

**Ιόνιο Πανεπιστήμιο**

**Τμήμα Ιστορίας**

## **Διδακτορική διατριβή**

**Σωτήρης Αμάραντος**

**Θέμα: Η Ανθρώπινη Κατάσταση και το Ριζικό Φαντασιακό ως προϋποθέσεις για την ανάδυση της έννοιας του πολιτικού στη φιλοσοφία των Χάννα Άρεντ και Κορνήλιου Καστοριάδη.**

**Τριμελής συμβουλευτική επιτροπή:**

**Επιβλέπουσα: Επίκ. Καθηγήτρια Φωτεινή Βάκη**

**Μέλη:**

**Ομοτ. Καθηγητής Γεώργιος Κοντογιώργης**

**Αναπλ. Καθηγητής Ιωάννης Λαζαράτος**

**Φεβρουάριος 2018**



**Ιόνιο Πανεπιστήμιο**

**Τμήμα Ιστορίας**

## **Διδακτορική διατριβή**

**Σωτήρης Αμάραντος**

**Θέμα: Η Ανθρώπινη Κατάσταση και το Ριζικό Φαντασιακό ως προϋποθέσεις για την ανάδυση της έννοιας του πολιτικού στη φιλοσοφία των Χάννα Άρεντ και Κορνήλιου Καστοριάδη.**

**Τριμελής συμβουλευτική επιτροπή\*:**

**Επιβλέπουσα: Επίκ. Καθηγήτρια Φωτεινή Βάκη**

**Μέλη:**

**Ομοτ. Καθηγητής Γεώργιος Κοντογιώργης**

**Αναπλ. Καθηγητής Ιωάννης Λαζαράτος**

**\*Ανασύσταση για την υποστήριξη:**

**Επιβλέπων: Αναπλ. Καθηγητής Ιωάννης Λαζαράτος**

**Μέλη:**

**Καθηγητής Νικόλαος Καραπιδάκης**

**Αναπλ. Καθηγητής Νίκος Παπαδημητρίου**

**Φεβρουάριος 2018**

Απαθής γνώση δεν μπορεί να υπάρξει και ούτε υπήρξε ποτέ ανάμεσα στους πραγματικούς φιλοσόφους. Μπορεί να υπάρχει μόνο σε διδακτορικές διατριβές, που είναι κενές από κάθε δημιουργικό χάρισμα.

Nikolai Alexandrovich Berdyaev

## Περιεχόμενα

Γενική	
Εισαγωγή.....	8
Πρώτο Μέρος	
Ριζικό Φαντασιακό.....	17
Κοινωνικό φαντασιακό και ριζική φαντασία.....	20
Κοινωνικές φαντασιακές σημασίες.....	29
Η λογική των μαγμάτων.....	32
Συνολιστική-ταυτιστική λογική.....	35
Μάγμα και αιτιώδης συσχέτιση.....	37
Χρόνος και εκ του μηδενός δημιουργία.....	39
Εκ του μηδενός δημιουργία στον Καστοριάδη και τον χριστιανισμό.....	42
Αναξίμανδρος και Καστοριάδης.....	45
Heidegger και Καστοριάδης.....	48
Κονδύλης και Καστοριάδης.....	52
Η φαντασιακή θέσμιση του κοινωνικού ιστορικού.....	58
Η αντίληψη της παραδοσιακής σκέψης για τον κοινωνικό-ιστορικό.....	65
Κριτική στον Μαρξ και τον μαρξισμό.....	66
Σύγχρονος καπιταλισμός και πολιτισμική κατάπτωση.....	72
Τεχνική και κοινωνία.....	77
Ατομική και κοινωνική διάσταση της αυτονομίας.....	82
Σύγχρονο κοινωνικό φαντασιακό και ετερονομία.....	87
Αρχαία Δημοκρατία: Η πρώτη ιστορική ανάδυση της αυτονομίας.....	91
Δημοκρατία, σοσιαλισμός, αυτονομία.....	98
Αυτονομία και αναρχία.....	101

Ολοκληρωτισμός και μονήρης πυρήνας της ψυχής.....	107
Επαναστατικό πρόταγμα και αυτοπεριορισμός.....	111
Καθολικός κοινωνικός μετασχηματισμός.....	113
Όρια, αδιέξοδα και προοπτικές.....	124

## Δεύτερο Μέρος

Λόγος εισαγωγικός στον στοχασμό της Άρεντ.....	137
Η οντολογία της φύσης.....	139
Η ανθρώπινη κατάσταση.....	144
Η γνωσιολογική θεμελίωση της πολιτικής.....	150
Αναγκαιότητα και ελευθερία.....	160
Animal laborans και homo faber.....	172
Προαπαιτούμενα της πράξης.....	186
Οντολογική απροσδιοριστία της πράξης.....	191
Το πρόβλημα της ηγεσίας.....	208
Απάντηση στην οντολογική απροσδιοριστία της πράξης.....	215
Σχέσεις εξουσίας-σχέσεις δύναμης.....	235
Ελευθερία και απελευθέρωση: οι δυο δρόμοι της επανάστασης.....	240
Το κοινωνικό ζήτημα ως επαναστατική νόσος.....	245
Επανάσταση και συνταγματική τάξη.....	250
Κόμματα εναντίον συμβουλίων.....	255
Η αρεντιανή ουτοπία.....	259
Κριτική της αρεντιανής πολιτικής σκέψης.....	264

## Τρίτο μέρος

Διάλογος.....	280
---------------	-----

<b>Εκ του μηδενός δημιουργία και πρωτοβουλία για μια νέα αρχή.....</b>	<b>284</b>
<b>Δημόσια και ιδιωτική σφαίρα.....</b>	<b>291</b>
<b>Πολιτική ουτοπία και ουτοπικός ρεαλισμός.....</b>	<b>301</b>
<b>Πολιτικός αυτοπεριορισμός.....</b>	<b>315</b>
<b>Επίλογος.....</b>	<b>323</b>
<b>Βιβλιογραφία.....</b>	<b>334</b>

## Γενική Εισαγωγή

Με την παρούσα διατριβή, θέτουμε ως σκοπό την κριτική ανασύνταξη των φιλοσοφικών προσεγγίσεων της έννοιας του πολιτικού στο έργο της Χάννα Αρεντ και του Κορνήλιου Καστοριάδη. Σχεδιάζουμε την αρχιτεκτονική του επιχειρηματός μας επί τη βάσει μιας συνολικότερης θέασης των γνωσιολογικών κατηγοριών της σκέψης των δυο αυτών στοχαστών, καλύπτοντας τις θεωρητικές αφετηρίες και τις οντολογικές και ανθρωπολογικές προϋποθέσεις, ώστε τελικώς η έννοια του πολιτικού να προκύπτει ως συνεπαγωγή και όχι απλώς να παρουσιάζεται ως αξιωματικά τιθέμενη. Ο συστηματικός στοχασμός και η επιστημονική τεκμηρίωση απαιτεί τη μελέτη βάθους και ταυτόχρονα την κατάδειξη της διασύνδεσης των θεωρητικών θεμελίων με τα συνεπαγόμενα συμπεράσματα. Και για τους δυο αυτούς στοχαστές, η διαύγηση του πολιτικού πεδίου δεν εμφανίζεται ως μια μεμονωμένη στοχαστική προσπάθεια επί των δεδομένων θεσμικών αρθρώσεων του εξουσιαστικού φαινομένου, αλλά ως μια ιδιαίτερη θέσμιση η οποία, ενώ διατηρεί την αυτονομία της, ως προς τα άλλα μορφώματα του κοινωνικού οργανισμού, υλοποιείται σε σχέσεις εντός των οποίων μπορούμε να διαγνώσουμε ποικίλες αιτιακές, συμβολικές και φαντασιακές διαστάσεις. Υπό την έννοια αυτή, η πολιτική εισάγεται στο έργο τους, όχι αυθαίρετα, αλλά ως μια παράμετρος, η οποία εντάσσεται σε ευρύτερες κοινωνικές και ιστορικές διαδικασίες, τις οποίες επιχειρούν να αποκωδικοποιήσουν προτείνοντας ένα θεωρητικό πλαίσιο που συνιστά ταυτόχρονα ένα περιγραφικό και ερμηνευτικό εγχείρημα. Μάλιστα, το βάρος πέφτει κυρίως στην ερμηνευτική διάσταση του γνωσιοθεωρητικού τους διακυβέυματος. Ακριβώς το γεγονός αυτό, μας παρέχει το κριτήριο ώστε να θεωρήσουμε τη στοχαστική τους ταυτότητα ως ουσιαδώς φιλοσοφική, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι το επιστημονικό στοιχείο ατονεί σε βαθμό μάλιστα που να εξαλείφεται. Αντίθετα, η επιστημονική διάσταση είναι παρούσα, τόσο ως προς τον τρόπο χρήσης του πραγματολογικού υλικού, όσο και ως προς τη διεπιστημονική αξιοποίηση αυτού.

Η επιλογή του συγκεκριμένου αντικειμένου έρευνας εμπίπτει στις επιδράσεις μιας διττής διαδικασίας. Αφενός του υποκειμενικού αξιολογικού ενδιαφέροντος του ερευνητή και αφετέρου της θέσης που κατέχει, στην κατάσταση της σημερινής επιστημονικής και πολιτικής πραγματικότητας, η θεωρητική συμβολή του έργου των δυο στοχαστών, στα ζητήματα που εγείρει η ανθρώπινη συνύπαρξη.

Το αξιολογικό ενδιαφέρον του υποκειμένου της γνώσης εκδηλώνεται ως μια έκφραση του πρωταρκτικού ερωτήματος που τίθεται με τον πιο διαυγή τρόπο ήδη με την Πολιτεία του Πλάτωνα.<sup>1</sup> Πρόκειται για το ερώτημα της δικαιοσύνης. Πως μπορεί να υπάρξει μια δίκαιη κοινωνία; Η τοποθέτηση στο επίκεντρο του φιλοσοφικού στοχασμού του ερωτήματος αυτού, συνεπάγεται τη μετατόπιση του βάρους της στοχαστικής δραστηριότητας στο πολιτικό ζήτημα. Τι όμως συνιστά το ουσιαδές της

---

<sup>1</sup> Ήδη από το πρώτο βιβλίο της Πολιτείας, ο αναγνώστης έρχεται σε επαφή με την αγωνία του φιλοσόφου να αντιμετωπιστεί το πρόβλημα περί της δίκαιης πολιτείας.



πολιτικής πραγματικότητας; Πως μπορεί να διακριθεί η έννοια του πολιτικού και η πραγματικότητα στην οποία παραπέμπει, από κάθε άλλη δραστηριότητα η οποία χαρακτηρίζει επίσης την ανθρώπινη ύπαρξη;

Στο σημείο αυτό, πρέπει να προχωρήσουμε έχοντας συναίσθηση των δυσκολιών που μια πιθανή οριοθέτηση της έννοιας του πολιτικού εγείρει. Μια βασική δυσκολία σχετίζεται με το γεγονός της ίδιας της οντολογίας του κοινωνικού, το οποίο παρουσιάζεται ως ενιαία συνιστώσα της ανθρώπινης ύπαρξης, πέρα και πάνω από οποιαδήποτε πραγματική ή θεωρητική διάκριση. Η οργανική ενότητα μιας κοινωνίας κάνει, σε πολλές περιπτώσεις, δυσδιάκριτη την ενύπαρξη επιμέρους οργανικών σχηματισμών και συσχετίσεων, τα οποία αν εκληφθούν αυτόνομα, όπως πολλές φορές η κρατούσα θεωρητική εξειδίκευση της σύγχρονης επιστήμης επιδιώκει, ελλοχεύει ο κίνδυνος, να παραμορφωθεί το αντικείμενο της σκέψης, σε μια διανοητική σύλληψη που δεν έχει καμία ανταπόκριση προς την εμπειρική πραγματικότητα του συνολικού κόσμου. Επίσης, ένα δεύτερο σημείο που θα πρέπει να συγκεντρώσουμε την προσοχή μας αφορά το γεγονός ότι ποτέ μια θεωρητική σύλληψη δεν μπορεί να αποδώσει το πλήρες νόημα του αντικειμένου της. Όχι μόνο διότι η πραγματικότητα είναι απείρως πολυπλοκότερη της διάνοιας, αλλά και διότι το υποκείμενο της σκέψης, δεν είναι ένα απλό κινούμενο της στοχαστικής διαδικασίας και της θεωρητικής επεξεργασίας, αλλά ένας συν-δημιουργός. Η σύλληψη της στοχαστικής απόστασης της θεωρητικής προσέγγισης από το αντικείμενο της γνώσης συνιστά μια βασική παράμετρο, ίσως την χαρακτηριστικότερη του φιλοσοφικού και επιστημονικού έργου. Η απόσταση αυτή βέβαια, δεν σημαίνει ότι αποδεχόμαστε το αξίωμα του σκεπτικισμού για την αδυναμία του ανθρώπινου υποκειμένου να γνωρίσει την πραγματικότητα, όπως δεν αποδεχόμαστε και το ανάλογο αξίωμα προς την ισοτιμία των επιμέρους γνώσεων. Δηλώνουμε τη γνωσιολογική μας κατάφαση αφενός προς την αντικειμενική υπόσταση των πραγμάτων και την αντικειμενική ύπαρξη του υποκειμένου της γνώσης και αφετέρου προς την αμοιβαία τους συμβολή στο γεγονός της γνώσης. Ο Μαξ Βέμπερ, ήταν αυτός που προσπάθησε με συστηματικό τρόπο να καταδείξει τις δυσκολίες του στοχαστικού εγχειρήματος της κατανοούσας επιστήμης και ταυτόχρονα να ανιχνεύσει πιθανές διεξόδους. Μια από αυτές, θεώρησε ότι την εντόπισε στην έννοια του ιδεατού τύπου. Εντελώς σχηματικά, ο ιδεατός τύπος αποτελεί μια διανοητική περιγραφή που καταγράφει τα ουσιαστικά στοιχεία που συγκροτούν ένα κοινωνικό φαινόμενο. Η σχέση φαινομένου και ιδεατού τύπου, ενώ δεν διέπεται από ακριβή εμπειρική αντιστοιχία, εντούτοις καταφέρνει να ανασυνθέσει τα κύρια στοιχεία του υπό μελέτη αντικειμένου, ενσωματώνοντας σε αυτή τη γνώση της απόστασης μεταξύ θεωρίας και πραγματικότητας. Αντιστοίχως, στην παρούσα διατριβή η έννοια του πολιτικού αποτελεί έναν ιδεατό τύπο.

Μια δεύτερη εξίσου σημαντική δυσκολία που πρέπει να αντιμετωπίσουμε εγκαίρως σχετίζεται με το διττό περιεχόμενο της έννοιας του πολιτικού. Η δυσκολία αυτή, είναι προϊόν της αλληλοδιαπλοκής μεταξύ πραγματικότητας και ιδεολογίας εντός του ρέοντος χρόνου της ιστορικής εξέλιξης. Θεωρούμε ότι η έννοια του πολιτικού καταγράφει δυο διαφορετικές εξελίξεις που υπομνηματίζουν το επίπεδο της κοινωνικής εξέλιξης πέρα από τις συμβατικές εξιστορήσεις της εξέλιξης αυτής. Το πρώτο περιεχόμενο της έννοιας του πολιτικού παραπέμπει σε αυτό που καλείται γενικά

ως εξουσιαστικό φαινόμενο. Πρόκειται για την διακίνωση της εξουσίας σε δυο επίπεδα τα οποία εκφράζονται ταυτόχρονα ως σχέσεις επιβολής και υποταγής. Η αμοιβαιότητα των επιπέδων συνθέτει την σχετική αναλογία των μεγεθών που τα ορίζουν. Με άλλα λόγια, το σχετικό μέγεθος της επιβολής είναι ανάλογο του σχετικού μεγέθους της υποταγής. Η σχετικότητα των μεγεθών επισημαίνεται ως θεωρητικό εχέγγυο του ενδεχομένου εκείνου κατά το οποίο, η αναλογία των σχέσεων αυτών να προσδιορίζεται, σε ορισμένες διαστάσεις της, επέκεινα του εξουσιαστικού φαινομένου, δηλαδή είτε από κάποια άμεση επέμβαση (φυσικού τύπου)<sup>2</sup> είτε εξ αντανακλάσεως (τυχαίου, έμμεσου επηρεασμού).

Μια υποδιαίρεση των σχέσεων επιβολής και υποταγής, προσδιορίζεται από το εύρος της δέσμευσης των ασκούμενων σχέσεων. Όταν το εύρος είναι μικρό, τότε οι σχέσεις επιβολής και υποταγής ανήκουν στον λεγόμενο ιδιωτικό χώρο. Πρόκειται για σχέσεις διαπροσωπικού χαρακτήρα, στις οποίες η θεσμική διάσταση της εξουσίας, αν και υπάρχει δεν έχει πρόδηλη παρουσία. Καλό θα είναι, τις σχέσεις αυτές να τις αποκαλούμε σχέσεις δύναμης. Όταν το εύρος είναι μεγάλο, τότε οι σχέσεις επιβολής και υποταγής ανήκουν στη λεγόμενη δημόσια σφαίρα. Εδώ τα μεγέθη της επιβολής και της υποταγής είναι παράγωγα της εξουσιαστικής θέσης που κατέχει κάποιος σε έναν κάποιον θεσμό. Για παράδειγμα, οι αποφάσεις του πρωθυπουργού ή του προέδρου σε ένα σύγχρονο πολίτευμα είναι δεσμευτικές για το σύνολο του κοινωνικού σώματος. Η έννοια λοιπόν του πολιτικού με την πρώτη σημασία, όπου καταγράφει τις σχέσεις εξουσίας, περιλαμβάνει όλες τις μορφές επιβολής και υποταγή στον δημόσιο χώρο. Όστε σε αυτήν εντάσσονται τα ολοκληρωτικά συστήματα, όπως και τα λοιπά αυταρχικά και φιλελεύθερα καθεστώτα<sup>3</sup>, όπως η κοινοβουλευτική ολιγαρχία. Η αναγνωρισμένη και νομιμοποιημένη παρουσία, σε ορισμένα από αυτά τα καθεστώτα, των ατομικών ελευθεριών και των διαφόρων δικαιωμάτων δεν αναιρεί την εξουσιαστική διάσταση των πολιτικών σχέσεων, δεν θίγει το πρόσημο της επιβολής και της υποταγής μεταξύ των πολιτών μιας κοινωνίας. Μάλιστα, στον βαθμό που η κυρίαρχη ιδεολογία επιχειρεί να πείσει για το καλώς έχειν του υφιστάμενου δυτικού μοντέλου πολιτειακής οργάνωσης, δεν διστάζει να επιχειρηματολογεί υπέρ των πολιτικών δικαιωμάτων και της ατομικής ελευθερίας και κατά της οικονομικής και πολιτικής ελευθερίας, δηλαδή κατά του σωρευτικού περιεχομένου της ως καθολικής ελευθερίας.<sup>4</sup> Η παράμετρος της ελευθερίας μας οδηγεί στο δεύτερο περιεχόμενο της έννοιας του πολιτικού. Το περιεχόμενο αυτό έχει αποσιωπηθεί από την νεωτερική πολιτική σκέψη και έχει απωθηθεί και απαξιωθεί ως μια κατώτερη και ουτοπική επιδίωξη στη σκέψη γραφικών ρομαντικών της πολιτικής. Το δεύτερο αυτό περιεχόμενο, κομίζει το πρωταρχικό νόημα, όπου ο όρος πολιτική κλήθηκε να σημασιοδοτήσει. Προφανώς, η πρώτη ετυμολογία της λέξης πολιτική, πριν γίνει το συνώνυμο του εξουσιαστικού και ανελεύθερου χαρακτήρα των ανθρώπινων σχέσεων, απηχεί το μοναδικό, στα ιστορικά χρονικά, γεγονός της ελληνικής πόλεως. Ποια είναι

<sup>2</sup> Μια απότομη και ακραία μεταβολή των καιρικών συνθηκών, για παράδειγμα, θα μπορούσε να επηρεάσει τις σχέσεις αυτές.

<sup>3</sup> Φιλελεύθερα υπό την έννοια ότι αναγνωρίζουν ως ελάχιστη κοινωνική κάλυψη την ατομική ελευθερία.

<sup>4</sup> Γιώργος Κοντογιώργης, «Η Δημοκρατία ως Ελευθερία», Πατάκης, Αθήνα, 2007, σελ. 26-29.

λοιπόν η ιδιαιτερότητα της ελληνικής πόλης, η οποία σχετίζεται με πρωταρχικό νοηματικό περιεχόμενο της λέξης πολιτική; Για τους αρχαίους Έλληνες η οργανική ενότητα της πόλης-κράτους ήταν, όπως μας πληροφορεί ο Αριστοτέλης στα Πολιτικά του<sup>5</sup>, κάτι απείρως περισσότερο, από μια απλή συνοίκηση ανθρώπων για λόγους επιβεβλημένους από τις υλικές ανάγκες και την ασφάλεια. Επίσης το ποσοτικό στοιχείο, δηλαδή το γεγονός της κοινής παρουσίας των ανθρώπων στον ίδιο τόπο, αν και αποτελεί πάντοτε για κάθε πόλη, αναγκαίο δεδομένο δεν συνιστά την καθοριστική (την ικανή αιτία) ιδιότητα της αρχαίας ελληνικής πόλεως. Για να συλλάβουμε την ιδιαιτερότητα αυτή και να μπορέσουμε να διακρίνουμε το φαινόμενο της αρχαίας ελληνικής πόλεως από τα ευρύτερα οικιστικά συγκροτήματα που απαντώνται στην αρχαία εποχή εκτός του ελληνικού κόσμου ή από τις σύγχρονες μεγαλουπόλεις, θα πρέπει να τη δούμε πρωταρχικά ως ποιότητα ανθρώπινης συνύπαρξης. Η ποιότητα αυτή, παραπέμπει σε έναν τρόπο κοινής ζωής που σκοπό της έχει την πραγμάτωση του αγαθού και της ελευθερίας μεταξύ των πολιτών και την ανάδειξη της ουσιώδους διακρίσεως μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου βίου. Σε αντίθεση με άλλα κοινωνικά σχήματα, ο κόσμος επινοεί τον δημόσιο χώρο, ως πεδίο ανάπτυξης της ελευθερίας μεταξύ ισότιμων ανθρώπων. Η ισοτιμία και η εμφάνιση στον δημόσιο χώρο σηματοδοτεί την αρμονική σύνθεση ενός υπερανεπτυγμένου ατομικού κι ενός εξίσου υπερανεπτυγμένου συλλογικού. Η αρμονική αυτή σύνθεση, σε αντίθεση προς τη νεωτερική μαζικοποίηση του ατόμου εντός της συλλογικότητας, όπως και την επίσης γνωστή, στον σύγχρονο κόσμο, ιδιοποίησης της συλλογικότητας είτε από επιμέρους άτομα και ομάδες είτε από τους απρόσωπους μηχανισμούς της γραφειοκρατίας, κατορθώνει μια ευαίσθητη ισορροπία μεταξύ ατόμου και κοινωνίας της πόλεως. Για πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας, η κοινωνία δεν συνιστά ιδιοκτησιακό στοιχείο ενός εξουσιαστή ή ενός ανώτερου στρώματος, αλλά αντικείμενο διαλόγου και ποιητικής διεργασίας με τον ίδιο της τον εαυτό. Η ποιητική σχέση της κοινωνίας με τον εαυτό της, είναι το κρίσιμο στοιχείο που μεταβάλλει το ουσιώδες της ανθρώπινης συνοίκησης σε πόλη και προκαλεί την ανάδυση του δημόσιου πεδίου, προσφέροντας το πρώτο ιστορικό νόημα στη λέξη πολιτική. Το πρώτο αυτό νόημα της λέξης απηχεί λοιπόν τις εξελίξεις που αφορούν τον αρχαίο ελληνικό κόσμο και μέσω αυτού την είσοδο της ιστορίας στην ανθρωποκεντρική της περίοδο και τον προσανατολισμό της προς την ελευθερία, η οποία θα αναζητήσει ολοκληρωμένη θεσμική έκφραση στο δημοκρατικό πολίτευμα.

Η πρώτη αυτή σημασία της πολιτικής λησμονήθηκε από την νεωτερική πολιτική σκέψη. Η Αναγέννηση και ο Διαφωτισμός ενώ άντλησαν από το οπλοστάσια των θεωρητικών αρχών της πολιτικής της ελληνικής αρχαιότητας, προσομοίωσαν τους όρους αυτούς στα επίπεδα των δικών τους αναγκών και πολιτισμικών ζητούμενων. Ταυτόχρονα, η υποταγή του ελληνικού κόσμου στους Οσμανούς και στους Βαυαρούς, στέρησε τις αρχές αυτές από έναν θεσμικό εκφραστή, που θα στήριζε σε ευρωπαϊκό αρχικά και παγκόσμιο στη συνέχεια επίπεδο την πολιτική με το πρώτο της περιεχόμενο. Οι όροι δημοκρατία, πολιτική, ελευθερία κλπ. μετακενώθηκαν στη νεότερη εποχή και εμπλούτισαν το λεξιλόγιο των ιδεολογικών μαχών μεταξύ της ανερχόμενης αστικής

---

<sup>5</sup> Αριστοτέλους Πολιτικά 1276a 26-40, 1280a 30-44, 1280b 15-38.

τάξης ενάντια στην απολυταρχική πραγματικότητα και την αριστοκρατία, όπως και στη συνέχεια μεταξύ των ιδεολογικών προκαθημένων του σοσιαλισμού/κομμουνισμού ενάντια του καπιταλισμού, με τίμημα όμως την αλλοτρίωση του περιεχομένου τους. Δεν θα ήταν υπερβολικό να ισχυριστούμε πως οι όροι αυτοί σήμερα κατανοούνται και χρησιμοποιούνται, όχι μόνο από την κοινή γνώμη, αλλά και από τους επαΐοντες της πολιτικής θεωρίας με αντεστραμμένους τους όρους, σε βαθμό μάλιστα που η επίκληση του αρχικού τους νοήματος να στιγματίζει το υποκείμενο της γνώσης ως γραφικό, ως ουτοπιστή και πολλές φορές ως θιασώτη αυταρχικών λύσεων, ακριβώς διότι αδυνατώντας να ταξινομήσουν μια πολιτική θέση εντός των κατηγοριών που αποτελούν το σύμπαν της νεωτερικής πολιτικής τάξης και από τη στιγμή που έχουν μονοπωλήσει το όνομα δημοκρατία, ταυτίζοντάς την με την ανώτερη έκφραση του πολιτικού αγαθού, έστω κι αν την έχουν αποστερήσει από το αρχικό νοηματικό της περιεχόμενο, κρίνεται σκόπιμο, η διαφορετικότητα να ενταχθεί στο σκοτεινό περιβάλλον των επικίνδυνων προταγμάτων.

Εάν ισχύουν όσα μέχρι τώρα έχουμε παραθέσει, αποτελεί μέγιστο καθήκον για τον πολιτικό στοχαστή, όπως και για το δρώντα πολιτικό συντελεστή να φέρει στην εμφάνεια το πρωταρχικό νόημα των λέξεων αυτών. Να αποκαθάρει το περιεχόμενό τους από τη σκωρία, να εξηγήσει την ιδεολογική παραφθορά, συνδέοντάς την με πολύ συγκεκριμένες ιστορικές και κοινωνικές διαδικασίες και τελικώς να αποκαταστήσει το νόημά τους στη συνείδηση της κοινωνίας. Μια τέτοια πρωτοβουλία κρίνεται επιτακτική για να υπερβαθούν τα πολιτικά και κοινωνικά αδιέξοδα της σύγχρονης εποχής. Επίσης, στον βαθμό που αυτή η πρωτοβουλία προσβλέπει στην αναγέννηση του ατόμου ως πολίτη και της κοινωνίας ως πολιτικού σώματος, επέκεινα των χειραγωγούμενων σχημάτων και αντιλήψεων, συνιστά το κατ'έξοχην επαναστατικό διακύβευμα. Το διακύβευμα αυτό, που οφείλει να πάρει τις αποστάσεις του από τον αριστερο-δεξιό άξονα της τρέχουσας πολιτικής, είναι κατά την γνώμη μας ικανό, όχι μόνο να λύσει κρίσιμα προβλήματα του καιρού μας, έτσι όπως εγείρονται αφενός σε τοπική-εθνική και αφετέρου σε διεθνή-παγκόσμια κλίμακα, αλλά και να οδηγήσει τις ανθρώπινες κοινωνίες και τις σχέσεις μεταξύ των ανθρώπων και των κοινωνιών σε μια νέα εποχή.

Το επόμενο ζήτημα που οφείλουμε να διευκρινίσουμε αφορά το γιατί, από το σύνολο των στοχαστών που αφιέρωσαν τη σκέψη τους στην ανάλυση και ερμηνεία του πολιτικού φαινομένου, επιλέξαμε την Χάνα Άρεντ και τον Κορνήλιο Καστοριάδη. Στον βαθμό που είμαστε σε θέση αναστοχαστικά να αποστασιοποιούμαστε από τις επιλογές μας και να τις κρίνουμε με την ίδια αυστηρότητα που θα το έπραττε ένας «ουδέτερος» αναλυτής, δεν μπορούμε να αρνηθούμε αφενός τον υποκειμενικό παράγοντα της συμπάθειας και του θαυμασμού έναντι της σκέψης των δυο αυτών στοχαστών και αφετέρου την αρχική μας αίσθηση ότι εντός του έργου τους, θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε κρίσιμα εργαλεία ανάλυσης της έννοιας του πολιτικού. Μέσω αυτών των εργαλείων ανάλυσης, είχαμε την άποψη, ότι μπορεί κάποιος να προβεί πρώτον σε μια κατ'αρχήν σύλληψη της έννοιας του πολιτικού. Δεύτερον, να υποψιαστεί την αλλοτρίωση που έχει υποστεί η θεωρητική σύλληψη και η άσκηση της πολιτικής κατά τα νεότερα χρόνια και τρίτον, να ανιχνεύσει πιθανές διόδους υπέρβασης των πολιτικών και κοινωνικών αδιεξόδων της εποχής.

Κατά τη γνώμη του γράφοντος, οι Καστοριάδης και Άρεντ συνιστούν μια εξαίρεση στον πνευματικό κόσμο της δυτικής σκέψης, χωρίς όμως αυτό να σημαίνει ότι κατόρθωσαν να υπερβούν εντελώς τις γνωσιολογικές ορίζουσες του προτύπου που συγκροτήθηκε κατά την νεωτερικότητα. Φυσικά, δεν είναι ορθό να ταυτίζουμε τις περιπτώσεις των δυο στοχαστών, παρά μόνο στον βαθμό που ενώ συνιστούν πνευματικά τέκνα του Διαφωτισμού, κατορθώνουν εντούτοις να τον υπερβούν σε κάποια κρίσιμα σημεία του.

Όσον αφορά την περίπτωση της Άρεντ, θα λέγαμε ότι η πρωτοτυπία της και η σημειακή υπέρβαση της νεωτερικής σκέψης εντοπίζεται στο πεδίο της πολιτικής της ανάλυσης. Η βύθισή της στην αρχαιοελληνική γραμματεία γίνεται με έναν έντιμο επιστημονικά τρόπο, καθώς προσεγγίζει την ανάδυση της πολιτικής με όσο το δυνατόν λιγότερες νεωτερικές προκαταλήψεις. Το γεγονός αυτό, απελευθερώνει τη σκέψη της σε ερμηνείες που δεν αναπαράγουν απλώς τις ιδέες που παρήγαγε ο Διαφωτισμός, δίνοντάς της τη δυνατότητα να συλλάβει το αρχικό περιεχόμενο της πολιτικής, έτσι όπως αναδύθηκε στην αρχαία ελληνική πόλη-κράτος. Η έννοια της απροσδιοριστίας και του δημιουργικού στοιχείου της πολιτικής πράξης, η έννοια της πολιτικής ηγεσίας ως σχέση συνέργειας του ξεχωριστού ατόμου με το πολιτικό σώμα, η αντίληψη του δημόσιου χώρου αντιπαραβαλλόμενου προς τον ιδιωτικό, η αναγνώριση της πολλότητας ως προσδιοριστικού στοιχείου της πολιτικής, συνιστούν κατά τη γνώμη μας μερικές από τις σημαντικότερες προσφορές της Άρεντ στο σύγχρονο προβληματισμό για την πολιτική, κυρίως διότι συμβάλλουν στην αναγνώριση του αρχετυπικού στοιχείου της πολιτικής, το οποίο για το σύνολο των στοχαστών είτε είναι παραμελημένο, είτε έχει αντικατασταθεί πλήρως από τη σημασία της πολιτικής ως πυρήνα του εξουσιαστικού φαινομένου.

Η περίπτωση του Καστοριάδη είναι αρκετά διαφορετική. Ο ίδιος, κατά τη στιγμή της πνευματικής του ωριμότητας, της οποίας συμβατική αφετηρία θα μπορούσε να είναι η συγγραφή και έκδοση του έργου του «Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας», επιχειρεί να καταπιαστεί με την πολιτική ανάλυση, ως απόληξη της ευρύτερης ανασύνθεσης και κριτικής που αναλαμβάνει στο σύνολο της κυρίαρχης φιλοσοφίας και επιστήμης του ελληνοδυτικού, όπως τον αποκαλεί, κόσμου. Η στοχαστική ιδιαιτερότητα και η υπερβατική, ως προς τη γνωσιολογία του καιρού του, συνεισφορά του Καστοριάδη έγκειται σε μια νέα σύλληψη της κοινωνικής οντολογίας με ρίζα της, μια μεταβλητή, η οποία έμεινε στο περιθώριο της συντεταγμένης σκέψης. Την μεταβλητή αυτή την ονομάζει Ριζικό Φαντασιακό. Αυτήν αναγνωρίζει ως πηγή νοήματος για την εκάστοτε κοινωνία. Της αποδίδει μια ειδικού τύπου χαστική ταυτότητα, την οποία ονομάζει μάγμα, θεωρώντας το «υπεύθυνο» για την ανάδυση, σε αφηρημένο επίπεδο, δυο διαφορετικών ειδών κοινωνικών σημασιών, οι οποίες αντιστοιχούν σε δυο ήδη θέσμισης της κοινωνίας. Η μια αφορά τη θέσμιση της ετερόνομης κοινωνίας και ή άλλη της αυτόνομης. Ακριβώς στο σημείο αυτό, εντοπίζεται η μετάβαση του Καστοριάδη από το πεδίο ανάλυσης της κοινωνικής οντολογίας στο πεδίο της πολιτικής ερμηνείας και των προταγμάτων. Η στοχαστική διάνοιξη που επιχειρεί ο Κορνήλιος Καστοριάδης, αγγίζοντας σχεδόν όλους τους τομείς του επιστητού, συνιστά ένα μεγαλεπήβολο σχέδιο, μέσα από το οποίο διεξάγει αγώνα τόσο εναντίον του ορθολογισμού όσο και εναντίον της άλλης όψης του, του

απόλυτου σχετικισμού. Θεωρεί πως το αυτιστικό κλείσιμο της κυρίαρχης σκέψης στην ετερονομία είναι προϊόν, όχι απλά μιας λανθασμένης αντίληψης της πολιτικής, αλλά μιας εντελώς παραπλανητικής σύλληψης της ίδιας της κοινωνικής οντολογίας.

Όπως γίνεται φανερό, το έργο των στοχαστών που αποτελούν το αντικείμενο της έρευνάς μας συνέβαλαν, ο καθένας με τον τρόπο του στην κάθαρση της έννοιας του πολιτικού από τις ιστορικές και ιδεολογικές στρεβλώσεις, γεγονός που ενθαρρύνει όχι μόνο μια σχετικά απελευθερωμένη σύλληψη της πολιτικής πραγματικότητας, αλλά κυρίως στοιχειοθετεί τις προϋποθέσεις για μια ουσιαστικότερη ρήξη με τις πολιτικές και πολιτειακές δομές που έχουν ως σκοπό να αναπαράγουν εις το διηνεκές το παρόν ετερόνομο κοινωνικό περιβάλλον.

Όλες αυτές οι πεποιθήσεις, που προετοίμασαν εντός μας την επιλογή του αντικείμενου της διατριβής μας δεν στέρησαν το αναλυτικό μας εγχείρημα από την βασική διάσταση του συστηματικού στοχασμού που είναι η κριτική. Το κριτικό πνεύμα, ποτέ δεν μας εγκατέλειψε σε όλη αυτή την οδύσσεια που οφείλει κάθε επιστημονική και φιλοσοφική αξίωση να στέψει μόνιμη σύντροφο. Γι' αυτό και δεν διστάσαμε να θέσουμε σε ενέργεια όλη μας την κριτική<sup>6</sup> ικανότητα, ακόμη και σε πτυχές του έργου των δυο αυτών στοχαστών που στο παρελθόν μας είχαν γοητεύσει, αναλαμβάνοντας την πιθανότητα ακόμη και της παραδοξολογίας. Η κριτική βέβαια ως το ιερό καθήκον κάθε υποκειμένου που αποπειράται να ασκήσει, με συστηματικό τρόπο, τον στοχασμό δεν αφορά πρωτίστως μόνο το αντικείμενο, αλλά εξίσου πρωταρχικά και το υποκείμενο της γνώσης, που δια μέσου της κριτικής που ασκεί ανασυντίθεται. Η κριτική βέβαια, δεν είχε στόχο της να παραποιήσει τις θέσεις των στοχαστών, αλλά να εντοπίσει τα σημεία αδυναμίας, να τα φωτίσει και σε ορισμένες περιπτώσεις να διατυπώσει, κάτι που κατ' αναλογία προς την ιατρική επιστήμη θα μπορούσε να ονομαστεί θεραπευτική αγωγή. Το πρόβλημα της θεραπείας μιας φιλοσοφικής προσέγγισης είναι βέβαια από τα πλέον σύνθετα. Οι επιστημολόγοι, του τέλους του 19<sup>ου</sup> αιώνα, και κυρίως του 20<sup>ου</sup> αιώνα, μας έδωσαν σημαντικά δείγματα επεξεργασίας, σε αφηρημένο επίπεδο, του προβλήματος αυτού.<sup>7</sup> Προφανώς, δεν είναι μέριμνα της παρούσας διατριβής να θίξει τέτοιου είδους ζητήματα, οφείλουμε όμως να αναδείξουμε την ρευστότητα που επικρατεί πάνω σε ζητήματα που αφορούν τις απαρχές της επιστημονικής γνώσης και τα οποία πολλές φορές είτε αγνοούνται είτε παρακάμπτονται με μια ιδιαίτερη ευκολία.

Αφετηρία του προτύπου της κριτικής μας αποτέλεσε η θεμελιώδης διάκριση μεταξύ αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε ως σκληρού θεωρητικού πυρήνα και των επικουρικών, όπως επίσης και των επαγωγικών θεωρητικών προτάσεων. Ο σκληρός πυρήνας είναι αυτός που μας δίνει τη δυνατότητα να μιλήσουμε για την

---

<sup>6</sup> Ρένος Αποστολίδης, «Κατηγορώ», Αδελφοί Γ. Βλάσση, Αθήνα 1965. Σελ. 144. «Να περνάς το παν από την κρησάρα της προσωπικής σου κρίσεως. Να μην υπάρχει κύρος κι αυθεντία για σε, πέρα από την προσωπική σου συνείδηση. Ν' αρνιέσαι και ν' απορρίπτεις αδίσταχτα ό,τι δεν κατάφερε ν' αποσπάσει εντέλει την προσωπική σου κατάφαση και αποδοχή!... Όχι να μη θίγης, αλλά να θίγης, εκ συστήματος, και τα κακώς και – πρωτίστως, και με ιδιαίτερη υποψία – τα «καλώς» κείμενα και τα προκείμενα και τα «κατεστημένα», αν δε θες να βρεθείς μια μέρα φλούδια γεμάτος ο ίδιος μέσα σου, φλούδια ζωσμένος, φλούδια μασώντας, τρώγοντας και μη χορταίνοντας!»

<sup>7</sup> Βλ. ως μια εισαγωγή στο ζήτημα τη συζήτηση που ανακινεί ο Αιμίλιος Μεταξόπουλος στο βιβλίο του «Σύμβαση και αλήθεια», Παπαζήσης, Αθήνα, 1988.

ταυτότητα μιας θεωρίας. Είναι αυτός που προσφέρει το γενικό πλαίσιο και τις δυνατότητες αφαίρεσης μιας στοχαστικής προσέγγισης. Σε αυτόν βρίσκουμε ρητές αναφορές ή νύξεις της βασικής θέασης του κόσμου, του τρόπου ανάπτυξης της γνώσης, της ενδεδειγμένης μεθόδου. Μας παρέχει το σύνολο των αξιωματικών παραδοχών και των εννοιολογικών εργαλείων με τα οποία θα μπορέσουμε να προβούμε στο ερευνητικό μας έργο. Οι επικουρικές προτάσεις αντίθετα, όπως και οι συνεπαγωγές προκύπτουν, σε σημαντικό βαθμό, από τον τρόπο θέαση που επιβάλλει ο σκληρός θεωρητικός πυρήνας. Ως εκ τούτου, η άσκηση κριτικής λαμβάνει διαφορετικές διαστάσεις και κυρίως βαρύτητα ως προς την αξιολόγηση του θεωρητικού μας αντικειμένου, όταν αφορά τον σκληρό πυρήνα και διαφορετικές όταν μετατοπίζεται στις επικουρικές παραδοχές και στα συμπεράσματα. Με άλλα λόγια, η αξία μιας θεωρητικής πρότασης βαραίνει περισσότερο στο επίπεδο της γνωσιολογίας και λιγότερο στο επίπεδο των επιμέρους εφαρμογών της, διότι και η τελευταία εξαρτάται από την γενική σκοπιά η οποία εκπορεύεται από τον σκληρό θεωρητικό πυρήνα. Επίσης, αυτό που αποκαλέσαμε προηγουμένως, θεραπεία, είναι ευκολότερο να επιτευχθεί στο επίπεδο των επικουρικών παραδοχών και των συνεπαγωγών παρά στον σκληρό θεωρητικό πυρήνα, κυρίως όταν αυτή για να επιτευχθεί θα πρέπει να ακυρώσει τη συνολική θεμελιώδη θεωρητική ταυτότητα της υπό κρίση γνωσιολογίας. Παρά τις ομολογουμένως, πολύ μεγάλες αυτές επιστημολογικές δυσχέρειες, όπως μπορεί να διαπιστώσει ο αναγνώστης, επιχειρήσαμε να ασκήσουμε την κριτική μας δύναμη σε όλα τα επίπεδα του στοχασμού των θεωρητικών προτάσεων των Άρεντ και Καστοριάδη. Βέβαια, κριτική δεν σημαίνει πάντοτε και επίκριση. Περιλαμβάνει ως ενδεχόμενα και την αρνητική και την θετική τοποθέτηση, ανάλογα τις προϋποθέσεις και τα αποτελέσματα της επεξεργασίας του κρίνοντος. Όντως στη φιλοσοφία της Χάνα Άρεντ και του Κορνήλιου Καστοριάδη εντοπίσαμε αξιοκατάκριτα στοιχεία, τα οποία άλλοτε θεωρήσαμε ότι επιδέχονται την αναμόρφωση και άλλοτε ότι δεν επιτρέπουν κανενός είδους παρέμβαση, χωρίς να ανατραπεί η ταυτότητα του συνολικού θεωρητικού τους εγχειρήματος. Η επεξεργασία όμως αυτή, δεν μας απαλλάσσει, σε καμία περίπτωση, από τις πιθανές ευθύνες ελλιπούς διάγνωσης άλλων προβλημάτων και αναζήτησης περαιτέρω λύσεων. Κάθε επιστημονική εργασία, οφείλει να κράτα πάντοτε ανοικτό το πλαίσιο επεξεργασίας που η ίδια έφερε στο φως, ακόμη και με τίμημα να παράσχει στους θεωρητικούς της αντιπάλους ένα σημαντικό όπλο εις βάρος της.

Κλείνοντας αυτή τη σύντομη εισαγωγή, ίσως δεν είναι άσκοπο να παρουσιάσουμε τη δομή της αφήγησης της παρούσας διατριβής, η οποία επιβλήθηκε μέσα από τους προβληματισμούς και τα ερωτήματα, που γεννήθηκαν κατά την αναμέτρησή μας με το πρωτογενές υλικό του έργου των δυο στοχαστών. Η δομή αυτή, όπως ισχυριζόμαστε, ακολουθεί την ορίζουσα του αναπτύγματος μεταξύ των κορυφογραμμών που συναποτελούν και αποκρυσταλλώνουν την ταυτοτική ιδιοπροσωπεία του καστοριαδικού και αρεντιανού άθλου στον χώρο της συστηματικής σκέψης. Αφού καταγράψαμε τα οντολογικά, γνωσιολογικά και ανθρωπολογικά θεμέλια της θεωρητικής ταυτότητας των εγχειρημάτων του Κορνήλιου Καστοριάδη και της Χάνα Άρεντ, μελετήσαμε τη μετάβαση που κατόρθωσε ο στοχασμός τους, από τον αφηρημένο θεωρητικό πυρήνα στη σύλληψη της έννοιας του πολιτικού και στις

ακόμη πιο ειδικές εκφάνσεις της, κατά την μελέτη ειδικών εμπειρικών φαινομένων υψηλής πολιτικής σημασίας. Στο τελευταίο μέρος της μελέτης μας, εστίασαμε την προσοχή μας στη σχεδίαση ενός φανταστικού διαλόγου μεταξύ των δυο φιλοσόφων, μέσα από τις θεμελιώδεις παραμέτρους και τις έννοιες που το έργο τους μας προσέφερε.



## ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

### Οντολογία και πολιτική στη φιλοσοφία του Καστοριάδη

#### Ριζικό Φαντασιακό

Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως η έννοια του Ριζικού φαντασιακού κατέχει πρωτεύουσα θέση στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη. Αποτελεί την πηγή ανάδυσης, όχι μόνο συγκεκριμένων πτυχών ή στρωμάτων της κοινωνικής πραγματικότητας, αλλά της ίδιας της κοινωνίας και της ιστορίας. Πρόκειται για την οντολογική προϋπόθεση αυτού που ο φιλόσοφος ονομάζει κοινωνικό-ιστορικό. Το Ριζικό φαντασιακό<sup>8</sup> αποτελεί την οντολογική προϋπόθεση για τη γένεση κάθε τρόπου σκέψης και πράξης που μπορεί να εμφανιστεί σε μια κάποια κοινωνία. Πρόκειται λοιπόν για την πρωταρχική και σε σημαντικό βαθμό ακαθόριστη εκείνη δύναμη, η οποία παρέχει το οντολογικό πλαίσιο που καθιστά πιθανή την εμφάνιση ή μη, ενός απείρου συνόλου δεδομένων του κοινωνικού-ιστορικού.

Σύμφωνα με τους ορισμούς που δίνει ο φιλόσοφος στο θεμελιώδες έργο του «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας» εάν η έννοια του φαντασιακού σημαίνει την «απόλυτη επινόηση ή μια ολίσθηση, μια μετατόπιση νοήματος, όπου ήδη διαθέσιμα σύμβολα επενδύονται με διαφορετικές από τις κανονικές τους σημασίες» και εάν ο όρος συμβολικό εκφράζει την αναγκαστική σύνδεση σημασιόμενων με σημαίνοντα(σύμβολα) και στον βαθμό που τόσο το φαντασιακό όσο και το συμβολικό αποτελούν το ένα προϋπόθεση του άλλου (καθώς κάθε φαντασιακό δεδομένο μόνο συμβολικά μπορεί να εκφραστεί και να υπάρξει, δηλαδή με παραστάσεις που παραπέμπουν συμβολικά σε κάτι άλλο από αυτό που είναι, και κάθε συμβολισμός έχει ανάγκη το φαντασιακό, έτσι ώστε να εξασφαλίζεται σε μια στιγμή που τίποτα δεν το εγγυάται, η σύνδεση των συμβόλων με τα σημαίνόμενα, δηλαδή το να βλέπουμε ένα

---

<sup>8</sup> Είναι πράγματι άξια μνείας η έκπληξη που δοκιμάζει ο ερευνητής, καθώς συναντά σε μορφή εμβρυώδη ορισμένες από τις ιδέες, που αργότερα θα μορφοποιήσουν τον σκληρό πυρήνα των εννοιών της φιλοσοφίας του Καστοριάδη, στο έργο ενός εκ των συγγραφέων που αναμφισβήτητα του άσκησαν σημαντική επιρροή. Στο έργο του Μωρίς Μερλώ-Ποντύ «Οι περιπέτειες της διαλεκτικής» (Ύψιλον, Αθήνα, 1984) εντοπίζουμε ένα πεδίο που ως σύλληψη θα λέγαμε προετοιμάζει θεωρητικά τις συνθήκες, εντός των οποίων, ο Καστοριάδης θα αναπτύξει την στοχαστική του δραστηριότητα, με βασική μονάδα ανάλυσης το Ριζικό Φαντασιακό. Στο πρώτο κεφάλαιο του συγκεκριμένου του βιβλίου, ο Μερλώ-Ποντύ χρησιμοποιεί ως πρότυπο το έργο του Μαξ Βέμπερ (Η προτεσταντική ηθική και το καπιταλισμού), προκειμένου να διαφωτίσει εκ νέου τη σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, στο επίπεδο μιας γνωσιολογικό. Η ερμηνεία του Μερλώ-Ποντύ, αποδίδει στον Βέμπερ την ανάδειξη ενός εγγενούς χαρακτηριστικού της ιστορικής διαδικασίας, το οποίο και κατανοείται, δίχως διάθεση αυστηρού προσδιορισμού, είτε ως ένα είδος φαντασίας της ιστορίας, είτε ως ιστορική φαντασία. Οι όροι αυτοί καταγράφουν ετερογενή και ετερόκλητα χαρακτηριστικά του κοινωνικού κόσμου, τα οποία όταν συνδυαστούν, κάτω από ειδικές συνθήκες, μπορούν να συντονιστούν και να συγκροτήσουν μια ενότητα, τις ιδιότητες της οποίας όμως κανένα στοιχείο από μόνο του δεν προϋποθέτει. Βλ. σελ. 23-25. Προφανώς στο σημείο αυτό καταγράφεται η συμμετοχή της φαντασίας, τόσο ως προς τα «υλικά» που χρησιμοποιούνται για την δημιουργία ενός έτερου αντικειμένου, όσο και ως προς την δύναμη που μετουσιώνει τα υλικά αυτά σε ετερότητα. Η σύμπτωση των νοούμενων του Μερλώ-Ποντύ, με τις καστοριαδικές έννοιες της εκ του μηδενός δημιουργίας (μα όχι στο μηδέν και με το μηδέν) και με την διάσταση του Φαντασιακού ως θεσμιζόντος και θεσμισμένου, είναι κάτι παραπάνω από προφανές.

πράγμα σαν κάτι που δεν είναι), τότε αυτή ακριβώς η αμοιβαία προυποθετική και απερίσταλη σχέση του φαντασιακού με το συμβολικό δεν μπορεί παρά να καταγράφει άρρητα μια πρωταρχική δημιουργική δύναμη που ο Καστοριάδης αποκαλεί ριζικό φαντασιακό. Πρόκειται λοιπόν για τη δύναμη εκείνη που προϋποθέτει την ικανότητα «να θέτει κανείς ή να δίνει στον εαυτό του, υπό τον τρόπο της παράστασης, ένα πράγμα και μια σχέση που δεν υπάρχουν που δεν δίδονται ή που δεν δόθηκαν ποτέ στην αντίληψη»<sup>9</sup>.

Ξεπερνώντας τα ιδιαίτερα ζητήματα που ανακύπτουν όσον αφορά την σχέση του συμβολικού με το φαντασιακό τα οποία και θα εξετάσουμε σε ένα από τα επόμενα κεφάλαια, ας προσπαθήσουμε να δούμε τώρα «που» ασκείται η απερίσταλη δύναμη του Ριζικού φαντασιακού. Την απάντηση σε αυτόν τον προβληματισμό θα χρειαστεί να την αναζητήσουμε σε κάποιες κομβικές έννοιες της οντολογίας του Καστοριάδη.

Το Ριζικό φαντασιακό συνιστά μια ακαθόριστη και μη αναγώγιμη (γι' αυτό και πρωταρχική) πηγή σημασιών, διαμέσου των οποίων η άβυσσος<sup>10</sup>, το χάος και το απύθμενο<sup>11</sup>, που χαρακτηρίζουν το Είναι βρίσκουν έκφραση και μορφή. Σε αυτό το σημείο θα πρέπει να διευκρινισθεί πως μιλώντας ο Καστοριάδης για χάος, σε καμία περίπτωση, δεν εννοεί την πλήρη αταξία, καθώς κάτι τέτοιο, όπως συνεχώς στα έργα του υπογραμμίζει, θα σήμαινε πως κανείς δεν θα μπορούσε να μιλήσει για τίποτα και για κανέναν, ακόμη πιο πέρα, το κανείς και το τίποτα δεν θα ήταν παρά τίποτα, δηλαδή θα ήταν στερημένα νοήματος. Αντίθετα, αυτή η αταξία που χαρακτηρίζει τον κόσμο δεν είναι πλήρης. Το Είναι διακρίνεται από επιμέρους μη καθορισμένες οργανώσεις οργανώσεων (στιβάδων). Το Είναι για τον Καστοριάδη αποτελεί μια ακαθόριστη και πολύπλοκη σύνθεση, στην οποία είναι εφικτό κανείς να εντοπίσει επιμέρους στιβάδες, οι οποίες διακρίνονται επίσης για τον ακαθόριστο χαρακτήρα τους. Ας σημειώσουμε σε πρώτη φάση πως ο όρος ακαθοριστία σημαίνει την αδυνατότητα να αναχθεί τόσο η κατάσταση του Είναι συνολικά όσο και οι σχέσεις των επιμέρους στιβάδων, σε μια κάποια αιτία ή αρχή.

Αρχίζει ήδη να γίνεται αντιληπτή, η ρήξη του συστήματος σκέψης του Καστοριάδη με την κυρίαρχη εδώ και αιώνες αντίληψη της φιλοσοφίας που συγκροτεί

---

<sup>9</sup>Για τους ορισμούς του φαντασιακού, του συμβολικού καθώς και του Ριζικού φαντασιακού βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Αθήνα, Κέδρος, 1981, σελ. 174, 189-190.

<sup>10</sup>Λαμβάνοντας υπόψη την οντολογική θεώρηση του Καστοριάδη, η οποία θέτει ως πρωταρχική πηγή της κοινωνικής θέσμησης το Ριζικό Φαντασιακό την ιδιοσυστασία του οποίου επιχειρεί να αποδώσει με τις λέξεις χάος, άβυσσος, απύθμενο, οδηγούμαστε γενεαλογικά στον φιλόσοφο που πρώτος, προς το τέλος του Μεσαίωνα, έθεσε τις βάσεις μιας ανάλογης αντίληψης για τη θεμελίωση του Είναι διαμέσου του χάους και του μηδενός. Πρόκειται για τον Γερμανό φιλόσοφο Γιάκομπ Μπαίμε, ο οποίος θέλησε να τοποθετήσει το «Ungrund» την «απύθμενη άβυσσο», το «άλογο μυστήριο», την «αρχέγονη ελευθερία» ως προϋπόθεση για την ανάδυση του όντος. Σύμφωνα με τον Μπαίμε, η πρώτη κατάσταση του είναι αποδίδεται ως μηδέν, το οποίο διέπεται από την ελεύθερη, αθεμελίωτη και απροσδιόριστη βούληση να γίνει κάτι. Αξίζει να σημειωθεί ότι ως προς την περίπτωση του Μπαίμε η χρήση αυτού του σχήματος θεμελίωσης της πραγματικότητας στο αθεμελίωτο άλογο, σύμφωνα με την υπόθεση του Άρθουρ Σοπενχάουερ (στο βιβλίο του «Περί της τετραπλής ρίζας του αποχρώντος λόγου», Κάκτος, Αθήνα, 2013, σελ. 51-52,) αποτελεί δάνειο, παρμένο από την αίρεση των Βαλεντιανιανών του 2<sup>ου</sup> αιώνα. Ο Σοπενχάουερ χρησιμοποιεί ως πηγή του τον Ειρηναίο (Κατά αιρέσεων 1.1). Βλ. σχετικά με τη φιλοσοφική θέση του Μπαίμε, Νικόλαος Μπερντιάεφ, «Δοκίμιο Εσχατολογικής Μεταφυσικής», Αρμός, Αθήνα 2010, σελ. 167-183.

<sup>11</sup>Οι αναφορές του Καστοριάδη στη χαοτική διάσταση του Είναι απαντώνται σχεδόν σε κάθε κείμενό του. Εντελώς ενδεικτικά βλ. «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας» σελ. 108, «Χώροι του ανθρώπου», Αθήνα, Ύψιλον, 1995, σελ. 111, 275-283, 477-479, 480.

το οντολογικό ερώτημα<sup>12</sup>. Ακριβώς στην βάση αυτής της χαοτικής αντίληψης για το Είναι αναδύεται και λαμβάνει υπόσταση το Ριζικό Φαντασιακό. Θα λέγαμε πως το τελευταίο αποτελεί και παροντοποιεί το χάος, την άβυσσο και το απύθμενο, τους προσδίδει μια προσωρινή έκφραση, διαμέσου των αποτελεσμάτων του, που ονομάζονται φαντασιακές σημασίες, οι οποίες προσδιορίζουν την εκάστοτε θέσμιση της κοινωνικής πραγματικότητας.

Ας επισημάνουμε πως οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, δηλαδή η κοινωνική έκφραση της αφηρημένης σύλληψης του Ριζικού Φαντασιακού, δεν υπόκεινται επίσης σε καθορισμούς και αιτιακές συσχετίσεις, καθιστώντας αδύνατη την πλήρη αναγωγή τους σε κάτι έξω από το Ριζικό Φαντασιακό. Η τελευταία αυτή υπογράμμιση δεν σημαίνει πως η πραγματικότητα του Ριζικού Φαντασιακού μένει εντελώς ανεπηρέαστη από ορισμένες εξωγενείς μεταβλητές. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, για να θεσμίσουν το κοινωνικό-ιστορικό οφείλουν, όπως θα δούμε αργότερα, να λάβουν υπόψη τους, εν μέρει, κάποιους περιορισμούς που τους επιβάλλουν πτυχές του «κοινωνικού παριστάνειν» και του «κοινωνικού πράττειν», και που συσχετίζονται, πρώτον με αυτό που ο Καστοριάδης αποκαλεί πρώτη φυσική στιβάδα, δηλαδή αυτό που σχηματικά θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε φυσική πραγματικότητα και δεύτερον, με την ήδη θεσμισμένη κοινωνία και άρα το σύνολο του υπάρχοντος κοινωνικού και ιστορικού κόσμου.<sup>13</sup> Αν και το σημείο αυτό, κατά την γνώμη μας, είναι ένα από τα πλέον σκοτεινά στη φιλοσοφία του Καστοριάδη, ας αρκεστούμε, προς το παρόν, να επισημάνουμε τον τρόπο με τον οποίο αυτή η ενσωμάτωση των περιορισμών, κατά τη διαδικασία της κοινωνικής θέσμισης από το Ριζικό Φαντασιακό, εκφράζει μια ουσιώδη στιγμή για την φιλοσοφική προσέγγιση που αναλύουμε, το οποίο δείχνει να συντελεί σε μια ειδική κατάσταση, με ιδιαίτερη πολιτική σημασία, η οποία ορίζεται από τον Καστοριάδη ως κοινωνική ετερονομία. Για την ώρα ας ορίσουμε την κοινωνική ετερονομία ως την κατάσταση εκείνη κατά την οποία η κοινωνία βρίσκεται σε αδυναμία να αναγνωρίσει τις ίδιες τις μορφές του εαυτού της, ως αποτέλεσμα του δικού της δημιουργικού παρεμβατισμού.

Η δυναμική διάσταση του Ριζικού ή Έσχατου Φαντασιακού, το καθιστά πηγή δημιουργίας της πλήρους ετερότητας και της αλλοίωσης μορφών σε δύο επίπεδα. Σε αυτό της ατομικότητας και συγκεκριμένα της «ψυχικής μονάδας» και σε αυτό της κοινωνίας στο σύνολό της. Αντίστοιχα, το Ριζικό Φαντασιακό στο ατομικό επίπεδο λαμβάνει την μορφή της «ριζικής φαντασίας»: «ως ψυχή σώμα είναι ρους παραστασιακός/αισθηματικός/προθεσιακός.»<sup>14</sup> Ενώ στο κοινωνικό επίπεδο τη μορφή του «κοινωνικού φαντασιακού»<sup>15</sup>: «Ως κοινωνικό-ιστορικό, είναι ανοιχτός ποταμός του ανώνυμου συλλογικού»<sup>16</sup> όπως θα μας διαβεβαιώσει ο Κορνήλιος Καστοριάδης. Βέβαια σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσαμε να διαχωρίσουμε απόλυτα τα δύο αυτά πεδία έκφρασης του Ριζικού Φαντασιακού. Όπως και άλλα δίπολα της φιλοσοφίας του Καστοριάδη, αφορούν διακριτές έννοιες που «λειτουργούν» θεωρητικά, κατά κάποιον τρόπο, δηλαδή ως οριακές διατυπώσεις του στοχασμού, ως οριοθετικές συμβάσεις, που αν ληφθούν υπόψη κατά γράμμα, οδηγούν σε σημαντικές παρανοήσεις. Εξάλλου, η ρύθμιση της μεταξύ τους σχέσης, προσδιορίζεται εντός των ανοικτών διαδικασιών του

---

<sup>12</sup> Μια αναλυτική παρουσίαση των μέχρι σήμερα γνωστών φιλοσοφικών οντικών και οντολογικών απαντήσεων προσφέρει ο Χρήστος Γιανναράς στο βιβλίο του «Σχεδιάσμα εισαγωγής στη φιλοσοφία», Αθήνα, Δόμος, 2001, ιδιαίτερα στις σελ.185-237

<sup>13</sup>Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Αθήνα, Κέδρος, 1981, σελ. 512

<sup>14</sup> Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, σελ. 512.

<sup>15</sup>Κορνήλιος Καστοριάδης, όπ.π. Σελ. 512.

<sup>16</sup> Όπ.π. Σελ. 512.

κοινωνικού πράττειν και παριστάνειν και όχι κάτω από την κυριαρχία μηχανιστικών προϋποθέσεων.

Συνοψίζοντας λοιπόν τα όσα έχουμε εκθέσει σχετικά με την πρωταρχική οντολογική μεταβλητή της φιλοσοφίας του Καστοριάδη, τίποτα στον κοινωνικό κόσμο δεν μπορεί να αποκτήσει υπαρκτική ταυτότητα, εάν δεν έχει προηγουμένως συμπεριληφθεί στην πρωτογενή σφαίρα της δημιουργικότητας του Ριζικού Φαντασιακού. Με άλλα λόγια, οι αξίες, οι κανόνες, οι νόμοι, η θρησκεία, η επιστήμη, η δημοκρατία, ο φασισμός, η αγιότητα, ο έρωτας, ο υπερκαταναλωτισμός, η νευρώση κλπ. δεν είναι παρά η εκδίπλωση αυτής της πρωταρχικής δύναμης του Ριζικού Φαντασιακού, το οποίο θεσμίζει τόσο ως προς τη μορφολογία όσο κι ως προς το περιεχόμενο, τον ίδιο του τον εαυτό. Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας προϋποθέτει αυτήν την κυκλικότητα, κατά την οποία το υποκείμενο και το αντικείμενο αναδύονται και συμφύρονται ταυτόχρονα. Η ίδια δηλαδή η πράξη της δημιουργίας θέτει σε νέες φιλοσοφικές βάσεις και το υποκείμενο και το αντικείμενο της δημιουργίας, καθώς αναγνωρίζεται πλέον ότι μια βασική τους διάσταση αποτελεί το χάος<sup>17</sup>. Η καταστατική, με άλλα λόγια, θέση του Ριζικού Φαντασιακού, ως οντότητας που αποτελεί ταυτόχρονα δημιουργία και δημιουργό αρχή του εαυτού του, η οποία όμως προϋποθέτει την ακαθοριστία και άρα την «ελευθερία»<sup>18</sup> από κάθε εξωτερικό περιορισμό, θα αποτελέσει το θεωρητικό εφαλτήριο για τη διατύπωση του προτάγματος της αυτονομίας, αν και αυτή η προκειμένη, θα μπορούσε, όπως θα προσπαθήσουμε να δείξουμε σε ένα από τα επόμενα κεφάλαια, να οδηγήσει και σε αντίθετες κατευθύνσεις. Τέλος, το Ριζικό Φαντασιακό, είτε ιδωθεί ως ριζική φαντασία είτε ως κοινωνικό φαντασιακό, βιώνεται από την κοινωνία, όπως χαρακτηριστικά μας τονίζει ο Καστοριάδης, ως πιο πραγματικό από το πραγματικό. Με την παράδοξη, για τον αμύητο στην καστοριαδική σκέψη, αυτή φράση, ο φιλόσοφος επιχειρεί να τονίσει πως η αναφορά στο Έσχατο Φαντασιακό δεν σημαίνει σε καμιά περίπτωση την έσχατη αναγωγή της ιστορίας και της κοινωνίας στην εξαπάτηση και την πλάνη της φαντασίας, γεγονός που θα αποτελούσε ψυχοπαθολογική κατάσταση, αλλά ότι το Ριζικό Φαντασιακό είναι η συνθήκη που διαμορφώνει το μαγματικό Είναι του κοινωνικού-ιστορικού και άρα το προσδιοριστικό του θεμέλιο.

### **Κοινωνικό φαντασιακό και ριζική φαντασία**

Όπως ήδη έχουμε αναφέρει το Ριζικό Φαντασιακό εκδιπλώνεται στο κοινωνικό-ιστορικό επίπεδο ως κοινωνικό φαντασιακό, δηλαδή ως «ανοιχτός ποταμός του ανώνυμου συλλογικού» και στο ατομικό επίπεδο (ψυχή/σώμα) ως ριζική φαντασία, δηλαδή ως «ρους παραστασιακός/ αισθηματικός/ προθεσιακός».<sup>19</sup> Οι δύο αυτοί όροι, στα σχετικώς διακεκριμένα επίπεδα της πραγματικότητας στην οποία έκαστο εδράζεται, εκφράζουν κάθε τι που παρουσιάζεται ως «θέση, δημιουργία, οντοπραξία». Θα λέγαμε δηλαδή, πως εντός του κοινωνικού-ιστορικού και του ατομικού, τίποτε δεν

<sup>17</sup> Castoriadis Cornelius, «FIGURES OF THE THINKABLE», Stanford University Press, 2007, σελ. 382-393.

<sup>18</sup> Εδώ προφανώς δεν αναφερόμαστε σε κάποια μορφή πολιτικής ή ατομικής ελευθερίας, αλλά στην οντολογική της διάσταση. Η οντολογική ελευθερία εκφράζει το πλαίσιο της υπαρκτικής δυνατότητας.

<sup>19</sup>Κορνήλιος Καστοριάδης, όπ.π, σελ. 512

μπορεί να υπάρξει, εάν δεν έχει προηγουμένως τεθεί εντός αυτού που ο Καστοριάδης αποκαλεί Ριζικό Φαντασιακό.

Το πρώτο πρόβλημα που προκύπτει, όσον αφορά τη σχέση του κοινωνικού φαντασιακού με τη ριζική φαντασία και άρα του ατομικού πεδίου με το κοινωνικό, σχετίζεται με την ανάγκη αφενός της σχετικής οριοθέτησης των δυο αυτών επιπέδων και αφετέρου της αμοιβαίας τους σύμφυσης, κατά τα πρότυπα του μαγματικού και άρα μη καθορίσιμου χαρακτήρα των φαινομένων.

Ο Καστοριάδης καταρχήν απορρίπτει κάθε απόπειρα αναγωγής του ατομικού στο κοινωνικό, όπως και το αντίθετο, υπογραμμίζοντας πως η ύπαρξη του ατόμου προϋποθέτει αναγκαστικά την ύπαρξη της κοινωνίας, αλλά και ότι η κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει πέρα και πάνω από τα επιμέρους ατομικά υποκείμενα. Αυτή η συνθήκη, εξασφαλίζει μια κάποια ισορροπία στην αντίληψη του εν λόγω διόλου. Εάν όμως αναλύσουμε πιο προσεκτικά το έργο του φιλοσόφου θα δούμε πως, με διάφορους τρόπους, η συνθήκη αυτή ανατρέπεται, δίνοντας την θέση της στην προτεραιότητα του κοινωνικού έναντι του ατομικού επιπέδου· γεγονός που θυμίζει, ως ένα βαθμό, μια από τις βασικές αντιλήψεις των προσεγγίσεων των κλασικών στοχαστών της κοινωνιολογίας<sup>20</sup>.

Την τάση αυτή την εντοπίζουμε σε τρία κυρίως σημεία του έργου του Καστοριάδη.

- 1) Στον βαθμό που το σύνολο της κοινωνικής θέσμησης, σε τελική ανάλυση, προσανατολίζεται από τις κοινωνικές φαντασίες σημασίες (βλ. το επόμενο κεφάλαιο) και άρα από το κοινωνικό φαντασιακό.
- 2) Στην καταφανή αδυναμία του ατομικού υποκειμένου ενώπιον της θεσμισμένης κοινωνίας.<sup>21</sup>
- 3) Στη διαδικασία κοινωνικοποίησης της ψυχής.<sup>22</sup>

Τα σημεία αυτά, αποτελούν κατά τη γνώμη μας τρεις διαφορετικές εκφάνσεις της ίδιας παραμέτρου που επισημάναμε, δηλαδή της, σε τελευταία ανάλυση, υπεροχής του κοινωνικού φαντασιακού επί της ριζικής φαντασίας, κατ' ουσίαν της κοινωνίας επί του ατόμου. Σε καμιά περίπτωση, αυτή η υπεροχή δεν είναι απόλυτη, ούτε θα μπορούσαμε ποτέ να ισχυριστούμε πως, για τον Καστοριάδη, η ριζική φαντασία καταλήγει να γίνει παθητικό πλάσμα του κοινωνικού φαντασιακού.

Ας δούμε όμως λεπτομερώς πως αναδύονται και συμφύρονται από κοινού η ριζική φαντασία και το κοινωνικό φαντασιακό.

Η ριζική φαντασία στο έργο του Καστοριάδη είναι το αποτέλεσμα της «δραστηριότητας» της ψυχικής μονάδας<sup>23</sup> και τανάπαλιν η ριζική φαντασία είναι η οργανοποιός αρχή της ψυχής. Η ψυχή αποτελεί την πρωταρχική δύναμη δημιουργίας και ανάδυσης παραστάσεων, διαμέσου των οποίων εκδηλώνονται οι εννομήσεις.<sup>24</sup> Υπο την οπτική αυτή, ο Κορνήλιος Καστοριάδης, αποδέχεται κριτικά τις παρατηρήσεις του Φρόντ για το ίδιο ζήτημα, θεωρώντας πως η ψυχή μπορεί να οριστεί ως «ανάδυση παραστάσεων που συνοδεύονται από ένα αίσθημα και που εντάσσονται σε μια

---

<sup>20</sup>Βλ. Emile Durkheim, «Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου», Αθήνα, Gutenberg, 1978, σελ. 41-61, Ραϋμόν Αρόν, «Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης», Αθήνα, Γνώση, 1994 και Μαρία Αντωνοπούλου «Θεωρία και ιδεολογία στη σκέψη των κλασικών της κοινωνιολογίας», Αθήνα, Παπαζήση, 1991

<sup>21</sup> Βλ. « Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας» σελ. 162. Castoriadis Cornelius, «Imagination, Imaginaire, Reflexion, Fait et a faire», Seuil, Παρίσι, 1997. Σελ. 335. Καστοριάδης Κορνήλιος, «Ο θρυμματισμένος κόσμος», Αθήνα, Ύψιλον, 1992. Σελ. 192.

<sup>22</sup>Οπ.π. Βλ. σελ. 439-450.

<sup>23</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, «Καιρός», Αθήνα, Ύψιλον, 2000. Σελ. 29-30.

<sup>24</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, «Διάλογοι», Αθήνα, Ύψιλον, 2001. Σελ. 43-45.

προθεσιακή διαδικασία»<sup>25</sup>

Η σύνδεση σώματος και ψυχής, ενόρμησης και παράστασης, εξασφαλίζεται από τη ψυχή, καθώς η ίδια είναι πρώτα και κύρια η ικανότητα της εκ του μηδενός δημιουργίας μιας «πρώτης παράστασης» σχετικής προς την ενόρμηση, σε μια στιγμή, που όπως παραδέχεται ο φιλόσοφος, τίποτα δεν εξασφαλίζει αυτή την πρώτη παράσταση. Η ψυχή λοιπόν είναι η αιτία του εαυτού της, διότι όχι μόνο προκαλεί (και είναι) την ανάδυση μιας πρώτης παράστασης, αλλά και γιατί η πρώτη αυτή παράσταση εμπεριέχει τους τρόπους οργάνωσης όλων των παραστάσεων που θα αναδυθούν στη συνέχεια της ψυχικής ζωής. Με άλλα λόγια, η ψυχική πραγματικότητα εμπεριέχει αφενός τη δυνατότητα ανάδυσης μιας πρωταρκτικής παραστάσεως και αφετέρου των εσωτερικών αρχών εμφάνισης και διακύμανσης των παραστάσεων που θα εμφανιστούν κατά τη διάρκεια της ζωής του υποκειμένου.

Βάσει των όσων έχουμε παραθέσει έως τώρα, μπορούμε να δούμε την Καστοριαδική σύλληψη της ψυχής ως αυτοδημιουργίας, σχετικώς αυτονομημένης από τις οποιεσδήποτε βιολογικές-φυσικές αναγκαιότητες, οι οποίες αποτελούν στοιχεία που συνθέτει και μετασχηματίζει η ψυχή κάτω από τους δικούς της όρους και «σκοπιμότητες», δηλαδή υπό τους όρους της ταυτοτικής της ιδιοσυστασίας του μάγματος. Η ψυχικές λειτουργίες λοιπόν δεν καθορίζονται από τις βιολογικές-φυσικές νομοτέλειες (που αφορούν την πρώτη φυσική στιβάδα) τις οποίες όμως ταυτόχρονα η ψυχή δεν μπορεί εντελώς να αψηφήσει.

Σε αυτήν την πρώτη κατάσταση, κατά την οποία η ψυχή δεν έχει έρθει ακόμη σε επαφή με την κοινωνία περικλείει τα πάντα και το τίποτα. Μιλάμε για τη στιγμή όπου για τη ψυχή δεν υφίσταται ούτε αντικείμενο ούτε υποκείμενο, όπου σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η κατάσταση και η οργάνωση της βρίσκεται στους αντίποδες αυτού που ονομάζουμε κατάσταση και οργάνωση, όπου η ψυχική μονάδα είναι εγκλεισμένη στον ίδιο της τον εαυτό, ο οποίος συγκροτεί τον λεγόμενο μονήρη πυρήνα, δηλαδή παραπέμπει σε μια τάξη εσωτερικής διευθέτησης όπου παράσταση-αίσθημα-πρόθεση συνιστούν μια πλήρη αυτιστική ενότητα, η οποία ορίζεται από την ριζική φαντασία καθώς η τελευταία κατέχει, σε αυτό το πρωτάρχικο στάδιο, την υπέρτατη αρχή οργάνωσης και σύστασης του ψυχικού είναι.

Η ουσιαστική όμως λειτουργία της ψυχής, κατά τον φιλόσοφο, θα αρχίσει από τη στιγμή που σπάνε τα στεγανά αυτοεγκλεισμού του μονήρους πυρήνα. Σε αυτό ακριβώς το γεγονός, που σηματοδοτείται από την επαφή του ψυχικού με το κοινωνικό Είναι, δηλαδή μέσα από τις διεργασίες κοινωνικοποίησης της ψυχής<sup>26</sup>, στηρίζονται, για τον Κορνήλιο Καστοριάδη, όλοι οι πόθοι, καθώς και το «άφθαρτο των πόθων» στοιχείο. Η διάσπαση αυτής της ενότητας και άρα ο χωρισμός του ατόμου από το σύνολο των αντοτήτων που βρίσκονται επέκεινα της εαυτότητάς του, θεμελιώνει τον πόθο για το υποκείμενο σε σχέση πάντοτε προς την προηγούμενη αυτιστική κατάσταση του ψυχικού «κόσμου», η οποία, αν και χαμένη πλέον μια για πάντα, δεν θα πάψει να «μαγνητίζει» την ψυχική πραγματικότητα του υποκειμένου. Αυτή η αδυνατότητα από την ψυχή-εξαιτίας της κοινωνικοποίησής της- όχι απλά να ξαναβρεθεί στη μονήρη πρώτη κατάσταση της πληρότητας και παντοδυναμίας, αλλά και να την παραστήσει φαντασιακά, εγκαινιάζει ένα εντελώς νέο στάδιο εξέλιξης για την ψυχική πραγματικότητα. Πλέον η ριζική φαντασία είναι υποχρεωμένη, υπό τους όρους του κοινωνικού φαντασιακού της εκάστοτε κοινωνίας που την φιλοξενεί, να εξαντλεί την δημιουργικότητά της αναζητώντας ματαιώς την απολεσθείσα πρώτη αυτή

<sup>25</sup> Όπ.π, σελ. 398.

<sup>26</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, «Καιρός», Αθήνα, Ύψιλον, 2000. Σελ. 30-32.

κατάσταση.<sup>27</sup> Θα διακινδυνεύαμε μάλιστα την υπόθεση, εάν ερμηνεύουμε σωστά την σκέψη του μεγάλου αυτού στοχαστή, πως το επιβαλλόμενο άνοιγμα της ψυχής προς τον έξω κόσμο, μέσα από την κατάρρευση της αυτιστικής της πραγματικότητας, δεν είναι τίποτα άλλο από τη συμμετοχή της στη δημιουργία, αναπαραγωγή και μετασχηματισμό του κοινωνικού-ιστορικού, υπό τους όρους του κοινωνικού φαντασιακού, έχοντας ως κίνητρο την ανάκτηση της μονήρους καταστάσεως, γεγονός που σημαίνει πως αν ποτέ γινόταν πραγματικότητα η επιστροφή στην πρωταρχική της κατάσταση, θα σηματοδοτούσε την κατάρρευση-καταστροφή του κοινωνικού-ιστορικού. Ας προσπαθήσουμε να σκεφτούμε, τι άλλο πλιν του αφανισμού θα σήμαινε για το κοινωνικό γίνεσθαι η πραγματοποίηση της δίχως όρια ιδιοποίησης από την ριζική φαντασία του εαυτού της, των άλλων ανθρώπων και της φυσικής πραγματικότητας. Κατόπιν αυτών των πολύ σημαντικών επισημάνσεων θα ήταν δυνατόν να υποστηρίξουμε πως, η ανθρωπότητα συνιστά μια αντιφατική ύπαρξη που μοιραία αναζητά το χαμένο της απόλυτο αντικείμενο μέσα και διαμέσου της κοινωνίας και της ιστορίας (δηλαδή του πολιτισμού) που της το στέρησε, μέσω της κοινωνικοποίησης (η κοινωνία για το άτομο και τις ενορμήσεις του είναι ένας συντεταγμένος καταναγκασμός), η οποία είναι ταυτόχρονα αναγκαία για την επιβίωση τόσο του ατόμου όσο και της κοινωνίας συνολικά. Η ανθρωπότητα λοιπόν είναι καταδικασμένη να αναζητά την πληρότητα της ζωής εντός των προϋποθέσεων που καθιστούν την πληρότητα αυτή ανεκπλήρωτη, γεγονός που την οδηγεί σε πολλές περιπτώσεις στην ύβρη. Σε αυτή μάλλον την μυθολογικά αποτυπομένη «γνώση» οφείλεται η τραγική σύλληψη του κόσμου από τους αρχαίους Έλληνες, που τόσο εκθειάζει ο Καστοριάδης<sup>28</sup>, αναγνωρίζοντας την ως έναν από τους βασικότερους παράγοντες, για την ιστορική δημιουργία της δημοκρατίας και της φιλοσοφίας, καθώς η τραγική σύλληψη της ζωής συνιστά έναν βασικό όρο αναγνώρισης του ασταθούς και ενίοτε καταστροφικού χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης.<sup>29</sup> Η τραγική θέαση της ανθρώπινης ύπαρξης προσδιορίζει την ασύμμετρη ισορροπία μεταξύ ζωής και θανάτου, δημιουργίας και καταστροφής. Πρόκειται για δίπολα που συνιστούν τις δυο όψεις του ίδιου νομίσματος, δυο στιγμές του ανθρώπινου υπάρχουν αδιαχώριστες.<sup>30</sup>

Ωστε η ψυχική συνιστώσα παρά τα ιδιαίτερα ουσιακά της χαρακτηριστικά εντάσσεται σε μια διαδικασία κοινωνικής επεξεργασίας των εσωτερικών ποιότητων της που τη μετασχηματίζουν, υπό την παρέμβαση του εκάστοτε κοινωνικού φαντασιακού. Σε αυτή ακριβώς την παρεμβατικότητα μπορούμε να αποδώσουμε τελικώς την ιστορική ροή. Το κοινωνικό φαντασιακό αναλαμβάνει μια φυσική ρήτρα που είναι το πρωτογενές υλικό του μονήρη πυρήνα του ψυχικού υποκειμένου και το υποχρεώνει να ενσωματωθεί στις θεσμίσεις της κοινωνικής πραγματικότητας αξιοποιώντας, την βασική διάσταση της ψυχής να αναζητήσει και να κατακτήσει την

<sup>27</sup>Οπ.π, σελ. 418.

<sup>28</sup>Καστοριάδης Κορνήλιος, « Η ελληνική ιδιαιτερότητα- Θουκιδίδης, η ισχύς και το δίκαιο», τομ. Γ', Κριτική, Αθήνα, 2011. Σελ. 137-138.

<sup>29</sup>Σύμφωνα με τον Κορνήλιο Καστοριάδη η τραγική σύλληψη του κόσμου από τους αρχαίους Έλληνες οδηγεί ακριβώς την σκέψη τους σε μια οριακή πεποίθηση (τα πρώτα ερείσματα αυτής της αντίληψης τα εντοπίζει στον Όμηρο και σε φιλοσοφικό επίπεδο στον Αναξίμανδρο) ότι η ίδια η ανθρώπινη ύπαρξη δεν αποτελεί παρά ύβρη, δηλαδή υπέρβαση των ορίων της συμπαντικής τάξης και πραγματικότητας. Η διασάλευση της κοσμικής αρμονίας και ο κίνδυνος της κυριαρχίας του χάους που παραδοκεί παντού και πάντα, αποκαθίσταται μέσα από την καταστροφή της ανθρώπινης ύπαρξης. Βλ. «Η ελληνική ιδιαιτερότητα», τομ Α, Αθήνα, Κρητική, 2007, σελ. 298

<sup>30</sup>Θα λέγαμε πως στο σημείο αυτό η μελέτη του Αντώνη Παπαρίζου «Θεός εξουσία και θρησκευτική συνείδηση», Αθήνα, Ελληνικά γράμματα, 2000, συμπληρώνει και αναπτύσσει περαιτέρω τη προσέγγιση του Κορνήλιου Καστοριάδη.

