωνία” (έκφραση πού δέν έχει απολύτως κανένα νόημα), αλλά, μάλλον, σε μία κοινωνία πού είναι όσο γίνεται ελεύθερη και δίκαιη. Αυτή ή κίνηση είναι πού ονομάζω πρόταγμα της αυτόνομης κοινωνίας και πού, αν είναι νά πετύχει, πρέπει νά εγκαθιδρύσει μία δημοκρατική κοινωνία» (Καστοριάδης, 1995 [1997γ]: 4-5). Έπομένως, χρειάζομαστε μία θεώρηση της πολιτικής πού δέν την περιορίζει στην τελειότητά της, ταυτίζοντας την μόνο μέ την δημοκρατική θέσμιση, αλλά την αντιλαμβάνεται ως μία μακρά, περιπετειώδη, επίπονη, έρευνητική εξέλιξη — ακριβώς τό πρόταγμα της αυτονομίας: μία θεώρηση της πολιτικής πού μπορεί νά συμβιβάζει την άποψη, την πολλαπλότητα, τόν πειραματισμό, την σύγκρουση, ακόμα και την αποτυχία: μία θεώρηση πού μπορεί νά εξηγήσει τούς πολιτικούς πειραματισμούς και τις πολιτικές δοκιμασίες (κυρίως την τρομερή ποικιλία θεσμών) τών άλλων πόλεων στον ελληνικό κόσμο. Βρίσκουμε μία τέτοια ευρύτερη θεώρηση σε μία άλλη σύγκριση της πολιτικής μέ την φιλοσοφία, πού δέν την ταυτίζει (είτε χρονολογικά είτε θεσμικά) μέ την δημοκρατία.



Τό κρίνειν καί τό ἐπιλέγειν, μέ μιά ριζοσπαστική ἔννοια, δημιουργήθηκαν στήν Ἑλλάδα, καί αὐτό εἶναι μία ἀπό τίς ἔννοιες τῆς ἐλληνικῆς δημιουργίας τῆς πολιτικῆς καί τῆς φιλοσοφίας. Μέ τή λέξη πολιτική... ἐννοῶ... μιά συλλογική δραστηριότητα, πού ἀντικείμενό της εἶναι ἡ θέσμιση τῆς κοινωνίας ὡς τέτοιας. Στήν Ἑλλάδα ἔχουμε τό πρῶτο παράδειγμα μιᾶς κοινότητας πού στοχάζεται ρητά γιά τούς νόμους τῆς καί ἀλλάζει αὐτούς τούς νόμους... Ὅπως στήν ἐλληνική πολιτική δραστηριότητα ἡ ὑπάρχουσα θέσμιση τῆς κοινωνίας τίθεται σέ ἀμφισβήτηση καί ἀλλάζει γιά πρώτη φορά, ὅμοια ἡ Ἑλλάδα εἶναι ἡ πρώτη κοινωνία ὅπου βρίσκουμε τήν ρητή ἀμφισβήτηση τῆς θεσμισμένης συλλογικῆς παράστασης τοῦ κόσμου — ὅπου, δηλαδή, βρίσκουμε τήν φιλοσοφία. (Καστοριάδης, 1983β [1991]: 101-2)

Ἄν ἡ πολιτική δέν περιορίζεται σέ ἓνα εἰδικό πολίτευμα, αὐτό τῆς δημοκρατίας (πού ὁ Καστοριάδης πάντα τήν ἀποκαλεῖ «καθεστώς»), ἀλλά περιλαμβάνει τό ὅλο πρόταγμα τῆς πολιτικῆς αὐτονομίας, μέ ὅλες τίς δόξες του καί τίς ἀθλιότητές του, ἐπεταί ὅτι ἡ πολιτική θάπρεπε νά ἀποδοθεῖ στήν ὅλη ἱστορία τοῦ πολιτεύματος τῆς πόλης, ἀπό τό ξεκίνημά του τόν 9ο αἰῶνα π.Χ. (Raaflaub, 1993: 77) μέχρι τόν θάνατό του στήν πρωτοχριστιανική περίοδο (Hansen, 1993: 77) — μιά συνεχῆ ἱστορία συλλογικῆς αὐτο-εξέτασης καί αὐτο-θέσμισης γιά περισσότερους ἀπό 12 αἰῶνες.

Ἀνάλογη καί ἐξ ἴσου σημαντική παρατήρηση πρέπει νά γίνει καί γιά τήν γενεαλογία τῆς αὐτόνομης σκέψης. Ὁ Καστοριάδης υποστήριξε ὅτι ἡ στιγμή τῆς γέννησης τῆς πολιτικῆς

δέν εἶναι ἡ βασιλεία τοῦ νόμου ἢ τοῦ δικαίου, οὔτε ἡ βασιλεία τῶν «δικαιωμάτων τοῦ ἀνθρώπου», οὔτε κἄν ἡ ἰσότητα τῶν πολιτῶν ὡς τέτοιων, ἀλλά μᾶλλον ἡ ἐμφάνιση τῆς ἀμφισβήτησης τοῦ νόμου στήν — καί μέσα ἀπό τήν — ἐνεργή δραστηριότητα τῆς κοινότητας. Ποιούς νόμους πρέπει νά κάνουμε; Ἐκείνη τή στιγμή γεννιέται ἡ πολιτική: δηλαδή, γεννιέται ἡ ἐλευθερία ὡς ἐλευθερία κοινωνικο-ιστορικά πραγματική. Καί αὐτή ἡ γέννηση εἶναι ἀδιαχώριστη ἀπό τήν γέννηση τῆς φιλοσοφίας» (Καστοριάδης, 1998α [1991]: 164).

Δέν μποροῦμε νά χωρίσουμε τήν γέννηση τῆς πολιτικῆς ἀπό τήν γέννηση τῆς φιλοσοφίας, ἐ-

πειδή ὁ συλλογικός διαλογισμός γιά τήν θέσμιση τῆς κοινωνίας καί ἡ ρητή ἀμφισβήτηση τῆς θεσμισμένης ἀναπαράστασης τοῦ κόσμου ὑποστηρίζονται ἀμοιβαῖα. Ἐπομένως, ἡ ἐμφάνιση τῆς φιλοσοφίας δέν πρέπει νά χρονολογεῖται, ὅπως γίνεται συχνά, ἀπό τήν δημιουργία τῆς δημοκρατίας, ἀλλά πολύ νωρίτερα, ἀπό τίς πρῶτες ρητές σκέψεις γιά κρίση καί ἐπιλογή τῆς σωστῆς θέσμισης τῆς κοινωνίας.

Ἀκόμη παραπέρα, καί πάντα μέ τό ἴδιο πνεῦμα, ἡ ἰδέα τοῦ τραγικοῦ πολιτεύματος καί αὐτή δέν θάπρεπε νά ταυτίζεται στενά μέ τήν ρητή ἄρθρωσή της καί τήν συνειδητή θέσμισή της στό θέατρο, ἀλλά μέ τό ὅλο πολιτικό πρόταγμα τῆς αὐτόνομης κοινωνίας. Ἐτσι, ἂν καί εἶναι ἀκριβές κατά τά γεγονότα νά συνδέουμε στενά καί ἀποκλειστικά τό τραγικό εἶδος μέ τήν ἀθηναϊκή δημοκρατία, ἡ ἰδέα τοῦ τραγικοῦ θάπρεπε νά διευρυνθεῖ πέρα ἀπό τό δημοκρατικό πολίτευμα, γιά νά καλύψει τό σύστημα τῆς πόλεως αὐτῆς καθ' ἑαυτῆς.

Ἡ πόλις εἶναι πολύ σημαντικότερη ἀπό τή δημοκρατία καί κάπου τέσσερις αἰῶνες παλαιότερη. Βέβαια, ἡ πόλις πέρασε ἀπό διάφορα πολῦ διαφορετικά πολιτεύματα, ὅπως εἶναι ἡ ἀριστοκρατία, ἡ ὀλιγαρχία καί ἡ τυραννία. Ἡ αὐτονομία δέν ἐπιτεύχθηκε, δέν διατηρήθηκε ἢ δέν ὑπῆρξε πάντοτε ἀντικείμενο ὑπεράσπισης. Ἡ δημοκρατία δέν κυριάρχησε παντοῦ οὔτε ἐπέτυχε πάντα ἀνόθευτες μορφές. Ἀκολουθώντας τόν Pierre Vidal-Naquet, ὁ Καστοριάδης σωστά διέκρινε δύο ἱστορικά σημεῖα καμπῆς, «δύο δημιουργίες. Ὑπάρχει ἡ δημιουργία τῆς πόλεως ὡς πόλεως, πού, στή συνέχεια, μποροῦσε νά ἀποδοθεῖ ὀλιγαρχική ἢ τυραννική, καί, ἀργότερα, κυρίως στήν Ἀθήνα (γιά νά μή μποῦμε στήν συζήτηση γιά τήν Χίω), ὑπάρχει ἡ δημιουργία τῆς δημοκρατίας κατά κυριολεξία» (Καστοριάδης, 1992 [1996]: 121). Ἐτσι, ὑπῆρχαν δύο ἐπαναστάσεις, πρῶτα ἡ ἐμφάνιση τῆς πολιτικῆς καί ἀργότερα ἡ δημιουργία τῆς δημοκρατίας. Τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας (ἢ ἀναζήτηση αὐτο-θέσμισης, ἢ ἀμφισβήτηση τῆς παράδοσης, ἢ ἀπόρριψη τοῦ ἔξωθεν, ἢ ἀπαίτηση γιά δημόσιο ἀπολογισμό, ἢ ἠθική εξέταση τῆς διακυβέρνησης) δέν παγιώθηκε μέ κανένα ἰδιαίτερο πολίτευμα, οὔτε κἄν μέ τήν δημοκρατία, ἀλλά ἐξακολούθησε νά ἀναπτύσσεται, θέτοντας τό πρόβλημα τοῦ αὐτο-περιορισμοῦ (μέτρον) καί ἀναζητῶντας νομιμότητα χωρίς ἐξωτερικές ἐγγυήσεις. Αὐτό ἀκριβῶς εἶναι πού ἔκανε τήν πόλιν αὐτήν καθ' ἑαυτήν τραγικό καθεστώς.



Οι επανειλημμένες αναφορές του Καστοριάδη σέ ένα «τραγικό πολίτευμα», καθώς και η αυστηρότητα μέ τήν όποία απορρίπτει τή «μελοδραματική πλευρά [τῆς ἀνθρώπινης ὑπαρξῆς], τήν ψεύτικη τραγωδία — ἐκείνη στήν όποία ἡ καταστροφή ἔρχεται χωρίς ἀναγκαιότητα» (Καστοριάδης, 1964-5 [1987]: 94), μάς ἐπιτρέπουν νά προσπατεύσουμε τήν ἰδέα τοῦ τραγικοῦ ἀπό τίς ὑπαρξιακές ἰδιοποιήσεις της, μέ τόν ἰσχυρό θρησκευτικό προσανατολισμό τους, σέ ἐργασίες ὅπως εἶναι «Ἡ μεταφυσική τῆς τραγωδίας» (The Metaphysics of Tragedy) τοῦ Lukács (1911), «Ἡ τραγική ἔννοια τῆς ζωῆς» (The Tragic Sense of Life) τοῦ Unamuno (1912), «Περί τοῦ φαινομένου τοῦ τραγικοῦ» (On the Phenomenon of the Tragic) τοῦ Scheler (1915), «Ἡ σύγχρονη ψυχοσύθεση» (The Modern Temper) τοῦ Krutch (1929), «Εἰσαγωγή στή μεταφυσική» (Introduction to Metaphysics) τοῦ Heidegger (1935), «Τό Θέατρο καί τό εἶδωλό του» (The Theater and its Double) τοῦ Artaud (1938), «Περί τοῦ τραγικοῦ» (On the Tragic) τοῦ Jaspers (1947), «Ὁ κρυμμένος θεός» (The Hidden God) τοῦ Goldmann (1955), «Δοκίμιο περί τοῦ τραγικοῦ» (Essay on the Tragic) τοῦ Szondi (1961) καί «Ἡ βία καί τό ἱερό» (Violence and the Sacred) τοῦ Girard (1972). Ἡ τραγική σκέψη εἶναι ἱστορικῆς φύσης (μολονότι τό ὕλικό τῆς τραγωδίας δέν εἶναι ἡ ἱστορία, ἀλλά ὁ μῦθος) καί, συνεπῶς, συμπτωματική καί σκεπτικιστική, ὄχι ἀπόλυτη ἢ θεωρητική. Τίποτα δέν εἶναι τραγικό ἀπό μόνο του. Μόνο μιά πολιτική κατάσταση καί ἡ ἠθική συμπεριφορά πού αὐτή προκαλεῖ ἔχει νά εἶναι τραγικές. Ἡ τραγική κατάσταση δέν εἶναι μιά ἠθική σύγκρουση πού προκύπτει ἀπό διττή ὑποχρέωση (καλό ἔναντι καλοῦ, σωστό ἔναντι σωστοῦ). Συνίσταται στήν ἀγωνιστική ἀντιπαράθεση ἀνάμεσα στόν νόμο καί στήν διακυβέρνηση· καί στίς ἀπορρέουσες ἀνταγωνιστικές νομιμοφροσύνες καί τίς εὐθύνες ἀπέναντι στό ὑπέρτατο κριτήριο τῆς δικαιοσύνης. Τέτοιες νομιμοφροσύνες καί εὐθύνες ἀναπτύσσονται ἄμεσα ἀπό τήν σύμφυτη ἔνταση ἀνάμεσα στόν πόλεμο καί στήν πόλη, στήν ἔριδα καί στήν δίκη, στόν ἀγώνα καί στήν ἀγορά, στό νεῖκος καί στήν φιλία, στήν δύναμη καί στό μέτρο, στήν δόξα καί στήν κρίση, στήν ἐλευθερία καί στήν τάξη, στήν ἰσότητα καί στήν ἀναλογία.

Τό εἶδος τῆς τραγωδίας ἐξερευνᾷ τήν ἀντιπαράθεση μεταξύ νόμου καί διακυβέρνησης στό ἐσωτερικό τοῦ ἰδιαίτερου καθεστώτος τῆς δημοκρατίας, τό πολίτευμα τό ὁποῖο ἀνοιχτά ἀναγνω-

ρίζει καί δίνει θεσμική ἔκφραση στήν τραγική φύση τῆς πολιτικῆς. Ἀλλά τό καθαυτό τραγικό δέν περιορίζεται στό ἔργο τῶν δραματουργῶν: εἶναι ἕνα ἀναπόφευκτο χαρακτηριστικό κάθε πολιτικῆς κοινωνίας· εἰδικά, ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖον ὑπάρχει ἡ ἐλευθερία σέ αὐτήν τήν κοινωνία. Αὐτό πού εἶναι τραγικό δέν εἶναι ἡ σύγκρουση δύο ἀξιών ἴσης, ἀν καί διαφορετικῆς, τάξης, ἀλλά ὁ ἀγώνας διττῶν, ἀντιθετικῶν, λόγων γιά τήν ἔννοια τῆς δικαιοσύνης καί, ἐπομένως, γιά τό εἶδος δικαίου πού θά ἔπρεπε νά κυριαρχεῖ στήν κοινωνία τῶν πολιτῶν. Τό τραγικό εἶναι ἀδιανόητο χωρίς διαφορά καί ἀγώνα — χωρίς τόν διαφορικό χαρακτήρα τοῦ κοινῶν καλοῦ. Αὐτό πού κάνει ἕναν ἀγώνα τραγικό εἶναι ὅτι πρέπει νά μείνει ἄλυτος, ὁ πολεμικός χαρακτήρας του ἀνυπέροβλητος, ἡ ἐριστική του διάσταση ἀσυμφιλίωτη. Αὐτό πού λέει ὁ Καστοριάδης γιά τήν δημοκρατία ἰσχύει γιά κάθε πολιτική:

Ἡ δημοκρατία, ὅταν εἶναι ἀληθινή δημοκρατία, εἶναι τό καθεστῶς πού ρητά ἀποκηρύσσει κάθε ἔσχατη “ἐγγύηση” καί δέν γνωρίζει περιορισμούς ἄλλους ἀπό τόν αὐτο-περιορισμό του. Ἀσφαλῶς ἔχει νά παραβεῖ ἕναν τέτοιο αὐτο-περιορισμό, ὅπως ἔγινε σέ τόσες περιπτώσεις στήν ἱστορία· ἔτσι νά περάσει στήν λήθη ἢ νά μετατραπῆ στό ἀντίθετό της. Αὐτό σημαίνει ὅτι ἡ δημοκρατία εἶναι τό μόνο τραγικό πολιτικό σύστημα — εἶναι τό μοναδικό σύστημα πού διακινδυνεύει, πού ἀντιμετωπίζει ἀνοιχτά τήν δυνατότητα τῆς αὐτοκαταστροφῆς του... Ἡ δημοκρατία ζεῖ πάντα μέσα στό πρόβλημα τοῦ αὐτο-περιορισμοῦ της, καί τίποτα δέν ἔχει νά “ἐπιλύσει” αὐτό τό πρόβλημα ἐκ τῶν προτέρων (Καστοριάδης, 1983α [1997α]: 316).

Νά προσπαθήσουμε νά ὑπερικήσουμε τήν σύγκρουση αὐτή, νά φιλοδοξήσουμε νά τήν διαλύσουμε σημαίνει νά διαπράξουμε τό ἔσχατο λάθος, τήν αὐθάδεια τῆς ἐνότητος καί συμφωνίας τοῦ ἐνός, ὁμογενοῦς, πολιτογραφημένου, κυρίαρχου λόγου, πού ἀγκαλιάζει τά πάντα — τήν ὕβριν τῆς λογικῆς.

Τό τραγικό εἶναι ἡ ἀναζήτηση ἀνθρώπινου μέτρου, πού μένει πιστή στήν συγκρουσιακή φύση τῆς ἀλήθειας, γιατί δέν ἔχει νά προσφύγει σέ κάποια ἐξωτερική ἀνώτερη αὐθεντία — ἡ ἀναζήτηση πού ἀποδέχεται πῶς δέν ὑπάρχει ἄλλο μέτρο ἀπό τό ἀνθρώπινο μέτρο. Γι’ αὐτό εἶναι διαποτισμένη μέ ἀπορία, ἐρωτήματα, ριζική



ἀμφιβολία, κίνηση, δράση, πάλη καὶ ἐκρήξεις ἀπελευθέρωσης. Τό τραγικό εἶναι κοσμικό, εἶναι ἔρις καὶ ἔρωσ αὐτοῦ τοῦ κόσμου, αὐτῆς τῆς κοσμικῆς τάξης. Εἶναι ἡ ἀντιπαράθεση τῆς δικαιοσύνης τοῦ νόμου (δίκαιον) καὶ τῆς νομιμότητας τῆς διακυβέρνησης (ισχύς) στήν πόλι ὅταν ἡ πολιτική εἶναι ἀποδεκτή ὡς ἡ εὐγενέστερη ἀνθρώπινη πραγματικότητα. Ἡ τραγική σκέψη εἶναι ἡ ἐξονυχιστική διερεύνηση τοῦ τί εἶναι δίκαιο (δίκη), ἀφοῦ ἔχει γίνει πρῶτα ἀποδεκτό ὅτι αὐτή ἡ διερεύνηση μπορεῖ νά εἶναι μόνο πολιτικό ἐρώτημα — ὅτι οἱ λόγοι ἀντιπαρατίθενται ἀκριβῶς ἐπειδὴ εἶναι διττοί καὶ εἶναι διττοί γιατί εἶναι φτιαγμένοι ἀπό γνῶμες. Ἀρχίζει μέ τὴν συνειδητή, ἠθική, ὑπεύθυνη ἀναγνώριση τοῦ πολιτικοῦ (ὅ,τι ἔχει σχέση μέ μιὰ θεσμισμένη ρητὴ ἐξουσία) καὶ φτάνει σέ κάποια ἀνώτερη δικαιοσύνη, πού ἐξηγεῖ γιατί ἡ διαμάχη καὶ τό δίκαιο εἶναι ἀμοιβαῖα συστατικά τό ἓνα τοῦ ἄλλου.

Γιὰ νά διευρύνουμε ἓνα σχόλιο τοῦ Χέγκελ, ἡ ἠθική δράση μπορεῖ νά ὀριστεῖ καὶ νά πραγματωθεῖ μόνο μέσῳ τῆς τραγικῆς σύγκρουσης. Μιά θεμελιώδης προϋπόθεση τῆς τραγικῆς κατάστασης εἶναι ἡ ἐλευθερία κρίσης καὶ ἐπιλογῆς, δηλαδή ἡ ἠθική δυνατότητα νά ἀνταποκριθεῖ κανεὶς στήν ἐπίκληση τοῦ καθήκοντος ἐνός πολίτη ἐκφράζοντας μιὰ γνώμη / δόξα καὶ παίρνοντας θέση στά δημόσια πράγματα. Ἡ ἐλευθερία σέ μιὰ πολιτική κοινωνία εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ τραγική γιὰ δύο λόγους: πρῶτον, διότι συνεπάγεται δράση ὄχι κατ' ἐντολή ἢ ὑποχρέωση ἀλλὰ ἀπό ὑπευθυνότητα / αἰδῶ καί, δεύτερον, διότι προϋποθέτει τελειότητα μᾶλλον παρά πόνος. Ἐπί πλέον, σέ ὀξεία ἀντίθεση μέ τίς ὑποσχέσεις γιὰ λύτρωση ἢ σωτηρία, τίς ὁποῖες ἐγγυᾶται ἡ θεοδικία, ἡ ἐλευθερία δέν εἶναι παρά-δόξη ἀλλὰ δοξολογική, εἶναι, δηλαδή, ἡ ἴδια ἡ μόνη τῆς ἐγγύηση καὶ ἀναγνώριση. Ἔτσι, τὴν ἐπίκληση τοῦ Καστοριάδη γιὰ αὐτονομία μποροῦμε νά τὴν διαβάσουμε μέ ὅλη τὴν ἐπιτακτικότητά της:

Πρέπει νά κατανικήσουμε τὴν ἠθική τῆς ἐτερονομίας. Καὶ γιὰ νά τό κάνουμε αὐτό, πρέπει πρῶτα νά κατανικήσουμε τὴν πολιτική τῆς ἐτερονομίας. Χρειαζόμαστε μιὰ ἠθική τῆς αὐτονομίας, ἡ ὁποία μπορεῖ νά συναρθρωθεῖ μόνο μέ μιὰ πολιτική τῆς αὐτονομίας... Εἴτε ἀσχεῖται στό ἀτομικό εἴτε στό συλλογικό ἐπίπεδο, μιὰ τέτοια αὐτονομία προφανῶς δέν προσφέρει αὐτόματα ἀπάντηση σέ ὅλα τὰ ἐρωτήματα πού θέτει ἡ ἀνθρώπινη ὑπαρξη. Θά πρέπει νά συνεχίσουμε πάντα νά ζοῦμε τὴν ζωὴ

μας ὑπὸ τίς τραγικές συνθήκες οἱ ὁποῖες χαρακτηρίζουν αὐτὴν τὴν ζωὴ, γιατί δέν ξέρουμε πάντα πού ἐγκεῖται τό καλό καὶ τό κακό, εἴτε στό ἀτομικό ἐπίπεδο εἴτε στό συλλογικό ἐπίπεδο. (Καστοριάδης, 1993, [19976]: 121-2).

Αὐτὴ εἶναι ἡ τραγική πολιτική τὴν ὁποία ὁ Καστοριάδης καὶ τὴν ἀναγνωρίζει καὶ τὴν ὑπερασπίζεται. Εἶναι ἐπίσης τό πνευματικό περιβάλλον τό ὁποῖο γέννησε τὴν φιλοσοφία ὡς συστηματικό στοχασμό τῆς πόλης πάνω στόν τραγικό χαρακτήρα τῆς αὐτόνομης φύσης τῆς καὶ τῆς πολιτικῆς γενικά. Ὁ φιλοσοφικός στοχασμός δέν ἄρχισε μέ τὴν δημοκρατία στίς ἀρχές τοῦ 5ου αἰώνα, ἀλλὰ κατὰ τόν 7ο αἰώνα, ὅταν οἱ ἀρχαῖοι νομοθέτες ἔθεσαν γιὰ πρώτη φορά ρητά τό ζήτημα ὄχι τοῦ νόμου (πού ἦταν ἀκόμη παλαιότερο) οὔτε τῆς δικαιοσύνης, ἀλλὰ τῆς θέσμησης. Ἡ πρῶμη (γνωστὴ συνήθως ὡς «Προσωκρατική») φιλοσοφία εἶναι καὶ αὐτὴ τραγική, ὅπως καὶ τό σύστημα τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἡ ὁποία τὴν παρήγαγε καὶ τὴ γαλούχησε. Πολύ πρὶν ἀπό τὴν ἐμφάνιση τοῦ δράματος ὡς θεσμικῆς καὶ δημοκρατικῆς ἔκφρασης τῆς τραγικῆς σκέψης, τό τραγικό βρῆκε τὴν πρῶμη διατύπωση καὶ ἀποσαφήνισή του στήν πρώτη φιλοσοφία, τὴν φιλοσοφία τοῦ νά εἶναι κανεὶς πολίτης. Μποροῦμε νά καταλάβουμε καλύτερα τὸν χαρακτήρα τῆς καὶ τό ἐνδιαφέρον τῆς γιὰ τὴν αὐτονομία, ἂν κοιτάξουμε ἓνα ἀπό τὰ πιὸ πρῶμα δείγματά της, συγκεκριμένα, τὴν σκέψη τοῦ Σόλωνα, ὅπως αὐτὴ περιέχεται στήν διάσημη ἐλεγεία του στήν εὐνομία.

Στούς νεώτερους χρόνους δέν ἦταν ἀρεστό ἢ εὐκολο νά συζητεῖ κανεὶς γιὰ τόν Σόλωνα (περίπου 640-περίπου 559 π.Χ.), ἂν καὶ στήν ἀρχαιότητα τόν θαύμαζε ὅλος ὁ κόσμος. Δέν ἦταν ἀρεστό, γιατί οἱ περισσότεροι ἱστορικοί καὶ πολιτικοὶ συγγραφείς, ἀπὸ τόν Machiavelli ὡς τόν Malby καὶ ἀπὸ τόν John Adams ὡς τόν Mifford (Roberts, 1994), βρῆκαν ὅτι οἱ μεταρρυθμίσεις του ἦταν ἀξιοθρήνητα ἀνεπαρκεῖς. Σπάνιες εἶναι οἱ θετικές ἀξιολογήσεις, ὅπως τοῦ Schiller στό «Ἡ νομοθεσία τοῦ Λυκούργου καὶ τοῦ Σόλωνα» (The Legislation of Lycurgus and Solon — 1790), τοῦ Hegel στήν «Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας» (Philosophy of History) καὶ τοῦ Jaspers στό δοκίμιό του «Solon» (1948). Δέν ἦταν εὐκολο, γιατί φαίνεται ἀδύνατο νά τόν τοποθετήσει κανεὶς σέ ἓναν καὶ μόνο, οἰκεῖο ρόλο. Ἀνθολογήθηκε ὡς ποιητῆς, συζητήθηκε ὡς νομοθέτης καὶ



αγνοήθηκε ως φιλόσοφος (μολονότι στὸν *Βίο* του αποκαλείται φιλόσοφος). Οἱ συνθέσεις του, μὲ τὴν μεγάλη ἔμφαση πού δίνουν στὸν πολιτικό στοχασμό, δὲν ταιριάζουν μὲ τὸ κυρίαρχο μοντέλο ἀρχαϊκῆς λυρικῆς ποίησης. Ὁ Η. Diels δὲν τὸν περιέλαβε στὰ *Ἀποσπάσματα τῶν Προσωκρατικῶν* του, ἔργο πού ἄφησε ἐποχή, οὔτε, ἀπὸ ὅσο μπορῶ νά ξέρω, κανένας ἀπὸ τοὺς μεταγενέστερους εἰδικούς αὐτῆς τῆς φιλοσοφικῆς περιόδου προσπάθησε νά τὸν προσθέσει στὸ corpus. Περιγράφεται ὡς πολιτικός, ἀλλὰ τότε τὸ πολιτικό του πρόγραμμα, ὅπως συνοψίζεται στὰ δικά του λόγια, κρίνεται ἀσαφές. Στίς *Ἠνωμένες Πολιτείες*, ὅπου πόλεις ἔχουν πάρει τὸ ὄνομά του καὶ οἱ γερουσιαστές ἀποκαλοῦνται συχνά «Σόλωνες», ἔγινε ἀντικείμενο μιᾶς ἀκριτῆς γοητείας στὴν λαϊκὴ πολιτικὴ φαντασία ὡς ὁ ἀρχετυπικός νομοθέτης. Ποῦ ἀνήκει; Ἐφοῦ αὐτὸ εἶναι ἀκόμη δύσκολο νά προσδιοριστεῖ, παραμένει μιὰ ἀκαθόριστη, ὑβριδικὴ φιγούρα. Οἱ κατηγορίες μας δὲν εἶναι κατάλληλες γι' αὐτὴν τὴν δουλειά. Σύγχρονος τοῦ Θαλῆ, ἔζησε σέ μιὰ περίοδο κατὰ τὴν ὁποία ἡ λειτουργία τοῦ διανοουμένου δὲν εἶχε διαφοροποιηθεῖ ἀκόμη σέ ἀποκλειστικά ἔργα καὶ εἰδικές θέσεις. Πολιτικός, ρήτορας, ποιητής, ἠθοποιός, νομοθέτης, κοινωνικός μεταρρυθμιστής, στρατιωτικός ἡγέτης, ταξιδιώτης τοῦ κόσμου, φιλόσοφος — ὁ Σόλων φαίνεται ὅτι ἦταν ὅλα αὐ-

τά. Ὡς ἀποτέλεσμα ὄλων αὐτῶν τῶν δυσκολιῶν, παραλείπεται ἀπὸ τίς περισσότερες ἱστορίες. Ἡ ἱστορία τῆς ποίησης ἐνδιαφέρεται περισσότερο γιὰ τίς προσωπικὲς φωνές τῆς πρώιμης ἀτομικότητας ἢ γιὰ τὸ κύρος μεταγενέστερων μορφῶν, ὅπως εἶναι ὁ Θεόγνις (πού ἦταν μιὰ γενιά νεώτερος ἀπὸ τὸν Σόλωνα) καὶ ὁ Πίνδαρος. Ἡ ἱστορία τῆς πολιτικῆς ξεδεύει τὸν σεβασμὸ τῆς στὸν Κλεισθένη γιὰ τίς μεταρρυθμίσεις του τὸ 508, ἂν καὶ δὲν ἔχουμε οὔτε μιὰ λέξη δική του. Ὅσο γιὰ τὴν φιλοσοφία, τουλάχιστον μετὰ τὸν νεαρό Νίτσε (καὶ μέσω τοῦ Χάιντεγκερ, τῆς Ἄρεντ, τοῦ Ντερντά καὶ τοῦ ἴδιου τοῦ Καστοριάδη), αὐτὴ ἄκουγε πάντα τὸ πρῶτο ἀγγελμα τῆς ἐλευσῆς τῆς στὸ σκοτεινὸ ἀπόσπασμα τοῦ Ἀναξίμανδρου, πού ἦταν κάπου 30 χρόνια νεώτερος ἀπὸ τὸν Σόλωνα (καὶ τοῦ ὁποίου ἡ σύντομη δήλωση ἀπηχεῖ λέξεις καὶ ἰδέες τοῦ Σόλωνα). Ἔτσι, τὰ 40 καὶ πλέον ἀποσπάσματα τοῦ Σόλωνα, μερικὰ ἀπὸ αὐτὰ ἐκτενῆ, ἔργο μισοῦ αἰῶνα, ἐξακολουθοῦν νά παραμελοῦνται ἄδικα, ἂν καὶ μᾶς βοηθοῦν νά ἀνασυστήσουμε τὴν καλύτερα τεκμηριωμένη ἐλληνικὴ μορφή διανοουμένου πρὶν ἀπὸ τὸν Σωκράτη. «Ὁ Σόλων — ἀκόμη καὶ μὲ τέτοιους προγόνους, ὅπως εἶναι ὁ Ἡσίοδος καὶ ὁ Ἀρχίλοχος — εἶναι ὁ πρῶτος Ἑλληνας πού εἶναι πραγματικὰ κατανοητὸς σέ μᾶς καὶ ὡς πρὸς τὴν ἱστορικὴ του θέση καὶ ὡς πρὸς τὴν ἀτομικότητά



του» (Ehrenberg, 1946: 82). Αυτό που τον κάνει έντελώς απρόσιτο είναι η αδυναμία μας να τοποθετήσουμε την παρουσία του στο κατάλληλο πολιτικό (μᾶλλον, παρά ιστορικό) πλαίσιο. Μιά ανάλυση της ἐλεγείας του στην εὐνομία με ἄρους της πολιτικῆς θεωρίας μπορεί νά μᾶς βοηθήσει νά καταλάβουμε τόν ἀδιαφοροποίητο, ἀπαραβίαστο, συμπαγή ρόλο του ὡς διανοούμενου πολιτικού στην αὐγή τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας.

Ἡ μακρά παράδοση τῆς ἐλεγείας, τοῦ ποιητικοῦ εἴδους πού χρησιμοποιήσε ὁ Σόλων, εἶναι πάρα πολύ ἐνδιαφέρουσα. Ἐξέλιξη τοῦ ἐπικοῦ ἐξαμέτρου, πού ἐμφανίστηκε στην Ἰωνία τόν 8ο αἰώνα π.Χ., ἀπέκτησε καινούργια σημασία ὅταν χρησιμοποιήθηκε στους πολέμους τοῦ 7ου αἰώνα π.Χ. γιά νά ἐμπνεῖ τούς πολεμιστές ὄχι μόνο μέ τήν ἐλπίδα τῆς νίκης ἀλλά καί μέ τήν ἀγάπη τῆς πόλειώς τους. Ἔτσι, τό εἶδος αὐτό ἐξέφραζε τόν συνδυασμένο πολεμικό καί πολιτικό (Λαμπρόπουλος, 1995: 3-5) χαρακτήρα τῆς ἀρχαίας πόλης. «Ὁ Καλλίνος καί ὁ Τυρταῖος σημαδεύουν τήν δημιουργία αὐτῆς τῆς πολιτικῆς ἐλεγείας, πού ἐμελλε νά ἀκούγεται γιά ὅσο ἡ ἑλληνική πόλις εἶχε δική της ζωή καί ὅσο τόν ποιητή δέν τόν εἶχε ἀντικαταστήσει ὁ ρήτορας» (Lesky, 1966: 120). Ἡ ἐπόμενη φάση τῆς ἐλεγείας ἦλθε στό τέλος τῆς ἀρχαϊκῆς ἐποχῆς, ὅταν δύο ποιητές ἔδωσαν μεγάλη προτεραιότητα στην πολιτική ἀρετή, στό σθένος τοῦ πολίτη. Ἐδῶ, «ἀντί γιά ἕναν πολεμοχαρή ζῆλο, κοντά ἀκόμη στό ἐπικό μοντέλο, ἔχουμε στόν Σόλωνα καί στόν Θεόγνι τήν μαρτυρία δύο ἀνδρῶν που συμμετείχαν στίς πολιτικές συγκρούσεις του καιροῦ τους καί στοχάστηκαν πάνω σ' αὐτές» (de Romilly, 1985: 30). Ἐνῶ προηγουμένως ἡ ἐλεγεία ἔδινε μιά μᾶλλον πολεμοχαρή ἔκφραση στην πολεμικοπολιτική ταυτότητα τῆς πολιτείας τῶν πολιτῶν, τώρα παίρνουν προτεραιότητα ἠθικο-πολιτικά ἐνδιαφέροντα. Ἡ διαφορά εἶναι προφανῆς στά ἔργα τοῦ ἴδιου τοῦ Σόλωνα. Ἐνῶ μιά πρόμη ἐλεγεία (ἀποσπάσματα 1-3) προέτρεπε τούς Ἀθηναίους νά πολεμήσουν μέ τά Μέγαρα γιά τήν κατοχή τῆς νήσου Σαλαμίνας, ἡ ἐλεγεία τῆς εὐνομίας ἐξερευνᾷ τά ἐγγενῆ χαρακτηριστικά τῆς καλῶς ὀργανωμένης πολιτείας. Αὐτό τό ποιητικό εἶδος ἦταν πολύ κατάλληλο γιά τήν διαπαιδαγώγηση τῶν πολιτῶν, δεδομένου τοῦ σαφῶς δημόσιου χαρακτήρα του. Ἡ ἀρχαία ἐλεγεία ἦταν ἀπό τήν φύση της διδακτική, συμβουλευτική, παιδαγωγική. Ἀπευθύνεται πάντα εἴτε σέ μιά κοινότητα — σέ ἕναν κύκλο φίλων, συμπολεμιστῶν, πολιτικῶν συντρόφων ἢ σέ κοινωνικές

συναθροίσεις, ἢ σέ ὅλη τήν πόλη — εἴτε σέ ἄτομα-μέλη ἑνός τέτοιου κύκλου, πρὸς τά ὁποῖα στρέφεται ὁ ὁμιλητής λόγω τοῦ ἐσώτερου δεσμοῦ του μέ αὐτήν τήν κοινότητα, ἀκόμη καί ἐκεῖ πού ὄρα πλήρως ὡς ἄτομο (Jaeger, 1966: 81). Ὁ Σόλων ἀπευθύνεται μόνιμα σέ ἕνα κοινό στην ἀγορά καί στους δρόμους — σέ ὅλους τούς κύκλους καί τίς συναθροίσεις ὅπου διαμορφώνεται γνώμη καί παίρνονται ἀποφάσεις. Ἀπήγγελλε τήν ποίησή του δημοσίως, θέτοντας θέματα στοχαστικοῦ ἢ διαβουλευτικοῦ ἐνδιαφέροντος, πού ἔπρεπε νά ἀντιμετωπιστοῦν συλλογικῶς καί ἐγγενῶς.

Ἴδου τό πλήρες σωζόμενο κείμενο τῆς ἐλεγείας:

Ἡ πόλις μας ποτέ δέν θά καταστραφεῖ ἀπό τήν θέληση (αἴσαν) τοῦ Δία / ἢ ἀπό τίς ἐπιθυμίες τῶν μακάρων ἀθανάτων θεῶν / διότι ἡ μεγαλόκαρδη (μεγάθυμος) φύλαξ (ἐπίσκοπος), κόρη δυνατοῦ πατέρα, / ἡ Παλλὰς Ἀθηναῖα, τήν προστατεύει. / Ἀλλά οἱ πολῖτες (ἄστοι) θέλουν νά καταστρέψουν τήν μεγάλη (πόλιν) / μέ τήν ἀφροσύνη τους (ἀφραδίησιν), παρασυρόμενοι ἀπό τά χρήματα (χρήμασι) / καί οἱ ἡγέτες τοῦ δήμου ἔχουν ἄδικες σκέψεις / καί σίγουρα πολλά δεινά θά ἐνσκύψουν ἐξ αἰτίας τῆς μεγάλης ἀλαζονείας (ὑβριος) / διότι δέν ξέρουν (ἐπίστανται) νά συγκρατοῦν τήν ἀπληστία (κόρον), οὔτε νά ἔχουν μέτρο καί εὐπρέπεια (κοσμείν) στίς παρούσες ἀπολαύσεις / τῶν συμποσίων (δαίτης)./

.....
καί ἀποκτοῦν πλοῦτο ἀκολουθώντας ἄδικες πράξεις (ἔργμασι).

.....
οὔτε ὑπολογίζουν ἂν τά κτήματα εἶναι ἱερά ἢ δημόσια καί κλέβουν / ἀρπάζοντας ὁ ἕνας ἀπό δῶ κι ὁ ἄλλος ἀπό κεῖ, / οὔτε σέβονται τά σεμνά θεμέλια (θέμεθλα) τῆς δικαιοσύνης (Δίκης), / ἡ ὁποία ἂν καί σιωπηλή, γνωρίζει καλά τά γινόμενα καί τά παρελθόντα (έόντα) / καί ἔρχεται πάντα (πάντως) στην πορεία τοῦ χρόνου γιά νά τιμωρήσει (ἀποτεισομένη). / Αὐτά φέρουν σέ ὅλη τήν πόλιν ἀναπόφευκτη συμφορά (ἔλκος) / καί πολύ γρήγορα κακή δουλεία (δουλοσύνη), / ἡ ὁποία προκαλεῖ ἐμφύλια διαμάχη (στάσιν) καί ξυπνᾷ τόν κοιμώμενο πόλεμο / ὁ ὁποῖος καταστρέφει τήν ὁμορφὴ νεότητά πολλῶν. / Ἐξ αἰτίας τῶν ἐχθροτήτων τῶν πολιτικῶν συντεχνιῶν πού εἶναι ἀγαπητές (φίλαις) / στους ἀδικοῦντες (ἀδικού-



σι), πολύ γρήγορα φθείρεται ή πολυαγαπημένη (πόλις). / Αὐτά τὰ κακά συμβαίνουν στὸν δῆμο, πολλοὶ δὲ φτωχοὶ φεύγουν σὲ ξένες χώρες / πουλημένοι ὡς δούλοι καὶ δεμένοι μὲ ἀνάρμοστα δεσμά./

.....
Ἔτσι ἔρχεται τὸ δημόσιο κακὸ στὸ σπίτι τοῦ καθενός, οἱ δὲ θύρες τῆς αὐλῆς / δὲν μποροῦν νὰ τὸ συγκρατήσουν καὶ πηδᾶ πάνω ἀπὸ τὸν ὑψηλὸ τοῖχο καὶ βρίσκει / ἀκόμη κι ἐκεῖνον πού ἔχει καταφύγει στὴν πῖθ κρυφῆ γωνία τοῦ σπιτιοῦ. / Αὐτὰ μὲ διατάσσει ἡ καρδιά μου (θῦμος) νὰ διδάξω (διδάξαι) στοὺς Ἀθηναίους, / ὅτι δηλαδή ἡ Δυσνομία προκαλεῖ πλεῖστα κακά στὴν πόλιν, / ἐνῶ ἡ Εὐνομία βάζει τὰ πάντα σὲ τάξη (εὐκοσμία) καὶ ἁρμονία (ἄρτια) / καὶ θέτει συχνὰ δεσμά στοὺς ἀδίκους. / Πραῦνει τὴν τραχύτητα, παύει τὴν ἀπληστία, ἐξαλείφει τὴν ἀλαζονεία (ὑβριν), / ξηραίνει τὰ ἀναφυόμενα ἄνθη τῆς συμφορᾶς (ἄτης), / διορθώνει (εὐθύνει) τίς ἀδικίες (δίκας σχολιάς), πραῦνει τοὺς / ὑπερόπτες (ὑπερήφανα), παύει τὰ ἔργα τῆς διχόνοιας (διχοστασίας) / καὶ τὴν ὀργή (χόλον) τῆς ὀδυνηρῆς διαμάχης (ἔριδος), ὅλα δὲ τὰ πράγματα / τῶν ἀνθρώπων μὲ αὐτὴν εἶναι ἁρμονικά (ἄρτια) καὶ συνετὰ (πινυτά)./

Ἡ ἀρχὴ κιόλας τοῦ ποιήματος προϋποθέτει καὶ ἐπαναβεβαιώνει μιὰ ἠθικο-πολιτικὴ αὐτο-κατανόηση τῆς κοινωνίας: «Ἡ πολιτεία μας τῶν πολιτῶν / πόλις...». «Αὐτὸ πού, στὴν ἀρχαιότητα, ἐπικρέμαται πάνω ἀπ' ὅλα εἶναι ἡ ιδέα ὅτι ὁ νόμος εἴμαστε ἐμεῖς, ὅτι ἡ πόλις εἴμαστε ἐμεῖς» (Καστοριάδης, 1990 [19976]: 94-5). Αὐτὸ εἶναι καὶ τὸ θέμα καὶ τὰ συμφραζόμενα καὶ τὸ κεντρικὸ σημεῖο καὶ τὸ ἀκροατήριό τῆς ἐλεγείας: ἡ πολιτεία τῶν πολιτῶν, ἡ πολιτεία ὡς δικαίωμα τῶν πολιτῶν, ἡ δυνατότητα καὶ τὸ μέλλον μιᾶς πολιτείας, πού συνίσταται ὄχι στὸ πάτριον ἔδαφος, στὴν ἐθνότητα τοῦ αἵματος, σὲ βασιλικὴ διαταγῆ, σὲ θεία ἐντολή, σὲ προγονικὴ παράδοση ἢ σὲ ὅποιαδήποτε ἄλλη προηγούμενη δικαίωση, ἀλλὰ στὸ ὅτι σὲ αὐτὴν ἀνήκουν ὅλοι μαζί οἱ πολῖτες τῆς. Ὁλόκληρο τὸ ποίημα εἶναι ἕνας στοχασμὸς πάνω στὴν τάξη, τὴν ἐλευθερία καὶ στὴν εὐθύνη αὐτοῦ τοῦ «ἀνήκειν».

Τὸ πρῶτο καὶ μεγαλύτερο μέρος (στίχοι 1-30) εἶναι διαγνωστικὸ. Ἡ πολιτεία εἶναι σὲ σοβαρὸ κίνδυνο καὶ ἀντιμετωπίζει καταστροφὴ. Οἱ αἰτίες εἶναι καὶ πάλι ὄχι ἐξωτερικὲς (ἢ ὀργὴ τῶν θεῶν) ἀλλὰ ἐσωτερικὲς (οἱ ἀποτυχίες τῶν κατοίκων). Ἡ «μεγάλη» καὶ «ὁμορφὴ» πολιτεία δὲν

θά ἀφανιστεῖ ἀπὸ τὴν βούληση τοῦ Δία, ἀλλὰ ἀπὸ τὰ ἀστικά ἐλαττώματα τῶν πολιτῶν τῆς / (ἄστοι). Τὰ ὅσα ἔπονται εἶναι ἡ «παλαιότερη πολιτικὴ αἰτιολογία» (Jaeger, 1966:94). Δύο ὁμάδες εὐθύνονται γιὰ τὴν τρέχουσα κρίση: οἱ κοινοὶ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἡγέτες τους. Ἀλλὰ ἡ εὐθύνη δὲν μοιράζεται ἐξ ἴσου. Μόνο 2 στίχοι ἀφιερώνονται στίς ἀποτυχίες τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ 23 στίχοι στίς ἀποτυχίες τῶν ἡγετῶν τους. Τὸ σφάλμα τῶν κοινῶν ἀνθρώπων (δῆμος) εἶναι ὅτι τὸ κυνήγι τοῦ πλοῦτου μπορεῖ νὰ τοὺς ὀδηγήσει στὴν τρέλλα. Παρατηροῦμε ἐδῶ τὴν διευρυμένη σημασία τοῦ δήμου, πού ἦλθε μὲ τὴν καινούργια πολιτικὴ ἐπίγνωση. Καθὼς οἱ πολῖτες ἔγιναν ἕνα ὅλο καὶ πῖθ συνειδητὸ καὶ ἐνεργὸ στοιχεῖο στὴν πολιτικὴ διαδικασία, τὸ παλαιότερο, ἀδιαφοροποίητο νόημα τοῦ δήμου (= πόλις) κατέληξε νὰ ἔχει μπολιάσει τὸ παλαιότερο νόημα μὲ ἕνα εἰδικότερο κοινωνικο-πολιτικὸ νόημα. Γιὰ τὸν Σόλωνα δῆμος «δὲν σήμαινε οὔτε τὴν ὅλη κοινότητα (πόλιν) οὔτε “τοὺς κοινούς ἀνθρώπους” ἢ “τίς μάζες”, σημασία μὲ τὴν ὁποία χρησιμοποιήθηκε ἀργότερα αὐτὸς ὁ ὄρος, ἀλλὰ ἀποκλειστικά καὶ μόνο τοὺς πολῖτες τῆς μειοψηφίας ἢ ὁποία ἦταν σὲ θέση ἰσχύος καὶ ἐλέγχου» (Donlan, 1970:391).

Οἱ ἀποτυχίες τῆς κυβερνώσας τάξης, τῶν εὐγενῶν, εἶναι πολὺ περισσότερες καὶ πολὺ σοβαρότερες. Φτάνουν σὲ μιὰ ἀπόλυτη ἀδιαφορία γιὰ τὴν δικαιοσύνη. «Ὁ κατάλογος τῶν σφαλμάτων τῆς ἀριστοκρατίας εἶναι ἐντυπωσιακός: ἀπληστία, ἀδικία, βία, ὑπερβολή, ἔρωτας γιὰ χλιδὴ, φατριασμός, ὑπεροψία. Οἱ συμφορὲς πού παράγει αὐτὴ δηλώνονται σὲ συνάρτηση μὲ τὴ ζημιὰ πού κάνουν σὲ ὀλόκληρη τὴν κοινότητα. Ὁ Σόλων στὰ ποιήματά του ἀντανακλᾷ πιστὰ τὰ κυριότερα στοιχεῖα τῆς ὀπτικῆς τοῦ κοινῶ ἀνθρώπου γιὰ τὴν ἀριστοκρατία» (Donlan, 1980:72). Οἱ πράξεις τῶν ἡγετῶν ἔχουν ὀλέθριες συνέπειες γιὰ ὀλόκληρο τὸν πληθυσμὸ. Στὴν πατρίδα, ἡ πολιτεία γνωρίζει πολιτικὴ διχόνοια, πόλεμο, θάνατο τῆς νεολαίας τῆς. Στὸ ἐξωτερικὸ, πολλοὶ φτωχοὶ πωλοῦνται σὲ ξένα χέρια καὶ ὑφίστανται τίς ταπεινώσεις τῆς δουλείας. Δὲν ὑπάρχει τρόπος νὰ ξεφύγει κανεὶς ἀπὸ αὐτὲς τίς συμφορὲς, γιατί οἱ συνέπειές τους ἀγγίζουν ὅλους, ἀκόμη καὶ ὅταν κρύβονται σπίτι τους.

Ἄν καὶ μέμφεται καὶ τίς δύο ὁμάδες, ὁ Σόλων παίρνει καθαρά τὸ μέρος τοῦ δήμου καὶ παρυσιάζει τὴν παρούσα κατάσταση ὡς μιὰ κρίση τῆς διακυβέρνησης. Ἡ κυβερνώσα τάξη διαπράττει ὑβριν, γεννᾷ διχασμὸ (στάσις) καὶ ἔχει



ώς εκ τούτου τήν πρωταρχική εϋθύνη. Τά τωρινά θάσανα (στά όποια περιλαμβάνεται και ή άπειλή έμφύλιου πολέμου, τυραννίας και δουλείας) έχουν πολιτική προέλευση. Στην κριτική του για τήν ολιγαρχική διοίκηση, ό Σόλων προσφέρει τήν πρώτη παθολογία του πολιτικού σώματος. Η νομιμότητα και ή διαχείριση της διοίκησης διακυβούνται. Τό έρώτημα, έπομένως, είναι πώς θά έπρεπε νά κυβερνάται «ή πολιτεία μας των πολιτών». Η άπάντηση, όπως θά δοϋμε, είναι «Μέ τρόπο πού νά άντανακλά καλύτερα τό ότι (ή πολιτεία) είναι “δική μας”».

Άς δοϋμε από πίο κοντά τά προβλήματα της άριστοκρατικής διοίκησης. Τί κακό έχει ό δικός της τρόπος διακυβέρνησης; Γιατί έφερε τήν πολιτεία στό χειλός της καταστροφής; Η αιτιολογία είναι ξεκάθαρη: οι ευγενείς έχουν φαϋλο μυαλό, υποκύπτουν στον κορεσμό (κόρον), επιδιώκουν φαϋλες πράξεις, διαπράττουν ύβριν και όδηγούν τήν κυβέρνηση σε σύγχυση (άτην). «Κόρος-ύβρις-άτη: κορεσμός και ύπερβολή έν αφθονία εκτρέφουν παρανομία πού επιφέρει κατάρρευση. Τό ότι αύτή είναι ή φυσική πορεία των γεγονότων έγινε άργότερα στην έλληνική λογοτεχνία κοινός τόπος, αλλά ό Σόλων ήταν εκείνος πού πρώτος εξήγησε γιατί αύτή ή άλληλουχία είναι αναλλοίωτη» (Versényi, 1974: 94). Οι ευγενείς δέν καταλαβαίνουν ότι ή άισχυρή συμπεριφορά τους πέφτει άμεσα επάνω σε όλόκληρη τήν πολιτεία, ότι τό δημόσιο κακό, αναπόφευκτα, πληγώνει όλους. Προκαλούν πολιτική διχόνοια διότι, αντί νά όρουν ως φίλοι της πολιτείας, συμπεριφέρονται ως φίλοι ό ένας του άλλου και έχθροί της πολιτείας. Και αύτό όφείλεται στό ότι δέν σέβονται τά θεμέλια της δικαιοσύνης (δικης), δέν αναγνωρίζουν τήν άμοιβαιότητα πού ρυθμίζει τις σχέσεις μεταξύ των πολιτών, δέν αποδέχονται ότι οι πολίτες είναι υπεύθυνοι για τήν ευημερία της πολιτικής κοινότητας και όχι μόνο για τήν ευημερία των συμμάχων τους (φίλοι). Έτσι, ενώ επιδίδονται στην άπειθαρχη, άδικη, άπολιτική συμπεριφορά τους, δέν δίνουν σημασία στον ύψιστο κανόνα, τον κανόνα της δικαιοσύνης, ή όποία μπορεί επί του παρόντος νά σιωπά, αλλά ξέρει καλά τί γίνεται και τί έγινε πριν και πάντα έρχεται τήν κατάλληλη στιγμή για νά διεκδικήσει ό,τι της όφείλεται: τήν πληρωμή για τήν άδικία και τήν τιμωρία για τήν ύβρι, πού συμμετέχουν ήδη στην άρχική άμοιβαιότητα της πολιτικής ένωσης, του αυτόνομου κανόνα, της συνειδητής και άντανακλαστικής θέσμησης της κοινωνίας.

Η άρχή της κυβερνώσας άμοιβαιότητας του Σόλωνα προϋποθέτει τήν θεά Δίκη / Δίκαιον του Ησιόδου. Στην Θεογονία (901), οι κόρες του Διός και της Θέμιδος (Έθιμο-Νόμος) είναι οι Ώρες/Έποχές (οι δυνάμεις της τάξης στην φύση), ή Εϋνομία / Καλή Διακυβέρνηση, ή Δίκη / Δίκαιον, ή Ειρήνη (ή δύναμη της τάξης στην κοινωνία) και οι τρεις Μοίρες / Μοίραι. Αποτελώντας εξέλιξη των έννοιων «άτραπός», «όριο», «έθιμο», «εκδίκηση» ή «τιμωρία», και «κρίση», ή δίκη προσωποποιείται εδώ για πρώτη φορά ως θεά του δικαίου πριν νά γίνει ή άφρημένη ιδέα της δικαιοσύνης στον Σόλωνα (Thomson, 1977: 232). Η δικαιοσύνη δέν είναι πιά μόνο μία διαδικασία και ή έτυμηση της, μία εκδίκηση και ή κατάληξη της πού έρχεται από τήν καθημερινή πραγματικότητα. Ο Ησιόδος έπινοεί μία ειδική γυναικεία θεότητα, τή Δίκη, μέ δική της έξουσία, ή όποία «άντικατέστησε τήν τιμή ως κεντρική άρετή για τήν κοινότητα και τους ήγέτες της...» (Murray, 1993: 61). Έπειδή άφορούσε τό κοινό καλό (ως άντιτιθέμενο στις άτομικές άπαιτήσεις), ή δικαιοσύνη μετακόμισε από τό δικαστήριο στην άγορά και μπήκε στον πολιτικό λόγο. Έξελίχθηκε σε θεά του Δικαίου, πού ό ρόλος της μπορεί νά γίνει άντικείμενο υπεράσπισης και άμφισβήτησης. Οι κοινοί άνθρωποι γνωρίζουν τήν καλοπροαίρετη παρουσία της, οι διοικούντες τήν εκδίκησή της, πού προκαλεί δέος. «Οί θεοί του Όμηρου λησμονούν καμιά φορά τό καλό και τό κακό, άν και επιβραβεύουν ή τιμωρούν κατά περίπτωση θνητούς για λόγους ήθικης· αλλά οι θεοί του Ησιόδου είναι πρωταρχικά προστάτες της δικαιοσύνης ενάντια στην κατάχρησή της από διοικούντες πού καλλιεργούν τήν ύβριν (μία αυθάδη περιφρόνηση αυτού πού είναι δίκαιο) κοιτάζοντας μόνο ό,τι τους ευνοεί» (Gagarin και Woodruff, 1995: XXVI). Οι θεοί του Ησιόδου κατέβηκαν από τον ούρανό για νά κατοικήσουν στην πολιτεία και νά προστατεύσουν τους θεσμούς της. Η Δικαιοσύνη του άνήκει στην πολιτεία, ή όποία ωφελεται όταν τήν σέβεται και βλάπτεται όταν τήν προδίδει.

Για νά δώσει έπιτακτικότητα σε αύτό τό μήνυμα, ό Ησιόδος συγχροτεί μία καινούργια άντίθεση, πού δέν βρίσκεται στον Όμηρο, άνάμεσα στην δίκη και στην ύβριν. Η ρίζα δεικ- του συμπαράγωγου ρήματος δείκνυμι δέν σημαίνει μόνο «δείχνω, δηλώνω» αλλά και «κατευθύνω». Μέ αύτήν τήν έννοια, ή δίκη είναι και ή κατεύθυνση προς τήν πολιτεία. Είναι ή πορεία / όδός πού ακολουθούν οι πολίτες για νά φτάσουν στην πολι-



τεία τους, νά τήν ιδρύσουν καί νά τήν διαφυλάξουν. Λαθεμένη κρίση / δίκη οδηγεί κατευθείαν σέ απορρύθμιση / ἄτη. Ἡ αὐθάδεια / ὕβρις σπεύδει νά προλάβει τήν δικαιοσύνη στόν δρόμο πρός τήν πολιτεία, ἀλλά πάντοτε χάνει· καί ἐκεῖνοι οἱ κακοί ἄνθρωποι πού προσπάθησαν νά βγάλουν τήν δικαιοσύνη ἔξω ἀπό αὐτόν τόν ἀγώνα δρόμου τιμωροῦνται. Ὑποθετώντας ἕνα παράλληλο σχῆμα, ὁ Ἡσίοδος ἀντιπαραθέτει, στό ἄλλο ἔπος του (*Ἔργα καί ἡμέραι*, 225-27), δύο ἐντελῶς διαφορετικές πολιτείες. Στήν πρώτη, σωστές κρίσεις ἀποδίδονται σέ ὄλους, ἐξ ἴσου ξένους καί πολίτες, καί ἡ κοινωνία ἀπολαμβάνει εἰρήνη, εὐημερία καί ὅλα τά καλά τῆς γῆς. Στήν δεύτερη πολιτεία, βασιλεύει ἡ αὐθάδεια καί ὁ Δίας ἐπιβάλλει τιμωρία στούς κατοίκους τῆς γιά τίς κακές πράξεις τους, μέ λιμό, λοιμό, θάνατο, στειρότητα καί ἦτα στόν πόλεμο.

Ἡ Δίκη διαφοροποιεῖται ἐπίσης ἔντονα ἀπό τήν Θέμιδα, ἔθιμο-νόμο τῆς πρώιμης ἀρχαϊκῆς περιόδου.

Στόν ἐπικό κόσμο τῆς ἀριστοκρατίας, ἡ Θέμις εἶναι πού διοικεῖ, ἡ Θέμις ὁ νόμος πού θεϊκά ὀρίσθηκε νά ρυθμίζει τήν συμπεριφορά τῶν ἀνθρώπων, βρίσκοντας ἐκπλήρωση στίς ἀποφάσεις τοῦ δίκαιου βασιλιά. Ἡ Δίκη, πού ἐκθειάζει ὁ Ἡσίοδος, ἔρχεται ἀπό διαφορετικό κοινωνικό περιβάλλον. Σ' αὐτήν, τά καταπιεσμένα θύματα τῆς ὕβρεως κραυγάζαν γιά δικαιοσύνη μέ μιά φωνή πού δέν θά ἔπαυε ποτέ πιά νά ἀκούγεται στόν ἑλληνικό κόσμο (Lesky, 1966: 124).

Αὐτοί πού ἐνωθάν ὅτι εἶχαν ὑποστῆ ἀδικία μπορούσαν τώρα νά ἐπικαλεστοῦν μιά ἀνώτερη τάξη, τήν πραγματική τάξη πραγμάτων, καί νά ἀπαιτήσουν νά τηρηθεῖ καί νά γίνει σεβαστή αὐτή ἡ τάξη. Ἄντί νά ζητοῦν προσωπική ἐκδίκηση ἢ τιμωρία, μπορούσαν νά ζητήσουν τό ὀφειλόμενο μερίδιό τους στά δικαιώματα τοῦ πολίτη.

Δίκη σημαίνει τό ὀφειλόμενο μερίδιο πού ὁ καθένας ἔχει δικαίωμα νά διεκδικήσει καί, ἔπειτα, τήν ἀρχή πού ἐγγυᾶται αὐτήν τήν διεκδίκηση, τήν ἀρχή στήν ὁποία μπορεῖ νά βασίλειται κάποιος ὅταν προσβάλλεται ἀπό τήν ὕβριν — ἡ ὁποία ἀρχικά σήμαινε ἄνομη πράξη. Τό νόημα τῆς θέμιδος περιορίζεται μάλλον στήν δικαιοδοσία τῆς δικαιοσύνης, στήν ἐγκαθιδρυμένη θέση τῆς καί στήν ἐγκυρότητά τῆς, ἐνῶ δίκη σημαίνει τή νόμιμη δυνατότητα ἐπιβολῆς

δικαιοσύνης. Εἶναι προφανές πώς, κατά τοῦς ἀγῶνες μιᾶς τάξης πού ἦταν πάντα ὑποχρεωμένη νά δέχεται τήν δικαιοσύνη ὡς θέμιδα — δηλαδή ὡς μιά ἀναπόφευκτη ἐξουσία πού τῆς ἐπιβαλλόταν ἄνωθεν — ἡ λέξη δίκη ἔγινε ἰαχὴ πολέμου. Στό πέρασμα ὄλων αὐτῶν τῶν αἰῶνων ἀκούμε τήν κραυγή γιά δίκη νά γίνεται ὄλο καί εὐρύτερα διαδεδομένη, πῶς φλογερή, καί πῶς ἐπιτακτική (Jaeger, 1945: 103).

Εἶναι στήν φύση τῆς δικαιοσύνης νά μήν ἀποδίδεται ἀπλῶς (ὡς ἀπόφαση) ἀλλά νά ἀποδεικνύεται (ὡς standard). «Ἰδανικά, τότε, στόν Ἡσίοδο ὅπως καί στόν Ὅμηρο, μιά δίκη εἶναι ὄντως ἀπόδειξη τοῦ “πῶς γίνονται τά πράγματα”, ἡ ὁποία ἀπορρέει ἀπό ἐντιμη, ἔξυπνη ἐφαρμογή, πάνω στά δεδομένα τῆς ὑπόθεσης, μιᾶς θέμιδος, ἡ ὁποία ἀληθινά διακρίθηκε καί σωστά ἐπιλέχθηκε (ἀνάμεσα σέ ἄλλες θέμιδες)» (Myers, 1927: 181). Ἐπιπρόσθετα, τό δίκαιο πού διεκδικεῖ ὁ ἀδύναμος καί ὁ καταπιεσμένος γίνεται ζήτημα συλλογικοῦ ἐνδιαφέροντος, προκειμένου νά ἀποφύγει ἡ πολιτεία τοῦς κινδύνους τῆς βίας καί τῆς αὐθάδειας. Μέ τόν Ἡσίοδο, ἡ πολιτεία τῶν πολιτῶν ἀναγνωρίζει ὅτι διοικεῖται μέ τήν ἀρχή τῆς δικαιοσύνης: «Σέ ἀντιδιαστολή μέ τήν δύναμη (βίαν) καί τήν κακοβουλία (ὕβριν), εἶναι ἡ ἔκφραση τοῦ πνεύματος τῆς πόλεως, μιᾶς κοινότητας πού ἡ ἐσωτερική συνοχή τῆς γινόταν συνεχῶς ὄλο καί πῶς ἰσχυρή» (Ehrenberg, 1946: 71).

Γιά νά ἰσχυροποιήσῃ ἡ πολιτεία τήν συνοχή τῆς, τό Δίκαιον πρέπει νά συνδεθεῖ στενά μέ «μιά ἰδεολογία βασική γιά τήν πόλι, συγκεκριμένα, τήν ἔννοια τῆς κοινότητας μέσθ τῆς συμμετοχῆς κοινωνικά ὁμοίων (ἴσων)» (Nagy, 1990: 269). Ἡ Δίκη ἔκανε δυνατή αὐτήν τήν σύνδεση καί τῆς ἔδωσε νόημα, ὅταν ἀναδύθηκε ὡς κανόνας δικαιοσύνης ἀλλά καί ὡς δημόσιο standard.

Ἡ λέξη δίκη περιεῖχε καί ἕνα ἄλλο νόημα, πού ἔμελλε νά τήν κάνει ἀκόμη πῶς χρήσιμη σέ ἐκείνους τοῦς ἀγῶνες — τό νόημα τῆς ἰσότητος. Αὐτό τό νόημα πρέπει νά ἦταν ἔμφυτο στήν λέξη... Σέ ὄλη τήν ἑλληνική σκέψη, ἀπό ἄκρη σ' ἄκρη, ἡ λέξη διατήρησε αὐτήν τήν ἀρχική σημασία. Ἀκόμη καί οἱ πολιτικοί φιλόσοφοι τῶν ὕστερων αἰῶνων βασίζονται σέ αὐτό, καί ψάχνουν μόνο νά ἐπαναπροσδιορίσουν τήν ἔννοια τῆς ἰσότητος... Ἡ πρώιμη Ἑλλάδα πάσχισε, πάνω ἀπό ὅ,τιδήποτε ἄλλο, γιά ἰσότιμη δικαιοσύνη... Ἐκεῖνο πού χρειάζόταν ἦταν ἕνας σωστός κανόνας πού νά μετράει τά



νόμιμα δικαιώματα· και αυτός ο κανόνας βρέθηκε στην έννοια της ισότητας που ήταν ενεχόμενη στην ιδέα της δίκης (Jaeger, 1945: 103-4).

Ο κανόνας δεν εκπορευόταν από το θέλημα του Θεού, αλλά ήταν ένα καινούργιο αστικό ιδανικό, βασιζόμενο στην αρχή ότι όλοι οι πολίτες, ανεξάρτητα αν είναι ανώτερης ή κατώτερης καταγωγής, είναι ίσοι. «Έτσι, ο Ήσιόδος εννοολογεί την πόλι ως μία κοινότητα δικαιοσύνης και εντιμότητας, στην οποία το κοινό καλό είναι μία ευθύνη που την μοιράζονται όλοι, ανώτεροι και κατώτεροι» (Raaflaub, 1993: 63). Το δικαίωμα του πολίτη (τό νά είσαι πολίτης) γίνεται η αρωγή που περιλαμβάνει τα πάντα και η βασική άσκηση του Δικαίου.

Ο Σόλων υιοθετεί την πολικότητα δίκη-ύβρις του Ήσιόδου, αλλά κάνει την δίκη του λιγότερο θεολογική και περισσότερο πολιτική, λιγότερο μυθολογική και περισσότερο φυσιοκρατική. «Και ενώ ο Ήσιόδος έπρεπε να στηρίζεται στην πίστη του στην δικαιοσύνη του Δία (Έργα και ήμέραι, 273), ο Σόλων αξιώνει θεβαιότητα (παντός), γιατί οι νόμοι της πολιτικής είναι τόσο προβλέψιμοι όσο και εκείνοι της φύσης» (Raaflaub, 1993: 72). Η δίκη πάντα έρχεται στην πορεία του χρόνου να αξιώσει πληρωμή. «Όλα γίνονται “στην κρίση / στο δικαστήριο του χρόνου” (έν δίκη χρόνου), όπως ισχυρίζεται στο απόσπασμα 36, μία αρχή που την προσάρμοσε ο Αναξίμανδρος στο δικό του απόσπασμα ως “κατά την του χρόνου τάξιν”. Όταν έλθει ο χρόνος, ή αμοιβαιότητα (ή αμερόληπτη ισορροπία ίσων δυνάμεων) αποκαθίσταται. Η αμοιβαιότητα κυβερνά και επικρατεί άδυσωπτα, με τον χρόνο ως σύμμαχό της. Αυτή είναι η έγγενής λογική της πολιτικής κοινωνίας.

Συλλαμβάνει την δικαιοσύνη ως ένα είδος φυσικής και αντικειμενικής τάξης που ένυπάρχει στις υποθέσεις των ανθρώπων... Ο Σόλων δεν αντιπαράθετε αυτήν την φυσική τάξη πραγμάτων σε κάποια υπερφυσική τάξη, αφού γι' αυτόν, όπως ήδη και για τον Ήσιόδο, κάθε τάξη είναι ένιαία, φυσική και θεϊκή ταυτόχρονα. Ωστόσο, προσέχει πολύ να εξαλείψει κάθε θεϊκή αυθαιρεσία από την εφαρμογή της... Η όμηρική άτη, ουρανόσταλτη τύφλωση και κατάρρευση, αντικαθίσταται εδώ από απλή ανθρώπινη άγνοια που ακολουθείται από κατάρρευση (Versényi, 1974:92).

Με τον ίδιο τρόπο, η άδικία δεν είναι πιά φυσική (όπως στον Ήσιόδο) ή θρησκευτική μόλυνση (όπως στον Δράκοντα), αλλά μία αρρώστια του οργανισμού της πολιτείας.

Αν και ο Σόλων δεν χρησιμοποιεί ακόμη ρητά την ισχυρή μεταφορά ενός «πολιτικού σώματος», αυτή η αντίληψη βρίσκεται πίσω από τον τρόπο που βλέπει την πολιτεία ως έναν κοινωνικό οργανισμό και την άδικία ως ένα είδος μόλυνσης και αρρώστιας ολόκληρης της κοινωνίας. Ο Όμηρος και ο Ήσιόδος ήξεραν μόνο για φυσική μόλυνση, ο Σόλων επεκτείνει την ιδέα στην ήθικο-πολιτική επικράτεια. (93).

Δίνει μία παθολογία της πολιτείας βασισμένη στην διάγνωση της ήθικο-πολιτικής επιδημίας της άδικίας. Αυτό δείχνει πως «τό ζήτημα της δικαιοσύνης γίνεται ζήτημα της πολιτικής μόλις ή θέσμιση της κοινωνίας έπαψε να είναι ίερα ή να βασίζεται στην παράδοση» (Καστοριάδης, 1995 [1997γ]: 11). Αν δεν υπάρχει απόλυτος κανόνας που να προέρχεται από θεϊκό νόμο, έθνοτική παράδοση, φύση ή μαγεία, ποιά είναι το κριτήριο του δικαίου θεσμού, ενός αυτο-δρυσμένου θεσμού που ένθαρρύνει και ταυτόχρονα συγκρατεί τον αγωνιστικό δυναμισμό; «Η λύση απαιτεί από μās να κοιτάξουμε, πέρα από τό δίλημμα, προς μία τρίτη επιλογή. Όχι προς τίς παραδόσεις ενός ιεραρχικού κόσμου ούτε προς την δυναμική μιας αυτονομηθετούσας (αυτόνομης) κοινωνίας, αλλά προς εκείνο που βρίσκεται ανάμεσά τους: την κρούση της ισορροπίας των αντιθέτων» (Murphy, 1993: 57).

Για να αποφεύγεται ή ανομία και να επιδεικνύεται σεβασμός προς την πολιτική τάξη της κυβερνώσας αμοιβαιότητας, πρέπει να τηρείται ανά πάσα στιγμή μία μεσολαβητική αρχή, ή αρχή του όρθου μέτρου (μέτρον). Έτσι «ή δίκη είναι ο φύλακας της καινούργιας τάξης, όπως οι Έρινύες ήταν φύλακες της παλαιάς. Όπως οι Έρινύες τιμωρούσαν την παραβίαση της Μοίρας, έτσι και ή Δίκη τιμωρεί την παραβίαση του Μέτρου» (Thomson, 1977: 232). Η Μοίρα ήταν τό πεπρωμένο στην ζωή, ένας κληρος που δεν ήταν δυνατόν να μπει σε διαπραγμάτευση. «Τό Μέτρον είναι ή Μοίρα σε καινούργια μορφή, με την έμφαση να γέρνει προς την άρνητική πλευρά της: “μηδέν άγαν”, όπως έλεγε τό ρητό... Έτσι, ενώ ή Μοίρα δήλωνε τό ίσο «μερίδιο» που συνιστούσε τό εκ γενετής δικαίωμα κάθε ανθρώ-



που, τό Μέτρον σημαίνει ότι ο άνθρωπος δικαιούται ένα περιορισμένο “μέτρο”, τό οποίο δέν πρέπει νά υπερβεῖ. Αὐτή ἦταν ἡ ἀριστοκρατική ἀντίληψη. Ὁ Σόλων τό ἐπανερμήνευσε, ἔτσι ὥστε νά ἀποκαταστήσει κάτι ἀπό τήν θετική πλευρά του... Γενικά, πίστευε ὅτι μέ τήν ἐφαρμογή αὐτῆς τῆς ἀρχῆς ἡ σύγκρουση τῶν ἀντιθέτων θά μπορούσε ὄχι πραγματικά νά ἐξαλειφθεῖ, ἀλλά νά κρατηθεῖ ὑπό ἔλεγχο» (233). Τό πρόβλημα τῆς σύγκρουσης ἀντίθετων ἀλλά ἴσων δυνάμεων γίνεται, μέ τόν Σόλωνα, προσιτό σέ δημόσια διαπραγματεύση καί διαιτησία. Ἄν ἡ ἀσυγκράτηση σύγκρουση καταλήγει σέ καταστροφή, ἡ λύση δέν εἶναι νά τήν ἐλέγξεις κάτω ἀπό σταθερές κατηγορίες δικαιωμάτων, ἀλλά νά τήν συγκρατήσεις ἐφαρμόζοντας τήν κοινή ἀρχή τοῦ μέτρου, ἡ ὁποία, διατηρώντας τήν δημιουργική ἔντασή τους, ἀποδίδει δικαιοσύνη σέ ὅλες τίς συμβαλλόμενες δυνάμεις. «Ἡ ἰδέα στήν ρίζα *ius*, τοῦ *justus* καί τοῦ *justitia*, εἶναι μιά ἔνωση ἢ ἕνα συνταίριασμα — ἕνα *jungere* — τῶν ἀντιπάλων, τῶν ἀντι-συμβαλλομένων πού συγκρούονται, πολεμοῦν, καυγαδίζουν» (Murphy, 1995: 44). Ὑπερασπιζόμενος τήν νομοθεσία του, στό ἀπόσπασμα 36, ὁ Σόλων λέει ὅτι ταίριαξε (ἀρμόσας) στόν καθένα τήν δικαιοσύνη του (*δίκην*), δηλαδή ἀπέδωσε στόν καθένα τό μερίδιο πού ἐδικαιοῦτο. Ἡ Δικαιοσύνη ἐκδικάζει τήν σύγκρουση συνταιριάζοντας ἀντιπάλους στήν ἀμοιβαιότητα τῆς ἀμερόληπτης ἀναλογίας. «Ἡ ἀναφορά τῆς *δίκης* εἶναι σέ μιά διαδικασία διακανονισμοῦ, διαπραγματεύσης. Αὐτό εἶναι ἀπαραίτητο γιατί οἱ μετρήσεις πού γίνονται εἶναι ἀναλογικές, εἶναι σχετικές μέ τήν ἐπικρατοῦσα κατάσταση καί τίς περιστάσεις, πρέπει νά “ταίριαζουν” ἀτομικά. Τό ζήτημα ἐδῶ εἶναι ζήτημα ἰσοδυναμίας, ὄχι ἰσότητος» (Habelock, 1978: 253-4).

Μποροῦμε νά δοῦμε τώρα ὅλο τό εὔρος τῆς αἰτιολογίας τοῦ Σόλωνα γιά τήν πολιτειακή κρίση, μαζί μέ τίς ἀρχές τῆς πολιτικῆς θεωρίας του, πού κάνει ρητό τόν τραγικό χαρακτήρα τῆς πόλεως. Ἡ πολιτεία τῶν πολιτῶν κυβερνᾶται ἀπό τήν ἀμοιβαιότητα τῆς σύγκρουσης τῶν ἀντιθέτων. «Αὐτό συνεπαγόταν νά βλέπουν τήν κοινωνία ὄχι μέ ὄρους ἰεραρχίας, ἀλλά μέ ὄρους μιᾶς κοινωνικῆς ἀνταλλαγῆς» (Murphy, 1993: 54). Ὅταν ἀποδίδεται στους ἀντιτιθεμένους τό ὀφειλόμενο μερίδιό τους, πού τούς ἐπιτρέπει νά ἀνταγωνίζονται χωρίς νά προκαλοῦν ζημιά, τό μέτρον τηρεῖται, ἡ σύγκρουση θρίσκειται ὑπό ἔλεγχο καί ὅλοι εὐημεροῦν. Ὅταν, ὅμως, τό κυνήγι

τοῦ κορεσμοῦ παραβιάζει τό μέτρον, ὅταν οἱ ἀντιμέτωποι μπαίνουν ὁ ἕνας στό χωράφι τοῦ ἄλλου καί μιά μόνη δύναμη τείνει νά κυριαρχήσει, τότε ὑψώνεται διχόνοια, διαπράττεται ὕβρις καί ἔρχεται ἡ τιμωρία μέ τήν μορφή ἀπορρύθμισης καί κατάρρευσης, μέχρις ὅτου ἀποκατασταθεῖ ἡ ἰσορροπία τῶν ἀνταγωνιζόμενων δυνάμεων. Αὐτή εἶναι ἡ τάξη τῆς κυβερνώσας ἀμοιβαιότητας πού κάνει τήν πολιτεία αὐτό πού ὁ Καστοριάδης εὐφυῶς ἀποκάλεσε «τραγικό σύστημα» καί τό ὁποῖο, ἕναν αἰῶνα ἀργότερα, βρῆκε τήν πληρέστερη ἄρθρωσή του στόν δημοκρατικό θεσμό τοῦ θεάτρου. «Ὅταν βλέπουμε τήν Ὑβρι, τήν Δίκη καί τήν Ἄτη ὡς ποιητικά αἷτια, ὅταν βλέπουμε μιά ἐμπιστοσύνη στήν ἠθική κυβέρνηση τοῦ κόσμου ἀντάμα μέ θλίψη γιά τήν κατάσταση τοῦ ἀνθρώπου ὡς ἀπόκληρου, νιώθουμε ἤδη ὅτι εἴμαστε στό διανοητικό κλίμα τῆς πρώιμης τραγωδίας: καί στόν Σόλωνα, ὁ ὁποῖος εἶναι ἀπό πολλές ἀπόψεις κληρονόμος τοῦ Ἡσιόδου, βλέπουμε τόν πνευματικό πρόγονο τοῦ Αἰσχύλου (Lesky, 1966: 125). Ἐπειδή ἡ πόλις δέν μπορεῖ νά ἐπικαλεσθεῖ ἐξωτερικούς κανόνες καί ἐπομένως, δέν ἔχει χαραγμένα ἠθικά ὄρια, πρέπει νά ἀποδεχθεῖ τήν φυσική καί ἀντικειμενική τάξη τῆς δικαιοσύνης, ἡ ὁποία εἶναι σύμφυτη μέ τά πολιτικά πράγματα. Ὅταν οἱ νόμοι τῆς καί ἡ κυβέρνησή τῆς σέβονται τά θεμέλια καί τηροῦν τά πρότυπα τῆς δικαιοσύνης, ἡ πολιτεία εἶναι ὑγιής, εὐημερεῖ καί λειτουργεῖ ἀρμονικά. Ὅταν οἱ νόμοι περιφρονοῦν τό σωστό μέτρο καί ἡ κυβέρνηση παραβιάζει τόν κανόνα τοῦ νόμου, ὅταν εἶτε ὁ νόμος εἶτε ἡ δικαιοσύνη διεκδικοῦν ἀποκλειστική δικαιοδοσία στόν τομέα τῆς δικαιοσύνης, ἡ πολιτεία παραβαίνει τά ὄρια, διαπράττει ὕβριν καί ὑφίσταται τιμωρία. Ὁ πολιτικός ἀγώνας τῶν ἀντιτιθέμενων λόγων τοῦ νόμου καί τῆς διακυβέρνησης πάνω στό νόημα τῆς κυβερνώσας ἀμοιβαιότητας (τό ὑπέρτατο κριτήριο τῆς δικαιοσύνης) πρέπει νά διεξάγεται μέ ὅλον τόν προσήκοντα σεβασμό γιά τό μέτρον — γιά τήν νομιμότητα καί τά ὄρια. Οἱ παραβιάσεις τῆς κυβερνώσας ἀμοιβαιότητας, προφανῶς, βλάβπτουν ὀλόκληρη τήν πολιτεία. «Αὐτό δέν εἶναι προφητικό ὄραμα, εἶναι ἡ διάγνωση ἐνός πολιτικοῦ ἀνδρός γιά τά γεγονότα. Εἶναι ἡ πρώτη ἀντικειμενική δήλωση τῆς οἰκουμενικῆς ἀλήθειας ὅτι ἡ παραβίαση τῆς δικαιοσύνης σημαίνει τήν ἀποδιοργάνωση τῆς ζωῆς τῆς κοινότητος» (Jaeger, 1945: 141). Ἄφου αὐτό εἶναι εὐθύνη τῶν ἀνθρώπων, ὄχι τῶν θεῶν, ὁ ὀλεθρος προέρχεται γιά πρώτη φορά μέσα ἀπό τήν πολιτεία. Ἀντίστροφα, ἂν ἡ ἀδικία ζημιώνει ὁ



λους, ή διατήρηση τής δικαιοσύνης γίνεται έργο όλων. Όπως λέει στον «μύθο» του ό Πρωταγόρας (ό σοφιστής πού ήταν και νομοθέτης), στον πλατωνικό διάλογο πού φέρει τό όνομά του, ή ύπαρξη μιās κοινωνίας έξαρτάται από τήν δίκη και από τήν ήθική ευθύνη (αιδώς). Οί πολίτες όφείλουν νά αναγνωρίζουν τήν άλληλεξάρτησή τους, νά αποδέχονται κοινοτικές ευθύνες, νά έγκαθιδρύουν κοινά όρια και νά εφαρμόζουν όρθό μέτρο.

Ό Σόλων μιλάει ήρεμα και έμπιστευτικά γιά τά δημόσια πράγματα, μέ μιιά φωνή πού επικαλείται τήν αστική λογική. «Δέν είναι ένας προφήτης, έμπλεως ισχύος από μιιά άπλή πίστη, πού διακηρύσσει ότι είναι έμπνευση θεοϋ· είναι ένας συνετός πολιτικός δάσκαλος, πού διδάσκει νηφάλια τόν λαό του νά καταλάβει τούς οικουμενικούς νόμους πού κυβερνούν τήν ζωσα σχέση τών ανθρώπων στην πόλη τους, κάνοντάς τους νά αναγνωρίσουν τήν βασική σύνδεση ανάμεσα στην κοινωνική συμπεριφορά τών πολιτών και τήν ευημερία τής πόλης...» (Jaeger, 1966: 90). Μετά τόν Σόωνα, δέν υπάρχει τίποτα μαγικό ή μυστηριώδες γύρω από τήν δικαιοσύνη: ή ένυπαρχουσα, ευρεία, αυτο-ρυθμιζόμενη τάξη τής ανθρώπινης πολιτείας, ή όρθολογική και δυναμική αρχή τής κυβερνώσας αμοιβαιότητας είναι εκείνη ή όποία επιβλέπει και συγκρατεί τή σύγκρουση τών πολιτικών δυνάμεων. Ός τέτοια, είναι προσιτή σε κάθε ενδιαφερόμενο, υπεύθυνο και τίμιο πολίτη.

Οί ευγενείς διεκδικούσαν τήν άπονομή δικαιοσύνης ως αποκλειστικό τους προνόμιο. Όσο ή δικαιοσύνη παρέμενε τυλιγμένη μέ μυστήριο και μαγεία, ή διεκδίκησή τους ήταν άδιαμφισβήτητη γιατί αυτοί οι ίδιοι ήταν οι έξουσιοδοτημένοι αντιπρόσωποι τών χρησμών. Αυτοί «είχαν γνώση τών θεικών πραγμάτων... και ήταν έρμηνευτές [έξηγηταί] τών ιερών και όσίων πραγμάτων» [Πλούταρχος, Θησεύς 25.2]... [Ό Σόλων] έλευθέρωσε μιιά ευρεία περιοχή στην όποία δικαιοσύνη ήταν «ή ένυπαρχουσα χρηστότητα τών γεγονότων» [Jaeger], και ως τέτοια ήταν ζήτημα «κοινης» ή «δημόσιας» αλήθειας. Αυτό δέν θά μπορούσε ποτέ νά διεκδικηθεί ως έπτασφράγιστο μυστικό μιās κλειστής συντεχνίας. Ηταν ανοικτό σε όλους όσοι καταλάβαιναν και μπορούσαν νά ακολουθήσουν τήν άλληλουχία τών γεγονότων και νά τή «διδάξουν» σε άλλους. Έτσι ή γενικοποίηση τής δικαιοσύνης σήμανε τήν κοινωνικοποίησή της: έγινε κοινό

κτήμα τής πόλεως, γιατί καθόριζε τήν κοινή ειρήνη και τήν κοινή έλευθερία όλων (Βλαστός, 1946: 83).

Ό Σόλων χρησιμοποιεί μιιά πολύ ένδιαφέρουσα μεταφορά γιά νά περιγράψει τήν δικαιοσύνη ως κοινό κτήμα όλων τών πολιτών. Μεμφόμενος τούς ήγέτες γιά τόν κορεσμό τους, λέει ότι δέν ξέρουν «πώς νά ρυθμίζουν (κοσμείν) (= νά διαχειρίζονται αξιοπρεπώς / νά κυβερνούν) τίς παρούσες απολαύσεις / έορταστικές εκδηλώσεις του γλεντιού τους (δαίτος) ήρεμα (ήσυχίη). Σε αυτήν τήν παράγραφο, ή πολιτική άταξία σημειώνεται μέ τήν άπουσία κόσμου σε ένα γλέντι. Τό ουσιαστικό κόσμος, πού παράγεται από τό ρήμα κοσμείν, σημαίνει «τάξη διακυβέρνησης». «Η πόλη σχημάτιζε ένα οργανωμένο όλον, έναν κόσμο, ό όποιος ήταν άρμονικός εάν τό καθένα από τά συστατικά του ήταν στην θέση του και είχε τό μερίδιο έξουσίας πού του όφειλόταν, λόγω τής δικής του ποιότητας» (Vernant, 1982: 92). Η άπουσία κόσμου, ή άπουσία δίκαιης κυβερνώσας τάξης και μετρημένης διανομής έξουσίας παράγει χάος, όχι κενό αλλά ένα «χάσμα» σε αυτό τό όλον και, έπομένως, πολιτική άταξία. Αυτήν τήν πολικότητα χάος-κόσμος, ό Καστοριάδης (1983β [1991]: 104) είχε τήν οξυδέρκεια νά τήν συγκρίνει μέ τήν πολικότητα ύβρις-δίκη. Όταν ή αυθάδεια και ή άταξία αντιπαρατίθενται στην αμοιβαιότητα και στην τάξη, καταλαβαίνουμε ότι ό κόσμος και ή δίκη συνδέονται στενά και ότι υπέρτατη αρχή τής τάξης είναι ή δικαιοσύνη.

Ηδη στό έπος, ή αμοιβαιότητα τής δικαιοσύνης παρουσιάζεται ως αναλογική κατανομή κρέατος σε ένα γλέντι, ένα γεϋμα πού τό μοιράζονται δεόντως άνθρωποι πού είναι κοντά και αγαπητοί ό ένας στον άλλον (φιλοι). Η όνομασία του γεύματος, δαίς, πού σημαίνει και «γλέντι» και «μερίδα», προέρχεται από τό ρήμα δαίομαι = «χωρίζω», «κατανέμω», «διαμοιράζω». Δαίς είναι τό γλέντι όπου συμμετέχουν όλοι. «Έτσι, ή μαρτυρία πού προσφέρει ή έλεγειακή ποίηση, όπως συμπληρώνεται από τήν μαρτυρία πού προσφέρει ή επική ποίηση, ύπονοεί μιιά συνεκτική εικόνα τής δίκης (δικαιοσύνης) στην βάση μιās πειθαρχημένης κατανομής του κρέατος σε ένα γλέντι, πού επικεντρώνεται σε μιιά σωστά εκτελεσμένη θυσία: αντίστροφα, ή ύβρις (προσβολή) παριστάνεται ως διάλυση και ανατροπή αυτής τής διαδικασίας» (Nagy, 1990: 272). Οί ευγενείς δέν ξέρουν πώς νά κατανεύουν κρέας σε ένα γλέντι, δηλαδή, πώς νά κυβερνούν άπονέμον-



τας δικαιοσύνη. "Όταν τὰ μερίδια δέν διαμοιράζονται σωστά, τό γεῦμα γίνεται ἄτακτο· ὅταν ἡ δικαιοσύνη νοθεύεται, χάος περιμένει τήν κοινότητα τοῦ γλεντιοῦ. Τα δύο θεμελιώδη γνωρίσματα τῆς ἀμοιβαιότητας (δίκης), ἡ δικαιοσύνη καί ἡ ἀναλογικότητα, ἰσχύουν τό ἴδιο καί στό γλέντι (δαίτα). Αὐτοί πού συμμετέχουν σέ ἕνα γλέντι, τό κάνουν ὑπό ὄρους ἰσοδυναμίας. Ὁ Σόλων, καί γενικά τό ἐλεγειακό εἶδος, χρησιμοποιοῦν τίς εἰκόνες τοῦ ἀριστοκρατικοῦ γλεντιοῦ, δηλαδή τοῦ συμποσίου, γιά νά ἐπεξηγήσουν τίς ἀρχές τῆς πολιτικῆς τάξης στήν πολιτεία τῶν πολιτῶν. «Ἡ λειτουργία τοῦ συμποσιάζεσθαι εἶναι ἐκεῖνο πού διακρίνει τόν ἀριστοκρατικό οἶκο. Αὐτοί πού γλεντοῦν μαζί τό κάνουν ἐπί ἴσοις ὄροις... Ἀλλά αὐτή ἡ ἰσότητα καί ἀμοιβαιότητα τοῦ συμποσιάζεσθαι χρησιμεύει μόνο γιά νά δημιουργεῖ μιᾶ ἀνταγωνιστική κοινωνία, ὅπου κάθε εὐγενῆς πασχίζει, μέσω "συμποσίων ἀξιοσύνης" νά ἀποκτήσει ἀκόμη περισσότερη τιμή καί ἐπιρροή» (Murray, 1983: 197).

Ἡ ἱκανότητα νά ἐπιδεικνύεις ἀξιοσύνη καί νά κερδίζεις τιμή προϋποθέτει, μέ τήν σειρά της, τήν «ἀμερόληπτη διανομή τῆς δημόσιας παρουσίας μεταξύ ἴσων» (Nagy, 1990: 270). Ἀπό ὀρισμένες πηγές συνάγεται ὅτι «τό ἀρχαιοελληνικό ἔθιμο τοῦ ἀνταγωνισμοῦ γιά βραβεῖα σέ ἀγῶνες προϋποθέτει ὅτι ἔχει γίνει δημόσιο κτῆμα ἡ παρουσία πού πρόκειται νά χωριστεῖ σέ μερίδια καί νά διανεμηθεῖ μέ τρόπο πού ἰδεολογικά ἀποδέχεται τήν ἰσοτιμία ὄλων — ἀλλά χωρίς νά ἀποκλείει τήν ἐπιλογή τῆς ἀναγνώρισης ὀρισμένων προνομίων» (269). Μπορεῖ ὁ ἀγῶνας μεταξύ ἀναλογικότητας καί συναγωνισμοῦ, μεταξύ ὀφειλόμενου μεριδίου καί ἀξίας, μεταξύ ἰσότητας καί ὑπεροχῆς, νά ἀναχαιτισθεῖ χωρίς νά ἀκυρώσει τήν ἔντασή τους; Μπορεῖ ἡ σύγκρουση μεταξύ τάξης (ἀρχή τῆς διακυβέρνησης) καί δικαιοσύνης (ἀρχή τοῦ νόμου) νά ἀναχαιτισθεῖ ὑπό ὄρους ἀμοιβαιότητας; Ἔτσι, στήν ἐλεγεία τῆς εὐνομίας, τό συμπόσιο, ἡ ἀρχαϊκή σχηματοποίηση τοῦ συντρώγειν καί συμπίνειν, χρησιμεύει ὡς μεταφορά τόσο τῆς ἀριστοκρατικῆς διοίκησης ὅσο καί τῆς πόλεως ὡς ὅλου. Παρέχει μιᾶ μικροσκοπική (ἐν μικρογραφία) κατάσταση, ὅπου θέματα τῆς πολιτικῆς κοινότητας εἶναι δυνατόν νά ἐξεταστοῦν σέ στοιχειώδεις μορφές. Παράλληλα, αὐτή ἡ μεταφορά ἐπιτρέπει στήν ἐλεγεία γενικά, καί σέ μεγάλο μέρος τῆς ἀρχαϊκῆς ποίησης, νά στοχαστεῖ πάνω στήν δική της ἀξία σέ μιᾶ πολιτική κοινωνία, ἀφοῦ ἀπό πολλές ἀπόψεις (μορφή ὡς γένος, θεματολογία, ἐπιδιωκόμενο ἀκροα-

τήριο, ἐκτέλεση, κυκλοφορία κ.λπ.) ἡ ποίηση μπορεῖ νά συνδεθεῖ ἄμεσα μέ τίς πρακτικές καί τίς τελετουργίες τοῦ συμποσιακοῦ γεγονότος.

"Ὅπως περιγράφεται σέ αὐτήν τήν ἐλεγεία, τό συμπόσιο δέν διέπεται πιά ἀπό τὰ ἰδανικά τῆς ἰσοδυναμίας ἢ τῆς ὑπεροχῆς, ἀλλά τοῦ κορεσμοῦ καί τῆς αὐθάδειας. Κατά τὰ τέλη τοῦ 7ου αἰώνα π.Χ., «ἡ ἀριστοκρατία ἀποσύρεται καί γίνεται μιᾶ ἀργόσχολη ἀριστοκρατία. Τό ἴδιο συμβαίνει καί μέ τό συμπόσιο: ὁ ἀριστοκρατικός τρόπος ζωῆς κλείστηκε στόν ἑαυτό του, δέν εἶχε πιά σχέση μέ εὐρύτερες κοινωνικές λειτουργίες· τό συμπόσιο ἔγινε πιά μιᾶ φυγή ἀπό τόν πραγματικό κόσμο, μιᾶ καταφυγή στήν διασκεδάση καί στήν χλιδή ὡς αὐτοσκοπός» (Murray, 1983: 198). Αὐτή ἡ αὐτο-απορροφημένη διασκεδάση, συχνά, ἐκτρέφει ὑπερβολή καί παράγει μέθη καί ἀπειθαρχη δημόσια συμπεριφορά, τήν ὁποία οἱ ἀρχαῖοι συγγραφεῖς καταδίκασαν συχνά ὡς «ὑβρίν». Ὁ Σόλων, μέ τό συμπόσιο ὡς μοντέλο τῆς ἀριστοκρατικῆς πολιτικῆς ὀργάνωσης, ἐπικρίνει τήν ἀποτυχία αὐτῆς τῆς ὀργάνωσης νά ἐπιτύχει τήν κοινωνική ἄρμονία. Παράλληλα, ἐπικρίνει ἔμμεσα τήν ἀποτυχία τῆς ποίησης τῶν συμποσίων νά παίξει ἕναν σωστό δημόσιο ρόλο. "Όταν ἰσχυρίζεται, στό μέσον τοῦ ποιήματός του, ὅτι αὐτή ἡ ἐλεγεία εἶναι ἐκεῖνο πού τοῦ λείπει τό πνεῦμα του νά «διδάξει τούς Ἀθηναίους», ἀναγγέλλει συγχρόνως ὅτι ἡ πολιτεία χρειάζεται μιᾶ δημοσιῶς ἐκτελούμενη τέχνη τοῦ λόγου, πού νά μπορεῖ νά παίξει διδακτικό ρόλο καί νά φτάνει ἄμεσα σέ ὅλους τούς πολίτες, ὄχι μόνο στούς προνομιοῦχους συνδαιτημόνες ἑνός εὐγενοῦς.

Ὁ Σόλων ἀναγνωρίζει ὅτι τό μοντέλο ἀποτυγχάνει νά ἐξηγήσει τό γεγονός ὅτι, στήν πόλι, θά εἶναι παρόντα ἀναγκαστικῶς μέλη κάθε ἐπιπέδου, ὄχι μόνο οἱ ἀριστοκράτες. Γι' αὐτό, ἡ κριτική πού κάνει στούς ἡγεμόνες τοῦ δήμου, «στούς ἡγέτες τοῦ λαοῦ», γιά τήν ἀνικανότητά τους νά ἐλέγξουν τόν κόρο τους ἢ νά ρυθμίσουν σωστά τόν τρόπο πού γλεντοῦν, εἶναι τόσο κριτική τῆς ἀποτυχίας τῆς ἀριστοκρατικῆς πολιτικῆς ὀργάνωσης νά ἐπιτύχει κοινωνική ἄρμονία στήν πόλι ὅσο καί κριτική τῆς ἀποκλειστικότητας τῆς ποίησης ἐπαίνουμορφῆς τῶν συμποσίων (Anhalt, 1993: 93).

Μιᾶ ἀποκλειστική ἀντίληψη τῆς κοινωνίας παράγει μιᾶ ἐλιτίστικη τέχνη, ἡ ὁποία δέν μπορεῖ νά χρησιμεύσει στήν ἐνοποίηση τῆς κοινωνίας ὀρίζοντας μιᾶ κοινή ἀστική ταυτότητα προ-



σιτή σέ ὅλους. «Ἡ παραδοσιακή ποίηση ἔγινε, σέ γενικές γραμμές, γιά νά ἐξυπηρετεῖ τίς ἀνάγκες μικρῶν, συνεκτικῶν (καί προσιτῶν σέ λίγους) ομάδων φίλων ὁ Σόλων προσπαθεῖ νά δημιουργήσει ποίηση πού θά ἐξυπηρετεῖ τίς ἀνάγκες τῆς πόλεως ὡς ὅλου» (7). Ἡ πολιτική καί ἡ ποίηση ἀπευθύνονται ἐδῶ σέ ὁλόκληρη τήν κοινότητα τῶν πολιτῶν. Ὡς ποιητής, ὁδηγός καί παιδαγωγός τῆς κοινότητας, ὁ Σόλων

στράφηκε πρὸς τὰ ἔξω, πρὸς τήν κοινωνική καί πολιτική δράση... μίλησε γιά τό δημόσιο συμφέρον καί ἀπέβλεπε στό δημόσιο συμφέρον... ὑψώθηκε πάνω ἀπό τήν ἰδιαίτερη περίπτωση καί εἶδε τὰ γεγονότα σέ μιά μακροπρόθεσμη ὀπτική... Ἀκόμη καί ὡς λυρικός ποιητής, δέν υἱοθέτησε ἀπλῶς τίς φόρμες πού εἶχαν ἀναπτύξει οἱ πρόγονοί του, τίς προσάρμοσε στούς δικούς του σκοπούς, μεταμορφώνοντας τό λυρικό τραγούδι τοῦ ἀνίσχυρου θρήνου, τῆς ἀπολαυστικῆς-ἀξιολύπητης αὐτο-ἐκθεσης καί τῆς προσωπικῆς προσβολῆς σέ ἓνα ἀποτελεσματικό παιδαγωγικό ἐργαλεῖο γιά τήν κοινωνική καί πολιτική μεταρρύθμιση (Vetsényi, 1974: 89).

Ὁ Σόλων γράφει στήν ἀριστοκρατική Ἀττική τοῦ 7ου αἰῶνα π.Χ., τόν καιρό διάλυσης τῆς κοινωνικῆς ὁμοιογένειας καί τῆς πολιτικῆς ἀρμονίας καί τῆς συνακόλουθης κρίσης, τήν ὁποία βλέπει ὡς κρίση διακυβέρνησης πού βάζει σέ σοβαρό κίνδυνο ὁλόκληρη τήν κοινωνία. Ἡ κυβερνώσα (κοινωνική) τάξη ἔχει ἄδικο μυαλό, ἓνα μυαλό πού ἀγνοεῖ τήν κυβερνώσα τὰ δημόσια πράγματα ἀμοιβαιότητα, εἶναι ἀνίκανη νά διαχειριστεῖ τό κοινοτικό γλέντι (διατηρώντας τό σωστό μέτρο τῆς φύσης του) καί κυνηγᾷ, ἀντίθετα, τίς δικές τῆς ἀπληστες ἡδονές. Ἡ κατάσταση ἐπιτρέπει τήν σύγκρουση νά ἐξελιχθεῖ σέ ἐμφύλιο καί ἐξωτερικό πόλεμο. Ὁ μόνος τρόπος μέ τόν ὁποῖο εἶναι δυνατόν νά ἀναχαιτιστεῖ αὐτή ἡ σύγκρουση εἶναι «μέσω τῆς σφυρηλάτησης μιᾶς γνήσια πολιτικῆς ἀλληλεγγύης. Ὁ Σόλων, ὁ μεσολαβητής πού εἶναι ἐξουσιοδοτημένος ἀπό τούς Ἀθηναίους νά θέσει τέλος στήν κρίση, ἔδωσε σχῆμα στήν ἰδέα τῆς πόλεως ἀπορροφώντας τήν παραδοσιακή ἀριστοκρατία σέ ἓναν ὀρισμό τῆς ιδιότητος τοῦ πολίτη πού μεταβίβαζε πολιτική λειτουργία σέ κάθε ἐλεύθερο κάτοικο τῆς Ἀττικῆς. Οἱ Ἀθηναῖοι δέν ἦταν σκλάβοι ἀλλά πολίτες» (Farrar, 1988: 21) — ἤ, γιά νά τό θέσουμε πιό δραματικά, ἦταν ὅλοι εὐγενεῖς. Μιά καινούργια, τακτο-

ποιημένη, καί καλο-ρυθμισμένη μορφή ἐορταστικῆς ἐκδήλωσης (εὐφροσύνη) θάπρεπε νά ἀνοίξει τό ἀριστοκρατικό συμπόσιο σέ κάθε πολίτη καί, ἐπίσης, νά διευκολύνει ἓνα καινούργιο ποιητικό μέσον νά ἐκφράσει τό πνεῦμα του. Τά γλέντια τῆς πόλης χρειάζονται ἀστικό-φρονα ποίηση, πού θά διδάσκει τούς πολίτες πῶς θά εἶναι ὁ ἓνας σύμμαχος (φίλος) τοῦ ἄλλου. Αὐτή εἶναι ἡ προτεινόμενη καινούργια ταυτότητά τους, μιά ταυτότητα πού δίνει ἔμφαση στήν συλλογική ἀμοιβαιότητα μάλλον παρά στίς ὑποχρεώσεις πρὸς τήν πολιτεία. Ὁ Σόλων παίρνει τήν ἀριστοκρατική κοινωνική σχέση τῆς ἀλληλεγγύης (φιλία) καί τήν μετατρέπει σέ ἀστική σχέση — στήν σχέση τῆς ἀλληλεγγύης ἀνάμεσα στούς πολίτες, σέ μιά πολιτεία τῶν πολιτῶν, ἡ ὁποία τώρα νοεῖται ὡς ἓνα κοινοτικό γεῦμα, μιά ἐορταστική ἐκδήλωση ἀνοιχτή σέ ὅλους. Ἡ ἀριστοκρατική κατηγορία δέν ἐξαφανίστηκε, ἀλλά διευρύνθηκε ριζικά. Ἡ πολιτεία συνίσταται ὄχι ἀπό τούς θεσμούς τῆς ἡ ἀπό τόν λαό τῆς, ἀλλά ἀπό τίς αὐτοθεσιζόμενες σχέσεις μεταξύ τῶν πολιτῶν τῆς, ὅταν ὁ λαός δρᾷ ὡς ἀλληλοεξαρτώμενοι σύμμαχοι, ὅταν ἀναπτύσσουν μιά πολιτική ἀλληλεγγύη ἀνάμεσά τους, γιά νά δουλέψουν μαζί, κυνηγώντας τὰ συλλογικά τους συμφέροντα. Ἀφοῦ οἱ πολίτες ἔχουν πλήρη εὐθύνη γιά τήν κατάσταση τῆς κοινότητάς τους, ὑπάρχει ἄμεση σύνδεση ἀνάμεσα στήν συμπεριφορά τους καί στήν εὐημερία τους.

Ἐκεῖνο πού μιά πόλις τοῦ 7ου αἰῶνα σάν τήν Ἀθήνα περίμενε, ὅταν, πάνω σέ μιά κρίση, ἐξουσιοδοτοῦσε ἓναν νομοθέτη νά μεταρρυθμίσει τήν πολιτική τῆς συγκρότηση, ἦταν

ὅτι αὐτός θά συγκέντρωνε πρῶτα ὅλες τίς πληροφορίες γιά τὰ δεδομένα τῆς περίπτωσης, τίς διαδικασίες πού ἀκολουθοῦνταν τώρα καί πού ὁδηγοῦσαν στά τρέχοντα προβλήματα, ὅπως περιμένει κανεῖς ἀπό ἓναν γιατρό νά ἀρχίσει μέ τήν διάγνωση τῆς ἀρρώστιας βάσει τῶν συμπτωμάτων τῆς καί, ἔπειτα, βασιζόμενος σέ αὐτήν τήν γνώση καί στήν ἄλλη ἐμπειρία του ἀπό τέτοια ζητήματα, νά διατυπώσει καινούργιους νόμους ἢ νά ἀναθεωρήσει καί νά ἀναδιατυπώσει παλαιούς, μέ τέτοιον τρόπο ὥστε νά τούς κάνει νά συμφωνοῦν μέ τήν καινούργια ἐκτίμησή του γιά τό τί πραγματικά συμβαίνει· καί ὅλα αὐτά εἶναι δυνατόν νά γίνουν καί θά γίνουν, ἐν ὄψει αὐτῆς τῆς φάσης τῆς ἐλληνικῆς σκέψης, μέ τήν ὀρθολογική ἐξέταση τῶν δεδομένων καί τήν ὀρθολογική ἐρ-



μηγεία τους στήν σχέση πού τώρα έχει τό έ-
να μέ τό άλλο (Myers, 1927: 276-7).