πρώτη της κατάσταση. Σε φιλοσοφικό και κοινωνιολογικό βέβαια επίπεδο, αναδεικνύεται το πρόβλημα της ιδιοσυστασίας της εκάστοτε κοινωνικής ταυτότητας, δηλαδή των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που εννοχηστρώνουν τις κατευθύνσεις που θα λάβει το ψυχικό υποκείμενο, καθώς και τα περιθώρια επιλογών και διεξόδων που του προσφέρονται.<sup>31</sup> Για παράδειγμα το κοινωνικό φαντασιακό από την Αναγέννηση και μετά, εκφράζει ένα πολιτισμικό συνεχές που θέτει στο επίκεντρο της ταυτότητάς του την «βούληση για απόλυτη δύναμη και αλήθεια»<sup>32</sup> ανταποκρινόμενη πλήρως (αν και δεν μπορεί να εξηγηθεί αιτιακά μόνο από αυτήν) στην ανάγκη της ριζικής φαντασίας της ατομικής ψυχής για την επιστροφή της στην πρώτη κατάσταση πληρότητας, γεγονός που μεταφράζεται κοινωνικά και ιστορικά ως αίτημα για την απόλυτη νοηματοδότηση της ζωής, για την επίτευξη της τέλει κοινωνίας εναρμονισμένων ατομικών συμφερόντων (φιλελευθερισμός) και της αταξικής κοινωνίας (σοσιαλισμός-κομμουνισμός) κλπ. Οι ολοκληρωτισμοί του 20<sup>ου</sup> αιώνα δεν αποτελούν παρά μια τάση κορύφωσης αυτής της διαδικασίας.

Συνεχίζοντας την ανάλυσή μας, ας υπογραμμίσουμε πως η είσοδος της ψυχής στον κοινωνικό κόσμο είναι σύμφωνα με τον φιλόσοφο, η κοινωνική πράξη της θέσμησης του ατόμου. Πρόκειται για μια διαδικασία που όπως είδαμε, σε ένα πρώτο γενικό επίπεδο, χρησιμοποιεί τη φυσική-βιολογική πραγματικότητα ως ένα «αναγκαίο» αλλά όχι «ικανό», στήριγμα-δεδομένο για τη δημιουργία της μορφής και του περιεχομένου που το υποκείμενο θα λάβει σε μια κοινωνία και σε μια εποχή. Με αφορμή λοιπόν τις βιολογικές ανάγκες, όπως αυτή της τροφής και της ικανοποίησης τους (πραγματικής ή φαντασιακής) εμφανίζεται για την ψυχή ένα νέο δίπολο: από την μια η ηδονή, όπου εκφράζει και συντηρεί την πρωτοενότητα του ψυχικού «είναι» και αφορά βέβαια την ικανοποίηση της ανάγκης για τροφή και από την άλλη η απαρésκεια, η οποία εκφράζει την μη ικανοποίηση της ανάγκης και άρα σηματοδοτεί, για τον ψυχικό πυρήνα, τη σχάση και τη ρήξη εντός της αυτιστικής μονάδας. Εξαιτίας αυτής της έλλειψης συγκροτείται το υποκείμενο και το αντικείμενο (κόσμος). Δημιουργείται, για τον Καστοριάδη, «Μια ζώνη ενός δυνάμει μη είναι...του ναι / όχι, της πραγματικότητας και της άρνησης...αρχίζει να τίθεται σαν γενική άρθρωση μιας εμβρυώδους συνείδησης και αντίληψης»<sup>33</sup>. Η ψυχή λοιπόν, διεπόμενη από την αρχή της ηδονής μεταθέτει την απαρésκεια στον έξω κόσμο. Με άλλη διατύπωση, αρχίζει να σχηματίζεται για την ψυχική μονάδα ο κόσμος ως αντικείμενο, ακριβώς για να είναι επιτεύξιμη αυτή η έξωση της απαρésκειας από αυτό που πλέον συγκροτείται ως υποκείμενο. Στο στάδιο αυτό, για το υποκείμενο αφενός δεν είναι διαθέσιμη η αυτό-ικανοποίηση του πρώτου σταδίου, κατά το οποίο βίωνε τον απόλυτο εγκλεισμό της ψυχικής μονάδας στον μονήρη πυρήνα και ο οποίος έχει πια διαρραγεί και αφετέρου η ψυχική μονάδα δεν τελεί κάτω από την ισχυρή ηγεμονία και τη δικαιοδοσία του κόσμου, που έστω και πρωτολειακά αρχίζει να σχηματίζεται-αναγνωρίζεται για την ψυχή. Έτσι το αντικείμενο του πόθου σταδιακά και προοδευτικά υποστασιοποιείται ως οντολογική ενσωμάτωση του υποκειμένου στον αντικειμενικό κόσμο. Από τη στιγμή αυτή κι έπειτα βρισκόμαστε ενώπιον της άρθρωσης των τριών στιγμών των ψυχικών λειτουργιών του υποκειμένου (τριαδική φάση) που αντιστοιχούν στην εσωτερική διάκριση μεταξύ παράστασης, το αισθήματος και προθέσεως, καθώς επίσης και στη πολικότητα της αξίας. Η τελευταία παράμετρος παρέχει και την ικανότητα της κατεύθυνσης προς ένα θετικό αίσθημα και την αποφυγή του αρνητικού. Το υποκείμενο και ο «καλός μαστός» (αυτός που ικανοποιεί την ανάγκη), χρεώνεται με μια θετική

<sup>31</sup> Castoriadis Cornelius, «Philosophy, Politics, Autonomy», Oxford University Press, 1981. Σελ. 81-83.

<sup>32</sup>Βλ. Μισέλ Φουκώ «Η τάξη του λόγου», Αθήνα, Ηριδανός, σελ. 11-16.

<sup>33</sup>Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας» σελ. 427.



άξια, ενώ ο κόσμος και ο «κακός μαστός (αυτός που δεν ικανοποιεί την ανάγκη) με ένα αρνητικό νόημα. Το πραγματικό αντικείμενο θα συγκροτηθεί όταν ο καλός και ο κακός μαστός θα αναγνωριστούν από το ψυχικό υποκείμενο εντός ενός τρίτου όρου, δηλαδή ενός «άλλου» υποκειμένου. Για τον Καστοριάδη ο τρίτος όρος περιλαμβάνει πλέον για την ψυχή τόσο την αξιολογική διάσταση του «καλού» όσο και την αξιολογική διάσταση τους «κακού». Εξού και η αμφιθυμία που θα ριζώσει μια για πάντα εντός του υποκειμένου γι' αυτό που τίθεται πάντοτε ως αντικείμενο, για τον κόσμο και για τις οντότητες που περιλαμβάνει και ειδικώς για τον αντικειμενικό υποκειμενικό άλλο. Ο «άλλος» από την στιγμή που υφίσταται-αναγνωρίζεται οντολογικά για τη ψυχή, εκλαμβάνεται από αυτήν ως «παντοδύναμος» στον βαθμό που η ριζική φαντασία μέχρι τώρα δεν έχει να αποδώσει στον νέο όρο του υποκειμενικού «άλλου» τίποτε εκτός του χαρακτηριστικού της δικής της ιδιαιτερότητας, δηλαδή την παντοδυναμία. Η ψυχή στον μονήρη πυρήνα της βιώνει το απόλυτο σε όλες της τις διαστάσεις. Η παντοδυναμία ήταν μια βασική συνθήκη της πρώτης κατάστασης αυτής. Το γεγονός αυτό της προβολής της παντοδυναμίας από την ψυχή προς τον υποκειμενικό «άλλο» εγκαινιάζει μια νέα φάση, κατά την οποία μπορούμε να διακρίνουμε το υποκείμενο, το αντικείμενο και τον άλλο. Το ουσιώδες για το Καστοριάδη είναι ότι το έως εδώ το άνοιγμα της ψυχής προς τον κόσμο και κατ' ουσίαν η αναγνώριση του αντικειμένου δεν γίνεται υπό τους κανόνες της πραγματικότητας, αλλά της θεμελιώδους παρουσίας ακόμη της ριζικής φαντασίας. Ίσως αυτή η διατύπωση να ξενίζει, διότι σε ένα πρώτο επίπεδο, είναι εύκολο να τεθεί το πρόβλημα ότι έρχεται σε αντίφαση με όσα έχουμε υποστηρίξει σχετικά με την υπεροχή του κοινωνικού φαντασιακού επί της ριζικής φαντασίας, όμως όπως θα δούμε, κατά την διάρκεια της ανάλυσής μας, για τον Καστοριάδη, αυτή η πρωτοκαθεδρία της ριζικής φαντασίας είναι προσωρινή και αφορά τα πρώτα στάδια της διαδικασίας εκκοινωνισμού. Η μετάθεση της παντοδυναμίας της ψυχής προς τον «άλλο», στερεί από την ψυχική μονάδα τη φαντασιώδη αυτή ισχύ, πραγματοποιώντας έτσι το πρώτο αποφασιστικό βήμα για την κοινωνικοποίηση του υποκειμένου. Βέβαια, ακόμη και ύστερα από αυτή τη μετάθεση η ψυχή ελέγχει φαντασιακά τον άλλο ως προς την εξασφάλιση των επιθυμιών της· όμως ο άλλος είναι πλέον ένας παντοδύναμος «άλλος», που με τη συμπεριφορά του που είναι αναγνωρίσιμη από τις ψυχικές δυνάμεις, παραπέμπει και οδηγεί το ποθούν ψυχικό υποκείμενο στις δομές και στο νόημα της θεσμισμένης κοινωνίας. Ο «άλλος» αναγνωρισμένος από την ψυχική πραγματικότητα ως παντοδύναμος αποκτά παράλληλα και την ιδιότητα του παντογνώστη, πράγμα που τον καθιστά ικανό να γνωρίζει, ανά πάσα στιγμή τη θετική η αρνητική επένδυση της ψυχής σε αυτόν, με αποτέλεσμα την πρώτη ανάδυση για το ψυχικό υποκείμενο της εσωτερικής παραμέτρου της ενοχής. Η είσοδος την ενοχής στην ιστορία των σταδίων κοινωνικοποίησης του ψυχικού υποκειμένου διαδραματίζει σημαντικό ρόλο, καθώς σηματοδοτεί το πέρασμα σε μια νέα φάση που αφορά σε μια επιμέρους διάκριση στο εσωτερικό της αρχής της ηδονής. Η πρώτη ορίζει την επίτευξη των προϋποθέσεων για την δράση του ασυνειδήτου και η δεύτερη την «αποφυγή της απαρέσκειας»<sup>34</sup> στα πλαίσια της παντοδυναμίας του άλλου. Ο «άλλος» θα αποτελέσει «μια πρώτη πηγή νόρμας» και θα λειτουργήσει ως μηχανισμός εγκατάστασης «ενός αρχαϊκού υπερεγώ». Ως εδώ το υποκείμενο και ο «άλλος» σχηματίζουν έναν «ιδιωτικό», σύμφωνα με τον Καστοριάδη, κόσμο, έναν κόσμο ιδιωτικών σημασιών.

Εάν η διαδικασία κοινωνικοποίησης σταματούσε στο σημείο αυτό, ο κοινωνικός κόσμος δεν θα είχε σίγουρα την μορφή που γνωρίζουμε. Με μια αυστηρότερη διατύπωση, ίσως μάλιστα να μην υπήρχε καν κοινωνικός κόσμος. Το σημαντικότερο βήμα προς τον εκκοινωνισμό θα συντελεστεί από τη στιγμή που με

---

<sup>34</sup>Οπ.π, σελ. 432.

πολλούς και ποικίλους τρόπους ο παντοδύναμος «άλλος» θα επιβάλλει στην ψυχική μονάδα να αναγνωρίσει ότι δεν είναι αυτός «ο κύριος των σημασιών» αλλά η συνολική κοινωνία.

«Μόνο ο θεσμός της κοινωνίας, ο εκπορευόμενος από το κοινωνικό φαντασιακό, μπορεί να περιορίσει τη ριζική φαντασία της ψυχής και να κάνει να είναι γι' αυτή μια πραγματικότητα, κάνοντας να είναι μια κοινωνία. Μόνο ο θεσμός της κοινωνίας μπορεί να βγάλει τη ψυχή από την πρωταρχική μονήρη της τρέλα και από αυτό που θα μπορούσε κάλλιστα να είναι –και είναι καμιά φορά στην πραγματικότητα- η «αυθόρμητη» συνέχειά της, μια τρέλα δυο, τριών ή περισσότερων. Και αυτό συνεπάγεται την «κληρονομική» κατασκευή ατόμων ως κοινωνικών ατόμων- πράγμα που σημαίνει επίσης: ατόμων που μπορούν και επιθυμούν να συνεχίσουν την κατασκευή κοινωνικών ατόμων.» (Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, σελ. 435).

Από αυτό το σημείο και ύστερα, ο «ανοιχτός ποταμός του ανώνυμου συλλογικού» (κοινωνικό φαντασιακό) ξεχύνεται και εισβάλλει σε κάθε επιμέρους στιβάδα της ψυχής. Ωστε πλέον μπορούμε να αναρωτηθούμε περί του τι είναι αυτό που εννοεί ο Καστοριάδης επικαλούμενος τον όρο κοινωνικό φαντασιακό; Θα χρειαστεί να επαναλάβουμε όπως και στην εισαγωγή, πως κάποιες από τις πιο θεμελιώδεις έννοιες που χαρακτηρίζουν με μοναδικό τρόπο –διακρινόμενες με ότι έχει προηγηθεί στην ιστορία της φιλοσοφίας και της επιστήμης- το έργο του, γίνονται αντικείμενο επεξεργασίας με έναν υπαινικτικό, ποιητικό και ελλειπτικό τρόπο, όχι διότι ο μεγάλος αυτός στοχαστής αδυνατεί σε σχέση με άλλους φιλοσόφους να διατυπώσει ρητά ότι σκέπτεται, αλλά γιατί η ίδια η «φύση» αυτών των εννοιών και των υπάρχοντων επικοινωνιακών συμβόλων βρίσκονται σε αδυναμία να «ειπωθούν» και να «πουν».<sup>35</sup> Η «φύση» τόσο του κοινωνικού φαντασιακού, όσο και της ριζικής φαντασίας δεν μπορούν να γίνουν άμεσα αντικείμενο στοχασμού, αλλά μόνο μέσω των επιμέρους εκδηλώσεων. Γι' αυτό άλλωστε και ποτέ βάσει των λεγομένων του Καστοριάδη δεν θα μπορέσουμε ως ανθρωπότητα να κατανοήσουμε άμεσα και πλήρως το τι ακριβώς είναι το Ριζικό Φαντασιακό, άλλωστε αυτή η θέση συμφωνεί και με την πεποίθηση του φιλοσόφου πως καμιά κοινωνία και κανένα άτομο δεν θα είναι ποτέ απόλυτα διαφανή ως προς τον εαυτό τους.

Συνεχίζοντας θα πρέπει να υπογραμμίσουμε πως το κοινωνικό φαντασιακό είναι απείρως πολυπλοκότερο της ριζικής φαντασίας. Και αυτό γιατί εντός του εμπλέκονται, τόσο η θεσμιζουσα, όσο και η θεσμισμένη κοινωνία. Ωστε στο κοινωνικό φαντασιακό μιας κάποιας κοινωνίας συμπεριλαμβάνονται, οι ριζικές φαντασίες των κοινωνικών υποκειμένων, οι επιμέρους κοινωνικοί θεσμοί, το ιστορικό υλικό ενσωματωμένο στην παράδοση της κοινωνίας και η φυσική πραγματικότητα (πρώτη φυσική στιβάδα). Όμως το κοινωνικό φαντασιακό δεν εξαντλείται σε αυτά τα δεδομένα. Αντίθετα, συνιστά την οργανωτική αρχή των στοιχείων αυτών και την παράμετρο νοηματοδότησής τους. Έτσι το κοινωνικό φαντασιακό, δεν ανήκει σε κανέναν (άτομο, τάξη, θεσμό) αποκλειστικά, αντίθετα πρόκειται για μια αυτοδύναμη ενέργεια που μορφοποιεί το κοινωνικό-ιστορικό, προσδίδοντας του νόημα (Η θέση αυτή θα μας δώσει τη δυνατότητα να κατανοήσουμε στην συνέχεια, πως μια ολόκληρη κοινωνία μπορεί να αλλοτριωθεί από τους θεσμούς της και άρα τον εαυτό της).

Κλείνοντας το κεφάλαιο αυτό, θα θέλαμε να προβούμε σε μια διευκρίνιση, η οποία αφορά την ταυτοτική καθαρότητα της έννοιας του κοινωνικού φαντασιακού και

---

<sup>35</sup>Οπ.π, βλ. Σελ. 257, 480.

η οποία δεν πρέπει να συγχέεται νοηματικά με αυτήν του συλλογικού ασυνειδήτου. Η ιστορία των ανθρωπιστικών επιστημών δείχνει, πως η ρευστότητα και η αχλή που καλύπτει το γνωστικό τους αντικείμενο, επέτρεψε πολλές εννοιολογικές κατηγορίες, με μια κάποια ευρετική αξία, να χρησιμοποιηθούν στην πορεία του χρόνου, ανεξάρτητα από το συνολικό σκεπτικό που τις συγκρατούσε, ενώ οι ίδιες αποτελώντας κληρονομιά κλασικών επιτευγμάτων στο χώρο της κοινωνικής θεωρίας, αποσπάστηκαν και έγιναν αντικείμενο επιφανειακής επεξεργασίας από ανεπαρκείς επιγόνους, οι οποίοι επιχείρησαν να υπαγάγουν, σε αυτές τις εννοιακές κατηγορίες, πλήθος φαινομένων. Προφανώς το αυτονόητο κύρος τέτοιων εννοιών έβγαζε τους επιγόνους από τον κόπο του αποδεικτικού εγχειρήματος και της απαιτούμενης διασημειωτικής μετάφρασης, από τον πεδίο της αυθεντικής εφαρμογής στο πεδίο δευτερογενούς χρήσης των εννοιών αυτών. Το πρόβλημα γίνεται εντονότερο όταν το επόμενο στάδιο της επιστημονικής έκπτωσης αφορά την εκλαϊκευσή τους και τη μαζική προβολή, όπως επίσης και μια διάχυτη συνήθεια, κατά τη νεότερη εποχή, η οποία εξειδικεύεται σε αυτό που αποκαλούμε ψυχολογισμό, δηλαδή τη θεωρητική τάση να ερμηνεύονται ιστορικά και κοινωνικά φαινόμενα έχοντας ως αρχή ερμηνείας την άκριτη αναγωγή τους στις ιδιαίτερες συνιστώσες του ανθρώπινου ψυχισμού. Η τεράστια ανάπτυξη που γνώρισε η ψυχολογία και η ψυχανάλυση κατά τον 20ο αιώνα, κατέστησε ένα σύνολο εννοιών όπως το ένστικτο, η φαντασία, η μαζική ψυχολογία, το ατομικό και συλλογικό ασυνείδητο, αντικείμενα καθημερινής σχεδόν χρήσης, όχι μόνο από ειδικούς, αλλά και από τον μέσο άνθρωπο, ο οποίος θαυμάζοντας τα επιτεύγματα της νέας επιστήμης της ψυχής, προσπαθούσε να γίνει άξιος θαυμασμού από το περιβάλλον του και ταυτόχρονα ικανός να κατανοήσει με ψυχολογικούς όρους κάθε ανθρώπινη συμπεριφορά.

Μέλημά μας, σε όσα θα ακολουθήσουν, είναι πρώτον, να εντοπίσουμε όλα εκείνα τα χαρακτηριστικά που αποδίδουν στην έννοια του συλλογικού ασυνειδήτου μια ειδική θέση στο έργο του Καρλ Γκουστάβ Γιούνγκ, ο οποίος είναι και ο πρώτος που τη χρησιμοποίησε με συστηματικό τρόπο στην ψυχολογία και δεύτερον να τη διακρίνουμε από την έννοια του κοινωνικού φαντασιακού, έτσι όπως εμφανίζεται στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη. Θεωρούμε πως η συμβολή του Γιούνγκ στην διάδοση της έννοιας του συλλογικού ασυνειδήτου, όχι μόνο στον χώρο των επιστημών της ψυχής, αλλά και στο σύνολο της κοινωνίας είναι πολύ σημαντική. Προερχόμενος από τον χώρο του στενού περιβάλλοντος του Φρόιντ, έστω κι αν στη συνέχεια αποστασιοποιήθηκε και δρώντας σε μια περίοδο εξαιρετικής ανόδου της ψυχανάλυσης κατόρθωσε με το έργο του να επιβληθεί ως μια σημαίνουσα προσωπικότητα των επιστημών της ψυχής, αλλά και του γενικότερου θεωρητικού προβληματισμού για ένα σύνολο κοινωνικών προβλημάτων. Η θητεία στην ψυχανάλυση του επιτρέπει να χρησιμοποιεί έννοιες που καταγράφουν ιδιαίτερες ποιότητες του ανθρώπινου ψυχισμού κατά την ανάλυση κοινωνικών φαινομένων. Μια από αυτές είναι και η έννοια του συλλογικού ασυνειδήτου. Ο Γιούνγκ καταλήγει στην έννοια του συλλογικού ή διαπροσωπικού ασυνειδήτου, μέσα από ένα σύνολο κλινικών περιπτώσεων, οι οποίες, όπως διαπίστωσε παρουσίαζαν μια ισχυρή αντίσταση προς τη χορηγούμενη θεραπεία με τη χρήση των συμβατικών, για εκείνη την εποχή, τρόπων ψυχαναλυτικής θεραπείας και οι οποίες στηρίζονταν συνδυαστικά στη φροϋδική ανακάλυψη των ερωτικών απωθήσεων και στη θεωρία του Άλφρεντ Άντλερ περί της επιθυμίας του Εγώ για κυριαρχία.<sup>36</sup> Η λογική της σύλληψης του Γιούνγκ είναι η εξής: Παρατηρεί ότι σε έναν σημαντικό αριθμό περιπτώσεων, ενώ έχουν έρθει στο φως του συνειδητού νου του ασθενούς, όλα εκείνα τα σημεία όπου οι παραδοσιακοί τρόποι

---

<sup>36</sup> C. G. Jung, «Δύο Δοκίμια στην Αναλυτική Ψυχολογία», Ιαμβλιχος, Αθήνα, 2005, σελ. 34-46, 48-61.

ψυχανάλυσης θεωρούν κρίσιμα, εντούτοις τα προβλήματα του ασθενούς παραμένουν. Επιπρόσθετα μέσα από τον μηχανισμό της μεταβίβασης<sup>37</sup> παρατηρείται η προβολή συναισθημάτων, τα οποία δεν θα μπορούσαν να έχουν προκληθεί στον ασθενή, από κάποια προσωπική εμπειρία. Το «αντικείμενο» της μεταβίβασης χρεώνεται από το ασυνείδητο του θεραπευμένου, ένα σύνολο μυθικών προσδιορισμών και ιδιοτήτων.<sup>38</sup> Ο Γιούνγκ επιστρατεύει σε αυτό το σημείο την υπόθεση εργασίας, ότι αφού τα προβαλλόμενα συναισθήματα δεν θα μπορούσαν να έχουν σε καμία περίπτωση προσωπικό χαρακτήρα, θα πρέπει να ανήκουν στο συλλογικό ασυνείδητο. Ωστε το ασυνείδητο των ανθρώπων, πέρα από το προσωπικό επίπεδο, περιλαμβάνει βαθύτερες στρωματώσεις με συλλογική διάσταση, οι οποίες εμπεριέχουν τις κληρονομημένες δυνατότητες έκφρασης των αρχετυπικών ιδεών για τον κόσμο του ανθρώπινου είδους. Οι πρώτες αντιδράσεις, με άλλα λόγια, που με τη συνδρομή της φαντασίας, η ανθρωπότητα «επικαλέστηκε» για να ερμηνεύσει τον κόσμο, δίνουν περιεχόμενο στο συλλογικό ασυνείδητο του κάθε ανθρώπου.<sup>39</sup>

Όπως μπορούμε να παρατηρήσουμε το περιεχόμενο του συλλογικού ασυνείδητου, αντλεί την πραγματικότητα και το περιεχόμενό του από το μακρινό παρελθόν της ανθρωπότητας, το οποίο μεταβιβάζεται δια της κληρονομικότητας σε κάθε μεμονωμένο άτομο του ανθρώπινου είδους. Αντίθετα το κοινωνικό φαντασιακό, παρά το γεγονός ότι αποτελεί βασική συνιστώσα της κοινωνικής ύπαρξης του ανθρώπου, δεν περιορίζεται σε πρωτόγονες εμπειρίες και στη φαντασιακή επεξεργασία αυτών, αλλά στη δημιουργία του κοινωνικού κόσμου καθ'εαυτού. Αυτή η δημιουργία μπορεί να έχει μια κάποια ιστορικότητα, όπως μπορεί και να συνιστά γεγονός που εκτυλίσσεται τη στιγμή που γράφουμε αυτό το κείμενο. Με άλλα λόγια το Ριζικό Φαντασιακό ανιχνεύεται σε όλη την πορεία του ιστορικού συνεχούς και δεν απηχεί, όπως το συλλογικό ασυνείδητο ένα σύνολο βιωμένων και αποκρυσταλλωμένων πρωταρχικών εμπειριών της ανθρωπότητας. Μια δεύτερη ουσιώδης διαφορά, είναι πως σε αντιδιαστολή προς το συλλογικό ασυνείδητο, το κοινωνικό φαντασιακό δεν κληρονομείται δια μέσου της βιολογικής αναπαραγωγής του ανθρώπινου είδους, καθώς το κοινωνικό υποκείμενο βυθίζεται ήδη από τις πρώτες στιγμές της ζωής του στη θάλασσα των φαντασιακών σημασιών της κοινωνίας του, με αποτέλεσμα να συγκροτείται από αυτές και ως ένα βαθμό να τις αναπαράγει. Τέλος, για τον Γιούνγκ το συλλογικό ασυνείδητο έχει ένα προϊστορικό, ανορθολογικό και άρα μη πολιτισμένο χαρακτήρα, ο οποίος έρχεται σε σύγκρουση με τον ορθολογικό και πολιτισμένο εαυτό του ιστορικού ανθρώπου. Για τον Κορνήλιο Καστοριάδη το κοινωνικό φαντασιακό βρίσκεται στη βάση τόσο των ορθολογικών, όσο και των μη ορθολογικών απαντήσεων της κοινωνίας για τον εαυτό της και για τον κόσμο που την περιβάλλει.

Κατόπιν αυτών, θα μπορούσαμε σύμφωνα με την προσέγγιση περί Ριζικού

---

<sup>37</sup> Σύμφωνα με τα όσα ο Σίγκμουντ Φρόιντ υποστηρίζει, η μεταβίβαση είναι το φαινόμενο, που υφίσταται ήδη από την αρχή της ψυχοθεραπείας ακόμη κι αν δεν γίνεται αμέσως εύκολα αντιληπτή. Ως όρος επισημαίνει τη διαδικασία κατά την οποία ο ψυχαναλυόμενος προβάλλει ασυνείδητα στον θεραπευτή συγκεκριμένα συναισθήματα και μέσω αυτών ιδιότητες που ο τελευταίος δεν φέρει. Η μεταβίβαση εκδηλώνεται είτε με την μορφή του συναισθήματος του έρωτα, είτε με άλλες, λιγότερο φανερές μορφές. Τα συναισθήματα της μεταβίβασης αγγίζουν μια μεγάλη γκάμα ψυχικών εκδηλώσεων, από τον έντονο έρωτα και την ανάγκη υποταγής, έως την εχθρικότητα. Το φαινόμενο της μεταβίβασης και ο χειρισμός του από τον θεράποντα, συνιστά κομβική μεταβλητή για τη θετική ή αρνητική έκβαση της ψυχοθεραπείας. Βλ. σχετικά Sigmund Freud, «Εισαγωγή στην ψυχανάλυση», τομ. Β', Το Βήμα, Αθήνα, 2010, σελ. 179-194.

<sup>38</sup> «Τέλος αρχίζουν να εμφανίζονται μορφές φαντασιώσεων με έναν υπερβολικό χαρακτήρα. Τότε ο ασθενής αρχίζει να διακρίνει στο γιατρό αλλόκοτες δυνάμεις. Είναι ένας μάγος ή ένας κακός δαίμονας ή η προσωποποίηση του κακού, ένας σωτήρας». C. G. Jung, Όπ.π, σελ. 92.

<sup>39</sup> Όπ.π. Σελ. 92-94, 96-97, 129-131, 133.

Φαντασιακού και σε αναφορά προς την έννοια της «εκ του μηδενός δημιουργίας», την οποία θα εξηγήσουμε σε ένα από τα επόμενα κεφάλαια αναλυτικά, να θεωρήσουμε την ερμηνευτική πρόταση περί συλλογικού ασυνείδητου<sup>40</sup> του Γιούνγκ, ως μια απόπειρα που εγγράφεται σε αυτό που ο Καστοριάδης αποκαλεί παραδοσιακή σκέψη, η οποία στην προσπάθειά της να αναδείξει αντικειμενικούς όρους αντίληψης και ερμηνείας του κοινωνικού-ιστορικού, κατά τα πρότυπα μιας οντολογίας που προϋποθέτει ένα Είναι αυστηρά καθορισμένο, ουσιαστικά καταργεί τη δημιουργική συνιστώσα της φαντασιακής ικανότητας της ανθρώπινης ψυχής, καθιστώντας την ένα απλό προβολέα πρωτόγονων εμπειριών στο παρόν. Ο Γιούνγκ καταλήγει στην αναγνώριση της ύπαρξης του συλλογικού ασυνείδητου διότι άρρητα έχει εκ των προτέρων απορρίψει το ενδεχόμενο της δημιουργικής φαντασίας της ανθρώπινης ψυχικής ατομικότητας. Εντάσσεται λοιπόν και ο ίδιος στην μεγάλη κατηγορία της κληρονομημένης σκέψης, στην οποία ο Καστοριάδης ταξινομεί σχεδόν το σύνολο της ελληνοδυτικής φιλοσοφίας. Ακριβώς επειδή αρνείται να αναγνωρίσει τις δημιουργικές ικανότητες του κοινωνικού φαντασιακού, παρουσιάζεται γι' αυτόν θεωρητικά η ανάγκη να αποδώσει την οντοποιητική δραστηριότητα σε μια άλλη αιτία. Την αιτία αυτή, υποστηρίζει ο Γιούνγκ ότι τη βρίσκει στο συλλογικό ασυνείδητο. Σύμφωνα με τον Έλληνα φιλόσοφο η επίκληση του παράγοντα του συλλογικού ασυνείδητου δεν είναι παρά η ειδωλοποίηση της αβύσσου της ανθρώπινης ύπαρξης, της ριζικής φαντασίας, άρα και των δημιουργικών της ικανοτήτων. Βρισκόμαστε, με άλλα λόγια, ενώπιον μιας μορφής γνωσιολογικής ετερονομίας που συμβάλλει στην απόκρυψη των δημιουργικών δυνατοτήτων της ανθρώπινης ψυχής. Αφού ολοκληρώσαμε κάποιες αναγκαίες διευκρινήσεις θεωρούμε πως μπορούμε να συνεχίσουμε την εργασία μας με τη μελέτη των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών πλέον σε μεγαλύτερο εύρος και βάθος.

### **Κοινωνικές φαντασιακές σημασίες**

Θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως για τον Καστοριάδη οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες είναι το αποτέλεσμα της «δράσης» του κοινωνικού φαντασιακού, ως θεσμίζοντος φαντασιακού, αν και θα πρέπει να σημειώσουμε πως το ζήτημα δεν εξαντλείται σε αυτή τη διατύπωση. Στον βαθμό που το κοινωνικό φαντασιακό συνιστά θεσμίζουσα και θεσμισμένη δύναμη, τότε οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες ως το αποτέλεσμα της δράσης του κοινωνικού φαντασιακού σχεδόν ταυτίζονται μαζί του. Αυτή η πολύπλοκη σχέση, η οποία δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αποδοθεί μέσα από τα τελεστικά σχήματα της ταυτότητας και της διαφοράς ταυτότητας, που διέπει τα μαγματικά φαινόμενα, θα μας απασχολήσει στη συνέχεια, στο σημείο αυτό ας αρκεστούμε να παρατηρήσουμε πως οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και το κοινωνικό φαντασιακό χαρακτηρίζονται από μια τέτοια σχέση, η οποία μοιάζει οξύμωρη και αντιφατική εντός της δεδομένης (παραδοσιακής) σκέψης στην οποία κυριαρχεί η «συνολιστική-ταυτιστική λογική», η λογική δηλαδή του καθορισμού.

---

<sup>40</sup> Ένας επαρκής και σύντομος ορισμός του συλλογικού ασυνείδητου θα μπορούσε να είναι ο εξής: το βαθύτερο στρώμα της ψυχικής διάστασης του ατόμου, η οποία δεν θα μπορούσε παρά να συνιστά το υπέδαφος των κληρονομημένων αρχετυπικών εμπειριών ολόκληρης της ανθρωπότητας

Στην φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη ο ρόλος των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών είναι θεμελιώδης. Σε αυτές οφείλεται η συγκρότηση και η συνοχή, δηλαδή η δημιουργία του κοινωνικού-ιστορικού. Πρόκειται για το πρωτόνοημα εκείνο, που από τη στιγμή που θα τεθεί κοινωνικά, κάθε τι που θα αναδυθεί στους κόλπους της κοινωνίας είναι υποχρεωμένο με τον έναν ή άλλο τον τρόπο να βρίσκεται σε σχέση οριοθέτησης από αυτό. Μιλώντας κάπως αφηρημένα, θα λέγαμε πως το ζήτημα αυτό αφορά τις πρώτες και τελικές σημασίες της κοινωνικής πραγματικότητας, σημασίες δηλαδή, που ο στοχασμός μόνο έμμεσα και με διάφορες υπερβάσεις μπορεί να ανιχνεύσει (ποτέ άμεσα) και οι οποίες αναδύμενες από το χάος, το μορφοποιούν προσδίδοντάς του μια κάποια τάξη. Στο γεγονός αυτό έγκειται και η αποφυγή από την πλευρά του φιλοσόφου να περιγράψει στο επίπεδο αυτό τις διαδικασίες με εμπειρικά παραδείγματα. Θα μπορούσαμε ίσως να χαρακτηρίσουμε την θεωρητική αφετηρία του κοινωνικού φαντασιακού, από την πλευρά του Καστοριάδη, περισσότερο ως μια ενορατική σύλληψη, παρά ως μια εμπειρικά τεκμηριωμένη απόφαση.

Πρόκειται, με άλλα λόγια, για σημασίες που διαμορφώνουν και αποδίδουν ταυτότητα στο κοινωνικό-ιστορικό προσδιορίζοντας, όχι μόνο τους μηχανισμούς μέσω των οποίων η εκάστοτε κοινωνία θέτει τις προϋποθέσεις ώστε να ικανοποιεί τις ανάγκες της - όπως λόγου χάρη στο πρόβλημα που θέτει η εύρεση τρόπου μέσα από τον οποίο τα μέλη μιας κοινωνίας θα αποκτήσουν τις απαραίτητες γνώσεις που ανταποκρίνονται στο αίτημα της υλικής τους επιβίωσης- αλλά και αυτές τις ίδιες τις ανάγκες. Κάθε επιμέρους υλική ή πνευματική σημασία που εντοπίζουμε στις στιβάδες της κοινωνικής ζωής, δεν μπορεί παρά να προσδιορίζεται από τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες. Οι τελευταίες, δεν ορίζουν, μορφοποιούν και συνέχουν μόνο τα γενικά πεδία άρθρωσης της κοινωνικής πραγματικότητας, όπως την οικονομία, την πολιτική, τη θρησκεία κλπ, αλλά διαχέονται παντού, προσδιορίζοντας ακόμα και αυτό που θα αποτελέσει ήχο ή θόρυβο, για μια κάποια κοινωνία<sup>41</sup>. Ωστε ξεκινώντας από το πολύ υψηλό επίπεδο αφαίρεσης της συνόλης κοινωνίας, οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες ενυπάρχουν υφιστάμενες επιμέρους φαντασιακές επεξεργασίες, σε κάθε πτυχή του κοινωνικού βίου, ακόμα και στα πιο ειδικά και λιγότερο σημαίνοντα, για το κοινωνικό σύνολο, επίπεδα.

Σύμφωνα με τον Έλληνα φιλόσοφο, δυνάμεθα να διακρίνουμε δύο ειδών κοινωνικές φαντασιακές σημασίες. Τις κεντρικές, οι οποίες δεν είναι άμεσα επιφορτισμένες με τη νοηματοδότηση ενός δεδομένου κοινωνικού πράγματος, όπως, για παράδειγμα, ενός συγκεκριμένου κοινωνικού θεσμού ή ενός ειδικού σχήματος αντίληψης. Αυτές οι κοινωνικές σημασίες, δεν έχουν ένα κάποιο ορισμένο πεδίο αναφοράς. Αντίθετα είναι οι οργανώτριες αρχές του συνόλου κοινωνικού κόσμου, προσδίδοντας νόημα εκεί που υπό διαφορετικούς όρους αυτό το νόημα δεν θα μπορούσε καν να υπάρξει. Γεμίζουν κάθε χάσμα της κοινωνικής συγκρότησης και συνέχουν τον τρόπο που αρθρώνονται οι βαθύτερες δομές μιας κοινωνίας, πέρα από κάθε επιφανειακή αντίφαση, σύγκρουση ή παρατηρούμενη απόκλιση εντός του πλαισίου των κοινωνικών σχέσεων. Πρόκειται ουσιαστικά για τις σημασίες εκείνες που υποβασιάζουν το σύνολο των δυνατών τρόπων έκφρασης του Είναι μιας κοινωνίας. Με τα λόγια του ίδιου του Καστοριάδη είναι η δύναμη που καθιστά δυνατό το «συνανήκειν των πιο φαινομενικά ετερόκλητων αντικειμένων, πράξεων, ατόμων»<sup>42</sup>. Ας σημειώσουμε εδώ ότι οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν συνιστούν αφαιρέσεις ή ιδεατούς τύπους (βεμπεριανής προέλευσης) του στοχασμού μας, αλλά

<sup>41</sup>Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης «Χώροι του ανθρώπου», Αθήνα, Ύψιλον, 1995, σελ. 119.

<sup>42</sup> Βλ του ίδιου, «Η Φαντασιακή Θέσμιση της κοινωνίας» σελ 505.

πραγματικές προϋποθέσεις της ανάδυσης του κοινωνικού-ιστορικού. Δεν προκύπτει επίσης, η μορφή με την οποία τις αναγνωρίζουμε, ως προϊόν θετικιστικής μεθοδολογίας και επεξεργασίας των κοινωνικών δεδομένων, διότι έχουμε την δυνατότητα μόνο έμμεσου εντοπισμού τους. Αντιθέτως, το ίδιο τους το Είναι εκδιπλώνεται με τρόπο που καθιστά αδύνατη την άμεση και υπαγόμενη σε ορθολογική προϋπόθεση ή εμπειρικά τεκμηριωμένη απόδειξη ανάδειξή τους. Τέλος, οι κεντρικές φαντασιακές σημασίες ως προϋπόθεση της ανάδυσης του κοινωνικού-ιστορικού απαντώνται σε κάθε κοινωνία ανεξάρτητα από τον βαθμό πολυπλοκότητας ή του τεχνικού επιπέδου. Είναι βασικό στοιχείο της ανθρώπινης συνύπαρξης.

Επίσης, έχουμε τις λεγόμενες δεύτερες (δευτερεύουσες) κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, οι οποίες παραπέμπουν σε ένα κάποιο αντικείμενο περισσότερο συγκεκριμένο, χωρίς βέβαια αυτό να σημαίνει ότι χάνουν τη δυνατότητά τους να παραπέμπουν ταυτόχρονα και συνεχώς, κατά την κοινωνική τους δράση-λειτουργία σε άλλες σημασίες, υπερβαίνοντας την όποια παρούσα οριοθέτηση και δυνατότητα επισήμανσης εντός των κοινωνικών δράσεων που εκφράζονται. Αποκαλούνται δεύτερες, όχι διότι υπολείπονται ως προς τη φαντασιακή τους ταυτότητα σε σχέση με τις κεντρικές σημασίες, αλλά διότι αποκτούν τη συνοχή τους από τις τελευταίες.<sup>43</sup> Μεταξύ των κεντρικών και των δεύτερων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, δεν θα μπορούσαμε να επισημάνουμε μονοσήμαντες σχέσεις αιτιώδους συσχέτισης, αλλά αμοιβαίους συσχετισμούς, οι οποίοι πιστοποιούν ότι η ύπαρξη του κοινωνικού-ιστορικού εξαρτάται από την αμοιβαία συνύπαρξή τους. Δεν θα μπορούσε δηλαδή, να υπάρξει μια κοινωνία του λεγόμενου Ασιατικού τρόπου παραγωγής ως ενότητα, ως θεσμοποιημένο συνανήκειν, με τις ιδιαίτερες αρθρώσεις της σε θρησκευτικό, εξουσιαστικό, καλλιτεχνικό κλπ. επίπεδο, χωρίς την ύπαρξη δεδομένων θεσμών, όπως για παράδειγμα ο θεσμός της δουλείας, χωρίς αυτές να ενσαρκώνονται διαμέσου της λειτουργίας και των ενεργειών των δεύτερων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Ανάλογη δυσκολία θα προέκυπτε και στην περίπτωση που θα εξέλειπαν από τον κοινωνικό σχηματισμό οι κεντρικές φαντασιακές σημασίες, οι οποίες είναι υπεύθυνες για την αρμονική συνύπαρξη και συνδεσμοποίηση του συνόλου των επιμέρους κοινωνικών θεσμών. Δίχως να ικανοποιείται η προϋπόθεση της ταυτόχρονης παρουσίας των κεντρικών και των δευτερευουσών κοινωνικών σημασιών καταλαβαίνουμε πως δεν είναι δυνατή, για τον Καστοριάδη, η επιβίωση των κοινωνιών.

Ο τρόπος του «Είναι» των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών είναι μαγματικός, δεν μπορεί να υποταχθεί δηλαδή σε καμία φυσική, βιολογική ή ορθολογική/λειτουργική νομοτέλεια, αν και θα πρέπει να τονιστεί ότι δεν απολαμβάνει απόλυτη ελευθερία έναντι αυτών. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν είναι δυνατόν να υποκύψουν σε κανέναν καθορισμό του «Είναι» ή της εξέλιξής τους. Η θέση ως προς αυτό του Καστοριάδη είναι ξεκάθαρη, καθώς εάν οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες ήταν απλά το αποτέλεσμα κάποιων αντικειμενικών συνθηκών και φυσικών αναγκών, η κοινωνική ζωή δεν θα είχε κανένα απολύτως ενδιαφέρον, τόσο για το κοινωνικό υποκείμενο, το οποίο θα ήταν ένα απλό κινούμενο ετερόνομων δυνάμεων που δεν θα μπορούσε ποτέ να αναιρέσει όσο και για τον κοινωνικό στοχαστή, διότι τα πάντα παντού θα ήταν τα ίδια. Αντίθετα η ιστορία των κοινωνιών πιστοποιεί για τον Καστοριάδη το εντελώς αντίθετο. Για τον λόγο αυτό, η αναφορά και η απόδοση ενός τόσο σημαντικού ρόλου στο Ριζικό Φαντασιακό και κατ'επέκταση στις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες κρίνεται ένα πολύ ενδιαφέρον και γόνιμο έργο.

Κάθε κοινωνική φαντασιακή σημασία παραπέμπει με άπειρους τρόπους σε

---

<sup>43</sup> Οπ.π Βλ σελ 514

άλλες φαντασιακές σημασίες δίνοντας ταυτότητα και προσανατολίζοντας το κοινωνικό πράττειν. Η ανεξάντλητη δυνατότητα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών να παραπέμπουν με πολλαπλούς τρόπους σε άπειρες άλλες σημασίες και πράγματα, μας στερεί τη δυνατότητα να τους αποδώσουμε έναν σταθερό ορισμό και μια στατική ουσιακή περιγραφή. Η σημασία λοιπόν δεν έχει καθορισμένο Είναι. Είναι πάντα κάτι δεδομένο, ενώ ταυτόχρονα μπορεί να είναι πάντα και κάτι άλλο:

«Τι είναι η σημασία; Δεν μπορούμε να την περιγράψουμε παρά σαν μια αόρατη δέσμη ατελείωτων παραπομπών σε κάποιο άλλο πράγμα από (αυτό που θα φαινόταν ως άμεσα ειπωμένο). Αυτά τα άλλα κάποια είναι πάντοτε και σημασίες και μη-σημασίες –αυτό στο οποίο οι σημασίες αναφέρονται ή παραπέμπονται. Το λεξικό των σημασιών μιας γλώσσας δεν περιστρέφεται περί τον εαυτό του, δεν κλείνεται στον εαυτό του όπως ειπώθηκε ρηχά. Αυτό που κλείνεται στον εαυτό του, πλασματικά, είναι ο κώδικας, το λεξικό των ταυτιστικών-συνολιστικών σημαινομένων, που το καθένα επιδέχεται έναν ή μερικούς επαρκείς ορισμούς. Το λεξικό όμως των σημασιών είναι παντού ανοιχτό· γιατί η πλήρης σημασία μιας λέξης είναι κάθε τι που, με αφετηρία ή με αφορμή αυτή τη λέξη, μπορεί κοινωνικά να ειπωθεί, να νοηθεί, να παρασταθεί, να φτιαχτεί. Με άλλα λόγια, δεν μπορούμε καθόλου να της αποδώσουμε καθορισμένα όρια, ένα πέρας. Βέβαια αυτή η δέσμη παραπομπών, που κάθε μια του καταλήγει σε κάτι που είναι απαρχή νέων παραπομπών, δεν είναι καθόλου χάος αδιαφοροποίητο· σ' αυτό το μάγμα υπάρχουν ροές λάβας πιο πυκνές, κόμποι, ζώνες πιο καθαρές ή πιο σκοτεινές, και θραύσματα βράχων ανακατεμένα μαζί τους. Αλλά το μάγμα δεν παύει να ταράσσεται, να φουσκώνει και να κατακάθεται, να υγροποιεί ότι ήταν στερεό και να στερεοποιεί ότι δεν ήταν περίπου τίποτα. Και ακριβώς γιατί τέτοιο είναι το μάγμα, ο άνθρωπος μπορεί να κινείται και να δημιουργεί μέσα στον λόγο και χάρη σ' αυτόν, δεν είναι καθηλωμένος για πάντα από σημαινόμενα μονοσήμαντα και πάγια των λέξεων που χρησιμοποιεί- με άλλα λόγια γι' αυτό η γλώσσα είναι γλώσσα. Και όμως, όχι μόνο αυτή η περιγραφή αλλά και το πράγμα το ίδιο θα ήταν αδύνατο, αν η ταυτιστική-συνολιστική διάσταση δεν ήταν ταυτόχρονος παρούσα.» (βλ. Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, σελ. 348-349).

Όπως είδαμε στο πιο πάνω απόσπασμα οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες εκφράζονται κάτω από δύο όρους ή διαστάσεις. Ο ένας είναι αυτός του «μάγματος» και ο άλλος της «συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής»<sup>44</sup>. Αυτό σημαίνει ότι το «Είναι» των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών εμπεριέχουν, τόσο την απροσδιοριστία, την ετερότητα και την ελευθερία έναντι οποιουδήποτε καθορισμού, όσο και την καθοριστικότητα, την ταυτότητα και την συνολιστικότητα.

Μπορούμε όμως να παρατηρήσουμε στον βαθμό που έχουμε μια ευρύτερη θέαση της φιλοσοφίας του Καστοριάδη πως το κεντρικό στοιχείο που χαρακτηρίζει, σε τελική ανάλυση, τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν είναι η συνολιστική-ταυτιστική λογική, αλλά η λογική των μαγμάτων.

---

<sup>44</sup> Βλ Κορνήλιος Καστοριάδης όπ.π. Σελ. 122



## Η λογική των μαγμάτων

Μάγμα, μαγματική λογική, μάγμα μαγμάτων, είναι μερικές από τις μεταφορές που χρησιμοποιεί ο Κορνήλιος Καστοριάδης για να αποδώσει τον χαρακτήρα του Είναι των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, του κοινωνικού-ιστορικού και του ασυνειδήτου. Όροι βέβαια παρμένοι από τις φυσικές επιστήμες, όπου εδώ η διασημειωτική τους μετάφραση σκοπεύει σε μια πολύ ειδική χρήση: επιχειρεί να αναδείξει την ακαθοριστία, τη μη ορθολογικότητα και τον απρόβλεπτο χαρακτήρα της πραγματικότητας και κυρίως της οντολογίας των κοινωνικών φαινομένων.

Η δυσκολία απόδοσης αυτών των όρων σε σχέση με τις οντότητες που καταγράφουν είναι καταρχήν γλωσσική και αυτό διότι, η ίδια η γλώσσα για να υπάρξει χρειάζεται να εδράζεται σε κάποια σταθερά σημεία, ανεξάρτητα εάν τα θεμέλια αυτής της σταθερότητας είναι λίγο ή πολύ φαντασιακά<sup>45</sup>. Για να ειπωθεί κάτι θα πρέπει να είναι καλά ή τουλάχιστον ως ένα βαθμό καθορισμένο, αλλιώς δεν έχει νόημα να ειπωθεί, διότι δεν έχει νόημα. Όπως θα δούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια, κάθε τι για να αναδυθεί στο κοινωνικό-ιστορικό, θα πρέπει να υποταχθεί στους καταναγκαστικούς καθορισμούς του κοινωνικού «παριστάνειν» και του κοινωνικού «πράττειν», δηλαδή στις συνολιστικοταυτιστικές όψεις του κοινωνικού κόσμου, που εκπροσωπούνται κατ'εξοχήν από το «λέγειν» και το «τεύχειν». Έτσι το πρόβλημα της γλωσσικής και άρα καθορισμένης απόδοσης, ακαθόριστων φαινομένων, δημιουργεί τεράστιες, εκτός των άλλων, και θεωρητικές δυσκολίες τις οποίες ο Καστοριάδης επιχειρεί με μεταφορές, αντιθέσεις και άλλους παραστατικούς τρόπους να υπερβεί.

Η ακαθοριστία του Είναι κατανοείται από τον φιλόσοφο ως χάος, όχι όμως ως απόλυτη χαοτική συνθήκη. Η ακρίβεια της περιγραφής είναι σημαντική για την κατανόηση των λεγομένων του. Το μάγμα<sup>46</sup> συνιστά μία «μη συνολίστημη πολυειδία»<sup>47</sup>, η οποία περιλαμβάνει επιμέρους οργανώσεις που με τη σειρά τους χαρακτηρίζονται από σημαντικούς βαθμούς ελευθερίας έναντι κάθε νομοτέλειας, ορθολογικότητας και καθορισμού. Επίσης αυτές οι μη συνολίστημες και τυχαίες οργανώσεις, εντάσσονται σε μια «διαδικασία»<sup>48</sup> συνεχούς σύνθεσης και ανασύνθεσης, ελεύθερων συσχετίσεων και ανατροπών αυτών των συσχετίσεων, και τελικώς μπορούν να καταγραφούν μέσα από το κωδικό δίπολο της οντολογικά ακαθόριστης δημιουργίας και της καταστροφής.

«Πρέπει να σκεφτούμε μια πολλαπλότητα που δεν είναι μια με την παραδεδομένη έννοια του όρου, αλλά που επισημαίνουμε ως μια, και που δεν είναι πολλαπλότητα με την έννοια ότι θα μπορούσαμε να απορυθμίσουμε, πράγματι ή δυνάμει, ότι «περιέχει», αλλά όπου μπορούμε να επισημαίνουμε κάθε φορά όρους όχι απόλυτα συγκεχυμένους· ή ακόμη, έναν ακαθόριστο αριθμό όρων ενδεχόμενα μεταβαλομένων που έχουν συλλεχθεί από μία προ-

<sup>45</sup>Το φαντασιακό για τον Καστοριάδη, δεν διέπεται από την τρέχουσα εννοιολόγηση η οποία την ταξινομεί σε αντίθεση προς το πραγματικό. Με τον όρο φαντασιακό ο Καστοριάδης δηλώνει ότι το ουσιαδές των κοινωνικών θεσμών δεν είναι αποτέλεσμα κάποιων αντικειμενικών νόμων ή ορθολογικών αναγωγών.

<sup>46</sup>Τζουβάρης Αθανάσιος, «Sets with dependent elements: Elaborating on Castoriadis' notion of 'magma'».

<sup>47</sup>Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Αθήνα, Κέδρος, 1981, σελ. 268.

<sup>48</sup>Η χρήση του όρου διαδικασία δεν θα πρέπει να εκληφθεί με την στενή έννοια, δηλαδή ως κλειστό σύστημα πράξεων καθορισμένης διαδοχής, αλλά πιο ελεύθερα ως το πλαίσιο εκείνο εντός του οποίου λαμβάνουν χώρα...

σχέση δυνητικά μεταβατική (την παραπομπή)· ή το συνέχειν των διακεκριμένων-αδιακριτών συστατικών μιας πολυειδίας· ή ακόμα την απροσδιόριστα μπλεγμένη δέσμη συνδετικών ιστών, φτιαγμένων από διαφορετικές και εντούτοις ομοιογενείς υφάνσεις παντού διάστικτη από ενδύναμες και εφήμερες μοναδικότητας.» (βλ. Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας, σελ. 480).

Με αυτόν τον τρόπο λοιπόν, ο Κορνήλιος Καστοριάδης περιγράφει το ακαθόριστο Είναι του κοινωνικού-ιστορικού, του ασυνειδήτου και των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Μια σημαντική, κατά τη γνώμη μας, δυσκολία που ανακύπτει στο σημείο αυτό, αφορά το πώς ακριβώς αυτή η ακαθοριστία, η μη συνολίσημη-τυχαία οργάνωση καταφέρνει πάντοτε ή σχεδόν πάντοτε να συνολίζει κάποιες πτυχές της και να μετατρέπεται σε αυτό που ο φιλόσοφος αποκαλεί, σημαίνουσα τυχαιότητα. Η απάντηση που δίνει ο Καστοριάδης αναφορικά με το ζήτημα αυτό, μάλλον σχετίζεται με την «ικανότητα» κάποιων επιπέδων του μάγματος να είναι δεκτικά σε ορισμένες συνολοταυτιστικές επεξεργασίες. Για παράδειγμα οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, που αποτελούν μαζί με το κοινωνικό-ιστορικό και το ασυνείδητο τα σημεία αναφοράς και επισήμανσης για τη μαγματική λογική, ξεδιπλώνονται και υποστασιοποιούνται, τόσο στη διάσταση του φαντασιακού και άρα μαγματικού, όσο και σε αυτήν της συνολιστικής-ταυτιστικής πραγματικότητας.<sup>49</sup> Όπως διευκρινίζεται όμως, η συνολιστική-ταυτιστική επεξεργασία του μάγματος, αν και μπορεί να αφορά απροσδιόριστο αριθμό οργανώσεων, εντούτοις δεν θα μπορούσαμε ποτέ μέσα από αυτές να κατορθωθεί η ανασυγκρότηση του μάγματος<sup>50</sup>. Έτσι κατά τη σύλληψη του Καστοριάδη προκύπτουν κάποιες χαρακτηριστικές ιδιότητες όσον αφορά την εσωτερική ποιότητα του μάγματος:

«M1: Αν M είναι ένα μάγμα, μπορούμε να επισημάνουμε μέσα στο M σύνολα σε απεριόριστο αριθμό.

M2: Αν M είναι ένα μάγμα, μπορούμε να επισημάνουμε μέσα στο M μάγματα άλλα από το M.

M3: Αν M είναι ένα μάγμα, δεν υπάρχει μερισμός του M σε μάγματα.

M4: Αν M είναι ένα μάγμα, κάθε ανάλυση του M σε σύνολα αφήνει ως υπόλειμμα ένα μάγμα.

M5: Ότι δεν είναι μάγμα είναι σύνολο ή είναι τίποτα.»<sup>51</sup>

Υπό αυτές λοιπόν τις προϋποθέσεις της μαγματικής λογικής, μπορεί κανείς να αναζητήσει συστηματικά απαντήσεις για το Είναι του κόσμου, της φύσης, της κοινωνίας και του ασυνειδήτου. Οι ερωτήσεις βέβαια αυτές, δεν επιδέχονται τελεσίδικες και άρα απολύτως βεβαιωμένες απαντήσεις, διαρρηγνύουν όμως τα στεγανά της αυτοσυγκάλυψης- αυτοαπόκρυψης της κοινωνίας. Δηλαδή, συγκλονίζουν ένα οντολογικό οικοδόμημα που δεν έπαψε να κινητοποιεί, να στηρίζει και να εμπνέει, εκτός μερικών εξαιρέσεων, εδώ και 2500 χρόνια ιστορίας, σχεδόν κάθε μορφή σκέψης

<sup>49</sup> Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Χώροι του ανθρώπου», σελ. 122.

<sup>50</sup> «Τα μάγματα ξεπερνούν τα σύνολα όχι από την άποψη του «πλούτου της πληθικότητας», αλλά από την άποψη της «φύσης της σύστασής τους» γράφει ο Κορνήλιος Καστοριάδης. Όπ.π, σελ. 312.

<sup>51</sup> Όπ.π, βλ. Σελ. 310.

και πράξης που αναδύθηκε εντός του «Ελληνοδυτικού» πολιτισμού, προσφέροντας μια στατική-αχρονική αντίληψη για το κόσμο και την κοινωνία, ως εάν όλες οι οντολογικές μορφές να εντάσσονται σε ένα σύστημα το οποίο διέπεται από συγκεκριμένους απaráβατους νόμους που καθορίζουν τη γένεση, τη διατήρηση και την εξέλιξη του, ως εάν δηλαδή κάποια εξωκοινωνική ή υπερβατική αρχή να όρισε πριν από κάθε πιθανή αρχή και μια για πάντα, το Είναι του άψυχου και έμψυχου σύμπαντος. Η μαγματική λογική και οντολογία αντίθετα, αδυνατεί να παράσχει μεταφυσικές ή φυσικές βεβαιότητες για τον φυσικό και κοινωνικό κόσμο, ενσωματώνει και μάλιστα με κεντρικό τρόπο στην προβληματική της το χάος, την άβυσσο και το απύθμενο, χωρίς να παραγνωρίζει την τάξη, το νόημα και τη πιθανή αρμονία, δίχως τα οποία κανενός είδους κοινωνική συνύπαρξη δεν είναι εφικτή.

### Συνολιστική-ταυτιστική λογική

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης ήταν ένας στοχαστής που δεν δίστασε να υποβάλει σε κριτική ανάλυση και επεξεργασία τις καθιερωμένες και σε σημαντικό βαθμό «ιεροποιημένες» μορφές σκέψης, αναδεικνύοντας τα όρια, τις αντιφάσεις και τις συνέπειες τους στην κοινωνία. Ανεξάρτητα από τις τελικές μας εκτιμήσεις, σχετικά με το έργο του και συγκεκριμένα τη φαντασιακή θέσμιση του κοινωνικού- ιστορικού, θεωρούμε, ασπάζόμενοι, στο σημείο αυτό, την κρίση ενός άλλου σημαντικού στοχαστή (Γ. Χάμπερμας)<sup>52</sup> της εποχής μας, πως ο Καστοριάδης προσπάθησε να συλλάβει «από την αρχή» το σύνολο της πραγματικότητας, φυσικής και κοινωνικής, ερχόμενος σε διαδοχικές ρήξεις, ακόμα και με αρχές που είχε στο παρελθόν αποδεχτεί. Η φράση «από την αρχή» σημαίνει ότι η γενική θεώρηση περί Ριζικού Φαντασιακού αξιώνει πρωταρχτικό χαρακτήρα, δηλαδή οιοσδήποτε δεν προϋποθέτει καμιά οντολογικά ή χρονικά προγενέστερη αξιωματική παραδοχή ή θεμελίωση. Για τον Καστοριάδη λοιπόν, η σκέψη δεν ακινητοποιείται σε ένα κάποιο ερώτημα για την ιστορία και τους κοινωνικούς σχηματισμούς, για το άτομο ή γενικά για το ον· ούτε καν στις απαντήσεις που το καθένα σε μικρό ή μεγάλο βαθμό, ανά εποχή, επιδέχεται. Αντίθετα συνεχίζει πέρα από αυτά, θέτοντας το ερώτημα για το ίδιο το ερώτημα και μέσω αυτών για το ίδιο το Είναι.<sup>53</sup>

Στη βάση αυτού του εξαιρετικά ιδιαίτερου στοχαστικού εγχειρήματος που προϋποθέτει την ικανότητα του μετά-στοχασμού<sup>54</sup>, δηλαδή της σκέψης που θέλει να σκεφτεί τον εαυτό της, που αξιώνει να διεισδύσει, όχι μόνο σε ότι απλά συνεπάγεται γνωσιολογικά η θέση και το πλαίσιο εντός του οποίου τοποθετείται το καστοριαδικό στοχαστικό υποκείμενο, αλλά κατά το δυνατό και επέκεινα αυτών. Ο Καστοριάδης θεωρεί, πρώτον, ότι η κοινωνική-ιστορική πραγματικότητα είναι αποτέλεσμα της εκ του μηδενός δημιουργίας (όχι όμως στο μηδέν και με το μηδέν) από το χάος, που όπως

<sup>52</sup>Παρά την κριτική και τις θεωρητικές διαφωνίες που έχει διατυπώσει ο Χάμπερμας προς το έργο του Καστοριάδη, αναγνωρίζει την δυσκολία και το βαθυστόχαστο του φιλοσοφικού του εγχειρήματος, βλ. «Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας».

<sup>53</sup>Βλ. Τον καταπληκτικό πρόλογο στο βιβλίο του «Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου», Αθήνα, Ύψιλον, 1991, σελ 7-28.

<sup>54</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, «Πρώτες δοκιμές», Ύψιλον, Αθήνα, 1988.Σελ. 22-23.

έχουμε ήδη διευκρινίσει δεν νοείται ως απόλυτο χάος. Δεύτερον, ότι η δημιουργία έχει τον χαρακτήρα του μάγματος ή καλύτερα του μάγματος μαγμάτων. Τρίτον, πως αυτή η δημιουργία, για λόγους που θα δούμε στη συνέχεια, αποκρύπτεται από τον ίδιο της τον εαυτό, δηλαδή από την κοινωνία. Τέταρτον, ότι αυτή η αυτοαπόκριψη που δίδεται ως πιθανότητα του μάγματος, εκφράζεται μέσα από τη συνολιστική-ταυτιστική λογική<sup>55</sup>.

Η συνολιστική-ταυτιστική λογική, σύμφωνα με τον Κορνήλιο Καστοριάδη, βρίσκεται στους αντίποδες του μάγματος. Εάν το μάγμα μπορεί να παρασταθεί λεκτικά ως ακαθοριστία, η συνολιστική-ταυτιστική λογική εκφράζεται αποκλειστικά με το διαλεκτικό αντίθετο που είναι ο καθορισμός<sup>56</sup>. Με άλλα λόγια, ό,τι μπορεί να τεθεί υπό την αρχή των σχέσεων αιτίου προς αιτιατού, του μέσου σε αναφορά προς ένα σκοπό, του τελικού σκοπού, της παραγωγής και της επαγωγής κάποιου όντος από κάποιο άλλο, είναι το παράγωγο της δράσης της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής. Η συνολιστική-ταυτιστική λογική, υπάρχει στον βαθμό που αποδίδει τελεσίδικη ταυτότητα στα πράγματα και τα διακρίνει από τις αντίστοιχες ταυτότητες άλλων πραγμάτων. Ένα δεύτερο χαρακτηριστικό της λογικής αυτής του καθορισμού είναι ότι θέτει τις σχέσεις μεταξύ των πραγμάτων, ως σχέσεις στοιχείων ενός συνόλου. Τα σύνολα μπορούν να διακριθούν σε μέρη και τα μέρη σε μικρότερα μέχρι να φθάσουμε σε στοιχεία που δεν μπορούν περαιτέρω να τμηθούν, δηλαδή σε στοιχεία που αποτελούν έσχατες ταυτότητες. Η δόμηση και αποδόμηση των συνόλων, οι σχέσεις μεταξύ των μερών και των στοιχείων που τα αποτελούν, καθώς και η δυνατότητα ένταξης και σχηματισμού νέων συνόλων δεν μπορούν παρά να υπόκεινται στη λογική του καθορισμού, δηλαδή των σχέσεων αιτίας-αποτελέσματος, επιλογής του προσφορότερου μέσου για την επίτευξη ενός κάποιου σκοπού, της παραγωγής ενός πράγματος από ένα άλλο που υπήρχε ήδη κλπ.

Η πιο αποτελεσματική εφαρμογή των κανόνων της συνολιστικοταυτιστικής λογικής πραγματοποιείται στον «χώρο» των μαθηματικών. Ανεξάρτητα όμως από τα μαθηματικά, η συνολιστική-ταυτιστική λογική ανιχνεύεται σε κάθε πτυχή του κοινωνικού-ιστορικού και αυτό γιατί αποτελεί βασική συνιστώσα των δυο αποφασιστικότερων, για την ανάδυση κάθε κοινωνικής μορφής, θεσμών του «λέγειν» και του «τεύχειν», που συνιστούν για τον Καστοριάδη αντίστοιχα, το μεν πρώτο την «ανεξάλειπτη συνιστώσα της γλώσσας και του κοινωνικού παριστάνειν» και το δε δεύτερο την «ανεξάλειπτη συνιστώσα του κοινωνικού πράττειν»<sup>57</sup>. Ο Κορνήλιος Καστοριάδης υπογραμμίζει πως η συνολιστικοταυτιστική οργάνωση του μαγματικού Είναι του κοινωνικού-ιστορικού μέσα από τους θεσμούς του λέγειν και του τεύχειν είναι υποχρεωτική, καθώς τίποτα δεν μπορεί να υπάρξει κοινωνικά αν δεν μπορεί να «παραστήσει και να παρασταθεί, να πει και να λεχθεί, να φτιάξει και να φτιαχθεί» και όλα αυτά μόνο δια μέσου της λογικής του καθορισμού είναι εφικτά.

Ένα άλλο σημείο που θα πρέπει να διευκρινίσουμε, είναι ότι η δυνατότητα συνολιστικοταυτιστικής οργάνωσης δεν παρέχεται μόνο, όπως έχουμε δει έως τώρα, από την πολυειδία του κοινωνικού φαντασιακού, αλλά και από την μορφή και το περιεχόμενο κάποιων διαστάσεων του φυσικού κόσμου που ο Καστοριάδης αποκαλεί «πρώτη φυσική στιβάδα»<sup>58</sup>. Η πρώτη φυσική στιβάδα στη φιλοσοφία του Καστοριάδη αποτελεί τη μόνη σταθερή, μη αυθαίρετη και μη φαντασιακή οντολογικά συνθήκη της πραγματικότητας, που όμως δεν συνιστά παρά ένα στοιχείο το οποίο παρέχει την υλική και βιολογική βάση την οποία θα επεξεργαστεί το Ριζικό Φαντασιακό υπό τους δικούς

<sup>55</sup> « Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας », βλ. Σελ. 319-386.

<sup>56</sup> Castoriadis Cornelius, «The Castoriadis Reader», Blackwell Publishers, Oxford, 1997. Σελ. 306-307.

<sup>57</sup> Οπ.π, σελ. 258

<sup>58</sup> Οπ.π, σελ. 298-299, 329-340.

του «κανόνες», για να δημιουργήσει τις κάθε φορά ιδιαίτερες μορφές του κοινωνικού-ιστορικού. Τα παράδειγμα του ουρανού και της γης, της βροχής, των αστεριών και του κλίματος, της ανάγκης για τροφή και ύπνο, σίγουρα αποτελούν πάγιες ιδιότητες της έμψυχης και άψυχης φύσης, τα οποία κάθε κοινωνία οφείλει, με τίμημα ακόμα και την ίδια της την επιβίωση, να λάβει υπόψη της. Ο νομοτελειακός χαρακτήρας βέβαια της πρώτης φυσικής στιβάδας δεν καθορίζουν τελικός την μορφή των θεσμικών όντων που θα δημιουργηθούν μέσα από την παρέμβαση του Ριζικού Φαντασιακού.

Επιπροσθέτως, την πρώτη φυσική στιβάδα θα πρέπει να την αναγνωρίσουμε όχι μόνο στην εξωτερική παρουσία της φύσης, αλλά εξίσου και στην εσώτατη συνθήκη του ψυχικού κόσμου του ανθρώπινου όντος. Η πρώτη φυσική στιβάδα ενυπάρχει στη ριζική φαντασία και τον μονήρη πυρήνα, όπου σε ένα πρώτο στάδιο συντελεί στην κατάσταση εκείνη της πρωτοενότητας, της ανεξάντλητης και πανίσχυρης δύναμης της ψυχής, πριν τον εκκοινωνισμό της, που τείνει να καλύψει τα πάντα, να ταυτιστεί με τα πάντα, μια για πάντα. Η συνολιστική-ταυτιστική λογική βρίσκει πρόσφορο έδαφος στα κατάλοιπα του μονήρους πυρήνα του εκκοινωνισμένου υποκειμένου, θέτοντας κάποια από τα στοιχεία εκείνα που, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, υφίστανται ως αναγκαία συνθήκη για τη δημιουργία της θρησκείας, της φιλοσοφίας, της επιστήμης, της εκπαίδευσης, της οικονομίας, των διαπροσωπικών σχέσεων και γενικά για ότι θα περιέχει η θέσμιση του κοινωνικού μορφώματος συνολικά. Καταληκτικά, θα λέγαμε πως η συνολιστική-ταυτιστική λογική βρίσκει έρεισμα τόσο στη διάσταση της φυσικής πραγματικότητας όσο και σε αυτήν της ριζικής φαντασίας και του κοινωνικού φαντασιακού, πράγμα που στοιχειοθετεί μια πρώτη εξήγηση στην τάση του κοινωνικού-ιστορικού διαμέσου της συνολιστικοταυτιστικής του οργάνωσης, να στερεί από τον ίδιο του τον εαυτό την συνείδηση της μαγματικής του φύσης. Η συνολιστική-ταυτιστική λογική ως υπόβαθρο της φυσικής και κοινωνικής υπόστασης του ανθρώπου, αναζητεί και κατασκευάζει μια συνείδηση κοινωνίας που να αναλογεί στα αιτήματα που το βασικό της χαρακτηριστικό, η ιδιότητα του καθορισμού θέτει. Από τη στιγμή που κυριαρχεί το στοιχείο του καθορισμού, παρουσιάζεται μια σημαντική αδυναμία αναγνώρισης του μαγματικού στοιχείου της ανθρώπινης ύπαρξης.

### **Μάγμα και αιτιώδης συσχέτιση**

Στο παρόν κεφάλαιο θα προσπαθήσουμε να διερευνήσουμε το νόημα και την αξία της αιτιώδους συσχέτισης στη φιλοσοφία του Καστοριάδη.

Το ερώτημα της αιτίας αναδύεται από τις πρώτες στιγμές του φιλοσοφικού στοχασμού, ως θεμελιακή κατηγορία της σκέψης και σε συνδυασμό με την αντίστοιχη αναζήτηση του σκοπού, συνιστούν τα αρχετυπικά στοιχεία που συγκροτούν τη μορφολογία της δυτικής μεταφυσικής παράδοσης. Εάν τοποθετήσουμε τις απαρχές της παράδοσης αυτής στην τριανδρία των φιλοσόφων της Ιωνίας, στον Θαλή, τον Αναξίμανδρο και τον Αναξίμανη, θα δούμε πως η σκέψη τους διέπεται αφετηριακά από το ερώτημα για την αιτία του κόσμου, για την εύρεση μιας πρώτης Αρχής, μιας ελάχιστης δηλαδή βάσης, η οποία θα μπορούσε να δικαιολογήσει οντολογικά ένα μέγιστο πλήθος στοιχείων.

Με το πέρασμα των αιώνων προέκυπταν διαφορετικές απαντήσεις σχετικά με το ζήτημα αυτό. Με την Αναγέννηση και τον Διαφωτισμό και κυρίως με την ανάπτυξη του θετικιστικού προτύπου, αρχικά στις φυσικές επιστήμες και στη συνέχεια στις κοινωνικές, το ερώτημα για την αιτία απέκτησε μια πολύ πιο συγκεκριμένη ταυτότητα. Η συστηματική επιστημονική σκέψη τοποθετεί το ερώτημα για την αιτία στο επίπεδο της εξήγησης των φαινομένων της εμπειρίας και τη δέχεται ως πραγματική μόνο όταν διαπιστώνει πειραματικά ή παρατηρησιακά την ισχύ της. Η θετικιστική σκλήρυνση προκαλεί αλυσιδωτές αντιδράσεις, ήδη από της αρχές του 20ου αιώνα στις φυσικές επιστήμες και σχεδόν από τα μέσα του ίδιου αιώνα στις κοινωνικές. Αρχίζουν λοιπόν να παρουσιάζονται ισχυρές αντιδράσεις σε αυτό τον δογματισμό, αμφισβητώντας όχι μόνο τις ήδη παραδεκτές απαντήσεις για την αιτία των φαινομένων, αλλά και την οντότητα της αιτίας καθ' εαυτής.

Επιστρέφοντας στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη, θα λέγαμε πως κατά την άποψη του φιλοσόφου και τα δύο αυτά συγκρουσιακά, ως προς τη μεταξύ τους σχέση, ρεύματα, διέπονται από την ίδια μεταφυσική σύλληψη του κόσμου. Η θέση που παίρνουν οι οπαδοί της μιας ή της άλλης σχολής, είτε δίνουν καταφατική απάντηση στο ζήτημα της αιτίας, είτε προβάλλουν μια σχετικιστική απόρριψη, καθοδηγούνται από μια κεντρική φαντασιακή αναπαράσταση του κόσμου και της ύπαρξης εν γένει, δηλαδή στο επίκεντρο της ολικής παράστασης του κόσμου βρίσκεται το Είναι ως ένα καλώς οργανωμένο σύνολο στοιχείων. Ταυτίζοντας και οι μεν και οι δε την ύπαρξη και τον κόσμο με την υπαγωγή των υπαρκτών σε κανονικότητες, αποδέχονται ή αρνούνται την πραγματικότητα με κριτήριο την ορθολογική φαντασιακή αναπαράσταση. Με άλλα λόγια, η στάση τους για την αποδοχή ή την απόρριψη της πραγματικότητας ως τέτοιας, εξαρτάται από το εάν η σκέψη τους πιστοποιεί ή όχι την ορθολογική συγκρότησή της. Ο ένας πόλος καταφάσκει τον κόσμο στον βαθμό που αυτός διέπεται από την ορθολογική δυναμική, ενώ ο άλλος απορρίπτει την ύπαρξη του Είναι από το γεγονός ότι διαπιστώνει τις μη ορθολογικές διαστάσεις του και άρα είναι υποχρεωμένο να υιοθετήσει τη θέση της χαοτικής ταυτότητας του.

Η Καστοριαδική οντολογία, έρχεται σε ρήξη και με τις δύο αυτές τάσεις, υπογραμμίζοντας τη μαγματική διάσταση<sup>59</sup> του κόσμου. Το κοσμικό μάγμα, που συνιστά το συνώνυμο του χάους, δεν συλλαμβάνεται από τον Καστοριάδη ως χαοτικό με την απόλυτη έννοια, αλλά ως μια συνολική άρθρωση επιμέρους πολλαπλών και ποικίλων οργανώσεων, που βρίσκεται στους αντίποδες κάθε οργανωμένης κατάστασης, ακόμη κι αν μπορούν σε ορισμένες διαστάσεις του να δίδεται η δυνατότητα πραγμάτωσης του καθορισμού και της οργάνωσης. Πρόκειται για μια αντικατάσταση, για μια τυχαία και ρευστή οργάνωση, η οποία δεν μπορεί να υπαχθεί πλήρως στις κανονικότητες οποιουδήποτε ορθολογικού προτύπου.

Ο κόσμος όμως ως μη απόλυτο χάος περιέχει πτυχές και επίπεδα που ενέχουν στη συγκρότησή τους την ορθολογική οργάνωση. Αυτό καθιστά δυνατή τη διαπίστωση νομοτελειών. Μπορούμε άρα γι' αυτές τις πτυχές να θέσουμε ερωτήματα αιτιώδους συσχέτισης. Έτσι διαθέτουμε σύμφωνα με τον Καστοριάδη το «υποκειμενικό ορθολογικό» το οποίο και εξηγεί υπό τη στενή έννοια τις ανθρώπινες συμπεριφορές. Το γεγονός, λόγου χάρη, ότι το απόγευμα θα συναντηθώ με έναν φίλο για να πιούμε καφέ, μπορεί να καταδείξει ως αιτία την επιθυμία δύο ανθρώπων να συναντηθούν. Επίσης υπάρχει το «αντικειμενικό ορθολογικό». Για να απογειωθεί ένα αεροσκάφος χρειάζεται ο κατάλληλος συνδυασμός πρώτον, των γνώσεων των φυσικών νόμων που

<sup>59</sup> Castoriadis Cornelius, «The Castoriadis Reader», Blackwell Publishers, Oxford, 1997. Βλ. σελ. 297 «A magma is that from which one can extract (or in which one can construct) an indefinite number of ensemblist organizations but which can never be reconstituted (ideally) by a (finite or infinite) ensemblist composition of these organizations».

επιτρέπουν την απογείωση, δεύτερον του ενδεδειγμένου, για την πτήση ενός ειδικού υλικού σώματος και τέλος την τεχνική επεξεργασία.<sup>60</sup> Το αντικειμενικό ορθολογικό, στην περίπτωση αυτή μπορεί να εντοπιστεί στους όρους που θέτουν οι πτητικοί νόμοι της φύσης, στις ιδιότητες του υλικού και στην συναρμογή των όρων που θέτουν οι δυο προηγούμενοι συντελεστές από την τεχνική για την παρασκευή ενός πτητικού μέσου. Άρα έχουμε τον αναγκαίο συνδυασμό των φυσικών νόμων και των ορθολογικών αναγκαιοτήτων. Τέλος υπάρχει αυτό που ο φιλόσοφος αποκαλεί «αιτιακό δεδομένο» το οποίο δεν μπορεί να αναχθεί σε κάποια από τις δυο προαναφερθείσες ορθολογικότητες. Απλώς το παρατηρούμε, χωρίς να είμαστε σε θέση να το αποδώσουμε κάπου συγκεκριμένα.

Έως εδώ βλέπουμε ότι μπορούμε με βάση την αρχή της αιτίας-αποτελέσματος να εξηγήσουμε ένα σημαντικό αριθμό φαινομένων και συμπεριφορών, όπως και να προβούμε σε έναν σημαντικό και σχετικά ασφαλή αριθμό προβλέψεων. Βέβαια προκύπτει στο σημείο αυτό ένα σημαντικό πρόβλημα για τον φιλόσοφο της αυτονομίας: είναι δυνατόν η παράμετρος της αιτιακής εξήγησης να μας παράσχει μια πλήρη ερμηνεία των γεγονότων και των καταστάσεων του κοινωνικού κόσμου; Πως θα μπορούσε για παράδειγμα να ερμηνευτεί η σχέση που διέπει στη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία την ατομική ορθολογική, ως προς την διαχείριση των μέσων, συμπεριφορά με το οικονομικό σύστημα; Φυσικά θα μπορούσαμε για ένα τέτοιο φαινόμενο να εντοπίσουμε πλήθος ορθολογικών εξηγήσεων, οι οποίες όμως σύμφωνα με τη σύλληψη της φιλοσοφίας του Ριζικού Φαντασιακού δεν θα μπορούσαν να ερμηνεύσουν συνολικά την ανάδυση της σχέσης. Ουσιαστικά στον πεδίο αυτό κυριαρχεί η ακαθοριστία του μάγματος και η χαοτική κένωση από κάθε επιμέρους ορθολογισμό. Όλα οδηγούν στο πεδίο των φαντασιακών σημασιών, οι οποίες προκύπτουν πέρα και έξω από κάθε ορθολογική διαδικασία. Η διάσταση των φαντασιακών σημασιών είναι ενεργός και ρευστή, η ροή της είναι χαοτική, λειτουργώντας μέσα από τη συνεχή παραπομπή από σημασία σε σημασία. Η δημιουργία αυτών των σημασιών είναι εκ του μηδενός, όπως έχουμε δει, μα όχι στο μηδέν και με το μηδέν. Επίσης, αυτές οι φαντασιακές σημασίες ή αλλιώς το «θεσμίζον φαντασιακό» προκαλούν την ανάδυση ακόμη και του ίδιου του ορθολογισμού, ως αναγκαία συνθήκη κάθε κοινωνικού θεσμού. Συνιστούν, με άλλα λόγια, αιτίες που μπορούν να αναχθούν μόνο στον ίδιο τους τον εαυτό. Το σημείο αυτό είναι κομβικό, διότι με αυτό τον τρόπο μπορούμε να ερμηνεύσουμε πως αντικρουόμενοι ή επιφανειακά ασυντόνιστοι θεσμοί, μπορούν να συνυπάρχουν στα πλαίσια μια κοινωνίας και η τελευταία να μην καταρρέει. Πίσω λοιπόν από ένα σύνολο ανθρώπων, συμπεριφορών και διαδικασιών, σκιαγραφείται ο «τόπος» του Ριζικού Φαντασιακού που εγγυάται την ενότητα της κοινωνίας με τρόπο άρρητο, αλλά δυναμικό. Κάθε ανθρώπινη σκέψη ή πράξη παραπέμπουν με τον τρόπο τους πίσω στις κυρίαρχες, για την κοινωνία, φαντασιακές σημασίες.

### **Χρόνος και εκ του μηδενός δημιουργία**

---

<sup>60</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Κέδρος, Αθήνα, 2004, σελ. 66-81

Στο έργο του Καστοριάδη, η έννοια του χρόνου και της εκ του μηδενός δημιουργίας είναι άρρηκτα συνδεδεμένες, σε βαθμό μάλιστα που η επίκληση της μιας να προϋποθέτει την αυτονόητη παρουσία και της άλλης. Κρίνουμε σκόπιμο να ξεκινήσουμε την ανάλυσή μας με την έννοια της δημιουργίας<sup>61</sup>.

Ο Καστοριάδης αφού απορρίπτει κάθε υπερβατική-μεταφυσική ερμηνεία προέλευσης των όντων, διακρίνει δυο μορφές οντογένεσης, οι οποίες θα μπορούσαν να χρεωθούν στους αντίστοιχους δυο τρόπους συγκρότησης και οργάνωσης του πραγματικού (τον μαγματικό και τον συνολιστικοταυτιστικό).

Η πρώτη μορφή σχετίζεται με το ακαθόριστο-μαγματικό Είναι του κόσμου, έτσι όπως εκφράζεται σε ορισμένες όψεις της φυσικής πραγματικότητας, που ξεφεύγουν από αυτό που αποκαλέσαμε πρώτη φυσική στιβάδα, αλλά ακόμη περισσότερο σε αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ, αφορά το Έσχατο ή Ριζικό Φαντασιακό. Η ακαθοριστία αυτή, επιτρέπει τη δημιουργία και αλλοίωση της απόλυτης ετερότητας, γεγονός που εξηγεί την «περίεργη»<sup>62</sup> με μια πρώτη ματιά θέση του Κορνήλιου Καστοριάδη για την εκ του μηδενός δημιουργία, αλλά όχι στο μηδέν και με το μηδέν. Σύμφωνα λοιπόν με την αντίληψη του φιλοσόφου, κάθε ον που εμφανίζεται σε αυτό που αποκαλούμε πραγματικό κόσμο και του οποίου η εμφάνιση προκύπτει πέρα και έξω από οποιονδήποτε καθορισμό στοιχείων που προϋπήρχαν της συγκρότησής του, ακόμη κι αν ορισμένα στοιχεία, με κάποιο τρόπο, συσχετίστηκαν κατά τη διαδικασία της οντογένεσής του, τότε μπορούμε να μιλήσουμε για δημιουργία, η οποία συνεπάγεται το αποτέλεσμα της ανάδυσης της απόλυτης ετερότητας. Αυτά τα προϋπάρχοντα στοιχεία, να μην ενεπλάκησαν κατά κάποιο τρόπο σε αυτό το γεγονός της δημιουργίας, αλλά σε καμιά περίπτωση, βάσει των ιδιοτήτων τους, δεν θα μπορούσαν κάτω ακόμα και από άπειρους, μεταξύ τους, συνδυασμούς, να δώσουν τη συγκεκριμένη ετερότητα ως αποτέλεσμα. Από τη στιγμή που λόγω αυτής της παρατήρησης κρίνεται αδύνατη η αναγωγή της δημιουργίας ενός όντος, νοούμενου ως απόλυτης ετερότητας, σε ένα ή περισσότερα καθορισμένα προσδιοριστικά στοιχεία, ο φιλόσοφος καλύπτει το θεωρητικό κενό που προκύπτει με την προσέγγιση για το Ριζικό ή Έσχατο φαντασιακό της μαγματικής εκείνης δύναμης που προκαλεί, μέσα σε πολλαπλούς βαθμούς οντολογικής ελευθερίας και ταυτόχρονα σε μερική εξάρτηση από τις επιδράσεις της φυσικής και κοινωνικοιστορικής πραγματικότητας, την ανάδυση έτερων μορφών και της αλλοίωσής τους. Κατόπιν αυτών γίνεται κατανοητό ότι καμιά σχέση ιεραρχίας, αξιολόγησης και συνολισμού δεν μπορεί να τεθεί ορθολογικά μεταξύ των οντικών ετεροτήτων.

Η δεύτερη μορφή αφορά τη συνολιστική-ταυτιστική διάσταση του Είναι η οποία υπόκειται στον καθορισμό. Σε αντίθεση με ότι είδαμε προηγουμένως, όταν μέσα από τις ιδιότητες κάποιων πραγμάτων που προϋπάρχουν της δημιουργίας, καθίσταται δυνατή η παραγωγή ή η απαγωγή άλλων νέων, τότε τα στοιχεία που αναδύθηκαν από

---

<sup>61</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για εμάς σήμερα», Ύψιλον, Αθήνα, 1999, σελ. 5-14.

<sup>62</sup>Περίεργη στον βαθμό που θα μπορούσε να ταυτιστεί με την αντίστοιχη, περί, δημιουργίας θέση του Χριστιανισμού. Βλ. σχετικά στον συλλογικό τόμο «Ψυχή, λόγος, πόλις» το κείμενο του Ε. Βανταράκη σελ. 67-89. Ας μας επιτραπεί παρόλα αυτά να σχολιάσουμε τις ομοιότητες που παρουσιάζει η οντολογία του κοινωνικού και ατομικού στη φιλοσοφία του Καστοριάδη, ως μαγματικών φαινομένων, με ορισμένες όψεις της διδασκαλίας θεολόγων του Ορθόδοξου Χριστιανισμού, όπως ο Μάξιμος ο Ομολογητής. Δυστυχώς η ακλόνητη γνώμη του Καστοριάδη για το θρησκευτικό φαινόμενο ως καθαρή μορφή ετερονομίας και η δεσπόζουσα, ποικιλοτρόπως, θέση του δυτικού χριστιανισμού, που στα μάτια πολλών φαίνεται να αντιπροσωπεύει τη χριστιανική διδασκαλία συνολικά, δεν του επέτρεψε να αναπτύξει έναν μάλλον γόνιμο διάλογο με σημαντικές πνευματικές μορφές της Ορθοδοξίας. Βλ. π. Νικόλαος Λουδοβίκος «Ορθοδοξία και εκσυγχρονισμός», Αθήνα, Αρμός, 2006, σελ. 73-74, 238-240.



μια τέτοιου είδους διαδικασία, δεν είναι έτερα, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, αλλά διαφορετικά.<sup>63</sup> Μεταξύ αυτών τώρα των διαφορετικών στοιχείων μπορούμε να θέσουμε σε ισχύ όλους τους συνολιστικοταυτιστικούς καθορισμούς που προκύπτουν από τις ιδιότητες τους.

Βέβαια, πρέπει να τονιστεί πως μεταξύ ετερότητας και διαφοράς, δημιουργίας και παραγωγής, δεν είναι δυνατόν να επιτευχθεί η πλήρης ακοινωνησία και διάκριση. Αντίθετα, εντός του κοινωνικού-ιστορικού παρατηρείται μια σχετική ανάμιξη των μορφών που όμως δεν αναιρεί τον βασικό όρο διάκρισής τους<sup>64</sup>, που σχετίζεται ακριβώς με την σημασία της παρουσίας του καθορισμού και της αναγωγής σε ότι προηγείται της οντογέννησης και μετέχει στη διαδικασία από την οποία προκύπτουν τα όντα. Επίσης θα πρέπει να διευκρινιστεί ότι το αποτέλεσμα και της δημιουργικής αλλά και της παραγωγικής διαδικασίας, μπορεί, ανεξάρτητα από τον αν είναι έτερο ή διαφορετικό, να επιδέχεται<sup>65</sup> ή να μην επιδέχεται ποικίλους καθορισμούς.

Μια άρρηκτα συνδεδεμένη, με τη φιλοσοφία περί της δημιουργίας του Καστοριάδη, μεταβλητή αφορά την έννοια του χρόνου. Για τον Καστοριάδη, ο χρόνος, εάν δεν συμπυκνώνει ταυτόχρονα τη διάσταση της δημιουργίας και άρα της καταστροφής δεν έχει καμία ουσιαστική ιδιότητα. Ήδη από την αρχαία εποχή, η παράμετρος του χρόνου αποτέλεσε, σύμφωνα με τον φιλόσοφο μια εξωτερική προς τα όντα συνθήκη. Η καστοριαδική σκέψη κρίνει πως η κληρονομημένη σκέψη, ανεξάρτητα από τις επιμέρους αποκλίσεις της, αντιμετωπίζει τόσο τον χρόνο, όσο και τη διαδικασία της δημιουργίας, αποκλειστικά κάτω από τους όρους της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής. Ο Καστοριάδης δεν αρνείται ότι τόσο αυτό που αποκαλεί ως δημιουργία, όσο και η παράμετρος του χρόνου ενέχουν διαστάσεις που υπόκεινται σε ορισμένες συνολιστικοταυτιστικό αρθρώσεις, από την στιγμή που θα αναδυθούν στο κοινωνικό-ιστορικό. Αυτή όμως η συνολιστική-ταυτιστική κατίσχυση αν και αναγκαία συνθήκη πραγμάτωσης της οντολογικής τους παρουσίας δεν θα μπορούσε από μόνη της να προκαλέσει την ανάδυση των χαρακτηριστικών της ουσιακής τους ταυτότητας, δηλαδή δεν αποτελεί ικανή συνθήκη για τις παραμέτρους της δημιουργίας και του χρόνου. Αναλυτικότερα, για τον Κορνήλιο Καστοριάδη, κάθε κοινωνία θεσμίζει το χρόνο της σε δυο διαστάσεις την ταυτιστική και τη φαντασιακή<sup>66</sup>. Η πρώτη αφορά τον χρόνο ως εργαλείο επισήμανσης. Ο χρόνος υπό αυτή την οπτική μπορεί να διακριθεί σε ίσα μέρη με μαθηματική αυστηρότητα η οποία ερείδεται στην αντικειμενική και άμεσα παρατηρήσιμη περιοδικότητα των φυσικών φαινομένων. Ο χρόνος του ημερολογίου ανήκει σε αυτή την κατηγορία. Η δεύτερη, σχετίζεται με το χρόνο ως «σημασία», δηλαδή ως παράμετρο εμπίπτουσα στο μάγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Και εδώ η φαντασιακή διάσταση έχει τον πρώτο λόγο έναντι της αναμφισβήτητα αναγκαίας ταυτιστικής. Η ταυτιστική διάσταση δεν θα μπορούσε να υπάρξει χωρίς τη φαντασιακή, η οποία προσδίδει το ιδιαίτερο νόημα, κάθε φορά, σε ότι συνιστά το κοινωνικό-ιστορικό. Εντούτοις η μαγματική σημασία του χρόνου έχει τα όριά της, τα ανήκοντα στη λεγόμενη πρώτη φυσική στιβάδα, γεγονός που σημαίνει ότι φαντασιακή διάσταση του χρόνου δεν μπορεί να αψηφήσει πλήρως αυτό που ο φιλόσοφος αποκαλεί «μη αντιστρεψιμότητα» των γεγονότων και των δεδομένων πράξεων. Το ότι η μια εποχή για παράδειγμα διαδέχεται την άλλη, με όσα μια τέτοια διαδοχή συνεπάγεται δεν είναι κάτι που θα μπορούσε να αγνοήσει η θέσμιση της

<sup>63</sup>Βλ Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Αθήνα, Κέδρος, 1991, σελ. 284-285.

<sup>64</sup>Πάνω στο ζήτημα αυτό βλ όπ.π. σελ 291 και «Ο θρυμματισμένος κόσμος», Αθήνα, Ύψιλον, 1992, σελ. 217.

<sup>65</sup>Όπ.π, σελ. 238

<sup>66</sup>Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας» σελ. 303-311.

εκάστοτε κοινωνίας. Όμως, ο τρόπος με τον οποίο το κοινωνικό φαντασιακό σε κάθε κοινωνία και εποχή θα συγκροτήσει την εσωτερική ποιότητα του χρόνου είναι κάτι τελείως διαφορετικό. Η κυκλικότητα ή η γραμμική αντίληψη του χρόνου, έτσι όπως η αρχαιότητα και οι χριστιανικές κοινωνίες αντιστοίχως βίωσαν την χρονική ροή, συνιστά ένα παράδειγμα που αναδεικνύει της λειτουργία των φαντασιακών επενδύσεων του χρόνο ανά πολιτισμό, δηλαδή ανάλογα με το κυρίαρχο Ριζικό Φαντασιακό. Η εσωτερική ποιότητα του χρόνου σχετίζεται με το σύνολο των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών μιας κοινωνίας, τους τρόπους θέσμησης, αλλά και τη σχετική συνείδηση της κοινωνίας έναντι αυτής της θέσμησης. Συνοψίζοντας, θα λέγαμε πως η συνιστώσα του χρόνου ως παράμετρος που διέπει τη διαδικασία της δημιουργίας και αλλοίωσης της κοινωνίας και της ιστορίας είναι ενσωματωμένη στο θεσμίζον και θεσμισμένο φαντασιακό. Η ανάδυση της ετερότητας είναι αδιαχώριστη από την αντίστοιχη ανάδυση του ιδιαίτερου χρόνου αυτής της ετερότητας, όπως και η ανάδυση του χρόνου, συγκροτείται αποκλειστικά ως χρόνος μιας κάποιας ετερότητας.

### **Εκ του μηδενός δημιουργία στον Καστοριάδη και τον Χριστιανισμό**

Το ερώτημα για το Είναι του κόσμου αποτέλεσε το κεντρικότερο ζήτημα στην ιστορία της φιλοσοφίας. Η απαρχή του φιλοσοφικού στοχασμού στην Ιωνία προετοίμασε το έδαφος για το πέρασμα στο λεγόμενο οντολογικό ερώτημα. Η αρχαία ελληνική φιλοσοφία, αφού έθεσε το ζήτημα της πρώτης αρχής του κόσμου, εισήλθε εν συνεχεία στο πρόβλημα που ο Πλάτωνας παρομοίασε εμφατικά ως «γιγαντομαχία περί της ουσίας». Οι μεγάλοι φιλόσοφοι ορθά μας προτρέπουν πως πριν αποπειραθούμε να δώσουμε μια οποιαδήποτε απάντηση σε ένα κάποιο επιμέρους φιλοσοφικό αίτημα, θα πρέπει να επεξεργαστούμε το ερώτημα με το οποίο τίθεται το πρόβλημα για το Είναι του κόσμου. Δεν αποτελεί εξαίρεση στην ιστορία της φιλοσοφίας η οριοθέτηση του εν λόγω προβλήματος διαμέσου της ανάπτυξης ενός δυστικού στοχαστικού σχήματος. Είναι και φαίνεσθαι, χάος και τάξη, Εν και πολλαπλότητα, πνεύμα και ύλη, συνιστούν μερικά από τα βασικότερα δίπολα, μέσα από τα οποία επιχειρήθηκε να τεθεί ως ερώτημα καθώς και να δοθεί απάντηση στο ερώτημα για το Είναι της πραγματικότητας. Οι απαντήσεις αυτές, προσπαθούν να γεφυρώσουν τις αντιθέσεις που αναδύονται εντός του κόσμου, ουσιαστικά καταργώντας ή υποβιβάζοντας τον έναν από τους δύο πόλους στην υπαρξιακή κατάσταση του δευτερεύοντος στοιχείου ή ακόμη και σε αυτή του μη όντος, αλλά όχι σε αυτή του ουκ όντος.<sup>67</sup>

Η ιστορία της ελληνοδυτικής σκέψης σφραγίστηκε από δυο διαφορετικές απαντήσεις σχετικά με το ζήτημα του οντολογικού ερωτήματος. Η πρώτη έχει τις ρίζες της στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία και η δεύτερη εισέρχεται στην ιστορία της παράδοσης αυτής κυρίως με τον χριστιανισμό, αν και θα μπορούσαν να επισημανθούν σημαντικά στοιχεία στην προχριστιανική φιλοσοφία που προετοιμάζουν ως ένα βαθμό

---

<sup>67</sup>Heinz Heimsoeth, «Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της δυτικής μεταφυσικής», Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2012, σελ. 44-52. Η έννοια του «μη όντος» προσδιορίζεται μάλλον από την παράμετρο της δυνατότητας της ύπαρξης σε καθεστώς ακόμη ανυπαρξίας. Αντίθετα, ο όρος «ουκ ον» αντιστοιχεί στην πλήρη ανυπαρξία και ταυτόχρονα στη μη δυνατότητα της ύπαρξης. Χαρακτηριστικό παράδειγμα για την αρχαία ελληνική φιλοσοφία του «μη όντος» είναι η άμορφη ύλη, στην οποία καταγράφεται η δυνατότητα να αποκτήσει μορφή, άρα να περάσει από την κατάσταση της δυνατότητας στην κατάσταση της πραγματικότητας των όντων. Το «ουκ ον» καταγράφεται ως το κενό μηδέν.

μια τέτοια εξέλιξη. Εντελώς σχηματικά την πρώτη απάντηση μπορούμε να την αποδώσουμε ως τη διαπάλη μεταξύ ενός αρχικού χάους, μέσα από το οποίο προέρχονται οι διάφορες επιμέρους οντότητες με την ποικιλομορφία, την ετερότητα και την μεταξύ τους αντινομία αφενός και της ύστερης (αλλά όχι εσχατολογικής) τάξης του λόγου αφετέρου, ο οποίος συναρμολογεί τις ετερότητες των όντων σε κόσμο, δηλαδή σε ένα αρμονικό συνανείκειν<sup>68</sup>. Η βασική αυτή ερμηνεία υποβασιάζει το σημαντικότερο μέρος του αρχαιοελληνικού φιλοσοφικού στοχασμού.

Η δεύτερη απάντηση στο υπαρκτικό ερώτημα εκκινά από την υπόθεση ότι το πραγματικό Είναι ταυτίζεται με ένα κάποιο πρωταρχικό Ον. Το Ον σε μια θεμελιώδη φιλοσοφική εκδοχή ταυτίζεται με τον νου που σκέπτεται τον εαυτό του και συνιστά το ποιητικό αίτιο προσδίδοντας μορφή, δηλαδή οντότητα, στην άμορφη ύλη που ορέγεται την ύπαρξη (βλ. Αριστοτέλη). Σε μια άλλη κεντρική εκδοχή ταυτίζεται με τις ουράνιες ιδέες, οι οποίες αντανακλώνται στα αισθητά πράγματα που αποτελούν είδωλα του αληθούς κόσμου (Πλάτωνας). Τέλος αποτυπώνονται ως Εν εντός του οποίου προϋπάρχουν ως δυνατότητες, οι αφητηρίες των διαφόρων όντων, τα οποία πραγματοποιούν την ιδιαίτερη τους οντότητα, με ένα είδος ρήξης ή μια απόσχιση-απόσταση από το Εν. Η αλήθεια των όντων εξαρτάται από την απόστασή τους από το καθάρo φως του όντως υπαρκτού. Μοναδική λύση και τελικότητα στο πρόβλημα αυτό, φαντάζει η επιστροφή στην αφητηρία της ύπαρξης και στο Εν (Πλωτίνος).

Η χριστιανική απάντηση κατά κάποιο τρόπο αξιοποιεί και εμπλουτίζει τις διάφορες προχριστιανικές απαντήσεις στο ερώτημα του Είναι. Η ιδιαιτερότητά της είναι ότι θέτει ως μεταφυσική παραδοχή την αυτοκατάφαση του Θείου όντος, καθώς αποδέχεται την ύπαρξη ενός άναρχου θεού που είναι η πρώτη αιτία και ο σκοπός του εαυτού του<sup>69</sup>. Η έννοια της πρώτης αιτίας δεν λαμβάνεται με τη δεδομένη χρονική της σημασία, καθώς χρόνος δεν υφίσταται και άρα χρονικό πρότερο και ύστερο. Υπάρχει μόνο η Θεία πραγματικότητα, αλλά με το νόημα του οντολογικής προτεραιότητας. Η Θεία βούληση ελεύθερα και αγαπητικά δημιουργεί τον χώρο, τον χρόνο και τα όντα. Ο κόσμος ως σύνολο, καθώς και τα επιμέρους όντα που περιλαμβάνονται σε αυτόν, συνιστούν έργο της εκ του μηδενός δημιουργίας (ex nihilo) του Θεού. Ο Θεός ως ο απόλυτος δημιουργός του κόσμου από το τίποτα, αντιπαραβάλλεται στη χριστιανική ομολογία σαφώς προς τον Δημιουργό που στοχάζεται η πλατωνική φιλοσοφία, καθώς ο τελευταίος είναι αναγκασμένος να δώσει οντότητα στην άμορφη ύλη, εντός του υπαρκτού χώρου και με πρότυπο τις αιώνιες ιδέες<sup>70</sup>. Ο χριστιανικός Θεός λοιπόν δημιουργεί τον κόσμο, χωρίς να περιορίζεται ως προς το αντικείμενο της δημιουργίας του, ούτε από κάποια πνευματική πραγματικότητα ή πρότυπο το οποίο θα έπρεπε να μιμηθεί, ούτε από κάποιο διαθέσιμο, έστω άμορφο υλικό και βέβαια με πλήρη ελευθερία από την ανάγκη κάποιας ιδιαίτερης τεχνικής, που θα επέβαλλαν εάν υφίσταντο προηγούμενες σταθερές της ύπαρξης.<sup>71</sup>

Περνώντας τώρα στο πρόβλημα της «εκ του μηδενός δημιουργίας» που προτείνεται από την ερμηνευτική τοποθέτηση της καστοριαδικής φιλοσοφίας και έχοντας κατά νου όσα μέχρι τώρα έχουμε παρουσιάσει, θα τολμούσαμε να υποστηρίξουμε πως η όλη πρωτοτυπία της καστοριαδικής σύλληψης έγκειται στο γεγονός της κριτικής συνένωσης της χαοτικής αντίληψης της αρχαιοελληνικής οντολογίας με τη παράμετρο της εκ του μηδενός δημιουργίας της χριστιανικής μεταφυσικής. Στην περίπτωση όμως του Καστοριάδη το σχήμα αυτό υφίσταται επίσης

<sup>68</sup> Στην εξέλιξη αυτή θα μπορούσαμε να τοποθετήσουμε σημαίνουσες μορφές της προσωκρατικής φιλοσοφίας, όπως ο Αναξίμανδρος, ο Ηράκλειτος κλπ.

<sup>69</sup> Γιανναράς Χρήστος, «Το ρητό και το άρρητο», Ίκαρος, Αθήνα 1999, σελ. 65.

<sup>70</sup> Πλάτων, «Τίμαιος».

<sup>71</sup> Ζηζιούλας Δ. Ιωάννης, «Η κτίση ως ευχαριστία», Ακρίτας, 1992. Σελ. 79-91

μια κρίσιμη απόκλιση, καθώς ο δημιουργός δεν είναι πλέον κάποιο υπερβατικό ον, αλλά η ατομική ανθρώπινη ψυχή και η κοινωνία ως ανοιχτός ποταμός του ανώνυμου συλλογικού.

Ας εξετάσουμε περισσότερο ενδελεχώς την απόληξη του σχήματος αυτού και στις δύο διαστάσεις της πρωτοτυπίας του, δηλαδή τόσο σε σχέση με το υποκείμενο της δημιουργικής δραστηριότητας, όσο και ως προς το αντικείμενό της. Ο Καστοριάδης προτείνει τον όρο της εκ του μηδενός δημιουργίας, μα όχι στο μηδέν και με το μηδέν<sup>72</sup>. Για τον Έλληνα φιλόσοφο, όπως έχουμε ήδη διαπιστώσει, υποκείμενο της δημιουργικής δραστηριότητας είναι ο άνθρωπος ως κοινωνικό ον, αλλά και η κοινωνία ως σύνολο. Οι παραδοχές αυτές προϋποθέτουν πρώτον, ένα φυσικό περιβάλλον με τις νομοτέλειες, τους περιορισμούς και τις δυνατότητες του, δεύτερον το σύνολο της θεσμισμένης κοινωνίας και της ιστορίας της, δηλαδή των επενδυμένων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, που ήδη έχουν μια αξία-ισχύ για την εκάστοτε κοινωνία και άρα των τρόπων που η κοινωνία αυτή αναπαράγει και μετασχηματίζει τις σχέσεις της με αυτό που η ίδια είναι, τις άλλες κοινωνίες και το φυσικό περιβάλλον. Προκύπτουν δηλαδή, ένα σύνολο περιορισμών για τον ατομικό ή συλλογικό δημιουργό που τον απομακρύνουν από την καταστατική θέση του απόλυτου, υπερβατικού Δημιουργού του Χριστιανισμού. Ας διευκρινίσουμε, στο σημείο αυτό, ότι οι περιορισμοί, τόσο του φυσικού περιβάλλοντος, όσο και της θεσμισμένης κοινωνικής πραγματικότητας, στα οποία, όπως τονίζει ο Έλληνας φιλόσοφος, ερείδεται η δημιουργία, δεν είναι απόλυτοι και δεν προσδιορίζουν το αντικείμενο της δημιουργίας<sup>73</sup>. Η εκ του μηδενός δημιουργία, δεν μπορεί να μην λάβει υπόψη τους περιορισμούς, της πρώτης φυσικής στιβάδας όπως παραδείγματος χάρη, η δύναμη της βαρύτητας ή της θερμοκρασίας της περιοχής όπου εγκαθίσταται ένα κοινωνικό σύνολο. Δεν μπορεί επίσης να μην ενσωματώσει κάποιες διαστάσεις της θεσμισμένης κοινωνικής μνήμης και άρα της ιστορικότητας, όπως θα μπορούσε μεταξύ άλλων να είναι –όπως και να μην είναι- η θεοποίηση της παράδοσης και των νεκρών προγόνων. Βέβαια, όλα αυτά τα τυχαία παραδείγματα που παρουσιάσαμε και πλήθος άλλων που θα μπορούσαν να βρίσκονται στη θέση τους, δεν αποτελούν παρά στηρίγματα σε όσα η ριζική φαντασία του ατομικού δημιουργού ή το κοινωνικό φαντασιακό του ανώνυμου συλλογικού θα μπορέσει να δημιουργήσει. Όλα αυτά συνεπάγονται πως η δημιουργία αυτή δεν μιμείται μια αΐδια πραγματικότητα, αποτυπώνοντάς την στο όποιο διαθέσιμό της «υλικό» όπως συμβαίνει με τον πλατωνικό δημιουργό. Η δημιουργία, για τον Καστοριάδη, παρότι στηρίζεται σε κάποια στοιχεία που δεν μπορεί να αγνοήσει και να εκμηδενίσει<sup>74</sup>, παραμένει εκ του μηδενός, διότι είναι αδύνατον τα προϋπάρχοντα στοιχεία φυσικής ή κοινωνικής προέλευσης να ποιήσουν, χωρίς τη συμβολή του φαντασιακού στοιχείου, την απόλυτη ετερότητα. Στην περίπτωση που κατορθώνεται, μέσα από τον εφικτό συνδυασμό των προϋπαρχόντων δεδομένων και τηρώντας τους κανόνες των μεταξύ τους σχέσεων, η γένεση εντός του κοινωνικού, μιας κάποιας οντότητας, τότε δικαιούμαστε να μιλούμε πια για δημιουργία της απόλυτης ετερότητας, αλλά για την παραγωγή ενός διαφορετικού όντος. Το διαφορετικό όν διακρίνεται από ένα άλλον ον οντικά και όχι ουσιακά. Οι ιδιότητές του δηλαδή προκύπτουν με την εφαρμογή των υλικών και των κανόνων που προϋπάρχουν της γέννησής του. Αντίθετα η πλήρης ετερότητα, μόνο ως προς ένα μέρος του ενυπάρχουν στοιχεία που προηγούνται της οντολογικής του ανάδυσης. Ως προς τα κεντρικά στοιχεία της οντολογικής του υπόστασης συνιστά μια καινοφανή πραγματικότητα.

<sup>72</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, «Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας» Κέδρος, Αθήνα, 1978 σελ. 284-294.

<sup>73</sup> Οπ.π, σελ. 492-498, 499-505, 511-517.

<sup>74</sup> Οπ.π σελ. 329-340.

Συνοψίζοντας, η εκ του μηδενός δημιουργία, μα όχι στο μηδέν και με το μηδέν, συνιστά την ανάδυση ενός εντελώς άλλου όντος, ενός έτερου είδους. Το μηδέν με άλλα λόγια, δεν περιγράφει την απουσία καθορισμών, αλλά την υπέρβασή τους (ως των συγκεκριμένων καθορισμών, καθώς το γεγονός της δημιουργίας θέτει νέους) μέσα από τη δημιουργική δραστηριότητα. Φυσικά, οι πολιτικές συνέπειες που προκύπτουν μέσα από αυτή τη φιλοσοφική θέση δεν είναι λιγότερο σημαντικές. Η ανθρωπότητα ως δημιουργός των κοινωνικών θεσμών, δεν περιορίζεται παρά από την ίδια της τη δραστηριότητα. Είναι ικανή λοιπόν να δημιουργήσει από τα πιο φρικτά τερατουργήματα ως τις πιο αρμονικές μορφές συνύπαρξης. Η τόσο σημαντική, στην καστοριαδική σκέψη, έννοια της δημιουργίας θέτει ενώπιον της προσοχής μας, με έντονο και αγωνιάδη τρόπο, το νόημα και τις συνέπειες της δραστηριότητας αυτής, καθώς και τις τεράστιες ευθύνες των δημιουργών, ακριβώς διότι πραγματοποιείται υπό τους όρους της οντολογικής ελευθερίας. Με τον τρόπο αυτό, θα λέγαμε πως ο Έλληνας φιλόσοφος αντιτάσσεται σε αυτό που συνιστά την κυρίαρχη παράμετρο του πνεύματος της δυτικής θεολογίας και φιλοσοφίας και εκφράστηκε με τον κοινωνικό σύστημα του καπιταλισμού, την κυριαρχία επί της φύσης από τον άνθρωπο και την αέναη ανάπτυξη της τεχνικής, γεγονότα που θα μπορούσαν εύκολα να συνοψιστούν στη νιτσεϊκή φράση της βούλησης για δύναμη. Με άλλα λόγια, ο Καστοριάδης αντιτάσσει στη βούληση για δύναμη, τη δύναμη της ελευθερίας για όλους.

### **Αναξίμανδρος και Καστοριάδης.**

Κρίνουμε απαραίτητο στο παρόν, καθώς και στο επόμενο κεφάλαιο, να ασχοληθούμε με ένα είδος κριτικών δοκιμών και διαλόγων που αφενός μπορούν να σκιαγραφήσουν εν μέρη τις καταβολές της καστοριαδικής οντολογίας και αφετέρου να αποδώσουν τον καινοτόμο της χαρακτήρα. Στη βάση αυτής της προοπτικής οριοθετούμε το εγχείρημα σε δυο σπουδαίους στοχαστές που έχουν επηρεάσει σε σημαντικό βαθμό την ιστορία της φιλοσοφίας του Δυτικού κόσμου. Πρόκειται για τον αρχαίο Έλληνα φιλόσοφο-κοσμολόγο Αναξίμανδρο και τον νεωτερικό Γερμανό φιλόσοφο Martin Heidegger.

Ο Καστοριάδης βρίσκει στις διασωθείσες σκέψεις των πνευματικών κατακτήσεων του Αναξίμανδρου μια αρχετυπική και γι' αυτό ίσως ανολοκλήρωτη επιβεβαίωση των οντολογικών του θέσεων. Η ανάγνωση που κάνει ο Καστοριάδης της σκέψης του Αναξίμανδρου, θα μπορούσε από μια άποψη να εκληφθεί ως ιδιοτελής, ως μη προσήκουσα στο ακριβές νόημα των διατυπώσεων του αρχαίου Έλληνα φιλοσόφου. Για να γίνουμε πιο σαφείς, θα ήταν εύλογο κάποιος να υποστηρίξει πως η καστοριαδική ανάγνωση της αναξιμάνδριας φιλοσοφίας γίνεται με τρόπο αναδρομικής ερμηνείας, ώστε να δικαιωθεί η κατατεθειμένη φιλοσοφική τοποθέτηση του ερμηνευτή. Μια τέτοια μεθερμηνεία, είναι για τον πρωτότυπο φιλοσοφικό λόγο κατανοητή και ως έναν βαθμό επιβεβλημένη, εάν δεν αποδέχεται ως μόνη αξίωση την στεγνή αναπαραγωγή των φιλοσοφικών αυθεντιών και τον σχολαστικό σχολιασμό τους. Το διακύβευμα της μεθερμηνείας είναι μια αναγκαία συνθήκη από την οποία μπορεί να προκύψει η φιλοσοφική πρόοδος και η ορίζουσα για τη θεμελίωση νέων φιλοσοφικών ιδεών. Η τελευταία μας παραδοχή βέβαια, δεν μπορεί να αποτελέσει το άλλοθι εγχειρημάτων παραποίησης των παλαιότερων φιλοσοφικών συστημάτων. Η ιστορία άλλωστε της φιλοσοφίας, όπως θα μπορούσε να συνηγορήσει και ο Χέγκελ, δεν είναι παρά ένα πεδίο

διαρκούς αντιπαράθεσης ενός λόγου έναντι ενός άλλου λόγου, (συμφωνιών και διαφωνιών, θέσεων και αντιθέσεων) και άρα διαλόγου μεταξύ των διαφόρων φιλοσοφικών ιδεών. Στην περίπτωση βέβαια της αναμέτρησης αυτής θεωρούμε πως η φιλοσοφία του Αναξίμανδρου, άσχετα από την ανάγνωση που της επιφυλάσσει ο Καστοριάδης, εφάπτεται και σε κάποιο βαθμό ομογνωμεί με τις οντολογικές προτεραιότητες του τελευταίου.

Σύμφωνα με τα όσα μέχρι σήμερα γνωρίζουμε, ο Αναξίμανδρος είναι ο πρώτος στην ιστορία φιλόσοφος που έθεσε το ζήτημα της πρώτης αρχής του κόσμου και άρα της ύπαρξης, αναζητώντας της απάντηση σε κάτι που είναι πέρα από τα δεδομένα και συγκεκριμένα στοιχεία του κόσμου. Η αρχή αυτή είναι για τον Μιλήσιο φιλόσοφο το «άπειρο»<sup>75</sup>. Το άπειρο προκαλεί μια αέναη κίνηση μέσα από την οποία δημιουργούνται οι ουρανοί και ο κόσμος. Η κοσμολογική αυτή αρχή είναι απροσδιόριστη και αδιαφοροποίητη. Διαφέρει από όλα τα υπόλοιπα στοιχεία της ύπαρξης όπως η φωτιά, ο αέρας, το νερό, η γη, τα ζώα, οι άνθρωποι κλπ. Μπορεί όμως το άπειρο να δημιουργήσει όλες τις μορφές των υπαρκτών όντων. Όπως μας πληροφορεί ο Αριστοτέλης, για τον Αναξίμανδρο το άπειρο συνιστά την πρώτη αρχή της ύπαρξης, συνιστά μια θεία ουσία, η οποία όχι μόνο δημιουργεί τα επιμέρους όντα, αλλά περιέχει και τους νόμους που διέπουν την ύπαρξή τους<sup>76</sup>. Τα όντα προέρχονται από την κοινή μήτρα του απείρου. Η ύπαρξή όμως του ενός όντος αντιβαίνει στην ύπαρξη ενός άλλου (πράγμα που μας ειδοποιεί για την ικανότητα του απείρου να προκαλεί ή να περιέχει την αντίφαση στην πιο θεμελιώδη της έκφραση). Το ψυχρό, για παράδειγμα, δεν μπορεί να συνυπάρξει με το θερμό. Ακριβώς στο σημείο αυτό εδράζεται η σημασία της παρέμβασης του απείρου, θέτοντας τις υπαρκτικές νομοτέλειες της δημιουργίας και της καταστροφής, έτσι ώστε ο κόσμος να βρίσκεται σε μια κάποια ισορροπία, σε μια κάποια τάξη. Εδώ διαφαίνεται η σπαραχτική αγωνία που χαρακτηρίζει, ήδη από την εποχή του Αναξίμανδρου, τους Έλληνες έναντι του χάους.

Πράγματι ο ελληνικός πολιτισμός είναι ο κατ' εξοχήν τραγικός πολιτισμός που συνειδητοποιεί δια την πράξης και του στοχασμού την ύπαρξή του μέσα από τις ορίζουσες του χάους, και προσπαθεί πάση θυσία να βρει ερείσματα κοσμιότητας, δηλαδή ευταξίας και κάλλους.

Ας επιστέψουμε λοιπόν στον Αναξίμανδρο και ας δούμε πως κατά την γνώμη του το άπειρο επιβάλλει τους νόμους του στα όντα:

λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.  
(Σμπλίκιου φιλοσόφου Φυσικῆς Ακροάσεως Αριστοτέλους Υπόμνημα)

Από το παραπάνω απόσπασμα μπορούμε να διαπιστώσουμε, ξεπερνώντας τις όποιες φιλολογικές διαφωνίες, ότι τα όντα όχι μόνο προέρχονται από το άπειρο, αλλά καταλήγουν σε αυτό. Δημιουργούνται, αλλά και καταστρέφονται τα όντα σύμφωνα με την αναγκαιότητα που επιβάλλει το άπειρο (σύμφωνα με την τάξη του χρόνου), για τις αδικίες που προκάλεσαν και μόνο από την παρουσία τους στον κόσμο. Προχωρώντας λίγο περισσότερο υποθέτουμε πως δεν είναι άστοχο να ισχυριστούμε ότι το άπειρο ως

<sup>75</sup> Π. Νικόλαος Λουδοβίκος, «Θεολογική Ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας», Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 2003, σελ. 31-45.

<sup>76</sup> Αριστοτέλης, «Περί γενέσεως και φθοράς», Νήσος, Αθήνα, 2001. Βλ. (B5,332, α19).

κοσμολογική αρχή που περιέχει τα πάντα και το τίποτα, όλες τις πιθανές και αντιφατικές μορφές ύπαρξης, χαρακτηριζόμενο από απροσδιοριστία, επιβάλλει επιμέρους νόμους που συντονίζουν τη συνύπαρξη των όντων υπό τους όρους της ευταξίας.

Η έννοια της δικαιοσύνης είναι καθοριστική στο πιο πάνω απόσπασμα για να κατανοήσουμε την αξία της ιδέας της τάξης για τους αρχαίους Έλληνες. Θα λέγαμε επιπροσθέτως ότι ακριβώς επειδή το άπειρο υπερβαίνει υπαρκτικά κάθε επιμέρους ον και προκαλεί την αρχή και το τέλος των όντων αυτών, ταυτίζεται με την αρχή της δικαιοσύνης. Από την άλλη, το κάθε επιμέρους ον συνιστά (ίσως λόγω της μερικότητάς του έναντι της καθολικότητας του απείρου) αδικία και μόνο ως ύπαρξη<sup>77</sup>. Θα μπορούσαν στο σημείο αυτό να ειπωθούν πολλά σχετικά με την ισχύ αυτής της πυρηνικής σκέψης, όπως αυτή καταγράφεται με τους όρους της υπέρβασης των ορίων και της ύβρεως, στη μετέπειτα ιστορία της ελληνικής φιλοσοφίας, όπως επίσης και στην επίδραση που πιθανότατα άσκησε στην αντίληψη του Ηράκλειτου για τον ξυνόν λόγο, η επίσης στην ίδια τη σύλληψη και εφαρμογή της δημοκρατίας, ως θεσμού που επιχειρεί να συλλάβει και να οργανώσει την κοινωνική πραγματικότητα σε μια καθολική διάσταση, μέσα από τη μεγαλύτερη δυνατή μετοχή των πολιτών στα κοινά της πόλεως.

Ο Καστοριάδης είναι σε θέση να αποκωδικοποιήσει όλα εκείνα τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν τον στοχασμό του Αναξίμανδρου και τα οποία θα μπορούσαν να έχουν μια κάποια σύνδεση με τη φιλοσοφία της μαγματικής διάστασης του Ριζικού Φαντασιακού. Μάλιστα θεωρεί την έννοια του απείρου ως την πρώτη καταγεγραμμένη φιλοσοφικά προσπάθεια αντίληψης και επεξεργασίας του χάους με ένα βέβαια αρκετά συναφές, ως προς τις δικές του θέσεις, νόημα. Θυμίζουμε πως για τον Καστοριάδη το χάος είναι μια ακαθόριστη διάσταση, η οποία περιέχει μεν οργανώσεις επιμέρους στοιχείων και τάξεων (πράγμα που σημαίνει ότι δεν αντιλαμβάνεται το χάος ως απόλυτη αταξία) αλλά με τρόπο που δεν μπορεί να αναχθεί και να αποδοθεί σε κανενός είδους φυσικό ή υπερφυσικό κανόνα. Επίσης, στις επιμέρους διαστάσεις του, το χάος μπορεί να ενέχει και να επιδέχεται κάποιου είδους κανονικότητα ή καθορισμένη οργάνωση. Η κανονιστική πραγματικότητα που υπάρχει ή μπορεί να επιτευχθεί εντός τους μάγματος, ονομάζεται από τον Καστοριάδη συνολιστική-ταυτιστική οργάνωση.

Η απροσδιοριστία του αναξιμάνδριου απείρου μπορεί πράγματι να συνομιλήσει θεωρητικά με την ακαθοριστία του καστοριαδικού χάους. Οι δυο αυτοί όροι συνιστούν την πηγή ανάδυσης των επιμέρους όντων, επιδρώντας σε όλες τις πτυχές του υπαρκτού. Η αέναη λοιπόν κίνηση, έτσι όπως μπορεί να την αντιληφθεί ο αρχαίος φιλόσοφος, εξαιτίας της οποίας δημιουργούνται και καταστρέφονται συνεχώς τα επιμέρους όντα και ο κόσμος συνολικά, δύναται οντολογικά να συνομιλήσει με το καστοριαδικό μάγμα, που με ακανόνιστους όρους και «προϋποθέσεις», άλλοτε σε επιμέρους στρωματώσεις ή στρωματώσεις στρωματώσεων, μορφοποιείται και άλλοτε πάλι ρέει ασυντόνιστο προς κάθε κατεύθυνση.

Η ρήξη όμως που, κατά τη γνώμη μας, διαφοροποιεί ταυτοτικά τις δυο αυτές θεωρητικές συλλήψεις, έγκειται στην ιδιαίτερη κλήση της κοσμολογίας του Αναξίμανδρου προς την αρχή της τάξης, η οποία φαίνεται να υπηρετείται από το άπειρο και τη δικαιοσύνη και τα οποία ουσιαστικά καθορίζουν τη γένεση και τη φθορά των επιμέρους όντων, έτσι ώστε τελικός οντολογικός νικητής να βγαίνει πάντοτε η κοσμική αρμονία. Είναι ακριβώς αυτό το σημείο που παραγνωρίζει ο Καστοριάδης, καθώς ο

---

<sup>77</sup> Η συγκεκριμένη θέση συνιστά μια από τις κύριες ερμηνευτικές κατευθύνσεις του Καστοριάδη επί των στοχασμών του Αναξίμανδρου. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η ελληνική ιδιαιτερότητα-Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο», Κριτική, Αθήνα 2007, σελ. 281-299.

ίδιος μεταθέτει το βάρος της αξιολόγησης του Αναξίμανδρου για το άπειρο, από τη λειτουργία του ως αρχής διασφάλισης της παγκόσμιας δικαιοσύνης, στη χαοτική απροσδιοριστία (η με καστοριαδικό λεξιλόγιο ακαθοριστία-μαγματικότητα) η οποία μπορεί να ενσωματώσει κάθε συνολιστική-ταυτιστική αντινομία μεταξύ των όντων. Η δικαιοσύνη υπό αυτή την οπτική δεν είναι τίποτε άλλο, από την αποδοχή και αναγνώριση της αντινομικής συνύπαρξης των όντων, μέσα από τη δημιουργία και την καταστροφή τους. Η δικαιοσύνη για τον Καστοριάδη, με άλλα λόγια, δεν είναι παρά η τυχαιότητα του χάους, που προκαλεί την ανάδυση και την πάυση της ύπαρξης των όντων. Πρόκειται δηλαδή για μια χαοτική και όχι για μια κοσμική δικαιοσύνη, εκπορευόμενη από το άπειρο, όπως η τελευταία είχε σηματοδοτηθεί στη σκέψη του Αναξίμανδρου. Στην αντίληψη του Καστοριάδη, η ιδέα της δικαιοσύνης, εκπορευόμενη από την οντολογική αρχή του χάους είναι αδιανόητη ως τέτοια και η ουσιαστική αποδοχή της θα σήμαινε την εμφιλοχώρηση του στη θεολογική σκέψη και σε ότι αυτός αποκαλεί ειδωλοποίηση της αβύσσου.

Μια δεύτερη σημαντική διαφοροποίηση μεταξύ των δυο στοχαστών μπορεί να συνοψιστεί στην ίδια την ύπαρξη των όντων. Για τον Αναξίμανδρο το άπειρο συνιστά την αιτία της ύπαρξης των όντων, γεγονός που σημαίνει ότι η οντογένεση πραγματώνει το μεταίχμιακό σημείο, σύμφωνα με το οποίο, κατοχειρώνεται η μετάβαση από το καθεστώς της απροσδιοριστίας (το άπειρον) σε αυτό του προσδιορισμού. Τα όντα αποκτούν συγκεκριμένη οντολογική ταυτότητα και κατηγορήματα για όσο υφίστανται. Η παράμετρος αυτή έρχεται σε αντίθεση με την κοινωνική οντολογία του Καστοριάδη, ο οποίος συλλαμβάνει την παρουσία του μάγματος, όχι μόνο στην κατάσταση που προηγείται ή έπεται της ύπαρξης των όντων, αλλά κατά την ίδια την διάρκεια της ύπαρξης των όντων και εντός αυτής, έστω κι αν αυτή η ακαθοριστία συνυπάρχει με το συνολιστικό-ταυτιστικό στοιχείο. Αντίστοιχα, η δημιουργία και η καταστροφή των όντων, όπως είδαμε και πιο πριν, δεν επιβάλλεται από καμιά νομοτέλεια, όπως λόγου χάρη από την αρχή της δικαιοσύνης, αλλά είναι το αποτέλεσμα των μαγματικών διαδικασιών της ανάδυσης και της έκλειψης των όντων.

## Heidegger και Καστοριάδης

Οι αξιώσεις που εγείρει ο Καστοριάδης ως προς το λεγόμενο οντολογικό ερώτημα θα λέγαμε πως τοποθετείται εν μέρει σε μια φιλοσοφική κληρονομιά η οποία κατά τον 20ό αιώνα αποκτά μια ισχυρή έκφραση μέσα από τον φιλοσοφικό στοχασμό του Martin Heidegger. Λέμε εν μέρει διότι ο Καστοριάδης δεν αρκείται σε μια απλή αναπαραγωγή των θέσεων του Heidegger, αλλά έχοντας μεταξύ άλλων υπόψη του τους χαινεγκεριανούς οντολογικούς προβληματισμούς, προωθεί μια ρηξικέλευθη θεώρηση για το Είναι καθ'εαυτό, τόσο ως προς την παραδοσιακή φιλοσοφία, όσο και ως προς τη σκέψη του ίδιου Heidegger, στον οποίο σε πολλά σημεία του έργου του δείχνει να σχολιάζει επικριτικά. Εντούτοις νομίζουμε πως η φιλοσοφική παρακαταθήκη του Γερμανού φιλοσόφου βαραίνει με ιδιαίτερο τρόπο στην οντολογία κάθε μεταγενέστερου σημαντικού στοχαστή.

Στο σημείο αυτό θα ανοίξουμε μια παρένθεση προκειμένου να διευκρινίσουμε τη σημασία που ενέχουν στη διαμόρφωση νέων φιλοσοφικών ιδεών το κοινωνικό, οικονομικό και ιδεολογικό πλαίσιο εντός του οποίου αναπτύσσεται ο στοχασμός των



φιλοσοφικών υποκειμένων. Η φιλοσοφική παραγωγή μπορεί να διαχωρίζεται από όλες τις υπόλοιπες μορφές υλικής και πνευματικής εργασίας, αλλά δεν παύει να αποτελεί μια δραστηριότητα με κοινωνική αναφορά, ακόμη και όταν τελείται υπό τους όρους και το καθεστώς του ακραίου διανοητικού αναχωρητισμού. Ο απομονωμένος από όλους και όλα στοχαστής δεν κατορθώνει να εξορίσει την κοινωνική αναφορά της ύπαρξής του και του στοχασμού του. Το γεγονός της απομόνωσής του δεν του στερεί τον κοινωνικό χαρακτήρα της δραστηριότητάς του. Η ίδια η φιλοσοφική ενατένιση άλλωστε, συνιστά μια καθαρά κατεκτημένη κοινωνικά δραστηριότητα, που παραπέμπει στο σύνολο των πυρηνικών σχημάτων αντίληψης, διαμέσου της γλώσσας, που συγκροτούν την εκάστοτε κοινωνία ως τέτοια και συμβάλουν στην ταυτοτική της αναπαραγωγή και λειτουργία.

Πολύ απλά θα μπορούσαμε να διατυπώσουμε τους πιο πάνω στοχασμούς με την φράση ότι οι άνθρωποι είναι η κοινωνία τους ή όπως λέγει ο μεγάλος Γερμανός φιλόσοφος Χέγκελ, «ο άνθρωπος δεν μπορεί να είναι καλύτερος από την εποχή του. Στην καλύτερη περίπτωση είναι η εποχή του.». Το ζήτημα είναι τεράστιο και εδώ μόνο ακροθιγώς μπορούμε να το θίξουμε. Επιστρέφοντας στο ζήτημα της φιλοσοφικής παραγωγής και της σχέσης της με το φιλοσοφικό υλικό που προηγείται ιστορικά και την πλαισιώνει, θα λέγαμε πως το υλικό αυτό ενέχει συνειδητούς και ανεπίγνωστους επηρεασμούς, που είτε στο επίπεδο της συμφωνίας, είτε στο επίπεδο της διαφωνίας και αντίδρασης, πυροδοτεί σε σημαντικό βαθμό τη φιλοσοφική δημιουργική ακολουθία ή ανακολουθία. Πρόκειται λοιπόν για μια πολύσημη σχέση στην οποία συνυπάρχει σε ευμετάβλητες αναλογίες μια ιδιαίτερη ισορροπία μεταξύ συνέχειας και ρήξης.

Αυτή την πολύσημη σχέση ταυτόχρονης συνέχειας και ρήξης μεταξύ των δύο στοχαστών που μας απασχολούν στο παρόν κεφάλαιο, μπορούμε να την εντοπίσουμε σε 3 βασικές και αλληλοεξαρτώμενες κατηγορίες σκέψης: Η πρώτη είναι μορφολογικού χαρακτήρα και αφορά την άρνηση απόδοσης οριστικών κατηγορημάτων ως απάντηση στο οντολογικό ερώτημα. Η δεύτερη αφορά την ιδιαίτερη θέση που κατέχει στο έργο και των δύο η έννοια του μηδενός και τρίτον η κατανόηση της έννοιας του χρόνου ως κεντρικής οντολογικής κατηγορίας.

Α) Η συμβολή του Heidegger στην ανανέωση της φιλοσοφικής σκέψης έναντι του οντολογικού ερωτήματος εκφράζεται κατ' αρχήν στη θέση του περί της διαφοράς «Είναι» και όντων<sup>78</sup>. Η κύρια οδός της φιλοσοφικής σκέψης, χαραγμένη ήδη από την αρχαία εποχή, προσδιορίζει έναν καθολικό φορέα που συμπυκνώνει με οριστικό τρόπο το Είναι του υπαρκτού. Πρόκειται για το Είναι καθεαυτό, το οποίο επιδέχεται οριστικό ορισμό και στο οποίο μπορεί να επισημανθεί ο πλήρης ταυτοτικός καθορισμός της υπαρκτικής του κατάστασης<sup>79</sup>. Αντίστοιχα, τα όντα αντλούν τις υπαρκτικές τους ιδιότητες από τη μετοχή τους, με έναν κάποιον τρόπο, σε αυτόν τον καθολικό φορέα του υπαρκτού και άρα διέπονται από σχέσεις αιτίας-αποτελέσματος και οντολογικής υπαγωγής σε αυτόν. Αντίθετα προς αυτή την κυρίαρχη για πολλούς αιώνες φιλοσοφική αντίληψη, ο Γερμανός φιλόσοφος τάσσεται αρνητικά προς μια τέτοιου είδους αναγωγική και αντικειμενικά προσδιορισμένη σχέση, θέτοντας το ζήτημα της διαφοράς μεταξύ όντων και Είναι<sup>80</sup>. Για τον Heidegger η διαφορά αυτή γίνεται αντιληπτή, για πρώτη φορά, στον χώρο της ιστορίας των ιδεών, μέσα από την αμφίσημη διατύπωση του Ηράκλειτου: Φύσις κρύπτεσθαι φιλεί. Το Είναι εδώ ταυτίζεται με την φύση η οποία «αρέσκεται» στο να κρύβει το εαυτό της. Αντίθετα αν κάτι χαρακτηρίζει υπαρκτικά τα

<sup>78</sup> Η συστηματική ανάπτυξη της οντολογικής θέσης του Heidegger παρουσιάζεται στο έργο του «Είναι και χρόνος», Δωδώνη, τομ Α' & Β' Αθήνα, 1985.

<sup>79</sup> Χρήστος Γιανναράς, «Σχεδιάγραμμα εισαγωγής στη φιλοσοφία», Δόμος, Αθήνα, 1988, βλ. σελ. 185-206.

<sup>80</sup> Οπ.π. σελ. 206-217.

όντα είναι το ακριβώς αντίθετο, δηλαδή η φανέρωση. Τα όντα αληθεύουν στον βαθμό που εξέρχονται από τη λήθη ως φαινόμενα. Άρα τα όντα μπορούμε να τα γνωρίσουμε ως φαινόμενα, μέσα από την ανάδυσή τους από τη λήθη και όχι ως ουσιαστικές ταυτότητες.

Στο σημείο αυτό είναι που παρουσιάζεται μια πρώτη εκλεκτική συγγένεια του Heidegger με τον Καστοριάδη, έστω και εάν οι δρόμοι τους συγκοινωνούν μόνο για λίγο. Μορφολογικά, η αντίληψη του Καστοριάδη για το μαγματικό και άρα μη επιδεχόμενο ορισμό Είναι αποτελεί ένα αφετηριακό σημείο συνάντησης με την αντίστοιχη θεώρηση του Heidegger. Θυμίζουμε πως η μαγματική διάσταση συνιστά μια πολυειδία, η οποία μόνο σε ορισμένες πτυχές της μπορεί να συγκροτηθεί συνολιστικοταυτιστικά, δηλαδή να οργανωθεί ως μια καλώς ορισμένη δομή στοιχείων, με σταθερές ταυτότητες, των οποίων οι σχέσεις να διέπονται από συγκεκριμένες κανονικότητες, όπως αυτή της αιτίας-αποτελέσματος, της παραγωγής, της διάκρισης κλπ. Στο σύνολό του, το μάγμα είναι χαοτικό και συγκροτείται από τυχαίες θραύσημες στρωματώσεις. Άρα και για τους δυο φιλοσόφους το Είναι δεν μπορεί να ταυτιστεί με μια κάποια αντικειμενικά προσδιορισμένη κατάσταση. Στην περίπτωση του Heidegger, το γεγονός αυτό οφείλεται στο ό,τι το Είναι κρύβει τη φύση του, ενώ στην περίπτωση του Καστοριάδη, στο ό,τι παροντοποιεί το απύθμενο της αβύσσου. Παρά όμως αυτήν την αφετηριακή συνάφεια ήδη από την αμέσως επόμενη στιγμή, παρουσιάζεται μια ασυμβίβαστη ασυνέχεια μεταξύ των δυο στοχαστών, καθώς ο Κορνήλιος Καστοριάδης αντιλαμβάνεται το μάγμα όχι ως απόκρυψη, ως λήθη, αλλά ως ακαθοριστία, η οποία δεν διαστέλλεται από τις επιμέρους οντότητες, αλλά υφίσταται εντός τους. Ο Γερμανός φιλόσοφος από την πλευρά του θα λέγαμε ότι αφήνει σε ένα είδος μεταφυσικής αχλής την κατάσταση του Είναι καθεαυτό, δηλαδή ως λήθη και απουσία, δηλαδή ως μηδέν. Έτσι μας δίνεται η ευκαιρία να μιλήσουμε για το δεύτερο σημείο σύγκλισης των δυο φιλοσοφικών προσεγγίσεων που αφορά τη θέση και τη σημασία του μηδενός σε σχέση με το Είναι.

B) Ο Martin Heidegger στο μνημειώδες πόνημά του «Είναι και χρόνος» θέτει την έννοια του μηδενός ως βασική οντολογική κατηγορία. Όπως έχουμε υπογραμμίσει, για τον Γερμανό φιλόσοφο, τα όντα αναδύονται ως φαινόμενα από την λήθη, συνιστούν τα όντα το γεγονός της φανέρωσής τους από την απουσία, η οποία και εξισώνεται με το μηδέν. Στο σημείο αυτό είναι που πραγματοποιείται μια υπέρβαση των συμβατικών δεδομένων της γλώσσας, από τον Heidegger, που σκοπό της έχει να προσδώσει μια εντελώς νέα νοηματική αξία στην έννοια του μηδενός. Το μηδέν υπό την χαινεγκεριανή ερμηνεία δεν συνιστά μη ον (το αντίθετο του όντος)- ανυπαρξία, αλλά εγγράφεται ως θεμελιώδης προϋπόθεση της αλήθειας των όντων, ως προϋπόθεση φανέρωσης των όντων. Τα όντα καθιστούν εαυτόν αληθή, στον βαθμό που αναδύονται από το μηδέν. Το μηδέν λοιπόν συνοψίζει ένα είδος υπαρκτικού δυναμικού βάθους.

Κεντρική είναι η θέση που επιφυλάσσεται για την έννοια του μηδενός και στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη, καθώς το μηδέν τίθεται ως προκαταρκτική συνθήκη της οντογένεσης της πλήρους ετερότητας. Στην Καστοριαδική προοπτική η ετερότητα του όντος προκύπτει μαγματικά ως δημιουργία εκ του μηδενός, μα όχι στο μηδέν και με το μηδέν. Τα δυο μέρη της πρότασης του Καστοριάδη μοιάζουν, με μια πρώτη ματιά, αντιφατικά, δεν είναι όμως έτσι. Για τον φιλόσοφο η ακαθοριστία του μάγματος επιτρέπει τη δημιουργία της απόλυτης ετερότητας, ακριβώς επειδή η τελευταία δεν μπορεί να υπάρξει ως αθροιστικός ή άλλος συνδυασμός ήδη υπαρκτών στοιχείων. Η συνθήκη αυτή εξηγεί το πρώτο σκέλος της πρότασης, δηλαδή το «εκ του μηδενός» της δημιουργία. Με το δεύτερο σκέλος της πρότασης «μα όχι στο μηδέν και με το μηδέν», ο φιλόσοφος φροντίζει να διευκρινίσει, αποδυναμώνοντας κάπως τη θέση του μηδενός, ως προς την οντογένεση της πλήρους ετερότητας, ότι αυτή η

δημιουργία πρέπει να λάβει κατά κάποιο τρόπο υπόψη της τις υφιστάμενες (κατά τη στιγμή της δημιουργίας) φυσικές και κοινωνικές-ιστορικές συνθήκες. Η δημιουργία λοιπόν της απόλυτης ετερότητας χρησιμοποιεί αναγκαία κάποια στοιχεία που προϋπάρχουν αυτής για να πραγματώσει το έργο της, τα οποία όμως δεν καθορίζουν την τελική μορφή που θα προκύψει, διότι οι ικανές συνθήκες ανήκουν στο «βασίλειο» του μάγματος, δηλαδή της ακαθοριστίας.

Και στις δύο φιλοσοφικές περιπτώσεις, αντιλαμβανόμαστε τη σημαίνουσα σημασία του μηδενός, ως προς την φανέρωση των όντων και ως προς τη δημιουργία της πλήρους ετερότητας. Το μηδέν αποτελεί την προϋποθέτική συνθήκη για το πεδίο όπου θα φανερωθούν ή θα δημιουργηθούν τα όντα. Στην φιλοσοφία του Heidegger, η φανέρωση των όντων μπορεί να συναντηθεί οντολογικά με τη φιλοσοφία περί δημιουργίας του Καστοριάδη, διότι η φανέρωση παρά το γεγονός ότι είναι ο μοναδικός τρόπος παρουσίας και αλήθειας των όντων, εντούτοις δεν εξαντλεί το Είναι τους. Ακριβώς το ίδιο συμβαίνει και με την έννοια της δημιουργίας, η οποία δεν ενσαρκώνει για τον Καστοριάδη πλήρως το Είναι του όντος. Η μαγματική φύση της πλήρους ετερότητας διαφεύγει ακόμη και από τις οριοθετήσεις της δημιουργικής της δραστηριότητας. Η ομοιότητες όμως μεταξύ των δυο φιλοσόφων τελειώνουν στο σημείο αυτό, καθώς μια κομβικής σημασίας διαφορά μας υπενθυμίζει για τις διαφορετικές αφητηρίες και τις στοχεύσεις των δυο ακούραστων εργατών της σκέψης. Η διάσταση έγκειται στο γεγονός, ότι η έννοια της εκ του μηδενός δημιουργίας στον Καστοριάδη ερμηνεύεται ως γεγονός ή διαδικασία όχι τόσο με την αυστηρή έννοια της ανυπαρξίας που εγείρει η έννοια του μηδενός. Η έννοια της εκ του μηδενός δημιουργίας για τον Καστοριάδη δεν θέλει να τονίσει μια υπαρξιακή κατάσταση δυνάμει ύπαρξης των όντων, όπως μάλλον συμβαίνει στην χαιντεγκεριανή φιλοσοφία, σύμφωνα με την οποία η φανέρωση των όντων εκκινά αποκλειστικά από την διάσταση του μηδενός. Ο Έλληνας φιλόσοφος αντίθετα επιχειρεί να τονίσει με την χρήση της έννοιας του μηδενός την ασυνέχεια έναντι του παρελθόντος (χρονικής και οντολογικής φύσεως) και την καινοφάνεια για το αποτέλεσμα της δημιουργίας σε σχέση με οποιαδήποτε άλλη οντότητα.

Γ) Ένα τρίτο σημείο μερικής συνάφειας και άρα ταυτόχρονης μερικής διαφοροποίησης στη φιλοσοφία των δύο αυτών μειζόνων φιλοσόφων, αφορά την κατανόηση της έννοιας του χρόνου. Για τον Γερμανό φιλόσοφο, η έννοια του χρόνου ή καλύτερα της χρονικότητας<sup>81</sup>, συνιστά απαραίτητη προϋπόθεση αντίληψης της αλήθειας των όντων, δηλαδή της φανέρωσης τους από την λήθη και την μηδενότητα. Η σύλληψη του Είναι για το ανθρώπινο υποκείμενο ως ανάδυση από την απουσία του μηδενός και άρα μετάβαση στην παρουσία της φαινομενικότητας, μπορεί να γίνει κατανοητή μόνο μέσα από τη μεταβλητή του χρόνου. Με αυτόν τον τρόπο ο Heidegger τοποθετεί τον χρόνο στην εσωτερική μεν επιφάνεια δε της οντολογικής του θεώρησης, διακρίνοντας «επαναστατικά» με αυτόν τον τρόπο τη σκέψη του με οτιδήποτε έως τότε είχε αποτελέσει κατάκτηση της Δυτικής μεταφυσικής, η οποία και έβλεπε τον χρόνο ως μια εξωτερική συνθήκη της ύπαρξης, ως μια συνιστώσα που καθορίζει έξωθεν των όντων τα όντα.

Στην φιλοσοφία όμως του Καστοριάδη, θα λέγαμε ότι η έννοια του χρόνου όχι μόνο τίθεται στο εσωτερικό της εικόνας του για το Είναι, αλλά προχωρά ακόμη βαθύτερα από τον ρόλο που της επιφυλάσσει η σκέψη του Γερμανού φιλοσόφου. Όπως είδαμε για στην χαιντεγκεριανή θεώρηση, ο χρόνος είναι η απαραίτητη προϋπόθεση για την κατανόηση και για την φανέρωση των όντων. Αποκτά δηλαδή μια καιρία γνωσιολογική χροιά μέσω της οποίας το ανθρώπινο υποκείμενο μπορεί να νοήσει το

---

<sup>81</sup>George Steiner, «Χάιντεγκερ», Πατάκη, Αθήνα, 2009, βλ. σχετικά σελ. 133-196

Είναι. Η θέση όμως του Καστοριάδη είναι πολύ πιο τολμηρή οντολογικά ως προς την έννοια του χρόνου, στον βαθμό που τη θεωρεί αναπόσπαστο συστατικό της ίδιας της ύπαρξης. Έτσι η οντογένεση, δηλαδή η δημιουργία και η αλλοίωση της πλήρους ετερότητας συνάπτει άρρηκτους υπαρκτικούς δεσμούς με τον χρόνο. Ο χρόνος λοιπόν για το καστοριαδικό φιλοσοφούν υποκείμενο ενυπάρχει στο Είναι των όντων σε βαθμό που να ταυτίζεται μαζί του. Με τα λόγια του Καστοριάδη: «ο χρόνος αποτελεί είναι στους ουσιώδεις του καθορισμούς.»<sup>82</sup>. Ο χρόνος δηλαδή δεν είναι ο βασικός τρόπος αντίληψης της απόκρυψης-εμφάνισης των όντων από την λήθη όπως θα μας έλεγε ο Heidegger, αλλά αναπόσπαστο συστατικό του Είναι.

### Κονδύλης-Καστοριάδης

Το κεφάλαιο αυτό, είναι το τρίτο κατά σειρά μεταξύ αυτών που επιλέξαμε να δοκιμάσουμε μια βαθύτερη κατανόηση της οντολογίας του Κορνήλιου Καστοριάδη, θέτοντας τη σκέψη του σε μια σχέση κριτικού διαλόγου με άλλους σημαίνοντες στοχαστές που ασχολήθηκαν με το ζήτημα της γιγαντομαχίας περί της ουσίας. Στο τρίτο και τελευταίο, πάνω στο ζήτημα αυτό, κεφάλαιο αντιπαραθέτουμε την οντολογία του Καστοριάδη με αυτήν που στο φιλοσοφικό σύστημα του Παναγιώτη Κονδύλη παρουσιάζεται ως περιγραφική θεωρία της απόφασης.

Η περιγραφική θεωρία της απόφασης του Παναγιώτη Κονδύλη, έτσι όπως εκτίθεται στο δοκίμιό του «Ισχύς και απόφαση»<sup>83</sup> συμβάλλει κατά τη γνώμη μας στη συγκριτική διασάφηση της καστοριαδικής οντολογίας και πολιτικής, υπό την έννοια της ομοιότητας που παρουσιάζουν, στα έργα των δύο αυτών στοχαστών, οι αφετηριακές υποθέσεις. Το συγκριτικό μας εγχείρημα δικαιώνεται ακόμη και εάν τα μεγέθη των δύο αυτών θεωρητικών μοντέλων είναι άλλης τάξεως, καθώς οι αναπτυξιακές ορίζουσες του έργου τους οργανώνονται κάτω από διαφορετικά ζητούμενα και κριτήρια. Έτσι η ειδική, με περιγραφικό πρόσημο, θεωρία της απόφασης του Κονδύλη, που μπορεί να υπάρξει αυτοτελώς σε σχέση με το λοιπό του έργο, καθώς δεν εξαρτάται από αυτό, μπορεί να συγκριθεί με την, καθολικού χαρακτήρα, ερμηνευτική θεώρηση του Καστοριάδη. Όπως έχουμε διαπιστώσει για τον Καστοριάδη ο κόσμος αναδύεται από το Χάος του Ριζικού φαντασιακού. Το Χάος οριζόμενο μαγματικά, ως μια μη συνολίσημη πολυειδία, περιέχει στις διάφορες στιβάδες του, τις οντολογικές προϋποθέσεις της εκ του μηδενός, μα όχι στο μηδέν και με το μηδέν, οντολογικής δημιουργίας, της πλήρους ετερότητας. Πρόκειται για την ακαθόριστη τάξη πραγμάτων, που βρίσκεται στους αντίποδες κάθε τάξης και σε διάσταση με την παράσταση της πλήρους αταξίας και η οποία είναι σε θέση να προκαλέσει την ανάδυση ενός κόσμου καθορισμένου. Η έννοια του Ριζικού

<sup>82</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ο θρυμματισμένος κόσμος», Ύψιλον, Αθήνα, 1999, βλ. Σελ. 246.

<sup>83</sup> Παναγιώτης Κονδύλης, «Ισχύς και απόφαση», στιγμή, Αθήνα, 1991.

φαντασιακού δεν μπορεί να αναχθεί στην ατομική φαντασιακή ικανότητα των κοινωνικών υποκειμένων, ούτε βέβαια στο μαθηματικό τους άθροισμα. Υπερβαίνει επίσης τις φυσικές νομοτέλειες του όντος, όπως και τα ιστορικά δεδομένα, τα οποία τα μεταποιεί σύμφωνα με τις επιταγές των ακαθόριστων του συντελεστών. Το Ριζικό φαντασιακό θεσμίζει τον κόσμο ως έναν κόσμο κοινωνικών σημασιών, που αντανακλούν και αντανακλώνται σε κάθε πτυχή της κοινωνίας και προσδιορίζουν τις δυνατότητες δράσης μεταξύ των ενεργών ατομικών και συλλογικών υποκειμένων. Η ύπαρξη και διάρκεια του κοινωνικού, επιτυγχάνεται χωρίς να τίθεται ρητά ως αίτημα, δια μέσου της διαδικασίας απόκρυψης της εκ του μηδενός φαντασιακής δημιουργίας και της αντίστοιχης ανάπτυξης του πεδίου της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής, δηλαδή της φανέρωσης του κοινωνικού, ως αποτέλεσμα υπαγωγής σε μια κάποια κανονικότητα η οποία θεμελιώνεται σε μια αντίστοιχη, υπερβατική της κοινωνικής δράσης, αιτία. Η κοινωνία με άλλα λόγια οφείλει να ξεχάσει ότι δημιουργεί τον κόσμο της θέσμισής της, αποδίδοντάς τον, με τον ένα ή το άλλο τρόπο πάντοτε, σε μια δύναμη που την ξεπερνά. Η κατάσταση αυτή αποδίδεται στη φιλοσοφία του Καστοριάδη με τον όρο ετερονομία. Η ετερόνομη κυριαρχία στερεί, από την κοινωνία και τους δρώντες φορείς των κοινωνικών σημασιών, την προοπτική σχετικού ελέγχου της ποιότητας και της μορφής της κοινωνικής θέσμησης, με αποτέλεσμα την υποταγή τους στα είδωλα της αδιάγνωστης κοινωνικής τους δράσης. Όστε πρόκειται για ένα αποτέλεσμα δημιουργίας σύμφωνα με το οποίο ο δημιουργός δεν αναγνωρίζει την συμβολή του στο ίδιο του το έργο. Η μετάβαση στο πολιτικό πεδίο για τον Καστοριάδη διανοίγεται ως προοπτική, από τη στιγμή που η κατάσταση της ετερονομίας δεν μπορεί να θεωρηθεί νομοτελειακή, τουλάχιστον όχι σε απόλυτο βαθμό. Την μετάβαση αυτή την προδιαθέτει μια αξιολογική απόφαση, από την πλευρά του καστοριαδικού φιλοσοφούντος υποκειμένου, σε μια στιγμή, που σε συνέπεια με ότι μέχρι τότε είχε αποδεχτεί, τίθεται αυθαίρετα και αντινομικά ως προς την αξιολογική ουδετερότητα που χαρακτηρίζει το μάγμα του Ριζικού Φαντασιακού, με την θετική φόρτιση της οντολογικά αντίθετης κατάστασης της ετερονομίας. Η μεταβλητή αυτή κατονομάζεται από τον φιλόσοφο του Ριζικού Φαντασιακού ως αυτονομία. Η αυτονομία αντιστοιχεί στην οντολογική εκείνη κατάσταση του κοινωνικού, κατά την οποία η κοινωνία αναγνωρίζει τον εαυτό της ως αιτιώδη αρχή της, γεγονός που την καθιστά ικανή να θέτει σε αμφισβήτηση το Είναι της και να το διαμορφώνει σχετικώς με ελεύθερη και συνειδητή βούληση. Βέβαια η αντίφαση που ενέχει η έκβαση αυτών των στοχασμών γίνεται αντιληπτή από τον Καστοριάδη, ο οποίος προσπαθεί, κατά τη γνώμη μας, ως ένα σημείο να τις υπερβεί, δια μέσου της θεωρίας του περί της αδυναμίας λογικής θεμελίωσης του προτάγματος της αυτονομίας και της αναγωγής της, στον διακριτό χώρο της ανθρώπινης επιθυμίας.<sup>84</sup> Το ζήτημα όμως της επιθυμίας επιβάλλει πάντοτε ένα γιατί, το οποίο μεταθέτει το πρόβλημα στο επίπεδο των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών και άρα στο ουδέτερο μαγματικό προαπαιτούμενο του κόσμου. Η άνωθεν εκτιθέμενη θέση λαμβανόμενη στην απολυτότητά της, δεν είναι ικανή να παράσχει, από την πλευρά της αυτονομίας(δηλαδή στον βαθμό που η κοινωνία συνειδητοποιήσει

---

<sup>84</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας», κέδρος, Αθήνα, 2004. Βλ. Σελ. 136-149.

με απόλυτο τρόπο το αθεμελίωτο του νοήματος εν γένη), κανενός είδους πρόταγμα.<sup>85</sup> Η αυτονομία στην απόλυτή της μορφή ουσιαστικά εισαγάγει τον κίνδυνο του μηδενισμού, είτε ως αδυναμία σχηματισμού του οποιουδήποτε προτάγματος, είτε ως κατακλυσμό του κοινωνικού με ίσης αξίας προτάγματα. Άλλη μια επικουρική θέση που έρχεται να συμβάλει στη σχετική συνέπεια των καστοριαδικών στοχασμών είναι η σχετική ικανότητα της κοινωνίας να αναγνωρίσει στον εαυτό της το ίδιο της το έργο, πράγμα που με τη σειρά του σημαίνει πως η συνολιστική-ταυτιστική διάσταση, επεξεργασμένη από την οπτική του φαντασιακού της αυτονομίας (αυτοπεριορισμός) μπορεί να ειπωθεί και ως στήριγμα του κοινωνικού στους αντίποδες του μηδενισμού και ως προϋποθετική συνθήκη της παραγωγής ενός κάποιου προτάγματος. Εξάλλου η οντολογική κατηγορία της έννοιας της δημιουργίας στη φιλοσοφία του Καστοριάδη, ειδομένης από την πλευρά του φαντασιακού της αυτονομίας, εμπεριέχει την ικανότητα της κοινωνίας να φαντασιωθεί τον εαυτό ως πηγή φαντασιακών επενδύσεων, δηλαδή νοημάτων και έτσι να άρει σχετικώς την «αυτονόμηση»<sup>86</sup> του εκάστοτε φαντασιακού από την κοινωνία. Μόνο που ο περιορισμός της συνολιστικής-ταυτιστικής διάστασης και η διαύγαση του κοινωνικού, πριμοδοτείται θετικά και από το γεγονός ότι μας καθιστά, ως κοινωνία και ως άτομα, ικανούς να διαγνώσουμε τις πιθανές υπαρκτικές καταστάσεις της κοινωνίας μεταξύ δύο οριακών «στιγμών», αυτών της αυτονομίας και της ετερονομίας.

Αφού όμως εγκαταλείψουμε τον χώρο της οντολογίας και αρχίσουμε την περιπλάνηση στον χώρο της πολιτικής, η θετική αξιολόγηση της αυτονομίας από το Καστοριάδη διαποτίζει κάθε θεωρητική πρόταση, ως εάν ένα κάποιο οντολογικό δέον να θεμελιώνει την αναγκαιότητα του προτάγματος της αυτονομίας. Η τελευταία αυτή παρατήρηση αναδεικνύει για την καστοριαδική σκέψη μια αξεπέραστη θεωρητική αντινομία.

Η περιγραφική θεωρία της απόφασης του Κονδύλη εκκινά από ένα εξωτερικά συναφές, ως προς το μαγματικό Χάος, σημείο, που το ονομάζει προκαταρκτικό κόσμο. Ο Κονδύλης θα περιγράψει τον κόσμο αυτό ως εξής: «Υπάρχει απλώς ένας προκαταρκτικός κόσμος, δηλαδή μια ετερόκλητη ποικιλία ή ένα λίγο-πολύ χαλαρό άθροισμα κατ' αρχήν ισότιμων υλικών, εντυπώσεων, κινήσεων και ροπών, που μέσα σε αυτήν την στερούμενη νοήματος αρχέγονη κατάσταση δεν μπορούν ούτε να παράσχουν ούτε ένα αξιόπιστο πλαίσιο προσανατολισμού ούτε να θέσουν σε κίνηση πράξεις υποσχόμενες επιτυχία ή να δικαιώσουν τέτοιες πράξεις εκ των υστέρων.»<sup>87</sup> Σε ένα πρώτο επίπεδο η αντίληψη του προκαταρκτικού κόσμου του Κονδύλη προσιδιάζει προς αυτή του μάγματος της μη συνολιστικής πολυειδίας του Καστοριάδη. Ο προκαταρκτικός κόσμος του Κονδύλη περιέχει τα πάντα, όλα τα «υλικά» της ύπαρξης, καθώς και όλες τις πιθανές δυνατότητες συνδυασμού τους. Στον προκαταρκτικό αυτό κόσμο, τα στοιχεία αυτά θα έλεγε κανείς ότι υπάρχουν σε αδράνεια και αδιαφορία, τόσο στις μεταξύ τους σχέσεις με άλλα μέρη του κόσμου, όσο και ως προς τη σχέση

<sup>85</sup> Είναι ένα γεγονός που αντιλαμβάνεται πλήρως ο Παναγιώτης Κονδύλης, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

<sup>86</sup> Ας προσεχτεί ιδιαίτερα ότι η αυτονόμηση του κοινωνικού φαντασιακού από την κοινωνία γενικά, ουσιαστικά σημαίνει την κοινωνική κατάσταση της ετερονομίας.

<sup>87</sup> Παναγιώτης Κονδύλης, «Ισχύς και απόφαση», στιγμή, Αθήνα, 1991. Σελ. 23.

του μέρους ή των μερών με το όλον. Η παράμετρος της απόφασης είναι το γεγονός της ρήξης και του αποχωρισμού, στην κονδύλια προοπτική, από την αδιαφορία του προκαταρκτικού κόσμου, η οποία προκαλεί την ανάδυση μιας κοσμοεικόνας, ικανής να ανταποκριθεί στο αίτημα της αυτοσυντήρησης του ατομικού και συλλογικού υποκειμένου. «Με την πράξη ή τη διαδικασία αποχωρισμού τα συστατικά στοιχεία του προκαταρκτικού κόσμου παύουν να είναι κατ'αρχήν ισότιμα μεταξύ τους και μοιράζονται σε ενδιαφέροντα και αδιάφορα, ανώτερα και κατώτερα, όπου τα πρώτα αποτελούν συνάμα τη βάση ενός κοσμοθεωρητικού προσχεδίου.»<sup>88</sup>

Μπορούμε να βρούμε σχετικά συναφείς περιγραφές στην εργογραφία<sup>89</sup> του Κορνήλιου Καστοριάδη σχετικά με την οντολογική κατάσταση των υλικών του μάγματος (προκαταρκτικού κόσμου κατά Κονδύλη). Αλλά αυτή η συνάφεια βρίσκεται τα όρια της όταν εκτείνεται πέραν των ορίων της ιδιαίτερης αξιολογικής επένδυσης των δυνατών συνδυασμών των κοινωνικών οντολογικών «υλικών». Το μάγμα του Ριζικού φαντασιακού στον Καστοριάδη δεν είναι απλά το «περιέχον» όλων των δυνατών κοινωνικών σχημάτων, αλλά και ο δημιουργός τους. Διατυπώνοντας διαφορετικά την ίδια σκέψη θα λέγαμε ότι η περιγραφική θεωρία της απόφασης του Κονδύλη, στερείται το ριζικά δημιουργικό στοιχείο της φιλοσοφίας του Καστοριάδη, μια οντολογική κατηγορία της δημιουργίας. Μπορεί όντως να αποτελεί ένα βήμα πιο πέρα από την συμβατική φιλοσοφία, αυτή η περιγραφική θεωρία, αλλά δεν μπορεί να συλλάβει τον πρωτεύοντα ρόλο της εκ του μηδενός δημιουργίας, διότι προϋποθέτει ένα κόσμο ήδη καταγεγραμμένων δυνατοτήτων. Αντίθετα η καστοριαδική θεώρηση προϋποθέτει κάτι πέραν των δυνατοτήτων αυτών, που είναι το γεγονός της ακαθόριστης δημιουργία. Ακριβώς ο τρόπος του Είναι του μάγματος, όπως θα δούμε παρακάτω, καθιστά πιθανή μια προοπτική ακόμη και υπέρβασης των όρων της θέσμησης.

Η περιγραφική θεωρία της απόφασης στοχεύει να αποτελέσει μια αξιολογικά ουδέτερη απόπειρα εξήγησης της κοινωνικής πραγματικότητας, η οποία ανάγεται τελικώς στην δια της ρήξεως μετάβαση από τον προκαταρκτικό κόσμο σε μια κάποια κοσμοεικόνα, ανταποκρινόμενη στις ανάγκες αυτοσυντήρησης. Η κοσμοεικόνα εξαντικειμενικεύει, δηλαδή θεμελιώνει φαντασιακά, την πραγμάτωση του αιτήματος της αυτοσυντήρησης, ως αξίωση ισχύος του εκάστοτε φορέα της κοσμοεικόνας. Η ίδια λοιπόν η συγκρότηση του κόσμου, ως αποτέλεσμα της κοσμοεικόνας, πυροδοτούμενη από την ανάγκη αυτοσυντήρησης, καθιερώνει το κοινωνικό ως πεδίο επιδίωξης της άσκησης της ισχύος, δηλαδή ως πολιτική. Η διαδικασία απόσχισης από τον προκαταρκτικό κόσμο και η διαμόρφωση της κοσμοεικόνας, θέτει την τάξη των πραγμάτων, καθώς και τα κριτήρια αυτής της τάξης από την αρχή. Το υποκείμενο, ατομικό ή συλλογικό, από διαμορφωτής της ρήξης με τον προκαταρκτικό κόσμο και άρα συνθέτης μιας κάποιας κοσμοεικόνας, μετατρέπεται σε συστατικό μέρος αυτής της κοσμοεικόνας. Η παρατήρηση αυτή μας οδηγεί στο να εντοπίσουμε μερικές ακόμη αναλογίες της κονδύλιας θεώρησης με την μεταβλητή της ετερόνομης θέσμησης στον Καστοριάδη.

---

<sup>88</sup> Οπ.π, βλ. Σελ. 23-24.

<sup>89</sup> Εντελώς ενδεικτικά βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Χώροι του ανθρώπου», Ύψιλον, Αθήνα, 1995, σελ. 191-120.