Πρίν ακόμη διοριστεί αρχιδικαστής (άρχων) τό 594 π.Χ. για να εκδώσει καινούργιο νομικό κώδικα, ο Σόλων, στην ελεγεΐα του της ευνομίας, εξήγησε την παθολογία της πολιτείας, περιέγραψε τον τραγικό χαρακτήρα της πολιτικής και όρισε την μορφή δικαιοσύνης που της ταίριαζε. Είναι λάθος, όμως, να υποθέσουμε ότι «ο Σόλων ενδιαφερόταν ουσιαστικά για μία ειδική κρίση σε μία και μόνο πόλι» και ότι, ως εκ τούτου, στοχασμός για την πόλι «μέ κατεύθυνση πέρα από τις ιδιαίτερες πολιτικές διαμάχες, πρωτοεμφανίζεται ως διακριτός τρόπος διανοητικής δραστηριότητας, την περίοδο ανάμεσα στους περσικούς και στους πελοποννησιακούς πολέμους» (Finley, 1981: 37). Αυτή η όπτική κάνει τους σοφιστές και τον Σωκράτη «τους πρώτους γνήσιους θεωρητικούς της πόλεως» (38). Η πολιτική θεωρία, ωστόσο, ήταν προσिति στους πολίτες πολύ πριν γίνει ειδικότητα των θεωρητικών, αφού «η πολιτική δραστηριότητα στην Ελλάδα οδηγεί στο έρώτημα όχι μόνο αν αυτός ο ιδιαίτερος νόμος είναι σωστός ή έσφαλμένος, δίκαιος ή άδικος, αλλά του τί είναι γενικά δικαιοσύνη...» (Καστοριάδης, 1983β [1991]: 102). Οι φιλοσοφικοί στοχασμοί του Σόλωνα δίνουν τό καλύτερο παράδειγμα. Τό να «υψώνεται πάνω από την περίπτωση και να έχει μία μακροσκοπική όπτική των ανθρώπινων συμβάντων συμβαδίζει μέ την δήλωσή του για τον κανόνα του νόμου και μέ την πίστη του στην δύναμη της ανθρώπινης διάνοιας» (Versényi, 1974: 90). Υπέρτατο ενδιαφέρον του δέν ήταν η αθηναϊκή κρίση αλλά η ήθικη ικανότητα των πολιτών να θεσμοθετούν και να περιφρουρούν την καλή διακυβέρνηση. Γι' αυτό «ήταν σαφώς πρόθεση του Σόλωνα, επικοινωνώντας μέσφ της ποίησης, να εντάσσει τά προβλήματα της Αθήνας στα αιώνια έρωτήματα της δικαιοσύνης και του καλού της κοινότητας· ειδικά πολιτικά θέματα και παράπονα εκφράζονται μέ όρους των ήθικων θεμάτων που θέτουν» (Murray, 1993: 183). Αντλώντας από την κοινή κοινωνικο-πολιτική εμπειρία, συγκεκριμένα από τις καταστροφές που συνοδεύουν την πτώση και την παρακμή του αριστοκρατικού συστήματος, έκανε μία αποφασιστική προσπάθεια να παρουσιάσει τον ανθρώπινο κόσμο ως κάτι που έχει νόημα αυτό καθ' έαυτό, εγκαινιάζοντας μία συστηματική διάγνωση της άρρώστιας και έπειτα διατυπώνοντας τους νό-

μους της άστικης υγείας και ευημερίας. Αυτοί οι νόμοι είναι κατανοητοί όχι στο πλαίσιο μιας θεολογίας ή όντολογίας, αλλά στο πλαίσιο ενός λόγου για την πολιτεία (politology). Αποτελούν την πανταχού παρούσα τάξη των ανθρώπινων πραγμάτων, του ήθικο-πολιτικού σύμπαντος που μοιράζονται οι πολίτες. Τους καταλαβαίνουμε κοιτάζοντας τά έργα της πολιτείας των πολιτών, που είναι ο άληθινός ανθρώπινος κόσμος, ο κόσμος των ελεύθερων, ίσων, υπεύθυνων ανθρώπων που συνενώνονται εκούσια και σκόπιμα. Ο υπέρτατος νόμος αυτού του κόσμου της πολιτείας (της πολιτείας-κόσμου) είναι η κυβερνώσα τίς σχέσεις μεταξύ των πολιτών αμοιβαϊότητα. Αυτή η αμοιβαϊότητα ανήκει σε όλους τους και συνιστά τό μερίδιό τους στην πολιτεία και την ευθύνη τους απέναντι σε αυτήν. Όταν την καλλιεργούν, κάνουν καλούς νόμους και ζούν κάτω από μία δίκαιη κυβέρνηση. Όταν την άγνοούν, οι νόμοι παραβιάζονται, η τάξη παραβιάζεται και όλοι υποφέρουν. Γι' αυτό ο Καστοριάδης υποστήριξε ότι, σε έναν κόσμο όπου η τήρηση της αμοιβαϊότητας έθεωρείτο ύψιστη άρετή, «δέν υπήρχε καμμία αντίθεση άρχης ανάμεσα στην ιδιωτική και την δημόσια σφαίρα (παρόλο που διακρίνονταν σαφώς), ούτε υπήρχε καμμία αντίθεση ανάμεσα στην ήθικη και την πολιτική... Οι ύψιστες άρετές του ανθρώπου ήταν οι άστικές ή πολιτικές άρετές» (Καστοριάδης, 1993 [1997]: 117).

Στό δεύτερο μέρος της ελεγεΐας, έχοντας όλοκληρώσει τή διάγνωση του, ο Σόλων προτείνει τή θεραπεία του, τή λύση του στα προβλήματα της πολιτείας, μεταφράζοντας την ήθικο-πολιτική άρχή της δίκαιης αμοιβαϊότητας σε όρους της συγκροτημένης πολιτείας. Έκφράσεις όπως πολιτεία κατέστησεν (= έγκαθίδρυσε πολιτεία), που χρησιμοποιούνται στον Βίο του (Έλληνική ελεγεΐα, 1982: 104), δείχνουν ότι κύριο ενδιαφέρον του ήταν η πολιτεία, η θεσμική δομή της διακυβέρνησης. Ζητήματα πολιτεύματος, ιδιαίτερου είδους της πολιτείας, ειδικής όργάνωσης που να ταιριάζει καλύτερα στην πόλι, δέν τίθενται εδώ. Ο Σόλων κινείται ακόμη στην ευρύτερη επικράτεια της πολιτικής αυτής καθ' έαυτήν, στοχαζόμενος πάνω στους όρους της αυτο-διακυβέρνησης και θέτοντας τό θεμελιακό θέμα της φιλοσοφίας αυτής καθ' έαυτήν, του έργου του σκέπτεσθαι σε μία αυτόνομη κοινωνία, που ο Καστοριάδης προσδιόρισε τόσο εμφαντικά στην κριτική του για τον Χάιντεγκερ:



Ἡ φιλοσοφία δὲν ἀφορᾷ τὸ ἐρώτημα: τί εἶναι τὸ εἶναι ἢ ποῖό εἶναι τὸ νόημα τοῦ εἶναι ἢ γιατί ὑπάρχει κάτι παρά τίποτα, κ.λπ. Ὅλα αὐτά τὰ ἐρωτήματα εἶναι δευτερεύοντα, μέ τήν ἔννοια ὅτι ὅλα καθορίζονται ἀπό τήν ἀνάδυσση ἑνός πῶ ριζικοῦ ἐρωτήματος (ριζικά ἀδύνατου σέ μιά ἐτερόνομη κοινωνία): Τί θά ἔπρεπε νά σκέπτομαι (γιά τὸ εἶναι, γιά τή φύση, γιά τήν πόλι, γιά τή δικαιοσύνη, κ.λπ. — καί γιά τὸ γεγονός ὅτι σκέπτομαι); (Καστοριάδης, 1988γ, [1991]: 21).

Ἐπανειλημμένα, ὁ Καστοριάδης ἔχει ἐπιμένει ὅτι τὰ πρωταρχικά ἐρωτήματα τῆς φιλοσοφίας δὲν εἶναι κάποια ἐπιμέρους θέματα, ἀλλά ἡ κατεύθυνση στήν ὁποία σκέπτεται / φτιάχνει / κάνει μόνη τῆς «τά ἐρωτήματα: Τί πρέπει νά σκεφθοῦμε; Τί πρέπει νά κάνουμε;» (25). Γιά νά γίνουν αὐτά τὰ ἐρωτήματα προσιτά καί νά παραμείνουν ἀνοιχτά γιά νά μὴ χαθοῦν σέ ἐπιμέρους θέματα πῶ περιορισμένου ἐνδιαφέροντος (ὅπως εἶναι τὸ εἶναι ἢ ἡ φύσις), ἀπαιτεῖται ἡ τραγική πολιτική τῆς αὐτονομίας, μιᾶς αὐτο-εξεταζόμενης καί αὐτο-περιοριζόμενης πολιτικῆς κοινωνίας.

Σάν ἕνας σπόρος, ἡ αὐτονομία ἀναδύεται ὅταν ἐκρήγνυται ἐπὶ σκηνῆς ρητῶς μιά ἀπεριόριστη ἐρωτηματοθεσία... Μιλᾷω σκόπιμα γιά σπόρο, γιατί ἡ αὐτονομία, τόσο ἡ κοινωνική ὅσο καί ἡ ἀτομική, εἶναι ἕνα πρόταγμα. Ἡ ἐγερση ἀπεριόριστης ἐρωτηματοθεσίας δημιουργεῖ ἕνα καινούργιο κοινωνικο-ιστορικό εἶδος, στοχαστικότητα μέ τήν πλήρη ἔννοια, ἢ αὐτοστοχαστικότητα, καθώς καί τὸ ἄτομο καί τοὺς θεσμούς πού τήν ἐνσαρκώνουν. Τά ἐρωτήματα πού ἐγείρονται εἶναι, στό κοινωνικό ἐπίπεδο: Εἶναι καλοὶ οἱ νόμοι μας; Εἶναι δίκαιοι; Τί νόμους θά ἔπρεπε νά κάνουμε; Καί, στό ἀτομικό ἐπίπεδο: Αὐτό πού σκέπτομαι εἶναι ἀλήθεια; Μπορῶ νά ξέρω ἂν εἶναι ἀλήθεια — καί, ἂν μπορῶ, πῶς; Ἡ στιγμή τῆς γέννησης τῆς φιλοσοφίας δὲν εἶναι ἡ ἐμφάνιση τοῦ ἐρωτήματος τοῦ εἶναι ἀλλά μᾶλλον ἡ ἀνάδυση τοῦ ἐρωτήματος: Τί εἶναι αὐτό πού θά ἔπρεπε νά σκέπτομαι;... [Ἡ αὐτονομία] εἶναι τὸ ἀπεριόριστο αὐτο-ερωτᾶσθαι σχετικά μέ τόν νόμο καί τήν θεμελίωσή του, καθώς καί ἡ ἰκανότητα, στό φῶς αὐτῆς τῆς ἐρωτηματοθεσίας, νά δημιουργοῦμε, νά κάνουμε καί νά θεσμιζοῦμε (ἐπομένως καί νά λέμε) (Καστοριάδης, 1988α [1991]: 163-4).

Ὁ Σόλων διακηρύσσει καί ἀσκεῖ τὸ ἀνοιχτό αὐτο-ερωτᾶσθαι τῆς αὐτόνομης πολιτείας σχετικᾶ μέ τίς θεμελιώσεις τῆς ἐπὶ τῆς κυβερνώσας τήν πολιτική ἀμοιβαιότητα. Αὐτή εἶναι ἡ στιγμή τῆς γέννησης τῆς φιλοσοφίας. Ἀπεριόριστη ἐρωτηματοθεσία ἐκρήγνυται στήν σκηνή τῆς πολιτείας τῶν πολιτῶν. Ἡ ρητὴ αὐτοστοχαστικότητα γύρω ἀπὸ τὸ πράττειν καί τὸ θεσμοθετεῖν γίνεται δημοσίως προσιτή. Ὁ Σόλων ἐρωτᾷ τοὺς συμπολίτες του: Τί θά ἔπρεπε νά σκεπτόμαστε; Ἡ ἀπάντησή του εἶναι: εὐνομία. Ἐχοντας μιλήσει ἐκτεταμένα γιά τὰ κακά τῆς δυσνομίας, συνεχίζει δίνοντας σέ ὀκτώ πυκνοὺς στίχους μιά ὑπεράσπιση τοῦ ἀντιθέτου τῆς. Ὅρισμένοι σχολιαστὲς ἔχουν ἀναζητήσει σέ αὐτὴν τήν παράγραφο ἕνα πολιτικό πρόγραμμα, καί εἰδικότερα, πληροφορίες γιά τίς νομοθετικές προθέσεις τοῦ Σόλωνα, ἀλλά ἀπογοητεύθηκαν, γιατί δὲν περιέχει σχεδόν τίποτα τέτοιο. Αὐτὴ ἡ ἐλεγεία δὲν εἶναι σχέδιο δράσης ἑνός νομοθέτη — εἶναι φιλοσοφία ἑνός πολιτικοῦ ἀνδρός. Ἄς παρατηρήσουμε, παραδείγματος χάριν, ὅτι, ἐνῶ ἡ περιγραφή τῆς δυσνομίας δίνεται βάσει τῶν πράξεων τοῦ λαοῦ καί τῶν συνεπειῶν τους γιά τήν πολιτεία, στό ἐγκώμιο τῆς εὐνομίας οἱ ἀνθρώπινοι φορεῖς ἀπουσιάζουν ἐντελῶς. Ἡ μόνη ἡρωίδα σέ αὐτὸ τὸ σημεῖο εἶναι ἡ ἴδια ἡ εὐνομία. Ἐπὶ πλέον, δὲν προσδιορίζεται βάσει τῶν χαρακτηριστικῶν τῆς, ἀλλά βάσει τῶν πράξεων τῆς. Δέν μαθαίνουμε γιά τὰ γνωρίσματά τῆς, ἀλλά γιά τὴ δύναμή τῆς, τίς δραστηριότητές τῆς καί τὰ ἀποτελέσματά τους. Ὁ Σόλων ἐπισημαίνει τί κάνει, ὄχι ποῖα εἶναι. Ἐπομένως, αὐτὸ εἶναι μιά βαθύτατα φιλοσοφικὴ ἀπάντηση στό ἐρώτημα γιά τήν σωστὴ πορεία τῆς τραγικῆς σκέψης.

Ποῖα εἶναι ἡ δουλειὰ τῆς εὐνομίας; Μὲ ἀρνητικούς ὅρους, ἀναχαιτίζει τήν ἐγγενῆ σύγκρουση τῶν δυνάμεων, ὥστε νά μὴν ἀναπτύσσεται ὁ ὀλέθριος κύκλος κόρου, ὕβρεως καί ἄτης. Δεύτερον, ἐπισκευάζει τίς ζημιές καί ἀποκαθιστᾷ τὴ λογική: ἡ σκληρότητα καί ἡ ὑπεροψία ἀπαλύνονται: στραβὲς κρίσεις εὐθυγραμμίζονται ἢ διχόνοια καί ὁ ἀνταγωνισμὸς σταματοῦν. Τρίτον, τιμωρεῖ τήν ἀδικία διὰ νόμου. Μὲ θετικούς ὅρους, διακηρύσσει (ἀποφαίνει) ὅλες τίς ὑποθέσεις τῶν ἀνθρώπων τακτοποιημένες, ταιριαστὲς καί στέρεες.

Ἡ εὐνομία τοῦ Σόλωνα εἶναι, ἐπομένως, ἀποτέλεσμα δύο ἀντιθετικῶν τάσεων. Ἡ μία ἀπὸ αὐτές... εἶναι ἡ “ἀρνητικὴ ἀρχὴ τῆς οἰκουμένης μετριοπάθειας”, τῆς ὁποίας ἀξίωμα εἶ-



ναι τό “νά μήν μπαίνει ὁ ἕνας στά χωράφια τοῦ ἄλλου” καί τῆς ὁποίας σκοπός εἶναι ὄχι ἡ μεταρρύθμιση ἀλλά ἡ συγκράτηση. Ἀπό αὐτή τήν ἀποψη, ἡ σολώνεια πόλις μοιάζει σάν μιὰ φοβερή παράταξη ἰσορροπημένων ἀρνήσεων, ἐπανειλημμένων ἐλέγχων, ὅπου ὁ καθένας εἶναι σέ ἐτοιμότητα μή μπεῖ κάποιος ἄλλος στά χωράφια του. Ἀλλά ὑπάρχει ἕνα βασικό ἐλατήριο, πού κάνει αὐτό τό σύστημα νά λειτουργεῖ, καί αὐτό εἶναι ἡ πρωτοβουλία κάθε μέλους τῆς πόλεως γιά τό συμφέρον τῆς κοινῆς εὐημερίας. Ἐδῶ βρίσκεται μιὰ θετική δημιουργική ἀρχή, ἀκόμη κι ὅταν συλλαμβάνεται ὑπό τό πρῖσμα τῆς ἡσυχίας· γιατί εἶναι ὁ νόμος, ὄχι τῆς μηχανικῆς σταθερότητας, ἀλλά τῆς ὀργανικῆς υἱείας· δέν εἶναι χαλινός τῆς ἀνάπτυξης καί τῆς ἐξέλιξης, ἀλλά τό ἀντίστροφο. (Βλαστός, 1946: 82).

Ἡ εὐνομία λειτουργεῖ τόσο ὡς ὄριο (ἀρνητικά) ὅσο καί ὡς μέσον (θετικά): «Ἡ ἰδέα τοῦ μέσου καί τῶν ὁρίων — μιὰ ἰδέα θεμελιώδους σημασίας στήν ἑλληνική ἠθική — ὑποδεικνύει τό πρόβλημα πού ἦταν κεντρικοῦ ἐνδιαφέροντος γιά τόν Σόλωνα καί τοὺς συγκαίρινοὺς του: πῶς νά κερδηθεῖ ἕνας καινούργιος κανόνας ζωῆς μέ τή δύναμη τῆς ἐσώτερης κατανόησης» (Jaeger, 1945: 148).

Ἀκολουθώντας τόν Ἡσίοδο στό παράδειγμα τῆς ἀντίθεσης ἀνάμεσα στίς ἀδικίες καί στίς δίκαιες πόλεις, ὁ Σόλων συνδυάζει σέ αὐτό τό ποιήμα μιὰ προειδοποίηση γιά ἐπικείμενα κακά μέ ἕναν ὕμνο στά δῶρα τῆς δικαιοσύνης. Ἀλλά, ἐνῶ ὁ Ἡσίοδος περιγράφει τήν θεία τιμωρία τοῦ ἀδίκου ὡς λιμό, λοιμό καί πόλεμο, ὁ Σόλων ἀντιλαμβάνεται τίς συνέπειες τῆς ἀδικίας ὡς κοινωνικές ἀρρώστιες σύμφυτες μέ τήν διαφθορά τῆς πολιτείας.

Ἡ ἴδια σημαντική διαφορά ἐμφανίζεται πάλι στήν ἡσιόδεια εἰκόνα τῆς “Δίκαιης πόλης” καί στήν παράλληλη περιγραφή ἀπό τόν Σόλωνα τῶν δώρων πού χαρίζει ἡ εὐνομία. Στόν πρῶτο, οἱ συγκεκριμένους οὐράνιους ἀνταμοιβές εἶναι εὐλογημένες σοδεῖές καί παιδιὰ, γιορτές εἰρήνης καί δόξας, πλούσια κοπάδια καί μελισσια· στόν δεύτερο, ἡ ἐπαγγελλλόμενη ἀνταπόδοση περιλαμβάνει δημόσια ἁρμονία, εὐημερία γιά τοὺς πολίτες, ἀπελευθέρωση τῶν ἀτόμων ἀπό τήν ὑπεροψία, τήν ἀπληστία, τόν ἐγωισμό καί τήν ὑπερβολή, μέ λίγα λόγια τήν υἱεία τοῦ κοινωνικοῦ ὀργανισμοῦ (Jaeger, 1966: 92).

Ἡ εὐνομία δέν φέρνει ἐξωτερικές εὐλογίες ἀλλά κοινωνική ἁρμονία καί εἰρήνη. Ὅλο τό λεξιλόγιο τῆς πολιτικῆς θεωρίας περιέχεται σέ αὐτό τό σύντομο καταληκτήριο μέρος τῆς ἐλεγείας, πού ἔχει ὡς πρότυπο τό προοίμιο τοῦ Ἡσιόδου στό *Ἔργα καί ἡμέραι* — τό ἐγκώμιο πρὸς τόν Δία, προστάτη τῆς Δίκης (96-7): πολιτεία καί ἀνθρώπινες ὑποθέσεις· κόρος, αὐθάδεια, καί μωρία· κρίση καί πράξη· διχόνοια καί ἀνταγωνισμός· ἐγκλημα καί τιμωρία· δικαιοσύνη καί ἀδικία· νόμος καί ἀνομία. Ὅλα αὐτά τοποθετοῦνται περιεκτικά στήν ἐπικράτεια τῆς ἀνθρώπινης εὐθύνης καί τῶν ἀνθρώπινων ὑποχρεώσεων, στήν ἐπικράτεια τῆς ἐνεργοῦ ζωῆς, τοῦ κοινῶν καλοῦ, τῆς ἀμοιβαιότητας πού διέπει τίς πολιτικές κοινότητες, χωρίς καμία ἀναφορά σέ παραδοσιακές ἢ ἐξωθεν ἐξουσίες, χωρίς ἐπικλήσεις ἐξωτερικῶν ἀπειλῶν, χωρίς νοσταλγία λαμπροῦ παρελθόντος, χωρίς ἐπαγγελία λύτρωσης. Δέν ὑπάρχει ἄλλη νομιμότητα ἀπό τήν ἐσωτερική συνοχή, δέν ὑπάρχει ἄλλη δικαίωση ἀπό τήν κοινή εὐημερία. Μιὰ αὐτο-εκπληρούμενη ἐσωτερικότητα καί ἐπίγνωση διαχέεται ἀπ’ ἄκρου εἰς ἄκρον αὐτοῦ τοῦ χωρίου. Ἡ κατάσταση τῆς εὐνομίας φέρνει στό φῶς, κάνει ὁρατές καί κοινές, τήν τάξη καί τήν ἁρμονία, μέ τό συνταίριασμα τῶν πραγμάτων, μέ τήν διαρρύθμιση τοῦ ἀστικοῦ κόσμου κατὰ τρόπον εἰρηνικό καί πλήρη νοήματος. Εὐνομία εἶναι ἡ δημόσια τάξη τοῦ ἦθους σέ μιὰ πολιτεία τῶν πολιτῶν, ὄχι ἀκόμη ὁ λόγος τῆς δίκης ὡς κοσμικῆς δικαιοσύνης, σύμφωνα μέ τόν Ἡράκλειτο, ἕναν αἰῶνα ἀργότερα.

Σέ ἐκείνη τήν ἀντίληψη τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς, τό ἦθος ἦταν ἀκόμη κατὰ πολύ σημαντικότερο ἀπό τόν λόγο... Ἡ πρῶμη πόλη-κράτος ἦταν, στά μάτια τῶν πολιτῶν τῆς, ἡ ἐγγύηση ὅλων τῶν ἰδανικῶν, πού ἔκαναν τήν ζωή ἄξια νά τήν ζεῖ κανεῖς. Πολιτεύεσθαι σημαίνει “νά παίρνεις μέρος στήν κοινοτική ζωή”· ἀλλά, ἐκτός ἀπό αὐτό, σημαίνει ἀπλῶς “νά ζεῖς” — γιατί οἱ δύο σημασίες ἦταν μιὰ καί ἡ αὐτή. Καμία ἄλλη στιγμή δέν ἦταν τό κράτος στενότερα ταυτισμένο μέ ὅλες τίς ἀνθρώπινες ἀξίες» (Jaeger, 1945: 113).

Μέχρι τό τέλος τοῦ βου αἰῶνα, ἡ εὐνομία ἔχει λίγη ἢ καί καμία σχέση μέ τήν πολιτική καί νομική ἔννοια τοῦ νόμου: θεσμοθετημένη νομοθεσία. Περιγράφει μέ εὐρύτερη ἔννοια μιὰ πολιτική συνθήκη στήν ὁποία νόμος σημαίνει «ἐννομη τάξη».



Πρίν από τό 464/3 π.Χ., τό κοινό θέμα τῶν λέξεων *εὐνομία*, *δυσνομία*, *ἀνομία* καί τῶν συναφῶν μέ αὐτές, δέν ἀντανακλᾷ τήν πολιτική ἢ νομική ἔννοια τοῦ νόμου, [ἀλλά] ἀντανακλᾷ τόν νόμο ὡς (α) τόν κανόνα τῆς σωστῆς συμπεριφορᾶς καί (β) τήν συνθήκη τοῦ νόμου καί τῆς τάξης, συμπαραδηλώσεις πού ἔχουν μᾶλλον ἠθικές παρά πολιτικές ἀποχρώσεις. Τό ἀντίθετο τῆς *εὐνομίας* μέ τήν πρώτη ἔννοια (α) εἶναι ἡ *ἀνομία*, πού ἀπαντᾷ κατά τήν πρώτη περίοδο μόνο στήν μορφή τοῦ ἐπιθέτου *ἀνομος*, πού σημαίνει συμπεριφορά ἡ ὁποία δέν λογαριάζει τόν νόμο καί τήν τάξη, ἐνῶ τό ἀντίθετό της μέ τήν δεύτερη ἔννοια (β) εἶναι ἡ *δυσνομία*, πού περιγράφει μιά κατάσταση στήν πολιτεία, ἰσοδύναμη σχεδόν μέ ἀναρχία (Ostwald, 1969: 94).

Ὁ νόμος πού περιέχεται σέ αὐτές τίς λέξεις ἦταν μιά γενική ἔκφραση τῆς καλῆς ἢ κακῆς τάξης τῶν πολιτειακῶν πραγμάτων. Ἡ λέξη *ἀνομία* (πού δέν ἐμφανίζεται στόν Σόλωνα) εἶναι τό ἀντίθετο τῆς *εὐνομίας* ὡς μιᾶς ποιότητας τῆς ἀξιοπρεποῦς ἀνθρώπινης συμπεριφορᾶς, ἐνῶ ἡ *δυσνομία* εἶναι τό ἀντίθετο τῆς, ὡς μιᾶς συνθήκης, πειθαρχημένης καί δίκαιης διακυβέρνησης (70).

Πρίν από τόν Σόλωνα, ἡ λέξη *εὐνομία* εἶχε χρησιμοποιηθεῖ ἀπό τόν Ὅμηρο, ὁ ὁποῖος τήν ἀντιπαρέθετε στήν ὕβριν, στήν Ὀδύσεια 17.486, καί ἀπό τόν Ἡσίοδο, ὁ ὁποῖος τήν ἀντιπαρέθετε στή *δυσνομία*, «ἀπόγονο τῆς Ἐριδος καί τῆς Νυκτός, δηλαδή, ... μέρος τῆς παλαιᾶς τάξης, ἡ ὁποία ἔχει ἐκλείψει μέ τήν τάξη τοῦ Δία» (67). Στόν τελευταῖο [ἡ *εὐνομία*] εἶναι μέρος τῆς νέας τάξης τῆς δικαιοσύνης καί τοῦ φωτός.

Μέ τόν Ἡσίοδο ἀρχίζει νά παίρνει κοινωνική σημασία, πού δέν τήν ἐγκαταλείπει ἐντελῶς σέ ὅλη τήν ὑπόλοιπη ἱστορία της. Ὁ Ἡσίοδος ἦταν ἐπίσης ὁ πρῶτος πού ἔκανε τήν *εὐνομία* μιά προσωπική κοσμική δύναμη καί τῆς ἔδωσε μιά θέση στήν θεϊκή γενεαλογία. Εἶναι κόρη τοῦ Δία, πού τήν συνέλαβε μέ τήν Θέμιδα, τήν ἀρχέγονη θεά τῆς τάξης, ὅταν εἶχε ἐδραιώσει τήν ἐξουσία του πάνω στήν οἰκουμένη, καί ἀδελφές της εἶναι οἱ Ὀρες [(Ἐποχές)], οἱ δυνάμεις τῆς τάξης στήν φύση, ἡ Δίκη καί ἡ Εἰρήνη, οἱ δυνάμεις τῆς τάξης στήν ἀνθρώπινη κοινωνία, καί οἱ τρεῖς Μοῖρες, οἱ δυνάμεις πού ἀντιπροσωπεύουν τόν ρυθμό τῆς ζωῆς τοῦ ἀτόμου (Θεογ. 901-6). Ὁ Andrewes

σωστά ἀποκαλεῖ ἐδῶ τήν *εὐνομία* “μιά ἀπό τίς φρουρούς τῆς κοινωνικῆς τάξης, πού προφυλάσσει τήν πόλη ἀπό τή βία καί τήν ἀνομία”: ἀλλά δέν διατηρεῖ τήν τάξη μόνο στήν πόλη. Ἡ καταγωγή τῆς τήν ἐντάσσει σέ μιά εὐρύτερη τάξη πού ὑπερβαίνει τήν πόλη, μιά οἰκουμενική τάξη ἐγκαθιδρυμένη ἀπό τόν Δία (Ostwald, 1969: 63).

Φαίνεται, ἐπίσης, ὅτι *εὐνομία* ἦταν ὁ τίτλος ἐνός ποιήματος τοῦ Τυρταίου, πού ἀναφερόταν στήν πολιτική συγκρότηση τῆς Σπάρτης (Ἀποσπάσματα 1-4).

Ὁ Σόλων ἀκολουθεῖ τόν Ὅμηρο στήν ἀντιπαράθεση τῆς *εὐνομίας* πρὸς τήν ὕβρι, καί τόν Ἡσίοδο στήν παρουσίασή της ὡς κοσμικῆς δύναμης. Ἀλλά ἡ ἐξουσία της δέν εἶναι πιά φυσική ἢ μυθική. Οὔτε εἶναι μιά μεταφυσική ἔννοια προερχόμενη ἀπό μιά θεωρία τῆς ζωῆς ἐν γένει.

Ἡ *εὐνομία* τοῦ Σόλωνα δέν νοεῖται ὡς ἓνα ὑπερβατικό καί ἀπόλυτο ἰδανικό οἰκουμενικῆς ἰσχύος πρὸς τό ὁποῖο ἤλπιζε νά ἐναρμονίσει τοὺς συμπατριῶτες του. Καί μόνο ἡ ἀρνητική ἀπόχρωση τοῦ ὀρισμοῦ της ἀρκεῖ γιά νά ἀπορρίψουμε μιά ἰδεαλιστική ἐρμηνεία. Ἡ *εὐνομία* γιά τόν Σόλωνα εἶναι ἀπλῶς αὐτή ἡ συνθήκη τοῦ νόμου καί τῆς τάξης μέ τήν ὁποία ἡ παρούσα *δυσνομία* θά ἐξαλειφθεῖ ἢ τουλάχιστον θά κατασταλεῖ, ἔτσι ὥστε νά ἐπανεγκαθιδρυθεῖ ἡ ἐνότητα καί ἡ ἄρμονία τῆς πόλης... (68-9).

Εἶναι μιά ἀρχή πολιτικῆς ἠθικῆς αὐτό πού καθοδηγεῖ τή δημόσια συμπεριφορά. Ἐπικράτειά της εἶναι ὅλο τό εὖρος τῆς πολιτικῆς δράσης. Ἐπί πλέον, ὡς πολιτική ἀρθρωση τοῦ κανόνα τῆς ἀμοιβαιότητας μεταξύ τῶν πολιτῶν, ἡ *εὐνομία* εἶναι ἓνα ἰδανικό πλαίσιο τῶν πολιτειακῶν υποθέσεων, πού δέν περιορίζεται στήν διακυβέρνηση εἴτε σέ ἓνα σύνολο νομοθετημάτων. «Δέν εἶναι μιά ὀριστική συγκρότηση, οὔτε εἶναι μιά Πολιτεία μέ καλοῦς νόμους. Εἶναι μιά ἀνθρώπινη κοινότητα πού διοικεῖται μέ μετριοπάθεια, ἐνότητα καί τάξη» (Ehrenberg, 1946: 84-5). Σημαίνει συλλογικό, ἐκούσιο καί ὀφειλόμενο σεβασμό στά τραγικά ὄρια, στοὺς αὐτο-επιβαλλόμενους περιορισμούς στήν ἀγωνιστική σύγκρουση τῶν δυνάμεων μέσα στήν πολιτεία. Μιά κοινωνία πού κυβερνᾶται μέ *εὐνομία* εἶναι κοινωνία πού ξέρει πῶς νά τηρεῖ καλά τό μέτρο τῆς αὐτονομίας της.



Σίγουρα, εὐνομία σημαίνει νομιμοφροσύνη, πολιτική τάξη, καὶ ἁρμονία, τὸ πρῶτιστο χαρακτηριστικό τῆς δίκαιης πολιτείας. Ἄλλά, νομοθετῶ καὶ πράττω δίκαια, σημαίνει τηρῶ τὸ πρέπον μέτρο, ἐναρμονίζω τὶς διεκδικήσεις, δὲν μειώνω ἢ ἐπαυξάνω τὸ μερίδιο κανενός, δὲν ἀφήνω κανέναν νὰ βάλει χέρι στὰ μερίδια τῶν ἄλλων, δὲν παραβιάζω τὰ ὅρια θέλοντας ἢ δίνοντας περισσότερα ἀπὸ ὅ,τι εἶναι ἀρμόζον, σωστό, κατὰλληλο. Ἐπομένως, ἡ εὐνομία, εἴτε μεταφράζεται ὡς νομιμοφροσύνη ἢ μοίρασμα κατὰ τὰ δέοντα νομικο-πολιτική δικαιοσύνη εἴτε ὡς δικαιοσύνη στὴν κατανομή, καταλήγει στὸ ἴδιο: ἀναλογία καὶ σωστή ἰσορροπία μεταξύ τῶν ἀνθρώπων, στὰ ἀγαθὰ, στὴν ἐλευθερία καὶ στὴν ἐξουσία (Verényi, 1974: 98).

Ἄναλογία καὶ ἰσορροπία μᾶλλον, παρά δικαιώματα καὶ ἰσότητα, εἶναι στὸ κέντρο τοῦ τρόπου μέ τὸν ὁποῖο βλέπει ὁ Σόλων τὴν εὐνομία. Ἡ πολιτεία του δὲν εἶναι ἀκόμη δομημένη ὡς δημοκρατία. Ἄλλά οἱ ἀρχές του εἶναι πρὶο θεμελιώδεις ἀπὸ τὶς δημοκρατικές ἀρχές, δεδομένου ὅτι διευκολύνουν τὴν κυκλοφορία τῆς ἴδιας τῆς πολιτικής. Ὁ Καστοριάδης ἔκανε μιά λεπτή διάκριση, ὀρίζοντας «τὴν πολιτική ὡς ρητὴ καὶ σαφὴ δραστηριότητα πού ἀφορᾶ τὴν ἐγκαθίδρυση ἐπιθυμητῶν θεσμῶν καὶ τὴν δημοκρατία ὡς τὸ πολίτευμα τῆς ρητῆς καὶ σαφοῦς αὐτο-θέσμησης, ὅσο αὐτὸ εἶναι δυνατόν, ὡς τὸ πολίτευμα τῶν κοινωνικῶν θεσμῶν πού ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν ρητὴ συλλογικὴ δραστηριότητα» (Καστοριάδης, 1995 [1997γ]: 4). Ἡ πολιτική, τὸ καθαρὸ πολίτευμα τοῦ τραγικοῦ ἀναφέρεται στὴν ἐνοίκηση τῆς πολιτικῆς ἐγκαθίδρυσης, στὴν αὐτονομία τῆς πολιτειακῆς συγκρότησης, πού θεωρεῖ δεδομένο ὅτι ἡ δικαιοσύνη εἶναι κοινόν κτῆμα καὶ ἡ καλὴ διακυβέρνηση βασίζεται στὴν ἰσότητα. Ἡ δημοκρατία, τὸ πολίτευμα πού χαρακτηρίζεται ἀπὸ «(πολιτικὴ) αὐτοστοχαστικότητα» (Καστοριάδης 1988γ [1991]: 20-1), ἔρχεται ἀργότερα, ὅταν ὁ πολιτικός στοχασμός ἔχει θεσμοθετηθεῖ (παραδείγματος χάριν, στὴν μορφή τοῦ θεάτρου) καὶ ὅταν ἡ ἐνοίκηση αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν μᾶλλον παρά ὁ δημόσιος χώρος της) ἀμφισβητεῖται μέ τρόπο πού κάνει τὸν δῆμο κοινὸ κτῆμα καὶ βασίζει τὴν καλὴ διακυβέρνηση στὴν ἰσότητα. Ἐπομένως, δημοκρατία εἶναι τὸ πολίτευμα «πού προσπαθεῖ νὰ πετύχει, ὅσο τῆς εἶναι δυνατό, τόσο τὴν ἀτομικὴ καὶ συλλογικὴ αὐτονομία, ὅσο καὶ τὸ κοινὸ καλὸ, ὅπως αὐτὸ τὸ συλλαμβάνει ἢ συλλογικό-

τητα τὴν ὁποία ἀφορᾶ σέ κάθε εἰδικὴ περίπτωση» (Καστοριάδης, 1995 [1997γ]: 16).

Ἄλλά τὰ ἐπιτεύγματα τῆς δημοκρατίας δὲν θᾶπρεπε νὰ ἀποσποῦν τὴν προσοχὴ ἀπὸ τὰ πρωτεύοντα ἔργα τῆς πολιτικῆς, ὅπου ὁ κανόνας τῆς ἀμοιβαιότητας (τὸ αἴτημα γιὰ ἰσότιμο μερίδιο) μεταξύ ἐλευθέρων πολιτῶν πρωτοαναδύεται ὡς ἡ πρωταρχικὴ ἀρχὴ τῆς δικαιοσύνης, μαζί μέ τὴν ἀναζήτηση σύμφυτων κανόνων καὶ ὁρίων (τὸ αἴτημα τῆς ἰσορροπίας). Ἡ στοχαστικὴ ἀναγνώριση τοῦ πολεμικοῦ χαρακτήρα τῆς πόλεως εἶναι πού κάνει τὴν πολιτικὴ δυνατὴ ὡς ἀναγκαίτη τῆς πολιτικῆς σύγκρουσης καὶ ἁρμονία τῶν ἐντάσεων. Ἡ ἐλεγεῖα τῆς εὐνομίας ἀναγνωρίζει ὅτι

ἡ ἁρμονία εἶναι πιθανὴ μέσα στὴν πόλιν, ἀλλὰ δὲν εἶναι οὔτε ἡ ὀμηρικὴ ἁρμονία, στὴν ὁποία τὸ θεῖκό καὶ τὸ ἀνθρώπινο θά δροῦν μαζί καὶ ἡ σύγκρουση μπορεῖ νὰ λυθεῖ στὸ τέλος, οὔτε μιά ἀριστοκρατικὴ, οὐτοπικὴ ἐνδραση στὴν ὁποία σύγκρουση δὲν ἐγείρεται ποτέ. Ἡ λύση τοῦ Σόλωνα οὔτε θά ἀπέκλειε τὰ προβλήματα οὔτε θά τὰ ἔλυνε ποτέ πλήρως. Μᾶλλον φαντάζεται μιά κοινότητα στὴν ὁποία ἡ Εὐνομία εἶναι μιά δυναμικὴ δύναμη πού δημιουργεῖ ἰσορροπία καὶ τάξη ἀενάως. Δὲν εἶναι θεῖκό ποιητικὸ αἶτιο, ἀλλὰ μιά κοινοτικὴ δέσμευση στὴν καλὴ τάξη (Anhalt, 1993: 114).

Ὁ Σόλων δηλώνει ὅτι ἡ ἀξιοπρεπὴς ἐπικράτεια τῆς θνητῆς ζωῆς εἶναι τὸ ἦθος τῆς ιδιότητος τοῦ πολίτη σέ μιά πολιτικὴ πολιτεία. Κατὰ συνέπεια, αὐτὸ τὸ καθεστῶς πού βασίζεται σέ ἐγγενὴ δικαίωση πρέπει νὰ νοηθεῖ μέ ἠθικο-πολιτικούς ὅρους. Σύμφυτος νόμος του εἶναι ὁ κανόνας τῆς δικαιοσύνης — ἡ ἀμοιβαιότητα τῆς ἰσότητος ἀναλογικότητας πού διέπει τὶς σχέσεις μεταξύ τῶν πολιτῶν. Εἶναι εὐθύνη αὐτῶν τῶν πολιτῶν τὸ νὰ διαφυλάττουν τὴν κυβερνώσα ἀμοιβαιότητα καὶ, ὅταν τὸ ἀμελοῦν, ὅλη ἡ πολιτεία υφίσταται τὶς ὀλέθριες συνέπειες τῆς ὑβρεως. Ἡ πολιτικὴ τάξη πού τηρεῖ καλύτερα καὶ προωθεῖ τὸν κανόνα τῆς δικαιοσύνης εἶναι ἡ καλὴ διακυβέρνηση, ὁποία λειτουργεῖ τόσο ὡς αὐτο-περιορισμὸς ὅσο καὶ ὡς ἐξισοροπητικὸ μέτρο μέ τὸ νὰ ρυθμίζει τὸν ἀνταγωνισμό τῶν πολιτικῶν δυνάμεων σέ μιά ταιριαστὴ ἁρμονία. Ἔργο τῆς ποίησης εἶναι νὰ ἀναπτύξει μιά ἠθικὴ ποιητικὴ πού συμβάλλει στὴν συλλογικὴ θέσμιση τῆς καλῆς διακυβέρνησης διαπαιδαγωγώντας τοὺς πολίτες στὶς πολιτικὲς εὐθύνες τους.



Λίγο μετά την σύνθεση και την δημόσια απαγγελία της έλεγείας του για την εϋνομία, ο Σόλων όριστηκε άρχων και κλήθηκε να εισηγηθεί ειδικά μέτρα για να απαλλάξει από την κρίση την πόλη του. Άνταποκρινόμενος στο αίτημα αυτό, έγκαιθόρυσε έναν νομικό κώδικα που κάλυπτε όλους τούς τομείς του νόμου: έγκληματολογία, πολιτική, δημόσια ήθη, οικογενειακό δίκαιο, νόμους για τή γη, αδικήματα, μαρτυρικές καταθέσεις, έμπορική νομοθεσία και θρησκευτική νομοθεσία (Murray, 1993: 197-8). Έπειτα, άρνούμενος να έκμεταλλευθεί την τρομακτική έξουσία του και να γίνει τύραννος, έκανε τό άνευ προηγούμενου διάβημα να φύγει από την Άθήνα επί μιά δεκαετία, για να αφήσει τούς νόμους του να σταθούν μόνοι τους, ανεξάρτητα από τόν δημιουργό τους. Για πολλούς σύνθετους λόγους, οί μεταρρυθμίσεις του δέν κράτησαν πολύ και ή τυραννία τών Πεισιστρατιδών επικράτησε στην πόλη. Άλλά κάποιον από τούς νόμους του παρέμειναν σε μεγάλο βαθμό στην θέση τους και τό πνεύμα τους δέν χάθηκε ποτέ. «Για αιώνες, όσο υπήρχε άθηναιική πολιτεία με δική της ελεύθερη πνευματική ζωή, ο Σόλων ήταν σεβαστός ως θεμέλιος λίθος του πολιτισμού της» (Jaeger, 1945: 136). Άκόμη περισσότερο, όσο υπήρχε ενδιαφέρον για την ιδιότητα του πολιτικού άνδρός μέσα στους αιώνες, στην Δύση, παρέμενε μείζον σημείο αναφοράς και διαμάχης.

Ο δικαιολογημένος θαυμασμός μας για την δημοκρατία δέν μας άφηνε, για πολύ μεγάλο διάστημα, να δοϋμε τό περιπετειώδες και θυελλώδες πολιτικο-φιλοσοφικό πείραμα, που ήταν ή ελληνική πολιτεία τών πολιτών. Γοητευμένοι από τίς μεταρρυθμίσεις του Κλεισθένη και από τίς τραγωδίες του Αισχύλου, ξεχάσαμε ότι ο Σόλων ήταν ο πρώτος Άθηναίος, ότι πριν από αυτόν δέν υπήρχε ποίηση στην Άθήνα (Bowra, 1960: 73), ούτε άθηναιική συμβολή στις ελληνικές διανοητικές ζυμώσεις, και ότι τίποτα δέν έχει μείνει από την Άθήνα του βου αιώνα εκτός από τά δικά του αποσπάσματα. Επιπροσθέτως, προσπαθώντας έδω και έναν αιώνα να έρμηνεύσουμε τόν Άναξίμανδρο, παραβλέψαμε την έκταση στην όποία ή φιλοσοφία του για την κοσμική αμοιβαιότητα προϋποθέτει τή σολώνεια όπτική του κόσμου και υίοθετεί τό λεξιλόγιό της. Είναι καιρός να αποκαταστήσουμε τόν Σόλωνα στην θέση που δικαιούται στην φιλοσοφία, στην πολιτική, στην νομοθεσία και στην ποίηση, αναγνωρίζοντάς τον ως μιά μείζονα πρώιμη φυσιογνωμία. «Στην Έλλάδα», μας θυμίζει ο Καστοριάδης, «ο φιλόσοφος

ήταν, σε μιά μεγάλη άρχική περίοδο, τόσο πολίτης όσο και φιλόσοφος. Είναι και γι' αυτόν τόν λόγο που τόν καλούσαν μερικές φορές να “δώσει νόμους”, είτε στην πόλη είτε σε κάποιον άλλον» (Καστοριάδης, 1987 [1991]: 6). Τό φιλοσοφικό ενδιαφέρον του Σόλωνα για την ιδιότητα του πολίτη και την δικαιοσύνη, την τάξη και την σύγκρουση, την ήθική και τά πολιτικά πράγματα, αποδεικνύει ότι «τό έννοιολογικό σχήμα που έφάρμοσαν οί Προσωκρατικοί τό είχαν δανειστεί σε μεγάλο μέρος από την πολιτική σφαίρα» (Rahe, 1992: 194). Ο νομοθέτης, πολιτικός και ποιητής Σόλων συνιστά την μετάβαση από την κοσμογονία του Ησιόδου στην κοσμολογία του Ηρακλείτου και του Αισχύλου. «Παρέχει τόν σύνδεσμο ανάμεσα στην ήθική σκέψη της αρχαϊκής έποχής και στον άγώνα για δημοκρατία (de Romilly, 1985: 31).

Αυτό δέν είναι μόνο ένα επιχείρημα για την χρονολογική προτεραιότητα του Σόλωνα σε σχέση με την εύρεία αναγνώριση τών Προσωκρατικών, για την σωστή θέση του στον αρχαϊκό πολιτισμό ή για τόν σωστό ρόλο του στην άθηναιική ιστορία. Ούτε είναι μόνο μιά προσπάθεια να καταλάβουμε ή να μεταφράσουμε καλύτερα τούς Έλληνες, τούς «κλασσικούς» της νεωτερικότητάς μας. Είναι, πάνω από όλα, μιά προσπάθεια να συμβιβαστούμε με τό λησμονημένο γεγονός ότι «πρώτη φιλοσοφία» είναι ο τραγικός στοχασμός του πρώτου ήθους της σκέψης, του πολιτικού ήθους, στο πρώτο μέρος που στέγασε την σκέψη, στον δημόσιο χώρο της ιδιότητας του πολίτη. Η πρώτη φιλοσοφία έχει να κάνει όχι με τό να άκους τί λέει ή συνείδηση, τό Είναι, ή γλώσσα ή τό κείμενο, αλλά με τό να άκους τί λέει ή θορυβώδης ανταλλαγή και ο ανταγωνισμός αδέσμευτων απόψεων στην άγορά. Όπως δείχνει ή ιδιαίτερη περίπτωση του Σόλωνα στην ειδική θέση της Άθήνας, ή πολιτική, ή φιλοσοφία και ή ποίηση γεννιούνται όλες μαζί, αντιμετωπίζουν τίς ίδιες προκλήσεις και θέτουν τά ίδια τραγικά έρωτήματα, αν και σε διαφορετικά επίπεδα και με διαφορετικούς τρόπους. Και οί τρεις αποτελούν μείζονα κομμάτια «νομοσκοπικής ανάλυσης» (Λαμπρόπουλος, 1993: xi-1996), της συλλογικής, συνετής έξονυχιστικής εξέτασης της συμμετοχικής αυτοθέσμησης. Όταν συνεργάζονται στενά, όχι μόνο δημιουργούν μεγαλειό στους τομείς τους (που είναι πράγματι δύσκολο να τούς ξεχωρίσουμε σε αυτό τό έκρηκτικά βλασταίνον σημείο), αλλά δημιουργούν επίσης την δημοκρατία. Όταν δέν τό κάνουν —



όταν ή ήθική άπαρνείται τήν πολιτική, ή πολιτική άγνοεί τήν ποίηση και ή ποίηση άπορρίπτει τήν ήθική — ή στοχαστική άυτο-διακυβέρνηση μπορεί νά έχει κάποιες τοπικές, επιμέρους επιτυχίες, αλλά δέν μπορεί ποτέ νά επιτύχει τήν πλήρη διάρθρωση μέσω θεσμών άγωνιστικής διαδούλευσης. Μόνον όταν ή πολιτική, ή φιλοσοφία και ή ποίηση ένώνουν τίς δυνάμεις τους, ένισχύοντας ή μία τίς άπόψεις και τίς φωνές τών άλλων σέ διαμάχες γύρω άπό τήν ύπευθυνότητα τής πολιτείας τών πολιτών άπέναντι στην δικαιοσύνη, μπορούν νά δημιουργήσουν μία άυτόνομη κοινωνία, μία κοινωνία

ίκανή γιά τήν ρητή άυτοθέμισή της, ίκανή έπομένως νά θέτει σέ άμφισβήτηση τούς ήδη δοσμένους θεσμούς της, τήν ήδη έγκαθιδρυμένη άπό τήν ίδια παράσταση τού κόσμου. Άυτήν τήν κοινωνία μπορούμε επίσης νά τήν περιγράψουμε ως μία κοινωνία ή όποία, ζώντας πλήρως μέ νόμους και ξέροντας πώς δέν μπορεί νά ζήσει χωρίς νόμο, δέν ύποδουλώνεται στους ίδιους τούς νόμους της, μία κοινωνία έπομένως στην όποία τό έρώτημα “Τί είναι δικαίος νόμος;” μένει πάντα πραγματικά άνοικτό (Καστοριάδης, 1982 [1991]: 136).

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

Εύχαριστώ τούς Γρηγόρη Τζουσδάνη, Peter Murphy, David Ames Curtis γιά τήν σημαντική βοήθειά τους. Τό κείμενο άφιερώνεται στην ομάδα τού περιοδικού Σημειώσεις γιά τήν παιδεία πού μου προσέφεραν τά χρόνια 1975-79. Τούς άφείλω όχι μόνο τήν εισαγωγή μου στό έργο τού Καστοριάδη και τούς πρώτους προβληματισμούς περί δικαίου και έξουσίας, αλλά και ένα πολύ μεγάλο μέρος τής πνευματικής και προσωπικής μου καλλιέργειας. Είκοσι χρόνια άργότερα, έλπίζω πώς δέν έχω λησμονήσει τά μαθήματά τους, και τούς χαιρετώ μέ τό αρχαϊκό νόημα τής λέξης φίλος.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Anhalt, Emily Katz (1993) *Solon the Singer: Politics and Poetics*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Bowra, C. M. (1960) «Solon», in *Early Greek Elegists*. New York: Barnes & Noble.
- Castoriadis, Cornelius (1964-5 [1987]) «Marxism and Revolutionary Theory». Part One of Kathleen Blamey (trans.) *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge, MA; MIT Press and Oxford, UK: Polity.
- Castoriadis, Cornelius (1982 [1991]) «The Nature and Value of Equality», in David Ames Curtis (trans., ed.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1983α [1997α]) «The Logic of Magmas and the Question of Autonomy», in David Ames Curtis (trans., ed.) *The Castoriadis Reader*. Oxford, UK and Cambridge, MA: Blackwell.
- Castoriadis, Cornelius (1983β [1991]) «The Greek Polis and the Creation of Democracy», in David Ames Curtis (trans., ed.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1987 [1991]) «Intellectuals and History», in David Ames Curtis (trans., ed.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1988α [1991]) «Power, Politics, Autonomy», in David Ames Curtis (trans., ed.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1988β [1991]) «Individual, Society, Rationality, History», in David Ames Curtis (trans., ed.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1988γ [1991]) «The “End of Philosophy”?», in David Ames Curtis (trans., ed.) *Philosophy, Politics, Autonomy*. New York and Oxford, UK: Oxford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1990 [1997ε]) «The Greek and the Modern Political Imaginary», in David Ames Curtis (trans., ed.) *World in Fragments*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1992 [1996]) «The Athenian Democracy: False and True Questions», in Pierre Lévy and Pierre Vidal-Naquet, *Cleisthenes the Athenian: An Essay on the Representation of Space and Time in Greek Political Thought from the End of the Sixth Century to the Death of Plato* [1964], David Ames Curtis (trans., ed.). Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Castoriadis, Cornelius (1993 [1997δ]) «The Ethicists New Clothes», in David Ames Curtis (trans., ed.) *World in Fragments*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1995 [1997γ]) «Democracy as Procedure and Democracy as Regime», in David Ames Curtis (trans.) *Constellations* 4:1 (April 1997): 1-18.
- de Romilly, Jacqueline (1985 [1980]) *A Short History of Greek Literature*, trans. Lillian Doherty. Chicago: University of Chicago Press.
- Donlan, Walter (1970) «Changes and Shifts in the Meaning of Demos in the Literature of the Archaic Period», *La Parola del Passato* 135: 381-95.
- Donlan, Walter (1980) *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece: Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.* Lawrence, KS: Coronado Press.
- Ehrenberg, Victor (1946 [1930]) «Eunomia», in *Aspects of the Ancient World: Essays and Reviews*. New York: William Salloch.
- Farrar, Cynthia (1988) *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*. Cambridge University Press.



- Finley, M.I. (1981) «Politics and Political Theory», in M. I. Finley (ed.) *The Legacy of Greece: A New Appraisal*. Oxford: Oxford University Press.
- Cagarin, Michael and Woodruff, Paul (eds.) (1995) *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greek Elegy and Iambus*, Volume I (1982 [1931]) trans. J. M. Edmonds. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hansen, Mogens Herman (1993) «Introduction: The Polis as a Citizen-State», in Mogens Herman Hansen (ed.) *The Ancient Greek City-State*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Havelock, Eric A. (1978) *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jaeger, Werner (1945 [1933]) *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol. 1, Book I: *Archaic Greece*. Book II: *The Mind of Athens*, trans. Gilbert Highet, New York: Oxford University Press.
- Jaeger, Werner (1966 [1926]) «Solon's Eunomia», in *Five Essays*, trans. Adele M. Fiske. Montreal: Mario Casolini.
- Jaspers, Karl (1948) «Solon», in Edgar Salin (ed.) *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Lambropoulos, Vassilis (1993) *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lambropoulos, Vassilis (1995) «The Rule of Justice», *Thesis Eleven* 40: 1-24.
- Lambropoulos, Vassilis (1996) «Nomoscopic Analysis», *South Atlantic Quarterly* 95(4): 855-79.
- Lesky, Albin (1966 [1958]) *A History of Greek Literature*, trans. James Willis and Cornelis de Heer. London: Methuen.
- Murphy, Peter (1993) «Romantic Modernism and the Greek Polis», *Thesis Eleven* 43: 42-66.
- Murphy, Peter (1995) «The Birth of Humanism», *Thesis Eleven* 40: 44-67.
- Murray, Oswyn (1983) «The Symposium as Social Organization», in Robin Hägg (ed.) *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen.
- Myrray, Oswyn (1993 [1978]) *Early Greece*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Myres, John L. (1927) *The Political Ideas of the Greeks*. New York: The Abingdon Press.
- Nagy, Gregory (1990 [1985]) «Poetry and the Ideology of the Polis: The Symbolism of Apportioning Meat», in *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Ostwald, Martin (1969) *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon Press.
- Raaflaub, Kurt A. (1993) «Homer to Solon: The Rise of the Polis. The Written Sources», in Mogens Herman Hansen (ed.) *The Ancient Greek City-State*. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Rahe, Paul A. (1992) *Republics Ancient and Modern*. Volume I: *The Ancient Regime in Classical Greece*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Roberts, Jennifer Tolbert (1994) *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Thomson, George (1977 [1955]) *Studies in Ancient Greek Society: The First Philosophers*, London: Lawrence & Wishart.
- Vernant, Jean-Pierre (1982 [1962]) *The Origins of Greek Thought*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Vecsényi, Laszlo (1974) «Solon», in *Man's Measure: A study of the Greek Image of Man from Homer to Sophocles*. Albany: State University of New York Press.
- Vlastos, Gregory (1946) «Solonian Justice», *Classical Philology* *XLI* (2): 65-83.



Κανονιστικότητα και κριτική στήν θεωρία τῆς αὐτονομίας τοῦ Καστοριάδη*

Ἀνδρέας Καλύβας

Μετάφραση: Φώτης Τερζάκης

Η ἔννοια τῆς αὐτονομίας ἔχει ὑπάρξει κεντρική κανονιστική ἔννοια στήν σύγχρονη πολιτική σκέψη καί συστατικό γνώρισμα τῆς δημοκρατικῆς πολιτικῆς. Σήμερα, ὡστόσο, εἴτε ἔχει ἀπορροφηθεῖ, καί ὡς ἐκ τούτου ἐξουδετερωθεῖ, μέσα στό ἀτομικιστικό καί τυπικό φιλελεύθερο ἰδεῶδες τῆς «ἠθικῆς αὐτονομίας», εἴτε ἔχει δεχθεῖ σκληρές ἐπιθέσεις ἀπό ἐτερόκλητες φιλοσοφικές καί πολιτικές θέσεις — ὀρισμένες ἐκδοχές φεμινισμού¹, τόν μεταστρουκτουραλισμό² καί τόν κοινοτισμό³. Παρά τίς πολλές διαφορές τους, αὐτές συμφωνοῦν στό ὅτι ἡ αὐτονομία, ἓνα ἀναχρονιστικό κατάλοιπο τῆς νεωτερικότητας, ἔχει κλείσει τόν ἱστορικό της κύκλο. Τά θεμελιωτικά ἀξιώματα τῆς αὐτονομίας, σύμφωνα μέ τίς κριτικές αὐτές, ὀργανωμένα γύρω ἀπό τίς μυθικές θέσεις ἑνός διαφανοῦς Ὑποκειμένου, ἑνός οἰκουμενικοῦ Λόγου καί μιᾶς ἀρρενωπῆς Βούλησης, ἔχουν ἀμετάκλητα φθαρεῖ. Ἀποκαλύπτοντας τό εὐθραυστο τῶν ἔσχατων θεμελιῶν, διατείνονται ὅτι ἔχουν ἐκθέσει τήν κανονιστική γυμνότητα τῆς ἔννοιας τῆς αὐτονομίας.

Οἱ ἐπιθέσεις αὐτές ἔχουν ἀναμφίβολα ἀποκαλύψει τά ἐγγενῆ ὄρια καί τούς κινδύνους ὄλων τῶν παραδοσιακῶν ἐπεξεργασιῶν τῆς ἀτομικῆς καί πολιτικῆς αὐτονομίας. Ἐνῶ ἡ πρώτη, μιᾶ ἐξιδανίκευση τοῦ ἐξαυλωμένου, ἀρσενικοῦ ἰδιωτικοῦ ἐπιχειρηματία, ὑλοποίησε τήν ὀρθολογική, μονολογική κυριαρχία τοῦ «ἄλλου τοῦ λόγου» καί τήν ἀπώθηση τῆς ἐσώτερης φύσης, ἡ δεύτερη ἐπέτρεψε τήν ἐκρίζωση τοῦ πλουραλισμοῦ καί τῆς διαφορᾶς χάριν μιᾶς ὁμογενοῦς κυριαρχῆς συλλογικότητας. Αὐτές οἱ ἀρχικές ἐνοράσεις, ὡστόσο, μεταστράφηκαν σταδιακά σέ κα-

ταιγιστική κριτική, ἡ ὁποία κορυφώθηκε μέ τήν ὀλική ἐγκατάλειψη τοῦ αὐτο-καθορισμοῦ ὡς μεστῆς νοήματος πολιτικῆς κατηγορίας. Αὐτή ἡ ριζική ἀπόρριψη στέρησε τήν κοινωνική κριτική καί τήν ριζοσπαστική πολιτική ἀπό τό κανονιστικό τους περιεχόμενο. Ὅσο περισσότερο ἡ προσφυγή σέ κοινωνικούς κανόνες καί γενικές ἀρχές ἐμπνεόμενες ἀπό τό ἰδεῶδες τοῦ αὐτοκαθορισμοῦ ταυτιζόταν μέ καλυμμένες μορφές κυριαρχίας, ὁμοιογένειας καί ἰδιοκτησιακοῦ ἀτομικισμοῦ, τόσο πῖο δύσκολο γινόταν νά νομιμοποιηθοῦν οἱ δημοκρατικοί θεσμοί καί οἱ πρακτικές συμμετοχῆς, καί τόσο λιγότερο ἀποτελεσματικῆ γινόταν ἡ κριτική τῶν δομῶν κυριαρχίας τοῦ καπιταλιστικοῦ κράτους.

Δεδομένης τῆς κρίσης τήν ὁποία προκάλεσε στήν κριτική σκέψη ὁ ὑποτιθέμενος «θάνατος τῆς αὐτονομίας», τό πρόγραμμα τοῦ Καστοριάδη νά ἐπανασκεφθεῖ τήν ἔννοια αὐτή, πού ξεκίνησε πρῖν ἀπό τέσσερις δεκαετίες, ἀποκτᾶ σήμερα μιᾶ ἐντελῶς νέα σημασία: ἀντιπροσωπεύει μιᾶ ἀπό τίς πῖο συγκροτημένες καί φιλόδοξες προσπάθειες νά τεθεῖ καί πάλι τό ζήτημα τῆς αὐτονομίας καί νά ἀναβιώσει τό δημοκρατικό πρόταγμα. Ἡ προσπάθειά του νά ἐπανατοποθετήσῃ τήν κατηγορία τῆς αὐτονομίας — ἀτομική καί πολιτική — στό ἐπίκεντρο μιᾶς μετα-μεταφυσικῆς πολιτικῆς θεωρίας μέ χειραφετικό περιεχόμενο μάς δείχνει πῶς μπορούμε νά ὑπερβούμε τίς σημερινές ἐγκλωβισμένες καί σχηματοποιημένες διαμάχες καί τά διλήμματα. Ὡστόσο, ἡ πολλά ὑποσχόμενη προσπάθειά του παρέμεινε ἐντυπωσιακά ἀπαρατήρητη μέσα στό σύγχρονο πολιτικο-φιλοσοφικό τοπίο, ὄντας περιθωριακή καί

* Τό κείμενο δημοσιεύθηκε γιά πρώτη φορά στό Ἀγγλικά στό περιοδικό *Constellations*, Vol. 5, N. 2, 1998.

— Ὁ Ἀνδρέας Καλύβας εἶναι μεταπτυχιακός φοιτητής στό *Columbia University* καί ὀλοκληρώνει τήν διατριβή του ἐπάνω στήν πολιτική σκέψη τοῦ *Max Weber, Karl Schmitt, Hannah Arendt* καί Κορνήλιου Καστοριάδη.



περιφερειακή πρὸς τίς κύριες συζητήσεις πού διεξάγονται στὸν ἀγγλόφωνο κόσμῳ⁴. Τὸ κείμενο αὐτὸ σκοπεύει ἀκριβῶς νὰ ἐπενεγγράψει τὸν Καστοριάδῃ ὡς κανονιστικὸ στοχαστὴ μὲ μιὰ αὐθεντικὴ συμβολή στὴ διαμόρφωση τῶν νέων προσανατολισμῶν τῆς σύγχρονης πολιτικῆς σκέψης. Στὴν πραγματικότητα, οἰκοδομῶντας πάνω στίς ἐννοιολογικὲς καινοτομίες τοῦ Καστοριάδῃ, ἐλπίζω νὰ δείξω πῶς ἡ συμβολή του ἐπαναθέτει τὸ θεμελιῶδες ἐρώτημα τῆς αὐτονομίας καὶ τῆς δημοκρατίας. Τὸ ἔργο του ἀντιπροσωπεύει ἓνα ἐστιακὸ σημεῖο γύρω ἀπὸ τὸ ὁποῖο ποικίλοι τρόποι πολιτικῆς διερεύνησης, ἐξαντλημένοι μὲ τὸν μεταστρουκτουραλισμὸ καὶ δυσαρεστημένοι ἀπὸ τὴν παρούσα κατάσταση τῆς κριτικῆς κοινωνικῆς θεωρίας, μποροῦν νὰ συγκλίνουν στὴν ἄρθρωση ἑνὸς νέου δημοκρατικοῦ προτάγματος τὸ ὁποῖο θὰ καταλάβει τὸν ἄδειο χῶρο τῆς ριζοσπαστικῆς πολιτικῆς πού δημιούργησε ἡ κρίση τοῦ μαρξισμού.

Ὡστόσο, ἡ πρόθεση τοῦ Καστοριάδῃ νὰ ἀναζωογονήσει τὴ χειραφετικὴ διάσταση τῆς πολιτικῆς θεωρίας μὲ ἓνα κανονιστικὸ περιεχόμενο, νὰ διαυγάσει μιὰ μετα-φυσικὴ μορφή αὐτόνομης δράσης ἢ ὁποία μπορεῖ νὰ νομιμοποιηθεῖ χωρὶς προσφυγὴ σὲ ἔσχατα θεμέλια, ἀπέχει πολὺ ἀπὸ νὰ εἶναι χωρὶς προβλήματα. Εἶναι ἓνα ἔργο πού δὲν ἔχει πλήρως φωτίσει τίς ἴδιες του τίς θεωρητικὲς καὶ κανονιστικὲς προϋποθέσεις. Παρ' ὅτι ὁ Καστοριάδῃς προσπαθεῖ νὰ δείξει ὅτι ὑπάρχουν ἄρκετοὶ σοβαροὶ λόγοι νὰ προτιμήσουμε ὡς ἀξία τὴν αὐτονομία, ἀκόμη καὶ ἂν δὲν μπορούμε νὰ δώσουμε ἀπόλυτη δικαιολόγηση γι' αὐτό⁵, δὲν παρέχει μιὰ περιεκτικὴ καὶ συστηματικὴ υπεράσπιση. Τὰ ἐπιχειρήματά του εἶναι σποραδικὰ καὶ τὰ συμπεράσματά του ἀνολοκλήρωτα. Ἔγινε ἔτσι ὁ παράδοξος στόχος, ἀπὸ τὴν μιὰ πλευρά, τῶν φιλελεύθερων κριτικῶν, οἱ ὁποῖοι τονίζουν τὴν ὑποτιθέμενη ἔλλειψη κανονιστικῶν θεμελιῶν καὶ τίς ἀπορρέουσες σχετικιστικὲς συνέπειες⁶, καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη πλευρά τοῦ μεταστρουκτουραλισμοῦ, ὁ ὁποῖος ἀνιχνεύει μέσα στὰ κείμενά του τίς τάσεις τοῦ «εὐρωκεντρισμοῦ», τοῦ «λογοκεντρισμοῦ» καὶ τοῦ «φαλλοκεντρισμοῦ» πού χαρακτηρίζουν τὴν ὀρθολογικὴ παρόρμηση τῆς νεωτερικότητος γιὰ κυριαρχία καὶ παντοδυναμία⁷.

Χρησιμοποιώντας τὸν θεωρητικὸ σκελετὸ καὶ τὰ ἐννοιολογικὰ ἐργαλεῖα τοῦ Καστοριάδῃ, ἐλπίζω νὰ δείξω, ἐνάντια στίς παραπάνω ἐπιθέσεις, ὅτι μιὰ ἀνασύσταση τοῦ κανονιστικοῦ πυρήνα τῆς αὐτονομίας συναρμόσιμη μὲ μιὰ θεωρία

τῆς ριζικῆς δημοκρατίας εἶναι ἀκόμα δυνατὴ. Θὰ τὸ κάνω προτείνοντας μιὰ στρατηγικὴ ἐπιχειρηματολογία βασισμένη στίς ἐννοιολογικὲς πηγές οἱ ὁποῖες βρίσκονται στὰ δύο κύρια θεματικὰ πεδία τοῦ ἔργου του: (1) στὸ πεδίο τοῦ ὑποκειμένου, καὶ (2) στὸ πεδίο τῆς διαλεκτικῆς σχέσης μεταξύ θεσμίζουσας καὶ θεσμισμένης ἐξουσίας. Στὸ πρῶτο μέρος αὐτῆς τῆς μελέτης, προσπαθῶ νὰ φωτίσω τὴν προέλευση καὶ τίς μεταμορφώσεις τῆς ἐννοίας τῆς αὐτονομίας καὶ παρουσιάζω τὴν ἔνταξη μέσα στὸ πρόγραμμα τοῦ Καστοριάδῃ. Στὸ δεύτερο μέρος ἐρμηνεύω τὴν καινοτόμο του θεωρία τῆς ὑποκειμενικότητος ὡς ἀφετηρικὸ σημεῖο γιὰ ἓναν νέο ἐναλλακτικὸ ὄρισμό καὶ ὑποστήριξης τῆς ἀτομικῆς αὐτονομίας καὶ τῶν «ἀρνητικῶν ἐλευθεριῶν» πού διαχωρίζεται ἀποφασιστικὰ ἀπὸ τὴ φιλελεύθερη παράδοση. Στὸ τρίτο μέρος, ἐξετάζω τὴν ἐκ μέρους του διατύπωση τῆς πολιτικῆς αὐτονομίας ὡς ρητῆς καὶ διαυγοῦς αὐτο-θέσμησης τῆς κοινωνίας, ἐντοπιζόμενης στὰ διάκενα τῆς θεσμίζουσας καὶ τῆς θεσμισμένης ἐξουσίας τῆς κοινωνίας.

Ἡ αὐτονομία μεταξύ γεγονότος καὶ ἀξίας

Ἡ προσπάθεια τοῦ Καστοριάδῃ νὰ ἐπανασκεφθεῖ τὴν ἐννοια τῆς αὐτονομίας εἶναι μιὰ σταδιακὴ ἐμβάθυνση καὶ σταθερὴ ἐπανεπεξεργασία μιᾶς κατηγορίας ἢ ὁποία ἐμφανίζεται στὰ πολὺ πρῶιμα γραπτὰ του. Ἡ πρώτη του ἐπεξεργασία τῆς αὐτονομίας σημαδεύεται ἐντονα ἀπὸ τὴν ριζοσπαστικὴ παράδοση τῆς θεωρητικῆς αὐτοδιαχείρισης. Ἡ αὐτονομία, ὑποστηρίζει ὁ Καστοριάδῃς, εἶναι ἡ πρακτικὴ τῶν ἐργατικῶν συμβουλιῶν, πού ὀργανωμένα σὲ κεντρικὴ συνέλευση ἐκφράζουν τὴν ἐξουσία τῆς κοινωνίας ὡς ὀλότῃτας⁸. Ἀπὸ τὴν στιγμή πού ὁ Καστοριάδῃς ἐγκατέλειψε τὸν μαρξισμό καὶ τὰ μεταφυσικὰ καὶ ντετερμινιστικὰ του ἀξιώματα, ἀποστασιοποιήθηκε ἀπὸ αὐτὴν τὴν πρῶιμή του διατύπωση τῆς αὐτονομίας. Ἀρνήθηκε τὰ δόγματα μιᾶς ἱστορικὰ προνομιούχου ἐργατικῆς τάξης, μιᾶς ἐμμενοῦς κίνησης τῆς ἱστορίας πρὸς τὴν πραγμάτωση τοῦ σοσιαλισμοῦ, καὶ τῆς ὑποταγῆς τῆς πολιτικῆς στὴν οἰκονομία καὶ στὸ παράδειγμα τῆς παραγωγῆς.

Πίσω ἀπὸ αὐτοὺς τοὺς θεωρητικὸς μετασχηματισμοὺς βρίσκεται μιὰ κριτικὴ καὶ δημιουργικὴ ἐμπλοκή μὲ τίς ἀντινομικὲς θεωρίες τοῦ Μάρξ καὶ τοῦ Φρόυντ. Ἀπὸ τὸν Μάρξ, ὁ Καστοριάδῃς διατήρησε τὸ χειραφετικὸ πρόταγμα



του επαναστατικού μετασχηματισμού της κοινωνίας και τη ριζική ένδραση ότι η ιστορία είναι ανοιχτή και ακαθόριστη, υποκείμενη στον αγώνα και στην δημιουργική δράση αυτο-οργανούμενων συλλογικών υποκειμένων⁹. Από τον Φρόντ, ιδιοποιήθηκε την ανακάλυψη του άσυνειδήτου, την οποία ανέπτυξε στην θεωρία της ριζικής φαντασίας ως πηγή της άθροιστικής ιστορικής δημιουργίας, αποκαθαίροντάς την έτσι από τις αναγωγιστικές και θετικιστικές τάσεις που συναντούμε στην παραδοσιακή ψυχανάλυση.¹⁰ Υιοθέτησε επίσης την ιδέα ότι το «άλλο του λόγου» δεν μπορεί ποτέ να εξαλειφθεί, να διαυγασθεί ολοκληρωτικά ή να κυριαρχηθεί από τον λόγο ή από το συνειδητό: πάντα θα παραμένει μία ύπογεια περιοχή ακαθόριστης ιστορικής ετερότητας και διαφοράς. Ο Καστοριάδης εισήγαγε τις δύο αυτές ενστάσεις στην ηθική φιλοσοφία του Κάντ, η οποία του προσέφερε μία έννοια της αυτονομίας ως πράξης αυτο-νομοθέτησης, μέσω της οποίας τα δρώντα υποκείμενα μεταβιβάζουν ελεύθερα τις γενικές αρχές στον εαυτό τους¹¹.

Ο Καστοριάδης, ωστόσο, είναι σφόδρα επικριτικός απέναντι στην καντιανή θεωρία της αυτονομίας και διαχωρίζει τον εαυτό του από αυτήν κατά τρεις σημαντικούς τρόπους. Την απουπερβατοποιεί εξαλείφοντας την ορθολογική κυριαρχία πάνω στην εσώτερη φύση, στο άσυνειδητο, και την απώθηση των ετερόνομων επιθυμιών. Η αυτονομία, υποστηρίζει ο Καστοριάδης, δεν επιτυγχάνεται μέσω βίας και περιορισμών τα οποία θα ασκήσει το συνειδητό πάνω στο άσυνειδητο. Αντίθετα, συνίσταται σε «μια διαφορετική σχέση... μια διαφορετική στάση του υποκειμένου εν σχέσει προς τον εαυτό του... Επιθυμίες, όρμες... είναι επίσης εγώ, και αυτά πρέπει να έρθουν όχι απλώς στην συνείδηση αλλά στην έκφραση και στην ύπαρξη»¹². Επιπροσθέτως, ενάντια στον κενό φορμαλισμό της καντιανής ιδέας της αυτονομίας ως αυτοκαθορισμού, ο Καστοριάδης υποστηρίζει μία ουσιαστική επανερμηνεία της αυτονομίας ως αυτοπραγμάτωσης. Επανενσωματώνει εκείνο που εκ προθέσεως απέκλεισε ο Κάντ, δηλαδή την εμπειρική ύπαρξη. Μία επαρκής, περισσότερο εύκαμπτη, λιγότερο τυπική έννοια της αυτονομίας θα έπρεπε να δικαιώσει σημασίες και σκοπούς τα οποία προηγουμένως καταδικάζονταν ως εργαλειακά ή ωφελιμιστικά. Αυτόνομα άτομα είναι εκείνα τα οποία μπορούν να αποσαφηνίζουν τις ανάγκες τους και να ενσωματώνουν το ηθικό [ethical] σε μία διευρυμένη έννοια ηθικότητας [morality]. Τέλος, ο

Καστοριάδης αποκεντροποιεί την αυτονομία, αποφεύγοντας να προϋποθέσει έναν «καθολικό άνθρωπο», ένα «απόλυτο υποκείμενο» πίσω από την πράξη της αυτο-νομοθέτησης¹³. Αυτή η κριτική και προκλητική σύνθεση παίρνει την ιδιότυπη μορφή μιας ρητής μεταμόρφωσης της σχέσης προς το άσυνειδητο, τον «λόγο του Άλλου», μέσα από την αυτοσυνείδητη πρόταξη νέων μορφών, αξιών και νοημάτων.

Παρ' όλο που η έννοια της μη καταπιεστικής, ουσιαστικής αυτονομίας έχει έτσι κερδίσει βάθος και πολυπλοκότητα, έχει στερήσει τον Καστοριάδη από τις παραδοσιακές της βάσεις. Πολύ νωρίς όφειλε να αρνηθεί τις «θεμελιωτιστικές αυταπάτες» της δυτικής μεταφυσικής¹⁴, τονίζοντας ότι «δεν υπάρχει και δεν μπορεί να υπάρξει κανένα αυστηρό και έσχατο θεμέλιο του οτιδήποτε»¹⁵ με την μορφή ενός υπερβατικού Υποκειμένου, ενός οικουμενικού Λόγου ή ενός τελολογικού δράματος της Ιστορίας¹⁶. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, σε αυστηρή αντίθεση με όρισμένα μηδενιστικά ρεύματα της σύγχρονης κοινωνικής σκέψης, διείδε τις επικίνδυνες συνέπειες του σχετικισμού που απελευθερώνεται από την κατάρρευση των απόλυτων θεμελίων¹⁷. Αν δεν μπορεί να υπάρξει προσφυγή σε κάτι ανώτερο από τα πραγματικά και συγκεκριμένα άτομα ούτε καμμία αντικειμενική, εξωκοινωνική οπτική γωνία ούτε καμμία πρότερη υπερβατική ηθική τάξη, δεδομένων των επιμέρους συμφερόντων και των υποκειμενικών μας προτιμήσεων, γιατί και πώς μπορεί η αυτονομία να αξιώσει την θέση ενός κριτικού κανόνα¹⁸; Μήπως ή έλλειψη ενός απολύτου συρρικνώνει τον δυνάμει κριτικό ρόλο της έννοιας της αυτονομίας σε μία ακόμη μορφή παιχνιδιού ισχύος; Είναι η αυτονομία μία από εκείνες τις αξιολογικές δεσμεύσεις οι οποίες, όπως υποστήριξε ο MacIntyre, όπως «όλες οι πίστεις και όλες οι αξιολογίες είναι εξ' ίσου ανορθολογική: είναι όλες υποκειμενικές κατευθύνσεις οι οποίες παρέχονται από το συναίσθημα και τις ψυχικές διαθέσεις;»¹⁹

Στην περίπτωση της πολιτικής αυτονομίας, παραδείγματος χάριν, η νομιμοποίηση μιας αυτόνομης δημοκρατικής κοινωνίας δεν μπορεί να συναχθεί από μία έμμενη ανάλυση του «υποτιθέμενου» γεγονότος ότι οι καπιταλιστικές κοινωνίες οδηγούνται σε κρίση ούτε από μία οντολογική θεωρία της εργασίας: παρομοίως, η ατομική αυτονομία δεν μπορεί να προκύψει από μία ουσιοκρατική θεωρία της ανθρώπινης φύσης ή από τον καθαρό λόγο. Και δεν είναι μόνο ότι αυτές οι υ-



ποθέσεις — αὐτά τὰ ἀντικειμενικά «γεγονότα» — ἔχουν ἀποδειχθεῖ αὐταπάτες: ἀκόμη καί ἂν ἦταν ἀληθινά, δέν θά γεννοῦσαν κανονιστικά κριτήρια. Ὁ Καστοριάδης ἐπιχειρηματολογεῖ ἰσχυρά ὅτι «αὐτό τό ἀπλό “πραγματικό” δεδομένο [δηλαδή, ἡ πραγματική ὑπαρξή τῆς αὐτονομίας] δέν ἀρκεῖ, δέν θά μπορούσε ὡς τέτοιο νά ἐπιβληθεῖ στή σκέψη μας. Δέν ἀποδεχόμεστε ὀτιδήποτε ἡ σύγχρονη ἱστορία μᾶς προσφέρει ἀπλῶς ἐπειδὴ αὐτό “ὑπάρχει” ἢ ἐπειδὴ “τείνει νά ὑπάρξει»²⁰. Παρ’ ὅλο πού αὐτή ἡ μετατόπιση ἀπό τήν περιγραφική βία τῶν γεγονότων ἔχει ἐλευθερώσει τίς δημιουργικές δυνατότητες τῆς δράσης καί ἔχει ἀνοίξει χῶρο γιά τήν ἀκαθόριστη ἀνθρώπινη παρέμβαση, ἔχει καταστρέψει τήν συμβατική καί παραδοσιακή κανονιστική βάση τῆς ριζοσπαστικῆς-δημοκρατικῆς πολιτικῆς:

Ἀπό τήν στιγμή πού ἡ ἐγγύηση τῶν «ἀντικειμενικῶν διαδικασιῶν» ἔχει ἐξαλειφθεῖ, τί ἀπομένει; Γιατί θέλουμε τήν ἐπανάσταση — καί γιατί θά μπορούσαν νά τήν θέλουν καί ἄλλοι; — Τί ἀκριβῶς σημαίνει αὐτονομία καί σέ ποῖο βαθμό μπορεί νά πραγματοποιηθεῖ; Μήπως κυνηγάμε τήν αὐταπάτη τῆς ἀπόλυτης καινοτομίας; Βρίσκεται ἄραγε πίσω ἀπ’ ὅλο αὐτό μία ἀκόμη φιλοσοφία τῆς ἱστορίας;²¹

Ἀπό τή στιγμή πού τό μαρξιστικό πλαίσιο τό ὁποῖο παρήγαγε τόν Καστοριάδη τίς «ἐμμενεῖς» κανονιστικές καί ἱστορικές πηγές ἔχει ἐγκαταλείψει, ἡ θέση του μοιάζει ἀθαιρέτη, ἐγγίζοντας τόν σχετικισμό καί τόν ἠθικό ντεσιζιονισμό. Μπορεῖ ἡ αὐτονομία νά νομιμοποιηθεῖ, ὅπως μερικές φορές ὑποστηρίζει ὁ Καστοριάδης, ἀπό μία ριζική ἐκλογή πού ἐμεῖς ὡς ἄτομα «ἐπιδιώκουμε ἐπειδὴ τήν θέλουμε»²²; Ἐδῶ, ἀκολουθώντας τόν Weber²³, ὁ Καστοριάδης φαίνεται νά ἰσχυρίζεται ὅτι ὅλες οἱ κανονιστικές ἀρχές, περιλαμβανομένης καί αὐτῆς τῆς αὐτονομίας, εἶναι ἐξ ἴσου ἀνορθολογικές, καί ἀπορρέουν ἀποκλειστικά ἀπό τήν θέληση καί τήν ἐπιθυμία μας νά τίς θεβαιώσουμε καί νά πολεμήσουμε γι’ αὐτές²⁴. Ἀπό μία τέτοια προοπτική, τελικά, «δέν εἴμαστε σέ θέση νά νομιμοποιήσουμε αὐτήν τήν ἐπιθυμία... ὀρθολογικά, ἀφοῦ μία τέτοια ὀρθολογική νομιμοποίηση θά προϋπέθετε» ἐκεῖνο πού θέλουμε νά νομιμοποιήσουμε²⁵. Τή στιγμή πού τελειώνουμε τό magnum opus του, τή Φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας, εἴμαστε πεπεισμένοι ὅτι τό ἐρώτημα τῆς ἀξίας δέν ἔχει λάβει ἀπάντησιν. Εἶναι δύσκολο νά δοῦμε πῶς τό κα-

νονιστικό περιεχόμενο τῆς αὐτονομίας μπορεῖ νά συναχθεῖ ἀποκλειστικά ἀπό τίς ἐπιθυμίες καί τίς βουλήσεις τῶν ἀτόμων. Ἄν ἦταν ἔτσι, ἡ αὐτονομία δέν θά μπορούσε νά παίξει τόν ρόλο ἑνός κριτικοῦ, ἀμερόληπτου κανόνα. Ὅπως ἔχει ὑποστηρίξει ὁ Habermas, τό ἐπιχείρημα πού προβάλλεται στή Φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας δέν ἐπιλύει πραγματικά τό πρόβλημα τῆς ἀξίας. Δέν ἀφήνει χῶρο «στόν ὁποῖο τὰ κοινωνικοποιημένα ἄτομα νά εἶναι ὑπόλογοι»²³, πράγμα πού κάνει τόν Hugo Poltier νά ρωτήσῃ: «Πῶς μπορούμε νά διακρίνουμε σέ αὐτήν τήν περίπτωση; Μπορούμε νά δώσουμε ἐπαρκεῖς λόγους γιά τό ὅτι προτιμοῦμε μία κοινωνική σημασία ἀπό μιάν ἄλλη;»²⁸, καί τόν Axel Honneth νά συμπεράνει ρητορικά ὅτι «ἡ ὄντολογία τῆς φύσης [τοῦ Καστοριάδη]... ἐγκαταλείποντας τόν ἴδιο τῆς τόν ριζοσπαστισμό, ὁδηγεῖ τελικά σέ μία μεταφυσική κοσμολογία ἢ ὁποῖα σήμερὰ ἐλάχιστα μπορεί νά συζητηθεῖ μέ ὀρθολογικά ἐπιχειρήματα»²⁹.

Ἐκεῖνο πού διαφεύγει ἀπό αὐτές τίς κριτικές, ὡστόσο, εἶναι ἡ ρητή καί ἐμφατική κατανόηση τῆς ἔννοιας τῆς αὐτονομίας ἐκ μέρους τοῦ Καστοριάδη ὡς κανονιστικοῦ κριτηρίου μέ τό ὁποῖο κάποιος κρίνει, ἀσκεῖ κριτική καί διαλέγει ἀνάμεσα σέ διαφορετικές θεσμικές δομές καί πρακτικές. Στήν πραγματικότητα, ἐκμεταλλεύεται τήν εὐκαιρία γιά νά ἐξερευνήσει καινούργιους δρόμους. Ἡ ἔννοια τῆς αὐτονομίας ἀναδύεται ἀκριβῶς ὡς μία βιώσιμη ἀπάντησιν στίς ἀπορίες τῆς κριτικῆς σκέψης. Μέ τήν ἀνάπτυξη τῆς ἔννοιας τῆς αὐτονομίας, ὁ Καστοριάδης παρεμβαίνει ἄμεσα στήν συζήτηση γύρω ἀπό τήν δυνατότητα νά ἐνσωματωθεῖ ἐκ νέου ἡ ἰδέα τῆς κριτικῆς σέ ἕνα κανονιστικό πολιτικό πρόγραμμα, δεδομένης τῆς ἐξάντλησης τῶν παραδοσιακῶν, θεμελιωτιστικῶν τρόπων σκέψης καί τοῦ ἀδιεξόδου τῶν λόγων τοῦ μεταστρουκτουραλισμοῦ. Ἡ αὐτονομία ἀποτελεῖ μία κανονιστική σκοπιά γιά τήν «κριτική τῶν ὑπαρχουσῶν θεσμισμένων πραγματικοτήτων»³⁰, δημιουργώντας ἔτσι ἐκεῖνη τήν «ἀπόσταση ἀπό τό πράγμα»³¹ ἀπό τήν ὁποῖα εἶναι ἀκόμα δυνατόν νά κρίνουμε καί νά διαλέγουμε ἀνάμεσα σέ διαφορετικές ἀξίες, θεσμούς καί κανόνες³².

Ὁ Καστοριάδης διαχωρίζει σαφῶς τήν θεωρητική του θέση ἀπό τόν σχετικισμό. Ὑπάρχει μία ὀρθολογική συνιστώσα στήν νομιμοποίησιν τῶν κανόνων. Δέν τούς ἀνάγει στίς τυφλές συγκινησιακές διαθέσεις, στίς ἀπλές προτιμήσεις ἢ στίς θέσεις ἰσχύος. Ἡ πολιτική, ὑποστηρίζει ὁ Καστοριάδης, εἶναι ἡ συνειδητή καί σκόπιμη



δραστηριότητα που αποβλέπει, μέσω της δημόσιας άσκησης μιας ατέρμονης επερώτησης της θεσπισμένης πραγματικότητας, στην δημιουργία και στην οργάνωση μιας κοινωνικής και πολιτικής τάξης ή όποια θα είναι σε συμφωνία με «τόν κανόνα της αυτονομίας της συλλογικότητας»³³. Άσπαζόμενος την παράδοση του «ριζικού κριτικισμού»³⁴, ο Καστοριάδης υιοθετεί τις δύο βασικές του προϋποθέσεις: πρώτον, ότι ο κανόνας της αυτονομίας πρέπει να εκφράζει κάτι περισσότερο από υποκειμενικές προτιμήσεις, επιθυμίες ή επιμέρους συμφέροντα και, δεύτερον, ότι πρέπει να υπερβαίνει τις παραμορφώσεις της καθημερινής ζωής, δημιουργώντας μιά απόσταση από το δεδομένο, ένα «εκτός» του πραγματικού.

Αυτή η δέσμευση στην κριτική παράδοση, ωστόσο, δεν είναι χωρίς συνέπειες. Συνοδεύεται από διλήμματα και εντάσεις. Από την άλλη πλευρά, «τό να τίθενται υπό έρώτησιν τά πράγματα, τό να τούς άσκειται κριτική, τό να ζητείται ένα λόγον δίδοναι» απαιτεί από μιά κριτική συζήτηση «νά διαθέτει κανόνες»³⁵. Κατά συνέπεια, τό ζήτημα της έγκυρότητας των ήθικων αξιώσεων, τό έρώτημα του «πώς μπορούμε να κρίνουμε και να επιλέγουμε... πώς μπορούμε να αντιμετωπίσουμε λογικά, αν όχι “όρθολογικά”, τό ζήτημα της κρίσης και της επιλογής ανάμεσα σε διαφορετικούς θεσμούς της κοινωνίας» είναι τό «κατ’ έξοχην πολιτικό έρώτημα», ένα «μή αυτονόητο έρώτημα»³⁶. Μόνο αντιμετωπίζοντας αυτήν την πρόκληση μπορούμε να ελπίζουμε ότι θα απονομιμοποιήσουμε τό υπάρχον και θα αποκαλύψουμε τις κρυμμένες «ώμές και κτηνώδεις σχέσεις ισχύος»³⁷ που κυριαρχούν στις φιλελεύθερες κοινωνίες. Από την άλλη πλευρά, δεν είναι ούτε δυνατόν ούτε επιθυμητό να ζητούμε καταφυγή σε μιά απόλυτη πηγή αυθεντίας ή όποια θα θεμελιώνει, μιά για πάντα, κανονιστικές αρχές, μεταφέροντας την πολιτική από τή σφαίρα των κοινωνικών αγώνων στην περιοχή του άφηρημένου στοχασμού, θέτοντας έτσι τέρμα στις πολιτικές διαφωνίες, στις αντιθέσεις και στις συγκρούσεις. Άφου ή «ήθική ή υπερβατική καθαρολογία» έχει αποδειχθεί «έν τέλει άσυνεπής» και «θεμελίωση σε τίποτα τό πραγματικό»³⁸, πρέπει κανείς να δεχθεί, προειδοποιεί ο Καστοριάδης, ότι «είναι μάταιο να προσπερνούμε την ίδια μας τή βούληση και την ύπευθυνότητα». Οί πολιτικές αποφάσεις δεν μπορεί παρά να «βασίζονται στην... πολιτική μας βούληση και στην πολιτική ύπευθυνότητα»³⁹.



Στά μεταγενέστερα γραπτά του, ο Καστοριάδης προσπαθεί να επιλύσει αυτήν την ένταση μέσα στην θεωρία του της αυτονομίας με μιά απόπειρα να πλεύσει ανάμεσα στον κανονιστικό θεμελιωτισμό και στον ήθικό σχετικισμό. Για να αποσαφηνίσει τό μεγάλο του φιλοσοφικό πρόγραμμα, την διαύγηση της πρακτικής, της αυτονομίας, ο Καστοριάδης είναι υποχρεωμένος να επιλύσει τόν αίνιγματικό και ένοχλητικό δεσμό μεταξύ γεγονότος [factum] και θεσπίσματος [jus], μεταξύ γεγονότος και αξίας. Στην κριτική του προς τόν Habermas, ο Καστοριάδης δηλώνει ρητά ότι «ποτέ δεν μπορεί κανείς να περάσει νομίμως από τά γεγονότα στους νόμους» και ότι «ή προσπάθεια του Habermas να εξαγάγει “όρθολογικά”, εκ νέου σήμερα, δίκαιο από τό γεγονός... μου φαίνεται τόσο άβάσιμη όσο και όλες οι παρόμοιου είδους προσπάθειες που έχουν γίνει στό παρελθόν, τις όποιες και επαναλαμβάνει»⁴⁰. Όμοίως, κατά την συζήτηση του μεταμοντερνισμού, υποστηρίζει πώς κάθε κριτικό πρόγραμμα πρέπει να αποδεχθεί μιά «κάθετη διάκριση μεταξύ factum και jus»⁴¹. Ο Καστοριάδης εδώ υιοθετεί την άκραία αντιρεαλιστική θέση ότι «ή πραγματικότητα δεν κατέχει κανένα προνόμιο,



ούτε φιλοσοφικό ούτε κανονιστικό»⁴². Μέ την άρνησή του να στοχαστεί πώς τό κανονιστικό περιεχόμενο τής αυτονομίας συνδέεται μέ τήν πραγματικότητα, στερεί τόν έαυτό του από τούς αναγκαίους πόρους, αποτυγχάνοντας έτσι νά εξηγήσει τήν μεσολάβηση ανάμεσα sé «*de facto ισχύ*» και «*de jure ισχύ*»⁴³.

Σέ διαφορετικά συμφραζόμενα, ώστόσο, ό Καστοριάδης υίοθετεί ένα έντυπωσιακά αντίθετο έπιχείρημα χάριν μιás ζυγισμένης σχέσης μεταξύ *factum* και *jus*. «Έάν δέν μπορούμε νά σκεφθούμε τή δυνατότητα και τήν πραγματικότητα μιás σύζευξης μεταξύ *jus* και *factum*», ύποστηρίζει, «άπλώς δέν μπορούμε νά σκεφθούμε πλέον»⁴⁴. Θά φτάσει έως τό σημείο νά αναρωτηθεί, «Πώς μπορεί ή αξία νά γίνει ένεργός πραγματικότητα και ή ένεργός πραγματικότητα αξία;»⁴⁵. Όστόσο, δέν αναπτύσσει πλήρως αὐτήν τήν εναλλακτική γραμμή έπιχειρηματολογίας. Πέρα από τήν ύπαινετική, αλλά εξαιρετικά άόριστη δήλωσή του ότι «είναι ή ελεύθερη και ιστορική μας αναγνώριση τής αξίας αὐτοῦ τοῦ προτάγματος, και ή πραγματικότητα τής μερικῆς του πραγμάτωσης έως τά σήμερα, πού μās προσδένει sé τέτοιες αξιώσεις»⁴⁶, πουθενά δέν μπορούμε νά βρούμε μιá περιεκτική και συστηματική έπεξεργασία τής μεσολάβησης μεταξύ γεγονότων και κανόνων. Γιατί; Πώς μπορούμε νά εξηγήσουμε αὐτήν τήν άμφιταλάντευση τοῦ Καστοριάδη; Τό έπιχείρημά του για μιá κάθετη διάκριση μεταξύ *factum* και *jus* δέν έχει μόνο έναν πολεμικό, στρατηγικό χαρακτήρα, προκειμένου νά ενισχύσει τήν κριτική του πρós τόν Habermas. Ούτε τό εναλλακτικό του σχήμα εισάγεται αποκλειστικά για νά τονίσει τίς διαφωνίες του μέ τόν ριζικό σχετικισμό τοῦ αποδομισμού. Τό πρόβλημα, μέ πιό γενικούς όρους διατυπωμένο, είναι τό ακόλουθο:

Άπό τήν μιá πλευρά, προκειμένου νά αποφευχθεί όποιαδήποτε όπισθοδρόμηση στην ντετερμινιστική και αναγωγιστική θηλειά τής «συνολιστικής-ταυτιστικής» όντολογίας, κάτι πού ό Μάρξ, ό Φρόυντ αλλά ακόμη και ό Habermas δέν απέφυγαν, οι πηγές τής φαντασίας αποκόπτονται από τό πραγματικό και καθίστανται ανεξάρτητες και χωριστές από τό ιστορικό τους πλαίσιο, μέ κίνδυνο νά χάσουν κάθε άγκυροβόλιο στό κανονιστικό πλέγμα τής σύγχρονης κοινωνίας⁴⁷. Αὐτή ή θέση είναι άπολύτως συνεπής μέ τίς όντολογικές προϋποθέσεις τής θεωρίας τοῦ Καστοριάδη και μέ τήν προσπάθειά του νά αποφύγει μιá άντικειμενιστική προσέγγιση ή όποία θά κατανο-

οῦσε τό Είναι ως Είναι καθορισμένο από κάτι έξωτερικό πρós τό ίδιο. Ό Καστοριάδης θέλει νά αποφύγει τήν όπισθοδρόμηση sé μιá αρχή, sé ένα φυσικό θεμέλιο πού θά διακύβευε τόν τυχαίο και άνοιχτό χαρακτήρα τοῦ κοινωνικοῦ και θά άπειλούσε έν τέλει τή ριζική δημιουργικότητα τής ανθρώπινης δράσης. Η άφetterιακή ύπόθεση δομικών καθορισμών, περισσότερο και από φυγή από τή συγκρουσιακή σφαίρα τής πολιτικής και τής ιστορίας, θά σήμαινε τό στράγγισμα τής πολιτικής φαντασίας, τής έτερότητας και τής διαφοράς.

Άπό τήν άλλη πλευρά, προκειμένου νά εξηγηθεί ή δυνατότητα τής κοινωνικής κριτικής και τής πολιτικής αντίστασης, πρέπει νά παρασχεθεί μιá σταθερότερη, ευρύτερη και άντικειμενική προοπτική. Έτσι, άν μιá κριτική τοῦ φιλελεύθερου κράτους και τών καπιταλιστικών δομών κυριαρχίας πρέπει νά είναι κάτι περισσότερο από μιá μεταξύ πολλών και ασύμμετρων, κοινών επιθυμιών και έπιμέρους συμφερόντων τών πολιτικών ύποκειμένων, είναι αναγκαίο νά ύποτεθεί μιá «σκοπιά πέραν τοῦ δεδομένου»⁴⁸. Μόνο μέσω μιás έμφατικής υπεράσπισης τοῦ κανονιστικοῦ περιεχομένου τής αυτονομίας μπορεί ή πολιτική θεωρία νά ενσωματώσει τή χειραφετική πρόθεση τής όρθολογικής έπεξεργασίας μιás πιό δίκαιης μορφῆς πολιτικής τάξης. Μιá σχέση μεσολάβησης μεταξύ γεγονότος και δικαίου θά υπερπερδούσε τά άδιέξοδα τοῦ ριζικοῦ σκεπτικισμού και τοῦ μεταμοντέρνου κυνισμού, από τούς όποίους άπορρέει ή έλκυστικότητα και ή άνωτερότητα τών σύγχρονων δημοκρατικών κινήματων, αλλά στεροῦν από τόν έαυτό τους τούς θεωρητικούς και κανονιστικούς πόρους, αναγκαίους για νά μεταμορφώσουν αὐτά τά στοιχεία sé συνεκτικό πρόγραμμα.

Στήν προσπάθειά του νά συζεύξει τό γεγονός μέ τήν αξία, ό Καστοριάδης άπορρίπτει, και όπωσδήποτε όρθά, μιá όντολογική στρατηγική έπιχειρηματολογίας. Δέν μετασχηματίζει τό γεγονός τών δημιουργικών παρορμήσεων τοῦ άσυνειδήτου sé κανόνα. Αντίθετα από τήν άστοχη κριτική τής Agnes Heller ότι ό Καστοριάδης «άναδιπλασιάζει τήν ψυχή sé ένα όντολογικό και ένα κανονιστικό στοιχείο [δηλαδή τήν ψυχή ως φύσιν και νόμον]... περνάει λαθραία ένα κανονιστικό στοιχείο μέσα στην φύση, και διακρίνει άνάμεσα sé κοινωνίες χρησιμοποιώντας ακριβώς αὐτό τό κανονιστικό στοιχείο ως κριτήριο σύγκρισης»⁴⁹, εκείνος διαφεύγει έπιτυχώς τήν όντολογικοποίηση τής ψυχῆς ως μετακανόνα και αρ-



νεϊται νά συναγάγει τό «ὀφείλειν» (αὐτονομία) ἀπό τό «εἶναι» (ριζική φαντασία). Δείχνει ἀμέσως ὅτι «δέν ὑπάρχει πέρασμα ἀπό τήν ὄντολογία στήν πολιτική... Δέν εἶναι δυνατόν νά συναγάγουμε μιά πολιτική ἀπό τήν φιλοσοφία»⁵⁰. Ὁ Καστοριάδης δέν μετασχηματίζει τό δημιουργικό δυναμικό τῆς ψυχῆς σέ κανονιστικό, ἔσχατο θεμέλιο⁵¹. Ἀντίθετα, ἡ προσπάθεια νά μετασχηματιστεῖ ἡ ψυχὴ σέ ἀπόλυτο στήριγμα, μέσω μιᾶς ἐπιστημονικῆς-ψυχαναλυτικῆς νομιμοποίησης τῆς αὐτονομίας, δέν εἶναι μόνο ἐπιστημολογικά ἀνακόλουθη — ἀφοῦ ἡ ἐπιστῆμη δέν μπορεῖ νά παραγάγει ἠθικούς κανόνες — ἀλλά ἐπίσης ἐπικίνδυνη. Τά προϊόντα τῆς ψυχῆς, οἱ εἰκόνες μιᾶς διαφορετικῆς πραγματικότητας, πρέπει τά ἴδια νά ἐξεταστοῦν ἀπό μιά ἐξωτερική σκοπιά, προκειμένου νά ὀριστεῖ ποιές εἶναι νομιμοποιήσιμες καί ἐπιθυμητές εἰκόνες καί ποιές ὄχι. Καί αὐτό ἀπαιτεῖ μίαν ἀρχή ἄλλη ἀπό τήν ριζική φαντασία. Δέν μποροῦμε νά χρησιμοποιήσουμε τήν ἀνατρεπτική δύναμη τῆς ψυχῆς ὡς κανονιστική ἀρχή, ὑποστηρίζει ὁ Καστοριάδης, διότι «οἱ ἀπαιτήσεις τοῦ πρωταρχικοῦ φυσικοῦ πυρήνα, τῆς φυσικῆς μονάδας τήν ὁποία κουβαλάμε μαζί μας καί ἡ ὁποία πάντοτε ὄνειρεύεται, σέ ὁποιαδήποτε ἡλικία μας, ὅτι εἶναι παντοδύναμη καί στό κέντρο τοῦ κόσμου..., ἀνταποκρίνονται πολύ πιό “φυσικά”... [σέ] μιά θέσμιση τῆς κοινωνίας ἡ ὁποία θεσμοποιεῖ τήν ἀνισότητα... στήν μορφή τῆς κοινωνικῆς ἱεραρχίας»⁵². Ἔτσι, ἡ ριζική φαντασία δέν μπορεῖ νά στηρίξει κανονιστικά τό ριζικό, κοινωνικό φαντασιακό.

Πῶς μποροῦμε νά υπερασπιστοῦμε τήν κανονιστική ἀνωτερότητα μιᾶς αὐτόνομης κοινωνίας καί πῶς μπορεῖ ἡ αὐτονομία νά ἐκπληρώσει τή λειτουργία μιᾶς χειραφετικῆς κριτικῆς τῆς θεσμισμένης καπιταλιστικῆς πραγματικότητας, ἀπό τήν στιγμή πού ἔχει κλειστεῖ αὐτός ὁ ὁρμός; Στό ἐρώτημα μπορεῖ νά δοθεῖ ἀπάντηση μόνο ἐάν ἐπανορίσουμε τό σημεῖο συνάντησης μεταξύ κανόνα καί γεγονότος. Αὐτό ἀκριβῶς θά προσπαθῆσω νά κάνω ἐξετάζοντας ἀπό κοντά τούς ὀρισμούς τῆς ἀτομικῆς καί πολιτικῆς αὐτονομίας τοῦ Καστοριάδη⁵³.

Ἀτομική αὐτονομία

Στήν περίπτωση τῆς ἀτομικῆς αὐτονομίας, τό πρόγραμμα τοῦ Καστοριάδη ἐξαρτᾶται ἀμεσα ἀπό τόν ἀγῶνα του νά διασώσει τήν κατηγορία τῆς ὑποκειμενικότητας ἀπό τήν προσβολή τοῦ ἀποδομισμού, δίχως νά ὀπισθοδρομήσει εἴτε στήν

μεταφυσική ιδέα ἑνός λόγου ὁ ὁποῖος κυριαρχεῖ καί ἀπωθεῖ τίς ἑτερόνομες ἐπιθυμίες καί τήν ἐσώτερη φύση εἴτε σέ μιά φιλελεύθερη κατασκευῆ ἑνός ἐξαυλωμένου ἑαυτοῦ, προστατευμένου ἀπό τά φυσικά, προ-πολιτικά δικαιώματα τῆς ἰδιωτικῆς σφαίρας. Διατυπώνει μιά πρωτότυπη θεωρία μιᾶς ἀποκεντροποιημένης καί κοινωνικοῖστορικά ἐντοπισμένης ὑποκειμενικότητας, ἐξοπλισμένης μέ τήν φαντασιακή ἱκανότητα νά ἀποστασιοποιεῖται ἀπό τήν κοινωνική τάξη καί προικισμένης μέ τήν ὑπομονευτική δύναμη νά διερωτᾶ τίς ἴδιες τῆς τίς προϋποθέσεις, νά ἐπανερμηνεύει τήν συναισθηματική τῆς δομὴ καί νά ἀρθρώνει νέα προτάγματα.