Η έλλειψη όμως μιας θεμελιώδους κατηγορίας της δημιουργίας, στον προκαταρκτικό κόσμο του Κονδύλη, συνεπάγεται την ανάδυση ενός σημαντικού προβλήματος για τη θέση και το πρωταρχικό νόημα της μεταβλητής της αυτοσυντήρησης, ως αιτία παραγωγής της κοσμοεικόνας, από τον προκαταρκτικό κόσμο. Εάν πράγματι αυτό που χαρακτηρίζει τον προκαταρκτικό κόσμο της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης είναι η ουδετερότητα των υλικών ή η κατ' αρχήν οντολογική, μεταξύ τους, ισοτιμία, τότε η αυτοσυντήρηση ως προϋπάρχον υλικό και αιτία της κοσμοεικόνας, ως συστατικό του προκαταρκτικού κόσμου, δεν θα είχε παντού και πάντα την βαρύτητα εκείνη, ως προς τα άλλα στοιχεία, ώστε να προκαλέσει την παραγωγή της κοσμοεικόνας. Παρόλα αυτά το λογικό άλμα αυτό είναι απαραίτητο για να μπορέσει η περιγραφική θεωρία της απόφασης να αξιώσει την αξιολογική της ουδετερότητα, βασιζόμενη σε ένα παρατηρούμενο «αντικειμενικό» και «σταθερό» στοιχείο φυσικής τάξης, όπως αυτό της αυτοσυντήρησης, άρα αναιρώντας επί της ουσίας την ουδετερότητα και την ισοτιμία των υλικών του προκαταρκτικού κόσμου. Το προδιαγραφόμενο αδιέξοδο λοιπόν τίθεται στα μάτια του συνεπούς στοχασμού με οξύτητα, καθώς από την μια ο προκαταρκτικός κόσμος στερείται εγγενούς νοήματος και άρα τα στοιχεία που τον αποτελούν «χαίρουν» σχέσεων ισοτιμίας και ουδετερότητας και από την άλλη, η έλλειψη μιας θεμελιώδους οντολογικής κατηγορίας της δημιουργίας επιβάλλει την εισαγωγή, στην περιγραφική θεωρία της απόφασης, ενός υπερβασιακού συντελεστή εντός του προκαταρκτικού κόσμου (αυτοσυντήρηση). Δηλαδή η κονδύλια οπτική έχει ανάγκη από ένα είδος μεταρσίωσης, ενός εκ των υλικών που καθορίζουν τη σύνθεση του προκαταρκτικού κόσμου, ώστε μέσα από την κατοχύρωση της ειδικής βαρύτητας και «αντικειμενικότητας» αυτού του στοιχείου, να επιδέχεται γνωσιοθεωρητική παρατήρηση αντικειμενικού τύπου και άρα να μπορεί να εδραιώσει τις δυνατότητες της αξιολογικής ουδετερότητας της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης που προτείνει.

Για τον Καστοριάδη η πρώτη φυσική στιβάδα σαφώς και αναγνωρίζεται ως αναγκαία, αλλά όχι ως ικανή συνθήκη της κοινωνικής θέσμισης. Η έρειση της κοινωνίας στη φύση είναι μια ανεξόριστη διάσταση του κοινωνικού-ιστορικού, η οποία όμως σε τελική ανάλυση δεν δύναται να καθορίσει το ιδιαίτερο νόημα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Οι κοινωνίες, για τον φιλόσοφο της αυτονομίας, δεν διέπονται από τις επιταγές της ατομικής και συλλογικής επιβίωσης και τίποτε σε καμιά στιγμή δεν εξασφαλίζει ότι η κοινωνία δεν θα αποφασίσει τη θέσμιση του ίδιου της του θανάτου<sup>90</sup>.

Ολοκληρώνοντας την συγκριτική ανάλυση της περιγραφικής θεωρίας της απόφασης του Κονδύλη και της καστοριαδικής φιλοσοφίας, θα επιμείνουμε σε ένα

---

<sup>90</sup> Ένα εμπειρικής τάξεως επιχείρημα που κομίζει ο Κορνήλιος Καστοριάδης και που θα μπορούσε να αποτελέσει ουσιαστικό αντίλογο στην θεμελιακή παράμετρο της αυτοσυντήρησης της «περιγραφικής θεωρίας της απόφασης» είναι η περίπτωση των ανορεκτικών βρεφών. «Είναι ολοφάνερο: αυτό που η ψυχή κάνει, δεν υπαγορεύεται από αυτή τη σωματική-βιολογική πραγματικότητα, γιατί τότε θα ήταν παντού και πάντοτε το ίδιο· ούτε γίνεται σε μια «απόλυτη ελευθερία» σχετικά με αυτή την πραγματικότητα, πραγματικότητα που δεν μπορεί ούτε να αγνοηθεί, ούτε να χειραγωγηθεί με τρόπο τελείως αυθαίρετο (κι αυτός άλλωστε ο ισχυρισμός υπόκειται σε περιορισμό: ένα ανορεκτικό βρέφος προκαλεί τον ίδιο του τον θάνατο, η ψυχή του είναι ισχυρότερη από τη βιολογική του ρύθμιση). Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», κέδρος, Αθήνα, 2004. Σελ. 409.



ακόμη σημείο, το οποίο αφορά το ζήτημα της σκοπιμότητας της ανάπτυξης των θεωρητικών και μεθοδολογικών εργαλείων. Στην περίπτωση του Κονδύλη, η αξιολογική ουδετερότητα της περιγραφικής του θεωρίας επιβεβαιώνεται και μέσα από την αδυναμία παροχής του οποιουδήποτε κοινωνικού, οικονομικού και πολιτικού οράματος, την παραίτηση δηλαδή από την επιδίωξη για άσκηση κυριαρχίας δια μέσου του πνεύματος. Σκοπός του Κονδύλη είναι να συμβάλλει στη διεύρυνση της γνώσης για τα ανθρώπινα πράγματα. « Η αξιολογικά ελεύθερη γνώση δεν μπορεί να θέσει ως στόχο της τη διάλυση των ψευδαισθήσεων, γιατί η ίδια έγινε αξιολογικά ελεύθερη μόνο και μόνο χάρη στη διαπίστωση ότι οι ψευδαισθήσεις δεν διαλύονται, και μάλιστα είναι βιοτικά αναγκαίες. Για τούτο η αξιολογικά ελεύθερη γνώση υποχρεωτικά παραμένει στο περιθώριο και απευθύνεται σε όσους είναι σε θέση να εκτιμήσουν γνώσεις και διαπιστώσεις πρακτικά περιττές ή και ανασχετικές»<sup>91</sup>. Αμέσως προκύπτουν δύο θεμελιώδη προβλήματα.

Το πρώτο αφορά ένα πώς: Πώς είναι δυνατόν η περιγραφική θεωρία της απόφασης να εκφεύγει των δυνατών μορφών ρήξης στον προκαταρκτικό κόσμο και της δημιουργίας μίας κάποιας κοσμοεικόνας, δηλαδή πώς κατορθώνει το στοχαστικό υποκείμενο να υπερβαίνει το αίτημα άσκησης της ισχύος και άρα την νομοτέλεια της αυτοσυντήρητης; Από πού βρίσκει τα στοιχεία εκείνα που του εξασφαλίζουν μια τέτοια δυνατότητα, εάν όχι από τον προκαταρκτικό κόσμο και τη ρήξη που έχει ως αποτέλεσμα μια αρμόζουσα κοσμοεικόνα;

Το δεύτερο ερώτημα αφορά στο εάν πράγματι η περιγραφική θεωρία της απόφασης είναι συνεπής προς τις διακηρύξεις της και δεν παρέχει κάποιου είδους ανομολόγητο πρόταγμα;

Όσον αφορά το πρώτο πρόβλημα/ερώτημα θα τολμούσαμε να πούμε ότι δεν διαβλέπουμε κάποια προοπτική γεφύρωσης της θεμελιώδους αυτής αντινομίας, χωρίς να διαρραγεί περεταίρω ο σκληρός πυρήνας της κονδύλιας θεωρίας.

Σχετικά με το δεύτερο πρόβλημα/ερώτημα η απάντηση δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να είναι μονοσήμαντη και τελική, υπό την έννοια πώς κάθε θεωρητική προσπάθεια ανεξάρτητα από τις προθέσεις της και τις ανεπίγνωστες συνέπαγωγές της, μπορεί να προκαλέσει απανωτές ή μηδαμινές συνέπειες στο κοινωνικό περιβάλλον, ανάλογα με τις πρακτικές συνθήκες και το πλαίσιο ερμηνευτικής αναφοράς των δεκτών.

Οι δύο αυτές φιλόδοξες απόπειρες οντολογικής ερμηνείας του κόσμου, που προσπαθήσαμε να παρουσιάσουμε, κινούνται σε παράλληλα επίπεδα, τα οποία ίσως από μορφολογική σκοπιά δείχνουν να γειτνιάζουν περισσότερο από όσο η ανάλυση περιεχομένου αφήνει να φανερωθεί. Εντούτοις τα στοιχεία που διαφορίζουν τις δυο αυτές ερμηνευτικές προσεγγίσεις αναδεικνύουν ταυτόχρονα και την θεωρητική τους απόσταση. Με άλλα λόγια έχουμε την εντύπωση πώς μεταξύ των δυο αυτών θεωρητικών προτάσεων, είναι εφικτό να διανοιχθεί ένα σημαντικό πεδίο φιλοσοφικού διαλόγου, το οποίο ίσως θα μπορούσε και να διαφωτίσει περεταίρω την ταυτοτική

---

<sup>91</sup> Παναγιώτης Κονδύλης, «Ισχύς και απόφαση», στιγμή, Αθήνα, 1991. Σελ. 14-15.

ιδιαιτερότητα της κάθε μιας από αυτές, αλλά και να συμβάλει στην αμοιβαία ενσωμάτωση στοιχείων ικανών να ενισχύσουν το εννοιολογικό τους οπλοστάσιο.

### **Η φαντασιακή θέσμιση του κοινωνικού-ιστορικού**

Αφού έως τώρα επιχειρήσαμε, τουλάχιστον στο βαθμό που μας το επέτρεψαν οι δυνάμεις μας και η φύση του αντικειμένου, να αναλύσουμε όσο το δυνατόν ποιο απομονωμένα και με κριτήριο την ανάδειξη της ιδιαιτερότητας τους, τα σημαντικότερα εννοιολογικά εργαλεία της σκέψης του Κορνήλιου Καστοριάδη (Ριζικό ή Έσχατο Φαντασιακό, ριζική φαντασία, κοινωνικό φαντασιακό, κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, μαγματική λογική, συνολιστική-ταυτιστική λογική, δημιουργία, χρόνος κλπ.) ας δούμε τώρα πως όλες αυτές οι έννοιες συγκλίνουν για να ερμηνεύσουν συνολικά, τη φαντασιακή θέσμιση του κοινωνικού-ιστορικού.

Ας επαναλάβουμε στο σημείο αυτό, ένα ζήτημα που θα μας απασχολήσει άλλωστε περισσότερο στη συνέχεια, πως για τον Καστοριάδη, η βασική συνιστώσα του γνωστικού του ενδιαφέροντος δηλαδή το κοινωνικό-ιστορικό, η προηγηθείσα σκέψη (φιλοσοφία και επιστήμη) ουσιαστικά το αγνόησε, υποκύπτοντας και αυτή στις παγίδες τις συνολιστικοταυτιστικής πτυχής της κοινωνικοιστορικής θέσμισης. Η παραδοσιακή λοιπόν σκέψη, με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, ανεξάρτητα από τις όποιες διαφορές και συγκρούσεις περιεχομένου που τη χαρακτηρίζουν, συνέλαβε το κοινωνικό-ιστορικό, είτε ως ένα στατικό και καθορισμένο εξελισσόμενο σύστημα, όπου ήδη από την στιγμή της ανάδυσής του περιέχει αμετάβλητους νόμους που ορίζουν τόσο την αναπαραγωγή όσο και την μεταβολή του, είτε ως ένα απόλυτα χαοτικό συνονθύλευμα, το οποίο στερείται και νοήματος και οντολογικής υπόστασης και για το οποίο εξαιτίας του χαοτικού του χαρακτήρα τίποτε δεν μπορεί να ειπωθεί.<sup>92</sup> Συμπυκνώνοντας αυτό που θέλει να υπογραμμίσει ο Έλληνας φιλόσοφος, μπορούμε να ισχυριστούμε πως, για την παραδοσιακή σκέψη κάθε τι για να έχει ύπαρξη, θα πρέπει να μπορεί να της αποδοθεί το στοιχείο του καθορισμού. Ότι εξαιρείται του κανόνα αυτού στερείται την δυνατότητα να του αναγνωριστεί μια κάποια ύπαρξη. Το είναι, λοιπόν ή θα είναι καθορισμένο και ταυτοτικά οριζόμενο ή δεν θα είναι τίποτε.

Η αντίληψη του Καστοριάδη διαφέρει σημαντικά από ό,τι η κληρονομημένη σκέψη συλλαμβάνει ως κοινωνία και ως ιστορία. Για τον φιλόσοφο η κοινωνία και η ιστορία αποτελούν μια ενότητα μια «διπλή πολλαπλότητα» η οποία προϋποθέτει την κοινωνία, τόσο ως συγχρονία, δηλαδή στο εκάστοτε εδώ και τώρα, όσο και ως διαχρονία, δηλαδή κοινωνική διαδοχή, κάτι που εξηγεί τα αντίστοιχα μέρη του όρου κοινωνικό-ιστορικό.<sup>93</sup>

«Το κοινωνικό-ιστορικό δεν είναι ούτε η επ' αόριστον πρόσθεση δυποκειμενικών δικτύων (μολονότι είναι και αυτό), ούτε ασφαλώς, το απλό προϊόν τους. Το κοινωνικό-ιστορικό είναι το ανώνυμο συλλογικό, το

<sup>92</sup> Οπ.π, σελ. 259.

<sup>93</sup> Οπ.π βλ. Σελ. 160.

ανθρώπινο-απρόσωπο που γεμίζει κάθε δεδομένο κοινωνικό σχηματισμό, αλλά και που τον περιβάλλει επίσης που εγκλείει κάθε κοινωνία ανάμεσα στις άλλες και τις εγγραφεί όλες μαζί σε μια συνέχεια όπου κατά κάποιο τρόπο είναι παρόντες σε αυτή που δεν υπάρχουν πια, αυτοί που βρίσκονται αλλού κι ακόμα αυτοί που πρόκειται να γεννηθούν. Είναι, από την μια μεριά, δεδομένες δομές, θεσμοί και έργα «υλοποιημένα», είτε είναι υλικά είτε όχι· και, από την άλλη, αυτό που δομεί, θεσμίζει, υλοποιεί. Με δυο λόγια, η ένωση και η ένταση της θεσμίζουσας και της θεσμισμένης κοινωνίας, της ιστορίας που έχει γίνει και της ιστορίας που φτιάχνετε.» (Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, σελ. 160)

Η ενότητα και άρα το αδιαχώριστο κοινωνίας και ιστορίας μας δίνει τη δυνατότητα να σκεφτούμε τις επιστημολογικές -αν και ο Καστοριάδης δεν έτρεφε ιδιαίτερη συμπάθεια προς τον όρο αυτό- συνέπειες αυτής της θέσης, που μάλλον έρχεται σε ευθεία ρήξη με τις κρατούσες επιστημολογικές θεωρίες, αλλά και τη θεσμισμένη πραγματικότητα της αυστηρής διάκρισης και οριοθέτησης των αντικειμένων της κοινωνιολογίας και της ιστορίας, αλλά και γενικότερα τον κατακερματισμό που επικρατεί στον ευρύτερο χώρο των κοινωνικών επιστημών μεταξύ θεωριών δομής και δράσης.<sup>94</sup>

Η διπλή πολλαπλότητα κοινωνικού και ιστορικού κόσμου, αποκαλύπτει τον μαγματικό χαρακτήρα της κοινωνίας και της ιστορίας, την αδυναμία να καταγράψουμε μια για πάντα και να καθορίσουμε ταυτοτικά τη συγχρονία και τη διαχρονία μιας κοινωνίας. Βέβαια, αυτός ο απροσδιόριστος χαρακτήρας του κοινωνικού-ιστορικού, που οφείλεται στην ακαθοριστία του Ριζικού ή Έσχατου Φαντασιακού, δηλαδή στη ριζική φαντασία σε ατομικό επίπεδο και στο κοινωνικό φαντασιακό, στο επίπεδο της συνόλης κοινωνίας, επιδέχεται αναγκαστικά κάποιους συνολιστικούς-ταυτιστικούς καθορισμούς κατά την διαδικασία της κοινωνικής θέσμισης στους κοινωνικούς θεσμούς του λέγειν και του τεύχειν. Όπως έχουμε ήδη αναφέρει η συνολιστικοταυτιστική οργάνωση κάποιων πτυχών της μαγματικής πολυειδίας του Ριζικού Φαντασιακού είναι κατά μια έννοια υποχρεωτική, για να μπορέσει να υπάρξει κοινωνική πραγματικότητα. Κάθε τι που θα τεθεί κοινωνικά, θα πρέπει να είναι κάτι, να έχει μια δεδομένη ταυτότητα και κάποιες προσδιορισμένες ιδιότητες, ασχέτως εάν, όπως επιμένει ο Καστοριάδης, ποτέ αυτοί οι προσδιορισμοί δεν μπορούν να αποδώσουν την όλη πραγματικότητα του μαγματικού Είναι των σημειωμένων τους. Η θέση αυτή μας οδηγεί κατευθείαν στον πυρήνα του ζητήματος της κοινωνικής θέσμισης και συγκεκριμένα στη σχέση του συμβολικού πεδίου προς το πραγματικό αφενός και το φαντασιακό αφετέρου.

Όπως έχουμε επισημάνει, το συμβολικό μετέχει σε αυτό που ο Καστοριάδης αποκαλεί Ριζικό Φαντασιακό. Ως εκ τούτου «κάθε τι που μας παρουσιάζεται, μέσα στον κοινωνικό-ιστορικό κόσμο, είναι άρρηκτα συνυφασμένο με το συμβολικό.»<sup>95</sup> Το συμβολικό δηλαδή, αποτελεί μια αναγκαία συνθήκη της κοινωνικής θέσμισης συνδέοντας σημεινόμενα με σημαίνοντα, με τρόπο που δεν επιδέχεται σε μικρό ή

---

<sup>94</sup>Η κριτική πραγμάτευση της όντως ενδιαφέρουσας προσέγγισης του Κορνήλιου Καστοριάδη, για τη κατάσταση και την πορεία των θετικών και κοινωνικών επιστημών από την αρχαιότητα έως σήμερα, είναι αδύνατη σε αυτή την εργασία, διότι θα ξεπερνούσαμε κατά πολύ τους παρόντες στόχους της ανάδειξης της πολιτικής φιλοσοφίας του Καστοριάδη. Για μια ολοκληρωμένη παρουσίαση της προσέγγισης αυτής βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης «Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου», Αθήνα, Ύψιλον, 1991, σελ 181-265, επίσης το βιβλίο του ίδιου «Διάλογοι», Αθήνα, Ύψιλον, 2001 και στο «Ψυχή, λόγος, πόλις», Αθήνα, Ύψιλον, 2007, βλ. μια απόπειρα ερμηνείας των θέσεων αυτών, από τον Γιώργο Ρουσόπουλο σελ. 113-126.

<sup>95</sup>Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας» σελ. 174.

μεγάλο βαθμό αμφισβήτηση αυτής της σύνδεσης. Το συμβολικό δίκτυο δεν χαρακτηρίζει μόνο τον γλωσσικό κώδικα, αλλά και τη δομή και τη λειτουργία κάθε κοινωνικού θεσμού. Εντός των κοινωνικών θεσμών, κανείς, μπορεί να εντοπίσει ένα σύνολο συμβολισμών χωρίς το οποίο οι θεσμικές αρθρώσεις δεν θα μπορούσαν να υπάρξουν.

Για να ρίξουμε φως στη θέση αυτή, ας σκεφτούμε ένα πολύ προσιτό σε όλους μας παράδειγμα που αφορά όσα διαδραματίζονται στην λεγόμενη χρηματιστική οικονομία. Ο ρόλος του χρήματος σε μια καπιταλιστική οικονομία είναι καθοριστικός, η χρηματική όμως μονάδα δεν έχει αξία αφ'εαυτής. Αποτελεί μέσο συναλλαγών και είναι λειτουργικά αποτελεσματική, στο βαθμό που βάσει του χρήματος συντονίζονται με οικονομικούς όρους, οι αξίες των διαφόρων προϊόντων· πράγμα που σημαίνει πως το χρήμα αντιπροσωπεύει σε κάθε στιγμή την αξία των προϊόντων ή των υπηρεσιών που μπορούν να αγοραστούν ή να πωληθούν. Όστε από την στιγμή που «αρχικά» η χρηματική μονάδα πέραν της υλικής της αξίας (της αξίας της ύλης του χαρτονομίσματος ή του κέρματος) δεν διαθέτει καμιά άλλη αξία και όμως τελικά με αυτήν και μόνο με αυτήν, μπορούμε να προβούμε σε ένα σύνολο συναλλαγών, δεν αποτελεί τίποτα άλλο παρά ένα σύμβολο οικονομικών αξιών. Εκτός από αυτήν την κύρια συμβολική διάσταση του χρήματος και την κοινωνικά κυρωμένη σημασία της, δηλαδή την υποχρεωτικότητα που της προσδίδει -ας φανταστούμε πια θα ήταν η μοίρα ενός συμπολίτη μας, εάν επιχειρούσε έστω και για μια μέρα να προβεί σε οικονομικές συναλλαγές, χωρίς την μεσολάβηση του χρήματος πλαστικού ή μη- θα μπορούσαμε να ανιχνεύσουμε ένα σύνολο άλλων δευτερευόντων συμβολισμών που σχετίζονται με το χρήμα όπως και για οποιαδήποτε άλλη κοινωνική μορφή.

Σε αντίθεση με άλλους σύγχρονους στοχαστές όπως ο Λακάν<sup>96</sup>, ο Καστοριάδης δεν αναγνωρίζει την κυριαρχία ή εν πάση περιπτώσει τον πρωτεύοντα ρόλο του συμβολικού κατά τη διαδικασία της κοινωνικής θέσμησης. Για τον Έλληνα φιλόσοφο το κοινωνικό-ιστορικό δεν εξαντλείται στη συμβολική διάσταση. Το συμβολικό με βάση τα όσα μπορούμε να αντλήσουμε από τον στοχασμό του Καστοριάδη ενώ συνιστά μια αναγκαία, εντούτοις δεν αποτελεί και ικανή συνθήκη της προσδιορισμού της κοινωνικής πραγματικότητας. Αρνείται, με άλλα λόγια να αποδεχτεί την πρωταρχική σημασία του συμβολικού πεδίου στην ανάδυση και μεταβολή των κοινωνικών θεσμών. Από τη στιγμή που για τον Έλληνα φιλόσοφο, αποκλείεται η παράμετρος του συμβολικού ως πηγή της κοινωνικής θέσμησης, θα πρέπει να αναζητήσει αλλού την πρώτη πηγή της κοινωνικής δημιουργίας, κάτι που μεταξύ των άλλων, ισχύει και για το σημείο προσδιορισμού ακόμη και του συμβολικού πεδίου. Δυο είναι μετά από αυτή την θέση οι πιθανοί παράγοντες που θα μπορούσαν να προσδιορίσουν τον ρόλο του συμβολικού. Ο πρώτος είναι το πραγματικό, δηλαδή αυτό που αποκαλούμε πρώτη φυσική στιβάδα και ο δεύτερος το Ριζικό Φαντασιακό.

Στο σχετικό με όλα τα παραπάνω ερώτημα, για το αν το συμβολικό αντλεί τη μορφή και το περιεχόμενο του από το πραγματικό, ο Καστοριάδης απαντά αρνητικά. Θυμίζουμε πως η πρώτη φυσική στιβάδα εκφράζει την αναμφισβήτητη, ως ένα βαθμό πραγματικότητα του φυσικού κόσμου, της φύσης που μας περιβάλλει και της βιολογικής μας υπόστασης. Αυτή η αντικειμενικότητα ως τέτοια, προϋποθέτει διαστάσεις του πραγματικού σε σημαντικό βαθμό καθορισμένες, άρα επιδεχόμενες συνολιστικοταυτιστική οργάνωση. Αυτές όμως οι διαστάσεις, πέρα από κάποιους περιορισμούς τους οποίους είναι ικανές οντολογικά να θέτουν, δεν μπορούν να ορίσουν εν συνόλω το συμβολικό και κατ'επέκταση το κοινωνικό-ιστορικό. Δεν θα ήταν άσκοπο να επαναλάβουμε, πως για τον Καστοριάδη, αυτοί οι περιορισμοί συνιστούν

<sup>96</sup>Βλ. σχετικά Jacques Lacan «Το σεμινάριο για το κλεμμένο γράμμα», Αθήνα, Πατάκη, 2010.

ένα αναγκαίο, αλλά όχι ικανό υλικό για να προσδιοριστεί η δημιουργία της κοινωνικής θέσμησης. Το παράδειγμα που χρησιμοποιεί επανειλημμένα ο φιλόσοφος για να διασαφηνίσει αυτή τη συνθήκη είναι αυτό των βιολογικών αναγκών του ανθρωπίνου είδους. Οι ανάγκες αυτές είναι οι ίδιες ακριβώς, εδώ και πολλές χιλιάδες χρόνια· αντίθετα όμως άπειρα συμβολικά δίκτυα έχουν αναδυθεί εντός του κοινωνικού-ιστορικού και από ότι φαίνεται όσο υπάρχουν κοινωνίες κάτι τέτοιο δεν θα πάψει να συμβαίνει. Με βάση τα όσα έχουν εκτεθεί, το πραγματικό δεν μπορεί να καθορίσει το συμβολικό και μέσω αυτού, το κοινωνικό-ιστορικό, πέρα από κάποια στοιχειώδη δεδομένα που αναγκαστικά θα πρέπει να ληφθούν υπόψη από την κοινωνική θεσμίζουσα δραστηριότητα, όπως λογού χάρη, η πάντοτε παρούσα ανάγκη της ανθρωπότητας να λαμβάνει μία ελάχιστη ποσότητα τροφής για να συντηρηθεί. Εξάλλου, κανείς δεν θα μπορούσε να παρατηρήσει, αρχής γενομένης, από την ίδια τη γλωσσά να αρθρώνονται συμβολικά δίκτυα αποκλειστικά βάσει μιας αναμφισβήτητης και ορθολογικά συγκροτημένης και αντικειμενικά υποχρεωτικής σύνδεσης. Αν μια πρωτόγονη κοινωνία που κατοικεί σε μια σεισμογενή περιοχή αξιοποιήσει συμβολικά το φυσικό φαινόμενο της σεισμικής δραστηριότητας, αποδίδοντάς το για παράδειγμα σε υποχθόνιες θεότητες ή τέρατα, δεν σημαίνει αυτό σε καμιά περίπτωση ότι το ίδιο συμβολικό δίκτυο θα αναπτυσσόταν σε οποιαδήποτε άλλη πρωτόγονη κοινωνία, η οποία θα βρισκόταν αντιμέτωπη με το ίδιο φυσικό φαινόμενο.

Εάν όμως το συμβολικό δεν αντλεί τελικά την υπόστασή του από το πραγματικό, δηλαδή δεν υποκύπτει στην καθοριστικότητα και αντικειμενικότητα των κανόνων του φυσικού κόσμου, τότε η προέλευση του δεν μπορεί παρά να βρίσκεται πέρα από το πραγματικό, δηλαδή να είναι φαντασιακή. Επιστρέφοντας στο παράδειγμα του χρήματος, θα μπορούσαμε να δούμε τον αυθαίρετο συντελεστή της σύνδεσης του συμβόλου (χρηματική μονάδα όπως το ευρώ, το δολάριο κλπ.) με το συμβολιζόμενο (την αξία των προϊόντων που αντιστοιχούν στην ποσότητα των χρημάτων). Καμία ανωτέρα δύναμη, φυσική ή υπερφυσική δεν επιβάλλει στην Ελλάδα του 2017 οι πολίτες να πληρώνουν με ευρώ· εντούτοις το κάνουν. Το πρόβλημα που ανακύπτει σε σχέση με την κατανόηση της έννοιας του φαντασιακού στην καστοριαδική προοπτική, πηγαινει πέρα από αυτό που ορίζεται ως πραγματικό, δηλαδή από τις υποχρεωτικές προϋποθέσεις της κοινωνικής ύπαρξης για κάθε κοινωνικό μόρφωμα. Επιχειρώντας, ο φιλόσοφος να αποκαθάρει τη σκέψη από τις διανοητικές συνέπειες της κυριαρχίας της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής, η οποία αναγνωρίζει μόνο σχέσεις που διέπονται από τις αρχές του καθορισμού, εντοπίζει τις θεμελιώδεις μεταβλητές του πραγματικού και κρίνει τη συμβολή τους στον καθορισμό της κοινωνικής θέσμησης. Αυτή η συμβολή δεν είναι η ικανή, σύμφωνα με τον Καστοριάδη ώστε να εξηγήσει την ιδιαίτερη ποιότητα της εκάστοτε θέσμησης. Οι κοινωνικές ανάγκες δεν μπορούν να προσδιοριστούν από αυτήν, όπως και ο τρόπος ικανοποίησης αυτών των αναγκών. Η κοινωνία δεν αρκείται απλώς να συμβιβαστεί και να δώσει μια ικανοποιητική απάντηση στις πραγματικές ανάγκες, αλλά είναι εκείνη που θέτει τις ανάγκες της ως πραγματικές. Την παράμετρο από την οποία προκύπτουν αυτές οι ανάγκες, όπως και η ικανοποίησή τους ο Καστοριάδης ονομάζει Ριζικό Φαντασιακό.

Αν θέλουμε να αναλύσουμε ακόμη βαθύτερα το πρόβλημα αυτό, θα πρέπει να βυθιστούμε στον απύθμενο πυθμένα του Ριζικού Φαντασιακού, στις αχανείς στρωματώσεις του μάγματος των μαγμάτων, σε αυτό το ασυνεχές χάος το οποίο βιώνεται από την κοινωνία, αν και μέσα από το προσωπείο της συνολιστικοταυτιστικής του συγκάλυψης, ως πραγματικότερο του πραγματικού. Σύμφωνα με τον Κορνήλιο Καστοριάδη, η ανακάλυψη της έννοιας του Ριζικού Φαντασιακού, καθίσταται εφικτή ως ένα βαθμό η διερεύνηση και ερμηνεία του κοινωνικού-ιστορικού στην εκάστοτε υπαρκτική του ιδιαιτερότητα. Στο ριζικό φαντασιακό οφείλουμε τελικώς, ανεξάρτητα

από τα όποια στοιχεία του πραγματικού που δεν μπορούν να παραληφθούν, τη συνδέσει σημαινόντων-σημαινομένων. Το φαντασιακό λοιπόν σε κάθε περίπτωση επεξεργάζεται βάσει των δικών του μαγματικών όρων τα στοιχεία του πραγματικού, θεσμίζοντας την κοινωνία, υπερβαίνοντας κατά πολύ κάθε αντικειμενικό καθορισμό που η επεξεργασία της πρώτης φυσικής στιβάδας προϋποθέτει. Αυτό το γεγονός γίνεται αντιληπτό αν προσπαθήσουμε μελετώντας κάποιο θεσμό να δούμε πραγματικά σε κάθε του έκφραση, τι τελικά υπηρετεί τις αντικειμενικά προσδιορίσιμες ανάγκες και τι όχι. Υπό την λογική αυτής της παραμέτρου, θα μπορούσαμε να εντοπίσουμε ένα δευτεροβάθμιο φαντασιακό, το οποίο ουδεμία σχέση εξάρτησης το αγκιστρώνει στο πραγματικό.<sup>97</sup>

Η επεξεργασία αυτή παραπέμπει σύμφωνα με τον φιλόσοφο στον χώρο των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Ένα άλλο σημαντικό πρόβλημα τίθεται σε αυτή την περιοχή και αφορά στο κατά πόσο η δημιουργία κοινωνικών φαντασιακών σημασιών θα μπορούσε να χρεωθεί αποκλειστικά στο κοινωνικό φαντασιακό ή στην ριζική φαντασία; Δεν είναι η πρώτη φορά με τον Καστοριάδη που ένα ανάλογο ζήτημα τίθεται στη φιλοσοφική επεξεργασία, αντίθετα απασχολεί αιώνες τον φιλοσοφικό στοχασμό σε διάφορες εκδοχές που μπορούν να σχηματιστούν με αναφορά στην πόλωση υποκειμενισμού και αντικειμενισμού, ατόμου και κοινωνίας, δράσης και δομής. Για τους υποστηρικτές του υποκειμενισμού, η κοινωνική πραγματικότητα δεν είναι τίποτε άλλο από το άθροισμα των επιμέρους ατομικών δράσεων, ως εκ τούτου τα άτομα προηγούνται της κοινωνίας και την διαμορφώνουν. Για του υποστηρικτές αντίθετα του δομικού αντικειμενισμού, η κοινωνία συνιστά μια οντότητα που βρίσκεται πέρα και έξω από την ατομική βούληση και δράση και τα κοινωνικά υποκείμενα δεν είναι τίποτε άλλο παρά παθητικοί δέκτες των απρόσωπων κοινωνικών διεργασιών. Για τον Καστοριάδη καμιά από αυτές τις τοποθετήσεις δεν είναι σε θέση να παράσχει λύση στο πρόβλημα, διότι αυτό που πετυχαίνουν είναι να διαχωρίζουν είτε προς την μία είτε προς την άλλη κατεύθυνση, κάτι που δεν μπορεί να διαχωριστεί, δηλαδή την κοινωνία και τα κοινωνικά άτομα, το αντικείμενο και το υποκείμενο. Πρόκειται για δυο διαστάσεις που αν και δεν είναι δυνατόν να αναχθούν πλήρως, η μία στην άλλη, εντούτοις δεν μπορούν να υπάρξουν από μόνες τους. Τα αποτελέσματα της δημιουργικής δραστηριότητας του κοινωνικού φαντασιακού, δηλαδή η θέσμιση των διαφόρων κοινωνικών μορφών, υποχρεωτικά, οφείλουν να αναζητήσουν στήριγμα στη ριζική φαντασία της ψυχής των ατόμων. Βέβαια, η ριζική φαντασία δεν είναι για τον Καστοριάδη ικανή να δημιουργήσει από μόνη της, τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, που είναι αποκλειστική δημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού, παρά μόνο «ατομικά φαντάσματα». Από την άλλη στο υποκείμενο υπάρχει πάντοτε ως συνθήκη «κάτι» που δεν θα μπορούσε ποτέ να γίνει αντικείμενο κοινωνικής θέσμισης. Πρόκειται για τη δύναμη της ατομικής ύπαρξης που δεν θα κοινωνικοποιηθεί ποτέ πλήρως παραμένοντας κατάλοιπο της αρχετυπικής κατάστασης του ολοκληρωτικού εγκλεισμού της ψυχής(μονήρης πυρήνας) στον εαυτό της και της αδυναμίας της να αναγνωρίσει κάτι έξω από αυτήν. Παραθέτοντας αυτολεξεί τα λόγια του Καστοριάδη:

«Η κοινωνικο-ιστορική διάσταση, ως διάσταση του συλλογικού και του ανωνύμου εγκαθιδρύει για τον καθένα και για όλους μια ταυτόχρονη σχέση εσωτερικότητας και εξωτερικότητας, συμμετοχής και αποκλεισμού, που δεν

<sup>97</sup>Αναφορικά με τη θέση αυτή θεωρούμε άκρως διαφωτιστικό το παράδειγμα της θρησκείας που παρουσιάζει ο Καστοριάδης στις σελίδες του βιβλίου του «η Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Αθήνα, Κέδρος, 1981, βλ. Σελ. 176-177.

τίθεται ζήτημα να καταργηθεί, ούτε ακόμα και να «κυριαρχηθεί» με μια έννοια. Το κοινωνικό είναι αυτό που είναι όλοι και που δεν είναι κανείς, είναι αυτό που δεν είναι ποτέ απόν και σχεδόν ποτέ παρόν σαν τέτοιο, ένα μη-είναι πιο πραγματικό από κάθε είναι, αυτό άμεσα στο οποίο είμαστε βυθισμένοι εξολοκλήρου, αλλά και που δεν μπορούμε ποτέ να συλλάβουμε «αυτοπροσώπως». Το κοινωνικό είναι μια ακαθόριστη διάσταση, ακόμα κι όταν είναι περιφραγμένη κάθε στιγμή· μια δομή ορισμένη και ταυτόχρονα μεταβαλλόμενη· μια αντικειμενοποιήσιμη διάρθρωση κατηγοριών ατόμων και αυτό που πέρα απ' όλες τις διαρθρώσεις υποτείνει την ενότητά τους. Είναι αυτό που δίδεται σαν δομή-μορφή και περιεχόμενο αξεχώριστα-των ανθρωπίνων συνόλων αλλά που υπερβαίνει κάθε δεδομένη δομή, ένα ασύλληπτο παραγωγικό, ένας άμορφος μορφωτής, ένα πάντοτε περισσότερο και πάντοτε επίσης άλλο. Είναι αυτό που δεν μπορεί να εμφανισθεί παρά μέσα στον θεσμό και δια του θεσμού, αλλά που είναι πάντοτε απείρως περισσότεροι από τον θεσμό, εφόσον είναι παραδόξως, αυτό που γεμίζει τον θεσμό και ταυτόχρονα αυτό που επιτρέπει την διαμόρφωσή του από αυτόν, αυτό που διαρκώς υπερκαθορίζει την λειτουργία του, κι αυτό που τελικά, τον ιδρύει: τον δημιουργεί, τον συντηρεί στην ζωή, τον αλλοιώνει, τον καταστρέφει. Υπάρχει το θεσμισμένο κοινωνικό αλλά αυτό προϋποθέτει πάντα το θεσμίζον κοινωνικό. «Υπό ομαλές συνθήκες» το κοινωνικό εκδηλώνεται μέσα στον θεσμό, αυτή όμως η εκδήλωση είναι ταυτόχρονα αληθινή και κατά κάποιο τρόπο απατηλή· όπως το δείχνουν οι στιγμές που το θεσμίζον κοινωνικό εισβάλλει κι αρχίζει τη δουλειά με γυμνά τα χέρια, οι επαναστατικές στιγμές. Αυτή όμως η δουλειά σκοπεύει άμεσα σ' ένα αποτέλεσμα που είναι να παράσχει στον εαυτό της εκ νέου ένα θεσμό για να υπάρξει μέσα του με τρόπο ορατό· μόλις δε αυτός ο θεσμός τεθεί, το θεσμίζον κοινωνικό ξεφεύγει, απομακρύνεται, είναι ήδη κάπου αλλού.»(Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας, σελ. 165-166)

Αυτό που προσπαθεί να επιτύχει ο Καστοριάδης είναι να υπερβεί, δια μέσου της σύνθεσης κοινωνικού-ατομικού, την πολικότητα που χαρακτηρίζει και εγκλωβίζει την κληρονομημένη σκέψη μεταξύ ατόμου-κοινωνίας. Αυτό όμως που κατά την γνώμη μας κατορθώνει, είναι η μετάθεση του προβλήματος σε ένα άλλο πολυπλοκότερο επίπεδο, που κατευθύνεται από το Ριζικό Φαντασιακό και τις συνέπειές του στο οποίο επίπεδο που φαίνεται να ξαναζωντανεύει αυτή η πόλωση, με την αναμέτρηση κοινωνικού φαντασιακού και ριζικής φαντασίας, με ηπιότερο μάλλον τρόπο υπέρ της κοινωνίας (κοινωνικού φαντασιακού)· μιας κοινωνίας όμως -και εδώ βρίσκεται ουσιαστικά το «ανανεωτικό» στοιχείο της προσέγγισης του Καστοριάδη σε σχέση με ότι έχει προηγηθεί- όχι αντικειμενικά καθορισμένης, αλλά μαγματικής.

Προσπερνώντας και τον σκόπελο περί της προελεύσεως του κοινωνικού-ιστορικού, ο Καστοριάδης καθιστά το φιλοσοφικό του σύστημα ικανό να διερευνήσει τα σχετικά, με τη δράση του κοινωνικού φαντασιακού και τη λειτουργία των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, ζητήματα. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες συνιστούν «τις έσχατες διαρθρώσεις»<sup>98</sup> που η κοινωνία επέβαλε στον ίδιο της τον εαυτό. Ας θυμηθούμε πως οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες μορφοποιούν σε κάθε στιγμή το χάος, μετατρέποντάς το σε κόσμο και άρα στις ιδιαίτερες κάθε φορά μορφές

---

<sup>98</sup>Κορνήλιος Καστοριάδης, όπ.π, σελ. 213.

του κοινωνικού-ιστορικού. Η διαδικασία αυτή συνιστά δημιουργία εκ του μηδενός, η οποία εμπεριέχει στην οντολογική της σύσταση τον χρόνο ως χρόνο δημιουργίας. Το κοινωνικό-ιστορικό, δια μέσου των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που είναι μαγματικές, δεν επιδέχονται καθορισμό και ταυτοποίηση, αποκτά ταυτότητα καθώς μια από τις ικανότητες του μάγματος είναι να αναιρεί μέρος του ίδιου του εαυτού και να υφίσταται συνολιστικοταυτιστικό καθορισμό. Αυτός ο καθορισμός είναι αναγκαίος για να υπάρξει κοινωνική πραγματικότητα και επιτυγχάνεται κατά την ανοικτή διαδικασία της θέσμησης των κοινωνικών πεδίων του κοινωνικού παριστάνειν και του κοινωνικού πράττειν. Η ίδια η θέσμηση του κοινωνικού-ιστορικού προϋποθέτει αναγκαστικά την απόκρυψη αυτού του γεγονότος της δημιουργίας. Το μάγμα δηλαδή των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, για να μπορέσει να θεσμίσει την κοινωνία, θα πρέπει να αποκρύψει το μαγματικό του Είναι, καθώς εάν δεν το κάνει ως ένα βαθμό, δεν θα μπορέσει να υπερβεί ποτέ την υπαρξιακή κατάσταση του χάους, δηλαδή να αποκτήσει κοινωνική μορφή. Ωστε το χάος δεν είναι από μόνο του το κοινωνικό-ιστορικό, αν και το προϋποθέτει ως μια δυνατότητά του. Ουσιαστικά πρόκειται για την ανάγκη του ανθρώπου να στηρίζει την κοινωνική του ζωή, σε αρχές που ξεπερνούν αυτό που κάθε φορά η κοινωνία θεωρεί πως είναι ο εαυτός της, εξασφαλίζοντας με αυτόν τον τρόπο μια υπερβατική και άρα «αδιάψευστη» εντός του φαντασιακού θεμελίωση.

Μας δίνεται τώρα η αφορμή να έρθουμε σε επαφή με μια άλλη κεντρική έννοια της σκέψης του Καστοριάδη, η οποία μάλιστα μαζί με το διαλεκτικό της αντίθετο συνιστούν και τη γέφυρα μεταξύ οντολογίας και πολιτικής στο έργο του φιλοσόφου. Πρόκειται για την έννοια της «ετερονομίας» (ξένωσης) που εκδηλώνεται τόσο στο προσωπικό, όσο και στο κοινωνικό επίπεδο. Για την ώρα θα μας απασχολήσει μονό η συλλογική της αναφορά, η οποία σημαίνει την κατάσταση εκείνη κατά την οποία, η κοινωνία δεν μπορεί να αναγνωρίσει την ίδια ως δημιουργό του εαυτού της. Οι νομοί, οι κοινωνικοί κανόνες, το πολιτικό σύστημα, η οικονομία, η θρησκεία, οι οικογενειακές-φιλικές-σεξουαλικές σχέσεις και ότι άλλο είναι αποτέλεσμα κοινωνικής θέσμησης χρεώνεται ως προς τη γέννησή του, σε κάτι άλλο πέρα και έξω από την κοινωνία. Πιο συγκεκριμένα σε κάθε κοινωνικό θεσμό υπάρχουν δύο συνιστώσες, η φαντασιακή και η λειτουργική, όταν η φαντασιακή συνιστώσα κυριαρχεί έναντι της λειτουργικής έχουμε αυτονόμηση του θεσμού με αποτέλεσμα «αυτό που στην αρχή μπορούσε να θεωρηθεί σαν ένα σύνολο θεσμών στην υπηρεσία της κοινωνίας, γίνεται μια κοινωνία στην υπηρεσία των θεσμών.»<sup>99</sup>

Κλείνοντας αυτή την ενότητα της φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας, ας επαναλάβουμε καθαρότερα πως για τον Καστοριάδη: η κοινωνία δημιουργεί τους θεσμούς της εκ του μηδενός, αξιοποιώντας κάποιες υφιστάμενες οργανώσεις του πραγματικού (του κοινωνικού και φυσικού κόσμου), χωρίς όμως να δεσμεύεται πλήρως από την χρήση που θα τους επιφυλάξει. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες συνιστούν ταυτόχρονα δομούσες και δομημένες δυνάμεις του κοινωνικού-ιστορικού, εξασφαλίζοντας τη συνοχή και τον συντονισμό των μερών του, από το μακροεπίπεδο, θεσμών όπως η οικονομία και η πολιτική, έως τις διαπροσωπικές σχέσεις και σε σημαντικό βαθμό έως τις βαθύτερες δομούσες πραγματικότητες του ανθρώπινου ψυχισμού. Βέβαια, το σύνολο των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών μιας κοινωνίας δεν θα μπορούσε να αποτελέσει κτήμα του κάθε ατόμου ξεχωριστά. Αυτό δεν συνιστά πρόβλημα για τα υποκείμενα, διότι λειτουργεί μεταξύ τους, αυτό που ο Καστοριάδης

---

<sup>99</sup>Οπ.π, βλ. Σελ 163.



αποκαλεί, συμπληρωματικότητα<sup>100</sup> των φαντασιακών σημασιών.

### **Η αντίληψη της παραδοσιακής σκέψης για το κοινωνικό-ιστορικό.**

Με τον όρο παραδοσιακή ή κληρονομημένη σκέψη, ο Κορνήλιος Καστοριάδης δεικτικά παραπέμπει στην κυρίαρχη, από την αρχαιότητα μέχρι τις μέρες μας, κατεύθυνση της σκέψης του Ελληνοδυτικού πολιτισμού, η οποία, κατά τη γνώμη του, μένει εγκλωβισμένη οντολογικά στη φαντασιακή κυριαρχία της συνολιστικοταυτιστικής λογικής του καθορισμού, τόσο σε σχέση με τις σκέψεις της για τον φυσικό όσο και για τον κοινωνικό κόσμο<sup>101</sup>. Η κληρονομημένη σκέψη για τον Καστοριάδη δεν μπόρεσε να στοχαστεί αυθεντικά το κοινωνικό-ιστορικό, αλλά ακόμα και όταν σε ορισμένες περιπτώσεις το κατόρθωσε, έσπευσε στη συνέχεια να το συγκαλύψει την όποια γνώση παρήγαγε, με αποτέλεσμα να εγκλωβιστεί στις οντολογικές επιλογές των δυο άκρων, δηλαδή στην επιλογή είτε της επικράτησης απόλυτης καθοριστικότητας είτε του καθαρού χάους.

Κατά τη διάρκεια της ιστορίας της, η κληρονομημένη σκέψη αγνόησε ή δεν είδε «δί'εαυτά» τη φαντασία, την παράσταση, το φαντασιακό, το κοινωνικό πράττειν, αποδίδοντάς τα σε κάτι άλλο, από αυτό που τα ίδια συνιστούν. Πιο αναλυτικά, η ιστορία της σκέψης αυτής θα μπορούσε μορφολογικά αλλά και σε επίπεδο περιεχομένου να αναπτυχθεί επέκεινα της αναγωγής σε δυο βασικούς τύπους. Ο πρώτος είναι ο φυσικιστικός τύπος. Η ιδιαιτερότητά του, έγκειται στο γεγονός ότι «ανάγει, κατευθείαν ή πλάγια, άμεσα ή σε τελευταίο βαθμό, την κοινωνία και την ιστορία στη φύση». Έχοντας ως σημείο εκκίνησης τις βιολογικές ανάγκες του ανθρώπινου οργανισμού, ο φουνξιοναλισμός, που αποτελεί το αντιπροσωπευτικότερο δείγμα του φυσικισμού, προσπαθεί να εξηγήσει την κοινωνική πραγματικότητα μέσα από τις λειτουργίες που επιτελούν οι κοινωνικοί θεσμοί ανταποκρινόμενοι στις φυσικές ανάγκες των ανθρώπων· κάτι που όπως έχουμε δει για τον Καστοριάδη δεν μπορεί να συμβαίνει, διότι οι κοινωνικές ανάγκες που υπηρετούν οι διάφοροι κοινωνικοί θεσμοί, όπως βέβαια και το σύνολο της κοινωνικής θέσμισης υπερβαίνουν κατά πολύ αυτό που θα μπορούσαμε να αποδώσουμε στη βιολογική φύση των κοινωνικών υποκειμένων. Έχουμε επίσης τον λογικιστικό τύπο. Ο Καστοριάδης θεωρεί ως την πιο «πτωχή» εκδοχή του τύπου αυτού τον στρουκτουραλισμό. Ο τελευταίος εξαντλείται στο να διακρίνει, να κατατάσσει και να ιεραρχεί ένα σύνολο πεπερασμένων στοιχείων. Στην πιο συγκροτημένη εκδοχή του, ο λογικιστικός τύπος επιχειρεί την σύνθεση και σύνδεση όλων των στοιχείων του κόσμου, υλικών και πνευματικών, διαμέσου

<sup>100</sup> Όπ.π. σελ. 508.

<sup>101</sup> Ο Πλάτωνας είναι ένας από τους στοχαστές που συγκεντρώνει την κριτική του Καστοριάδη, μολονότι δεν αρνείται την τεράστια σημασία του στην εξέλιξη της φιλοσοφικής σκέψης. Για μια διαφορετική θεώρηση της πλατωνικής φιλοσοφίας βλ. Λαμπρέλλης Δημήτρης, «Επιθυμία και Τραγωδία», Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα, 1999.

απαρέγκλιτων μεταξύ τους καθορισμών, που ολοκληρώνονται με την αναγωγή του συνόλου των όντων σε μια κάποια δημιουργό αρχή, σε μια πρώτη αιτία. Αυτή η πλήρως καθορισμένη αιτιοκρατία, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, υποβιβάζει τη δημιουργία του κόσμου και ιδιαίτερα του κοινωνικού-ιστορικού στο επίπεδο της παραγωγής, δηλαδή της διαδικασίας εκείνης βάσει της οποίας ανακυκλώνεται το παλιό, αλλά που στερεί τη δυνατότητα για την εμφάνιση της πλήρους ετερότητας. Πρόκειται δηλαδή για την εκδίπλωση, μέσα από ταυτιστικές πράξεις, πάγιων και καθορισμένων ιδιοτήτων των όντων και την αναγνώριση πάγιων ουσιών. Ταυτόχρονα, η ταυτιστική αυτή δραστηριότητα και η αιτιοκρατία, λόγω αυτών των πάγιων ιδιοτήτων και θέτοντας πάντα τον τελικό σκοπό της ύπαρξης των όντων, καταργεί τη φαντασιακή διάσταση του χρόνου, ο οποίος στην περίπτωση αυτή, νοείται ως ένα εξωτερικό μέτρο επισήμανσης της διαδοχής των περιόδων, προς την εκπλήρωση του τελικού σκοπού. Έτσι η κληρονομημένη σκέψη έμεινε προσκολλημένη και εγκλωβισμένη στη συνολιστική-ταυτιστική διάσταση της πραγματικότητας αντιμετωπίζοντας, από την μια, την κοινωνία ως ένα σύνολο στοιχείων, που συνυπάρχουν και διέπονται από καθορισμένες συσχετίσεις (σχήματα συνύπαρξης) και από την άλλη, την ιστορία ως το παραγωγικό αποτέλεσμα μιας αυστηρά κλειστής-ορθολογικής διαδικασίας, κατά την οποία ο συνδυασμός χαρακτηριστικών ιδιοτήτων της ουσίας των όντων (ή του όντος) που προϋπάρχουν αυτής, δίνουν ύπαρξη σε νέες οντότητες(σχήματα διαδοχής).<sup>102</sup>

Όπως γίνεται αντιληπτό, σύμφωνα με την κληρονομημένη σκέψη ο κόσμος διέπεται από λογικότητα, δηλαδή από σταθερές και καθορισμένες σχέσεις δεδομένων ουσιών, την οποία μπορεί να εντοπίσει στοχαστικά ο άνθρωπος, στον βαθμό που, τουλάχιστον κατά κανόνα, χαρακτηρίζεται από την ορθολογική ικανότητα. Για την σκέψη αυτή, ο άνθρωπος θα πρέπει να αναζητά δια βίου τον λόγο σε ότι και αν επιχειρεί να πράξει. Θα πρέπει να θεμελιώνει τη συλλογική και ατομική του ύπαρξη μέσα από το φίλτρο του ορθολογισμού που αποτελεί το μοναδικό κριτήριο επαφής του με την αλήθεια. Η θέση της κληρονομημένης σκέψης που αναλύσαμε, δέχεται οξύτατη κριτική από τον Καστοριάδη, ο οποίος σε όλα αυτά αντιτείνει τον μαγματικό, αντιορθολογικό Είναι του κόσμου και του κοινωνικού-ιστορικού. Για τον φιλόσοφο, το κοινωνικό-ιστορικό και οι σκοποί που κάθε φορά αναδύονται μέσα από τη συγκρότηση της ταυτότητας του, από τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, κάθε άλλο παρά ως ορθολογικοί μπορούν να χαρακτηριστούν. Αντίθετα, συνιστούν το αποτέλεσμα της απροσδιόριστης, χαοτικής και συνεπώς αυθαίρετης «κίνησης» του μάγματος του Ριζικού Φαντασιακού. Η όποια ορθολογικότητα δεν μπορεί παρά να περιορίζεται στο επίπεδο της διαχείρισης των μέσων προς την επίτευξη ενός κάποιου σκοπού, δηλαδή δεν μπορεί παρά να αποτελεί ένα κάποιο είδος εργαλειακής ορθολογικότητας.

### **Κριτική στον Μαρξ και τον μαρξισμό**

Η συνολική στάση του Καστοριάδη έναντι του μαρξισμού δεν είναι εύκολο να υπαχθεί στις κλασικές κατηγοριοποιήσεις αποδοχής ή απόρριψης, συμφωνίας και διαφωνίας. Ας θυμηθούμε πως ο κόσμος του εφηβικού στοχασμού του Καστοριάδη

<sup>102</sup>Για τις θέσεις αυτές βλ. Όπ.π, σελ. 247-273.

μαγνητίστηκε από τον μαρξισμό, για να εξελιχθεί αργότερα σε μια στάση ήπιας αποστασιοποίησης και κριτικής και να καταλήξει σε βίαιη απόρριψη και αποδοκιμασία.<sup>103</sup> Στην παρούσα ενότητα δεν μπορούμε να ακολουθήσουμε βήμα προς βήμα αυτή τη μεταστροφή, θεωρήσαμε όμως πολύ σημαντικό, να κάνουμε μια σχετική νύξη στον βαθμό που, όπως ο ίδιος ο Καστοριάδης με το έργο του προσπάθησε να αναδείξει στον άνθρωπο του καιρού του, τίποτα στον άνθρωπο και τον κόσμο των σημασιών του, δεν θα μπορούσε απλά να είναι έργο του καθαρού λόγου. Αντίθετα, πολύ περισσότερο σε κάθε ανθρώπινη δημιουργία μετέχει το φαντασιακό στοιχείο, τόσο με την έννοια του κοινωνικού φαντασιακού, όσο και με την έννοια της ριζικής φαντασίας, γεγονός που σηματοδοτεί πως ούτε η σκέψη του Καστοριάδη είναι πλήρως απαλλαγμένη, από την ιδεολογία του κόσμου στον οποίο έζησε και άρα απελευθερωμένη από τους τυφλούς πόθους του ασυνειδήτου του. Χωρίς να θέλουμε να ισχυριστούμε πως η ερωτική σχέση των πρώιμων χρόνων του Καστοριάδη μετουσιώθηκε σε μίσος, δεν μπορούμε παρά να έχουμε υπόψη μας την ψυχολογική διαδικασία εκείνη, σύμφωνα με την οποία η απόλυτη ερωτική παράδοση ενός υποκειμένου προς το εκάστοτε αντικείμενο και η μη κάλυψη των ψυχολογικών εκείνων αιτημάτων που το ατομικό φαντασιακό σε συνδυασμό με τις υποσχέσεις του αντικείμενου που στην περίπτωση μας είναι η μαρξιστική ιδεολογία, καλλιέργησε ωθούν στην έκπτωση του συναισθήματος και στην μεταστροφή του έρωτα σε μίσος. Δεν έχουμε καμιά διάθεση να ασκήσουμε μια, ψυχαναλυτικού προσανατολισμού, ερμηνεία της συνολικής καστοριαδικής κριτικής έναντι του μαρξισμού, εντούτοις μια κριτική της καστοριαδικής κριτικής που θέτει αξιώσεις αντικειμενικότητας, δεν θα ήταν λανθασμένο να λάβει και αυτή την παράμετρο υπόψη της, ώστε να διαπιστώσει αν και μέχρι ποιου βαθμού βαθμό έχει δεχτεί την επιρροή τέτοιου είδους παραγόντων.<sup>104</sup> Ακόμη όμως και στην περίπτωση που ορισμένες όψεις της καστοριαδικής κριτικής προς τον Μαρξ και τον μαρξισμό θα μπορούσε να υποτεθεί ότι προέρχονται από τέτοιου είδους ψυχολογικές διεργασίες, αυτό δεν σημαίνει ότι το αντικείμενο της αρνητικής κριτικής δεν έχει εισχωρήσει επίσης στον ίδιο τον κρίνοντα και άρα στη ίδια την κριτική. Για τους λόγους αυτούς λοιπόν, δεν στερείται νοήματος η προσπάθεια ανεύρεσης στο έργο του Καστοριάδη στοιχείων που θα μπορούσαν να θεωρηθούν επιρροές που ανάγονται στον μαρξικό και τον μαρξιστικό στοχασμό. Ένα τέτοιο παράδειγμα μας δίνει η κεντρική θέση και αξία που έχει για το καστοριαδικό έργο η οικονομική ανάλυση, ενώ ένα δεύτερο παράδειγμα προσφέρει η σύγκριση της μαρξιστικής θέσης περί αλλοτρίωσης και της καστοριαδικής ετερονομίας. Ένα τρίτο παράδειγμα και κατά τη γνώμη μας πιο σημαντικό από τα προηγούμενα αφορά την ίδια τη σύλληψη της έννοιας του Ριζικού Φαντασιακού, το οποίο σύμφωνα με μια σύλληψη, που θα αναπτύξουμε στη συνέχεια, στη φιλοσοφία του Καστοριάδη λαμβάνει τη θέση και κυρίως τον ρόλο αυτού που ο κλασικός μαρξισμός είχε παρουσιάσει με τον όρο «οικονομική βάση».

Στη προοπτική του καστοριαδικού έργου, ο μαρξισμός δεν ξεφεύγει από τα όρια που καθήλωσαν την κληρονομημένη σκέψη ώστε να αντιμετωπίζει την απάντηση που αφορά το οντολογικό ερώτημα υπό την ηγεμονία του καθορισμού. Καταρχήν, ο φιλόσοφος επιχειρεί να ασκήσει κριτική στον μαρξισμό τόσο ως θεωρία όσο και ως

---

<sup>103</sup> Αναλυτική περιγραφή της ζωής του Καστοριάδη αλλά και της πνευματικής του εξέλιξης παρέχει ο Θεοφάνης Τάσης στο βιβλίο του «Καστοριάδης, μια φιλοσοφία της αυτονομίας», Αθήνα, Ευρασία, 2007, αλλά και ο ίδιος ο φιλόσοφος σε κάποια από τα βιβλία του, που φιλοξενούν κυρίως συνεντεύξεις του. Ενδεικτικά βλ. «Παράθυρο στο χάος», Αθήνα, Ύψιλον, 2007, σελ. 51-63.

<sup>104</sup> Για τη μετουσίωση των ερωτικών σχέσεων σε σχέσεις βίας βλέπε το έργο του Αντώνη Παπαρίζου «Θεός, εξουσία και θρησκευτική συνείδηση», Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2000.

ιστορικό γεγονός με κοινωνικές και πολιτικές συνέπειες<sup>105</sup>, καθώς σύμφωνα με τις διακηρύξεις του ίδιου του Μαρξ, η θεωρητική του δράση δεν έχει ως τελικό σκοπό την ερμηνεία του κόσμου, αλλά μέσω της ερμηνείας, την επαναστατική μεταβολή του κόσμου. Ήδη για τον Καστοριάδη, η τροπή και η ιδιαίτερη οργάνωση της πολιτικής και της κοινωνίας στις χώρες του λεγόμενου υπαρκτού σοσιαλισμού, βρίσκονται ως σπέρματα στον κλασικό μαρξισμό. Έτσι ο μαρξισμός κρίνεται ως ενιαίο θεωρητικό-ιστορικό σύστημα ανεξάρτητα από τις επιμέρους διαφοροποιήσεις και διασπάσεις του.<sup>106</sup>

Το μεγαλύτερο βάρος της κριτικής του επικεντρώνεται στον τρόπο που ο μαρξισμός αντιλαμβάνεται το Είναι του κόσμου. Για τον Καστοριάδη ο μαρξισμός συλλαμβάνει την πραγματικότητα ρασιοναλιστικά: «Το αντικείμενο της θεωρίας της ιστορίας είναι ένα φυσικό αντικείμενο, και το μοντέλο που εφαρμόζεται σ' αυτό είναι ανάλογο με εκείνο των<sup>107</sup> φυσικών επιστημών. Δυνάμεις εξασκούμενες σε καθορισμένα σημεία εφαρμογής προκαλούν εκ των προτέρων καθορισμένα αποτελέσματα σύμφωνα με ένα μεγάλο αιτιακό σχήμα...». Αυτό το σχήμα βρίσκει απόλυτη έκφραση στη διαλεκτική διακύμανση του οικονομικού πεδίου, στο οποίο για τη μαρξιστική θεωρία τελικά ανάγεται το σύνολο της κοινωνικής πραγματικότητας. Το μαρξιστικό σχήμα είναι εξελικτικό και προϋποθέτει την ιστορική πρόοδο του κοινωνικού συστήματος, μέσα από την πρόοδο της τεχνικής. Έτσι για τον μαρξισμό νομοτελειακά η ανθρωπότητα θα περάσει από τα κατώτερα στάδια κοινωνικής οργάνωσης στα ανώτερα, φτάνοντας έτσι στην τελειότερη μορφή που είναι η κομμουνιστική κοινωνία.

Πρόκειται δηλαδή για ένα κλειστό μοντέλο ερμηνείας του κόσμου, στο οποίο η ιστορική αλλαγή δεν είναι παρά η καθορισμένη μεταβολή της προϋπάρχουσας κοινωνικής πραγματικότητας, με αναγκαία κατάληξη της ιστορικής εξέλιξης, την τελεία κοινωνία. Οι συνέπειες αυτών των παραδοχών του μαρξισμού, για τον Καστοριάδη, είναι προσδιοριστικές της απόπειρας για την ιστορική εφαρμογή του θεωρητικού του προτύπου. Έτσι έχουμε πρώτον, την μετατροπή του μαρξισμού σε ένα ψευτοεπιστημονικό δόγμα, το οποίο υποτίθεται πως μπορεί κατά τα πρότυπα των θετικών επιστημών να καταγράψει αντικειμενικά τους νόμους που διέπουν την κοινωνία και την ιστορία. Δεύτερον, η κοινωνία και τα κοινωνικά υποκείμενα μετατρέπονται σε παθητικούς φορείς των νόμων αυτών, ως εάν η ανθρωπολογική ουσία να συνίσταται στην επίτευξη ενός οικονομικού μέγιστου και τρίτον δημιουργείται η ανάγκη συγκρότησης ενός «ιερατείου» ειδικών οι οποίοι για λογαριασμό της κοινωνίας, θα ερμηνεύουν και θα καθοδηγούν την κοινωνική πρακτική ως οι μονοί ικανοί (εξαιτίας ακριβώς της ειδικότητάς τους) να ερμηνεύσουν τους απαρέγκλιτους νομούς της κοινωνικής εξέλιξης.<sup>108</sup>

Αναφορικά με το πρώτο ζήτημα, όπως έχουμε ήδη δια μακρών αναπτύξει, το κοινωνικό-ιστορικό για τον Καστοριάδη δεν διέπεται παρά μόνο σε επιμέρους πλευρές από νομούς αιτίας-αποτελέσματος, δεν διαθέτει επίσης αμιγώς ορθολογική οργάνωση, αλλά μαγματική, υπερβαίνουσα κάθε ορθολογικό καθορισμό ουσίας και λειτουργίας. Στο δεύτερο ζήτημα που αφορά την απόδοση πάγιων χαρακτηριστικών (οικονομικό κίνητρο) στα ατομικά υποκείμενα, δεν θα σταθούμε παρά για να επαναλάβουμε πως για τον Καστοριάδη, τα άτομα δεν είναι καθαρές βιολογικές οντότητες. Αρχικώς εμπίπτουν στην ιδιοσύσταση του χαοτικού Είναι της ριζικής τους φαντασίας και στην

<sup>105</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, « Η γραφειοκρατική κοινωνία- Η επανάσταση κατά της γραφειοκρατίας», τομ. Β', Ύψιλον, Αθήνα, 1985. Σελ. 267-276.

<sup>106</sup> Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας» σελ. 19-27.

<sup>107</sup> Οπ.π, σελ. 64.

<sup>108</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, «Καιρός», Αθήνα, Ύψιλον, 2000. Σελ. 73-77.

συνέχεια, χωρίς να καταργείται πλήρως η πρώτη συνθήκη, συνιστούν κοινωνικά άτομα, προσδιοριζόμενα από το μάγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Το κοινωνικό υποκείμενο για τον Καστοριάδη είναι δημιουργικό ον, ο άνθρωπος είναι ο δημιουργός της κοινωνίας και της ιστορίας του, έστω και αν σε αυτή τη δημιουργία δεν έχει τον απόλυτο έλεγχο. Τα σημαντικά προβλήματα που εγείρονται από τη συγκεκριμένη παραδοχή του Καστοριάδη θα συζητηθούν σε ένα από τα επόμενα κεφάλαια της παρούσας εργασίας.

Τέλος με βάση τα όσα έχουμε πει, είναι εύκολο να δούμε τη δυσκολία του τρίτου ζητήματος στο οποίο εστιάζετε επίσης, η κριτική του φιλοσόφου στον μαρξισμό. Εάν η κοινωνία και η ιστορία είναι μαγματική, κανείς δεν μπορεί να αξιώνει ως απόλυτη αυθεντία να ασκήσει στο όνομα του ορθολογισμού και της γνώσης, εξουσία για όλη την κοινωνία. Οι συνέπειες αυτές σύμφωνα με τον Καστοριάδη καταργούν την όποια ονομαστική επαναστατικότητα και επιδίωξη ελευθερίας επαγγέλλεται προγραμματικά η μαρξιστική θεωρία, θέτοντας ταυτόχρονα στο περιθώριο (καταντά άνευ σημασίας) ίσως τη θετικότερη για τον φιλόσοφο πτυχή του μαρξισμού, που είναι η «πάλη των τάξεων». Η ταξική πάλη, που για να έχει νόημα δεν θα πρέπει να είναι απλώς το καθρέφτισμα των οικονομικών νόμων, αλλά η ζωντανή αντίθεση του ανθρώπου να μετατραπεί ο ίδιος σε μια μηχανή παραγωγής οικονομικών αξιών. Με τα λόγια του Καστοριάδη: «...μπορούμε να δούμε καθαρότερα ότι οικονομικός ντετερμινισμός από τη μια, πάλη των τάξεων από την άλλη, προτείνουν δυο τρόπους ερμηνείας, ασυμβίβαστους μεταξύ τους, και ότι στον μαρξισμό δεν έχουμε στην πραγματικότητα «σύνθεση» αλλά συντριβή του δεύτερου από τον πρώτο.»<sup>109</sup>. Ακριβώς μέσα από το συνολικό έργο του Μαρξ βλέπουμε, σύμφωνα με τον Έλληνα φιλόσοφο, να αναδύονται ταυτόχρονα δυο αντινομικά στοιχεία, η πάλη των τάξεων και ο οικονομικός ντετερμινισμός, με τον τελευταίο να κυριαρχεί τόσο σε θεωρητικό επίπεδο, καθώς επάνω του θεμελιώνεται σχεδόν πλήρως τόσο το σύνολο των μαρξιστικών στοχαστικών επαγωγών όσο και οι ιστορικές του συνέπειες, που αφορούν στην ανάδυση της κομματικής στρατογραφειοκρατίας και του ολοκληρωτικού στοιχείου.<sup>110</sup>

Εκτός των οντολογικών αντιφάσεων και προβλημάτων του μαρξισμού που αφορούν τα εννοιολογικά εργαλεία τα οποία χρησιμοποιεί, η μαρξιστική θεωρία αντιμετωπίζει και προβλήματα περιεχομένου ή αλλιώς εμπειρικής-ιστορικής διάψευσης. Το μαρξιστικό «εύρημα», γέννημα μιας περιόδου του ευρωπαϊκού πολιτισμού, που έβλεπε την ιστορία ως τον «χώρο» της πραγμάτωσης του «φαντασιακού της προόδου και της τελείωσης» των κοινωνικών μορφών<sup>111</sup>, ερμήνευσε κάθε κοινωνία και εποχή επί τη βάση αυτού του κεντρικού σχήματος αντίληψης, το οποίο, η επιστημονική έρευνα από τις αρχές του 20<sup>ου</sup> αιώνα έως σήμερα έχει διαψεύσει πανηγυρικά, όπως επίσης έχει διαψεύσει και τις θέσεις του Μαρξ για τις περιοδικές κρίσεις υπερπαραγωγής, την προοδευτική εξαθλίωση του προλεταριάτου και την καταστροφή της μεσαίας τάξης. Βεβαίως, η σημαντικότερη διάψευση των μαρξιστικών προβλέψεων που φθάνουν μέχρι το σημείο της αποδόμησης του ίδιου του μαρξιστικού γνωσιολογικού και μεθοδολογικού θεμελίου του ιστορικού υλισμού και της εξελικτικής διαδοχής των διαφόρων σταδίων των παραγωγικών σχέσεων και παραγωγικών δυνάμεων προκύπτει μέσα από την ίδια της επαναστατική

<sup>109</sup> Οπ.π, σελ. 49

<sup>110</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, «Συζήτηση-συνέντευξη με τον Κορνήλιο Καστοριάδη», Εκτός Νόμου, φ. 10, Θεσσαλονίκη, Σεπτέμβριος 1990.

<sup>111</sup> Δεν θα πρέπει να ξεχνάμε πως πρώτος ο Χέγκελ επιχείρησε να εφαρμόσει ένα είδος μεταφυσικής εσχατολογίας εντός της ιστορίας. Ο Μαρξ δεν εξαιρείται από την αρχή αυτή που διέπει το πνεύμα της νεότερης φιλοσοφίας και ειδικώς της Γερμανικής.

πραγματικότητα και την εγκαθίδρυση του λεγόμενου υπαρκτού σοσιαλισμού σε κοινωνίες που όχι μόνο δεν είχαν εξαντλήσει τις ικανότητες περεταίρω καπιταλιστικής ανάπτυξης, αλλά δεν είχαν μεταβεί καν από την αγροτική παραγωγή στον καπιταλισμό. Αρκεί να αναφερθούμε συγκεκριμένα στο άκρως διαφωτιστικό παράδειγμα της αγροτικής Ρωσίας στις παραμονές της Οκτωβριανής επανάστασης.

Θα πρέπει στο σημείο αυτό να υπογραμμίσουμε πως Καστοριάδης, όπως μπορεί να φανεί από την μέχρι τώρα έκθεση των στοχασμών του, ασκεί μια συνολική κριτική στον μαρξισμό, η οποία σε σημαντικό βαθμό, συνιστά την αποτίμηση της μαρξιστικής πραγματικότητας μέσα από τον φωτισμό κριτηρίων και αξιώσεων που η ίδια έφερε στο φως, τόσο σε επίπεδο θεωρητικών αρχών, όσο και στο επίπεδο της ιστορικής και πολιτικής πρακτικής. Για τον Καστοριάδη ο μαρξισμός είναι ασυνεπής ως προς τον ίδιο του τον εαυτό. Ο Έλληνας φιλόσοφος θεωρεί ανεδαφικό οποιονδήποτε διαχωρισμό μεταξύ θεωρητικών αρχών και ιστορικής πραγμάτωσής τους, επισημαίνοντας την αδιάπτωτη ενότητα θεωρίας και πράξης, μορφής και περιεχομένου. Οι στοχαστικές κατηγορίες, στον βαθμό που δεν είναι αποτέλεσμα κάποιου ψυχωτικού φαινομένου, δεν χαιρούν ανεξαρτησίας έναντι του αντικειμένου τους. Το υλικό των στοχαστικών κατηγοριών είναι άμεσα συνυφασμένο με τον αντίστοιχο τρόπο σύλληψης του υλικού. Για τον φιλόσοφο, κάθε απόπειρα διάσωσης του μαρξισμού ή αξιοποίησής του στο σήμερα είναι καταδικασμένη. Ο μαρξισμός αδυνατεί να ανταποκριθεί, όχι μόνο στις προσδοκίες παροχής συγκεκριμένων εξηγήσεων της πραγματικότητας, δηλαδή να συμβάλει από την φιλοσοφική-επιστημονική σκοπιά, αλλά και σε σχέση με τη σύλληψη και πραγμάτωση ενός τρόπου μεταβολής της κοινωνικής πραγματικότητας, δηλαδή καθίσταται αναποτελεσματικός και ως πολιτική-επαναστατική πρόταση.<sup>112</sup>

Ένα από τα πολλά προβλήματα που θέτουν σε αμφισβήτηση συμφώνα με τον Έλληνα φιλόσοφο τη γενικότερη αξία του μαρξισμού, έγκειται στη μεθοδολογική του ασυνέπεια. Την αδυναμία του δηλαδή να τηρήσει μια από τις αρχές που ο ίδιος έθεσε μέσα από την κοινωνιολογική λογική, που αφορά στη σχετικότητα των ιδεών και γενικά των σχημάτων αντίληψης, πάντοτε σε αναφορά προς την εκάστοτε κοινωνία που τους επιτρέπει να αναδυθούν. Κάθε κοινωνία λοιπόν, προκαλεί την ανάδυση σχημάτων αντίληψης, τα οποία συλλαμβάνουν την πραγματικότητα διαμέσου της κυρίαρχης λογικής της εποχής τους, πράγμα που με τη σειρά του μεθερμηνεύεται ως ένταξη των ιστορικών δεδομένων σε αυτά τα σχήματα, με αποτέλεσμα μια σχετική απεικόνιση της πραγματικότητας. Αυτή λοιπόν η αρχή, αν και σε ένα πρώτο επίπεδο αναγνωρίζεται, επί της ουσίας απαξιώνεται, μέσα από τη διαλεκτική του ιστορικού υλισμού, ο οποίος προτάσσοντας μια ανοδική εξελικτική πορεία των ανθρωπίνων κοινωνιών, ουσιαστικά αποδέχεται ως θέσφατο την προϋπόθετική ενσωμάτωση του παρελθόντος στο παρόν, με όρους εξελικτικής προόδου. Αυτή μάλιστα η προοδευτική συσσώρευση, κατά τον Κορνήλιο Καστοριάδη επιτυγχάνει την κορύφωσή της με την μαρξιστική θεωρία, η οποία και αίρει κάθε σχετικισμό, καθώς βρίσκεται στο τέλος της ιστορικής κίνησης και είναι ικανή να συλλάβει την πλήρωση της διαλεκτικής κίνησης της παραγωγής, σε μια ανώτερη αταξική κοινωνία. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για ένα σχήμα αντίληψης το οποίο αίρει τη σχετικότητά του, στον βαθμό που λόγω της χρονικής του τοποθέτησης, προς το τέλος της προοδευτικής εξέλιξης των ανθρωπίνων κοινωνιών, μπορεί να «κατανοήσει» τη σχετικότητα των σχημάτων που προηγήθηκαν, εντασσόμενα σε προγενέστερα και άρα ατελή στάδια της κοινωνικής εξέλιξης.<sup>113</sup>

<sup>112</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Κέδρος, Αθήνα, 2004 σελ. 19-27.

<sup>113</sup> Όπ.π., σελ. 27-47

Για τον Καστοριάδη η επιχειρηματολογία αυτού του τύπου δεν μπορεί να σταθεί ούτε θεωρητικά, αλλά ούτε και ιστορικά. Εάν υφίστατο πράγματι το εξελικτικό αυτό μοντέλο, θα προϋπέθετε την ύπαρξη, ήδη από τον πιο στοιχειώδη κοινωνικό σχηματισμό, δηλαδή από τις πρωτόγονες ορδές, τον σκοπό πραγμάτωσης της κομμουνιστικής κοινωνίας. Η νομοτέλεια αυτή που εντοπίζει στη μαρξιστική θεώρηση του επαναστατικού προτάγματος, για τον Καστοριάδη, συνιστά μια ταφόπλακα για την αυτονομία, διότι ουσιαστικά ερμηνεύει κάθε κοινωνική σκέψη και πράξη, ως μια εκδίπλωση των σταδίων μιας τελικότητας, η οποία επί της ουσίας καταργεί κάθε δυνατότητα δημιουργίας των ανθρώπων και ελευθερίας της βούλησης τους. Όλα μοιάζουν στον μαρξισμό, ως εάν να είναι υποταγμένα, ήδη από τις απαρχές της ανθρώπινης ύπαρξης, σε μια άτεγκτη νομοτελειακή πραγματικότητα. Είναι δυνατόν όμως να ερμηνεύσουμε την πολυπλοκότητα του ιστορικού γίνεσθαι της ανθρωπότητας μέσα από αυτό το απλουστευτικό σχήμα, το οποίο αρνείται κάθε τι που δεν μπορεί να ενταχθεί στην τελικότητά του; Ο Καστοριάδης αντιδρώντας σε αυτή την τοποθέτηση τονίζει τον χαοτικό χαρακτήρα των ανθρώπινων κοινωνιών, τη συνέχεια και την ασυνέχεια των διαφόρων σχημάτων συνύπαρξης και την αδυναμία αιτιακής εξήγησης των κοινωνικών φαινομένων, πέρα από κάποιες πολύ συγκεκριμένες συνολιστικοταυτιστικές πλευρές, δίνοντας έμφαση στην κομβική παράμετρο της εκ του μηδενός δημιουργίας της πλήρους ετερότητας.

Προκύπτουν λοιπόν, μέσα από την καστοριαδική κριτική στον μαρξισμό μια σειρά από συνέπειες μεταξύ των οποίων οι σημαντικότερες κατά τη γνώμη μας είναι οι εξής: Πρώτον, δεν μπορεί να εντοπιστεί ένας κάποιος υπερβατικός σκοπός που να καθορίζει την εξέλιξη των ανθρώπινων κοινωνιών. Όσον αφορά τον Έλληνα φιλόσοφο μάλιστα, δεν υπάρχει καν εξέλιξη, αλλά φαντασιακή δημιουργία, που προκαλεί την ανάδυση της πλήρους ετερότητας και της αλλοιώσής της. Δεύτερον, ακόμη και στο περισσότερο πρακτικό-λειτουργικό επίπεδο των κοινωνιών, αυτό που θέτει ως απόλυτο δείκτη προόδου ο μαρξισμός, δηλαδή το επίπεδο της τεχνικής και των παραγωγικών δομών, σύμφωνα με το Καστοριάδη είναι ανεδαφικό και ατεκμηρίωτο ιστορικά να υποστηριχθεί μια κάποια ευθύγραμμη πορεία των διαφόρων κοινωνικών σχηματισμών προς την πρόοδο, τη στιγμή μάλιστα όπου μπορούμε να επικαλεστούμε ιστορικά παραδείγματα είτε παραγωγικής στασιμότητας, όπως για παράδειγμα το επίπεδο της μεσαιωνικής τεχνικής ή ακόμη και αξιοσημείωτα τεχνολογικά πισωγυρίσματα.

Επιπροσθέτως, για τη μαρξιστική θεωρία, η κοινωνική πρόοδος αποκρυσταλλώνεται πρώτα και κύρια στον χώρο της παραγωγής, ο οποίος επίσης νομοτελειακά συμπαρασύρει όλους τους υπόλοιπους τομείς του κοινωνικού μορφώματος (τα επιφαινόμενα). Το αξίωμα αυτό καταρρέει για τον Καστοριάδη όταν καλείται να εξηγήσει το πώς κοινωνίες, με σχεδόν ίδια παραγωγική βάση, διαθέτουν εντελώς έτερους θεσμούς, η ακόμη πιο διευρυμένα, πλήρως έτερες κοινωνικές φαντασιακές αναπαραστάσεις. Ο οικονομικός αυτός ντετερμινισμός, σύμφωνα με τον Καστοριάδη στερείται την ικανότητα να παράσχει μια ολοκληρωμένη εξήγηση του κοινωνικού-ιστορικού. Με άλλα λόγια, καταρρίπτεται ο μαρξισμός ως ερμηνευτική απόπειρα αφενός της συνόλης κοινωνίας, είτε ενός κάποιου συγκεκριμένου θεσμού. Απορρίπτεται δηλαδή ο τεχνικός και λειτουργικός αναγωγισμός του μαρξισμού και αναλογιζόμενοι της θέσης του στον μαρξισμό και ο ίδιος ο μαρξισμός. Τα βασικά χαρακτηριστικά τόσο της κοινωνίας όσο και των ιδιαίτερων θεσμών που αυτή περιλαμβάνει, δεν μπορούν να αναχθούν στο σύνολό τους σε στοιχειώδεις δομές. Αρνούμενος μια τέτοια λογική εξήγησης, ο Καστοριάδης επικαλείται την ανάγκη της θέασης και ερμηνείας του κοινωνικού-ιστορικού υπό το πρίσμα της εκ του μηδενός δημιουργίας, μα όχι στο μηδέν και με το μηδέν. Η έννοια αυτή προσπαθεί να εξηγήσει ακριβώς τον μη αναγώγιμο χαρακτήρα των θεσμών και της κοινωνίας σε τελική

ανάλυση. Το οντολογικό αυτό περίσσειμα που ξεφεύγει από κάθε κανονικότητα της πρώτης φυσικής στιβάδας, καθώς και της συντελεσμένης ιστορίας μπορεί να αναχθεί μόνο στην ακαθοριστία του Ριζικού Φαντασιακού.<sup>114</sup>

Επιστρέφοντας στο ζήτημα της σχετικότητας των ιδεών, ο Καστοριάδης μας θυμίζει ότι το υποκείμενο συμφύρεται με το αντικείμενο, γεγονός που έχει ως συνέπεια ότι κάθε αντίληψη για την ιστορία και την κοινωνία δεν μπορεί παρά να είναι και η ίδια ιστορική και κοινωνική, ακόμη και στην περίπτωση όπου ο στοχασμός αυτός τηρεί όλες της μεθοδολογικές αρχές της λογικής ακολουθίας και της ποθούμενης αντικειμενικότητας. Με άλλα λόγια, επειδή η κοινωνική πραγματικότητα είναι μια διαρκής εμπλοκή του υποκειμενικού με το αντικειμενικό, σε βαθμό που, όπως τονίζει ο Καστοριάδης, τα μεταξύ τους όρια να είναι «μη αποφασίσιμα», κανένας λόγος δεν μπορεί να κάνει πλήρη αφαίρεση των εκάστοτε κοινωνικών συντελεστών νοήματος και να αχθεί στο υπερβατικό πεδίο μιας απόλυτα αντικειμενικής γνώσης.

### **Ο σύγχρονος καπιταλισμός και η πολιτισμική κατάρρευση**

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης δεν δίστασε να ασκήσει δριμύτατη κριτική, σε βαθμό μάλιστα που να προσεγγίζει η κριτική του την αποκαλούμενη ένταση της αποδόμησης, σε κάθε σχήμα αντίληψης, αλλά και σε κάθε μορφή κοινωνικών θεσμών όπου σύμφωνα με το φιλοσοφικό του σύστημα έθετε εμπόδια στην πραγμάτωση της αυτονομίας του ανθρώπου. Φυσικά, η εξέλιξη της κριτικής του Καστοριάδη στα δεδομένα αντικείμενα του γνωστικού του ενδιαφέροντος, ανάλογα με την κοινωνική συγκυρία και τις στοχαστικές κατακτήσεις του φιλοσόφου, ανά περίοδο, είτε λαμβάνει τον χαρακτήρα της μερικής αμφισβήτησης, είτε οριοθετείται από μια συνολική ανατροπή των ιδεολογικών προϋποθέσεων του συνολικού τρόπου αντίληψης και δράσης έναντι των κοινωνικών θεσμών. Θα λέγαμε πως η θέση του Έλληνα φιλοσόφου έναντι της επαναστατικής βούλησης που διέπει τη σκέψη του ήδη από τα νεανικά του χρόνια, ακόμη και όταν ατενίζει τον κόσμο οικειοποιούμενος αρχικά την μαρξιστική και στην συνέχεια την τροτσικιστική σκοπιά, παραμένει κεντρική συνιστώσα των στοχασμών του. Σε όλη τη διάρκεια της ατομικής του διασκευτικής βιογραφίας επιχειρεί να μείνει πιστός στο επαναστατικό πρόταγμα, το οποίο λαμβάνει στο έργο του τη μορφή της αυτονομίας, που σταδιακά εμπλουτίζεται με την ωριμότητα του πνεύματος και των διευρυμένων προσανατολισμών κατά την ώριμή του περίοδο.<sup>115</sup> Η

---

<sup>114</sup> Όπ.π βλ. Σελ. 512

<sup>115</sup> Κατά την άποψη του γράφοντος, θα ήταν μια άσκοπη άσκηση σχολαστικισμού να προσδιοριστεί με ακρίβεια η διάκριση του καστοριαδικού έργου σε πρώιμο και ώριμο στάδιο. Όχι μόνο γιατί τίθενται σημαντικά γνωσιολογικά, ψυχολογικά και ιστορικά εμπόδια, τα οποία αφορούν τον τρόπο, τον χρόνο και τις διαδικασίες σύλληψης του σκληρού πυρήνα του έργου ενός στοχαστή, καθώς και τη σταδιακή ανάπτυξη, επεξεργασία και εξαγωγή των συνεπειών του, καθώς και τις όποιες ανατροπές, ασυνέχειες και ασυνέπειες του στοχασμού του, αλλά και γιατί τόσο η έννοια της πρωιμότητας, όσο και αυτή της ωριμότητας, επιδέχονται διάφορα κριτήρια προσδιορισμού, τα οποία σε πολλές περιπτώσεις είναι αντινομικά. Ο ίδιος ο Καστοριάδης φοβούμαι, θα είχε πολλές ενστάσεις σε μια σχολαστική διάκριση, για τον λόγο ότι τόσο η κατάσταση της πρωιμότητας, όσο και αυτή της ωριμότητας, εάν εξαιρέσουμε τη βιολογική διάσταση, προϋποθέτουν ένα εξωτερικό ως προς τη σκέψη κριτήριο, που την εντάσσει σε μια εξελικτικά καθορισμένη πραγματικότητα, η οποία δύναται να ανατρέψει την αυτονομία της. Παρόλα αυτά, θα μπορούσαμε σε μια πιο ελαστική προοπτική πράγματι να θέσουμε ένα ορόσημο που



κριτική που άσκησε αρχικά προς το Σοβιετικό μοντέλο και στη συνέχεια, η πλήρης ρήξη του με τον Μαρξισμό, έδωσε τη δυνατότητα στους άσπονδους εχθρούς και τους ιδεολογικούς του αντιπάλους, να τον κατηγορήσουν, στην καλύτερη περίπτωση, για τήρηση της εξισωτικής λογικής των ίσων αποστάσεων και άρα της ανέντιμης ουδετερότητας μεταξύ του καπιταλιστικού προτύπου της Δύσης και του υπαρκτού σοσιαλισμού. Οι σκληρότεροι δε επικριτές του, τους οποίους αποτελούσαν κυρίως οι πρώην σύντροφοί του μαρξιστές δεν δίστασαν να τον παρουσιάσουν το έργο του ως Δούρειο Ίππο της επαναστατικής προοπτικής. Η αλήθεια βέβαια δεν μπορεί να συνταχθεί μέσα από τις κομφορμιστικές γραμμές και την απόπειρα ηθικής εξόντωσης που εκπορεύονταν από την βιομηχανία προπαγάνδας του κομμουνιστικού ολοκληρωτισμού. Ακόμη και ο πιο επιπόλαιος μελετητής του Κορνήλιου Καστοριάδη, μπορεί να διαπιστώσει πως ο φιλόσοφος ουδέποτε συμβιβάστηκε με τις αρχές της καπιταλιστικής οργάνωσης των κοινωνιών, τις οποίες επιρρίπτει το στίγμα της ετερονομίας, όπως επίσης δεν είναι δύσκολο να πιστοποιηθεί ότι δεν έπαψε να προωθεί την επαναστατική προοπτική του σοσιαλιστικού μετασχηματισμού. Εάν η καστοριαδική σκέψη δείχνει να οξύνεται έναντι των πραγματικοτήτων του λεγόμενου υπαρκτού σοσιαλισμού και των κομμουνιστικών κομμάτων αυτό δεν οφείλεται ούτε σε κάποια προσωπική εμπάθεια, ούτε ιδεολογική εμμονή, αλλά στην πασιφανή για κάθε εχέφρονα νου αναγνώριση του συγκριτικού πλεονεκτήματος, με κριτήριο την αυτονομία, της φιλελεύθερης κοινοβουλευτικής ολιγαρχίας των καπιταλιστικών χωρών, έναντι των ολοκληρωτικών δομών στις χώρες του λεγόμενου υπαρκτού σοσιαλισμού. Το γεγονός άλλωστε, ότι δεν δίστασε να εντάξει τον συγκεκριμένο τύπο ολοκληρωτισμού στην τυπολογία του κρατικού καπιταλισμού, φανερώνει τις πραγματικές του διαθέσεις ενόπιον του καπιταλισμού γενικώς<sup>116</sup>. Δεν θα ήταν δυνατόν για ένα στοχαστή που επιχειρεί να συμβάλει στην κατάκτηση της αυτονομίας, εξαιτίας του μαρξιστικού του παρελθόντος, να παραδοθεί σε μια εξίσωση των ετερόνομων κοινωνικών και πολιτικών συστημάτων (καπιταλισμός-σοβιετισμός<sup>117</sup>), αγνοώντας ή αποσιωπώντας το γεγονός ότι διαθέτουν διαφορετικές ενδογενείς ποιότητες. Γι' αυτό και παρατηρούμε ότι με την κατάρρευση του λεγόμενου υπαρκτού σοσιαλισμού, ο φιλόσοφος εστιάζει εντονότερα την κριτική του στον κυρίαρχο, σε παγκόσμιο πλέον επίπεδο, καπιταλισμό, διαβλέποντας τις διαλυτικές έναντι του πολιτισμού τάσεις, δηλαδή τις μαροκοινωνικές του συνέπειες οι οποίες, κατά τη γνώμη του βυθίζουν όλο

---

να διακρίνει την πρώιμη από την ώριμη φάση του έργου του Καστοριάδη, αναγνωρίζοντας πρώτον τη συμβατικότητα της χρονικής σήμανσης του οροσήμου και δεύτερον τη σχηματικότητα των δύο αυτών σταδίων που σε πολλά επίπεδα δεν μπορούν να διακριθούν πλήρως. Ας θεωρήσουμε αυτό το ορόσημο ως τη συγχρονική παρουσία στη σκέψη του φιλοσόφου πρώτον των ψυχαναλυτικών ενδιαφερόντων και δεύτερον τη διατύπωση των βασικών θέσεων περί αυτονομίας συνδεδεμένων με τη μεταβλητή του Ριζικού Φαντασιακού, τόσο ως ριζικής φαντασίας, όσο ως κοινωνικό φαντασιακό. Σημαντικά βιογραφικά στοιχεία για το έργο του Καστοριάδη, που σε κάποιες περιπτώσεις αναδεικνύουν συνέχειες, τομές, και ρήξεις στην σκέψη του φιλοσόφου μπορούμε να αντλήσουμε από: Κορνήλιος Καστοριάδης «Ακυβέρνητη κοινωνία», Ευρασία, Αθήνα, 2010, σελ. 39-87. Του ιδίου, «Ο Θρυμματισμένος κόσμος» Ύψιλον, Αθήνα, 1992, σελ. 143-150. Γιάννης Λαζαράτος, «Τέχνη και πολυσημία», Παπαζήση, Αθήνα 2004, σελ. 343-346 και τέλος στο βιβλίο του Θεοφάνη Τάση όπου η σχεδόν εξαντλητική ανάλυση το βιογραφικών στοιχείων του Καστοριάδη διαπλέκεται με την βεβιασμένη και ελλιπώς τεκμηριωμένη απόπειρα κοινωνιολογικής και ψυχολογικής ερμηνείας τους. Βλ. σχετικά Θεοφάνης Τάσης «Καστοριάδης» Ευρασία, Αθήνα, 2007, σελ. 37-81. John Barker, «Cornilious, Castoriadis, 1922-1997», <https://libcom.org/library/Castoriadis-John-Barker>.

<sup>116</sup> Socialisme Ou Barbarie, «On the Content of Socialism III», <http://libcom.org/library/on-the-content-of-socialism-iii-socialisme-ou-barbarie>

<sup>117</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, « Η γραφειοκρατική κοινωνία – Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία», τομ. Α', Βέργος, Αθήνα, 1977.

και περισσότερο τις κοινωνίες στον μηδενισμό και την κατάρρευση κάθε θεμελίου κοινής νοηματοδότησης της ζωής, υποκαθιστώντας τα υπαρξιακά αιτήματα με την παραγωγή και κατανάλωση προϊόντων και την παράλληλη διάδοση ενός επιφανειακού στιλ ζωής.

Αναλυτικότερα κατά τον Καστοριάδη ο καπιταλισμός διέπεται από μια θεμελιώδη σύγκρουση, η οποία σαρκώνεται εντός του ως οντολογική αντίφαση. Η κυρίαρχη φαντασιακή συνιστώσα του καπιταλισμού μπορεί να αποδοθεί με το νοητικό σχήμα της απεριόριστης ανάπτυξης της ορθολογικής κυριαρχίας, δηλαδή ένα είδος συλλογικής πεποίθησης-βιώματος, σύμφωνα με το οποίο η πραγματικότητα διαθέτει, αλλά και μπορεί να υπαχθεί σε κανονικότητες, τις οποίες εάν χειριστούμε ορθά θα επιτύχουμε το μέγιστο δυνατό αποτέλεσμα. Σε αντίθεση όμως με όλες αυτές τις βεβαιότητες, για τον Καστοριάδη η πραγματικότητα δεν δέχεται παρά σε επιμέρους στρωματώσεις την κανονιστική οργάνωση. Το κυρίαρχο δε χαρακτηριστικό της είναι το χάος. Η πραγματικότητα για τον Έλληνα φιλόσοφο είναι μάγμα μαγμάτων. Η φύση λοιπόν του κοινωνικού-ιστορικού, που είναι κατά βάση μαγματική, δεν μπορεί παρά να αντιφάσκει προς την κοινωνική φαντασιακή συνιστώσα του καπιταλισμού. Θα μπορούσαμε βέβαια στο σημείο αυτό να αντιτεινουμε στον φιλόσοφο ότι ο καπιταλισμός δεν είναι το μόνο κοινωνικό σύστημα που θεσμίζεται συγκαλύπτοντας την μαγματική διάσταση. Η ετερονομία δεν είναι ανακάλυψη του καπιταλισμού, αλλά προϋπάρχει αυτού. Άρα γεννάται ένα πολύ σημαντικό πρόβλημα το οποίο αφορά στα στοιχεία που συγκροτούν την ιδιαιτερότητα της ετερονομίας στον καπιταλισμό. Με άλλα λόγια, είναι εύλογα διερωτηθούμε σε τι ακριβώς συνίσταται η μορφή της ετερονομίας στη σύγχρονη κοινωνία;

Οι ερωτήσεις αυτές βέβαια συνιστούν μέρος της καστοριαδικής προβληματικής. Ο καπιταλισμός, για τον Καστοριάδη, ενέχει μέσα στην ίδια του τη θέσμιση την αντίφαση, αντίφαση σκοπών και μέσων. Διαβάζουμε στο έργο του «... η κοινωνική οργάνωση δεν μπορεί να πραγματοποιήσει τους σκοπούς που ορίζει η ίδια, παρά κινητοποιώντας μέσα που αντιβαίνουν προς αυτούς τους σκοπούς, δημιουργώντας απαιτήσεις που δεν μπορεί να ικανοποιήσει, θέτοντας κριτήρια που είναι ανίκανη να εφαρμόσει, νόρμες που είναι υποχρεωμένη να υπερβεί.»<sup>118</sup> Στο επίπεδο της πρακτικής επισημάνσης η αντίφαση επισημαίνεται ως σύγκρουση μεταξύ διευθυντών και εκτελεστών ή ειδικών και μη ειδικών<sup>119</sup>. Ο καπιταλισμός μπορεί να προωθήσει τις διαδικασίες της εσωτερικής του πραγμάτωσης, μόνο μέσα από την πραγματοποίηση ενός σημαντικού αριθμού ατόμων (που κατέχουν στο παραγωγικό σύστημα τη θέση του εκτελεστή). Η πραγματοποίηση αυτή συντελείται κατά την παραγωγική διαδικασία, όταν οι εκτελεστές υποχρεούνται να εφαρμόσουν με κάθε λεπτομέρεια τις οδηγίες-εντολές των διευθυνόντων στο έργο που έχει ανατεθεί στους πρώτους από τους δεύτερους. Η απόλυτη τήρηση των εντολών από τους εκτελεστές, επί τη βάση ενός σχεδιασμού που ανταποκρίνεται στις αρχές του φαντασιακού του ορθολογισμού, θα σήμαινε, αφενός τη στέρηση κάθε δημιουργικής παρέμβασης στον κόσμο τους (ακριβώς στο σημείο αυτό ο Καστοριάδης θα λέγαμε πως συναντάται με τις σχετικές, με την αλλοτρίωση μαρξιστικές θέσεις) και αφετέρου η ίδια η μαγματική φύση του κοινωνικού-ιστορικού και η απόσταση μεταξύ ορθολογικού σχεδιασμού και υλοποίησης, υπό τους όρους της πιστής εφαρμογής κανόνων, θα έκανε το όλο εγχείρημα ανέφικτο. Η αναπαλλοτρίωτη όμως ελευθερία του ανθρώπου, που ακόμη και στις πιο σκληρές για το άτομο καταστάσεις περιορισμού και στέρησης της

<sup>118</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Κέδρος, Αθήνα, 2004, σελ. 142.

<sup>119</sup> Cornilius Castoriadis, «The working class and organization», <https://libcom.org/library/working-class-organisation-socialisme-ou-barbarie>.

αυτονομίας του, αντιδρά στην απόλυτη πραγματοποίηση, είναι αυτή ακριβώς η δύναμη που διασώζει τον καπιταλισμό από την πλήρη κατάρρευση. Η άβυσσος που χωρίζει το ορθολογικό σχέδιο από την πρακτική του εφαρμογή, πείθει τον Καστοριάδη, πως αν η όλη διαδικασία δεν ετίθετο υπό τη μέριμνα και τη δημιουργική παρέμβαση των εκτελεστών, οι οποίοι καλούνται να την διεκπεραιώσουν αντιμετωπίζουν τις πρακτικές δυσκολίες που θέτει η απόσταση μεταξύ θεωρίας και πράξης, αναθεωρώντας μάλιστα κάποιες φορές το αρχικό σχέδιο αντιστρατευόμενοι τους αρχικούς του κανόνες, σχεδόν καμιά εργασία δεν θα ήταν δυνατόν να πραγματοποιηθεί.

Συνοψίζοντας, θα λέγαμε πως η κεντρική αντίφαση του καπιταλισμού έγκειται στην οριζόμενη, εκ της κυρίαρχης φαντασιακής σημασίας της ορθολογικότητας, τάση προς την απόλυτη πραγματοποίηση των κοινωνικών υποκειμένων. Η τάση αυτή, εάν και εφόσον ήταν σε θέση να επιτύχει τις στοχεύσεις της, θα μετέτρεπε τους ανθρώπους σε πράγματα, δηλαδή σε όντα στερούμενα επιθυμιών και συνείδησης, γεγονός που με τη σειρά του θα έθετε τέλος στον ίδιο τον καπιταλισμό, στον βαθμό που ως μορφή κοινωνικής οργάνωσης αδυνατεί να υπάρξει χωρίς τη στοιχειώδη αναφορά προς ενσυνείδητες και ποθούσες ατομικότητες. Η αντίσταση όμως των κοινωνικών υποκειμένων, λόγω της δημιουργικής φύσης της ανθρώπινης ύπαρξης, στερεί από τον καπιταλισμό την εγγενή του τάση να επιτύχει την απόλυτη πραγματοποίηση, με αποτέλεσμα η ακούσια αυτή συνέπεια να τον κρατά στη ζωή, έστω και με υψηλό για την ανθρώπινη ύπαρξη κόστος, αυτό της ετερονομίας και της αλλοτρίωσης που αγγίζει τα όρια της κοινωνικής αποσύνθεσης. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η αντίφαση αυτή πιστοποιεί την ψευτο-ορθολογική ή ανορθολογική φύση του καπιταλισμού.

Η θέση την οποία επιχειρήσαμε να παρουσιάσουμε μόλις, αναδεικνύει κατά τη γνώμη μας, τον ρηξικέλευθο χαρακτήρα του καστοριαδικού στοχασμού, διότι με λογική αυστηρότητα έστω και με στόχο την άρση της κυριαρχίας του ορθολογισμού κατορθώνει να απορρυθμίσει τα ιδεολογικά θεμέλια του καπιταλισμού<sup>120</sup>, και την βιτρίνα των πλεονεκτημάτων του που είναι η ορθολογική κυριαρχία, τόσο επί των λοιπών μορφών παραγωγικής οργάνωσης, όσο και της γενικότερης άρθρωσης του κοινωνικού μορφώματος. Εντούτοις, δεν θα πρέπει να παρασυρθούμε σε μια εύκολη αποδοχή αυτής της κριτικής. Ας αναπτύξουμε όμως τον προβληματισμό μας περισσότερο συγκεκριμένα: εάν, όπως υποστηρίζει ο φιλόσοφος, η σύγκρουση μεταξύ διευθυντών και εκτελεστών συνιστά τη βασικότερη οντολογική αντίφαση της καπιταλιστικής κοινωνίας, τότε αυτή θα πρέπει να είναι παρούσα για όσο καιρό διατηρείται το καπιταλιστικό σύστημα, ανεξάρτητα από την ιδιαίτερη άρθρωση των παραγωγικών, πολιτικών ή ιδεολογικών του στιγμών. Ο Καστοριάδης μπόρεσε να συλλάβει την αντίφαση αυτή μέσα από επιτόπιες παρατηρήσεις στους χώρους εργασίας, κατά τη διάρκεια της δεκαετίας του 60', δηλαδή κατά την περίοδο της κυριαρχίας του μαζικού μοντέλου παραγωγής (φορντισμός), της πυραμοειδούς ιεραρχικής οργάνωσης και της επιστημονικής διαχείρισης της εργασίας (τεύλορισμός)<sup>121</sup>. Σύμφωνα με αυτό το παραγωγικό μοντέλο, η εργασία οργανώνεται με τη μορφή της ιεραρχικής πυραμίδας, όπου μια πολυπληθής μάζα εργαζομένων δέχεται τις εντολές των ανωτέρων κλιμακίων. Προχωρώντας προς την κορυφή της ιεραρχίας τα άτομα που αποτελούν τα κλιμάκια αυτά γίνονται όλο και λιγότερα.

<sup>120</sup> Βλ. Το κείμενο του Κορνήλιου Καστοριάδη, το οποίο υπέγραφε με το ψευδώνυμο Cardan Paul (Castoriadis Cornilius), «Socialism & Capitalism», From International Socialism (1st series), No.4, Spring 1961, p.20-27.

<sup>121</sup> Σχετικά με τα ζητήματα οργάνωσης της παραγωγής ενδεικτικά βλ Ανδρέας Λύτρας «Κοινωνία και εργασία», Παπαζήση, Αθήνα, 2000. Ρίτσαρντ Σένετ «Η κουλτούρα του νέου καπιταλισμού», Σαββάλας, Αθήνα, 2008. Herbert Markuse, «Ο μονοδιάστατος άνθρωπος», Παπαζήσης, Αθήνα, 1971, Νιλ Πόστμαν «Τεχνοπώλιο», Καστανιώτης, Αθήνα 1999.

Ουσιαστικά, στην βάση της πυραμίδας συναντούμε τις ομάδες των εκτελεστών, στο μέσον τις ομάδες όπου είναι επιφορτισμένες με τον έλεγχο των κατωτέρων, ενώ και οι ίδιες είναι υποχρεωμένες να εκτελούν τις αποφάσεις των ανωτέρων τους, των διευθυντικών δηλαδή στελεχών που βρίσκονται στην κορυφή. Σε μια δομή οργάνωσης της εργασίας όπως αυτή, οι εργαζόμενοι αμείβονται με κριτήριο τη θέση τους στην παραγωγική ιεραρχία, η οποία σε σημαντικό βαθμό ορίζεται από τον βαθμό εξειδίκευσης τους, ως προς το αντικείμενο της εργασίας τους και από τον χρόνο παραμονής στην εκάστοτε επιχείρηση. Η εργασία των εκτελεστών έγκειται σε μια πολύ περιορισμένη και θα λέγαμε τελετουργικά οριοθετημένη καθημερινή αντιδημιουργική δραστηριότητα.

Από την δεκαετία όμως του 1980 και μετά το παραγωγικό πρότυπο άλλαξε, ειδικά για τον ανεπτυγμένο κόσμο, ο οποίος ακολούθησε μια πορεία αποβιομηχάνισης, δίνοντας έμφαση στον χώρο των υπηρεσιών και της υψηλής τεχνολογίας. Αντίθετα η μορφές μαζικής παραγωγής εγκαταστάθηκαν στον λεγόμενο Τρίτο Κόσμο. Αποτέλεσμα όλων αυτών των μεταβολών ήταν η σταδιακή ανάδυση και επικράτηση του λεγόμενου ευέλικτου μοντέλου εργασίας, σύμφωνα με το οποίο οι τεράστιες βιομηχανικές μονάδες παραγωγής με μια άκαμπτη τεχνολογία και ιεραρχική δομή, αυστηρά προσανατολισμένη στην μαζική παραγωγή και διάθεση προϊόντων, δίνουν την θέση τους σε πολύ μικρότερες παραγωγικές δομές, με υψηλές δυνατότητες αναδιάρθρωσης των όρων και του αντικειμένου παραγωγής και με μια πολύ πιο χαλαρή σύνδεση των διαφόρων ομάδων εργασίας, οι οποίες αποτελούνται κατά κύριο λόγο από προσωπικό προσωρινής και μερικής απασχόλησης. Ουσιαστικά οι δεσμεύσεις των επιχειρήσεων έναντι των εργαζομένων είναι σχεδόν ανύπαρκτες. Οι εργαζόμενοι εργαλειοποιούνται προσφέροντας τις ικανότητές τους σύμφωνα με τις ανάγκες της επιχείρησης. Η προσωρινότητα του ευέλικτου μοντέλου παραγωγής στερεί από τον εργαζόμενο την ευκαιρία να δομήσει τη βιογραφία του μέσα από την εργασιακή του ένταξη με σταθερούς όρους, τον αποκόπτει από την προοπτική ανάπτυξης κοινωνικών σχέσεων με τους άλλους εργαζομένους και τον τροχοδρομεί σε μια διαδικασία συνεχούς εργασιακής και άρα κοινωνικής ανασφάλειας. Παράλληλη προς αυτή την εξέλιξη ήταν και η ιδιωτικοποίηση των κρατικών υπηρεσιών, η απόσυρση του κράτους από την κοινωνική πολιτική και τον πατερναλιστικό του ρόλο και η κυριαρχία όλο και με μεγαλύτερη ένταση των νόμων της αγοράς. Τέλος κατά την ίδια περίοδο σημειώνεται η επικράτηση της χρηματοπιστωτικής οικονομίας έναντι της λεγόμενης παραγωγικής, η οποία επιτείνει την παγκόσμια ρευστότητα τόσο των αμιγώς οικονομικών δομών, όσο και των ευρύτερων κοινωνικών.

Το ερώτημα όμως δεν έχει ακόμη απαντηθεί. Εξακολουθεί να ισχύει σε αυτή τη νέα εξέλιξη του καπιταλιστικού τρόπου παραγωγής, η αντίφαση που επισήμανε πολλές δεκαετίες πριν ο Κορνήλιος Καστοριάδης; Έχει αρθεί η εξουσιαστική σχέση μεταξύ διευθυντών και εκτελεστών; Η απάντηση δεν μπορεί να είναι σε καμία περίπτωση μονοσήμαντη. Η αντικατάσταση της αυστηρής ιεραρχικής πυραμίδας δεν οδήγησε σε ένα είδος αυτοδιαχειριζόμενης οργάνωσης της παραγωγής, αντίθετα θα μπορούσαμε να πούμε ότι η εξουσία έγινε ακόμη περισσότερο συγκεντρωτική. Οι μεσαίες ομάδες έχασαν τη θέση τους και απορροφήθηκαν κυρίως από τις μάζες εκτελεστών, με αποτέλεσμα οι εποπτικές λειτουργίες και ο σχεδιασμός της οργάνωσης του έργου, να απασχολεί τις ολιγομελείς ομάδες που διοικούν τη νέα επιχείρηση με μέσα εποπτικού ελέγχου που τους προσφέρει η τελευταία λέξη της τεχνολογίας. Ο σχεδιασμός και η ανάθεση όμως έργου στις διάφορες ομάδες εκτελεστών, διαφοροποιείται αρκετά από την φύση της εργασίας του παλαιότερου μοντέλου παραγωγής. Πλέον η έμφαση δεν δίνεται στον καθορισμό του «πως» της εκτέλεσης, αλλά του «τι» θα συνιστά το τελικό προϊόν της εργασίας. Η όλη δραστηριότητα σε

αρκετές περιπτώσεις κινητοποιείται μέσα από την ανάθεση του ίδιου έργου σε διαφορετικές ομάδες εκτελεστών, οι οποίοι καλούνται αξιοποιώντας τις καλύτερες ποιότητες των γνώσεων και των ικανοτήτων τους, να φέρουν καλύτερο τελικό αποτέλεσμα από τις άλλες ανταγωνιστικά διακείμενες ομάδες. Ως κίνητρο λαμβάνουν την οριστικοποίηση συμφωνίας, για καθορισμένο, σχετικά σύντομο χρόνο, αποκλειστικής παροχής υπηρεσιών στην επιχείρηση που έχει παραγγείλει ένα κάποιο έργο. Κατόπιν αυτών, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι από πολλές απόψεις σε σχέση με το φορντικό, το νέο μοντέλο παραγωγής, δίνει περισσότερες τυπικά ευκαιρίες για δημιουργική εργασία, υπό την προϋπόθεση ότι το τελικό προϊόν θα είναι έτσι όπως το απαιτεί η επιχείρηση, αλλά ταυτόχρονα χωρίς να καλύπτει τους πολλούς εργασιακούς ηττημένους της ανταγωνιστικής αυτής παραγωγικής διαδικασίας.

Ας προσπαθήσουμε τώρα να απαντήσουμε στο ερώτημα για το εάν η τυπική ελευθερία και δημιουργικότητα που παρατηρείται σε αυτή τη νέα αναδιάρθρωση της παραγωγής, έχει ουσιαστική έκφραση και βρίσκεται πράγματι στους αντίποδες της πραγματοποίησης των υποκειμένων. Με λίγα λόγια, η προ τριακονταετίας εξέλιξη του καπιταλισμού πόσο συνέβαλε στην απελευθέρωση του ατόμου ειδικά και της κοινωνίας γενικότερα; Όπως είδαμε ο σκοπός της εργασιακής δράσης των ομάδων αυτών είναι εξ αρχής καθορισμένος. Η επιχείρηση βάσει του διεθνούς ανταγωνισμού, του καταναλωτικού κοινού στο οποίο απευθύνεται και της οικονομικής της στρατηγικής θέτει τα πλαίσια της εργασίας που θέλει να πραγματώσει καθώς και τον τελικό στόχο της παραγωγής. Τα τελευταία αυτά δεδομένα είναι βέβαιο ότι θέτουν σημαντικούς περιορισμούς στις ευκαιρίες δημιουργικής απασχόλησης και στις δυνατότητες έκφρασής τους. Ο ετεροκαθορισμένος στόχος αναγκάζει τους εκτελεστές να εγκαταλείψουν τις όποιες προσδοκίες να αναπτύξουν και να κάνουν πράξη την τέχνη τους. Η δημιουργική τους φαντασία ενταφιάζεται στα ασφυκτικά χρονικά όρια που επιβάλλει ο εργοδότης, καθώς και από τα παραγωγικά μέσα που έχει στη διάθεσή της. Οι εκτελεστές καλούνται μέσα στο νέο σύστημα να ασκήσουν την τέχνη τους και την όποια ειδικότητά τους, η οποία μάλιστα κρίνεται σκληρά από τον ανταγωνισμό των εκτελεστικών ομάδων που διεκδικούν από κοινού την ανάθεση έργου. Τέλος, η ψυχική διάσταση της όλης διαδικασίας σε αυτό το καθεστώς ανασφάλειας, έντασης, χρονικής πίεσης και ανταγωνισμού, θα πρέπει επίσης να ληφθεί υπόψη ως ένας παράγοντας που στραγγαλίζει τη δημιουργικότητα και την αυτονομία του εκτελεστή. Κατόπιν αυτών, δεν θα ήταν σφάλμα να δεχτούμε ότι η θέση του Καστοριάδη, σχετικώς με τη θεμελιώδη οντολογική αντινομία που διέπει τον καπιταλισμό, συνεχίζει να έχει ακόμη και σήμερα μια ευρηκτική και αναλυτική αξία, γεγονός που μας κάνει να θεωρούμε πως η δομή του καπιταλιστικού μορφώματος, ανεξάρτητα από τις όποιες εσωτερικές μετατοπίσεις και νεοτερισμούς του που φανερώνει σε τακτά χρονικά διαστήματα, είναι τέτοια ώστε να συνιστά έναν απαγορευτικό προς την επικράτηση της αυτονομίας σε ατομικό και κοινωνικό επίπεδο, παράγοντα.

## **Τεχνική και κοινωνία**

Στην παρούσα στιγμή της έρευνάς μας, επιχειρούμε να αναδείξουμε και να παρουσιάσουμε κριτικά την κομβική σχέση μεταξύ των δυο βασικών αξόνων της καστοριαδικής φιλοσοφίας, που σχετίζονται αφενός με την οντολογία της φυσικής

πραγματικότητας (Πρώτη φυσική στιβάδα) και του κοινωνικού-ιστορικού και αφετέρου με το πολιτικό φαινόμενο. Η συσχέτιση αυτή μπορεί προπαρασκευαστικά να ειπωθεί με εξαιρετικά διαυγή τρόπο, μέσα από τη αναλυτική θέση του Καστοριάδη αναφορικά με το ζήτημα της τεχνικής.

Ας επαναλάβουμε στο σημείο αυτό, πως το κοινωνικό-ιστορικό ως δεδομένη άρθρωση, συνιστά το αποτέλεσμα της μαγματικής δράσης του θεσμίζοντος φαντασιακού, με υλικά την ήδη θεσμισμένη κοινωνία, η οποία ερείδεται, πέραν του εαυτού της, στο επίπεδο της αναγκαιάς, αλλά όχι ικανής, δηλαδή καθοριστικής, συνθήκης, στη λεγόμενη πρώτη φυσική στιβάδα ή απλώς σε αυτό που αποκαλείται κοινώς φύση. Εκτός από την πρώτη φυσική στιβάδα, η οποία διέπεται από μια ιδιαίτερη καθοριστικότητα, η θεσμισμένη κοινωνία διαμέσου του μάγματος του Ριζικού Φαντασιακού, που την ίδια στιγμή εγκυμονεί και «επιφυλάσσει» για τον εαυτό της, πτυχές οι οποίες υπόκεινται στη συνολιστική-ταυτιστική λογική<sup>122</sup>. Η λογική αυτή ως η διάσταση του καθορισμένου και του καθοριστικού, θα λέγαμε πως υποχρεώνει τις κοινωνίες να λειτουργούν στα πλαίσια μιας συγκεκριμένης τάξης, δηλαδή εντός ενός καλά ορισμένου και οργανωμένου συνόλου, τα στοιχεία του οποίου υπάρχουν ως καλώς διακεκριμένα οντικά δεδομένα, με ακριβώς προσδιορισμένες τις υφιστάμενες ή πιθανοκρατικές μεταξύ τους και έναντι του συνόλου, σχέσεις. Η συνολιστική-ταυτιστική διάσταση ενυπάρχει σε κάθε κοινωνικό θεσμό και σχέση, ως στοιχείο που δεν μπορεί να εξαλειφτεί χωρίς να εξαλειφτεί και η κοινωνία. Είναι γνωστά τα παραδείγματα που κομίζει ο Καστοριάδης, όσον αφορά τις βιολογικές ανάγκες των ανθρώπινων όντων, οι οποίες πρέπει με κάποιο τρόπο να ικανοποιηθούν. Ώστε η συνολιστική-ταυτιστική λογική σχετίζεται με το γεγονός ότι οι άνθρωποι λόγω της βιολογικής τους δομής<sup>123</sup> μπορούν να επιβιώσουν μόνο με την ιδιοποίηση συγκεκριμένων φυσικών και επεξεργασμένων υλών. Βέβαια, ο τρόπος και η σημασία, για παράδειγμα, της λήψης της τροφής δεν υπόκειται κατά απόλυτο τρόπο στη βιολογική ανάγκη, αντίθετα υπόκειται στην φαντασιακή επεξεργασία της θεσμίζουσας κοινωνίας ώστε να αναδυθεί ως νοηματική μονάδα εντός τους συνολικού νοήματος μιας κοινωνίας. Το νόημα αυτό λοιπόν, δεν καθορίζεται ούτε από τις βιολογικές ανάγκες, ούτε από την πρώτη ύλη, την ανταποκρινόμενη στο αίτημα της βιολογικής αναπαραγωγής. Αυτά τα δεδομένα, είναι απλώς τα στηρίγματα για να δουλέψει με «γυμνά χέρια» το Ριζικό Φαντασιακό και να δημιουργήσει το κοινωνικό εκείνο πεδίο που μπορεί να επεξεργαστεί και να απαντήσει στα βιολογικά αιτήματα που θέτει η υλική πραγματικότητα του ανθρώπου. Η συνολιστική-ταυτιστική διάσταση, υπηρετεί την ανάγκη να καθοριστεί λίγο-πολύ το εκάστοτε κοινωνικό νόημα, έτσι ώστε να αποκτήσει οντότητα ή έστω να αναγνωριστεί με ένα συγκεκριμένο κοινωνικά νόημα η οντότητά του. Για να ανταποκριθεί λοιπόν στην επιτακτικότητα της φυσικής νομοτέλειας και πριν η κοινωνία αναγνωρίσει και επεξεργαστεί το φυσικό αίτημα ως κοινωνική ανάγκη, θα πρέπει να περιχαράκώσει μέρος της μαγματικότητας των φαντασιακών σημασιών στο επίπεδο της συγκεκριμένης τους έκφρασης, σε κάθε κοινωνικό θεσμό και σχέση, τόσο με τις ευρύτερες κοινωνικές συσσωματώσεις, όσο και με το κάθε κοινωνικό μέλος ξεχωριστά. Η ύπαρξη της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής δεν καταργεί το μάγμα, αντίθετα, εκφράζει το μάγμα που επιδέχεται μια συνολιστικο-ταυτιστική οργάνωση. Πρόκειται για την παράμετρο εκείνη που καθορίζει τελικώς τον συνολιστικοταυτιστικό εγκλεισμό: «καμιά κατάσταση του είναι δεν είναι τέτοια που να καθιστά αδύνατη την ανάδυση καθορισμών άλλων από τους ήδη

<sup>122</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, «Χώροι του ανθρώπου» Ύψιλον, Αθήνα, 1995, σελ. 299-324.

Καστοριάδης Κορνήλιος, «Συζήτηση-συνεντευξη με τον Κορνήλιο Καστοριάδη», Εκτός Νόμου, φ. 10, Θεσσαλονίκη, Σεπτέμβριος 1990. Σελ. 84-85.

<sup>123</sup> Οπ.π. σελ. 324-327.

υπάρχοντες», υπογραμμίζει emphaticά ο Κορνήλιος Καστοριάδης. Το κοινωνικό-ιστορικό δηλαδή, δεν αιωρείται εξαιτίας του χάους πάνω από την κανονικότητα, δεν έχει τη δυνατότητα ή την πολυτέλεια να την αρνηθεί εντελώς, διότι τη χρειάζεται για να υπάρξει. Εάν βέβαια, η φιλοσοφία του Καστοριάδη σταματούσε σε αυτό το σημείο, δεν θα είχε κάνει ούτε ένα βήμα σε σχέση με ό,τι είχε διατυπωθεί από τους προηγούμενους φιλοσόφους. Για τον Έλληνα φιλόσοφο, η διάσταση του εγκλεισμού στην καθοριστικότητα μπορεί κάλλιστα να υπερβαθεί. Βέβαια, το γεγονός της παρατηρούμενης αυτονομίας του συνολιστικού-ταυτιστικού εγκλεισμού και η κατά συνέπεια κυριαρχία της ετερονομίας, μας οδηγεί να διατυπώσουμε την ιδέα ότι σε κάποιες περιπτώσεις η συνολιστική-ταυτιστική οργάνωση του μάγματος είναι τέτοια, που εξαιτίας της ιδιαιτερότητάς της, καθίσταται δύσκολα ανατρέψιμη και άρα παρεμποδιστική των προοπτικών για την ανάδυση νέων μορφών<sup>124</sup>.

Γι' αυτό τον λόγο λαμβάνουμε προσωπικά την ευθύνη να προτείνουμε την εισαγωγή ενός διαφορικού κριτηρίου στην καστοριαδική φιλοσοφία περί του όντος. Το διαφορικό αυτό κριτήριο μπορεί να διατυπωθεί ως αναγνώριση δύο επιπέδων οντικής έντασης: της μικρής και της μεγάλης έντασης των συνολιστικών-ταυτιστικών καθορισμών. Θα μπορούσαμε σύμφωνα με τα ως άνω παρουσιασθέντα να αναγνωρίσουμε στις αυτόνομες κοινωνίες της ύπαρξης μικρής έντασης συνολιστικών-ταυτιστικών καθορισμών, υπό την έννοια ότι οι υπάρχοντες καθορισμοί κρίνεται σχετικά εύκολο να αρθούν από ένα κάποιο επαναστατικό διακύβευμα, όπως επίσης και την ύπαρξη μεγάλης έντασης συνολιστικών-ταυτιστικών καθορισμών, όπου οι δυσκολίες ανατροπής είναι εξαιρετικά μεγάλες. Με άλλα λόγια, θα μπορούσε η παραπάνω σκέψη να διατυπωθεί και ως εξής: πως πέρα από αυτή την αναγκαστική διάσταση του συνολιστικοταυτιστικού εγκλεισμού της εκάστοτε κοινωνίας που είναι υποχρεωτική ως προς την επιβίωση του κοινωνικού μορφώματος και που είναι υποχρεωτικό για κάθε κοινωνία το  $5 + 5$  να ισούται με  $10$  ή ότι δεν θα μπορούσε να υπάρξει μια κοινωνία εάν μπορούσε να επιτύχει την απαγόρευση της αναπνοής στα μέλη της, παρατηρούμε την αυτονομία, σε πλείστες περιπτώσεις, αυτής της συνολιστικοταυτιστικής διάστασης, η οποία τείνει να περιλάβει τα πάντα στους καθορισμούς της. Υπό την έννοια αυτή, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι η ετερονομία είναι ακριβώς η υπερίσχυση της καθοριστικότητας στην έκταση και το βάθος των κοινωνικών διαδικασιών και πτυχώσεων, όπου η παρουσία της δεν είναι ούτε αναγκαία ούτε υποχρεωτική.

Το ζήτημα της τεχνικής, ως γενικό ζητούμενο, προβάλλει θα λέγαμε ως ένας παράγοντας που ενσαρκώνει, σε σημαντικό βαθμό, την κυρίαρχη δράση του Ριζικού Φαντασιακού, σε όλες τις κοινωνικές στρωματώσεις, ενώ ταυτόχρονα επιβάλλει, με την ιδιαίτερη κάθε φορά οργάνωσή του, μια καθολική εκδίπλωση του τρόπου του μάγματος στους υπόλοιπους κοινωνικούς τομείς, από την παραγωγή και την κατανάλωση, έως την εκπαίδευση και τη θρησκεία. Η τεχνική αναδύεται ως δεδομένος αλληλεξαρτώμενος, προς τις κυρίαρχες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, τρόπος του τεύχειν-ποιείν. Η τεχνική κάθε κοινωνίας είναι ταυτόχρονα το αποτέλεσμα και ο τρόπος έκφρασης του κοινωνικού κόσμου στο σύνολό του. Μιλάμε για μια ανάδυση από το μηδέν, για την δημιουργία ενός νέου είδους, το οποίο αν και ποιείται, χρησιμοποιώντας ένα ελάχιστο ή μέγιστο αριθμό στοιχείων, εντούτοις ξεπερνά οντολογικά τα στοιχεία αυτά, πραγματοποιώντας υπαρκτικά το είναι του, ως απόλυτη

<sup>124</sup> Η διαπίστωση αυτή θα μας οδηγήσει να εντοπίσουμε ένα από τα σημαντικότερα προβλήματα της φιλοσοφίας του Καστοριάδη. Το πρόβλημα έγκειται ακριβώς στην ταυτόχρονη παρουσία από τη μια του προτάγματος και της βούλησης για αυτονομία και από την άλλη της αποκρυσταλλωμένης κοινωνικά και ιστορικά ετερονομίας. Μπορούμε αυτή τη στιγμή απλώς να παραπέμφουμε στο έργο του φιλοσόφου «Χώροι του ανθρώπου» σελ. 324.

ετερότητα, προς ότι ήδη υπήρχε. Προβάλλει ξανά έντονα λοιπόν ο ριζοσπαστισμός του Καστοριάδη έναντι του συνόλου σχεδόν των φιλοσοφικών αντιλήψεων έναντι της τεχνικής. Αυτή τη φιλοσοφική ρήξη μπορούμε να την εντοπίσουμε σε δύο κυρίως σημαίνοντα σκέλη.

Το πρώτο σκέλος σχετιζόμενο γενεαλογικά με μια γραμμή θέσεων που μπορεί να αναχθεί στην αρχαιοελληνική κίνηση των ιδεών, αναφέρεται στην κατανόηση της τεχνικής, ως μια καθαρά παραγωγικής διαδικασίας, κατά την οποία το αντικείμενο της τεχνικής, δεν είναι τίποτα άλλο από τη μορφοποίηση ενός πρώτου υλικού σε αντιστοιχία με προϋπάρχουσες (ήδη υπαρκτές) παραστάσεις ή έστω στη βελτίωση των δυνατοτήτων ενός φυσικού αντικειμένου, επί τη βάση, των εξίσου φυσικών του ιδιοτήτων. Είτε στην μία, είτε στην άλλη περίπτωση το αποτέλεσμα της παραγωγικής δραστηριότητας δεν συνιστά γεγονός ελεύθερης δημιουργίας, αλλά υπόκειται στους καθορισμούς του σκοπού του, που είναι προσδιορισμένος εξελικτικά, ήδη από την υπαρκτική ουσία της πρώτης του σημειακής-αρχετυπικής παρουσίας στον κόσμο. Τόσο στην περίπτωση των προτύπων μορφών που πρέπει να έχει υπόψη ο «δημιουργός», ώστε να δώσει μορφή στο διαθέσιμο υλικό, όσο και στην περίπτωση της φυσικής ικανότητας του υλικού, η διαθέσιμη ύλη μπορεί να λάβει μόνο τις εκ των προτέρων δυνατές μορφές που είναι συμβατές προς την φυσική του προέλευση. Στην περίπτωση αυτή το πλαίσιο της δράσης του «δημιουργού» είναι εκ των προτέρων καθορισμένο. Το πολύ-πολύ αυτό που έχει να κάνει είναι να επιλέξει την τάδε ή τη δείνα τεχνική και να έχει μια καλύτερη ή χειρότερη απόδοση κατά την παραγωγική διαδικασία, ώστε να βρίσκεται εγγύτερα στην πιο αποτελεσματική εκπλήρωση των δεδομένων καθορισμών.

Το δεύτερο σκέλος αφορά τη νεωτερική αντίληψη για την κυρίαρχη θέση της τεχνικής στην κοινωνία. Η τεχνική σε αυτή την προοπτική συνιστά, είτε ένα ουδέτερο μέσο το οποίο υπηρετεί τις κοινωνικές ανάγκες και κυρίως το εργαλείο μέσα από το οποίο ο άνθρωπος θα δημιουργήσει τον εαυτό του στην προοπτική της εκκοσμικευμένης τελείωσης<sup>125</sup>, είτε αποτελεί ένα μέσο πραγματοποίησης που αλλοτριώνει τον άνθρωπο κατά την χρήση της και που δίνει νέο νοηματικό περιεχόμενο στα κοινωνικά πράγματα<sup>126</sup>.

Για τον Καστοριάδη και στις δυο αυτές περιπτώσεις η τεχνική κρίνεται ανεξάρτητα από τους σκοπούς που υπηρετεί και κυρίως έξω από τον κόσμο των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Η εκάστοτε κοινωνία συγκροτεί, όπως έχουμε επισημάνει τον κόσμο των φαντασιακών σημασιών, καθώς και τους θεσμούς της, την τεχνική της και γενικά κάθε τι που έχει νόημα γι' αυτήν. Είναι λοιπόν σε λάθος κατεύθυνση, κατά την άποψη του Καστοριάδη, η κριτική που ασκείται με θετικό ή αρνητικό πρόσημο έναντι της τεχνικής ως μεμονωμένου κοινωνικού πεδίου<sup>127</sup>, καθώς

---

<sup>125</sup> Την άποψη αυτή ασπάζονται και τα δύο κυρίαρχα δόγματα του 19<sup>ου</sup> και 20<sup>ου</sup> αιώνα. Κομμουνισμός και φιλελευθερισμός αντιμετωπίζουν την τεχνική ως τη μαγική οδό σύμφωνα με την οποία η ανθρωπότητα θα λύσει όλα της τα προβλήματα. Η συνεχής τεχνολογική ανάπτυξη, η οποία αντιστοιχεί σε μια αύξηση των παραγωγικών και καταναλωτικών δεδομένων, εκφράζει, για τις άνωθεν κοσμοθεωρίες, το μέτρο, βάσει του οποίου ο άνθρωπος οδεύει προς την κατάσταση της απόλυτης ευτυχίας. Ακόμη κι αν αυτή η κατάσταση για τους φιλελευθέρους δεν αντιστοιχεί σε μια δεδομένη και αντικειμενικά δοσμένη τελική τάξη πραγμάτων, αλλά ορίζεται από την επ' άπειρον ποσοτική αύξηση, καθίσταται δυνατή η επισήμανση της προόδου, σε σχέση με την αντίστοιχη επισήμανση των ποσοτικών ή των ποσοτικοποιημένων δεδομένων των προηγούμενων μετρήσεων.

<sup>126</sup> Μια πολύ ενδιαφέρουσα ερμηνεία πάνω στο ζήτημα αυτό αναπτύσσει ο Νιλ Πόστμαν στο βιβλίο του «Τεχνοπώλιο», Καστανιώτης, Αθήνα, 1999.

<sup>127</sup> Castoriadis Cornelius, «From the Analysis of Bureaucracy to Workers Management»,

<http://libcom.org/library/analysis-bureaucracy-workers-management-socialisme-ou-barbarie>



διαστέλλεται απόλυτα η τελευταία από την κοινωνία, στους κόλπους της οποίας αυτή αναδύεται και συνυφαίνεται νοηματικά και λειτουργικά.

Η θέση αυτή του Έλληνα φιλοσόφου, μας οδηγεί να εξετάσουμε το ζήτημα του ρόλου και της λειτουργίας της τεχνικής, σε σχέση με τη συνόλη κοινωνία. Η τεχνική, όπως και κάθε επιμέρους πεδίο του κοινωνικού σχηματισμού νοηματοδοτείται από το συνολικό νόημα που παρέχει στους θεσμούς το πλέγμα των κεντρικών φαντασιακών σημασιών. Ωστε μπορούμε κάλλιστα να υποθέσουμε ότι σε μια ετερόνομη κοινωνία η βασική άρθρωση της τεχνικής δεν μπορεί παρά να πραγματώνει την ετερονομία, όπως βέβαια και στην ακριβώς αντίθετη περίπτωση, μια αυτονομημένη κοινωνία θα ήταν σε θέση να παράσχει στα μέλη της μια ανάλογη προς τις αξιώσεις της αυτονομίας τεχνική. Ο Καστοριάδης φωτίζει στο σημείο αυτό την ματαιοπονία της κομμουνιστικής ιδεολογίας, να θεωρεί πως αρκεί η μεταβολή του καθεστώτος ιδιοποίησης των μέσων παραγωγής, για να οδηγήσει στον ζητούμενο κοινωνικό σχηματισμό, ανεξάρτητα από την υφιστάμενη δομή της τεχνικής.<sup>128</sup>

Με άλλα λόγια, τόσο η κατάσταση της ετερονομίας, όσο και η κατάσταση της αυτονομίας, παραπέμπουν σε μια συνολικότερη πραγμάτωση του κοινωνικού, χωρίς να αφήνουν σχεδόν καμιά πτυχή του ακάλυπτη. Σε μια αυτόνομη κοινωνία για παράδειγμα, η τεχνική δεν μπορεί να προϋποθέτει τον χωρισμό των εργαζομένων σε εκτελεστές και διευθυντές, οι μέθοδοι εργασίας να στερούν από τα άτομα τη δημιουργικότητα τους και οι σκοποί της παραγωγής να ξεπερνούν τη θέληση των άμεσα εμπλεκομένων στην εργασιακή πραγματικότητα.

Το επαναστατικό πρόταγμα που αντιστοιχεί στα αιτήματα της σκέψης του Καστοριάδη και συνίσταται στην επαναστατικοποίηση όλων των κοινωνικών δομών, συμπεριλαμβανομένης και της τεχνικής, δεν αντιλαμβάνεται ως αναχαιτιστικό στοιχείο, τουλάχιστον σε έναν μακρόπνοο σχέδιο επαναστατικού μετασχηματισμού της κοινωνίας προς την αυτονομία, την παρουσία επιμέρους ή συνολικότερων τεχνικών δομών που αναπαράγουν την ετερονομία. Η ταυτότητα και η ουσία της τεχνικής δεν είναι μια για πάντα δεδομένη, αλλά αντίθετα είναι προϊόν της κοινωνικής και πολιτικής πραγματικότητας μιας κάποιας κοινωνίας. Υπό την έννοια αυτή, τα επιχειρήματα μιας πραγματιστικής και συντηρητικής θεώρησης των πραγμάτων, σύμφωνα με την οποία η αδυναμία μετασχηματισμού της τεχνικής συνεπάγεται και την αδυναμία αλλαγής των δομών της πολιτικής και της κοινωνίας δεν μπορούν να γίνουν αποδεκτά από τη θεώρηση του Καστοριάδη, ο οποίος προσανατολίζεται σε μια καθολική αλλαγή του κοινωνικού σχηματισμού και στην άρση κάθε εμποδίου που θέτουν οι διάφορες δομές, μεταξύ των οποίων και της τεχνικής, εις βάρος της αυτονομίας.

Όσον αφορά τώρα το πρόβλημα της τεχνικής σε μια σοσιαλιστική κοινωνία ας αρκεστούμε προς το παρόν να σημειώσουμε πως ο φιλόσοφος θεωρεί πως υπάρχουν δυο επιλογές. Πρώτον, η εξέταση της χρησιμότητας ορισμένων πλευρών της υπάρχουσας τεχνολογίας και το ενδεχόμενο της μετασχηματιστικής διαφοροποίησής της, ώστε να υπηρετηθεί η αυτονομία. Δεύτερον, τη δημιουργία νέων τεχνολογικών κατευθύνσεων, συναφών με τα αιτήματα της αυτόνομης κοινωνίας. Φυσικά, αυτές οι διαδικασίες δεν θα μπορούσαν να πραγματοποιηθούν εν μία νυκτί, οι περιορισμοί που θέτουν οι ανθρώπινες ανάγκες επιβίωσης δεν είναι αμελητέες, ούτε βέβαια είναι εύκολο να δημιουργηθούν, σε ελάχιστο χρόνο, νέα είδη τεχνικών που να υπηρετούν την αυτονομία. Εντούτοις, η άμεση εγγύηση μετασχηματισμού της τεχνολογίας ή δημιουργίας νέας που να συνάδει προς το αίτημα της αυτονομίας, θα μπορούσε να πραγματοποιηθεί μέσα από την κατάργηση του υπάρχοντος καταμερισμού εργασίας, όπως επίσης και με την αναίρεση της ιεραρχικής δομής της, γεγονός που με τη σειρά

---

<sup>128</sup> Όπ.π σελ. 298.

του αντανακλά μια νέα δυναμική και διευθέτηση της ισορροπίας στην οικονομία και μέσω αυτής (ή και με αυτή) και στην κοινωνία, κάνοντας την τελευταία στο σύνολό της και όχι μερικώς (ταξικά, φυλετικά κλπ.) υπεύθυνη, τόσο για τον σχεδιασμό της παραγωγής καθ' εαυτής, όσο και για τον καθορισμό των γενικών και ειδικών σκοπών της.

## **Η ανάδυση της έννοιας του πολιτικού στον Καστοριάδη.**

### **Ατομική και κοινωνική διάσταση της αυτονομίας**

Σε αυτό το κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε να δείξουμε τον τρόπο με τον οποίο η οντολογία και η πολιτική φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη συνιστούν ένα ενιαίο και συνεκτικό, έστω και στο επίπεδο των αφηρημένων στοχασμών σύστημα σκέψης. Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι η πολιτική ανάλυση, στο έργο του φιλοσόφου, όπως και η ανάπτυξη του πολιτικού προτάγματος της αυτονομίας ερείδεται στα στοιχεία που θεμελιώνουν τις θέσεις του σχετικά με το οντολογικό ερώτημα και κυρίως για το πρόβλημα του Είναι της κοινωνικής θέσμησης.

Συνδεδετικός κρίκος των δύο αυτών επιπέδων της φιλοσοφίας του Καστοριάδη είναι οι έννοιες της αυτονομίας και της ετερονομίας (ξένωσης), οι οποίες αποτελούν καταστάσεις που χαρακτηρίζουν τόσο την ατομική και ψυχική διάσταση, όσο και την κοινωνική. Βέβαια, όπως έχουμε επανειλημμένως υπογραμμίσει, οι δυο αυτές διαστάσεις συνιστούν τους τρόπους με τους οποίους αποκρυσταλλώνεται στο επίπεδο της εκάστοτε κοινωνίας η δημιουργική δύναμη του Ριζικού Φαντασιακού. Η επικράτηση είτε της αυτονομίας είτε του διαλεκτικού της αντιθέτου της αυτονομίας εκφράζεται ταυτόχρονα και στις δυο επίπεδα, δηλαδή αφενός της συνόλης κοινωνίας και αφετέρου στο επίπεδο του κοινωνικού υποκειμένου, με αποτέλεσμα σε μια ετερόνομη ή αυτόνομη κοινωνία, τα άτομα να μπορούν να προσδιοριστούν ως ετερόνομα ή αυτόνομα αντίστοιχα.

Πριν προχωρήσουμε στις επιμέρους διαστάσεις του ζητήματος, ας δούμε πως ο φιλόσοφος ορίζει, τις θεμελιώδεις αυτές διαστάσεις της αυτονομίας και της ετερονομίας. Θα μπορούσαμε λοιπόν να ορίσουμε την αυτονομία ως την κοινωνική και ατομική κατάσταση εκείνη κατά την οποία παρατηρείται η ταύτιση, με την ευρύτερη έννοια, του συνειδητού δημιουργού των ορίων και του τρόπου της ύπαρξης, με αυτόν που υπόκειται σε αυτά τα όρια και υφίσταται τον αυτό τρόπο. Πρόκειται δηλαδή, όπως μας πληροφορεί και η ετυμολογία της λέξης (αυτό + νόμος, αυτός που δίνει τον νόμο στον εαυτό του) για την ικανότητα κάποιου να θέτει συνειδητά ο ίδιος, τους νόμους της ύπαρξής του, να ορίζει την ύπαρξή του. Αντίθετα, η κοινωνική και ατομική κατάσταση της ετερονομίας, χαρακτηρίζει τις καταστάσεις εκείνες κατά τις οποίες απουσιάζει αυτή η ικανότητα. Όταν ο νόμος είναι εξωτερικός ως προς αυτόν, στον οποίο ο νόμος επιβάλλεται.

Βεβαίως, το γεγονός ότι οι καταστάσεις της αυτονομίας και της ετερονομίας αφορούν ταυτόχρονα το ατομικό και κοινωνικό επίπεδο δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχει

ουσιώδης διαφοροποίηση της έκφρασης του φαινομένου σε σχέση με το επίπεδο εκδήλωσης. Στο ατομικό επίπεδο, η αυτονομία παρουσιάζεται ως η μεταβολή των συσχετισμών δύναμης μεταξύ συνειδητού και ασυνειδήτου, με το πρώτο να παίρνει τα πρωτεία ως προς τη διαχείριση του εαυτού από το δεύτερο. Στο σημείο αυτό ο Καστοριάδης στηρίζεται στις προσεγγίσεις του Φρόντ και του Λακάν, θεωρώντας το ασυνείδητο ως τον «λόγο του άλλου», τον οποίο θα πρέπει, όχι να εξαλείψουμε<sup>129</sup> (αν και δεν θα μπορούσαμε ποτέ να εξαλείψουμε), αλλά τροποποιώντας τη λειτουργία του κατά το δυνατό, να περιορίσουμε την ισχύ του, ως αρχή λήψης «αποφάσεων» για μια προσωπικότητα. Ωστε «Το ουσιώδες της ετερονομίας ή της ξένωσης, με τη γενική έννοια του όρου, στο ατομικό επίπεδο, είναι η κυριαρχία ενός αυτονομημένου φαντασιακού που ιδιοποιήθηκε τη λειτουργία να καθορίζει για λογαριασμό του υποκειμένου και την πραγματικότητα και τον πόθο του.»<sup>130</sup> και «Αν στην αυτονομία, τη νομοθεσία ή τη ρύθμιση που γίνεται από μένα αντιτάσσεται ή ετερονομία, η νομοθεσία ή η ρύθμιση που γίνεται από άλλον, η αυτονομία είναι ο νομός μου, αντιτιθέμενος στη ρύθμιση από το ασυνείδητο που είναι ένας νόμος άλλος, ο νόμος ενός άλλου από εμένα.»<sup>131</sup>.

Στο κοινωνικό τώρα επίπεδο, τα πράγματα είναι περισσότερο πολύπλοκα, διότι η αυτονομία και η ετερονομία παρουσιάζονται κάτω από διάφορες μορφές. Όσον αφορά την ετερονομία μπορούμε να παρατηρήσουμε αφενός μια μορφή ευρύτερης ετερονομίας που αναπτύσσεται στην κλίμακα της κοινωνίας συνολικά και μια δεύτερη μορφή ειδικότερη, η οποία αφορά επιμέρους πτυχές της κοινωνικής πραγματικότητας. Ας ξεκινήσουμε με την δεύτερη μορφή την οποία μπορούμε να εντοπίσουμε μέσα από την θεσμισμένη εξουσία που ασκούν άτομα ή κοινωνικές ομάδες μιας κοινωνίας, έναντι των υπολοίπων. Παράδειγμα αυτής της έκφρασης του φαινομένου της ετερονομίας, θα μπορούσε να είναι η ταξική κυριαρχία. Η σημαντικότερη όμως μορφή της κοινωνικής ετερονομίας (η οποία παρέχει το πλαίσιο θέσμισης της ειδικότερης), η οποία ορίζει και τον βασικό χαρακτήρα μιας κοινωνίας έναντι της παρουσίας ή της απουσίας της παραμέτρου της ελευθερίας, αφορά τον ετερόνομο τρόπο θέσμισης του κοινωνικού-ιστορικού συνολικά. Αντίστοιχα και η κοινωνική διάσταση της αυτονομίας μπορεί να αναπτύσσεται σε επιμέρους δομές και διαστάσεις των κοινωνικών σχέσεων ή στο συνολικό κοινωνικό γίνεσθαι. Προφανώς ο χαρακτήρας και η ποιότητα της αυτονομίας κρίνεται από την κλίμακα του συνολικού.

Αφού κατορθώσαμε να παρουσιάσουμε τις διάφορες εκφάνσεις της ετερονομίας και της αυτονομίας, είναι η κατάλληλη στιγμή να προβούμε στη διευκρίνηση εκείνη που θα μας δώσει μια πρώτη εικόνα του τρόπου με τον οποίο η καταστάσεις αυτές συνδέονται αιτιακά με την κοινωνική οντολογία του Ριζικού Φαντασιακού στη σκέψη του Καστοριάδης. Θυμίζουμε πως σύμφωνα με τον φιλόσοφο, κάθε κοινωνία αναδύεται από το χάος δημιουργώντας τον εαυτό της. Αυτή

---

<sup>129</sup> Ο Καστοριάδης αποδέχεται την φράση του Φρόντ «Όπου ήταν Αυτό, πρέπει Εγώ να γίνω», σύμφωνα με την οποία οι ασυνείδητες επιθυμίες του ανθρώπου θα πρέπει να πάψουν να ορίζουν την πραγματικότητα της συμπεριφοράς του υποκειμένου και ταυτόχρονα προσθέτει σε αυτήν τη φράση «Όπου Εγώ είμαι, Αυτό πρέπει να αναδυθεί». Το στοιχείο αυτό που προσθέτει στην όλη λογική της ατομικής αυτονομίας ο Καστοριάδης στοχεύει στην απάλειψη του κινδύνου ετερονομίας που ελλοχεύει στην πρόταση του Φρόντ. Είναι ο κίνδυνος της ορθολογικής αποστέρησης του ατόμου από οποιαδήποτε ψυχική ενόρμηση. Το ζήτημα, όπως διευκρινίζει ο φιλόσοφος, δεν είναι απλώς να αρνηθούμε τον λόγο του ασυνειδήτου μέσα μας, ως λόγο ενός άλλου, αλλά να μετατρέψουμε την τυφλή επιθυμία του εαυτού μας, σε συνειδητή, ώστε εν συνεχεία να είμαστε σε θέση να την αποδεχτούμε ή να την απορρίψουμε ως τέτοια.

<sup>130</sup>Οπ.π, βλ. Σελ. 152.

<sup>131</sup>Οπ.π βλ. Σελ. 151.

η δημιουργία όμως τις περισσότερες φορές μένει ξένη, δηλαδή είτε ασυνείδητη είτε παραγνωρίζεται για την κοινωνία. Όταν συμβαίνει κάτι τέτοιο ο κοινωνικός σχηματισμός προβάλλει ως αιτία του εαυτού του κάτι πέρα και έξω από τον ίδιο. Το γεγονός αυτό συνιστά την κοινωνική διάσταση της ετερονομίας και αποτελεί πηγή κάθε ξένωσης εντός του κοινωνικού-ιστορικού. Αν είναι δυνατό να διατυπώσουμε με τον πιο ολοκληρωμένο τρόπο τη συγκεκριμένη φαινομενολογία των πραγμάτων, θα λέγαμε πως πρόκειται για το γεγονός εκείνο, κατά το οποίο η κοινωνία δημιουργείται μέσα από το μάγμα και την ακαθοριστία των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών και εξαιτίας αυτής της μαγματικότητας και του χάους, υποχρεούται να θεσμίσει ως καθορισμένες (συνολιστικοταυτιστικά) ορισμένες πλευρές του εαυτού της, (ώστε να είναι κάτι, να έχει, μια συγκεκριμένη ταυτότητα, να θέτει συγκεκριμένους σκοπούς, ρόλους κλπ, αλλιώς δεν είναι τίποτα). Η διαδικασία αυτή ενέχει πάντοτε τον κίνδυνο της επέκτασης του συνολιστικοταυτιστικού εγκλεισμού στο σύνολο του κοινωνικού σχηματισμού, με αποτέλεσμα να μην είναι πλέον σε θέση να ορίσει τον εαυτό του και άρα να χαρακτηρίζεται από την ετερονομία. Μέσα από την κυριαρχία του φαντασιακού του καθορισμού ή καλύτερα την κατίσχυση του συγκεκριμένου φαντασιακού εντός των θεσμών και η ακαθοριστία του Ριζικού Φαντασιακού και του μάγματος των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που δημιούργησαν και την κοινωνία εκ του μηδενός, ειδωλοποιείται το χάος, άρα χάνεται η δυνατότητα ενεργητικής και συνειδητής παρέμβασης των κοινωνικών μελών επί των θεσμών που οργανώνουν τη ζωή τους. Η θρησκεία, η Φύση, ο Καθαρός Λόγος κλπ. ως πηγές νοήματος και προσδιοριστικές αρχές ζωής δεν αποτελούν για τον Καστοριάδη παρά τη θεσμοποίηση της ετερονομίας στη κοινωνία. Αντίθετα, η αυτονομία είναι η συνειδητή αναγνώριση από την πλευρά της κοινωνίας του εαυτού της, ως αιτία της ύπαρξής της. Πρόκειται για τον εντοπισμό και τη συνειδητή επεξεργασία των θεμελίων του χάους και της αβύσσου του Ριζικού Φαντασιακού εντός της. Είναι η αμοιβαία αναγνώριση μεταξύ θεσμιζουσας και θεσμιζόμενης κοινωνίας, μεταξύ δημιουργού και δημιουργήματος<sup>132</sup>, η οποία έχει ως αποτέλεσμα μια πιο ελεύθερη και πιο διαφανή κοινωνική πραγματικότητα, δηλαδή μια συλλογικότητα που θα ξέρει περισσότερα για το τι κάνει και γιατί τα κάνει. Βέβαια, θα πρέπει να διευκρινήσουμε πως ποτέ και καμία κοινωνία δεν μπορεί να είναι απόλυτα ετερόνομη ή απόλυτα αυτόνομη. Το ίδιο φυσικά ισχύει και για την παράμετρο των αντίστοιχων καταστάσεων στο επίπεδο των ατόμων. Δηλαδή στον πραγματικό κόσμο παραδεχόμαστε ότι, τόσο στο επίπεδο της ατομικότητας όσο και στο επίπεδο της κοινωνίας δεν είναι δυνατόν να διακρίνουμε καθαρούς τύπους αυτονομίας και ετερονομίας, δηλαδή κοινωνικές ή ατομικές καταστάσεις στις οποίες θα κυριαρχεί εξολοκλήρου ο πόλος είτε της αυτονομίας είτε της ετερονομίας έναντι των διαλεκτικών αντιθέτων τους. Ως εκ τούτου μια κοινωνία μπορεί να χαρακτηριστεί ως αυτόνομη ή ως ετερόνομη όχι γιατί εκλείπει ο αντίθετος πόλος αλλά γιατί επικρατεί ένας εκ των δύο<sup>133</sup>.

«Η αυτονομία δεν είναι το κλείσιμο αλλά το άνοιγμα: οντολογικό άνοιγμα, δυνατότητα να ξεπεραστεί το πληροφορησιακό, γνωστικό και οργανωτικό

<sup>132</sup> Στην κομβική αυτή στιγμή, για την εξέλιξη της σκέψης του Κορνήλιου Καστοριάδη, μπορούμε να εντοπίσουμε έντονες επιρροές από την λεγόμενη σχολή της υπαρξιακής φιλοσοφίας, κεντρική παραδοχή της οποίας είναι η θεωρητική αξίωση της οντολογικής προτεραιότητας για τον άνθρωπο της ύπαρξης έναντι της ουσίας. Εντελώς ενδεικτικά βλ. το άρθρο του Ζαν Πωλ Σαρτρ, «Υπαρξισμός και ανθρώπινα συναισθήματα», μτφρ. Σταματίνα Τσιμοπούλου, ιστοχώρος: Κοίτα τον ουρανό. Στοχασμοί για την επανάσταση της εποχής μας, 8 Ιουλίου 2014.

<sup>133</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, « Η ελληνική ιδιαιτερότητα- Θουκιδίδης, η ισχύς και το δίκαιο», τομ. Γ', Κριτική, Αθήνα, 2011. Σελ. 124-126.

κλείσιμο που χαρακτηρίζει τα αυτοσυγκροτούμενα αλλά ετερόνομα όντα. Οντολογικό άνοιγμα, αφού το να ξεπερνάς αυτό το κλείσιμο σημαίνει να αλλοιώνεις το ήδη υπάρχον γνωστικό και οργανωτικό «σύστημα», άρα να συγκροτείς τον κόσμο σου και τον εαυτό σου σύμφωνα με νομούς άλλους, άρα να δημιουργείς ένα καινούργιο οντολογικό είδος, έναν εαυτό μέσα σε έναν κόσμο άλλο.»(Παράθυρο στο χάος, σελ. 327)

Εδώ θα πρέπει να προβάλουμε μια, κατά την γνώμη μας, αμφισημία της Καστοριαδικής φιλοσοφίας που δεν μπορούμε να παρακάμψουμε και η οποία αφορά τη σχέση του κοινωνικού-ιστορικού με την ετερονομία (και άρα την αυτονομία). Όπως διατυπώνει στις σελ. 169-169 του βιβλίου του «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας» το κοινωνικό-ιστορικό δεν προϋποθέτει αναγκαστικά την ετερονομία και άρα την αυτονομία, παρότι μόνο εντός του αυτές οι καταστάσεις μπορούν να αναδυθούν. Αναλυτικότερα, ο φιλόσοφος σχολιάζει: «έτσι δεν έχει νόημα να ονομάσω ξένωση τη σχέση της κοινωνίας με τον θεσμό σαν τέτοιο. Η ξένωση εμφανίζεται μέσα σ' αυτή τη σχέση, αλλά δεν είναι αυτή η σχέση- όπως το σφάλμα ή το παραλήρημα δεν είναι δυνατά παρά μέσα στη γλώσσα αλλά δεν είναι η γλωσσά.». Αυτό σημαίνει πως αυτονομία και ετερονομία αποτελούν δυο ενδεχόμενα της κοινωνικής πραγματικότητας τα οποία μοιράζονται σε αυτό το επίπεδο τις πιθανότητες θέσμισης μαγματικά, χωρίς κανέναν εκ των προτέρων περιορισμό. Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε θα πρέπει να αναρωτηθούμε πως είναι δυνατόν σε άλλο χωρίο να παραδέχεται και ο Καστοριάδης πως το σύνολο της ιστορίας των ανθρώπινων κοινωνιών είναι κυριαρχούμενο από ετερόνομες μορφές θέσμισης με μοναδική εξαίρεση το παράδειγμα της αρχαιοελληνικής δημοκρατίας και τη μακρόχρονη διαδικασία ασυνεχών ρήξεων του κοινωνικού σώματος με τις διάφορες μορφές ετερονομίας, που ξεκινά επίσης στον ευρωπαϊκό χώρο από τον 11<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ.;<sup>134</sup> Η προβληματική αυτή μας οδηγεί στον πυρήνα του τρόπου, με τον οποίο, ο Κορνήλιος Καστοριάδης στοχάζεται την ουσία του κοινωνικού-ιστορικού και του Ριζικού Φαντασιακού εκεί από όπου ακριβώς, όπως θα δούμε αργότερα, πηγάζουν κάποιες από τις σημαντικότερες δυσκολίες αυτής της φιλοσοφίας.

Όπως έχουμε δια μακρών αναπτύξει, η φιλοσοφία τους Καστοριάδη αναπτύσσεται σε δύο κυρίως πεδία, αυτό της οντολογίας και αυτό της πολιτικής. Και στα δύο, θα λέγαμε πως, προβάλλει κυριαρχικά η ένταση, ενός κάθε φορά διπόλου. Αφενός του μάγματος του Ριζικού Φαντασιακού σε αντιδιαστολή προς τη συνολιστική-ταυτιστική λογική, (δίπολο που εντοπίζεται πιο έντονα στην οντολογική ανάλυση του καστοριαδικού φιλοσοφούντος υποκειμένου) και αφετέρου της κοινωνικής και ατομικής αυτονομίας σε αντιδιαστολή προς την κοινωνική και ατομική ετερονομία. Ο τελευταίος αυτός δυισμός αφορά σχεδόν αποκλειστικά την πολιτική ανάλυση του Καστοριάδη. Φυσικά, επειδή τα πεδία της οντολογίας και της πολιτικής είναι στη σκέψη του Έλληνα φιλοσόφου άρρηκτα συνδεδεμένα, προκύπτει ουσιαστικός δεσμός και μεταξύ των διπόλων. Τα δίπολα αυτά συνιστούν ανεξάλειπτες μορφολογικές συνιστώσες του κοινωνικού-ιστορικού και η ποιότητα της εκάστοτε θέσμισής του, εξαρτάται από τον τρόπο που θα αρθρωθούν αυτές οι συνιστώσες, καθώς και από τον καθορισμό των μεταξύ τους σχέσεων.

---

<sup>134</sup>Ενδεικτικά βλ. «Χώροι του ανθρώπου», Αθήνα, Ύψιλον, 1995, σελ. 327-328 και «Η άνοδος της ασημαντότητας», Αθήνα, Ύψιλον, 2000 σελ. 194.

Η κοινωνία για τον Καστοριάδη συνιστά δημιουργό του ίδιου της του εαυτού, δια μέσου του μάγματος του Ριζικού Φαντασιακού, στο οποίο κυρίαρχη δύναμη αναγνωρίζεται η ακαθοριστία, ενώ παράλληλα είναι σε θέση να καθορίζει, δια των θεσμών που το ίδιο συγκροτεί, την κοινωνία. Η δημιουργία όμως αυτή, ούσα αθεμελίωτη, καθώς η οντολογική της ανάδυση είναι φαντασιακή, θέτει, έναντι αυτής της μη θεμελίωσης του εαυτού της, κάποιους μη αναγώγιμους όρους θεμελίωσης, οι οποίοι βέβαια, να μεν ανταποκρίνονται στις απαιτήσεις της πρώτης φυσικής στιβάδας (αλλά χωρίς ταυτόχρονα να εξαντλούν σε αυτές τις απαιτήσεις υπαρκτικά το είναι τους) και στην κοινωνική παράδοση, αλλά δεν κυριαρχούνται από αυτές τις παραμέτρους. Το φαντασιακό λοιπόν, υπό την προοπτική της ανάδυσης του, τις περισσότερες φορές προβαίνει σε μια διαδικασία εξάλειψης των στοιχείων της δημιουργικής του συνεισφοράς στη διαμόρφωση της ίδιας του της πραγματικότητας, για να υπηρετηθεί η ανάγκη της θεμελίωσης της ζωής, ως εάν δεν είναι αρκετό για την ανθρωπότητα να αναγνωρίσει στην ίδια την εαυτότητά της, το αίτιο της ανάδυσης των θεσμών της. Το μάγμα λοιπόν του Ριζικού Φαντασιακού συγκαλύπτεται και το κοινωνικό μόρφωμα αρχίζει να ορίζεται από την ισχύ του καθορισμού, δηλαδή από την αναγνώριση μιας πηγής νομοθεσίας, που διαμορφώνει το τι επιτρέπεται και τι δεν επιτρέπεται εντός της κοινωνίας, ανεξάρτητα από την κατάκτηση του επιπέδου της συνειδητής επεξεργασίας της κοινωνικής βούλησης σε σχέση με την νομιμότητα που θα έπρεπε να τη διέπει. Η πηγή αυτή δεν επιδέχεται αμφισβήτηση και ως εκ τούτου οι νόμοι της αναιρούν τη δυνατότητα των κοινωνικών μελών να αμφισβητήσουν τους κανόνες από τους οποίους κατευθύνεται η ζωή τους. Από τη στιγμή που η ετερονομία προβάλλει κυριαρχικά στο κοινωνικό-ιστορικό, τείνει να καλύψει όλες του τις πτυχές και να καθορίσει αν είναι δυνατόν, κάθε ανθρώπινη, ατομική ή συλλογική δράση, στο παρόν και το μέλλον, σε βαθμό μάλιστα που ότι δεν εμπίπτει ή υποτάσσεται σε αυτούς τους καθορισμούς, να θεωρείται ή ανάξιο λόγου ή παραφύση φαινόμενο ή τέλος μη αναγνωρίσιμο.

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, δυνάμει της μαγματικής ακαθοριστίας καθίσταται δυνατό να αναδυθεί μια μορφή φαντασιακού που αίρει την αυτοαπόκρυψη του κοινωνικού, που διασπά τις γραμμές της ετερονομίας και τα στεγανά του αντίστοιχου εγκλεισμού. Το φαντασιακό της αυτονομίας επιτρέπει την αμφισβήτηση των δεδομένων νόμων, αλλά συνάμα και του πλαισίου και της λογικής, εντός των οποίων τίθενται και αντλούν την ισχύ τους τα τελευταία. Το φαντασιακό της αυτονομίας δημιουργεί τις προϋποθέσεις για να αναγνωρίσει αναστοχαστικά η κοινωνία το χάος του Ριζικού Φαντασιακού και μέσα από αυτή τη διαδικασία, να θέσει τις ορίζουσες της ύπαρξής της, αυτή τη φορά απευθυνόμενη, όχι σε υπερβατικές αυθεντίες, αλλά στον μαγματικό εαυτό της.

Προφανώς ο Καστοριάδης δεν μας μιλά για μια μορφή απόλυτης αυτονομίας, δηλαδή απόλυτης εξάλειψης της ετερονομίας, η οποία είναι αδύνατο να υπερβαθεί από την κοινωνική ύπαρξη της οποίας είναι αναπόσπαστο μέρος, διότι ακριβώς τα ανθρώπινα πράγματα απαιτούν – και σε αυτό ακριβώς έγκειται το συμπλήρωμα της φράσης του Καστοριάδη περί της εκ του μηδενός δημιουργίας με την προσθήκη των φράσεων, «μα όχι στο μηδέν και με το μηδέν» - ένα λίγο-πολύ καθορισμένο πλαίσιο-νόημα άρθρωσης του κοινωνικού κόσμου και μάλιστα, όπως θα έλεγε και ο ίδιος ο Έλληνας φιλόσοφος, επί ποινή θανάτου. Το αναπότρεπτο της πλήρους εξάλειψης της ετερονομίας, ωθεί τον φιλόσοφο να την ενσωματώσει εν μέρει στο πολιτικό του πρόταγμα, όπως την ενσωμάτωσε και στο ψυχαναλυτικό του αξίωμα, αλλά με την μορφή της αναζήτησης μιας κοινωνικής και ατομικής αυτοσυγκρότησης, κατά την οποία τη σχέση των δυο πόλων θα πρέπει να αναζητήσουμε στην προοπτική της πραγμάτωσης μιας άλλης κοινωνίας, όπου θα κυριαρχεί η συνειδητοποίηση του μάγματος, επί της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής και της αυτονομίας επί της

ετερονομίας.

Αντίθετα, για τον φιλόσοφο, η κατεύθυνση που θα επιδίωκε την καθολική επικράτηση της αυτονομίας, θα έθετε ανεπίγνωστα τον εαυτό της υπό την ισχύ του μαγνητικού πεδίου που ασκεί η ετερονομία ως πλήρης καθορισμός. Η αυτονομία ως απόλυτος όρος και ως αποκλειστική κοινωνική κατάσταση συνιστά ψευδαίσθηση, δηλαδή μια συνθήκη ειδωλοποίησης των ίδιων των δυνατοτήτων της κοινωνίας και του ατόμου που τελικώς ορίζει αμφότερους, με συνέπεια την επανάκαμψη του φαινομένου της ετερονομίας. Αλλάστε τα ολοκληρωτικά καθεστώτα του 20ου υποστήριζαν ότι είναι εφικτή η, με οποιοδήποτε κόστος, πραγμάτωση της τέλει κοινωνίας και της απόλυτης ευτυχίας<sup>135</sup>. Η ίδια η απολυτότητα συγκροτεί το πεδίο του εγκλεισμού, δηλαδή πραγματώνει το φαντασιακό της απόκρυψης του χάους του Ριζικού Φαντασιακού και άρα συνιστά μια από τις βασικότερες μορφές ετερονομίας.

Ο Καστοριάδης λοιπόν μας μιλά για τους πάντοτε παρόντες κινδύνους που ενδημούν στο κοινωνικό-ιστορικό, ακόμη και όταν καταστατικά επικρατεί η κοινωνική αυτονομία. Η έννοια του διαρκούς αναστοχασμού και η ανάγκη ύπαρξης ορίων στην αυτοθεσμιζούσα δραστηριότητα, συνιστά το πρώτο και έσχατο πρόβλημα κάθε επαναστατικής δραστηριότητας. Το πλησίασμα μιας άλλης λογικής που θα ανταποκρίνεται στην μαγματική κοινωνική οντολογία, η λεγόμενη μαγματική λογική, θα πρέπει να αντικαταστήσει, ως αρχή λήψης αποφάσεων, την συνολιστική-ταυτιστική λογική. Το πρόβλημα βέβαια τίθεται από τον φιλόσοφο με οξύτατο τρόπο, καθώς ο ίδιος προσανατολίζεται σε ένα πρόταγμα στην προοπτική της αυτονομίας, θα τολμούσαμε να πούμε, καθολικής ισχύος, που θα μπορεί να εκτείνεται από μια μεταρρύθμιση στο πεδίο της γλώσσας, έως τον πολιτικό, οικονομικό και ψυχολογικό μετασχηματισμό του κοινωνικού. Το πρόταγμα της αυτονομίας στοχεύει λοιπόν σε μια συνεχή διαδικασία, μέσω του αναστοχασμού, αναγνώρισης και κυριαρχίας της κοινωνίας, επί του άρρητου θεσμιζόντος φαντασιακού, που έχει την τάση να αποδίδει πάντοτε σε κάτι πέρα από την κοινωνία τον εαυτό του. Η διαδικασία αυτή είναι ατέρμονη, δεν είναι εγγυημένη από οποιαδήποτε αρχή για την επιτυχία ή την αποτυχία της και δεν μπορεί να είναι και να θεωρηθεί ποτέ πλήρης και ολοκληρωμένη, καθώς το μάγμα του Ριζικού Φαντασιακού δεν μπορεί οντολογικά να ενταχθεί εξολοκλήρου, ούτε καν στο μεγαλύτερό του μέρος, σε μια ρητή καταστατικότητα. Το γεγονός ότι πλευρές του θεσμιζόντος και του θεσμιζόμενου φαντασιακού δεν μπορούν να αποτελέσουν στην πληρότητά τους αντικείμενο ρητής δημιουργίας και επεξεργασίας από την κοινωνία, όπως για παράδειγμα η γλώσσα ή ο θεσμός του γάμου κλπ., σε καμιά περίπτωση δεν καθιστά μάταιη την αυτονομία, διότι οι συνέπειες μιας διευρυμένης ρητής αυτοθέσμησης κοινωνικά και ατομικά, μπορούν ακόμη και εμμέσως να επηρεάσουν κάθε πτυχή του κοινωνικού<sup>136</sup>. Έτσι η ανάκτηση του πολιτικού πεδίου από τους κοινωνούς, στα πλαίσια της ρητής αυτοθέσμησης, συνιστά τρόπο ανασυγκρότησης, άμεσα και έμμεσα, του κοινωνικού στο σύνολό του. Πρόκειται για μια ριζική ανασυγκρότηση της κοινωνικής οργάνωσης, γεγονός που συνδέει τη δημοκρατία, τον σοσιαλισμό και την αυτονομία.