Ἄν ὁ Καστοριάδης γνωρίζει πολύ καλά ὅτι ὁποιαδήποτε ἀνασυγκρότηση τῆς ἔννοιας τῆς ἀτομικῆς αὐτονομίας δέν μπορεῖ νά προσπεράσει τήν κατηγορία τοῦ ὑποκειμένου — διότι «χωρίς μιά τέτοια ὑποκειμενικότητα... ὄχι μόνο κάθε ἐπιδίωξη ἀλήθειας καί γνώσης καταρρέει, ἀλλά καί κάθε ἠθική ἐπιδίωξη ἐξαφανίζεται ἀφοῦ χάνεται κάθε ὑπευθυνότητα»⁵⁴ —, δέν προσυπογράφει τίς ἀπλοϊκές καί «θορυβώδεις διακηρύξεις περὶ τῆς ἐπιστροφῆς τοῦ ὑποκειμένου, καθὼς καί τόν δῆθεν “ἀτομικισμό” πού τίς συνοδεύει»⁵⁵. Οἱ διακηρύξεις αὐτές βασίζονται στήν «φανταστική κατασκευή ἑνός “ἀτόμου” πού ἔρχεται στόν κόσμο πλήρως ἐξοπλισμένο καί καθορισμένο ὡς πρὸς τά οὐσιώδη γνωρίσματά του καί τό ὁποῖο ὑποτίθεται ὅτι διαφθείρεται, καταπιέζεται καί ὑποδουλώνεται ἀπό τήν κοινωνία — τήν κοινωνικότητα ὡς τέτοια»⁵⁶. Ἄν ἡ αὐτονομία μπορεῖ καί πρέπει νά ἔχει κάποιο νόημα, προϋποθέτει μιά κατηγορία τῆς ὑποκειμενικότητας στήν ὁποία τό ὑποκείμενο κατανοεῖται κατ’ ἐλάχιστον ὡς δημιουργός τῶν νόμων οἱ ὁποῖοι τό κυβερνοῦν καί ὡς προικισμένο μέ τήν ἱκανότητα νά μορφοποιεῖ, νά βεβαιώνει, νά ἐκφράζει καί νά ἐπανερμηνεύει τίς ἀνάγκες του καί τήν ταυτότητά του.

Αὐτή ἡ ἔννοια τοῦ ἐλέγχου κάποιου πάνω στήν ἴδια του τήν ταυτότητα δέν συνεπάγεται μιά ἀτομιστική καί ὀρθολογιστική θεωρία τῆς ἐξατομίκευσης· γιά τόν Καστοριάδη τό ὑποκείμενο εἶναι ριζωμένο ὅσο καί ἀποσπασμένο, κοινωνιοποιημένο ὅσο καί ἀναπρεπτικό, θεσμισμένο ὅσο καί θεσμιζόν. Ἐν ἀντιθέσει πρὸς τίς ἀκραίες, ὑπερπλοποιημένες εἰκόνες τοῦ ὑποκειμένου ὡς ἑνός παθητικοῦ προϊόντος ἀνώτερων δυνάμεων οἱ ὁποῖες ἐνεργοῦν πίσω ἀπό τήν πλάτη του, ὁ Καστοριάδης ἐπεξεργάζεται μιά πλούσια ἔννοια συγκροτούμενη ἀπό τρεῖς περιοχές ὑπαρξῆς τοῦ «ἐαυτοῦ» ἢ τοῦ «δι’ ἑαυτόν»: τῆς ψυχῆς, τοῦ κοι-



νωνικού ατόμου και του υποκειμένου⁵⁷. Για την παρούσα συζήτηση, θά εστιαστώ στις δύο τελευταίες περιοχές. Το άτομο είναι μία κοινωνική κατασκευή, τό προϊόν της κοινωνικοποίησης. Μέ αυτήν την έννοια της κοινωνικής θέσμησης του ατόμου, της «εξύφανσης του ατόμου ως κοινωνικού ατόμου»⁵⁸, ο Καστοριάδης εντάσσεται στην κονστρουκτιβιστική και κοινοτιστική «επιστημολογία», σύμφωνα μέ την όποια τό άτομο είναι κοινωνικά συγκροτημένο, μία φαντασιακή κοινωνική σημασία, ένα προϊόν λόγων, κανόνων πρακτικών και διυποκειμενικά καθορισμένων ρόλων. Ός δημιουργήμα της ριζικής θεμελιωτικής δύναμης της θεσμίζουσας κοινωνίας, ή ταυτότητα του ατόμου ριζώνει σέ προηγούμενες σχέσεις, έγκυστεύεται σέ πολιτισμικές, συμβολικές και γλωσσικές δομές. Από την κονστρουκτιβιστική αυτή σκοπιά, ο Καστοριάδης είναι σέ θέση νά επιτεθεί τόσο στον φιλελεύθερο ατομισμό όσο και στην παράδοση της φιλοσοφίας του υποκειμένου, που συγκλίνουν στην έκ μέρους τους αντίληψη του υποκειμένου ως ενός καθαρού, αφηρημένου, εξαυλωμένου ορθολογικού παράγοντα.

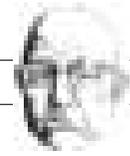
Σέ αυτό τό σημείο, ώστόσο, ο Καστοριάδης διαχωρίζεται και από τίς ακρότητες του κονστρουκτιβισμού. Θέλει νά εξηγήσει τή δημιουργικότητα, την υπευθυνότητα, τή διαφορά, αλλά, πάνω απ' όλα, την αυτονομία. Είναι όξύτατα επικριτικός απέναντι στις ποικίλες προσεγγίσεις πού κατανοούν τό άτομο σαν μία λευκή πλάκα πάνω στην όποια χαράζονται οι κώδικες του πολιτισμού, οι δομές της γλώσσας ή οι επενέργειες των σχέσεων εξουσίας. Έκτός από τόν μονιστικό τους αναγωγισμό, αυτές οι προσεγγίσεις όδηγούν στην εξαφάνιση της έτερότητας, του υποκειμένου και της αυτονομίας. Τό κοινωνικό άτομο εμφανίζεται σαν νά μήν έχει «έξωτερικό». Δέν είναι παρά ένα παθητικό προϊόν των απρόσωπων δομών και καθορισμών πού ενεργούν πίσω από την πλάτη του. Δέν μπορεί πλέον νά κυριαρχήσει και νά δημιουργήσει αυτήν την απόσταση, τό διάστημα απέναντι στον έαυτό του και τόν κοινωνικό κόσμο πού είναι απαραίτητο για την διαμόρφωση μιās απαραμείωτης μοναδικότητας και ενός αναστοχαστικού και εμπρόθετου αυτόνομου υποκειμένου. Ό κομφορμισμός και ή όμοιογένεια απορρέουν αυτόμάτως από αυτήν την μεταμοντέρνα καρικατούρα.

Η εξύφανση του κοινωνικού ατόμου, υποστηρίζει ο Καστοριάδης, ποτέ δέν μπορεί νά είναι ολική. Ακόμη και αν ή θεσμισμένη κοινωνία — παράδοση, γλωσσικές δομές, κοινωνικοί κανό-

νες — επιθυμεί απεγνωσμένα μιάν απόλυτη υποταγή της ριζικής φαντασίας — του μοναδιαίου πυρήνα της ψυχής —, έρχεται πάντοτε αντιμέτωπη μέ την αντίσταση του τελευταίου, ό όποιος ζητάει νά επιστρέψει στο αρχικό του κλεισιμο και στην αρχική του αυτάρκεια. Προειδοποιεί, όρθά, έναντι της άφελους πίστης στην αποτελεσματικότητα των δομικών καθορισμών νά παράγουν πειθήνια και πλήρως ένσωματωμένα κοινωνικά άτομα. Η πίστη αυτή δοξολογεί άνευ όρων τό υπάρχον. Η άποτυχία του κοινωνικού-ιστορικού νά απορροφήσει τόν ψυχικό πυρήνα, νά απαλείψει την διαφορά του και νά εξαλείψει τό «άλλο του λόγου» μπορεί νά έρμηνευθεί σαν ένας αντικειμενικός περιορισμός της θεσμισμένης ταυτότητας νά άφομοιώνει τή θεσμίζουσα ταυτότητα. Η ανάπτυξη της έννοιας του υποκειμένου αποσκοπεί ακριβώς στην αυστηρή έννοιοποίηση αυτών των μηχανισμών αντίστασης, φαντασίας και δημιουργικότητας.

Τώρα, ή έννοια του υποκειμένου είναι μία ποιοτική διεύρυνση της έννοιας του κοινωνικού ατόμου. Η νεωτερικότητα έχει παραγάγει την δική της διακριτή κοινωνική φαντασιακή σημασία του ατόμου. Ένώ ή προηγούμενη ιστορία, λέει ο Καστοριάδης, μάς είχε συνηθίσει σέ συλλογικότητες οι όποιες γίνονταν αντίληπτες μέ οργανικούς όρους όπου τό άτομο ήταν βυθισμένο στις καθολικά περιεκτικές κοινωνικές πρακτικές οι όποιες άνέστελλαν την αποστασιοποίηση, τόν αναστοχασμό και την κριτική πρόθεση⁵⁹, ή σύγχρονη εποχή — και εδώ αναπτύσσει την θεωρία του της νεωτερικότητας⁶⁰ — έχει επιφέρει μιάν αποκεντροποίηση του υποκειμένου. Δέν είναι ή στιγμή εδώ νά εξετάσουμε διεξοδικά αυτήν την ιστορική αφήγηση. Άρκει νά πούμε ότι ο Καστοριάδης εισάγει ένα ιστορικό έπιχείρημα.

Η υποκειμενικότητα όρίζεται από την αναστοχαστικότητά της και την εμπρόθετη δραστηριότητα, την ικανότητά της νά υίοθετεί μιά στάση αποδέσμευσης απέναντι στον ίδιο τόν έαυτό της, νά αναπαριστάνει τόν έαυτό της ως κάτι άλλο από αυτό πού είναι, «νά βλέπει τόν έαυτό της ως άλλον». Τό νά στοχαζόμαστε σημαίνει νά έχουμε προσπέλαση στον έαυτό μας, νά ανιχνεύουμε τά συναισθήματα και τίς επιθυμίες μας, νά διερωτούμε την ίδια μας τή συγκρότηση, νά έρμηνεύουμε τίς ανάγκες μας και νά προτάσουμε νέες εικόνες, νέα νοήματα και νέες μορφές. Η αναστοχαστικότητα περικλείνει τίς στιγμές της ένδοσκόπησης, της αποστασιοποίησης και της αυτο-δημιουργίας. Η ένδοσκόπηση είναι μιά



στροφή προς τὰ μέσα, μιά επίγνωση τῆς ἴδιας μας τῆς ὑποκειμενικότητας καί τῶν διαδικασιῶν καί τῶν μηχανισμῶν πού τή διαμορφώνουν. Αὐτή ἢ ἀπόσυρση στόν ἑαυτό μας ἐξασφαλίζει μιάν ἐλάχιστη δεδομένη μορφή αὐτογνωσίας καί μιάν αἴσθηση συνοχῆς καί ἐνότητας, τό νά ἔχουμε συνειδηση τῆς ἀτομικότητάς μας. Τό ὑποκείμενο, στρέφοντας τήν ματιά στόν ἑαυτό του, εἶναι σέ θέση νά σταματήσει νά ζεῖ παθητικά μέ τίς παραδόσεις του, τίς συνήθειες καί τούς κανόνες. Μπορεῖ νά διερωτήσει τή θεσμισμένη κοινωνία, νά ἀμφισβητήσει τίς ἡγεμονικές ἐρμηνεῖες τῶν συλλογικῶν ταυτοτήτων καί νά μετατοπίσει, νά σχετικοποιήσει καί νά ὑπονομεύσει τίς διαδικασίες τοῦ σχηματισμοῦ του. Στό ὑποκείμενο, ὑποστηρίζει ὁ Καστοριάδης, ἐνυπάρχει ἡ «πάντα παρούσα δυνατότητα νά ἀνακατευθῆναι τό βλέμμα, νά ἀποσπαστεῖ ἀπό ὅποιοδήποτε εἰδικό περιεχόμενο, νά θέσει τό κάθε τί σέ παρένθεση — ἢ γυμνή δυνατότητα νά ἐπικαλεσθεῖ κάτι, νά τό θέσει σέ ἀπόσταση, ἕνας σπινθήρας ἔξω ἀπό τόν χρόνον»⁶¹.

Ἡ ἀποστασιοποίηση συνεπάγεται τήν δημιουργία ἐνός «ἰδιωτικοῦ», ἐσωτερικοῦ πεδίου. Ἐμπεριέχοντας ἕνα ἐσωτερικό πεδίο ἐντός τοῦ ὁποίου μπορεῖ νά «διερωτήσει τόν ἴδιο τόν ἑαυτό του»⁶², τό ὑποκείμενο εἶναι σέ θέση νά παρεμβαίνει ἐνεργά στήν διαμόρφωση τῆς ταυτότητάς του, νά διαπραγματεύεται καί νά ἐπιβεβαιώνει τήν μοναδικότητά του. Ἡ ἀνάπτυξη καί διατήρηση μιᾶς μεστής νοήματος καί διαρκούς σχέσης μέ τόν ἑαυτό του, ἄμεσα ἐξαρτημένη ἀπό τήν ἰκανότητά του γιά αὐτο-παρουσίαση, ἀπαιτεῖ μιᾶ ἐδαφικότητα ἢ ὁποία νά μπορεῖ νά φιλοξενήσει τόν αὐτο-πειραματισμό, μή ἐκπιθέμενη σέ ἐξωτερικά βλέμματα. Σέ αὐτό ἀκριβῶς τό «ἐσωτερικό» εἶναι πού μπορεῖ κάποιος νά ἀποσυρθεῖ, μέσω μιᾶς πράξης ἐσωτερικῆς ἐξορίας, προκειμένου νά μορφώσει καί νά ἐπανεπινοήσει τήν ἴδια του τήν ταυτότητα καί νά συμβάλει δημιουργικά στήν αὐτοδιαμορφωτική του διαδικασία. Ἡ αὐτοπραγμάτωση, κάθε ἄλλο παρά ὑπονοώντας τήν ἐξωτερίκευση μιᾶς οὐσίας, ὑποδηλώνει τήν δραστηριότητα τῆς μορφοποίησης καί τῆς πρόταξης ἀξιών. Εἶναι ἡ πρακτική τῆς ἐνσυνειδήτης ἰδιοποίησης τῶν δημιουργικῶν δυνατοτήτων τῆς ψυχῆς νά «ἐπανοργανώνει σταθερά τό περιεχόμενό της... τό ὁποῖο παράγει μέσω ἐνός ὕλικου καί σέ σχέση μέ ἀνάγκες καί ἰδέες»⁶³.

Αὐτή ἡ ἔμφαση σέ ἕναν ἐσωτερικό χῶρο ὁ ὁποῖος ἀποτελεῖ ἕνα «ἐξωτερικό» γιά τήν θεσμισμένη κοινωνία εἶναι κεντρικῆς σημασίας γιά τό

πρόγραμμα τοῦ Καστοριάδη νά ἀνασυγκροτήσει τό κανονιστικό περιεχόμενο τῆς ἀτομικῆς αὐτονομίας. Ὅρίζει τήν αὐτονομία ὡς

κατάσταση στήν ὁποία “κάποιος”... εἶναι ρητά καί, ὅσο αὐτό γίνεται, μέ διαύγεια (ὄχι “τυφλά”) δημιουργός τῶν ἰδίων του τῶν νόμων. Τοῦτο ὑπονοεῖ ὅτι αὐτός ὁ “κάποιος” ἐγκαθιδρύει μιᾶ νέα σχέση μέ τούς “νόμους του”, ἢ ὁποία δηλώνει, μεταξύ ἄλλων, ὅτι αὐτός ὁ μεμονωμένος... “κάποιος” μπορεῖ νά τροποποιεῖ αὐτούς τούς νόμους, γνωρίζοντας ὅτι κάνει κάτι τέτοιο⁶⁴.

Αὐτή ἡ «ἄλλη σχέση» μέ τόν ἑαυτό μας δέν εἶναι ἕνα ἀφηρημένο ἠθικό ἰδεῶδες· εἶναι ἕνα πολιτικό πρόγραμμα στό ὁποῖο τό κριτικό δυναμικό δημιουργεῖ μιᾶ ἐναλλακτική νομιμοποίηση μιᾶς κανονιστικῆς θεωρίας τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων ἀπέναντι σέ ἐκείνην πού παρέχουν οἱ φιλελεύθεροι λόγοι. Τά ἀτομικά δικαιώματα γίνονται προϋπόθεση τῆς δυνατότητας γιά τήν πλήρη ἀνάπτυξη τῆς ταυτότητας κάποιου καί γιά τή σύσταση τῆς ὑποκειμενικότητάς του. Ἡ συγκρότηση τοῦ σύγχρονου ὑποκειμένου ἐξαρτᾶται, σέ ἀποφασιστικό βαθμό, ἀπό τήν καλλιέργεια καί τήν περιφύρηση μιᾶς πραγματικῆς καί συμβολικῆς σφαίρας ἢ ὁποία θά προστατεύσει τήν διαδικασία ἀνάπτυξης τοῦ Ἐγώ, τή δημιουργία τῆς συνεκτικῆς καί διακριτῆς ταυτότητας κάποιου. Τά ἀτομικά δικαιώματα ἀντιστοιχοῦν σέ ἐκείνες τίς καταστατικές ἐλάχιστες θεσμικές προϋποθέσεις οἱ ὁποῖες σέβονται τόν τόπο γιά τήν ἀνάπτυξη τῆς ὑποκειμενικότητας ἐνός ἀνθρώπου καί διασφαλίζουν τήν προστασία τῆς διαφορᾶς καί τῆς μοναδικότητάς του.

Ἡ ἀτομική αὐτονομία εἶναι ἡ ἀναστοχαστική καί διαυγῆς ἰκανότητα κάποιου νά μορφώνει, νά διατηρεῖ καί νά ἀναθεωρεῖ μιᾶ συνεκτική ταυτότητα. Ὡς ἐκ τούτου, ἡ προστασία αὐτῶν τῶν «ἰκανῶν συνθηκῶν γιά τή δραστηριότητα τοῦ ὑποκειμένου» δείχνει πρὸς μιᾶ νέα νομιμοποίηση τῶν «ἀρνητικῶν ἐλευθεριῶν», χειραφετημένη ἀπό ἀτομικιστικές καί ἰδιοκτησιακά προσανατολισμένες φιλελεύθερες διατυπώσεις. Ἡ κανονιστική ἔννοια τῆς ἀτομικῆς αὐτονομίας τοῦ Καστοριάδη παρέχει μιᾶ νομιμοποίηση ἐκείνων τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων πού εἶναι ἀναγκαῖα γιά τήν προστασία τῆς φαντασίας, τῆς δημιουργικότητας καί τῆς ἐτερότητας. Διασφαλίζει τίς προϋποθέσεις — μιᾶ αἴσθηση ἐλέγχου τῆς ἴδιας τῆς ταυτότητας, τοῦ πειραματισμοῦ, τῆς αὐτοπεποίθη-



σης, τῆς δύναμης γιά δημιουργία ἀξιών, τῆς σωματικῆς ἀκεραιότητος, τῆς αὐτοπεποιθήσης, τῆς δύναμης γιά δημιουργία τοῦ ἀπαραβίαστου τῆς προσωπικότητος κάποιου —, προκειμένου ἕνα ἄτομο νά ἐνεργεῖ ὡς ὑποκείμενο, πού σημαίνει ἕνα ὑπεύθυνο, ἠθικό ὑποκείμενο, ἱκανό νά διερωτᾷ τήν θεσμιζούσα πραγματικότητα, νά ἐνεργεῖ ἐπί τῆ βάσει λόγων ὡς δημιουργός τῶν πολιτικῶν καί ἠθικῶν νόμων στους ὁποίους ὑπόκειται καί νά συμμετέχει στήν θεσμιζούσα ἐξουσία τῆς κοινωνίας⁶⁶. Ἡ προστάσια τῆς ριζικῆς φαντασίας ἀπό καταπατήσεις καί εἰσβολές τῆς θεσμισμένης, ρητῆς ἐξουσίας, εἴτε στήν μορφή τοῦ κοινωνικοῦ κομφορμισμοῦ εἴτε στήν μορφή τῆς κρατικῆς παρέμβασης, ἀπορρέει ἀπό τήν ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου τοῦ Καστοριάδη. Οἱ κοινωνικοὶ θεσμοί, οἱ πρακτικές καί οἱ κανόνες — καί, ὡς ἐκ τούτου, ἡ θέσμιση τῆς κοινωνίας ὡς ὁλότητας — πρέπει νά διαγράψουν μιά πραγματική καί συμβολική ἐπικράτεια· πρέπει

νά ἐπιτρέπουν — ἡ δέν μποροῦν νά μὴν ἐπιτρέπουν — στό ἄτομο τήν δυνατότητα νά βρεῖ καί νά φέρεῖ σέ ὑπαρξή γιά λογαριασμό του ἕνα νόημα γιά τή θεσμισμένη κοινωνική σημασία. Ἀλλά πρέπει ἐπίσης νά τοῦ ἐπιτρέπουν — καί ὁ,τιδήποτε κάνουν θά εἶναι ἀναπόφευκτο νά τοῦ ἐπιτρέπουν — ἕναν ἰδιωτικό κόσμο, ὅχι μόνο σάν ἕναν ἐλάχιστο χῶρο ἄσκησης τῆς «αὐτόνομης» δραστηριότητος ἀλλά καί σάν ἕνα κόσμο ἀναπαραστάσεων (καί συναισθημάτων καί προθέσεων) μέσα στόν ὁποῖο τό ἄτομο θά εἶναι πάντα τό ἴδιο του τό κέντρο⁶⁷.

Δύο πολύ σημαντικές διακρίσεις πρέπει νά γίνουν ἐδῶ⁶⁸. Πρῶτον, ἡ ἔννοια τοῦ ὑποκειμένου τοῦ Καστοριάδη δέν εἶναι μιά νεκρανάσταση τοῦ Ἐγώ τῆς ὑπερβατικῆς φιλοσοφίας. Τά γνωρίσματα καί οἱ δυνατότητες τοῦ σύγχρονου ὑποκειμένου εἶναι ἱστορικές δημιουργίες, βαθιά ριζωμένες στό φαντασιακό τῆς νεωτερικότητος. Δέν ἀναφέρονται σέ μιά φυσική προσοδευτική κίνηση πρὸς τήν τελεολογική πραγμάτωση κάποιας οὐσίας τοῦ ὑποκειμένου. Υἱοθετώντας μίαν ἱστορικοσυγκριτική στάση, ὁ Καστοριάδης προσεγγίζει τό ὑποκείμενο ὅχι ὡς μιά ἀντικειμενική φύση, ἀλλά ὡς ἕνα ἱστορικό-πολιτισμικό «πρόταγμα»⁶⁹. Αὐτή ἡ πλευρά τοῦ ἐπιχειρήματός του ἔχει ὡστόσο παρερμηνευθεῖ. Ἐχει δεχθεῖ ἐπικρίσεις ὅτι εἰσάγει μιά ὑπερβατολογική θεμελίωση, ἀπό τήν πίσω πόρτα, στήν μορφή μιᾶς παραδοσιακῆς τελεολογικῆς θεωρίας τῆς οὐσίας ἡ ὁποία ἐκδιπλώ-

νεται μέσα στήν ἱστορία καί πού θυμίζει τήν θεωρία τοῦ πνεύματος [Geist] τοῦ Χέγκελ, τόν βιταλισμό τοῦ Bergson⁷⁰, ἢ ἀκόμη καί τήν χαϊντεγκεριανή θεωρία τοῦ Εἶναι τό ὁποῖο φανερόνεται / ἀναδύεται μέσα στήν ροή τῆς ἱστορίας⁷¹. Πίσω ἀπό τέτοιες ἐπικρίσεις κρύβεται ἡ ὑπόθεση ὅτι ὑπάρχει ἕνα κατάλοιπο θεμελιωτισμοῦ στήν θεωρία τοῦ Καστοριάδη.

Ἡ Heller, παραδείγματος χάριν, βλέπει τήν ψυχή ὡς κάτι τό «ἄχρονο... τό ὁποῖο ξεσπάει σάν ἕνα αἰώνιο ἠφαίστειο ξερνώντας πρωταρχική φαντασία, πού ριζώνει ἢ δέν ριζώνει στόν κόσμο, πού διαμορφώνει ἢ δέν μπορεῖ νά διαμορφώσει θεσμούς ἀπό τή φαντασία. Ἄν ἕνα σύνολο τέτοιων καινούργιων θεσμῶν διαμορφωθεῖ, τότε, σέ μιά ἐγγελιανή γλώσσα, ἐγκαθιδρύεται μιά νέα ἐποχή στήν ζωὴ τοῦ πνεύματος. Ἐδῶ ἡ Ψυχή εἶναι τό λειτουργικό ἀνάλογο τοῦ Εἶναι τοῦ Heidegger»⁷². Σέ παρόμοιο ὕφος, ὁ Honneth ἰσχυρίζεται ὑψηλόφωνα ὅτι ὁ Καστοριάδης «πραγματοποίησε μίαν “ὑποστασιοποίηση” τῶν δημιουργικῶν ἐπιτευγμάτων»⁷³ ἡ ὁποία μετασχηματίζει τήν ριζική φαντασία σέ πραγματικότητα. Ἀλλά τόσο ἡ Heller ὅσο καί ὁ Honneth σφάλουν. Ἡ ψυχή δέν περιέχει κανένα ἀπόλυτο νόημα τό ὁποῖο βαθμιαία ἐξωτερικεύεται καί πραγματώνεται στήν μορφή τοῦ ὑποκειμένου· δέν συνιστᾷ ἕνα *a priori* πού εἶναι ταυτόχρονα λογικό καί ὀντολογικό, ἄχρονο καί οἰκουμενικό, πάντοτε ὁμοιο, πού διαπερνᾷ κάθε ἀνθρώπινη δημιουργία. Ἡ ριζική φαντασία δέν εἶναι κάτι τοποθετημένο κάτω ἢ πίσω ἀπό τό ὑποκείμενο ὡς χωριστή καί ἀνεξάρτητη ὄντοτητα. Ὁ Καστοριάδης διαφεύγει τήν παγίδα νά ὀντολογικοποιήσῃ τήν ψυχή ὡς τρέλα, ὡς τό ἐπιθυμητό Ἄλλο τοῦ Λόγου ἢ ὡς μιά αὐθεντική, ἄσπιλη ἐσώτερη φύση. Προσέχει ἀρκετά ὥστε νά μὴν ὑποστηρίξει ὅτι κάτω ἀπό τά διάφορα στάδια τῆς κοινωνιοποίησης βρίσκεται κάτι τό αὐθεντικό τοῦ ὁποίου ἀρκεῖ μόνο νά ἀνοιχθεῖ τό σφραγισμένο στόμα⁷⁴.

Κατά συνέπεια, ἡ νομιμοποίηση τῶν ἀτομικῶν δικαιωμάτων δέν εἶναι ὑπερβεβαρυμένη μέ ἕνα εἰδικό οὐσιῶδες τέλος, δέν στηρίζεται οὔτε σέ κάποια εἰδική ἔννοια τοῦ ἀληθινοῦ ἑαυτοῦ οὔτε σέ μιά καί μοναδική ἰδέα τῆς ἀγαθῆς ζωῆς. Ὁ Καστοριάδης τονίζει τήν φαντασία καί τήν δημιουργικότητα, ἀλλά μόνο ὡς προϋποθέσεις γιά τόν σχηματισμό ἐνός ἀναστοχαστικοῦ καί συνεκτικοῦ ἑαυτοῦ, ὁ ὁποῖος ἐν συνεχείᾳ μπορεῖ νά διαλέξει ὁποιαδήποτε ταυτότητα, δέσμευση ἢ ἰδέα περὶ τοῦ ἀγαθοῦ θέλει. Ἡ ἀτομική αὐτονομία ὑπὸ τήν μορφή τῶν «ἀρνητικῶν ἐλευθεριῶν», ἐνσωματω-



μένη στους νομικούς και δημόσιους θεσμούς της κοινωνίας, επιτρέπει την συνύπαρξη πολλών διαφορετικών μορφών ζωής και μία πολλαπλότητα έννοιων του προσώπου ή όποια δέν προκρίνει ποτέ μία και μόνη αξία. Σέ αυτά τά συμφραζόμενα, ή φαντασία είναι, για κάθε υποκείμενο, ή εμπειρία του νά δημιουργεί νόημα για τόν έαυτό του ή νά δίνει μορφή. Συνιστά τήν αναγκαία προϋπόθεση για τήν διαδικασία σχηματισμού του υποκειμένου και για τήν διαυγή και αναστοχαστική συμμετοχή στην θεσμίζουσα θεμελιωτική δύναμη της κοινωνίας.

Πολιτική αυτονομία

Στά πολλά δοκίμιά του πού ακολουθήσαν τή Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, ένα από τά μείζονα ενδιαφέροντα του Καστοριάδη ήταν νά αναπτύξει τίς πολιτικές συνεπαγωγές των όντολογικών του διερευνήσεων και νά διαυγάσει τό κανονιστικό περιεχόμενο της πολιτικής αυτονομίας. Όπως τό βλέπω, ή επιτυχία αυτής της προσπάθειας εξαρτάται αποκλειστικά από τήν ικανότητά του νά αναπτύξει μία ουσιαστική θεωρία της δημοκρατίας ενάντια στους φιλελευθέρους και διαδικαστικούς σφετερισμούς πού ήγεμονεύουν σήμερα στην δημοκρατική θεωρία, δίχως νά όπισθοδρομεί είτε στην αναχρονιστική φανταστική κατασκευή της λαϊκής κυριαρχίας, ενός όμογενοϋς, διαφανοϋς στόν έαυτό του συλλογικού υποκειμένου, έχθρικού άπέναντι στόν πλουραλισμό, πιστοϋ στό πνεϋμα του κοινοτισμοϋ, είτε στίς ντεσιζιονιστικές ύπερβολές μιās αϋθαίρετης, άδέσμευτης πολιτικής βούλησης, ή όποια δέν γνωρίζει όρια. Προκειμένου νά πραγματοποιήσει αυτό τό φιλόδοξο πρόγραμμα, ό Καστοριάδης κάνει διάκριση ανάμεσα σέ θεσμίζουσα κοινωνία και θεσμισμένη κοινωνία. Στά διάκενά τους, άρθρώνει μία καινοτόμο θεωρία της πολιτικής αυτονομίας.

Η αυτόνομη κοινωνία είναι εκείνη πού συνειδητά ιδιοποιείται ένα μέρος της θεσμίζουσας δύναμης της ριζικής φαντασίας για νά δημιουργήσει τούς ίδιους της τούς θεσμούς και τίς σημασίες της και νά έγκαθιδρύσει τούς κατάλληλους νόμους και τίς κατάλληλες πρακτικές. Η πιθανότητα μιās αυτόνομης, αυτοθεσμίζόμενης κοινωνίας, πού συγκεντρώνει σημαντικές ποσότητες θεσμίζουσας δύναμης και, ως εκ τούτου, επιβεβαιώνει τίς δυνατότητες της δημιουργίας άξιων συνδέεται έγγενως μέ τήν ικανότητα της κοινωνίας νά όρα συλλογικά. Μόνο μέσω της

συλλογικής δράσης μπορεί ή κοινωνία νά δει τόν έαυτό της ως αυτό πού είναι, αυτοθεσμίζόμενη, γνωρίζουσα και καταφάσκουσα τήν δύναμή της ως παραγωγικής υποκειμενικότητας. Η δημοκρατία είναι εκείνο ακριβώς τό καθεστώς τό όποιο προικίζει μία διευρυνόμενη συλλογικότητα μέ αύξουσα δημιουργική δύναμη. Αυτό ακριβώς τό δημιουργικό και βολονταριστικό στοιχείο στην θεωρία της πολιτικής αυτονομίας του Καστοριάδη είναι εκείνο πού είλκυσε τίς πιό άγρυπνες επιθέσεις. Δέν ξαναζωντανεύει ό Καστοριάδης μία ρουσσική-ιακωβίνικη θεωρία της λαϊκής κυριαρχίας, ή όποια προϋποθέτει οϋσιώδη όμοιογένεια και ισχυρούς ταυτισμούς; Μήπως ύπονοεί ότι μόνο όταν ένα πολιτικό σωμα μεταμορφώνεται σέ ένα τέλεια μοναδικό πρόσωπο, αυτο-διαφανές και παντοδύναμο, μπορεί ή, άλλως, διασκορπισμένη θεσμίζουσα έξουσία νά συγκεντρωθεί και νά τεθεί υπό τόν έλεγχο της κοινότητας; Έχει άραγε δίκιο ό Habermas όταν ύποστηρίζει ότι ό Καστοριάδης «είναι ύποχρεωμένος νά στηρίξει τήν άποκαλύπτουσα τόν κόσμο παραγωγικότητα της γλώσσας σέ ένα άπόλυτο Έγώ και νά επιστρέψει κατ' οϋσίαν στην θεωρησιακή φιλοσοφία της συνείδησης»; Ότι «αυτό ταιριάζει μέ τήν προσωποποίηση της κοινωνίας ως ενός ποιητικού δημιουργοϋ ό όποιος έλευθερώνει από μέσα του διαρκώς νέες μορφές κόσμου»;⁷⁵

Άπό τήν κριτική αυτή διαφεύγει έντελώς ή κοινωνική και ιστορική διάσταση της πολιτικής αυτονομίας. Ό Καστοριάδης δέν προϋποθέτει ένα φυσικά δοσμένο συλλογικό υποκείμενο ή, άκόμα λιγότερο, τήν ιδέα της λαϊκής κυριαρχίας, ή όποια ποτέ δέν έμφανίζεται στα γραπτά του. Άντίθετα, οι αυτόνομες πολιτικές δραστηριότητες άποσκοποϋν, πρώτα από όλα, στή δημιουργία νέων πολιτικών ταυτοτήτων μέσω διαδοχικών μετατοπίσεων και αναδιαρθρώσεων μεταξύ ιδιαίτερων όντοτήτων⁷⁶. Πρωταρχικός σκοπός ενός προγράμματος αυτονομίας είναι ή οικοδόμηση μιās συλλογικής, δημοκρατικής βούλησης. Για νά διασφαλίσει τήν ύπαρξη πολλαπλών άξιων και συμφερόντων, ό Καστοριάδης προβάλλει «τήν δημιουργία μιās δημόσιας σφαίρας... μιās πολιτικής επικράτειας... ή όποια άνήκει σέ όλους»⁷⁷. Φέρνοντας σέ έπαφή πάνω σέ κοινό έδαφος μία πολλαπλότητα υποκειμένων θέσεων, τό πρόγραμμα της πολιτικής αυτονομίας αντιπροσωπεύει έναν άγώνα για τόν σχηματισμό μιās συλλογικής υποκειμενικότητας, ικανής νά συλλαμβάνει δημοκρατικά και νά προτάσσει κοινούς σκοπούς όσον άφορά τίς κεντρικές κοινωνικές



σημασίες της κοινωνίας. Αυτό τό κοινωνικό υποκείμενο δέν είναι απαραίτητο νά είναι ουσιολογικά άρθρωμένο. Γά διαφορετικά του στοιχεία πρέπει άπλως νά έμπεριέχουν ένα «κοινό έδαφος», οργανωμένο γύρω άπό κεντρικές συμβολικές άναπαράστασεις και νοήματα. Αυτή ή συλλογική υποκειμενικότητα «είναι εκείνη πού έκανε τόν έαυτό της ικανό νά άναγνωρίζει και νά άποδέχεται αυτήν τήν ίδια τήν πολλαπλότητα των ανθρώπινων κόσμων, σπάζοντας έτσι στον άπώτατο δυνατό βαθμό τό κλείσιμο του ίδιου του κόσμου της»⁷⁸.

Η κοινωνική θέσμιση μιās δημοκρατικής ταυτότητας, δομημένης γύρω άπό συμεριζόμενες πολιτικές άξίες, είναι εκείνη πού συνιστά τήν πρώτη ύλοποίηση της πολιτικής άυτονομίας. Στην πραγματικότητα, τό πρόγραμμα της άυτονομίας προϋποθέτει τήν σύσταση μιās συλλογικής υποκειμενικότητας, ικανής νά γεφυρώνει τίς διαφορές μεταξύ πληθυντικών φαντασιακών σημασιών, ένσωματωμένης σε άποκλίνοντα συλλογικά υποκείμενα και ένσαρκωμένης σε διαφορετικά πολιτικά προγράμματα. Έπί πλέον, αυτή ή προσπάθεια νά θεσμισθεί ένα δημοκρατικό σώμα άπαιτεί τήν διάτρηση της ιδεολογικής μυστικοποίησης και του κοινωνικού κατακερματισμού πού επιβάλλεται άπό τήν κυριαρχία του κεφαλαίου. Η έξύφανση μιās συλλογικής υποκειμενικότητας είναι μία άπό τίς θεσμίσεις εκείνες μέσω των οποίων και στην βάση των οποίων οι διάσπαρτες ταυτότητες μετατοπίζονται και αναδιαρθρώνονται για νά σχηματίσουν ένα κοινωνικό υποκείμενο «ικανό νά συμμετέχει στο κοινωνικό πράττειν και άναπαριστάνει / λέγειν, και ικανό νά άναπαριστάνει, νά ενεργεί και νά σκέπτεται κατά έναν σύμφωνο, συνεπή, συγκλίνοντα τρόπο»⁷⁹. Μόνο μία τέτοια «τεχνητή» συλλογική υποκειμενικότητα μπορεί νά συμμετέχει άμεσα στην θεμελιωτική δύναμη του κοινωνικού φαντασιακού.

Άκόμα και έτσι, ώστόσο, τό συλλογικό δημοκρατικό υποκείμενο ποτέ δέν μπορεί νά επιτύχει μία πλήρη ταυτότητα. Δέν μπορεί νά εξαντλήσει ή νά αναλώσει τήν θεσμίζουσα δύναμη. Η στιγμή μιās άπόλυτης σύμπτωσης δέν πραγματοποιείται ποτέ. Η θεσμίζουσα έξουσία δέν μπορεί νά έντοπιστεί σε μία περιοχή του κοινωνικού ή νά ένσαρκωθεί σε μία υπερβατική υποκειμενικότητα· είναι άνώδυμη και αυθόρμητη· «ενεργεί ύπόρρητα, δέν σκοπεύεται ως τέτοια άπό κανέναν, πραγματώνεται μέσω της επιδίωξης ενός άπροσδιόριστου άριθμού ειδικών σκοπών»⁸⁰ είναι

κινητή, ρευστή και σχετική· δραπετεύει άπό όλες τίς άπόπειρες νά περιγραφεί· ποτέ δέν μπορεί νά άπορροφήσει τήν πολλαπλότητα των φαντασιακών σημασιών σε μία κλειστή, οργανική ένότητα. Η πολιτική άυτονομία, ως εκ τούτου, δέν μπορεί νά ταυτιστεί με ένα υποκείμενο πού θά όριζόταν ρητά, προκειμένου νά τήν ένσαρκώσει,

είτε αυτό όνομαστέι «όμαδική συνείδηση», «συλλογικό άσυνείδητο» είτε ό,τιδήποτε άλλο. Οι όροι αυτοί είναι χαλκευμένοι και αυτές οι ψευδο-οντότητες δημιουργήθηκαν μέσω της άθέμιτης μεταφοράς τους άπό άλλες σφαίρες, ή στά ίχνη άλλων όντοτήτων, εξαιτίας της άδυναμίας μας νά πραγματοποιήσουμε τόν τρόπο του είναι πού ιδιάζει στις σημασίες⁸¹.

Έπί πλέον, ό Καστοριάδης ύπαινίσσεται ένα συγκρουσιακό μοντέλο της πολιτικής, σύμφωνα με τό όποιο οι κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες πού καθιόρουν τό είδος μιās συγκεκριμένης κοινωνίας δέν άπορρέουν άπό μία σμιττιανή (Schmittian) μεμονωμένη πράξη — μία άπόλυτη, τελική άπόφαση. Άντιθέτως, αντιμετωπίζονται ως ιστορικό προϊόν πολιτικών συγκρούσεων και κοινωνικών άγώνων. Άντί νά «κατανοούνται στην βάση μιās ύποτιθέμενης σχέσης με ένα “υποκείμενο” τό όποιο θά τίς “έφερε” ή θά τίς “σκοπούσε”⁸², τέτοιες κοινωνικές-ιστορικές δημιουργίες, όπως ή δημοκρατική ταυτότητα, είναι τά άπροσχεδιάστα και άθέλητα προϊόντα μιās πολλαπλότητας πρακτικών, στρατηγικών, συμμαχιών και μορφοποιητικών συλλογικών δραστηριοτήτων οι όποιες συμφύρονται σε ένα ένσχοπο και εύκρινές σχέδιο. Αυτό είναι τό πρόγραμμα της πολιτικής άυτονομίας. Δέν είναι μία στατική διακήρυξη της βούλησης ενός παντοδύναμου και πανταχού παρόντος λαού, αλλά «έναν άγώνα γύρω άπό τούς θεσμούς, έναν άγώνα πού άποσκοπεί στη μεταβολή αυτών των θεσμών..., άγώνας ό όποιος επιφέρει μία άσυνήθιστη μεταβολή στους θεσμούς»⁸³.

Η οικολόγηση ενός δημοκρατικού συνασπισμού δέν είναι, ώστόσο, άποκλειστικά τυχαία συνέπεια των συγκρουσιακών σχέσεων άνάμεσα σε ανταγωνιστικές βουλήσεις πού μάχονται για τήν ιδιοποίηση όσο μεγαλύτερου μέρους μπορούν της θεσμίζουσας έξουσίας. Άπαιτεί επίσης πρακτικές δημόσιας συζήτησης άνάμεσα στους πολίτες σχετικά με τούς κατάλληλους θεσμούς και νόμους της κοινότητάς τους, οι όποιες μεταβάλλ-



λουν τούς θεσμισμένους κανόνες και τις αξίες και προτάσσουν νέες, σύμφωνα με τούς κοινούς σκοπούς τούς οποίους κάθε φορά ή κοινότητα θέτει για λογαριασμό της. Η ρητή αυτοθέσμιση της κοινωνίας προϋποθέτει τήν στιγμή του ὀρθολογικού, διαλογικού σχηματισμού της βούλησης για τήν συγκρότηση μιᾶς δημοκρατικής ταυτότητας. Ὁ λόγος προηγείται της πράξης της αυτοθέσμισης της κοινωνίας και απαιτεῖ ἕνα σύνολο διαδικασιῶν και μηχανισμῶν, ριζωμένων στήν δημόσια σφαῖρα, ὅπου λόγοι δίνονται και συγκρούονται⁸⁴, ἐπικρίνονται και ἀμφισβητοῦνται σύμφωνα με τήν «δυνατότητα — και τήν πραγματικότητα — του ἐλεύθερου λόγου, της ἐλευθέρης σκέψης, της ἐλευθέρης ἐξέτασης και της διερώτησης χωρίς περιορισμό»⁸⁵. Ὁ δημοκρατικός σχηματισμός της βούλησης δέν μπορεί παρά νά γενικευθεῖ σέ ἕναν θεσμοποιημένο δημόσιο χώρο, ὅπου «μιά συνεχῆς, ἀνοιχτή και δημόσια συζήτηση και κριτική»⁸⁶ «ἀφορᾶ τό κάθε τί μέσα στήν κοινωνία πού εἶναι κοινό και συμμερίσιμο»⁸⁷ και συνεπάγεται τήν δραστηριική συμμετοχή ὄλων τῶν ἀτόμων στίς ὑπάρχουσες μορφές ρητῆς ἐξουσίας. Ἡ πολιτική συμμετοχή ἀποσκοπεῖ στήν συγκρότηση ἑνός συνόλου ἔλλογων, εὐρέως συμμεριζόμενων σκοπῶν, πού εἶναι κοινωνικά-ἱστορικά προϊόντα και οἱ ἴδιοι και οἱ ὅποιοι θά καταστήσουν ἀποτελεσματική τήν ἄσκηση της συλλογικής δράσης και, μέ αὐτόν τόν τρόπο, τήν ἰδιοποίηση μεγαλύτερων τμημάτων της θεσμιζουσας ἐξουσίας του ριζικῶ φαντασιακοῦ⁸⁸.

Σέ αὐτό τό σημείο, ὡστόσο, ὁ Καστοριάδης ἀσκει κριτική στούς καθαρὰ διαδικασιακοὺς ὀρισμούς της δημοκρατίας. Οἱ διαδικασίες ποτέ δέν μπορεί νά εἶναι οὐδέτερες. Συνδέονται ἐγγενῶς μέ τούς σκοπούς και μέ τὰ προτάγματα μιᾶς πολιτικής κοινότητας. Ἀποτελοῦν μέρος τῶν κεντρικῶν της κοινωνικῶν σημασιῶν. Ὁ Καστοριάδης δέν ἀπορρίπτει τίς διαδικασίες ἐν γένει. Ἀρνεῖται τόν σφετερισμό τους ἀπό τίς φιλελεύθερες θεωρίες, οἱ ὁποῖες προσπαθοῦν νά συγκαλύψουν τούς σκοπούς τους κάτω ἀπό ἕνα πέπλο οὐδετερότητας και νομιμότητας. Στά φιλελεύθερα κράτη, οἱ διαδικασίες εἶναι σχεδιασμένες και ἀνεπτυγμένες ἔτσι ὥστε νά προστατεύουν, νά περιχαράκωσουν και νά ἀναπαράγουν εἰδικές δομές κυριαρχίας. Ἀντί νά ἀμφισβητοῦν τίς ἀσυμμετρικές σχέσεις ἰσχύος, τίς τελειοποιοῦν καθιστώντάς τις ἐπαρκεῖς για τίς ἀνάγκες της συσσώρευσης του κεφαλαίου και του ἀτομικοῦ κέρδους⁸⁹. Ἀντίθετα, μιᾶ δημοκρατική, αὐτόνομη κοινωνία εἶναι ἐκείνη ή ὁποία θά προτείνει ἀνοι-

χτά ἕνα διαφορετικό σύνολο διαδικασιακῶν ρυθμίσεων, κατάλληλο για τήν ἐδραίωση μιᾶς δημοκρατικής ταυτότητας μέσω της ἀποτελεσματικής συμμετοχῆς τῶν πολιτῶν στήν θέσμιση της κοινωνίας.

Σύμφωνα μέ αὐτήν τήν ἐρμηνεία της δημοκρατίας, καθῶς ή κοινωνία προχωρεῖ νά ἀρθρώσει και νά συστήσει τόν ἑαυτό της σάν μιᾶ διευρυμένη ὑποκειμενικότητα ὀργανωμένη γύρω ἀπό κεντρικές κοινωνικές σημασίες, τό πρόταγμα της πολιτικής αὐτονομίας ἀποκτᾶ σταδιακά ἕνα οὐσιαστικό περιεχόμενο, τήν ἔκφραση της ἀξανάομενης δύναμης μιᾶς δευρυνόμενης δημοκρατικής ταυτότητας. Μιά κοινωνία ή ὁποία ἔχει δημοκρατικά συγκροτήσει μιᾶ συλλογική βούληση εἶναι σέ θέση νά κινηθεῖ πρὸς τήν ἐπεξεργασία ἑνός ριζικῶ, χειραφετησιακοῦ προγράμματος ἐμπνεόμενου ἀπό τήν ἀκόλουθη πολιτική προσταγή:

Δημιουργεῖστε ἐκείνους τούς θεσμούς οἱ ὁποῖοι, ἐσωτερικευόμενοι ἀπό τὰ ἄτομα, διευκολύνουν στόν μεγαλύτερο βαθμό τήν πρόσβασή τους στήν ἀτομική αὐτονομία και στήν ἀποτελεσματική τους συμμετοχή σέ ὅλες τίς μορφές ρητῆς ἐξουσίας πού ὑπάρχουν στήν κοινωνία⁹⁰.

Παρ' ὅτι αὐτός ὁ ἐπαναπροσδιορισμός της πολιτικής αὐτονομίας ἀφήνει κατά μέρος τόν μύθο της λαϊκῆς κυριαρχίας, φαίνεται, ὅπως ὁ Habermas σπεύδει νά καταδείξει, «νά ἀποτιμᾶται μέ ὀρους ἀθηντικότητας της αὐτο-διαφάνειας μιᾶς κοινωνίας ή ὁποία δέν κρύβει τίς φαντασιακές της πηγές κάτω ἀπό ἐξωκοινωνικές προβολές και γνωρίζει ρητᾶ τόν ἑαυτό της ὡς μιᾶ αὐτοθεσμιζόμενη κοινωνία»⁹¹. Ἀλλά και πάλι ὁ Habermas ἀστοχεῖ. Ἡ ἰδέα ἑνός διαφανοῦς στόν ἑαυτό του κοινωνικοῦ ὑποκειμένου δέν μπορεί νά ὑποστηριχθεῖ. Τό ψυχαναλυτικό περιεχόμενο της θεωρίας του Καστοριάδη διαποτίζει και διαμορφώνει τήν ἐκ μέρους του κατανόηση της συλλογικής ὑποκειμενικότητας. Ἡ διαρκῆς παρουσία της ριζικῆς φαντασίας δέν μπορεί ποτέ νά ἐκριζωθεῖ ή νά κυριαρχηθεῖ πλήρως. Αὐτήν τήν φορά ἐναντίον του «ψυχαναλυτικοῦ ληθάργου τῶν κοινωνιολόγων»⁹², ὁ Καστοριάδης συμπεριλαμβάνει στό σχέδιό του τὰ ἀντικειμενικά ὄρια πού τίθενται ἀπό τήν μή θεματοποιημένη και ἀναπόφευκτη παρουσία ἑνός «ἐξωτερικοῦ» τό ὁποῖο ὑπενθυμίζει σέ κάθε κοινωνικό ὑποκείμενο τήν περιορισμένη, ἀδιαφανή ἀνολοκλήρωτη ταυτότητά του.



Αυτή ή αναγνώριση τής αδιαφάνειας του κοινωνικού —ό φαντασιακός χαρακτήρας των συλλογικών αναπαραστάσεων— εγχαθιστᾶ ἓνα διαρκές χάσμα ανάμεσα στο σημαίνον και στο σημαϊνόμενο. Κανένα συλλογικό υποκείμενο «δέν ἔχει ανάγκη νά “αναπαραστήσει στον ἑαυτό του” τήν ὁλότητα τής κοινωνικής θεσμίσεως ἢ τῶν σημασιῶν πού αὐτή μεταφέρει, καί οὔτε στήν πραγματικότητα θά τό μπορούσε»⁹³. Γιά νά τό πούμε μέ πιό ἀφηρημένους ὄρους, ἡ θεσμίζουσα κοινωνία δέν μπορεί ποτέ νά ἀναχθεῖ ... ἢ νά ταυτιστεῖ ὀλοκληρωτικά μέ τήν θεσμισμένη κοινωνία. Ἡ τελευταία δέν μπορεί νά ἀπορροφήσει ἢ νά ἐνσωματώσει τελειωτικά τήν πρώτη. Μιά διαφανής στον ἑαυτό της, αυτόνομη κοινωνία, πού σημαίνει τήν ὀλική ἰδιοποίηση τής θεσμίζουσας ἐξουσίας ἀπό τήν θεσμισμένη ἐξουσία, θά σημαίνει τό τέλος τής ἱστορίας. Εἶναι μία καθαρῆ ἀδυνατότητα. Ἐν ἀντιθέσει πρὸς τόν ἰσχυρισμό του Habermas, ὁ Καστοριάδης δηλώνει σαφῶς ὅτι «ἡ κοινωνία ποτέ δέν μπορεί νά ξεφύγει ἀπό τόν ἑαυτό της. Ἡ θεσμισμένη κοινωνία ὑπόκειται πάντοτε στίς ὑπόγειες πιέσεις τής θεσμίζουσας κοινωνίας. Κάτω ἀπό τό ἐδραιωμένο κοινωνικό φαντασιακό, ἡ ροή του ριζικοῦ φαντασιακοῦ κοχλάζει ἀκατάπαυστα»⁹⁴. Αὐτή ἡ ὄντολογική παρουσία ἀρνεῖται τήν ἄμεση, ἀδιαμεσολάβητη, καθολική πρόσβαση στίς θεσμίζουσες πηγές τής κοινωνίας.

Αὐτή ἡ γραμμὴ ἐπιχειρηματολογίας δέν διαφεύγει του Habermas. Ἀντίθετα, του δίνει τήν εὐκαιρία, ἀπό τή στιγμή πού χάνει τόν πρῶτο του στόχο, νά ἀντιστρέψει τήν κριτική του, ὑποστηρίζοντας τώρα ὅτι ὁ Καστοριάδης, ἀπαλλαγμένος ἀπό τήν κατηγορία του συλλογικοῦ βολонταρισμοῦ, εἶναι πάντως ἔνοχος μιᾶς μορφῆς φανταλισμοῦ πού καταστρέφει τή δυνατότητα τής αυτόνομης, δημιουργικῆς δράσης. Σύμφωνα μέ τόν Habermas, ἡ διαρκῆς παρουσία τής ἐξουσίας του Οὐτίδος, του κανενός⁹⁵, ἀναγκάζει τόν Καστοριάδη

νά ἀνακαλέσει τά ὑποκείμενα, ὅπως κάνει ὁ Heidegger, ἀπό τήν ἐνδοκόσμια ἀπώλεια τής ὑποκειμενικῆς τους παραφροσύνης στήν σφαῖρα του μή χειραγωγήσιμου καί, ὡς ἐκ τούτου, σέ μία ἐκστασιακῆ αὐτονομία ἐν ὄψει του πρωταρχικοῦ συμβάντος μιᾶς αὐτοθεσμίζομενης κοινωνίας — καί αὐτό θά συνεποσοῦτο μόνο σέ μία εἰρωνική καταβύθιση τής φιλοσοφίας τής πράξης σέ μία ἀκόμα ἐκδοχῆ μεταστρουκτουραλισμοῦ⁹⁶.

Ὡς ἐκ τούτου, συμπεραίνει ὁ Habermas, ἡ θεωρία τής θεσμίζουσας ἐξουσίας μιᾶς δημοκρατικῆς συλλογικότητας του Καστοριάδη εἶναι ἐλλειμματική. Τό μόνο πού ἀπομένει εἶναι οἱ ἱστορικά μεταβαλλόμενες δομές τῶν καθολικά ἀνεξάρτητων, ἀδέσμευτων κοινωνικῶν σημασιῶν οἱ ὁποῖες ἐκδιπλώνονται σέ μία παγκόσμια ἱστορία πού εἶναι ὁ τόπος τής ἐξωτερίκευσης καί τής ἀντικειμενοποίησής τους. Ὅπως συνέβαινε καί μέ τήν προηγούμενη κριτική του, καί αὐτή ἐπίσης χάνει τόν στόχο της. Εἶναι ἀλήθεια προβληματικό τό πῶς καί τό πού ὁ Habermas διακρίνει τήν παρουσία ἀντικειμενικῶν δομῶν στήν ἔννοια τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν. Αὐτή ἡ κριτική θά εἶχε ἔννοια ἂν διατυπωνόταν ἀπό ἕναν ἐκπρόσωπο τής φιλοσοφίας του ὑποκειμένου ὁ ὁποῖος νιώθει ἀπειλούμενος ἀπό τήν ἐμφάνιση μιᾶς ἐνοχλητικῆς «ἀπουσίας» πού ὑπονομεύει τίς ἀξιώσεις του ὑποκειμένου γιά ἐνότητα, συνείδηση καί πλήρως διαφανή ταυτότητα. Στήν περίπτωσή του Habermas, ὡστόσο, ἡ ἀντίρρηση εἶναι μάλλον ρητορική καί καθαρῶς πολεμική. Ὁ ἴδιος ἔχει μιᾶ παρόμοια θεωρία: αὐτήν του βιοκόσμου. Τί ἄλλο εἶναι ἡ ἔννοια τῶν κοινωνικῶν φαντασιακῶν σημασιῶν του Καστοριάδη ἀπό μιᾶ διαφορετικῆ ἀρθρωση του ὁρίζοντα τῶν μή θεματοποιημένων, ἐνορατικῶν, διυποκειμενικῶν νοημάτων καί συμβόλων τά ὁποῖα καθιστοῦν μιᾶ κοινωνία κατανοητή καί σημαίνουσα, ἐπιτρέποντας ὡς ἐκ τούτου τήν ἐπικοινωνία καί τόν συντονισμό τής δράσης μεταξύ κοινωνικῶν ἀτόμων; Ὁ Habermas προσπερνάει σκοπίμως τήν συμβουλή του Καστοριάδη νά διαβαστεῖ τό κοινωνικό φαντασιακό ὄχι ὡς «μιᾶ οὐσία, οὔτε μιᾶ ποιότητα, μιᾶ πράξη ἢ ἓνα πάθος»⁹⁷, ἀλλά «ὡς ἀόρατος τομέας πού συγκρατεῖ αὐτήν τήν ἀτελείωτη συλλογή ἀπό πραγματικές, ὀρθολογικές καί συμβολικές ἀναμετρήσεις καί σκοπούς τά ὁποῖα συγκροτοῦν κάθε κοινωνία, καί ὡς ἀρχή ἡ ὁποῖα ἐπιλέγει καί μορφοποιεῖ τά κομμάτια καί τά θρύψαλλα πού θά γίνουν ἀποδεκτά ἐδῶ»⁹⁸. Σέ τόνο πολύ παρόμοιο μέ ἐκεῖνον του Habermas ὅταν συζητᾶται τόν βιόκοσμο, ὁ Καστοριάδης ὑποστηρίζει ὀρθά ὅτι

ὅπως ἀκριβῶς ἓνα ἄτομο δέν μπορεί νά συλλάβει ἢ νά δώσει στον ἑαυτό του τίποτε ἀπολύτως —οὔτε τόν κόσμο οὔτε τόν ἑαυτό του— ἔξω ἀπό τήν συμβολική διάσταση, καμμία κοινωνία δέν μπορεί νά δώσει στον ἑαυτό της τίποτα ἔξω ἀπό αὐτόν τόν δευτέρως τάξεως συμβολισμό... Καί ὅπως ἀκριβῶς



ἐγὼ δὲν μπορῶ νά ἀποκαλέσω τήν σχέση μου μέ τήν γλώσσα μιά μορφή ξένωσης... μέ τόν ἴδιο τρόπο δὲν ὑπάρχει λόγος νά ἀποκαλῶ τήν σχέση ἀνάμεσα στήν κοινωνία καί στό κοινωνικο-ιστορικό φαντασιακό ξένωση. Ἡ ξένωση ἐμφανίζεται μέσα σέ αὐτήν τήν σχέση, ἀλλά δὲν εἶναι αὐτή ἡ σχέση — ὅπως ἀκριβῶς τό σφάλμα καί τό παραλήρημα εἶναι δυνατά μόνο μέσα στήν γλώσσα ἀλλά δὲν εἶναι ἡ γλώσσα⁹⁹.

Ἡ καινοτομία τῆς ἐκδοχῆς τῆς αὐτονομίας τοῦ Καστοριάδη, ὅπως προσπάθησα νά δείξω, συνίσταται στήν προσπάθειά του νά ὑπερβῆ τόσο τίς φιλελεύθερες θεωρίες τοῦ ἀτομικοῦ, ἡθικοῦ καθορισμοῦ ὅσο καί τούς μεταμοντέρνους λόγους περί τοῦ «θανάτου τῆς αὐτονομίας». Ἀποφεύγοντας μέ ἐπιτυχία πλαστές ἀντιπαραθέσεις, ὁ Καστοριάδης προσπάθησε νά περισώσει τό χειραφετικό περιεχόμενο τῆς νεωτερικότητας, ἀνανεώνοντας τό ἐνδιαφέρον γιά μιά μετα-μεταφυσική, ἀποκεντροποιημένη ἔννοια τῆς συλλογικῆς αὐτοθέσμησης ὡς πυρήνα τῆς δημοκρατικῆς πολιτικῆς. Στό φῶς αὐτῶν τῶν παρατηρήσεων, ἐλπίζω νά κατόρθωσα νά ἀναδείξω τήν μοναδική σημασία τῆς πολιτικῆς σκέψης τοῦ Καστοριάδη γιά τήν ὑπέρβαση τῶν σχηματοποιημένων διλημμάτων, καί τόν ἐμπλουτισμό ὡς ἐκ τούτου τῶν ἀνοιχτῶν συζητήσεων καί διαμαχῶν μέσα στήν σύγχρονη πολιτική θεωρία.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

Εἶμαι βαθιά εὐγνώμων στήν Jean Cohen γιά τήν πολύτιμη συζήτηση, κριτική καί ἐνθάρρυνση. Θά ἤθελα ἐπίσης νά εὐχαριστήσω τόν David Ames Curtis γιά τήν σταθερή του βοήθεια στήν διάρκεια τῆς προετοιμασίας τοῦ χειρογράφου. Ἀφιερῶνω αὐτό τό κείμενο στήν μνήμη τοῦ Κορνέλιου Καστοριάδη.

1. J.M. Murphy καί C. Gilligan, «Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory», *Human Development* 23 (1980)· C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Καίμπριτζ MA: Harvard University Press, 1982)· C. Gilligan, «Moral Orientation and Moral Development», *Women and Moral Theory*, ἐπιμ. E.F. Kittay καί T.D. Meyers (Totowa NJ: Rowman and Littlefield, 1987)· καί J. Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination* (Νέα Ὑόρκη: Pantheon, 1988).

2. J. Lacan «Some Reflections on the Ego», *The International Journal of Psycho-Analysis* 34 (1953)· J. Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*,

1954-1955, τόμ. II (Νέα Ὑόρκη: W.W. Norton, 1988)· M. Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (Νέα Ὑόρκη: Vintage Books, 1973)· *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Νέα Ὑόρκη: Vintage Books, 1973)· καί J. Derrida «Structure, Sign, and Play», *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, ἐπιμ. R. Macksey καί E. Donato (Βαλτιμόρη: Johns Hopkins University Press, 1972).

3. M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Νέα Ὑόρκη: Cambridge University Press, 1982)· «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory*, 12 (1984)· A. Macintyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1984)· Taylor, *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Καίμπριτζ MA: Harvard University Press, 1989).

4. Ὑπάρχουν μερικές ἐξαιρέσεις. Βλ. γιά παράδειγμα D. Howard, «Introduction to Castoriadis», *Telos* 23 (Ανοίξη 1975)· B. Singer, «The Early Castoriadis: Socialism, Barbarism and the Bureaucratic Thread» καί «The Late Castoriadis: Institution under Interrogation», *Canadian Journal of Political and Social Theory* 3.3 (Φθινόπωρο 1979) καί 4.1 (Χειμῶνας 1980)· J. Thompson, «Ideology and the Social Imaginary: An Appraisal of Castoriadis and Lefort», *Theory and Society* 2.5 (Σεπτέμβριος 1982)· καί H. Joas, «Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy», *American Journal of Sociology* 95.5 (1989). Ὅλες αὐτές οἱ προσπάθειες νά εἰσαχθεῖ στό ἀμερικανικό κοινό τό ἔργο τοῦ Καστοριάδη συμμερίζονται τήν ἴδια ἐρμηνευτική προσέγγιση: ἐστιάζονται στήν σημασία τοῦ Καστοριάδη γιά μιά μεταμαρξιστική κοινωνική θεωρία. Προσφάτως, τό *Thesis Eleven* 49 (Μάιος 1997) ἔχει ἀφιερώσει ἓνα δλόκληρο τεύχος στό ἔργο τοῦ Καστοριάδη μέ ἀφορμή τά 75 χρόνια ἀπό τήν γέννησή του.

5. Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society* (1975), μετ. Kathleen Blamey (Καίμπριτζ MA: MIT Press 1987 [1975]), 99-101.

6. J. Habermas, «Excurses on Cornelius Castoriadis: The Imaginary Institution», *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*, μετ. Frederick Lawrence (Ὁξφόρδη: Polity Press, 1987)· A. Heller, «With Castoriadis to Aristotle; From Aristotle to Kant; From Kant to Us», *Autonomie et Autotransformation. La Philosophie Militante de Cornelius Castoriadis* (Γενεύη: Librairie Droz, 1989)· A. Honneth, «Rescuing the Revolution with an Ontology: On Cornelius Castoriadis' Theory of Society», *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, ἐπιμ. Charles Wright (Νέα Ὑόρκη: SUNY Press, 1995)· καί H. Poltier, «De la praxis a l' institution et de retour», *Autonomie et Autotransformation. La Philosophie Militante de Cornelius Castoriadis* (Γενεύη: Librairie Droz, 1989).

7. R. Rorty, «Comments on Castoriadis's The End of Philosophy», *Salmagundi* 82-83 (1989): 24-30 καί V.E. Wolfstein, «Review Essay: Psychoanalysis in Political Theory», *Political Theory* 24.4 (1996): 71-26.

8. Castoriadis «On the Content of Socialism II» (1957), στό *Cornelius Castoriadis: Political and Social Writings*, τόμ. 2, ἐπιμ. D.A. Curtis (Μιννεάπολις: University of Minnesota Press, 1988), 95-8.



9. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 56-68.
10. Βλ. τὰ δύο «προγραμματικά» δοκίμια τοῦ Καστοριάδη: «Epilegomena to a Theory of the Soul which has been Presented as a Science», καὶ «Psychoanalysis: Project and Elucidation», στὸ *Crossroads in the Labyrinth* (Καίμπριτζ MA: MIT Press and Brighton 1984 [1978]). Ἡ ὀριστική ἐπεξεργασία παρουσιάζεται στὸ *The Imaginary Institution*, 281-289.
11. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 93. Αὐτονομία, ἀναδιατυπωμένη σέ καντιανὴ ὁρολογία, εἶναι ἡ ἀπόφαση νὰ «θέλω τὸν Νόμο ὄχι ἀπλῶς ὡς κάτι τὸ δεδομένο, ἀλλὰ ὡς κάτι τὸ ὁποῖο τὴν ἴδια στιγμή ἐγὼ δίνω στὸν ἑαυτό μου». Ἡ ἔννοια τῆς βούλησης, ἡ ὁποία παίζει κεντρικὸ ρόλο σέ αὐτὸν τὸν ὀρισμὸ, πρέπει νὰ διακριθεῖ ἀπὸ τὴν ὀρθολογιστικὴ παράδοση τῆς δυτικῆς φιλοσοφίας. Δὲν ἀφορᾷ τὸν αὐτο-ἐλεγχὸ ὡς κυριαρχία τοῦ ἀνώτερου μέρους πάνω στὸ κατώτερο καὶ τὴ σταδιακὴ ἐξάλειψη τοῦ τελευταίου. Δὲν ὑπονοεῖ ἕναν ἐλεγχὸ τῶν παθῶν ἀπὸ τὸν λόγος, ὁ ὁποῖος σταδιακὰ περιορίζει, διαχειρίζεται καὶ ἐποπτεύει ἐπιθυμίες, αἰσθήματα καὶ συγκινήσεις. Ἡ ἔνσκηπη πράξη εἶναι μιὰ λεπτὴ σχέση, μιὰ ἐκλεπτυσμένη προσήλωση στὴν ἀναπαραστατικὴ ροὴ τοῦ ριζικοῦ φαντασιακοῦ. Ὁχι ἐλεγχος ἢ κυριαρχία, ἐξάλειψη ἢ καταστολή, ἀλλὰ εὐαίσθητη σκόπιμη ἀνακατεῦση, μιὰ στοχαστικὴ χειρονομία ρύθμισης καὶ μορφοποίησης. Τὸ ὑποκείμενο μπορεῖ νὰ ἐπανεξετάσει καὶ νὰ ἐπαναδιαπραγματεῖται τὴν ταυτότητά του. Ὁ Καστοριάδης ὀρίζει τὴν ἔνσκηπη δράση ἢ βούληση «... ὡς ἡ δυνατότητα ἑνὸς ἀνθρώπινου πλάσματος νὰ ὀδηγεῖ τὰ ἀποτελέσματα τῆς στοχαστικῆς ἐπεξεργασίας του / τῆς ὡς τίς ἐφεδρεῖες οἱ ὁποῖες καθορίζουν τίς πράξεις του / τῆς. Μὲ ἄλλα λόγια, βούληση ἢ ἔνσκηπη δράση εἶναι ἡ στοχαστικὴ διάσταση αὐτοῦ τὸ ὁποῖο εἴμαστε ὡς προικισμένα μὲ φαντασία (δηλαδή δημιουργικά) ὄντα, ἢ πάλι: ἡ στοχαστικὴ καὶ πρακτικὴ διάσταση τῆς φαντασίας μας ὡς πηγῆς δημιουργίας». Castoriadis, «The State of the Subject Today», *Thesis Eleven* 24 (1984): 28.
12. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 104.
13. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 79: «The Greek Polis and the Creation of Democracy», *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays Philosophy* (Oxford University Press, 1991 [1983]), 121. Τὸ σημεῖο αὐτὸ θὰ ἐξετασθεῖ λεπτομερῶς στὸ ἐπόμενο μέρος.
14. Castoriadis, «The Greek Polis», 87 καὶ *The Imaginary Institution*, 196, 267, 332.
15. Castoriadis, «The Greek Polis», 87.
16. Castoriadis, «The Nature and Value of Equality» (1982), *Philosophy*, 125-8.
17. Castoriadis, «Preface», *Crossroads in the Labyrinth*, xiii, xxiii καὶ *The Imaginary Institution*, 100.
18. «Ποῖο μπορεῖ νὰ εἶναι τὸ μέτρο ἂν δὲν ὑπάρχει ἕνα ἐξω-κοινωνικὸ κριτήριον, τί μπορεῖ καὶ πρέπει νὰ εἶναι ὁ νόμος ἂν κανένας ἐξωτερικὸς κανὼνας δὲν μπορεῖ νὰ χρησιμεύει ὡς ὅρος σύγκρισης, τί μπορεῖ νὰ εἶναι ζωὴ πάνω ἀπὸ τὴν Ἄβυσσο ἀπὸ τὴν στιγμή πού κατανοεῖται ὅτι εἶναι παράλογο νὰ δίνεται στὴν Ἄβυσσο μιὰ ἀκριβῆς μορφή, ἢ αὐτὴ εἶναι ἰδέα, ἢ ἀξία, ἢ ἕνα νόημα καθορισμένο μιὰ γιὰ πάντα;», Castoriadis, «Institution of Society and Religion» (1982), *World in Fragments: Writings on Politics Society, Psychoanalysis, and the Imagination*, ἐπιμ. David Ames Curtis (Στάνφορντ: Stanford University Press, 1997), 329.
19. A. Macintyre, *After Virtue*, 26.
20. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 100.
21. Ὡ. π. 79.
22. Ὡ. π. 373.
23. M. Weber, *Political Writings*, ἐπιμ. P. Lassman καὶ R. Speirs (Νέα Ὑόρκη: Cambridge University Press, 1994).
24. Castoriadis, «The “End of Philosophy”?» (1988), *Philosophy*, 32.
25. Castoriadis, «The Nature and Value of Equality», 125.
26. Habermas, *The Philosophical Discourse*, 330.
27. Ὡ. π., 321.
28. H. Poltier, «De la praxis à l’ institution et retour», 434-5.
29. A. Honneth, «Rescuing the Revolution with Ontology», 183.
30. Castoriadis, «The Retreat from Autonomy. Post-Modernism as Generalized Conformism» (1990), *Thesis Eleven* 31 (1992): 22.
31. Ὡ. π., 17.
32. Ἡ ἐρμηνεία τῆς ἔννοιας τῆς αὐτονομίας ὡς κριτικοῦ κανόνα περιορίζει τὴ χρῆση τῆς στήν ἐρμηνεία μιᾶς ἀρχῆς γιὰ τὸν ἐλεγχὸ τῆς ἐγκυρότητας τῶν κανόνων, τῶν νόμων καὶ τῶν θεσμῶν τῶν ὑπαρχουσῶν φιλελευθέρων, καπιταλιστικῶν δημοκρατιῶν. Αὐτὴ εἶναι μιὰ περιορισμένη καὶ μερικὴ ἐρμηνεία τῆς ἔννοιας τῆς αὐτονομίας. Ἡ αὐτονομία δὲν εἶναι κάτι πού ἀπλῶς μᾶς προσφέρει μιὰ ὀπτικὴ γωνία, κάποια ἀπόσταση ἀπὸ τὴν ὁποία γίνεται δυνατὴ μιὰ κριτικὴ τῶν σύγχρονων θεσμισμένων κοινωνιῶν. Ἡ ἔννοια τῆς αὐτονομίας δὲν μπορεῖ νὰ ἀναχθεῖ ἀπλῶς σέ κριτικὸ κανόνα. Εἶναι ἐπίσης ἕνα πρακτικὸ πολιτικὸ πρόγραμμα, ἕνα μοντέλο δημοκρατικῆς ὀργάνωσης: τὸ μοντέλο μιᾶς ριζικῆς δημοκρατικῆς κοινωνίας ἢ ὁποῖα ὑλοποιεῖ θεσμικά καὶ συμβολικά τὴν ἀξία τῆς αὐτονομίας.
33. Castoriadis, «Individual, Society, Rationality, History», (1988), *Philosophy*, 76.
34. Castoriadis, «Intellectuals and History» (1990), *Philosophy*, 76.
35. Ὡ. π.
36. Castoriadis, «The Greek Polis», 87, 101.
37. Castoriadis, «The Nature and Value of Equality», 141.
38. Castoriadis, «Epilegomena to a Theory of the Soul», 37.
39. Castoriadis, «The Nature and Value of Equality», 140, 142.
40. Castoriadis, «Individual, Society, Rationality, History», 79 καὶ «The Nature and Value of Equality», 125.
41. Castoriadis, «The Retreat from Autonomy», 19.
42. Castoriadis, «Intellectuals and History», 10.
43. Castoriadis, «Done and To Be Done» (1989), *The Castoriadis Reader*, ἐπιμ. David Ames Curtis (London: Blackwell, 1997), 388.
44. Castoriadis, «The “End of Philosophy”?»», 31.
45. Castoriadis, «Anthropology, Philosophy, Politics», (1990) *Thesis Eleven* 49 (1997): 110 καὶ «Done and To Be Done», 395, 404.
46. Castoriadis, «The “End of Philosophy”?»», 32.
47. Ὁ Καστοριάδης ἐπιχείρησε νὰ ἐπαναπροσδιορίσει τοὺς ὅρους τῆς σχέσης μεταξύ τοῦ ριζικοῦ φαντασιακοῦ καὶ τοῦ κοινωνικοῦ φαντασιακοῦ μὲ τὴν κρίσιμη διάκριση



ex nihilo και όχι cum nihilo. Η δράση επένδυσης μορφών εκ μέρους του κοινωνικού υποκειμένου «λαμβάνει χώρα», υποστηρίζει ο Καστοριάδης, «πάνω, μέσα και διά μέσου του ήδη θεσμισμένου. Αυτό το ρυθμίζει και το περιορίζει, αλλά δεν το καθορίζει. Τα πολιτικά υποκείμενα αγωνίζονται και δρουν πάντοτε μέσα στους όριζοντες του κοινού κοινωνικού-ιστορικού κόσμου· αυτός παραμένει το υπέδαφος των συμμετεχόντων ως μία διαισθητικά γνωστή, μη προβληματική έγχρονη πραγματικότητα. Όρίζει ένα πλαίσιο και διαγράφει το διαθέσιμο πεδίο για τις αυτόνομες δραστηριότητες». Castoriadis, «Individual, Society, Rationality, History», 64.

48. Castoriadis, «The Retreat from Autonomy», 22.

49. A. Heller, «With Castoriadis to Aristotle», 166.

50. Castoriadis, «The Nature and Value of Equality», 125.

51. Έδω ο Καστοριάδης αποστασιοποιείται εμφανώς από την στρατηγική του Habermas να εξαγάγει το κανονιστικό περιεχόμενο του επικοινωνιακού λόγου από μία άνασυσταση των αναπόδραστων πραγματολογικών προϋποθέσεων της γλωσσικής δομής της ομιλίας.

52. Castoriadis, «The Nature and Value of Equality», 134-35.

53. Θά πρέπει να θυμούμαστε ότι ο Καστοριάδης έχει υποστηρίξει την «δμοουσιότητα» της ατομικής και πολιτικής αυτονομίας. Αντί να αποτελούν δύο ξεχωριστές, ή πιθανώς και ανταγωνιστικές αξίες, ή να τοποθετούνται σε μία ιεραρχική σχέση, αλληλοδιαπλέκονται. Η μία προϋποθέτει την άλλη — ή, καλύτερα, δεν μπορεί ή μία να πραγματοποιηθεί χωρίς την πλήρη πραγματοποίηση της άλλης. Η διάκρισή τους στην παρούσα πραγμάτωση έχει αποκλειστικά αναλυτικό χαρακτήρα, για λόγους και μόνο εννοιολογικής σαφήνειας.

54. Castoriadis, «The State of the Subject Today», 37.

55. Ο. π., 5.

56. Castoriadis, «Socialism and Autonomous Society», (1979), *Cornelius Castoriadis: Political and Social Writings*, τόμ. 3, έπιμ. D.A Curtis (Μιννεάπολις: University of Minnesota Press, (1993) 315.

57. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 103-7 και «The State of the Subject Today».

58. Castoriadis, «*The Imaginary Institution*, 308.

59. Castoriadis, «Socialism and Autonomous Society», 316.

60. Για την έννοια της νεωτερικότητας στον Καστοριάδη, βλ. J. Rundell, «From the Shores of Reason to the Horizon of Meaning: Some Remarks on Habermas and Castoriadis Theories of Culture», *Thesis Eleven* 22 (1989)· J.P. Arnason, «Culture and Imaginary Significations», *Thesis Eleven* 22 (1989)· και D. Roberts, «Epilogue. Sublime Theories: Reason and Imagination in Modernity», *Rethinking imagination: Culture and Creativity*, έπιμ. G. Robinson και J. Rundell (Λονδίνο και Νέα Υόρκη: Routledge, 1994).

61. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 105.

62. Castoriadis, «The State of the Subject Today», 26.

63. Castoriadis, «The Logic of Magmas and the Question of Autonomy», (1983), *Philosophy and Social Criticism*, 20.1/2 (1994): 143.

65. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 105.

66. Αυτή η γραμμή νομιμοποίησης στηρίζεται, σε μεγάλο βαθμό, στο έπιχείρημα της Jean Cohen για τά ιδιω-

τικά δικαιώματα. Βλ. το άρθρο της «Democracy, Difference, and the Right of Privacy», *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, έπιμ. Seyla Benhabib (Πρίνστον: Princeton University Press, 1996).

67. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 320.

68. Έπί πλέον, θά μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι ή αναστοχαστικότητα δεν είναι μία όρθολογιστική, έργαλειιακή ικανότητα· είναι κάτι περισσότερο. Είναι ή ικανότητα φαντασιακού κάποιου να δίνει ύπόσταση σε εικόνες εκείνου που δεν υπάρχει. Ό στοχασμός βασίζεται και προϋποθέτει τό ριζικό φαντασιακό της ψυχής. Δεν είναι ή κυριαρχία και ή καθυπόταξη του άσυνειδήτου, αλλά μάλλον ή ικανότητα να «δημιουργεί μονοπάτια», να κινητοποιεί, να άνακατευθύνει και να διοχετεύει την παραστασιατική ροή, τίς νέες εικόνες και τά πλάσματα της φαντασίας, αυτή που «όρίζει τό Είναι του ανθρώπου ως φαντασία». Η φαντασιακή ικανότητα να στοχάζεται κάτι τό όποιο προηγουμένως ήταν άπόν βοηθά στην έρξη μέ τό παράδειγμα του έργαλειιακού λόγου και του ύπολογιστικού σκέπτεσθαι, προικίζοντας τό υποκείμενο μέ μία πρακτική-ποιητική ικανότητα μιάς «άλλης σχέσης» μέ την έσωτερική του φύση. Ό Καστοριάδης, σε μία από τίς πιό λαμπρές αναλύσεις του της έννοιας του υποκειμένου, υποστηρίζει ότι «ή άπόλυτη συνθήκη για τή δυνατότητα του στοχασμού είναι ή φαντασία. Έπειδή ή ανθρώπινη ύπαρξη είναι φαντασία (μή λειτουργική φαντασία), μπορεί να δώσει «ύπόσταση» σε κάτι τό όποιο άφ' έαυτού του δεν έχει: στην ίδια τή διαδικασία της σκέψης της. Στοχάζεται επειδή ή φαντασία του είναι άπερίσταλη· διαφορετικά θά περιοριζόταν στον ύπολογισμό, στην «αιτιολόγηση». Ό στοχασμός προϋποθέτει ότι είναι δυνατόν για τήν φαντασία να θέτει ως ύπαρχον εκείνο τό όποιο δεν υπάρχει... να βλέπει διπλά, να βλέπει κάτι ως διπλό, να κατανοεί τόν έαυτό της ως άλλον. Αναπαριστώ τόν έαυτό μου, και αναπαριστώ τόν έαυτό μου ως αναπαραστατική δραστηριότητα, ή ενεργώ πάνω στον έαυτό μου ως ενεργό δραστηριότητα», Castoriadis, «The State of the Subject Today», 35, 27.

69. Ένα από τά πλεονεκτήματα αυτής της προσέγγισης είναι ότι μέ τήν εξαγωγή του κανονιστικού περιεχομένου της αυτονομίας από τήν δομή του μοντέρνου υποκειμένου — και όχι από τήν ψυχή — δεν μεσολαβεί μόνο μεταξύ των άκρων του *factum* (τό υποκείμενο είναι μία κοινωνική-ιστορική φαντασιακή σημασία και θέσμιση) και του *ius* (άτομική αυτονομία ως κανονιστική άρχή), αλλά έπίσης άποφεύγει μία παλινδρόμηση σε κάποιου είδους άπόλυτη θεμελίωση, σε μία πρότερη ήθικη τάξη ή σε μία ουσιολογική θεωρία του υποκειμένου. Αυτή ή ιστορικοιστική νομιμοποίηση της ατομικής αυτονομίας ως κριτικού κανόνα παραμένει τυχαία και άνοιχτή, μέ τήν έννοια ότι μπορεί έλλογα να αναθεωρηθεί υπό τό φώς μεταγενέστερων άλλαγών στην δομή του υποκειμένου ή λόγω της εμφάνισης νέων κοινωνικο-ιστορικών φαντασιακών σημασιών.

70. A. Honneth, «Rescuing the Revolution with an Ontology», 168-183.

71. A. Heller, *A Theory of History in Fragments* (London: Blackwell, 1993).

72. Ο. π. 195.

73. A. Honneth, «Rescuing the Revolution with an Ontology», 183.

74. Ό Καστοριάδης προσπερνά μέ αξιοσημείωτη έπιδεξιότητα τόν πειρασμό μιάς νατουραλιστικής μεταφου-



σικής, ή όποία θά φετιχοποιόσε τήν άξία τών προ-λογικών άναφερομένων. Δέν ύπάρχει τίποτα ύπό τήν μορφή μιås αυθεντικής πρωτογενούς ούσίας τήν όποία θά μπορούσε νά επαναανακαλύψουμε στά βάθη τού ύποκειμένου. Η ψυχή είναι μιå ψυχαναλυτική κατηγορία μέ όντολογικές προεκτάσεις, όχι μιå κατηγορία μεταφυσική-ύπερβατική. Η θεωρία τού Καστοριάδη για τήν συγκρότηση τού κοινωνικού άτόμου δέν είναι μιå άναπαραγωγή τού παραδοσιακού σχήματος κάποιας δυνατότητας ή όποία γίνεται πραγματικότητα. Η ψυχή δέν μπορεί νά δημιουργήσει τό πραγματικό δέν μπορεί κån νά παραγάγει θεσμούς. Ο Καστοριάδης καταγγέλλει επίμονα τήν παραγωγή τής κοινωνικής άπό τήν φυσική πραγματικότητα. Έναντίον τού «κοινωνιολογικού ληθάργου τής ψυχανάλυσης» (Castoriadis, «Done and To Be Done», 379), βεβαιώνει τό μή άναγώγιο τών δύο ανεξάρτητων περιοχών: τού κοινωνικού φαντασιακού και τού ριζικού φαντασιακού. Ο μοναδιαίος πυρήνας, αν μένει έγκλειστος στόν έαυτό του, δέν εξηγεί τίποτα πέρα άπό τίς προσωπικές του φαντασιώσεις (Castoriadis, «Anthropology, Philosophy, Politics», 105-106). Μόνο μέσω τής παρέμβασης τής κοινωνικής θέσμησης διαρρηγνύεται ή ένότητα τής ψυχής και ή άναπαραστατική ροή άπελευθερώνεται άπό τούς περιορισμούς τής. Χωρίς θρυμματισμό τής ψυχικής μονάδας, δέν μπορεί νά ύπάρξει ούτε ιστορία ούτε εξέλιξη ούτε μεταβολή. Η ψυχή δέν μπορεί ποτέ νά δημιουργήσει άπό μόνη τής τό άνοιγμά τής, γιατί «μέ κανένα τρόπο δέν είναι προορισμένη για κάτι τέτοιο άπό τήν φύση». Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 300.

75. Habermas, *The Philosophical Discourse*, 333.
 76. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 366-367.
 77. Castoriadis, «The Greek Polis», 112.
 78. Castoriadis, «Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary», 142.
 79. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 366.
 80. Ό. π. 363.
 81. Ό. π. 366.
 82. Ό. π. 364.
 83. Castoriadis, «The Crisis of Culture and the State», (1987), *Philosophy*, 222.

84. Castoriadis, «Intellectuals and History», 4. Τά στοιχεία τού έλλογου σχεδιασμού και τής ανταλλαγής έπιχειρημάτων μπορούν νά βρεθούν στά πρώιμα, μαρξιστικά γραπτά τού Καστοριάδη, όπου ο συγγραφέας πραγματεύεται τούς διαδικαστικούς μηχανισμούς λήψης αποφάσεων τών έργατικών συμβουλίων. Τά συμβούλια είναι γενικές συνελεύσεις οι όποιες επιτρέπουν μιå αντιπαράθεση τών άπόψεων και μιå επεξεργασία τών ενήμερων πολιτικών γνωμών... [όπου] ο προκαταρκτικός έλεγχος, ή άποσαφήνιση και ή επεξεργασία τών δεδομένων είναι, σχεδόν πάντοτε, άπαραίτητα πριν άπό κάθε σημαντική άπόφαση πού πρόκειται νά ληφθεί. Τό νά ζητάς άπό έναν λαό ως όλον νά εκφράσει τίς άπόψεις τους δίχως μιå τέτοια προπαρασκευή είναι συχνά μιå μυστικοποίηση και μιå άρνηση τής δημοκρατίας. Πρέπει νά ύπάρξει ένα πλαίσιο για τήν συζήτηση τών προβλημάτων και για τήν ύποβολή τους στην λαϊκή άπόφαση». Castoriadis, «On the Content of Socialism II» (1957), *Political and Social Writings. Vol. II: From Workers Struggle Against Bureaucracy to Revolution in the Age of Modern Capitalism*, έπιμ. David Ames Curtis (Μιννεάπολις: University of Minnesota Press, 1988), 40-141.

85. Castoriadis, «The Greek Polis», 113.
 86. Castoriadis, «The 'End of Philosophy'», 22.
 87. Castoriadis, «Power, Politics, Autonomy» (1988), *Philosophy*, 169.
 88. Castoriadis, «Democracy as Procedure and Democracy as Regime» (1991), *Constellations* 4.1 (Απρίλιος 1997): 14-16.
 89. Ό. π.
 90. Castoriadis, «Power, Politics, Autonomy», 153.
 91. Habermas, *The Philosophical Discourse*, 318.
 92. Castoriadis, «Done and To Be Done», 378.
 93. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 366.
 94. Castoriadis, «Power, Politics, Autonomy», 153.
 95. Ό. π. 150.
 96. Habermas, *The Philosophical Discourse*, 333.
 97. Castoriadis, *The Imaginary Institution*, 369.
 98. Ό. π. 143.
 99. Ό. π. 114.



Ἡ ἀρχαία καί ἡ νεώτερη δημοκρατία στό ἔργο τοῦ Κορνήλιου Καστοριάδη

Γιάννης Μ. Μαθιουδάκης

Ἡ Ἀρχαία Ἑλλάδα ἦταν ἓνα ἀπό τά σημαντικότερα σημεῖα ἀναφορᾶς στήν σκέψη τοῦ Κορνήλιου Καστοριάδη¹. Αὐτό δέν ὀφείλεται μόνο στό γεγονός ὅτι στήν ἐλληνική σκέψη βρίσκονται οἱ ρίζες τοῦ νεότερου φιλοσοφικοῦ καί ἐπιστημονικοῦ πνεύματος. Ἐξ ἴσου σημαντική γι' αὐτόν στάθηκε ἡ ἀνακάλυψη (ἢ, καλύπτεται, ἢ δημιουργία) τῆς μορφῆς αὐτῆς πολιτεύματος πού ἐμελλε νά ἀποτελέσει ἓναν ἀπό τούς βασικούς πυρῆνες τοῦ ἔργου του: τῆς δημοκρατίας. Γι' αὐτό τά κείμενά του βρίθουν ὄχι μόνο παραπομπῶν ἀπό τούς Ἀρχαίους, ἀλλά καί ἀναφορῶν σέ πολιτικούς θεσμούς καί πρακτικές τῆς Ἀρχαιότητος. Ἡ ἀνάλυσή του, λοιπόν, δέν περιορίζεται στήν ἐλληνική πνευματική παρακαταθήκη, παρά προχωρεῖ καί ἀνατέμνει τήν κοινωνική καί πολιτική ὀργάνωση τῆς ἐποχῆς. Φυσικά, αὐτό δέν εἶναι τυχαῖο. Ἡ ταυτόχρονη ἐξέταση τῆς ἐλληνικῆς θεωρητικῆς σκέψης καί τῆς ἀντίστοιχης κοινωνικο-πολιτικῆς πρακτικῆς διακαιολογεῖται ἀπόλυτα, καθώς δημοκρατία καί φιλοσοφία, γιά τόν Καστοριάδη, εἶναι συμφθεῖς, ἐμφανίζονται καί ἀναπτύσσονται συγχρόνως ὡς ἀπόρροια τοῦ ἐλληνικοῦ φαντασιακοῦ.

Ὁ Καστοριάδης κατορθώνει νά φωτίσει σκοτεινές πλευρές καί νά φέρει στήν ἐπιφάνεια μυστικές σχέσεις ἀνάμεσα στούς παράγοντες πού συνθέτουν τόν ἀρχαῖο ἐλληνικό πολιτισμό. Ἐκτός, ὅμως, ἀπό τήν βαθύτερη γνώση τοῦ παρελθόντος, οἱ ἐργασίες του εἶναι σημαντικές καί γιά τήν ἐποχή μας. Τό παρόν ἐξέρχεται ἀπό τήν ἔρευνά του ἐξ ἴσου διαυγασμένο, ὅπως καί τό παρελθόν, καί ὁ μελετητής κερδίζει ὄχι μόνο τήν ἱστορική κατανόηση ἀλλά καί τήν αὐτογνωσία. Γιά τόν Καστοριάδη, ἡ σημασία τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς δημοκρατίας εἶναι μεγάλη, ἂν καί σπερματική.

Στό κείμενο πού ἀκολουθεῖ ἐξετάζονται οἱ ἀπόψεις τοῦ Καστοριάδη γιά τήν γέννηση τῆς δημοκρατίας, τήν σύγκριση τῆς ἀρχαίας, ἀμεσης

δημοκρατίας μέ τήν σύγχρονη μορφή της, καθώς καί τήν σημασία της γιά τήν ἐποχή μας.

Ἡ προσέγγιση τῆς ἱστορίας καί ἡ ρήξη μέ τίς αἰτιακές ἐξηγήσεις

Ὅσο καί ἂν θεωρεῖ τίς ἐρμηνεῖες σχετικά μέ τήν γέννηση τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς δημοκρατίας χρήσιμες καί διαφωτιστικές, ὁ Καστοριάδης μᾶς δίνει τήν δική του, διαφορετική ἄποψη. Στήν προσπάθειά του αὐτή, συγκρούεται μαζί τους καί ἐπιχειρεῖ νά τίς ἀνασκευάσει. Ἀξίζει, λοιπόν, νά σταθοῦμε στήν ἐξέταση τριῶν παραδειγματικῶν (καί ἀρκετά διαδεδομένων) ἐξηγήσεων².

Σύμφωνα μέ τήν πρώτη, καθοριστικός παράγοντας πού ὀδήγησε στήν γέννηση τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς δημοκρατίας εἶναι ὁ γεωγραφικός. Ἔτσι, ἡ κατάτμηση τοῦ ἐλληνικοῦ χώρου σέ μικρές καί ἀπομονωμένες, κατά τό μᾶλλον ἢ ἦτον περιοχές εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα τήν ἀδυναμία ἐγκαθίδρυσης μιᾶς μεγάλης αὐτοκρατορίας κατά τά πρότυπα τῆς ἐποχῆς καί τήν δημιουργία τῶν πόλεων. Οἱ πόλεις-κράτη, ὡς ἰδιαιτέρος κοινωνικο-πολιτικός σχηματισμός, ἦταν οἱ θύλακες ὅπου μπόρεσε νά ἀναπτυχθεῖ τό δημοκρατικό πνεῦμα καί νά ἐμφανιστεῖ ἡ δημοκρατία.

Ἡ ἀντίρρηση τοῦ Καστοριάδη συνίσταται, κατ' ἀρχήν, στό ὅτι ὁ γεωγραφικός παράγοντας δέν ἐπαρκεῖ γιά νά ἐξηγηθεῖ ἡ γέννηση τῆς δημοκρατίας στήν δεδομένη ἱστορική στιγμή. Γιατί, ἀφοῦ τό γεωγραφικό περιβάλλον ἦταν τό ἴδιο, ἡ δημοκρατία δέν ἐμφανίστηκε κατά τήν Μυκηναϊκή Ἐποχή, τό 1200 π.Χ., καί γιατί ἐξαφανίστηκε ἀργότερα; Καί, ἐπί πλέον, γιατί σέ ἄλλες περιπτώσεις, ὅπως στήν Γερμανία τοῦ 1870, ἐνῶ τό γεωγραφικό περιβάλλον εὐνοοῦσε τήν συγκρότηση ἐνιαίου κράτους, ὁ πολιτικός σχηματισμός πού ἐπικράτησε ἦταν ἐκεῖνος τῶν μικρῶν κρατιδίων; Ἀκόμη καί τό παράδειγμα τῶν φοινικικῶν πόλεων, πού ἐμειναν ὀλιγαρχίες ἢ μο-



ναρχίες, σημαίνει ότι η ύπαρξη μικρών πολιτικών κοινοτήτων δεν οδηγεί αναγκαστικά στην γέννηση της δημοκρατίας. Ούτε, λοιπόν, ο γεωγραφικός χώρος επιφέρει κατ' ανάγκην την δημιουργία συγκεκριμένων πολιτικών σχημάτων ούτε οι μικρές πολιτικές κοινότητες εξελίσσονται πάντοτε σε δημοκρατίες.

Η δεύτερη θεωρία, που συμπλέει με την μαρξιστική άποψη, εμφανίζει την δημοκρατία, τό πολιτικό έποικοδόμημα της εποχής, ως απόρροια του δουλοκτητικού συστήματος παραγωγής, τό όποιο συνέβαλε στην δημιουργία μιās προνομιούχου κοινωνικής ομάδας πολιτών, που κατείχε την «πολυτέλεια» και την δυνατότητα της ένασχύλωσης με τά κοινά.

Βέβαια, οι αντιρρήσεις που έγείρονται εδώ είναι προφανείς. Ο θεσμός της δουλείας υπήρχε και στην Άσία, ή όποια ποτέ δεν κατόρθωσε νά ξεπεράσει την δεσποτεία. Συναντάται επίσης σε όλη την Ελλάδα: δεν είναι, όμως, όλες οι ελληνικές πόλεις-κράτη δημοκρατικές. Άλλά και ό ίδιος ό Μάρξ υποστήριζε ότι ή πραγματική βάση των αρχαίων δημοκρατιών ήταν οι ανεξάρτητοι μικροπαραγωγοί και όχι οι δούλοι.

Λιγότερο ισχυρή παρουσιάζεται ή άποψη που θεωρεί την δημοκρατία πολιτική προέκταση της όπλιτικής φάλαγγας, κατά την όποια ή μάχη δεν αποτελεί «σειρά μονομαχιών», όπως στά όμηρικά χρόνια, αλλά σύγκρουση δύο οργανωμένων στρατιωτικών τμημάτων. Διότι ή φάλαγγα προϋποθέτει μιā δημοκρατική κοινωνική όργάνωση, όπου είναι δυνατή ή έννοια της ομάδας των όπλιτών, των ισότιμων και άλληλοεξαρτώμενων πολεμιστών. Αυτά τά δύο αναδύονται ταυτόχρονα και μπορεί νά είναι μόνο άποκνήματα του κοινωνικού φαντασιακού της αρχαίας Ελλάδας. «Δέν υπάρχει φάλαγγα χωρίς όπλιτες, ούτε όπλιτες χωρίς φάλαγγα»³.

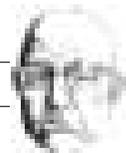
Παρ' όλο που άντικρούει την καθεμιά από τις τρεις παραπάνω θεωρίες με διαφορετικά επιχειρήματα, ό Καστοριάδης επιδιώκει νά μάς δείξει ότι άποτυγχάνουν στον σκοπό τους, διότι τις συνδέει ένα βασικό λάθος. Και οι τρεις προσπαθούν νά εξηγήσουν αιτιακά την ιστορία. Μάλιστα, τό λάθος αυτό ενυπάρχει στην πλειονότητα των θεωριών για την αρχαία ελληνική δημοκρατία, γι' αυτό ό Καστοριάδης παρουσιάζει τις τρεις εξεταζόμενες θεωρίες μόνο ως παραδείγματα του συγκεκριμένου τρόπου σκέψης.

Στην θέση αυτού του αιτιοκρατικού μοντέλου άνάλυσης, ό ίδιος προβάλλει την έννοια της ιστορίας ως δημιουργίας. Για τον Καστοριάδη,

δημιουργία σημαίνει άνάδυση μορφών νέων, ειδών, με την πλήρη σημασία του όρου, νέων θεσμών και νόμων. Η ιστορία είναι ή άστέρευτη πηγή, από όπου οι νέες μορφές αναδύονται άκατάπαυστα δημιουργώντας τομές στον συνεχή ροή της. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι οι μορφές αυτές δεν ριζώνουν στο κοινωνικό-ιστορικό περιβάλλον τους. Σίγουρα, όμως, τό υπερβαίνουν και κάνουν άδύνατη μιā όλική άναγωγή του καινούργιου στο παλιό. Γιατί δεν υπάρχει κανένας θεός, κανένα άπόλυτο έγελιανό Πνεύμα και κανένας ιστορικός νόμος που νά κυριαρχούν στο ιστορικό γίγνεσθαι. Και ίσως αυτή ή όπτική νά είναι ή μόνη που άπελευθερώνει την ιστορία και καθιστά τον άνθρωπο πραγματικό υποκείμενό της, που δεν υπόκειται σε καμμιά επιβέβλημένη άναγκαιότητα.

Στό βάθος της, λοιπόν, ή εξήγηση της ιστορικής δημιουργίας παραμένει ασύλληπτη. Τό μόνο που μπορεί νά επιτύχει ή θεωρητική σκέψη είναι ή κατανόησή της, άφου ή δημιουργία αυτή έχει συντελεστεί⁴. Επί πλέον, είναι δυνατή ή έπιστήμανση κάποιων πραγματικών παραγόντων που διευκολύνουν αυτήν την κατανόηση. Η αιτιακή, όμως, εξήγηση της ιστορίας, ή εύρεση των ικανών και άναγκαίων συνθηκών που οδηγούν στην άνάδυση μιās νέας ιστορικής μορφής, είναι πέρα από τον όρίζοντά μας. Παρ' όλα αυτά, μπορούμε, λιγότερο ή περισσότερο, νά συλλάβουμε τις κεντρικές κοινωνικές φαντασιακές σημασίες που διαπερνούν και καθορίζουν τις νόρμες, τους θεσμούς, τις πρακτικές κάθε κοινωνίας.

Σύμφωνα με τις άπόψεις του Καστοριάδη, ή κάθε μορφή κοινωνίας που έγφανίζεται στην ιστορία αποτελεί πρωτότυπη και άνεπανάληπτη σύλληψη και έκφραση του κοινωνικού φαντασιακού. Τό κοινωνικό φαντασιακό, ως εκδήλωση του φαντασιακού στοιχείου στο πεδίο του κοινωνικο-ιστορικού, είναι κάτι που δεν είναι δυνατόν νά συλληφθεί όλοκληρωτικά. Γιατί αποτελεί την θεσιμίζουσα δύναμη που γεννά τις σημασίες οι όποιες διαπερνούν όλόκληρη την ζωή της κοινωνίας και ένσωματώνονται στους κοινωνικούς θεσμούς. Με άλλα λόγια, εκφράζεται μέσα από τό μάγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που όρίζει και καθορίζει την μορφή της κοινωνίας. Και μπορούμε νά τό νοήσουμε μόνο ως συλλογικό, που δρā κάθε φορά πίσω από τά μέλη μιās κοινωνίας. Σε τελική άνάλυση, «έχουμε νά κάνουμε με την ίδια την δύναμη του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου, την δύναμη του “ού τινος”, του κα-



νερός»⁵. "Όπως είναι φυσικό, κανένα «υποκειμένο» δεν μπορεί να συλλάβει την δύναμη αυτή, αφού αποτελεί προϋπόθεση για την ίδια την σύσταση κάθε υποκειμένου, τό όποιο πάντοτε βρίσκεται ήδη ένταγμένο σε μία κοινωνικο-ιστορική πραγματικότητα, πριν ακόμη την όρίσει ως «άντικείμενο» του θεωρητικού στοχασμού. Μπορεί, όμως, να φωτίσει τό αποτέλεσμα της, την έκφρασή της, τό πλέγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που διαπερνούν τούς θεσμούς της συγκεκριμένης κοινωνίας. Έπομένως, ό,τι θά πρέπει να εξετάσουμε σχετικά με τό θέμα μας είναι ό κόσμος των φαντασιακών σημασιών των Αρχαίων Έλλήνων.

Τό έλληνικό φαντασιακό και ή δημιουργία τής πολιτικής

Στό κέντρο της αρχαιοελληνικής σύλληψης του κόσμου βρίσκονται δύο αντίθετες αλλά και αλληλοσυμπληρούμενες ιδέες. Από την μία, υπάρχει ή ιδέα του Χάους, που αναφέρεται ήδη στην Θεογονία του Ησίοδου. Έκει, ή έννοια του Χάους σημαίνει τό κενό, τό μηδέν. "Ήδη όμως από τόν Ησίοδο τό «χάος» άπηχεί την μεταγενέστερη σημασία της άταξίας, της έλλειψης νοήματος (Θεογονία, στίχ. 717-720, 722-723 κ.λπ.). Από την άλλη, από τό Χάος αναδύεται ό κόσμος, ή τάξη και ή άρμονία. Στίς «ρίζες» όμως του σύμπαντος, δεν παύει να βρίσκεται σαν ύπαρκτή άπειλή τό Χάος, μέσα στο όποιο κινδυνεύει να βυθιστεί ό κόσμος. Η ύπαρξη της τάξης στο σύμπαν, λοιπόν, ή άρμονία και τό μέτρο δεν είναι δεδομένα αλλά προβλήματα και ζητούμενα. Ο νόμος της γένεσης και της φθοράς άπειλεί κάθε μορφή με εξαφάνιση και επιστροφή στην αρχική χασομική κατάσταση.

Έτσι, σύμφωνα με την ελληνική κοσμοθεωρία, τό σύμπαν δεν είναι άπόλυτα χάος, γιατί κάτι τέτοιο θά απέκλειε την δυνατότητα της δημιουργίας, της ανάδυσης της τάξης και των νέων μορφών. Από την άλλη, δεν είναι και τελείως τακτοποιημένο, πράγμα που θά όδηγούσε στο συμπέρασμα ότι υπόκειται σε κάποιους αιώνιους και άμετάβλητους νόμους και θά καθιστούσε κάθε έλευθερία αδύνατη.

Μέσα σε αυτό τό σύμπαν είναι έμφανής ή έλλειψη κάθε σημασίας, κάθε νοήματος. Για τούς Αρχαίους Έλληνες, δεν υπάρχει καμμία πρόνοια, καμμία φύσις, κανένα τέλος που να κατευθύνει και να καθορίζει την ιστορία. Γι' αυτό ό άνθρωπος δεν μπορεί να έλπίζει σε τίποτα. Γιατί

δεν υπάρχει κάποια θεμελιώδης αντίστοιχία, κάποια συνήχηση, κάποια *adequatio* ανάμεσα στις επιθυμίες μας ή στις αποφάσεις μας και στον κόσμο, στην φύση του Είναι»⁶. Και αυτό ισχύει όχι μόνο για την πριν από τόν θάνατο ζωή, αλλά και για την μεταθανάτια. Η μετά θάνατον ζωή, αν υπάρχει, είναι πολύ χειρότερη από την επίγεια, όπως φαίνεται ήδη στην Όδύσσεια, από την συνάντηση του Άχιλλέα με τόν Όδυσσέα στον Άδη, όπου ό πρώτος δείχνει να εκτιμά περισσότερο την ζωή του φτωχού δουλευτή στην ύπηρεσία ενός άρχοντα παρά την βασιλεία και τις τιμές στην χώρα των νεκρών (Όδύσσεια, λ, 488-491). Τό αποτέλεσμα από αυτές τις ιδέες της εκκοσμίκευσης και της έλλειψης νοήματος είναι ή έλευθερία, καθώς ό άνθρωπος μπορεί να δράσει έλεύθερα και να δώσει ό ίδιος ένα νόημα στην ζωή του. Και μάλιστα, αυτό είναι αναγκασμένος να τό πράξει σε αυτόν εδώ τόν κόσμο, τόν μοναδικό που υπάρχει ή, τουλάχιστον, να αξίζει.

Η έλευθερία αυτή σκέψης και δράσης γεννά την άμφισβήτηση της παντοδυναμίας και της μοναδικότητας της κατεστημένης κοινωνικής πραγματικότητας, που επιφέρει την πρώτη ιστορικά ρήξη του έγκλεισμού που περιχαράκωνει τις περισσότερες κοινωνικές μορφές. Και ενώ οι άλλοι πολιτισμοί της έποχής νομιμοποιούνται από μία μυθική ή θρησκευτική βάση, ή όποια αναδεικνύει την ήδη θεσμισμένη κοινωνία σε παράγοντα καταπίεσης που κατευθύνει την θεσμιζουσα δύναμη του κοινωνικού συνόλου και αποκλείει την άμφισβήτηση, οι Έλληνες, πρώτοι, συνειδητοποιούν και φέρουν στην έπιφάνεια την πραγματική διαδικασία δημιουργίας των θεσμών. Πρόκειται για μία διαδικασία αυτοθέσμησης, κατά την όποια ή θεσμιζουσα κοινωνία αντιλαμβάνεται την λειτουργία της ως τέτοια και αναγνωρίζει την θέσμιση ως δικό της έργο, χωρίς έξωτερικά όρια, που τίθενται από την κυριαρχία της παράδοσης. Για τούς Έλληνες, ή κοινωνία δεν επιβάλλεται να είναι κάποιου συγκεκριμένου είδους λόγω μιας έξωτερικής πηγής θέσμισης. Αφού τό σύμπαν δεν έχει μία συγκεκριμένη τάξη, ή μορφή της κοινωνίας εξαρτάται από την ίδια της την ανακλαστική δραστηριότητα. Έτσι, ή θεσμιζουσα κοινωνία έντοπίζει τό χάσμα που την άπελευθερώνει από την πρωταρχική δύναμη της θεσμισμένης κοινωνίας και αντιμετωπίζει τούς θεσμούς ως ανθρώπινα δημιουργήματα.