<sup>135</sup> Παπαρίζος Αντώνης στο Θεωρία και κοινωνία «Η «πορεία» των σύγχρονων κοινωνιών και η αναζήτηση της δικαιοσύνης».

<sup>136</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος «Οι ομιλίες στην Ελλάδα-εξουσία, πολιτική, αυτονομία» Ύψιλον, Αθήνα, σελ. 47-84

## Σύγχρονο κοινωνικό φαντασιακό και ετερονομία

Η γένεση του σύγχρονου κόσμου και του καπιταλιστικού συστήματος, για τον Κορνήλιο Καστοριάδη παραπέμπει στην ύπαρξη δυο βασικών, συγκρουσιακών, μεταξύ τους, κοινωνικών φαντασιακών<sup>137</sup>. Πρόκειται από την μια για το φαντασιακό της «απεριόριστης επέκτασης της ορθολογικής κυριαρχίας»<sup>138</sup> και από την άλλη του φαντασιακού της αυτονομίας. Από τα μέσα του 18<sup>ου</sup> έως τα μέσα του 20<sup>ου</sup> αιώνα τα δυο αυτά φαντασιακά αποκρυσταλλωμένα εντός του κοινωνικού-ιστορικού σε μορφές κοινωνικής σύγκρουσης, καθόρισαν την εξέλιξη και το ιδιαίτερο περιεχόμενο του καπιταλισμού ως παγκόσμιου συστήματος. Το φαντασιακό της αυτονομίας, αν και ποτέ δεν μπόρεσε να κυριαρχήσει σε αυτή τη σύγκρουση έναντι της ορθολογικότητας, εντούτοις, τουλάχιστον μέχρι και τα τέλη της δεκαετίας του 1960, άσκησε σημαντική επίδραση στις ανεπτυγμένες κοινωνίες της Δύσης. Η συνέχεια δεν είναι ανάλογη· ύστερα από τα γεγονότα του Μάη του 68' έχουμε μια διαρκή συρρίκνωση της δυναμικής του φαντασιακού της αυτονομίας, και αντιστρόφως ανάλογα, την υπερίσχυση σε κάθε επίπεδο οργάνωσης των κοινωνιών (κυρίως, αλλά όχι μόνο, των δυτικών) του φαντασιακού της ορθολογικότητας και συγκεκριμένα της επιδίωξης της αέναης αύξησης των παραγωγικών συντελεστών και της κατανάλωσης.

Σε τι συνίσταται όμως το φαντασιακό αυτό της ορθολογικής κυριαρχίας και γιατί είναι φαντασιακό; Με αυτή του τη θέση, ο Κορνηλιος Καστοριάδης έρχεται σε ρήξη (αν και δεν είναι ο πρώτος), για μια ακόμη φορά, με αυτό που για αιώνες τώρα κατανοείται ως Λόγος (ορθολογικότητα), από την κυρίαρχη ιδεολογία, τόσο στο επίπεδο των πνευματικών ιδεών, δηλαδή της φιλοσοφία όσο και στο επίπεδο της κοινωνίας γενικότερα.<sup>139</sup> Κυρίως από την εποχή της Αναγέννησης και του Διαφωτισμού, ο Λόγος και η Φύση καταλαμβάνουν θέση απόλυτης αυθεντίας<sup>140</sup>, ενώ ο άνθρωπος μετατρέπεται σε ένα φυσικό ον σε διαρκή εξέλιξη δια μέσου των δυνατοτήτων άσκησης του λόγου. Για τον Καστοριάδη αυτό όμως δεν είναι τίποτα άλλο από την προβολή προς τον έξω κόσμο μιας κοινωνικής φαντασίωσης ή οποία εσωτερικεύεται στη συνέχεια ως αντικειμενικό γεγονός στα άτομα. Πρόκειται για μια μορφή ταυτολογίας και κυκλικής θεμελίωσης της πραγματικότητας του ορθολογισμού ως βασικής συνιστώσας της ανθρώπινης ύπαρξης. Πιο αναλυτικά, ο καπιταλισμός σε κάθε του έκφραση παρουσιάζει μια ταυτότητα για τον εαυτό του, ως καθαρά ορθολογικού συστήματος, που όπως είδαμε και πιο πριν ανταποκρίνεται πλήρως στη βαθιά «πίστη» της κληρονομημένης σκέψης, στη λογικότητα που συνέχει τη φύση και σε σημαντικό βαθμό την ανθρώπινη παρουσία. Για τον Καστοριάδη, ως γνωστόν η ορθολογικότητα ταυτίζεται κατά κύριο λόγο με τον καθορισμό, αντίθετα το κοινωνικό φαντασιακό και η ριζική φαντασία και άρα το κοινωνικό-ιστορικό στη θεμελιώδη τους

<sup>137</sup> Για το σύγχρονο κοινωνικό φαντασιακό βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Αθήνα, Κέδρος, 1981, σελ 332-237, «Χώροι του ανθρώπου», Αθήνα, Ύψιλον, 1995 σελ. 11-36, «Η ορθολογικότητα του καπιταλισμού» και την αναφορά του Άγγελου Μουζακίτη στο συλλογικό τόμο « Ψυχή, λόγος, πόλις», Αθήνα, Ύψιλον, 2007 σελ. 104.

<sup>138</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης «Η ορθολογικότητα του καπιταλισμού», Αθήνα, Ύψιλον, 1998, σελ. 29.

<sup>139</sup> Ο Κορνήλιος Καστοριάδης δεν είναι ο πρώτος που ανακαλύπτει την ιδιαιτερότητα των συγχρόνων μορφών λόγου, είχαν προηγηθεί -και από τις οποίες δεν έμεινε ανεπηρέαστος ο φιλόσοφος -οι πραγματείες κυρίως του Μαξ Βέμπερ και του Μαξ Χόρχχαμερ. Βλ. σχετικά Μαρία Αντωνοπούλου «Θεωρία και ιδεολογία στη σκέψη των κλασικών της κοινωνιολογίας», Αθήνα, Παπαζήση, 1991, σελ. 273-282, 299-309 και Μαξ Χόρχχαμερ «Η έκλειψη του λόγου», Αθήνα, Κρητική, 1987, κυρίως το πρώτο κεφάλαιο του βιβλίου.

<sup>140</sup> Βλ. Αντώνης Παπαρίζος «Η ελευθερία ενώπιον του θανάτου», Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2000 σελ. 23-34.



διάσταση ανταποκρίνονται, όχι στις επιταγές του καθορισμού και του ορθολογικού στοιχείου, αλλά στις χαοτικές οργανώσεις του μάγματος, οι οποίες κάτω από συγκεκριμένες συνθήκες διαμορφώνουν τις προϋποθέσεις, όχι απλώς των ορθολογικών πραγματικοτήτων, αλλά και της ανάδυσης του φαντασιακού της ορθολογικότητας και άρα κυριαρχίας-ετερονομίας επί των κοινωνιών. Ο Φιλόσοφος στο σημείο αυτό είναι αυστηρώς στις διατυπώσεις του· κάθε αξία και σκοπός που αναδύεται εντός της κοινωνικής πραγματικότητας (δεν θα μπορούσε βέβαια να αναδυθεί εκτός αυτής) δεν είναι αντικείμενο ορθολογικής παραγωγής, αλλά εκ του μηδενός δημιουργία. Κατ' επέκταση, η ορθολογικότητα του καπιταλισμού στον βαθμό που αποτελεί υπέρτατη αξία και σκοπός συνιστά φαντασιακή δημιουργία, η οποία μάλιστα υπερβαίνει κατά πολύ τις αναγκαιότητες που θέτει η πρώτη φυσική στιβάδα και γι' αυτό, σύμφωνα με τον φιλόσοφο μπορεί να χαρακτηριστεί ως ψευδό-ορθολογικότητα. Από την στιγμή λοιπόν που στο κοινωνικό-ιστορικό κανένας σκοπός δεν μπορεί να είναι έργο του ορθολογισμού, αλλά της μαγματικής δημιουργικότητας του Ριζικού Φαντασιακού, η ορθολογικότητα για τον Καστοριάδη μοιραία, δεν μπορεί παρά να περιορίζεται στη διαχείριση των μέσων για την επίτευξη ενός κάποιου σκοπού (εργαλειακή ορθολογικότητα). Έτσι η σύγχρονη ψευδό-ορθολογικότητα είναι μια από τις κύριες ιστορικές μορφές του φαντασιακού της ετερονομίας, που αξιώνει να καταλάβει τον χώρο της ελευθερίας και να προσεταιριστεί τη δυνατότητα των κοινωνικών μελών να αποφασίζουν για τη συλλογική και ατομική τους ύπαρξης. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο «είναι αυθαίρετη ως προς τους έσχατους σκοπούς της, καθόσον αυτοί δεν εξαρτώνται από κανέναν ορθό λόγο, και είναι αυθαίρετη, όταν τίθεται η ίδια ως σκοπός, σκοπεύοντας απλώς έναν τυπικό και κενό «εξορθολογισμό». Σ' αυτή την πλευρά της ύπαρξης του, ο σύγχρονος κόσμος βασανίζεται από ένα συστηματικό παραλήρημα- του οποίου η πιο άμεσα αντιληπτή και απειλητική μορφή είναι η αυτονόμηση της τεχνικής, που δεν μπορεί οντολογικά να είναι «στην υπηρεσία» κανενός προσδιορισμένου σκοπού»<sup>141</sup>. Κανείς με άλλα λόγια δεν θα μπορούσε να δώσει μια ορθολογική απάντηση νομιμοποίησης στο απλό ερώτημα, γιατί μια ολόκληρη κοινωνία να επιδίεται σε έναν ατέρμονο αγώνα ορθολογικοποίησης, όπως επίσης γιατί η ίδια η ορθολογική οργάνωση να γίνεται αυτοσκοπός και να ορίζει την ποιότητα, τις διαβαθμίσεις και την ιεραρχία ενός κοινωνικού σχηματισμού.

Σε αυτό το σημείο μπορούμε να επισημάνουμε δύο ποιοτικά χαρακτηριστικά της ψευδό-ορθολογικότητας. Το πρώτο αφορά την ικανότητά της να εξελίσει σε ανώτερο τεχνικό επίπεδο, κάθε οντότητα που οργανώνεται ορθολογικά ανεξάρτητα από το τι υπηρετεί η τεχνική πρόοδος. Το δεύτερο είναι άμεσα συνυφασμένο με το πρώτο, καθώς αυτή η πρόοδος-ανάπτυξη, εξαιτίας της ορθολογικότητας αν και ξεκινά από κάτι δεδομένο, απτό και σταθμισμένο, όπως διατείνονται οι απολογητές της ορθολογικότητας, την κάλυψη των φυσικών αναγκών μιας κοινωνίας<sup>142</sup>, μοιάζει να κατευθύνεται προς το άπειρο. Πρόκειται για μια διαδικασία συνεχούς και ατέρμονης προόδου.<sup>143</sup> Αυτή η ατέρμονη πρόοδος που κατευθύνει σχεδόν κάθε φιλοσοφικό και

<sup>141</sup>Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Αθήνα, Κέδρος, 1981, σελ. 232.

<sup>142</sup>Απλώς να υπενθυμίσουμε εδώ πως σύμφωνα με τον Καστοριάδη, εάν εξαιρέσουμε ένα πολύ συγκεκριμένο και ελάχιστο επίπεδο βιολογικών αναγκών, κάθε άλλη ανάγκη δεν είναι παρά δημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού.

<sup>143</sup>Βλ. την εξαιρετική ανάλυση του Κορνήλιου Καστοριάδη, σε ιστορική προοπτική, των στοιχείων της αρχαιοελληνικής φιλοσοφίας και του χριστιανισμού τα οποία έγιναν «αντικείμενο» επεξεργασίας από το σύγχρονο κοινωνικό φαντασιακό ώστε να αναδυθεί το φαντασιακό της απεριόριστης κυριαρχίας του ορθολογισμού, στο κείμενο «Σκέψεις πάνω στην «ανάπτυξη» και την «ορθολογικότητα» που φιλοξενείται στον τόμο «Χώροι του ανθρώπου», Αθήνα, Ύψιλον, 1995.

επιστημονικό στοχασμό του 19<sup>ου</sup> αιώνα<sup>144</sup> βρίσκει την πληρέστερη έκφραση της στην οικονομία και στην απεριόριστη ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων.

Στη βάση αυτής της λογικής, η καπιταλιστική οικονομία ταυτίζεται με τον ορθολογισμό ως αποτέλεσμα κάθε μορφής σκέψης και πράξης που συντείνει στη δικαίωση του οικονομικού συστήματος, το οποίο μετατρέπεται αυτόματα σε κοινωνική αξία και φανερώνεται ως αυτονόητη κίνηση γενικά προς κάτι καλύτερο και ανώτερο. Η σταδιακή υποχώρηση της δυναμικής του φαντασιακού της αυτονομίας, ως αποτέλεσμα του αυτο-αναιρετικού και αυτο-διαψευδόμενου μοντέλου κοινωνικής οργάνωσης των χωρών του λεγομένου υπαρκτού σοσιαλισμού και η υποχώρηση των κοινωνικών διεκδικήσεων, με κατάληξη την περιχαράκωση των αιτημάτων στο πεδίο και μόνο της αύξησης της καταναλωτικής δυνατότητας, άφησε ελεύθερο τον χώρο στην εκ φύσεως αναπτυσσόμενη ισχύ της ορθολογικότητας, να κυριαρχήσει κοινωνικά και να επιβάλει κάθε μορφή κοινωνικής ετερονομίας. Από την πολιτική και την οικονομία έως τις οικογενειακές και διαπροσωπικές σχέσεις. Η ιδιώτευση και απομάκρυνση από το πολιτικό πεδίο του συγχρόνου ανθρώπου, η προβολή της κατανάλωσης πάσης φύσεως προϊόντων και υπηρεσιών ως αποκλειστικού προσανατολισμού ζωής και εξασφάλισης κοινωνικού κύρους, η παρεμπόδιση κάθε δημιουργικής δραστηριότητας σε κοινωνικό και προσωπικό επίπεδο (στην εργασία, στη τέχνη κλπ), αποτελούν τις κυριότερες μορφές θεσμισμένης ετερονομίας του συγχρόνου κόσμου. Δια μέσου της ορθολογικότητας η σύγχρονη κοινωνία χάνει κάθε δυνατότητα ελέγχου του ίδιου της του εαυτού, γίνεται η ίδια εργαλείο των απρόσωπων μηχανισμών της αγοράς και των σκοπών που η τελευταία αναδεικνύει μέσα από τη δράση ειδικών συμφερόντων αλλά και των ειδικών της γνώσης, οι οποίοι όντας καταδικασμένοι σε μια εκ των προτέρων αποδοχή του συστήματος (Αφού όπως είδαμε έλκει την καταγωγή του από την πίστη, στην απόλυτη αυθεντία του λόγου) εκφράζουν επιμέρους στρατηγικές διαχείρισης. Η κοινωνία λοιπόν που αρχίζει να διαμορφώνεται μετά τον Β΄ Παγκόσμιο πόλεμο και κυρίως μετά τον Μάη του 68, αδυνατεί να δημιουργήσει για τον εαυτό της ένα συνολικό νόημα. Συμφωνά λοιπόν με τον Κορνήλιο Καστοριάδη το μάγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών του καπιταλισμού έξω από την κενότητα των αξιών που συνδέονται με την κατανάλωση είναι ανίκανο να δημιουργήσει νέες μορφές. Πρόκειται για μια κατάσταση γενικευμένης αποσύνθεσης<sup>145</sup>, όπου τα κοινωνικά υποκείμενα αντιμετωπίζουν τεράστια προβλήματα νοηματοδότησης και δικαίωσης της ζωής τους, σε συλλογικό και ατομικό επίπεδο. Οι ρόλοι αλλά και οι ίδιοι οι θεσμοί που τους περιλαμβάνουν, όπως η οικογένεια, το σχολείο κλπ υπόκεινται σε αυτή την κρίση.<sup>146</sup>

«Το νεαρό άτομο προέρχεται από μια παραπέουσα οικογένεια, συχνάζει- ή και όχι- σ' ένα σχολείο που το βλέπει σαν αγγαρεία, βρίσκεται τέλος σε μια κοινωνία, στην οποία όλες οι «αξίες» και οι «νόρμες» έχουν λίγο πολύ αντικατασταθεί από το «βιοτικό επίπεδο», την «οικονομική επιφάνεια», τις ανέσεις και την κατανάλωση. Ούτε

---

<sup>144</sup>Για την διαμόρφωση του κοσμοειδώλου της υπεροχής και της προόδου του δυτικού πολιτισμού συμπληρώνοντας τις θέσεις του Καστοριάδη, βλ. Κώστας Παπαϊωάννου «Μάζα και ιστορία», Αθήνα, Εναλλακτικές εκδόσεις, 2003, σελ. 47-53 και Νόρμπερτ Ελίας « Η εξέλιξη του πολιτισμού» τόμος Α', Αθήνα, Νεφέλη, 1997, σελ. 27-38

<sup>145</sup> David Ames Curtis, «Castoriadis on Culture», <http://www.costis.org/x/castoriadis/culture.htm>

<sup>146</sup> Για ζητήματα αυτά βλ Κορνήλιος Καστοριάδης «Η άνοδος της ασημαντότητας», Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σελ. 13-33, 34-48, 67-76, 77-106, 111-138, 169-188, επίσης «Ο θρυμματισμένος κόσμος», Αθήνα, Ύψιλον, 1992, σελ. 11-25, τέλος όσον αφορά τα αδιέξοδα και την έλλειψη δημιουργικότητας της σύγχρονης τέχνης βλ. «Παράθυρο στο χάος», Αθήνα, Ύψιλον, 2007.

θηρσκεία, ούτε «πολιτικές» ιδέες, ούτε κοινωνική αλληλεγγύη με κάποια τοπική ή εργασιακή κοινότητα με κάποιους «ταξικούς συντρόφους». Αν δεν περιθωριοποιηθεί (ναρκωτικά, εγκληματικότητα, «χαρακτηρολογική αστάθεια»), του μένει η βασιλική οδός της ιδιώτευσης, που μπορεί να θέλει να την εμπλουτίσει με μια ή περισσότερες προσωπικές μανιές. Ζούμε στην κοινωνία των λόμπι και των χόμπι.» (Η άνοδος της ασημαντότητας, σελ. 24)

### **Αρχαία Δημοκρατία: Η πρώτη ιστορική ανάδυση της αυτονομίας.**

Για τον Κορνήλιο Καστοριάδη, η αρχαία Αθηναϊκή Δημοκρατία αποτελεί πηγή έμπνευσης του πολιτικού του στοχασμού. Η ανάλυσή του για τη δημιουργία του Αθηναϊκού δήμου περνά μέσα από την ενδελεχή εξέταση και μελέτη του αρχαιοελληνικού πολιτισμού. Οι πρώτες ενδείξεις της πορείας του αρχαίου ελληνικού φαντασιακού της αυτονομίας, εντοπίζονται στα ομηρικά έπη, τα οποία μας παρέχουν πρώτον, τους μεταφυσικούς λόγους θεμελίωσης αυτού που αργότερα θα αναδυθεί ως αυτονομία, δεύτερον, τη στάση ουδετερότητας του γράφοντος έναντι των πρωταγωνιστών των έργων και τρίτον, τις σπερματικές ως προς την αυτονομία αρχές κοινωνικής οργάνωσης και αντιλήψεων που προετοιμάζουν τον δρόμο προς την αυτονομία. Για τον Καστοριάδη, το ιστορικό παράδειγμα της αρχαίας Αθηναϊκής Δημοκρατίας, ως δημιουργία του Ριζικού Φαντασιακού, παρέχει το πλαίσιο εντός του οποίου κατέστη εφικτή η συνεχής ρητή αυτοθέσμιση του κοινωνικού<sup>147</sup>. Βέβαια, αυτό δεν εμποδίζει τον φιλόσοφο να δει τη συγκεκριμένη ιστορική πραγματικότητα στις ρεαλιστικές της διαστάσεις, όχι δηλαδή ως το απόλυτο πρότυπο δημοκρατικής οργάνωσης, αλλά ως την πρώτη γνωστή κοινωνία που μπόρεσε να αναγνωρίσει στον ίδιο της τον εαυτό, δηλαδή στους πολίτες της, τον ρόλο του δημιουργού των θεσμών της. Η δημοκρατική οργάνωση της αρχαίας Αθήνας κατά τον Καστοριάδη γνωρίζει όχι μόνο όρια που δεν μπόρεσε ποτέ να υπερβεί, όπως λόγου χάρη το ζήτημα της οικονομικής ανισότητας των Αθηναίων πολιτών<sup>148</sup>, αλλά και ένα σύνολο άλλων περιορισμών, όπως η ύπαρξη της δουλείας (έστω και εάν κατά τον φιλόσοφο δεν υπήρξε απαραίτητη λειτουργική προϋπόθεση για την εφαρμογή της δημοκρατίας)<sup>149</sup>, η μη συμμετοχή των γυναικών στην πολιτική ζωή, όπως ακόμη η εγκληματική διαχείριση, από το ίδιο το σώμα των πολιτών του Αθηναϊκού Δήμου, σε πολύ συγκεκριμένες περιπτώσεις των δημοκρατικών θεσμών (τρανταχτό παράδειγμα εδώ αποτελεί η περίπτωση της σφαγής των Μιλίων). Για όλους αυτούς λοιπόν τους λόγους, η αρχαία Αθηναϊκή Δημοκρατία αποτελεί ένα παράδειγμα το οποίο θα μπορούσε να

<sup>147</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης «Οι ομιλίες στην Ελλάδα-Το τέλος της φιλοσοφίας» Ύψιλον, 2000 σελ. 25-26

<sup>148</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης « Η ελληνική ιδιαιτερότητα-Η πόλις και οι νόμοι» Κριτική, Αθήνα, 2008, τομ. Β' σελ. 22-27

<sup>149</sup> Για το ζήτημα της δουλείας στην αρχαία Ελλάδα βλ. Οπ.π σελ. 65-67, 93-102. Μ. Ι. Finley, «Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα», τομ Β', Ινστιτούτο του βιβλίου- Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2008. Σελ. 11-121, Gustave Glotz, «Η ελληνική πόλις», Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1994, σελ. 266-270. Μια ενδιαφέρουσα ερμηνεία σχετικά με την θέση της δουλείας στον αρχαίο ελληνικό κόσμο προτείνει ο Γιώργος Κοντογιώργης, «Πολίτης και Πόλις», Παπαζήση, Αθήνα, 2003, σελ. 159-184.

χρησιμοποιηθεί στο σήμερα, ως πυξίδα διερεύνησης ενός δημοκρατικού μέλλοντος, μέσα από τη μελέτη και τον προβληματισμό, σε σχέση με ένα ιστορικά πραγματοποιημένο συλλογικό τρόπο αυτόνομης θέσμισης του συλλογικού βίου. Ο Έλληνας φιλόσοφος δεν μπορεί να θεωρήσει κανένα είδος ιστορικής πραγματικότητας τέλει, πλήρες και ολοκληρωμένο, όσο και αν δείχνει μια ιδεολογική οικειότητα με την Αθήνα των κλασικών κυρίως ετών, διότι η έννοια της τελειότητας προϋποθέτει ακλόνητα κριτήρια αναγνώρισης και αποδοχής μιας αντικειμενικά προσδιορισμένης και αξιακά ανώτερης πραγματικότητας, πράγμα που όπως έχουμε παρουσιάσει δεν μπορεί να έρθει σε συμφωνία με τον σκληρό πυρήνα της φιλοσοφίας του Καστοριάδη, που χαρακτηρίζεται από την οντολογική κυριαρχία του μάγματος του Ριζικού Φαντασιακού. Τέλεια κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει πολύ απλά διότι, τόσο στο ατομικό-ψυχικό, όσο και στο κοινωνικό επίπεδο «βασίλευει» το χάος της ριζικής φαντασίας και του κοινωνικού φαντασιακού. Έτσι λοιπόν το ενδιαφέρον του Έλληνα φιλοσόφου δεν σκοπεύει στην εμφύτευση της Αρχαίας Δημοκρατικής πολιτειακής οργάνωσης στις σημερινές κοινωνίες, με τον τρόπο που μεταμοσχεύει η σύγχρονη ιατρική τα ζωτικά όργανα από τον έναν οργανισμό στον άλλο, αλλά σε μια διαύγαση του δημοκρατικού φαινομένου σε ιστορική προοπτική και σε έναν γενικότερο προβληματισμό για την πιθανή εφαρμογή μια αυτόνομης κοινωνικής θέσμισης με τις όποιες δυνατές διευρύνσεις και τους λιγότερους δυνατούς αποκλεισμούς στο αύριο.

Ας δούμε όμως λεπτομερώς πως ο Καστοριάδης θεωρεί τη γένεση και λειτουργία της Αρχαίας Αθηναϊκής Δημοκρατίας. Το σημείο εκκίνησης για την κατανόηση της γένεσης τόσο της δημοκρατίας όσο και της φιλοσοφίας είναι ο εντοπισμός του κυρίαρχου ελληνικού κοινωνικού φαντασιακού. Πρόκειται για μια θεμελιώδη κοινωνική φαντασιακή σημασία βάσει της οποίας συναρμολογούνται όλες οι εκφάνσεις του συλλογικού, αλλά και του ατομικού βίου. Αν και είναι εξαιρετικά δύσκολο να αποτυπωθούν λεκτικά οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, εξαιτίας των δυσκολιών παράστασης (πέρα από τις συνολιστικοταυτιστικές πτυχές) της βασικής τους διάστασης που ορίζεται από τις συνθήκες του μάγματος, θα μπορούσαμε ακολουθώντας κατά πόδας τους συλλογισμούς της καστοριαδικής φιλοσοφίας να την καταγράψουμε ως εξής: Είναι η βασική παράσταση σύμφωνα με την οποία, ο κόσμος γεννιέται από το χάος, το νόημα και η τάξη της κοσμιότητας αναδύεται μέσα από έναν ωκεανό μη νοήματος και μη τάξης. Ακριβώς το στοιχείο αυτό, είναι που καθιστά εφικτή τόσο την φιλοσοφία ως αμφισβήτηση των δεδομένων παραστάσεων για τον κόσμο, καθώς και της παράστασης εν γένη, όσο και τη δημοκρατία ως τη διαδικασία αυτόνομης θέσμισης της κοινωνίας μέσα από την νομοποιητική δραστηριότητα των πολιτών, οι οποίοι θεωρώντας τους εαυτούς τους ως πλήρως υπευθύνους για την συλλογική τους μοίρα και όχι μια κάποια υπερβατική αρχή ή αυθεντία, όχι μόνο δημιουργούν τους νόμους της κοινωνίας τους, αλλά και αξιώνουν από τους εαυτούς τους την παρεμβατική διαμόρφωση του πλαισίου εντός του οποίου μπορεί να τεθεί το ζήτημα για τον κατάλληλο νόμο<sup>150</sup>. Η απουσία συνταγματικού χάρτη ή άλλου ανάλογου πεδίου που να περιορίζει άπαξ διαπαντός την κοινωνική αυτοθέσμιση είναι χαρακτηριστική. Ακριβώς αυτή η μορφή της κοινωνικής θέσμισης είναι που απαντάται για το καστοριαδικό φιλοσοφούν υποκείμενο για πρώτη φορά στην αρχαία Ελλάδα, σε αντιδιαστολή με τις καταγεγραμμένες μέχρι σήμερα κοινωνίες, κάποιες εκ των οποίων θα μπορούσαν ίσως και να χαρακτηριστούν κοινωνίες ισότητας, από τη στιγμή που έχουμε ταύτιση κυβερνώντων κυβερνόμενων, αλλά όχι δημοκρατικές. Διότι σε αυτές τις κοινωνικές μορφές δεν παρουσιάζεται το φαινόμενο της δημιουργίας ενός πεδίου

---

<sup>150</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η Ελληνική ιδιαιτερότητα.- Από τον Όμηρο στον Ηράκλειτο» τομ Α΄ Κριτική, Αθήνα, 2007, σελ. 90-99.

ρητής αυτοθέσμησης, αλλά αντίθετα μια πολιτική λειτουργία σε ένα λίγο-πολύ μόνιμο νομοθετικό πλαίσιο, το οποίο θεμελιώνεται υπερβατικά και προσδιορίζεται από την ανώτατη ισχύ της παράδοσης, με αποτέλεσμα, το κοινωνικό πλαίσιο, να μην μπορεί να τεθεί υπό αμφισβήτηση από τους κοινωνούς.

Η κεντρική λοιπόν αυτή φανταστική σημασία ελευθερώνει, για τον Καστοριάδη, τη συνείδηση των αρχαίων Ελλήνων, διασώζοντας τους από τον στοχαστικό ή πολιτικό εφησυχασμό, που θα προϋπέθετε ένα φανταστικό στο οποίο θα ηγεμόνευε ο κλειστός καθορισμός και η ακοινωνήτη τελεστική θεώρηση του κόσμου. Αυτό θα μπορούσε να μεταφραστεί ως εξής: Από την στιγμή που πίσω από κάθε λογική, φυσική ή μεταφυσική συνθήκη παραμονεύει το χάος και όχι η τάξη και ο καθορισμός, καθίσταται εφικτό και ίσως αναγκαίο για τους αρχαίους Έλληνες, όχι μόνο να στοχαστούν τα νοήματα με τα οποία επενδύουν τον ατομικό και κοινωνικό τους βίο, μα και το ίδιο το νόημα και την δυνατότητα του καθ' εαυτή. Ανοίγει ο δρόμος λοιπόν προς την δημιουργία της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας η οποία για τον Καστοριάδη είναι «η φιλοσοφία στην πράξη». Η αντίληψη λοιπόν των αρχαίων Ελλήνων για τη συγκρότηση του κόσμου μέσα από την μήτρα του χάους και της ακαθοριστίας ως κεντρική παράσταση του βίου τους, τους δίνει τη δυνατότητα να αρνηθούν κάθε είδους αυθεντία, τόσο στο επίπεδο των ιδεών, όσο και σε αυτό της πολιτικής πρακτικής. Με αυτόν τον τρόπο βλέπουμε να παίρνει αξιολογική προτεραιότητα στον κόσμο των Ελλήνων η αρχή, όχι της επιβεβλημένης αυθεντίας, αλλά η αρχή των κοινωνούμενων γνωμών. Ακόμη και οι πιο ολιγαρχικά οργανωμένες ελληνικές πόλεις-κράτη διαθέτουν διαδικασίες πολιτικής διαβούλευσης μεταξύ των πολιτών. Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Καστοριάδης, η πολιτική διάσταση ως διάκριση του ανθρώπινου στοιχείου από το τερατώδες και το μη ανθρώπινο, που μπορεί να οριστεί από την ύπαρξη-θέσπιση νόμων, αλλά και την κοινωνική διαβούλευση, είναι κάτι που μπορεί κανείς να το συναντήσει ήδη στα Ομηρικά έπη, εντός δηλαδή του σημαντικότερου παιδαγωγικού υλικού για τους αρχαίους Έλληνες<sup>151</sup>. Χαρακτηριστικό είναι το επεισόδιο που παρατίθεται στην Οδύσσεια με τους Κύκλωπες, οι οποίοι χαρακτηρίζονται από τον ποιητή ως κοινωνία τεράτων, ακριβώς γιατί δεν διαθέτουν «θέμιστα» και «βουληφόρους αγοράς»<sup>152</sup>.

Το ερώτημα βέβαια που δεν θα πρέπει να μας διαφύγει σχετικά με το ως άνω περιγραφέν ζήτημα είναι πως εξηγείται, ότι από το σύνολο των αρχαίων ελληνικών πόλεων-κρατών, οι οποίες ήταν εμποτισμένες με το κυρίαρχο κοινωνικό φανταστικό της χαοτικής συγκρότησης του κόσμου, όπου καμιά οριστική εγγύηση και υπερβατικό θεμέλιο ζωής δεν μπορούσε να εξαχθεί για να καθοδηγήσει την κοινωνική πρακτική, δεν μπόρεσαν όλες, πλην μερικών, να προσανατολιστούν, κατά την κλασική εποχή, πολιτικά προς την «οδό» της Δημοκρατίας;

Το ερώτημα ίσως θα μπορούσε να δοκιμάσει μια διττή απάντηση. Πρώτον, ότι η ίδια η λειτουργία ενός τόσο «ανοιχτού» κοινωνικού φανταστικού, όπως αυτό που σκιαγραφήσαμε πιο πάνω επιτρέπει κάθε είδους εξέλιξη, από την δημοκρατική δημιουργία έως την διατήρηση ενός ολιγαρχικού μοντέλου πολιτικής και κοινωνικής οργάνωσης. Δεύτερον, θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι η ισχύς του εν λόγω κοινωνικού φανταστικού δεν ήταν η ίδια για όλες τις πόλεις-κράτη της αρχαίας Ελλάδας. Πράγμα που σημαίνει ότι η παραμονή για πολλές πόλεις-κράτη στο ολιγαρχικό φάσμα προφανώς να οφείλεται στην κυριαρχία άλλων φανταστικών απαντήσεων.

<sup>151</sup> Φυσικά, όπως γνωρίζουμε η χρήση των ομηρικών επών ως βασικού παιδαγωγικού εργαλείου δεν αφορά μόνο την αρχαία εποχή του ελληνισμού. Συνεχίζεται και κατά τους βυζαντινούς χρόνους.

<sup>152</sup> Όπ.π βλ. Σελ. 231-237.

Η θεμελιακού χαρακτήρα κοινωνική φανταστική σημασία της γένεσης του κόσμου μέσα από το χάος δεν μπορεί να αποδεχτεί κανενός είδους μεταφυσική εγγύηση και κύρωση της ύπαρξης. Όταν κανένα υπερβατικό κριτήριο δεν μπορεί από την ενδιαφερόμενη κοινωνία να χρησιμοποιηθεί, ώστε να υφάνει μια κάποια νοηματοδότηση του βίου, αυτό που μένει δεν είναι τίποτε άλλο από την αρχή των κοινωνούμενων γνωμών. Για την αρχαία Αθηναϊκή Δημοκρατία, σύμφωνα με την καστοριαδική σκέψη, ο κόσμος είναι χαοτικός και μόνο σε συγκεκριμένες πτυχές μπορεί να υπάρξει σαφής γνώση και αποδεικτική δυνατότητα αντικειμενικής επισφραγίσεις των δεδομένων της ύπαρξης. Λόγου χάρη, ότι για να κατασκευαστεί ένα πλοίο που θα μεταφέρει έναν συγκεκριμένο αριθμό ατόμων, θα έχει κάποιες συγκεκριμένες διαστάσεις και θα χρησιμοποιείται στην ανοιχτή θάλασσα, μια κοινωνία είναι υποχρεωμένη να προσαρμόσει τους στόχους της αυτούς με τα διαθέσιμα υλικά, τα διαθέσιμα κατασκευαστικά μέσα και τέλος τις τεχνικές γνώσεις. Στους τεχνικούς τομείς λοιπόν, όχι μόνο μπορεί να υπάρξει αντικειμενική γνώση, αλλά μπορούν και αναγνωρίζονται ειδικότητες, καθώς και υποκειμενικοί φορείς των ειδικοτήτων αυτών. Όμως η αντικειμενικά επισημάνσιμη και (ας την ονομάσουμε) συνολιστική-ταυτιστική πλευρά της πραγματικότητας, αφορά πολύ συγκεκριμένα της στρώματα και όχι το σύνολο της. Αντίθετα, με ότι στον σύγχρονο κόσμο πιστεύεται και το οποίο θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε τεχνοκρατική αντίληψη της πραγματικότητας και η οποία τείνει να κυριαρχήσει σε κάθε πτυχή της κοινωνικής ζωής, για τους αρχαίους Αθηναίους, η κοινωνία και ο τρόπος θέσμισής της είναι καθαρά πολιτικός και όχι τεχνοκρατικός. Υπό την έννοια αυτή, στην αρχαία ελληνική σκέψη, η πολιτική με την πλήρη σημασία, πόρρω απέχει από την τεχνοκρατική αντίληψη. Κατ'αναλογία συνιστά τον προνομιακό «χώρο» της γενικής θέσμισης της κοινωνίας, γεγονός που βρίσκεται στους αντίποδες κάθε συγκεκριμένου αντικειμένου και άρα κάθε ειδικεύσης. Η πολιτική γίνεται αντιληπτή ως το σημαινόμενο που συγκεφαλαιώνει όλες τις όψεις της θέσμισης της κοινωνίας. Οι πολιτικές αποφάσεις λοιπόν επιδρούν σε όλες τις πλευρές της ζωής των ανθρώπων καταλυτικά, από τις πιο δημόσιες έως τις πιο ιδιωτικές. Ακριβώς για τους λόγους αυτούς, οι αρχαίοι Αθηναίοι, όπως γίνεται γνωστό από το σύνολο των αρχαίων κειμένων που έχουμε στη διάθεσή μας, δεν αναγνώριζαν για την λήψη των πολιτικών αποφάσεων, την αρχή της αλάνθαστης αυθεντίας, αλλά την αρχή της διαβούλευσης και της κοινωνούμενης απόφασης. Αφού ουδείς ως ειδικός μπορεί να αποφανθεί για τα κοινά, αφού δεν δύναται να υπάρξει αντικειμενική γνώση και θέση για τα ζητήματα και τα προβλήματα που θέτει η συλλογική συνύπαρξη, αυτό που μένει είναι οι διεργασίες συλλογικής επεξεργασίας και σύνθεσης των προσωπικών θέσεων, των προσωπικών γνωμών, εντός της πολιτικής κοινότητας που συγκροτεί την πόλη-κράτος.

Αυτός ο κόσμος λοιπόν που δημιουργείται διαμέσου του μάγματος και εξακολουθεί να περιστοιχίζεται απειλητικά από το χάος, είναι στην ουσία του ένας κόσμος τραγικός<sup>153</sup>. Οι σχέσεις χάους-κόσμου έχουν ένα εσωτερικό όριο, έναν απρόσωπο νόμο, ο οποίος όταν δεν τηρείται ανοίγει τόσο για τους θνητούς όσο και για τους θεούς τις πύλες της Αβύσσου. Τα εσωτερικά όρια του κάθε μεμονωμένου όντος στις σχέσεις του με τα άλλα θνητά ή θεϊκά όντα και την φύση, όταν δεν γίνονται σεβαστά προκαλούν την ύβρη. Οι υπαρκτικές υπερβάσεις επιφέρουν τον οντολογικό κολασμό, καθώς θέτουν σε κίνδυνο την κοσμιότητα-τάξη της συνολικής ύπαρξης. Ο

<sup>153</sup> Οπ.π σελ. 219, 249-280. Βλ. επίσης σχετικά με την κοσμοαντίληψη των αρχαίων Ελλήνων και τη θέση της τραγωδίας στον πολιτισμό τους την ανάλυση του Κώστας Παπαϊωάννου. Πρόκειται για μια προσέγγιση που θα λέγαμε διαφοροποιείται από τον Καστοριάδη στον βαθμό που αποδίδει μεγαλύτερη σημασία στην έννοια της τάξης από αυτήν του χάους. «Τέχνη και πολιτισμός στην αρχαία Ελλάδα», Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα, 1998, σελ. 155-182.

Καστοριάδης επιμένει ότι αν κάτι στη σύλληψη του νοήματος για τους αρχαίους Έλληνες δίνει τη δυνατότητα της ελευθερίας της σκέψης και της πολιτικής δράσης, δεν είναι τίποτα άλλο από την συνύπαρξη, από την μία του απρόσωπου εσωτερικού νόμου της ύπαρξης (για τον λόγο αυτό ας τον αποκαλέσουμε μεταφυσικό) και από την άλλη πλευρά της ελευθερίας των ενσυνείδητων όντων και κυρίως της δυνατότητας των ανθρώπων να τον σεβαστούν ή να πράξουν πέραν αυτού. Θα λέγαμε, πως ίσως στο σημείο αυτό ακριβώς είναι δυνατόν να εντοπιστεί μια υπαναχώρηση του Καστοριάδη, έναντι των όσων σε πρώτη φάση είχε παρουσιάσει ως βασικές παραμέτρους της συγκρότησης των αρχαίων ελληνικών κοινωνιών της πόλης κράτους, δηλαδή την κοινή για τους Έλληνες πίστη ότι όλα προέρχονται από το μη νόημα και το χάος. Ο Καστοριάδης μάλλον υποχωρεί έναντι των βασικών του θέσεων για την χαοτική διάσταση του κόσμου γενικά, αλλά και την ερμηνευτική του πρόταση σχετικά με τη χαοτική προτεραιότητα στη σύλληψη του κόσμου από τους αρχαίους Έλληνες, διότι η φιλοσοφική του εντιμότητα δεν του επιτρέπει να παρερμηνεύσει, τουλάχιστον συνειδητά, τα δεδομένα που κομίζει η ιστορική έρευνα. Δηλαδή αναγνωρίζει ότι μια μεταφυσική συνθήκη, όπως αυτή του απρόσωπου νόμου της ύπαρξης που ορίζει κάποια εσωτερικά όρια, αλλά και κάποιες ενδεχόμενες συνέπειες του, συνιστούν βασικές προϋποθέσεις που τροφοδοτούν την δημιουργία της Δημοκρατίας στην αρχαία Ελλάδα. Αν και όπως τονίζει εν συνεχεία αυτός ο μεταφυσικός νόμος δεν επιβάλλει συμπεριφορές, απλώς δύναται να αποτελεί όρο προσανατολισμού. Η τραγική σύλληψη της ζωής δεν αποτέλεσε για τους αρχαίους Έλληνες έναν αυστηρό κώδικα ηθικής, ένα σχολαστικό εγχειρίδιο καλής ζωής, το οποίος θα μπορούσε να παραπέμψει σε συγκεκριμένους κανόνες, οι οποίοι εάν πληρούντο θα εξασφάλιζαν τα αναμενόμενα αποτελέσματα. Η τραγική συνειδητοποίηση δεν εξασφαλίζει την ύπαρξη έναντι της υβριστικής υπερβάσεως των ορίων και άρα έναντι της τιμωρίας. Αν κάτι παρέχει είναι μια υπαρξιακή εγρήγορση ενώπιον των αποφάσεων που καλείται να λάβει ένα ελεύθερο πρόσωπο και μια κοινότητα ελεύθερων προσώπων. Η ανάληψη της απόφασης αφορά τα ενσυνείδητα όντα, που θα πληρώσουν όμως για την όποια επιλογή τους, δηλαδή για την άσκηση της ελευθερίας τους, εάν παραβούν τα υπαρκτικά τους όρια. Μπαίνουμε στον πειρασμό εδώ να σχολιάσουμε πως η συγκεκριμένη μεταφυσική αντίληψη συνέχεται σε ορισμένα σημεία με την χριστιανική, τουλάχιστον των πρώτων αιώνων. Ομοιότητα που όμως δεν δείχνει να συμμερίζεται ο Καστοριάδης, ο οποίος δεν βλέπει στον Χριστιανισμό σχεδόν τίποτα θετικό ή έστω συναφές προς το φιλοσοφικό και πολιτικό πρόταγμα του αρχαίου ελληνικού κόσμου. Έτσι, ο Καστοριάδης θα μετατοπίσει κάπως τη θέση του για το κυρίαρχο κοινωνικό φαντασιακό της αρχαίας Ελλάδας, από το σημείο της παράστασης ενός κόσμου που αναδύεται από το χάος, χωρίς καμιά, μα καμιά έκδηλη ή ανεπίγνωστη νόρμα να χαρακτηρίζει αυτή τη σχέση, στη θέση για την παρουσία ενός απρόσωπου νόμου που εξασφαλίζει και παροντοποιεί τα εσωτερικά όρια της ύπαρξης, τα οποία σαφέστατα μπορούν να καταπατηθούν, όχι όμως χωρίς συνέπειες<sup>154</sup>. Βέβαια αυτή η μετατόπιση, κατά τη γνώμη μας, ποτέ δεν θα γίνει απόλυτα έκδηλη σε όσα υποστηρίζει ο Καστοριάδης σχετικά με την μεταφυσική αντίληψη των αρχαίων Ελλήνων.

Συνεχίζοντας στην ίδια πορεία, που έως εδώ έχουμε διαγράψει, το τραγικό στοιχείο της ανθρώπινης κατάστασης, το οποίο πηγάζει από το μάγμα της ριζικής φαντασίας και των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, δεν οφείλεται απλώς στην αδυναμία του ανθρώπου να καθορίσει τις συνέπειες των πράξεων του και να προβεί σε σίγουρους και ακλόνητους προγραμματισμούς ως προς το μέλλον του, αλλά κυρίως

---

<sup>154</sup> Αρκεί κανείς να ακολουθήσει ένα προς ένα τα μαθήματα του Καστοριάδη για να πειστεί από αυτή την ποιοτικής μετατόπιση, βλ. Οπ.π. σελ. 79-398.

αφορά την αδυναμία καθορισμού του νοήματος αυτών των πράξεων. Η ρευστότητα του νοήματος στις ανθρώπινες σκέψεις και πράξεις, επέκεινα των αντικειμενικών κριτηρίων που παρουσιάζονται ψευδαισθησιακά από τη συνολιστική-ταυτιστική λογική, όταν η τελευταία υπερβαίνει το περιορισμένο της πεδίο και επιχειρεί να προσαρτήσει μέρος ή το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων στο πεδίο της ετερονομία της επιτρέπει, στο επίπεδο τόσο του άτομο όσο και της συλλογικότητας να στοχαστούν και να δημιουργήσουν την ταυτοτική τους ιδιαιτερότητα. Όταν δεν υπάρχει κανένας απόλυτος καθορισμός της ύπαρξης, κανένα υπερβατικό κριτήριο διαπίστωσης του αγαθού και του κακού, όπως και οι αντίστοιχες, σε αυτά τα κριτήρια ποιότητες, αντικειμενικά προσδιορισμένες καταστάσεις του όντος, εμφανίζεται ένα πλαίσιο δυνατοτήτων για την ανθρωπότητα να θέσει όχι μόνο τους κανόνες που θα ρυθμίζουν τις ατομικές και συλλογικές συμπεριφορές και την εν γέννη κοινωνική οργάνωση, αλλά και το ερώτημα για τα κριτήρια καθ'εαυτά.

Η εν λόγω συνθήκη ενώ καθιστά για τον Καστοριάδη την ελευθερία της σκέψης και της πράξης εφικτή, από την άλλη όμως, το ίδιο επιχείρημα θα λέγαμε ότι θέτει αναγκαία και μία υποψία αυτοαναίρεσης της όλης συλλογιστικής, διότι πιστοποιεί πως για τον άνθρωπο δεν μπορεί να υπάρξει έσχατο θεμέλιο ζωής και έσχατο κριτήριο αξιολόγησης της ζωής. Στο επίπεδο τόσο της σκέψης, όσο και της πράξης, ελλείπει έσχατων καθορισμών, κάθε θέση μπορεί να βρει μια ισοδύναμή της, πράγμα που είναι το ίδιο με την απουσία σκέψης και πράξης. Την έκθεση του ζητήματος αυτού, καθώς και μια πιθανή απάντηση δοκιμάζουμε σε ένα από τα επόμενα κεφάλαια.

Η εξέλιξη του όλου επιχειρήματος επιτρέπει στον Καστοριάδη να μιλήσει για μια από τις πιο θεμελιώδεις αρχές ενός δημοκρατικού πολιτεύματος, το οποίο συνδέεται άμεσα με το τραγικό στοιχείο της ανθρώπινης κατάστασης και που μπορεί να εντοπιστεί καθαρά στις βασικότερες κοινωνικές λειτουργίες της Αθηναϊκής Δημοκρατίας. Πρόκειται για την αρχή του αυτοπεριορισμού<sup>155</sup> της θεσμιζουσας δραστηριότητας. Πράγματι, ο Καστοριάδης συνιστά εξαίρεση στο σύνολο των στοχαστών της «επανάστασης», δηλαδή των διανοητών που προτείνουν την ανατροπή της κοινωνικής, πολιτικής και οικονομικής οργάνωσης, καθώς προσπαθεί να συλλάβει ταυτόχρονα και τους κινδύνους που μπορεί να προκύψουν από την απόπειρα εφαρμογής της πολιτικής του πρότασης, δηλαδή των κινδύνων που ελλοχεύουν σε κάθε απόπειρα υλοποίησης του επαναστατικού εγχειρήματος. Στο έργο του συγκεκριμένου φιλοσόφου, η αρχή του αυτοπεριορισμού ανταποκρίνεται στην ύστατη αγωνία για τον κίνδυνο εκφυλισμού του επαναστατικού προτάγματος, και την αποφυγή της αφομοίωσης του τελευταίου, από την επιρροή της τάξης πραγμάτων την οποία ήρθε να ανατρέψει. Εάν στα ανθρώπινα πράγματα, η παρουσία του μάγματος επιβεβαιώνεται από την τραγικότητα, όπως και το αντίστροφο, τότε κάθε εγχείρημα διαποτίζεται από το αμείλικτο ενδεχόμενο του εκφυλισμού, από την πιθανότητα καταχρηστικής υπέρβασης των ορίων, από τον κίνδυνο να ανοίξουν οι πύλες της κολάσεως και της φρίκης και η ανθρωπότητα να παραδοθεί στην ωμή βία και την ετερονομία.

Το ζήτημα του αυτοπεριορισμού της θεσμιζουσας δραστηριότητας μιας κοινότητας, παρουσιάζεται από τη στιγμή που αυτή αναγνωρίζει το εαυτό της ως πρώτη και τελική πηγή νομοθεσίας. Εάν τα κριτήρια της παράδοσης και του τυπικού ορθού λόγου καταρρεύσουν, όπως και οι αρχές της φυσικής ή υπερβατικής αυθεντίας εκλείψουν, τότε η κοινότητα θα πρέπει να αναζητήσει στον εαυτό της αυτά τα κριτήρια και κυρίως τα όρια της θεσμιζουσας δραστηριότητάς της. Η αναγκαιότητα αυτών των

---

<sup>155</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης « Η ελληνική ιδιαιτερότητα-Η πόλις και οι νόμοι» Κριτική, Αθήνα, 2008, τομ. Β', σελ. 189-192.



ορίων θα λέγαμε πως στην οπτική του Καστοριάδη είναι επιβεβλημένη από το ίδιο το χάος, το οποίο εκτός από πηγή δημιουργίας αποτελεί εξίσου και πηγή καταστροφής. Χαρτογραφώντας την περιοχή αυτή από την αντίθετη κατεύθυνση, θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως η ύπαρξη της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής, κατ'ουσίαν της εξουσίας, συνιστά επιβεβλημένη παράμετρο της ανθρώπινης συλλογικότητας, αναγκαίο όρο κοινωνικής ύπαρξης. Η διαφορά βέβαια έγκειται στο ότι μια αυτόνομη κοινότητα είναι η ίδια υπεύθυνη γι' αυτήν την εξουσία, καθώς και για το βάθος και την έκτασή της. Φυσικά, η εφαρμογή της αρχής του αυτοπεριορισμού δεν είναι καθόλου εύκολη υπόθεση, από τη στιγμή που η πυρηνική σημασία της όλης διαδικασίας, συνίσταται από την δημιουργία ορίων εκεί που ακριβώς δεν υπάρχουν, με μια μέθοδο που επίσης είναι κάθε φορά υπό διαμόρφωση και τέλος με υπέρτατο κριτή το ίδιο το αποτέλεσμα, το οποίο μόνο μετά την πραγματοποίησή του μπορεί να κριθεί με κάποια σχετική ασφάλεια<sup>156</sup>.

Επιστρέφοντας στο παράδειγμα της αρχαίας Αθηναϊκής δημοκρατίας, ο Καστοριάδης επισημαίνει μερικούς πολύ σημαντικούς θεσμούς αυτοπεριορισμού της πολιτικής δραστηριότητας, όπως «η γραφή παρανόμων», κατά την οποία ο οποιοσδήποτε Αθηναίος πολίτης μπορεί μέσα από ένα συγκεκριμένο θεσμικό τυπικό να καταγγείλει έναν νόμο ως παράνομο. Πέρα όμως από τους δεδομένους θεσμούς ελέγχου της νομοθετικής δράσης της κοινότητας από τα ίδια τα μέλη της, υπάρχει ένας πολύ σημαντικότερος, διότι με παραστατικό τρόπο θα λέγαμε πως σκιαγραφεί και μαθαίνει στους πολίτες τη δυναμική του χάους στα ανθρώπινα πράγματα. Πρόκειται για τον θεσμό της τραγωδίας. Θεσμός με μέγιστη, για τον Έλληνα φιλόσοφο, πολιτική και παιδαγωγική σημασία, ο οποίος και αποκρυσταλλώνει παραστασιακά τις διαστάσεις του χάους και της αβύσσου, καθώς αυτές διατρέχουν και εισβάλλουν σε όλα τα χάσματα και τους αρμούς των κοινωνιών, προβάλλοντας πρώτα και κύρια ότι οι άνθρωποι, όχι μόνο αδυνατούν να ελέγξουν τις συνέπειες των πράξεών τους, αλλά και τη σημασία των πράξεων αυτών. Η τραγωδία, με αλλά λόγια, οξύνει τα κριτικά αισθητήρια των πολιτών ενώπιον του ίδιου τους του επικείμενου ή ήδη συντελεσμένου έργου της ρητής κοινωνικής θέσμησης.

Κλείνοντας το κεφάλαιο αυτό, θα πρέπει να επιμείνουμε στη σημασία που αποδίδει ο Κορνήλιος Καστοριάδης στον παιδαγωγικό ρόλο των δημοκρατικών θεσμών. Οι θεσμοί αυτοί παιδαγωγούν στην πράξη τους πολίτες, καθιστώντας τους υπεύθυνους για το κοινωνικό μόρφωμα που τους στεγάζει. Η ενασχόληση με τα κοινά τροφοδοτεί τους πολίτες με διάφορες εμπειρίες που καθιστούν ευρύτερη και βαθύτερη την εποπτεία τους, ως προς τους κοινωνικούς μηχανισμούς, καλλιεργώντας ταυτόχρονα τη σκέψη ως κριτική και δημιουργική συνιστώσα του πολιτικού πράττειν. Πέρα λοιπόν από τις τυπικές διακρίσεις, η πολιτική δραστηριότητα δεν μπορεί να διαχωριστεί από άλλες ζωτικές λειτουργίες της κοινότητας, όπως η παιδεία και η τέχνη. Αντίθετα συνιστούν όψεις της ευρύτερης πολιτικής ενότητας που οικοδομείται με όρους αυτονομίας.

Εάν ισχύουν όλα τα παραπάνω, αυτή τη στιγμή στον σύγχρονο ανεπτυγμένο κόσμο βρισκόμαστε στον αντίποδα της Δημοκρατικής οργάνωσης των πολιτειών. Η σύγχρονη θέσμηση, περικλείει μια βασική αντινομία, διότι ενώ τυπικά αναγνωρίζει ως πηγή κυριαρχίας τον Λαό ή το Έθνος, επί της ουσίας διαστέλλει το έργο και την ευθύνη της πολιτικής απόφασης για μια κοινωνία, από τη θεσμικά ακατοχύρωτη ελευθερία του σώματος των πολιτών να την ελέγξουν και να τη διαχειριστούν, αποδίδοντας με τον τρόπο αυτό το πολιτικό σύστημα στους επαγγελματίες πολιτικούς, στα οικονομικά συμφέροντα και τους τεχνοκράτες, και καθιστώντας τους πολίτες απλά όργανα

---

<sup>156</sup> Οπ.π σελ. 193.

νομιμοποίησης των διαφόρων ελίτ, περιχαράκωνοντάς τους και αναγνωρίζοντας τους, ατομικά δικαιώματα στον χώρο της ιδιωτικής ζωής και κατανάλωσης.<sup>157</sup>

### **Δημοκρατία, σοσιαλισμός και αυτονομία.**

Δημοκρατία, σοσιαλισμός και αυτονομία, έννοιες που φέρουν στους ώμους τους το βάρος της ιδεολογικής κατηλείας, της παραφθοράς και της έκπτωσης που τους επιφύλαξε η κοινωνική και πολιτική πρακτική. Στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη παρουσιάζεται μια από τις τελευταίες, από όσο γνωρίζουμε, θεωρητικές ευκαιρίες να ξαναβρούν τον αληθινό εαυτό τους και να σηματοδοτήσουν νέες μορφές ύπαρξης. Δηλαδή, όχι μόνο να έρθουν σε επαφή προς το αρχικό τους νόημα, αλλά και να ασκηθούν ενώπιον των προβλημάτων που η πρώτη τους σύλληψη συνεπάγεται. Μέσα από την αμφίπλευρη κίνηση προς το παρελθόν (αρχαιοελληνική δημοκρατία και επανεμφάνιση στην Ευρώπη από τον 11ο αιώνα μ.Χ. του φαντασιακού της αυτονομίας) και το μέλλον, η καστοριαδική φιλοσοφία επιχειρεί να στοχαστεί τη φύση της ελευθερίας και να συμβάλει στη κατάκτηση της, σε ατομικό και κοινωνικό επίπεδο. Δημοκρατία, σοσιαλισμός και αυτονομία συμπυκνώνουν ένα πρόταγμα που για τον φιλόσοφο συγκεκριμενοποιείται ως άμεση συμμετοχή όλων ανεξαιρέτως των κοινωνιών, στην διαδικασία ρητής αυτοθέσμησης της κοινωνίας τους, την ανεμπόδιστη και με ίσους όρους πρόσβαση στην εξουσία, την κατάκτηση της ισότητας σε όλα τα κοινωνικά επίπεδα και τελικά τη θέσμιση μιας ελεύθερης κοινωνίας, ελεύθερων ανθρώπων.<sup>158</sup> Ορισμένες όψεις του καστοριάδειου στοχασμού σχετικού με το δίπολο αυτονομίας-ετερονομίας θα μπορούσαν να αναζητήσουν την γενεαλογία τους στην φιλοσοφία του Καντ και σε αυτό που ονομάζει «αυτονομία της βουλήσεως» και στην αντίστοιχη ετερονομία της βουλήσεως, με την διαφορά ότι για τον Καστοριάδη, η αυτονομία αυτή δεν μπορεί ποτέ να είναι το αποτέλεσμα μιας *a priori* απόλυτης αρχής, όπως ο καντιανός πρακτικός νους.<sup>159</sup>

Ποιες όμως είναι οι οντολογικές προϋποθέσεις που οδηγούν τον Καστοριάδη στην σύνθεση του ολικού προτάγματος της αυτονομίας; Όπως έχουμε ήδη παραθέσει, για τον Καστοριάδη ο κοινωνικός κόσμος αναδύεται από το χάος, την άβυσσο, το απύθμενο, από το μάγμα μαγμάτων του ριζικού φαντασιακού. Η δημιουργία του κοινωνικού-ιστορικού για να μπορέσει να θεσμιστεί, θα πρέπει να θέσει μια συνολική ταυτότητα γι' αυτό που αποτελεί, γεγονός που την υποχρεώνει να αποκρύψει μέρος του εαυτού της, αποδίδοντας σε μια εξωκοινωνική αρχή, την αιτία του εαυτού της. Αυτή η αυτοαπόκρυψη, συνιστά ετερονομία σύμφωνα με την οποία, η κοινωνία χάνει τη δυνατότητα της συνειδητής δημιουργίας των μορφών, των οργανώσεως και γενικά των κανόνων που την διέπουν. Με άλλα λόγια, η κοινωνία θεσμίζει ασυνείδητα και άρα

<sup>157</sup> Γιώργος Κοντογιώργης, «Πολίτης και Πόλις», Παπαζήση, Αθήνα, 2003.

<sup>158</sup> Καστοριάδης Κορνήλιος, « Η πείρα του εργατικού κινήματος- Προλετάριο και οργάνωση», τομ. Β', Ύψιλον, Αθήνα, 1984. Σελ. 120-122.

<sup>159</sup> Για μια σύντομη και διαφωτιστική παρουσίαση της καντιανής φιλοσοφίας βλ. Κωνσταντίνος Ι. Δεσποτόπουλος «Φιλοσοφία και διαλεκτική», Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1990, σελ. 108-131.

ανεξέλεγκτα τον εαυτό της, με συνέπεια η άγνοιά της αυτή, την κάνει να συλλαμβάνει τους κοινωνικούς θεσμούς πάντα ως έργο ενός Άλλου (θεός, φύση, λόγος, παράδοση). Με τον τρόπο αυτό εγκλωβίζεται σε ότι ήδη έχει τεθεί κοινωνικά και στις συνέπειες του, χωρίς να υπάρχει από εκεί και ύστερα ισχυρή δυνατότητα συνειδητής ανατροπής της κατεστημένης πραγματικότητας. Η αυτονομία τίθεται στους αντίποδες αυτής της συλλήψεως και άρα συνιστά τη διαδικασία ανάκτησης αυτής της δυνατότητας.

Καταρχήν θα πρέπει να ξεκαθαρίσουμε πως για να υπάρξει το αίτημα της αυτονομίας, ακόμα και ως δυνατότητα, θα πρέπει να το επιτρέπει το μάγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών<sup>160</sup>. Θα πρέπει δηλαδή, οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες να περιλαμβάνουν τις προϋποθέσεις αμφισβήτησης, αυτού που οι ίδιες στα πλαίσια της συνολιστικοταυτιστικής τους επεξεργασίας, παρουσίασαν ως καθορισμένο και αναμφισβήτητο. Ακριβώς με αυτή την έννοια συνδέεται, στο έργο του Καστοριάδη, η δημοκρατία με τη φιλοσοφία, στον βαθμό που με την τελευταία εννοούμε τη «γένεση ρητών ερωτημάτων που αμφισβητούν τις θεσμισμένες παραστάσεις για το πως έγινε ο κόσμος, καθώς και την θέση του ανθρώπου και της ανθρώπινης κοινωνίας μέσα στον κόσμο»<sup>161</sup>

Αυτή όμως η ρητή αμφισβήτηση, (που δεν είναι απλώς μια στείρα αμφισβήτηση, αλλά και η απαρχή για την δημιουργία νέων μορφών, νέων απαντήσεων και νέων ερωτήσεων για τις νέες απαντήσεις) τόσο στο επίπεδο της σκέψης (φιλοσοφία), όσο και στο επίπεδο της πολιτικής πράξης (δημοκρατία), από τη στιγμή που λειτουργεί και προσπαθεί αναμετρώμενη να ανακαλύψει-αποκαλύψει το μάγμα του Ριζικού Φαντασιακού, καμιά εκ των προτέρων δεδομένη θεμελίωση, κανένα αντικειμενικό κριτήριο και καμιά αυθεντία δεν μπορούν να μεσολαβήσουν για να εξασφαλίσουν το ορθολογικό αδιάβλητο της όλης διαδικασίας. Για τον Καστοριάδη, η μαγματική λογική (ως η άλλη ονομασία της ρητής αυτοθέσμησης, αλλά και ως ορισμός του μη ορίσιμου χαρακτήρα του Ριζικού Φαντασιακού), δεν εμπίπτει στο δίπολο ορθού και λάθους, αντίθετα (καθώς στον Καστοριάδη το αντικείμενο της σκέψης και η σκέψη είναι αζεχώριστα μεγέθη)<sup>162</sup> είναι αυτό που στη βάση της φαντασιακής του αυθαιρεσίας δημιουργεί τις σημασίες αυτές. Έτσι στη διαδικασία της ρητής αυτοθέσμησης, ουδείς μπορεί εκ των προτέρων να αξιώνει ορθότητα των θέσεων του και κατά συνέπεια ουδείς ειδικός αναγνωρίζεται. Αυτός είναι και ο λόγος για τον οποίο ο Καστοριάδης, τα ώριμα χρόνια της σκέψης του, ρίχνει το βάρος της προσέγγισης του κυρίως στην μορφολογία και όχι τόσο στο περιεχόμενό του προτάγματος της αυτονομίας.<sup>163</sup> Αλλά για να πάμε ακόμη πιο μακριά, το ίδιο το πρόταγμα της αυτονομίας δεν μπορεί να θεμελιωθεί ορθολογικά· σε τελική ανάλυση συνιστά μια επιλογή.<sup>164</sup> Έτσι η αυτονομία δεν μπορεί παρά να προϋποθέτει τη δημοκρατία. Τη δημοκρατία όχι ως δημοκρατικό προσώπείο αντιπροσώπευσης, μιας «μεταφυσικά» θεμελιωμένης φιλελεύθερης ολιγαρχίας<sup>165</sup>, αλλά ως άμεση συμμετοχή όλων των πολιτών στη θέσμιση και άσκηση της εξουσίας της κοινωνίας τους, κάτι που

<sup>160</sup> Εδώ παρουσιάζεται ένα από τα μεγαλύτερα κατά την γνώμη μας προβλήματα, στη σκέψη του Καστοριάδη βλ. το επόμενο κεφάλαιο.

<sup>161</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης «Η ελληνική ιδιαιτερότητα» τομ Α', Αθήνα, Κρητική, 2007, σελ. 95.

<sup>162</sup> Οπ.π, βλ. Σελ. 77.

<sup>163</sup> Βλ Κορνήλιος Καστοριάδης «Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα», Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σελ. 22-23.

<sup>164</sup> Βλ. στη «Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Αθήνα, Κέδρος, 1981, τα σχετικά κεφάλαια «Υποκειμενικές ρίζες του επαναστατικού προτάγματος» σελ. 136-141 και «Η λογική του επαναστατικού προτάγματος» σελ. 141-149.

<sup>165</sup> Βλ. «Η άνοδος της ασημαντότητας», Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σελ. 199 και Castoriadis Cornelius, «POSTSCRIPT ON INSIGNIFICANCY», Bloomsbury Publishing, 2011, σελ. 93-95.

προϋποθέτει μια πολύ βασική έγνοια, την έγνοια του αυτοπεριορισμού-οριοθέτησης της ρητής αυτοθέσμησης<sup>166</sup>. Μια πραγματικά δημοκρατική κοινωνία, φροντίζει και αγωνίζεται συνεχώς για να θέτει όρια στη δημιουργική της δραστηριότητα, ώστε να μην εκφυλιστεί. Η τελευταία αυτή διατύπωση δείχνει την άβυσσο που επίσης χωρίζει τον Καστοριάδη από τους θιασώτες του αναρχισμού.<sup>167</sup>

Είναι αρκετή όμως για την επίτευξη της αυτονομίας, η απλή αναγνώριση του δικαιώματος όλων των πολιτών να συμμετέχουν στην εξουσία; Και εάν έτσι έχουν τα πράγματα, τι είναι αυτό που μπορεί να διασφαλίσει σε μια κοινωνία που υπάρχουν εισοδηματικές και άλλου τύπου ανισότητες, ότι δεν θα λειτουργήσει η ανισομέρεια της δύναμης για την καταστρατήγηση κάθε έννοιας δημοκρατίας και ίσης συμμετοχής στη λήψη των αποφάσεων; Η απάντηση που δίνει στο ερώτημα αυτό ο φιλόσοφος είναι ότι μοιραία η ανισότητα σε κάποιον από του υπόλοιπους τομείς της κοινωνίας επιφέρει και την ανισότητα στο πολιτικό επίπεδο. Άρα κάθε επαναστατική προοπτική προς μια αυτόνομη κοινωνία θα πρέπει να θέτει ως αξίωμα της, την κατάργηση των κοινωνικών ανισοτήτων κάθε είδους. Αυτό είναι άλλωστε και το νόημα που δίνει ο Καστοριάδης στην ιδέα του σοσιαλισμού.<sup>168</sup>

Όπως μπορούμε να καταλάβουμε, το ζήτημα της αυτονομίας δεν μπορεί να περιοριστεί στο πεδίο μόνο της πολιτικής, αντίθετα αφορά κάθε πτυχή του κοινωνικού μας βίου, από τις πιο προσωπικές έως τις σχέσεις που αφορούν τη χάραξη κεντρικών κοινωνικών κατευθύνσεων. Μια κοινωνία που θέλει να είναι αυτόνομη εξωτερικεύει σε κάθε της θεσμό, την αρχή της αυτοκυβέρνησης: στην πολιτική το κοινωνικό σώμα δεν διακρίνεται σε κυβερνώντες και κυβερνώμενους, στην εργασία σε διευθυντές και εκτελεστές,<sup>169</sup> το σχολείο δεν παρέχει στείρες, ειδικές και άχρηστες γνώσεις, κάνοντας παράλληλα ατροφική, την όποια κριτική ικανότητα διαθέτουν, πριν εισέλθουν στο εκπαιδευτικό σύστημα.

Κατόπιν αυτών καταλαβαίνουμε πόσο κρίσιμος είναι ο ρόλος της παιδείας για την επιτυχία του προτάγματος της αυτονομίας, όχι φυσικά μόνο με τη μορφή της εγκύκλιας γνώσης, αλλά κυρίως ως τρόπος διαπαιδαγώγησης μέσα από την καθημερινή λειτουργία των θεσμών. Μια άλλη μορφή κουλτούρας θα πρέπει ουσιαστικά να δημιουργηθεί, μια κουλτούρα συμβατή με το πρόταγμα της αυτονομίας.<sup>170</sup>

Κάτω από αυτούς του όρους μπορεί κανείς να αναρωτηθεί για το πόσο δύσκολη μπορεί να είναι η επιτυχία του αιτήματος της αυτονομίας στην σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία. Όπως έχουμε δει, πρόκειται για μια κοινωνία που διακρίνεται από μια ιδιαίτερη μορφή ετερονομίας, που στοχεύει στην απεριόριστη ανάπτυξη της ορθολογικής κυριαρχίας, με συνέπεια, την ιλιγγιώδη αύξηση της παραγωγής και της κατανάλωσης, σε βαθμό μάλιστα που να καθίσταται, λόγω των διαφόρων κλιματολογικών προβλημάτων που δημιουργεί, αβέβαιο το μέλλον της ανθρωπότητας, τουλάχιστον σε αυτόν τον πλανήτη.

Κλείνουμε εδώ τον προβληματισμό μας θέτοντας ένα βασικό ερώτημα που εύλογα μας προκαλείται μέσα από τις σχετικές αναφορές του Καστοριάδη στην έννοια της αυτονομίας: αφού η καπιταλιστική κοινωνία, όπως παραδέχεται ο φιλόσοφος,

---

<sup>166</sup>Πολύ ενδιαφέρουσες είναι οι παρατηρήσεις του Καστοριάδη σχετικά με το ζήτημα της ανάγκης αυτοπεριορισμού των κοινωνιών που έχουν κάνει πράξη την αυτοθέσμηση. Ο φιλόσοφος ερμηνεύει την τραγωδία ως τον βασικότερο θεσμό αυτοπεριορισμού της Αθηναϊκής δημοκρατίας. Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης «Η ελληνική ιδιαιτερότητα» τομ. Β', Αθήνα, Κρητική, 2008, σελ. 109-137.

<sup>167</sup>Οπ.π, σελ. 262.

<sup>168</sup>Οπ.π, σελ. 270.

<sup>169</sup>«Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα», Αθήνα, Ύψιλον, 2000, σελ. 17-18.

<sup>170</sup>Βλ. Κορνήλιος Καστοριάδης-Ντάνιελ Κον-Μπεντίτ «Από την οικολογία στην αυτονομία», Αθήνα, Κέδρος, 1981, σελ. 16-42.

διατηρεί και μάλιστα επιτείνει την ετερονομία εντός του θεσμικού πλαισίου όπου πραγματώνεται και στο βαθμό που τα κοινωνικά υποκείμενα δεν θα μπορούσαν να είναι ποτέ αυτόνομα σε μια ετερόνομη κοινωνία, από πού θα μπορούσε να προκύψει ως ελπίδα και ως πραγματικότητα ένα σπέρμα ανατροπής αυτού του νοσηρού περιβάλλοντος; Σίγουρα η όποια απάντηση ήθελε να είναι συνεπής προς την φιλοσοφία του Καστοριάδη, θα βασιζόταν στην οντολογία της ακαθοριστίας του μάγματος ως πηγή τόσο της ετερονομίας όσο και της αυτονομίας. Προς το παρόν ας αρκεστούμε σε αυτή την ανολοκλήρωτη απάντηση, την οποία θα προσπαθήσουμε να φθάσουμε ως τις έσχατες της συνέπειες σε ένα επόμενο κεφάλαιο.

### **Αυτονομία και αναρχία.**

Η αναζήτηση της πλήρους ιδεολογικής καθαρότητας στην ιστορική κίνηση, των ιδίων, των ιδεών, συνιστά μάλλον μια άσκοπη ενέργεια και ένα δονκιχωτικό κυνήγι, από τη στιγμή που ο κοινωνικός κόσμος συγκροτείται ως αδιαίρετο σύνολο σχημάτων αντίληψης και μορφών σκέψης και πράξης. Στην προοπτική αυτή, δεν κατανοούνται τα κοινωνικά «πράγματα» ως ένα αδιαφοροποίητο όλον, αλλά ως μια, εν τω γίνεσθαι, πολυειδία. Συγκρουσιακά διακείμενες αρχές σκέψης ή πράξης μπορούν να αναχθούν καταγωγικά στην ίδια οντολογική μήτρα, όπως επίσης αρχές δράσεις που προκύπτουν από έτερες αφετηρίες, στο επίπεδο των θεωρητικών ή πρακτικών τους απολήξεων, μπορούν να εφάπτονται σε ορισμένα καίρια σημεία τους σε σημαντικό βαθμό.

Στην πρώτη περίπτωση θα μπορούσαμε να κατατάξουμε, αν κρίνουμε από την εξέλιξη των φαινομένων, ανταγωνιστικές κοσμοθεωρητικές αρχές κοινωνικής οργάνωσης, όπως ο φιλελευθερισμός και ο κομμουνισμός. Θα μπορούσαμε γενεαλογικά να θεωρήσουμε ως πηγή και των δύο αυτών κοσμοθεωρήσεων, την ανάδυση των αυτόνομων αστικών κοινοτήτων, μικρών θυλάκων στο εσωτερικό της φεουδαρχικής κοινωνικής τάξης<sup>171</sup>. Οι κοινότητες αυτές, διεκδίκησαν έναν χώρο μερικής αυτονομίας στο επίπεδο της συλλογικής-κοινοτικής άρθρωσης, περιορίζοντας ή απωθώντας την εξουσία του τοπικού ηγεμόνα από τον έλεγχο επί της ατομικής ελευθερίας και συνακόλουθα επιδίωξαν την ανάπτυξη ενός πλαισίου σχετικής αυτονομίας της οικονομικής δραστηριότητας από την ηγεμονία του φεουδάρχη. Όπως γνωρίζουμε το αίτημα της ελευθερίας αν και σε διαφορετικό επίπεδο, αποτέλεσε διαχρονικό ζητούμενο τόσο για τον καπιταλισμό, όσο και για τον κομμουνισμό<sup>172</sup>.

---

<sup>171</sup> Ο λόγος ανάδυσης αυτών των αυτόνομων, κοινωνικών συνδεσμοποιήσεων δεν θα μας απασχολήσει εδώ. Απλά θα αναφέρουμε ένα σύνολο παραγόντων που αποτελούν το υλικό πάνω στο οποίο δημιουργούνται οι προϋποθέσεις για την ανάδυσή τους. Σε αυτούς τους παράγοντες συγκαταλέγονται, οι συνεχείς ανάγκες του φεουδαρχικού συστήματος για όλο και μεγαλύτερη κατανάλωση, κυρίως για τις συνεχώς διευρυνόμενες αυλές των ευγενών, η ανάπτυξη του εμπορίου με την Ανατολή και ο πνευματικός επηρεασμός από τον βυζαντινό πολιτισμό. Για όλα αυτά τα ζητήματα βλ. σχετικά Φίλιας Βασίλης, «Κοινωνικά Συστήματα» Α' τομ. Λιβάνης, Αθήνα 1978, Νόμπερτ Ελίας, «Η εξέλιξη του πολιτισμού» Νεφέλη, Αθήνα, 1997, Runciman Steven, «Η τελευταία βυζαντινή Αναγέννηση» Δόμος.

<sup>172</sup> Η κοινή ιδεολογική βάση του καπιταλισμού με τον κομμουνισμό, μπορεί να επισημανθεί καίρια στις αντιλήψεις που ανέπτυξαν εκατέρωθεν για την ελευθερία, καθώς και σε σχέση με τις διάφορες μορφές νομιμοποιημένης εξουσίας. Πρόκειται ουσιαστικά για την κατανόηση, αφενός της ατομικής ελευθερίας, ως την πεμπουσία των κοινωνικών κατακτήσεων, με αποτέλεσμα της περιχαράκωση του υποκειμένου στην ελευθερία των επιλογών της ιδιωτικής σφαίρας και αφετέρου την άρρητη ή και

Ανεξάρτητα από το πώς η κάθε κοσμοθεωρία κατανόησε αυτή την ελευθερία, καθώς και πώς την εξέφρασαν ιστορικά, με βεβαιότητα μπορούμε να μιλήσουμε για την κοινή τους καταγωγή. Η καταγωγή αυτή προκύπτει σαφώς μέσα από τον ιδιαίτερο τρόπο, κατά τον οποίο ο νεωτερικός άνθρωπος επηρεάστηκε και μπόρεσε να κατανοήσει το διαθέσιμο, κατά τον Διαφωτισμό, πραγματολογικό υλικό της αρχαίας ελληνικής γραμματείας. Οι δομές όμως κατανόησης του υλικού αυτού από τον νεωτερικό άνθρωπο είχαν ως συνέπεια τη μεθερμηνεία της δημοκρατικής αρχής υπό τους όρους μιας κοινωνίας η οποία αναδύεται μέσα από τις φεουδαλικές δομές. Έτσι το σημαίνον διατηρήθηκε, αλλά το σημαινόμενο υπέστη μια σημαντική διάβρωση σε σχέση με την πολιτική πραγματικότητα της δημοκρατίας και της ελευθερίας. Το στοιχείο λοιπόν που δηλώνει την κοινή καταγωγή του φιλελευθερισμού και του κομμουνισμού είναι η αυστηρή προσήλωσή τους στο ζήτημα της ατομικής ελευθερίας, την οποία τοποθετούν ως την πληρέστερη έκφραση της ελευθερίας εν γένει.

Στη δεύτερη περίπτωση θα μπορούσαμε να κατατάξουμε την τελική σύγκλιση δυο, αντιτιθέμενων, ως προς τις αφετηριακές τους παραδοχές, ιδεολογιών, στο επίπεδο των τελικών απολήξεων, έναντι του ζητήματος της ελευθερίας. Ο ατομικός αναρχισμός και ο ακραίος φιλελευθερισμός<sup>173</sup>, μπροστά στην αγωνία τους να κατοχυρώσουν μια μορφή απόλυτης ελευθερίας του ατόμου, από κάθε είδους ετεροπροσδιορισμό, καταλήγουν στην ίδια ακριβώς καταστατική τελικότητα (λίγο ενδιαφέρει εδώ το ότι η πιθανή πλήρης πραγμάτωση και επιτυχία αυτού του πολιτικού προγράμματος θα σηματοδοτούσε και το τέλος για κάθε δυνατή μορφή κοινωνίας).

Χρειάστηκε να προβούμε σε όλες αυτές τις διευκρινήσεις, ώστε να γίνει κατανοητή η προοπτικής της διαλεκτικής σύμφυσης των ιδεών, όχι μόνο στη σφαίρα του υπερβατικού συστήματος των ιδεών, αλλά εντός του ιστορικού γίγνεσθαι. Σύμφωνα λοιπόν με τα όσα έχουν εκτεθεί, είναι δυνατόν ορισμένες επικουρικές προτάσεις μιας κυρίαρχης ιδεολογίας, οι οποίες μετατρέπονται κάτω από κάποιες ειδικές περιστάσεις, σε βασικό δόγμα μιας αιρετικής, ως προς την κυρίαρχη, κίνησης, να εφάπτονται σε ορισμένα τους σημεία, με τις ακριβώς αντίθετες, ως προς τις αφετηριακές τους παραδοχές. Η επιλογή να προσεγγίσουμε, όχι ως ένα ομοιογενές σύνολο, αλλά στο επίπεδο μιας εσωτερικής διάκρισης, την ιδεολογία του ουτοπικού σοσιαλισμού και της αναρχίας, σε σχέση με το πρόταγμα της αυτονομίας του Καστοριάδη, δεν αναιρεί τις όποιες ιδεολογικές και ταυτοτικές τους συνάψεις. Πρόκειται για μια εργασία, η οποία λαμβάνει χώρα στο επίπεδο της πολιτικής φιλοσοφίας και όχι του γενικού αντικειμένου της ιστορίας των ιδεών, πράγμα που με τη σειρά του μας υποχρεώνει πρώτου τις θέσουμε σε έναν κριτικό διάλογο με την καστοριαδική πολιτική σκέψη, να αναδείξουμε την πολυδιάσπαση των ιδεολογιών, όπως και τις ετερόνομες συνεπαγωγές τους. Στην κατεύθυνση λοιπόν αυτή θεωρούμε σκόπιμο, ανεξάρτητα από την αλληλοδιείσδυση και τον μεταξύ τους αλληλοεπηρεασμό, καθώς και την τάση ορισμένων θεωρητικών σχολών να τις ταυτίζουν, να οριοθετήσουμε ως διακεκριμένα, το πεδίο του αναρχισμού και του ουτοπικού σοσιαλισμού<sup>174</sup>.

---

ρητή αποδοχή της διάστασης μεταξύ πολιτών και εξουσιαστικών φορέων. Οι τελευταίοι ορίζουν και ελέγχουν τον δημόσιο χώρο, αντλώντας νομιμοποίηση από τους πρώτους. Βλ. σχετικά Γιώργος Κοντογιώργης, «Η δημοκρατία ως ελευθερία» Πατάκη, Αθήνα, 2007, σελ. 26-29, 29-31, 31-33, 45-51 και Χρήστος Γιανναράς, «Η απανθρωπιά του δικαιώματος», Δόμος, Αθήνα 1998, σελ. 45-52, 75-89,

<sup>173</sup> Heywood Andrew, «πολιτικές ιδεολογίες» Επίκεντρο, Αθήνα, 2007, σελ. 366-370.

<sup>174</sup> Μια αρκετά πλήρη εισαγωγή στον αναρχισμό, παρέχει ο Heywood Andrew, «πολιτικές ιδεολογίες» βλ. σελ. 339-379. Η συγκεκριμένη προσέγγιση παρότι μας παρέχει διαφορετικές σκοπιές του αναρχισμού, εντούτοις δεν τον διαφοροποιεί από τον ουτοπικό σοσιαλισμό.

Σύμφωνα με την δική μας προσέγγιση, η οποία λόγω της διάκρισης που θα επιχειρήσουμε μας βοηθά να δούμε την ιδιαιτερότητα των συγκεκριμένων ιδεολογιών, αλλά και να επισημάνουμε τις πιθανές εκλεκτικές τους συγγένειες, ο αναρχισμός είναι η πολιτικοκοινωνική προοπτική κοινωνικού μετασχηματισμού που βασίζεται σε μια κατάφαση της προ κοινωνικής, ανθρώπινης φύσης, και αρνείται στο όνομα της ατομικής ελευθερίας, την ύπαρξη κάθε είδους αρχής και άρα μορφοποιημένης εξουσίας και νόμου.<sup>175</sup>

Ο ορισμός αυτός μας οδηγεί να αναγνωρίσουμε δύο βασικές μορφές αναρχισμού: Τον ατομικό αναρχισμό και τον κοινωνικό αναρχισμό. Και οι δυο αυτές μορφές αναρχισμού θέτουν στο επίκεντρό τους την έννοια της ατομικής ελευθερίας. Η θεμελιώδης τους διαφορά έγκειται στο ότι ο ατομικός αναρχισμός εξακοντίζει το ζήτημα της ατομικής ελευθερίας στα άκρα, ενώ ο κοινωνικός αναρχισμός αποδέχεται την ατομική ελευθερία, μεσολαβούμενη όμως από τις ελεύθερες ατομικές συμβάσεις μεταξύ των κοινωνιών. Ο ατομικός αναρχισμός λοιπόν θέτει στο επίκεντρο της «πολιτικής» ή καλύτερα α-πολιτικής του στόχευσης, την απόλυτη ελευθερία, με μοναδική αναφορά στη μη κοινωνική ατομικότητα του εγώ. Η συγκεκριμένη φαντασιώδης σύλληψη, προφανώς επηρεασμένη από το ναρκισσιστικό καρτεσιανό υποκείμενο, με καταβολές που θα μπορούσαμε να αναζητήσουμε πίσω στον χρόνο ως και στον Αυγουστίνο, αδυνατεί να συλλάβει την ανθρώπινη ύπαρξη και άρα το άτομο ως κοινωνικό υποκείμενο, θεωρώντας το κοινωνικό μόρφωμα, ως ένα απλό άθροισμα φυσικών μονάδων (άτομα), το οποίο υπαστασιοποιείται με πρόσημο την εξουσία και όλες τις αρνητικές της συνεπαγωγές. Στο σημείο αυτό, είναι έκδηλη η καταγωγική συνάφεια με τη φιλοσοφία της φυσικής κατάστασης και των φυσικών δικαιωμάτων του Διαφωτισμού. Η φυσιοκρατική αντίληψη, αποδέχεται την ύπαρξη μια πρώτης φυσικής κατάστασης, σύμφωνα με την οποία τα άτομα απολάμβαναν την απόλυτη ελευθερία. Ήδη ο Rousseau, μας μιλάει για την ηθική ακεραιότητα του ανθρώπου, στην πρώτη αυτή φυσική κατάσταση. Στο σημείο ακριβώς αυτό είναι που εφάπτεται με τον ατομικό αναρχισμό και ο κοινωνικός αναρχισμός. Η φυσική ηθικότητα του ανθρώπου είναι που τον καθιστά ικανό να λειτουργεί εν κοινωνία στα πλαίσια της απόλυτης ελευθερίας. Αντίθετα, το κράτος και οι νόμοι που εκπορεύονται από αυτό, αλλοτριώνουν τη φυσική ηθικότητα των ανθρώπων και τους εξαναγκάζουν στην αποδοχή του έθους της ανταγωνιστικότητας, της εκμετάλλευσης και της κυριαρχίας. Ο κοινωνικός αναρχισμός υποτάσσεται στη διπλή μυθολογική φενάκη, πρώτον, ενός πρωταρχικού ηθικού βίου των ανθρώπων και δεύτερον, στη δυνατότητα ύπαρξης μια κοινωνίας χωρίς εξουσία, απηλλαγμένης, ούτως ειπείν, από τους κοινωνικούς θεσμούς. Ουσιαστικά, ο κοινωνικός αναρχισμός προτάσσει την επιστροφή των ανθρώπων στο προκοινωνικό καθεστώς των φυσικών σχέσεων και της α-κοινωνικής ευγένειας μεταξύ των ανθρώπων. Επιδιώκει την κατάργηση των πολιτικών, κοινωνικών και οικονομικών θεσμών, τους οποίους ταυτίζει με την εκμετάλλευση και την ανελευθερία, χωρίς να εξετάζεται το ζήτημα της ιδιοποίησης του κοινωνικού πολιτικού και οικονομικού συστήματος από συγκεκριμένες ομάδες, οι οποίες καθορίζουν εξουσιαστικά το εκάστοτε κοινωνικό αποτέλεσμα υπέρ των συμφερόντων τους και κατά των αντίστοιχων συμφερόντων των ομάδων που τίθενται εκτός ιδιοποίησης. Επίσης ο κοινωνικός αναρχισμός μένει ανυποψίαστος έναντι των προβλημάτων που θέτει η επιστροφή στις σχέσεις φυσικής συνύπαρξης των ανθρώπων και κυρίως έναντι του προβλήματος της υλικής στέρησης που προκαλεί μια τέτοια οπισθοδρόμηση και

---

<sup>175</sup> Την άποψη αυτή δείχνει να ασπάζεται και ο Βασίλης Φίλιας, βλ. σχετικά «κοινωνικά συστήματα» Β τόμος, Λιβάνης, Αθήνα, 1978, σελ. 97

βεβαίως τους προβλήματος της ανομίας που συνεπάγεται η άφεση των κοινωνικών σχέσεων στη δυναμική της ηθικής αυτοσυγκράτησης μεταξύ των υποκειμένων.

Θα μπορούσαμε σε τρία βασικά σημεία να αναδείξουμε την ασυμβατότητα της καστοριαδικής φιλοσοφίας με τις παραδοχές του αναρχισμού. Το πρώτο σημείο σχετίζεται με την αρχετυπική, ηθικά, εξιδανικευμένη κατάσταση του ανθρώπινου υποκειμένου, ως φυσικής μονάδας. Για τον Καστοριάδη, η αναφορά σε αυτή τη φυσική κατάσταση σύμφωνα με την οποία η μητέρα φύσις τροφοδοτεί τους ανθρώπους με το πολύτιμο κεφάλαιο της απόλυτης ελευθερίας έτσι ώστε να μπορούν να λειτουργούν επέκεινα κάθε κοινωνικής αναφοράς, δεν είναι παρά μια φαντασίωση παντοδυναμίας. Όπως έχουμε ήδη τονίσει η διάκριση μεταξύ ατόμου και κοινωνίας δεν είναι πραγματική. Η κοινωνία δεν μπορεί παρά να αποτελείται από άτομα, και τα άτομα υπάρχουν μόνο στον βαθμό που προϋποτίθεται η κοινωνία (κάτι άλλωστε που ήταν γνωστό και αυτονόητο για τους αρχαίους Έλληνες φιλοσόφους, βλ. ενδεικτικά Αριστοτέλη και Πλάτωνα). Για τον Καστοριάδη η νοηματοδότηση του κόσμου και η ύπαρξη νοήματος εν γένει συνιστά κοινωνική δημιουργία. Ο ανθρώπινος κόσμος είναι ένα είδος προβολής νοήματος σε ένα φόντο μη νοήματος, στο χάος. Κατ' επέκταση οι καταστάσεις και το νόημα της ελευθερίας ή της δουλείας, της ηθικότητας ή της ανηθικότητας, της εκμετάλλευσης ή της αλληλεγγύης και της συνεργασίας, στην οποιαδήποτε τους μορφή, καθορίζονται από το κυρίαρχο κοινωνικό φαντασιακό, άρα συνιστούν κοινωνικές δημιουργίες που δεν απαντώνται πουθενά εκτός κοινωνίας<sup>176</sup>. Ο Έλληνας φιλόσοφος αντίθετα με τα όσα διδάσκει ο αναρχισμός μας μιλά για μια βιολογική και ψυχολογική ρύθμιση που προηγείται του εκκοινωνισμού, οι οποίες όμως αφενός δεν μπορούν να προκαλέσουν τίποτα πέρα από ένα περιορισμένο σύνολο αναγκών, που αφορούν την επιβίωση και λειτουργία του σώματός και αφετέρου τη μονήρη και αδιαφοροποίητη κατάσταση του ψυχικού πυρήνα, ο οποίος δείχνει να ενσωματώνει στην πρώτη αυτή αυτιστική κατάσταση, τα πάντα, χωρίς να διακρίνει το αντικείμενο και το υποκείμενο, όπως και στο εσωτερικό του κάποια λειτουργική στιγμή ή κατάσταση. Πρόκειται για την πλήρη ταύτιση της ενόρμησης, της παράστασης και της προθεσιακής διαδικασίας. Όπως γίνεται αντιληπτό σε αυτή την πρωτο-κατάσταση του ανθρώπινου όντος δεν είναι δυνατόν να ύπαρξη η ελευθερία όπως και οποιοδήποτε άλλο χαρακτηριστικό με κοινωνικό νόημα, ούτε καν ως άρρητο αίτημα. Βέβαια η αρχετυπική φυσικότητα του ανθρώπου, η οποία εκφράζεται ψυχικά στα πλαίσια μιας πρωτο-παράστασης πλήρους κάλυψης και μιας μη διακριτότητας παράστασης-επιθυμίας-προθεσιακής αναφοράς, όταν διαρραγεί, λόγω της κοινωνικοποίησης, κινητοποιεί διαδικασίες που θέτουν απαιτήσεις πλήρους νοήματος, γεγονός νοηματικά συνυφασμένο με την απόλυτη ελευθερία. Αυτή λοιπόν η πρώτη καθολική παράσταση όταν εκλείπει μαγνητίζει τον ψυχικό κόσμο, ώστε να αναζητεί αενάως την καθολική ταύτιση, την καθολική ικανοποίηση. Το καθοριστικό όμως σε αυτό το ζήτημα είναι όχι η πρώτη αυτή κατάσταση, αλλά η στιγμή που έπεται και ένας παράγοντας πέρα από αυτήν. Η στιγμή αυτή εκκινά από την κοινωνικοποίηση της ψυχής και ο παράγοντας αυτός είναι το κοινωνικό φαντασιακό.

Έτσι περνάμε στο δεύτερο σημείο, που βλέπει στην κοινωνία και στην εξουσιαστική της συγκρότηση την αιτία της εκμετάλλευσης και της αλλοτρίωσης. Ο Κορνήλιος Καστοριάδης θεωρεί τους θεσμούς και την εξουσία που αυτοί ενσαρκώνουν ως ένα νομοτελειακό γεγονός στα ανθρώπινα πράγματα. Η ίδια η επιβίωση του ανθρώπινου όντος επιβάλλει την ύπαρξη των θεσμών, ως λειτουργικό κομμάτι της

---

<sup>176</sup> Για το ζήτημα του νοήματος της ελευθερίας ως κοινωνικής δημιουργίας και την κριτική της θεμελίωσής τους στη φύση βλ. Αντώνης Παπαρίζος, «Η ελευθερία ενώπιον του θανάτου» Ελληνικά Γράμματα Αθήνα 2001.



ζωής, πράγμα που με τη σειρά του κατοχυρώνει τη θέση της εξουσίας ως νομοτελειακή μεταβλητή της ανθρώπινης κατάστασης. Ήδη ο εκκοινωνισμός της ψυχής προϋποθέτει μια βίαιη μορφοποίηση του ψυχικού κόσμου, που ανταποκρίνεται στο αίτημα να τεθεί φραγμός στην ακατάσχετη ροή επιθυμιών από την ψυχή, καθώς και στην άμεση και με οποιοδήποτε τίμημα απαίτηση κάλυψής τους. Ο ανθρώπινος βίος είναι εφικτός, μόνο από τη στιγμή που κατορθώνει το ατομικό υποκείμενο να κατευθύνει πολιτισμικά, δηλαδή συντονίζοντας ως προς τις ανάγκες του συνόλου, τα ατομικά του «θέλω». Ήδη η γλώσσα, ο βασικότερος ίσως θεσμός της κοινωνίας, θέτει στο επίκεντρο της κοινωνικής ύπαρξης των ατομικών υποκειμένων την περιστολή ή την εξιδανίκευση της επιθυμίας και άρα τη θέσμιση στο εσωτερικό της ιδιαιτερότητας του θεσμού και των περιορισμών του. Η επιβίωση της ανθρωπότητας, ας μην ξεχνάμε, μπορεί να επιτευχθεί ανεξάρτητα από την εκάστοτε κοινωνική μορφή, μόνο εν κοινωνία. Ακόμη και η καθαρά φυσική ρύθμιση του ανθρώπινου όντος συνιστά μια τάση που οδηγεί και αυτή προς την ανάγκη διαμόρφωσης θεσμών. Προοδευτικά, ο άνθρωπος ενσωματώνει το σύνολο της κοινωνικής θέσμισης. Με αυτόν τον τρόπο καθίσταται εφικτή η ατομική αναπαραγωγή των κοινωνικών θεσμών. Πρόκειται για τη βαθύτερη δομική συγκρότηση του κοινωνικού μέσα από την ατομική έκφραση, σε ένα βαθύτερο επίπεδο από αυτό που καταγράφεται μέσα από τους τυπικούς νόμους. Ο ουσιαστικότερος θεσμός της κοινωνίας, με άλλα λόγια, είναι το ίδιο το εκκοινωνισμένο ανθρώπινο ον. Ο Καστοριάδης λοιπόν, καταδεικνύει τον αντιρεαλιστικό χαρακτήρα και τον μη τόπο, όλων αυτών των θεωρητικών αξιώσεων απόλυτης ελευθερίας. Κατόπιν αυτών, γίνεται εμφανές ότι το οξύ πρόβλημα στο καστοριαδικό έργο δεν είναι εάν πρέπει να υπάρχει ή όχι εξουσία και θεσμοί, αλλά το ποιος θα καθορίζει τη δημιουργία και τον έλεγχο των θεσμών. Η νομή και όχι η ύπαρξη της εξουσίας, συνιστά το μέγιστο ερώτημα της πολιτικής φιλοσοφίας του Κορνήλιου Καστοριάδη.

Τέλος, το τρίτο σημείο αφορά το γεγονός ότι δεν μπορούμε να προσδοκούμε την απολυτότητα σε καμιά κοινωνική κατάσταση, καθώς ότι τίθεται κοινωνικά υφίσταται σε σχέση πάντοτε με την πολυειδία του πολιτισμού και του φυσικού περιβάλλοντος. Και εάν κάποιοι ισχυρίζονται ότι η λύση στα προβλήματα της εξουσίας μιας κοινωνίας, μπορεί και πρέπει να είναι η καταστροφή του κοινωνικού, σημαίνει ότι θα πρέπει και οι ίδιοι να αρνηθούν την ύπαρξή τους, διότι δεν είναι δυνατόν να τους διαφεύγει, ότι ακόμη και αυτές οι νεφελώδεις σκέψεις εις βάρος της ίδιας της κοινωνικής ουσίας, είναι και αυτές άκρως κοινωνικές, όπως και το γεγονός ότι και οι ίδιοι οι φορείς τέτοιων ιδεών αποτελούν, είτε το θέλουν είτε όχι, κοινωνικά όντα. Το αντίθετο της κοινωνίας δεν είναι η ελευθερία, αλλά το μη νόημα, το απόλυτο χάος και το ένστικτο της φυσικής κατάστασης. Θα πρέπει βέβαια σε όλα αυτά να συνυπολογίσουμε ένα ακόμη γεγονός. Το γεγονός της κοινωνικοποίησης, το οποίο δεν επιδέχεται την αντίστροφη διαδικασία, δηλαδή τη διαδικασία της από-κοινωνικοποίησης, εκτός και εάν με αυτό εννοούμε την επιθυμία σύλληψης από τον στοχαστικό υποκείμενο μιας κατάστασης μη νοήματος, που όμως ακόμη και αυτό, για να στοιχειοθετηθεί έστω και στο επίπεδο της σκέψης ως μη νόημα, προϋποθέτει την κοινωνικά προσδιοριζόμενη κατανόηση του μη νοήματος.

Αντίθετα προς όλα αυτά τα ζητήματα που χωρίζουν το έργο του Έλληνα φιλοσόφου προς τον αναρχισμό, μπορούμε να εντοπίσουμε ορισμένα σημεία επαφής με την ας το πούμε πρώιμη αναρχική φιλοσοφία η οποία χαρακτηρίστηκε ουτοπικός σοσιαλισμός. Ο ουτοπικός σοσιαλισμός θα πρέπει να παραδεχτούμε πως σε πολλά σημεία του ταυτίζεται με τον κοινωνικό αναρχισμό και άρα με την αφελή κατανόηση της πρώτης φυσικής κατάστασης του ανθρώπου, εντούτοις διαθέτει ορισμένα στοιχεία που τον διακρίνουν ποιοτικά από τον αναρχισμό, στα οποία και θα μπορούσαμε να ανιχνεύσουμε σημεία τομής με την καστοριαδική σκέψη. Θα λέγαμε πως ο

Καστοριάδης έχει περισσότερο να κοινωνήσει διασκεπτικά με το κίνημα του λεγόμενου ουτοπικού σοσιαλισμού, από αυτό του καθαρού αναρχισμού. Παρά τις επιμέρους ιδιομορφίες και αντιθέσεις του, ο ουτοπικός σοσιαλισμός διαθέτει κάποια προσδιοριστικά χαρακτηριστικά που θα μπορούσαν να αποτελέσουν σημεία διαφοροποίησης από τον καθαρό αναρχισμό, ακόμη κι αν αυτή η διαφοροποίηση δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι πλήρης. Όσον αφορά τη γεινίαση Καστοριάδη και ουτοπικού σοσιαλισμού θα μπορούσαμε κατ'αρχάς να εστιάσουμε σε δυο κεντρικά σημεία: πρώτον στην άκρως κριτική στάση προς την καπιταλιστική κοινωνία και δεύτερον στην τάση ανασύστασης μιας οργανικής συνδεσμοποίησης του κοινωνικού, στη βάση της ελευθερίας και της ισότητας, σε οικονομικό και πολιτικό επίπεδο, που έλκει την καταγωγή της, από τις πρώτες αστικές δυνάμεις που αναπτύχθηκαν στον μεσαίωνα και την προβολή ενός μοντέλου κοινωνικής συνύπαρξης. Βέβαια, για τον Καστοριάδη οι συνεδεσμοποιήσεις αυτές, συνιστούν μια παρωχημένη αντίληψη του πολιτικού προτάγματος που είναι σημαντική μόνο από ιστορική άποψη πλέον.

Ο Καστοριάδης βρίσκει την ιστορική τεκμηρίωση του προτάγματος της αυτονομίας στις χειραφετημένες, από την φεουδαρχική δεσποτεία, αστικές δυνάμεις. Οι δυνάμεις αυτές, που θα πρέπει να τονίσουμε δεν έχουν καμιά σχέση, για τον Έλληνα φιλόσοφο, με τον ανθρωπολογικό τύπο του κυρίαρχου καπιταλιστή της ώριμης νεωτερικότητας, αρθρώνουν με πρακτικό τρόπο το αίτημα της αυτονομίας, την ικανότητα δηλαδή της κοινωνίας να αυτοδιαχειρίζεται την ύπαρξή του. Βέβαια, για τον Κορνήλιο Καστοριάδη δεν αρκεί μόνο η λογική της οργανικής συνδεσμοποίησης, διότι η σκέψη του δεν διέπεται από το μοντέλο της αναλογίας βιολογικού οργανισμού-κοινωνίας, μοντέλο στο οποίο στηρίχθηκαν αρκετοί από τους ουτοπιστές σοσιαλιστές, άλλα και πολλοί αστοί κοινωνιολόγοι και διανοούμενοι. Ο Καστοριάδης, με άλλα λόγια, στο ιστορικό γεγονός των αυτόνομων κοινοτήτων του μεσαίωνα, δεν αναζητά το μοντέλο της πολιτικής αυτονομίας το οποίο θα πρέπει να ανασυσταθεί, αλλά την αρχή του σύγχρονου μίτου ανάδυσης του φαντασιακού της αυτονομίας.

Σαφώς για τον Καστοριάδη και σε αυτό έγκειται μια άλλη πλευρά της απόκλισης τους από το κίνημα του ουτοπικού σοσιαλισμού, το πνεύμα της αυτονομίας εκτείνεται σε όλες τις πλευρές της κοινωνικής ζωής, περιλαμβάνοντας τις σχέσεις εργασίας και ιδιοκτησίας, την εκπαίδευση, την πολιτική και βέβαια την ψυχική πραγματικότητα (πεδίο που δεν απασχόλησε συστηματικά τους ουτοπιστές σοσιαλιστές<sup>177</sup>).

Όσον αφορά τώρα το τελευταίο ζήτημα, αυτό της παροχής ενός συγκεκριμένου και αυστηρού μοντέλου κοινωνικού μετασχηματισμού, ο Καστοριάδης λαμβάνει τις αποστάσεις τους σε σχέση με τις τοποθετήσεις ορισμένων ουτοπιστών σοσιαλιστών. Ο στόχος της καστοριαδικής φιλοσοφίας, δεν είναι να παράσχει ένα ειδικό πρότυπο οργάνωσης της κοινωνίας, αλλά να προβληματίσει σχετικά με τις δυνατότητες που διανοίγονται σε μια κοινωνία, να ανατρέψει την ετερονομία, ώστε στη συνέχεια να κατορθώσει να αναπτύξει τις απαιτούμενες δυνάμεις για να αυτοκυβερνηθεί. Η αυτοκυβέρνηση αυτή δεν μπορεί να είναι ούτε εκ των προτέρων δεδομένη, ούτε καθοδηγούμενη<sup>178</sup>. Για τον λόγο αυτό, ο Καστοριάδης απεκδύεται τον ρόλο του

---

<sup>177</sup> Προβαίνουμε στην πιο πάνω διευκρίνιση έχοντας υπόψη μας βέβαια το γεγονός ότι οι περισσότεροι των κλασικών ουτοπιστών σοσιαλιστών προηγούνται χρονικά της ψυχαναλυτικής θεμελίωσης της γνώσης και άρα κατανοούμε φυσικά τα πλεονεκτήματα της καστοριαδικής φιλοσοφίας που έπεται όλων αυτών των εξελίξεων.

<sup>178</sup> Βλ. τον σχετικό προβληματισμό που αναπτύχθηκε στο περιοδικό Σοσιαλισμός ή Βαρβαρότητα, στο οποίο ο Καστοριάδης είχε πρωταγωνιστικό ρόλο, σχετικά με το ζήτημα της ηγεσίας. Slaughter Cliff, «What is Revolutionary Leadership?», From Labour Review, Vol.5 No.3, October-November 1960, pp.93-96 & 105-111.

φιλόσοφου-ηγεμόνα της πλατωνικής Πολιτείας και φωτίζει τις γενικές προϋποθέσεις και τις δυνατότητες του κοινωνικού μετασχηματισμού προς την αυτονομία, ενώ ταυτόχρονα διατυπώνει ελάχιστες ειδικές προτάσεις<sup>179</sup> οργάνωσης του κοινωνικού, υπό το καθεστώς της αυτονομίας, γνωρίζοντας το πόσο μικρή σημασία έχει η προσωπική του άποψη, ως προς αυτό, σε σχέση με την κοινωνική δημιουργία, η οποία θα μπορούσε να εκπορευτεί από την επαναστατική δυναμική. Έτσι αποσύρει ακόμη και τους ανεπίγνωστους όρους χειραγώγησης του κοινωνικού από την όποια πνευματική ηγεσία και την θεωρητική σκωρία, καθιστώντας το όραμα της αυτονομίας ρεαλιστικό και ικανό να πραγματώσει τον εαυτό του. Συνεχίζοντας τον συλλογισμό του, ο Καστοριάδης θα προσπαθήσει να διαφυλάξει την όποια επαναστατική εξέλιξη, από τις ίδιες τις αρχικές εξαγγελίες, υπό την έννοια πως ακόμη και αυτές δεν θα πρέπει να γίνουν είδωλα που θα εγκλωβίσουν ή θα οριοθετήσουν απόλυτα την επαναστατική διαδικασία. Ο φιλόσοφος επιθυμεί μια επαναστατική διαδικασία ανοιχτή στην ανθρώπινη δημιουργικότητα και ελεγχόμενη σε όλα της τα στάδια και τις εκλάμπεις της από την ίδια την επαναστατική μάζα και όχι από εξωτερικές ως προς αυτήν ιεραρχίες και κανονικότητες. Ακριβώς εδώ είναι που κατά τη γνώμη μας ο όρος «διαρκής επανάσταση»<sup>180</sup> λαμβάνει την πλήρη σημασία του.

Κλείνοντας αυτό το κεφάλαιο θεωρούμε απαραίτητο να θεωρήσουμε, την καστοριαδική σκέψη εγγύτερη του ουτοπικού σοσιαλισμού, παρά της αναρχίας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι μπορεί να ταξινομηθεί στην ίδια τυπολογία, καθώς κάτι τέτοιο θα συντελούσε στο να παρερμηνευτεί και να παραχαραχθεί η θεωρητική της συμβολή, τόσο στην αντίληψη του κοινωνικού-ιστορικού, όσο και στην προοπτική του επαναστατικού μετασχηματισμού του.

## Ολοκληρωτισμός και μονήρης πυρήνας της ψυχής

Η κατανόηση της έννοιας του ολοκληρωτισμού από τον Κορνήλιο Καστοριάδη, υπερβαίνει τους αμιγώς πολιτικούς, υπό τη στενή έννοια, ορισμούς που έχουν δοθεί στο φαινόμενο και εκτείνεται στο επίπεδο της κοινωνικής οντολογίας, της ανθρώπινης κατανόησης και της ψυχικής πραγματικότητας<sup>181</sup> του υποκειμένου. Το τελευταίο μάλιστα επίπεδο συνιστά ένα κομβικό στήριγμα για ότι αργότερα θα αποτελέσει και θα επικυρώσει μια κοινωνική και πολιτική κατάσταση.

Η πραγμάτευση της έννοιας του ολοκληρωτισμού στις κοινωνικές επιστήμες μας παρέχει διάφορους ορισμούς, ανάλογα με την ερμηνευτική τοποθέτηση του εκάστοτε ειδικού. Εντούτοις κρίνεται απαραίτητο να αποδεχτούμε έναν ορισμό που να περιγράφει επαρκώς το ολοκληρωτικό φαινόμενο, έτσι ώστε στη συνέχεια να προσπαθήσουμε να το συνδέσουμε με την καστοριαδική ανατομία του. Θεωρούμε ότι ο ορισμός του Γιώργου Κοντογιώργη καλύπτει επαρκώς αυτή την αξίωση: «η έννοια του ολοκληρωτισμού αναφέρεται στην καθολική απορρόφηση των παραμέτρων της κοινωνίας από το κράτος, με όρους πραγματικής ή, πληρέστερα, τυπικής ιδιοκτησίας...Ο ολοκληρωτισμός συγκροτεί κοινωνικό-πολιτικό σύστημα. Στο

<sup>179</sup> Κυρίως στα πρώιμα έργα του. Βλ. «Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού»

<sup>180</sup> Πρόκειται για έναν όρο που χρησιμοποιείται κυρίως από τον Τρότσκι και τους επιγόνους του. Βλ. του ίδιου «Η διαρκής επανάσταση», Μαρξιστικό βιβλιοπωλείο, Αθήνα, 1998.

<sup>181</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Κέδρος, Αθήνα, 2004, σελ. 389-438 και «Ο θρυμματισμένος κόσμος», Ύψιλον, Αθήνα 1992, σελ. 185-191.

σύστημα αυτό η κοινωνία ως σύνολο και, συνακόλουθα, οι παράμετροι της οικονομίας, της πολιτικής, της επικοινωνίας, της ιδεολογίας κ.λ.π. αποτελούν συστατικά στοιχεία του κράτους»<sup>182</sup>

Συνοπτικά θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι ολοκληρωτικό είναι το φαινόμενο εκείνο κατά το οποίο μια κάποια εξουσία επιχειρεί διαμέσου της βίας, στη συμβολική ή φυσική της μορφή και της ιδεολογίας, να οργανώσει, να ελέγξει και να χειραγωγήσει, κάθε σφαίρα των ανθρώπινων πραγμάτων, από τα πιο δημόσια ως τα πιο ιδιωτικά, ακόμη και τα πιο μύχια επίπεδα της ανθρώπινης συνείδησης, εκεί δηλαδή που μπορούμε να εντοπίσουμε μια από τις θεμελιώδεις αφετηρίες και προϋποθέσεις της ανθρώπινης ελευθερίας. Ο έλεγχος που θέλει να επιβάλλει ο ολοκληρωτισμός στον άνθρωπο, δεν απευθύνεται μόνο στην εξωτερική συμπεριφορά, αλλά πρώτα και κύρια στοχεύει στη διαμόρφωση της συνείδησης ή καλύτερα στην αναίρεση και την ατροφία της, με σκοπό όχι απλά τη στέρηση της συλλογικής και ατομικής ελευθερίας, αλλά και την άρση σχεδόν κάθε βούλησης διεκδίκησής της. Ο δογματισμός, η απουσία κριτικής σκέψης, η καλλιέργεια της πίστης στην ακλόνητη αυθεντία και μιας αντίστοιχης ηθικής του δούλου, δηλαδή απόλυτης υποταγής στην εξουσία και στα πρόσωπα που την ενσαρκώνουν, με τις αντίστοιχες ενοχικές διαδικασίες που επισείει στον ψυχικό κόσμο ακόμη και η παρουσία ως υπόθεση στη σκέψη η παράβαση κάποιου κανόνα, αποτελούν σημαντικές όψεις της επιβολής της ολοκληρωτικής ταυτότητας.

Με καστοριαδικούς όρους, ο ολοκληρωτισμός είναι μια ακραία μορφή ετερονομίας. Το ερώτημα όμως που σχεδόν άμεσα μας έρχεται στον νου είναι εάν πρόκειται για ένα είδος ετερονομίας που ασκείται από τους εξουσιαστές ενσυνείδητα έναντι των εξουσιαζόμενων, με κίνητρο την απόλαυση από τους πρώτους του συνόλου των υλικών και πνευματικών αγαθών μιας κοινωνίας; Σε ένα πρώτο επίπεδο τα πράγματα δείχνουν να λειτουργούν, ως εάν οι όποιες μορφές κοινωνικής ετερονομίας να έχουν επιβληθεί ως αποτέλεσμα των ορθολογικών στρατηγικών των ηγεμονικών κοινωνικών ομάδων, οι οποίες στοχεύουν στην κατάκτηση και την αναπαραγωγή τους στην εξουσία με κάθε μέσο και κόστος. Για τον Έλληνα φιλόσοφο, η άποψη αυτή δεν συνιστά επαρκή εξήγηση. Εξήγηση ικανή να αναδείξει τη σημασία του ολοκληρωτικού φαινομένου στην πραγματική του έκταση. Είναι βέβαιο, ότι το ζήτημα αυτό από την πλευρά των ενσυνείδητων κοινωνικών πράξεων έχει υποστεί μια μακρά και λεπτομερή επεξεργασία, η οποία όμως αδυνατεί να αποδώσει το φαινόμενο στην πραγματική του έκταση, το βάθος και την ποιότητά του διότι το μοντέλο ερμηνείας στο οποίο βασίζεται είναι καθαρά κανονιστικό. Οι ερμηνευτικές αυτές απόπειρες κατανοούν την κοινωνική πραγματικότητα ως ένα σύστημα ορθολογικών δράσεων και αντιδράσεων. Όταν όμως τεθεί το ζήτημα της αδιαφάνειας και της μη ορθολογικότητας των κοινωνικών φαινομένων, αλλά και της κοινωνίας συνολικά, αρχίζουν να προκύπτουν χάσματα και να γίνονται αντιληπτά ορισμένα σημεία, τα οποία αγνοούνται εντελώς από μια καθαρά υλιστικού και ωφελιμιστικού τύπου, κυρίαρχη ερμηνευτική, που διαποτίζει σχεδόν το σύνολο των προσεγγίσεων, ανεξάρτητα από την εκάστοτε ιδεολογική αφετηρία του στοχαστή. Τέτοιου είδους ερμηνευτικές απόπειρες αντανάκλουν τη θεωρητική απαίτηση για την ανάδειξη ενός ευτάκτου αντικειμένου γνώσης, δηλαδή ενός κοινωνικού μορφώματος, το οποίο γίνεται αντιληπτό ως καλοκουρδισμένη μηχανή που λειτουργεί επί τη βάση απαρέγκλιτων κανόνων. Βάσει αυτής της ερμηνευτικής, όλα συμβαίνουν ως εάν οι άνθρωποι και ιδιαίτερα κάποιες ειδικές κοινωνικές ομάδες, ανάλογα με τη θέλησή και τη θέση τους στην κοινωνική ιεραρχία, είναι ικανοί να ορίσουν και να κατευθύνουν απόλυτα την κοινωνική πραγματικότητα προς όφελός

<sup>182</sup> Σχετικά με την τυπολογία του αυταρχικού και ολοκληρωτικού καθεστώτος βλ. σχετικά Γιώργος Κοντογιώργης «Το αυταρχικό φαινόμενο» Παπαζήσης, Αθήνα, 2003, σελ. 19-25.

τους, ως εάν δηλαδή να είναι κυρίαρχοι των αντικειμένων, καθώς και των κοινωνικών σημασιών τους, έτσι ώστε ως ψυχρά υποκείμενα στο επίπεδο μιας αντικειμενικής διαύγειας, σηνειδητότητας και γνώσης, να μπορούν να υπολογίσουν εκ των προτέρων τα τελικά κόστη και τα οφέλη της δραστηριότητάς τους. Το ερώτημα που παραλείπουν όμως να θέσουν, είναι εάν όλες αυτές οι τεράστιες ποσότητες ενέργειας που ξοδεύονται για να εδραιωθεί και να λειτουργήσει ένα ολοκληρωτικό σύστημα, μπορεί να είναι αποτέλεσμα ενός ψυχρού ωφελμιστικού υπολογισμού. Είναι δυνατόν, με άλλα λόγια, το ολοκληρωτικό φαινόμενο να μην εντάσσει στην ποιοτική του ιδιοσυστασία και τους ίδιους τους εξουσιαστές; Προφανώς, η κοινωνική πραγματικότητα υφίσταται ξεπερνώντας κάθε διαχειριστική ικανότητα, τόσο της πλειοψηφίας των κοινωνικών μελών, όσο και των επί μέρους κοινωνικών ομάδων ή προσωπικοτήτων που πιθανόν μονοπωλούν την εξουσία. Εξαιρέση θα μπορούσε να αποτελέσει για τον Καστοριάδη η αυτονομημένη κοινωνία, ζήτημα στο οποίο θα αναφερθούμε αναλυτικότερα στη συνέχεια. Με άλλα λόγια, θα λέγαμε ότι το νόημα ή καλύτερα οι φαντασιακές σημασίες με τις οποίες το Ριζικό Φαντασιακό επενδύει τις διαφορές κοινωνικές δομές και τα φαινόμενα είναι τέτοιες, ώστε ακόμη και ο εκάστοτε κυρίαρχος του κοινωνικού συστήματος να βρίσκεται πάντοτε σε μια σχέση συνειδησιακής και υπαρξιακής εξάρτησης από αυτές τις σημασίες. Ας δούμε ένα παράδειγμα: όπως είναι αδύνατο να σταθεί έστω και για ένα λεπτό στη θέση του προκαθήμενου της καθολικής εκκλησίας ένα άτομο που δεν θα είχε την παραμικρή πίστη έναντι του θεσμού στον οποίο ηγείται, δηλαδή έναντι των υπερβατικών αναφορών αυτής της θρησκείας, αλλά και έναντι του κοινωνικά προσδιορισμένου ρόλου της, έτσι και ο εκάστοτε φορέας της ολοκληρωτικής εξουσίας, προϋποθέτει εκ του ρόλου του ένα βαθμό ενσωμάτωσης στα νοήματα που αναδύονται, μέσα από την ίδια του την ολοκληρωτική ισχύ, καθώς και τη σχέση του με τα κοινωνικά φαινόμενα στα οποία εντάσσεται. Τόσο λοιπόν οι εξουσιαστές, όσο και οι εξουσιαζόμενοι emπίπτουν στις ίδιες τις κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, ακόμη και εάν αυτές επιφυλάσσουν διαφορετικά νοήματα ως προς το ένα ή το άλλο μέρος του διπολικού συστήματος των σχέσεων εξουσίας-υποταγής, καθώς και των λοιπών ειδικών και πολύπλοκων επεξεργασιών τους.

Εάν η σχοινοβασία μας στις δυσπρόσιτες φιλοσοφικές ιδέες της φιλοσοφίας του Καστοριάδη δεν είναι βεβιασμένη και παραμορφωτική, θεωρούμε πως οι πιο πάνω παρατηρήσεις μας οδηγούν κατευθείαν στον πυρήνα της κοινωνικής οντολογίας του Έλληνα στοχαστή και πιο συγκεκριμένα στη δυναμική του Ριζικού Φαντασιακού. Το βαθύτερο οντολογικό επίπεδο του Ριζικού Φαντασιακού, ως πηγή του κοινωνικού-ιστορικού, θα λέγαμε ότι αποδίδει την ιδιαίτερη ποιότητα του κοινωνικού σχηματισμού, των θεσμών που περικλείει και των ατόμων που κοινωνικοποιεί. Ουσιαστικά, συνεπάγεται την υιοθέτηση μιας καθολικής στάσης έναντι της ζωής, σε βαθμό μάλιστα ώστε να καθορίζονται οι ανώτεροι και κατώτεροι βαθμοί αντίληψης που μπορεί μια κοινωνία να αναπτύξει για τον εαυτό της, τους προσδιορισμούς του αξιακού πλαισίου, δηλαδή της νοηματοδότησης του καλού και του κακού, του πραγματικού και του μη πραγματικού, του άσχημου και του ωραίου κλπ. Ας διευκρινίσουμε βέβαια ότι για τον Καστοριάδη, οι αναβαθμοί της γνώσης που μπορούν να αναδυθούν στους κόλπους μιας κοινωνίας είναι σχετική των αντίστοιχων κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που την οργανώνουν, αν και σίγουρα η έννοια της διαύγασης ως ανακλαστικής στοχαστικότητας και ως ικανότητας διαβεβουλευμένης δράσης,<sup>183</sup> μας προειδοποιεί ότι πίσω από αυτόν τον σχετικισμό προβάλλει ένα είδος αντικειμενικότητας, που δίνει την ευκαιρία στους ανθρώπους να κατανοήσουν τη μαγματική φύση της κοινωνίας τους. Αυτή η κατανόηση βέβαια, εμποδίζεται να φτάσει

<sup>183</sup> Βλ. Κορήλιος Καστοριάδης «Ο Θρυμματισμένος κόσμος» Ύψιλον, Αθήνα, 1992, σελ. 178

στην πληρότητά της από έναν ακόμη πιο θεμελιώδη παράγοντα, αυτή καθ'εαυτή τη φύση του μάγματος, της ακαθοριστίας και της αβύσσου. Η γνώση της αβύσσου δεν μπορεί παρά να είναι μερική, προσωρινή, ασυντόνιστη και αντινομική. Όπως έχουμε αναπτύξει έως τώρα, στον χώρο του μάγματος, όπου η γένεση και η αλλοίωση των όντων δεν υπακούει στον καθορισμό, οι διάφορες κοινωνικές μορφές αναδύονται εκ του μηδενός, αλλά στηρίζονται, χωρίς όμως να καθορίζονται, σε δεδομένα και στοιχεία, τα οποία προϋπάρχουν της δημιουργικής διαδικασίας και τα οποία δεν είναι δυνατόν να μην έχουν συμμετοχή σε αυτή, όπως η πρώτη φυσική στιβάδα και η ιστορικότητα.

Θα είχε ενδιαφέρον να καταγράψουμε τις απόψεις του φιλοσόφου σε σχέση με την ανθρώπινη κατάσταση, με αυτό δηλαδή που αποτελεί ανεξόριστη συνθήκη της ανθρώπινης πραγματικότητας και πως αυτή συμβάλλει στην ανάδυση της ολοκληρωτικής προσωπικότητας ως αναγκαίας συνθήκης, πάντοτε σε σχέση με τον άξονα αναφοράς της ικανής συνθήκης, που παραπέμπει στην παράμετρο του Ριζικού Φαντασιακού. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, οι γνώσεις που κομίζουμε από τον χώρο της ψυχολογίας και της ψυχανάλυσης, ειδικά σε ότι αφορά την κοινωνιο-γένεση της ψυχής μας παρέχουν βασικά δεδομένα για το ψυχολογικό υπόστρωμα της ολοκληρωτικής προσωπικότητας και άρα για το ψυχολογικό προαπαιτούμενο κάθε ολοκληρωτικού συλλογικού φαινομένου. Στην αρχική της κατάσταση, η ψυχή αγνοεί τη διάκριση του εαυτού της από τον κόσμο, αγνοεί την ύπαρξη υποκειμένου και αντικειμένου, ενσωματώνει δηλαδή τα πάντα και το τίποτα. Στην φάση αυτή, το ψυχικό «είναι» διέπεται από την αρχή της ενότητας, της απόλυτης κάλυψης των επιθυμιών και άρα την αρχή της ηδονής. Η ρήξη αυτού του αυτιστικού πυρήνα της ψυχής, επισυμβαίνει όταν τίθεται για την ψυχή η πρώτη στέρηση, από την πλευρά του κοινωνικού περιβάλλοντος, κάποιας επιθυμίας (συνήθως πρόκειται για την επιθυμία της τροφής. Η αίσθηση της πείνας στο νεογέννητο παιδί). Το αίσθημα της απαρέσκειας που παρουσιάζεται στην ψυχή θα έρθει σε σύγκρουση με το αντίστοιχο αίσθημα της αρχής της ηδονής, με αποτέλεσμα να δημιουργηθεί η ανάγκη μετατόπισης του αισθήματος της απαρέσκειας εκτός της ψυχικής μονάδος, δηλαδή στον χώρο που αργότερα θα αναγνωριστεί από την ψυχή ως αντικειμενικός κόσμος. Ο αντικειμενικός κόσμος, με άλλα λόγια δεν αναγνωρίζεται από τη ψυχή, παρά για να εξορίσει από τον πυρήνα της τα δυσάρεστα αισθήματα. Ο έξω-ψυχικός κόσμος από αυτή τη στιγμή και ύστερα ταυτοποιείται ως φορέας μιας αμφισημίας μεταξύ των θετικών και αρνητικών προβολών. Ο κόσμος ως φορέας του αρνητικού και του θετικού, θα διαστέλλεται και θα συστέλλεται ανάλογα με τις ανάγκες της ψυχής στο διηνεκές, ανάλογα δηλαδή με το τι ανά περίπτωση θα θεωρηθεί από το υποκείμενο ως οικείο, πάντοτε σε αντιπαράθεση με το άγνωστο. Αρκεί να σκεφτεί κάποιος από εμάς μια άγνωστη κατάσταση συνδεδεμένη με την ύπαρξή του για να νιώσει άγχος! Από όλες αυτές τις παρατηρήσεις, κρατάμε το γεγονός πως ο ξένος ανεξάρτητα από την ηθική του συγκρότηση και την καθημερινή του δράση αποτελεί για το υποκείμενο φορέα αρνητικών προβολών, κατά μια έννοια συνιστά εχθρό.

Η μονήρης αυτή κατάσταση της ψυχής που την τροφοδοτεί με την πρωτοπαράσταση της απόλυτης ενότητας, υπό την αρχή της ηδονής, ακόμη και μετά την διάρρηξη των στεγανών της, διαμέσου της εισόδου των κοινωνικών σημασιών στη ψυχή, θα συνεχίσει εις το διηνεκές να σκιάζει το ανθρώπινο υποκείμενο με την απαίτηση του απόλυτου νοήματος, της απόλυτης θεμελίωσης. Η καθολικότητα του θρησκευτικού φαινομένου προϋποθέτει ως αναγκαία (αλλά όχι ικανή) συνθήκη τη σκιώδη παρουσία αυτής της χαμένη (απούσας-παρούσας) πρώτης ενότητας. Πρόκειται δηλαδή για την αναγκαία συνθήκη της θεσμισμένης ετερονομίας, γεγονός που με τη σειρά του εκφράζει την αδυναμία της ανθρώπινης ύπαρξης να αναγνωρίσει τον εαυτό

της ως δημιουργό των κοινωνικών μορφών και νοημάτων. Τονίζουμε όμως πως καμία από αυτές τις αναγκαίες παραμέτρους δεν είναι ικανές για να καθορίσουν τις κοινωνικές μορφές που θα αναπτυχθούν μέσα από τη δραστηριότητα του Ριζικού Φαντασιακού. Στο εν λόγω ζήτημα η μόνη ικανή συνθήκη δημιουργίας και αλλοίωσης που αναγνωρίζεται από τον Κορνήλιο Καστοριάδη είναι μόνο το μάγμα των μαγμάτων του Ριζικού Φαντασιακού.

### **Επαναστατικό πρόταγμα και η αυτοπεριορισμός.**

Η έννοια του επαναστατικού προτάγματος στον Καστοριάδη εμφανίζεται άρρηκτα συνυφασμένη με την ιδιαίτερη οντολογική του προσέγγιση, αλλά και με τις γνωσιολογικές σταθερές που η τελευταία προϋποθέτει.

Η οντολογία του μάγματος, δηλαδή ενός κόσμου ο οποίος δεν συνιστά απόλυτη αταξία, ούτε απόλυτη τάξη, διέπεται από μια ιδιαίτερη συνθήκη αμοιβαίας σύνθεσης, μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, στο επίπεδο της πράξης. Σε αντίθεση με ορισμένες πτυχές του κοινωνικού πράττειν, οι οποίες εδράζονται, στο επίπεδο της εξαντλητικής διαχείρισης και του συνεπούς υπολογισμού των μέσων (διότι σε επίπεδο σκοπού αυτές οι πτυχές του χώρου της τεχνικής ξεμακραίνουν από τον ίδιο τον χώρο της τεχνικής και διανοίγονται στο μάγμα) και άρα επιδέχονται σε υψηλό βαθμό τον καθορισμό (συνολιστικοταυτιστικό επίπεδο), το σύνολο ανήκει στη μαγματική διάσταση, στην οποία μια κάποια τελική οριοθέτηση σκοπών και μέσων είναι αδύνατη, πρώτον γιατί έχει ως υπαρκτικό της τρόπο την ακαθοριστία, δηλαδή την έλλειψη οιοδήποτε ουσιαστικού ταυτοτικού ιδιώματος-χαρακτήρα, πράγμα που με τη σειρά του σημαίνει ότι κανένας εξαντλητικός ορισμός του υποκειμενικού και του αντικειμενικού παράγοντα δεν μπορεί να υπάρξει. Και δεύτερον, διότι όλες οι δυνάμεις και οι αδράνειες που τη συγκροτούν είναι σε μια ρευστή σχέση με τον ίδιο τους τον εαυτό, αλλά και στη μεταξύ τους συνύπαρξη, που επιτρέπει τη δημιουργία του τελείως άλλου, της ανάδυσης δηλαδή της πλήρους ετερότητας.

Ο Καστοριάδης αντιδιαστέλλει την έννοια του σχεδίου, το οποίο λογίζεται ως τεχνική διαχείριση μέσων για την επίτευξη ενός συγκεκριμένου σκοπού, προς την πράξη: «αποκαλούμε πράξη αυτό το πράττειν, μέσα στο οποίο σκοπεύουμε τον άλλο ή τους άλλους ως αυτόνομα όντα, και τους θεωρούμε ως τον ουσιαστικό παράγοντα της ανάπτυξης της αυτονομίας τους.»<sup>184</sup>

Ακριβώς επειδή το πεδίο της «πράξης» εντός του οποίου μπορεί να υπάρξουν και να αναγνωριστούν σχέσεις αυτονομίας και που όπως είδαμε χαρακτηρίζεται από το μάγμα του Ριζικού Φαντασιακού, στο οποίο επικρατεί μια κατάσταση στους αντίποδες κάθε είδους κατάστασης, δηλαδή οποιασδήποτε στατικής συνθήκης που ο συλλογισμός μας θα μπορούσε να καταγράψει με την λέξη κατάσταση, καθώς σε αυτή επικρατεί η συνεχής αλλοίωση και δημιουργία, τόσο η πράξη αυτή καθ'εαυτή, όσο και η

---

<sup>184</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Κέδρος, Αθήνα, 2004, σελ. 114.

αυτονομία, είτε ως μέσο, είτε ως σκοπός, δεν μπορεί να τεθεί υπό τους όρους του ορθολογικού και του καθορισμού. Εξαντλητική γνώση της υφιστάμενης κατάστασης ή της πραγμάτωσής της δεν μπορεί να υπάρξει, διότι η ίδια η πράξη της πραγμάτωσης της αυτονομίας συντελεί στη δημιουργία όρων, που έως και πριν τη δημιουργική διαδικασία, δεν ήταν δυνατόν να υπάρξουν ούτε ως πιθανότητα. Αυτό βέβαια, δεν σημαίνει ότι παραιτούμαστε από κάθε προσπάθεια σκέψης του αντικειμένου μας. Στο σημείο αυτό εισάγεται από τον Έλληνα φιλόσοφο η έννοια της διαύγασης, η οποία επιτρέπει μια σχετική γνώση του αντικειμένου της σκέψης, αλλά και των υποκειμενικών όρων επεξεργασίας, σε μια αναφορά χρονικής εξελίξεως που διαμορφώνει και μετασχηματίζει και το αντικείμενο και το υποκείμενο.

Βάσει λοιπόν αυτής της προοπτικής, το πρόταγμα είναι «το στοιχείο της πράξης» (και κάθε δραστηριότητας): «Είναι μια καθορισμένη πράξη, θεωρούμενη ως προς τους δεσμούς της με το πραγματικό, ως προς το συγκεκριμένο ορισμό των στόχων μετασχηματισμού του πραγματικού που καθοδηγείται από μια παράσταση του νοήματος αυτού του μετασχηματισμού, λαμβάνοντας υπόψη τις πραγματικές συνθήκες και εμψυχώνοντας μια πραγματικότητα.»<sup>185</sup>.

Ο μετασχηματισμός αυτός για τον Καστοριάδη δεν μπορεί να υπακούει στις συνέπειες ενός ανελαστικού λόγου, η ενός άτεγκτου σχεδίου. Ίσως θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για ένα είδος διαισθητικής αντίληψης του άλλου, που καθοδηγείται από μια επιθυμία αμφισβήτησης του υπάρχοντος. Στην βάση αυτής της σκοπεθεσίας λοιπόν το Ριζικό Φαντασιακό, δια της πράξεως, έρχεται σε έναν ιδιότυπο διάλογο με το πραγματικό, για να το μετασχηματίσει. «...πράττω με μια λέξη είναι η προβολή μας σε μια μελλοντική κατάσταση που ανοίγεται απ' όλες τις μεριές προς το άγνωστο, και την οποία συνεπώς δεν μπορούμε να κατέχουμε στη σκέψη εκ των προτέρων, την οποία όμως πρέπει υποχρεωτικά να την υποθέσουμε ως καθορισμένη, όσον αφορά αυτό που έχει σημασία για τις σημερινές αποφάσεις. Ένα διαυγές πράττειν είναι αυτό που δεν ξενώνεται στην ήδη κατακτημένη εικόνα αυτής της μελλοντικής κατάστασης, που την τροποποιεί σταδιακά, που δεν συγγεί πρόθεση και πραγματικότητα, ευκαίριο και πιθανό, που δεν χάνεται σε εικασίες και θεωρητικολογίες, γι αυτό που πρέπει να γίνει τώρα, πλευρές του μέλλοντος, ή ως προς αυτές, για τις οποίες δεν μπορούμε να κάνουμε τίποτα, αλλά και που δεν παραιτείται από αυτή την εικόνα, γιατί τότε όχι μόνο «δεν θα ήξερε που πάει», αλλά και που θα ήθελε να πάει...»<sup>186</sup>

Η πιο πάνω παραδοχή προκαλεί την ανάδυση δύο βασικών περιορισμών. Ο πρώτος αφορά το υποκείμενο της στοχαστικής σύλληψης του προτάγματος, συμπεριλαμβανομένου και του ίδιου του Καστοριάδη. Ακόμη και η πιο καλά επεξεργασμένη θεωρία-πρόταση μετασχηματισμού του κοινωνικού, αδυνατεί να συλλάβει το πλήρες περιεχόμενο και τη σημασία αυτών που θα προκαλέσει η απόπειρα πραγμάτωσής της. Το μάγμα εισχωρεί και πάλι στη συζήτησή μας, το καστοριαδικό χάος προβάλλει σχεδόν από κάθε πλευρά και στερεί μια θετικιστικού χαρακτήρα διασάφηση του προβλήματος, κάνοντας παράλληλα άνευ νοήματος τη θέση του ειδικού ως προς τη χειραγωγή της διαδικασίας του κοινωνικού μετασχηματισμού. Το επαναστατικό πράττειν λοιπόν, είναι ανοικτό στην ακαθοριστία, έτσι ώστε όχι μόνο να μην είμαστε εξ' αρχής σίγουροι για το αποτέλεσμα, αλλά ούτε και σε θέση να πιστοποιήσουμε ή να αναγνωρίσουμε ειδικές δεξιότητες καθώς και συγκεκριμένους φορείς αυτών των ειδικών δεξιοτήτων για τον προσδιορισμό και την καθοδήγηση των σταδίων πραγμάτωσης της επανάστασης. Μοιραία, θα λέγαμε πως το επαναστατικό παιχνίδι διανοίγεται στο σύνολο των μελών μιας κοινωνίας και στα δημιουργικά

<sup>185</sup> Όπ.π βλ. σελ 117.

<sup>186</sup> Όπ.π. βλ. Σελ. 132.



δεδομένα του εκάστοτε παρόντος. Η στάση άλλωστε του Κορνήλιου Καστοριάδη δεν στοχεύει στη διαμόρφωση λεπτομερών όρων αναπαραστάσης του προσδοκώμενου κοινωνικού μετασχηματισμού, κατ'αναλογίαν του θρησκευτικού δόγματος προς τους κανόνες που σταθμίζουν τη σωτηριολογική προοπτική, αλλά μεταθέτει την απάντηση στο επίπεδο της δράσης και της σκέψης του συνόλου των μελλοντικών επαναστατών, έναντι των δεδομένων στα οποία θα κληθούν να αντιμετωπίσουν κατά την πορεία της επαναστατικής διαδικασίας, γεγονός που παράλληλα επιβεβαιώνει τη συνέπειά του φιλοσόφου ενώπιον των οντολογικών και γνωσιολογικών του αρχών και παρακαταθηκών.

Ο δεύτερος περιορισμός είναι συλλογικού χαρακτήρα και σχετίζεται με τη συνεχή αξιολόγηση και κριτική του αρχικού προτάγματος, βήμα προς βήμα κατά τη διαδικασία της πραγμάτωσής του. Κανένα επαναστατικό πρόταγμα δεν μπορεί να εξωρίσει μια για πάντα τους κινδύνους του ιδεολογικού και πρακτικού του εκφυλισμού<sup>187</sup>. Το ενδεχόμενο της έσωθεν εκτροπής και της στρεβλωτικής μεταμόρφωσης του επαναστατικού κινήματος είναι πάντοτε για τον Καστοριάδη μια ανοικτή πιθανότητα. Η ιστορία άλλωστε, βρίθει παραδειγμάτων επαναστατικών διαδικασιών οι οποίες εγκαθίδρυσαν στυγερότερες μορφές εξουσίας από αυτές που είχαν ταχθεί αρχικά να ανατρέψουν. Ένας από τους χειρότερους εχθρούς της αυτονομίας για τον Κορνήλιο Καστοριάδη είναι ο εφησυχασμός για τα επιτεύγματα της επανάστασης. Για τον λόγο αυτό, προειδοποιεί κάθε επίδοξο επαναστάτη και προσπαθεί να συμβάλλει στην καλλιέργεια διαρκούς επαγρύπνησης, ακόμη και στην περίπτωση όπου η αυτονομία έχει ήδη κατακτηθεί. Η ανάγκη αυτοπεριορισμού της αυτόνομης κοινωνίας, από τα ίδια τα μέλη της, ακριβώς διότι η αυτονομία, στερείται υπερβατικών ή ορθολογικών αρχών άντλησης κριτηρίων, αποτελεί ύψιστης σημασίας έργο, το οποίο επιχειρεί να εγγυηθεί, κατά το δυνατό, την ελευθερία στις ευρύτερες δυνατές διαστάσεις. Η αποτύπωση στη συνείδηση της δυναμικής του χάους και του τραγικού στοιχείου, ως σημαίνοντος παράγοντα της ανθρώπινης ύπαρξης, θα πρέπει να συνιστά μέγιστη επαναστατική μέριμνα και το εργαλείο μέσα από το οποίο μπορεί να επιτευχθεί ο αυτοπεριορισμός κατά της αυτοθεσμιζούσα δραστηριότητα της κοινωνίας, μας τονίζει ο φιλόσοφος.

### **Καθολικός κοινωνικός μετασχηματισμός**

Ο Καστοριάδης κατά την ώριμη περίοδο της ζωής του, καταβάλλει προσπάθεια ώστε να παρουσιάσει μια δυναμική και δημιουργική προοπτική για την ιστορία και την κοινωνία, στηριζόμενος πλέον σε μια σχεδόν εννοιακή οντολογική αφετηρία, αυτή του μάγματος του Ριζικού Φαντασιακού. Η απόληξη όλης αυτής της δραστηριότητας αποκρυσταλλώνεται στη διαμόρφωση ενός συνολικού προτάγματος κοινωνικού προσανατολισμού. Πρόκειται για έναν μετασχηματισμό που θα αφορά, όχι μόνο την

---

<sup>187</sup> «This project of autonomy may appear to be naive optimism. For, it does not guarantee a final result, nor does it entitle theory to prescribe concrete strategies for political activity.»Wilson Kathleen, «Autonomy is the Destiny of Man: Castoriadis' Sociology of the Possible», Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts at Concordia University Montreal, Quebec, Canada, 2007.

άρθρωση των θεσμών με την τυπική-νομική τους έννοια, αλλά και τη βαθύτερη οντολογία του κοινωνικού μορφώματος, την αλλαγή της σχέσης με το ασυνείδητο, κατ'ουσίαν τον ριζικό επαναπροσδιορισμό της σχέσης, με τα πρώτα και τα έσχατα ερωτήματα, καθώς και τις απαντήσεις για τα θεμελιώδη υπαρξιακά προβλήματα της ζωής και του θανάτου. Υπό την προοπτική αυτή, οι έννοιες της δημοκρατίας, του σοσιαλισμού και της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας, συσχετίζονται αλληλοσυμπληρώνονται και ως ένα βαθμό εκπροσωπούν η μία την άλλη. Για να είμαστε ακριβείς, ο όρος αυτονομία συμπυκνώνει και συγκεφαλαιώνει το πρόταγμα του συνολικού μετασχηματισμού της κοινωνίας, αποδίδοντας και την τυπική σήμανση επί τη βάση της οποίας μπορούμε να τοποθετήσουμε και να αναγνωρίσουμε στον χώρο των πολιτικών θεωριών τη φιλοσοφία του Καστοριάδη<sup>188</sup>.

Όπως έχουμε, έως τώρα, προσπαθήσει να δείξουμε, η αυτονομία ως επαναστατική δραστηριότητα δεν μπορεί να ταυτιστεί, με κανένα προγενέστερο επαναστατικό σχέδιο, διότι προϋποθέτει διαστάσεις μετασχηματισμού, αλλά και στάσεις οι οποίες δεν είχαν εκφραστεί ή ήταν αντίθετες με δεδομένες αφετηρίες ή συντελεσμένες ιστορικά πράξεις των φερόμενων επαναστατικών θεωριών και κινήσεων. Κορυφαίο παράδειγμα θα μπορούσε εδώ να είναι ο μαρξισμός, όπου ο οικονομικός ντετερμινισμός καταδικάζει την οποιαδήποτε δυνατότητα ελευθερίας. Ένα άλλο, αλλά όχι μικρότερης αξίας παράδειγμα, είναι η δημιουργία της Αθηναϊκής δημοκρατίας, η οποία όμως δεν διέυρνε τα δημοκρατικά της κεκτημένα και τις ελευθερίες της σε χώρους όπως η οικονομία<sup>189</sup> και σε διάφορες άλλες κοινωνικές ομάδες, όπως οι γυναίκες, οι μέτοικοι και οι δούλοι.

Ένα δεύτερο χαρακτηριστικό της καστοριαδικής αυτονομίας, πέρα από τις αξιώσεις να αποτελέσει ένα συνολικό πρόταγμα κοινωνικού μετασχηματισμού, είναι σε πρώτο επίπεδο να φωτίσει μέσα από μια νέα κατανόηση του κοινωνικού-ιστορικού, τα γενικά πλαίσια μιας αυτονομημένης κοινωνίας, τους κινδύνους που εγκυμονεί κάτι τέτοιο, καθώς και τη συνεχή επαγρύπνηση που ένα τόσο δύσκολο εγχείρημα παρουσιάζει. Είναι ίσως ο μοναδικός στοχαστής που προσπάθησε συστηματικά να διαφυλάξει, με διάφορους θεωρητικές επιφυλάξεις, αλλά και προτείνοντας συγκεκριμένους θεσμικούς μηχανισμούς, το πολιτικό του πρόγραμμα υπέρ της αυτονομίας, αφενός από την ισχύ του λόγου της αυθεντίας (που θα μπορούσε να καταστεί ο ίδιος του ο εαυτός ή οι πιθανοί ερμηνευτές του) και αφετέρου από την πάντοτε παρούσα πιθανότητα εκφυλισμού της αυτονομίας σε ετερονομία. Όπως δείξαμε πιο πάνω, στη βάση αυτών των προβληματισμών, ο Έλληνας φιλόσοφος τοποθετείται: πρώτον, δίνοντας σαφή προτεραιότητα στη βούληση και δημιουργική δραστηριότητα των μαζών, κρατώντας μόνο για τον εαυτό του το δικαίωμα διατύπωσης μιας προσωπικής γνώμης (και όχι την αντικειμενική απόφαση μιας αυθεντίας) ως

---

<sup>188</sup> Θα ήταν περιττό να παραθέσουμε λεπτομερή βιβλιογραφία, για την προοδευτική επικράτηση στη σκέψη και στις αναφορές του Καστοριάδη του όρου του προτάγματος της αυτονομίας, ως σημαίνον της προοπτικής ενός συνολικού μετασχηματισμού της κοινωνίας. Ας θεωρήσουμε ορόσημο αυτής της διαδρομής την έκδοση στα 1975 του έργου του «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας».

<sup>189</sup> Αυτό δεν σημαίνει ότι η οικονομία λειτουργούσε εντελώς αυτονομημένη από τις ανάγκες της πολιτικής κοινωνίας. Θυμίζουμε ότι ήδη με την μεταρρύθμιση του Σόλωνα, η οποία αναδιατάσσει το πολίτευμα σε αντιπροσωπευτική βάση, έχει καταργηθεί η υποδούλωση λόγω χρεών και έχει επιβληθεί η Σεισάχθεια. Επίσης κατά την περίοδο δημοκρατικής οργάνωσης της αθηναϊκής πόλης κράτους, μετέχουν στις διάφορες εξουσίες όλοι οι ενήλικοι άνδρες πολίτες που έχουν εκπληρώσει τις στρατιωτικές τους υποχρεώσεις ανεξαρτήτως κοινωνικής θέσεως και τάξεως. Επίσης, για να στηριχθεί και να ενισχυθεί η πολιτική συμμετοχή των οικονομικά ανίσχυρων στις πολιτικές διαδικασίες προκρίνεται η θέσμιση του εκκλησιαστικού μισθού, δηλαδή της πολιτικής μισθοδοσίας. Τέλος, έχουμε κατά την ίδια περίοδο την λειτουργία του θεσμού των χορηγιών και της αντίδοσης, οι οποίοι συνδράμουν στην αναδιανομή του εισοδήματος εις όφελος των οικονομικά ανίσχυρων.

μέλος του επαναστατικού κινήματος. Ο Καστοριάδης νιώθει το χρέος και την επιθυμία να καταθέσει τις σκέψεις του, ως προς τη μορφή αυτού του προτάγματος και να θέσει προς διάλογο μια πιθανή εκδίπλωση, σε επίπεδο περιεχομένου (ειδικών θεσμών) ενός μοντέλου εκκίνησης των διεργασιών για την μελλοντική αυτονομημένη κοινωνία<sup>190</sup>, αλλά δεν επιχειρεί να εκφράσει αξιώσεις ισχύος και να αξιώσει δικαίωμα μονοπώλησης της απόφασης στο όνομα της επανάστασης. Η μορφή εξάλλου και το περιεχόμενο που δίνει στις προτάσεις αυτές απελευθερώνουν το εγχείρημα από την οποιαδήποτε ηγεμονία της ίδιας της μορφής ή του περιεχομένου των προτάσεων αυτών. Δεύτερον, κομίζει τη θέση ότι η αυτόνομη δραστηριότητα των μαζών θα πρέπει να βρει το διαλεκτικό της αντίστοιχο στον όρο του αυτοπεριορισμού. Πρόκειται για μια διττή σχέση, η οποία θα μπορούσε κατά την γνώμη μας να αποδοθεί ως εξής: η αυτονομία αυτοπεριορίζεται και ο αυτοπεριορισμός αυτονομείται.

Για την μορφή αυτών των προτάσεων νομίζουμε πως έχουν ειπωθεί αρκετά στην παρούσα μελέτη. Θα προσπαθήσουμε σε όσα ακολουθούν, να παραθέσουμε και τις αντίστοιχες προτάσεις του Καστοριάδη σε επίπεδο περιεχομένου του επαναστατικού προτάγματος.

Μια σοσιαλιστική κοινωνία, υπό την οπτική του Καστοριάδη, προϋποθέτει την ανάδυση της αυτονομίας σε όλα τα πεδία της ατομικής και συλλογικής ζωής. Το μέγεθος και η ποιότητα του εν λόγω εγχειρήματος καθιστά προβληματική στο σύνολό της την όλη προσπάθεια, εφόσον μένουν πλευρές του κοινωνικού και ατομικού χώρου, ανέγγιχτες από το πρόταγμα της αυτονομίας. Όπως διαρκώς τόνιζε ο Καστοριάδης, δεν νοείται ατομική αυτονομία δίχως την κοινωνική της πλαισίωση, όπως ακριβώς δεν νοείται αυτόνομη κοινωνία που να επιφυλάσσει, προς τα κοινωνικά υποκείμενά της, μορφές ετερόνομου βίου.

Η προτεινόμενη από τον Έλληνα φιλόσοφο αυτόνομη κοινωνία βρίσκει κατ' αρχήν τις προϋποθέσεις πραγμάτωσής της, αφενός σε ένα σύνολο θεσμών που αρμόζουν προς την αυτονομία και αφετέρου στη διάθεση των ανθρώπων να μείνουν αυτόνομοι<sup>191</sup>. Δηλαδή οφείλεται ταυτόχρονα σε ένα ιδιαίτερο φάσμα θεσμών και σε μια πολύ ιδιαίτερη ποιότητα ατομικής βούλησης για την αυτονομία. Όπως μπορούμε στοχαστικά να συνειδητοποιήσουμε, οι δύο αυτές παράμετροι λειτουργούν αμοιβαίως προϋποθετικά, για την επιτυχή εξέλιξη του προτάγματος της αυτονομίας. Δείχνουν επίσης, ότι ο σοσιαλισμός δεν μπορεί να επαφίεται μεμονωμένα σε ένα θεσμικό υπόβαθρο που υποτίθεται πως διασφαλίζει την πραγματικότητα της καθολικής ελευθερίας. Κάνει θεσμός δεν μπορεί να σταθεί κοινωνικά και να λειτουργήσει αποδοτικά εάν δεν έχει εσωτερικευθεί από τους κοινωνούς, με τρόπο που θα τον καθιστά μια εντελώς κοινωνική και ταυτόχρονα προσωπική υπόθεση. Πρόκειται για ένα γεγονός που προφυλάσσει το καστοριαδικό μοντέλο κοινωνικού μετασχηματισμού, από την ανούσια τήρηση και την λατρευτική απόδοση τιμών σε κενά τυπικά και κανόνες, πράγμα που συνιστά μια από τις κυριότερες πηγές ετερονομίας στην ιστορία. Από την άλλη ο προβληματισμός αυτός του φιλοσόφου κατατείνει στο να αναγνωρίσουμε το μη μοιραίο της αυτονομίας, αλλά και το δυνάμει εκφυλιστικών κινδύνων, που ως κοινωνικό γεγονός, εγκυμονεί. Έτσι το πρόταγμα της αυτονομίας παραπέμπει, όχι σε μια στατική και εξασφαλισμένη κατάσταση, αλλά σε έναν αγωνιώδη τρόπο μετασχηματισμού του κοινωνικού και ατομικού βίου και στην

<sup>190</sup> Θα έλεγε κανείς πως καθώς περνούσαν τα χρόνια και ωρίμαζαν οι περί αυτονομίας σκέψεις του Καστοριάδη τόσο περισσότερο ετίθετο στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος η προτεραιότητα της επαναστατικής μάζας ως νομοθέτη της ίδιας της, της μοίρας και άρα επαναξιολογήθηκε η τύχη του καστοριαδικού σοσιαλιστικού μοντέλου από τον ίδιο.

<sup>191</sup> Βλ. στο σημείο αυτό το πόνημα του Καστοριάδη, «Η ΟΥΓΚΡΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ», Ύψιλον, Αθήνα, 1980. Σελ. 20-27.

αντίστοιχη επαγρύπνηση για την διατήρηση και βελτίωσή του. Παίρνοντας αποστάσεις, τόσο από τον αποκαλούμενο φετιχισμό του καταστατικού, όσο και από τον φετιχισμό της εργατικής συνείδησης και δράσης, ο Καστοριάδης επιχειρεί να προτείνει ένα είδος κοινωνικής οργάνωσης που δεν έχει σχέση, ούτε με τα αναρχικά κοινωνικά μοντέλα, αλλά ούτε και με τις διάφορες μορφές κομμουνιστικού συγκεντρωτισμού.

Η αυτόνομη κοινωνία ως προϊόν της κινητοποίησης των μαζών, θα πρέπει να θέτει τον εαυτό της σε μια διαρκή κατάσταση επαναστατικότητας, ανατρέποντας τους θεσμούς και τις δυνάμεις εκείνες που δημιουργούν κολλήματα στην αυτόνομη δράση και συμμετοχή των ανθρώπων. Η έννοια της διαρκούς επαναστατικότητας, φυσικά λαμβάνει άλλη νοηματοδότηση από τον παραπλήσιο, τουλάχιστον ακουστικά, όρο της «διαρκούς επανάστασης» του Τρότσκι. Για τον Τρότσκι, ο όρος αυτός δηλώνει μια εξελικτική αφήγηση του επαναστατικού γεγονότος για την, υπό τους όρους της γεωργικής παραγωγής οργανωμένης και δεσποτικά διατεταγμένης πολιτικά, τσαρικής Ρωσίας στην οποία η επίτευξη του κομμουνισμού θα πρέπει να περάσει από συνεχόμενα στάδια επαναστατικότητας, στα οποία τοποθετούνται διαδοχικά και προοδευτικά το αστικό, το σοσιαλιστικό και τέλος το κομμουνιστικό. Ενώ για τον Καστοριάδη, μια διαρκής επαναστατικότητα σημαίνει κυρίως τη θεσμική και υποκειμενική εγρήγορση για επαναστατική οριοθέτηση της δράσης. Δηλαδή έναν συνεχή αναστοχασμό και μια θεσμική ετοιμότητα για να παραμείνει το πεδίο της πολιτικής ανοικτό στην ανθρώπινη δημιουργία.

Η επαναστατική δράση στη σκέψη του Καστοριάδη δεν ταυτίζεται αναγκαία με την υιοθέτηση της βίας από την πλευρά των επαναστατών, αλλά κυρίως διέπεται από τον καθαρό άνεμο μιας άλλης αντίληψης και θέσης έναντι της ζωής και των κοινωνικών θεσμών. Άλλωστε, η νομιμοποίηση της βίας παραπέμπει προς επικίνδυνες ατραπούς στις οποίες η ετερονομία ανθεί. Φυσικά, ο ίδιος γνωρίζει ότι το ζήτημα της βίας δεν είναι μια εξίσωση που εξαρτάται μόνο από έναν άγνωστο, το υποκείμενο της επαναστατικής δυναμικής, το οποίο μπορεί να είναι ομοιογενές και ομόθυμο ή ετερόκλητο και πολυδιάστατο. Εξαρτάται επίσης, από τη βούληση και τις δυνατότητες της εξουσίας να αποφασίσει τον τρόπο που θα διαχειριστεί τον επαναστατικό κίνδυνο, από τα όργανα επιβολής της τάξης που έχει στη διάθεσή της, καθώς και από τα μέσα που κατέχει.

Ο σοσιαλιστικός μετασχηματισμός λοιπόν, καταγράφει έναν τρόπο ριζικού και καθολικού μετασχηματισμού του βίου με πρόσημο την ελευθερία. Πρόκειται ουσιαστικά για την άρση της διάκρισης μεταξύ διευθυντικών και εκτελεστικών ομάδων. Ο Καστοριάδης είναι πεπεισμένος για την ανορθολογικότητα και την αδιαφάνεια της ιεραρχημένης κοινωνίας, όπως αυτή που συνάδει στην οργάνωση του καπιταλισμού, αρχής γενημένης από τους χώρους εργασίας και την πολιτική, τους λεγόμενους ορθολογικούς τρόπους διαχείρισης των μαζών και λήψης των αποφάσεων. Το μοντέλο αυτό του κραταιού καπιταλισμού παραπέμπει στην εικόνα μιας εξουσιαστικής πυραμίδας, όπου οι πληροφορίες ανελίσσονται προς την κορυφή, γίνονται αντικείμενο ορθολογικής επεξεργασίας με διάφορες μεθόδους από τις διευθυντικές ομάδες και στη συνέχεια απορρέουν εκ της κορυφής οι εντολές της διεύθυνσης προς τα κατώτερα ιεραρχικά στρώματα της πυραμίδας. Το ανορθολογικό στοιχείο των λεγόμενων ορθολογικών μεθόδων συνάγεται, συμφώνα με τον φιλόσοφο, από την μαγματική διάσταση των ανθρώπινων πραγμάτων, το οποίο συνιστά και το σημείο εκκίνησης της καστοριαδικής φιλοσοφίας. Το σύστημα των ανθρώπινων σχέσεων, υπέρκειται κατά πολύ της ικανότητας για συνολιστική-ταυτιστική διαχείριση, η οποία παραπέμπει πεπλανημένα, πρώτων στην αναφορά σε πάγιες ταυτότητες, κλειστές και απομονωμένες, χωρικά και χρονικά και οι οποίες είναι

ανεξάρτητες από επηρεασμούς τυχαίων ή εξωτερικών παραγόντων, δεύτερον, τους μέσους όρους αναμενόμενης ανθρώπινης αποδοτικότητας και τέλος, από την υποτιθέμενη θεωρητική γνώση των απαιτήσεων της εκάστοτε κοινωνικής δραστηριότητας, από διευθυντικές ομάδες, τελειώς αποκομμένες από τον πυρήνα της πράξης των πεδίων που καλούνται να διευθύνουν. Η ορθολογικότερη δυνατή λήψη των αποφάσεων για την οποιαδήποτε κοινωνική δραστηριότητα, μπορεί να υπάρξει μόνο στο άμεσο πεδίο της πράξης και να γίνει αντικείμενο επεξεργασίας, αποκλειστικά από τους ίδιους τους εκτελεστές, που στη βάση των συγκεκριμένων απαιτήσεων της φύσης της εργασίας τους, αλλά και των συγκυριακών παραγόντων, είναι ικανοί να θέσουν το πρόβλημα και να δώσουν μια κάποια επαρκή απάντηση σε αυτό.

Το σοσιαλιστικό πολιτικό πρόγραμμα προϋποθέτει με άλλα λόγια την αυτοδιαχείριση, την ανάληψη ελευθεριών συμμετοχής στην εξουσία, κατά το δυνατόν<sup>192</sup>, όλων, με βάση την ισότητα, σε όλα τα πεδία του κοινωνικού σχηματισμού, στην εργασία, στην πολιτική, στην εκπαίδευση, κλπ.

Η ανατροπή όμως αυτή θα πρέπει, όπως εκτενώς έως τώρα έχουμε αναπτύξει, να καθιστά την κοινωνία και τους θεσμούς της, όσο το δυνατόν πιο διαφανείς στα ενσυνείδητα υποκείμενα. Η δυνατότητα κοινωνικής αυτόδιαχείρισης μπορεί να επιτευχθεί μέσα από την απλοποίηση των διαδικασιών και το ξεκαθάρισμα των πληροφοριών που ένα σύστημα είναι ικανό να παράσχει. Στην εποχή του καπιταλισμού άπειρες πληροφορίες κατακλύζουν καθημερινά το σύστημα και τις δαιδαλώδεις γραφειοκρατικές διακλαδώσεις του. Οι πολύπλοκες αυτές διακλαδώσεις της κοινωνικής ιεραρχίας και των δομών της είναι υπεύθυνες σύμφωνα με το Καστοριάδη για την ασυναρτησία των πληροφοριών<sup>193</sup> πράγμα που καθιστά το σύστημα αδιαφανές και την κοινωνία αδύναμη να το διαχειριστεί.

Η συντηρητική κριτική μιλά για το ανεφάρμοστο των συγκεκριμένων προτάσεων κοινωνικού μετασχηματισμού, η οποία θεμελιώνεται στην ταύτιση του δυνατού και ρεαλιστικού με την υφιστάμενη τάξη πραγμάτων. Η φιλοσοφία του Καστοριάδη έχει να απαντήσει βασιζόμενη στις κεντρικές της παραδοχές, ότι καμιά κοινωνική κατάσταση δεν είναι προϊόν κάποιου φυσικού ή υπερφυσικού νόμου, που να υποχρεώνει στην ευλαβική αναπαραγωγή των υπαρχόντων καταστάσεων, οριοθετήσεων, δομών και θεσμίσεων. Αντίθετα, το κοινωνικό-ιστορικό είναι δημιουργήμα των ίδιων των ανθρώπων. Πράγμα που με την σειρά του μας οδηγεί στο συμπέρασμα, ότι εάν ένα μέρος ή το σύνολο της θεσμικής διάρθρωσης του κοινωνικού οργανισμού, αποτελεί εμπόδιο στην προοπτική της αυτονομίας, τότε τίποτα δεν μας αποτρέπει από το να το ανατρέψουμε. Η κοινωνία λοιπόν που βρίσκεται σε τροχιά

---

<sup>192</sup> Το ζήτημα που σχετίζεται με το ποιος μπορεί να συμμετέχει ή όχι στη λήψη των αποφάσεων μιας κοινωνίας, όπως και το συναφές προς το προηγούμενο πρόβλημα, εάν είναι σκόπιμο να υπάρχουν ορισμένα όρια και αποκλεισμοί από αυτή, έχει γίνει αντικείμενο σοβαρού προβληματισμού από τον Καστοριάδη, ο οποίος δεν μπορεί να μην αναγνωρίσει την αναγκαιότητα ύπαρξης των ελάχιστων δυνατών ορίων και αποκλεισμών από τη διαδικασία αυτοδιαχείρισης, όπως λόγου χάρη στην περίπτωση των ηλικιακά ανώριμων ατόμων ή των συστηματικά παραβατικών. Βέβαια και αυτοί οι αποκλεισμοί υπόκεινται στη δραστηριότητα της κοινωνικής αυτόθέσμησης, και ουδείς δύναται να αποφανθεί ως αυθεντία γι' αυτές αντικαθιστώντας την βούληση της κοινωνίας.

<sup>193</sup> Προφανώς η απλούστευση των διαδικασιών και η διάκριση των πληροφοριών σε σημαντικές και ασήμαντες συνιστά ένα όχι μικρό πρόβλημα για την κοινωνία που αποζητά την αυτονομία. Ήδη τα βήματα απλούστευσης των διαδικασιών και διάκρισης-φιλτραρίσματος των πληροφοριών θέτει το ζήτημα της επιλογής των κριτηρίων που θα χρησιμοποιηθούν ως μέσα αυτών των εργασιών. Θα πρέπει να έχουμε κατά νου ότι και αυτά τα κριτήρια δεν μπορεί να θεωρηθούν επέκεινα της αυτοπεριοριστικής διαδικασίας που θέτει γενικότερα το διαυγαστικό γεγονός το οποίο οδηγεί στην αυτονομία.

αυτονόμησης, θα ασκεί έλεγχο στους θεσμούς της και θα τους καταργεί/ τροποποιεί/ δημιουργεί, ώστε να υπηρετούν αυτή καθ' εαυτήν την αυτονομία.

Ας δούμε τώρα πιο συγκεκριμένα πως μπορεί σύμφωνα με τον Καστοριάδη να δομηθεί μια αυτόνομη κοινωνία. Το σχεδιοστάσιο όπως αποκαλεί ο φιλόσοφος το πρόγραμμα κοινωνικού μετασχηματισμού<sup>194</sup>, έχει ως άξονά του τον συγκερασμό μιας αποκεντρωμένης και μιας συγκεντρωτικής λειτουργίας. Πυρήνας της οργάνωσης θα είναι η επιχείρηση ή ένα σύνολο μικρότερων επιχειρήσεων σε γεωγραφική εγγύτητα και συνάφεια παραγωγικού αντικειμένου. Η συνδεσμοποίηση των επιχειρήσεων θα διέρχεται από το τοπικό, στο επίπεδο της συνόλης κοινωνίας.

Το αμέσως επόμενο σημείο που θα πρέπει να διευκρινίσουμε είναι και το πιο ουσιώδες, καθώς αφορά τις ορίζουσες για τη λήψη των τοπικών και κοινωνικών αποφάσεων, καθώς και τον τρόπο συμμετοχής του ατόμου στη διαδικασία αυτή. Η απάντηση που επιφυλάσσει ο Καστοριάδης ως προς τα παραπάνω ερωτήματα κρίνουν σε τελική ανάλυση και τη δημοκρατικότητα του όλου εγχειρήματος, που δεν είναι άλλο από την άμεση συμμετοχή των πολιτών στην κοινωνική θέσμιση.