Η σύγκρουση αυτή αντικατοπτρίζεται στη διαμάχη σχετικά με τό αν οι θεσμοί είναι νόμο



ή φύσει. Ἡ ἀπάντηση στό ἐρώτημα εἶναι ἐμφανής ἀπό τά προηγούμενα. Οἱ θεσμοί δέν μᾶς δίδονται ἀπό τήν φύση· τίθενται ἀπό τούς ἀνθρώπους καί, ἐπομένως, εἶναι δυνατόν νά μεταβληθοῦν. Ἡ κοινωνία, λοιπόν, αὐτονομεῖται: δημιουργεῖ ἡ ἴδια τούς νόμους στούς ὁποίους ὑπακούει, γνωρίζοντας ὅτι τό κάνει αὐτό. Ἔτσι, ἡ αὐτονομία σημαίνει ξεπέραςμα τῆς ἀντίθετης κατάστασης τῆς ἑτερονομίας, κατά τήν ὁποία ἡ κοινωνία δέν ἀναγνωρίζει τούς νόμους της ὡς δικά της δημιουργήματα, ἀλλά ὡς ἐπιταγές προερχόμενες ἀπό κάποια ἐξωκοινωνική πηγή. Ἀποτελεῖ ἀκύρωση τῆς ξένωσης τῆς κοινωνίας ἀπό τόν ἑαυτό της καί διαύγαση τῆς πραγματικότητάς της. Εἶναι φανερό ὅτι ἡ αὐτονομία εἶναι μιά διαδικασία κοινωνική: «ὁ λόγος μου πρέπει νά πάρει τήν θέση τοῦ λόγου τοῦ ἄλλου, ἐνός λόγου ξένου πού βρίσκεται μέσα μου καί μέ κυριαρχεῖ: ὁμιλεῖ δι' ἐμοῦ. Αὐτή ἡ διαύγαση ὑποδεικνύει ἀμέσως τήν κοινωνική διάσταση τοῦ προβλήματος»⁷. Ἡ πραγματοποίησή της εἶναι δυνατή μόνο σέ συλλογικό ἐπίπεδο, ἄν καί στοχεύει, ταυτόχρονα, στό ἄτομο καί στήν κοινωνία. Ἡ αὐτονομία «εἶναι ἡ ἀνακλαστική δραστηριότητα ἐνός λόγου πού δημιουργεῖ τόν ἑαυτό του σέ μιά ἀτέρμονη κίνηση, συγχρόνως ὡς ἀτομικός καί κοινωνικός λόγος»⁸. Καί εἶναι τό πολιτικό πρόταγμα, ὅπου ἡ ἔννοια τοῦ προτάγματος σημαίνει τήν «πρόθεση ἐνός μετασχηματισμοῦ τοῦ πραγματικοῦ πού καθοδηγεῖται ἀπό μιά παράσταση τοῦ νοήματος αὐτοῦ τοῦ μετασχηματισμοῦ, λαμβάνοντας ὑπόψη τίς πραγματικές συνθήκες καί ἐμψυχώνοντας μιά δραστηριότητα»⁹.

Μέσα σέ αὐτό τό περιβάλλον γεννιέται καί ἡ πολιτική — ἔννοια πού ὁ Καστοριάδης διακρίνει ἀπό τό πολιτικό¹⁰. Τό πολιτικό ἐξισώνεται, θά λέγαμε, μέ τήν ἄσκηση ἐξουσίας, ἰδίως δέ τῆς δικαστικῆς καί τῆς κυβερνητικῆς. Ἀντίθετα, ἡ πολιτική «συνίσταται στό ἐκπεφρασμένο ἐρώτημα σχετικά μέ τούς ἰσχύοντες κοινωνικούς θεσμούς»¹¹. Ὁ ὅρος «πολιτική»¹² σημαίνει τήν ρητή συλλογική δραστηριότητα, κατά τήν ὁποία ἡ κοινότητα θέτει ὡς ἀντικείμενο ἐξέτασης τήν συνολική θέσμιση τῆς κοινωνίας καί τήν μεταβάλλει κατά τόν τρόπο πού ἡ ἴδια κρίνει ἀπαραίτητο. Ἡ πολιτική, λοιπόν, «δημιουργεῖται» ἀπό τούς Ἕλληνες, τήν στιγμή πού ἀμφισβητοῦν τήν παραδοσιακή μορφή τῆς κοινωνίας καί τήν ἀντιμετωπίζουν ὡς κάτι πού ἐπιδέχεται ἀλλαγές¹³. Καί ὅταν ἀντιλαμβάνονται ὅτι ὁ ἴδιος ὁ δῆμος μπορεῖ νά λειτουργήσει ὡς ὑποκείμενο αὐτῆς τῆς διαδικασίας τῆς αὐτοθέσμησης, τότε γεννιέται καί

ἡ δημοκρατία. Ἡ μορφή πολιτεύματος πού ἀναπτύσσεται καί ὀριμαίνει στήν ἀρχαία Ἀθήνα, ἡ ἐξέταση τῆς ὁποίας ἀπασχολεῖ κατά κύριο λόγο τόν Καστοριάδη.

Τά χαρακτηριστικά τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς δημοκρατίας

«Κύριο χαρακτηριστικό τῆς δημοκρατικῆς διαδικασίας εἶναι τό γεγονός ὅτι ὁ δῆμος βάζει τόν ἑαυτό του στό κέντρο τῶν πάντων»¹⁴. Ὁ δῆμος ἀποτελεῖ τό συλλογικό «ὑποκείμενο» τῆς κίνησης αὐτοθέσμησης τῆς ἀρχαίας ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας. Ἡ πολιτική δραστηριότητα ἀρχίζει καί καταλήγει σ' αὐτόν.

Πρῶτα ἀπό ὅλα, λοιπόν, πρέπει νά προσδιορίσουμε ποιός εἶναι ὁ δῆμος. Στήν ἀρχαία Ἀθήνα, ὁ δῆμος ἀποτελεῖται ἀπό τό σύνολο τῶν ἐνήλικων ἐλεύθερων Ἀθηναίων ἀνδρῶν. Σέ αὐτό τό σημεῖο, ἴσως εἶναι ἀναγκαῖο νά τονίσουμε ὅτι κάθε κριτική σχετικά μέ τήν σύνθεση αὐτοῦ τοῦ κυρίαρχου πολιτικοῦ σώματος κινδυνεύει νά καταστρεῖ ἄτοπη καί ἐπιπόλαιη. Βέβαια, ὁ ἀποκλεισμός τῶν δούλων, τῶν γυναικῶν καί τῶν μετοίκων ἀπό τήν πολιτική εἶναι γεγονός καί ἀποτελεῖ ἕνα ἀπό τά σημαντικότερα μειονεκτήματα τῆς ἀθηναϊκῆς δημοκρατίας. Ἀλλά, ἐκτός τοῦ ὅτι ἡ σύσταση τοῦ κυρίαρχου σώματος ἐνέχει πάντοτε ἕνα στοιχεῖο αὐθαιρεσίας, εἶναι ἄδικο νά κρίνουμε αὐστηρά τούς Ἀθηναίους ἀπό τό προνομιακό σημεῖο τῆς ἱστορικῆς μας στιγμῆς καί μέ βάση τήν σαφῶς μεγαλύτερη ἱστορική μας πείρα, τήν στιγμή μάλιστα πού στήν ἐποχή μας ἡ δουλεία καταργήθηκε μόλις στά μέσα τοῦ 19ου αἰώνα καί οἱ γυναῖκες, σέ πολλές δημοκρατικές χώρες, ἀπέκτησαν δικαίωμα ψήφου μετά τόν Β' Παγκόσμιο Πόλεμο.

Τό σημαντικότερο, λοιπόν, σέ αὐτήν τήν μορφή πολιτεύματος δέν εἶναι οἱ περιορισμοί του (πού σίγουρα ὑπάρχουν καί πρέπει νά ληφθοῦν ὑπ' ὄψιν), ἀλλά οἱ ἀπεριόριστοι δυνατότητές του. Ἡ ἐξουσία, πλέον, δέν συγκεντρώνεται στά χέρια κάποιων ἀτόμων ἢ ομάδων, ἀλλά διαχέεται στόν δῆμο, στήν κοινότητα τῶν πολιτῶν. Καί ὁ δῆμος ἀσκεῖ τήν ἐξουσία ἄμεσα, χωρίς ἀντιπροσώπους. Κατά τήν ἔκφραση τοῦ Θουκυδίδη, ὁ δῆμος εἶναι «αὐτόνομος, αὐτόδικος καί αὐτοτελής». Ὡς αὐτόνομος, δίδει ὁ ἴδιος τούς νόμους στόν ἑαυτό του. Πράγματι, τά ψηφίσματα τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Δήμου ἀποτελοῦν τήν βάση τῆς νομοθεσίας στήν Ἀρχαία Ἀθήνα. Ὡς αὐτόδικος, ἔχει τήν δικαστική ἐξουσία στά χέρια του. Τά



κληρωτά δικαστήρια πού απαρτίζονται από πολίτες, όπως ήταν ή *Ἡλιαία*, εκδίκαζαν τήν πλειονότητα τῶν περιπτώσεων καί ἐφάρμοζαν, μέ αὐτόν τόν τρόπο, τούς νόμους πού οἱ ἴδιοι οἱ δικαστές ψήφισαν, ὡς μέλη τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Δήμου. Τέλος, ὡς αὐτοτελής, ὁ δῆμος κατέχει τήν ἐξουσία νά αὐτοκυβερνάται, δηλαδή νά ἀποφασίζει γιά εἰρήνη καί γιά πόλεμο, γιά τά δημόσια ἔργα κ.λπ. Μάλιστα, ὅπως ἀναφέρει ὁ Καστοριάδης, ἡ πλειονότητα τῶν ἀποφάσεων του ἀποδείχθηκαν σωστές, ἄν καί ὑπῆρχαν, βέβαια, καί λανθασμένες ἀποφάσεις, ὅπως ἦταν ἐκείνη γιά τήν ἐκστρατεία στήν Σικελία.

Στήν βάση τῆς σύστασης τοῦ δήμου βρίσκεται ἡ πολιτική *ισότητα* τῶν ἐλεύθερων ἀνθρώπων καί τό δικαίωμα ἐνεργῆς συμμετοχῆς τῶν πολιτῶν στίς δημόσιες ὑποθέσεις, μέ τόν λόγο καί τήν ψήφο τους. Σχηματίζεται ἔτσι, μπορούμε νά ποῦμε, ἕνας «καταστατικός χάρτης» γιά τά δικαιώματα καί τίς ὑποχρεώσεις τοῦ πολίτη. Σχηματίζεται ἐπίσης καί ἕνας *δημόσιος χώρος*, πού περιλαμβάνει τά προβλήματα τῆς πολιτείας (τά κοινά). Ἡ συμμετοχή τῶν πολιτῶν, λοιπόν, δέν ἐξαντλεῖται μόνο στήν λήψη ἀποφάσεων, ἀλλά ἀφορᾷ καί τήν διεξαγωγή ἑνός πραγματικοῦ διαλόγου μέσα στήν Ἐκκλησία τοῦ Δήμου, πράγμα πού «ἐγκαθιδρύει τόν λόγον ὡς κυκλοφορία τῆς ὁμιλίας καί τῆς σκέψης μέσα στούς κόλπους τῆς συλλογικότητας»¹⁶.

Σέ ἕναν κόσμο, ὅμως, ὅπου δέν ὑπάρχει σταθερό σημεῖο ἀναφοράς, ὁ λόγος δέν μπορεῖ παρά νά παραπέμπει στήν *δόξα*. Ποτέ ὁ δῆμος δέν μπορεῖ νά εἶναι σίγουρος γιά τίς ἀποφάσεις του· υἱοθετεῖ ἀπλῶς ἐκείνες πού τοῦ φαίνονται πιά σωστές, μέσω τῆς διαδικασίας τοῦ λόγον διδόναι καί τῆς πολὺπλευρῆς καί ὅσο τό δυνατόν ἀντικειμενικῆς¹⁷ ἐξέτασης τῶν προβλημάτων. Ἔτσι, ὁ δῆμος κατανοεῖ ὅτι, σέ μιά δημοκρατία, πρέπει ὁ ἴδιος, μέσα ἀπό τόν λόγο, νά «ἐφεύρει» τά κριτήρια καί νά θέσει τά ὅρια, ἐντός τῶν ὁποίων ὀφείλει νά ἀποφασίζει καί νά πράττει. Καί ὕβρις σημαίνει ἀκριβῶς τήν ὑπέρβαση τῶν ὁρίων πού δέν τίθενται ἀπό κάποιον ἐξωτερικό νόμο, ἀλλά ἀπό ἐμᾶς τούς ἴδιους¹⁸. Μέσα ἀπό αὐτό τό πρίσμα, μπορούμε νά κατανοήσουμε καλύτερα τή λειτουργία τοῦ θεσμοῦ τῆς τραγωδίας στό ἀθηναϊκό πολίτευμα¹⁹, καθὼς καί τόν τραγικό χαρακτήρα τῆς δημοκρατίας. Ἡ ἴδια ἡ ἱστορία τῆς Ἀθήνας καί ἡ καταστροφή τῆς κατά τόν Πελοποννησιακό Πόλεμο μπορεῖ νά ἀποτελέσουν τήν ἀπόδειξη τοῦ χαρακτήρα αὐτοῦ. Καί ὁ Θουκυδίδης μᾶς δίνει σελίδες ἀντάξίες τῶν μεγάλων τρα-

γικῶν, ὅταν, π.χ., περιγράφει τήν ἐκστρατεία στή Σικελία, πού στηρίχθηκε σέ μιά λανθασμένη ἀπόφαση, βασισμένη στήν ἀλαζονεία καί στήν κακή, μονόπλευρη ἐκτίμηση τῆς κατάστασης — στήν ἔλλειψη τοῦ λόγου.

Βέβαια, τό ὅτι δέν ὑπάρχουν αἰώνιες καί ἀμετάβλητες σταθερές, πού νά χρησιμεύουν ὡς ἀκρογωνιαῖοι λίθοι τῶν ἀποφάσεων του, δέν σημαίνει ὅτι ὁ δῆμος δέν δίνει κάποια ἀπάντηση σχετικά μέ τό ἀντικείμενο τῆς αὐτόνομης δραστηριότητάς του. Τό ἀντικείμενο τῆς θέσμισης δίνεται ἀπό τή φράση τοῦ Περικλῆ στόν *Ἐπιτάφιο*: «Φιλοκαλοῦμεν γάρ μετ' εὐτελείας καί φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας» (II, 40). Τό ζητούμενο εἶναι, λοιπόν, μιά κατάσταση ὅπου ὅλοι οἱ πολίτες θά ζοῦν μέσα στήν ὁμορφιά καί στή γνώση, ἐνωμένοι σέ μιά συλλογικότητα πού θά φροντίζει γιά τό δημόσιο καλό, τή διατήρηση καί τήν ἀνάπτυξη τοῦ κάλλους καί τῆς σοφίας.

Ἡ ἀρχαία δημοκρατία καί ἡ νεώτερη ἀντίληψη

Ὁ Καστοριάδης ἐπιχειρεῖ μιά σύγκριση ἀνάμεσα στήν ἀρχαία ἐλληνική δημοκρατία καί στίς δημοκρατίες τῆς ἐποχῆς μας²⁰. Ἀπό αὐτήν τήν παράλληλη ἐξέταση, καταλήγει στό συμπέρασμα ὅτι ὑπάρχουν ὀρισμένες σημαντικές διαφορές, ἀνάμεσά τους, ὥστε νά ἀλλοιώνεται ἡ δημοκρατική οὐσία τῶν νεότερων πολιτευμάτων, πού ἀποκαλοῦνται ἀπό τόν ἴδιο «φιλελεύθερες ὀλιγαρχίες».

Βασική διαφορά ἀποτελεῖ ὁ θεσμός τῆς ἀντιπροσώπευσης. Ὅπως ἀναφέρει, «ἀπό τήν στιγμή κατά τήν ὁποία, ἀμετάκλητα καί γιά ὀρισμένο χρονικό διάστημα (π.χ. πέντε χρόνια), ἀναθέτει κανεῖς τήν ἐξουσία σέ ὀρισμένους ἀνθρώπους, ἔχει μόνος του ἀλλοτριωθεῖ πολιτικά»²¹. Σέ αὐτό τό σημεῖο, πράγμα πού καί ὁ ἴδιος ἐπισημαίνει²², ἡ κριτική του διασταυρώνεται μέ τήν κριτική τοῦ Ρουσσώ, ὁ ὁποῖος στό *Κοινωνικό συμβόλαιο* γράφει χαρακτηριστικά ὅτι ὁ λαός τῆς Ἀγγλίας, κατά τήν ἐκλογή τῶν μελῶν τοῦ Κοινοβουλίου, πιστεύει ὅτι εἶναι ἐλεύθερος, ἀλλά, στήν πραγματικότητα, «τή στιγμή πού γίνεται ἡ ἐκλογή, ὁ λαός χάνει τήν ἐλευθερία του»²³.

Τήν ἴδια κριτική στάση διατηρεῖ ὁ Καστοριάδης γιά τόν θεσμό τῶν ἐκλογῶν. Στήν Ἀρχαία Ἀθήνα, κατά τήν ἐξέλιξη τῆς δημοκρατίας, βασικός τρόπος ἐπιλογῆς ἀξιωματούχων ἀναδείχθηκε ἡ κλήρωση. Οἱ Ἀθηναῖοι πολίτες δέν πίστευαν ὅτι ὑπάρχουν εἰδήμονες τῆς πολιτικῆς



ἀντίθετα, ἡ πολιτική φρόνηση εἶναι μιὰ ἀρετὴ πού ἀνήκει μόνο στό σύνολο τῆς κοινότητος²⁴. Ὁ Ἀριστοτέλης, ἄλλωστε, συγκαταλέγει τήν ἐκλογική διαδικασία ἀνάμεσα στους ἀριστοκρατικούς θεσμούς, καθώς ἡ διαδικασία αὐτή σημαίνει τήν ἐκλογή τῶν ἀρίστων. Καί ὁ ἴδιος ὁ Καστοριάδης ἰσχυρίζεται ὅτι «ἡ κυρίαρχη ἰδέα ὅτι ὑπάρχουν «εἰδήμονες» στήν πολιτική, δηλαδή εἰδικοί τοῦ καθολικοῦ καί τεχνικοί τῆς ὀλότητας, χλευάζει τήν ἴδια τήν ἰδέα τῆς δημοκρατίας»²⁵.

Ἡ ἀνάδειξη ἀξιωματοῦχων μέσῳ ἐκλογῶν δικαιολογοῦνταν, γιά τούς Ἀθηναίους, μόνο γιά ὀρισμένες θέσεις πού ἀπαιτοῦσαν εἰδικές γνώσεις (ὅπως, π.χ., γιά κάποια στρατιωτικά ἀξιώματα). Τίθεται, λοιπόν, τό ἐρώτημα σχετικά μέ τήν ἐπιλογή αὐτῶν τῶν εἰδικῶν. Κατά τόν Πρωταγόρα τοῦ Πλάτωνα²⁶, ἀρμόδιοι νά ἐπιλέξουν ἕναν τεχνίτη δέν εἶναι οἱ ἄλλοι τεχνίτες, ἀλλά ὅσοι χρησιμοποιοῦν τό προϊόν τῆς ἐργασίας του. Ὅπως, λοιπόν, ἐκεῖνος πού πρέπει νά ἐπιλέξει τόν σαμαροποιό εἶναι ὁ ἀναβάτης καί ὄχι ἕνας συνάδελφος τοῦ τεχνίτη, ἔτσι καί ἡ πόλις πρέπει νά ἐπιλέγει ἡ ἴδια τούς εἰδικούς ἐκεῖνους πού χρησιμοποιεῖ τίς ἰκανότητές τους.

Ἡ ἀνάλυση τῶν θεσμῶν τῆς ἀντιπροσώπευσης καί τῶν ἐκλογῶν, καθώς καί ἡ ἀντιπαράθεση τῶν εἰδημόνων μέ τόν λαό στό πεδίο τῆς πολιτικῆς, μᾶς ὀδηγοῦν ἀπ' εὐθείας στό ἐπόμενο σημεῖο τῆς κριτικῆς του, στήν ἐμφάνιση τοῦ κράτους ὡς μηχανισμοῦ ξεχωριστοῦ ἀπό τό κοινωνικό σῶμα. Ἡ διάκριση μεταξύ ἀστικῆς κοινωνίας (civil society) καί κράτους (state) εἶναι ἕνα θέμα πού ἔχει ἀπασχολήσει ιδιαίτερα τούς νεότερους (πολιτικούς καί ὄχι) στοχαστές. Ἐτσι, ὁ Hegel²⁷ ὑποστηρίζει ὅτι τό κράτος ἀποτελεῖ τό πεδίο ὅπου εἶναι δυνατόν νά συμφιλιωθοῦν οἱ ἐγγενεῖς ἀντιθέσεις τῆς ἀστικῆς κοινωνίας. Ἀντίθετα, ὁ Marx²⁸ βλέπει σέ αὐτόν τόν διαχωρισμό τήν μετατροπή τοῦ κοινωνικοῦ ἀτόμου σέ πολίτη καί τήν ἐμφάνιση τῆς ἔννοιας τῆς πολιτικῆς ἰσότητος, πού ὑποκρύπτει τήν πραγματική κοινωνική ἀνισότητα. Ἐπιπροσθέτως, γιά τόν Καστοριάδη, ἡ διάκριση κράτους-κοινωνίας ὄχι μόνο δέν διορθώνει τήν κοινωνική ἀδικία, ἀλλά στερεοῖ καί τήν κοινωνία ἀπό τήν μοναδική δύναμη πού θά μπορούσε νά μεταβάλλει τήν παρούσα κοινωνική κατάσταση: τήν πολιτική στήν πραγματική τῆς διάσταση. Ἡ διάκριση αὐτή ἀφαιρεῖ ἀπό τήν κοινότητα τήν πραγματική πολιτική ἐξουσία. Σέ ἀντίθεση μέ τή νεότερη ἐποχή, στήν ἀρχαία Ἀθήνα δέν ὑπῆρχε «κράτος», ἀλλά «πολιτεία»²⁹. Μέσα στήν «πολιτεία», τήν ἐκτελε-

στική ἐξουσία, μέ τήν στενή ἔννοια τῆς ἐκτέλεσης τῶν ἀποφάσεων, τήν ἀσκούσε ἕνας τεχνικο-διοικητικός μηχανισμός, ὁ ὁποῖος, στήν πραγματικότητα, δέν κατεῖχε σχεδόν καμμιά ἐξουσία. Ἀντίθετα, ἡ κυβερνητική ἐξουσία (πού, γιά τόν Καστοριάδη, διακρίνεται σαφῶς ἀπό τά ὅποια καθήκοντα ἐκτέλεσης) βρισκόταν στά χέρια τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Δήμου. Στά πλαίσια αὐτοῦ τοῦ διαχωρισμοῦ, ἡ ἀστυνόμευση, ἡ διατήρηση τῶν δημόσιων ἀρχείων κ.λπ. εἶναι κυρίως ἔργο τῶν δούλων· οἱ ἀποφάσεις, ὅμως, οἱ σχετικές μέ συνθήκες, πόλεμο καί εἰρήνη, δημόσια ἔργα κ.λπ. λαμβάνονται ἀπό τό σύνολο τῶν πολιτῶν.

Στό σημεῖο αὐτό, σχετική ἴσως εἶναι καί ἡ κριτική γιά τόν μετασχηματισμό τοῦ δημόσιου χώρου πού συντελεῖται στήν νεότερη ἐποχή. Ἄν ὁ δημόσιος χώρος δημιουργεῖται γιά πρώτη φορά στήν ἀρχαία ἐλληνική δημοκρατία, ὡς περιοχὴ ὅπου συντελεῖται χώρα μιὰ πραγματική καί οὐσιαστική συλλογική διαδικασία λήψης ἀποφάσεων γιά τά κοινά, ὁ χώρος αὐτός, κατά τόν Habermas³⁰, ἐπανεμφανίζεται κατά τόν 18ο καί 19ο αἰῶνα στή Δυτική Εὐρώπη μέ τήν μορφή ἐνός κοινού, πού μέσα ἀπό τήν δημόσια συζήτηση προωθεῖ κοινωνικά αἰτήματα πρὸς τήν πολιτική ἐξουσία³¹. Σταδιακά, ὅμως, μετασχηματίζεται ἀπό τούς «εἰδήμονες» τῆς πολιτικῆς καί ἀπό τά μέσα μαζικῆς ἐνημέρωσης σέ ἕνα πεδίο χειραγώγησης ἀπό τήν ἐξουσία.

Εἶναι φανερό, λοιπόν, ὅτι ὁ Καστοριάδης δέν συστρατεύεται μέ τούς ὑπερασπιστές τῆς νεότερης δημοκρατίας. Συγκριτικά μέ τήν ἀρχαία δημοκρατία, βρίσκει τήν νεότερη μορφή τῆς πολὺ ἐλλειμματική. Πιστεύει, ὅμως, ὅτι ἡ ἀθηναϊκή δημοκρατία μπορεῖ νά χρησιμεύσει, ὄχι βέβαια ὡς πρότυπο, ἀλλά ὡς γονιμοποιό σπέρμα γιά τόν πραγματικό ἐκδημοκρατισμό τῶν σύγχρονων «φιλελεύθερων ὀλιγαρχιῶν»³². Ἡ ἀρχαία Ἀθήνα, ὡς μήτρα τῆς δημοκρατίας, τῶν δημοκρατικῶν θεσμῶν καί ἀντιλήψεων, πρέπει νά ἀποτελέσει κίνητρο προβληματισμοῦ καί πηγὴ ἐμπνευσης γιά ὅποιον πιστεύει πραγματικά στά δημοκρατικά ἰδεώδη.

Φυσικά, τά πράγματα εἶναι ἐντελῶς διαφορετικά στήν ἐποχή μας ἀπό ὅ,τι ἦταν στήν ἀρχαιότητα. Βασικός ἀρνητικός παράγοντας, ἀποτρεπτικός γιά τήν ἐφαρμογὴ τῆς ἀμεσης δημοκρατίας, εἶναι ἴσως ἡ μεγάλη διαφορά κλίμακας καί ἡ ἐμφάνιση τῆς κοινωνίας τῶν μαζῶν. Τό πρόβλημα εἶναι ὑπαρκτό καί ὁ Καστοριάδης δίνει τήν ἐξῆς ἀπάντηση:

«Τί σημαίνει, σ' αὐτὴν τήν κλίμακα — τῶν



πολύ μεγάλων πολιτικῶν κοινοτήτων — άμεση δημοκρατία; Σημαίνει ότι άπορρίπτουμε τίς λύσεις πού, δυνάμει, όδηγούν σέ άλλοτριωτικές πολιτικές δομές, κι ότι έπιζητούμε τίς λύσεις πού δίνουν τήν μεγαλύτερη δυνατή έξουσία σέ κοινότητες τῶν όποίων οί διαστάσεις έπιτρέπουν τήν άμεση αυτοκυβέρνηση ή τίς λύσεις πού μεγιστοποιούν τήν συμμετοχή τῶν πολιτῶν στίς αποφάσεις καί τόν έλεγχο τους πάνω σέ όσα γίνονται στίς ένότητες, τῶν όποίων ή διάσταση (ή στά θέματα, τῶν όποίων ή φύση) δέν έπιτρέπουν τήν άμεση αυτοκυβέρνηση»³³.

Η ριζική ένίσχυση τῶν δημοκρατικῶν δικαιωσῶν εἶναι, λοιπόν, ή άπάντηση στίς άπόψεις πού ύποστηρίζουν τήν άδυναμία έφαρμογής τῆς άμεσης δημοκρατίας καί ό δρόμος πρὸς τήν δημιουργία μιᾶς πραγματικά δημοκρατικής καί αυτόνομης σύγχρονης δημοκρατίας. Καί ό στόχος μιᾶς τέτοιας, νέας, κοινωνίας θά πρέπει νά εμπνέεται από τά ιδανικά τῆς αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας, χωρίς, βέβαια, νά ταυτίζεται μέ αυτά. "Όπως λέει ό ίδιος:

«Ποιός θά ἦταν ό στόχος μιᾶς πραγματικά νέας — μιᾶς αυτόνομης — κοινωνίας; Ἡ έλευθερία καί ή δικαιοσύνη γιά όλους· όχι όμως καί ή εὐτυχία, δεδομένου ότι ή εὐτυχία εἶναι προσωπική καί όχι πολιτική υπόθεση. Μιά αυτόνομη κοινωνία θά έπρεπε νά θέσει ως στόχο της νά βοηθήσει τούς ανθρώπους νά εξελίξουν τίς ικανότητές τους, νά μάθουν νά σέβονται τούς άλλους καί τή φύση· καί, τελικά, νά γίνουν όσο τό δυνατόν πιό αυτόνομοι καί πιό δημιουργικοί»³⁴.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ο Καστοριάδης παρουσιάζει γιά πρώτη φορά τίς σχετικές ιδέες του τό 1979, κατά τή διάρκεια ενός σεμιναρίου του Max Planck Institut στό Starnberg. Από τότε, επεξεργάζεται συνεχώς τίς θέσεις του στά πλαίσια σεμιναρίων καί διαλέξεών του.

2. Βλ. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Ἡ αρχαία ελληνική δημοκρατία καί ή σημασία της γιά μᾶς σήμερα*, ὙΨίλον, Ἀθήνα 1986, σελ. 15-19.

3. Castoriadis Cornelius, *Philosophy, politics, autonomy*, Oxford University Press, New York 1991, σ. 167.

4. Μέ τήν άποψη αυτή φαίνεται νά συμφωνεί καί ό Hegel, όταν λέει ότι: «Ἡ κουκουβάγια τῆς Ἀθηνᾶς άπλώνει τά φτερά της μόνο όταν έρχεται τό σούρουπο» (Hegel G.W.F., *Philosophy of right*, Transl. by T.M. Knox, Oxford, University Press, New York 1967, σ. 13).

5. Castoriadis Cornelius, *ibid*, σ. 150.

6. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χῶροι τοῦ ανθρώπου*, ὙΨίλον, Ἀθήνα 1995, σ. 184.

7. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Ἡ φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας*, 6' έκδ., Ράππα, Ἀθήνα 1985, σελ. 15.

8. Castoriadis Cornelius, *ibid*, σ. 164.

9. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Ἡ φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας*, ὅπ.παρ., σελ. 117.

10. Γιά τή διάκριση τοῦ πολιτικοῦ καί τῆς πολιτικῆς από τόν Καστοριάδη, βλ. Castoriadis Cornelius, *ibid*, σ. 156-162.

11. Castoriadis Cornelius, *ibid*, p. 159.

12. Γιά τήν δημιουργία τῆς πολιτικῆς, καθώς καί τῆς φιλοσοφίας στήν Ελλάδα, βλ. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χῶροι τοῦ ανθρώπου*, ὅπ.παρ. σσ. 183 κ.έ.

13. Κατ' αναλογία, ή φιλοσοφία προέρχεται από τήν άμφισβήτηση τῆς θεσμισμένης συλλογικῆς παράστασης τῆς πραγματικότητας. Βλ. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χῶροι τοῦ ανθρώπου*, ὅπ. παρ., σ.σ. 183-184.

14. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Ἡ αρχαία ελληνική δημοκρατία καί ή σημασία της γιά μᾶς σήμερα*, ὅπ. παρ., σ. 29.

15. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χῶροι τοῦ ανθρώπου*, ὅπ. παρ., σ. 196.

16. Ὅπ. παρ., σ. 197.

17. Ἡ «άντικειμενική» εξέταση σημαίνει τήν, κατά τό δυνατόν, άπομάκρυνση τῶν συμφερόντων ατόμων ή ομάδων από τήν λήψη αποφάσεων. Χαρακτηριστικά ό Καστοριάδης αναφέρει μιᾶ άθηναική διάταξη, σύμφωνα μέ τήν όποία, όταν λαμβανόταν από τόν δήμο άπόφαση διεξαγωγῆς πολέμου μέ μιᾶ γειτονική πόλη, οί πολίτες πού κατοικοῦσαν στά σύνορα δέν εἶχαν δικαίωμα συμμετοχῆς στήν ψηφοφορία (ὅπ. παρ., σ.σ. 194-195).

18. Ὅπως αναφέρει ό ίδιος: «Ἡ παραβίαση τοῦ νόμου δέν εἶναι ὕβρις, εἶναι ένα όρισμένο καί περιορισμένο παράπτωμα. Ἡ ὕβρις ὑπάρχει όταν ό αυτοπεριορισμός εἶναι ή μόνη νόρμα, όταν παραβιάζονται όρια πού δέν ἦταν πουθενά όρισμένα» (ὅπ. παρ., σ. 199).

19. Γιά τίς άπόψεις του γιά τήν τραγωδία, βλ. ὅπ. παρ., σσ. 202-206.

20. Βλ. ὅπ. παρ., σσ. 189 κ.έ., ὅπως επίσης βλ. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Ἡ αρχαία δημοκρατία καί ή σημασία της γιά μᾶς σήμερα*, ὅπ. παρ., σσ. 34-40.

21. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Ἡ αρχαία ελληνική δημοκρατία καί ή σημασία της γιά μᾶς σήμερα*, ὅπ. παρ., σ. 34.

22. Βλ. ὅπ. παρ., σελ. 34-35, όπου μάλιστα ό Καστοριάδης διατυπώνει τήν άποψη ότι ό Ρουσσώ εἶναι μάλλον ένδοτικός, επειδή ό λαός τῆς Ἀγγλίας δέν εἶναι έλεύθερος ούτε κατά τήν εκλογή τοῦ Κοινοβουλίου. Ἡ άπόφασή του έχει καθοριστεῖ ἤδη από πολλούς παράγοντες πού βρίσκονται, λίγο πολύ, έξω από τόν έλεγχο του (εκλογικός νόμος, κομματικός μηχανισμός κ.λπ.). Βλ. επίσης, Καστοριάδης Κορνήλιος, *Χῶροι τοῦ ανθρώπου*, ὅπ. παρ., σ. 190.

23. Rousseau J.J., *The social contract and the discourses*, Transl. by G.D.H. Cole, Everyman's library, London 1973.

24. Μέ τήν προϋπόθεση, βέβαια, ότι ή κοινότητα άποτελεῖται από ὄρμους πολίτες. Γι' αυτό ό Καστοριάδης δέν παραλείπει νά τονίσει τήν άξία όρισμένων άρετῶν (ὅπως εἶναι ή ύπευθυνότητα, τό θάρρος, ή αιδώς), καθώς καί τή θεμελιώδη σημασία τῆς παιδείας γιά τή δημοκρατία. Πρβ. ὅπ. παρ., σ. 197.

25. Ὅπ. παρ., σ. 192.

26. Βλ. ὅπ. παρ., σ. 191-192.

27. Κυρίως στό Hegel G.W.F., *ibid*.



28. Βλ., παραδείγματος χάριν, Marx Karl, «On the Jewish question», in *Early writings*, Penguin, London 1992, σ. 241-244.

29. Βλ. Καστοριάδης Κορνήλιος, *ὕπ. παρ.*, σελ. 192 κ.έ.

30. Οί σχετικές απόψεις υπάρχουν κυρίως στο βιβλίο του, Habermas Jürgen, *Ἀλλαγή δομῆς τῆς δημοσιότητας*, Νῆσος, Ἀθήνα 1997.

31. Ἐδῶ θά πρέπει νά τονίσουμε ὅτι ἡ ἀστική δημοσιότητα, ὅπως διαμορφώνεται κατά τόν 18ο καί 19ο αἰῶνα στή Δυτική Εὐρώπη, δέν ἐξασφαλίζει στό κοινό τήν κυρίαρχη θέση πού κατεῖχε ἡ Ἐκκλησία τοῦ Δήμου. Ἐπιπλέον ὅμως σίγουρα στήν κοινότητα τῶν ἀστῶν πολιτῶν

νά διαδραματίσει κάποιον ἐνεργό, κριτικό ρόλο στή διαμόρφωση τῶν πολιτικῶν ἐξελίξεων, κάτι πού ἐξαφανίζεται στή συνέχεια.

32. Βλ. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Ἡ ἀρχαία ἐλληνική δημοκρατία καί ἡ σημασία της γιά μᾶς σήμερα*, *ὕπ. παρ.*, σσ. 10-11.

33. Καστοριάδης Κορνήλιος, *Ἡ ἀρχαία ἐλληνική δημοκρατία καί ἡ σημασία της γιά μᾶς σήμερα*, *ὕπ. παρ.*, σελ. 52.

34. «Ἡ ἐποχή τῆς γενικευμένης ἀδιαφορίας (Μιά συζήτηση τοῦ Κορνήλιου Καστοριάδη μέ τόν Ὀκτάβιο Πάς)», στό Εἰδικό Ἀφιέρωμα στόν Κορνήλιο Καστοριάδη, *Ἐλευθεροτυπία*, 12-12-1998.



Η φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας καί τό πρόταγμα τῆς αὐτονομίας*

Σημειώσεις στά περιθώρια τῶν συναφῶν ἔργων τοῦ Κορνήλιου Καστοριάδη

Κώστας Σοφιανός

Τό πάθος δικαίου ὡς παραγωγικό αἷτιο οὐτοπίας

Ὁ λόγος τοῦ Κορνήλιου Καστοριάδη εἶναι, ἀπό τήν ἀρχή μέχρι τό τέλος, λόγος περί Δικαίου πολιτικός. Ὅ,τι ἔχει γράψει καί ὅ,τι ἔχει πει — σέ συνεντεύξεις, διαλέξεις, συζητήσεις — ἀπό ἐκεῖ ξεκινάει καί ἐκεῖ κατατείνει.

Ἐνα ἀσίγηστο πάθος Δικαίου προσδιορίζει τήν ἐφηβεία καί τήν νεότητά του, παράγει τήν βιβλιογραφία του, οἰστρηλατεῖ τόν λόγο του, δομεῖ τήν ἐπιχειρηματολογία του καί κατευθύνει τήν ἐπιθετική του σκέψη πρός τήν οὐτοπία τῆς αὐτόθετης, αὐτόνομης καί αὐτοδιαχειριζόμενης κοινωνίας πού προτείνει καί εὐχεται ὡς ἀρχή καί τέλος καταλύσεως τῆς ὑφιστάμενης, ἀτομικῆς καί συλλογικῆς, ἑτερονομίας.

Ἀκόμα καί ὡς θεωρητικός τοῦ ψυχαναλυτικοῦ ἐγχειρήματος — ἐγχειρήματος πού ἐξ ὑποθέσεως ἀναφέρεται καί ἀφορᾷ ἀτομικές κάθε φορά περιπτώσεις — αἷτημά του θέτει τό **πρόταγμα τῆς αὐτονομίας** (τοῦ ἀναλυομένου, τοῦ ἀναλυτῆ καί τοῦ ἄλλου), τήν ὁποία ρητῶς ἀντιλαμβάνεται καί ἐμπαθῶς ἐπιδιώκει ὡς καταστροφή τοῦ λόγου «τῆς κατεστημένης τάξης πραγμάτων», ὡς μοχλό «ἐξάρθρωσης τοῦ δυτικοῦ κόσμου» καί ὡς προϋπόθεση «μιάς ἄλλης κοινωνίας, γιά τήν θέσμιση τῆς ὁποίας θά μπορούσαμε καί θά ὀφειλάμε», λέει, «νά κάνουμε κάτι ἄλλο ἐκτός ἀπό τό νά περιμένουμε νά μᾶς ἔρθει οὐρανοκατέβρατη». («Ἡ ψυχανάλυση: πρόταγμα καί διαύγηση — “μοίρα” τῆς ἀνάλυσης καί εὐθύνη τῶν ἀναλυτῶν», στό *Τά Σταυροδρόμια τοῦ Λαβυρίνθου*, ἐκδ. “Ἰψίλον/Βιβλία”, Ἀθήνα 1991, σελ. 145, 147, 149, ἀλλά καί σέ ὅλα τά συναφή κείμενά του).

Τό περί Δικαίου αὐτό πάθος, πάθος καθολικῆς ἰσοπολιτείας (ἴσης, δηλαδή, συμμετοχῆς, ὅλων, σέ ὅλες τίς ἐκφάνσεις τοῦ κοινού βίου), πού δέν ὑποχωρεῖ ἀκόμα καί ὅταν διαπραγματεύεται ζητήματα τῶν μαθηματικῶν, τῆς φυσικῆς, τῆς λογικῆς καί, βέβαια, τῆς καθόλου φιλοσοφίας, τῆς οἰκονομίας καί τῆς τεχνολογίας, εἶναι πρωτίστως, ἂν ὄχι ἀποκλειστικῶς, πάθος (ἐπιστημονικά, φιλοσοφικά, ψυχαναλυτικά ἐπενδεδυμένο) κατά τῆς ἑτερόνομης, τῆς κοινωνικά ἀνεξέλεγκτης, τῆς μὴ συμμετοχικῆς ἐξουσίας. Ἡ ἑτερόνομη, ἡ κοινωνικά ἀνεξέλεγκτη, ἡ μὴ συμμετοχική ἐξουσία, ἀκόμη καί νοούμενη ὡς πνευματική-παιδευτική, ἀκόμη καί ὡς ἀπλῶς ὀδηγητική-διευθυντική πρός τήν πραγμάτωση πρακτικοῦ, παραγωγικοῦ ἔργου, γιά τόν Καστοριάδη εἶναι, ὡς ἀναιρετική τῆς «ἀτομικῆς καί τῆς συλλογικῆς αὐτονομίας», τό ὑπέρτατο κακό.

Τό πρόταγμα, ὅμως, τῆς «ἀτομικῆς καί τῆς συλλογικῆς αὐτονομίας», τό αἷτημα, δηλαδή, αὐτοπροσδιορισμοῦ καί καθεμιάς χωριστά καί τοῦ συνόλου τῶν βουλήσεων δεδομένης κοινωνίας, πέρα ἀπό τό ὅτι εἶναι, κατ' οὐσίαν, αἷτημα καταλύσεως τῶν βιολογικῶν προϋποθέσεων τῆς ἀνθρώπινης κοινωνικότητας ἤ, γιά νά τό ποῦμε μέ ὄρους πού ὁ ἴδιος ὁ Καστοριάδης ἔθεσε, πέρα ἀπό τό ὅτι προϋποθέτει, καί ἄς μὴν τό λέει ὁ Καστοριάδης, ἀπόλυτη σύμπτωση, **ριζικῆς φαντασίας** (πού ἀφορᾷ τήν ἀτομική ψυχῆ) καί **κοινωνικοῦ, θεσμιζοντος, φαντασιακοῦ** (πού ἀφορᾷ στό κοινωνικο-ιστορικό εἶναι τοῦ εἶδους), εἶναι — αὐτό τό αἷτημα αὐτοπροσδιορισμοῦ — ὅ,τι ἀκριβῶς καί ὅ,τι πρωτίστως ἀρνεῖται ἀπό καταβολῆς μυθολογίας καί ἱστορίας ἡ ὁποίας μορφῆς ἐξουσία, καί ὅ,τι ἀνέκαθεν ὄριζε καί ὀρίζει ὡς αἷ-

* Ἐπί τῆ εὐκαιρία τοῦ ἀφιερώματος στήν διανόηση τοῦ Κ. Καστοριάδη ἡ *Νέα Κοινωνιολογία* ἀναδημοσιεύει ἀπό τίς σελίδες τοῦ ἠλεκτρονικοῦ περιοδικοῦ *Μεταθέσεις* αὐτό τό ἄρθρο τοῦ Κ. Σοφιανοῦ, μέλους τῆς Συντακτικῆς τῆς Ἐπιτροπῆς, ἐμπλουτισμένο μέ κάποιες περαιτέρω σκέψεις.



τία τῆς ἀνυπακοῆς καί ὡς πυρήνα τοῦ κατ' ἐξοχήν ἐγκλήματος. Καί τοῦτο αὐτοπροσδιοριζόμενη βούληση εἶναι, αὐθαίρετα καί ἀξιοματικά, μόνο ἢ ἐξουσιαστική βούληση ἢ ὁποία τόσο μόνον ὄρα ὅσο ἐνεργεῖ ἐπὶ ἑτεροπροσδιοριζομένων (δηλαδή προσδιοριζομένων ἀπὸ αὐτήν) βουλήσεων. Ἄς δοῦμε ὅμως, ἀναλυτικά, ποιές οἱ βιολογικές σταθερές τῶν ἀνθρωπίνων κοινωνιῶν, ποιές οἱ προϋποθέσεις μεταβολῆς τους, πῶς ὀρίζεται τὸ ἐγκλημα καί πῶς συναρτᾶται μέ τήν ἐξουσία.

Βιολογία καί κοινωνία

Τίς βιολογικές σταθερές τοῦ εἶδους ὁ Καστοριάδης τίς ὀρίζει ὡς ἔρεση τῆς κοινωνίας στή φύση [Ἡ φαντασιακή θέσμιση τῆς κοινωνίας, ἐκδ. (6') Ράππα, Ἀθήνα 1985, σελ. 329-340], ἐνωώντας ὅτι τοῦ κοινωνικοῦ προϋποτίθεται τὸ βιολογικό καί ἡ φύση καθόλου καί διευκρινίζοντας περαιτέρω ὅτι τὸ σημασιολογικό, φαντασιακό σύμπαν πού συνιστᾶ καί θεσμίζει τὸ κοινωνικῶς εἶναι τοῦ εἶδους αὐτονομεῖται ἱστορικά ἀπὸ τήν πρώτη αὐτὴ στιβάδα, τήν ἔρεση ἢ φυσικό γεγονός [ἕνα βάραθρο, λέει, χωρίζει τὸ στήριγμα ἢ τὸ «βιολογικό» ἐρέθισμα ἀπὸ τήν ἀναγκαῖα καί ἱκανὴ συνθήκη «παραγωγῆς τῶν σημασιῶν»], καί ἐξελίσσεται ὡς ἀπὸ μηδενικῆς βάσεως καί ὡς λόγος ἐαυτὸν αὔξων, δηλαδή ὡς αὐτοδημιουργούμενο - αὐτο-αλλοιούμενο μόρφωμα.

Ὡς βιολογικές σταθερές τοῦ εἶδους, ὁ Καστοριάδης ἐννοεῖ, κυρίως — μιά καί σέ αὐτές ἀναφέρεται — τὸν διαφορισμὸ τῶν φύλων καί τίς ἐνστικτικές-ὄρμικες τάσεις πρὸς αὐτοσυντήρηση καί ἀναπαραγωγή.

Τὸν ἰσχυρισμὸ ὅτι οἱ ἀνθρώπινες κοινωνίες συγκροτοῦνται, διαμορφώνονται καί ἐξελίσσονται ἀνεξάρτητα ἀπὸ τίς βιολογικές προϋποθέσεις τοῦ εἶδους, ὁ Καστοριάδης — ὅπως ἄλλωστε καί ὄλοι ὅσοι ἀρνοῦνται, ὡς ψευδεῖς καί πολιτικά δόλιες, τίς προτάσεις τῆς Κοινωνιοβιολογίας καί τήν ἀναγωγή, γενικότερα, τοῦ κοινωνικοῦ στό βιολογικό — τὸν θεμελιώνει στήν πολυμορφία καί μεταβλητότητα τῶν θεσμῶν καί μάλιστα ἐκείνων πού συναρτῶνται ἄμεσα μέ βιολογικές διαδικασίες, ὅπως εἶναι οἱ σχέσεις τῶν φύλων καί οἱ σεξουαλικές σχέσεις γενικότερα, ἢ ἀνατροφή τῶν παιδιῶν, οἱ διατροφικές συνήθειες κ.λπ. Ὁ ἰσχυρισμὸς αὐτός, λογικά ἀπλός καί ἰδεολογικά πανίσχυρος, ἔχει τὸν χαρακτήρα ἐπιχειρήματος ἐκ τοῦ ἀντιθέτου ἢ ἐκ τῆς εἰς τὸ ἄτοπον ἀπαγωγῆς

καί προκύπτει ἀπὸ τήν ἐμπειρική παρατήρηση τοῦ ἀναλλοιώτου τῶν ἐνστικτικῶν κοινωνιῶν τοῦ ζωικοῦ, λεγομένου, βασιλείου, ἀπὸ τὸ ὁποῖο οἱ κατὰ Καστοριάδην ἀνθρώποι (ὡς παράγωγα κοινωνικῆς ὄντογένεσης, ὡς κοινωνικές κατασκευές) ἔχουν, προφανῶς, μεταναστεύσει ὀριστικά καί ἀμετάκλητα. Μέ ἄλλα λόγια, ἂν οἱ ἀνθρώπινες κοινωνίες ἦσαν κοινωνίες κατὰ φύσιν, θὰ παρέμεναν ἀναλλοιώτες. Οἱ ἀνθρώπινες ὅμως κοινωνίες δέν παραμένουν ἀναλλοιώτες. Ἐπομένως δέν εἶναι κοινωνίες φυσικές, ἀλλὰ φαντασιακές κοινωνίες: συγκροτοῦνται, διαμορφώνονται καί ἐξελίσσονται, θετικά ἢ ἀρνητικά κατ' αὐτήν ἢ ἐκείνην τήν ἀξιολογία, στό πεδίο τῶν φαντασιακῶν σημασιῶν (εἶδους μάγματος «συμβολοποιητικῶν» παραστάσεων, ὅπως λέει, ἀενάως ἀναδυομένων ἀπὸ τὰ ἐγκατα τοῦ ἀνθρώπινου εἶναι), ἢ δυναμική τῶν ὁποίων προσδιορίζει κρίσιμα ὄχι μόνον τήν ἱστορία, ὡς πεδίο ἀλληλοδιαδοχῆς αὐταρχῶν μορφῶν [εἰδῶν ἢ φιγούρων (sic)], ἀλλὰ καί τήν “φύση” τοῦ ἀνθρώπου.

Τὸ ἐπιχείρημα εἶναι ἰσχυρό, παρά τήν ἰδεολογική του διάσταση, βασίζεται πράγματι στήν ἐμπειρική παρατήρηση, καί ἀνάγεται ἀπωτέως στήν ἀρχαιοελληνική, μάλιστα προσωκρατική, διάκριση τῆς ἀνθρώπινης συνθήκης ὡς συνθήκης φύσει δεδομένης, ἀφ' ἑνός, καί νόμῳ προσδιορισμένης, ἀφ' ἑτέρου (τυπικὸ παράδειγμα ἢ προβληματικὴ περί τήν προέλευση τῆς ἐνδο-επικοινωνιακῆς ἰδιαιτερότητας τοῦ εἶδους, δηλαδή τῆς γλώσσας).

Ἡ διάκριση μεταξύ φύσεως καί νόμου, σωματικοῦ καί ψυχικοῦ, ὕλικοῦ καί πνευματικοῦ — εἴτε ὡς σχῆμα ἀποδοτικό ἀντικειμενικῆς σχάσεως καί μερισμοῦ τοῦ ἀνθρώπου σέ δύο ὑπαρκτικά, ἀλληλοεπιδρῶντα πεδία — ἀνάγεται στήν πραγματικότητα τῶν ἀφαιρετικῶν ἰδιοτήτων τοῦ εἶδους, στή διαπίστωση, δηλαδή, ὅτι ὁ ἀνθρώπος, ἀποδεσμευόμενος κατὰ δυσεξήγητο, ὅπωςδὴποτε, τρόπο, ἀπὸ τοὺς σωματικούς του περιορισμούς, ὑπερβαίνει τὸ πεδίο δράσεως τῶν λοιπῶν ζωϊκῶν εἰδῶν, καί μάλιστα τῶν πρωτευόντων, καί ὄρα πέρα ἀπὸ τὰ κατ' αἴσθησιν δεδομένα τῆς ἐμπειρίας του: μέ ἄλλα λόγια, ἡ εἰδοποιός διαφορά τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὰ λοιπὰ ἔμβια ὄντα ἐγκοιταί στήν ἱκανότητά του νά μεταβάλλει ἐαυτὸν καί τὸ φυσικό περιβάλλον, μέρος τοῦ ὁποίου εἶναι καί ἴδιος, μέ τρόπους καί μέσα πού οὔτε ἡ φύση του (ἢ βιολογική του σύσταση) οὔτε ἡ φύση καθόλου παρέχει πρωτογενῶς. Κατ' αὐτό, πράγματι — οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.

Ἡ εἰδοποιός αὐτὴ διαφορά, ὅποια καί ἂν ὕ-



ποτεθεί ή αίτια της (υπερφυσική δράση μαγικών και άρρητων δυνάμεων, / θεία εϋνοια, / έκφραση της διαλεκτικής εκτυλίξεως της απόλυτης ιδέας ως απόλυτου πνεύματος, / παράγωγο της διαλεκτικής αλληλεπιδράσεως ανθρώπου και φύσεως κατά την εξέλιξη των εργαλειακών επιτευγμάτων του δραστηριοποιούμενου στην παραγωγή υλικών και άυλων αγαθών ανθρώπινου είδους, / φυσική επιλογή, / σταθμός της δημιουργού εξέλιξεως στη συγκεκριμένη εξελικτική βαθμίδα που αποτελεί τό είδος, / αποικισμός του πλανήτη από όντα άλλων άσπερισμών, / τυχαίο εξαγόμενο άνασχηματισμού στοιχειωδών σωματιδίων, / συνέργεια ριζικού φαντασιακού και ριζικής φαντασίας), ή ειδοποιός, λοιπόν, αυτή διαφορά — όποια και άν υποτεθεί ή αίτια της — δέν άναιρεί τό γεγονός ότι τό ανθρώπινο είδος είναι είδος κοινωνικό, μέ τή σημασία που αποδίδουμε σήμερα στον όρο έδω και, τουλάχιστον, πέντε χιλιάδες χρόνια.

Τό τί ακριβώς συνέβαινε πριν πέντε ή, πριν από x χιλιάδες ή εκατομμύρια χρόνια, άν δηλαδή ό άνθρωπος ήταν έξ αρχής ή εξελίχθηκε σε κοινωνικό είδος, δέν έχει κρίσιμη, έν προκειμένου, σημασία. Κρίσιμη όμως σημασία έχει, για τον προσδιορισμό των ιδεολογικών προϋποθέσεων της καστοριαδικής ψυχο-κοινωνιολογίας, ή θέση του Καστοριάδη ότι τό άρτιγέννητο παράγωγο της φυσικής ένώσεως δύο έτερόφυλων, προς τό παρόν, μελών του ανθρώπινου είδους δέν είναι, δυνάμει έστω, άνθρωπος — είναι τέρας. "Άνθρωπος θά γίνει διά του έκκοινωνισμού ή της μετουσιώσεώς του από αϋτιστικό, αϋτοαναφορικό — άκαθόριστο έν τέλει — τί σε όντως άνθρωπο, άκέραιο και πλήρη φαντασιακών σημασιών. "Ανεξαρτήτως πάντως των άποριών που δημιουργεί, άφ' ενός, ή άναφορά ενός άμφισβητία της ούσίας σε όχι μία, αλλά σε δύο ούσίες [τήν πριν από τή μετ-ουσίωση ούσία του τέρατος και τήν κατόπιν μετ-ουσιώσεως ούσία του φαντασιαζόμενου ανθρώπου (τί νά κάνουμε; "Η γλώσσα εκδικείται)] και, άφ' έτέρου, ό έμμεσος πλήν σαφής ισχυρισμός ότι ό άνθρωπος, κατ' εξαίρεσιν μοναδική του καθολικού βιολογικού κανόνα, δέν φέρει γενετικά έγγεγραμμένη τήν κοινωνική του τάση στα χρωματοσώματά του αλλά ότι τήν άποικία, προφανώς, καθ' όδόν προς τήν αϋτονομία, θέση, πάντως, και του Καστοριάδη είναι ότι ό άνθρωπος είναι είδος κοινωνικό και μάλιστα αϋτοδημιούργητο.

Ός είδος κοινωνικό, ό άνθρωπος, έντοπίζεται στό μεταξύ άγέλης και μυρμηγκοφωλιάς ή κυψέλης φάσμα κοινωνικότητας και, σε επίπεδο

«άπλης» φύσεως, διαφέρει από τά όμολογά του του ζωϊκού βασιλείου και κατά τον βαθμό έντάσεως των σχέσεων μεταξύ των καθ' έκαστον μελών και του συνόλου της κοινωνίας. "Ο βαθμός έντάσεως μεταξύ των καθ' έκαστον μελών, ή υποσυνόλου μελών, και του συνόλου στις ανθρώπινες κοινωνίες είναι, συγκριτικά (και έξ αιτίας ν' παραγόντων, πολλοί από τους όποιους παραμένουν υποθετικοί και άδιευκρίνηστοι)¹, πολύ ύψηλός σε σχέση μέ τον άνάλογο βαθμό έντάσεως των όμολόγων του, και μάλιστα των πρωτεούτων κοινωνικών ειδών, και απόλυτος σε σχέση μέ τον μηδενικό — σχεδόν(;) — βαθμό έντάσεως που μπορεί νά παρατηρηθεί σε μία μυρμηγκοφωλιά ή σε μία κυψέλη.

"Ο βαθμός αϋτός έντάσεως, που άντιστοιχεί στον μέσο όρο του άριθμού των ένδοκοινωνικών συγκρούσεων, οι όποιες μπορεί νά παρατηρηθούν σε όρισμένη χρονική περίοδο στα όρια δεδομένης κοινωνίας ανθρώπων ή ζώων, είναι έκφραστικός, σε επίπεδο ανθρώπινης κοινωνίας, της δυναμικής ισορροπίας κεντρομόλων και φυγόκεντρων δυνάμεων που συνέχουν — μικροκοσμικά, μεσοκοσμικά ή μακροκοσμικά — κάθε δυναμικό σύνολο στοιχείων και είναι, περαιτέρω, συνάρτηση του κυμαινόμενου, από άνθρωπο σε άνθρωπο, βαθμού κοινωνικότητας, άφ' ενός, και της άφαιρετικής ικανότητας του είδους, άφ' έτέρου.

"Ο βαθμός κοινωνικότητας εκφράζει, σε ατομικό επίπεδο, τήν δυναμική ισορροπία μεταξύ των έγωιστικών και των κοινωνικών τάσεων που προσδιορίζουν τήν καθόλου συμπεριφορά ως συνάρτηση γενετικών έγχαραξέων και πολιτιστικών έπιβολών. "Αναλυτικότερα, τουτο σημαίνει ότι ό βαθμός κοινωνικότητας παραλλάσσει από άτομο σε άτομο κατά τον βαθμό ύπεροχής των έγωιστικών ή των κοινωνικών του τάσεων που είναι γενετικά προσδιορισμένες και επί των όποιών έπιδρά ύστερογενώς, μέ τό σύνολο των έπιβολών της, ή κοινωνία.

"Ο γενετικός προσδιορισμός των έγωιστικών και των κοινωνικών τάσεων συνάγεται από τήν έμπειρική παρατήρηση της συμπεριφοράς των ανθρώπων ως στοιχείων κοινωνικών υποσυνόλων, όπως είναι ή οικογένεια, ό νηπιακός σταθμός, οι παρέες των παιδιών που παίζουν στην γειτονία, τό σχολείο, κ.ο.κ. "Ιδιαίτερη σημασία έχει έν προκειμένου ή διαπίστωση ότι ή ύπεροχή των έγωιστικών ή των κοινωνικών, κατά περίπτωση, τάσεων εκδηλώνεται από τήν νηπιακή ήδη ηλικίας και ότι διαφοροποιεί, ως διακριτικό γνώρισμα χαρακτήρα, ανθρώπους κοινών κληρονο-



μικῶν καταβολῶν καί κοινῶν πολιτιστικῶν προϋποθέσεων (ἀγωγῆς, παιδείας κλπ.), δηλαδή τά ἀδέλφια.

Ἡ δυναμική ἰσορροπία ἐγωιστικῶν καί κοινωνικῶν τάσεων ἀποτελεῖ τήν προϋπόθεση τόσο τῆς συνοχῆς ὅσο καί τῆς ἀνέλιξης τῶν ἀνθρώπινων κοινωνιῶν. Ἀποτελεῖ προϋπόθεση τῆς συνοχῆς τῶν ἀνθρώπινων κοινωνιῶν, στό μεταξύ ἀγέλης καί μυρμηγκοφωλιάς ἢ κυψέλης φάσμα τῶν κοινωνικῶν εἰδῶν, γιατί, ἂν οἱ ἐγωιστικές τάσεις ἐνταθοῦν κρίσιμα, τότε τό σύνολο πού ἀποτελεῖ κάθε κοινωνία θά μετατοπισθεῖ πρὸς τήν περιοχὴ τοῦ φάσματος ὅπου ἐντοπίζονται οἱ περιστασιακές συγκροτήσεις κοινωνικῶν συνόλων, δηλαδή οἱ ἀγέλες. Ἄν πάλι ἐνταθοῦν κρίσιμα οἱ κοινωνικές τάσεις, τότε τό συγκεκριμένο ἐκεῖνο σύνολο θά μετατοπισθεῖ πρὸς τήν περιοχὴ τοῦ φάσματος ὅπου ἐντοπίζονται οἱ μονολιθικές συγκροτήσεις κοινωνικῶν συνόλων, δηλαδή ἡ μυρμηγκοφωλιά καί ἡ κυψέλη. Ἀποτελεῖ, ἐπίσης, προϋπόθεση ἀνέλιξης τῶν ἀνθρώπινων κοινωνιῶν, διότι οἱ κοινωνίες ἀνελλίσσονται ὡς ἐκ τίς διαδράσεως τῶν συγκροτούντων αὐτές ἀνθρώπων, οἱ ὁποῖοι — ἐξ αἰτίας τῶν διαφορετικῶν τάσεων ἀποκλίσεως καί συγκλίσεώς τους, ἐξ αἰτίας, δηλαδή, τοῦ ποικιλλόντος βαθμοῦ παραδοχῆς ἢ ἀρνήσεως τῶν κοινῶν, κατὰ τομεῖς, τόπων — μεταβάλλουν τοὺς κοινούς τόπους, εἴτε αὐτοὶ ἀφοροῦν στό ἀνθρωπογενές εἴτε στό φυσικὸ περιβάλλον.

Ὁ βαθμὸς ἐντάσεως τῶν ἐνδοκοινωνικῶν σχέσεων πού, ἐκτός τῶν ἄλλων, χαρακτηρίζει τό ἀνθρώπινο εἶδος — καί πού ὡς ἀκράϊο φαινόμενο ἐσωτερικοῦ ἀνταγωνισμοῦ, ἀνταγωνισμοῦ δηλαδή μεταξύ τῶν ἀτόμων ἐνός καί τοῦ αὐτοῦ εἶδους, ἀποδίδεται μέ τό λατινικὸ λόγο: «Homo homini lupus» (ὁ ἀνθρώπος λύκος γιὰ τόν ἀνθρώπο) — εἶναι μεγαλύτερος ἀπὸ τόν βαθμὸ ἐντάσεως πού παρατηρεῖται στὰ ἄλλα κοινωνικά εἶδη, ἀφ' ἐνός ἐξ αἰτίας τῆς ἐντονότερης ἀνισοκατανομῆς καί, ἐπομένως, τῆς ἀσταθέστερης ἰσορροπίας ἐγωιστικῶν καί κοινωνικῶν τάσεων καί, ἀφ' ἑτέρου, ἐξ αἰτίας τῆς ἀφαιρετικῆς ἰκανότητος τοῦ εἶδους.

Τόσο ἡ δυναμική ἰσορροπία ἐγωιστικῶν-κοινωνικῶν τάσεων ὅσο καί ἡ ἀφαιρετικὴ ἰκανότητα τοῦ εἶδους ἐπιβάλλουν σέ κάθε ἀνθρώπο καθεστῶς οἰονεὶ διφυοῦς, ἀντιφατικοῦ ὄντος: ὁ ἀνθρώπος βιώνει, καί συνειδητὰ καί ἀσύνειδα, τήν ὑπαρξή του ὡς ἓνα διαρκές *Εἶναι τε καί μὴ Εἶναι*.

Εἶναι καί δέν εἶναι χῶρος, εἶναι καί δέν εἶναι σέ «συγκεκριμένο» χῶρο, εἶναι καί δέν εἶναι χρό-

νος, εἶναι καί δέν εἶναι σέ «συγκεκριμένο» χρόνο, εἶναι καί δέν εἶναι αὐτός, εἶναι καί δέν εἶναι ἄλλος, εἶναι καί δέν εἶναι αὐτοτελῶς ἀρσενικό, εἶναι καί δέν εἶναι αὐτοτελῶς θηλυκό, εἶναι καί δέν εἶναι ἐγωτικός, εἶναι καί δέν εἶναι κοινωνικά προσανατολισμένος.

Εἶναι χῶρος, ἀφοῦ εἶναι σῶμα καί ὡς σῶμα χωρεῖ καί περιέχει καί περιέχεται. Ταυτόχρονα, ὅμως, δέν εἶναι χῶρος, ἀφοῦ εἶναι νοῦς καί, ὡς νοῦς, ἀναχωρεῖ ἐπέκεινα τῶν αἰσθητηριακῶς συλλήψιμων ὄντοτήτων καί εἰκάζεται μόνο ἀντικειμενικῶς, ὡς ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐνεργημάτων του, καί προβληματίζει ὑποκειμενικῶς, ὡς διαρκῶς παρούσα καί διαρκῶς διαφεύγουσα ἐσωτερικὴ ἐμπειρία. Εἶναι καί δέν εἶναι σέ συγκεκριμένο χῶρο, γιατί καί ὑφίσταται τόν χῶρο πού ἀποτελεῖ (ὡς σῶμα πού χωρεῖ καί περιέχει καί περιέχεται) καί τόν ἀρχικά δεδομένο του περίγυρο χῶρο, ἀλλά καί ὑπερβαίνει (ὡς νοῦς), μεταβάλλοντας, καί ἐκτείνοντας, καί περιστέλλοντας καί τόν χῶρο πού (ὡς σῶμα) εἶναι, καί τόν ἀρχικά δεδομένο του περίγυρο χῶρο, δρώντας καί στόν μεσόκοσμο καί στόν μικρόκοσμο καί στόν μέγας κοσμο καί ἐξ ἐπαφῆς, καί ἐξ ἀπο-στάσεως.

Εἶναι χρόνος συνειδητός, ἐνὸσω σκέπτεται ὅ,τι σκέπτεται καί σκεπτόμενος, ἀκριβῶς ὅτι σκέπτεται, σκέπτεται ὅτι ἔτσι ἀκριβῶς — σκεπτόμενος — ὑπάρχει. Παράλληλα, ὅμως, δέν εἶναι χρόνος συνειδητός, ἀφοῦ, ὅταν κοιμᾶται καί ὅταν χάνει τίς αἰσθήσεις του καί ὅταν δημιουργεῖ ἐν ἐξάψει καί ὅταν ἐν ἐξάψει ἐρωτεύεται καί ὅταν πεθαίνει, δέν ἔχει συνειδήση οὔτε τοῦ χρόνου πού εἶναι οὔτε τοῦ χρόνου ἐντός τοῦ ὁποίου εἶναι. Εἶναι σέ συγκεκριμένο χρόνο τόν ὁποῖο βιώνει ἄλλοτε ὡς ἐσωτερικό-ψυχολογικό καί ἄλλοτε ὡς ἐξωτερικό. Παράλληλα, ὅμως, δέν εἶναι σέ συγκεκριμένο χρόνο, ἀφοῦ, ὡς νοῦς, ὑπερβαίνει τόν συγκεκριμένο χρόνο καί κινεῖται ἀμφίδρομα: καί πρὸς τόν παρωχημένο (ἀναθυμούμενος καί μετα-γιγνώσκων) καί πρὸς τόν μέλλοντα (προβλέποντας καί προενεργώντας) χρόνο.

Εἶναι ὁ ἑαυτός του, ἀφοῦ ἔχει παραστάσεις καί συνειδήση τοῦ ἴδιου Ἐγῶ ὡς ἑαυτοῦ καί ὄχι ὡς ἄλλου. Ταυτόχρονα ὅμως δέν εἶναι ὁ ἑαυτός του, ἀφοῦ συν-εἶδηση εἶναι ἡ ἀπό κοινοῦ εἶδηση καί ἡ ἀπό κοινοῦ εἶδηση εἶναι εἶδηση μερισμένη, μεταξύ τοῦ ἑαυτοῦ καί τοῦ ἄλλου. Ἐν τέλει, πῶς καί πόσο εἶναι ὁ ἑαυτός του, ἀφοῦ εἶδηση περὶ τοῦ ἑαυτοῦ του λαμβάνει ἀπὸ τοὺς ἄλλους, πού καί ὡς παραστάσεις καί ὡς ὑποστάσεις τοῦ γνωρίζουν τόν ἑαυτό του ὡς ἓναν ἀπὸ αὐτοὺς καί ἐπομένως ὡς ἄλλον, ἀφοῦ αὐτός δέν



είναι κανένας από αυτούς, όντας, έν τούτοις, αυτός πού καθένας από αυτούς τόν ειδοποιεί ότι είναι.

Είμαι τό σώμα του, αλλά είναι και ή ψυχή του. Άλλά, τό σώμα του δέν είναι ή ψυχή του και ή ψυχή του δέν είναι τό σώμα του, αφού «οί δύο αυτοί χώροι, ό σωματικός και ό ψυχικός, είναι τελείως έτερογενείς», όπως λέει, συμφωνώντας μέ τόν Φρόνυτ, ό Καστοριάδης, ό όποιος όμως, έν τέλει, δέν λέει, παρ' όλα όσα λέει, πως συν-άπτονται και συν-βαίνουν και συν-αποτελούν κάτι πού δέν είναι ούτε τό ένα ούτε τό άλλο, αλλά τρίτον τι, άπροσδιόριστο και, έν τούτοις, όρισμένο. Είναι τό σώμα του, αλλά τό σώμα του δίχως τήν «έτερογενή» ψυχή του δέν είναι τό σώμα του — δέν είναι καν σώμα, είναι πτώμα και πέφτει και πιά δέν σηκώνεται. Είναι ή ψυχή του, αλλά ή ψυχή του δίχως τό «έτερογενές» σώμα του δέν είναι ή ψυχή του — αίρεται και, προφανώς, περιφέρεται, στίς ύπεραισθητές σφαίρες τών έλευθέρως, τών μή αίτιακώς, ρεόντων παραστασιακών μαγμάτων και τών φανταστικών σημασιών, αφού δέν είναι, λέει, φύση για νά έπιστρέψει στήν φύση, όπως τό σώμα, παρά κοινωνική κατασκευή και έκ του μηδενός ιστορική δημιουργία και έπομένως έπιστρέφει, ως φαίνεται, στό μηδέν και γι' αυτό δέν ξαναφαίνεται.

Άπό τήν άποψη, τώρα, διαδράσεως τών δύο φύλων, τόσο τό άρσενικό όσο και τό θηλυκό είναι και δέν είναι αυθύπαρκτο, είναι και δέν είναι αυτοτελές, είναι και δέν είναι άυταρκτες. Τό άρσενικό είναι όν, φυλετικώς, αυθύπαρκτο, αφού κανένος άρσενικού ή σύλληψη, ή κυοφορία, ή γέννηση και ή ανάπτυξη δέν είναι συνάρτηση τής συλλήψεως, κυοφορίας, γεννήσεως και αναπτύξεως ενός αντίστοιχου θηλυκού². Έξ ίσου αυθύπαρκτο, και για τούς ίδιους λόγους, είναι και τό θηλυκό. Έν τούτοις, κανένα άρσενικό δέν ύπάρχει, έξ ύποκειμένου, από μόνο του άν δέν τό έπαληθεύσει, ως φύλο, ένα όποιοδήποτε θηλυκό. Έξ ίσου άνύπαρκτο έξ ύποκειμένου, ως φύλο, είναι και κάθε θηλυκό, άν δέν τό έπαληθεύσει, ως φύλο, ένα όποιοδήποτε άρσενικό. Η ύποκειμενική, δηλαδή, γνώση τής φυλετικής ταυτότητας (πού δέν ολοκληρώνεται, βέβαια, μέ τήν αυτοϊκανοποίηση ή μέ τήν παράσταση, άπλως, τών ανατομικών διαφορών και τή βίωση τών σωματικών λειτουργιών, όπως είναι ή στύση, ή εκσπερμάτιση, ή έμμηνη ρύση) προϋποθέτει, αντικειμενικώς, τήν ύποκειμενική έπίσης γνώση τής φυλετικής έτερότητας. Και ή γνώση, ή έντελώς γνώση, τής φυλετικής έτερότητας δέν παρέχε-

ται, στό φυλετικό ύποκείμενο, διά τής νοητικής προσλήψεως τών συναφών, φαντασιακών σημασιών (γαμικά θέσμια, φυλετική διαφοροποίηση και ιεράρχιση κοινωνικών δραστηριοτήτων, απόδοση ηύξημένου ή έλαττωμένου κύρους μέ κριτήριο τό φύλο κ.ο.κ.) — πού ασφαλώς και παραλλάσσουν, μέχρι σήμερα, ως τρόποι, από κοινωνία σε κοινωνία και από πολιτισμό σε πολιτισμό — αλλά διά τής σωματικής συμμείξεως και τελέσεως **πραγματικών συνουσιών**.

Και επειδή ακριβώς ή έντελής γνώση τής φυλετικής ταυτότητας προϋποθέτει τή σωματική γνώση τής φυλετικής έτερότητας — γι' αυτό, ή σωματική-χωρική αυτοτέλεια κάθε φύλου αίρεται από τήν λειτουργική ύποτέλειά του στό αντίθετό του φύλο. Αίρεται δηλαδή από τό βιολογικά προσδιορισμένο γεγονός ότι τό τέλος, ό σκοπός κάθε φύλου, δέν τοποθετείται σε αυτό, αλλά στό αντίθετό του, αφού βιολογικός σκοπός κάθε φύλου δέν είναι, προφανώς, ή διά τής αυτοϊκανοποίησεως «άπεριόριστη άπελευθέρωση τής επιθυμίας» «μέσα στίς», Λακανικές, «παρελάσεις του σημαίνοντος», αλλά ή διά τής άμοιβαίας ικανοποίησεως τών φύλων (δι' ενεργοποίησεως, δηλαδή, τής βιολογικής ικανότητας κάθε φύλου από τό αντίθετό του) άμοιβαία, έπίσης, ύπαγωγή τους στά άμετάθετα, μέχρι πρότινος (γιατί τώρα, μέ τήν έξωσωματική γονιμοποίηση και τήν κλωνοποίηση έχουν, δυναμικά, μεταταθεί από τό πεδίο τών σωματικών συνουσιών στό πεδίο τών έργαστηριακών μετουσιώσεων), βιολογικά όρια άναπαραγωγής του είδους.

Έξ αιτίας, λοιπόν, τής γνωστικής και λειτουργικής άμοιβαιότητας τών φύλων, κάθε άνθρωπino όν, μολονότι άυταρκτες κατά τίς λοιπές λειτουργίες του, έν τούτοις, ως φύλο, δέν μπορεί νά άρκεσθεί στον έαυτό του, αλλά στρέφεται προς τό αντίθετό του, τό όποιο, για τόν λόγο ακριβώς αυτόν και άποστρέφεται: διότι αποτελεί άνάγκη, και ή άνάγκη αποτελεί περιορισμό, και ό περιορισμός είναι περιορισμός στό δεδομένο για τόν κανένα μέτρο — πού είναι, έν προκειμένω, τό αντίθετο φύλο — τό όποιο κανείς δέν μπορεί — παρά πού όλοι τείνουν — νά ύπερβεί, ούτε καν ό ήλιος, ει δέ μή, Έρινύες μιν Δίχης επίκουροι έξευρησουσιν, όπως λέει ό Ηράκλειτος...

Αυτή ή, άντινομική, άποστροφή ύπόκειται τής αντιδικίας τών φύλων και είναι αντιδικία από καταβολής και δέν όφείλει τίποτε, εκτός από τούς τρόπους εκδηλώσεώς της, σε καμμία «καταβολή τών όρων παραγωγής», σε καμμία «φαντασιακή θέσμιση» και σε καμμία «παρέλαση του



σημαίνοντας». Ἐντάθηκε, μόνο, ἀπό τήν ἐπισήμανση τῆς συμμετοχῆς τοῦ ἀρσενικοῦ στήν ἀναπαραγωγική διαδικασία [πού στά ἀρσενικά προκάλεσε τό ἄγχος τῆς πατρότητας (ἀφαιρετική ὑπέρβαση τοῦ ὁποῖου στό ψυχολογικό ἐπίπεδο ἀποτελεῖ ὁ μύθος τῆς παρθενογένειας — «μήν ἀλληλοσφάζεστε, τό θαυμαστό παιδί δέν εἶναι κανενός μας, εἶναι τοῦ θεοῦ» — καί θεσμική ὑπέρβαση στό κοινωνικό ἐπίπεδο ἀποτελεῖ ὁ σεξουαλικός περιορισμός τοῦ θηλυκοῦ) καί στέρησε ἀπό τά θηλυκά τό μυστήριο τῆς γονιμότητος καί τά συμπαρομαρτοῦντα προνόμια (μητρογραμμική ὀνομασία τῶν παιδιῶν, λατρευτικές τελετές γονιμότητος, μυθολογούμενη μητριαρχία καί, βέβαια, τήν ὅποια εἶχαν σεξουαλική ἐλευθερία)] καί ἐντείνεται ἡ ὑποχωρεῖ ἀνάλογα μέ τίς ἰδεολογικές συνιστώσες διαδράσεως τῶν φύλων, ὅπως ἐμφανίζονται κατά καιρούς, πολιτισμούς καί τόπους.

Ὅ,τι ἰσχύει μεταξύ τῶν φύλων ἰσχύει, ἀναλογικῶς, καί μεταξύ τῶν κοινωνιῶν καθόλου ὅποιας ἀνθρώπινης κοινωνίας. Ἐξ αἰτίας, δηλαδή, τῆς ἀμοιβαίας ἐσωτερικῆς ἀντιφορᾶς ἐγωϊστικῶν - κοινωνικῶν τάσεων, καθένας ἀπό μᾶς καί στρέφεται πρὸς τοὺς ἄλλους καί τοὺς ἀποστρέφεται. Στρέφεται πρὸς τοὺς ἄλλους γιά νά ἐπ-αληθεύσει, δηλαδή νά ξαναθυμηθεῖ, ὅτι δέν εἶναι μοναδικός καί μόνος του στόν κόσμον, ἀλλά ὅτι εἶναι σάν τοὺς ἄλλους, μαζί μέ τοὺς ἄλλους. Στρεφόμενος ὅμως πρὸς τοὺς ἄλλους καί παραμένοντας μέ τοὺς ἄλλους, κινδυνεύει νά ἀποξεχαστεῖ καί νά ξεχάσει ὅτι, καί ἐξ ἀρχῆς καί ἐν τέλει, εἶναι καί μοναδικός καί μονάχος στόν κόσμον — στόν ὅποιο, ἂν καί ὄχι ἀπό μόνος του, παρά συλληφθεῖς καί ἐξαναγκασθεῖς καί μέ φωνές πολλές καί μέσα ἀπό αἵματα, μόνος πάντως ἤλθε, καί ἀπό τόν ὅποιο μόνος πάλι θά φύγει —, ὅποτε πανικόβλητος ἐπαναστρέφεται στόν ἑαυτό του γιά νά διαπιστώσει ὅτι ὁ ἑαυτός του, δίχως τοὺς ἄλλους, κινδυνεύει νά ἀποξεχαστεῖ καί νά χαθεῖ στό ἄλλο, τό ὄλως ἄλλο, στό ἀόριστο ἄλλο πού ἔχουμε κοινό καί μέ τοὺς ἄλλους καί μέ ὅ,τι ἄλλο τοῦ κόσμου, τό ἄλλο ἐκεῖνο, τό ἐλκυστικό καί ἐπιφόβο, πού περιμένει καί τόν καθένα ἀπό μᾶς καί ὄλους μαζί καί ὅ,τι ἄλλο τοῦ κόσμου ὀφείλει νά ἀπέλθει τοῦ κόσμου γιά νά ἐπανεέλθει ἐκεῖ ἀπό ὅπου τό ἄλλο, σάν πεσσό, σάν ζάρι, τόν ἔριξε ἄκοντα στόν κόσμον, γιά νά τόν πάρει ἄκοντα πάλι πίσω, ὅμοια μέ παιδί πού παίζει, πεσσεύει, σάν γιά νά μᾶς παιδεύει, μιά καί δέν δίνει λόγο σέ κανέναν, ἀφοῦ εἶναι τό πᾶν καί ἀφοῦ δικιά του εἶναι ἡ βασιλεία — κατά πῶς λέει καί ὁ ἐμπαθῆς ἐκεῖνος Ἡράκλειτος.

Σέ αὐτόν ἀκριβῶς τόν ἐφελκυσμό, σέ αὐτήν τήν διάταξη, σέ αὐτήν τήν ριζική ἀντινομία, στό διαρκές αὐτό πήγαινε-ἔλα, ἀπό δῶ πρὸς τό Ἐγώ καί ἀπό κεῖ πρὸς τοὺς ἄλλους, ὀφείλεται ἡ ἀμφιθυμία πού μᾶς ταλανίζει καί ὄχι στόν ὑποθετικό «φρόνον» τοῦ ὑποθετικοῦ «πατέρα» πού διέπραξε, καθ' ὑπόθεσιν τοῦ Φρόνυτ, ἡ ὑποθετική «συμμαχία» τῶν ὑποθετικῶν «ἀδελφῶν» γιά νά ἐπιβοῦν τῆς ὑποθετικῆς μητέρας καί τῶν ὑποθετικῶν ἀδελφῶν τους, λές καί δέν ὑπῆρξαν ἢ δέν ὑπάρχουν σοβαρότερες ἐπιδιώξεις στόν κόσμον ἀπό ἐκεῖνες πού οἰστρηλατοῦσαν καί ταλάνιζαν τήν πελατεία τοῦ Βιεννέζου ψυχαναλυτῆ. Καί τήν ριζική αὐτή ἀντινομία, τήν ἀσφαλῶς προκλητική συναισθημάτων ἐνοχῆς — μιά καί ὄλοι, ἀμφιθυμικά, ἐνεχόμεθα σέ αὐτό πού δέν ἀνεχόμεθα — καμμία ψυχαναλυτική διαύγαση, καί καμμία ἠθική φιλοσοφία, καί κανενός παπᾶ βαγγέλιο, καί κανενός εἶδους ἱστορικο-υλιστικό προτσέσο δέν γίνεται νά ἄρει, γιάτι εἶναι γενετικά προσδιορισμένη καί μέ εὐθεία μόνο ἐπέμβαση στόν γενετικό κώδικα μπορεῖ νά ἀρθεῖ, ἐνδεχόμενον καθόλου ἀπίθανο τώρα πιά, ὅποτε, καί μόνο τότε, μπορεῖ νά ὀδηγηθοῦμε μιά καί καλή, καί ἐνδεχομένως μιά γιά πάντα, εἴτε στήν μυρμηγκοφωλιά εἴτε στήν κυψέλη³ ἢ στό καθολικό, ὀλοκληρωτικό καί καθαρτήριο ἀλληλοφάγωμα, ὑπό τοὺς συμπαντικούς καγχασμούς τοῦ ἄλλου...

Ἀπειλούμενο διαρκῶς ἀπό τό ἀσυνειδητο, πού διαρκῶς προσπαθεῖ νά τό προσδιορίσει, καί ἀπό τό Ὑπερ-εγώ, πού διαρκῶς προσπαθεῖ νά τό ἐκμηδενίσει, τό Ἐγώ παραμένει ὀντότητα κανιβαλική: τρέφεται ἀφομοιώνοντας ἄλλα Ἐγώ καί μεγαλώνει ἐνόςω τά Ἐγώ ἀπό τά ὅποια τρέφεται μικραίνουν. Ἡ γενική ἱστορία τῶν ἀνθρωπίνων σχέσεων εἶναι ἱστορία καθημερινοῦ ἀλληλοφαγώματος ἐγωισμῶν: τό ἐντονότερο Ἐγώ καταβροχθίζει τό ἀτονότερο, ἔστω καί δι' αὐτοκαταλύσεώς του, ὅπως στίς περιπτώσεις τῶν Ἐγώ ἁγίων οἱ ὅποιοι, ταπεινούμενοι ἀνυψοῦνται καί θανατούμενοι κερδίζουν τήν αἰώνια ζωή, δυναστεύοντας ἔκτοτε καί εἰς τόν αἰῶνα τά Ἐγώ τῶν πιστῶν. Τοῦτο φαίνεται καθαρότερα στήν ἱστορία τῶν κοσμοθεωρητικῶν συστημάτων — συστημάτων παραγωγῆς ὀπαδῶν — καί στήν ἱστορία τῶν λεγόμενων ἐπιστημῶν τοῦ ἀνθρώπου, ὅπου τό πείραμα ἀποκλείεται κατά κανόνα καί ὅπου κατά κανόνα ἡ βιβλιογραφία τείνει νά καταργήσει τήν σκέψη, καί μάλιστα στήν δημιουργικά πτωχή καί ἀπραγή Ἑλλάδα, ὅπου μόνο βιβλιογραφία ἀναπαράγεται καί μόνο ἀπό μεταφράσεις: ὅλες αὐτές οἱ βιβλιογραφικές ἀναφορές, πού



συνήθως τόσο περισσότερες είναι όσο λιγότερο έχει σκεφθεί τό οικείο αντικείμενο ό αναφέρων, δέν είναι παρά τεκμήρια άφομοιώσεως τών επιμέρους «έπιστημονικών» Έγώ από τό έντονο Έγώ εκείνου πού πρωτοέθεσε τά ζητήματα και τών λίγων εκείνων πού τά διεξήλθαν δημιουργικά.

Στόν καννιβαλισμό αυτόν, αναπόφευκτα και άμοιβαία, μετέχουν ανά ζεύγη και ό ψυχαναλυτής μέ τόν ψυχαναλυόμενο και ό παιδαγωγός μέ τόν παιδαγωγούμενο και ό πολιτικός μέ τούς πολίτες — δηλαδή οι τρεις άιτουργοί τής κατ' έξοχήν πράξης, κατά τήν άποψη του Καστοριάδη: τής πράξης πού άποσκοπει στην άυτονομία του άλλου. Και μετέχουν αναπόφευκτα, γιατί άν τό Έγώ του ψυχαναλυόμενου δέν άποσβόλωθει από τό κύρος του ψυχαναλυτή και άν δέν παραδοθεί στό Έγώ του, και άν τό Έγώ του ψυχαναλυτή δέν άλλιωθει από τό έξ ίσου καννιβαλικό Έγώ του αναλυόμενου, άν δέν ύπάρξει, δηλαδή, μέθεξη και συνουσία πνευματική — πού έλεγε ό Σωκράτης —, μέθεξη και συνουσία ψυχική, δέν πρόκειται νά άποδώσει ή ψυχανάλυση, όπως ούτε ή παιδαγωγική ούτε ή πολιτική πρόκειται νά άποδώσουν τό επιδιωκόμενο κοινό τους άποτέλεσμα — τήν άυτονομία του άλλου — άν ό παιδαγωγός δέν έχει κύρος στην συνείδηση του παιδαγωγούμενου και άν ό πολιτικός δέν έχει κύρος στις συνειδήσεις τών πολιτών.

Έγκλημα - Έξουσία - Αυτονομία

Όρισμοί του έγκλήματος έχουν δοθεί πολλοί και έξακολουθούν νά δίνονται. Γενικά μιλώντας, όμως, μπορούμε νά πούμε ότι κάθε περί έγκλήματος όρισμός μπορεί νά ύπαχθει σε μία από τις έξής τέσσερεις κατηγορίες: ή στον νομοθετικό όρισμό ή στον ποινικολογικό όρισμό ή στον έγκληματολογικό όρισμό ή στον θεολογικό όρισμό. Νομοθετικός όρισμός είναι ό όρισμός πού δίνει ό νομοθέτης και περιέχεται στον Ποινικό Κώδικα ή συναγεται από τό σύνολο τών διατάξεών του. Ό Έλληνας νομοθέτης λ.χ. έχει δώσει τόν έξής όρισμό: Έγκλημα είναι πράξη άδικη (δηλαδή παράνομη, αλλά δέν κάνει τήν διάκριση ό νομοθέτης για νά λανθάνει ή ταύτιση) και καταλογιστή στον δράστη της ή όποία τιμωρείται από τόν νόμο (άρθρο 14 του ΠΚ). Ποινικολογικός όρισμός είναι αυτός πού δίνουν οι ποινικολόγοι, έγκληματολογικός εκείνος πού δίνουν οι έγκληματολόγοι και θεολογικός εκείνος πού συναγεται από τά έερά κείμενα και από τις έρμηνείες τους.

Όι περί έγκλήματος όρισμοί είναι δυνατόν νά

διακριθούν, περαιτέρω, σε τυπικούς και σε ουσιαστικούς. Τυπικός είναι, κατά κανόνα, ό νομοθετικός όρισμός, ενώ οι ποινικολογικοί όρισμοί είναι άλλοτε τυπικοί και άλλοτε ουσιαστικοί. Κριτήριο τής διαφοράς είναι ή διάκριση μεταξύ τυπικά άδικου και ουσιαστικά άδικου πράξεως. Τή διαφορά αυτή οι θετικιστές (πού άρκούνται στον τυπικό όρισμό) δέν τήν αντιλαμβάνονται, γιατί ταυτίζουν τό δίκαιο μέ τόν νόμο και, επομένως, τό άδικο (τό μή σύμφωνο μέ τό θετικό — τό τεθειμένο δίκαιο) μέ τό παράνομο. Αντιθέτως, οι μή θετικιστές, όπως και άν επιγράφονται, αντιλαμβάνονται τή διαφορά και αναλόγως όρίζουν, είτε ίσχυρίζονται ότι και αυτοί μόνο τό θετικό δίκαιο γνωρίζουν και κανένα άλλο είτε ίσχυρίζονται ότι γνωρίζουν και άλλο δίκαιο εκτός του θετικού και τουτο εκ Θεού λ.χ. ή εκ Φύσεως ή εκ του Όρθου Λόγου ή εκ τής άρρήτου του λαού συνειδήσεως ή εκ του κοινού δεδομένης κοινωνίας συμφέροντος ή εκ του κοινωνικο-ιστορικού φαντασιακού πού ύπόκειται, κατά τόν Καστοριάδη, τών θεσμών και τών φαντασιακών σημασιών κάθε ανθρώπινης κοινωνίας, κ.ο.κ.

Όι έγκληματολόγοι επίσης, και συγκεκριμένα ως όσοι από αυτούς αναλαμβάνουν τήν ευθύνη διατυπώσεως ενός όποιοδήποτε όρισμού του γνωστικού τους αντικειμένου, είτε συμπεριλαμβάνουν μεταξύ τών στοιχείων του έγκλήματος τήν ποινική πρόβλεψη και τιμωρία του είτε άποχωρίζουν τά στοιχεία αυτά από τά άλλα. Οι θεολόγοι, τέλος, συμφωνούν στον κοινό τόπο ότι έγκλημα, ή άμαρτία, είναι ή αντίθεση τής ανθρώπινης βούλησης προς τήν θεία βούληση, δηλαδή ή άνυπακοή.

Άνεξάρτητα, όμως, από τις κατά σχολή ή τάση διαφοροποιήσεις, όλοι οι όρισμοί προϋποθέτουν, ως στοιχείο του έγκλήματος, βουλευτική εκδήλωση του δράστη αντίθετη προς τήν βούληση, ή όποία έθεσε τήν παραβιασθείσα έντολή, δηλαδή αντίθετη προς θεσμοθετούσα έξουσία.

Ός περιεκτικότερο τών περί έξουσίας όρισμών θεωρώ τόν έξής: έξουσία είναι βουλευτικής τάξεως δύναμη, ή όποία εκδηλώνεται και άσκειται διά τής εκφοράς διαταγών και κατισχύει τών όμολόγων της δυνάμεων στα όρια δεδομένης κοινωνίας.

Η έξουσία, ως βουλευτικής τάξεως δύναμη, άσκούμενη επί άλλων βουλήσεων, ύπερισχύει κατά τό μέτρο τής ικανότητάς της νά παράγει έργο κάμπτοντας τις αντίστάσεις.

Η έξουσία κάμπτει τις αντίστάσεις διατυπώνοντας διαταγές μέ αύξημένη πιθανότητα εκτελέσεώς τους.



Κάθε διαταγή τῆς ἐξουσίας εἶναι νόμος. Κάθε νόμος ἀποσκοπεῖ στήν διατήρηση τῶν ὑποκείμενων στήν ἐξουσία βουλήσεων ἐν τάξει (αὐτό ἄλλωστε σημαίνει διατάσσω: βάζω σέ τάξη), γιατί ἡ τάξη εἶναι ἡ ἰδανική τῆς ἐξουσίας συνθήκη. Τό σύνολο τῶν νόμων συγκροτεῖ ὀρισμένη ἔννομη τάξη.

Ἡ σχέση τῆς ἐξουσίας μέ τούς ἀποδέκτες τῶν ἐντολῶν τῆς εἶναι ἐξ ὀρισμοῦ σχέση ἄνιση.

Ὡς ἐξ ὀρισμοῦ ἄνιση σχέση, ἡ ἐξουσιαστική σχέση συντελεῖται ἐκτός περιοχῆς συμβάσεων.

Παραστατικότερα τοῦτο σημαίνει ὅτι γιά νά ἀσκηθεῖ ἐξουσία πρέπει ἡ βούληση πού τήν ἀσκεῖ νά τοποθετηθεῖ ἔξω ἀπό τήν περιοχή τῶν συμβάσεων. Τοῦτο, βέβαια, δέν σημαίνει ὅτι στήν περιοχή τῶν συμβάσεων μηδενίζονται τά φαινόμενα ἐξουσίας. Τοῦτο σημαίνει, ἀπλῶς, ὅτι στήν περιοχή τῶν συμβάσεων τά φαινόμενα ἐξουσίας ὑπόκεινται στήν διαθλαστική παρεμβολή τοῦ ἀξιώματος περί νομικῆς ἰσοδυναμίας καί ἀμοιβαίου προσδιορισμοῦ τῶν βουλήσεων. Στήν περιοχή τῶν συμβάσεων κανένα ἀπό τά μέρη δέν ἐπιτρέπεται νά προβάλλει τήν βούλησή του ὡς βούληση αὐτοπροσδιοριζόμενη. Κάτι τέτοιο θά καθιστοῦσε ἀδύνατη κάθε σύμβαση, γιατί κάθε σύμβαση εἶναι καθ' ὑπόθεσιν παράγωγο ἀλληλοπροσδιοριζόμενων βουλήσεων. Γι' αὐτό καί ἀπαιτεῖται διαφῆμιση ἀκόμη καί γιά τήν πώληση μονοπωλιακῶς διατιθέμενων προϊόντων ἢ ὑπηρεσιῶν (τηλεφωνικῶν λ.χ.), ὅποτε οἱ καταρτιζόμενες συμβάσεις, οἱ λεγόμενες συμβάσεις προσχωρήσεως, δέν καταρτίζονται κατόπιν διαπραγματεύσεων, ἀλλά διά προσχωρήσεως, πάντοτε, τοῦ ἀγοραστή στούς ὅρους πού ἔχει θέσει ὁ πωλητής: ἡ διαφῆμιση ἀπαιτεῖται γιά νά προσελκύεται ἡ βούληση τοῦ ἀγοραστή ὡς ἰσοδύναμη, τάχα, τῆς βουλήσεως τοῦ πωλητή.

Στήν περιοχή τῶν συμβάσεων κανένα ἀπό τά μέρη δέν μπορεῖ νά προβάλλει τήν βούλησή του ὡς πηγῆ τῶν διαταγῶν πού ἀπευθύνει στό ἀντισυμβαλλόμενο μέρος. Στήν περιοχή τῶν συμβάσεων ὅλες οἱ διαταγές πηγῆ ἔχουν τήν σύμβαση.

Ἐξω ἀπό τήν περιοχή τῶν συμβάσεων, πού μπορεῖ νά εἶναι περιοχή φύσης ἢ ἀταξίας ἢ ἐξουσίας, οἱ ὅροι μεταβάλλονται. Στήν περιοχή στήν ὁποία ὀρίζει ἡ φύση τά μέρη, ὅποια καί ἂν εἶναι αὐτά, ὑπόκεινται στή δυναμική τῶν ὄρων συνθέσεως, ἰσορροπίας καί ἀποσυνθέσεώς τους. Περιοχή ἀταξίας, πράγματι, δέν γνωρίζω καμμία. Γνωρίζει ὅμως ἡ ἐξουσία: εἶναι κάθε περιοχή τήν ὁποία δέν ὀρίζει. Ἐπειδὴ ὅμως ἡ ἐξουσία, ἂν δέν ὀρίσει αἴρεται, γι' αὐτό ὀρίζει κάθε περιοχή πού

δέν μπορεῖ νά ὀρίσει ὡς ἀναρχία. Περιοχή ἐξουσίας εἶναι ἡ περιοχή τήν ὁποία ἡ ἐξουσία ὀρίζει.

Γιά νά ὀρίσει περιοχή ἢ ἐξουσία, πρέπει μιὰ βούληση ἐξουσιαστική νά ἐπιβληθεῖ σέ μή ἐξουσιαστικές βουλήσεις, στά ὄρια μιᾶς φυσικῆς κοινωνίας (ἄλλοτε τίς ἔλεγαν πρωτόγονες) ἢ στά ὄρια μιᾶς κοινωνίας συμβάσεων (ἐκείνης, ἃς πούμε πού ὀραματίστηκε ὁ Ρουσσώ). Γιά νά συμβεῖ ὅμως τέτοια ἐπιβολή, πρέπει (σχηματικά μιλώντας) κάποια ἀπό τίς ἔως τότε ἰσότητες βουλήσεις νά «διογκωθεῖ», νά ὑψωθεῖ πάνω ἀπό τίς ἄλλες, νά καταγγεῖλει τή σύμβαση, νά ἀλλοιώσει τήν κοινή, ἀνθρώπινη τάξη, νά ἐκφύγει ἀπό τήν συνθήκη ἀλληλοπροσδιορισμοῦ τῆς, ὡς ἀπό κοινῶν μέ τίς ἄλλες δρώσα βούληση, νά προβληθεῖ ὡς βούληση αὐτοπροσδιοριζόμενη, νά τοποθετηθεῖ ἔξω ἀπό τήν περιοχή τῶν συμβάσεων, νά στραφεῖ κατά τῶν ἔως τότε ἀδελφῶν βουλήσεων καί νά κάνει ἑναρξή τῆς ἀδικίας (δηλαδή τῆς ἀνισότητος) ὀρίζοντας ἐξ ἀρχῆς καί ἄνισα τὰ κοινὰ πράγματα μέ προσταγές. Πρέπει, δηλαδή, νά παρακάμψει τή διαδικασία τῶν συμβάσεων γιά νά λειτουργήσει ὡς πηγῆ προσταγῶν.

Ἡ παράκαμψη τῆς διαδικασίας τῶν συμβάσεων, πού ἐτέθη ὡς προϋπόθεση τῆς ἐξουσίας, εἶναι ἐξ ἴσου ἀναγκαῖα ὡς προϋπόθεση καί τοῦ ἐγκλήματος. Καί στήν μία καί στήν ἄλλη περίπτωση, βούληση αὐθαίρεται κατά βουλήσεων καί τοποθετεῖται ἔξω ἀπό τήν περιοχή τῶν συμβάσεων, ἀρνεῖται τήν συνθήκη ἀλληλοπροσδιορισμοῦ τῆς ὡς ἀπό κοινῶν μέ τίς ἄλλες δρώσα βούληση καί προβάλλει ἔργῳ ἀπαίτηση αὐτοπροσδιορισμοῦ.

Ἡ ἀπαίτηση αὐτοπροσδιορισμοῦ τῆς ἐγκληματικῆς βούλησης διαφέρει ἀπό τήν ἀπαίτηση αὐτοπροσδιορισμοῦ τῆς βούλησης ἐξουσίας κατά τόν χρόνο προβολῆς: πρῶτα προβάλλεται ἡ ἀπαίτηση τῆς ἐξουσιαστικῆς καί ὕστερα ἡ ἀπαίτηση τῆς ἐγκληματικῆς βούλησης. Γιά λόγους πού ἀφοροῦν στήν φύση τῶν πραγμάτων καί ἐιδικότερα στήν φαινομενολογία τῆς ἀνθρώπινης ἐγκοσμιότητος, οἱ κατά χρόνον διαφορές, πού μαθηματικά νοοῦνται ὡς μεταβολές ποσότητος, ψυχολογικά βιώνονται ὡς ποιότητες καί γνωσιολογικά ὡς αἰτίες. Συνέπεια τούτου εἶναι ὅλη ἡ περί ἐγκλήματος μεταφυσική, πού, στίς ποιητικότερες ἐξάρσεις τῆς, δέν ἔχει νά ζηλέψει τίποτε ἀπό τήν θεολογία.

Ἀναλυτικότερα, ἡ ἐξαλλοίωση τῆς κατά χρόνον διαφορᾶς σέ διαφορά οὐσίας συντελεῖται ὡς ἐξῆς: α'. Στήν ἀρχή τοῦ μεταξύ ἐξουσίας καί ἐγκλήματος χρόνου προβάλλεται, μέ ἀπαίτηση



αυτοπροσδιορισμού, ή βούληση εξουσίας. β'. Ἡ ἀκραία αὐτὴ προβολὴ γίνεται μὲ τὴν ἐκφορὰ προσταγῆς καὶ δίνει «τοπογραφικά» τὸ ἀρκτικό τῆς ἐξουσίας σημεῖο. γ'. Τὸ ἀρκτικό τῆς ἐξουσίας σημεῖο εἶναι τὸ σημεῖο ἀπὸ ὅπου ἀναβλύζουν οἱ προσταγές μὲ τίς ὁποῖες ἡ ἐξουσία ἀπαγορεύει τὴν ἀναρχία καὶ ὀρίζει ἐν τάξει τίς ὑποκειμένες τῆς πιά βουλήσεις. δ'. Ὁ ὀρισμός ἐν τάξει τῶν ὑποκειμένων στὴν ἐξουσία βουλήσεων ἀποτελεῖ τὸν κατὰ τὴν ἐξουσία κόσμο. ε'. Ἡ σύμπτωση ὀρισμῶν καὶ κόσμου (**Γεννηθῆτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς**, λ.χ.) γίνεται, χρονικά, τὸ ἀρκτικό τῆς ἐξουσίας σημεῖο, πού εἶναι καὶ τὸ ἀρκτικό, χρονικά, σημεῖο τοῦ κατὰ τὴν ἐξουσία κόσμου. στ'. Προβάλλει ἔτσι ἡ ἐξουσία προστακτικά, ὡς Ἀρχὴ καὶ Αἰτία τῆς συνοχῆς τῶν ὑποκειμένων βουλήσεων ἐν τάξει καὶ κόσμῳ. ζ'. Ἀφοῦ Ἀρχὴ καὶ Αἰτία τοῦ κόσμου εἶναι οἱ ἐντολές τῆς ἐξουσίας, ἔπεται ὅτι ἡ συντέλεια τοῦ κόσμου θὰ ἔλθει ὅταν οἱ ἐντολές τῆς ἐξουσίας καταστοῦν ἀνίσχυρες. η'. Οἱ ἐντολές τῆς ἐξουσίας καθίστανται ἀνίσχυρες ὅταν οἱ ὑποκειμένες στὴν ἐξουσία βουλήσεις ἀρνοῦνται νὰ ἐκτελέσουν τίς ἐντολές τῆς ἐξουσίας. θ'. Ἡ ἄρνηση ἐκτελέσεως ἐντολῆς τῆς ἐξουσίας σημαίνει ἀνυπακοή καὶ ἀνυπακοή σημαίνει τὴν εἰσβολὴ τοῦ κακοῦ στὸν κόσμο, δηλαδὴ τῆς ἀταξίας, δηλαδὴ τῆς ἀμαρτίας, δηλαδὴ τοῦ ἐγκλήματος. Σὲ αὐτὸ συμφωνοῦν οἱ θεολόγοι μὲ τοὺς ποινικολόγους, ὅπως ἄλλωστε συμφωνοῦν καὶ στὰ περὶ ἐνοχῆς καὶ τιμωρίας. Συμφωνοῦν ἀποσιωπώντας τὴν ἀλήθεια ὅτι ἡ ἀνυπακοή ἀποτελεῖ, πάνω ἀπ' ὅλα, ἄρνηση τοῦ ἑτεροπροσδιορισμοῦ καὶ ὀριακὴ ἐκφραση τῆς τάσεως αὐτοπροσδιορισμοῦ πού δυνάμει ὑπάρχει σὲ κάθε βούληση, ἐνεργῶς ὅμως ἐκδηλώνεται μὲ τὴ βούληση ἐξουσίας καὶ μὲ τὴν βούληση ἀνυπακοῆς, δηλαδὴ τὴν ἐγκληματικὴ βούληση. Ἡ ἀπωσιώπηση, ὅμως, αὐτὴ μεταβάλλει τὴν κατὰ χρόνον διαφορά σὲ διαφορά οὐσίας. Ἔτσι, ἡ ἀνυπακοή σημαίνεται ἀρνητικά ὡς ἐκ τοῦ ὅτι ἡ ἐξουσία «πρόλαβε» καὶ σημάνθηκε θετικά. Καὶ ἡ ἀνυπακοή διώκεται ὡς τὸ μέγα κακὸ ἐκ τοῦ ὅτι ἡ ἐξουσία «πρόλαβε» νὰ αὐτοπροβληθεῖ ὡς τὸ μέγα καλὸ. Καὶ ἡ ἀνυπακοή, ὡς ἐγκλημα, θεωρεῖται τέλος τοῦ κόσμου, διότι ἡ ἐξουσία (βίαιη ἐπίσης καὶ δόλια, ὅπως καὶ τὸ βιαιότερο ἐγκλημα — γι' αὐτὸ ὁ Αἰσχύλος, στὸν *Προμηθεὴ Δεσμώτη*, βάζει ὡς παραστάτες τῆς ἐξουσίας τὸ Κράτος καὶ τὴ Βία) «πρόλαβε» νὰ δηλώσει ὅτι εἶναι ἡ ἀρχὴ τοῦ κόσμου. Ἔτσι, ἀφ' ἑνὸς ἐπαληθεύεται τὸ ρωμαϊκὸ λόγιον *prior in tempore potior in jure*, δηλαδὴ ἀπὸ τὸ δίκαιο εὐνοεῖται ὅποιος προηγεῖται χρο-

νικά (γι' αὐτὸ μακάριοι οἱ κατέχοντες καὶ γι' αὐτὸ τὸ ἐγκλημα πού ἀποτελεῖ κάθε ἐπανάσταση, δηλαδὴ κάθε ἐκ νέου ἀνόρθωση τῶν σκυμμένων, γίνεται δίκαιο ὅταν ἡ ἐπανάσταση γίνῃ ἐξουσία, ὅποτε ἡ προηγούμενη ἐξουσία καταγγέλλεται ὡς ἐγκλημα!). Καί, ἀφ' ἑτέρου, λανθάνει στίς συνειδήσεις ὅτι ἐγκλημα καὶ ἐξουσία εἶναι τὸ αὐτὸ φαινόμενο (ἡ ἀπαίτηση, δηλαδὴ, αὐτοπροσδιορισμοῦ δεδομένης βουλήσεως ἢ ἡ ἄρνηση ἑτεροπροσδιορισμοῦ), ἀλλιῶς ἰδωμένο, ἀνάλογα μὲ τὴν θέση τοῦ παρατηρητῆ (ἂν θρίσκειται δηλαδὴ αὐτὸς ἀπὸ τὸ μέρος ἐκείνου πού δίνει τὴν ἐντολὴ ἢ ἀπὸ τὸ μέρος ἐκείνου πού τὴν παραβαίνει).

Στίς περιπτώσεις κοινῶν (ὄχι πολιτικῶν ἢ εἰδικῶν, ὅπως εἶναι, λ.χ., τὰ στρατιωτικά) ἐγκλημάτων (ἀνθρωποκτονία, κλοπὴ, ἀπάτη κ.λπ.) ἡ ἀνυπακοή τοῦ δράστη εἶναι διττὴ καὶ διφυῆς: εἶναι ἀνυπακοή στίς ἐντολές τῆς ἐξουσίας πού θέσπισε τίς παραβιασθεῖσες διατάξεις καὶ ἀνυπακοή στὴν κοινὴ ἀπαίτηση νὰ ρυθμίζονται οἱ κοινωνικὲς σχέσεις, καὶ μάλιστα οἱ ἰδιωτικὲς, συμβατικά, δηλαδὴ κατόπιν συμφωνίας. Ὡς ἀνυπακοή στίς ἐντολές τῆς ἐξουσίας συνιστᾶ ἐγκλημα. Ὡς ἀνυπακοή στὴν αὐτονόητη, κατ' ἀρχὴν, ἀπαίτηση περὶ συμβατικῆς ρυθμίσεως τῶν σχέσεων, συνιστᾶ ἄσκηση ἐξουσίας τῆς βουλήσεως τοῦ δράστη ἐπὶ τῆς βουλήσεως τοῦ θύματος.

Τόσο οἱ θεολόγοι ὅσο καὶ οἱ ποινικολόγοι, πυρήνα τοῦ ἐγκλήματος θεωροῦν τὴν ἀνυπακοή. Λέει ὁ Παῦλος: «[...] τὴν ἀμαρτίαν οὐκ ἔγνω εἰ μὴ διὰ νόμου. Τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ἤδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν, οὐκ ἐπιθυμήσεις [...]» (*Πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολή*, ζ' 7). Λέει ὁ Μεθόδιος Πατάρων: «[...] Τῇ φύσει τὸ κακὸν οὐδὲν ἔστιν, ἀλλὰ τῇ χρήσει γίνεται κακὰ. Ὅτι αὐτεξούσιον γεγονέναι τὸν ἀνθρωπον, οὐχὶ ὡς προϋποκειμένου τινὸς ἤδη κακοῦ, οὐ τὴν ἐξουσίαν, εἰ βούλητο, τοῦ ἐλέσθαι ἀνθρωπος ἐλάμβανεν, ἀλλὰ τοῦ ὑπακούειν τῷ Θεῷ καὶ μὴ ὑπακούειν αἷτιον μόνον ἦν. Καὶ γενόμενος ἀνθρωπος ἐντολὴν λαμβάνει παρὰ τοῦ Θεοῦ. Καὶ ἐντεῦθεν τὸ κακὸν ἄρχεται. Οὐ γὰρ πείθεται τῷ Θεῷ προστάγματι καὶ τοῦτο μόνον ἦν τὸ κακόν, ἡ παρακοή, ἥτις τοῦ εἶναι ἤρξατο [...]» (Γρηγορίου Παπαμιχαήλ, *Ἀπολογητικά τῶν Πατέρων τῶν πρώτων πέντε αἰώνων*, ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας, ἐν Ἀθήναις 1964). Λέει ὁ ἐγκληματολόγος Ἰωάννης Δασκαλόπουλος (μὲ τὴν μεταφυσικὴν θέση τοῦ ὁποῖου διαφωνοῦν οἱ περισσότεροι ἐγκληματολόγοι): «ἂν μὴ ὑπῆρχεν ἐντολή, δέν θὰ συνετελεῖτο παράβασις, ἄνευ παραβάσεως δέν θὰ ὑπῆρχε ἐγκλημα. Ἀφ' ἧς ἐδόθη καὶ ἐλήφθη ἐν-



τολή — και τούτο συνέβη ὅτε ὁ ἄνθρωπος ἐπέγνω τήν ἀξιολογικήν αὐτοῦ ὑπόστασιν καταγνοῦς Κύριον τόν Θεόν αὐτοῦ — ἔκτοτε παρεγένετο ἡ δυνατότης παραβάσεως τῆς ἐντολῆς, ὑπῆρξε δέ ὄντως παράβασις καί ἀνεφάνη τότε τό πρῶτον ἐγκλημα. Ὡστε ἀνάγκη ὅπως τό ἐγκλημα θεωρηθῆ κατά τήν βαθυτέραν αὐτοῦ φύσιν ὡς παράβασις [τῆς πρὸς νοηματικήν κοινωνίαν] ἐντολῆς [ἦτοι ὡς συμπεριφορά ἀντικοινωνική καί ἐν ταυτῶ ἀδικος]».

Αὐτονόητο περιεχόμενο τῆς πρώτης ἐντολῆς εἶναι ὅτι: οἱ ἐντολές πρέπει νά ἐκτελοῦνται ἀμέσως καί ἀσυζητητί, δηλαδή ἡ ὑπακοή. Διότι, ἂν ἡ πρώτη ἐντολή μποροῦσε νά ἔχει περιεχόμενο ἄλλο, τότε οἱ ἐντολοδόχοι θά ἐδικαιοῦντο νά συζητοῦν ἀντί νά ἐκτελοῦν τίς ἐντολές, ὅποτε τό ὅποιο περιεχόμενό τους, ὅσο καί ἂν ἐκπορευόταν ἀπό Θεοῦ θά πῆγαινε κατά διαβόλου, ὅπως καί πηγαινέει, κατά τούς θείους ἰσχυρισμούς μόλις ἀρχίσουν οἱ ἀντιρρήσεις. Πρῶτος, λοιπόν, κατά λογική ἀναγκαιότητα, κανόνας κάθε συστήματος ρυθμιστικοῦ συμπεριφορᾶς δι' ἐντολῶν δέ γίνεται νά εἶναι ἄλλος ἀπό τήν ἐντολή ὅτι οἱ ἐντολές πρέπει νά ἐκτελοῦνται ἀμέσως καί ἀσυζητητί, ἐντολή ἡ ὁποία ὑπόκειται κάθε ἄλλης καί ἐξισοῦται μέ ὅλες, γι' αὐτό καί ἡ πρὸς παρανομία ἐντολή ἱεραρχικῶς ἀνωτέρου πρὸς ἱεραρχικῶς κατώτερο, δηλαδή ἡ προσταγή τῆς ἐξουσίας πρὸς παράβασιν θεσπισμένης ἤδη ἐντολῆς τῆς, σέ ὅλους τούς κώδικες, ἀνθρώπινους καί θείους, συνιστᾷ λόγον αἴροντα τό ἀδικο τῆς πράξεως τοῦ φυσικοῦ αὐτουργοῦ (ἄρθρο 21 Ἑλληνικοῦ Ποινικοῦ Κώδικα), εἴτε πρόκειται γιά τή Θυσία τοῦ Ἰσαάκ εἴτε πρόκειται γιά τή Θυσία ἑκατομμυρίων.

Αἰτία τῆς ἀνυπακοῆς εἶναι ἡ ἀσυγκράτητη ὁρμή τῆς ἐγκληματικῆς βούλησης πρὸς αὐτοπροσδιορισμό. Τούτο σαφῶς λέγεται ἀπό τόν Ν. Μπερντιάεφ: «[...] Ἡ αἰτία τοῦ κακοῦ ἐδρεύει εἰς τήν ψευδῆ καί ἀπατηλήν βεβαίωσιν ἑαυτοῦ ἐν τῇ πνευματικῇ ἀλαζονείᾳ ἡ ὁποία τοποθετεῖ τήν πηγῆν τῆς ζωῆς ὄχι εἰς τόν Θεόν, ἀλλ' εἰς ἑαυτόν. Παρομοία βεβαίωσις καταλήγει πάντοτε εἰς τήν καταστροφῆν ἑαυτοῦ, εἰς τήν ἐκμηδένισιν τῆς προσωπικότητος ὡς θείας εἰκόνας καί ὁμοιώσεως πρὸς τόν Θεόν, ἐπιστρέφει στό μηδέν ἐξ οὗ παρήχθη ὁ κόσμος. Ἡ ὑπερηφάνεια, ὁ ἐγωισμός ἀγούν εἰς τό βάραθρον, εἰς τό μή ὄν, εἰς τόν θάνατον [...]» (Πνεῦμα καί Ἐλευθερία, δοκίμιον χριστιανικῆς φιλοσοφίας, μετάφραση μητροπολίτου Σάμου Εἰρηναίου, Ἀθήναι, 1952).

Ἡ ἀνυπακοή ἀποτελεῖ σύμπτωμα ἀσέβειας, δηλαδή ἐλλείψεως δέους καί φόβου καί ταπεινοῦ

φρονήματος ἐναντι τῆς ἐξουσίας, ὅπως μέ συνέπεια, ἂν καί μέ ποικίλλουσα φρασεολογία διδάσκουν οἱ ποινικολόγοι· καί ἡ ἀσέβεια αὕτη πρέπει νά κατασταλεῖ ποινικῶς, ὥστε ἡ ἐγκληματική βούληση νά περισταλεῖ στά ὄρια ὑποταγῆς πού χαράσσουν οἱ προσταγές τῆς ἐξουσίας, καί οἱ λοιπές ὑποκείμενες βουλήσεις νά εἰδοποιηθοῦν ὅτι ἡ ἀνυπακοή δέν μένει ἀτιμώρητη.

Γνωρίζει ὁμως ἡ ἐξουσία [καί συμφωνεῖ ὁ Καστοριάδης (Ἐξουσία, Πολιτική, Αὐτονομία, στόν τόμο: Ὁμιλίες στήν Ἑλλάδα, ἐκδ. Ἰψίλον/Βιβλία, 1990, σελ. 51, 52) ὅτι οὐσία τῆς δέν εἶναι ἡ φυσική βία. Αὕτη ἐξυπακούεται καί ἐπεταί τῆς προσβολῆς τῆς ὡς αὐτοπροσδιοριζόμενης βούλησης. Οὐσία τῆς ἐξουσίας εἶναι γλωσσική-ψυχοδιανοητική βία, ἡ ἐπιβολή τῆς διά προσταγῶν. Καί οἱ προσταγές δεσμεύουν ψυχοδιανοητικά, παραλύουν τήν βούληση γιά αὐτοπροσδιορισμό καί θολώνουν τήν κρίση πρὶν ὠθήσουν τό σῶμα στίς ἀναγκαῖες γιά τήν ἐκτέλεσή τους κινήσεις. Τούτο εἶναι προφανές (καί διδάσκειται ὡς ἀναγκαῖο, ὡς τό Α καί τό Ω τῆς «ἐλλογῆς» ὑποταγῆς), ὅπου εἶναι προφανές καί ἡ ἐξουσία. Στόν στρατό, λ.χ., πού ἀποτελεῖ ἐξ ὀρισμοῦ ἐξουσιαστική δομή, οἱ προσταγές ἐκπηγάζουν ἀκατάπαυστα ἀπό τήν κορυφή, ἀντηχοῦν πολλαπλασιαζόμενες, καθῶς ἐκχέονται ἀσυγκράτητες πρὸς τίς ὑποκείμενες ἱεραρχικές βαθμίδες καί κατακλύζουν τήν βάση. Κάθε ὑποψία σκέψης γιά ἀνάσχεσή τους, κάθε ἀπόπειρα κρίσης πού παρεμβάλλεται στήν ροή τους πρέπει νά διαλυθεῖ ἔως τό ἔσχατό τῆς ἴχνος ἢ νά παρασυρθεῖ, ἂν εἶναι ἀδύνατη ἡ ἀφομοίωσή τῆς, δεινῶς περιδινόμενη στήν ἀλληλοδιαδοχή τῶν ἀπωθητικῶν τῆς κυμάτων, ἔως τά ἔσχατα ὄρια τοῦ στρατοπέδου καί νά ἀποβληθεῖ ἢ, ἂν εἶναι κρίση καίρια, νά υἱοθετηθεῖ ἐγκαίρως ἀπό τήν ἐξουσία καί νά προβληθεῖ ὡς δική τῆς κρίση, ὥστε νά μηδενισθεῖ μετατρεπόμενη τεχνιέντως σέ προσταγή.

Οἱ προσταγές πρέπει νά ἐνοφθαλμιστοῦν στή βούληση τοῦ προσταζομένου, νά ριζώσουν καί νά γίνουν αὐτές ἡ βούλησή του, ὥστε κάθε παράβαση προσταγῆς νά προκαλεῖ ὀδύνη ξεριζώματος σπλαγχνικοῦ ἴστού στόν παραβάτη πρὶν ἀπό τήν ἐπιβολή ὁποιασδήποτε ἐξωτερικῆς ποινῆς, πού τήν ἐκλιπαρεῖ σχεδόν ὁ ἴδιος σαδομαζοχικά (σαδικά ὡς ταυτιζόμενος μέ τήν τιμωρό ἐξουσία καί, ἐπομένως, ὡς ἄλλος· καί μαζοχικά ὡς ταυτιζόμενος μέ τόν παραβατικό ἑαυτό του) κατά τοῦ ἑαυτοῦ του, ὡς δίκαιη τιμωρία τοῦ παραβατικοῦ του εἶναι καί ὡς λύτρωση τῆς ἀγαθῆς οὐσίας τοῦ μετανοημένου συνεϊδότος του.



Τόν ένοφθαλμισμό τών προσταγών στήν βούληση του προσταζομένου και τό ρίζωμά τους περιγράφει επιστημονικά Jellinek ώς έξής (κατά Βάλληνδα): «[...] Τήν ύποχρεωτικήν ισχύν του άρύεται τό δίκαιον εκ τής δυνάμεως νά έπενεργεί ώς αίτιον πρός καθορισμόν τής θελήσεως. Η δύναμις του αύτη άπορρέει εκ τής πεποιθήσεως — τήν όποίαν δέν δυνάμεθα νά συναγάγωμεν εξ ύπερτέρας άρχής — ότι είμεθα ύποχρεωμένοι νά ύπακούωμεν εις αύτό. Ο θετικός χαρακτήρ του δικαίου άπορρέει λοιπόν εκ τής πεποιθήσεως τήν όποίαν έχομεν περί τής ύποχρεωτικής ισχύος του. Ο ουσιώδης λοιπόν χαρακτήρ του δικαίου δέν εύρίσκειται εις τόν έξαναγκασμόν αλλά εις τήν ασφάλειαν τής όποίας ό έξαναγκασμός είναι μία ειδική μορφή. Οί νομικοί κανόνες δέν είναι κανόνες άναγκαστικοί, είναι κανόνες ήσφαλισμένοι. (Φρ. Βάλληνδας, Η θετική νομική επιστήμη, μελέτη νομικής φιλοσοφίας, βιβλιοπωλείο Ι. Ζαχαρόπουλου, Αθήναι 1930, σελ. 48, 49). Μέ φροϋδικούς όρους ή «ύπερτάτη αύτή άρχή» δέν είναι άλλη από τό Ύπερεργώ στή δικαιοκλή έκδοχή του.

Τήν ασφάλειά τους οί κανόνες δικαίου, δηλαδή οί προσταγές τής έξουσίας, τήν εξασφαλίζουν προβάλλοντάς την στίς συνειδήσεις τών προσταζομένων ώς δική τους ασφάλεια, τήν γνωστή διά του δικαίου ασφάλεια, τήν όποία ή έξουσία προσφέρει στους προσταζομένους μέ αντίλλαγμα τήν ύπακοή τους στίς προσταγές της. Τής προβολής αύτης άποτέλεσμα, αλλά και τής παραστάσεως τής έξουσίας ώς άρχής και αίτίας του κόσμου, είναι ή ένοχή τήν όποία προκαλεί κάθε παράβαση προσταγής στήν συνείδηση του παραβάτη, άφού ή παράβαση παριστάνει τόν παραβάτη ώς άφρόνως («και είπεν ό άφρων εν τή καρδιά αύτου: ουκ έστι Θεός») στρεφόμενο κατά τής ίδιας του τής ασφάλειας, κατά τής άρχής και τής αίτίας του, κατά του έαυτου του περίπου, άποδεικνύοντάς τον σχεδόν αυτοκτόνο.

Όταν ή παράβαση δέν παράγει ένοχή και τύψεις στήν συνείδηση του παραβάτη, ή έξουσία έξοργίζεται, χαρακτηρίζει τόν παραβάτη ιδιαιζόντως θρασύ, τόν παριστάνει περίπου ώς ήθικό τέρας, τόν καταγγέλλει ώς άκρως επικίνδυνο και τόν τιμωρεί βαρύτατα. Τήν αντίδρασή της αύτή πρός τόν άμετανόητο παραβάτη ή έξουσία τήν αιτιολογεί ώς αντίδραση στήν έναντι τής κοινωνίας επικινδυνότητα του παραβάτη, τής όποίας άπόδειξη θεωρεί τό άμετανόητο. Δεδομένου όμως ότι: α) «[...] ή έλλειψη μετανόιας και ή προκλη-

τικότητα συσχετίζονται θετικά μέ τήν ήγεσία, και sé έναν ακόμη μεγαλύτερο βαθμό μέ τήν καθοδήγηση πρός τό κακό, ενώ τά χαρακτηριστικά αυτά συσχετίζονται άρνητικά μέ τους “όπαδούς” (όπαδός: ύπηρέτης πού κουβαλάει τά όπλα του άφέντη του) [...]» (R, K. M. Stogdill, «Πρωσωπικοί παράγοντες σχετιζόμενοι μέ τήν ήγεσία: μία σύνοψη τής σχετικής φιλολογίας», στό συλλογικό έργο Ηγεσία, τό πρόβλημα τής ήγεσίας από κοινωνιολογική και ψυχολογική άποψη, μετάφραση Σ. Ροζάνη, εκδ. Αρίων, Αθήνα, χ.χ., σελ. 138) β) ότι ή επικινδυνότητα του δράστη δέν θεωρείται, στατιστικώς, ώς ό κυριότερος λόγος τιμωρίας του (τό μεγαλύτερο ποσοστό τών έρωτηθέντων, κατά τήν διεξαγωγή πανεπιστημιακής έρευνας, δέν συναρτά τήν ποινική καταστολή μέ τήν επικινδυνότητα του δράστη, αλλά μέ τήν τιμωρητική διάσταση τής έξουσίας, ενώ τό μισό σχεδόν του ποσοστού αύτου θεωρεί τήν αντίθεση τής έξουσίας πρός τό έγκλημα ώς αντίθεση ταξική, δηλαδή πολιτική, όπως άλλωστε και μία σχολή άμερικανών έγκληματολόγων) και γ) ότι όλες οί έννομες τάξεις, και ιδίως εκείνες τών ισχυρών κρατών, όχι μόνον δέν τιμωρούν βαρύτατα, αλλά και διευκολύνουν συχνά, μέ επί τούτου νομοθετικές ρυθμίσεις και διακρατικές συμφωνίες, οικονομικά ή οικονομικής αιτιολογίας έγκλήματα [μόλυνση του περιβάλλοντος, αλλοίωση τροφίμων και ποτών, παραγωγή και διάθεση ακατάλληλων φαρμάκων και λιπασμάτων, κρατική πώληση ή ανταλλαγή ναρκωτικών (ή χρημάτων πού προέρχονται από ναρκωτικά) μέ όπλα, κοινώς επικίνδυνη λειτουργία πυρηνικών και χημικών έργοστασίων, κοινώς επικίνδυνη μεταφορά και ταφή πυρηνικών αποβλήτων, στρατιωτικά και ιατρικά πειράματα επί ανθρώπων] και γενικώς έγκλήματα τά όποια θέτουν sé μεγάλο κίνδυνο τήν υγεία και τή ζωή έκατομμυρίων ανθρώπων. Μέ τά παραπάνω, λοιπόν, δεδομένα μπορεί να υποθέσει κανείς ότι ή επικινδυνότητα τών παραβατών άπειλεί τήν έξουσία μάλλον — και μάλιστα στόν πυρήνα της: στό έξ όρισμό εκτελεστό τών διαταγών της — παρά τήν κοινωνία. Η ύπόθεση αύτή επαληθεύεται μέ τόν προσδιορισμό τών κατ' έξοχήν άμετανόητων παραβατών: κατ' έξοχήν άμετανόητοι παραβάτες είναι οί διαφωνούντες, είτε ad hoc πρός τό ιδεολογικό περιεχόμενο τής έντολής πού παρέβησαν (άρνητές στρατιωτικής θητείας ή όρκου, λ.χ.) είτε πρός τό ιδεολογικό περιεχόμενο κανόνων συνταγματικής τάξεως (τών περί άτομικής ιδιοκτησίας, λ.χ.), ή κατάργηση τών ό-



ποιών προϋποθέτει τήν παράβαση γιά τήν όποία έπαίρονται οί άμετανόητοι παραβάτες («ταξικοί τρομοκράτες», «έπαναστάτες» και έπαναστάτες). Κατ' έξοχήν άμετανόητοι παραβάτες είναι, λοιπόν, οί όράστες τών έξ ιδεολογίας έγκλημάτων, δηλαδή εκείνοι πού άμφισβητουν άνοιχτά ή και μάχονται όρισμένη πολιτική έξουσία και επιδιώκουν τήν άνατροπή της, γιατί δέν μπορούν — έπειδή έχουν άποκλειστεί από αυτήν, ή από τά προνόμια πού έξασφαλίζει, μέ κριτήρια ταξικά, φυλετικά, θρησκευτικά κ.λ.π. — είτε γιατί δέν θέλουν νά μετάσχουν σέ τέτοιου είδους έξουσία και θέλουν τήν άνατροπή της γιά νά έδραιώσουν τήν δική τους.

Δεδομένο ότι ό Καστοριάδης θεωρεί άναπόφευκτη τήν άνάδυση και άσκηση έξουσίας σέ κάθε κοινωνία και δεδομένο ότι ή άνάδυση και άσκηση έξουσίας προϋποθέτει διαφοροποίηση τών βουλήσεων σέ έντελλόμενες βουλήσεις, αυτοπροσδιοριζόμενες (στά όρια έστω τών θεσμών), και σέ έντελοδόχους βουλήσεις, έτεροπροσδιοριζόμενες (στά όρια πάλι τών θεσμών), τό αίτημα περί αυτοπροσδιορισμού όλων τών βουλήσεων στά όρια όλων τών δυνατών κοινωνιών καθίσταται άνέφικτο, αφού και τά θεσμικά όργανα τών αυτόνομων παραγωγών γιά νά αποφασίσουν, και όλοι όσοι θά κληθουν νά εφαρμόσουν τίς αποφάσεις τών οργάνων, πρέπει νά συμφωνήσουν, υπό συνθήκη άπόλυτης και διηνεκοϋς σύμπτωσης τών βουλήσεών τους, προκειμένου νά πραγματοποιηεί ή άυτόνομία — τόσο κατά τήν διαδικασία κρίσεως τών προτάσεων και λήψεως τών αποφάσεων όσο και κατά τήν οικειοθελή εκτέλεσή τους —, ένδεχόμενο πού πρέπει νά άποκλεισθεί, γιατί αντίβαίνει και στήν ιστορικώς σωρευθείσα πείρα και στό ασύμπτωτο, κατά κανόνα, τών επιθυμιών και στό ασύμπτωτο, κατά κανόνα, τών συμφερόντων και στό ασύμπτωτο τών κρίσεων. Έπομένως, είτε θά αποφασίσουν κατά πλειοψηφία, όποτε οί διαφωνούσες και μειοψηφούσες βουλήσεις πρέπει νά ύποταγουν (και δέν είναι διόλου βέβαιο ότι θά ύποτάσσονται πάντοτε όλες) στις αποφάσεις της πλειοψηφίας (πού σημαίνει ότι, παρά τό παυσίλυπον της αυτοπροαιρέτου και εκ γρηγορούσης δημοκρατικής συνειδήσεως ύποταγής τους, ύποταγμένες πάντως θά είναι και, άρα, έτερόνομες και δυνάμει έγκληματικές ως εκ προαιρέσεως διαφωνούσες) είτε δέν θά μπορέσουν νά άποφασίσουν, όποτε θά αυτοκαταργηθουν, ως βουλήσεις συνιστώσες τήν ένιαία βούληση συλλογικώς δρώντος ύποκειμένου.

Άμεση δημοκρατία τών παραγωγών ή άναρχοσυνδικαλιστικός όλοκληρωτισμός;

Ό Καστοριάδης μάχεται από νέος και τά δύο, βασικά, πολιτικά συστήματα του αιώνα μας: Τήν **Φιλελεύθερη Όλιγαρχία** (όπως χαρακτηρίζει τήν κοινοβουλευτική, έμμεση, δημοκρατία) και τόν **Κομμουνιστικό Όλοκληρωτισμό** (πρώτα τήν σταλινική, μετά τήν τροτσιστική και μετά τήν μαρξιστική του θεμελίωση συλλήβδην) ύπέρ μιας άμεσης, αυτόδικης, αυτοτελούς δημοκρατίας τών παραγωγών (ύλικών και άυλων άγαθών, όπως είναι ή επιστήμη, ή τέχνη κ.λπ.). Στή δημοκρατία αυτή, πού δέν θά άρύεται τούς νόμους της από καμία πηγή έξω από τήν ίδια (Θεό, Όρθό λόγο, Φύση του ανθρώπου, Ιστορική νομοτέλεια και τά τοιαύτα) και πού στά λαϊκά, προφανώς, δικαστήριά της θά κρίνονται, ύπό καθεστώς πλήρους, δηλαδή, πραγματικής ισονομίας, όλες οί δυνατές διαφορές, οί παραγωγοί θά αποφασίζουν από κοινού γιά όλα όσα τούς άφορουν: γιά τό τί, τό πότε, τό πώς και τό πόσο θά παράγουν. Γιά νά στηθεί (ειρηνικά; Δέν έχει άπαντήσει σέ ευθεία έρώτηση άν θά στηθεί μέ τή βία; άναφέρεται, άπλως, και τουτο σέ άλλη όμιλία του, στήν περίπτωση της Άθηναϊκής Δημοκρατίας ή όποία ύπηρεζε άποτέλεσμα διαδοχικών μεταρρυθμίσεων, άναγομένων στήν διαρκή μεταβολή του θεσμισμένου φαντασιακού από τό **θεσμίζον φαντασιακό**) μία τέτοια δημοκρατία, ό Καστοριάδης θεωρεί άπαραίτητο τόν ριζικό, καθολικό, **φαντασιακό άναπροσανατολισμό** τών σημερινών κοινωνιών (δηλαδή **διαύγαση του ριζικού φαντασιακού**, σέ άτομικό επίπεδο, και **άυτονόμηση του ιστορικού φαντασιακού από κάθε έτεροπροσδιορισμό**, σέ κοινωνικό επίπεδο). Γιά νά μείνει στά πράγματα λειτουργική και άυτοβελτιούμενη ή άμεση δημοκρατία τών παραγωγών, θεωρεί ότι θά τηρηθουν οί έξής όροι: α) καταστροφή της καπιταλιστικής τεχνολογίας (πού υιοθέτησαν και προήγαγαν όσο μπόρεσαν και τά κομμουνιστικά καθεστώτα). β) Κατάργηση της διάκρισης μεταξύ διευθυντών και εκτελεστών σέ όλους τούς τομείς και σέ όλες τίς βαθμίδες της παραγωγής, αλλά και της εκπαίδευσης και της έρευνας. δ) Άπόλυτη έξίσωση τών μισθών. ε) Τό άμέσως άνακλητό τών αντιπροσώπων.

Τήν άμεση αυτή δημοκρατία τών παραγωγών, οί όποιοι θά άσκουν, βέβαια, τήν ρητή έ-



Ξουσία τους (δηλαδή τήν εξουσία πού αναπόφευκτα, όπως λέει, ασκείται σέ κάθε κοινωνία και πού εξ' ίσου αναπόφευκτα, βέβαια, θά στρέφεται, τιμωρητική, κατά τών ἀρνητῶν της) στό σύνολο τών ἀνθρώπων πού θά βρίσκονται στά ἔδαφικά ὅρια τῆς κυριαρχίας τους (δηλαδή και ἐπί τών μή παραγωγῶν) ὁ Καστοριάδης δέν τήν θεωρεῖ, κατά κανέναν τρόπο, προοδεδομένη ἢ ἐφικτή. Τήν προτείνει ἀπλῶς ὡς τήν μόνη κατ' αὐτόν δυνατή συνθήκη πολιτικῆς ὀργάνωσης τών ἀνθρώπων, ἄν εἶναι νά ξεπεράσουμε, δίχως νά τιναχθοῦμε, ὡς κοινωνίες, στόν ἀέρα ἢ νά περιέλθουμε στήν ἔσχατη βαρβαρότητα, τήν καθολική, ριζική, διεθνή κρίση πού ἐξαρθρώνει προαιώνιους θεσμούς και σχέσεις (οἰκογένεια, σχέσεις τών φύλων, προαιώνιες σχέσεις γενεῶν και ἡλικιῶν γενικότερα, σχέσεις δασκάλων και μαθητῶν) και τήν προτείνει ἰδίᾳ εὐθύνη και ὡς προσωπική του προαίρεση.

Τό προσωπικό και τό ὑπεύθυνο τῆς ἐπιλογῆς, δηλαδή τό ὅτι δέν προτείνει ἐξ ὀνόματος τινός (Θεοῦ, Φύσης, Λόγου, Νόμου τῆς Ἱστορίας), ἀλλά ὡς ἐκπρόσωπος τοῦ ἑαυτοῦ του και μόνο και μέ πλήρη τήν εὐθύνη τών λεγομένων του, τό θεωρεῖ ὁ Καστοριάδης ὄχι μόνον ὡς αἴτημα πνευματικῆς ἐντιμότητος ἀλλά και ὡς διέπουσα ἀρχή τῆς ἄμεσης δημοκρατίας: κανείς δέν μιλάει ἐξ ὀνόματος κανενός δίχως ρητή ἐντολή: και μιλάει τόσο ὅσο ἡ ἐντολή ἰσχύει. Τήν θεωρεῖ ἐπίσης ὡς τό κατ' ἐξοχήν στοιχεῖο διαφορᾶς του ἀπό τοὺς λοιπούς πολιτικούς στοχαστές (ἀρχῆς γενομένης ἀπό τόν Πλάτωνα, ἄν μή ἀπό τόν Ἡράκλειτο, και καταλήγοντας στόν Μάρξ) και, προφανῶς, ὡς πυρηνικό στοιχεῖο τῆς αὐτονομίας.

Παρακάμπτοντας τήν σωρεία τών ζητημάτων πού θέτει τό πρόταγμα αὐτό τῆς αὐτονομίας, ὅπως λ.χ.:

— Πῶς θά συμπέσει ἡ διαύγαση τοῦ ριζικοῦ φαντασιακοῦ μέ τήν ριζική φαντασία. Θά ψυχαναλυθεῖ τό σύνολο τοῦ πληθυσμοῦ και θά εἶναι ἐξασφαλισμένη ἢ ἐπιθυμητή ἔκβαση (ἢ διαύγαση);

— Τί γίνεται ἄν οἱ παραγωγοί βλαπτικῶν ἢ ἀχρηστων προϊόντων κρίνουν ὅτι μέχρις ὅτου ἐξασφαλιστοῦν θέσεις ἐργασίας στήν παραγωγή ὠφέλιμων και, γενικότερα, χρήσιμων προϊόντων αὐτοὶ δέν κλείνουν τά ἐργοστάσια; Θά τοὺς ἐξαναγκάσουμε σέ ἀργία (και πῶς — ἑκατοντάδες χιλιάδες, ἄν μή ἑκατομμύρια, παράγουν θάνατο και σαβούρα), θά τοὺς ταΐζουμε και θά κάθονται ἢ θά συνεχιστεῖ ἡ παραγωγή τών ἐκβλητέων προϊόντων; Και τι θά κάνουμε μέ αὐτά; Θά τά πετάμε ἢ θά τά καταναλώνουμε;

— Πῶς θά συναποφασίζουν ὅλοι οἱ ἀπασχολούμενοι στήν ἔρευνα και στήν παραγωγή προϊόντων τῶν ὁποίων ἡ παραγωγή προϋποθέτει ἐξειδικευμένες ἐπιστημονικές και τεχνολογικές γνώσεις, ἀφοῦ μεταξύ τών ἀπασχολουμένων θά βρίσκονται κατ' ἀνάγκην ἐπιβαλλόμενη ἀπό τόν ὀρθολογικό καταμερισμό τών ἔργων (ἐκτός και ἄν οἱ χημικοί, λ.χ., ἀναλάβουν και τά τῶν λογιστῶν, τῶν μεταφορέων και τῶν καθαριστριῶν); Μέ ποιά ἐπιχειρήματα θά προτείνουν ἢ θά δέχονται λύσεις;

— Ἀπό ποιά βαθμίδα τῆς ἐκπαίδευσης θά συναποφασίζουν διδάσκοντες και διδασκόμενοι γιά τό τί, πῶς, ἐπί πόσο χρόνο και σέ ποιά ἔκταση θά διδαχθεῖ; Ἀπό τό δημοτικό, ἀπό τό γυμνάσιο, ἀπό τό λύκειο ἢ ἀπό τό νηπιαγωγεῖο (ἢ, γιατί ὄχι, ἀπό τόν νηπιακό σταθμό); Και μέ ποιά κριτήρια; Ποῦ τά θέτουν και ποιοί τά θέτουν; Οἱ συναποτελοῦντες τήν ἐκπαιδευτική λεγόμενη κοινότητα, δάσκαλοι και μαθητές, ἢ μήπως και οἱ διοικητικοὶ ὑπάλληλοι ἢ, τό σύνολο, τυχόν, τῆς κοινωνίας; Και ἄν διαφωνήσει, ἄς ποῦμε, ἡ συνομοσπονδία τῶν ἐργαζομένων στά ἐργοστάσια παραγωγῆς τεχνητῶν νεφρῶν μέ τήν κατάργηση τοῦ μαθήματος τεχνική ὑποστήριξης νεφροπαθῶν, τό ὁποῖο κατά τήν νιοστή συνεδρία τῆς ἰατρικῆς σχολῆς και κατόπιν ἀναγνώσεως σχετικοῦ ἀποσπάσματος ἔργου τοῦ Καστοριάδη, κρίθηκε ὡς μάθημα περιορισμένου ἐνδιαφέροντος, ἀφοῦ ἀφορᾶ, κυρίως, τήν περίθαλψη γερόντων και καθόλου τοὺς λοιμοκτονοῦντες τῆς Ἀφρικῆς, τότε τί γίνεται;

Παρακάμπτοντας, λοιπόν, ὅλα ἐτοῦτα τά ζητήματα και τά πάμπολλα ἄλλα πού τίθενται ἢ θά τεθοῦν καθ' ὁδόν πρὸς τήν αὐτονομία, θά σταθῶ στά ἐξῆς τρία, τά ὁποῖα θεωρῶ ὡς προανακρούσματα ὀλοκληρωτισμοῦ: α) Τήν ρητή ἀποδοχή, ἐκ μέρους τοῦ Καστοριάδη, ὀρισμένων ἀρνητικῶν συνεπειῶν τῆς διαδικασίας πρὸς αὐτονομία. β) Τήν, περαιτέρω, ρητή ἀποδοχή τῆς σταδιακῆς καταργήσεως τῶν ἐνδιάμεσων βαθμίδων κάθε κοινωνικῆς ἱεραρχίας. γ) Τήν ρητή περιφρόνηση τῶν ἀναγκῶν περιορισμένου, ἔστω, ἀριθμοῦ ἀνθρώπων.

Λέει ὁ Καστοριάδης, ἀπευθυνόμενος τήν 8η Μαΐου 1976 σέ Ἑλληνες σπουδαστές, πανεπιστημιακοὺς και διανοουμένους πού βρίσκονταν τότε στό Παρίσι: «[...] Θεωροῦμε τό Μάη τοῦ 1968 περισσότερο σημαντικό ἀπ' τήν διάδοση τῶν ναρκωτικῶν στοὺς νέους [...]» (Κ. Καστοριάδης, *Τό ἐπαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, ἐκδ. β' Ἰψίλον/Βιβλία, Ἀθήνα 1984, σ. 92). Ὁ λόγος αὐτός, εἰπωμένος στά ἑλληνικά και ἐπο-



μένως ἄθικτος ἀπό τυχόν ἀθέλητη παραμορφωτική ἐπέμβαση ἀνεπαρκούς μεταφραστῆ, ἕνα ἀπό τὰ δύο μπορεῖ νά σημαίνει: ἢ ὅτι εἶναι προτιμότερο νά ἐξεγείρονται οἱ νέοι ἀπό τό νά παίρνουν ναρκωτικά ἢ πώς, μολονότι ἡ διάδοση τῶν ναρκωτικῶν εἶναι συνοδό φαινόμενο τῆς ἐξέγερσης — γιά χάρη τῆς ἐξέγερσης ἀποδεχόμεστε καί τὰ ναρκωτικά. Ἐπειδή, ὅμως, ἡ πρώτη ἐκδοχή προϋποθέτει ἀφελή τόν ὁμιλητή, εἴτε ὡς ἀποδεχόμενο τήν ὑπόθεση τῆς ἐσκεμμένης διαδόσεως τῶν ναρκωτικῶν μέ σκοπό τήν καταστολή τοῦ κινήματος τῶν νέων εἴτε ὡς ὑποθέτοντα ὅτι μποροῦσε ποτέ κανείς νά προτείνει στά σοβαρά τὰ ναρκωτικά ἀντί τῆς ἐξέγερσης (κατά τό: *κάντε ἔρωτα καί ὄχι πόλεμο*, λές καί ὁ ἔρωτας δέν εἶναι πόλεμος πρωτίστως, καί μάλιστα μέ ὅλα τὰ προϋποθετικά καί μέ ὅλα τὰ ἐπακόλουθα κάθε πολέμου) — καί ὁ Καστοριάδης μόνο ἀφελῆς δέν ἦταν —, θεωρῶ πιθανότερη, ἔστω καί ὡς λανθάνουσα, τή δεύτερη ἐκδοχή, δηλαδή ὅτι ἡ διάδοση τῶν ναρκωτικῶν στούς νέους, πού ἀσφαλῶς καί ὑπῆρξε συνοδό φαινόμενο τῆς ἐξέγερσης, δέν ἔχει σημασία, συγκρινόμενη μέ τή σημασία πού ἔχει ἡ φορά ἀμφισβήτησης καί ἀνατροπῆς πού παρήγαγε τό κίνημα τῶν νέων τοῦ Μάη τοῦ '68. Τοῦτο σημαίνει ὅτι, παρά τὰ ὅσα ἀντίθετα ἔχει ὑποστηρίξει κατά καιρούς, τὰ ἀρνητικά μέσα (καί τὰ ναρκωτικά εἶναι καί μέσο ἀμφισβήτησης καί ἀνυπακοῆς) μποροῦν νά ὑπηρετήσουν θετικούς σκοπούς. Οὔτε ὁ φανατικότερος ἀπολογητής τῆς Ἰερᾶς Ἐξετάσεως οὔτε ὁ Στάλιν οὔτε κανείς ποτέ ὑπῆρέτης ἀγίων ὑποθέσεων (Βασιλεία τῶν Οὐρανῶν, Ἀταξική Κοινωνία) θά διαφωνοῦσε. Ἡ ὀλική, ἰδανική καί ἐξ ὑπαρχῆς θέσμιση τῆς κοινωνίας ἀσφαλῶς καί καθαγιάζει ὅλα τὰ μέσα. Ποιά ἡ διαφορά, ἐν προκειμένῳ, τοῦ Καστοριάδη ἀπό τοὺς προγενέστερούς του ἀναμορφωτές. Τό ὅτι δέν προώθησε ὁ ἴδιος τὰ ναρκωτικά; Δέν ἀρκεῖ. Ἀρκεῖ ὅμως ἕνας τέτοιος λόγος, καί μάλιστα ἀπό στόμα τόσο ἀκουόμενο καί τέτοιου κύρους, γιά τήν δημιουργία τῆς ἐντυπώσεως ὅτι τὰ ναρκωτικά προσφέρουν ἔργο θετικό στήν ὑπηρεσία τῆς καθολικῆς ἀνατροπῆς καί, ἐπομένως, ἄς διαδίδονται.

Κρίνει θετικά, παρά τίς ἐπιμέρους ἀντιρρήσεις του, ὅλα τὰ κινήματα ἀμφισβήτησης, γιά τόν ἴδιο λόγο πού, ἐμμέσως ἔστω, κρίνει ἄνευ σημασίας τήν διάδοση τῶν ναρκωτικῶν. Γιατί, τὰ κινήματα αὐτά ἀποτελοῦν μοχλοὺς ἀνατροπῆς τῶν θεσμῶν ἀνελευθερίας, κατά τῶν ὁποίων στρέφονται, καί ἐπομένως φαινόμενα ἐπιτακτικά τῆς ροπῆς πρὸς αὐτονομία (τῶν γυναικῶν ἔναν-

τι τῶν ἀνδρῶν, τῶν παιδιῶν ἔναντι τῶν γονιῶν καί τῶν μαθητῶν ἔναντι τῶν δασκάλων). Μπορεῖ καί νά ἔχει δίκιο, ἂν ἡ αὐτονομία ταυτίζεται μέ τήν ἀξιακή ἐξουδετέρωση, τήν χύμα διάταξη καί τόν μετεωρισμό τῶν συνειδήσεων. Δέν ἔχει, ὅμως, δίκιο ὅταν ἰσχυρίζεται ὅτι προέκυψαν αὐθρομήτως ἀπό τήν ριζική φαντασία τῶν δυτικῶν κοινωνιῶν τὰ τελευταῖα διακόσια, περίπου, χρόνια. Προέκυψαν ὡς συνέπειες συνδυασμένης δράσεως δύο παραγόντων: ἀφ' ἑνός τῆς μεταβολῆς τοῦ συσχετισμοῦ παραγωγικῶν μέσων καί παραγωγικῶν σχέσεων καί, ἀφ' ἑτέρου, τῶν ἰδεολογικῶν ζυμώσεων πού, ἀπό τόν Διαφωτισμό καί ἐδῶ, διέβρωσαν σιγά-σιγά τήν ἕως πρόσφατα κρατιοῦσα ἰδεολογία καί νοοτροπία. Προέκυψαν, δηλαδή, ἀπό τήν συνδυασμένη δράση πραγμάτων καί προσώπων, ὀρισμένων πάντα προσώπων — μεταξύ τῶν ὁποίων λογαριάζει καί τόν ἑαυτό του ὁ Καστοριάδης —, πού ἄρχισαν νά μιλοῦν ἀλλιῶς καί σέ ὅλα τὰ πεδία (τό ἐπιστημονικό, τό θεολογικό, τό φιλοσοφικό, τό νομικό, τό κοινωνιολογικό, τό παιδαγωγικό, τό πολιτικό, τό εἰκαστικό, τό λογοτεχνικό) γιά τὰ πράγματα. Ἀλλά ἡ ἀντιμαρξιστική του στροφή καί ἡ ἀντίληψη περί συλλογικῆς-φαντασιακῆς δράσεως τοῦ κοινωνικοῦ-ιστορικοῦ τόν ἐμποδίζει νά δεῖ ὅ,τι δέν θέλει νά δεῖ. Καί αὐτό πού δέν ἤθελε νά δεῖ εἶναι οἱ *ταλαντώσεις τοῦ κοινωνικο-ιστορικοῦ ἐκκρεμοῦς ἀπό τό μέγιστο στό ελάχιστο τῆς ὑποταγῆς καί τῆς ἑτερονομίας*, γιατί, ἂν ἤθελε, δέν θά ξεχνοῦσε τί ἀπολύτως ἀνταποκρινόμενο στίς ἡμέρες μας ἔχει πει ὁ Πλάτων, γιά τό πῶς οἱ δημοκρατίες ἐκτρέπονται σέ τυραννίες (*Πολιτεία*, βιβλίο Η', 562-563), παρ' ὅλο πού καί ὅλον τόν Πλάτωνα ἔχει διαβάσει καί διαρκῶς τόν ἀναφέρει ὁ Καστοριάδης, ὅτι δηλαδή:

[...] Ὅταν [...] δημοκρατουμένη πόλις ἐλευθερίας διψήσασα κακῶν οἰνοχόων προστατούντων τύχη, καί πορρωτέρω τοῦ δέοντος ἀκράτου αὐτῆς μεθυσθῆ, τοὺς ἄρχοντας δῆ, ἂν μὴ πάνυ πρᾶοι ὧσι καί πολλήν παρέχωσιν τὴν ἐλευθερίαν, κολάζει αἰτιωμένη ὡς μιαρούς τε καί ὀλιγαρχικούς [...] Τοὺς δέ γε [...] τῶν ἀρχόντων κατηκόους προπηλακίζει ὡς ἐθελοδούλους τε καί οὐδὲν ὄντας, τοὺς δὲ ἄρχοντας μὲν ἀρχομένους, ἀρχομένους δὲ ἄρχουσιν ὁμοίους ἰδίᾳ τε καί δημοσίᾳ ἐπαινεῖ τε καί τιμᾶ [...] Οἶον [...] πατέρα μὲν ἐθίζεσθαι παιδὶ ὁμοίον γίγνεσθαι καί φοβεῖσθαι τοὺς υἱεῖς, υἱὸν δὲ πατρί, καί μήτε αἰσχύνεσθαι μήτε δεδιέναι τοὺς γονεάς, ἵνα δῆ ἐλεύθερος ἢ μέτοικον δὲ ἀστῶ



καὶ ἄστων μετοίκῳ ἐξισουῖσθαι, καὶ ξένον ὠσαύτως [...]. διδάσκαλός τε ἐν τῷ τοιούτῳ φοιτητὰς φοβεῖται καὶ θωπεύει, φοιτητὰς τε διδασκάλων ὀλιγωροῦσιν, οὕτω δὲ καὶ παιδαγωγῶν· καὶ ὄλως οἱ μὲν νέοι πρεσβυτέροις ἀπεικάζονται καὶ διαμιλλῶνται καὶ ἐν λόγοις καὶ ἐν ἔργοις, οἱ δὲ γέροντες συγκαθιέντες τοῖς νέοις εὐτραπέλιος τε καὶ χαριεντισμοῦ ἐμπίμπανται, μιμούμενοι τοὺς νέους, ἵνα δὴ μὴ δοκῶσιν ἀήδεις εἶναι μήτε δεσποτικοί [...]

[...] Ὅταν σέ μιά δημοκρατική πολιτεία, διψασμένη γιὰ “ἐλευθερίες” ((θά λέγαμε σήμερα)) τύχουν κακοὶ κυβερνήτες γιὰ οἰνοχόοι, καὶ παραμεθῶσι με ἄκρατη ((μὴ ἰσόρροπη)) ἐλευθερία, τότε τοὺς ἄρχοντες πού δέν εἶναι πολὺ ὑποχωρητικοὶ καὶ δέν παρέχουν πολλή ἐλευθερία τοὺς τιμωρεῖ σάν μολυσμένους ὀλιγαρχικούς [...]. ((ἀντιδραστικούς, θά λέγαμε σήμερα)). Καὶ αὐτούς πού ὑπακούουν στοὺς ἄρχοντες τοὺς προγκάει θεωρώντας τοὺς ἐθελόδουλους καὶ τιποτένιους, καὶ τοὺς ἀπὸ πάνω ((τούς ἄρχοντες)), αὐτούς πού κάνουν κουμάντο, πού γίνονται ἴσα καὶ ὅμοια με τοὺς ἀποκάτω ((τούς ἀρχομένους)), καὶ τοὺς ἀποκάτω πού φέρονται σάν νά ἦσαν αὐτοὶ πού κάνουν κουμάντο — αὐτούς τοὺς ἐπαινεῖ καὶ τοὺς τιμᾷ, καὶ δημόσια καὶ κατ’ ἰδίαν. [...]. Ἔτσι ὁ πατέρας πρέπει νά συνηθίσει νά φέρεται σάν παιδί καὶ νά φοβᾶται τοὺς γιούς του, καὶ ὁ γιός νά συνηθίσει νά φέρεται σάν ((νά ἦταν αὐτός ὁ πατέρας)), καὶ μήτε νά ντρέπεται μήτε νά φοβᾶται ((λογαριάζει)) τοὺς γονεῖς του, γιατί ἔτσι ((φαίνεται)) θά γίνεαι ἐλεύθερος ((αὐτόνομος κατὰ Καστοριάδη)). Καὶ ὁ μέτοικος νά ἐξισωθεῖ με τόν αὐτόχθονα πολίτη ((τόν αὐτόχθονα κάτοικο τοῦ ἄστεως-ἄστού)) καὶ ὅμοια νά ἐξισωθεῖ καὶ ὁ ξένος. Καὶ ὁ δάσκαλος, σέ τέτοιο καθεστῶς, φοβᾶται τοὺς φοιτητές καὶ τοὺς χαϊδεύει ((τούς καλοπιάνει)) καὶ οἱ φοιτητές δέν λογαριάζουν τοὺς δασκάλους, καὶ ἔτσι συμβαίνει καὶ με τοὺς παιδαγωγούς. Καί, γενικά, οἱ μὲν νέοι παριστάνουν τοὺς μεγάλους καὶ προσπαθοῦν νά παραβγοῦν μαζί τους καὶ στά λόγια καὶ στά ἔργα, οἱ δὲ γέροντες κάθονται καὶ σαλιαρίζουν καὶ σαχλαμαρίζουν με τοὺς νέους καὶ τοὺς μιμοῦνται γιὰ νά μὴν θεωρηθοῦν ἀποκρουστικοὶ καὶ καταπιεστικοὶ [...].

Τώρα, σέ ποιόν Μάη ποιανοῦ πρό Χριστοῦ ’68 καὶ σέ ποιόν, πρὶν ἀπὸ τόν Μαρκοῦζε - Μαρκοῦζε, καὶ σέ ποιό «θεσμιζόν φαντασιακό» ὀφεί-

λεται τό, ἀπό τό μηδέν κατὰ Καστοριάδη, ξήλωμα τοῦ, πρὶν ἀπὸ τό ξήλωμα, «θεσμισμένου φαντασιακοῦ» πού περιγράφει ὁ Πλάτων (ἀπεχθής καὶ ἀποφώλιος “ἐχθρός τῆς ἀνοιχτῆς κοινωνίας” ((πόσο ἀνοιχτῆς; Δέν προσδιορίζει, στό: Ἡ ἀνοιχτή κοινωνία καὶ οἱ ἐχθροὶ τῆς, ὁ Πόπερ)) δέν μπόρεσα νά ἐντοπίσω, μολονότι διάβασα τό σύνολο, σχεδόν, τῶν ἔργων τοῦ Καστοριάδη...)

Ὡστόσο δέν πρόκειται περὶ αὐτοῦ. Πρόκειται περὶ τῆς συστηματικῆς καὶ ραγδαίας καὶ ὀριστικῆς κατὰ τά φαινόμενα καταστροφῆς τῶν ἐνδιάμεσων βαθμίδων τῆς παραδοσιακῆς ἱεραρχίας, δηλαδή τῶν προσώπων πού ἐπὶ αἰῶνες ἦταν θεσμικῶς περιβεβλημένα με κύρος (κυρίως: γονιῶν, μεγαλύτερων γενικότερα, δασκάλων). Ἡ κατάργηση, ὅμως, τῶν ἐνδιάμεσων βαθμίδων τῆς ἱεραρχίας, ἐνῶ δέν εἶναι βέβαιο ὅτι ὁδηγεῖ πρὸς τὴν αὐτονομία, εἶναι βεβαίωτο ὅτι φέρνει κατακέφαλα, καὶ τῶν ἀμφισβητιῶν καὶ ὄλων μας, τὴν κυρίως μάζα τῆς ἐξουσίας, δηλαδή εἴτε τὴν ἀγορά (τίς ἐταιρεῖες, με λίγα λόγια, πού παράγουν ὅσα ὁ Καστοριάδης καὶ ὄλοι μας καταγγέλλουμε, καὶ τίς ἐταιρεῖες πού διαφημίζουν τὴν πραγματεία) εἴτε τό κόμμα. Ἔτσι ἄλλωστε λειτουργοῦν ὄλοι οἱ ὀλοκληρωτισμοί: καταστρέφοντας τίς ἐνδιάμεσες βαθμίδες τῆς ἱεραρχίας, ὥστε οἱ «συνειδήσεις», ἀπαλλαγμένες τάχα ἀπὸ τά δεσμά τους, νά ἀναφέρονται κατευθείαν στόν Ἰ-πατο Ἐξουσιαστή, εἴτε αὐτός λέγεται Μεγάλος Ἀδελφός ἢ Ποντίφηξ Μάξιμος ἢ Γραμματέας Μάξιμος εἴτε Πωλητῆς Μάξιμος. Γι’ αὐτό ἀκριβῶς καὶ ὁ Χριστός (ἄδολα προφανῶς — γι’ αὐτό καὶ σταυρώθηκε, γιὰ νά ἀπευθύνεται ἢ ἀναφορὰ πρὸς τόν Μεγάλον Ἱεροεξεταστή) ἀπαιτεῖ νά ἐγκαταλείψουμε τὴν μητέρα μας καὶ τόν πατέρα μας, τὴν γυναῖκα μας καὶ τὰ παιδιά μας καὶ νά τόν ἀκολουθοῦμε. Γι’ αὐτό καὶ τό κόμμα (καὶ ὡς ἐθνικοσοσιαλιστικό-ναζιστικό καὶ ὡς κομμουνιστικό-σταλινικό) ζητοῦσε ἀπὸ τοὺς πάντες νά καταγγέλλουν τοὺς πάντες (παιδιά τοὺς γονεῖς, γονεῖς τὰ παιδιά, συζύγους τοὺς συζύγους, δασκάλους τοὺς μαθητές, μαθητές τοὺς δασκάλους, φίλους τοὺς φίλους, συντρόφους τοὺς συντρόφους). Γι’ αὐτό καὶ «ἡ ἀγορά» ἀμφισβητεῖ καὶ καταπνίγει κάθε ἐλεγκτική πρὸς αὐτὴν φωνή, γι’ αὐτό λυσσάει γιὰ «πλουραλισμό», γι’ αὐτό ἐπιμένει στὴν ἀποκοπή τοῦ ἀτόμου ἀπὸ τὴν κοινότητα, γι’ αὐτό ἰσχυρίζεται ὅτι δέν ὑπάρχουν ὅρια, γι’ αὐτό ἐξισώνει τὰ πάντα καὶ θεωρεῖ ἐπιτρεπτά τὰ πάντα (ἐκτός ἀπὸ τό νά μὴν ἀγοράζεις, βέβαια, πού εἶναι τό ἀπεχθέςτατο, σήμερα,



ἐγκλημα): γιά νά μπορεί νά πουλάει ἀνενόηλητη στήν μάζα, πού θαρρεί ὅτι ἀγοράζει συνειδητά καί ἀνεπηρέαστα ὅ,τι ἡ ἀκόρεστη μηχανή της ξερνάει. Μέ ἄλλα λόγια, ἡ καταστροφή τῶν ἐνδιάμεσων βαθμίδων ἱεραρχίας δέν αἶρει, ἀντίθετα, ἐγκαθιδρύει τήν ἑτερονομία καί μάλιστα στόν ἀπόλυτο βαθμό: στόν βαθμό ψυχολογικῆς ταυτίσεως τοῦ δυναστευομένου μέ τόν δυνάστη. Χαρακτηριστικότερο σύμπτωμα τῆς διαστροφῆς αὐτῆς καί ἐκφραστικότητα τῆς θρασύτητος καί τῆς ἀπροκάλυπτης ὑποτίμησής τῶν ὑπηκόων-ἀγοραστῶν εἶναι ἡ ἐξοργιστική διαφήμιση: BE COOPER BE YOU... (Γίνε αὐτό πού εἶμαι γιά νά εἶσαι ἐσύ).

Ὁλοκληρωτικῆς, ἐπίσης, νοοτροπίας εἶναι καί ἡ ἀντίληψη ὅτι, ἐνὸς ὑπάρχουν λοιμοκτονούντες πληθυσμοί, ἀποτελεῖ προκλητικῆ πολυτέλεια ἡ παραγωγή τεχνητῶν νεφρῶν, λ.χ. (καί αὐτό ἔχει πει, ἐπί παραδείγματι, ὁ Καστοριάδης). Καί εἶναι ὀλοκληρωτικῆς νοοτροπίας ἀντίληψη, γιατί θίγει τό ἀτομικό, ἀσφαλῶς, δικαίωμα ἐπὶ τῆς υἰείας [ὅπως θίγεται καί τό ἀτομικό δικαίωμα τῆς μόρφωσης ὅταν μέ ἀνάλογη συλλογιστική — δημοκρατικότερα, ἀπό τίς γενικές συνελεύσεις τῶν παραγωγῶν μόρφωσης, δηλαδή τῶν συνδικάτων τῶν «ἐκπαιδευτικῶν» — προτείνεται, καί ἐν τέλει ἐπιβάλλεται — δημοκρατικότερα ἐπίσης — ἡ κατάργηση τοῦ μαθήματος τῶν Ἀρχαίων Ἑλληνικῶν, λόγου χάρι (μέ τήν ὁποία, πάντως, ὁ Καστοριάδης ἦταν ρητά ἀντίθετος) ὡς «ἐλιτιστικῆς» καί «ἀχρηστῆς» καί «χρονοβόρου» καί «ἀντιδραστικοῦ»], μέ ἐπιχειρήματα ὑπέρ γενικῶν συνόλων, ἀναμοχλεύοντας τά ταπεινότερα τῶν ταξικῶν — καί ὄχι μόνο αὐτῶν — συμπλεγμάτων. Ἔως πού, λοιπόν, μποροῦν νά φτάσουν οἱ περικοπές πού θά ἀποφασίζονται τά συμβούλια τῶν αὐτόνομων παραγωγῶν; Δέν λέει τίποτε ἐπ' αὐτοῦ ὁ Καστοριάδης ἢ, μᾶλλον, λέει: Τά συμβούλια τῶν αὐτόνομων παραγωγῶν θά ἀποφασίζονται γιά ὅλα, ἀκόμη καί γιά τό ποιοί εἶναι ἄξιοι ζωῆς καί ποιοί εἶναι ἄξιοι θανάτου. Ὁραία, πράγματι, αὐτονομία...

Ἡ εὐρύτητα τῆς παιδείας, τό πολυσχιδές του ἔργου καί ἡ κριτική τόλμη τοῦ Κορνῆλιου Καστοριάδη

Παρ' ὅλα αὐτά, πού καί δέν τά ὑπερασπίστηκε βέβαια ποτέ (ἄλλο ἂν συναγονται) καί θά μποροῦσε, ἀσφαλῶς, νά τά ἀντικρούσει, ὁ Κορ-

νήλιος Καστοριάδης, ὑπῆρξε ἀπό τά ἐργατικότερα, τά παραγωγικότερα, τά οὐσιαστικότερα καί, κυρίως, τά κριτικότερα μυαλά τῆς γενιάς του. Μελέτησε, καί σέ ἔκταση καί σέ βάθος, ἀρχαία γραμματεία, φιλοσοφία, κοινωνιολογία, οἰκονομία, μαρξισμό, μαθηματικά, βιολογία καί ψυχανάλυση. Εἶχε εὐρύτατη καί ἀξιολογότερη μουσική, εἰκαστική καί λογοτεχνική παιδεία. Ἦταν πολύγλωσσος. Ἐργάστηκε ὡς εἰδικός ἐπιστήμονας ἐπὶ οἰκονομικῶν θεμάτων στόν ΟΟΣΑ καί ὡς ψυχαναλυτής. Ἐξέδιδε ἐπὶ σειρά πολλῶν ἐτῶν τήν πολιτική, κυρίως, ἐπιθεώρηση **Σοσιαλισμός ἢ Βαρβαρότητα** καί θεωρεῖται ἕνας ἀπό ἐκείνους πού συνέβαλαν στήν διάδοση τῶν ἰδεῶν πού συναρτῶνται μέ τά γεγονότα τοῦ Μάη τοῦ '68 (τῆς πρώτης στήν ἱστορία ἐξέγερσης τῶν χορτάτων κατὰ τῶν σιτιστῶν τους).

Κυριότατα, ὅμως, ὑπῆρξε πολιτικός στοχαστής καί ἀνελέητος, καθολικός, ἀνυποχώρητος κριτικός θεσμῶν, πολιτικῶν συστημάτων, φιλοσοφικῶν θέσεων, «ἐπιστημονικῶν» τάσεων καί ρευμάτων, διάσημων διανοουμένων. Καί ἀδικοῦν ἐν τέλει τό ἔργο του οἱ καλοπροαίρετοι ἐκείνοι ἀναλυτές τῶν φιλοσοφικῶν καί ψυχαναλυτικῶν κειμένων του, ἐνὸς ἄποσιωποῦν ἢ ἀντιπαρέχονται ἐπιτροχάδην καί διά φιλοσοφικῶν ταχυδακτυλουργιῶν τό ἐπαναστατικό «του» πρόταγμα, ὅπως τό ἔλεγε, καί τῆ διεθνιστική τοποθέτησή του.

Φεύγοντας νέος ἀπό τήν Ἑλλάδα τό '44, ἐγκαταστάθηκε, πολιτικός πρόσφυγας, στήν Γαλλία καί ἄρχισε, εὐθύς ἐξ ἀρχῆς, νά κρίνει θέσεις καί πρόσωπα τῆς γαλλικῆς διάνοσης, ἀλλά καί τό σύνολο τῆς «κληρονομημένης», ὅπως ἔλεγε, «σκέψης» καί «ἐλληνοδυτικῆς», γενικότερα, «παράδοσης», ὄχι ἀπλῶς ἀπό τοῦ ἴσου, ἀλλά, συχνά, καί μέ αἰσθησι προφανοῦς ὑπεροχῆς. Τό φαινόμενο, γιά Ρωμιοῦ διανοούμενο, καί μάλιστα κοινωνιολογοῦντα, εἶναι σπανιότατο, ἂν ὄχι πρωτοφανές. Καί μόνο γι' αὐτό θά ἄξιζε νά τόν ἀναφέρει κανεῖς σέ μιὰ «κοινωνία» σάν τήν δική μας, ὅπου ὁ κονφορμισμός, ἡ πνευματική στειρότητα, ἡ πολιτική βουλμία καί ὑποτακτικότητα, ἡ ἀβελτηρία, ἡ γραμμοφωνική ἐπανάληψη κοινοτοπιῶν τῆς διεθνοῦς βιβλιογραφίας καί ἡ παραλυτικά ἄκριτη μεταφορά «μοντέλων», «ἐργαλείων», «θεσμῶν» καί «συστημάτων» ἀποτελοῦν τήν προϋπόθεση εἰσόδου καί στά διδασκῆρια καί στά κομματικά διευθυντήρια καί στίς ὑπουργικές λιμουζίνες καί στό Χρηματιστήριο κάθε φιλοπρόοδου διανοούμενου, εἴτε ἀπό τά ἀριστερά εἴτε ἀπό τά δεξιά, τῆς διαφωτι-



στικῆς παράδοσης προερχόμενο, εἴτε «χριστιανό» εἴτε «ἐλληνίζοντα».

Ἐφυγε, καί ποτέ δέν θέλησε νά ἐπιστρέψει μόνιμα στήν Ἑλλάδα, ὄχι γιατί εἶχε, τάχα, τό σύνδρομο τοῦ ξερριζωμένου — πού τοῦ ἀποδίδει, ἀφ' ὑψηλοῦ «κρίνοντάς» τον, σέ δοκησίσοφο φληνάφημά του νεοφανῆς ἀστέρας τῆς μονότονης γραμματείας μας — ἀλλά γιατί, ὡς γνήσιος διεθνιστής εἶχε ἀφομοιώσει ἀπολύτως τό παροιμιώδες ὅπου γῆς καί πατρίς καί γιατί γνώριζε ὅτι ἡ ἐπιστροφή καί μόνιμη ἐγκατάσταση στήν Ἑλλάδα ἀνθρώπου σκεπτόμενου, καί ἱκανοῦ πολύ πάνω ἀπό τόν μέσο ὄρο, σέ αὐτό πού καταπιάστηκε, καί μέ σκέψη ἐξοργιστικά ἐπιθετική, καί μέ κρίση διαρκῶς γρηγοροῦσα, ἡ μόνιμη ἐπιστροφή καί ἐγκατάσταση θά ἐσήμαινε πνευματική αὐτοκτονία. Προτίμησε λοιπόν νά ἔρχεται τά καλοκαίρια γιά νά τιμῆσει τήν, ὅση ἀπέμεινε, ἐλληνική φύση, καί γιά νά δεῖ τούς ὄσους τοῦ ἀπέμεναν φίλους, καί γιά νά μιλήσει, μέ τήν ὑπεροχή τοῦ εἰς ἐσπερίαν δικαιοθέντος καί ἐξ ἐσπερίας ἀφικνουμένου, στούς ἐλάχιστους πού μπορούσαν νά τόν καταλάβουν καί στούς «πολλούς» πού παρίσταναν ὅτι τόν καταλαβαίνουν, γιά νά μήν καταλάβουν οἱ γύρω ὅτι καί αὐτοί, ὅπως καί ἐκεῖνοι, τίποτε δέν καταλαβαίνουν παρά ξιπαζόμενοι μόνο χειροκροτοῦσαν ἀναμασώντας τά περί φαντασιακῆς θέσμισης ὡς τό πῖο φρέσκο, τό πῖο ἴπ, τό πῖο συνιστώμενο χόρτο γιά πνευματικά βοσκήματα ὑψηλῆς διαλογῆς.

Καί ὄχι μόνο ζωντανός, ἀλλά οὔτε καί πεθαμένος δέν θέλησε νά παραμείνει στήν Ἑλλάδα. Οὔτε τό πτώμα του δέν θέλησε νά στείλει, ὄντας βέβαιος ὅτι «θα διασκεδάσαμε ὅλοι στήν κηδεία», κατά τήν πρόβλεψη τοῦ ποιητῆ, διασκέδαση διόλου ψυχαγωγική του, ἐφ' ὃ καί μᾶς τήν στέρησε, καί παραμένει θαμμένος στό Παρίσι, στό Παρίσι πού γλεῦσε γιά τά λογῶν-λογῶν πνευματικά του φρούτα (λακανισμούς, σοσιαλ-στρουκτουραλισμούς, σαρτριζμούς, μπαρτιζμούς, ντεριντατισμούς, γαλλισμούς ἐν γένει), στό Παρίσι πού οὔτε ψυχαγωγία οὔτε γράμματα οὔτε βῆμα οὔτε ἀξιοπρεπεῖς ἀντιδίκους ποτέ τοῦ στέρησε.

Καί δέν ὑπῆρξε σοφιστής, μολονότι ἀμφισβητοῦσε τήν ὑπαρξή οὐσιῶν, ὡς προκαθορισμένων καί ἀναλλοίωτων ἐκφάνσεων τοῦ *Εἶναι* — ἂν καί πολλές φορές χρησιμοποιοῦσε τήν λέξη μῆ μπορώντας, βέβαια, νά ὑπερβεῖ τά ὅρια πού ἔθεσε ὁ Πλάτων — γιατί ἀρνούμενος τήν οὐσίαν καί τήν ταυτιστική-συνολιστική λογική, ὅ-

πως ἔλεγε (δηλαδή τήν τυπική λογική), ἤθελε νά ἀποδείξει ὅτι τό ἀνθρώπινο *Εἶναι* καί τό κοινωνικο-ιστορικό ξεδίπλωμά του, μολονότι δέν εἶναι δυνατόν νά ἀποστοῦν τῆς οὐσίας καί τῆς ταυτιστικῆς-συνολιστικῆς λογικῆς σέ ὀρισμένους τομεῖς καί καθ' ὀρισμένες διαστάσεις τῶν δραστηριοτήτων τους, ἐν τούτοις, ὅταν σέ ἄλλους τομεῖς καί σέ ἄλλες διαστάσεις ἐνεργοῦν, ὑπόκεινται σέ δυνάμεις, ὅπως εἶναι ὁ ἔρωτας, τό ἀσυνειδήτο, ἡ ριζική φαντασία καί τό ἱστορικό-κοινωνικό φαντασιακό πού δέν εἶναι δυνάμεις λογικές ἢ λογικά ἐλεγχόμενες καί πού αὐτές παράγουν, κατ' ἐνδελέχειαν καί κατά μίμωσιν, ὄχι ἐκ προϋπάρχοντος δυνάμει τινός *Εἶναι* ἢ κάποιας ἰδέας ὑπεραισθητῆς (τοῦ *Εἶναι* ἢ τῆς ἰδέας τοῦ τροχοῦ, λ.χ., ἢ τοῦ *Εἶναι* ἢ τῆς ἰδέας τῆς Ἐνάτης Συμφωνίας τοῦ Μπετόβεν), ἀλλά παράγουν ἐκ τοῦ μηδενός τά εἶδη καί τίς μορφές καί τίς ((κακόηχες καί ἀνελλήμιστες)) φιγούρες. Πέρα ἀπό αὐτό: πῶς εἶναι δυνατόν νά χαρακτηρισθεῖ σοφιστής ἕνας κοινωνικός ἐπαναστάτης, ἕνας σχεδιαστής δικαίας πολιτείας, ἕνας ἐλεγκτής τῶν ἀνισων ρυθμίσεων καί τῶν ἀνήθικων συναλλαγῶν, ἕνας κομιστής οὐτοπίας ἐν τέλει; Ὁχι, δέν ἦταν σοφιστής — ἕνας πλατωνικός ἀναστροφέας καί ἕνας ἀριστοτελικός στοχαστής ἦταν: «ἀναποδογύρισε» τόν Πλάτωνα, καθὼς ὁ Μάρξ τόν Χέγκελ, γιά νά στήσει, στή θέση τῆς ἐξ ὀρισμοῦ ἐτερόνομης, ἰδεατῆς, ἱεραρχημένης Πολιτείας τῶν βασιλικῶν ἀνδρῶν καί τῶν κοινόκτητων γυναικῶν, τήν Αὐτόνομη, ἀναρχίζουσα, φαντασιακή Πολιτεία τῶν διαυγασμένων παραγωγῶν. Δέν συμφωνῶ, λοιπόν, μέ τόν χαρακτηρισμό «σοφιστής» πού τοῦ δίνει ὁ Κωστής Παπαγιώργης — οἱ σοφιστές δέν ἀντιδικοῦν περί ἀξιῶν. Δέν διακρίνουν ἀξιωματικά κανένα κακό ὡς καθαυτό κακό καί κανένα καλό ὡς καθαυτό καλό, ἐνῶ ὁ Καστοριάδης ἔκρινε ὡς καθαυτό κακό τήν ἐτερονομία καί ὡς καθαυτό καλό τήν αὐτονομία. Γι' αὐτό καί κατηγορεῖ τούς σοφιστές ὡς σκεπτόμενους ἐν τέλει στά ὅρια τῆς ταυτιστικῆς-συνολιστικῆς λογικῆς, πού ὑποτίθεται ὅτι εἶχαν ὑπερβεῖ καί κατέκριναν.

Γιά τόν ἴδιο λόγο κατηγορεῖ καί τόν Μάρξ, τοῦ ὁποῦ τόν κοινωνιστικό λόγο θέλησε νά μολιάσει μέ τόν ἀτομιστικό (καί ἐν τέλει ἐκτός ὀρίων ἠθικῆς, ὅ,τι καί ἂν λέγεται τό ἀντίθετο) λόγο τοῦ Φρόυντ, ὥστε ἡ ἀτομική ψυχῆ, τό μετὰξὺ αὐτοῦ καί ὑπερεγῶ τανυόμενο ἐγῶ, διαυγαζόμενο, νά αὐγατίσει, νά πληθύνει καί νά μεταβάλλει τό ἱστορικό-κοινωνικό φαντασιακό ἀ-



πό δημιουργό έτερόνομων κοινωνιών και κοινωνιών σέ δημιουργό αυτόνομων κοινωνιών και κοινωνιών. Τό έγχείρημα όμως του, κατόπιν διαγράφσεως, έκκοινωνισμού των φροϋδικώς άλληλαντιτιθέμενων έγώ δέν είναι δυνατόν νά οδηγήσει στην δημιουργία μιās αυτόνομης πολιτείας, αποκεκαθαρμένης από τίς μαρξιστικές καταβολές της. Περιέχει υπερβολικά μεγάλη δόση φροϋδισμού — ένασχολήσεως, δηλαδή, μέ τόν ίδιον εκάστου Έγώ — για νά μετουσιωθεί σέ «Λουξεμβουργιανή» Πολιτεία αυτόνομων εργατικών συμβουλίων (μιά και στή Ρόζα Λούξενμπουργκ ανάγεται άπωτέρω ή ιδέα της αυτόνομης πολιτείας των παραγωγών) και πολύ μεγάλη δόση «Λουξεμβουργιανισμού» — προβολής, δηλαδή, των συλλογικών αίτημάτων επί των έγωιστικών επιθυμιών — για νά μετουσιωθεί σέ Φροϋδική Πολιτεία συμφυλιωμένων (και συμφυλιωμένων) μέ τό άσυνείδητό τους Έγώ. Παραμένει, λοιπόν, Καστοριαδική Πολιτεία, είδος φροϋδο-μαρξιστικού υβριδίου, και σαν τέτοιο έχει ήδη πάρει τήν θέση του στην ιστορία των ουτοπικών έγχειρημάτων. Τοϋτο, όμως, διόλου δέν μειώνει τόν Καστοριάδη. Γιατί οι είσηγητές ουτοπιών δέν κρίνονται από τό αποτέλεσμα, αλλά από τήν δύναμη συλλήψεως και τήν δύναμη υπερασπίσεως των πολιτειών τους. Και του Καστοριάδη δέν του έλειψε ούτε ή φαντασία ούτε ή δξύνοια ούτε ή μαχητικότητα. Γι' αυτό και οι όροι φαντασιακό, και φαντασιακή θέσμιση, και διαύγαση, και μετουσίωση (όπως αυτός τήν νοεί), και ριζική φαντασία, και αυτονομία, και πράξη, και έρειση, και ρητή έξουσία κοντεύουν νά καταντήσουν καραμέλλες, όπως καραμέλλες κατήντησαν και τόσοι άλλοι όροι πρίν λειώσουν και τελειώσουν στα φλύαρα στόματα άκατανόητων όπαδών.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Σημαντικότετος λ.χ. παράγων είναι ή συγκέντρωση μεγάλου πλήθους ανθρώπων σέ περιορισμένη σχετικώς έκταση. Αύξηση του βαθμού έντάσεως στις διυποκειμενικές σχέσεις εξ αίτίας της αναγκαστικής συνύπαρξης δυσανάλογα μεγάλου, προς τόν διαθέσιμο ανά μονάδα χώρο, αριθμού μελών του αυτού είδους έχει παρατηρηθεί και μεταξύ άλλων θηλαστικών και ίδιως ποντικών. Στις ανθρώπινες, όμως, κοινωνίες, εκτός από τήν υλική χωρικήτητα, αποφασιστικής σημασίας είναι και ή «θεσμική» — αν μπορεί νά ειπωθεί έτσι — «χωρικήτητα», δηλαδή ή θεσμική όριοθέτηση, κατά τό είδος, τήν ένταση και τόν αριθμό, των επιθετικών πράξεων και παραλείψεων-έκδηλώσεων γενικότερα, πού θέτουν σέ κρίσιμη δοκιμασία τίς δυνάμεις συνοχής των επιμέρους κοινωνικών μορφωμάτων και της κοινωνίας στό σύνολό της.

2. Εκτός του θηλυκού πού τό γέννησε, βέβαια, αλλά αυτό δέν είναι θηλυκό (ή άρσενικό, αντίστοιχα) επιτρεπτής φυλετικής αναφοράς του.

3. Τίς μόνες, δηλαδή, κοινωνίες πού έχουν άρει μέ μία και μόνη ρύθμιση (τήν ύπαρξη βασίλισσας ως μόνου αναπαραγωγικού θήλεος και μόνου κατόχου «έξουσίας») τίς κυριότερες αιτίες ένδοκοινωνικών συγκρούσεων: τήν διεκδίκηση του θηλυκού (ή του άρσενικού — για νά μήν φρίττουν οι φεμινίστριες) και τήν διεκδίκηση της έξουσίας, αιτίες πού ταλανίζουν τίς κοινωνίες πολλών άλλων ζωικών ειδών. Άλλά και στις κοινωνίες αυτές των μονολιθικά οργανωμένων έντόμων, ο άγώνας για τήν διεκδίκηση του μόνου αναπαραγωγικού θήλεος (τήν γονιμοποίηση της βασίλισσας) όχι μόνο δέν λείπει αλλά είναι και ολοκληρωτικός. Άπλως τελείται εκτός κοινωνίας κατά τή διάρκεια της «γαμήλιας πτήσης». Όσον αφορά τίς συγκρούσεις για τήν άπόκτηση και τή διατήρηση υλικών μέσων πέραν των βιολογικώς αναγκαίων, συγκρούσεις πού ταλανίζουν τίς ανθρώπινες κοινωνίες, άπωτερη, βέβαια, αίτια έχουν τήν κοινή σέ όλα τά είδη όρμη προς επιβίωση, ή έντασή τους όμως δέν έξαρτάται κυρίως από τήν σπάνιν ή τήν άφθονία των μέσων ευζωίας όσο από τήν άφαιρετική ικανότητα του είδους, ως εκ της όποιās ή άνάγκη κτήσεως πραγμάτων και ύπηρεσιών μεγεθύνεται ψυχολογικά από τήν δυνατότητα παραστάσεως των άντικειμένων ικανοποίησεώς της, τά όποια, συμβολοποιούμενα, αποσυνδέονται από τίς συναφείς άνάγκες ύποδαυλιζοντας τήν επιθυμία κτήσεώς τους ως συμβόλων πλέον και ως θεσμικώς επιβαλλόμενων άποκτημάτων.

Ὁ Πίτιριμ Σορόκιν καί οἱ κοινωνικοπολιτισμικές τάσεις τῆς ἐποχῆς μας

Barry Johnston

Μετάφραση: Χρήστος Σπύρου

Ο Πίτιριμ Σορόκιν εἶναι ἓνας ἀπό τούς πύο πολυμαθεῖς, ἐνδιαφέροντες καί ἀμφιλεγόμενους ἀνθρώπους στήν ἱστορία τῆς κοινωνιολογίας. Τό ἔργο του ἀνοῖξε νέους ὀρίζοντες μελέτης, διεύρυνε τόν παραδοσιακό τρόπο σκέψης στόν χῶρο τῆς κοινωνιολογίας καί πάλεψε μέ τά μείζονα ἐρωτήματα τῆς ζωῆς. Κατά τήν διάρκεια τῆς καριέρας του, ὁ Σορόκιν συνέβαλε οὐσιαστικά στήν **κοινωνιολογία τῆς ἀγροτικῆς κοινωνίας**, τήν **κοινωνική κινητικότητα**, τόν πόλεμο καί τήν ἐπανάσταση, τήν ἀλληλεγγύη, τήν **κοινωνική μεταβολή**, τήν **κοινωνιολογία τῆς γνώσης** καί τήν **κοινωνιολογική θεωρία**. Σέ πολλά ἀπό τά παραπάνω γνωστικά πεδία, τά ἔργα του προσδιόρισαν τά ὅρια ἐκείνης τῆς ἐποχῆς.

Ἐπομένως προκαλεῖ ἐντύπωση πού ὁ **Γουίλλιαμ Κόλμπ** τό 1951 ξεκίνησε τήν κριτική του γιά τό ἔργο τοῦ Σορόκιν **«Κοινωνικά ρεύματα φιλοσοφίας γιά μία ἐποχή κρίσης»** διερωτώμενος γιά τήν μοῖρα αὐτοῦ τοῦ σπουδαίου Ρωσο-Ἀμερικανοῦ κοινωνιολόγου.

«Ποῖο εἶναι ἄραγε τό ἀναγνωστικό κοινό τοῦ Σορόκιν; Ὅποια καί ἂν εἶναι ἡ ἀπάντηση σ' αὐτήν τήν ἐρώτηση, οἱ κοινωνιολόγοι σέ γενικές γραμμές δέν ἀνήκουν σέ αὐτήν τήν κατηγορία. Γιά νά εἶναι ὅμως σίγουροι, οἱ κοινωνιολόγοι συχνά χρησιμοποιοῦν ἀποσπάσματα ἀπό τά ἔργα τοῦ Σορόκιν **Κοινωνική Κινητικότητα** καί **Σύγχρονες Κοινωνιολογικές Θεωρίες** κατά τήν διδασκαλία καί ἔρευνά τους. Ὅμως ἡ **Κοινωνική Δυναμική** καί ὅλα τά ἐπόμενα ἔργα του ἔχουν χαθεῖ μέσα στήν κοινωνιολογική λήθη. Δέν ἀποτελοῦν κἄν ἀντικείμενο κριτικῆς. Ἄπλως τίς ἀγνοοῦν...» (Κόλμπ 1951, 267-68).

Σαράντα ὀκτώ χρόνια μετά θά μπορούσε νά ἀναρωτηθεῖ κανεῖς γιατί νά διαβάσει Σορόκιν. Γιά πολλούς κοινωνιολόγους ὁ Σορόκιν θεωρεῖται ἀμφιλεγόμενος καί περιβάλλεται ἀπό μία ὀργισμένη μνήμη. Ἄλλοι πάλι τόν θεωροῦν ὡς ἓναν **πρωτοπόρο** πού ἀνοῖξε νέους ὀρίζοντες μελέτης, ἐμφύχωσε ἀντιπαλότητες καί πάλεψε μέ τά μείζονα ἐρωτήματα τῆς ζωῆς. Ἀλλά ποιός ἦταν ὁ Σορόκιν καί ποιά ἡ συνάφειά του μέ τό σημερινό κοινωνιολογικό ἐγχείρημα; Εἶναι ἀπορίας ἄξιο πού τόσοι πολλοί θά μπορούσαν νά κάνουν τέτοιες ἐρωτήσεις γιά ἓναν ἀπό τούς ἰδρυτές τοῦ κλάδου τῆς κοινωνιολογίας καί ἓναν ἀπό τούς πύο παλαιάμαχους πολιτικοποιημένους ἀνθρώπους. Συνεπῶς, εἶναι ἀπαραίτητο νά κάνουμε κάποια σχόλια γιά αὐτόν τόν ἀνθρώπο καί τήν σταδιοδρομία του. Γιά τήν ὥρα, αὐτό πού μπορούμε νά ἀναφέρουμε εἶναι πῶς ὁ Σορόκιν ἦταν ἓνας ἀπό τούς πύο **διορατικούς** ἀνθρώπους καί ἀπό τά πύο κριτικά πνεύματα στά χρονικά τῆς κοινωνιολογικῆς ἐπιστήμης. Μέσα σέ ἐξήντα χρόνια ἔγραψε καί δημοσίευσε **37 βιβλία** (μέ περισσότερες ἀπό 42 μεταφράσεις) καί πάνω ἀπό **400 ἄρθρα**. Ὁ **Ντόν Μαρτιντάλε** (1992, 5) διατείνεται ὡς ἐκ τούτου πῶς ὁ Σορόκιν εἶναι ὁ πύο παραγωγικός κοινωνιολόγος πού ἔζησε ποτέ. Παρ' ὅλ' αὐτά, αὐτό πού τόν κάνει ἐνδιαφέροντα εἶναι ἡ **ἀξία** καί ὄχι ὁ ἀριθμός τῶν ἔργων του.

Βίος καί ἔργο τοῦ Σορόκιν

Ὁ καινοτόμος Σορόκιν ἦταν κοινωνικά ἀπόκληρος. Γεννήθηκε τό 1889 στήν **Αὐτόνομη Πρώην Σοβιετική Σοσιαλιστική Δημοκρατία τῶν Κόμι**, πού συνορεύει μέ τήν Φινλανδία καί μεγάλωσε μιλώντας τήν γλῶσσα τῶν Κόμι, Ρω-

σικά καί Φινλανδικά. Οἱ Κόμι, μία ἰδιαίτερα μορφωμένη κοινωνική ομάδα, εἶναι γνωστοί γιά τήν συνεισφορά τους στίς τέχνες, τίς θετικές καί τίς θεωρητικές ἐπιστήμες. Ἦταν ἐπίσης ἀνεξάρτητοι, ἐργάζονταν σκληρά, ἦταν βαθειά θρησκευόμενοι καί ὅλα αὐτά τά χαρακτηριστικά ἔπλασαν τόν χαρακτήρα τοῦ Σορόκιν. Ὁ ἴδιος ἔμαθε ἀπό

— Ὁ **Barry Johnston** εἶναι καθηγητής στό Τμήμα Κοινωνιολογίας τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Ἰντιάνα. Τό ἄρθρο του ἔχει δοθεῖ στήν «**ΝΕΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ**» γιά ἀποκλειστική δημοσίευση στά ἑλληνικά.



πολύ νωρίς τί σημαίνει ανεξαρτησία. Έχασε τήν μητέρα του όταν ό ίδιος ήταν τριών ετών και σέ ηλικία ένδεκα ετών, μαζί μέ τόν μεγαλύτερο αδερφό του, έφυγαν από τό σπίτι του πατέρα τους και έργάστηκαν ως πλανόδιοι τεχνίτες.

Είναι εύκολο νά θεωρήσει κανείς τά παιδικά χρόνια του Σορόκιν σάν μία περίοδο ένδειας, δυσκολιών και μοναξιάς. Όμως ήταν κάτι πολύ περισσότερο από αυτό. Οί περιοχές των Κόμι ήταν άγανείς και πανέμορφες, και οί άνθρωποι ζούσαν άρμονικά μέ τήν φύση. Από τόν **σαμάνο** θείο του, διδάχτηκε πολλά για τό δάσος, τά ζώα και τά λιβάδια. Τό μεγαλύτερο μέρος των παιδικών του χρόνων τό πέρασε κάτω από τά άστέρια, καθώς μετακινούνταν από μέρος σέ μέρος προς εύρεσιν έργασίας. Οί λαϊκές παραδόσεις των Κόμι είναι διάσπαρτες από πνεύματα πού ελέγχουν τά ζώα, τούς άνέμους και τό δάσος. Ό Σορόκιν απέκτησε τήν **νατουραλιστική** γνώση του για τό δάσος και τά πλάσματα πού κατοικούν σέ αυτό, από τήν υπερβατική παγανιστική μυθολογία και τήν βίωσε έντονα μέ τούς νεαρούς αδερφούς του, τίς κρύες νύκτες πού κατασκήνωναν και μαζεύονταν γύρω από τήν φωτιά, για νά διώξουν τήν παγωνιά και τούς φόβους πού έφερνε μαζί της ή νύχτα. Οί έμπειρίες αυτές διαμόρφωσαν τά πιστεύω του σέ σχέση μέ τό φυσικό και τό υπερφυσικό από νεαρή ηλικία.

Ό Ρωσικός Καθολικισμός συνέβαλε επί-

σης σημαντικά στήν διαμόρφωση του χαρακτήρα του. Τό **έκκλησιαστικό δόγμα**, συνυφασμένο μέ τήν **παγανιστική μυθολογία**, σχημάτισε τήν αισθητική του Σορόκιν και τήν πνευματικότητά του. Οί όρθόδοξες λειτουργίες είχαν ως αποτέλεσμα τήν βαθειά κατανόηση τής συναισθηματικής και κοινωνικής δύναμης τής τελετουργίας. Οί συνδυασμένες έμπειρίες του ένωσαν τά πνεύματα τής φύσης μέ τήν θεότητα και τούς άγίους και σφυρηλάτησαν μέσα του μιάν ευαισθησία προς τήν ζωή, ή όποία υπερέβαινε τίς αισθήσεις. Ό Σορόκιν αναζήτησε τούς δεσμούς πού ένώνουν τόν **μυστικισμό** και τήν **ύλη** και μετατρέπουν τήν ζωή σέ μία ένότητα. Η θρησκεία, ή εκπαίδευση και οί λαϊκές παραδόσεις των Κόμι συνυφάνθηκαν και διαμόρφωσαν τήν προσωπικότητά του από νεαρή ηλικία, και άργότερα θά οδηγούσαν στήν **ακαδημαϊκή θεωρία τής κοινωνικής όλοκλήρωσης**.

Ό Σορόκιν επίσης αναμείχθηκε έντονα μέ τήν **άντι-τσαρική πολιτική**. Στα δεκαεπτά του μπήκε στήν φυλακή και στήν συνέχεια φυλακίστηκε άλλες δύο φορές για **άντι-τσαρικές δραστηριότητες**. Η περίοδος αυτή συμπίπτει χρονικά μέ τήν **ακαδημαϊκή του έργασία στο Ψυχο-νευρολογικό Ίνστιτούτο και τό Πανεπιστήμιο τής Άγίας Πετρούπολης**. Άποφοίτησε από τό πανεπιστήμιο τό 1915, μέ ειδικότητα στό **Ποινικό Δίκαιο** και συνέχισε τίς σπουδές του στό ίδιο Πανεπιστήμιο και απέκτησε διδακτορικό στήν κοινωνιολογία.

Ό Σορόκιν άσχολήθηκε μέ τήν πολιτική και μετά τήν πτώση του Τσάρου ήταν δεύτερος στήν ιεραρχία τής βραχύβιας κυβέρνησης του Κερένσκι. Όταν οί Μπολσεβίκοι άνέτρεψαν τό κόμμα του, φυλακίστηκε για νά εκτίσει άλλες τρεις ποινές. Κατά τήν διάρκεια τής τελευταίας του φυλάκισης, ό Λένιν διέταξε τήν εκτέλεσή του. Ωστόσο, ή παρέμβαση κάποιων σημαντικών πολιτικών προσωπικοτήτων όδήγησε στήν άπονομή χάρες στον Σορόκιν από τόν Λένιν. Έτσι, τόν Σεπτέμβριο του 1922 ό Σορόκιν και ή σύζυγός του Έλενα οικειοθελώς εκπατρίστηκαν στήν Τσεχοσλοβακία.

Άπό τήν Πράγα, μετέβη στις ΗΠΑ τό 1923, μετά από πρόσκληση του **Έντουαρντ Χαϊήζ** και του **Έ.Α. Ρός**, προκειμένου νά δώσει μία σειρά διαλέξεων μέ θέμα τήν Ρωσική Έπανάσταση (Νίκολς 1996, 135-150). Άφού έφτασε στό Πανεπιστήμιο του **Βάσαρ**, έκανε μαθήματα για νά βελτιώσει τήν άγγλική γλώσσα του και στήν συνέχεια πέρασε από όλα τά κεντροδυ-

τικά πανεπιστήμια δίνοντας διαλέξεις και ψάχνοντας για κάποια θέση. Διά μέσου του Ρός και του Φ. Στιούαρτ Τσάπιν, κατάφερε να βρει εργασία στο πανεπιστήμιο της Μινεσότα. Έργασθηκε εκεί για έξι χρόνια και δημοσίευσε έξι βιβλία: **Σελίδες από ένα Ρωσικό Ημερολόγιο** (1924), **Η κοινωνιολογία της Έπανάστασης** (1925), **Κοινωνική κινητικότητα** (1927), **Σύγχρονες Κοινωνιολογικές Θεωρίες** (1928), **Οι Άρχες της Άγροτικής και Αστικής Κοινωνιολογίας** (μέ τον Κάρλ Ζίμερμαν 1929) και τον πρώτο από τους τρεις τόμους του έργου του με τίτλο **Ένα έγχειρίδιο για την κοινωνιολογία της αγροτικής κοινωνίας** (μέ τον Κάρλ Ζίμερμαν και τον Τσάρλς Γκάλπιν, 1929). Οι κριτικές των δύο πρώτων βιβλίων του τον καθιέρωσαν ως έναν αμφιλεγόμενο λόγιο, που πάντως δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητος. Τα μετέπειτα έργα του πάνω στην **κοινωνική κινητικότητα**, την **αγροτική κοινωνιολογία** και την **κοινωνιολογική θεωρία** προσδιόρισαν τά αντίστοιχα γνωστικά πεδία της εποχής εκείνης και τον καθιέρωσαν ως μία πολύ ισχυρή δύναμη στον χώρο της Αμερικανικής κοινωνιολογίας.

Τά βιβλία αυτά αποκρυσταλλώνουν ένα σημαντικό στάδιο στην πνευματική εξέλιξη του Σορόκιν. Σε κάθε βιβλίο του, επιμένει πώς η **εμπειρική κοινωνιολογία** αποτελούσε την μοναδική μέθοδο για τον κλάδο της κοινωνιολογίας και δυναμικά απέδειξε την ισχύ της στην **κοινωνική κινητικότητα** και τις εργασίες του στην **κοινωνιολογία της αγροτικής κοινωνίας**. Λόγω της βαρύτητας αυτών των βιβλίων, ο Πρύτανης του Πανεπιστημίου του Χάρβαρντ, **Άμποτ Λώρενς Λόουελ**, προσκάλεσε τον Σορόκιν τό 1930 να γίνει ο ιδρυτικός πρόεδρος του **Τμήματος Κοινωνιολογίας του Πανεπιστημίου**. Ο Λόουελ έψαχνε να βρει κάποιον επιστήμονα ο οποίος θα έφερνε τό Πανεπιστήμιο στην πρώτη γραμμή της κοινωνιολογίας και στο πρόσωπο του Σορόκιν αισθάνθηκε πώς βρήκε αυτόν τον λόγιο που θά τό έκανε πραγματικότητα.

Κατά την διάρκεια των πρώτων χρόνων του Σορόκιν στο πανεπιστήμιο του Χάρβαρντ, μία πολύ μεγάλη θεωρητική αλλαγή έλαβε χώρα στην κοινωνιολογική σκέψη του. Καθώς ο ίδιος ήταν ένας ακατάπαυστος καινοτόμος, σφράφηκε προς μία **νέα ολοκληρωμένη θεωρία της ιστορίας** στους τέσσερις τόμους του σημαντικότερου έργου του, με τον τίτλο **Κοινωνική και Πολιτισμική Δυναμική** (1937-1941). Στο έργο του αυτό εξερευνήσε την **αχανή έκταση των ανθρω-**

πίνων ζητημάτων και σκιαγράφησε την επερχόμενη κρίση του **μοντερνισμού**. Αργότερα στο **Κέντρο έρευνών του Χάρβαρντ για τον Δημιουργικό Άλτρουισμό**, επρόκειτο να αναλύσει την κρίση αυτή και δημιούργησε ένα προσχέδιο για την κοινωνική αναδιάρθρωση. Τό ενδιαφέρον του αυτό, συνδυασμένο μέ ένα προφητικό και μαχητικό ύφος στον τρόπο διαφωνίας του, τον οδήγησε στα περιθώρια ενός κλάδου που επιθυμούσε να γίνει αποδεκτός ως επιστήμη. Άλλά, ως καινοτόμος, παρέμεινε σταθερός στην πορεία του δουλεύοντας σκληρά πάνω στα άσφαη όρια του κλάδου της κοινωνιολογίας και κατά την διάρκεια αυτής της διαδικασίας επιστημονικά εξορίστηκε. Παρ' όλα ταύτα, κατά την διάρκεια της δεκαετίας του '60, πολλά από τά κλασσικά του έργα επανακυκλοφόρησαν, και δύο τόμοι-άνθολογίες μέ κριτικές για τό έργο του έκαναν την εμφάνισή τους (Άλλεν 1963, Τιριάκιαν 1963). Αυτό είχε ως αποτέλεσμα να σπάσει ή σιωπή που επικρατούσε τότε σχετικά μέ τό έργο του.

Και τό καλύτερο ακόμη δεν είχε έλθει. Τόν Άπρίλιο του 1963, κάποιιο κοινωνιολόγοι της σειράς, στην πρώτη επιτυχημένη ονομαστική έκστρατεία συλλογής υπογραφών, ανακήρυξαν τον Σορόκιν Πρόεδρο της **Αμερικανικής Κοινωνιολογικής Έταιρείας**. Τελικά, τό 1968 πέθανε όπως του άρμοζε, μέ την αξιοπρέπεια ενός ολοκληρωμένου πνευματικού ανθρώπου.

Την διαχρονική αξία του έργου του Σορόκιν συνέλαβαν τό 1969 κάποιιο διαφωνούντες κοινωνιολόγοι που φορούσαν κονκάρδες μέ τό σύνθημα «Ο Σορόκιν ζεί» στο συνέδριο της **Αμερικανικής Κοινωνιολογικής Έταιρείας**. Αυτό οι αίρετικοί θεωρούσαν πώς οι μελέτες του Σορόκιν για την κρίση ήταν προφητικές και πώς ο ίδιος άγγιζε την ουσία της κοινωνίας την όποια αυτοί άμφισβητούσαν. Για αυτούς ο Σορόκιν συνέχιζε να ζεί, γιατί κατανόησε τον άνθρωπο πόνο και την σχέση του μέ την κοινωνική δομή. Η άνάλυση του Σορόκιν είχε συλλάβει αυτό που θά μπορούσε να γίνει για να αλλάξει ή κοινωνία, και ο ίδιος επιχείρησε να προσελκύσει τους ύπόλοιπους προς αυτό του τό όραμα. Σε πολλές περιπτώσεις ο Σορόκιν ήταν όπως και οι άλλοι, άσυγκράτητος, προκλητικός και δύσκολος. Παρ' όλ' αυτά, ως ένας δάσκαλος της τέχνης του, άφησε πίσω του ένα ολοκληρωθεωρητικό ρεύμα που μεγάλωσε και ζωντάνεψε μέ την παρουσία του.

Η πολυπλοκότητα και ή παραγωγικότητα του Σορόκιν μέ έμποδίζουν να συμπεριλάβω όλο

του έργου του σέ μία μόνο παρουσίασή του. Παρά ταύτα, θά ρίξω φῶς στά πιό, κατά τήν ἀποψή μου, προκλητικά ἔργα του γιά τόν 21ο αἰῶνα. Ἐδῶ συμπεριλαμβάνονται ἡ θεωρία του γιά τήν ἱστορία καί τήν κοινωνική μεταβολή, ἡ θεωρία τῆς κοινωνικῆς ὀλοκλήρωσης, οἱ μελέτες του γιά τήν κρίση, καί ἡ ἐπιστήμη γιά τήν κοινωνική ἀναδιάρθρωση. Μέ ἄλλα λόγια τό θέμα τῆς παρουσίας αὐτῆς εἶναι τό ἔργο του **Κοινωνική Δυναμική** καί τά συνεπακόλουθά της.

Ἱστορία, Κοινωνική Μεταβολή καί ἡ θεωρία τῆς κοινωνικῆς ὀλοκλήρωσης

Στούς πρώτους τρεῖς τόμους τῆς **Κοινωνικῆς Δυναμικῆς**, ὁ Σορόκιν συνέλαβε τίς μεγαλύτερες ἱστορικές διακυμάνσεις στήν ἱστορία, τήν τέχνη, τήν φιλοσοφία, τήν θρησκεία, τίς πολεμικές ἐπαναστάσεις, τόν νόμο καί ἄλλους σημαντικούς κοινωνικούς θεσμούς, καλύπτοντας μία περίοδο 2.500 χρόνων. Χρησιμοποίησε ἀμέτρητες πληροφορίες γιά νά περιγράψει τίς ἱστορικές αὐτές διακυμάνσεις. Ὅπως ὁ Γάλλος φιλόσοφος **Κόντ**, ἔτσι καί ὁ Σορόκιν ξεκίνησε τήν ἔρευνά του γιά μία θεωρία τῆς μεταβολῆς ἀπό τήν μελέτη τῆς τάξης.

Γιά τόν Σορόκιν οἱ ἀνθρώπινοι πολιτισμοί ἀποτελοῦνται ἀπό ἑκατομμύρια ἀνθρώπων, ἀντικειμένων καί συμβάντων πού ἐνώνονται μεταξύ τους μέσα ἀπό ἕναν ἀπεριόριστο ἀριθμό δυνατῶν σχέσεων. Ἀλλά πῶς αὐτά τά στοιχεῖα μετατρέπονται σέ κοινωνικά συστήματα; Στήν **Κοινωνική Δυναμική** του, ὁ Σορόκιν καθόρισε 4 τρόπους ὀλοκλήρωσης. Οἱ πιό ἀπλές μορφές, ἡ ὀλοκλήρωση στόν χώρο καί ἡ ὀλοκλήρωση μέσω συσσωμάτευσης σέ ἕναν κοινό ἐξωτερικό παράγοντα δέν εἶχαν κοινωνιολογική ἀξία. Ἡ αἰτιοκρατική - λειτουργική ὀλοκλήρωση, πού ἐπικεντρώνεται σέ σχέσεις αἰτίας-ἀποτελέσματος, ἦταν σημαντική γιά τήν ἐμπειρική γνώση. Ἡ πιό σημαντική ὅμως σκέψη εἶναι ἡ **λογική-ἐννοιολογική ὀλοκλήρωση**. Ὁ Σορόκιν ὑποστηρίζει πῶς τά πολιτισμικά συστήματα εἶναι ὀργανωμένα γύρω ἀπό κάποια κεντρική ἀξία ἢ ἀρχή πού τούς παρέχει τάξη καί ἐνότητα. Ὁ κοινωνιολόγος ἀνακαλύπτει τήν ἀρχή αὐτή μέ τήν λογική-ἐννοιολογική μέθοδο. «Ἡ οὐσία τῆς μεθόδου εἶναι... νά βροῦμε τήν κεντρική ἀρχή (τόν λόγο) πού διαποτίζει ὅλα τά συστατικά στοιχεῖα ἑνός πολιτισμοῦ, δίνει νόημα καί ἀξία σέ καθένα ἀπό αὐτά καί μέ τόν τρόπο αὐτό δημιουργεῖ τόν κόσμο μέσα ἀπό ἕνα χάος ἀνολοκλήρωτων στοιχείων» (Σορόκιν,

1937, V1,32). Ἡ μέθοδος αὐτή μᾶς ἐπιτρέπει νά συλλάβουμε τήν πολιτισμική ἐνότητα μέ τόν ἴδιο τρόπο πού ἕνα σωστά ἐκπαιδευμένο μυαλό βλέπει τήν ἐνότητα στήν γεωμετρία τοῦ **Εὐκλείδη** ἢ σέ ἕνα μουσικό κονσέρτο τοῦ **Μπάχ**. Ἀκριβῶς ἐπειδὴ ἡ μέθοδος αὐτή ἀπομακρύνθηκε ἀπό τήν κατανόηση τοῦ **αἰτίου-αἰτιατοῦ**, ὁ Σορόκιν προσδοκοῦσε κάποια ἀντίδραση ἀπό τούς κοινωνιολόγους πού ἀσπάζονταν τήν ἐμπειρική μέθοδο.

Χρησιμοποιώντας τήν λογική-ἐννοιολογική του ἀνάλυση τῆς ἱστορίας, ὁ Σορόκιν διέκρινε τρεῖς βασικούς τύπους πολιτισμῶν. Οἱ δύο ἀγνές μορφές εἶναι ὁ **ἰδεατικός** καί ὁ **αἰσθητός** πολιτισμός. Στόν τρίτο τύπο, ἕνα κράμα τῶν ἄλλων δύο, ἔδωσε τόν ὄρο **ἰδεαλιστικός**.

...Καθένας τους ἔχει τήν δική του νοοτροπία. Τό δικό του σύστημα ἀλήθειας καί γνώσης. Τήν δική του φιλοσοφία καί κοσμοθεωρία. Τόν δικό του τύπο θρησκείας. Σύστημα σωστοῦ καί λάθους... Τίς δικές του μορφές τέχνης καί λογοτεχνίας, τούς δικούς του νόμους καί κώδικες συμπεριφορᾶς... Τήν δική του οἰκονομική καί πολιτική ὀργάνωση. Καί τέλος, τόν δικό του τύπο ἀνθρώπινης προσωπικότητας, μέ μία ἰδιότυπη νοοτροπία καί διαγωγή (Σορόκιν, 1937).

Το πιό σημαντικό λογικό-ἐννοιολογικό χαρακτηριστικό αὐτῶν τῶν τύπων πολιτισμοῦ εἶναι ἡ **ἐπιστημολογική ἀρχή**, μέσῳ τῆς ὁποίας ἡ κοινωνική ὁμάδα ὀργανώνει τήν πραγματικότητα καί στήν συνέχεια δίνει μορφή στοῦς θεσμούς της καί προσδίδει τόν χαρακτήρα στόν πολιτισμό της. Στούς **ἰδεατικούς πολιτισμούς**, ἡ ἀπόλυτη πραγματικότητα ἀπορρέει ἀπό μία μὴ ὕλική ἀέναη ὄντοτητα. Οἱ πρωταρχικές ἀνάγκες καί σκοποὶ τῶν ἀνθρώπων εἶναι πνευματικοί καί οἱ ἄνθρωποι τούς πραγματοποιοῦν μέσῳ τῆς ὑπεραισθητῆς (διαισθητικῆς) τους ἰκανότητας. Ὑπάρχουν δύο ὑποκατηγορίες τοῦ **ἰδεατικῆς νοοτροπίας**. Ὁ **ἀσκητικός** καί ὁ **ἐνεργητικός ἰδεατισμός**. Ὁ **ἀσκητικός** ἀναζητᾶ πνευματικούς στόχους μέσα ἀπό ἕνα διαχωρισμό ἀπό τόν κόσμο καί μία ἀποστασιοποίηση ἀπό τήν ὕλη. Στήν ἀκραία του μορφῆς, ὁ ἄνθρωπος χάνει παντελῶς τήν ἐννοια τοῦ «ἐαυτοῦ» του σέ μία ἀναζήτηση ἐνότητας μέ τό Ὑπέρτατο Ὄν ἢ τήν ἀπόλυτη ἀξία. Ἀπό τήν ἄλλη ὁ **ἐνεργητικός ἰδεατισμός** ἐπιχειρεῖ νά ἐπανασχηματίσει τόν κόσμο σύμφωνα μέ τίς πνευματικές ἀρχές πού προσδιορίζονται ἀπό τίς ἀξίες του. Οἱ ἀγγελιοφόροι του μάχονται νά προσελκύσουν ἄλλους πρὸς τό ὄραμά τους γιά τόν θεό καί τήν ἀπόλυτη ἀλήθεια.

Οί πολιτισμοί τοῦ αἰσθητοῦ θεωροῦν πῶς ἡ ἔσχατη πραγματικότητα εἶναι αὐτή πού μᾶς ἀποκαλύπτεται μέσα ἀπό τίς αἰσθήσεις μας. Ἡ δυνατότητα προσέγγισης τοῦ μεταφυσικοῦ μέσῳ τῶν αἰσθήσεων δέν ὑπάρχει καί ὁ **ἀγνωστικισμός** διαποτίζει τόν πολιτισμό. Οἱ ἀνθρώπινες ἀνάγκες εἶναι φυσικές, καί ικανοποιοῦνται μέσῳ τῆς ἀνάπτυξης τοῦ περιβάλλοντος. Ὁ αἰσθητός πολιτισμός εἶναι τό ἀντίθετο τοῦ ἰδεατικοῦ καί λαμβάνει τρεῖς μορφές. Ὁ **ἐνεργητικός αἰσθητός πολιτισμός** πού ικανοποιεῖ ἀνάγκες ἀλλάζοντας κόσμο τῆς φύσης καί τοῦ πολιτισμοῦ. Οἱ σπουδαῖοι ἐπιστήμονες καί ἐφευρέτες τῆς ἱστορίας ἀποτελοῦν παραδείγματα αὐτοῦ τοῦ τρόπου σκέψης στόν τομέα τῆς ἐργασίας. Ἡ **παθητική αἰσθητή νοοτροπία** ἀποτελεῖ μία κοντόφθαλμη μορφή πού ικανοποιεῖ τίς ἀνάγκες μέσῳ μίας παρασιτικῆς ἐκμετάλλευσης τοῦ φυσικοῦ κόσμου καί τοῦ πολιτισμοῦ. Ὁ κόσμος ὑπάρχει ἀπλά γιά νά ικανοποιεῖ τίς ἀνάγκες, δηλαδή γιά νά τρώει ὁ ἄνθρωπος, νά πίνει καί νά εὐημερεῖ. Ἀκόμη λιγότερο πειθαρχημένος εἶναι ὁ **κυνικός αἰσθητός πολιτισμός**, πού στερεῖται ἰσχυρῶν ἀξιών καί ἀκολουθεῖ ὅποιαδήποτε ὁδὸ πρὸς τὴν ικανοποίηση.

Ὁ Σορόκιν δέν ἐκτιμοῦσε τόσο τοὺς αἰσθητούς πολιτισμούς ὅσο τοὺς ἰδεατικούς. Παρ' ὅλα ταῦτα, πολλές μορφές πολιτισμῶν κυμαίνονται ἀνάμεσα σέ αὐτούς τοὺς δύο πόλους. Ὁ πιό σημαντικός εἶναι ὁ **πραγματικός ἰδεαλιστικός πολιτισμός**, στόν ὁποῖον οἱ ἀνθρώπινες ἀνάγκες εἶναι τόσο πνευματικές ὅσο καί ὕλικές, μέ τίς τελευταῖες νά κυριαρχοῦν. Ἡ ζωτικότητα τοῦ πολιτισμοῦ αὐτοῦ πήγασε ἀπὸ τὴν πολυδιάστατη σύλληψη τῆς ἔννοιας τῆς πραγματικότητας. Ὁ κόσμος πού ξέρουμε ἦταν αὐτός πού προῆλθε ἀπὸ μία θεμελιωμένη ἀλληλεπίδραση τῆς πνευματικῆς καί ἐμπειρικῆς ἀλήθειας.

Ὁ Σορόκιν ἐρεῦνησε τὴν ἱστορία τοῦ Ἑλληνορωμαϊκοῦ καί Δυτικοῦ Πολιτισμοῦ, καί σέ μικρότερο βαθμὸ αὐτόν τῆς Μέσης Ἀνατολῆς, τῆς Ἰνδίας, Κίνας καί Ἰαπωνίας, γιά νά βρεῖ παραδείγματα αὐτῶν τῶν τύπων πολιτισμῶν, καί στήν συνέχεια περιέγραψε τίς βασικότερες ἀλλαγές στά συστήματα ἀλήθειας καί σέ ἄλλους σημαντικούς κοινωνικούς θεσμούς. Ἀπὸ αὐτὸ συμπέρανε πῶς οἱ πολιτισμοί κινοῦνται μέσα ἀπὸ τίς ἰδεατικές, ἰδεαλιστικές καί αἰσθητές περιόδους πού διαχωρίζονται ἀπὸ μεταβατικές περιόδους κρίσεως. Τά τελευταῖα 2.500 χρόνια ὁ Δυτικός πολιτισμός ἀκολουθεῖ αὐτόν τόν ρυθμὸ, διασχίζοντας αὐτὴν τὴν διαδρομὴ δύο φορές καί σήμε-

ρα βιώνει τὴν παρηκμασμένη φάση τῆς τρίτης τοῦ αἰσθητῆς περιόδου.

Ὁ Σορόκιν περιέγραψε αὐτὴν τὴν διαδικασία ἀλλαγῆς ὡς τό ἀποτέλεσμα τῆς δράσης δύο δυνάμεων: τῆς **Ἀρχῆς τῶν Ὀρίων** καί τοῦ **Ἐγγενοῦς Ντετερμινισμοῦ**. Τά κοινωνικά συστήματα, ὅπως καί τά βιολογικά, ἀλλάζουν σύμφωνα μέ τίς ἐγγενεῖς δυνατότητές τους. Ἐξ οὗ καί σχετικὰ μέ τόν **Ἐγγενῆ Ντετερμινισμό**, ὁ Σορόκιν ὑποστηρίζει πῶς ὁ ἐσωτερικός ὀργανισμὸς ἑνὸς κοινωνικοῦ συστήματος δημιουργεῖ ὁ ἴδιος τὴν ἱκανότητά του γιά ἀλλαγὴ. Ὅμως τά κοινωνικά συστήματα ἔχουν κάποια ὄρια. Γιά παράδειγμα, καθὼς γίνονται ὅλο καί περισσότερο αἰσθητά, κλίνοντας περισσότερο πρὸς τόν ἀκραῖο κυνισμό, ἐξαντλοῦν τά ὄρια τῆς ἀνάπτυξής τους. Σέ ἐπίπεδο διαλεκτικῆς, παράγονται ἰδεατικές **ἀντίρροπες τάσεις**, οἱ ὁποῖες γίνονται ἰσχυρότερες καθὼς τό σύστημα πολώνεται. Αὐτές οἱ **ἀντίρροπες τάσεις** ἀρχίζουν νά μετακινοῦν τόν πολιτισμὸ πρὸς μία **ἰδεαλιστικὴ μορφή**. Αὐτές οἱ «παράφωνες» ἀλλαγές ἀντηχοῦν σέ ὀλόκληρο τόν πολιτισμὸ καί ἔτσι ἡ βία αὐξάνεται, καθὼς τό κοινωνικὸ σύστημα λαμβάνει τὴν καινούργια του μορφή.

Ὁ Σορόκιν στήν συνέχεια περιέγραψε τόν τρόπο μέ τόν ὁποῖον λαμβάνουν χώρα οἱ ἀλλαγές αὐτές. Ἡ ἱστορικὴ του ἀνάλυση ἔδειξε πῶς οἱ **ἰδεατικοὶ πολιτισμοὶ** βασίζονται σέ μία διαισθητικὴ ἀλήθεια, οἱ **αἰσθητοὶ πολιτισμοὶ** στήν ἀρχὴ τῶν αἰσθήσεων καί οἱ **ἰδεαλιστικοὶ** στήν ἀλήθεια τοῦ λόγου. Καμμία ἀπὸ τίς ἀρχές αὐτές ἢ ἀπὸ τοὺς πολιτισμούς πού ἀντίστοιχα βασίζονται σέ αὐτές, δέν παρέχουν τὴν ἀπόλυτη ἀλήθεια. Ὅμως, καθένας ἀπὸ αὐτούς, περιέχει ἀπαραίτητα στοιχεῖα γιά τὴν ἀνθρώπινη προσαρμογὴ στό φυσικό, κοινωνικό καί κοσμικό περιβάλλον. Τά συστήματα ἀλήθειας μεταβάλλονται, ἐπειδὴ κάθε τύπος γνώσης περιέχει τά δυνατά του σημεῖα καί τίς ἀδυναμίες του. Ὅταν κάποιο σύστημα εἶναι κυρίαρχο, ἐπιβάλλεται στὰ ὑπόλοιπα καί ἀπαγορεύει τὴν **ὀλιστικὴ κατανόηση** τοῦ κόσμου. Ὅσο περισσότερο μία συγκεκριμένη νοοτροπία κυριαρχεῖ, τόσο περισσότερες ἀνωμαλίες δημιουργοῦνται. Ἐτσι, οἱ ἄνθρωποι γνωρίζουν ὅλο καί πιό πολὺ πῶς τό δικό τους σύστημα ἀλήθειας εἶναι πολὺ στενὸ γιά νά ἐξηγήσει σημαντικούς τομείς τῆς ζωῆς, καί πῶς ἡ ἐξουσία καί χρησιμότητά του ἀμφισβητοῦνται ὅλα καί περισσότερο. Σύντομα, ἀλλὰ μέσα χρειάζονται γιά νά ἀσχοληθοῦν μέ τά θέματα αὐτά τοῦ πολιτισμοῦ καί τοῦ κόσμου, τά ὁποῖα ὁ κυρίαρχος τρόπος σκέψης δέν χειρίζεται ικανοποιητικά. Δυστυχῶς, οἱ ὑπερ-

ρυθμοί του **ιδεατικού**, του **ιδεαλιστικού** και του **αίσθητου** θά μπορούσαν να συνεχίσουν να υπάρχουν για πάντα δίχως ο άνθρωπος να προσεγγίσει ποτέ την απόλυτη αλήθεια.

Η λύση του Σορόκιν στον ατέλειωτο αυτόν κύκλο ήταν η καθιέρωση ενός συστήματος **ολοκληρωμένης αλήθειας**. Αυτή η μορφή γνώσης συνδύαζε τις **εμπειρικές αλήθειες** των αισθήσεων, τις **λογικές αλήθειες** του λόγου και τις **υπερλογικές αλήθειες** της πίστης (Σορόκιν, 1941 α, 763). Το αποτέλεσμα είναι πώς η ολοκληρωμένη αλήθεια παρέχει μία περισσότερο ολοκληρωμένη και έγκυρη προσέγγιση στην πραγματικότητα. Ο Σορόκιν υποστηρίζει:

Για χιλιάδες χρόνια πολλές εμπειρικές ομοιομορφίες φυσικών φαινομένων βρίσκονταν μπροστά στα αισθητήρια όργανά μας. Κι όμως οι αισθήσεις αδυνατούσαν να τις συλλάβουν. Τις ανακαλύψαμε μόνο με την βοήθεια άλλων πηγών αντίληψης: με την **λογική** και την **διαίσθηση**. Όταν αυτές οι βασικές αλήθειες γίνουν κατανοητές, τότε είναι φανερό πόσο περιορισμένη, φτωχή, ασυνάρτητη και στενή είναι η γνώση μας, αν περιορίζεται μόνο στην αισθητήρια αντίληψη. Το ίδιο συμβαίνει και με την **διαλεκτική εικασία** ή την **διαίσθηση**, οι οποίες μας παραπλανούν πολύ πιο εύκολα όταν είναι απομονωμένες και δεν ελέγχονται από τις άλλες πηγές και συστήματα αλήθειας από όταν είναι ενοποιημένες σε ένα αναπόσπαστο σύνολο μαζί τους. Έξ ου και η σημαντικότερη συμβολή του συστήματος της ολοκληρωμένης αλήθειας... (1941α, 763-64).

Στην φιλοσοφία της ολοκλήρωσης, ο Σορόκιν συνενώνει την θρησκευτική, επιστημονική και λογική πλευρά της κοινωνιολογίας του και των προσωπικών του εμπειριών. Οι πολιτισμοί αλλάζουν από μία ανάγκη τους για περισσότερη γνώση, ώστε να αντιμετωπίσουν τα μεγαλύτερα προβλήματα της ζωής. Η **αίσθητή γνώση** μας δίνει την **επιστήμη**, την **τεχνολογία** και την **σωματική άνεση**, αλλά μας δίνει λίγες πληροφορίες για το πνεύμα. Οι αλήθειες της πίστης καταπιάνονται με αυτά τα θέματα, αλλά μας αφήνουν σχετικά ανήμπορους μπροστά στην φύση. Καθώς κάθε τύπος πολιτισμού προσπαθεί να παράσχει αυτό που λείπει, οι αλήθειες αυτές αλλάζουν. Παρ' όλα ταύτα, η **θεωρία της κοινωνικής ολοκλήρωσης** ενοποιεί τις αλήθειες της **επιστήμης**, του **λόγου** και της **διαίσθησης** σε ένα κατανοητό σύνολο. Έμεις πρέπει να βρούμε τα μέσα ώστε να κατανοήσουμε ικανοποιητικά την

ζωή, τον κόσμο και τον ρόλο που παίζει η ανθρωπότητα στο καθένα από αυτά.

Οί μελέτες της κρίσης

Ο Σορόκιν κλείνει το έργο του **Κοινωνική Δυναμική** με μία έκκληση για ολοκληρωμένη κατανόηση και με μία θλιβερή πρόβλεψη για το μέλλον της Δυτικής κοινωνίας.

Κάθε σημαντικός τομέας της ζωής, της οργάνωσης και του πολιτισμού της Δυτικής κοινωνίας βρίσκεται σε μία φοβερή κρίση... Κατά τα φαινόμενα βρισκόμαστε ανάμεσα σε δύο περιόδους. Την περίοδο του **έκπληκτικού αισθητού πολιτισμού** του παρελθόντος που πεθαίνει και του **επερχόμενου ιδεατικού ή ιδεαλιστικού πολιτισμού** του δημιουργικού αύριο. Ζούμε, σκεφτόμαστε και δοούμε στο τέλος μίας **έκπληκτικής** αισθητής περιόδου που διήρκεσε 600 χρόνια. Όμως το φως σιγά σιγά σβήνει και προβάλλει μπροστά μας το σκοτάδι της μεταβατικής περιόδου, που φέρνει μαζί της τους εφιάλτες της, τις τρομακτικές σκιές της και την φρίκη της. Πίσω της, όμως, η αύγή ενός σπουδαίου νέου πολιτισμού ίσως περιμένει να χαιρετήσει τον άνθρωπο του μέλλοντος.

Ο Σορόκιν είδε την κοινωνία στην περίοδο της κρίσης να αντιμετωπίζει περισσότερες συγκρούσεις, επαναστάσεις και πολέμους. Μία μεγάλη αλλαγή στις αξίες της Δυτικής κοινωνίας και στον τρόπο κατανόησης του κόσμου ήταν απαραίτητη για την επίβιωση και την πρόοδο. Συνεπώς, η έρευνά του επικεντρώθηκε στην **μετάβαση** αυτή κι έτσι δημοσίευσε τα εξής έργα του: «**Η κρίση της εποχής μας**» (1941), «**Ο άνθρωπος και η κοινωνία σε κίνδυνο**» (1942), «**Ένας παραμελημένος παράγων πολέμου**» (1938), «**Οί αιτίες και οί παράγοντες του πολέμου και της ειρήνης**» (1942) και «**Οί συνθήκες και η προοπτική ενός κόσμου δίχως πολέμους**» (1944).

Στά έργα του αυτά, ο Σορόκιν υποστηρίζει πώς οι κοινωνικές αλλαγές θά ήταν λιγότερο οδυνηρές αν η κοινωνία δεχόταν κάποιες συγκεκριμένες ιστορικές αλήθειες: Πρώτον, η αλλαγή αποτελεί μία τυπική απόκριση σε ένα σύστημα που γερνά, και ο **αίσθητός πολιτισμός** αποτελεί μόνο μία από τις επιλογές που υπάρχουν. Δεύτερον, πριν τον εγκαταλείψουμε, πρέπει να θεσμοποιήσουμε αυτά που είναι πολύτιμα και να εγκαταλείψουμε αυτά που δεν είναι. Ανάμεσα στις αλλαγές που θά μπορούσαμε να περιμένουμε να λάβουν χώρα είναι: να υιοθετήσουμε μία

καινούργια, ευρύτερη αντίληψη της έννοιας του ανθρώπου, να υιοθετήσουμε μία περισσότερο κατανοητή επιστημολογία, να αναδιαρθρώσουμε πολλούς κοινωνικούς θεσμούς, και να ξαναδημιουργήσουμε τις κοινωνικές σχέσεις και οργανώσεις κάτω από το φως νέων αξιών. Το άρχετυπο των αλλαγών αυτών ήταν η **θεωρία της κοινωνικής ολοκλήρωσης**, και ο Σορόκιν τήν υπερασπίστηκε ως τήν παραδειγματική βάση για τήν κοινωνική τάξη που έκανε τήν εμφάνισή της. Μέσα από αυτήν, οι απαιτούμενες αλλαγές θα μπορούσαν μετά από συνεργασία να επιτευχθούν.

Στήν **Κρίση** ο Σορόκιν ασχολήθηκε επίσης και με τήν σκοτεινότερη πλευρά της μεταμόρφωσης του Δυτικού πολιτισμού, αλλά περισσότερο ολοκληρωμένα στο έργο του **«Ο άνθρωπος και η κοινωνία σε κίνδυνο»** καθώς και στα άρθρα του για τόν πόλεμο.

«Ο άνθρωπος και η κοινωνία σε κίνδυνο» είναι ένα έργο που ακολουθεί τήν παράδοση του **Μαλθουσιανισμού**. Έπικεντρώνεται στις **συναισθηματικές, γνωστικές, συμπεριφορικές, και δημογραφικές** συνέπειες του λιμού, της πανώλης, του πολέμου και της επανάστασης. Σέ συνδυασμό με τήν Κρίση, προσφέρει μία κατανοητή αντιμετώπιση αυτών των μεταβατικών κρίσεων. Άλλά η μεγαλύτερη ακαδημαϊκή αξία του έργου αυτού είναι η βασισμένη σέ γεγονότα, αναλυτικά παρουσιασμένη θεωρία του για τις καταστροφές της κοινωνικής μεταβολής.

Ο Σορόκιν εξερεύνησε τήν αιτιολογία των δεινών αυτών για να καθορίσει τις **βασικές και συμπληρωματικές** αιτίες τους. Για παράδειγμα, η βασική αιτία του **λιμού**, είναι η ανικανότητα παραγωγής, αγοράς και δίκαιης κατανομής των τροφίμων. Η **άγονη γη, η λειψυδρία, οι λοιμοί και κάποιος κοινωνικοί παράγοντες** όπως η ανεπαρκής τεχνολογία, οι εισβολές, οι πόλεμοι ή οι επαναστάσεις επιδεινώνουν τά αποτελέσματα του λιμού. Αυτό που περισσότερο τράβηξε τήν προσοχή του Σορόκιν στήν ανάλυσή του ήταν τό φαινόμενο του πολέμου και των επαναστάσεων. Και τά δύο έχουν τήν ίδια αιτιολογία, αλλά λειτουργούν μέσα σέ διαφορετικά κοινωνικοπολιτικά πλαίσια. Και τά δύο αποτελούν τήν συνέπεια της αποσύνθεσης ενός κοινού συστήματος αξιών που κρατά ένωμένη μία κοινωνία (**επανάσταση**) ή κρατά ένωμένες δύο ή περισσότερες κοινωνίες σέ μία ειρηνική ένότητα (**πόλεμος**). Αυτές οι συγκρούσεις επιδεινώνονται από τούς λιμούς, τις ασθένειες, τήν ισχυρή στρατιωτική τεχνολογία και τόν αυξανόμενο εθνικισμό. Αυτό που προκαλεί έν-

διαφέρον, είναι πώς ένας πόλεμος προκαλεί επαναστάσεις και τό αντίθετο.

Στρατηγικές επίβίωσης

Βασισμένος σέ αυτές του τις μελέτες για τις κρίσεις και τις συμφορές, ο Σορόκιν εντόπισε δύο ιστορικές στρατηγικές αντιμετώπισής τους. Η πιό τυπική και λιγότερο εξευγενισμένη ήταν να αφήσουμε τις συμφορές να ολοκληρώσουν όλη τήν πορεία καταστροφής και θανάτου. Λιγότερο συχνά, οι άνθρωποι συνεργάστηκαν και πάνω σέ μία λογική βάση ασχολήθηκαν με τις βασικές και συμπληρωματικές αιτίες των κατακλυστικών αυτών συμβάντων και ανέπτυξαν κάποιες στρατηγικές επίβίωσης. Για παράδειγμα, μία καλά οργανωμένη κοινωνία θα μπορούσε να διατηρήσει κάποια κοινωνικοπολιτική δομή ικανή να ελέγχει τις αιτίες του πολέμου και της επανάστασης. Στήν ανάλυση που έκανε σέ 967 πολέμους μεταξύ 901 και 1925 μ.Χ. και σέ παρόμοιες έρευνες επαναστάσεων και που αναφέρει στήν **Κοινωνική Δυναμική** (1937), ο Σορόκιν υποστήριξε πώς όσο τό χάσμα μεταξύ των συστημάτων αξιών των αντιπάλων μεγαλώνει, οι επαναστάσεις και οι πόλεμοι γίνονται όλο και περισσότερο βίαιοι και καταστροφικοί. Άντιστρόφως, οι αιτίες αυτών των καταστροφών πολύ συχνά εξέλιπαν όταν η τάξη ήταν βασισμένη σέ ένα κοινό σύστημα αξιών που μετέτρεπε τούς πιθανούς αντιπάλους σέ συμμάχους. Η άφομοίωση των αξιών θα ήταν πιθανόν να υπερσχύσει, αν οι τρέχουσες αλλαγές είχαν ως αποτέλεσμα τά έθνη να υιοθετήσουν ένα ολοκληρωμένο σύστημα αξιών και κοινωνικών οργανισμών.

Τό κλειδί είναι η δημιουργία μιας **ολοκληρωμένης κοινωνίας**. Μέ αυτό ο Σορόκιν έννοούσε μία κοινωνία που θα ένσωμάτωνε μία **ολιστική προσέγγιση** της ανθρωπότητας, της γνώσης, των αξιών και της κοινωνικής οργάνωσης. Η ολοκληρωμένη επιστημολογία προώθησε μία ευρύτερη κατανόηση του κόσμου και της ανθρωπίνης φύσεως. Μέσα από αυτόν τόν τρισδιάστατο διαχωρισμό του σύμπαντος σέ σωμα, πνεύμα και ψυχή και τούς αντίστοιχους τρόπους γνώσης, δημιουργήθηκε μία ευρύτερη βάση αλληλοκατανόησης. Η πραγματικότητα δέν είναι τό απλό προϊόν μιας εθνικιστικής όμοφωνίας ούτε μιας επιστημολογικής προτίμησης. Άντιθέτως, η θεωρία της ολοκλήρωσης αναμιγνύει άνομοιογενείς κοινωνίες σέ μία κοινή ποικιλία έμπειριών. Σέ έναν τέτοιο κόσμο, οι άνθρωποι θεωρούνται ξανά

ὡς ἐνσαρκώσεις τοῦ Θεοῦ καί ἐκδηλώσεις τοῦ Ἀπολύτου, καί ὄχι ὡς ἀπλᾶ σώματα πού χρησιμοποιοῦνται γιά τήν ἐπίτευξη ἑνός σκοποῦ. Ἡ διευρυμένη ἐπιστημολογία μᾶς βοηθᾷ νά δοῦμε καί νά αἰσθανθοῦμε τήν ὁμοιότητα μεταξύ τοῦ ἑαυτοῦ μας καί τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Μία τέτοια γνώση προάγει περισσότερες ἀξίες πού ἀφοροῦν τό σύνολο καί μᾶς μετακινεῖ ἀπό τήν ἐπιδιώξη πραγματικῶν καί λειτουργικῶν στόχων στήν ἀναζήτηση οὐσιαστικῶν καί σοφῶν σκοπῶν. Στήν πορεία, τό σύστημα τῶν συμφωνημένων κοινωνικῶν σχέσεων ἀποκτᾷ μία μεγαλύτερη μορφή συνεργασίας. Οἱ ἀλλαγές αὐτές σέ ἀπλᾶ ἐπίπεδα τῆς κοινωνικῆς ζωῆς (δυναδικές καί τριαδικές σχέσεις, κύριες καί δευτερεύουσες ομάδες) στήν συνέχεια μετατρέπουν τούς κοινωνικούς θεσμούς (οἰκονομία, πολιτική, ἐκπαίδευση, θρησκεία) καί τέλος δίνουν ἄλλη μορφή στήν κοινωνία. Ἡ βάση τῆς νέας κοινωνικῆς τάξης εἶναι ἡ **συνεργασία** καί ὄχι ἡ σύγκρουση. Ἡ ἀνακάλυψη καί ἡ καθιέρωση αὐτῶν τῶν νέων τρόπων συνεργασίας θά μπορούσε νά ὁδηγήσει τήν ἀνθρωπότητα σέ ἕνα περισσότερο εἰρηνικό καί ὀλοκληρωμένο κόσμο.

Τό ἔργο τοῦ Σορόκιν γιά τίς κρίσεις συνέδεσε τήν θεωρία τῆς τάξης καί τῆς ἀλλαγῆς μέ μία **κοινωνική ἀποστολή**. Ἀλλά οἱ μελέτες σταμάτησαν δίχως νά βρεθεῖ κάποια μέθοδος πού θά ὁδηγοῦσε τήν ἀνθρωπότητα πρὸς τήν κατεύθυνση τῆς εἰρήνης. Ποιά στρατηγική ἀκριβῶς θά προωθοῦσε τήν ὀλοκληρωμένη κοινωνία; Ἡ ἀπάντηση δόθηκε μέ τό ἔργο του «**Ἡ Ἀνοικοδόμηση τῆς ἀνθρωπότητας**» (1948), τό ὑπόδειγμα τοῦ Σορόκιν γιά τήν νέα ἐποχή.

Ἡ κοινωνιολογία τῆς κοινωνικῆς ἀνοικοδόμησης

Ὁ Σορόκιν ἀνοίγει τήν «**Ἀνοικοδόμηση**» μέ τρία κεφάλαια, στά ὁποῖα ἐξερευνᾷ κάποιους τρόπους δημιουργίας ἑνός εἰρηνικοῦ κόσμου, πού συχνά ἐξυμνοῦνται ἀλλά ὅμως εἶναι ἐντελῶς ἀναποτελεσματικοί. Ἀφοῦ ἐξέτασε προσεκτικά τήν **δημοκρατία**, τήν **ἐκπαίδευση** καί τήν **θρησκεία** ὡς λύσεις, κατέληξε στό συμπέρασμα πώς ὅλες τους ἦταν ἀνεπαρκεῖς γιά τήν δημιουργία ἑνός καινούργιου καί εἰρηνικοῦ κόσμου. Ἀντιθέτως, ἡ κρίση τοῦ μοντερνισμοῦ θά ἀντιμετωπιζόταν μέ τήν δημιουργία μίας **ὀλοκληρωμένης κοινωνίας**, καί ὁ τρόπος ἐπίτευξής αὐτῆς τῆς κοινωνίας ἦταν μέσῳ τοῦ «**ἐξάλτρουισμοῦ**» τῆς ἀνθρωπότητας. Ἐνα πρῶτο βῆμα πρὸς τήν ἀ-

νοικοδόμηση ἦταν ἡ ἀνάπτυξη αὐτοῦ πού ὁ Σορόκιν καλοῦσε **ἐπιστήμη τῆς εἰρήνης** (=amitology), δηλαδή ἡ ἀφρημένη καί ἐφαρμοσμένη ἐπιστήμη μίας κοινωνιολογίας τῆς εἰρήνης.

Ἡ Ἐπιστήμη τῆς Εἰρήνης τοῦ Σορόκιν καί τό ἐρευνητικό κέντρο τοῦ Χάρβαρντ γιά τόν Δημιουργικό Ἀλτροῦισμό

Γράφοντας τό 1951, ὁ Σορόκιν ὅρισε τήν Ἐπιστήμη τῆς Εἰρήνης ὡς τήν ἐφαρμοσμένη ἐπιστήμη πού ἀναπτύσσει τήν ἱκανότητα τοῦ ἀνθρώπου γιά ἀγάπη, φιλία καί συνεργασία σέ προσωπικό καί κοινωνικό ἐπίπεδο. Οἱ κατευθυντήριες ὑποθέσεις τῆς Ἐπιστήμης τῆς Εἰρήνης καί τοῦ **Ἐρευνητικοῦ Κέντρου τοῦ Χάρβαρντ γιά τόν Δημιουργικό Ἀλτροῦισμό** ἦταν συνυφασμένες μεταξύ τους καί ὁ τρόπος ἐπίτευξής αὐτῶν τῶν στόχων ἦταν ὁ **ἀλτροῦισμός**. Τό ἔργο τοῦ Κέντρου αὐτοῦ ἦταν νά βρεῖ τρόπους νά κάνει τήν ἀνθρωπότητα περισσότερο ἀλτροῦιστική.

Οἱ σκοποὶ τοῦ Κέντρου γιά τήν ἀνοικοδόμηση περιέχονταν στίς προσωπικές μελέτες τοῦ Σορόκιν καί σέ αὐτές πού ὁ ἴδιος ἐπιμελήθηκε, χρηματοδότησε καί ἐνθάρρυνε. Τό ὀλοκληρωμένο πρόγραμμα τῆς Ἐπιστήμης τῆς Εἰρήνης θεμελιώνεται σέ ἐπτὰ τόμους, σέ πολυάριθμα ἄρθρα καί σέ ἐργασίες τρίτων. Ὁ τεράστιος αὐτός ὄγκος ἀπό ὕλικό δύσκολα μπορεῖ νά χωρέσει σέ μία περίληψη. Παραθέτω λοιπόν ἕνα ἐνιαῖο πλαίσιο, πού ξεκινᾷ μέ μία ἀλτροῦιστική προετοιμασία τοῦ ἀτόμου καί ἐπίπεδα κοινωνικῆς πολυπλοκότητας, πού περνᾷ ἀπό τίς δυάδες στίς βασικές καί δευτερεύουσες ομάδες, τίς κοινότητες καί τίς κοινωνίες. Τά ἔργα πού ταιριάζουν περισσότερο σέ αὐτήν τήν περίπτωση εἶναι τά ἐξῆς: «**Οἱ τρόποι καί ἡ δύναμη τῆς ἀγάπης**», «**Μορφές καί τεχνικές τῆς ἀλτροῦιστικῆς καί πνευματικῆς ἀνάπτυξης**», «**Ἐνα συμπόσιο**» καί «**Ἡ δύναμη καί ἡ ἠθική: ποίος θά φυλάξει τούς φύλακες**;».

Γιά τόν Σορόκιν καί τούς συνεργάτες του, ὁ ἀνθρώπος γίνεται περισσότερο ἀλτροῦιστής ὅταν ἐφαρμόζει τήν ἀγάπη στίς κοινωνικές του σχέσεις, καί ἀφήνει τό **ὑπερσυνειδητο** (ψυχῆ) νά ἀσκεῖ μεγαλύτερο ἔλεγχο στό μυαλό. Κάποια συστήματα κανόνων πού κατευθύνουν αὐτές τίς ἐνέργειες ἐντοπίστηκαν στίς μεγαλύτερες θρησκείες τοῦ κόσμου. Στόν δυτικό Χριστιανισμό τέτοιοι κανόνες προέρχονται ἀπό τίς **Δέκα Ἐντολές**, τίς **παραβολές** καί τήν **ἐπί τοῦ**

όρους **‘Ομιλία**. Για τόν Σορόκιν, σέ αὐτές τίς νόρμες περιέχονταν ἀρχές τῆς ἀνάπτυξης τοῦ χαρακτήρα καί ἔμοιαζαν περισσότερο μέ βιβλικές ἐτυμολογίες.

Πίστευε ὁ ἴδιος πώς ἂν ἡ κοινωνία θέλει νά ἐξαλείψει τὰ κοινωνικά δεινά, τότε πρέπει νά δημιουργήσει καλύτερους ἀνθρώπους. Τήν στρατηγική αὐτή συχνά τήν παρέβλεπαν οἱ ἐπιστήμονες τῆς κοινωνιολογίας, οἱ ὁποῖοι ἐπικεντρώνονταν στίς πιό σκοτεινές πλευρές τῆς συμπεριφοράς. Κι ὅμως **ἡ ἐπί τοῦ ὅρους ‘Ομιλία καί οἱ δέκα ἐντολές** παρέχουν νόρμες καί ἀξίες πού ἐξηγοῦν τόν τρόπο πού μπορεῖ κάτι τέτοιο νά ἐπιτευχθεῖ. Για παράδειγμα, κάποιος ὡς **γονέας**, φροντίζει τὰ παιδιά του μέ τρόπο πού εἶναι ὠφέλιμος γιά τήν φύση καί τήν ἀνάπτυξή τους. Ὡς **καλλιτέχνης ἢ πολιτικός** παύει νά παράγει χυδαῖα φτηνά ἔργα ἢ ἀδίκη νομοθεσία. Ὡς **ἐπιστήμονας ἢ ἐφευρέτης** ἐργάζεται γιά τό κοινό καλό κι ὄχι σέ κάποιο καταστροφικό ὄπλοστάσιο πού μάς φέρνει πιό κοντά στήν τρέλλα τοῦ πυρηνικοῦ πολέμου. Ὡς **δάσκαλος** καλλιεργεῖ στούς μαθητές του ἕνα μυαλό μέ ποιότητα πού ἀναζητᾷ τήν ἀλήθεια καί τό καλό καί δέν παράγει ὀντότητες δίχως νοῦ, τῶν ὁποίων οἱ ικανότητες φαίνονται μόνο στήν τυφλή ἐφαρμογή ἑνός μοντέλου σέ προβλήματα πού μπορεῖ νά εἶναι καταστροφικά γιά τήν ἀνθρωπότητα. Ὡς **ἐπιχειρηματίας, ἐργάτης, μηχανικός ἢ ὑπάλληλος**, ὁ ἄνθρωπος ἐκτελεῖ τόν ρόλο του εἴτε κατευθυνόμενος ἀπό τόν ἀλτροϊσμό εἴτε ἀπό τόν ἐγωισμό κι ἔτσι συνεισφέρει ὑπέρ ἢ κατὰ τοῦ κλίματος πού ἐπικρατεῖ στήν κοινωνία. Για τόν Σορόκιν, ἡ κοινωνία εἶναι τό ἀποτέλεσμα τῶν συνυφασμένων πράξεων ἑκατομμυρίων ἀνθρώπων. Ἄν καθένας ἀπό ἐμᾶς ἀπέφευγε τήν ἐγωιστική κακή χρήση τῶν λειτουργιῶν μας, τότε ὁ κόσμος θά ἦταν βελτιωμένος. Ἀλλά ἂν ἡ συμπεριφορά μας ἦταν **ἀλτροϊστική**, τότε ὁ κόσμος μας θά ἦταν **πολύ πιό πλούσιος**.

Τό Κέντρο ἀνέπτυξε τρόπους αὔξης τῆς συμπόνιας, τῆς συμπάθειας, τῆς ἀγάπης καθώς καί τῆς συμμετοχῆς καί συμπαράστασης σέ ὅλες τίς κοινωνικές σχέσεις. Τό πρόγραμμα τῆς ἔρευνας ἐπικεντρώθηκε σέ **πέντε ἐπίπεδα** κοινωνικῶν δράσεων: τήν προετοιμασία τοῦ ἀτόμου, τήν πρωταρχική ὁμάδα, τήν δευτερεύουσα, τίς κοινότητες καί τὰ ἔθνη κράτη.

Τό πρόγραμμα τοῦ Σορόκιν βασίζονταν σέ μία συγκριτική, διαπολιτισμική προοπτική. Ἐνα καλό παράδειγμα βρίσκουμε στό ἔργο τοῦ **Ρότζερ Γκόντελ** μέ θέμα τήν **Ἀνατολική καί Δυτική ἐ-**

πιστήμη καί θρησκεία. Ὁ Γκόντελ ὑποστήριζε πώς κάθε προσέγγιση ἔχει τήν δική της δύναμη. Ἡ Ἰνδοϊστική προσέγγιση κατέληξε ἐσωστρεφής, ἐνῶ ἡ Δυτική ἐξωστρεφής, ἐπιδιώκοντας τήν ἐπιστημονική γνώση καί τήν θρησκευτική ἐμπειρία. Στό **θρησκευτικό** ἐπίπεδο, καί οἱ δύο προσεγγίσεις ἄφησαν τόν ἐρευνητή νά περιμένει σέ κατάσταση κατάνυξης τήν παρουσία τοῦ Θεοῦ. Σέ **ἐπιστημονικό** ἐπίπεδο, καί οἱ δύο παρέμειναν μία ξεχωριστή μέθοδος μέχρι πού ἡ Δυτική ἐπιστήμη ἔμαθε τὰ ὅρια τῆς ἀντικειμενικότητας στήν μελέτη τοῦ ὑποατομικοῦ κόσμου. Ἡ κβαντική φυσική ἐπιβεβαίωσε πώς κάθε θεώρηση παράγει ἕνα μέρος τῆς ἀλήθειας, καί πώς εἶναι περισσότερο παραγωγική ὅταν εἶναι συνδυασμένη (Σορόκιν 1956). Τά δοκίμια τοῦ Γκόντελ ὑποστηρίζουν πώς ἡ **κοινωνική ὀλοκλήρωση** εἶναι μία θεωρία τῆς ἀνθρώπινης φύσης, ἀλλά ἀποτελεῖ καί ἐπιστημολογία. Οἱ **αἰσθητές καί ἰδεαλιστικές** ἀλήθειες συνυφαίνονται γιά νά παραγάγουν μία περισσότερο βαθειά κατανόηση τοῦ φυσικοῦ καί τοῦ ἐξαιρετικοῦ. Κατά συνέπεια, ἡ συνδυασμένη ἐμπειρία πολλῶν πολιτισμικῶν παραδόσεων παρέχει ἕνα πλούσιο μέσο διεύρυνσης τῆς γνώσης μας.

Οἱ δυτικές θρησκείες, ὅπως καί αὐτές τῆς Ἀνατολῆς, ἀνέπτυξαν ἐπίσης φυσικές τεχνικές οἱ ὁποῖες προώθησαν τήν ἀνάπτυξη τῆς ψυχῆς. Ὁ Ἄντονου Μπλόμ περιέγραψε τίς πνευματικές ἀσκήσεις τῶν **Ὀρθοδόξων Χριστιανῶν μοναχῶν** καί ὁ Πιέρ Μαρινιέ μελέτησε τήν **προσευχή**. Οἱ Ὀρθόδοξοι μοναχοὶ δυναμώνουν τήν ἔνωση τοῦ σώματος, τοῦ πνεύματος καί τῆς ψυχῆς μέσω τῆς ταπεινότητας, τοῦ διαλογισμοῦ, καί μέσω κάποιων στάσεων τοῦ σώματος πού ὁ Μπλόμ περιέγραψε ὡς Χριστιανική γιόγκα (Μπλόμ 1954). Αὐτές οἱ πρακτικές μαζί προετοιμάζουν τό μυαλό καί τό σῶμα γιά τήν ἐμπειρία τῆς ὑπέρβασης. Παρ' ὅλα ταῦτα, ἡ προσευχή ἦταν πιό συνηθισμένη στίς θρησκευτικές καί Χριστιανικές ἐμπειρίες. Πρόκειται γιά μία ἀσκηση καί μία πειθαρχία πού ἐπικεντρώνει τήν προσοχή στόν Θεό, καί σάν ἀποτέλεσμα παράγει σωματικά καί ψυχολογικά ὀφέλη. Ὁ Μαρινιέ ἰδιαίτερα ἀσχολήθηκε μέ τὰ σωματικά ἀποτελέσματα, ἀλλά ἐπίσης περιέγραψε τήν προσευχή ὡς ἕνα μέσο γιά τήν ἠθική ἀνάκαμψη, τήν πληρέστερη συνειδητοποίηση τῆς πραγματικότητας καθώς καί ἕνα μέσο γνώσης τῶν προθέσεων τοῦ Θεοῦ. Ἡ προσευχή ἀποτελοῦσε μία ὑπερβατική συνήθεια ἐπιδιώξης τῆς θείας χάριτος καί τῆς ἀνάπτυξης τῆς ὀλιστικῆς συνειδητοποίησης (Μαρινιέ 1954).

Αυτά και άλλα δοκίμια στο έργο **Μορφές και τεχνικές της αλτρούιστικής και πνευματικής ανάπτυξης** μαθαίνουν σε κάποιον να πειθαρχεί την σάρκα, να υπερβαίνει το εγώ του και να αναπτύσσει την ψυχή του. Λίγες ήταν οι τεχνικές που μελέτησε το Κέντρο και που χρησιμοποιούνταν από τους Εβραίους, τους Χριστιανούς, Μουσουλμάνους και Βουδιστές που έπεδιδωκαν να βελτιώσουν την πνευματική τους και αλτρούιστική ικανότητα. Και ως μέθοδοι για την ανάπτυξη του χαρακτήρα, έδιναν κίνητρα στους ανθρώπους να ξεπερνούν τον εγωισμό και να δρουν αλτρούιστικά.

Οι τεχνικές εκμάθησης του αλτρούισμού μπορούσαν να βελτιώσουν την ποιότητα των σχέσεων και σε μεγαλύτερα κοινωνικά πλαίσια. Για παράδειγμα, ο **Τζ. Μάρκ Τόμσον** μελέτησε τις έχθρικές σχέσεις σε ομάδες φοιτητών. Απέδειξε πως συνεχείς πράξεις ευγένειας από κάποιον αντίπαλο συνήθως μετατρέπουν τις έχθρικές σχέσεις σε φιλικές (Τόμσον 1954). Επίσης οι τεταμμένες και συχνά όργισμένες σχέσεις υπήρξαν αντικείμενο μελέτης σε ένα νοσοκομείο για την ψυχική υγεία. Εκεί το αντικείμενο ήταν οι άσθενείς και το νοσοκομειακό προσωπικό. Οι εμφυτες εντάσεις σε αυτήν την μακράς διάρκειας θεραπευτική σχέση μειώθηκαν σε μεγάλο βαθμό, όταν κάθε ομάδα προσπάθησε θεωρητικά να πάρει τον ρόλο της άλλης. Καθώς ή συμπάθεια μεγάλωνε, οι νοσοκόμοι έπαιψαν να είναι κλινικά αδιάφοροι και άρχισαν να συμπάσχουν με τους άσθενείς. Παρόμοιες προσπάθειες από τους άσθενείς είχαν ως αποτέλεσμα την μείωση της έχθρικής και την αύξηση της ανταπόκρισης από την πλευρά τους. Όσο περισσότερο κάθε ομάδα επέμενε, τόσο τά πράγματα γίνονταν καλύτερα (Χάιντ και Κάντλερ 1954). Οι μελέτες αυτές είναι ενδεικτικές και με κανέναν τρόπο δεν εξαντλούν τις έρευνες και την συνεισφορά του Κέντρου σε αυτούς τους τομείς. Πράγματι, ο Σορόκιν διεύρυνε και έμβάθυνε το θέμα των τεχνικών αυτών σε διάφορους τόμους, μεταξύ των οποίων και το έργο **«Οι τρόποι και η δύναμη της αγάπης»**.

Δύο παραδείγματα εξαιρετικά αλτρούιστικών κοινοτήτων εντοπίζονται στις μελέτες του Κέντρου για τους **Μεννονίτες** και τους **Χουτερίτες**. Οι Μεννονίτες ήταν μία έξοχη έπιλογή διότι είχαν ύψηλή θέση σε όλες τις διαστάσεις της αγάπης του Σορόκιν. Ο αλτρούισμός τους ήταν εκτεταμένος και εκτεινόταν πέρα από την κοινότητά τους, στο έθνος και τον υπόλοιπο κόσμο.

Ήταν έντονος και άγνός, πράγμα που σημαίνει πως οι Μεννονίτες διενεργούσαν κάποιες πράξεις βοήθειας δίχως να περιμένουν κάποια ανταμοιβή. Η συμπεριφορά αυτή είχε καθιερωθεί και ένσταλαχθεί μέσα από την κοινωνικότητα στην προσωπικότητα των νέων ανθρώπων. Και στην πορεία ο αλτρούισμός αποτέλεσε ένα σταθερό στοιχείο της κουλτούρας τους. Οι υποχρεώσεις των Μεννονιτών τους δεσμεύουν και οι ίδιοι εκτείνουν τον αλτρούισμό τους σε όλους όσους έχουν προβλήματα και υποφέρουν. Οι ίδιοι διατηρούν νοσοκομεία, όρφανοτροφεία, πιστωτικά ιδρύματα φιλανθρωπικού χαρακτήρα, γηροκομεία, τράπεζες, συνεταιρισμούς, ασφαλιστικές εταιρείες και νεκροταφεία τόσο για τα μέλη της κοινότητάς τους όσο και για άτομα που δεν ανήκουν σε αυτήν (Κράν, Φρέτζ, Κρίντερ 1954).

Ποιό είναι το κίνητρο αυτών των ανθρώπων για τις πράξεις αυτές και με ποιό τρόπο ο αλτρούισμός τους θεσμοποιείται και κληρονομείται στις επόμενες γενιές; Μία ιδιαίτερα αναλυτική απάντηση δίνει το έργο του **Έμπερχαρντ Άρνολντ** για τους **Χουτερίτες** στην Παραγουάη (Άρνολντ 1954). Όπως και οι Μεννονίτες, οι Χουτερίτες είναι άπευθειας απόγονοι των Έλβετών Αναβαπτιστών και διδάσκουν στην νεολαία τους πως ο χρόνος τους και οι πόροι τους πρέπει να χρησιμοποιηθούν για το έργο του Θεού. Τά πρότυπα συμπεριφοράς των ενηλίκων επιδεικνύουν μη εγωιστική συμπεριφορά, ύπευθυνότητα του ατόμου, συνεργασία και χριστιανική αγάπη. Τά παραδείγματά τους ενισχύονται από τά μεγαλύτερα παιδιά, τά όποια αναλαμβάνουν την ευθύνη για τά νεώτερα μέλη. Οι ομάδες συνομηλίκων δεν είναι ποτέ αποκλειστικές, παρέχουν σημεία αναφοράς σε νόρμες και επιβάλλουν κυρώσεις. Αλλά πάντοτε αφήνουν κάποιο ανοιχτό δρόμο ώστε τά αντίθασα μέλη να μπορούν να επιστρέφουν για να ένταχθούν πλήρως. Η **οικογένεια**, όμως, αποτελεί τον πιό σημαντικό παράγοντα της κοινωνικοποίησης. Από αυτήν τά παιδιά παίρνουν όλα τά απαιτούμενα για την ζωή εφόδια.

Μετά την εφηβεία τους, τά νεαρά μέλη φεύγουν από την κοινότητα για να συνεχίσουν την εκπαίδευσή τους και να αποκτήσουν άλλες εμπειρίες που θά διευρύνουν τους προσωπικούς τους όρίζοντες και την ανάπτυξή τους. Στην συνέχεια, καθένας ελεύθερα αποφασίζει αν θά επιστρέψει ή όχι στην κοινότητα. Οι περισσότεροι επιστρέφουν και αναλαμβάνουν την θέση τους ως πρότυπα συμπεριφοράς για τις επόμενες γενεές.

Ἄλτρουϊστική μεταμόρφωση στὶς σύνθετες κοινωνίες

Ἐν ὄψει τῆς συνέχειας ἀσχολήθηκε μὲ τὴν δυνατότητα καθιέρωσης τοῦ ἀλτρουϊσμοῦ στὰ ὑψηλότερα ἐπίπεδα κοινωικοπολιτισμικῆς ὁλοκλήρωσης. Στὸ ἔργο του **Ἡ ἰσχύς καὶ ἡ ἠθικὴ: Ποιὸς θὰ φυλάξει τοὺς φύλακες;** ὁ ἴδιος καὶ ὁ **Γουώλτερ Λάντεν** μελετοῦν τὰ ἐμπόδια πού ἀντιμετωπίζουν τὰ ἔθνη στὴν προσπάθειά τους νὰ ἀποκτήσουν ἕναν πιὸ ἀνθρωπιστικὸ καὶ ἀλτρουϊστικὸ χαρακτήρα. Γιὰ τὴν πραγματοποίηση αὐτῶν, οἱ συγγραφεῖς προτείνουν τὴν δημιουργία μίας Κυβέρνησης ἀπὸ ἐπιστήμονες, σοφοὺς καὶ ἐνάρετους. Ὁ Σορόκιν καὶ ὁ Λάντεν ὑποστηρίζουν πὼς ἡ παραδοσιακὴ πολιτικὴ ἡγεσία βρῖσκεται σὲ μίᾳ πτώση, ἐπειδὴ ἡ τεχνικὴ πολυπλοκότητα τοῦ σημερινοῦ κόσμου ἀπαιτεῖ περισσότερη πνευματικὴ ἰκανότητα ἀπὸ αὐτὴ πού τὴν χαρακτηρίζει. Ὡς ἀποτέλεσμα αὐτοῦ, ὁ πολιτικὸς θὰ πρέπει νὰ ἀντικατασταθεῖ ἀπὸ τὸν ἐπιστήμονα. Ἀλλὰ κάτι τέτοιο θὰ σημαίνει τὴν δημιουργία μίας καλύτερης Κυβέρνησης ἢ ἀπλᾶ τὴν ἀντικατάσταση μίας ὀλιγαρχίας ἀπὸ κάποια ἄλλη; Σύμφωνα μὲ ὑπάρχουσες ἀποδείξεις, ἡ στροφὴ πρὸς μίᾳ ἐπιστημονικῆ ἐλίτ δὲν θὰ βελτιώσῃ τὴν παρούσα κατάσταση.

Οἱ ἐπιστήμονες μπορεῖ νὰ εἶναι καλύτερα κατάρτισμένοι, ἀλλὰ στεροῦνται σοφίας. Αὐτὸ πού χρειάζεται ἡ κοινωνία εἶναι σοφοὺς ἀνθρώπους, ἰκανοὺς νὰ ἐντάξουν τὴν ἐπιστήμη σὲ ἕνα εὐρύτερο πλαίσιο ἠθικῶν ἀρχῶν μὲ στόχο τὴν **κοινωνικὴ ἀνοικοδόμηση καὶ πρόοδο** (Σορόκιν καὶ Λάντεν 1959). Αὐτὸς ὁ πάνσοφος μπορεῖ νὰ ἔχει ὡς ἀποτέλεσμα τὴν ἠθικὴ ἡγεσία πού εἶναι ἀπαραίτητη γιὰ τὴν ἀντικατάσταση τοῦ ἠθικοῦ σχετικισμοῦ μὲ μερικοὺς διαπολιτισμικοὺς ἐφαρμοστέους ἠθικοὺς κανόνες. Γιὰ νὰ ὁλοκληρωθεῖ αὐτὴ ἡ ἠθικὴ ἀλλαγὴ, χρειάζεται ἐπίσης τὴν συμμετοχὴ θρησκευτικῶν ἡγετῶν παγκοσμίου κύρους καὶ ἐξεχόντων ἀλτρουϊστῶν. Ὅμως, οἱ ἡγέτες αὐτοὶ πρέπει νὰ εἶναι περισσότερο οἰκουμενικοὶ ἀπὸ αὐτοὺς τοῦ παρελθόντος καὶ νὰ προωθήσουν μίᾳ ἠθικὴ ἐκπαίδευση κατάλληλη γιὰ τὸν πληθυσμὸ ὅλου τοῦ πλανήτη. Προφανῶς, οἱ σπουδαῖοι θρησκευτικοὶ ἡγέτες ἄλλαξαν τὸν ροῦ τῆς ἱστορίας. Τὸ αἶτημα γιὰ μίᾳ νέα ἠθικὴ τάξη ἀπαιτεῖ οἱ σημερινοὶ θρησκευτικοὶ ἡγέτες νὰ ἀνέλθουν στὰ ἐπίπεδα ἱστορικῶν ἐπιτευγμάτων τοῦ παρελθόντος (Σορόκιν καὶ Λάντεν 1959).

Ἔτσι, οἱ **φύλακες τῶν φυλάκων** θὰ ἦταν οἱ ἠθικοὶ ἡγέτες τῆς νέας παγκόσμιας κοινότητος.

Στὴν πορεία θὰ μετέτρεπαν τὴν αἰσθητὴ κυβέρνηση σὲ μίᾳ ἐνιαία μορφή. Ἐὰν μίᾳ ἡγεσία τέτοιου εἶδους εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα μερικὲς δεκαετίες εἰρήνης, τότε τὸ πιὸ ἐπικίνδυνον μέρος τῆς αἰσθητῆς μετάβασης θὰ περνοῦσε καὶ ἕνα στέρεο οἰκοδόμημα τῆς ἀναδυόμενης ἐνιαίας τάξης θὰ εἶχε δημιουργηθεῖ. Κἀτι τέτοιο ἀπαιτεῖ ἡ νέα ἐλίτ νὰ ἀναλάβῃ τὸν ἀξάνομενο ἔλεγχο τὸ ταχύτερον δυνατόν καὶ νὰ ἐργαστεῖ γιὰ νὰ πλαισιώσῃ τὸν νέο ἐνιαῖο πολιτισμὸ (Σορόκιν καὶ Λάντεν 1959).

Ἐνας δρόμος πού δὲν ἀκολουθήσαμε

Ἡ θεωρία τῆς ὁλοκλήρωσης εἶναι μίᾳ ἐπιστημολογία, μίᾳ θεωρία τῆς ἀνθρώπινης φύσης ἀλλὰ καὶ ἕνα πλαίσιο κατανόησης τῆς ἱστορίας καὶ τῶν κοινωνικῶν ἀλλαγῶν τῆς Δυτικῆς κοινωνίας. Πρόκειται γιὰ ἕνα πρότυπο πού πηγάζει ἀπὸ μίᾳ κρίση καὶ πού μᾶς μεταφέρει στὴν ἄκρη τῶν πολιτισμικῶν ἀλλαγῶν καὶ μᾶς παρέχει ἕνα ὑπόδειγμα γιὰ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ ἀνθρώπινου χαρακτήρα καὶ τὴν κοινωνικὴ ἀνοικοδόμηση. Λειτουργώντας ὡς παράδειγμα, πλαισιώνει τὸν κοινωνικὸ διάλογο. Παράγει μίᾳ ὄντολογικὴ καὶ ἐπιστημολογικὴ συναίνεση σχετικὰ μὲ τὴν φύση τῆς κοινωνικῆς πραγματικότητος καὶ γνώσης. Θέτει εὐπλαστὰ ὄρια γιὰ τὴν κοινωνιολογία καὶ δίνει ἔμφαση στὴν ἐφαρμογὴ τῆς γνώσης μὲ στόχο τὰ πρακτικὰ προβλήματα τῆς ὑπαρξῆς.

Ἡ κρίση τοῦ **μοντερνισμοῦ**, πού συνδύασε τὸ ἔργο τοῦ Σορόκιν μὲ τὴν ἀνάπτυξη τοῦ ἀνθρώπινου χαρακτήρα καὶ τὴν βελτίωση τῆς κοινωνίας, ὑφίσταται ἀκόμη καὶ μάλιστα πολλοὶ θὰ συμφωνοῦσαν πὼς εἶναι ἀκόμη πιὸ ἔντονη. Ὁλόκληρα ἔθνη διαλύονται, οἱ ἐπαναστάσεις ἀποτελοῦν ἕνα συνηθισμένο φαινόμενο, καὶ ἡ βία εἶναι πανταχοῦ παρούσα. Σὲ μίᾳ περίοδο γεμάτη ἀπὸ προκλήσεις, ἡ κοινωνιολογία μοιάζει νὰ εἶναι ἀκίνητοποιημένη ἀπὸ μίᾳ κρίση πού ὑπονόμευσε τὴν θεωρητικὴ τῆς ἰσχύς καὶ ἐξάντλησε τὴν ζωτικότητά της ὡς κλάδου προφητικοῦ καὶ προσανατολισμένου στὴ δράση. Πολλοὶ σημερινοὶ διακεκριμένοι κοινωνιολόγοι, ὅπως ὁ **Λέβιν, Λέμερτ, Χόροβιτς, Κόλλινς** κ.ἄ., ἐκφράζουν μίᾳ πειστικὴ ἀνησυχία πὼς τὰ πράγματα δὲν πᾶνε καλά. Ὑποστηρίζουν πὼς ἡ κοινωνιολογία σήμερὰ εἶναι περισσότερο θεωρητικὴ καὶ πὼς ἡ θεωρία ἔχει ἀπομακρυνθεῖ ὑπερβολικὰ ἀπὸ τὰ πραγματικὰ κοινωνικά γεγονότα. Πὼς ἡ ταχεία ἐξάπλωσις τῶν ἐπιμέρους τομέων ὑπονομεύει τὸν διανοητικὸ πυρῆνα τοῦ κλάδου καὶ πὼς ἡ ἔλλειψη συ-

νοχης στους κλάδους της κοινωνιολογίας εξασθενεί την διδακτική αποστολή της με αποτέλεσμα τα κοινωνιολογικά τμήματα να μειώνουν τό προσωπικό τους, να ενώνονται με άλλα ή να εξαφανίζονται. Πώς ή εξαφάνιση κάποιων σημαντικών τομέων, όπως ή δημογραφία, ή εγκληματολογία και οι αστικές μελέτες, έχει υπονομεύσει τον ισχυρισμό μας πως συνιστούμε μία κοινότητα αποτελούμενη από λόγιους-επαγγελματίες που δίνουν λύση στα προβλήματα και πως ο κοινωνιολογικός υποκειμενισμός (έσωστρέφεια) όλο και περισσότερο αντικαθιστά την αντικειμενική μελέτη της κοινωνίας.

Σέ περιόδους σαν και αυτήν, ή θεωρία της κοινωνικής ολοκλήρωσης προκαλεί την κοινωνιολογία να ανακαλύψει ξανά τον πυρήνα της. Ός ένα σώμα κοινωνιολογικής σκέψης περιέχει μία ιστορικά τεκμηριωμένη θεωρία της κοινωνικής μεταβολής, μία ένιαία επιστημολογία από την οποία εύκολα αναπτύσσεται μία μεθοδολογική βάση. Επίσης προσανατολίζεται προς την λύση των προβλημάτων. Από την άποψη αυτή αποτελεί μία κλασική κοινωνιολογική θεωρία, που ασχολείται ταυτόχρονα τόσο με την κατανόηση της νομοθεσίας, αποτελώντας μία μεθοδολογική ενάργεια που χωρίζει στα τρία την ένστικτώδη, την λογική και την εμπειρική επιστημολογία, όσο και με την επικέντρωση στην λύ-

ση των κοινωνικών προβλημάτων. Είναι μία φιλοσοφία για την εποχή μας. Απαιτεί έναν τρόπο σκέψης περισσότερο σύνθετο και δυνατό. Η θεωρία που ανέπτυξε ο Σορόκιν είχε σκοπό να δώσει λύση στα προβλήματα της κλασικής θεωρίας και στην πορεία να προωθήσει μία επιστημονικά βασισμένη, πολυδιάστατη κατανόηση της κοινωνίας ικανή να κατευθύνει τά προγράμματα βελτιωμένης κοινωνίας. Τό σύστημα, όπως φαίνεται από όσα αναφέρθηκαν, είναι οργανωμένο και συνεκτικό. Παρέχει μία υποσχόμενη θεωρητική και πρακτική κατεύθυνση για την ανασυγκρότηση της κοινωνιολογίας και την βελτίωση των κοινωνικών προβλημάτων (Τζόνστον 1998). **Πρόκειται άρα γε για έναν δρόμο που δεν ακολουθήσαμε;** Ένα έρώτημα που σήμερα προκαλεί τό ενδιαφέρον. Η αντίσταση αυτή όμως μοιάζει περισσότερο με τό προϊόν μίας φθίνουσας ακαδημαϊκής κουλτούρας μεταξύ των κοινωνιολόγων παρά με μία λογική επιλογή στό έξης έρώτημα: Πώς να δημιουργήσουμε μία ένοποιημένη, που πηγάζει από την ύπαρξη των προβλημάτων και εμπειρικά επαληθευμένη θεωρία της κοινωνίας. Ο λόγος μπορεί να έχει λιγότερο σχέση με την φύση της ολοκλήρωσης και περισσότερο με τίς επικρατούσες θεωρίες και την όργάνωση της ακαδημαϊκής κοινωνιολογίας. Αλλά αυτό αποτελεί τό θέμα για μία άλλη συζήτηση.

Ἐπισκόπηση τῶν ἐργασιῶν τοῦ 16ου Συνεδρίου τῆς Παγκόσμιας Ἐταιρείας Γαλλοφώνων Κοινωνιολόγων (Κεμπέκ Καναδά, 3-7/7/2000)

Γεώργιος Καφφές

Μετά τό τέλος τῶν ἐργασιῶν τοῦ 16ου Συνεδρίου τοῦ Διεθνούς Συλλόγου Γαλλοφώνων Κοινωνιολόγων, στήν πόλη Κεμπέκ τοῦ Καναδά ἀπό 3 μέχρι 7 Ἰουλίου 2000, ἔρχεται ἡ ὥρα τοῦ ἀπολογισμοῦ. Σ' αὐτό τό πρῶτο σημαντικότερο ἐπιστημονικά Συνέδριο τῆς νέας χιλιετίας ὁ ὑπογραφόμενος ἐκπροσώπησε τήν Στρατιωτική Σχολή Εὐελπίδων, τήν Σχολή Ναυτικῶν Δοξίμων καί τήν Σχολή Ἰκάρων, ὅπου διδάσκει κοινωνιολογία.

Τό Συνέδριο πραγματοποιήθηκε στήν πόλη Κεμπέκ, πού βρίσκεται 265 χλμ. βορείως τοῦ Μόντρεαλ. Τό Κεμπέκ, μία ἀπό τίς σπουδαιότερες μητροπόλεις τοῦ γαλλόφωνου Καναδά, μέ πληθυσμό 180.000 περίπου κατοίκους, ἀποτελεῖ τόν φάρο τῆς γαλλόφωνης πολιτισμικῆς ἐπιρροῆς καί παράδοσης. Ἀπό τό 1985 τό παλαιό Κεμπέκ καί ἡ εὐρύτερη περιφέρειά του ἀποτελοῦν τήν μοναδική πόλη τῆς Β. Ἀμερικανικῆς ἡπείρου πού ἔχει ἀνακηρυχθεῖ ἐπίσημα οἰκουμένη πολιτιστική κληρονομιά ἀπό τήν UNESCO. Τό Συνέδριο ὁργανώθηκε μέ πλήρη ἐπιτυχία ἀπό τό Πανεπιστήμιο τοῦ Λαβάλ, πού βρίσκεται στήν δυτική πλευρά τῆς πόλης. Το πανεπιστήμιο αὐτό (**Université Laval**) εἶναι ἀπό τά πιό ἱστορικά καί ἰδρύθηκε ὡς Θεολογική Σχολή ἀπό τόν πρῶτο ἐπίσκοπο τῆς τότε Νέας Γαλλίας στό Κεμπέκ Mgr de Laval στά 1663. Στό ἔμβλημά του ἀναγράφεται ἀπό τό 1951 “Deo favente haud pluribus impar” δηλαδή “Μέ τήν χάρη τοῦ Θεοῦ δέν συγκρίνεται μέ κανένα ἄλλο”. Στά 1852 μέ βασιλική Χάρτα ἡ Βασίλισσα Βικτωρία τῆς Ἀγγλίας ἰδρύει τό Πανεπιστήμιο, πού ἀπό τό 1920 ἀνοίγει καί δεῦτερο, τό Πανεπιστήμιο τοῦ Μόντρεαλ στήν ὁμώνυμη πόλη. Σήμερα τό Πανεπιστήμιο τοῦ Λαβάλ διαθέτει 350 ἐρευνητικά προγράμματα, 36.000 φοιτητές (ἐκ τῶν ὁποίων 1.800 ξένοι) καί δαπανᾷ ἐτησίως 120 ἑκατομμύρια δολλάρια γιά τήν λειτουργία του. Τό Συ-

νέδριο πού ἔγινε ὑπό τήν αἰγίδα τῆς UNESCO εἶχε ἐπίσης ὡς κυρίους χορηγούς τήν πόλη τοῦ Κεμπέκ, ὅλα τά γαλλόφωνα Πανεπιστήμια τοῦ Καναδά καί τήν Κυβέρνηση τοῦ Καναδά. Στήν τελετή ἑναρξῆς χαιρέτησε ὁ ἀντιπρόεδρος τῆς Κυβέρνησης τοῦ Καναδά, ὁ Δήμαρχος τοῦ Κεμπέκ ὁ ὁποῖος παρέθεσε πρὸς τιμῆν τῶν Συνέδρων (800 περίπου) βραδυνή δεξίωση σέ συνεργασία μέ τή Διεύθυνση ἑνός ἀπό τά μεγαλύτερα μουσεῖα στήν Ἀμερική, τοῦ Μουσείου Γαλλικῆς Ἀμερικῆς (Musée de l'Amérique Française). Στό Μουσείο Πολιτισμοῦ ἔγινε ξενάγηση καί δεξίωση πρὸς τιμῆν τῶν Συνέδρων καί τοῦ Διεθνούς Συλλόγου Γαλλοφώνων Κοινωνιολόγων.

Ὁ Διεθνῆς Σύλλογος Γαλλοφώνων Κοινωνιολόγων (**Association Internationale des Sociologues de Langue Française, AISLF**) τοῦ ὁποῖου ὁ ὑπογραφόμενος εἶναι τακτικό μέλος, ἰδρύθηκε στίς Βρυξέλλες τό 1958 καί ἔχει ἐπιστημονικό στόχο τήν ἔρευνα καί μελέτη κοινωνικῶν φαινομένων καί μεταλλαγῶν. Ἔχει περίπου 1.200 μέλη ἀπό περισσότερες ἀπό 60 χῶρες πού χρησιμοποιοῦν τά Γαλλικά ὡς κύρια γλῶσσα τους μετά τήν μητρική τους γιά τίς ἐπιστημονικές δραστηριότητές τους. Ὁ AISLF χωρίζεται σέ 21 ἐρευνητικές ἐπιτροπές, 23 διεπιστημονικές ὁμάδες ἐργασίας καί ἔχει ὡς ἔδρα του σήμερα τό Πανεπιστήμιο τῆς Τουλούζης στήν Γαλλία (e.mail:AISLF@UNIV-TLSE2.FR) καί πρόεδρο τήν Liliane Voye. Πρόεδρος τῆς ὁργανωτικῆς ἐπιτροπῆς τοῦ Συνεδρίου ἦταν ὁ Ἀντιπρόεδρος τοῦ AISLF Daniel Mercure.

Ὡς Καθηγητής στρατιωτικῶν σχολῶν ὁ ὑπογραφόμενος, συμμετείχε στήν ὁμάδα ἐργασίας GTO5 “Forces Armées et Société” (“Ἐνοπλεις Δυνάμεις καί Κοινωνία) τῆς ὁποίας προεδρεῖ ὁ Bernard Boene, Καθηγητής τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Τουλούζης, Διευθυντής τοῦ Κέντρου Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν τοῦ Γαλλικοῦ Ὑπουργείου

Ἐπιπλέον, ἡ ἀνακοίνωση ἀναφέρει τὴν ἀνακοίνωση τοῦ ἀμερικανικοῦ στρατοῦ ἀπὸ τὴν ἀμερικανικήν ἐπιτελικήν ἀρχήν, ἡ ὁποία ἀναφέρει τὴν ἀνακοίνωση τοῦ ἀμερικανικοῦ στρατοῦ ἀπὸ τὴν ἀμερικανικήν ἐπιτελικήν ἀρχήν, ἡ ὁποία ἀναφέρει τὴν ἀνακοίνωση τοῦ ἀμερικανικοῦ στρατοῦ ἀπὸ τὴν ἀμερικανικήν ἐπιτελικήν ἀρχήν.

Δευτέρα, 3 Ἰουλίου, ὥρα 9.00-12.00: Ἐπίσημη ἐναρξὴ ἐργασιῶν τοῦ Συνεδρίου μὲ τίτλο: «Μία Παγκόσμια Κοινωνία», 15.00-17.15: Ἐργασίες τῶν André Brigot, Καθηγητοῦ τῆς Σχολῆς Ἀνωτάτων Κοινωνικῶν Σπουδῶν στὸ Παρίσι (EHESS), τοῦ Bernard Boëne, Καθηγητοῦ τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Τουλούζης καὶ τοῦ Saint-Cyr, καὶ τῆς Léontine Seriki, ἀπὸ τὸ Πανεπιστήμιο τῆς Κοτονοῦ τοῦ Μπενίν μὲ τίτλο: «Ἄμυντική Εὐρώπη, πολιτιστικὴ διεπιχειρησιακότητα καὶ ἀνάπτυξη πολυεθνικῶν ἐνόπλων δυνάμεων».

Τρίτη, 4 Ἰουλίου, ὥρα 9.00-12.00: «Ποιά Παγκοσμιοποίηση;» ἀπὸ τὸν I. Wallerstein, Πρόεδρο τοῦ Διεθνoῦς Συλλόγου Κοινωνιολόγων (International Sociological Association), 14.00-17.00: Ἐργασίες τῶν Ana Huesca ἀπὸ τὸ Πανεπιστήμιο τῆς Ναβάρρας στὴν Ἰσπανία καὶ Caroline Ollivier-Yaniv ἀπὸ τὸ Πανεπιστήμιο Paris-12 μὲ τίτλο: «Ἡ ἐπικοινωνιακὴ πολιτικὴ στὶς Ἐνοπλεις Δυνάμεις, ἡ κοινὴ γνώμη καὶ ἡ πολιτικὴ Ἄμυνας».

Τετάρτη, 5 Ἰουλίου, ὥρα 9.00: «Ποιοὶ ἀνασχηματισμοὶ; Διαφοροποιήσεις καὶ ἀνισότητες» ἀπὸ τὸν F. Dubet τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Μπορντώ.

14.00-15.30: Δρ. Καφφές Γεώργιος: «Ὁ νέος κοινωνικὸς ρόλος τῶν Ἑλληνικῶν Ἐνόπλων Δυνάμεων στὴν ἐνωμένη Εὐρώπη», ὥρα 15.45-17.15: Bénédicte Bertin-Mouroῦt καὶ Marc Lapôtre ἀπὸ τὸ Γαλλικὸ Κέντρο Κοινωνικῶν Ἐρευνῶν (CNRS): «Ἐκπαίδευση Ἀξιωματικῶν, στρατιωτικὲς ἐλίτ, κοινωνία καὶ πολιτικὴ ἐξουσία».

Πέμπτη, 6 Ἰουλίου, ὥρα 9.00: «Διαδικασία ὀρθολογικοποίησης» ἀπὸ τὸν Καθηγητὴ τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Λωζάννης G. Busino καὶ Limoges τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Μόντρεαλ.

15.45-17.15: Frédéric Mérand τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Μπέρκλεϋ τῆς Καλιφόρνιας καὶ τοῦ Bernard Boëne μὲ τίτλο: «Στρατὸς στὴν Γαλλία τοῦ τέλους τοῦ 19ου αἰώνα».

Παρασκευὴ, 7 Ἰουλίου, ὥρα 9.00: R. Breton τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Τορόντο καὶ A. Dennis τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Ὀττάβα: «Πολυπολιτισμικότητα καὶ παγκοσμιοποίηση».

14.00-19.00: Στρογγυλὴ τράπεζα μὲ τὸν Bernard Boëne, καὶ τὰ μέλη τῆς ὁμάδας ἐργασίας μὲ ἀντικείμενο τὶς Κοινωνίες τῆς Νοτιο-Ἀ-

νατολικῆς Εὐρώπης Renaud Sainsaulieu, Anna Krasteva, Vassili Kirov, Mileva Gurovska (Σκόπια) καὶ Bénédicte Bertin-Mouroῦt: «Πόλεμος καὶ μεταβατικὸ στάδιο πρὸς τὴν εἰρήνη στὶς κοινωνίες τῶν Βαλκανίων».

Ἄς δοῦμε τώρα τίς σπουδαιότερες παρουσιάσεις στὴν ὁμάδα ἐργασίας GTO5 «Forces Armées et Société» (Ἐνοπλεις Δυνάμεις καὶ Κοινωνία):

1. «**Les élites militaires de demain: systèmes de représentations et représentation du changement**» (Οἱ στρατιωτικὲς ἐλίτ τοῦ αὔριο: ἀντιπροσωπευτικὸ σύστημα καὶ ἀντιπροσώπηση τῆς ἀλλαγῆς) τῆς Bénédicte BERTIN-MOUROῦT ἀπὸ τὸ Observatoire des dirigeants, IRESCO-CNRS τῶν Παρισίων. Τὰ κυριώτερα σημεῖα:

Οἱ Στρατοὶ σήμερὰ ἀντιμετωπίζουν τὴν ἀμεση ἀναγκαιότητα νὰ ἐξελιχθοῦν. Οἱ ἀξιωματικοὶ ποῦ συμμετεῖχαν σὲ μιά ποσοτικὴ ἔρευνα ποῦ ἔγινε μὲ δείγμα 60 ἀνωτέρων καὶ ἀνωτάτων ἀξιωματικῶν τοῦ γαλλικοῦ στρατοῦ ξηρᾶς, συμφωνοῦν σχεδὸν ὅλοι. Πολλὰ φαινόμενα ἄλλωστε καταδεικνύουν τὴν ἀναγκαιότητα αὐτῆ ἀλλαγῶν: ἀπὸ τὴν μιά μεριά οἱ ἀποστολές καὶ κυρίως τὸ περιοχόμενό τους γνωρίζουν αἰσθητὴ ἐξέλιξη καί, ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριά, μὲ τὴν ἐπαγγελματικοποίηση τοῦ γαλλικοῦ στρατοῦ (καταργήθηκε πέρυσι ἡ ὑποχρεωτικὴ στράτευση), ὅλοι οἱ στρατοὶ (ποῦ θὰ κάνουν τὸ ἴδιο) πέραν τῶν δυσλειτουργιῶν, θὰ βρεθοῦν μπρὸς σὲ μιά σημαντικὴ μείωση τοῦ ἀριθμοῦ τους. Τέλος, αὐτὴ ἡ μείωση τῶν ἀνδρῶν θὰ ὀδηγήσει μοιραῖα ἴσως δυστυχῶς καὶ στὴν μείωση τοῦ προϋπολογισμοῦ γιὰ τὸν στρατό.

Παρά τίς συντριπτικὲς αὐτὲς ἀλλαγές ποῦ συντελοῦνται στὸν στρατό καὶ ἀγγίζουν τόσο τὸ δόγμα ὅσο καὶ τὴν ὀργάνωσή του, ἡ εἰκόνα ποῦ παρουσιάζουν οἱ δυνατότητες καριέρας τῶν ἀξιωματικῶν ἐξελίσσεται ἐλάχιστα. Τὸ κοινωνικὸ προφίλ τοῦ ἀξιωματικοῦ παραμένει παραδοσιακὸ καὶ ὁ τρόπος ποῦ γίνονται οἱ κρίσεις δὲν ὄντοῦν τὸ σύστημα σὲ μιά ἀναθεώρηση τοῦ τρόπου ἐξέλιξης στὴν καριέρα τῶν ἀξιωματικῶν.

Ἐπιπλέον, τὸ σημαντικὸ βάρος τῶν παραδόσεων καὶ ἀξιών τῆς στρατιωτικῆς κοινωνίας προκαλεῖ μιά ἀδράνεια καὶ ἐμποδίζει τίς γρήγορες ἀλλαγές στὸν στρατό. Ὑπάρχουν ἄλλωστε σημαντικὲς διαφορές μὲ τὴν κουλτούρα μεταξὺ τῆς ἐλίτ τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς ἐλίτ τῆς στρατιωτικῆς κοινωνίας. Ὡς ἀποτέλεσμα τῶν ἄνωθεν παρατηρήσεων εἶναι ἡ δυσκολία προσέγγισης μεταξὺ τοῦ θεσμοῦ τοῦ στρατοῦ καὶ τῆς γαλλικῆς κοινωνίας.

2. **«L'interopérabilité culturelle des militaires dans les opérations multinationales en faveur de la paix»** (Η πολιτιστική διεπιχειρησιακότητα των στρατών στις πολυεθνικές αποστολές για την ειρήνη) του Προέδρου της ομάδας εργασίας Bernard Boëne καθηγητού του Université de Toulouse-II και του Centre de Recherche des Écoles Militaires de Saint-Cyr Coëtquidan. Τά κυριώτερα σημεία:

Έδω γίνεται μιά σύνθεση των συμπερασμάτων της έρευνας που διεξήχθη μεταξύ 1998 και 2000 με πρωτοβουλία του Marshall Center for European Security Studies, σε στρατιωτικούς από 16 διαφορετικές ειρηνευτικές δυνάμεις στην Βοσνία πρόσφατα. Η έρευνα αυτή χρησιμοποιήσε διαφορετικές μεθόδους, ανάλογα με την χώρα, συνεντεύξεις, έρωτηματολόγια, αναλύσεις από εξωτερικές επιτόπιες παρατηρήσεις του έρευνητή και από συμμετοχή ομάδας ειδικών. Η προτεινόμενη σύνθεση τελικώς καταγράφει κάποια σημεία εντάσεων, πολιτικού, πολιτιστικού και οργανωτικού τύπου καθώς και τά επακόλουθα που προκύπτουν. Βλέπουμε ποιό μάθημα παίρνουν από αυτήν την εμπειρία τους διάφοροι στρατιωτικοί που μίλησαν, αλλά και οι έρευνητές που συμμετείχαν στην επιτόπια έρευνα στην Βοσνία, για τό πώς θα έπιτευχθεί ή μέγιστη καλύτερη διεπιχειρησιακότητα μεταξύ στρατιωτικών που έρχονται από διαφορετικές κουλτούρες και ποικίλο πνεύμα οργανωτικής πειθαρχίας από τίς χώρες τους.

3. **«Le recrutement direct des officiers des armes de l'armée de terre: caractéristiques sociales et culturelles des saints-cyriens en cours formation»**. (Η άμεση επιλογή των αξιωματικών των όπλων του γαλλικού στρατού ξηράς: κοινωνικά και πολιτιστικά χαρακτηριστικά των μαθητών της Saint-Cyr) του Bernard Boëne. Τά κυριώτερα σημεία:

Έδω περιγράφεται τό ομαδικό προφίλ των μαθητών της Γαλλικής Στρατιωτικής Ακαδημίας Saint-Cyr στο Coëtquidan (Βρετάνη), ύστερα από έρευνες από τίς τάξεις 1993, 1994, 1995 και 1999. Τά συμπεράσματα αυτά συγκρίνονται με εκείνα του Michel-Louis Martin πριν από 20 χρόνια, που άφορούσαν τό κοινωνικό προφίλ των αξιωματικών. Επίσης έντοπίζονται όμοιότητες και διαφορές μεταξύ των μαθητών-αξιωματικών της École Militaire Inter-Armes (EMIA) στο Coëtquidan υπό διοίκηση Saint-Cyr από τό 1961 (πρόκειται για σχολείο όπου κατα-

τάσσονται με έσωτερικές εξετάσεις ύπαξιωματικοί ή, σπανιώτερα, έφεδροι αξιωματικοί που δέν έχουν δηλαδή κάνει προπαρασκευαστικό σχολείο για νά φοιτήσουν στην Saint-Cyr κατευθείαν και που κατά την άποφοίτησή τους έπειτα από δύο έτη φέρουν επίσης τό βαθμό του Λοχαγού) και των μαθητών της Saint-Cyr. Βλέπει κανείς την διαφορά που υπάρχει στον άπόφοιτο της Saint-Cyr και της EMIA όσον άφορά την κουλτούρα τους, για νά καταλήξουμε σε συμπεράσματα που συχνά άλληλοαναιρούνται.

4. **«Europe de la Défense, Europe communautaire»** (Άμυντική Εύρώπη, Κοινοτική Εύρώπη) του André BRIGOT από τό CIPRES, Sociologie de la Défense, EHESS στο Παρίσι. Τά κυριώτερα σημεία είναι τά εξής:

Οί πρόσφατες εξελίξεις σε άμυντικά ευρωπαϊκά θέματα συλλογικής ασφάλειας προσκρούουν περισσότερο σε πραγματικές δυσκολίες παρά σε προβλήματα πολιτικής βούλησης. Ποιές δυσκολίες θά μπορούσαμε νά διακρίνουμε: α. Αποσταθεροποιήσεις μείζονος σημασίας στην νότια Εύρώπη. β. Δημιουργία πολλών μονάδων ευρωπαϊκού τύπου (π.χ. Γαλλογερμανική ταξιαρχία). γ. Αναδιρθώσεις στις πολεμικές βιομηχανίες, και δ. Θεσμικές εξελίξεις στο Έλσίνκι, ένταξη της ΔΕΕ στους ευρωπαϊκούς θεσμούς με προοπτική την ΚΕΠΠΑΑ (Κοινή Έξωτερική Πολιτική και Πολιτική Άσφάλειας και Άμυνας) που δέν μπορεί παρά νά στηρίζεται πάνω άπ' όλα στην ευρωπαϊκή άμυντική πολιτική. Η τελευταία μοιάζει μετά τό Έλσίνκι νά εξελίσσεται πολύ πιό γρήγορα από τούς μηχανισμούς της κοινής ευρωπαϊκής ταυτότητας στην ασφάλεια και άμυνα, ή όποία έχει άλλωστε άναγνωριστεί έδω και 10 χρόνια ως άναγκαία στά πλαίσια της Συμμαχίας (NATO).

Η άπουσία τελικά μιās σαφούς ευρωπαϊκής συλλογικής στρατηγικής πολιτικής και ή μέχρι τούδε άρνηση μιās κοινοτικοποιημένης άμυνας όδηγεί σε διακυβερνητικές λύσεις. Έτσι θά έννοηθούν οι δομές άλληλεγγύης που ήδη υπάρχουν ανάμεσα σε κάποια κράτη, χωρίς όμως αυτό νά άφορά τό σύνολο των εταίρων. Άλλά οι έν μέρει αναπόφευκτοι διακυβερνητικοί μηχανισμοί όδηγούν και σε περαιτέρω δυσκολίες. Φαίνεται λοιπόν νά ένσωματώνονται πιό εύκολα στις ευρωπαϊκές δομές που έχουν εκ των πραγμάτων πιό εύδιάκριτη οικουμενική διάσταση, άποφεύγοντας έτσι την δημιουργία ενός «διευθυντήριου μικρών-μεγάλων» που ναρκοθετεί τίς διευρωπαϊ-

κές σχέσεις. "Όμως η πολιτική αυτονομία της Ευρώπης, όπως την βλέπει η Γαλλία στην ΚΕΠΠΑΑ, θα μπορούσε άραγε να ενσαρκωθεί σε μία «ένισχυμένη αλληλεγγύη» στα πλαίσια ενός ευρωπαϊκού μορφώματος, όπου η συνοχή μάλλον αδυνατίζει;

5. **«L'opinion publique et la professionnalisation des Armées en Espagne»** (Η κοινή γνώμη της Ισπανίας και η επαγγελματικοποίηση των Ένόπλων Δυνάμεων) της Ana HUESCA από το Departamento sociologia του Universidad Pública de Navarra, Παμπλόνα Ισπανίας. Τα κυριώτερα σημεία έχουν ως εξής:

Η Ισπανία σήμερα βρίσκεται σε πλήρη διαδικασία επαγγελματικοποίησης των Ένόπλων Δυνάμεών της που σε λίγο ολοκληρώνεται (κατάργηση υποχρεωτικής θητείας, νέο σύστημα αξιολόγησης αξιωματικών κ.λπ.). Ο ρόλος της Ισπανικής κοινής γνώμης υπήρξε καθοριστικός στις αποφάσεις που έλαβε το Υπουργείο Εθνικής Άμυνας. Αυτό το συμπέρασμα προκύπτει από την ανάλυση έρευνών παλαιότερων και σύγχρονων σχετικά με την στάση του μέσου Ισπανού πολίτη απέναντι στον κοινωνικό ρόλο του στρατού της χώρας στην μετά Φράνκο εποχή.

6. **«Les armées béninoises dans le processus de développement»** (Οι ένοπλες δυνάμεις της Μπενίν στη διαδικασία ανάπτυξης) της Léontine Seriki, Κοινωνιολόγου από την Cotonou της Bénin. Κυριώτερα σημεία:

Οι Ένοπλες Δυνάμεις του Μπενίν¹ διαιρούνται σε χωροφυλακή, πυροσβεστική και στρατό ξηράς. Η Χωροφυλακή ασχολείται με την προστασία ατόμων και αγαθών. Ο στρατός ξηράς (Άλεξιπτωτιστές, τεθωρακισμένα και πεζικό συνολικά 4.500 άνδρες) ασχολούνται με την άμυντική θωράκιση της χώρας (υπάρχουν και 150 άνδρες στην αεροπορία και 150 στο Ναυτικό που υπάγονται στο στρατό). Η πυροσβεστική ασχολείται με τις φυσικές καταστροφές.

Από την ανεξαρτησία του Μπενίν (1/8/1960) ο ρόλος των Ένόπλων Δυνάμεων ορίζεται συνταγματικά. Το Σύνταγμα της 11ης Δεκεμβρίου 1990 επιτάσσει μάλιστα ότι ο στρατός πρέπει να συμμετέχει ενεργά στην ανάπτυξη της χώρας.

Όπως όλες οι επαγγελματικές δυνάμεις της χώρας, ο στρατός εξελίσσεται. Έτσι στα πλαίσια του πρωτοκόλλου που είχε υπογράψει το 1997 το Μπενίν για την διατήρηση της παγκό-

σμιας ειρήνης, οι δυνάμεις του συμμετείχαν στο Κοσσυφοπέδιο. Τώρα ο στρατός του Μπενίν είναι ο συνδεδετικός κρίκος της κοινωνίας, αλλά παρά ταύτα αντιμετωπίζει επικοινωνιακές δυσκολίες.

7. **«La politique d'information et de communication des Armées en France: Organisation et évolutions»** (Πολιτική επικοινωνίας και πληροφόρησης του Στρατού στη Γαλλία: Οργάνωση και εξέλιξη) της Caroline Olivier-Yaniv από το Université de Paris-XII Val de Marne. Κυριώτερα σημεία:

Τό ζήτημα των σχέσεων μεταξύ στρατού και κοινωνίας επαναπροσδιορίζεται από την επαγγελματικοποίηση που λαμβάνει χώρα στις ένοπλες δυνάμεις, των νέων στρατιωτικών θεσμών, αλλά και των νέων τρόπων επέμβασης του γαλλικού στρατού στα πλαίσια των ειρηνευτικών διαδικασιών σε χώρες απομακρυσμένες και όχι ιδιαίτερα γνωστές για τους Γάλλους.

Θά πρέπει να αναλυθεί η επικοινωνιακή πολιτική του Υπουργείου Άμυνας, μία πολιτική που έχει πραγματικά αναθεωρηθεί έστω και συμβολικά, καθώς και οι νέες σχέσεις που ανακύπτουν ανάμεσα σε στρατό και κοινωνία που τελικά αποτελει τό πρωτεύον και σίγουρο επαγγελματικό εργαλείο από παλιά, ενός ανανεωμένου σχεδίου εξορθολογισμού του έλέγχου της άσκησης αυτής της επικοινωνιακής πολιτικής και των αποτελεσμάτων της στις σχέσεις στρατού-κοινωνίας και αντίστροφα. Από την έκθεση κύριων γραμμών και σκελετού της επικοινωνιακής πολιτικής του Γαλλικού Υπουργείου Εθνικής Άμυνας, φαίνεται ότι αυτό αναδομείται σε διοικητικό επίπεδο και υπογραμμίζεται η θέσπιση ενός «συντονιστή πολιτικού αντιπροσώπου» και όχι πιά ενός στρατιωτικού καριέρας, που στην ουσία αποτελεί τό «κλειδί» του συντονισμού της επικοινωνιακής πολιτικής του ΥΕΘΑ (που θά πρέπει να χαράσσεται από στρατιωτικούς) και του εκπροσώπου (πολιτικό πρόσωπο) του Υπουργείου, έτσι ώστε η επικοινωνιακή πολιτική να μὴν αυτοαναϊρείται.

Η εργασία έλαβε υπ' όψη συνεντεύξεις πολιτικού και ανωτάτου στρατιωτικού προσωπικού, αλλά και προσωπικές εμπειρίες σε τέτοιες διοικητικές-πολιτικές θέσεις της Ollivier-Yaniv, έτσι ώστε να φωτιστούν όλες οι πτυχές του θέματος, ακόμα και οι πιό «γχορίζες».

8. **«Impérialisme, armée, démocratie et légitimité dans la France de la fin du XIXème siècle»** (Ιμπεριαλισμός, στρατός, δημοκρατία και

νομιμότητα στην Γαλλία του τέλους 19ου αιώ-
νος) του Frédéric MERAND, από τό Department
of Sociology του Πανεπιστημίου της California,
Berkeley. Τά σπουδαιότερα σημεία:

Ἡ ἐργασία ἀποπειράται νά καταδείξει ὅτι οἱ
ἰδεολογικές ἐπεξηγήσεις περί «γαλλικοῦ ἱμπερια-
λισμοῦ» στά τέλη τοῦ 19ου αἰώνα δέν δίνουν ἀ-
παντήσεις στήν νομιμότητα τῶν πράξεων. Οἰκο-
νομικοί καί γεωπολιτικοί παράγοντες ἐπαιζαν καθο-
ριστικό ρόλο, ἀλλά δέν ἐπηρέασαν τήν ἀποικια-
κή ἐξάπλωση τῆς Γαλλίας. Ὁ ἱμπεριαλισμός θά
ἔπρεπε νά ἐξεταστῆ ὑπό τό πρῶτο μιάς ἐσωτε-
ρικής πολιτικῆς, χωρίς νά ὀδηγοῦμαστε σέ μοι-
ρολατρικά συμπεράσματα καί νά ἐπιρρίπτουμε
εὐθύνες μόνο στήν δομή τοῦ συστήματος τῆς
Τρίτης Γαλλικῆς Δημοκρατίας πού γεννιέται μό-
λις. Ἡ γαλλική πολιτική τῆς ἐποχῆς σέ σχέση
μέ τήν στρατηγική πού θά ἔπρεπε νά ὑπάρχει
χαρακτηρίζεται ἀπό μιά «προσχεδιασμένη ἀδια-
φορία».

9. «Le nouveau rôle social des forces armées grecques dans l' Europe unie».

Ἡ εἰσήγηση αὐτή ἔγινε ἀπό τόν ὑπογράφον-
τα καί σέ νεοελληνική ἀπόδοση ἔχει ὡς ἐξῆς:

ΘΕΜΑ: Ο ΝΕΟΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΡΟΛΟΣ ΤΩΝ ΕΛΛΗΝΙΚΩΝ ΕΝΟΠΛΩΝ ΔΥΝΑΜΕΩΝ ΣΤΗΝ ΕΝΩΜΕΝΗ ΕΥΡΩΠΗ

Κατά τήν τελευταία σύνοδο κορυφῆς τῆς
Εὐρωπαϊκῆς Ἐνώσεως στό Ἐλσίνκι τόν Δεκέμ-
βριο τοῦ 1999 ἐλήφθησαν κάποιες ἀποφάσεις-ὁ-
ρόσημο ὅσον ἀφορᾶ τήν νέα ἐνιαία ἀμυντική πο-
λιτική τῆς Ἐνωμένης Εὐρώπης. Εἶναι ἀλλωστε
σαφές καί ἀναμφισβήτητο ὅτι, ἀπό τήν στιγμή
πού στό Μάαστριχτ τῆς ὀλλανδίας τόν Δεκέμ-
βριο τοῦ 1991 καθώς καί στό Ἀμστερνταμ 6
χρόνια ἀργότερα εἶχε ἀποφασιστεῖ ἡ Εὐρώπη νά
μὴν παραμείνει μόνο ἓνα ἐνιαῖο οἰκονομικοῦ τύ-
που μόρφωμα, ἀλλά νά προχωρήσει καί νά προ-
αχθεῖ σέ μιά Ἐνωση τῶν Πολιτῶν καί σέ ἓνα ἐ-
νιαῖο Κοινωνικό χώρο, ἐτέθη εὐθέως τό ζήτημα
τῆς κοινωνικοπολιτικῆς συγκρότησης τῆς Εὐρω-
παϊκῆς Ἐνώσεως. Αὐτό περνοῦσε ἀναγκαστικά
πλέον καί μέσα ἀπό τήν ὀργάνωση μιᾶς δομικῆς
διαμόρφωσης ἐνός μηχανισμοῦ συλλογικῆς ἀσφά-
λειας. Ὁ ἀμυντικός μηχανισμός ἔχει ἀλλωστε ἀ-
ποδειχθεῖ καί κοινωνιολογικά ὅτι ἀποτελεῖ μιά ἀ-
ναγκαία προϋπόθεση, sine qua non, γιά τήν ἴδια
τήν ὑπαρξή καθώς καί τήν διασφάλιση τῆς συ-
νέχισης κάθε τύπου ἀνθρώπινης συλλογικῆς δια-
βίωσης ἀπό τήν ἐποχή τῶν σπηλαίων ὡς σήμε-

ρα. Ἀκόμα δέ περισσότερο ἀπαραίτητος εἶναι ὁ
ἀμυντικός μηχανισμός γιά τόν τύπο τῶν σύγχρο-
νων κοινωνιῶν μέ τήν μορφή εἴτε τοῦ κράτους-
ἔθλους ἔτσι ὅπως ἐμφανίστηκε καί λειτούργησε
μέ τίς ἴδιες περίπου νομικο-πολιτικές δομές ἀπό
τήν ἐποχή τῆς Γαλλικῆς Ἐπανάστασης ἕως σή-
μερα, εἴτε τοῦ τύπου τῶν νέων πολυεθνικῶν κοι-
νωνικο-οικονομικῶν ὄντοτήτων πού ἄρχισαν νά
κάνουν δειλά-δειλά τήν ἐμφάνισή τους κατά τό
δεύτερο ἡμισυ τοῦ 20οῦ αἰώνα καί ὄλο καί αὐξά-
νουν τελευταῖα (Ε.Ε., ΑΛΕΝΑ, ΝΑΡΤΑ,
ΑΣΕΑΝ, ΑΡΕC κ.λπ.). Αὐτές οἱ τελευταῖες συλ-
λογικές κοινωνικο-οικονομικές ἐνώσεις ἔχουν τό
κοινό δομικό χαρακτηριστικό ὅτι λόγω τῆς ἴδιας
τῆς κοινωνιολογικῆς ὑφῆς τους συγκροτοῦνται
μέ τά ὅμοια ἐκεῖνα κοινά χαρακτηριστικά τοῦ
σύγχρονου κράτους, δηλαδή Καταστατικό Χάρ-
τη (Σύνταγμα) πού ἀποτελεῖ τόν ὑπέρτατο νόμο,
διάκριση ἐξουσιῶν (Νομοθετική, Ἐκτελεστική
καί Δικαστική) κατά τό σχῆμα τοῦ Mon-
tesquieu, καί κοινωνιολογικά ὅμοια δομική πολι-
τικο-οικονομική καί ἀμυντική συγκρότηση. Αὐ-
τά τά χαρακτηριστικά εἶναι ἐκεῖνα πού ἔκαναν
τίς σύγχρονες κοινωνίες μας νά λειτουργήσουν
καί νά ἐπιβιώσουν μέ τήν μορφή πού τίς γνωρί-
ζουμε περίπου τούς τελευταίους δύο αἰῶνες.

Ἡ Εὐρωπαϊκή Ἐνωση, πού ἀκόμα βασικά
στηρίζεται στήν μορφή πολυκρατικῆς συγκρότη-
σης, δέν μπορούσε νά ἀγνοήσει αὐτόν τόν ζω-
τικῆς σημασίας κοινωνιολογικό κανόνα καί νά ἔ-
χει ἐλπίδες νά ἐπιβιώσει κοινωνικο-πολιτικά ἀλ-
λά καί νά ἀποτελέσει ἓνα οἰκουμενικό καί ἱστο-
ρικό πρότυπο μιᾶς πολυεθνικῆς δημοκρατικῆς
κοινωνίας ἂν δέν διερευνοῦσε τήν ἱκανότητα πού
ἔχει νά διασφαλίζει ἀμυντικά τήν ἴδια τῆς τήν ὑ-
παρξή. Ἐτσι ἡ κοινή ἀποδοχή πιά τῆς Εὐρω-
παϊκῆς Ἀμυντικῆς Ταυτότητος, πού συνομολο-
γήθηκε πανηγυρικά μέ τήν ἱστορική ἀπόφαση
τοῦ Ἐλσίνκι γιά τήν σταδιακή μετατροπή τῆς
Εὐρωπαϊκῆς Ἐνώσεως (καί σέ ὄντοτητα μέ μιά
στρατιωτική δύναμη ἱκανή νά παρεμβαίνει στήν
περιφέρειά της ἀνεξάρτητα ἀπό τίς Η.Π.Α., πού
τά τελευταῖα χρόνια μετά τήν λήξη καί τοῦ «τρί-
του Παγκοσμίου Πολέμου» ὁ ὁποῖος δέν ἦταν
«θερμός», ἦταν πιά de facto ἡ μόνη κυρίαρχη
οἰκουμενική στρατιωτική ὑπερδύναμη) ἔρχεται νά
σφραγίσει διαδικαστικά τήν ἔναρξη τῶν διεργα-
σιῶν στά πλαίσια τῆς λεγόμενης «παγκοσμιοποι-
τησης».

Ἀλλά ἄς δοῦμε συνοπτικά τί ἀποφασίστηκε
στό Ἐλσίνκι, γιά νά ἐμπεδώσουμε καλύτερα τήν
κοινωνιολογική σημασία αὐτῶν τῶν ἀποφάσεων

γιά τούς σύγχρονους στρατούς τής Εϋρώπης και φυσικά και τόν Έλληνικό, καθώς και τόν ρόλο τους στην νέα αυτή πραγματικότητα που άρχισε να διαμορφώνεται, αν και ίσως δολιχοδρομήσει για τεχνικούς όμως λόγους. Η Ε.Ε., στα πλαίσια τής περιφέρειας ΚΕΠΑΑ, δηλαδή τής Κοινής Έξωτερικής Πολιτικής Ασφάλειας και Άμυνας (σημ. τό Άμυνα προσετέθη πίο πρόσφατα τελευταίο), υιοθέτησε τις αποφάσεις τών 15 ΥΠΕΞ, εντάσσοντας στην διαβούλευση τών μελλοντικών άμυντικών αποφάσεων τής Ένωσης και χώρες που για τήν ώρα δέν αποτελούν μέλη τής Ε.Ε. αλλά μόνο του ΝΑΤΟ καθώς και συνδεδεμένα μέλη μέ τήν Δυτικοευρωπαϊκή Ένωση (πού ιδρύθηκε τό 1955 μέ έδρα τό Λονδίνο στα πλαίσια και τούς στόχους τής συλλογικής άμυντικής ασφάλειας τής συνθήκης τών Βρυξελλών του 1947 και είναι μέχρι τώρα ο δυνάμει άμυντικός βραχίονας τής Εϋρώπης, έτσι όπως τόν φαντάστηκαν τουλάχιστο οι Εϋρωπαίοι μετά τό τέλος του Β΄ Παγκόσμιου Πόλεμου). Βέβαια υπάρχουν κάποιες κριτικές πολιτικού τύπου όσον αφορά τό τρόπο που ή Εϋρώπη θά μπορέσει τελικά να αυτονομηθεί από τις ΗΠΑ, αφού ανάμεσα στις χώρες που αναφέραμε ή Τσεχία, ή Πολωνία, ή Ούγγαρία και ή Τουρκία (πού είναι πιά και υποψήφιο μέλος τής Ε.Ε.) είναι τής άμέσου επιρροής τών Άμερικανών. Υπάρχει επίσης και ή άποψη ότι ή Εϋρώπη, για να πάψει να τελειομόνιμως υπό τήν ψιλή επίβλεψη του ΝΑΤΟ και κατ' επέκταση τών ΗΠΑ, θά πρέπει να εξασφαλίσει τούς άμυντικούς έξοπλισμούς και τήν οργάνωση του εϋρωπαϊκού στρατού ιδίοις χρήμασι. Στο Έλσίνκι φάνηκε πάντως ή βούληση τών Εϋρωπαίων ήγετών να ξεπεραστούν όλα αυτά τά εμπόδια και να δημιουργηθεί μέχρι τό τέλος του 2003 ένας εϋρωπαϊκός στρατιωτικός σχηματισμός δυνάμει περίπου 60.000 ανδρών, παρ' όλο που μέ τις ύφιστάμενες άμυντικές ικανότητές της ή Ε.Ε. και ή στρατιωτική της δύναμη υπό διαμόρφωση θά χρήζει κατ' ουσίαν τής άμέσου βοήθειας τής Βορειοατλαντικής Συμμαχίας προκειμένου να επέμβει ακόμα και προληπτικά ή άποτρεπτικά σε μία μελλοντική κρίση έστω και στα γεωγραφικά όρια τής Γηραιάς Ηπείρου. Άν ληφθεί δέ ύπ' όψη ότι, πέραν τής ουσιώδους συναίνεσης τής Άμερικής, θά απαιτείται προφανώς και κάποια συμφωνία στα πλαίσια του ΝΑΤΟ, καθώς και τών λεγόμενων τρίτων χωρών, όπως π.χ. ή Τουρκία (πού θά μπορούσε να αποκτήσει ίσως μία δυνατότητα, κυρίως εάν μετά τό 2004 δημιουργηθεί έμπλοκή σε πιθανή μελλοντική ά-

μυντική απόφαση τής Εϋρώπης επηρεάζοντας άναπόφευκτα και τις ίδιες τις συζητήσεις που θά γίνονται για τήν άποδοχή πιά τής ένταξης της στην Ε.Ε.) καταλαβαίνει κανείς τις δυσκολίες μιας και, όπως επισημάνθηκε πίο πάνω, παρά τήν εποχή τής λεγόμενης παγκοσμιοποίησης, τό οικουμενικό κοινωνικό/πολιτικό σύστημα εξακολουθεί να χαρακτηρίζεται άμεσα από τόν πολυκρατικό δομικό τρόπο λειτουργίας του.

Θά πρέπει να σημειωθεί εδώ ότι, παρ' όλο που λέγεται ότι αυτή ή νέα εϋρωπαϊκή στρατιωτική δύναμη θά λειτουργήσει συμπληρωματικά και όχι ανταγωνιστικά απέναντι στο ΝΑΤΟ ενισχύοντας έτσι τήν συνοχή και αποτελεσματικότητά του, υπάρχουν χώρες και, κυρίως ή Γαλλία, που επιθυμούν από καιρό διακαώς, άσφυκτιώντας από τήν άμερικανική στρατιωτική ήγεμονία, να προσδώσουν στρατιωτική ισχύ άνάλογη μέ τήν οικονομική δύναμη τής Ε.Ε. λέγοντας ότι «έτσι μέ τήν Εϋρωπαϊκή Άμυντική Ταυτότητα μπαίνει ένας νέος παίκτης που δέν υπήρχε προηγουμένως στη διεθνή σκηνή... και ανατρέπονται κάποιες συνήθειες δεκαετιών καθώς σε ό,τι αφορά τήν Συμμαχία στην Εϋρώπη υπάρχουν σήμερα μόνο μεμονωμένα κράτη-μέλη μέ μοναδικό συνδετικό ιστό τό ίδιο τό ΝΑΤΟ...». Όμως και ή τωρινή γαλλική ήγεσία σημειώνει, ίσως για να καθησυχάσει τήν πιθανή άμερικανική καχυποψία, ότι «τό εϋρωπαϊκό εκστρατευτικό σώμα θά έχει εκ τών πραγμάτων μία δομή μέ σαφώς λιγότερες αρχικά δυνατότητες από τό ΝΑΤΟ λειτουργώντας συμπληρωματικά...» Βέβαια για τούς Άμερικανούς (οι όποιοι πάντοτε θά θυμούνται τήν απομάκρυνση τών βάσεων τους από τόν Charles De Gaulle στις 4 Μαρτίου του 1966, μέ τήν ταυτόχρονη άποχώρηση τής Γαλλίας από τό στρατιωτικό σκέλος του ΝΑΤΟ, μέχρι τουλάχιστον τό 1997, όταν ο Πρόεδρος Jacques Chirac ανακίνησε πάλι τό θέμα επιστροφής τής χώρας του) οι Γάλλοι παραμένουν εν τέλει αναξιόπιστοι σύμμαχοι γι' αυτό και μάλλον φαίνεται να υποθαμιζείται ο ρόλος τους στην δομή του νέου εϋρωπαϊκού στρατού. Τελικά κατόπιν αιτήματος τών Βρεταννών, Όλλανδών και Γερμανών οι Εϋρωπαίοι συμφώνησαν αρχικά ότι ο εϋρωπαϊκός στρατός θά αναπτύσσεται μόνο σε περιπτώσεις που ή Συμμαχία, δηλαδή οι ΗΠΑ, έχει αποφασίσει να μήν άναμιχθεί. Έδώ επισημάνθηκε τελικά κάτι ένδιαφέρον από τούς Γάλλους: ότι «είναι σαφώς εύκολότερο να πειστούν οι Εϋρωπαίοι να ενισχύουν τις άμυντικές τους δαπάνες στο πλαίσιο μιας

πανευρωπαϊκής προσπάθειας, παρά στο πλαίσιο ενίσχυσης του NATO...»

Όλες αυτές οι παρατηρήσεις έγιναν με στόχο να καταδειχθεί ακόμα καλύτερα ή νέα κοινωνικο-πολιτική διάσταση του ρόλου των ελληνικών Ένοπλων Δυνάμεων που θα κληθούν, αφού είμαστε ευρωπαϊκή χώρα, να συμμετάσχουν στον νέο αυτό ευρωπαϊκό στρατό. Βέβαια δεν αποσαφηνίστηκε πλήρως ακόμα με ποιόν τρόπο, ποιός θα είναι ο ρόλος τους στην δομή του ευρωπαϊκού στρατού, πώς θα στηθεί στρατηγικά ένας τέτοιος στρατιωτικός σχηματισμός, ποιά θα είναι ή αναλογία και ή ποσότητα σε έμφυχο ανθρώπινο δυναμικό και πολλές άλλες τεχνικο-στρατηγικές λεπτομέρειες. Είναι όμως βέβαιο ότι ή Ελλάδα έχει εισέλθει σε μία τροχιά κοινωνικο-πολιτικής εξέλιξης από τά ευρωπαϊκά δρώμενα και (με δεδομένο ότι ή νέα ευρωπαϊκή κοινωνική ταυτότητα περνάει μέσα από την διαμόρφωση και εγγύηση της συλλογικής της ασφάλειας) οι ελληνικές Ένοπλες δυνάμεις, που μέχρι τώρα εκ των πραγμάτων προστατεύουν εκτός των εθνικών μας συνόρων και τά ευρωπαϊκά σύνορα, αναμφισβήτητα θα χρησιμοποιηθούν ως μέσο για την πραγμάτωση της ευρωπαϊκής πολιτικής αυτής βούλησης. Άλλωστε ως μήν ξεχνάμε ότι ή Ελλάδα έχει επικυρώσει πλέον και επίσημα την συνθήκη Schengen περί πλήρους κατάργησης διασυνοριακών ελέγχων εντός των κρατών μελών E.E. από τον Ιούνιο 1997 και την θέτει και σε πλήρη πιά εφαρμογή εντός του 2000. Οι Έλληνες στρατιώτες και οι φρουροί των συνόρων αντιμετωπίζουν πλέον σε καθημερινή βάση τό πρόβλημα συνεχούς εισροής με όποιοδήποτε τρόπο μεταναστών από φτωχότερες χώρες που πατώντας στο Καστελλόριζο, στον Έβρο ή σε οποιαδήποτε άλλη ελληνική βραχονησίδα πατούν ταυτόχρονα ευρωπαϊκό έδαφος. Έτσι οι ελληνικές Ένοπλες Δυνάμεις έχουν πιά αποκτήσει και μία σχετικά καλή έμπειρία σε σχέση με άλλες χώρες της Eυρώπης, που γεωγραφικά δεν αντιμετωπίζουν τέτοιο σοβαρό πρόβλημα. Νά θυμίσουμε σ' αυτό τό σημείο την έπιμονή της Ελλάδος για την ρητή αναγνώριση των ελληνικών συνόρων ως ευρωπαϊκών.

Ουδείς τύπος συλλογικής διαβίωσης μπορεί σε ιστορικά να επιδιώσει κοινωνιολογικά χωρίς τό λειτουργικό προαπαιτούμενο του άμυντικού μηχανισμού του συστήματος. Πόσο μάλλον σε μία εποχή που οι σύγχρονοι στρατοί κοινωνιών δυτικού τύπου, όπως ή ελληνική, αρχίζουν να έχουν μία νέα υπερεθνική λειτουργία, δηλαδή την δρά-

ση εκτός των εθνικών συνόρων υπό τον τύπο μιās διεθνούς έννομου τάξης με αστυνομικές αρμοδιότητες. Αυτό δε τό διαπιστώνουμε με την καθημερινή διαφύλαξη των συνόρων από τους λαθρομετανάστες, που δεν έχουν στόχο πιά την Ελλάδα αλλά την Eυρώπη. Όσον αφορά τις ελληνικές Ένοπλες Δυνάμεις και στις διεθνείς αποστολές που μās εμπιστεύτηκαν και εκπληρώθηκαν με πλήρη έπιτυχία (Σομαλία, Βοσνία, Άλβανία, Κοσσυφοπέδιο), αλλά και στον γεωστρατηγικό ρόλο που μās αναγνωρίζει ή διεθνής κοινότητα ως σταθεροποιητικού παράγοντα στην ευρύτερη ευαίσθητη περιοχή των Βαλκανίων, της Ανατολικής Μεσογείου και των παρευξείνιων κρατών, θά ήταν λάθος να πιστεύει κανείς ότι τά κοινωνικά προβλήματα τέτοιου τύπου θά εξαφανιστούν ως διά μαγείας. Η E.E. είναι μία πολυεθνική κοινωνική πραγματικότητα ευημερούσα, πολιτικο-κοινωνικά σταθερή και άρα όνειρο για την πλειοψηφία των ανθρώπων που ζούν γεωγραφικά γύρω της και είτε είναι άπλά φτωχότεροι είτε δυστυχούν και έπιθυμούν να διαβούν τά σύνορά της για να διαβιώσουν καλύτερα εντός αυτής.

Οι έμπειρίες που απέκτησαν και αποκτούν οι Έλληνες στρατιωτικοί σε διεθνές πιά κοινωνικό επίπεδο μās δίνουν να καταλάβουμε πόσο μεγάλος διανοίγεται μπροστά μας ο νέος κοινωνικός ρόλος των Eλληνικών Ένοπλων Δυνάμεων σε μία μεταβατική εποχή, που λαμβάνονται καθοριστικές αποφάσεις για τό μέλλον της Eυρώπης, στην όποια ή Ελλάδα και ο πολιτισμός της, πέραν του όνόματος και της βαθύτατης πολιτισμικής έπιρροής, μπορεί με τις Ένοπλες Δυνάμεις της όχι μόνο άπλά να δώσει τό παρών αλλά να συμβάλλει αποφασιστικά στην εγγύηση της συλλογικής Eυρωπαϊκής Ασφάλειας και των ευρωπαϊκών συνόρων που υπάρχουν και θά υπάρχουν για πολύ ακόμα. Βέβαια όλα αυτά ακούγονται προκλητικά και μεγαλειώδη σαν μία θεωρία που δύσκολα γίνεται κοινωνική πραγματικότητα. Η Eυρώπη όμως, στην όποια ή Ελλάς ανήκει ιστορικά, πολιτιστικά, κοινωνικο-οικονομικά, είναι σήμερα μία πραγματικότητα. Αποτελεί μία κοινωνική πραγματικότητα που μπορεί και έχει βαρύ ιστορικό καθήκον να προσφέρει οικουμενικά με την σταθερότητά της, την ασφάλεια και την κοινωνική της ανάπτυξη στους λαούς και τις κοινωνίες που δεν την έχουν ή προσπαθούν να βρουν τον δρόμο τους.

Η Ελλάδα, που είναι ένα ισότιμο πολιτικά μέλος της Eυρωπαϊκής Ένωσης, μπορεί και

πρέπει να γίνει ισότιμο και στρατιωτικά για να μπορέσει έτσι μέσω της Ευρωπαϊκής ολοκλήρωσης και κοινωνικής ευημερίας να συμβάλει παγκόσμια στην καταπολέμηση των τεράστιων κοινωνικών ανισοτήτων και άδικιών, είτε με την προβολή του κοινωνικο-πολιτιστικού της προτύπου σε θεωρητικό επίπεδο, είτε με την προβολή του κοινωνικο-πολιτιστικού της προτύπου σε θεωρητικό επίπεδο, είτε με την έμπρακτη συμβολή του σύγχρονου στρατού της όταν και όπουδήποτε ανά την υφήλιο αυτό χρειάζεται. Οι Έλληνικές Ένοπλες Δυνάμεις, έχοντας συνειδητοποιήσει τον νέο κοινωνικό τους ρόλο που σε λίγο γίνεται πράξη στα πλαίσια της Ευρωπαϊκής Ένωσης, θα πρέπει να γνωρίζουν όσο τό δυνατό καλύτερα την νέα αυτή κοινωνική πραγματικότητα έρχόμενοι σε επαφή και μαθαίνοντας όλο και νέα πράγματα για τους συμπολίτες μας τους Ευρωπαίους, για τις κοινωνίες τους και την ιστορία τους, τά ήθη και τις συνήθειές τους και την νοοτροπία τους. Έτσι θα είναι σε θέση να ανταπεξέλθουν στην νέα ευρωπαϊκή κοινωνία που άρ-

χισε να λειτουργεί γύρω μας και να της έγγυηθούν την ασφάλειά της με τρία κυρίως πράγματα: με την κατάλληλη στρατιωτική εκπαίδευση, με την σωστή κοινωνική παιδεία καθώς και με την ολοκλήρωση της ψυχολογικής έτοιμότητας μέσω της σωστής κοινωνικοποίησης του ατόμου στα πλαίσια της ένταξής του στην στρατιωτική ομάδα.

ΣΗΜΕΙΩΣΗ

1. Η Δημοκρατία του Μπενίν (Δαχομέη μέχρι 26/10/1975) βρίσκεται στην υποσαχαρική Αφρική με πρωτεύουσα τό Πόρτο Νόβο, συνορεύει προς Β. με τη Δημ. του Νίγηρα και την Μπουρκίνα Φάσο, προς Δ. με τό Τογκό και προς Α. με την Νιγηρία, ενώ βρέχεται από τον Ατλαντικό Ωκεανό, έκτ. 112.622 τ.χλμ. και πληθ. 5.563.000 κάτοικοι. Διάφορα στοιχεία: Αναλφάβητοι 63%, ρυθμός ετήσιας ανάπτυξης 2,9%, παιδική θνησιμότητα 9%, προσδόκιμο ζωής 53 έτη, 6,3 παιδιά ανά γυναίκα, κατά κεφ. ετήσιο εισόδημα 1.760 \$, έξ. χρέος 1.700 έκ. \$, θρησκεία: 70% μουσουλμάνοι, 15% Χριστ., 15% άνμιστές.

Friedrich Nietzsche

Κείμενα για τούς Έλληνες¹

Μετάφραση: Βαγγέλης Δουβαλέρης

5 [32] 1871

«Όλα είναι μάταια».

Δέν είναι ἀλήθεια - λέν πολλοί.

Ἄλήθεια εἶναι: δέν θέλουμε πιά νά ζοῦμε, νά πράττουμε - λένε ἄλλοι.

Ἐξακολουθοῦν ὥστόσο νά πράττουν - ὁ Ἡ-
συχασμός εἶναι κι αὐτός μία ἐλάχιστη πράξη· κι
ἂν θά ζήσουμε πολύ ἢ λίγο δέν σημαίνει.

Πράττουμε ἄρα μέσα σέ ἄκρα αὐτοκατάφα-
ση - λέν ἄλλοι: ὑπηρετοῦμε τήν κοσμική διαδι-
κασία. Μᾶς κρατᾶ ἡ γνώση ὅτι ὁ καθ' ἕκαστον
ἄνθρωπος δέν ἔχει τρόπο νά ξεφύγει.

Ἀλλά τό ζήτημα δέν εἶναι βέβαια τί λέει ὁ
καθ' ἕκαστον ἄνθρωπος: ὁ καθ' ἕκαστον ἄνθρω-
πος πρέπει ἐν πάσῃ περιπτώσει νά πράττει καί
νά ζεῖ παρά τήν ὅποια γνώση τῆς ματαιότητος.
Ἡ γνώση αὐτή εἶναι πολύ σπάνια: ὅπου εἶναι τέ-
τοια γνώση, ἐφελκύει τήν θρησκευτική ἢ τήν
καλλιτεχνική ἀνάγκη.

Κοσμοδιόρθωση - τουτ' ἔστιν Θρησκεία ἢ
Τέχνη. Πῶς νά παρασταθεῖ ὁ κόσμος γιά νά 'ναι
ἀξιοβίωτος;

Ἐρχονται κατόπιν ἄρωγοί οἱ ἀνθρωπόμορφες
ἀναπαραστάσεις: οἱ θρησκείες ὑπάρχουν καί ὑπέρ
τῆς συνειδητῆς γνώσης - ἕνα ζωο δέν ἔχει νά κερ-
δίσει τίποτ' ἀπ' αὐτές. Ὅσο μεγαλύτερη ἡ γνώ-
ση τῆς ματαιότητος, τόσο μεγαλύτερη ἢ ἀνθρώ-
πινη ἀνάγκη γιά θρησκείες. Ἡ γνώση αὐτή στούς
Ἕλληνες ἦταν μικρή - ἀντ' αὐτοῦ, τήν ἀσχημιά
τῆς ὑπαρξῆς διόρθωνε ὁ κόσμος τῶν Θεῶν τους.

Σοβαρότητα στό παιχνίδι

[Ἀνθρώπινα, λίαν ἀνθρώπινα, I, 628]

Στήν Γένοβα, ἄκουσα κατά τό ἡλιοβασίλε-
μα μία μακρόσυρτη κωδωνοκρουσία, ἀπό ἕναν
πύργο πέρα μακριά: δέν ἔλεγε νά σταματήσει καί
συνέχιζε τό παιχνίδισμά της, σάν ἀχόρταγη λές
γιά τόν ἴδιο τόν ἑαυτό της, ἀντηχώντας πάνω
ἀπ' τόν θόρυβο τῶν στενῶν στόν ἔσπερινόν αἰθέ-

ρα καί τήν θαλασσινή αὔρα πέρα ὡς πέρα, τόσο
τρομερή καί τόσο παιδική συνάμα, τόσο μελαγ-
χολική. Καί τότε σκέφτηκα τά λόγια τοῦ Πλά-
τωνα καί τά 'νωσα ξάφνου βαθιά μέσ στήν καρ-
διά μου: ἔτσι κι ἀλλιῶς, τίποτα τό ἀνθρώπινο δέν
ἀξίζει δά τόση σοβαρότητα² παρόλ' αὐτά — —

5 [33] 1871

Οἱ περισσότεροι ἄνθρωποι νιώθουν κατά και-
ρούς ὅτι ζοῦν μέσα σ' ἕνα δίχτυ ψευδαισθήσεων.
Λίγοι ὅμως ἀναγνωρίζουν τί πλοῦτο κρύβουν αὐ-
τές οἱ ψευδαισθήσεις.

Νά πεῖ κανεῖς ὅτι δέν θά γίνει ἐπ' οὐδενί ὑπο-
χείριος ψευδαισθήσεων, εἶναι μία πίστη ἄκρως ἀ-
φελής. Εἶναι ὅμως ἡ προσταγή τῆς διάνοιας, τό
πρόσταγμα τῆς ἐπιστήμης. Στήν ἀνακάλυψη αὐ-
τοῦ τοῦ ἀραχνόιστου ἀγάλλεται ὁ ἄνθρωπος ὁ θε-
ωρητικός³ καί μαζί του ἡ βούληση γιά ὑπαρξή:
γνωρίζει αὐτός ὅτι ἡ περιέργεια τέλος δέν ἔχει, καί
θεωρεῖ τήν ἐπιστημονική ὁρμή ὡς μία ἀπ' τίς δυ-
ναμικότερες μηχανές⁴ στήν ὑπηρεσία τῆς ὑπαρξῆς.

5 [37] 1871

«Ἀνθρωπος» σημαίνει «ὄν διανοητικό»: ἐδῶ
κρύβεται ἡ παράνοια.

7 [17] 1870-1

Ἡ ἰδανική Πολιτεία τοῦ Πλάτωνα εἶναι ἱ-
διαίτερα σοφή, διότι ἐκδηλώνεται μέσα τῆς ἀ-
κριβῶς — κάτι τόσο παράδοξο γιά μᾶς: — ἡ ἄ-
γρια φυσική ἰσχύς τῆς ἀρχαιοελληνικῆς βούλη-
σης. Ἀποτελεῖ πραγματικά πρότυπο ἀληθινῆς
πολιτείας στοχαστῶν, μέ μία σωστή καθ' ὅλα
στάση ἀπέναντι στήν γυναῖκα καί τήν ἐργασία.
Μά στήν σύλληψη ἀκριβῶς μιᾶς πολιτείας στο-
χαστῶν, στήν σωκρατική αὐτή σύλληψη, ὑπάρ-
χει κι ἂν ὑπάρχει πλάνη: ἡ φιλοσοφική σκέψη
μπορεῖ μόνο νά καταστρέφει - ὅχι νά χτίζει⁵.

7 [16] 1870-1

Ἡ γνώμη τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων σχετικά μέ τό ζήτημα τῆς ἐργασίας, εἶναι παρόμοια μέ τήν γνώμη τήν δική μας σχετικά μέ τό ζήτημα τῆς τεκνοποιίας. Ἐπονείδιστα θεωροῦνται καί τά δύο, μά κανείς δέν θά χαρακτηρίζε, ὅπως δὴ ποτε, ὡς ἐπονείδιστο τό ἀποτέλεσμα.

Ἡ δὴθεν «ἀξιοπρέπεια τῆς ἐργασίας» εἶναι μοντέρνα φαντασίωση τοῦ βλακωδέστατου εἴδους. Ὁνειρο σκλάβων. Παιδεύονται ὅλοι τους γιά νά παρατείνουν τίς ἄθλιες φυτοζωές τους. Καί τό ἀναγκαῖο αὐτό γιά τά πρός τό ζῆν ξεζούμισμα, πού ὀνομάζεται ἐργασία, πρέπει λέει νά εἶναι... «ἀξιοπρεπές»; Τότε θά ἔπρεπε καί ἡ ὑπαρξή ἢ ἴδια νά ἔχει κατ' ἀρχήν κάποια ἀξιοπρέπεια.

Ἀξιοπρεπής εἶναι μονάχα ἡ ἐργασία ἐλεύθερων ἀνθρώπων. Τό ἀληθινό ἔργο πού ἔχει νά ἐπιτελέσει ἕνας πολιτισμός ἀνήκει σέ μιά ὑπαρξή στέρεη κι ἀπαλλαγμένη ἀπό λογῆς σκοτοῦρες. Ἀντίστροφα: ὁ δοῦλος ἀνήκει στήν οὐσία ἑνός πολιτισμοῦ.

Ἀρχαιοελληνική περηφάνεια [La gaya scienza, 18]

Δέν συλλαμβάνουμε τήν ἀρχαιοελληνική χροιά τῆς εὐγένειας, γιατί τά αἰσθητήριά μας δέν συλλαμβάνουν τόν δοῦλο τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας. Ἕνας Ἕλληνας εὐγενοῦς καταγωγῆς μετροῦσε τέτοια ἐνδιάμεσα στάδια — χαώδη στάδια! — καί τέτοια ἀπόσταση χαίνουσα ἀνάμεσα στό δικό του ὕψος καί τήν ἔσχατη κείνη ταπεινότητα, ὥστε δέν μπορούσε καλά-καλά νά διακρίνει τόν δοῦλο: ἀκόμα κι ὁ ἴδιος αὐτός ὁ Πλάτων, μόλις πού τόν διέκρινε. Ἀλλίως ἔχουν τά πράγματα τώρα μέ μᾶς, τούς ἐξοικειωμένους μέ τήν θεωρία τῆς ἰσότητος — ἄν κι ὄχι μέ τήν ἰσότητα καθαυτή — μεταξύ τῶν ἀνθρώπων. Ἕνα πλάσμα πού δέν προλαβαίνει μιά στιγμή νά διαθέσει γιά τόν ἴδιο του τόν ἑαυτό μέσ στήν πολυάσχολη καί δίχως σχόλη ζωῆ του, δέν τό θεωροῦμε δά κι ἀξιοκαταφρόνητο· μέ τόν ἴδιο τρόπο δουλοποιούμαστε ἴσως ὅλοι πέραν τοῦ δέοντος ἀνάλογα μέ τίς συνθήκες τῆς κοινωνικῆς ἱεραρχίας καί τῶν δραστηριοτήτων μας, οἱ ὁποῖες εἶναι ὁλότελα διαφορετικές ἀπό τίς ἀντίστοιχες τῶν Ἀρχαίων. — Ὁ Ἕλληνας φιλόσοφος περιδιάβαινε τήν ζωῆ μέ τό μύχιο αἶσθημα ὅτι ὑπῆρχαν πολλοί περισσότεροι δοῦλοι ἀπ' ὅ,τι νόμιζε ὁ καθένας — ἐννοώντας μ' αὐτό ὅτι «πᾶς μή φιλόσοφος

δοῦλος»: ἡ περηφάνεια του ξεχειλίζε σάν σκεπτόταν ὅτι ἀκόμη καί οἱ παντοδύναμοι τῆς γῆς συγκαταλέγονταν στούς δούλους του. Τούτη ἀκριβῶς ἡ περηφάνεια εἶναι γιά μᾶς ξένη κι ἀνεφικτή· κ' ἄν μεταφορικά ἡ λέξη «δοῦλος» δέν διατηρεῖ σέ μᾶς τήν πλήρη δύναμή της.

7 [18] 1870-1

Ἡ ἐξύμνηση τῆς βούλησης μέσω τῆς τέχνης [εἶναι ὁ] τελικός σκοπός τῆς ἀρχαιοελληνικῆς βούλησης. Ἐπρεπε ἄρα νά μεριμνήσουν γιά τήν ὑπαρξή τεχνουργημάτων. Ἡ τέχνη εἶναι τό ἐλεύθερο περίσσειμα δύναμης ἑνός λαοῦ, ὁ ὁποῖος δέν σπαταλιέται σέ κυνήγι βιοτικῶν ἀναγκῶν. Ἐδῶ φανερόνεται ἡ σκληρή ἐνεργός πραγματικότητα ἑνός πολιτισμοῦ — στόν βαθμό πού θεμελιώνει τίς ἀψίδες τῶν θριάμβων του πάνω στήν δούλωση καί τήν ἐξάλειψη⁶.

7 [23] 1870-1

Ἡ τραγωδία μόνο στήν ὑπηρεσία τῆς πολιτείας μπόρεσε νά καθιερωθεῖ ὡς φορέας δημῶδους παιδείας. Νά γιατί ἡ πολιτική ζωῆ καί ἡ ἀφοσίωση πρός τήν πολιτεία ἦταν τόσο ἔντονες, σέ σημεῖο πού καί οἱ δημιουργοί⁷ πρός αὐτήν τήν πολιτεία πρό παντός νά ἔχουν στραμμένο τόν στοχασμό τους. Ἡ πολιτεία πραγμάτωνε τήν τέχνη: ἐπομένως οἱ καθαυτό ἐφιέμενοι τῆς τέχνης θά ἔταν καί οἱ πιό ἀφοσιωμένοι τῆς πολιτείας. Τοῦτο κατέστη δυνατό ἀποκλειστικά μέσω αὐτοκυβερνήσεως — κάτι πού μόνον ἐκ μέρους ἑνός περιορισμένου ἀριθμοῦ πολιτῶν προικισμένων μέ κυβερνητική ἀρετή μπορεῖ νά νοηθεῖ. Σέ τελική ἀνάλυση, οἱ τεράστιες δημόσιες δαπάνες χρηρηγήθηκαν γιά χάρη ὀλίγων τινῶν μονάχα: γιά τούς μεγάλους δημιουργούς καί φιλόσοφους — γιά κείνους, δηλαδή, πού καμιά πρόθεση δέν ἔχουν νά ἀσχοληθοῦν μέ τήν πολιτική, καθώς ἀξιῶναι ἡ Πλατωνική Πολιτεία. Γιά χάρη τους ἡ φύση κινεῖ τά μεθυστικότερα πανοράματα, ἐνῶ γιά τήν μᾶζα ἀρκοῦν μονάχα τ' ἀποφάγια τῆς μεγαλοφυΐας.

Ἡ πολιτεία στήνεται μέ μιά πράξη βίας: μέ τήν γέννηση μιᾶς φυλῆς κηφήνων. Ὅμως ἡ ἀνώτερη ἀποστολή της εἶναι ν' ἀναδείξει ἀπ' αὐτούς τούς κηφήνες ἕναν πολιτισμό. Τό πολιτικό ἐνστικτο ζητᾶ τήν στήριξη τοῦ πολιτισμοῦ γιά νά μή χρειάζεται νά ξεκινᾶ διαρκῶς ἀπ' τήν ἀρχή. Χρέος τῆς πολιτείας: νά κυφορήσει τήν μεγαλοφυΐα καί τήν δέουσα δεκτικότητα ἀπέναντι

της. Ἡ παιδεία τῶν ἀρχαίων Ἑλλήνων ἀπέβλεπε στήν ἀπόλαυση τῆς τραγωδίας. Τό ἴδιο ἰσχύει καί γιά τήν γλῶσσα: εἶναι ὁ τόκος τῶν μεγαλοφυέστερων πλασμάτων, εἰς χρήσιν αὐτῶν ἴσα-ἴσα τῶν μεγαλοφυέστερων πλασμάτων, ἐνῶ ὁ ἀπλός λαός ἐλάχιστα τήν χρειάζεται καί, οὕτως εἰπεῖν, μόνο τ' ἀποφάγια χρησιμοποιεῖ.

Τό ὄν τοῦ στενωτάτου ἀτομικισμοῦ δέν θά ᾿φτανε ἐν τέλει νά προαγάγει τόν πολιτισμό. Γι' αὐτό κ' ὑπάρχει τό πολιτικό ἔνστικτο, στούς κόλπους τοῦ ὁποίου μετριάζεται ὁ ἐγωισμός κατ' ἀρχήν. Μεριμνώντας γιά τήν δική του ἀσφάλεια, (τό πολιτικό ἔνστικτο) κατεργάζεται σκοπούς ὑψηλοῦς, γιά τούς ὁποίους τήν παραμικρή ἰδέα δέν ἔχει.⁸

6 [309] 1880

Ἡ παρουσίαση ὑποδειγματικῶν τύπων θά ἦταν κυριώτατο λειτουργήμα τοῦ καλλιτέχνη: νά διαμορφώσει τήν αἴσθηση γιά τό Ἐνιαῖο καί τό Σύμμετρο. Ὁ καλλιτέχνης διακρίνει καί μ' αὐτό τόν τρόπο ἐπαινεῖ! Ὁ ἔρωτας πού εἶχαν οἱ Ἕλληνες γιά τό χαρακτηριστικό, δέν ἔχει τ' ὁμοίό του. Θουκυδίδης καί Σοφοκλῆς: ἡ ἀνθησις τῆς φιλοκαλίας!

7 [44] 1870-1

Τό κράτος⁹ πού δέν ἐπιτυγχάνει τόν τελικό σκοπό του, συνήθως μεγεθύνεται, γίνεται ἀφύσικα πελώριο. Ἡ τεράστια αὐτοκρατορία τῶν Ρωμαίων σέ σύγκριση μέ τήν Ἀθήνα τίποτα τό μεγαλειώδες δέν ἀποτελεῖ. Ἐν προκειμένῳ, ἡ δύναμη πού ᾿χει νά φέρει πράγματι καρπό, κρύβεται μοιρασμένη σέ φύλλα καί βλαστό πού σπαροῦν.

29 [73] 1873

Σχετικά μέ τήν μυθολογία τοῦ ἱστορικοῦ. Ἐγγελοῦ: «Ὅ,τι συμβαίνει σ' ἕναν λαό καί ὁ,τι προκύπτει ἐντός του, βρίσκει τό οὐσιαστικό του νόημα στήν σχέση του μέ τό Κράτος· οἱ ἀπλές ἰδιαιτερότητες τῶν ἀτόμων πολύ ἀπέχουν ἀπ' τό καθαυτό ἐκάστοτε ἀντικείμενο τῆς Ἱστορίας». Ἀλλά τό κράτος εἶναι ἀπλά καί μόνο τό μέσο γιά τήν συντήρηση πολλῶν ἀτόμων: πῶς θά μπορούσε νά ᾿ναι ὁ σκοπός! Τό «εὐχῆς ἔργον» ἐδῶ εἶναι: μέ τήν συντήρηση τέτοιου ἀκερδοῦς κλήρου, νά μπορούν νά στηριχθοῦν ἀποτελεσματικά ἐλάχιστοι, στό πρόσωπο τῶν ὁποίων κορυφώνεται ἡ

ἀνθρωπότητα. Εἶδεμῆ εἶναι παντελῶς ἀνόητη ἡ συντήρηση τῶν ἄθλιων κορμιῶν. Ἡ ἱστορία τῶν κρατῶν εἶναι ἡ ἱστορία τοῦ ἐγωισμοῦ τῶν μαζῶν καί τῆς τυφλῆς ἐπιθυμίας τοῦ ὑπάρχειν: μόνο μέσῳ τῶν ἐκλεκτῶν πνευμάτων δικαιολογεῖται τέτοιος ἀγῶνας, [καί δῆ] καθ' ὅσον μπορούν αὐτά τά πνεύματα πράγματι νά ὑπάρξουν κατ' αὐτόν τόν τρόπο. Ἀτομικοί καί συλλογικοί ἐγωισμοί ἀλληλοτρῶγονται — ἕνας ἀτομικός στρόβιλος ἐγωισμῶν — : ποίος θά ᾿ψαχνε ἐδῶ γιά σκοπούς!

Μέσῳ τοῦ ἐκλεκτοῦ πνεύματος κάτι προκύπτει ἀπ' αὐτόν τόν ἀτομικό στρόβιλο πάντως, κ' ἔτσι πιό ἤπια κανεῖς ἀντιμετωπίζει λοιπόν τό ἀνόητον αὐτῆς τῆς διαδικασίας - σά νά ᾿ταν ἕνας τυφλός κυνηγός πού ᾿ριξε καμμιᾶ ἑκατοστή πυροβολισμούς ἐπί ματαίῳ, κ' ἐντέλει, ὅπως τυχαῖα, χτυπάει ἕνα πουλί. Ἐπιτέλους! Κάτι πιάσαμε..., μονολογεῖ καί συνεχίζει τούς πυροβολισμούς.

29 [74] 1873

Ἡ θεοποίηση γενικῶν ἐννοιῶν (κράτος, λαός, ἀνθρωπότης, κοσμική διαδικασία) μόνο κακό κάνει: βαυκαλίζει τό ἄτομο ὡς πρός τό φορτίο πού κουβαλᾷ καί τίς εὐθύνες πού φέρει. Σάν πέφτει τό κέντρο βάρους πάνω στό κράτος, ἐλάχιστα τότε μένουν γιά τά πρόσωπα (καθῶς διδάσκει κάθε πόλεμος). Μεταφρασμένο τοῦτο στήν Ἡθική: σάν ἀφαιροῦν ἀπ' τόν ἀνθρώπο τήν ἰδέα ὅτι ὁ ἴδιος εἶναι κάτι θεμελιωδῶς ἀξιώτερο ἀπ' ὅλα τά μέσα τῆς ὑπαρξῆς του, τόν χειροτερεύουν. Τά abstracta εἶναι τά γεννήματά του, τά μέσα ὑπαρξῆς του — τίποτ' ἄλλο! —, δέν εἶναι οἱ ἐξουσιαστές του.

5 [91] 1875

Ἡ πολιτική ἦττα τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας εἶναι ἡ μέγιστη ἀποτυχία τῆς παιδείας, διότι ἐκτίναξε τήν ἐξῆς ἀνατριχιαστική θεωρία: δύναται κανεῖς παιδεία πράγματι νά φροντίσει, μονάχα ἐφόσον ὁ ἴδιος σιδηροφορεῖ, σάν ἀστακός, κ' ἔχει γροθιές πανίσχυρες. Ἡ ἐπικράτηση τῆς Χριστιανοσύνης ἦταν ἡ δεύτερη ἀποτυχία: ἡ κτηνώδης δύναμη¹⁰ ἀπ' τήν μιά, ὁ στείρος νοῦς ἀπ' τήν ἄλλη, ἐπνίξαν τήν μόνη ἀριστοκρατική μεγαλοφυΐα ἀνάμεσα στούς λαούς. Εἶμαι φιλέλληνας σημαίνει: εἶμαι ἐχθρός τῆς κτηνώδους δυνάμεις καί τοῦ στείρου νοῦ. Ἐτσι, ἡ Σπάρτη στάθηκε ἡ καταστροφή τῆς Ἑλλάδας, ὑπό τήν ἔννοια ὅ-

τι υποχρέωσε τήν Ἀθήνα νά ἐνεργήσει ὡς σύμμαχος πόλις καί νά ριχτεῖ ἐξ ὀλοκλήρου στήν πολιτική.

7 [31] 1871

Ἡ γυναῖκα τῆς Πλατωνικῆς Πολιτείας. Καμμία ἀσέβεια δέν ὑπάρχει ἐδῶ κατά τῆς Τραγικῆς Ἡρωϊδας, οὔτε κατά τῆς Ἀθηναίας. Μέσω τῶν γυναικῶν μιᾶ ἢ φύση []. Τό ὅτι ἡ γυναῖκα εἶχε τήν φυσική της θέση στήν ἀρχαία Ἑλλάδα ἐπιβεβαιώνεται πέρα γιά πέρα ἀπό τούς μεγάλους ἄνδρες πού γέννησε. Τό θῆλυ δύσκολα ἀλλοιώνεται: μένει πάντοτε ἴδιο κι ἀπαράλλακτο· ὁ ἐλάττων λόγος τῆς οἰκογένειας. Τό παιδί μορφώνεται στούς κόλπους τῆς πολιτείας. Ἡ μόρφωση τῆς οἰκογένειας εἶναι ἡ τελευταία διέξοδος, ὅταν ἡ πολιτεία βρεθεῖ σέ ἄσχημη κατάσταση κι ἀποπροσανατολιστεῖ ἀπ' τόν παιδευτικό της προορισμό. Εἶναι τό θῆλυ στήν καλλιέργεια τῆς συνειδήσῆς μας αὐτό πού «μαλακώνει» τήν ὅποια κοσμοθεωρία: οἱ ἄνδρες τῆς ἀρχαίας Ἑλλάδας ἦταν σκληροί σάν τήν φύση. Οἱ γυναικεῖες ψευδαισθήσεις διαφέρουν ἀπό τίς ἀνδρικές: στόν βαθμό πού οἱ μέν ὑπερισχύουν τῶν δέ στήν ἐκπαίδευση, ἡ πνευματική καλλιέργεια ἀποκτᾶ μία χροιά ἀνδρική ἢ γυναικεία. (Ἡ ἀδελφική ἀγάπη τῆς Ἀντιγόνης) — Γιά τήν πολιτεία, ἡ γυναῖκα εἶναι ἡ νύχτα· ἀκριβέστερα, τό ὄναρ: ὁ ἄνδρας, τό ὕπαρ. Τίποτα τό προσποιητό πάνω της, πάντοτε ἡ ἴδια, ἀναλλοίωτη, μιᾶ ἐπαινοδος στήν σωτήρια φύση. Στά σπλάχνα της ὀνειρεύεται ἡ μελλοντική γενιά.

Σωστή θέση τῆς γυναίκας: διάσπαση τῆς οἰκογένειας. Δέν βλάπτει μήπως ἡ πολιτεία τόν ἄνδρα μέ τίς τρομερές ἀξιώσεις πού τοῦ ἐπιβάλλει;¹¹ Ἡ γυναῖκα γεννά, αὐτό εἶναι τό ἔργο της: τό μέγιστο ἐπιτήδευμα τοῦ ἀνθρώπου, ζώντας σάν ἕνα δέντρο, λάθε βιώσας¹².

12 [21] 1875

Ἄ Θουκυδίδης περί πολιτείας

Ἄ Θουκυδίδης — βιβλίον III, κεφ. 84 — εἶναι ὠμός. Τοῦ καταλογίζουν ἀσάφεια, λέν ὅτι ἐμφανίζει σέ ὕφος καί σκέψη τόν νεωτερισμό¹³, κάτι τό ἐπαναστατικό. Τίς φοβοῦνται, θαρρῶ, τίς σκέψεις τοῦ κεφαλαίου αὐτοῦ. Σίγουρα δέν τίς κατάλαβαν πραγματικά. Καί χάνουν ἔτσι μιᾶ σπάνια μαρτυρία: τό βαθύτερο φρόνημα τοῦ Θουκυδίδη γιά τήν ἀνθρώπινη φύση!

Ἄ ἄνθρωπος εἶναι ζηλόφθονος, ἐχθρός πά-

σης ὑπεροχῆς·¹⁴ ὁ φθόνος του θέλει νά βλάψει: δέν ἀνέχεται λοιπόν τήν εὐνομία - δηλ. τήν κατάσταση πραγμάτων κατά τήν ὅποια ὁ φθόνος δέν ἐπενεργεῖ βλαπτικά.

Προτιμοῦν τήν ἐκδίκηση ἀπό τό δίκαιο, τήν πλεονεξία ἀντί μιᾶς κατάστασης ὅπου κανείς δέν θά 'ταν σέ θέση ν' ἀδικήσει εἰς βάρος τους· προτιμώτερο τό κερδαίνειν ἀπό τό μή ἀδικεῖν¹⁵ [] - κι ὅμως, ὁ φθόνος, στήν συγκεκριμένη τους αὐτή κατάσταση, διόλου ἐπιβλαβής δέν ἦταν. Στόν φθόνον ἦταν ὁ καθένας — σάν σέ θώρακα — φυλαγμένος ἔναντι τοῦ διπλανοῦ του κ' ἔναντι τῆς ἐν ἐκρήξει τυχόν κακοθιείας του: καί νά πού παρασύρονται ὅλοι στήν ἀφυλαξία τῆς ἀνομίας - γιατί; γιά ἐκδίκηση. Τώρα εἶναι πού δέν μποροῦν νά κυριαρχήσουν στήν ὁρμή τους!

Ἐδῶ ὁ Θουκυδίδης κομίζει τήν θεωρία του περί πολιτείας: τί μέλλει γενέσθαι μόλις παύσει ἡ πολιτεία - ἀλληλοσπαραγμός καί ξαμύλημα ὄλων τῶν ὁρμῶν. Ἐκεῖ ὑπερισχύει ἀπόλυτα ἡ ἀνθρώπινη φύση· χαλιναγωγεῖται μέσω τῆς πολιτείας. Ἐξάλλου ἡ πόλις¹⁶ ἐδῶ κάθε ἄλλο παρά ὡς γέννημα ἀνθρώπων προβάλλει, κι ὡς σῶφρων Φύλακας τῶν πολιτῶν ἔναντι τοῦ ἄκρατου ἐγωισμοῦ. Ὁ Θουκυδίδης λέει ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἴσα-ἴσα δέν εἶναι ἀρκετά σῶφρονες ἐν προκειμένῳ, ἀλλά κυριεύονται ἀπ' ὁρμές στιγμιαίες. Γι' αὐτόν ἡ πολιτεία εἶναι πρωτίστως θεῶν θεσμός. Ὁ ὕψιστος σεβασμός τῶν νόμων¹⁷ διαλάμπει. Δέ θά 'ταν ποτέ δυνατό νά τούς θεσπίσουν ἄνθρωποι δά, μέ σύμβουλο τήν τέτοια φύση τους!

Στήν πολιτεία δεσπόζει τό δίκαιο, ὄχι ἡ ἐκδίκηση· κατοχυρώνεται ὁ καθένας ἀπό πάσης ἀδικοπραγίας, καί ἡ δυσμένεια δέν εἶναι ἐπιβλαβής. Παρά ταῦτα ὑπονομεύουν τήν πολιτεία! - ξεχνοῦν τό προσωπικό τους ὄφελος: τόσο τυφλοί μέσα στό πάθος τους!¹⁸

Ἄντι τοῦ διά πάθος ἐπιθυμοῦντες¹⁹ ἐγώ διαβάω διά παντός ἐπιφθονοῦντες²⁰. []

Ἄ εὐγένεια τοῦ φρονήματος συνίσταται ἀπ' τό εὐηθές²¹: ἔλλειψη δυσπιστίας, ἀκακία.

7 [130] 1880

Ἄ λατρεία τῆς πόλεως: ἤξεραν πόσο ἄγριος καί τυραννικός γίνεται κανείς μόλις παύει ἡ πόλις - ὑπῆρχε ἐπαρκής αὐτεπίγνωση σχετικῶς (: ἡ ἀποκάλυψη τῆς κερκυραϊκῆς ψυχῆς). Λατρεύουν τήν δικαιοσύνη, τό ἀγαθόν, τήν κάρπωση ὡς ἔκγονα τῆς πολιτικῆς σύμπνοιας. Κατά τοῦτο ἔπλασε τόσο ὑψηλόφρονες καί εὐαίσθητους τούς Ἀρχαίους ἢ γειτονία τοῦ ἡφαιστείου²².

8 [39] 1880-1

Στό ἔπακρο φτάνει ἡ ἀλλοίωση τῶν λέξεων στὴν Κέρκυρα!²³ Ἡ πολιτικὴ σύμπνοια θρέφει ὅπως ἄλλη φιλοκαλία - ἄλλο τότε τέρπει, ἄλλο ὠφελεῖ καὶ συνεπῶς ἐπαινεῖται.

25 [167] 1884

Τὰ πρόσωπα [τῶν Ἱστοριῶν] τοῦ Θουκυδίδη μιλοῦν μέ ἀποφθέγματα τοῦ Θουκυδίδη: κατέχουν, σύμφωνα μέ τὴν δική του τὴν ἀντίληψη, τὸν ὕψιστο δυνατὸ Λόγο γιὰ νὰ διεκπεραιώσουν τὴν δική τους ὑπόθεση. Ἐκεῖ ἐντόπισα ἐγὼ τοὺς Ἕλληνες.

7 [101] 1880

Οἱ ἀρχαιοελληνικὲς ἀρετὲς ἀποτελοῦν ἰδανικά ἀνθρώπων πού εἶναι ὑπερβολικά ἐναντιότροποι²⁴ - φαντασιωτὲς καὶ ὑπερυψωτὲς τῆς σωφροσύνης, τῆς εὐφυΐας, τῆς δικαιοσύνης, τῆς γενναιότητος. Κεῖνοι πού ὑποστατικεύουν αὐτὸ τὸ ἰδανικό (Ἐπίκτητος), δέν ἔγιναν καθ' ὁμοίωσιν τῶν θεῶν τους - πόσο μᾶλλον ἡ ἐναντιότροπία τους!

Οἱ ἀρχαιοελληνικὲς ἀρετὲς ἦταν ζήτημα ἀγῶνος· ὑπῆρχε ζηλοφθονία μεταξύ τῶν ἀνθρώπων²⁵. Σέ ἐποχὴ ὀξυμμένης αἰσθαντικότητας καὶ μεγάλων παθῶν καὶ μεταβολῶν (ἐποχὴ τοῦ Θουκυδίδη), ἡ ἀκίνησις γίνεται ἰδανικό. Νά μετατραπῆς σέ ἀγαλμα²⁶: ἐνῶ οἱ ἀρχαῖοι Τραγικοὶ ἤθελαν ἴσα-ἴσα τὸ ἀγαλμα (τοῦ Θεοῦ ἢ τοῦ ἥρωα) νά γίνεται ἄνθρωπος.

Ἡ ἀνάπτυξη τοῦ πνεύματος, φόβητρο γιὰ τὴν πολιτεία

[Ἀνθρώπινα, λίαν ἀνθρώπινα I, 474]

Ἡ ἀρχαιοελληνικὴ πόλις, ὅπως κάθε ὀργανωμένη πολιτικὴ ἐξουσία, ἦταν καχύποπτη καὶ δεσποτικὴ πρὸς τὴν ἀνθήση τῆς πνευματικῆς καλλιέργειας· ἡ πυρηνικὴ ροπή της ἔτεινε σχεδὸν πάντοτε νὰ τὴν παραλύει καὶ νὰ τὴν παρεμποδίζει. Δέν θέλησε γιὰ λογαριασμό της καμμιὰ ἱστορία καὶ καμμιὰ γενεσιουργία νὰ ἰσχύσει· ἡ κατὰ τὸν νόμο θεσπισμένη παιδεία ὄφειλε νὰ δεσμεύει ὅλες τίς γενιές καὶ νὰ τίς διατηρεῖ στό ἴδιο σκαλοπάτι. Ἀκόμη καὶ ὁ Πλάτων, ἀργότερα, ἔτσι τὸ θέλησε γιὰ τὴν ἰδανικὴ του πολιτεία. Παρὰ τὴν πόλιν, λοιπόν, ἀνέβαινε τὸ πνεῦμα· ἡ πόλις βοήθησε ἔμμεσα καὶ ἀκούσια, βεβαίως, διό-



τι ἡ φιλοτιμία παροτρύνονταν στοὺς κόλπους τῆς ὑπερβολικῆς, κι ἄρα, μιᾶς κ' ἔμπαινε ἓνα πρόσωπο στὸν στίβο τῆς πνευματικῆς παιδείας, θά ἔφτανε σίγουρα μέχρι τέλους τὴν διαδρομὴ, ὅπου καὶ νὰ ἔβγαζε. Κι ἂς μὴν ἀντιτάξει ἐδῶ κανεὶς τὴν λαμπρὴ δημηγορία τοῦ Περικλή: εἶναι ἀπλᾶ ἓνα μεγαλειῶδες ἐξιδανικευτικὸ ἀπέικασμα τοῦ ἀναγκαίου τάχα ζεύγματος «πόλεως καὶ ἀθηναϊκῆς πνευματικῆς καλλιέργειας»· λίγο πρὶν πέσει ἡ νύχτα πάνω ἀπ' τὴν Ἀθήνα (πανούκλα, ρήξη μέ τὴν παράδοση), ὁ Θουκυδίδης τὴν²⁷ φωτίζει γιὰ μία τελευταία φορά περιλαμπρη, σάν ἓνα μεγαλειῶδες ἡλιοβασίλεμα, πού ἡ θεὰ του σβήνει ἐν τέλει τὴν ἀσχημη μέρα πού προηγήθηκε.

Ἡ ματαιοδοξία παρακλάδι τοῦ ἀντικοινωνικοῦ

[Ὁ περιπλανώμενος καὶ ἡ σκιά του, 31]

Ἐπειδὴ οἱ ἄνθρωποι θεμελίωσαν ὑπὲρ τῆς ἀσφαλείας αὐτῶν τὴν κοινότητα ἐπὶ τοῦ δεδομένου τῆς ἰσότητος ἀναμεταξύ τους — ἀντίλη-

ψη ωστόσο ενάντια στην φύση του προσώπου κα-
τά βάθος και βιαίως επιβεβλημένη του —, όσο
περισσότερο κατοχυρώνεται ή γενική ασφάλεια,
τόσο ξεπερνούν νέα παρακλάδια διεκδικητικά της
παλιᾶς ροπῆς πρὸς ὑπερίσχυση: στήν διαίρεση
τῶν τάξεων, στήν διεκδίκηση εἰδικῶν ἀξιωματίων
καὶ προνομίων, γενικῶς στήν ματαιοδοξία (μανι-
ερισμοί, ἐνδυμασίες, ὀμιλία κτλ.). Μόλις τὸ αἴ-
σθημα τῆς κοινότητος νιώσει συθέμελο τοὺς κλυ-
δωνισμοὺς τοῦ κινδύνου ξανά, ἢ πλειονότης, πού
δὲν μπορούσε νὰ ἐπιβληθεῖ ὡς ὑπερισχύουσα ἐν
μέσῳ γενικῆς ἡρεμίας, ἐπιβάλλει ἐκ νέου ἰσό-
τητα: τὰ παράλογα προνόμια καὶ οἱ ματαιοδο-
ξίες πρὸς στιγμὴν σβήνουν. Ἄν ὅμως ὁ κλυδω-
νισμὸς παραεῖναι ἔντονος καὶ γκρεμίζει ἐντελῶς
τὸ αἶσθημα τῆς κοινότητος ὠθώντας τὰ πράγμα-
τα ὡς τὴν ἀναρχία ἐν τέλει, ξεσπαθώνει τότε ἡ
ξέγνοιαστη κι ἄνευ σεβασμοῦ ἀνισότητα — ἡ φυ-
σικὴ κατάσταση —, καταπῶς συνέβη στήν Κέρ-
κυρα, σύμφωνα μὲ τὴν μαρτυρία τοῦ Θουκυδίδη.
Στὴν προκειμένη περίπτωση, οὔτε φυσικὸ δίκαιο
ὕφίσταται, οὔτε φυσικὸ ἄδικο²⁸.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Παρουσιάζονται στὸ τεῦχος αὐτὸ ἀποσπάσματα
παρμένα ἀπὸ τοὺς τόμους τῶν καταλοίπων τοῦ Νίτσε. Σὰν
πλασιώματά τους παραθέτονται, ὡς κατασταλαγμένα καὶ
πιὸ «καθαρογραμμμένα» γραφτά, πλήρεις ἐνότητες ὀνομα-
στῶν ἔργων του σὲ ρόλο «ἐπέξηγησης», τρόπον τινά, ἢ
καὶ περαιτέρω προβληματισμοῦ ὅσον ἀφορᾷ τὸ θέμα τῆς
πολιτείας, τοῦ κράτους ἀπέναντι στὸ πρόσωπο καὶ τὴν τέ-
χνη ἢ τὴν παιδεία, πού εἶχε θιχτεῖ στὸ τεῦχος 28 καὶ πού
συνεχίζεται (χωρὶς νὰ ἐξαντλεῖται) ἐδῶ. Οἱ «Προπλατωνι-
κοὶ Φιλόσοφοι» θὰ συνεχιστοῦν σ' ἄλλο τεῦχος, σὲ ἀνάλο-
γες ἐνότητες.

2. Πολ. X., 604C, Νόμ. 803b.

3. «Ἄνθρωπος θεωρητικός»: ἑλληνικά στὸ κείμενο.

4. Ἑλληνικά στὸ κείμενο.

5. Πρβλ. «Γέννηση τῆς φιλοσοφίας στὰ χρόνια τῆς
ἀρχαιοελληνικῆς τραγωδίας», μτφρ. Αἴμ. Χουρμούζιου,
σελ. 187: «Ἡ στάση τοῦ φιλοσόφου ἀπέναντι τῆς θετι-
κότητος ἐνός πολιτισμοῦ, μιᾶς θρησκείας, εἶναι διαλυτικὴ,
καταστροφικὴ (ἀκόμη κι ὅταν ζητᾷ νὰ ἀνοικοδομηθεῖ)».

6. «Ἡ φοιχτότερη συμφορὰ πού γνωρίζει ὁ Ἑβραῖος
τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης δὲν εἶναι τὸ αἰώνιο μαρτύριο, μὰ ἡ
πλήρης ἐξάλειψη, Ψάλμ. 1:6, 9:6».

7. «...δημιουργία (μὲ τὴν ἐτυμολογικὴ φόρτιση πού
κουβαλάει τέτοια λέξη): ἔργο πρὸς τὸ δῆμο πᾶσα δη-
μιουργία!...», Ἱστορία τῶν διαδόχων τοῦ Μεγάλου Ἀλε-
ξάνδρου Ρένου-Ἡρακλῆ-Στάντη Ἀποστολίδη, Ἐπιλεγό-
μενα τῆς εἰσαγωγῆς ἀπὸ τὸν Στάντη Ρ. Ἀποστολίδη, σελ.
XIV.

8. Βλ. «Γέννηση τῆς φιλοσοφίας...», σελ. 180: «Τὸ
πρόβλημα τοῦ πολιτισμοῦ σπάνια ἔχει συλληφθεῖ στήν οὐ-
σία του. Ὁ πολιτισμὸς δὲν ἔχει σκοπὸ νὰ ἐξασφαλίσει τὴν

περισσότερη δυνατὴ εὐτυχία σ' ἓναν λαό... Ὁ σκοπὸς
του ξεπερνᾷ τὴν γήινη εὐτυχία· ὁ σκοπὸς του εἶναι ἡ πα-
ραγωγή μεγάλων ἔργων».

9. Μὲ πλάγια, διότι κράτος ὑπὸ τὴν ἔννοια μιᾶς αὐ-
τόνομης συστηματικῆς διάρθρωσης μηχανισμῶν ὀργά-
νωσης (καθὼς ὑπάρχει σήμερα ἢ καὶ στοὺς Ρωμαίους) δὲν
ὑπῆρχε στήν κλασσικὴ Ἑλλάδα. Στὴν ἀρχαία Ἑλλάδα
περὶ πολιτείας, περὶ πόλεως ἐπρόκειτο, ὄχι περὶ
«κράτους». Ἀκόμα καὶ τὰ ὅποια δείγματα ἀτομικισμοῦ
πάλλο μὲ τὴν πόλη ἦταν στενά συνδεδεμένα. Γι' αὐτὸ καὶ
στὸ προηγούμενο ἀπόσπασμα γίνεται λόγος γιὰ τὴν σχέ-
ση πολιτείας/τέχνης, ὄχι κράτους/τέχνης. Ἄν μετα-
φράσουμε ψυχρὰ «κράτος», δίχως τὴν παραμικρὴ νύξη,
σοβεῖ κίνδυνος παρανοήσεων καὶ παρερμηνειῶν: ὅτι ἡ τέ-
χνη ἢ ἡ παιδεία ἦταν τάχα ὑποθέσεις «κρατικές» κτλ.
Ἀλλὰ καὶ εἰδικότερα βλ. I.N. Θεοδωρακοπούλου, Πολι-
τεία, Δίκαιον καὶ Ἔθνος, σελ. 9: «Ἄς ἀποσαφηνίσωμεν
τὴν ἔννοια τῆς δυνάμεως, ἢ, ὅπως ἔλεγον οἱ ἀρχαῖοι, τοῦ
κράτους. Ἄπ' αὐτὸ τὸ γνωρίσμα τῆς δυνάμεως ἡ ὁποία ἐ-
πιβάλλει τὸν ἐξαναγκασμὸν, ὠνομάσθη ἡ πολιτεία κρά-
τος».

10. Ἐννοεῖ τὴν Σπάρτη, τὴν ὁποία ἀναφέρει ἀργότερα.

11. Πρβλ. WM, 730: «Γιὰ νὰ ζήσει κάτι πού διαρκεῖ
περισσότερο ἀπὸ τὴν ζωὴ ἐνός προσώπου - γιὰ νὰ μεί-
νει, ὡσαύτως, ἓνα ἔργο, πού εἶναι ἴσως δημιούργημα
κάποιου προσώπου, πρέπει ἀναγκαστικὰ νὰ ἐπιβληθεῖ στὰ
ἄλλα πρόσωπα κάθε δυνατὸ εἶδος περιορισμοῦ, μονομέρειας
κτλ. Μὲ ποιά μέσα; Ἡ ἀγάπη, ἡ λατρεία, ἡ εὐγνωμοσύ-
νη πρὸς Ἐκεῖνον πού δημιούργησε τὸ ἔργο αὐτὸ ἀσφαλῶς
βοηθοῦν: ἢ γιὰ τὸ ὁποῖο πολέμησαν οἱ παπποῦδες μας; ἢ
πού οἱ ἀπόγονοί μου κατοχυρώνονται μονάχα ἐάν ἐγὼ κα-
τοχυρώσω αὐτὸ τὸ ἔργο (π.χ. ἡ πόλις). Ἡ ἠθικὴ εἶναι
κατὰ βάθος τὸ μέσο, τὸ ὁποῖο καθ' ὑπέρβαση τῶν προσώ-
πων, ἢ μᾶλλον διὰ τῆς ὑποδοῦλωσης τῶν προσώπων,
ἀποκομίζει τὴν διάρκεια πράγματος τινός. Φανερό ὅτι ἡ ἀ-
πὸ κάτω πρὸς τὰ πάνω προοπτικὴ ὅλως ἄλλες ἐκφράσεις
θά παραγάγει ἀπὸ τὴν ἀπὸ πάνω πρὸς τὰ κάτω ἀντίστοι-
χη. — Σύμπλεγμα δυνάμεις: πῶς διατηρεῖται; Μὲ τὸ
ὅτι πολλὲς γενιὲς θυσιάζονται γι' αὐτό».

12. Ἑλληνικά στὸ κείμενο.

13. Ἑλληνικά στὸ κείμενο.

14. Πρβλ. Ἡρόδ. Ζ, 236: «τὸ κρέσσον στιγέουσι».

15. Ἑλληνικά στὸ κείμενο.

16. Ἑλληνικά στὸ κείμενο.

17. Ἑλληνικά στὸ κείμενο.

18. Βλ. Πλατ. Πολιτεία 556 E: «Ὅπως ἓνα σῶμα
ἀσθενεῖ δὲν χρειάζεται παρὰ τὴν ἐλάχιστη ἀφορμὴ γιὰ νὰ
κυλήσει στήν ἀρρώστια — μερικὲς φορές μάλιστα ἀτακτεῖ
χωρὶς καμμιά ἐξωτερικὴ αἰτία κατὰ τοῦ ἑαυτοῦ του
[Σ.τ.Μ.: ἐνδιαφέρουσα ἡ ἀπόδοση τῆς παρενθετικῆς αὐτῆς
πρότασης ὑπὸ Paul Shorey, στίς ἐκδ. Loeb: «sometimes...
all the man is one internal war»] —, ἔτσι συμβαίνει λοι-
πὸν καὶ μὲ μιὰ πόλη []: ἀπὸ μιᾶς ἐλάχιστης ἀφορμῆ [] κυ-
λάει κι αὐτὴ, καὶ πόλεμο κηρύσσει κατὰ τοῦ ἑαυτοῦ της
— μερικὲς φορές μάλιστα ἀτακτεῖ κι αὐτὴ χωρὶς κανένα ἐ-
ξωτερικὸ αἴτιο...» Δημ. Ὀλυθ. II, 9: «Ὅταν ἐπιβληθεῖ
κανεὶς μὲ πονηρὴ καὶ μὲ μόνον μέλλημα του τὸ ἴδιον ὄρε-
λος [], τότε ἡ πρώτη ἀφορμὴ καὶ τὸ παραμικρότερο σφάλ-
μα ἀρκεῖ ν' ἀνατρέψει καὶ νὰ διαλύσει τὰ πάντα».

19. Ἑλληνικά στὸ κείμενο.

20. Ἑλληνικά στὸ κείμενο.

21. Ἑλληνικά στὸ κείμενο.

22. Βλ. *Gaya Scienza*, I:9, IV:283.

23. Βλ. Θουκ. III, 82, αλλά και Πλατ. Πολιτεία 560 D-E: «...ἐκδιώκουν τήν ντροπή ὀνομάζοντάς τήν “ἡλιθιότητα”..., ἀποκαλοῦν τήν σωφροσύνη “ἀνανδρία”..., τήν ὕβρη “καλοῦς τρόπους”, τήν ἀναρχία “ἐλευθερία”, τήν ἀσωτεία “μεγαλοπρέπεια”, καί τήν ἀναίδεια “ἀνδρεία”...».

25. Βλ. Ἄγων Ὀμήρου, Νέα Κοινωνιολογία, τ. 26, σελ. 107 κ.εξ.

26. Πρβλ. τήν «μαρμαρίνη ψυχρότητα πού ἀντιτίθεται στήν διάπυρη ἀφροσύνη τῶν ὁρμῶν, πού συμβουλεύουν οἱ Στωικοί» στό Πέραν τοῦ καλοῦ καί τοῦ κακοῦ, 198· 15 [55] 1881: «Τό οὐσιώδες τῆς (στωικῆς) ἰδιοσυγκρασίας [] εἶναι in summa: τό πέτρωμα ὡς ἀντίδοτο τῶν παθῶν· στήν ἀγάλματινη ψυχρότητα (Statue) δίδονται ἐφεξῆς ὅλες οἱ ὑψηλές ὀνομασίες τῆς ἀρετῆς. Νά ζώνεται

ἓνα ἄγαλμα ἀπ’ τόν χειμῶνα σάν ἔχει ἐπιτευχθεῖ ἡ ἀναισθησία ἀπέναντι στό ψῦχος, τί σημαίνει; - ἓνα ἄγαλμα περιζώνει ἓνα ἄγαλμα! Ἄμα ἐπιτύχει ὁ Στωικός τήν ποιότητα πού ἐπιθυμεῖ — ὡς ἐπί τό πλεῖστον τήν φέρει ἐντός του καί διαλέγει ὡς ἐκ τούτου αὐτή τήν κατεύθυνση — ἔχει τότε τήν δύναμη ἐνός σφιχτοδεμένου ἐπιδέσμου πού προκαλεῖ ἀναισθησία (μούδιασμα)».

27. Στό γερμανικό κείμενο τό «τήν» ἀναφέρεται εἴτε στήν δημηγορία εἴτε στήν πνευματική καλλιέργεια· στήν ἐλληνική ἀπόδοση, ἀναφέρεται καί στήν Ἀθήνα.

28. Βλ. Μοντεσκιέ «Τό πνεῦμα τῶν νόμων» I, 3: «Εὐθύς ὡς συγκροτήσουν οἱ ἄνθρωποι μιά κοινωνία, ἐξαφανίζεται τό αἶσθημα τῆς ἀδυναμίας τους· ἡ ἰσότητα παύει κ’ ἐμφανίζεται τό κράτος τοῦ πολέμου».

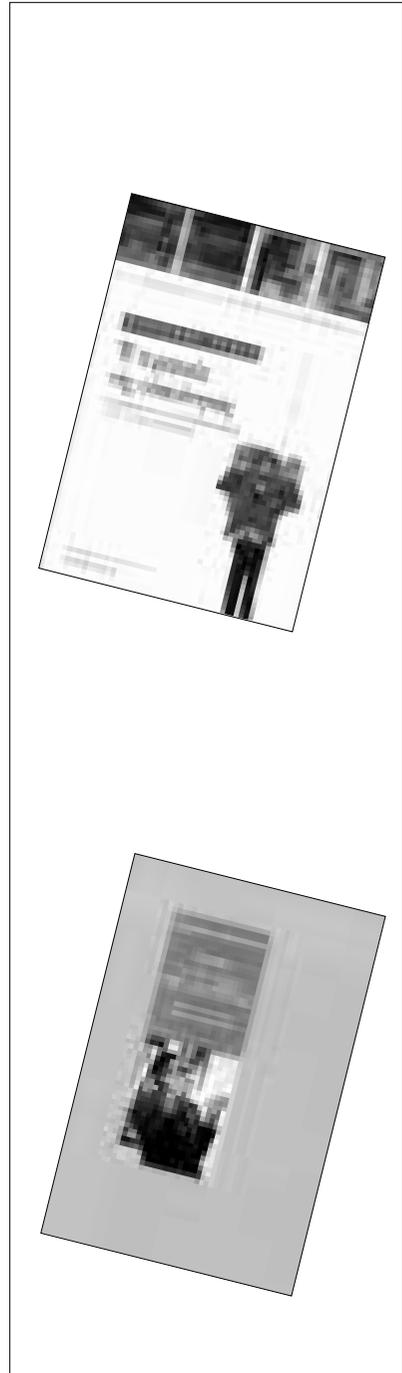
βιβλιο- φορίες

Βιβλιοκριτική

Peter Oluf BRØNDSTED, *Interviews with Alipacha*. Edited with introduction by Jacob Isager, The Danish Institute of Athens, 1999, σελ. 88.

Ευχαριστούμε τό ἐν Ἀθήναις Ἰνστιτούτο τῆς Δανίας γιά τήν καλαισθητή ἐκδοση στό ἀγγλικά, πού πρόσφατα μᾶς χάρισε. Ἀναφέρεται στήν βιογραφία, τήν προσωπικότητα καί τό ἔργο, κυρίως στό χρόνια τῆς παραμονῆς του στήν Ἑλλάδα, τοῦ Δανοῦ φιλέλληνας, ἐλληνοστοῦ καί πρωτοπόρου ἀρχαιολόγου Peter Oluf Brøndsted (1780-1842). Τό νέο αὐτό βιβλίο, πού προλογίζει ὁ Δρ. Jacob Isager, τιτλοφορεῖται *Interviews with Alipacha* καί ἀποτελεῖ τμήμα τοῦ ἔργου *Voyages dans la Grèce accompagnés de recherches archéologiques*, πού δημοσιεύθηκε σταδιακῶς στό Παρίσι ἀπό τά 1825 καί ἐξῆς καί τοῦ ὁποίου, ὅμως, τό μεγαλύτερο μέρος παρέμενε ἀνέκδοτο κατά τόν θάνατο, ἀπό ἀτύχημα, τοῦ δημιουργοῦ του, στό 1842. Τοῦτο δέ, παρά τό γεγονός, ὅτι ὁ Brøndsted, καθηγητής τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Κοπεγχάγης, διευθυντής τῆς βασιλικῆς συλλογῆς νομισμάτων καί μεταλλείων, προσωπικός φίλος τοῦ πρίγκιπος Χριστιανοῦ-Φρειδερίκου τῆς Δανίας καί μέλος τῆς λονδρέζικης ἐταιρείας τῶν dilettanti, ἀνεγνωρίζετο ἀπό καιρό ὡς προσωπικότητα τῶν γραμμάτων, πανευρωπαϊκῆς προβολῆς καί ἀκτινοβολίας.

Ὁ Brøndsted ἦταν ὁ χαρακτηριστικός τύπος τῆς εὐγενοῦς ἐποχῆς του. Χωρίς νά εἶναι εὐπατρίδης ἐκ καταγωγῆς, ἔφερε μέσα του τόν κοσμοπολιτισμό τοῦ 18ου αἰῶνα, τήν κουλτούρα καί τό ἦθος τῆς ἀριστοκρατικῆς Εὐρώπης πρὶν ἀπό τοὺς ἐθνικισμούς, πού σέ μεγάλο βαθμό ἦταν προϊόν τῆς γενικῆς εὐμάρειας, ἀλλά καί τῆς, ὑψηλοτάτου ἐπιπέδου, πολύγλωσσης ἀνθρωπιστικῆς παιδείας (ὁ Brøndsted μιλοῦσε καί ἔγραφε σέ ἔξι γλώσσες καί συνεννοεῖτο μέ ἄνεση σέ ἄλλες δύο) πού ἐδράζετο στήν σοβαρή μελέτη τῆς ἀρχαιότητος, δηλαδή στίς κλασικῆς σπουδῆς (ὁ Brøndsted κατεῖχε, πλὴν τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς, τήν λατινική καί τήν ἑβραϊκή γλώσσα). Τά κοσμοπολιτικά χαρακτηριστικά συνδυάζονται, στήν περίπτωση τοῦ Δανοῦ φίλου τῆς Ἑλλάδος, μέ τόν φιλελευθερισμό καί τόν ρομαντισμό τῆς γενιᾶς του, πού διακρίνονται ὁ πρῶτος μέν γιά τίς πολιτικές ἀντιπολυταρχικῆς θέσεις του (πού τοῦ ἐστοίχισαν, στό 1825, τήν θέση τοῦ Δανοῦ πρεσβευτῆ παρά τῇ Ἀγίᾳ Ἐδρᾷ, ὕστερα ἀπό παρέμβαση τῆς αὐστριακῆς κυβερνήσεως), ὁ δεῦτερος δέ γιά τό ἐνδιαφέρον του γιά τήν σύγχρονη

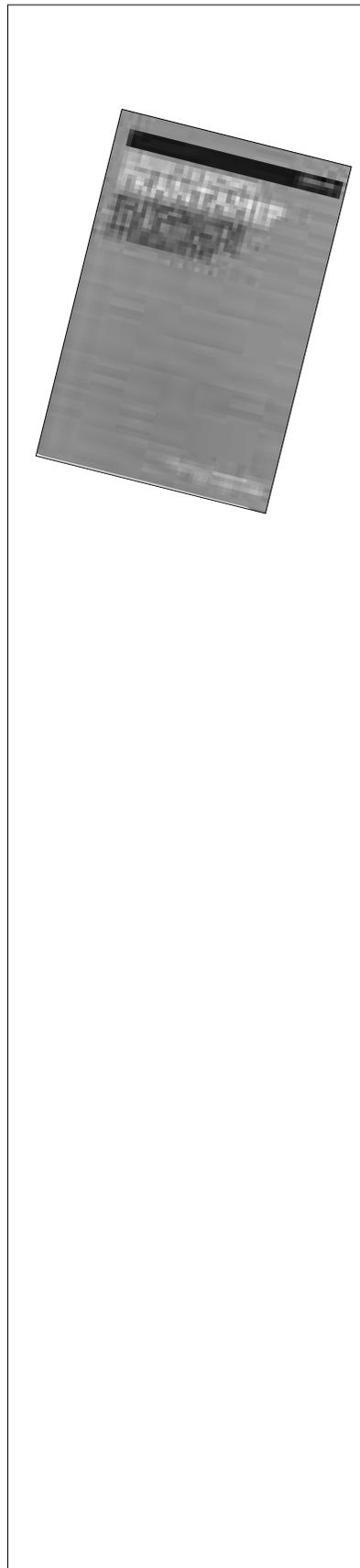


πραγματικότητα τῶν βαλκανικῶν ἐπαρχιῶν πού ἐπισκέπτεται, ἡ ὁποία τόν ἐλκύει ἐξ ἴσου μέ τήν ἀρχαία.

Τήν περιγράφει ἀπλά, συγκερατημένα, συγκεκριμένα καί εὐαίσθητα, χωρίς τίς συνήθεις στήν ἐποχή του ἐξιδανικεύσεις ἢ ὑποτιμήσεις πού προκαλοῦσε ἡ ἀναπόφευκτη ἀναγωγή στό ἀρχαιοελληνικό παρελθόν. Σέ αὐτό τόν βοηθᾷ ἡ καταγωγή του ἀπό τήν Δανία. Προερχόμενος ἀπό τήν μικρή αὐτή θαλασσινή χώρα τοῦ Βορρᾶ, ὁ Brøndsted ἀντικρύζει τά πράγματα ἀπαλλαγμένος ἀπό τήν ἱμπεριαλιστική ἢ πατερναλιστική ἐπαρση-συγκατάβαση ὑπὲρ τοῦ Μεγάλου Δυναμῆως. Ἔτσι παραμένει πιό ἀνοικτός σέ ὅ,τι παρατηρεῖ, πιό ἱκανός νά τό κατανοήσῃ βαθύτερα στήν πολυπλοκότητα καί τήν ἑτερότητά του.

Τό πρῶτο μέρος τοῦ ἀνά χεῖρας βιβλίου ἀποτελεῖ ἡ βιογραφία τοῦ Brøndsted. Γεννημένος στά 1780, πτυχιούχος ἤδη τῆς Θεολογίας καί τῆς Φιλολογίας, ὁ νεαρός Δανός, συντροφιά μέ τόν φίλο του Γεώργιο Koes, ἀδελφό τῆς ἀρραβωνιαστικιάς του, θά ἀποτολμήσῃ, στά 1806, τό μακρινό ταξίδι στήν Ἑλλάδα, πού ἦταν τό ὄνειρό τους ἀπό τόν καιρό πού ἦσαν παιδιά. Οἱ δύο φίλοι διασχίζουν ἀργά τήν Γερμανία — ἀπτόητοι ἀπό τίς ναπολεόντειες στρατιές πού τήν διατρέχουν — συμμετέχουν, στήν Βαϊμάρη, στίς γαμήλιες εὐωχίες τοῦ Goethe καί καταλήγουν στό Παρίσι, ὅπου, μεθοδικά, μέ τήν σοβαρότητα πού ἀνταποκρίνεται στόν πόθο γιά τό ἐγχειρημά τους, ἀναλίσκονται ἐπί τρία χρόνια στήν μελέτη τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητας, ἐρευνώντας, στίς βιβλιοθηκῆς καθώς καί στίς δημόσιες καί ἰδιωτικές συλλογές. Στά 1809 τοῦς συναντοῦμε στήν Ρώμη, μαζί μέ τοῦς ἐπίσης φιλέλληνες, Karl Haller von Hallerstein, Γερμανό ἀρχιτέκτονα, τόν Jacob Linckh, Γερμανό ζωγράφο τοπίων, καί τόν Ἑσθονό βαρῶνο, διάσημο μετέπειτα χαρακτή, Otto Magnus von Stackelberg, χαλκογραφίες τοῦ ὁποίου, μαζί μέ κάποιες ἐξ ἴσου διάσημες τοῦ Dupré, καθώς καί πρόχειρα σκίτσα ἀρχαιολογικῶν χώρων τοῦ Hallerstein κοσμοῦν τήν ἀνά χεῖρας ἐκδόση.

Πρωτοπατοῦν σέ ἑλληνικό ἔδαφος στήν Κέρκυρα, στά τέλη Ἰουλίου 1810. Στίς 14 Σεπτεμβρίου φθάνουν στήν Ἀθήνα, ὅπου θά παραμείνουν μέ διαλείμματα ἐπί δύο χρόνια, συναναστρεφόμενοι τήν μικρή παροιμία δυτικῶν ἀρχαιολογῶν (μεταξύ τῶν ὁποίων ὑπάρχουν καί διαβόητοι ἀρχαιοκάπηλοι) καί φιλελλήνων, στήν ὁποία δεσπόζει, διάσημη καί ἐκκεντρική, ἡ φυσιογνωμία τοῦ λόρδου Βύρωνα. Ὁ Brøndsted προκαλεῖ γρήγορα τό ἐνδιαφέρον τοῦ Ἄγγλου ποιητῆ, ὁ ὁποῖος, μετά τήν ἀναχώρησή του Δανοῦ φίλου του γιά τήν Δανία, θά γράψῃ σέ ἐπιστολή του γι' αὐτόν: «συνηθίζαμε νά τά πίνουμε μαζί καί νά συζητοῦμε πολιτικά». Ὁ Brøndsted θά λείψῃ γιά λίγο στήν Κωνσταντινούπολη καί θά περιηγηθεῖ τήν δυτική Μικρά Ἀσία. Ἐπιστρέφοντας στήν Ἀθήνα, τόν Ὀκτώβριο τοῦ 1811, σημειώνει πώς αἰσθάνεται ὅτι «γυρνᾷ πίσω στήν πατρίδα του». Τό ἐπόμενο ἔτος καταγίνεται, ἄλλοτε μόνος καί ἄλλοτε μέ κάποιον ἀπό τοῦς συντρόφους του, στό ἀνασκαφικό καί ἀρχαιολογικό του ἔργο, πότε στήν Αἴγινα (στόν ναό τῆς Ἀθηνᾶς Ἀφαιᾶς), πότε στήν Σαλαμίνα, πότε στήν Κέα — ὅπου μέ ἐπιτυχία ἐντοπίζει τήν θέση τῶν ἀρχαίων πολισμάτων τοῦ νησιοῦ — καί πότε στόν ναό τοῦ Ἐπικούριου Ἀπόλλωνος στίς Βάσσες τῆς Φιγαλείας. Ἐξω ἀπό τήν Καλαμάτα, στους πρόποδες τοῦ Ταυγέτου, πέφτει θύμα ληστῶν, περιπέτεια πού τελικῶς, καίτοι ἐκινδύνευσε, τόν διασκεδάζει. Τόν Σεπτέμβριο τοῦ 1812 ξεκινᾷ γιά τό ταξίδι τῆς ἐπιστροφῆς του στήν Δανία. Πρῶτος σταθμός ἡ



Ζάκυνθος, γιά νά προσκυνήσει τόν τάφο του φίλου του Koes, πού είχε πεθάνει τότε πού ο Βrøndsted ήταν ακόμη στην Κωνσταντινούπολη. Δεύτερος ή Πρέβεζα, στην όποια φθάνει στις 12 Δεκεμβρίου 1812 κι όπου έχει τήν τύχη νά συμπέσει, νά γίνει δεκτός και νά συνομιλήσει επί μακρόν και επανειλημμένως μέ τόν Άλτη-πασά.

Η συνομιλία μαζί του γίνεται στά «ρωμαίικα», τόσο κατά τις συναντήσεις τους στόν όντᾶ του πασά, στό νεόδμητο όχυρό σεράι τής Πρέβεζας, όσο και κατά τήν διάρκεια ήμερήσιας έξόρμησης στόν πλησιόχωρο έρειπιώνα τής Νικοπόλεως. Πρός μεγάλη έκπληξη του Έλληνος αναγνώστη, ο Βrøndsted περιγράφει έναν άγνωστο, σχεδόν άγνωριστο Άλτη-πασά. Άνθρώπινο, φιλόξενο, ευγενικό, γαλαντόμο (ή διαμονή του στην Πρέβεζα συμπίπτει μέ εκείνην Άγγλων άξιωματικών τής Λευκάδος μέ τις συζύγους τους, οί όποίες αναχωρούν καταγοητευμένες από τόν γηραιό Άλθανό λέοντα), φίλομαθή, συναρπαστικό στην συζήτηση (τήν όποια κάθε τόσο διέκοπτε τό θορυβώδες γέλιο του πού τόν τράνταζε όλόκληρον), προσιτό στους μικρούς. Τό μέτωπο ύψηλό, ή μύτη γαμψή, τό βλέμμα διαπεραστικό και ύπερήφανο. Η όψη του, παρατηρεί ο Βrøndsted, δέν θυμίζει Άλθανό, ούτε έχει σχέση μέ τούς σοβαρούς, άθόρυβους άριστοκρατικούς Τούρκους άξιωματούχους. Άλλ' είναι πέρα για πέρα έλληνική. Τόν έντυπωσιάζει ή απέραντη μνήμη, ή χαρούμενη διάθεση, ή ακούραστη ένεργητικότητα του Τεπελενλή, τόν όποιο παρομοιάζει προς ήφαιστειο μέ χίλιες όψεις, αλλά και ή άπίστευτη τσιγγουιά του.

Μετά τις εισαγωγικές τυπικότητες, ή συζήτηση θά τούς φέρει, καθώς ο Άλτη-πασάς ζητά νά μάθει τί συμβαίνει στόν ύπόλοιπο κόσμο — άποδεικνύεται δέ καλά πληροφορημένος — σέ θέματα ευρωπαϊκής πολιτικής (όπου όμολογεί πώς διέψευσε τις έλπιδες του Ναπολέοντα, πού θέλησε νά τόν καταστήσει ύποπρόξενο τής Γαλλίας) και θά επεκταθεί σέ θέματα γεωγραφικά και επιστημονικά, όπως τά περί ήφαιστειών, μέ άφορμή τά ήφαιστεια τής Ίσλανδίας, όπου ο Άλτη άποκαλύπτει τήν απέραντη, παιδική άγνοιά του, καθώς πιστεύει πώς αυτά επικοινωνούν και συγχρονίζονται μέ τά ήφαιστεια τής Ίταλίας και τήν Αϊτνα, τά όποια πολύ θά ήθελε νά επισκεφθεί. Μέ άφορμή τήν προσωπική έμπειρία του Δανου περιηγητή, θά μιλήσουν επίσης για θέματα τοπικής όθωμανικής πραγματικότητας, όπως λ.χ. τήν ασφάλεια των όδών, και, τέλος, για ανασκαφές και αρχαιότητες, όπου ο Άλτη-πασάς εκφράζει τήν προσδοκία του νά άξιωθεί κάποτε νά επισκεφθεί τήν Άθήνα και όπου δέν είναι ευχερές νά αντιληφθεί κανείς τί τόν ενδιαφέρει περισσότερο, ή όμορφιά του αρχαιολογικού εύρήματος ή ή χρηματική του άξία. Διότι ήταν τρομερά φιλάργυρος. Τέλος, ο Βrøndsted, καταγράφοντας αútουσιες όρισμένες από τις εκφράσεις του Τεπελενλή, άφ' ενός μᾶς παρουσιάζει τό νεοελληνικό ιδίωμα του και άφ' έτέρου, μέσα από τά άπλοϊκά αútá άκούσματα, άποκαλύπτει έναν όλόκληρο κόσμο: τήν, μέ έξαιρετικώς δυσδιάκριτα όρια, Ρωμηροσύνη τής νοσταλγίας μας. Οί έλληνικές εκφράσεις του Άλτη-πασά πού ο Βrøndsted παραδίδει στην γνώση μας είναι οί εξής: «άκριβέστατον φίλον» (πρόκειται για Βρετανό γνώριμό του πού συνοδεύει τόν Δανό αρχαιολόγο — «ό τρελλός κόνσουλός φράγκος»· «μου φαίνεται ότι είστε πλακισμένοι (εμείς θά λέγαμε «πλακωμένοι») μέ τούς Ίγγλέσους ε-τούτους τούς χρόνους»· «παλαιές πέτρες» αναφερόμενος στις αρ-

Βιβλιοεπιστημάνσεις

★ ΕΝΗΜΕΡΩΤΙΚΑ ΔΕΛΤΙΑ του Κέντρου Νεοελληνικών Έρευνών του Έθνικού Ίδρύματος Έρευνών, τεύχη 23 και 24, Ίούνιος και Δεκέμβριος 1999, σελίδες 80 και 60, άντιστοιχώς.

Τά Ένημερωτικά Δελτία Ίουνίου και Δεκεμβρίου 1999 του Κέντρου Νεοελληνικών Έρευνών (ΚΝΕ) του Έθνικού Ίδρύματος Έρευνών (ΕΙΕ) περιέχουν, όπως και τά προηγούμενά τους ενδιαφέρουσα ύλη. Περιέχουν, ειδικότερα, και κατά τή σειρά αναγραφής τους στόν οικείο πίνακα: Τίτλους νέων εκδόσεων του ΚΝΕ πού στό σύνολό τους, σχεδόν πάντα, άφορούν εργασίες έρευνητών του ΚΝΕ, τίτλους νέων εκδόσεων έρευνητών του ΚΝΕ, εργασίες των όποιων εκδίδονται, συχνά, από έμπορικούς εκδότες, πληροφορίες για τις εκδηλώσεις και τις δραστηριότητες του ΚΝΕ, χρονικό διεθνών ή τοπικών διεπιστημονικών συνεδρίων, συναντήσεων, εκθέσεων και εκδηλώσεων γενικότερα και πληροφορίες διάφορες πού ενδιαφέρουν τούς ειδικούς επιστήμονες των συναφών, προς τό όλο έργο του ΚΝΕ, άντικειμένων.

Στό τεύχος του Δεκεμβρίου 1999 περιεχόνταν έσώκλειστη επιστολή πού απευθυνόταν στους φίλους του ΚΝΕ και τούς πληροφορούσε ότι ή θητεία του κ. Βασίλη Παναγιωτόπουλου στην θέση του Διευθυντή του

χαιότητες από τήν ανασκαφή τῶν ὁποίων θά λάβει τό μερίδιό του «ἀπό τά τίμια πράγματα» πού θά ἔλθουν στό φῶς: «νά μέ δείξεις εὐμορφόν τι»: «καλλίτερα μάτια ἔχεις, καλλίτερα μάτια», ἐννοώντας πῶς ἡ ἐμπειρία τοῦ Δανοῦ τοῦ ἐπιτρέπει νά ἐκτιμᾷ ὀρθότερα τήν ἀξία τῶν ἀρχαιολογικῶν εὐρημάτων. Καί, τέλος, τά ἀποχαιρετιστήρια: «Νά πάης καλά, ὁ Θεός νά σέ φυλάξῃ, νά εὐρίσκῃς πάντα καλά εἰς τόν τόπον σου καί νά γυρίσῃς ὀγλίγωρα. Εἰς τό καλό».

Ὁ Brøndsted, φυσικά, καίτοι γοητευμένος ἀπό τήν προσωπικότητα τοῦ συνομιλητῆ του, γνωρίζει πολύ καλά μέ ποιόν ἔχει νά κάνει. Καί ὄχι μόνον δέν ἀποκρύπτει, τήν ἄλλη, πασίγνωστη πλευρά τοῦ Ἰαλῆ-πασᾶ, ἀλλά στό κείμενό του οἱ σελίδες πού τήν ἀφοροῦν προηγούμενα τῆς συναντήσεώς τους στήν Πρέβεζα, ὥστε ὁ ἀναγνώστης νά εἶναι σέ θέση νά ἀξιολογήσῃ τά ὅσα ἐν συνεχείᾳ θά διαβάσει.

Στό δεύτερο μέρος τοῦ βιβλίου, ὁ Δανός περιηγητής παρουσιάζει μέ συντομία καί σαφήνεια τήν ἑλληνική, ἑλληνο-αλβανική καί αλβανική πραγματικότητα τῶν κτήσεων τοῦ Ἰαλῆ-πασᾶ μέ κρίσεις εὐστοχες γιά τήν κάθε μία ἀπό τίς δύο αὐτές ἐθνότητες, καθώς καί γιά τά συμπληρωματικά γνωρίσματα καί χαρίσματά τους, ἱκανά νά ἐξασφαλίζουν δυναμικά μεταξύ τους καλές καί γόνιμες σχέσεις. Ὡς περισσότερη ἀγνωστή στό εὐρωπαϊκό κοινό, ἐπιμένει ιδιαίτερα στήν παρουσίαση τῆς αλβανικῆς ἐθνότητος. «Οἱ Ἰαλβανοί εἶναι στήν ἀνατολή ὅ,τι οἱ Ἰαλβετοί ἦσαν μέχρι πρό τινας στήν δύση», γράφει, ὅπως καί «οἱ σχέσεις τῶν Ἰαλβανῶν μέ τόν ἑλληνισμό τῆς Ἰαλπειρου θυμίζου ἐκεῖνες πού ἴσχυαν στήν ἀρχαιότητα μεταξύ τῶν Ἰαλλήνων τῶν παραλίων καί τῶν κατοίκων τῆς ἐνδοχώρας». Εἶναι ἀξιοσημείωτο πῶς ἡ Εὐρώπη γιά τόν Brøndsted δέν σταματᾶ, ὅπως ἐπίστευαν οἱ περισσότεροι ἀπό τοὺς σύγχρονούς του, στόν Σαῦο καί στήν Τεργέστη, ἀλλά περιλαμβάνει τό σύνολο τῶν Βαλκανίων. Συγκαταλέγει, ἐπομένως, τοὺς Ἰαλβανούς, παρά τόν πρωτογονισμό τους, στοὺς Εὐρωπαϊκούς λαούς.

Ἐν συνεχείᾳ ὁ Brøndsted θά δαπανήσῃ ἀρκετή μελάνη γιά τήν ἐξιστόρηση τῆς καταπληκτικῆς σταδιοδρομίας τοῦ Τεπελενλῆ, πού ἀναρριχήθηκε ἀπό τήν ἀφάνεια στήν παντοδυναμία, χρησιμοποιώντας ὡς μέσα τήν εὐστροφία, τήν πονηριά, τήν κρυψινοία, τήν εὐελξία ἀλλά καί τήν ἀνήκουστη σκληρότητα. Χαρακτηριστική τῆς τελευταίας ἡ περίπτωση τῆς καταστροφῆς τοῦ Γαρδικίου, ἡ ἐκτέλεση ἐπτακοσίων πενήντα καί ὁ ἐξανδραποδισμός τῶν ὑπολοίπων κατοίκων του, ἐπειδὴ ἡ κοινότης τους, πενήντα χρόνια πρὶν, εἶχε ταπεινώσει τήν χήρα μητέρα του, πού εἶχε καταφύγει ἐκεῖ ζητώντας προστασία. Μέσα ἀπό μιά παράδοξη ψυχολογική διεργασία, ὁ φόβος καί τό δέος μετατρέπονται σέ πίστη καί ἀφοσίωση καί ἔτσι τά θύματα λατρεύουν τόν τύραννό τους, παρατηρεῖ ὁ Brøndsted. Μέ τόν τρόπο αὐτό ὁ Τεπελενλῆς ἐπέτυχε νά δαμάσει τοὺς ὀρεσεῖβιους σκληροτράχηλους καί ὑπερήφανους Ἰαλβανούς, πού τόν ἀγαποῦν ἐλέγχει ἐπίσης πλήρως τοὺς Ἰαλλῆνες καί τοὺς Τούρκους τῶν ἀστικῶν κέντρων, πού τόν ὑπακούουν ἀπό φόβο καί ἰδιοτέλεια. «Ὁ Ἰαλῆ-πασᾶς σάν μία τεράστια ἀράχνη ἔχει ὑφάνει καί ἀπλώσει τόν ἴστό της πάνω σέ ὀλόκληρη τήν Ἰαλβανία καί τό τμήμα τῆς Ἰαλλᾶδος πού ἐξουσιάζει, κατά τρόπον δέ τόσο ἀξιοθαύμαστο καί σχεδόν μαγικό, ὥστε νά ἀρκεῖ μία ἀνεπαίσθητη κίνηση γιά νά βρεθοῦν στό στόμα τῆς ἀράχνης οἱ χιλιάδες τῶν ἀνθρώπων πού ζοῦν κάτω ἀπό τόν ἰ-

KNE ἔληξε καί ὅτι νέος διευθυντής ἐκλέχθηκε ὁ καθηγητής κ. Πασχάλης Κιτρομηλίδης. Τά τηλέφωνα Γραμματείας καί Διεύθυνσης παραμένουν ὡς ἔχουν:

72.73.554 καί 72.73.580

Fax: 72.46.212

e-mail: Kne@eie.gr

Κώστας Σοφιανός

στό...» 'Ο Brøndsted δέν μασά τά λόγια του γιά τό καθεστώς του 'Αλῆ. «Ναί, ὁμολογεῖ, οἱ δρόμοι εἶναι ἀσφαλεῖς ἀπό ληστές στήν ἐπικράτειά του. Καί τοῦτο διότι ὁ μοναδικός ληστής ἐδῶ εἶναι ὁ ἴδιος ὁ 'Αλῆ-πασάς».

Τό βιβλίον τελειώνει μέ μιὰ σύντομη περιγραφή, παρμένη ἀπό ἄλλο ἔργο τοῦ Brøndsted, τῶν ἐρειπίων τῆς Νικοπόλεως.

Κώστας Μ. Σταματόπουλος

DAMASCIUS, *The Philosophical History*. Text with translation and notes by Polymnia Athanassiadi, Apamea Cultural Association, Athens 1999, σελ. 403.

Ἡ ἔκδοση τοῦ ἔργου τοῦ Δαμασκίου *Φιλόσοφος Ἱστορία* εἶναι καρπός ἐιδικοῦ σεμιναρίου, ἀλλά καί εὐρύτερης ἔρευνας τῆς Πολύμνιας Ἀθανασιάδη, καθηγήτριας τοῦ Τμήματος Ἱστορίας καί Ἀρχαιολογίας τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, γιά τίς εἰδωλολατρικές κοινωνίες τῆς ὕστερης ἀρχαιότητας καί τήν ἐπιβίωση χαρακτηριστικῶν στοιχείων τους σέ μεταγενέστερες ἐποχές.

Ἡ δυσκολία αὐτοῦ τοῦ ἐγχειρήματος ἦταν μεγάλη. Πρῶτα ἀπ' ὅλα, τό κείμενο βρισκόταν μέχρι τώρα σέ ἀποσπασματική μορφή σέ δύο ἐκδόσεις, αὐτήν τοῦ *Λεξικοῦ τῆς Σούδας* ἀπό τήν Α. Adler (Λειψία 1928-38) καί αὐτήν τῆς *Βιβλιοθήκης* τοῦ Φωτίου ἀπό τόν R. Henry (Παρίσι 1959-77). Ἡ Ἀθανασιάδη κατόρθωσε νά ἀνασυστήσει τό πλήρες κείμενο τοῦ κώδικα 242 τοῦ Φωτίου. Ἐπίσης, εἶναι ἀξιοσημείωτο ὅτι μέ τήν ἔκδοση τῆς Ἀθανασιάδη ἀποκαθίσταται ὁ πραγματικός τίτλος αὐτοῦ τοῦ ἔργου τοῦ Δαμασκίου. Δέν εἶναι Ἰσιδώρου βίος, ὅπως ἴσως προκύπτει ἀπό μία ἐπιφανειακή ἀνάγνωση τῆς φράσης μέ τήν ὁποία ὁ Φῶτιος ἀμφισβήτησε τή σχέση ἑνός τέτοιου τίτλου μέ τό περιεχόμενο τοῦ ἔργου. Ἡ υἱοθέτηση τοῦ τίτλου Ἰσιδώρου βίος εἶναι ἀπόρροια τῆς ὑπόθεσης ὅτι ὁ ἐκάστοτε διευθυντής τῆς πλατωνικῆς φιλοσοφικῆς σχολῆς τῆς Ἀθήνας στά τέλη τοῦ 5ου αἰῶνα θεωροῦσε πρωταρχικό του καθήκον τήν περιγραφή τῆς ζωῆς τοῦ προκατόχου του, σέ συνδυασμό μέ τήν πεποίθηση ὅτι ὁ Ἰσιδῶρος ἀνέλαβε πλήρη καθήκοντα ὡς πλατωνικός Διάδοχος. Ἡ Ἀθανασιάδη τονίζει ὅτι ὁ Ἰσιδῶρος μόνον τιμητικῶς ἔφερε τόν τίτλο τοῦ Διαδόχου. Ἄν ὁ Δαμάσκιος εἶχε δώσει στό ἔργο του τόν ἐναλλακτικό τίτλο Ἰσιδώρου βίος, αὐτό ἴσως ἔγινε ἀπό παραχώρηση πρὸς τό αἶτημα τῆς Θεοδώρας καί ἄλλων μαθητῶν του, οἱ ὁποῖοι ζήτησαν ἀπό αὐτόν νά ἀφηγηθεῖ τή ζωή τοῦ

Ἰσιδώρου. Συνεπῶς, ὁ πραγματικός τίτλος τοῦ ἔργου εἶναι *Φιλόσοφος Ἱστορία*, ὅπως προκύπτει καί ἀπό τό *Λεξικό τῆς Σούδας* (s.v. Δαμάσκιος).

Ἡ ἔκδοση τῆς Ἀθανασιάδη ἀρχίζει μέ μιὰ ἐξαντλητική εἰσαγωγή, ἡ ὁποία χωρίζεται σέ δύο μέρη. Στό πρῶτο (σσ. 19-57) γίνεται ἐκτενής ἱστορική ἀναφορά στή ζωή καί στό ἔργο τοῦ Δαμασκίου, ὁ ὁποῖος περιπλανιόταν συνεχῶς σέ ἀναζήτηση τῆς ἐσωτερικῆς του ἐλευθερίας. Ἡ Ἀθανασιάδη ἐξετάζει τίς δραστηριότητες τοῦ Δαμασκίου στή Δαμασκό, στήν Ἀλεξάνδρεια, στήν Ἡλιόπολη, στήν Ἀφροδισιάδα, στήν Ἀθήνα καί στή Χαρράν, φωτίζοντας ἰδίως ἐκεῖνα τά πρόσωπα καί πράγματα ἀπό τή ζωή του πού ἀσκήσαν σέ αὐτόν ἐπίδραση κατὰ τή συγγραφή τῆς *Φιλοσόφου Ἱστορίας*. Ὁ Δαμάσκιος ἦταν ἰδιαίτερα ἐπικριτικός ἐναντίον ἀνθρώπων οἱ ὁποῖοι ἐπλητταν τήν ἀρχαία ἑλληνική θρησκεία ἐκ τῶν ἔνδον, ὅπως ἦταν ὁ Παμπρέπιος καί ὁ Ἀμμώνιος, υἱός τοῦ Ἑρμείου. Ἀπό τή ζωή τοῦ Δαμασκίου στήν Ἀλεξάνδρεια ξεχωρίζει σέ αὐτό τό μέρος τῆς εἰσαγωγῆς ἡ ἐπαφή του μέ τόν Αἰγύπτιο Παμπρέπιο, ὁ ὁποῖος, ἂν καί προφήτευε τήν ἀποκατάσταση τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς θρησκείας, προκαλοῦσε τήν ἔντονη ἀντιπάθεια τοῦ Δαμασκίου ὡς αἰρετικός, ὅπως φαίνεται καί στή *Φιλόσοφο Ἱστορία*. Ἡ Ἀθανασιάδη φωτίζει ἄλλο ἓνα σημεῖο τῶν σχέσεων τῶν νεοπλατωνικῶν φιλοσόφων τοῦ τέλους τοῦ 5ου αἰῶνα μέ τίς χριστιανικές ἀρχές τῆς Ἀλεξάνδρειας. Ὁ ἐπίσκοπος μέ τόν ὁποῖο ἤλθε σέ συνεννόηση ὁ Ἀμμώνιος τό ἔτος 488, προκειμένου νά βελτιώσει τήν οικονομική του κατάσταση καί ἐπαγγελματική του θέση, δέν ἦταν ὁ Ἀθανάσιος Β', ὅπως εὐρύτατα πιστευόταν μέχρι σήμερα, ἀλλά ὁ Πέτρος ὁ Μογγός. Ἀναφέρονται μάλιστα γιά πρώτη φορά οἱ ἐνδείξεις πού ὑπάρχουν γιά τό ὅτι πιθανόν ὁ Ἀμμώνιος, στό πλαίσιο τῆς συμφωνίας του μέ τόν Πέτρο, δέν συζήτησε κάποια διαφοροποίηση τῆς διδασκαλίας του, μέ σκοπό αὐτή νά γίνει πῶς εὐκόλα ἀποδεκτή ἀπό χριστιανούς σπουδαστές τῆς φιλοσοφίας, ὅπως ἐπίσης εὐρέως πιστευόταν μέχρι τώρα, ἀλλά μᾶλλον συμφώνησε νά καταδώσει τούς ὁμοιοεάτες του εἰδωλολάτρες στίς χριστιανικές ἀρχές.

Μεταξύ τῶν ἐτῶν 517 καί 526, στήν Ἀθήνα ὁ Δαμάσκιος ἀσχολήθηκε, ὕστερα ἀπό πολλά χρόνια προσωπικοῦ στοχασμοῦ καί συζητήσεων μέ συναδέλφους καί μαθητές του, μέ τή συγγραφή τῆς *Φιλοσόφου Ἱστορίας*, ἡ ὁποία ἔχει τριπτό χαρακτήρα: Εἶναι ἱστορία τῆς φιλοσοφίας, ἱστορία εἰδωλολατρῶν, χριστιανῶν καί Ἰουδαίων φιλοσόφων καί ἔρευνα περί φιλοσοφίας. Ὁ Δαμάσκιος συνθέτει ἔτσι μιὰ ἱστορία τῆς κοινωνίας τῶν πλατωνικῶν φιλοσόφων τῆς ὕστερης ἀρχαιότητος, χρησιμοποιοῦντας τίς μεθόδους τῆς προσωπογραφίας

καί τῆς αὐτοβιογραφίας. Ὁ σκοπός τοῦ ἔργου, πού ἐξηγεῖ καί τήν ἀκμή καί παρακμή τῶν φιλοσοφικῶν δυναστειῶν, εἶναι διδακτικός καί ἠθικοπλαστικός. Ὁ χριστιανισμός ἀντιμετωπίζεται ἀπό τόν Δαμάσκιο ὡς ἓνα ἀπό τά συμπτώματα τῆς γενικῆς παρακμῆς σέ μιὰ ἐποχή αὔξουσας βίας. Ἐνας βασικός παράγοντας πού ὀδήγησε, κατά τή γνώμη του, στήν παρακμή εἶναι ἡ κεντρική θέση τῆς ρητορικῆς στό ἐκπαιδευτικό σύστημα τῆς ἐποχῆς, τό ὁποῖο τροφοδοτοῦσε τήν Ἐκκλησία καί τήν πολιτική ἐξουσία μέ ἡγετικά στελέχη.

Ἡ Ἀθανασιάδῃ εἰσάγει τήν ὑπόθεση ὅτι ὁ Δαμάσκιος ἦταν ἴσως ἐκεῖνος πού κατέγραψε ἀφήγηση σχετικά μέ τό ταξίδι του μαζί μέ τουλάχιστον ἄλλους ἔξι φιλοσόφους στήν Περσία τό 529. Ἄν αὐτό εἶναι σωστό, τότε ὁ Δαμάσκιος μάλλον συμπεριέλαβε στή *Φιλόσοφο Ἱστορία* του ἓνα λεπτομερέστατο ὑστερόγραφο, σχετικό μέ αὐτήν τήν περιπέτεια καί πιθανότατα αὐτό τό ὑστερόγραφο ἀποτελέσει τήν πηγή τοῦ Βυζαντινοῦ ἱστορικοῦ Ἀγαθία.

Τό δεύτερο μέρος τῆς εἰσαγωγῆς (σελ. 58-70) ἀναφέρεται στό συγκεκριμένο λογοτεχνικό εἶδος, στό ὁποῖο ἀνήκει ἡ *Φιλόσοφος Ἱστορία*, στήν παράδοση τοῦ κειμένου, στή βιβλιογραφία σχετικά μέ τό ἔργο καί στή συγκεκριμένη ἐκδοση. Ἀποδεικνύεται ὅτι αὐτό τό ἔργο συνιστᾷ ἓνα ὀργανικό σύνολο, στό ὁποῖο ἀνήκουν ἀνεκδοτολογικά καί προσωπογραφικά στοιχεῖα, ἀλλά καί ἡ αὐτοβιογραφία τοῦ συγγραφέα. Ἐξ αἰτίας τοῦ θαυμασμοῦ, ἀλλά καί τῆς ἀπέχθειας τήν ὁποία ἐνοιῶθε ταυτόχρονα ὁ Φώτιος γιά αὐτό τό ἔργο τοῦ Δαμασκίου μᾶς ἔμεινε μιὰ ἐντελῶς ἀποσπασματική μορφή του, ἀποτελούμενη ἀπό μεμονωμένα κείμενα μέ δοξογραφικό χαρακτήρα γιά διάφορα πρόσωπα καί πράγματα. Ἐπίσης, καί γιά τούς σκοπούς τοῦ *Λεξικοῦ τῆς Σούδας* ἀπό τή *Φιλόσοφο Ἱστορία* δέν χρησιμοποιήθηκαν παρά μόνο βιογραφικά σημειώματα, καθῶς καί ἀσυνήθεις χρήσεις λέξεων καί φράσεων. Ἡ ἐκδοση τῆς Ἀθανασιάδῃ συνδυάζει τά ἀποσπάσματα πού ἀξιοποιῶνται ἀπό τόν Φώτιο καί τό λεξικό τῆς Σούδας καί διαπιστώνει σέ ποιό βαθμό συμπίπτουν ἢ συμπληρώνουν τό ἓνα τό ἄλλο. Ἡ γενική διαπίστωσή της εἶναι ὅτι τό λεξικό τῆς Σούδας δίνει μιὰ πῖο πιστή ἐπιτομή τοῦ ἔργου τοῦ Δαμασκίου σέ σχέση μέ τόν Φώτιο. Ἡ ἀπόπειρα τήν ὁποία ἔκανε ὁ R. Asmus (1909-10), μέ σκοπό τήν ἀνασύσταση τῆς βιογραφίας τοῦ Ἰσιδώρου, ἀφ' ἑνός δίνει ὑπερβολική ἔμφαση στή σχέση μεταξύ Δαμασκίου καί Ἰσιδώρου, ἀφ' ἑτέρου δέν ἀποκαλύπτει τή δομή καί τό σκοπό τοῦ ἔργου τοῦ Δαμασκίου. Στήν ἐκδοση τοῦ Asmus βασίζεται καί ἡ ἐκδοση τοῦ C. Zintzen (Hildesheim 1967), ὁ ὁποῖος προσέθεσε μερικά ἀποσπάσματα ἀποδοθέν-

τα στόν Δαμάσκιο ἀπό τήν Adler. Ἡ Ἀθανασιάδῃ στηρίχθηκε στίς ἐκδόσεις τοῦ Φωτίου καί τῆς Σούδας, ἀντιμετωπίζοντας καί ἐρμηνεύοντας κάθε ἀπόσπασμα κατά περίπτωση. Χώρισε τό κείμενο τῆς *Φιλοσόφου Ἱστορίας* σέ 159 θεματικές ἐνότητες, ἀπέκλεισε πολλά ἀμφίβολα ἀποσπάσματα, ἐνῶ ἔχει διαχωρίσει τά ἀποσπάσματα πού ὑποτίθεται ὅτι ἀνήκουν στόν Δαμάσκιο, ἀπό αὐτά τῶν ὁποίων ἡ γνησιότητα στηρίζεται σέ ὑφολογικά, φιλολογικά στοιχεῖα ἢ στό θεματικό περιεχόμενο.

Στή συνέχεια (σελ. 71-73) γίνεται μιὰ συνόψιση τῶν περιεχομένων τῆς *Φιλοσόφου Ἱστορίας*, τά ὁποῖα χωρίζονται σέ ἐννέα τμήματα. Ἀκολουθεῖ (σελ. 74-333) τό ἀρχαῖο κείμενο, ὁ φιλολογικός ὑπομνηματισμός, ἡ μετάφραση καί ὁ σχολιασμός τῶν ἀποσπασμάτων τῆς *Φιλοσόφου Ἱστορίας*. Ἡ ἔξοχη μετάφραση τῶν ἀποσπασμάτων στήν ἀγγλική χαρακτηρίζεται ἀπό πιστότητα στό πρωτότυπο καί ἀπό σαφήνεια, ἐνῶ πολύ διαφωτιστικά εἶναι καί τά, μερικές φορές ἐκτενέστατα, σχόλια πού συνοδεύουν κάθε ἀπόσπασμα.

Τήν ἐκδοση τοῦ κειμένου ἀκολουθοῦν τρία παραρτήματα (σσ. 343-365). Στό πρῶτο (σσ. 343-347) ἐξετάζεται ἡ οἰκία C στήν περιοχή τῆς Ἀθηναϊκῆς Ἀγορᾶς, τήν ὁποία ἡ Ἀθανασιάδῃ βασίζομενη σέ ἀξιόπιστες ἐνδείξεις θεωρεῖ ὡς κτίριο φιλοσοφικῆς σχολῆς, ὅπου καί κατοικοῦσε ἡ τουλάχιστον πραγματοποιοῦσε συχνές ἐπισκέψεις ὁ Δαμάσκιος. Στό δεύτερο παράρτημα (σελ. 348-349) ἐξετάζονται οἱ πληροφορίες πού ὑπάρχουν στόν Δαμάσκιο σχετικά μέ δύο εἰδωλολάτρες, τόν Ἀσκληπιόδοτο ἀπό τήν Ἀφροδισιάδα καί τόν Ἀσκληπιόδοτο ἀπό τήν Ἀλεξάνδρεια. Τέλος, στό τρίτο παράρτημα (σελ. 350-357) γίνεται ἐκτενής ἀναφορά στόν Ζώσιμο, συγγραφέα τοῦ ἔργου *Νέα Ἱστορία*, τό ὁποῖο περιγράφει τήν παρακμή καί πτώση τῆς Ρωμαϊκῆς Αὐτοκρατορίας. Ὁ Ζώσιμος ἦταν ἐξοικειωμένος μέ τή νεοπλατωνική ὀρολογία, ἐνῶ συχνές εἶναι οἱ κοινές μεταξύ Ζωσίμου καί Δαμασκίου ἐκφράσεις. Ἡ Ἀθανασιάδῃ ἀναζητεῖ τίς πηγές καί τίς ἐπιδράσεις τῆς ἀντιχριστιανικῆς πολεμικῆς τοῦ Ζωσίμου.

Ἡ ἐκδοση τῆς *Φιλοσόφου Ἱστορίας* ὀλοκληρώνεται μέ ἐπιλεγμένη βιβλιογραφία (σελ. 366-371), πίνακες ὀνομάτων, τοπωνυμίων καί ὀμάδων (σελ. 372-384), καθῶς καί μέ πίνακα ἀντιστοίχισης τῶν ἀποσπασμάτων αὐτῆς τῆς ἐκδόσης πρός ἀποσπάσματα ἄλλων ἐκδόσεων (σελ. 385-403).

Ἡ ἐπιτυχῆς προσπάθεια τῆς Πολύμνιας Ἀθανασιάδῃ ἀνανεώνει καί ἐμπλουτίζει θεαματικά τό περιεχόμενο τῶν γνώσεών μας γιά τό συγκεκριμένο ἔργο τοῦ Δαμασκίου, τόσο ἀπό ἱστορική καί φιλολογική, ὅσο καί ἀπό φιλοσοφική ἄποψη καθόσον

προτείνει πολύ βάσιμες επανερμηνείες όψων της φιλοδοξίας του για αναβίωση της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας, αλλά και της αναμέτρησής του με τά θρησκευτικά και φιλοσοφικά ρεύματα της αρχαιότητας.

Ἡλίας Τεμπέλης

Barbara EHRENREICH: *Le Sacre de la Cuerre: essai sur les passions du sang* (Ἡ Στέψη τοῦ Πολέμου: δοκίμιο γιά τά πάθη τοῦ αἵματος). Ἐκδόσεις Calmann-Lévy, Παρίσι, Ἰανουάριος 1999. Τίτλος πρώτης ἔκδοσης στά ἀγγλικά: ***Blood Rites*, Νέα Ὑόρκη 1997, μετάφραση Patricia Blot, 1 τόμος, σελ. 332.**

Τό πολύ ἐνδιαφέρον βιβλίο πού μᾶς ἔδωσε ποι- κίλα πνευματικά ἐρεθίσματα στή σύνταξη τοῦ προσεχούς μας ἔργου μέ τίτλο *Τί εἶναι πόλεμος*, αὐτό στή γαλλική του ἔκδοση τῆς χρονικογράφου τῆς βρετανικῆς ἐφημερίδας Guardian, τῆς γνω- στῆς Barbara Ehrenreich, ἀφιερώνεται στή μελέ- τη ἀπό κοινωνιολογικῆς πλευρᾶς τοῦ πολέμου ὡς φαινομένου πού ἐμφανίζεται σέ πολλές κοινωνίες διαχρονικά ὡς πρὸς τό τελετουργικό, ὄχι ἀναγκαῖα θρησκευτικοῦ χαρακτῆρα, καθὼς καί τήν ψυχο- κοινωνική του ἐξήγηση. Τό γιατί οἱ ἄνθρωποι κά- νουν πόλεμο ἀποτελεῖ τό βασικό ἐρώτημα γύρω ἀ- πό τό ὁποῖο περιστρέφεται ἡ μελέτη τῆς Βρετα- νίδας δημοσιογράφου, ἡ ὁποία, ἐκτός ἀπό τή Guardian τοῦ Λονδίνου, συνεργάζεται καί μέ τούς Times τῆς Νέας Ὑόρκης καί ἔχει ἀσχοληθεῖ μέ μελέτες ἀνθρώπων κοινωνιῶν σέ συλλογικά καί ἀτομικά ἔργα.

Πῶς λοιπόν οἱ ἄνθρωποι διακατέχονται ἀπό αὐτό τό ἀσυγκράτητο συναίσθημα νά σκοτώσουν ὄχι μόνον στίς πρωτόγονες κοινωνίες, ἀλλά καί στήν ἐποχή μας ἀκόμα; Ἡ συγγραφεύς ἐπιεν- τρώνει τό ἐνδιαφέρον τῆς στό πῶς ἐξηγεῖται αὐτό τό ἀρχέγονο, πάθος τό ὁποῖο χαρακτηρίζει ὡς «πρότερο τῶν ιδεολογικῶν ὀρθολογικοποιήσεων τοῦ πολέμου πού ἐμφανίζονται στίς κοινωνίες μας». Πάνω στήν προσπάθειά τῆς νά καταδείξει τή λεγόμενη «πολιτισμένη βαρβαρότητα», ἡ συγ- γραφεύς ἀποπειρᾶται ἕνα ἐθνολογικοῦ χαρακτῆρα «ταξίδι» στόν χρόνο, γιά νά συναντήσει τήν πολε- μική βία στίς πιό ἀρχαίες τῆς μορφές. Ἀρχίζει ἀπό τήν προϊστορική ἐποχή, κατά τήν ὁποία ὁ ἄν- θρωπος δέν εἶναι μόνο θύτης ἀλλά ἀποτελεῖ καί ὁ ἴδιος τή λεία ἄλλων ὄντων, δυνατότερων ἀπό ἐκεί-

νον. Στή μάχη του αὐτή κατόρθωσε καί ἔμαθε γρήγορα νά ἀντιστρέφει τούς ρόλους καί νά βρί- σκεται στή θέση τοῦ θηράματος ὄλο καί λιγότε- ρες φορές. Ἀλλά ἡ συγγραφεύς παρατηρεῖ ὅτι τε- λικά ὁ ἄνθρωπος διατήρησε αὐτό τό αὐθεντικό δέ- ος τῆς θυσίας, τῆς γεύσης τοῦ αἵματος, τῆς ση- μασίας τῆς εὐκολῆς βίας πού ἀπό ἀνομικο-τελε- τουργική ἐξελίσσειται θά λέγαμε σέ ἄγριο πόλεμο, ὀλοκληρωτικό μέ ὅλα τά μέσα, πού ὅμως ὀργανώ- νεται καί ὀρθολογικοποιεῖται στρατηγικά κυρίως τόν τελευταῖο αἰῶνα, τόν 20ό, πού μᾶς ἄφησε.

Ἀπό τούς Ἀρχαίους Ἑλληνες μέχρι τούς Ἀζτέκους, ἀπό τίς βιβλικές πολεμικές συρράξεις μέχρι τούς λαούς τῆς Πολυνησίας καί τούς Ἀβο- ρίγινης, ἀπό τήν αὐτοκρατορική Ἰαπωνία πρὶν ἀ- πό τήν ἐποχή Μεϊτζι μέχρι τούς Ἰνδιάνους τῆς Ἀμερικῆς καί ἀπό τούς Ἀφρικανούς ὡς τούς Ἴν- κας, ἡ συγγραφεύς μᾶς κάνει νά νιώσουμε τί καί πῶς ἐνεργοποιεῖ τό συναίσθημα αὐτό τῆς πολε- μικῆς βαρβαρότητας, νά παρουσιάσει μιά ὑποτυ- πώδη τυπολογία πού ὅμως ἔχει ὡς ὀπτική γωνία παρατήρησης τό πρίσμα τοῦ ἀρχέγονου ἴσως καί λίγο ἀνεξήγητου πάθους πού διακατέχει τόν ἄν- θρωπο γιά νά σκοτώσει καί τελικά ὁ μόνος τρόπος γιά νά σκοτώσει, «μή-ἀνομικά», θά λέγαμε, εἶναι εἴτε ἡ θυσία εἴτε ὁ πόλεμος. Ἐτσι κλείνει τό πρῶ- το μέρος τοῦ βιβλίου τῆς.

Στό δεύτερο μέρος ἡ συγγραφεύς ἐπιχειρεῖ τήν προσέγγιση τοῦ πολεμικοῦ φαινομένου μέσα ἀπό τήν ἀρρενωπότητα πού μπορεῖ νά τό χαρακτηρί- ζει, τή συμμετρικότητα τῆς ἐμφάνισής του, τῆς τυπολογίας τῆς πολεμικῆς ἐλίπ, τῆς ἱεροποίησης τῶν πολέμων, τῆς ἐμφάνισης διαφόρων τύπων ὀ- πλῶν γιά τόν λεγόμενο «ἐκδημοκρατισμό» τῆς δό- ξας τοῦ πολέμου, μιᾶς δόξας πού μπορεῖ νά ἀνή- κει σέ ὄλους, ἀπό τόν ἡγήτη μέχρι τόν τελευταῖο ἀπλό πολεμιστή μέ ἴσους ὄρους, τοῦ φαντασιακοῦ θηριομάχου πού σημειολογικά ἀναζητεῖ δικαίωση στήν πολεμική θυσία καί, τέλος, τόν χαρακτῆρα τῶν πολέμων στίς μέρες μας. Ὅλα αὐτά ἀναδει- κνύουν τόν πόλεμο, κατά τή συγγραφέα, σέ ἕνα κορυφαῖο ἱστορικο-κοινωνικό γεγονός καί «στέφε- ται» ἔτσι ὡς τέτοιο μέσα ἀπό τή θέση πού κατα- λαμβάνει διαχρονικά στή δομή καί λειτουργία τῶν ἀνθρώπων κοινωνιῶν.

Ἡ βιβλιογραφία καί οἱ σημειώσεις τοῦ βιβλί- ου εἶναι ἀρκετά προσεγμένες, ἄν καί κατά τή γνώ- μη μας λείπουν ὀρισμένα κορυφαῖα ἔργα, π.χ. τοῦ Θουκυδίδη (ἐνῶ ἔχει ἀναφερθεῖ μόνο στόν Ξενο- φῶντα ἡ συγγραφεύς, ὄλως παραδόξως) ἢ ἄλλων, Λατίνων, συγγραφέων, καθὼς καί συγχρόνων κοι- νωνιολογικῶν ἀναφορῶν στό ζήτημα τῆς κοινωνιο- λογίας τοῦ πολέμου. Αὐτό πάντως δέν ἀφαιρεῖ τί- ποτα ἀπό τό ἐνδιαφέρον πού παρουσιάζει τό βιβλί- ο τῆς, τό ὁποῖο θά λέγαμε ὅτι ἔχει αὐτήν τή μονα-

δικότητα να προσεγγίζει με τέτοιο πρίσμα τό πολεμικό φαινόμενο αλλά ίσως «πάσχει» και από τή μοναξιά, λόγω τής απουσίας άλλων παρόμοιων έργων. Ίσως τελικά να ανακαλύπτει κάποιος μέσα στις σελίδες και μιά πιθανή φοβία που έχει ο κοινωνιολόγος σήμερα να διεισδύσει σε βάθος και να βρεθεί εμπρός σε κάποια άρχεγονα άγρια ένστικτά του που προκαθορίζουν ακόμα αποφασιστικά τήν όργάνωση και λειτουργία τών σύγχρονων ανθρώπινων κοινωνιών.

Γεώργιος Καφφές

Γιάννης ΖΟΥΓΑΝΕΛΗΣ, *Ο ήχος της σάλπιγγος (αυτοβιογραφικό αφήγημα), Καστανιώτης, Αθήνα, 1999, σελ. 604.*

Ο ήχος τής σάλπιγγος του Γιάννη Ζουγανέλη, (του ταλαντούχου και δεξιοτέχνη σολίστα τής «βαθείας σάλπιγγος», δηλαδή τής τούμπας) είναι ένα λαμπρό πεζογράφημα: πληροί όλες τις προϋποθέσεις αποδοχής του από τό ευρύ αναγνωστικό κοινό, δίχως να βαρύνεται με καμμία από τις συνταγές παραγωγής τών best sellers' ως εκ τούτου πληροί και όλες τις προϋποθέσεις αποδοχής του από τό αναγνωστικό κοινό των, πράγματι, αξιόλογων βιβλίων. Και είναι για πολλούς λόγους αξιόλογο τούτο τό βιβλίο του Γιάννη Ζουγανέλη:

Είναι αξιόλογο ως τεκμήριο μιās εποχής και μιās κοινωνίας, σε όλα τά επίπεδα διαστρωμάτωσής τής. Κατά τούτο και ενδιαφέρει, τόσο από τήν άποψη τής ιστορίας όσο και από τήν άποψη τής κοινωνιολογίας του νεοελληνικού βίου τών δεκαετιών του '50 και του '60, όχι άπλως τούς άπλούς και χάριν άναψυχής αναγνώστες, αλλά και τούς ειδικούς επιστήμονες που, πέρα από τήν «άπόλαυση του κειμένου», τά «λεκτικά παίγνια», τις «στρατηγικές τής αφήγησης» και άλλα ήχηρά παρόμοια, διερευνούν, έντοπίζουν, άναδεικνύουν και έρμηνεύουν τις υποκείμενες συνθήκες και σχέσεις και τούς όρους δημιουργίας τους.

Η Ελλάδα που μυθιστορεί ο Γιάννης Ζουγανέλης, Ελλάδα τών δύο πρώτων μεταπολεμικών δεκαετιών, είναι ζοφερή, με ελάχιστες άναλαμπές ανθρωπιάς: ζοφερές οι οικογενειακές σχέσεις τών λαϊκών-περιθωριακών στρωμάτων (του Πειραιά και τής Πάτρας), ζοφερό τό κλίμα στρατεύσης, ζοφερό τό άναμορφωτικό σύστημα, ζοφερό τό ιερατείο του μαμωνά, ζοφερά τά σεξουαλικά ήθη, ζοφερή ή άνέχεια και ή μιζέρια, ζοφερή ή καλλιτεχνία και ή συναδελφική εκμετάλλευση τών περιφερόμενων στά διάφορα πανηγύρια και στά μοπο-

ουζουκτσίδικα αυτοσχέδιων μουσικών, ζοφερή ή ληστρική συσσώρευση πλούτου και ή άναλγησία τής εργολαβικής μπουρζουαζίας. Και όλα αυτά δίχως κανένα από τά ψέματα και τά κλισέ τής τρέχουσας (και μή φθάνουσας στην... περιπόθητη διεθνή «έπιτυχία») βιβλιοπαραγωγής: Ούτε έξεζητημένος ο τίτλος ούτε νοσταλγικό, τάχα, τό κλίμα, καμμία διακωμώδηση του μικροαστικού ήθους (Αψβούργοι πλέον και Βουρβόνοι — όλοι οι παιζογράφοι μας ή αίματοκυλισμένοι επαναστάτες και δέν άνέχονται τίποτα τό μικροαστικό), ούτε άράδα καπηλείας του Έμφυλίου ή τής Χούντας, καμμία αντικληρική κορώννα, καμμία καταγγελία «του μπαμπά» και «τής μαμάς» (άχ αυτή ή οικογένεια — πόσους πνευματικούς, κι όχι μόνο, γίγαντες τής ρωμηοσύνης δέν έχει καταστρέψει με τήν έπιμονή τής να πίνουν τό γάλα τους και να μή λένε κακά λόγια), καμμία άπόπειρα έρεθισμού τών αναπαραγωγικών λειτουργιών του άναγνώστη, καμμία σοβαροφάνεια, διόλου λαϊκισμός, πουθενά λόγια για τά λόγια, τίποτα — μά τίποτα όμοιο τής χαρταδούρας που κυκλοφορεί ως έκφραση τής πνευματικής άλκης του τόπου, ισοδύναμης, άν όχι και ύπέρτερης (γιατί τό άκούσαμε και αυτό), τής αρχαιοελληνικής.

Ό,τι συνιστά αυτό που είμαστε δίνεται άνάγλυφα χωρίς έξωραϊστικές μπουρδολογίες και δίχως κανένα σκόντο. Σε κανέναν δέν χαρίζεται ο Γιάννης Ζουγανέλης — ούτε στό ίδιο του τό σπίτι. Κανένα πρόσχημα δέν τηρεί, σε καμμία παράταξη, τάση ή ιδεολογία δέν κλείνει τό μάτι, κανέναν δέν προσπαθεί να κολακίσει. Και τούτο ένωθά του ήταν όχι άπλως πρόσφορο ή και δικαιολογημένο — με όσα έχει ζήσει και μαρτυρεί — αλλά και επιβεβλημένο να καταγγείλει τήν άθλια, πράγματι, «δεξιά», να εξαγιάσει τήν πολυπάθη, πράγματι, «άριστερά» και να πλέξει τό εγκώμιο του «πάσχοντος λαού».

Είναι, όμως, αξιόλογο και ως τεκμήριο του τι μπορεί να κατορθώσει άνθρωπος έξωτικός, ως προς τό αντικείμενο και άπαρασκειους για τέτοιο έργο, άν δέν στερείται ταλέντου και άν τόν κινεί άκαταμάχητη ή άνάγκη τής κοινολόγησης τών βασάνων και τών έμπειριών του, γενικότερα. Ο Γιάννης Ζουγανέλης, μουσικός τό επάγγελμα, δέν έχει βγει μέσα από συστηματικά διαβάσματα και, προηγούμενες, δόκιμες δημοσιεύσεις. Τά όποια διαβάσματά του και, προηγούμενες, δόκιμες δημοσιεύσεις. Τά όποια μάλιστα διαβάσματά του και οι προηγούμενες δημοσιεύσεις του σε διάφορα περιοδικά και στό *Κριτική και Κείμενα*, του όποίου υπήρξε συνεκδότης (1948-1985), δέν άναιρούν τό γεγονός ότι είναι συγγραφέας αυτοδημιούργητος. Τό ταλέντο του είναι γυμνό και πηγαίο. Η γλώσσα του καθημερινή με στοιχειά λόγια, τής εκκλη-

σιαστικής, κυρίως γραμματείας, πού εντάσσονται όμως στο δημόσιο λεκτικό περιβάλλον και δένουν, υπηρετώντας την ειρωνική του διάθεση και τό διαρκώς αναβλύζον χιούμορ. Μέ έναν λόγο: έχει μύτη συγγραφέα. Μυρίζεται τις κακοτοπιές και τις αποφεύγει. Οι περιγραφές του κινούνται μεταξύ ρεπορτάζ και στοχαστικής ένατενίσεως των γεγονότων (φυσικών, κοινωνικών και ψυχολογικών) και οι διάλογοί του παραμένουν πειστικοί, παρά τό σαφώς «μεταχρονολογημένο» όρισμένων παρατηρήσεων ή αναφορών πού δέν θά ήταν δυνατόν νά γίνουν τή στιγμή πού μιλάει ό ήρωάς του. Δέν βωμολοχεί, κι άς θεωρείται, στήν ένταυθα πολιτιστική άποικία των επιγόνων τής σαδικής κοπρογραφίας, πολύ τής μόδας ή επανάληψη φτηνών χυδαιολογιών ως δείγμα άπελευθερωμένης, τάχα, έκφρασης, ρεαλιστικής τόλμης και συγγραφικής πρωτοπορίας. Τίς ελάχιστες φορές πού χρησιμοποιεί βάνουσσες έκφράσεις, ό βάνουσος, χυδαίος λόγος έκφέρεται φυσικά και λειτουργεί στό υπόλοιπο κείμενο όπως, οι δημοτικοί διάλογοί του Παπαδιαμάντη στό καθαρεύον κείμενο: λές «έτσι ακριβώς θά μιλούσε ό ήρωας τώρα» και αντί νά ένοχληθείς, επικροτείς τήν άμεσότητα του λόγου. Μέ ύποδειγματική λιτότητα εξιστορεί του κόσμου τά βάσανα και άπαριθμεί τις ουλές του, χωρίς νά ξεπέφτει στό μελόδραμα και δίχως νά μνησικακεί ή νά κατηγορεί εκείνους πού τόν ταπεινώσαν, τόν πλήγωσαν, του άρνήθηκαν δουλειά, βοήθεια και αγάπη. Τιμωρεί περιοριζόμενος στήν άπόδοση του πραγματικού και σκιαγραφώντας, μέ λίγα καιρία λόγια, τούς χαρακτηριστές των ανθρώπων πού στάθηκαν έμπόδιο στό συναίσθημα, στό ταλέντο και στήν ανάγκη του.

Είναι, επίσης, αξιόλογο ως άποδοτικό των δεσμών ενός ανθρώπου μέ τό οικιστικό του περιβάλλον, τό Κερατσίνι του Πειραιά και των συνοικιών τής Πάτρας, και ως άποκαλυπτικών των τρόπων, ρητών και άρρητων, πού βρίσκει για νά επιβιώσει, νά ξεελιχθεί και νά φτάσει όπου ή κλήση του τόν καλεί, άνθρωπος οικονομικά άνήμπορος και κοινωνικά άμελητέος, όταν είναι προικισμένος μέ τήν ευφυία του πρωτογενούς λαϊκού κυττάρου και δέν άφίσταται, όσα φοβερά κι άν τόν άπειλούν, των άρχικων του προαιρέσεων.

Είναι, τέλος, αξιόλογο ως αυτοκαθαρτήριο χρονικό των ψυχολογικών διακυμάνσεων και τής πνευματικής συγκροτήσεως ενός προσώπου, κατά τήν έσωτερική διαδρομή του από τήν παιδική στήν άνδρική ηλικία, αλλά και ως τεκμήριο τής γενναιοότητας του ώριμου πιά ανθρώπου, πού, δίχως νά κρύβει και νά κρύβεται, άφηγείται στον έαυτό του πρωτίστως τις περιπέτειες του παιδιού πού ύπηρεξε και του έφήβου πού πιά δέν είναι, μέ προφανή τρυφερότητα και συγκρατημένη λύπη για όσα

σε εκείνες τις ηλικίες έζησε, σάν νά άφηγείται τρίτος προς τρίτους. Είναι φανερό ότι ό Γιάννης Ζουγανέλης, παρά τήν de facto λογία κλίση του, δέν γράφει για νά «κάνει» λογοτεχνία: γράφει για νά ξεφορτωθεί όσα τόν βαραίνουν επί έξήντα κοντά χρόνια — κι όμως, τό αποτέλεσμα είναι εξόχως λογοτεχνικό. Καί τουτο, γιατί δέν αλλοίωσε τις πηγές τής έμπνεύσεώς του και, ανεξαρτήτως του πόση από τήν αλήθεια του ειπε, γιατί δέν ψεύτισε τό συναίσθημά του. Επόμενο, λοιπόν, ήταν νά μή ψευτίσει ό λόγος του.

Κώστας Σοφιανός

Χριστίνα ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΥ, Κοινωνικοί ρόλοι των δύο φύλων, Έκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 1999, σελ. 293.

Αφετηρία τής επίκ. καθηγήτριας του Πανεπιστημίου Αθηνών Χριστίνας Αντωνοπούλου για τή συγγραφή του βιβλίου *Κοινωνικοί ρόλοι των δύο φύλων* είναι οι διαφορετικές κοινωνικές δραστηριότητες άνδρων και γυναικών ως αποτέλεσμα προκαταλήψεων. Η ύπαρξη χαρακτηριστικών πού άποτελούν στοιχεία διαφοροποίησης θεωρείται δεδομένη: αυτό πού εξετάζεται είναι τό πώς οι φυσιολογικές διαφορές, εξ αίτιας των κοινωνικών προκαταλήψεων, λαμβάνουν άπόλυτη, άνυπέροβλη, θά λέγαμε, μορφή.

Μέσα από ιστορικές προσεγγίσεις, αλλά και μέ τή βοήθεια των πορισμάτων τής σύγχρονης έρευνας (π.χ. όσον άφορά τή σχέση των κοριτσιών μέ τά μαθηματικά), επιχειρείται νά δοθεί άπάντηση στα έξής έρωτήματα: Ποιές λειτουργίες επιτελούν οι κοινωνικοί ρόλοι των δύο φύλων και τί έξυπηρετούν; Ποιές είναι οι προϋποθέσεις πού καθορίζουν τό είδος των ρόλων και τή συμπεριφορά των δύο φύλων μέσα στήν κοινωνία; Ποιό είδος εκπαίδευσης διαιωνίζει τόν καταμερισμό των ρόλων και τήν άπολυτοποίηση του αναποφεύκτου των διαχωρισμών;

Όπως τονίζει και ή ίδια ή συγγραφέας, σκοπός της είναι νά έπισημάνει, νά εκλαϊκεύσει και νά καταστήσει κατανοητές, στις πραγματικές τους όμως διαστάσεις, τις διαφορετικές πραγματικότητες άνδρων και γυναικών, ώστε οι μέλλοντικοί δάσκαλοι νά έπιδεικνύουν μία πιό προσεγμένη κριτική συμπεριφορά άπέναντι στους μαθητές και στις μαθήτρές τους. Κι έδώ μπορούμε νά προσθέσουμε: ή σωστή, άπαλλαγμένη από κοινωνικά στερεότυπα και προκαταλήψεις συμπεριφορά πρέπει νά είναι ό στόχος και του οικογενειακού περι-

βάλλοντος. Δέν είναι λίγες οί φορές πού ή άναπα-
ραγωγή τών στερεοτύπων έχει τίς ρίζες της στόν
τρόπο μέ τόν όποιο οί γονεΐς, στόν άντιμετώπιση
των παιδιών, διαιωνίζουν λανθασμένες συμπεριφο-
ρές.

Τό βιβλίο χωρίζεται σέ έξι θεματικές ένότη-
τες, μέ τούς παρακάτω τίτλους: «Τό αίτημα γιά
ισόττητα» (σελ. 21-39), «Ή άνισόττητα των δύο
φύλων» (σελ. 41-128), «Ή ιστορία των σεξουα-
λικών ρόλων» (σελ. 129-162), «Μέσα πληροφό-
ρησης και σέξ» (σελ. 163-183), «Ή φεμινιστική
ταυτότητα» (σελ. 185-204) και «Ή έδραΐωση
των κοινωνικών ρόλων» (σελ. 205-293). Τό κά-
θε κείμενο αποτελεί μία αυτόνομη μελέτη, μέ ξε-
χωριστό ένδιαφέρον και ξεχωριστή σημασία. Αύτή
ή μορφή δέν είναι τυχαία: τό συνολικό περιεχόμε-
νο πού προκύπτει ως αποτέλεσμα αύτης της διάρ-
θρωσης είναι αντιπροσωπευτικό της δημιουργίας,
έξέλιξης και λειτουργίας των κοινωνικών ρόλων σέ
διστορικό και διαπολιτιστικό επίπεδο: μέσα από τή
μελέτη του έργου διακρίνεται τό σύνολο των στά-
σεων και συμπεριφορών, πού τεκμηριώνουν τό ά-
βάσιμο πολλών αυτόνομων αντιλήψεων και ρό-
λων, όπως οί κοινωνίες τά έχουν κατανειμίσει σέ άν-
δρες και γυναΐκες.

Ένδεικτικά μπορούμε νά σταθοΰμε σέ κάποια
άπό τά κεφάλαια του βιβλίου. Στο πρώτο εξετά-
ζεται ή διαιώνιση των ρόλων και εκτίθενται οί πα-
λαιές αντιλήψεις γύρω άπό αυτό τό θέμα, σέ άν-
τιδιαστολή μέ τίς νέες στρατηγικές. Έξαιρετικό
ένδιαφέρον παρουσιάζει ή άνάλυση της γυναικείας
άλλοτρίωσης, ή όποία παρατηρείται άπό τή στιγ-
μή πού οί γυναΐκες, έχοντας γίνει άποδεκτές σέ
θέσεις όπου παίρνονται άποφάσεις, καλούνται νά
λειτουργήσουν σύμφωνα μέ τούς καθιερωμένους
ρόλους. Τό δεύτερο κεφάλαιο εξετάζει, μέ άρκετά
ιστορικά παραδείγματα, τά μείζονα θέματα της
διαφορετικότητας άνάμεσα στα δύο φύλα, του μι-
σογυνισμού, της πατριαρχίας, του άνδροκρατικού,
άλλά και του φεμινιστικού προσδιορισμού, του έ-
λέγχου της γυναικείας σεξουαλικότητας. Ίδιαίτε-
ρο ένδιαφέρον παρουσιάζει επίσης τό μέρος, όπου
περιγράφονται οί αντιλήψεις φιλοσόφων γιά τίς γυ-
ναΐκες, άλλά και εκεί όπου αναλύεται τό κεφα-
λαιώδες ζήτημα των πραγματικών και φαντα-
στικών διαφορών άνάμεσα στα δύο φύλα. Τέλος,
τό έκτο κεφάλαιο θίγει και αναλύει μείζονα θέμα-
τα, όπως γυναΐκες και πολιτική, ό σύζυγος-κηδε-
μόνας, οί γονικοί ρόλοι, τό τέλος της μητριαρχί-
ας, ή υπεροπτική φύση της γυναικείας ύποτέ-
λειας, γυναΐκα και θρησκεία, γυναΐκα και στρα-
τός, γυναΐκα και εργασία, γυναΐκα και ύγεια και
άλλα.

Ή καθάρα γυναικεία όπτική στην έπιστημο-
νική αντιμετώπιση αυτών των ζητημάτων, καθώς

και ό σαφής εκπαιδευτικός χαρακτήρας του βιβλί-
ου — όχι μόνο στό επίπεδο της τάξης, άλλά και
της οικογένειας — αποτελεί έκ μέρους της συγ-
γραφέως μία νέα πρόταση όσον άφορά τήν κοινω-
νική αντιμετώπιση άπέναντι στους «άναπόφευ-
κτους» διαχωρισμούς.

Χριστίνα-Παναγιώτα Μανωλέα

**Χάνς-Γκέοργκ ΓΚΑΝΤΑΜΕΡ, Τό
Πρόβλημα της Ίστορικής Συνείδησης,
Πρόλογος - Μετάφραση Άντώνη Ζέρ-
βα, έκδ. Ίνδικτος, Άθήνα 1998, σελ.
137.**

Πρόκειται γιά τό πρώτο βιβλίο του Hans-
Georg Gadamer πού κυκλοφορεί σέ έλληνική με-
τάφραση. Του στοχαστή πού γεννήθηκε τό 1900,
άνδρώθηκε μέ τήν κραταιά γερμανική φιλολογική
και φιλοσοφική παράδοση, και πού, αξιοποιώντας
τήν φαινομενολογική όντολογία του Martin Hei-
degger, ανακαίνισε τήν έρμηνευτική πού, ενώ μα-
θήτεψε στους Natorp, Husserl και Heidegger, έ-
ξακολουθεί νά δημοσιεύει στίς μέρες μας, πού ή
Γερμανία έορτάζει τήν εκατοστή επέτειο των γε-
νεθίων του μεγαλύτερου ζώντος φιλοσόφου της.

Τό βιβλίο πού μετέφρασε και προλόγισε ό κ.
Άντώνης Ζέρβας πρωτοεκδόθηκε γραμμένο γαλ-
λιστί τό 1963 υπό τόν τίτλο *Le problème de la
Conscience Historique* και ούδέποτε κυκλοφόρησε
στά γερμανικά. Περιέχει τά κείμενα των πανεπι-
στημιακών παραδόσεων του Gadamer στή Lou-
vain, οί όποίες έγιναν τό 1957 κατόπιν προσκλή-
σεως.

Στό πρώτο κεφάλαιο «Τά έπιστημολογικά
προβλήματα των έπιστημών του άνθρώπου», πα-
ρουσιάζονται οί έννοιες της ιστορικής συνείδησης
και της ιστορικής αΐσθησης κι έπειτα γίνεται λό-
γος περί έρμηνείας: «Ή νεώτερη συνείδηση — ά-
κριβώς ως “ιστορική συνείδηση” — λαμβάνει στά-
ση αναλογιστική (réflective) άπέναντι σέ όλα, όσα
της μεταβιβάστηκαν άπό τήν παράδοση. Δέν κά-
θεται πλέον μακάρια νά άφουγκρασθει τή φωνή πού
φθάνει άπό τό παρελθόν, άλλά τήν αναλογίζεται και
τήν επανεντάσσει στό πλαίσιο των συμφραζόμενων
όπου ριζοβόλησε, γιά νά εκτιμήσει τή σημασία και
τό σχετικό κύρος πού της άρμόζει. Ή αναλογιστι-
κή συμπεριφορά εναντι της παραδόσεως καλείται
έρμηνεία» (σελ. 37-8). Περνώντας, εν συνεχεία,
στήν μεθοδολογία των «έπιστημών του άνθρώπου»,
των Geisteswissenschaften δηλονότι, ό Gadamer
αναλύει τό έσφαλμένο της προσήλωσης στίς μεθό-
δους των φυσικών έπιστημών, καθώς ό ίδιος άμ-

φισθῆται τὴν ἐπὶ τοῦ προκειμένου ἐγκυρότητά τους καὶ θεωρεῖ ὅτι «σημασία δὲν ἔχει νὰ προσδιορίσουμε ἀπλῶς ἰδίαν μέθοδο, ἀλλὰ νὰ παραδεχθούμε πῶς ὑπάρχει μία τελείως διαφορετικὴ ἰδέα περὶ γνώσεως καὶ ἀληθείας» (σελ. 41). Ἔχει ἤδη διαφανεῖ ὅτι ἡ γκανταμεριανὴ ἐρμηνευτικὴ ἀφορὰ ἀμεσότητας τὸν ἐνδιατρίβοντα στὴν φιλοσοφία, τὴν κλασσικὴ φιλολογία, τὶς ρωμανικὲς φιλολογίες, τὴν θεωρία τῆς λογοτεχνίας, ἀλλὰ ὄχι λιγότερο καὶ τὸν ἱστορικό, τὸν θεολόγο, τὸν νομικό.

Στὸ δεῦτερο κεφάλαιο («Ἐμβέλεια καὶ ὄρια τοῦ ἔργου τοῦ Βίλχελμ Ντιλτάϋ») ἐξετάζεται ἡ ἀπόπειρα τοῦ Wilhelm Dilthey νὰ θεμελιώσει φιλοσοφικὰ τὶς Geisteswissenschaften: βάλθηκε νὰ καταρτίσει τὴν «κριτικὴ τοῦ ἱστορικοῦ λόγου», ἔχοντας πίσω του τὴν «ἱστορικὴ σχολή» (Ranke, Droysen) καὶ τὴν ρωμαντικὴ ἐρμηνευτικὴ (Ast, Schleiermacher). Στὸ τρίτο κεφάλαιο ὁ («Ὁ Μάρτιν Χάιντεγγερ καὶ ἡ σημασία τῆς “ἐρμηνευτικῆς τῆς γεγονότῆτος” γιὰ τὶς ἐπιστῆμες τοῦ ἀνθρώπου») γίνεται λόγος γιὰ τὶς νέες, ὄντολογικὲς διαστάσεις πού παίρνει ἡ ἐρμηνευτικὴ μέ τούς Husserl καὶ Heidegger: «ὅλα τὰ εἶδη ἐνοσήσεως ἀνάγονται σὲ τελικὴ ἀνάλυση στὸν κοινὸ νοηματικὸ πυρῆνα τοῦ “ἔξερω πῶς θὰ εὔρω τὴν ἄκρη”, δηλαδή, σὲ ἓνα εἶδος αὐτοκατανόησης ἐν σχέσει πρὸς κάτι ἄλλο» (σελ. 78-9).

Τὸ τέταρτο κεφάλαιο («Τὸ ἐρμηνευτικὸ πρόβλημα καὶ ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλους»), ἀποτελεῖ μιὰν παρέκβαση, ὅπου συζητεῖται γλαφυρότατα ὁ σύνδεσμος μεταξύ τοῦ θέματος τῶν ἀνά χειρὰς παραδόσεων καὶ τῆς προβληματικῆς τῶν Ἡθικῶν Νικομαχεῖων.

Τὸ πέμπτο καὶ τελευταῖο κεφάλαιο τοῦ βιβλίου («Ὑποτύπωση τῶν θεμελίων τῆς ἐρμηνευτικῆς») εἶναι ἡ ἐκθαμβωτικὴ ἀπόληξη τῶν προηγούμενων τεσσάρων, ὅπου πλέον συνειδητοποιεῖ κανεὶς ὅτι δὲν ἔχει μονάχα νὰ κάμει μέ ἓναν κυριολεκτικῶς δεινὸ ἱστορικό τῶν ἰδεῶν, ἀλλὰ μέ ἓναν ρωμαλέο στοχαστή. Μετὰ τὴν κριτικὴ τῆς ρωμαντικῆς ἐρμηνευτικῆς καὶ τὴν ἀποθέωση τοῦ Heidegger, ὁ Gadamer ἐπανέρχεται στὴν ἱστορικότητα τοῦ ἴδιου τοῦ κατανοοῦντος ὑποκειμένου, πού δὲν ἐπρόσεξε ὁ ἀντικειμενιστικὸς ἱστορισμός. Ἡ χρονικὴ ἀπόσταση «δὲν εἶναι ἓνα κενὸ πού πρέπει νὰ ὑπερπηδηθεῖ, ἀλλὰ ζῶσα συνέχεια τῶν στοιχείων πού συσσωρεύονται γιὰ νὰ ἀποτελέσουν μιὰ παράδοση, στὸ φῶς τῆς ὁποίας ἐπιφαίνονται ὅλα ὅσα φέρουμε μαζί μας ἀπὸ τὸ παρελθόν καὶ ὅλα ὅσα μᾶς παραδίδονται» (σελ. 127).

Ἡ κατακλείδα τοῦ βιβλίου εἶναι ἐντυπωσιακὴ: τὸ παρὸν φωτίζει τὸ παρελθόν καὶ μέσῳ αὐτοῦ φωτίζεται τὸ ἴδιο· ἡ ἀκροτελεύτια παράγραφος: «Ἡ πρώτη αὐτὴ δοκιμὴ γιὰ τὴν ἐδραίωση μιᾶς φαινομενολογίας τῶν ὑπερβατικῶν ἐμπειριῶν,

ἱκανῶν νὰ συγκροτήσουν τὴν ἱστορικότητα καὶ τὴν ἱστορία, ἀποτελεῖ τὴν συνεισφορά μας στὴν μελλοντικὴ οἰκοδόμηση μιᾶς ἱστορίας τῆς φιλοσοφίας καὶ μιᾶς φιλοσοφίας τῆς ἐλπίδας. Τὸ ἔργο αὐτὸ ἔχει μεγαλύτερη σημασία ἀπὸ οποιαδήποτε ἄλλη συνολικὴ προσπάθεια συνθέσεως τῆς οἰκουμενικῆς ἱστορίας, ἡ ὁποία ἀρνεῖται νὰ ξεκινήσει ἀπὸ παρόμοιες ὑπερβατικὲς ἐμπειρίες, ἐπειδὴ οὐσιαστικῶς τὶς ἀπορρίπτει» (σελ. 134-5).

Στὴν πνευματικὴ αὐτοβιογραφία του, ὁ Gadamer, ἀναφερόμενος στὸ σεμινάριο τοῦ Heidegger, γράφει, πῶς δὲν μπορούσες νὰ ξεχωρίσεις ἂν ὁ δάσκαλος ὁμιλοῦσε γιὰ τὴν προβληματικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἢ γιὰ τὴν δική του, κι ἦταν αὐτὸ μιὰ μεγάλη ἀλήθεια γιὰ τὸ φαινόμενο τῆς ἐρμηνείας, τὴν ὁποία ἔμελλε ὁ ἴδιος νὰ ὑπερασπιστεῖ θεωρητικῶς (βλ. Hans Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre: Eine Rückschau*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, σελ. 216). Ὅλ' αὐτὰ δὲν προοικονομοῦν ἀπλῶς τὴν γκανταμεριανὴ συγχώνευση ὁρίζοντων («Horizontverschmelzung»), ἀλλὰ θυμίζουν τὸν τρόπο γραφῆς τοῦ Gadamer στίς διαφορὲς κριτικὲς του ἐπισκοπήσεις στὸ βιβλίο πού μόλις παρουσιάσαμε.

Ἡ μετάφραση τοῦ κυρίου Ἀντώνη Ζέρβα εἶναι ὅπωςδήποτε πολὺ καλοῦ ἐπιπέδου: ὁ μεταφραστὴς μας ὑπηρετήσε μέ εὐρηματικότητα καὶ μέ στρωτά, κατὰ τὸ πλεῖστον, ἐλληνικὰ ἓνα πρωτότυπο ὁμολογουμένως ἀπαιτητικότατο. Ἄς μοῦ ἐπιτραπῆ νὰ ἀναφέρω ὀρισμένες ἐνστάσεις μου. Τὸ δίχως ἄλλο πρόκειται γιὰ «λεπτομέρειες», ἀπὸ τὴν στιγμὴ πού ἡ μετάφραση ὡς σύνολο εἶναι καλὴ, εἶναι ἐπιτυχῆς, καὶ σὰν τέτοια τὴν ἐπαινώ. Ἡ προεξαγγελτικὴ παράθεση πρὸς ροληπτικὴ ἄρση παρεξηγήσεων. Προσωπικῶς πιστεύω, ἂν στὴν σελ. 75 ἡ λέξη ἀναφορικότητα (8 ἀράδες ἀπὸ κάτω πρὸς τὰ πάνω) ἀποδίδει τὴν χουσερλιανὴ Intentionalität, τότε κακῶς δὲν προορίθηκε ἡ μετάφραση ἀποβλεπτικότητα πού εισηγήθηκε ὁ πρῶτος Ἑλληνας μεταφραστὴς ἔργων τοῦ Husserl (N.M. Σκουτερόπουλος) καὶ ἀποδέχονται ἀσυζητητὶ οἱ εἰδικοί (Παῦλος Κόντος, κ.ἄ.), καθὼς εἶναι ιδιαίτερα εὐστοχη. Ὁμοίως, τὸ χαϊντεγγεριανὸ Dasein θὰ ἔπρεπε νὰ ἔχει ἀποδοθεῖ ὡς ὦδε-εἶναι (Γιώργος Ξηροπαίδης), μετάφραση πού βασίζεται σὲ παρατήρηση τοῦ ἴδιου τοῦ Heidegger, καὶ ὄχι ὡς ἐδῶ-εἶναι (σελ. 76 κ.ἑ.). Ἡ ἀπόδοση τῆς Reflexion (γαλλ. réflexion) ὡς ἀναλογισμὸς (σελ. 36) καὶ τοῦ ἐπιθέτου reflexiv (γαλλ. réflexive) ὡς ἀναλογιστικοῦ (σελ. 37), ἐναντι τῶν κρατούντων ἀναστοχαση/ἀναστοχασμός καὶ ἀναστοχαστικός, δὲν ὑπάρχει λόγος νὰ προκριθεῖ. Αὐτὰ γιατί πρόκειται γιὰ προβλήματα ὁρολογίας πού ἔχουμε λύσει, καὶ δὲν ὑπάρχει πρὸς τὸ παρὸν λόγος νὰ ἐπανερχόμαστε σ' αὐτὰ. Ἡ δὲ ἀπόδοση

της *Wirkungsgeschichte* από τον κ. Ζέρβα ως «πρακτήρια ιστορία», μολονότι εύρηματική δεν έχει την ευστοχία του effective history των αγγλοφώνων και πώς θα αποδοθεί το wirkungsgeschichtliches Bewusstsein (αγγλ. effective-historical consciousness); Ἀκόμη, ο κ. Ζέρβας έχει την τάση να μεταφράζει την άοριστη αντωνυμία σε περιπτώσεις όπου κάτι τέτοιο είναι σφάλμα (επί παραδείγματι: σελ. 85, άράδα 12η από πάνω, σελ. 121, άράδα 12η από πάνω). Ἐκείνο τό ἄραγες (σελ. 92, άράδα 4η από πάνω και άλλου) είναι άπαραδέκτο: δεν τό επιτρέπουν τά συμφραζόμενα, όπως άλλωστε και τό ἱλαρό «μά την ἀλήθεια» της σελ. 77, άράδα 11η από κάτω, ενώ τό ρήμα «καθισσοπεδώνει» της σελ. 121, άράδα 6η από κάτω, αποτελεί πρόβλημα της γλωσσικής συνείδησης, εκτός αν πρόκειται για τυπογραφικό λάθος. Και μία άπορία: Γιατί στην σελ. 15 ο Paul Natorp να έχει γίνει Παύλος Νάτορπ και ο Nicolai Hartmann να παραμένει Νικολάι Χάρτμανν και να μη γίνεται Νικόλαος, ο Rudolf Bultmann γιατί να μη γίνει Ροδόλφος, αφού ο Ernst Cassirer, αϊφνης, έγινε Ἐρνέστος και — στην ίδια σελίδα εξακολουθώ να βρίσκομαι — ο Karl Reinhardt Κάρολος; Ἐφου ο Johann Gustar Droysen γίνεται Ἰωάννης Γουσταύος Ντρούζεν, γιατί να μη γίνει και ο περι οὐ ο λόγος Hans-Georg Gadamer Ἰωάννης-Γεώργιος Γκάνταμερ; Και ο Wilhelm Dilthey Γουλιέλμος; Θέλω να πώ: χάριν παιδιᾶς επιτρέπεται να εξελληνίζουμε κάποιο όνομα, αλλά εν προκειμένω αυτό γίνεται άδικαιολόγητα και χωρίς ισορροπία.

Οι παρατηρήσεις αυτές γίνονται γιατί πρόκειται μέν για λεπτομέρειες, ὄλ' αυτά όμως ενοχλοῦν τον επιμελητή αναγνώστη και εν πάση περιπτώσει άδικοῦν τον άξιο μεταφραστή Ἐντώνη Ζέρβα και την έγκυρη, κατά τά λοιπά, μετάφρασή του. Τό σχετικά εκτενές προλόγισμα του κ. Ζέρβα είναι εισαγωγικό στον βίο του Gadamer και τό θέμα των προκειμένων διαλέξεων. Ὁ αναγνώστης πού θέλει να διαβάσει περί έρμηνευτικής μπορεί να ανατρέξει στην εξαιρετική εισαγωγική επισκόπηση του Richard Palmer ή στις, επίσης αγγλόφωνες, εργασίες των David Couzens Hoy και Roy Howard. Πολύτιμη εισαγωγή στό magnum opus του Gadamer, σχεδιασμένη ως οδηγός πλεύσεως σ' αυτό: Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. New Heaven and London: Yale University Press, 1985. Γενική εισαγωγή στη φιλοσοφική έρμηνευτική από την αρχαιότητα έως τις μέρες μας, μέ μάλλον πλήρη βιβλιογραφία (σελ. 185-246): Jean Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. Ειδικότερα για τον

Gadamer: Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer eine Biographie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999 και Jean Grondin *Einführung zu Gadamer*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. Ἐν μᾶς επιτραπεί μία προσθήκη στην ύποσ. 2 της σελ. 14 του προλόγου του κ. Ζέρβα: θα αναφέρουμε ότι τό 1996 κυκλοφόρησε ή γαλλική μετάφραση του Wahrheit und Methode πλήρης και χωρίς συντομεύσεις: Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Edition intégrale, Paris: Seuil, 1996 (μτφρ. P. Fruchon, G. Merlio και J. Grondin).

Ἐς ελπίσουμε ότι θα δημοσιευθούν στην ελληνική και άλλα έργα του Hans-Georg Gadamer, σε προσεγμένη μετάφραση, και εκδεδομένα μέ ποιότητα και αισθητική επιμέλεια εφάμιλλες αὐτῶν της Ἰνδίκτου.

Μιχάλης Καρδαμίτσης

Ρίτσαρντ ΣΕΝΕΤ, Ἡ Τυραννία της Οικειότητας. Ὁ Δημόσιος και ὁ Ἰδιωτικός Χώρος στον Δυτικό Πολιτισμό. Μετάφραση: Γιώργος Ν. Μερτίκας, Ἐπιμέλεια: Γεράσιμος Λυκιαρδόπουλος, εκδ. Νεφέλη, Ἀθήνα 1999, σελ. 458.

Ἡ σειρά Ὁ Νεώτερος Εὐρωπαϊκός Πολιτισμός, τῶν εκδόσεων Νεφέλη, περιλαμβάνει, μεταξύ άλλων, τρία θρυλικά έργα: τόν Πολιτισμό της Ἀναγέννησης στην Ἰταλία, του μεγάλου φιλολόγου και ιστορικού Jacob Burckhardt, την Ἐξέλιξη του Πολιτισμοῦ, του Norbert Elias, και τόν Ἀστό, του Werner Sombart. Τόν Δεκέμβριο του 1999 εκυκλοφόρησε, εξαιρετικά καλομεταφρασμένη από τον κ. Γιώργο Μερτίκα, ή Τυραννία της Οικειότητας του Richard Sennett.

Ὁ όξυνούστατος και στοχαστικότερος καθηγητής της κοινωνιολογίας μᾶς δίνει ένα πανόραμα του δημόσιου και του ιδιωτικού βίου τῶν τριῶν τελευταίων αἰώνων (από την εποχή του ancien régime ἴσαμε σήμερα), επεξεργαζόμενος τά ιστορικά δεδομένα σε μία διανοητική προοπτική. Τό δεσπόζον σχήμα προσπέλασης τῶν οργανωσιακῶν και επικοινωνιακῶν φαινομένων (ή διάκριση, δηλαδή, σε δημόσια και ιδιωτική σφαίρα, οί ὅποιες, ενώ άλλοτε έναρμονίζονταν μεταξύ τους, μέ τον κατακερματισμό της κοινωνίας σε άτομα συγκρούσθηκαν, μέ άμεσο παρακολούθημα την πρόταξη του ιδιωτικού στοιχείου έναντι του δημόσιου — τά δε τερατογενετικά εκτροπα της οίονεί ὁσμωσης τῶν δύο σφαιρῶν εξηγούνται από την επελθοῦσα διασάλευση τῶν ισορροπιῶν), ὅσο άδρομερές κι αν φαντάζει, ελέγχεται επαρκέστατο κατά την έρμηνεία

της κοινωνικής πραγματικότητας. Η τελευταία, με την βαθμιαία επικράτηση μαζικών μορφών ζωής, αποβαίνει τυραννική για τό άτομο, καθώς υποχωρούν οι τύποι ευγενείας και τά εξισορορητικά προσχήματα στις διαπροσωπικές σχέσεις, ενώ, όσον αφορά τά κοινά, τό συλλογικό καλό αντικαθίσταται από τό ιδιωτικό συμφέρον.

«Μάζες ανθρώπων ασχολούνται με τίς μεμωμένες βιογραφίες τους και με τά ιδιαίτερα πάθη τους όσο ποτέ άλλοτε· αυτή ή ένασχόληση αποδείχτηκε πώς είναι πιό πολύ παγίδα παρά απελευθέρωση.

» Έπειδή αυτή ή ψυχολογική φαντασίωση ζωής έχει ευρύτερες κοινωνικές συνέπειες, θά ήθελα νά τήν αποκαλέσω μ' ένα όνομα πού εκ πρώτης όψεως ίσως φανεί ακατάλληλο· αυτή ή φαντασίωση αποτελεί μιάν οικεία θεώρηση της κοινωνίας. Η “οικειότητα” σημαίνει ταυτόχρονα θέρμη, έμπιστοσύνη και έλεύθερη έκφραση αίσθημάτων. Ωστόσο, ακριβώς επειδή φθάσαμε στό σημείο νά αναμένουμε αυτά τά ψυχολογικά όφέλη σ' όλο τό φάσμα της έμπειρίας μας, και ακριβώς επειδή μεγάλο μέρος της κοινωνικής ζωής, αν και είναι μεστό νοήματος, δέν μπορεί ν' αποφέρει τέτοιες ψυχολογικές ανταμοιβές, ό έξωτερικός κόσμος, ό απρόσωπος, μοιάζει νά μάς προδίδει, μοιάζει φθαρμένος και άδειος» (σελ. 17).

Όσο εκπληκτικό, άλλο τόσο απαιτητικό είναι τό ανά χείρας βιβλίο: ή όξύνια του Sennett απαιτεί άγχίνοια από τόν αναγνώστη.

Η σειρά *Ο Νεώτερος Ευρωπαϊκός Πολιτισμός* σχεδιάστηκε από τόν Παναγιώτη Κονδύλη, ό όποιος επιμελήθηκε και τούς πρώτους τόμους. Πρόκειται για έργα θεμελιώδη για τήν ιστορική μας συνείδηση, πού δέν είναι άπαραίτητα μόνο σέ ιστορικούς και κοινωνιολόγους, αλλά και σέ ψυχολόγους, πολιτικούς αναλυτές, ού μήν αλλά και σέ φιλόλογους, αφού περιγράφουν και αναλύουν τά δεδομένα εποχών τών όποιων τήν λογοτεχνική-γραμματική παραγωγή μελετούν οι τελευταίοι. Έπί παραδείγματι, ή επιμελήτρια τών *Αθλιών τών Αθηνών* του Κονδυλάκη πού επανακυκλοφόρησε προσφάτως, διαγράφοντας στήν εισαγωγή της τίς συνθήκες παραγωγής του παρουσιαζομένου μυθιστορήματος, υιοθετεί και κοινωνιολογική προοπτική, ενώ παραπέμπει και στό βιβλίο του Sennett (βλ. *Ιωάννης Δ. Κονδυλάκης Οι Άθλιοι τών Αθηνών*, φιλολογική επιμέλεια Γεωργία Γκότση, Άθήνα: Έκδόσεις Νεφέλη, 1999, τ. Α, σελ. 31). Άλλωστε, στό συγκεκριμένο έργο του Sennett αναφέρεται ό Κονδύλης, αναλύοντας τίς συνθήκες παραγωγής και πρόσληψης του παβεζιανού *Mestiere di vivere*, ενώ υιοθετεί τήν έννοιολογία και τά έρμηνευτικά σχήματα της *Τυραννίας της Οικειότητας*, τά όποια και συνοψίζει (βλ. Τσέζα-

ρε Παβέζε, *Έπιλογή από τό Η mestiere di vivere*, σειρά *Στοχασμοί* αρ. 9, εισαγωγή - μετάφραση Παναγιώτης Κονδύλης, Άθήνα: Στιγμή, 1996). Άλλωστε, ό μελετητής του έργου του Παναγιώτη Κονδύλη έχει στά χέρια του μιά βιβλιοθήκη από 12 έργα, τά όποια σχετίζονται άμεσα με τίς πολιτικές και κοινωνιολογικές του αναλύσεις.

Μιχάλης Καρδαμίτσης

Roman JAKOBSON, Δοκίμια για τή Γλώσσα της Λογοτεχνίας, Εισαγωγή, μετάφραση Άρης Μπερλής, εκδ. Βιβλιοπωλείον της «Έστίας», Άθήνα 1998 σελ. 180.

Ό Roman Jakobson (Ρωσία 1896 - Άμερική 1982) στάθηκε ένας από τούς επιφανέστερους εκπροσώπους του δομισμού, πολύ δέ περισσότερο — πλάι στους Tyndanov και Eichenbaum — ένας από τούς σημαντικότερους πρωτεργάτες του. Ηδη από τό 1921 υποστήριζε ότι αντικείμενο της επιστήμης της λογοτεχνίας δέν είναι ή λογοτεχνία, αλλά ή λογοτεχνικότητα. Η επιστημονική μελέτη όφειλε νά στραφεί προς τίς δομικές αρχές πού άνάγουν ένα κείμενο σέ έργο τέχνης. Λίγο άργότερα, θά κάνει λόγο για ποιητική και πρακτική λειτουργία της γλώσσας, θέση πού θά εξακολουθήσει νά υποστηρίζει και στό ώριμότερο στάδιο της θεωρητικής του παραγωγής.

Ό παρών τόμος συγκεντρώνει 6 δοκίμια του ώριμου Jakobson: «Δύο άπόψεις της γλώσσας και δύο τύποι άφασικών διαταραχών», «Γλωσσολογία και Ποιητική», «Για τόν Ρεαλισμό στήν τέχνη», «Η Δεσπόζουσα», «Τί είναι ή Ποίηση», «Η Μετάφραση από τή Σκοπιά της Γλωσσολογίας». Ός επίμετρο, επισυνάπτεται ή πολεμική της Maria Ruegg «Μεταφορά και Μετωνυμία: Η λογική της Στρουκτουραλιστικής Λογικής». Η εισαγωγή του κ. Μπερλή είναι κατατοπιστικότερη, και ή μετάφρασή του συνιστάται ανεπιφύλακτα.

Ό έλληνας αναγνώστης έχει τήν ευκαιρία νά γνωρίσει τήν σκέψη ενός μεγάλο θεωρητικού. Τόσο τό δίπολο μεταφοράς-μετωνυμίας όσο και τά περί ποιητικής λειτουργίας της γλώσσας είναι ευφυέστατα σχήματα, πού ανοίγουν έξαιρετικά ένδιαφέρουσες προοπτικές πρακτικής εφαρμογής, δέν πρέπει όμως νά λησμονούμε ότι κατά τό μάλλον ή ήττον έχουν περάσει στήν ιστορία. Τό παρόν βιβλίο, πάντως, δέν παύει νά είναι επιβεβλημένο για τούς ένασχολούμενους με τήν θεωρία της λογοτεχνίας.

Μιχάλης Καρδαμίτσης

I. ΣΥΚΟΥΤΡΗΣ: Μεταξύ πλατωνικού ιδεαλισμού καί πολυθεΐας τῶν ἀξιῶν

«Ὁ Συκουτρῆς, προικισμένος μέ μεγάλες ικανότητες καί φιλοπονίαν ἐξαιρετική, ἔδωσε στή λιγόχρονη δράση του πλούσιο ἔργο καί ἀξιωματέτητο ἀπό πολλές ἀπόψεις. Ἐδημιούργησε ἀμέσως σχολή καί πεθαίνοντας πρόωρα ἄφησε τήν ἐντύπωση ἑνός μεγάλου καί δυσαναπλήρωτου κενοῦ. Ὄντας δάσκαλος ἐνθουσιαστικός ἄναψε λαχτάρεις γύρω του καί ἀναμφισβήτητα προώθησε τίς ἀνθρωπιστικές σπουδές στή χώρα μας»

Δ. ΓΑΗΝΟΣ

Ο νεοελληνισμός ἀναζήτησε στόν ἀρχαιοελληνικό στοχασμό τό θεμέλιο πού δέν τοῦ παρεῖχε ἡ σύγχρονή του πραγματικότητα. Οἱ προσεγγίσεις τοῦ ἀρχαιοελληνικοῦ λόγου πού σύνθεσε εἶναι λειψά δάνεια ἀπό τήν Ἑσπερία, πού χρωματίζονται ἔντονα ἀπό τήν ἐπιδημική ἀνάγνωση, τίς ιδεοληψίες καί τήν ἀνέξοδη ρητορική προγονοπληξία.

Ἐξαίρεση σ' αὐτό τό γκρίζο σκιηκό ἀποτελεῖ ὁ Ἰ. Συκουτρῆς. Ἐλληνας, τῶν ἐκτός ὁρίων τοῦ ἑλλαδικοῦ κράτους, φτωχόπαιδο ἀπό τήν Σμύρνη, σπούδασε μέ τήν βοήθεια τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησίας, ἐνῶ ἔνα διάστημα τῆς ζωῆς του διδάξε στήν Κύπρο. Στήν τουρκοκρατούμενη Μικρά Ἀσία συνέστησε σύλλογο νέων ὀρκισμένων νά μιλοῦν μόνο ἑλληνικά. Σπούδασε στήν Γερμανία, ὅπου γρήγορα ἀναγνωρίστηκε ἡ φιλολογική του ἀριτιότητα μέ δημοσιεύσεις στά ἐγκυρότερα περιοδικά καί τήν συμμετοχή του στόν κύκλο Βιλλαμόβιτς. Ἡ Φιλοσοφική Σχολή τοῦ Γερμανικοῦ Πανεπιστημίου τῆς Πράγας τοῦ ἀνάθεσε τήν ἔδρα τῆς Κλασσικῆς Φιλολογίας. Στήν Ἑλλάδα, παρ' ὅτι θά ἀναμενόταν ὅτι θά ἀντιμετωπιζόταν ὡς μιά μεγάλη εὐκαιρία γιά τήν οὐσιαστική καλλιέργεια τῶν φιλολογικῶν σπουδῶν καί θά περιβαλλόταν ἀπό τόν δέοντα σεβασμό, ἀντιμετώπισε τήν ἐχθρότητα καί τήν μνησικακία τῶν συναδέλφων του καθῶς καί τίς ὑπουλες ἐπιθέσεις μέ τήν ἐπιστράτευση ὑπαρκτῶν ἢ ἀνύπαρκτων σωματείων σέ μιά πρωτοφανῆ ἐκστρατεία ἐξόντωσης, πού πιθανώτατα νά εἶναι ὁ κύριος λόγος τῆς αὐτοκτονίας του. Ὁ Συκουτρῆς μέ τήν ζωή καί τόν θάνατό του ἐνσάρκωσε τήν ἰδέα ὅτι ἡ ζωῆ ταυτίζεται

μέ τόν ἀγῶνα. Τό Ἑλληνικό Πανεπιστήμιο ὅμως θά ἔπρεπε νά μείνει πεισματικά κλειστό σέ κάθετι πού ξεφεύγει ἀπό τήν μετριότητα. Ἄν κληρονομοῦμε κάτι ἀπό τόν Συκουτρῆ, πέραν ἀπό τά ἔτσι κι ἄλλιῶς σημαντικά κείμενά του, εἶναι ἡ ἀνάμνηση πού μᾶς μετέφεραν οἱ μαθητές του, ἑνός δασκάλου πού μάχεται νά φτιάξει προσωπικότητες, νά τούς ἀνοίξει διάπλατα ὅλες τίς πόρτες στήν γραμματολογική καί νοηματική προσέγγιση τοῦ ἀρχαίου λόγου. Ὁ Π. Κανελλόπουλος ἔγραψε: «Ὁ Συκουτρῆς δέν ἀρκέστηκε κἄν νά δείξει πῶς γίνεται ἡ δημιουργική συναναστροφή τοῦ ἀρχαίου ἑλληνικοῦ λόγου μέ τόν νεοελληνικό καί μέ τόν εὐρωπαϊκό λόγο... Ὁ Συκουτρῆς πῆγε νά πλάσει ἀνθρώπους. Δέν πῆγε νά τούς πλάσει μέ τό δικό του ὕλικό, ἀλλά μέ τό ὕλικό τό δικό τους... Ἐπλάσε ἐλεύθερους ἀνθρώπους πού ὁ καθένας εἶναι ὁ ἑαυτός του καί πού ὡστόσο ὅλοι κατάγονται ἀπό τόν Συκουτρῆ»¹.

Τό ἔργο τοῦ Συκουτρῆ, παρ' ὅτι μαρτυρεῖ τήν ἐπίμοχθη προσπάθεια γιά τήν ἀναψηλάφηση ὅλων τῶν πλευρῶν τοῦ ἀρχαίου λόγου, δέν εἶναι ἀπαλλαγμένο ἀπό τίς ιδεολογικές πρωτεριάότητες τῆς μεσοπολεμικῆς γερμανικῆς πνευματικῆς ζωῆς — ἐξ οὗ καί ἄστοχα ἔχει χαρακτηριθεῖ «ἐθνικοσοσιαλιστής». Τό Γερμανικό Πανεπιστήμιο τοῦ διέθεσε ἕνα χῶρο γιά νά μορφωθεῖ, γιά νά ἐργαστεῖ σκληρά καί νά καταξιωθεῖ. Ἀπό τόν Βιλλαμόβιτς ἔμαθε νά προσεγγίζει τά ἀρχαία κείμενα μέ μεθοδικότητα, μέ σοβαρότητα, μέ λογική συνέπεια. Ἀπό τήν μελέτη τοῦ Σοπενχάουερ, τοῦ Νίτσε, τοῦ Μ. Βέμπερ διδάχθηκε ὅτι ἡ ζωῆ εἶναι πολὺτροπη, ὅτι ἡ πραγματικότητα εἶναι πολυσχιδῆς. Εἶναι φανερό ὅτι ὁ Συκουτρῆς κατανόησε ἔγκαιρα τήν κρισιμότητα τῆς διεπιστημονικότητας καί γι' αὐτό ἐπέκτεινε τά ἐνδιαφέροντά του στήν κοινωνιολογία, μετέφερε δέ στήν νεοελληνική καί σχολίασε ἐπαρκῶς τήν μελέτη τοῦ Μ. Βέμπερ «Ἡ ἐπιστήμη ὡς ἐπάγγελμα». Οἱ πολιτικές του ἀπόψεις, ἂν καί δέν ἀφήνουν ἀλώβητο τό ἔργο του, σπάνια γίνονται ἐμφανεῖς σ' αὐτό. Διακρίνονται γιά τόν ἐλιτισμό, τήν ἀριστοκρατικότητα, τόν ἐθνισμό, τήν ἀντίθεση στήν κεφαλαιοκρατία. Ὅμως τά στοιχεῖα αὐ-

τά δέν είναι αρκετά γιά νά ἀπαρτίσουν ἐθνικοσοσιαλιστική ιδεολογία. Ἀντίθετα ἡ ἀριστοκρατικότητά του καί ἡ πεποίθησή του γιά τήν ἀνωριμότητα τοῦ λαοῦ ἀντιφάσκουν μέ τόν ἐθνισμό. Ἐνας λογικά συνεπής ἀριστοκράτης ὅπως ὁ Σοπενχάουερ, εἶναι ἀντιεθνιστής, γράφοντας: «Κάθε ἔθνος χλευάζει τά ἄλλα καί ὅλα ἔχουν δίκιο». Ὅλες οἱ ιδεολογίες εἶναι ἀναγκασμένες νά ἀπευθύνονται στόν λαό καί τήν ἐνεργοποίησή του προσδοκοῦν. Ἡ πίστη στήν ἀριστοκρατία, ἂν δέν ὑπονοεῖ τήν ἐπιστροφή στήν φεουδαρχία, πού ὁ καπιταλισμός σάρωσε ἀνεπανόρθωτα, ἱκανοποιεῖ τίς φιλοδοξίες κάποιων διανοομένων νά ἔχουν ἓνα ἐξαιρετικό κοινωνικό ρόλο. Ὁ Πλάτων ἀναζητεῖ τόν Διονυσίό του μέ τά γνωστά θλιβερά ἀποτελέσματα. Ὁ Συκουτρῆς δέν ἀπέδιδε στήν ἀριστοκρατία οἰκονομική σημασία, μάλλον στόν νοῦ του εἶχε τούς πλατωνικούς φιλοσόφους-βασίλεις. Οἱ ὑπέριμετρες φιλοδοξίες του λαμβάνουν δραματική τροπή ἀπό τήν συνδρομή δύο στοιχείων: τήν ἐχθρική καί μίσηρη πανεπιστημιακή ζωή καί τήν θλιβερή μεσοπολεμική ζωή τῶν διαδοχικῶν κινημάτων, τῶν ὁποίων τά πνευματικά ἐνδιαφέροντα εἶναι δύσκολο νά ἀνιχνευθοῦν, κι ἂν ὑπάρχουν, θά εἶναι προϊόν σύμπτωσις.

Σέ συνέντευξή του στό περιοδικό «Νεοελληνικά Γράμματα», ὁ Συκουτρῆς παραθέτει τίς ἀπόψεις του γιά τήν ἐξέλιξη τοῦ νεοελληνισμοῦ. Στήν πνευματική Ἑλλάδα συνυπάρχουν δύο τάσεις ἐξίσου ἀγνοεσ, ὁ λαογραφικός ρομαντισμός καί ἡ λογοτεχνία τῆς μεγαλοπολῆς. Ἡ δημιουργική σύνθεσις μπορεῖ νά πραγματοποιηθεῖ «εἰς εὐρύτερον ὑπερατομικόν πεδῖον, εἰς μίαν ἀριστοκρατίαν πού θά γίνῃ δημιουργός καί φορεὺς παρὰδόσεως». Θεωρεῖ ὅτι ὁ λαός δέν μπορεῖ νά ἔχει πνευματικότητα, ἀντιθέτως «ὁποῖος γνωρίζει ἀπό κοντά τόν λαόν καί τόν ἀγαπᾷ ἀληθινά, ξέρεῖ πῶς ἐκεῖνο πού χρειάζεται σήμερα εἶναι κυρίως ψωμί, υγεία, καλή διοίκησης, ἠθική πίστις. Αὐτό πρέπει νά τοῦ προσφέρῃ (ἢ νά μὴν τοῦ στερῇ τουλάχιστον) τό κράτος. Ἄς ἀφήσωμεν τάς οὐτοπίας ὅτι θά μπορούν πεινασμένοι ἄνθρωποι πού ζοῦν μέσα εἰς τήν δυστυχίαν καί τήν σκληρότητα καί ἀδικίαν τῆς βιοπάλῃς, ν' ἀνάβουν» πνευματικῶς, προτοῦ νά δοθοῦν οἱ προϋποθέσεις πρὸς τοῦτο². Ὁ Σεφέρης μᾶς ὑπενθύμισε ὅτι παρ' ὅλα αὐτά θά πρέπει «νά πᾶμε στόν λαό καί νά μάθουμε ἀπό τόν λαό». Βέβαια σήμερα αὐτοὶ πού θεωροῦνται ὡς ἄρχουσα τάξις στήν Ἑλλάδα συναντοῦνται μέ τόν λαό, στήν ἐντυπωσιακή ἀπουσία πνευματικῆς καλλιέργειας, στίς κοινές τους ἐκδηλώσεις χυδαιότητος. Ὁ Συκουτρῆς εἶναι ριζικά ἀντίθετος μέ τήν φιλελεύθερη ἀντίληψη τῆς «πολιτικῆς ἐλευθερίας»: «Ὁ 19ος αἰὼν ἐστηρίζετο εἰς ἓνα μῦθον: τόν μῦθον τῆς πολιτικῆς ἐλευθερίας, καί ὁ μῦθος αὐτός ἐξεσκεπάσθη — τ' ὁμολογοῦν ἀπό συμφώνου καί τά δύο περισσότερον συγχρονισμένα πολιτικά ρεύματα τῆς ἐποχῆς μας (συγχρονισμένα, ἐννοῶ, ὡς πρὸς τήν προβληματικότητά πού ἀντικρίζουν) ὁ Μαρξισμός καί ὁ Φασισμός: διαφωνοῦν μόνον ὡς πρὸς

τό σύστημα πού θά τόν ἀντικαταστήσουν³. Ὁ φιλελευθερισμός παράγει νέα τυραννία, τήν τυραννία τῶν ἀνεύθυνων: «μᾶς κυριαρχοῦν σήμερα οἱ ἀνεύθυνοι, οἱ κεφαλαιοκράται, ἡ γραφειοκρατία, οἱ δημοσιογράφοι, ὅλοι οἱ σαλτιμπάγκοι τοῦ κοινοβουλευτισμοῦ. Καί τό χειρότερο: μᾶς κυριαρχοῦν καί ταυτοχρόνως μᾶς κοροϊδεύουν ἀφοῦ τυραννοῦν “ἐν ὀνόματι τῶν λαϊκῶν ἐλευθεριῶν του”»⁴. Μπορεῖ νά ὑπάρχουν πολλά κόμματα ἀλλά χωρὶς οὐσιώδεις διαφορές καί πολλές ἐφημερίδες πού στά σημαντικά θέματα ἔχουν τήν ἴδια ἀποψη. Ὅμως οἱ ἀστικές ἐλευθερίες εἶναι τό ἐλάχιστο, ἀπ' τό ὁποῖο μπορεῖ νά ξεκινήσει κάθε μεταρρύθμιση, πού γνωρίζει ὅτι σήμερα ζοῦμε στήν δικτατορία τῶν ΜΜΕ, καί τό κοινοβούλιο, σέ πολλές περιπτώσεις, ἀντί νά ἀποτυπώνει τήν γενική βούληση, μετατρέπεται σέ συνετεχνία — μέ κληρονομικά συχνά δικαιώματα — ἢ ὄργανο τῆς ἰθύνουσας τάξης. Γιά τόν Συκουτρῆ ἡ διάκρισις μεταξὺ τῶν ἐθνῶν δέν μπορεῖ νά ξεπεραστεῖ, ἀλλά μάλλον εἶναι χρήσιμη. Ὁ ἀντιπατριωτισμός, ἂν δέν συγκαλύπτει τήν νοοτροπία τῆς ἀτομικῆς καλοζωίας, ἢ δέν εἶναι μαρξιστικό κήρυγμα, μπορεῖ νά προέρχεται ἀπὸ τό «διεθνές κεφάλαιον, πού θέλει ν' ἀποεῖσῃ καί τήν τελευταίαν ἠθικήν δέσμευσιν πού τοῦ ἔμεινε, τό πατριωτικόν καθήκον»⁵. Ἡ ἐνόητα τῆς Εὐρώπης κατὰ τόν Συκουτρῆ θά προέλθει ἀποκλειστικά ἀπὸ τήν ἀντίθεσή της ἐναντι τρίτων εἴτε τῶν «κιτρίνων τῆς Ἀσίας» εἴτε τῆς «ἀμερικάνικης πλουτοκρατίας». Τελικά ἀποδέχεται ὅτι «ὅλοι μας πονοῦμεν τήν Ἑλλάδα» (καί ὁ διεθνιστής ἀκόμη). Ἡ μεταπολεμική ἐμπειρία μᾶς μαθαίνει ὅτι διεθνιστές κυρίως ἡγήθησαν τῶν ἐθνικοαπελευθερωτικῶν κινημάτων (τό σύνθημα τῆς Κουβανικῆς Ἐπανάστασης εἶναι «Πατρίδα ἢ θάνατος»), πού συγκρότησαν νέα ἔθνη-κράτη. Ἡ πρόωγη Σοβιετική Ἐνωση καί ἡ σημερινή Κίνα ἐναρμονίζουν τά διεθνιστικά τους καθήκοντα μέ τήν οἰκουμηνική προώθησι τῆς ἐθνικῆς τους ἰσχύος. Ὅ,τι στήν θεωρία μοιάζει ἀγεφύρωτο, ἢ διαφορά διεθνισμοῦ-ἐθνισμοῦ, ἢ πραγματικότητά τοῦ σύγχρονου κόσμου γεφυρώνει. Ὁ Συκουτρῆς τελικά προσδοκᾷ ἀπὸ τούς διανοούμενους νά ἀποτελέσουν τήν «εὐγενεστέρην ἀριστοκρατίαν τοῦ ἔθνους» καί μέ διάθεσι ἡρωϊκή νά πολεμήσουν «ἐναντίον τοῦ χρήματος, ἐναντίον τῆς μάζης, ἐναντίον τῆς εὐκολίας»⁶.

Ὁ Συκουτρῆς συχνά ἐπικαλεῖται τήν πολυθεΐα τῶν ἀξιών: «ἡ πολυθεΐα βασιλεύει καί θά βασιλεύει εἰς τά ἰδανικά καί τάς μορφάς τῆς Ζωῆς»⁷. Ἡ φράσι δέν εἶναι δική του, ἀνήκει στόν Μ. Βέμπερ καί περιέχεται στήν μελέτη «Ἡ Ἐπιστήμη ὡς ἐπάγγελμα». Ὑπονοεῖ ἓναν ἀξιακό κώδικα πού ἀντιτίθεται στόν ἐγκόσμιο ἀσκητισμό τοῦ πουριτανισμοῦ καί στήν καπιταλιστική οἰκονομία πού αὐτός συγκροτεῖ: ἡ δυτικό-χριστιανική μονοθεϊστική σκέψις ἀντιπαρβάλλεται στόν πολυδιάστατο λόγο τῆς πολυθεΐας. ἢ «πολυθεΐα τῶν ἀξιών» μπορεῖ κατὰ συνέπεια νά γίνετα ὅπλο κατὰ τῆς καπιταλιστικῆς «ὀρθολογικότητος»,

ἀλλά καί νά σημαίνει ἕναν λόγο ἀνοιχτό στόν σκεπτικισμό, δηλαδή ἀντιπλατωνικό. Τέτοιες ἀπόψεις εἶναι ἀνάμεικτες στόν Συκουτρῆ ἢ μέ ἕναν ἰδεαλισμό πλατωνικῆς κυρίως ἀπόχρωσης. Βέβαια δέσμιος ἕνός ἐνοχλητικοῦ κοινωνικοῦ συντηρητισμοῦ ἀγνοεῖ ἢ δέν προβάλλει δεόντως τούς κοινοβιακοῦς-κολλεκτιβιστικούς πλατωνικούς ὁραματισμούς. Ὅπως πηγαίνει ἀπό τόν Πλάτωνα στόν Μ. Βέμπερ, ἔτσι μετεωρίζεται ἀνάμεσα στόν ἰδεαλισμό καί τόν σκεπτικισμό. Τήν διάκριση ἀνάμεσα στόν ἀρχαιοελληνικό κόσμο καί τόν χριστιανισμό τήν συνοψίζει «συμβολικά», ὅπως παραδέχεται σέ δύο ὀνόματα «Πλάτωνας ἢ Παῦλος»⁸. Ὅμως, γιατί ὅλη ἡ ἑλληνική φιλοσοφία θά πρέπει νά περιληφθεῖ στόν Πλάτωνα καί νά ὑποτιμηθοῦν κατά συνέπεια ὁ Ἡράκλειτος, ὁ Ἄριστοτέλης, ὁ Πρωταγόρας, ὁ Ἐπίκουρος; Εἶναι κοινότερα στήν ὀρθόδοξη ἄσκηση ὁ πλατωνικός δυαλισμός ἢ ἡ συστηματική διασκέδαση κάθε περιπτώσιν ἀπό τόν Διογένη τόν Κυνικό. Ὁ Συκουτρῆς υἱοθετεῖ ὀρισμένες πλατωνικές σκέψεις πού ὁ Νίτσε σκληρά ἐπέκρινε: «ἡ εὐδαιμονία εἶναι κάτι ἀχώριστον ἀπό τήν ἀλήθειαν καί ὅτι πρέπει νά ζητηθῆ καί νά εὐρεθῆ εἰς τήν ἀγρυπνον καί συνειδητήν λειτουργίαν τοῦ λογικοῦ καί εἰς τήν ἀπόλυτον βεβαιότητα, πού χαρίζει, ἢ ἐλευθερά ὑποταγή εἰς τοῦ λόγου τήν ἐπιταγήν, ἀποτελεῖ τό γονιμότερον χαρακτηριστικόν τῆς πλατωνικῆς σκέψεως»⁹. Ὅμως ὁ Συκουτρῆς, μαθητεύοντας σ' ὅ,τι αὐτός θεωρεῖ «φιλοσοφία τῆς ζωῆς», θά ἐπικρίνει τίς νοησιαρχικές μονομέρειες, ἐνῶ θεωρεῖ ὡς μειονέκτημα τῆς «Ποιητικῆς» τοῦ Ἄριστοτέλη «τόν κάπως ξηρόν καί σχηματικόν χαρακτήρα αὐστηρῶς νοησιοκρατικόν, ἀναλυτικόν, περιπτωσιολογικόν πολλάκις· οἱ κανόνες ἀναφέρονται περισσότερον εἰς τήν τεχνικήν τῆς ποιήσεως καί τήν ἐξωτερικήν μορφήν τοῦ ποιητικοῦ ἔργου, παρ' ὅσον εἰς τήν βαθυτέραν οὐσίαν καί τό περιεχόμενον αὐτοῦ»¹⁰.

Τό δοκίμιό τοῦ Συκουτρῆ Ἐπιλεγόμενα εἰς τό ἔργον τοῦ Th. Zielinski «Ἡμεῖς καί οἱ ἀρχαῖοι» εἶναι μιά πυκνή ἀναφορά στήν σχέση τοῦ νεοελληνισμοῦ μέ τό ἀρχαῖο παρελθόν των. Περιέχει πολλές σκέψεις, πού, παρά τίς πιθανές διαφωνίες, εἶναι στοιχεῖα γιά τήν ἐναρξη ἑνός σοβαροῦ διαλόγου. Ἀρχίζει μέ τήν παραδοχή ὅτι «ὁ σημερινός δυτικός πολιτισμός εἶναι γέννημα καί ἐξέλιξις τῶν πολιτιστικῶν στοιχείων πού μᾶς ἐκληροδότησεν ἢ Ἀρχαϊότης»¹¹. Ἡ σκέψη εἶναι ἰδεολογική μέ μεγάλη ἀπήχηση, διότι κολακεύει τούς νεοέλληνες καί δικαιολογεῖ τήν ἀδιαμαρτύρητη κάποτε ὑποταγή στήν Δύση, μικρή ὅμως σχέση ἔχει μέ τήν πραγματικότητα. Γι' αὐτό στό ἴδιο δοκίμιό (σελ. 108) ὁ Συκουτρῆς προσθέτει ὅτι «ἡ ἑλληνική, καί γενικῶς ἡ ἀρχαία παιδεία, μόνη θά ἦτο ἀδύνατον νά δημιουργήσῃ τήν ἀναבלάστησιν ἐκείνην τοῦ πολιτισμοῦ, πού ὀνομάζομεν Ἀναγέννησιν, ἃν δέν ὑπῆρχαν αἱ ἀπαιτούμεναι οικονομικαί πρῶτον καί αἱ πολιτιστικαί κατόπιν συνθήκαι». Ἡ Δύση μπορεῖ νά διάβασε κάποτε μέ πάθος τούς ἀρχαίους στοχαστές, σέ πολλές περιπτώσεις τούς κα-

τανόησε, σέ ἄλλες χρησιμοποίησε τίς λέξεις μέ ἄλλες νοηματοδοτήσεις ἢ τίς ἐμπλούτισε μέ τίς δικές της ἐμπειρίες. Τό πῶς ὅμως ἀναπτύχθηκε καί ποιά μορφή ἔλαβε ἡ δυτική κοινωνία ἀποτελεῖ δική της εὐθύνη.

Συγχρόνως ὁ Συκουτρῆς, στό ἴδιο δοκίμιό, περιγράφει συνοπτικά τίς διαδικασίες συγκρότησης τῆς νεοελληνικότητος, πῶς ἀπό τό ὑπερεθνικό Βυζάντιο μεταβαίνουμε στό ἑλλαδικό κράτος καί ἀπό τήν Ρωμιόσυνῃ στήν Ἑλληνικότητα, πού στήν συνέχεια περιορίζεται σέ ἑλλαδικότητα μέ τήν ταύτιση ἔθνους καί κράτους. Τό «ἄχρωμον ἐθνικῶς Βυζάντιον» περιεῖχε βεβαίως τήν ἀντίθεση πρὸς τούς Φράγκους καί τούς Τούρκους πού «εἶχε θρησκευτικό μᾶλλον χαρακτήρα» ἐνῶ «ἡ ἀπαρχή ἑλληνικοῦ πατριωτισμοῦ κατά τήν ἐποχὴ τῶν Κομνηνῶν καί Παλαιολόγων, γέννημα τῶν ἀγῶνων κατά τῶν ὁμοδόξων Βαλκανικῶν λαῶν καί τῆς ἀναγεννήσεως τῆς σπουδῆς τῶν ἑλληνικῶν γραμμάτων ἀφ' ἐτέρου, σβήνει, προτοῦ νά γεννοβολήσῃ»¹². Ὁ Συκουτρῆς ἂν καί διατείνεται ὅτι «ἡ Ἐκκλησία, ὁ ἐπίσημος τοῦ Βυζαντίου κληρονόμος, ἦτο ὡς ἐκ τῆς φύσεως αὐτῆς, ἀνίκανος νά δημιουργήσῃ ἐθνικήν συνείδησιν», ὅμως τῆς ἀναγνωρίζει ὅτι «εἰς ἐποχὴν, πού εἰς τό ἔθνος μας ἔλειπεν οἰαδήποτε κρατική ἐνότης — ὁ σπουδαιότερος παράγον τῆς ἐθνικῆς κοινότητος διά τὰ πλεῖστα εὐρωπαϊκά ἔθνη — κατόρθωσε μέ τήν συγκεντρωτικότητά της νά δημιουργήσῃ ὑποτυπῶδες τι αἴσθημα ἐθνικῆς ἢ — ὀρθότερον — θρησκευτικῆς ἀλληλεγγύης μεταξύ τῶν Χριστιανῶν τῆς Ἀνατολῆς, καί μέ τήν συντηρητικότητά πού τήν χαρακτηρίζει καί πού εἶναι ἡ ἀγκυρα σωτηρίας διά τὰ κουρασμένα καί ἀδύνατα ἔθνη, κατόρθωσε νά περισώσῃ ὅ,τι ἦτο δυνατόν ἀπό τήν κληρονομία τοῦ Βυζαντίου καί τήν ἐθνική μας ὄντοτητα»¹³. Ἐπίσης ὁ Συκουτρῆς διαπιστώνει τήν ἀπουσία λαϊκῶν παραδόσεων «μέ τὰ ἀπαράιτητα ἐκεῖνα ἠθικά στοιχεῖα πρὸς ἐθνικήν ὁλοκλήρωσιν καί ἐθνικήν δράσιν»¹⁴. Ἄν καί εἶναι δεδομένος ὁ σκεπτικισμός του πρὸς κάθε τι τό λαϊκό, προσθέτει ὅτι ἡ δημοτική παράδοση γιά τήν ἄλωση τῆς Πόλης «εἶναι βεβαίως συγκινητικὴ αὐτὴ ἢ καρτερικὴ ἐλπίς ἀμέσως μετὰ τήν συμφορὰν τήν μεγάλην, μέχρι τίνος εἶναι ἀκόμη καί χρήσιμος εἰς μίαν ἐποχὴν πού ἀποτελεῖ δι' ἕνα ἔθνος σημαντικόν κεφάλαιον καί τό νά ἡμπορῆ νά ἐλπίζῃ καί νά περιμένῃ. Ἀλλά δέν πρέπει ν' αὐταπατώμεθα. Δυνάμεις ἐθνικῆς δράσεως ἀπό τήν προσδοκίαν αὐτὴν ἦτο ἀδύνατον νά περιμένωμεν. Εἶναι ἐκδήλωσις μοιρολατρικῆς ἀδράνειας καθαρά ἀνατολικῆς»¹⁵. Ἡ κρητικὴ λογοτεχνία μέ φράγκικες καί ἰταλικές ἐπιρροές θεωρεῖται λεβαντισμός, πού ἡ ἐξαφάνισή της μπορεῖ ν' ἀποτελέσει «μεγάλῃ ἀπώλεια διά τήν ἐθνικὴ γλῶσσαν καί λογοτεχνίαν» ὅμως «διὰ τήν ἐθνικὴν ὑπόθεσιν ἀσήμαντος». Ἐπίσης οἱ ἀνταρσίες τῶν κλεφτῶν (ὁ κλέφτης εἶναι τό παλληκάρι, ὅχι ὁ ἐθνικός ἥρωας) ἔχουν τοπικὸν χαρακτήρα, δέν εἶναι ἰκανές νά συνθέσουν ἐθνικὴ συνείδηση. Τελικῶς ὁ Συκουτρῆς θά ἀποδώσει τήν ἀνάδυση τοῦ νεοελληνισμοῦ

στήν μετατροπή τῶν «Ρωμαίων» σέ «Ἕλληνες», ἀφ' ἑνός στήν ἀρχαία Ἑλλάδα «τό ἰδανικόν τῆς ὁποίας ὑπῆρξεν ὁ συνεκτικός δεσμός πού ἤνωσεν καί συνήσπισε τοῦ Ἔθνους τὰς δυνάμεις καί τὰς χαλύβδωσε διά τόν τραχύν ἀγῶνα» ἀφ' ἑτέρου ὁ ἀποχωρισμός ἀπ' «ἄλλα ἐκεῖνα τὰ στοιχεῖα πού βυζαντινὴ παράδοσις ἢ ἐκκλησιαστικὸς ὑπερεθνισμὸς εἶχε συσσωρεύσει εἰς ἕναν»¹⁶. Βεβαίως ἀπαραίτητη ἦταν καί ἡ ἐπιρροή τῆς σύγχρονης οἰκονομικῆς ἀνάκαμψης πού σημειώνεται στά προεπαναστατικά χρόνια. Οἱ ἀντιλήψεις τοῦ Συκουτρῆ γιὰ τὸ ἔθνος-κράτος εἶναι οἱ στενά περιοριστικές τοῦ διαφωτισμοῦ, πού συμμερίζοταν ὁ Κοραῆς. Σέ ὀρισμένες πτυχές τοῦ ἀρχαίου λόγου θὰ θεωρήσει ὅτι ὑπάρχουν οἱ δυνάμεις γιὰ τὴν συγκρότηση τοῦ νεοελληνισμοῦ. Ὅμως, ἡ ἀσκητικὴ αὐτὴ ἔχει καί τὸ ἀντίστροφο ἀποτελεσμα. Κάθε ἀπόπειρα προσέγγισης τοῦ ἀρχαίου λόγου λαμβάνει χαρακτηριστὰ μονοσήμαντα ἰδεολογικά.

Στὴν συνέχεια ὁ Συκουτρῆς ἀνασκοπεῖ τὴν νεοελληνικὴ πνευματικὴ ζωὴ ἀναφορικά μὲ τὸν ἀρχαιοελληνισμό. Ὁμολογεῖ ὅτι ἡ ἐνασχόληση «παρ' ἡμῖν» μὲ τοὺς ἀρχαίους «παρέμεινεν ἂν ὄχι τελείως, ὅπως ὑποστηρίζεται, πάντως ὅμως κατὰ μέγιστον μέρος δι' ἡμᾶς γνώσις καί ἐκμάθησις τοῦ γράμματος μᾶλλον, παρά προσοικειώσεις καί δημιουργικὴ ἐπεξεργασία τοῦ πνεύματος τοῦ ἀρχαίου πολιτισμοῦ»¹⁷. Προσθέτει δὲ «τὸ ἀνώριμον τῆς ψυχῆς μας ὅμμα τὴν ἐπιφάνειαν μόνον ἤμποροῦσε νὰ ἴδῃ, ὄχι τὸ βάθος. Ἡ ἐπικοινωνία μας μὲ τοὺς ἀρχαίους δὲν ἐπῆγαξεν ἀπὸ μέτα μας· μᾶς προσετίθετο ἀπ' ἑξῆς ὡς φοραγικὴ μίμησις ἢ βυζαντινὴ παράδοσις ἢ ἐπέκτασις τῆς ἄλλως βαθύτατα ἐρριζωμένης ἐθνικῆς μας συνειδήσεως», ἐνῶ «ἰδιαιτέρως ὀδυνηρὰ παρουσιάζεται ἡ στείρα πνευματικῶς ἐπαφὴ μας μὲ τὴν Ἀρχαιότητα εἰς τὸ κεφάλαιον τῆς φιλοσοφίας»¹⁸. Ὁ Κόντος, πού μαθήτευσε στήν ὀλλανδική σχολή, ἐνδιαφέρθηκε ἀποκλειστικά γιὰ τὴν συντακτικὴ-γραμματικὴ ἐπεξεργασία τῶν κειμένων, ἐνῶ οἱ ἀντίπαλοί του (Ἀσώπιος, Σουττος, Κουμανούδης) δὲν ἀπέκλιναν οὐσιωδῶς. Ἡ στείριότητα τῆς ἀντιμετώπισης τῶν ἀρχαίων κειμένων εἶναι ἐντυπωσιακὰ ὀδυνηρὴ. Ὁ Βερναρδάκης δὲν ἐπιτυγχάνει νὰ διεισδύσει στήν ποιητικὴ οὐσία τοῦ Εὐριπίδη, ἀρκοῦμενος στήν «δικηγορικὴ» ὑπεράσπισή του. Ἀλλά οὔτε καί ὁ Κοραῆς στέκεται στὸ ἀπυρόβλητο τῆς κριτικῆς: «Ἀκόμη καί ὁ Κοραῆς, ὁ μεγαλύτερός μας φιλόλογος, παρ' ὅλον ὅτι ἔζησεν εἰς πολὺ εὐρύτερον περιβάλλον, παρ' ὅλην τὴν πολεμικὴν του πρὸς τὰ «καλὰ γραμματικά», δὲν ὑπῆρξε παρά ἐκδότης κειμένων. Πρὸς τὴν ποίησιν εἶχε ἐξ ἰδιοσυγκρασίας τόσον ὀλίγην σχέσιν ὅση γενικῶς ὁ 18ος αἰὼν ἐν Γαλλίᾳ, καί ἡ φιλοσοφία του ὑπῆρξε τόσον ρηχὴ, ὅσον καί ἡ τῆς ἐποχῆς τοῦ Διαφωτισμοῦ. Τοὺς ἀρχαίους Ἕλληνας εἶδε μὲ τὸ βλέμμα τοῦ πατριώτου μόνον ὅπως αἱ γενεαὶ τῶν Ἑλλήνων πρὸ αὐτοῦ καί μετ' αὐτόν. Μόνον φυσικὰ ἢ διαύγεια τοῦ βλέμματος του ἦτο ἀσυγκρίτως ἀνωτέρα»¹⁹.

Ὁ Συκουτρῆς, ὅπως ἄλλοι, ἀναζητῶντας ἀτελέσφορα στὸν ἑλληνικὸ χωρὸ τὴν ἀστικὴ τάξη, ἀναζητεῖ τοὺς ἀριστοκράτες. Τοὺς βρίσκει στοὺς Φαναριώτες, τοὺς κατὰ Κοραῆ «τουρκοχειροτονιμένους δουλοπρίγκιπες». Οἱ δυνατότητες πού εἶχαν στήν ἐκκίνηση τῆς συνολικῆς ἀνάκαμψης τοῦ νεοελληνισμοῦ ἦταν ἐξ ἀρχῆς περιορισμένες. Ἡ ἀπεγνωσμένη προσπάθεια νὰ ἰσχυροποιηθεῖ τὸ θνησιγενές ἑλλαδικὸ κράτος ὡθεὶ τοὺς νεοἝλληνες στὸν ἀμετροεπιπὶ πιθηρισμὸ κάθε τι εὐρωπαϊκοῦ ἢ ἀρχαιοελληνικοῦ, τὸ «φραγκάττικον ψιμιθίωμα», μὲ ἀποτέλεσμα «ἐφήμερος παραγωγὴ παραγαλισμοῦ τῶν ἐν Εὐρώπῃ κρατούντων, στείρου καί ἐσωτερικῶς κενοῦ, ἐπιστήμη παραχορταίνουσα τὴν μνήμη καί ἀφήγουσα τὸ πνεῦμα πεινασμένο, ποιητὰ ἐξ ἐθνικῆς φιλοτιμίας καί δι' ἀριστέων δημιουργούμενοι»²¹. Ὁ λαὸς ἦταν ὄριμος γιὰ εὐκόλη πατριωτικὴ ποίηση σάν τοῦ Βαλαωρίτη, ἀλλὰ «ἐρριψεν εἰς λήθη καί τοῦ Κάλβου τὴν ὑψηλὴν καί δύσκολον ἀρχαίικὴν ποίησιν». Ἔτσι ὁ Συκουτρῆς ἀνθίσταται ἀπέναντι στοὺς «νεφελοβάμονες ἱεραποστόλους τοῦ σκυθικοῦ παραδείσου» ἀλλὰ καί σέ ἐκείνους «οἱ ὅποιοι τὴν σωτηρίαν μας διαβλέπουν εἰς τὸν κατὰ τὸ δυνατόν τάχιστον ἐξευρωπαϊσμόν μας»²¹. Ἐπικριτικὸς εἶναι καί πρὸς τὸν ἀμερικανισμό, παρ' ὅτι τοῦτος δὲν παρουσιάζοταν μὲ τίς ἀκρότητες τῆς ὀριμότητάς του, ἀλλὰ οὔτε εἶχε ἀκόμη ἀναδειχθεῖ ὡς ἡ συστηματοποίηση τῶν δυτικῶν ἀξιολογήσεων. Ὁ ἀμερικανισμὸς ταυτίζεται εἰδικότερα στήν τέχνη μὲ τὴν ἀπουσία τοῦ μέτρου τῆς λιτότητας καί μὲ τὴν ἀκαλαίσθητη διόγκωση τῶν σχημάτων²².

Ὁ Συκουτρῆς κατηγορεῖ τὴν ἄγωνα προσατένιση τοῦ προγονικοῦ μεγαλείου, τὴν ρομαντικὴ νοσταλγία ἐπανόδου στήν Ἀρχαιότητα, τὴν ραθυμία, τὴν ἐπιπολαιότητα, τὴν ἀγάπη συχνὰ πρὸς τὴν καταστροφὴ ὅσων ἀσχολήθηκαν μὲ τὴν ἑλληνικὴ παιδεία εἰδικὰ ἀπὸ ὑπουργικούς θώκους. Τὸ ἐνδιαφέρον του γιὰ τὸν ἀρχαῖο κόσμον εἶναι οὐσιωδῶδες καί γι' αὐτὸ δὲν μπορεῖ νὰ τὸν κατανοήσει ἀνεξάρτητα ἀπὸ τὸν οἰκονομικὸ βίον. Καθὼς γράφει, πίσω ἀπὸ τὸν Προμηθεά θὰ πρέπει «νὰ στρέψωμεν τὸ βλέμμα μας καί πρὸς τοὺς θεατὰς καί θὰ ἴδωμεν κοντὰ εἰς τὸν Περικλέα τὸν χονδροκόπον Ἀθηναῖον χωρικόν, πού μασεῖ μακαρίως τὰ σκόρδα καί τὸ ψωμί του»²³.

Τὸ δοκίμιον τοῦ Συκουτρῆ «Φιλοσοφία τῆς Ζωῆς» ἀποτελεῖ ὑπόδειγμα ἀξιολογικὰ οὐδέτερης προσέγγισης. Βεβαίως ἡ ἔννοια τῆς ζωῆς λαμβάνει ἠθικὸ-μεταφυσικὸ νόημα ὑποκαθιστώντας τὴν ἐμπειρία τῆς ζωῆς. Ἡ ἀναζήτησις δὲ τοῦ νοήματος τῆς ζωῆς ἀποκαλύπτει ὅτι ὑπάρχουν ἀξίες γιὰ τίς ὁποῖες ἡ ἴδια ἡ ζωὴ ἀποτελεῖ κάτι τὸ δευτερεύον. Τὸ νόημα τῆς ζωῆς ταυτίζεται μὲ ἕνα «τελικό, ὕψιστο, ἱεραρχικὰ ἀνώτερον σκοπὸν». Ἡ ἐπιλογή τοῦ σκοποῦ ἀποτελεῖ ἀντικείμενον προσωπικῆς ἀπόφασης. Σ' αὐτὸ τὸ σημεῖον ὑπεισέρχεται ὁ πλουραλισμὸς τῶν ἀξιῶν καί ὁ σκεπτικισμὸς. «Μέσον ἐπιθέσεως μαζὶ καί ἀμύνης τοῦ ἐγὼ πού εἶναι φύσει (σύμφωνα μὲ τὴν ἔννοιάν του) κάτι ἐνιαῖον καί ἀκόλουθον, ἐναντίον τῆς Ζωῆς, ἡ ὁποία ἔχει θεμελιωδῶδες τῆς γνώ-

ρισμα, επικινδύνως ωραίοι και σαγηνευτικό γνώρισμα, τήν πολυχρωμίαν και τήν πολυθειάν των αξιών»²⁴. Τό νόημα τής ζωής απαιτεί τήν θυσία, τόν θάνατον, «τῆς Ζωῆς τό νόημα μᾶς τό δίδει ὁ θάνατος, καί ἴσως μόνον ὁ θάνατος θά ἤμπορούσε νά μᾶς ἐπιτρέψῃ νά δοκιμάσωμεν κατά τόν ἀρτιώτερον τρόπον τά θέληγτρα τῆς Ζωῆς, ὡς Ζωῆς»²⁵. Ὁ πόνος ταυτίζεται μέ τήν ἀνθρώπινη ὑπαρξή, εἶναι μέσο καθάρσεως καί παιδεύσεως, προϋπόθεση τῆς εὐτυχίας. Οἱ «ἐκλεκτοί» εἶναι ἐραστές τοῦ πόνου «καί ὅταν δέν εὐρίσκονται εἰς πόλεμον πρός τόν ἔξω κόσμον, καί ὅταν δέν ἔχουν ἐξωτερικάς ἀφορμάς δυστυχίας, εἶναι οἱ αἰωνίως οἱ βαθύτατα, οἱ ἀνάτως δυστυχεῖς»²⁶. Κατόπιν ὁ Συκουτρῆς περιγράφει τούς ἰδεότυπους τῶν ἀντιλήψεων τῆς Ζωῆς: ἡ θρησκευτική, ἡ μηδενιστική, ἡ εὐδαιμονιστική, ἡ ἀνθρωπιστική, ἡ τοῦ ἀντικειμενικοῦ ἔργου καί ἡ ἡρωϊκή. Θά ἐπιμείνουμε στήν τελευταία, διότι σ' αὐτήν ὁ Συκουτρῆς ἐπιδεικνύει τήν ἀναλυτική του δεινότητα. Ὁ ἥρωας ταυτίζεται μέ τήν τραγικότητα τοῦ ἀνθρώπου καί ἡ ζωὴ μέ τόν ἀγῶνα. Ὁ ἥρωας «ζῆ τήν συντριβὴν καί τόν πόνον του ἀλλά ζῆ μαζί καί τήν ἠθικὴν ἀναγκαιότητα τοῦ πόνου καί τοῦ χαμοῦ του. Κάτι περισσότερον: Ἐρωτεύεται τήν συντριβὴν του, τήν χαίρει» ἐκ τῶν προτέρων, ἀντλεῖ τήν ἰλαρωτέραν του ἀκριδῶς παρηγορίαν ἀπὸ τήν συντριβὴν του... Εἰς τήν ἐτοιμότητα τοῦ κινδύνου του αἶρει μέ τήν ἀκαταμάχητον ἔλξιν ἢ αἰσθητική, θά ἔλεγα, γοητεία τοῦ κινδύνου, ἢ συναίθησις ὅτι εἶναι προνόμιον τῶν ἐκλεκτῶν (ὄχι καθῆκον ἢ πράξις φιλανθρωπίας), νά συντριβόνται ὑπὲρ τῶν ἄλλων, ὑπὸ τῶν ἄλλων, τό πολυτιμότερον προνόμιον»²⁷. Ἡ ἡρωϊκὴ ὑπαρξὴ εἶναι πολυμερῆς, ἀντιφατικὴ, πολεμικὴ: «ἡ ἐπιτυχία δέν ἀποτελεῖ οὔτε κριτήριον, οὔτε ἰδεῶδες ἰδεῶδες του και κριτήριον: νά ζῆσῃ δυνατὸς καί ὠραῖος. Καί εἶναι γενναιότερον καί ὠραιότερον ν' ἀδικηθῆς παρά ν' ἀδικήσῃς, νά ἐξαπατηθῆς παρά νά ἐξαπατηθῆς»²⁸. Ὁ ἥρωας σπαταλᾷ τόν ἑαυτὸν του, «διὰ τόν ἡρωϊκὸν ἀνθρώπον ὁ θάνατος εἶναι πάντοτε ἐκούσιος, ἀφοῦ ὁ δρόμος, πού συνειδητὰ ἐδιάλεξε καί βαδίζει, μοιραῖως καί ἀναγκαιῶς ὁδηγεῖ πρός τά ἐκεῖ»²⁹.

Ἡ περιγραφή τοῦ ἡρωϊκοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀνεξάρτητη ἀπὸ τίς ἀξίες πού ὁ ἥρωας ὑπηρετεῖ. Ἄλλωστε ὁ σκοπὸς εἶναι δευτερευόν σέ σχέση μέ τόν ἡρωϊκὸν τρόπο ζωῆς. Ὁ Τσέ Γκεβέρα, ὁ τρόπος πού ἔζησε, κυνηγώντας διαρκῶς τόν θάνατον, εἶναι ἓνα παράδειγμα σύγχρονου ἥρωα καί ὁ Ἀλέκος Παναγούλης μιὰ ἀντίστοιχη ἐλληνικὴ περίπτωση... Ἡ ἡρωϊκὴ ἀντιλήψις τῆς ζωῆς ἀντιπαρατίθεται στὸν ὠφελιμισμὸ, στὸν «ὀρθολογισμὸ», στὸν οἰκονομισμὸ τοῦ καπιταλισμοῦ. Ὁ «οἰκονομικὸς ὀρθολογισμὸς» θεωρεῖ ὡς λογικὴ συνέπεια τήν διάκριση σέ ὠφέλιμο καί ἀνώφελο. Ὁ κάτοχος τῶν οἰκονομικῶν ἀγαθῶν πραγματώνει τόν «ὀρθὸν λόγο». Ἡ ἰδεολογία τοῦ κεφαλαίου παρουσιάζει ἀξιοσημείωτη συνοχή. Τό χρήσιμο ταυτίζεται μέ τό ὀρθολογικὸ καί αὐτὸ μέ τό πραγματικόν. Ἡ αὐτοπροσφορά, ἡ θυσία συνεπῶς δέν ἔχει κανένα νόημα.

Ἡ ἀξιολογικὰ οὐδέτερη περιγραφή τοῦ ἥρωα δέν ταυτίζεται μέ τήν διάκριση τοῦ Sombart ἀνάμεσα σέ ἔθνη ἡρώων (Γερμανοί) καί ἔθνη ἐμπόρων (Ἀγγλοι). Τά ἔθνη τῶν ἐμπόρων ἀπέδειξαν τίς πολεμικὲς τους ἰκανότητες σέ δύο παγκόσμιους πολέμους καί στήν ἀποικιοκρατία, ἐνῶ τά ἔθνη ἡρώων ἐπὶ ἀρκετές δεκαετίες συμμετέχουν πρωταγωνιστικὰ στίς οἰκονομικὲς συναλλαγές. Ὅπως οἱ ἔμποροι δέν ἀντικατέστησαν τούς ἥρωες, ἔτσι καί τό ἐμπόριο δέν ἀντικατέστησε τόν πόλεμον (οἱ ἄνθρωποι πολεμοῦν μεταξύ τους ὅταν τό θεωροῦν ἀναγκαῖο εἴτε ὀργανωμένοι σέ ἔθνη εἴτε στὰ πλαίσια τοῦ ἴδιου κράτους, γι' αὐτὸ ἡ κατάργησις τῶν ἐθνῶν θά μετατρέψει ὅλους τούς πολέμους σέ ἐμφύλιους).

Τό εἰλικρινές καί πηγαῖο πάθος τοῦ Συκουτρῆ νά κοινωνήσῃ δίχως ὅρια τίς ἀξίες τοῦ ἀρχαίου στοχασμοῦ, τόν ὁδήγησε τελικὰ σέ διάσπαση μέ τίς ἀπάτες τοῦ κλασικισμοῦ. Παρ' ὅτι δέν τό ἐπιδίωξε οἱ ἐπιστημάνσεις του συγκροτοῦν ἓναν ἀντίπαλο πόλο στὸν διεισδύοντα οἰκονομισμὸ. Ἦταν ἀπὸ αὐτοῦς πού ἀνοίξε δρόμους γιὰ νά περάσουν οἱ ὑπόλοιποι: δάσκαλος καί πρωτοπόρος.

Σπύρος Κουτρούλης

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Ἴ. Συκουτρῆ «Μελέται καί Ἄρθρα. Ἐταιρεία Σπουδῶν Νεοελληνικοῦ Πολιτισμοῦ καί Γενικῆς Παιδείας. Ἰδρυμα Σχολῆς Μωραΐτη, Ὀκτώβριος 1982.
2. ὅπ. προηγ., σελ. 405.
3. ὅπ. προηγ., σελ. 413.
4. ὅπ. προηγ., σελ. 417.
5. ὅπ. προηγ., σελ. 418.
6. ὅπ. προηγ., σελ. 419.
7. ὅπ. προηγ., σελ. 632.
8. ὅπ. προηγ., σελ. 265.
9. ὅπ. προηγ., σελ. 265.
10. Ἀριστοτέλους «Περὶ Ποιητικῆς» Μετ. Σ. Μεβάνδρου, Εἰσαγωγή Ἴ. Συκουτρῆ, Ἐκδ. Ἐστίας, 1991, σελ. 23-24.
11. Ἴ. Συκουτρῆς, «Μελέται καί Ἄρθρα», σελ. 93.
12. ὅπ. προηγ., σελ. 96.
13. ὅπ. προηγ., σελ. 97.
14. ὅπ. προηγ., σελ. 98.
15. ὅπ. προηγ., σελ. 98.
16. ὅπ. προηγ., σελ. 100.
17. ὅπ. προηγ., σελ. 105.
18. ὅπ. προηγ., σελ. 106.
19. ὅπ. προηγ., σελ. 107.
20. ὅπ. προηγ., σελ. 111.
21. ὅπ. προηγ., σελ. 111.
22. Ἀριστοτέλους «Περὶ Ποιητικῆς» Εἰσαγωγή, σελ. 137.
23. Ἴ. Συκουτρῆ «Μελέται καί Ἄρθρα», σελ. 114.
24. ὅπ. προηγ., σελ. 607.
25. ὅπ. προηγ., σελ. 612.
26. ὅπ. προηγ., σελ. 617.
27. ὅπ. προηγ., σελ. 627.
28. ὅπ. προηγ., σελ. 629.
29. ὅπ. προηγ., σελ. 632.