Λαμβάνοντας ως άξονα αναφοράς το σχεδιοστάσιο που προτείνει ο Καστοριάδης, οι επιχειρήσεις θα διαθέτουν δύο βασικά όργανα, ένα αντιπροσωπευτικό και ένα (άμεσο)-δημοκρατικό<sup>195</sup>. Το πρώτο όργανο, το «συμβούλιο της επιχείρησης»<sup>196</sup> θα αποτελείται από αντιπροσώπους των εργαζομένων, οι οποίοι πρώτον, θα μεταφέρουν τις αποφάσεις των εργαζομένων της επιχείρησης, σε ευρύτερη κλίμακα. Έτσι από το περιφερειακό επίπεδο θα περνάμε ανάλογα με το εύρος των ζητημάτων έως τη σύνθεση των αποφάσεων αυτών από όλες τις επιχειρήσεις, στο καθολικό επίπεδο της κοινωνικής διακυβέρνησης. Δεύτερον, η θέση και ο ρόλος των αντιπροσώπων θα έχουν ανακλητό χαρακτήρα και θα υποβάλλονται στην κρίση της συλλογικότητας κάθε στιγμή. Τρίτον, θα λειτουργούν προπαρασκευαστικά, έχοντας ως αρμοδιότητα την επεξεργασία των θεμάτων που θα τεθούν σε (άμεσο)-δημοκρατική διαβούλευση στο επίπεδο της επιχείρησης. Τέταρτον, ιεραρχικά το συμβούλιο της επιχείρησης, θα υποτάσσεται πλήρως στο δεύτερο όργανο που είναι η γενική συνέλευση της επιχείρησης και πέμπτον, τα συμβούλια αυτά θα επιφορτίζονται με την εκτελεστική λειτουργία των αποφάσεων των γενικών συνελεύσεων.

Στη γενική συνέλευση της επιχείρησης, θα μετέχουν και θα έχουν δικαίωμα ψήφου επί των αποφάσεων, καθώς και δικαίωμα εισήγησης ή κατάθεσης προτάσεως, όλοι οι εργαζόμενοι. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, τα συμβούλια και οι συνελεύσεις θα συγκροτηθούν σε οργανικά δίκτυα στο σύνολο της σοσιαλιστικής κοινωνίας και θα καλύπτουν όλο τον πληθυσμό και όχι μόνο τους εργαζομένους.

Οι γενικές συνελεύσεις θα αποφασίζουν τόσο ως προς τον τρόπο που θα παράγουν, δηλαδή τους παραγωγικούς στόχους και τα μέσα παραγωγής, όσο και ως προς τις ποσότητες. Οι αποφάσεις του εκάστοτε παραγωγικού πυρήνα θα περιορίζεται από το γεγονός ότι συνιστά οργανικό μέρος ενός ευρύτερου συνόλου. Λόγου χάρη, όσον αφορά τα παραγωγικά μέσα, είναι απαραίτητη η συνέργεια, στο επίπεδο των

<sup>194</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το περιεχόμενο του σοσιαλισμού», ύψιλον, Αθήνα, 1986, σελ. 115-153.

<sup>195</sup> Ο όρος αμεσοδημοκρατία χρησιμοποιείται στο επίπεδο της κυρίαρχης γλωσσικής σημαντικής, για λόγους κατανόησης και μόνο. Όπως ορθότατα τονίζει emphaticά ο Γιώργος Κοντογιώργης, ο όρος αμεσοδημοκρατία συνιστά φανακισμό, ο οποίος συνειδητά ή ανεπίγνωστα λειτουργεί πρώτα και κύρια, όχι για να τονίσει το άμεσο της συμμετοχής στα πολιτικά πράγματα του δήμου, αλλά για να αναγνωρίσει εμμέσως το δημοκρατικό χαρακτήρα της κυρίαρχης κατά τη νεωτερικότητα πολιτειακής άρθρωσης του κοινοβουλευτισμού, αποκρύπτοντας παράλληλα την ακραία ολιγαρχική του ταυτότητα.

<sup>196</sup> Οπ.π., σελ.129.

αποφάσεων, των επιχειρήσεων που παράγουν τα παραγωγικά μέσα, με αυτές που ασκούν το προνόμιο της χρήσης τους.

Μια παρέκβαση, στο σημείο αυτό, κρίνεται απαραίτητη. Η καστοριαδική φιλοσοφία της αυτονομίας κάνει λόγο για την ανάγκη της κοινωνίας να ανακτήσει τον έλεγχο επί του εαυτού της, δηλαδή την κυριαρχία επί των θεσμών που η ίδια δημιουργεί και διαχειρίζεται. Μια από τις βασικότερες μορφές ετερονομίας στον καπιταλιστικό κόσμο είναι για τον Έλληνα φιλόσοφο η αυτονόμηση της τεχνικής. Ο σύγχρονος εργάτης αποξενώνεται, όχι μόνο γιατί δεν είναι κάτοχος των μέσων παραγωγής, όπως σωστά αλλά κάπως περιοριστικά είχε διαπιστώσει ο Καρλ Μαρξ, αλλά και γιατί όπως διαπιστώνει ο Καστοριάδης η ίδια η κατασκευή των μέσων παραγωγής είναι τέτοια που καθιστά τον εργαζόμενο όργανο της παραγωγής.

«Δεν είναι νοητή μια αυτοδιευθυνόμενη κοινωνία όταν το ποιες και τι είδους μηχανές θα κατασκευαστούν αποφασίζεται ερήμην εκείνων που θα τις δουλεύσουν. Και υπάρχουν σήμερα τεχνικές δυνατότητες - που μας τις δίνει, είναι μια άλλη της πλευρά, η ίδια η σημερινή τεχνική κι επιστήμη - για να ανατρέψουμε την εφαρμογή της, τέτοια που γίνεται σήμερα. Ο σκοπός είναι να φτάσουμε σε μια κατάσταση όπου οι ίδιοι οι εργαζόμενοι να αποφασίζουν για τις μεθόδους παραγωγής, με όλες τις έννοιες (οργάνωση, μηχανήματα κτλ.). Την οδηγό ιδέα μας την προσφέρει, κατά τη γνώμη μου, η αρχική σχέση του ανθρώπου με το εργαλείο (η όπλο) του. Ο λεγόμενος πρωτόγονος φτιάνει ο ίδιος το τόξο του πάνω στα δικά του μέτρα και ανάλογα με τις προσωπικές του ιδιότητες. (Έτσι, στην μυθολογική προέκταση και προβολή αυτής της κατάστασης, το τόξο του Οδυσσέα μόνο ο Οδυσσέας μπορεί να το τανύσει, το σπαθί του Ζήγκφρηντ μόνο ο Ζήγκφρηντ μπορεί να το χειριστεί). Στις σημερινές συνθήκες αυτό μεταφράζεται έτσι : οι εργαζόμενοι, σαν άτομα και σαν ομάδες, κυριαρχούν τη δουλειά τους διότι κυριαρχούν τα εργαλεία τους, πράμα που προϋποθέτει ότι αυτά τα εργαλεία είναι φτιαγμένα «στα μέτρα τους», και συνεπώς ότι οι ίδιοι αποφασίζουν ποια και πως είναι αυτά τα εργαλεία.» (Κορνήλιος Καστοριάδης, Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα, σελ. 21-22.)

Προς επίρρωση των θέσεων του Καστοριάδη, ως προς το παραπάνω ζήτημα σημαντικοί στοχαστές, όπως ο Ιβάν Ίλιτς, ο Ρίσαρντ Σέννερ, ο Κρίστοφερ Λας, ο Λιούις Μάμφορντ, ο Νιλ Πόστμαν, με μεγάλη ενάργεια έθεσαν το πρόβλημα της τεχνολογικής αυτονόμησης και της υποταγής του ανθρώπου στις επιταγές της τεχνολογίας. Το τεχνολογικό επίτευγμα δεν μπορεί να αντιμετωπιστεί ως ουδέτερο εργαλείο, αλλά ως δημιουργός σημασιών: από την ίδια τη γλώσσα μέχρι το αυτοματοποιημένο σύστημα παραγωγικού ελέγχου σε μια σύγχρονη βιομηχανία, οι μηχανές, ορατές και αόρατες υφαίνουν ανεπίγνωστα το νόημα του κόσμου μέσα μας και υποβάλλουν στον άνθρωπο μια πολύ συγκεκριμένη κάθε φορά αίσθηση και προσέγγιση του αντικειμενικού κόσμου με αποτέλεσμα να τον αναδομούν ανεπίγνωστα και σιωπηλά.

Συνεχίζοντας λοιπόν μετά από αυτή τη μακρά παρέκβαση, την περιγραφή του σχεδιοστασίου του Καστοριάδη, θα λέγαμε πως, υπό την προοπτική της οργανικής διασύνδεσης, οι περιορισμοί στις αποφάσεις της κάθε μεμονωμένης επιχείρησης αφορούν την συνέργειά τους σε οριζόντια κλίμακα, δηλαδή με το σύνολο των επιχειρήσεων του ίδιου ή συναφών κλάδων, όσον αφορά την κατανομή της παραγωγής και σε κάθετη, μεταξύ δηλαδή των κατασκευαστών των παραγωγικών μέσων και των καταναλωτών των μέσων αυτών.

Τέλος, όλες αυτές οι συνέργειες και οι συνδεσμοποιήσεις θα πρέπει να

υπερκαθορίζονται από αυτό που ο Καστοριάδης αποκαλεί «βασική απόφαση»<sup>197</sup>. Η βασική απόφαση θα λαμβάνεται μέσα από τις γενικές συνελεύσεις και σε αυτές θα έχουν δικαίωμα συμμετοχής όλοι οι πολίτες. Σε τι συνίσταται αυτή η βασική απόφαση; Πρόκειται για μια διαδικασία που υπερκαθορίζει το παραγωγικό πλαίσιο. Η διαδικασία θα ξεκινά από τη διαπίστωση της πραγματικής υφιστάμενης κατάστασης, δηλαδή θα διαπιστώνει τα σχετικά δεδομένα που αφορούν τις αρχικές συνθήκες παραγωγής, τα μέσα παραγωγής, τις διαθέσιμες πρώτες ύλες, τον αριθμό των διαθέσιμων εργαζομένων κλπ. και θα θέτει τους παραγωγικούς στόχους. Ποιο συγκεκριμένα θα καθορίζει πρώτον, το τι και σε ποιες ποσότητες θα παραχθεί και δεύτερον σε πόσο χρόνο και με ποια μέσα θα πρέπει να πραγματοποιηθεί η παραγωγή. Οι δράσεις που μεσολαβούν των δύο αρχικών σταδίων, δηλαδή μεταξύ διαπιστωτικής έρευνας και παραγωγικών στόχων, ονομάζονται από τον φιλόσοφο ως «ενδιάμεσοι στόχοι».

Εγείρεται στο σημείο αυτό το ζήτημα για τη θέση της ειδικής γνώσης και των φορέων της σε αυτή τη διαδικασία. Όπως είναι εύκολο να πιστοποιηθεί η αναγνώριση της αρχικής κατάστασης και οι τελικοί στόχοι δεν είναι δυνατόν να αποτελέσουν αντικείμενο διαχείρισης των ειδικών. Οι ειδικοί θα μπορούσαν να συμβάλλουν με τις γνώσεις και την τεχνική τους κατάρτιση στον εντοπισμό των υφιστάμενων δυνατοτήτων, όπως επίσης, αφού ληφθούν οι αποφάσεις, έχοντας επίγνωση των διαθέσιμων στοιχείων, χρεώνονται το καθήκον να γνωμοδοτήσουν για την εφαρμοσιμότητα των τελικών στόχων, αλλά και της αποτελεσματικότητας του τρόπου πραγμάτωσής τους, μέσα από ένα σύνολο δυνατών μετατροπών, υπό την προϋπόθεση ότι δεν θα αναιρείται η αυτονομία της κοινωνίας εν συνόλω ή επιμέρους. Δηλαδή, η κοινωνία θα πληροφορείται από τους ειδικούς για τα πιθανά κόστη, την προσπάθεια και τις συνέπειες που ενέχει η εφαρμογή μιας αποφάσεως που έχει παρθεί. Όλες αυτές οι διεργασίες ενσωματώνουν επίσης στη δημοκρατική διαχείριση της οικονομίας και τη βασική απόφαση, η οποία αφορά την αφετηριακή επιλογή από την πλευρά της κοινωνίας, όσον αφορά το ποιο μέρος του κοινωνικού εισοδήματος θα αφιερωθεί στην παραγωγή, ποιο στην δημόσια κατανάλωση και ποιο στην ιδιωτική.

Η βασική απόφαση θα γονιμοποιείται μέσα από ένα πλαίσιο καθορισμών που θα αφορούν τέσσερα κομβικά σημεία. Πρώτον, την πλήρη εξίσωση των μισθών (με εξαίρεση ίσως τις εργασίες που προϋποθέτουν μια μακροχρόνια και απαιτητική εκπαίδευση), δεύτερον την αρχή: κανείς δεν τρώει εάν δεν εργάζεται, τρίτον, την εργασιακή πειθαρχία που θα είναι αρμοδιότητα των ίδιων των ομάδων των εργαζομένων και τέταρτον, τη σύνθεση των μεμονωμένων δράσεων και λειτουργιών με το σύνολο.

Η κοινωνία που έχει στο μυαλό του ο Καστοριάδης, σε αντίθεση με αρκετές θεωρίες αναρχικού ή κομμουνιστικού τύπου, θα διαθέτει αγορά και το χρήμα θα αποτελεί μέσον συναλλαγής. Όπως είδαμε, με βάση το σχεδιστάσιο, θα αποφασίζεται από την κοινωνία στο σύνολό της, η οριοθέτηση του γενικού βιοτικού επιπέδου των κοινωνιών. Αντίθετα, σε ότι αφορά το πρόβλημα για το είδος των προϊόντων και το ύψος των ποιοτήτων που θα καταναλώνονται, βάσει αυτού του εισοδήματος γενικού βιοτικού επιπέδου ιδιωτικά, την απόλυτη αρμοδιότητα αποφάσεως την αναλαμβάνει ο κάθε πολίτης ξεχωριστά στο πλαίσιο απόλαυσης της ατομικής του ελευθερίας. Έτσι οι καταναλωτές εντός της αγοράς θα προβαίνουν στις επιλογές τους βάσει της προσωπικής τους βουλήσεως. Άρα πρόκειται για ένα μεικτό μοντέλο κεντρικά σχεδιοποιημένης και ταυτόχρονα ελεύθερης οικονομίας. Το αποφασιστικό κριτήριο στο σημείο αυτό, για να αποφευχθούν βασικές παρανοήσεις και κυρίως η παρεξήγηση της ταύτισης της καστοριαδικής πρότασης με την οικονομία που χαρακτήριζε την

<sup>197</sup> Κόρνηλιος Καστοριάδης, «Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα», Ύψιλον, Αθήνα 2000, σελ. 24.



Σοβιετική Ένωση και τις χώρες δορυφόρους, δεν είναι το αν η οικονομία σχεδιάζεται κεντρικά ή όχι, δηλαδή όπως θα υπογράμμιζε ο Γιώργος Κοντογιώργης<sup>198</sup>, εάν τα πρωτεία για τον καθορισμό του οικονομικού συστήματος θα τα έχει το κράτος ή οι ιδιώτες, αλλά στο ποιος ορίζει το οικονομικό σύστημα. Σύμφωνα με την πρόταση του Καστοριάδη, έχουμε κατά κανόνα μια κεντρικά σχεδιοποιημένη οικονομία, η οποία όμως δεν ορίζεται από μια ειδική μειοψηφία, αλλά από το σύνολο των πολιτών. Οι αποφάσεις όπου χρειάζεται να εμπλακεί το σύνολο των κοινωνιών λαμβάνονται σε κεντρικό επίπεδο, ενώ ταυτόχρονα δίδονται βαθμοί ελευθερίας και άρα ανάληψης πρωτοβουλιών σε επιμέρους επίπεδα εφαρμογής από τις ομάδες και τα άτομα που συγκροτούν την κοινωνική συλλογικότητα υπό τους όρους της αυτοδιαχείρισης, πάντοτε εντός αυτού του κεντρικού συστήματος διαχείρισης.

Ο Κορνήλιος Καστοριάδης θεωρεί πως μια σοσιαλιστική επανάσταση θα πρέπει να θίξει και να αναδομήσει όλους τους κοινωνικούς τομείς και ειδικά αυτούς που αφορούν τον δημόσιο χώρο. Σύμφωνα με την πρότασή του, οι στρατιωτικές και αστυνομικές δυνάμεις των ειδικευμένων επαγγελματιών, θα αντικατασταθούν από μη μόνιμα σώματα ενόπλων εργατών. Στον χώρο της δικαιοσύνης, η δικαστική εξουσία θα ανατεθεί στα εργατικά συμβούλια. Σύμφωνα με τις θέσεις του φιλοσόφου, κάθε ένα από αυτά τα συμβούλια θα είναι δικαστήριο πρώτου βαθμού. Οι δικαστικές αυτές αρχές, θα κρίνουν επί τη βάσει κανόνων οι οποίοι προηγουμένως θα έχουν κριθεί και θα έχουν τεθεί από το σύνολο των συμβουλίων. Στην προοπτική αυτή, δεν τίθεται ζήτημα ύπαρξης ποινικού κώδικα και φυλάκισης, αλλά ανάληψης πρωτοβουλιών και δημιουργίας προϋποθέσεων για τη συμμόρφωση και επανένταξη του παραβάτη στην κοινωνία. Όσον αφορά τους συστηματικούς παραβάτες και τους τελούντες ειδική εγκλήματα, η πρόταση του Καστοριάδη είναι ότι θα πρέπει να αποδίδονται σε ειδικά παιδαγωγικά και ιατρικά ιδρύματα, όπου θα επιχειρείται η αναμόρφωση της διαγωγής τους ώστε να είναι σε θέση να έρθουν ξανά σε επαφή με την θεσμισμένη κοινωνική πραγματικότητα.

Όσον αφορά τώρα την παιδεία, ο φιλόσοφος σε ένα πρώτο επίπεδο προτείνει την επαναστατικοποίηση της εκπαίδευσης τόσο ως προς το περιεχόμενο όσο και ως προς τη δομή της. Υποστηρίζει πως ο τρόπος με τον οποίο τελείται η εκπαίδευση βιάζει την προσωπικότητα του παιδιού, αποξενώνοντάς το από την ίδια τη ζωή, στους τέσσερις τοίχους μιας αίθουσας, όπου το υποκείμενο της εκπαιδευτικής διαδικασίας βομβαρδίζεται με πλήθος άχρηστων πληροφοριών.<sup>199</sup> Αυτό το είδος εκπαίδευσης καθιστά παθητικό δέκτη τον εκπαιδευόμενο, αποθαρρύνοντας κάθε διάθεση ανάληψης πρωτοβουλιών και ευθυνών έναντι των προσωπικών και συλλογικών ζητημάτων, με αποτέλεσμα να νεκρώνεται η δημιουργική του ικανότητα, ενώ ο ακαδημαϊκός τρόπος του περιεχομένου της μάθησης δεν προμηθεύει το υποκείμενο της μαθησιακής διαδικασίας με γνώσεις που θα το έκαναν ικανό να αντιμετωπίσει ως ελεύθερο και δημιουργικό τον κοινωνικό κόσμο στην ενήλικη ζωή. Ο Καστοριάδης δείχνει να τρέφει απέραντο σεβασμό για τη λογική του εκπαιδευτικού συστήματος στις λεγόμενες πρωτόγονες κοινωνίες, όπου η εκπαίδευση δεν διαχωρίζεται από τις άλλες διαδικασίες αναπαραγωγής των κοινωνικών θεσμών, όπως το κυνήγι, οι θρησκευτικές τελετές, η διασκέδαση κλπ. με αποτέλεσμα τα μέλη τους να έχουν μια γενικευμένη εποπτεία της συνόλης κοινωνίας τους, και η μαθησιακή πράξη να είναι συνδεδεμένη με τις πραγματικές ανάγκες της ζωής.

<sup>198</sup> Γιώργος Κοντογιώργης, «Η Συριζαία Αριστερά ως Νέα Δεξιά», Πατάκης, Αθήνα, 2016, σελ. 27-29

<sup>199</sup> Οπ.π βλ. σχετικά σελ. 35-38.

«Εγώ λοιπόν ισχυρίζομαι πως μια λύση του προβλήματος της εκπαίδευσης που να ανταποκρίνεται στον προσανατολισμό μιας ελεύθερης αυτοδιευθυνόμενης κοινωνίας, θα ήταν πολύ πλησιέστερη προς τη λύση των «πρωτόγονων» παρά προς τη λύση των «πολιτισμένων» κοινωνιών. Θα συνεπήγετο την εκ νέου απορρόφηση της εκπαιδευτικής λειτουργίας απ' την κοινωνική ζωή του παιδιού. Θα στηριζόταν στη βαθμιαία συμμετοχή των παιδιών στις «σοβαρές» λειτουργίες της κοινωνίας ( και στην εργασία), και θα ανέπτυσσε της ευθύνη των παιδιών· αντίθετα με την ανευθυνότητα, που καλλιεργείται σήμερα ως τα 15, 20 και 25 ακόμα χρόνια, και που είναι μοιραίο αποτέλεσμα, του ότι, ως τότε, το παιδί δεν έχει να κάνει τίποτα άλλο παρά να «μάθει», παθητικά.» (Κορνήλιος Καστοριάδης, «Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα» σελ. 37.)

Πέρα όμως από την εκπαίδευση των νέων, μια αυτονομημένη κοινωνία θα πρέπει να παιδαγωγεί με τους ίδιους της τους θεσμούς στην πράξη τα μέλη της. Η καθημερινή λειτουργία των θεσμών, θα πρέπει να προωθεί την αυτονομία και την ενεργό και δημιουργική συμμετοχή των ανθρώπων στα κοινωνικά ζητήματα. Σε αυτό το σημείο θα μπορούσαμε να προσθέσουμε και την παιδαγωγική αξία της τέχνης. Κορυφαίο είναι για τον Καστοριάδη, όπως ήδη έχουμε παρουσιάσει, το παράδειγμα της αρχαίας Αθηναϊκής τραγωδίας στην πολιτική, ως ο κύριος θεσμός αυτοκριτικής και αυτοπεριορισμού της αυτοθεσμιζουσας δραστηριότητας της κοινωνίας.

Σε επιμέρους ζητήματα της επαναστατικής εξέλιξης, κατά τη γνώμη του Έλληνα φιλοσόφου, ο σοσιαλιστικός κοινωνικός μετασχηματισμός θα ατροφήσει σταδιακά τις όποιες κρατικές λειτουργίες, οι οποίες διατηρηθήκαν κατά τη μεταβατική περίοδο μεταξύ εκδήλωσης της επανάστασης και εδραίωσής της. Όπως είδαμε ένα σύνολο σημαντικών υπηρεσιών του κράτους θα τεθούν υπό τον έλεγχο των αυτοδιευθυνόμενων συμβουλίων. Οι υπόλοιπες υπηρεσίες του κράτους θα εκβιομηχανιστούν, δηλαδή θα συγκροτηθούν ως κοινές επιχειρήσεις της σοσιαλιστικής κοινωνίας και θα διέπονται από τον σοσιαλιστικό τρόπο διεύθυνσης και λειτουργίας. Στο σημείο αυτό, εάν εξαιρέσουμε το θεμελιώδες ζήτημα της υποδιεύθυνσης, που για τον Καστοριάδη αδιαπραγμάτευτα δεν υποτάσσεται στον συγκεντρωτισμό της εξουσίας, υπάρχει μια βασική συμφωνία τουλάχιστον με τις θεωρητικές διακηρύξεις του μαρξισμού, περί της παρακμή του κράτους και της απορρόφησης των θεσμών τους, από άλλα σχήματα.

Την ίδια περίπου μοίρα θα έχουν σύμφωνα με τον Κορνήλιο Καστοριάδη και οι κομματικές οργανώσεις. Η πολυφωνία και η διαφορετικότητα δεν θα μπορούσε να καταργηθεί σε μια αυτόνομη κοινωνία, έτσι δεν θα ήταν δυνατόν να απαγορευτούν σε αυτήν την πολιτική και κοινωνική πραγματικότητα οι δυνάμεις εκείνες που αντιπροσωπεύουν αντεπαναστατικές θέσεις. Η ίδια όμως η αυτοδιαχείριση και η δυνατότητα του κάθε πολίτη να έχει λόγο και ενεργό συμμετοχή στον καθορισμό των κοινωνικών ζητημάτων, σύμφωνα με το Έλληνα φιλόσοφο θα καταστήσει άνευ νοήματος την ύπαρξη πολιτικών κομμάτων.

Η ριζική πολιτική, οικονομική και κοινωνική αλλαγή που θα επιτευχθεί, καθώς θεωρεί ο Καστοριάδης, θα επιφέρει άμεσες και έμμεσες ανακατατάξεις σε όλες τις διαστάσεις του κοινωνικού μορφώματος. Η αλλαγή του καταμερισμού εργασίας, η απλοποίηση των διαφόρων μηχανισμών οργάνωσης, η άρση του κατακερματισμού της γνώσης, η αλλαγή στάσεων και νοήματος ζωής, η ανάδυση νέων δομών προσωπικότητας, θα είναι μερικά από τα ποικίλα κεκτημένα της αυτόνομης κοινωνίας.

Το μέγεθος του επιχειρούμενου μετασχηματισμού είναι τέτοιο ώστε να προβληματιζόμαστε για τις «πιθανές» απρόβλεπτες αρνητικές ή θετικές συνέπειες που θα μπορούσαν να προκληθούν, από τη στιγμή που έχουμε αναγνωρίσει τις ειδικές κάθε

φορά ακαθόριστες ροπές και αδράνειες που διαθέτει ένας κοινωνικός σχηματισμός. Σε αυτού του είδους τους προβληματισμούς και τις ενστάσεις, ο φιλόσοφος απαντά ως εξής: ότι πρώτον, καμία προεπαναστατική παράσταση για την επανάσταση δεν θα πρέπει να φυλακίζει τη δημιουργική διάσταση των επαναστατημένων μαζών κατά την πράξη και δεύτερον, ότι η αυτόνομη κοινωνία δεν μπορεί να είναι στιγμιαίο κατόρθωμα, αλλά μια σταδιακή διαδικασία μετασχηματισμού, η οποία μάλιστα θα βρίσκεται σε μια συνεχή πορεία πραγμάτωσης. Αυτό δεν σημαίνει βέβαια πως δεν μπορούν να υπάρξουν στιγμές επαναστατικής δράσης που να συμπυκνώνουν σε χώρο και σε χρόνο πράξεις που υπό διαφορετικές συνθήκες θα ήθελαν άλλες, πολύ πιο αργόσυρτες, προϋποθέσεις για να εκδηλωθούν. Παρόλα αυτά, είναι αδύνατον να έχουμε μια καθολική κοινωνική μεταβολή σε σχεδόν μηδενικό χρόνο. Αυτή η μέση και μακρά διάρκεια του επαναστατικού εγχειρήματος, επιχειρεί αφενός να δοκιμάσει όσο το δυνατόν σε μικρότερη κλίμακα ανατροπές που θα μπορούσαν να αποβούν σε μεγαλύτερη κλίμακα καταστροφικές<sup>200</sup> και αφετέρου να ενσωματώσει την επαναστατικότητα στην κοινωνική δομή της αυτόνομης κοινωνίας.

Συνοψίζοντας τα όσα έως εδώ εκθέσαμε, η αυτόνομη κοινωνία που οραματίζεται ο Καστοριάδης, θα είναι μια κοινωνία που αναγνωρίζει τους θεσμούς ως δημιουργία της ίδιας, θα αξιώνει έλεγχο των θεσμών και θα παρέχει στα άτομα τη δυνατότητα να διαυγάσουν και να αυτοπροσδιορίσουν τον εαυτό τους. Η κοινωνική, οικονομική και πολιτική ισότητα, δεν σημαίνει ομοιομορφία, αντίθετα χορηγεί πραγματικές ευκαιρίες στα άτομα να αναπτύξουν όσο περισσότερο μπορούν την ιδιαιτερότητά τους, χωρίς να περιορίζονται από ταξικά ή άλλα προσχώματα. Η κοινωνία αυτή επίσης, επιφυλάσσει ηγετικές θέσεις και αναγνωρίζει την ποιοτική διαφορικότητα των ανθρώπων, με τη μόνη διαφορά πως σε αντίθεση με τις ετερόνομες κοινωνίες όλοι, ακόμη και οι ηγέτες λογοδοτούν και ελέγχονται κάθε στιγμή για τις πράξεις και τις παραλήψεις τους, διότι ο μοναδικός κριτής είναι η κοινότητα, ως σώμα πολιτών και ως μορφή ποιοτικά ανώτερη, κάθε ηγέτη, από τη στιγμή που ενσωματώνει και συγκεφαλαιώνει το πλήθος των γνώμων μιας κοινωνίας και άρα εξισορροπεί κατά το δυνατόν τις ακραίες τάσεις, προς το μέτρο, καλύπτοντας παράλληλα τις ελλείψεις, τις ατέλειες ή τα «λάθη» στις γνώμες των μεμονωμένων πολιτών. Η επιρροή ορισμένων βασικών ιδεών του Αριστοτέλη σχετικών με την ανωτερότητα της δημοκρατίας και των διαδικασιών που προϋποθέτει έναντι των άλλων πολιτευμάτων είναι εμφανής στη σκέψη του Καστοριάδη.

Η κοινωνία, ως σχηματισμός ολικού τύπου είναι αδιαίρετη από τα άτομα που την απαρτίζουν, πράγμα που καθιστά ανέφικτη την όποια κοινωνική αυτονομία χωρίς την αντίστοιχη αυτονόμηση των ατόμων, όπως και το αντίθετο. Η αυτονομία σε προσωπικό και ατομικό επίπεδο σύμφωνα με τον Καστοριάδη προϋποθέτει την ελεύθερη και αλληλοσυμπληρωνόμενη λειτουργία των τριών χώρων της κοινωνικής πραγματικότητας, του δημόσιου χώρου, ο οποίος ταυτίζεται με το ενδιαφέρον για τις κοινές υποθέσεις και τη δράση έναντι αυτών, τον δημόσιο-ιδιωτικό χώρο που ταυτίζεται με την αγορά και τέλος τον ιδιωτικό χώρο, που αφορά τον οίκο και των σύνολο των διαπροσωπικών σχέσεων.<sup>201</sup>

Στο κεφάλαιο τούτο, προσπαθήσαμε να παρουσιάσουμε συνοπτικά και συμπυκνωμένα τις βασικές ορίζουσες της αυτόνομης κοινωνίας, έτσι όπως φανερώνεται στο έργο<sup>202</sup> του Κορνήλιου Καστοριάδη, απαντώντας ταυτόχρονα σε πιθανές κριτικές

<sup>200</sup> Πάνω στο ζήτημα αυτό βλ. την ανάπτυξη της σκέψης του Καστοριάδη στο βιβλίο « Ακυβέρνητη κοινωνία », Ευρασία, Αθήνα 2010, σελ. 85-86.

<sup>201</sup> Οπ.π. σελ. 29-30.

<sup>202</sup> Κλείνοντας το κεφάλαιο αυτό δεν μπορούμε να μην παρατηρήσουμε πως υπό ορισμένες όψεις το επαναστατικό πρόταγμα του Καστοριάδη συγκλίνει με αντίστοιχα σημεία ορισμένων βασικών

που θα μπορούσαν να του ασκηθούν. Οι απαντήσεις αυτές δόθηκαν έτσι ώστε να βρίσκονται σε επαφή με το πνεύμα του φιλοσόφου και κατά το δυνατόν να αποτελούν συνέπειες, έστω και ακραίες, των θεμελιακών του στοχαστικών παραδοχών.

### **Όρια, αδιέξοδα και προοπτικές.**

Στο κεφάλαιο που ακολουθεί θα επιχειρήσουμε μια συνολικότερη κριτική αποτίμηση του έργου του Κορνήλιου Καστοριάδη, η οποία θα σκοπεύει πρώτον, στον εντοπισμό πιθανόν εσωτερικών αντινομιών και αντιφάσεων. Δεύτερον, στην απόπειρα υπερβασιακής τους ανασύνθεσης στο πνεύμα όμως του καστοριαδικού στοχασμού και τρίτον, την ανάδειξη της κληρονομιάς που αφήνει πίσω του ο Έλληνας φιλόσοφος, καθώς και τη σκιαγράφηση των δυνατών κατευθύνσεων και αναξιοποίητων προοπτικών, από την φιλοσοφία, αλλά και των επιστημών, αυτού του πολυσχιδούς έργου.

Η μέθοδος<sup>203</sup> που θα ακολουθήσουμε, προϋποθέτει για τη φιλοσοφία του Καστοριάδη την ύπαρξη μια στοχαστικής ιδιοπροσωπίας, δηλαδή ενός σκληρού πυρήνα εννοιών και μιας ταυτότητας, η οποία διακρίνει το έργο αυτό αφενός από τα έργα άλλων φιλοσοφικών προσεγγίσεων και αφετέρου από τις επικουρικές προτάσεις της ίδια της καστοριαδικής φιλοσοφίας. Ειδικότερα, το δεύτερο μεθοδολογικό αξίωμα διάκριση μεταξύ σκληρού θεωρητικού πυρήνα και επικουρικών προτάσεων που αποδεχόμαστε, μας βοηθά να διακρίνουμε το ουσιώδες από το επουσιώδες, διάκριση άκρως σημαντική, στον βαθμό που η όποια διαπιστωθείσα εσωτερική αντινομία μπορεί να εξακριβωθεί εάν ανήκει είτε στις μεταβλητές του σκληρού πυρήνα, οι οποίες βέβαια ενέχουν θέση γνωσιολογικού θεμελίου είτε ανήκουν στον χώρο των επικουρικών παραδοχών. Με αυτόν τον τρόπο, η ερμηνεία του φιλοσοφικού αυτού έργου και η απόπειρα θεραπευτικής, μπορεί να οδηγήσει σε μια σχετικά αντικειμενική τελική κρίση. Για παράδειγμα, από τη στιγμή που η όποια αντινομία δεν αφορά τον σκληρό πυρήνα των ιδεών, μπορεί κανείς να ανασκευάσει και να θεραπεύει τις απολήξεις διασώζοντας έτσι τις αρχετυπικές τις παραδοχές. Τέλος για τις αντινομίες που αφορούν τον σκληρό πυρήνα τα πράγματα είναι πολύ διαφορετικά, διότι η όποια ανασκευή ή γεφύρωση προϋποθέτει την μερική αλλοίωση της φιλοσοφικής ταυτότητας του έργου. Φυσικά και κανένα φιλοσοφικό έργο δεν μπορεί να διέπεται από απόλυτη συμφωνία μεταξύ των μερών του, δεν κατορθώνει την πλήρη αρμονία στη διάρθρωση των διαφόρων πτυχών και έναντι του συνολικού εαυτού του ή έναντι του αντικειμένου που επιχειρεί να αναδείξει. Διατεινόμαστε λοιπόν, ότι στο έργο του Καστοριάδη μπορούμε να εντοπιστούν και τα δύο ήδη αντινομιών. Για το είδος που αφορά τον σκληρό πυρήνα, η θεραπευτική θα μπορούσε εστιάζεται στη περιχαράκωση των ικανών να αποτελέσουν ένα σχετικά αρμονικό σύνολο μερών, προτάσεων. Όπως επίσης και από

---

διδασκαλιών του χριστιανισμού. Για να αποφύγουμε τον σχολαστικισμό θα παραπέμψουμε ενδεικτικά σε ένα μόνο σημείο που καταγράφει ουσιαστικά την νομιμότητα αυτής της διαπίστωσης,... «Έτσι, π.χ., σε πολλές κοινότητες νέων, δεν ακούει κανείς «αυτό το πουκάμισο είναι δικό μου, και αυτό είναι δικό σου». Είναι ένα πουκάμισο εκεί, ή ένα πουλόβερ. Κρυώνεις; Το φοράς. Ποιανού είναι; Το ζήτημα δεν τίθεται.» Κορνήλιος Καστοριάδης «Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα» σελ. 34.

<sup>203</sup> Για τα ζητήματα μεθοδολογίας της επιστήμης εντελώς εισαγωγικά βλ. Αιμίλιος Μτεαξόπουλος, «Σύμβαση και αλήθεια», Παπαζήσης, Αθήνα, 1988.

την εισαγωγή νέων εννοιών, οι οποίες θα μπορούσαν να συναρμοστούν με τις προϋπάρχουσες. Τέλος, για το είδος της αντινομίας που αφορά τις επικουρικές προτάσεις, δεν θα ήταν δύσκολο να υποκατασταθούν από νέες, οι οποίες δεν θα διαθέτουν τον αντινομικό χαρακτήρα των προηγούμενων έναντι κυρίως αυτών που κατέχουν τη θεμέλια θέση στο φιλοσοφικό σύστημα ως πυρηνικές.

Φυσικά και δεν θεωρούμε ότι με την παρούσα διατριβή μπορούμε να ανασκευάσουμε κριτικά πλήρως το έργο του Καστοριάδη, πράγμα που αφορά μια διαδικασία δίχως τέλος, για τον απλό λόγο ότι η δραστηριότητα αυτή εξαρτάτε από την εκάστοτε ερμηνευτική τοποθέτηση του ασκούντα την κριτική τέχνη. Και αυτή η τελευταία παρατήρηση μας πείθει για το ατέρμονο μιας τέτοιας προσπάθειας, διότι η φιλοσοφία και γενικά ο ανθρώπινος στοχασμός είναι ακριβώς η συνεχής ανάδυση νέων προβλημάτων και τοποθετήσεων έναντι αυτών. Ας προσπαθήσουμε να συνοψίσουμε την κριτική μας αποτίμηση στα ακόλουθα καίρια σημεία:

1) Η καπιταλιστική κοινωνία όπως είδαμε για τον Καστοριάδη αρθρώνεται θέτοντας σε αμφισβήτηση τον ίδιο της τον εαυτό, το φαντασιακό της απεριόριστης ανάπτυξης της ορθολογικής κυριαρχίας. Επιδιώκει την όλο και μεγαλύτερη αντικειμενοποίηση των υποκειμένων, την ίδια στιγμή που για να την εφαρμόσει δεν μπορεί παρά να αποδεχτεί την άρση την αντικειμενοποίησης και την ανάπτυξη μιας κάποιας υποκειμενικής δράσης.

Σε συνέχεια προς όλα αυτά, ο καπιταλισμός περικλείει ένα τυπικό σύνολο αξιών, που θα μπορούσαν κάτω από άλλους όρους να εμπνεύσουν την κοινωνική δράση, υπό την έννοια ότι κάθε κοινωνικό μόρφωμα, στα πλαίσια των θεμελιωδών του αναπαραστάσεων, τροφοδοτεί με νόημα τη ζωή των μελών, προσανατολίζει αξιακά τις σκέψεις και τις πράξεις τους. Η νοηματική επένδυση από την κοινωνία αφορά την θέμισή της καθ'εαυτήν, ως οργανωμένο σύνολο επιμέρους οργανώσεων με συγκεκριμένη ταυτότητα. Οι ταυτότητα αυτή καθορίζει το αξιακό πλαίσιο και τους κανόνες της κοινωνίας, τα κριτήρια, όπως και τα κίνητρα και τα αντικίνητρα της δράσης, αναφερόμενα πάντοτε σε ένα σύνολο επιβραβεύσεων και κυρώσεων.

Για τον Καστοριάδη η καπιταλιστική κοινωνία αδυνατεί να παράσχει νόημα, αξίες και συγκεκριμένες κοινωνικές ταυτότητες στα μέλη της, αντίθετα τα βυθίζει σε μία κατάσταση ανάμειξης των κατηγοριών και των ταυτοτήτων, σε μια απροσδιοριστία νοήματος που καθιστά ανέφικτη την ανάληψη κοινωνικής δράσης και προσαρμογής. Ουσιαστικά, οι θεσμοί και οι επιμέρους δράσεις των ανθρώπων ανεξαρτητοποιούνται εις βάρος της συνολικής κοινωνικής λειτουργίας και η καπιταλιστική κοινωνία όλο και αποδιαρθρώνεται.

Ως προς τις διαπιστώσεις αυτές θα μπορούσαμε να συμφωνήσουμε με τον Κορνήλιο Καστοριάδη. Το πραγματικό όμως πρόβλημα αρχίζει να τίθεται όταν προσπαθήσουμε να αναζητήσουμε τις αιτίες του.

Όπως ο ίδιος ο Καστοριάδης έχει διαπιστώσει, η νεωτερική κοινωνία στηρίζεται στη συγκρουσιακή σχέση μεταξύ δυο βασικών κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Από την μια έχουμε την απεριόριστη ανάπτυξη της ορθολογικής κυριαρχίας, η οποία αντιπροσωπεύει την ετερόνομη πλευρά του κοινωνικού γίνεσθαι του καπιταλισμού και από την άλλη το φαντασιακό της αυτονομίας. Το φαντασιακό της αυτονομίας είναι αυτό που ανοίγεται στη μαγματική διάσταση, που αναγνωρίζει το χάος της ανθρώπινης ύπαρξης, καθιστώντας ικανά τα μέλη της κοινωνίας να αναγνωρίσουν τον ίδιο τους τον εαυτό στους κοινωνικούς θεσμούς. Το φαντασιακό αυτό αποδομεί κάθε είδους υπερβατική θεμελίωση της εξουσίας και αναγνωρίζει την ανθρωπότητα ως μοναδικό δημιουργό της ιστορίας και των θεσμών. Σε σημαντικό βαθμό είναι το φαντασιακό που προώθησε τις διαδικασίες μετασχηματισμού της

φεουδαρχικής κοινωνίας, αμφισβητώντας τις παραδοσιακές μορφές θεολογικής αυθεντίας, δίνοντας μια ιδιαίτερη έμφαση στη δύναμη του ανθρώπινου λόγου. Από την άλλη, το φαντασιακό της απεριόριστης ανάπτυξης της ορθολογικής κυριαρχίας απέδωσε πρωτοκαθεδρία στον Λόγο, ο οποίος συνδέει οντολογικά τον άνθρωπο ως λογικό ον, με τον λογικά αρθρωμένο κόσμο.<sup>204</sup> Έτσι κατά την ιστορική περίοδο που καταγράφει την τάση υπέρβαση της φεουδαρχίας, θα λέγαμε πως το φαντασιακό της αυτονομίας συνυφασμένο με το φαντασιακό της ορθολογικότητας, στο επίπεδο της αμφισβήτησης του υπερβατικού στοιχείου με όρους λογικής, ήταν σε θέση να καλύψει τις λειτουργικές ανάγκες της κοινωνικής νοηματοδότησης.

Υποθέτουμε λοιπόν, όπως και ο ίδιος ο Καστοριάδης, ότι το φαντασιακό της ορθολογικής κυριαρχίας, αποτέλεσε για τη νεωτερική κοινωνία τη νέα μορφή της ετερονομίας και από τα μέσα περίπου του 20<sup>ου</sup> αιώνα και μετά παραγκώνισε το φαντασιακό της αυτονομίας<sup>205</sup>. Αυτός ο ορθολογισμός, καθώς ο καπιταλισμός καλπάζει προς τη σύγχρονη εποχή, αφενός καθοδηγεί την κοινωνική οργάνωση, αποδίδοντας εξέχουσα θέση στην οικονομία και την τεχνική, αφετέρου αδυνατεί να παράσχει ένα συνολικό νόημα, που να απαντά στις κοινωνικές ανάγκες, πράγμα που σε τελευταία ανάλυση επισημαίνει την αδυναμία να ενσαρκώσει μια κάποια υπαρκτική αξία στη ζωή των κοινωνιών. Πρόκειται μάλλον για έναν πραγματολογικό διαχωρισμό μεταξύ της απεριόριστης ανάπτυξης της ορθολογικής κυριαρχίας και του κοινωνικού κινήματος της αποδόμησης των αξιών, που οδηγεί σε μια χαρτογράφηση περιοχών ισχύος της μίας και της άλλης τάσης. Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, και το φαντασιακό της απεριόριστης ανάπτυξης της ορθολογικής κυριαρχίας είναι υπεύθυνο για την κοινωνική αποδόμηση, για την οποία μας μιλά ο Καστοριάδης, είμαστε υποχρεωμένοι να αναρωτηθούμε για την πραγματική κυριαρχία ή όχι αυτού του φαντασιακού της ορθολογικότητας, στην τελευταία ιστορικά εκφρασμένη περίοδο του καπιταλισμού, που συνηθίζεται να αποκαλείται μετανεωτερικότητα. Το κυρίαρχο φαντασιακό της ορθολογικότητας εκφράζει δυναμικά την ισχύ του, αποκρύπτοντας το μάγμα που προσδιορίζει, όπως κάθε κοινωνία και την καπιταλιστική, με αποτέλεσμα οι βάσεις του ίδιου του ορθολογισμού και τα αποτελέσματά του να μην μπορούν να κριθούν ως ορθολογικά. Εντούτοις, παρατηρούμε πως η περίοδος του ώριμου καπιταλισμού, δηλαδή της μετανεωτερικής κοινωνίας διέπεται ακριβώς από την αμφισβήτηση της ορθολογικότητας, την σε σημαντικό βαθμό ανάμειξη των κοινωνικών ρόλων, των κοινωνικών θέσεων και των ταυτοτήτων, την ανυπαρξία αντικειμενικών θεμελίων, την κατάρρευση των οντολογικών πηγών του καθολικού νοήματος και άρα το νόημα της εποχής αυτής απολήγει στο μη νόημα, στον απόλυτο σχετικισμό και στον μηδενισμό. Όστε η ισχύς της ορθολογικότητας δείχνει στην μετανεωτερική εποχή να έχει λιγοστά ερείσματα.

Προφανώς, η αποδυνάμωση του ορθολογισμού συνιστά για τον Καστοριάδη την αντίθετη φορά του φαινομένου απόλυτου προσδιορισμού έναντι του οντολογικού ερωτήματος, δηλαδή της κλασικής φαντασιακής απάντησης της δυτικής μεταφυσικής για τη αντίληψη του «Είναι» ως καθορισμένου. Με λίγα λόγια, η ακμή της ορθολογικής κυριαρχίας (που συνάδει με την νεωτερική κοινωνία) καταφάσκοντας την καθοριστικότητα του «Είναι» επιχειρεί να οργανώσει τον εαυτό της και την κοινωνία με τον ανάλογο τρόπο και η παρακμή της ορθολογικής κυριαρχίας (που συνάδει με την μετανεωτερική κοινωνία) καταγράφει την άρνηση του «Είναι» στο σύνολό του, διότι

<sup>204</sup> Βλ. Μαρία Αντωνοπούλου, «Θεωρία και ιδεολογία στη σκέψη των κλασικών της κοινωνιολογίας», Παπαζήση, Αθήνα, 1991, σελ. 27-30. Παναγιώτης Κονδύλης, «Η παρακμή του αστικού πολιτισμού», Θεμέλιο, Αθήνα, 1991, σελ. 51-67, 71-95.

<sup>205</sup> Τελευταία σημαντική εκδήλωση του φαντασιακού της αυτονομίας είναι για τον Καστοριάδη ο Μάης του 68'.

πλέον δεν μπορεί γνωσιολογικά να διαπιστωθεί η καθοριστικότητά του. Κατ'ουσίαν, εάν κάτι δεν είναι καθορισμένο δεν υπάρχει. Στο σημείο αυτό είναι που ανοίγει ο δρόμος για τον μηδενισμό, τον οποίο σαφώς και δεν ασπάζεται ο Καστοριάδης (γι' αυτό και η φιλοσοφία του δεν μπορεί να τοποθετηθεί στη μετανεωτερική σχολή σκέψης), θεωρώντας τον ως το διαλεκτικό αντίθετο της απεριόριστης ανάπτυξης της ορθολογικής κυριαρχίας<sup>206</sup>.

Εάν οι συλλογισμοί μας έως εδώ είναι ορθοί, θα έπρεπε να αναρωτηθούμε για τις περεταίρω συνέπειες που θα μπορούσε να έχει η ενθάρρυνση από τον Καστοριάδη της πραγμάτωσης του φαντασιακού της αυτονομίας, δηλαδή της οντολογικής αποδοχής του χάους, της αβύσσου, της ανυπαρξίας έσχατων σημείων αναφοράς για την ανθρώπινη ύπαρξη. Θα ήταν λογικό τότε να θεωρήσουμε σίγουρο τον εγκλωβισμό του Καστοριάδη στη διεκδίκηση μιας λύσης που θα ισχυροποιούσε τα αιτία που δημιούργησαν αυτό το πρόβλημα της παρακμής της κοινωνίας του καπιταλισμού; Άλλωστε ποια θα ήταν η αξία μιας αυτόνομης μεν, ερημωμένης δε από κάθε ίχνος ουσιαστικού νοήματος και αξιακού προσανατολισμού, κοινωνίας;

Καταρρίπτοντας το πιο πάνω ενδεχόμενο, θα πρέπει να επιμείνουμε σε δυο σημεία: πρώτον ότι η αποδυνάμωση σε αρκετά κοινωνικά επίπεδα του φαντασιακού της ορθολογικότητας, δεν επέφερε την ισχυροποίηση του φαντασιακού της αυτονομίας και δεύτερον, ότι ο σχετικισμός της μετανεωτερικότητας παρουσιάζει πολλές σημειακές αναλογίες με την οντολογική τάξη του κοινωνικού-ιστορικού που ο Καστοριάδης αποκαλεί ως μάγμα μαγμάτων. Υπάρχει ο κίνδυνος, εάν αναγνώσουμε επιπόλαια και εάν δεν επεξεργαστούμε συνολικότερα την φιλοσοφία του Έλληνα φιλοσόφου, να παρασυρθούμε από ένα σύνολο ειδικών προτάσεων του, οι οποίες οδηγούν με ακρίβεια σε ένα είδος λατρείας των χαρακτηριστικών του μάγματος του Ριζικού Φαντασιακού, από το οποίο θα μπορούσαμε παραδειγματικά να εξαγάγουμε και ένα αντίστοιχο πολιτικό πρόταγμα· ένα πρόταγμα που θα κατέληγε σε μια άναρχη κοινωνική πραγματικότητα, δηλαδή στην μη κοινωνία. Αντίθετα, θα πρέπει θεωρώντας τον σκληρό πυρήνα της φιλοσοφίας του Καστοριάδη, να κατανοήσουμε τη λεπτή ισορροπία που προσπαθεί να οικοδομήσει μεταξύ του μάγματος του Ριζικού Φαντασιακού και της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής, διαμέσου της ατομικής και κοινωνικής διαύγασης. Το μάγμα του Ριζικού Φαντασιακού, ενέχει πτυχές του που επιδέχονται συνολιστική-ταυτιστική ρύθμιση, η κοινωνία είναι αδιανόητη χωρίς θεσμούς, που ορίζουν και περιορίζουν την κοινωνική συμπεριφορά. Ο αγώνας που καταβάλει ο Καστοριάδης με τη φιλοσοφία του είναι να διευκρινίσει ότι θα πρέπει οι άνθρωποι να καθορίζουν αυτά τα όρια και όχι απρόσωπες ή οι προσωποποιημένες αυθεντίες.

Καταλήγοντας, θεωρούμε πως ο Έλληνας φιλόσοφος διαβλέπει τα αδιέξοδα τόσο της ορθολογικής κυριαρχίας, όσο και της αντικατάστασής της από τον σχετικισμό και επιχειρεί να συνθέσει ορισμένες πλευρές τους ώστε να παράσχει μια διέξοδο από τον φαύλο κύκλο της ετερονομίας που και οι δυο αυτές μορφές επιφέρουν στο κοινωνικό-ιστορικό. Για την καστοριαδική σκέψη, όπως έχουμε ήδη δείξει, από τη στιγμή που εκλείπουν τα υπερβατικά κριτήρια που προσανατολίζουν την κοινωνική δράση και ο άνθρωπος αυτοαναγνωρίζεται ως δημιουργός της ιστορίας του, παρουσιάζεται η ανάγκη να θέσει ο ίδιος όρια και θεμέλια σε αυτή τη δημιουργία. Φυσικά και πάλι μπορούμε να θέσουμε το ζήτημα της θεμελίωσης των ορίων ή με άλλα λόγια, να αναρωτηθούμε για τα όρια των ορίων, πράγμα που παραπέμπει σε μια διαρκή αγωνία δίχως τελική απάντηση. Η όποια απάντηση, από την πλευρά της αυτόνομης

<sup>206</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Κέδρος, Αθήνα 2004, σελ. 259. Του ιδίου «Η ορθολογικότητα του καπιταλισμού», Ψυλόν, Αθήνα, 1998.

κοινωνίας, θα πρέπει να είναι προσωρινή, δηλαδή ανοιχτή σε αναθεωρήσεις και νέους προβληματισμούς. Ακριβώς, εδώ βρίσκεται και η φιλοσοφική συγγένεια του Καστοριάδη με έναν άλλο φιλόσοφο της γενιάς του, τον Κώστα Παπαϊωάννου, ο οποίος εξίσου τονίζει την τραγική ταυτότητα της ανθρώπινης ύπαρξης και την ανάγκη αναγνώρισής της, ώστε να αποτελέσει ένα είδος αυτοπεριοριστικού όπλου στη φαρέτρα της κοινωνίας<sup>207</sup>. Η τραγική αναγνώριση, η επεξεργασία του τραγικού στοιχείου και τελικά ο αυτοπεριορισμός, παραπέμπει σε μια κοινωνική ασκητική αγωνιώδη και διαρκή, με χρονικό ορίζοντα ζωής, όσο ακριβώς και η επιθυμία της κοινωνίας να παραμείνει αυτόνομη. Στη βάση αυτού του αγωνιώδους προβληματισμού, η πρόταση του Άλμπερτ Καμύ για την αναζήτηση και επιβολή ορίων, στις πράξεις των ανθρώπων που στοχεύουν κυρίως την υπέρβαση των ορίων, αποτελεί την αποκλειστική απάντηση στον σύγχρονο μηδενισμό. Σε μια κοινωνία που φόνευσε τον Θεό, η αναζήτηση των ορίων διέρχεται από την άρνηση της ιστορικής θεοποίησης του ανθρώπου, δηλαδή στην απόρριψη της ατομικής και κρατικής βίας (με τελικό όριο τον θάνατο) ως μέσου κατάκτησης της ελευθερίας. Ουσιαστικά, όλα τα παραπάνω οδηγούν στον φωτισμό μιας πορείας όπου η αναζήτηση της αξίας και του νοήματος της ιστορίας για την ανθρωπότητα, η οποία δεν θεμελιώνεται σε κανενός είδους υπερβατική συνθήκη, διέρχεται από την αναζήτηση της ελευθερίας και της δικαιοσύνης, αλλά σε ένα σύνολο μέσων που δεν προδίδουν, με τη βαθύτερη έννοια, τον σκοπό της ενεργοποίησής τους.<sup>208</sup>

Με άλλα λόγια, η χρήση των επαναστατικών μέσων, δεν θα πρέπει να έχει ως αποτέλεσμα την αναπαραγωγή των όσων επιχειρούν να ανατρέψουν οι ιστορικές δυνάμεις του φαντασιακού της αυτονομίας, κάτω από διαφορετικούς όρους και φορείς.

2) Χωρίς να εμφορούμαστε από το πνεύμα του σχολαστικισμού, θεωρούμε σκόπιμο στο πλαίσιο της παρούσας διατριβής να θέσουμε υπό το πρίσμα της κριτικής κάποιες απολήξεις της σκέψης του Καστοριάδη, οι οποίες και δημιουργούν κατά την γνώμη μας σοβαρούς προβληματισμούς για όλο το καστοριαδικό φιλοσοφικό σύστημα. Για τον λόγο αυτό, θα παραθέσουμε ένα απόσπασμα από το βιβλίο «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας» το οποίο και θα σχολιάσουμε, διότι φανερώνει μια σημαντική ασυνέπεια της καστοριαδικής φιλοσοφίας και η οποία οφείλεται στην ίδια την αποδοχής της χαοτικής διάστασης και του μάγματος από τον φιλόσοφο, δηλαδή σε μια θεμελιώδη μεταβλητή της σκέψης του.

«Ο θεσμός είναι ένα συμβολικό δίκτυο, κοινωνικά κυρωμένο, μέσα στο οποίο συνδυάζονται, σε μεταβαλλόμενες αναλογίες και σχέση, μια λειτουργική και μια φαντασιακή συνιστώσα. Η ξένωση είναι η αυτονόμηση και η δεσπόζουσα θέση της φαντασιακής στιγμής μέσα στον θεσμό, που συνεπιφέρει την αυτονόμηση και τη δεσπόζουσα θέση του θεσμού ως προς την κοινωνία. Αυτή η δεσπόζουσα θέση του θεσμού εκφράζεται και ενσαρκώνεται μέσα στην υλικότητα της ζωής, όμως συγχρόνως προϋποθέτει πάντοτε ότι η κοινωνία ζει τις σχέσεις της με τους θεσμούς της υπό τον τρόπο του φαντασιακού, με άλλα λόγια, ότι δεν αναγνωρίζει, μέσα στο φαντασιακό των θεσμών το ίδιο της τον εαυτό.»<sup>209</sup>

Επαναλαμβάνουμε για μια ακόμη φορά τις βασικές θέσεις του Καστοριάδη: Η πηγή κάθε κοινωνικού θεσμού είναι το Ριζικό Φαντασιακό, το οποίο κατά τη

<sup>207</sup> Κώστας Παπαϊωάννου, «Μάζα και Ιστορία» Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα, 2003.

<sup>208</sup> Άλμπερτ Καμύ, «Ο επαναστατημένος άνθρωπος», Πατάκη, Αθήνα, 2013, σελ. 464-471.

<sup>209</sup>209 Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Κέδρος, Αθήνα 2004, σελ. 196.



δημιουργική του δραστηριότητα οφείλει να βρίσκει κάποια στηρίγματα στο πραγματικό, τα οποία όμως δεν την καθορίζουν. Σε επίπεδο οντολογίας, το μάγμα του Ριζικού Φαντασιακού περιέχει κάποιες συνολιστικοταυτιστικές οργανώσεις, οι οποίες, πέρα από τη φυσική πραγματικότητα, οφείλονται και αυτές στη δημιουργική δράση του Ριζικού Φαντασιακού, το οποίο είναι σε θέση να καθορίζει μένοντας το ίδιο ακαθόριστο. Τόσο η δημιουργία όσο και η καταστροφή, η αυτονομία όσο και η ετερονομία, συνιστούν το αποτέλεσμα της δημιουργίας και της αλλοιώσεις που επιβάλλει το μάγμα του Ριζικού Φαντασιακού. Τόσο λοιπόν η φαντασιακή όσο και η λειτουργική στιγμή του κοινωνικού-ιστορικού προκαλούνται από αυτή τη φαντασιακή πηγή κοινωνικών μορφών. Για το σύνολο του έργου του Καστοριάδη, η συνολιστική-ταυτιστική διάσταση, που συνάδει προς τη λειτουργική στιγμή των θεσμών, καθορίζεται από τη φαντασιακή εκείνη συνθήκη που επιβάλλει τις διάφορες υποστάσεις ετερονομίας και παροντοποιείται κοινωνικά ως αδυναμία από την ίδια την κοινωνία να αναγνωρίσει τη δημιουργική της δράση, αποδίδοντας σε κάτι άλλο πάντα αυτό που η ίδια δημιούργησε.

Σύμφωνα όμως με το πιο πάνω απόσπασμα, αντιλαμβανόμαστε με έκπληξη τον φιλόσοφο να μας λέει ακριβώς το αντίθετο. Ότι η ετερονομία και η ξένωση, είναι η αυτονόμηση της φαντασιακής στιγμής, έναντι της λειτουργικότητας. Με άλλα λόγια, η λειτουργικότητα που, όπως έχουμε αναλυτικά δείξει, συνιστά το κατ'έξοχόν πεδίο εντός του οποίου υποστασιοποιείται η συνολιστική-ταυτιστική λογική με αποτέλεσμα την ανάδυση της ετερονομίας, φαίνεται στο απόσπασμα αυτό να βρίσκεται στους αντίποδες της ετερονομίας. Το όλο πρόβλημα δημιουργείται από τη στιγμή που ο Καστοριάδης θέλει να προχωρήσει επέκεινα της οντολογίας και να εισέλθει στο πεδίο της πολιτικής. Η κίνηση αυτή προϋποθέτει τη μεσολάβηση ενός άλλου πεδίου της σκέψης που είναι η ηθική, η αξιολογική τοποθέτηση έναντι του αντικειμένου μέσα από συγκεκριμένα κριτήρια. Από τη στιγμή που «καταλαμβάνει» στο έργο του Έλληνα φιλοσόφου η μεταβλητή του μάγματος του Ριζικού Φαντασιακού, αυτόν τον κυρίαρχο οντολογικά ρόλο, ως απρόσωπη πηγή δημιουργίας και αλλοίωσης της κοινωνικής πραγματικότητας, τίθεται εκ των πραγμάτων πέραν του καλού και του κακού ή καλύτερα προηγείται οντολογικά αυτών. Είναι το μάγμα που καθορίζει κάθε φορά την κοινωνική ηθική και όχι το αντίθετο. Η τάξη των πραγμάτων αυτή, κατά την άποψή μας, δεν επιτρέπει κανενός είδους αξιολογική τοποθέτηση, εάν ληφθεί με την αυστηρή της έννοια και άρα δεν μπορεί να εξαχθεί από αυτήν κανένα κριτήριο αξιολόγησης και ηθικής τοποθέτησης έναντι του κοινωνικού.

Για τον λόγο αυτό θεωρούμε πως ο Καστοριάδης αναγκάζεται να αντιστρέψει τους όρους της ίδιας του της φιλοσοφίας. Από εκεί που σε επίπεδο οντολογίας του κοινωνικού, στη σχέση μεταξύ φαντασιακού, συμβολικού και πραγματικού το πρώτο είναι κυρίαρχο, κατά τη μετάβαση προς το επίπεδο της πολιτικής, φαίνεται πως το πραγματικό λαμβάνει τα «σκήπτρα» έστω και προσωρινά. Σύμφωνα με το απόσπασμα που παραθέσαμε, η λειτουργική στιγμή λαμβάνει το ειδικό βάρος της αναγκαιότητας του πραγματικού, παρά της φαντασιακής δημιουργίας. Ουσιαστικά, η λειτουργικότητα κατανοείται ως αναγκαιότητα, ως μια καθορισμένη απάντηση σε ένα δεδομένο αίτημα. Φυσικά, η κατανόηση της ίδιας της έννοιας της λειτουργικότητας από τον Καστοριάδη εμπίπτει και αυτή στον χώρο της φαντασιακής δημιουργίας, έστω και εάν οφείλει να λάβει υπόψη της πάντοτε την πρώτη φυσική στιβάδα, δηλαδή την οντολογική καθοριστικότητα του πραγματικού. Αποτελεί όμως αυτή αναγκαία, αλλά όχι ικανή, συνθήκη για την οποιαδήποτε κοινωνική μορφή. Η δομή της καστοριαδικής σκέψης που φωτίσαμε με την έως εδώ ανάλυσή μας, σε αυτό το μεταίχμιο οντολογίας και πολιτικής, ο φιλόσοφος φαίνεται να αποδίδει πρωτεία στο πραγματικό (ακόμη και εάν στην συνέχεια αίρεται η αντιστροφή) οικειοποιούμενος κάποια ηθικού-

αξιολογικού χαρακτήρα κριτήρια, ώστε να μπορεί κατόπιν να διατυπώσει την πολιτική του θεώρηση.

Στην προοπτική αυτή θεωρούμε λοιπόν πως οι έννοιες αυτονομία, ετερονομία, ξένωση κλπ. ως προς το βαθύτερό τους περιεχόμενο, ίσως δεν ξεφεύγουν της συνολιστικής-ταυτιστικής θεμελίωσης, δηλαδή της θεμελίωσης εκείνης που σύμφωνα με τον Καστοριάδη είναι υπεύθυνη για την κοινωνική ετερονομία. Βέβαια μερικές παραγράφους πιο κάτω από το συγκεκριμένο παράθεμα, ο Καστοριάδης τονίζει ότι τόσο η ξένωση όσο και η δημιουργία<sup>210</sup> που εδώ συνιστά την τυπολογική αντίθεση της πρώτης, έχουν φαντασιακή προέλευση (ας σημειώσουμε ότι στη συνέχεια του ίδιου έργου, η έννοια της δημιουργίας δεν θα αποτελέσει τυπολογικό αντίθετο της ξένωσης, αλλά την κοινή μήτρα τόσο της αυτονομίας, όσο και της ετερονομίας). Αυτή όμως η διόρθωση φαίνεται κατά τη γνώμη μας ετεροχρονισμένη, αφού ήδη έχει στιγματιστεί η έννοια της ξένωσης και της δημιουργίας από την ηθική αξιολόγηση. Ίσως η πρόταση του Κονδύλη, όπως διατυπώνεται στο έργο του «Ισχύς και απόφαση»<sup>211</sup> και η οποία θεωρούμε πως βασίζεται σε μια ανάλογη αντίληψη του κόσμου ως προερχόμενου εκ του χάους, με την ρητή του απόφαση, για την αδυναμία της οντολογίας να προτείνει την παραμικρή ηθική πρόταση, όπως και το οποιοδήποτε πολιτικό πρόταγμα, να υπερβαίνει αυτές τις λογικές αντιφάσεις, με τίμημα όμως να βυθίζεται μοιραία σε μια απλή και δίχως κανενός είδους κοινωνική λειτουργικότητα, θεωρητική ενατένιση, που θα μπορούσε να καταλήξει ακόμη κι ως περιγραφική αναπηρία, η οποία σε τελευταία ανάλυση να δικαιώνει, αυτό που ο Άλμπερτ Καμύ με οξύνοια έθεσε ως απόλυτο μηδενισμό, είτε της πλήρους αδράνειας και παθητικής αποδοχής της συντελεσμένης και συντελούμενης κοινωνικής αδικίας, είτε του ωμού νόμου της αξίας του «όλα επιτρέπονται» και άρα της νομιμοποίησης του ολοκληρωτισμού και της απόλυτης καταστροφής.

Ουσιαστικά η φιλοσοφική πρόταση του Καστοριάδη καταλήγει σε ένα δυσεπίλυτο πρόβλημα που κατά την γνώμη μας συγκεντρώνει πολλές πιθανότητες να τελεσιδικήσει ως αδιέξοδο εάν δεν αρκεστούμε στις μερικές, ανολοκλήρωτες και σχετικές απαντήσεις που μια φιλοσοφία της ακαθοριστίας προτείνει.

3) «Η ξένωση δεν είναι ούτε η σύμφυση στην ιστορία, ούτε η ύπαρξη του θεσμού, ως τέτοιες. Η ξένωση εμφανίζεται ως μια τροπικότητα της σχέσης προς τον θεσμό, και μέσω αυτού, της σχέσης με την ιστορία»<sup>212</sup>

Με την διατύπωση αυτή, ο Καστοριάδης επιχειρεί να θέσει το ζήτημα των δυνατών δυναμικών, τόσο της κατάστασης της ετερονομίας, όσο και της κατάστασης της αυτονομίας. Η ξένωση ή αλλιώς η ετερονομία συνιστά ένα ενδεχόμενο στην ύπαρξη του θεσμού, το οποίο ενδέχεται να μην υπάρξει ή να ξεπεραστεί. Εδώ φυσικά η επαναστατική αγωνία του Καστοριάδη έρχεται να επισκιάσει τόσο μια βασική του θεωρητική παραδοχή, που αναπτύσσεται σε διάφορα άλλα σημεία του ίδιου έργου, καθώς και σε άλλα βιβλία του, όσο και το σύνολο της ιστορική εμπειρίας.

Ποια είναι όμως αυτά τα δύο σημεία ακριβώς; Ας ξεκινήσουμε με το πρώτο. Σύμφωνα με την περί, φαντασιακής θέσμησης, θεωρία του, το κοινωνικό-ιστορικό δημιουργείται μέσα από τη δράση του θεσμίζοντος Ριζικού Φαντασιακού, το οποίο καλύπτει με δέσμη των σημασιών κάθε πτυχή των θεσμών. Η σημασία δημιουργείται εκ του μηδενός (μα όχι στο μηδέν και με το μηδέν) μέσα από το χάος. Τίποτα εκ των προτέρων δεν εξασφαλίζει την ύπαρξή της, καθώς και το νόημά της. Η σημασία αυτή έχει πάντοτε

<sup>211</sup> Παναγιώτης Κονδύλης, «Ισχύς και απόφαση», Στιγμή Αθήνα 2001. Σελ. 9-84.

<sup>212</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας», Κέδρος, Αθήνα 2004, σελ. 171.

δυο διαστάσεις τη φαντασιακή, η οποία λειτουργεί πέρα από την επιβολή του καθορισμού και τη συνολιστική-ταυτιστική, δηλαδή αυτή που ενσαρκώνεται μέσα στα όρια της καθοριστικότητας. Το τελευταίο σημαίνει ότι η οποιαδήποτε σημασία ή κοινωνικό νόημα, πέρα από την όποια μαγματική του ακαθοριστία, η οποία προφέρει την προοπτική της μη οριοθετήσεως του, υποχρεώνεται στην αποδοχή για τον εαυτό της μιας κάποιας οριοθέτησης, μιας κάποιας ταυτότητας. Το χάος, με άλλα λόγια, του Ριζικού Φαντασιακού για να μπορέσει να κάνει μια κοινωνία να υπάρξει, θα πρέπει να μορφοποιηθεί, έστω και εάν κάθε στιγμή υπερβαίνει, ξεγλιστρά ή έρπει ανεπίγνωστα προς άλλες κατευθύνσεις. Ένας θεσμός για να υπάρξει, όπως και το σύνολο της κοινωνίας, θα πρέπει να είναι κάτι συγκεκριμένο, να αποκλείσει ή καλύτερα να συγκαλύψει την πολυειδή μαγματικότητα που εγκυμονεί. Η γλώσσα ως ο κατ' εξοχήν θεσμός της κοινωνίας, μπορεί να στοιχειοθετήσει την προηγούμενη μας αναφορά παραδειγματικά. Τίποτα στη γλώσσα δεν μπορεί να βρει μια θέση, εάν δεν τεθεί ως κάτι συγκεκριμένο, εάν δηλαδή δεν του αποδοθεί ένα νόημα και μια ταυτότητα που θα αποκλείει όλα τα άλλα (η τουλάχιστον να το κατορθώνει σε κάποιο ελάχιστο βαθμό). Ας σκεφτούμε μια πολύ συνηθισμένη λέξη, όπως αυτή που χρησιμοποιούμε για να χαιρετίσουμε έναν άλλο άνθρωπο τις πρωινές ώρες, τη λέξη καλημέρα. Προφανώς, η λέξη αυτή για το σύνολο των ανθρώπων που έχουν κοινωνικοποιηθεί στον δυτικό πολιτισμό έχει μια δεδομένη σημασία. Βέβαια, κανείς δεν μπορεί να αποκλείσει ότι η λέξη αυτή δεν θα επενδυθεί με ιδιωτικά ή άλλα συλλογικά νοήματα, αλλά σε ένα βασικό επίπεδο η κυρίαρχη σημασία της είναι μία και δεδομένη για όλους. Αυτό την κάνει να έχει μια κάποια κοινωνική αξία και χρησιμότητα, δηλαδή να είναι κάτι από το να μην είναι τίποτα. Ας φανταστούμε τώρα τι θα συνέβαινε εάν αρχίζαμε να επενδύουμε και άλλες κυρίαρχες σημασίες σε αυτήν, προεκτείνοντας τις νοηματικές αυτές επενδύσεις μας στο άπειρο. Κανένα νόημα δεν θα ήταν ικανό πλέον να στηρίζει την αξία της, όπως και η ίδια δεν θα μπορούσε να στηρίζει κανενός είδους νόημα. Ας διαστείλουμε ακόμη περισσότερο τον συλλογισμό μας, θεωρώντας ότι αυτή η άπειρη αμφισημία δεν αφορά μόνο τη λέξη καλημέρα, αλλά κάθε γλωσσικό όρο και από εκεί κάθε κοινωνικό θεσμό και σχέση. Είναι μάλλον αδύνατο να σκεφτούμε κάτι που να συνιστά κοινωνική μορφή, επέκεινα της όποιας μορφής, διότι η απειρία των μορφών και η μη μορφή ταυτίζονται. Το παράδειγμα αυτό μας επιτρέπει να σκεφτούμε πως η κοινωνία επιβάλλει στον εαυτό της κάθε φορά τη μορφοποίηση του χάους, δηλαδή ένα είδος αυτοαπόκρυψης αυτού που η ίδια είναι και δημιουργεί. Η απόκρυψη αυτή ερείδεται και στην αρχετυπική ή εμβρυώδη κατάσταση του ανθρώπινου ψυχισμού, στην ύπαρξη του λεγόμενου μονήρη πυρήνα, αυτής της πρωτο-ενότητας/πρωτο-παράστασης που ενοποιεί τα πάντα στον κόσμο της ψυχικής μονάδας και που η κοινωνικοποίηση διαρρηγνύει, επί ποινή θανάτου, όπως τονίζει ο Καστοριάδης, τοποθετώντας το υποκείμενο στον κόσμο των ανθρώπων. Αυτή η χαμένη πρωτο-ενότητα συνεχίζει να σκιάζει τον ανθρώπινο κόσμο, έστω και από τα παρασκήνια ή τα υπόγεια της ψυχής και είναι η ίδια που, μεταξύ άλλων, απαιτεί ένα μονοσήμαντο νόημα, ει δυνατόν ένα νόημα που θα καλύψει κάθε ίχνος αμφισημαντότητας που αφορά την άβυσσο της ριζικής φαντασίας και του κοινωνικού φαντασιακού, δηλαδή την άβυσσο που η ίδια εμπεριέχει και πραγματώνει με κάθε ευκαιρία.

Το δεύτερο σημείο αποτελεί απόρροια κατά κάποιο τρόπο του πρώτου και βρίσκει στήριγμα στην παρατήρηση, υπό το πρίσμα της ερμηνείας που μας προτείνει ο Έλληνας φιλόσοφος, της ιστορίας, σε σχέση πάντοτε με τα εννοιολογικά εργαλεία της αυτονομίας και της ετερονομίας. Η παρατήρηση αυτή τι μας λέει; Πολύ καθαρά πως για το σύνολο των γνωστών κοινωνιών, ότι οι κοινωνικές οργανώσεις που προσιδιάζουν στην κατάσταση της ετερονομίας συνιστούν τον κανόνα, ενώ αυτές που προσιδιάζουν στην κατάσταση της αυτονομίας συνιστούν την εξαίρεση. Για την

αποφυγή παρεξηγήσεων, ας σημειώσουμε ότι για τον Καστοριάδη καμιά κοινωνία δεν δύναται να είναι απολύτως αυτόνομη, όπως και απολύτως ετερόνομη. Οι δυο αυτές συνθήκες θα λέγαμε ότι συνυπάρχουν σε μια κοινωνία, αλλά την ουσία της κοινωνικής πραγματικότητας προφανώς την αποδίδει η κυριαρχία, κάθε φορά, ενός εκ των δύο. Εδώ ίσως αξίζει να αναλογιστούμε μια νιτσεική σύλληψη, σύμφωνα με την οποία, το νόημα ενός πράγματος καθορίζεται από τη βούληση για δύναμη που κυριαρχεί πάνω του, μεταξύ των πολλών βουλήσεων για δύναμη που το πράγμα εμπεριέχει.

Ας επανέλθουμε στον Καστοριάδη ο οποίος σε ένα άλλο έργο του σχολιάζει τα εξής:

«Το ότι η ομοιογένεια του κόσμου και της κοινωνίας, δηλαδή η ομοιογένεια του είναι, από την σκοπιά της σημασίας, δεν πρέπει να διαρραγεί, είναι μια πρακτικά ακαταμάχητη συνέπεια της απειριοσιτίας της απαίτησης της σημασίας: η σημασία απάντηση στο Χάος, είναι ταυτοχρόνως και άρνησή του. Αυτό τώρα το αίτημα της ομοιογένειας του είναι- η ενωτική οντολογία- είναι συνυπόστατο με την ετερονομία της κοινωνίας. Πράγματι, συνεπιφέρει κατ'ανάγκη την θέση μιας εξωκοινωνικής πηγής του θεσμού (και της σημασίας), συνεπώς την συγκάλυψη της αυτοθέσμησης της κοινωνίας, την κάλυψη εκ μέρους της ανθρωπότητας του ίδιου της του είναι ως αυτοδημιουργίας.»(Χώροι του Ανθρώπου σελ. 283).

Εάν ληφθούν ως τις ακραίες τους συνέπειες, οι προηγούμενες αναφορές του Καστοριάδη, τότε ανατρέπεται η περί μη σύμφυσης θεσμού και ξένωσης θέση του. Εάν, με άλλα λόγια, η δημιουργία και αλλοίωση του κοινωνικού-ιστορικού επιβάλουν αναγκαία την υιοθέτηση της αποκλειστικής σημασιακής μορφής και νοήματος για την κοινωνία συνολικά, αλλά και για κάθε κοινωνικό θεσμό ειδικά, τότε η ετερονομία, ως αυτοαπόκρυψη της δημιουργικής διάστασης της κοινωνίας, συνιστά μέρος κάθε θεσμού και κάθε κοινωνίας. Επίσης, η φιλοσοφία του Καστοριάδη αποκλείει την προοδευτική εξέλιξη της ετερονομίας. Αποκλείεται να θεωρήσουμε ότι αυτό που μας εμποδίζει να ξεπεράσουμε την υπαρξιακή κατάσταση της ετερονομίας είναι οι ελλείψεις σε μέσα επεξεργασίας που διαθέτουμε ως ανθρωπότητα και άρα απορρίπτεται το ενδεχόμενο ότι με την συσσώρευση τεχνικών και εμπειριών, θα μπορούσαμε κάποια στιγμή να την υπερβούμε μια για πάντα. Κάτι τέτοιο θα προϋπέθετε έναν κάποιον εξελικτισμό, ο οποίος κρίνεται ανεδαφικός από τον φιλόσοφο της αυτονομίας και χρεώνεται ως μια ακόμη ανεπίγνωστη τάση αυτοαπόκρυψης του μάγματος. Ο εξελικτισμός προϋποθέτει μια αρχή ως στοιχειακό αντικείμενο, που καθορίζει την ανάπτυξη ενός πράγματος (λίγο ενδιαφέρει εάν αυτό το πράγμα είναι ένα μεμονωμένο αντικείμενο, όπως ένα έργο τέχνης ή μια ολόκληρη κοινωνία) δίνοντάς του τελικότητα.

Υπάρχει θεραπευτική απάντηση τελικά σε αυτή την αντινομία που διαπιστώνουμε στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη; Μάλλον βρισκόμαστε μπροστά σε μια αντινομία ουσίας, μεταξύ των οντολογικών παραδοχών του φιλοσόφου και των γνωσιολογικών και πολιτικών του προθέσεων. Η βύθιση του στοχαστικού υποκειμένου που εντοπίζει αυτή την αντινομία, στην έννοια του χάους του Ριζικού Φαντασιακού, ίσως μπορεί να μας δώσει κάποια ίχνη, όχι όμως μια τελική λύση υπέρβασης της αντινομίας αυτής, που όσο κι αν θέλουμε να την υπερβούμε υφίσταται, υποβαστάζοντας το όλο φιλοσοφικό καστοριαδικό οικοδόμημα, στους δυο βασικούς του πυλώνες, την οντολογία και την πολιτική. Για να μπορέσουμε να συνεχίσουμε ατάραχοι την περιπλάνησή μας στα «σταυροδρόμια του λαβύρινθου» και να μην μας καταπιεί κάποια από τις τάφρους που συναντάμε στη διαδρομή μας αυτή, θα πρέπει να αναλογιστούμε την φύση του χάους ως μη επιδεχόμενου τελικού ορισμού ως προς τη

φύση του. Το άπειρο, με την φιλοσοφική έννοια, του μάγματος του Ριζικού Φαντασιακού, που κείται ως διαρκές γίνεσθαι επέκεινα της καθοριστικότητας, ενέχει και την προοπτική της επικράτησης της διάστασης της αυτονομίας, χωρίς βέβαια να εξαλείφεται, ως παρουσία ή ως προοπτική και η διάσταση της ετερονομίας. Η «κατάσταση» της ετερονομίας που επισημάναμε πρωτύτερα ως κανόνα στην ιστορία των κοινωνικών σχηματισμών, μπορεί να αποδοθεί εν μέρει σε ένα πλήθος ερείσεων, όπως η πρώτη φυσική στιβάδα, στην οποία θα πρέπει να συμπεριλάβουμε τη βιολογική οργάνωση του ανθρώπινου όντος, τις συνθήκες του περιβάλλοντος, την πρωτοενότητα της ψυχικής μονάδας, την ανάγκη συνολιστικοταυτιστικής έκφρασης του θεσμού κλπ., χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δυνάμεθα να αποδώσουμε κάποια καταλυτική θέση σε όλα αυτά, εάν θέλουμε ταυτόχρονα να παραμείνουμε πιστοί στο πνεύμα της καστοριαδικής σκέψης. Από την άλλη εξαιτίας της μαγματικής δράσης του θεσμίζοντος Ριζικού Φαντασιακού, η «ανάγκη» για μονοσήμαντη σημασία εντός της κοινωνικής πραγματικότητας, είναι εφικτό να οδηγήσει, έστω και εάν αυτό δεν μπορεί να συντελεστεί σε απόλυτο βαθμό (δηλαδή σε μια κατάσταση πλήρους αυτονομίας), στην ικανότητα μερικής συνειδητοποίησης της «φύσης» και του τρόπου ανάδυσης των φαντασιακών σημασιών, γεγονός που θα έδινε, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, το δικαίωμα στην κοινωνία να ορίζει σε σημαντικό βαθμό τον εαυτό της. Ουσιαστικά το μαγματικό «Είναι» παρότι στην κοινωνική του έκφραση, δεν μπορεί παρά να εκφραστεί περιλαμβάνοντας αναγκαία τον συνολιστικό-ταυτιστικό καθορισμό, δύναται κάτω από ορισμένες προϋποθέσεις να επιτρέψει την ταυτόχρονη ανάδυση αντίθετων, των συνολιστικοταυτιστικών, μορφών. Με άλλα λόγια, η σύμφυση του θεσμού με την ετερονομία δεν αποκλείει σε όλες τις περιπτώσεις και ανάλογα με τη συγκυριακή κατάσταση του μάγματος να προκαλέσει την δημιουργία κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που θα τείνουν προς την ηγεμονία της αυτονομίας. Η ακαθοριστία του μάγματος προκαλεί τη συνύπαρξη του ενός και των πολλών, της ενότητας και της διάκρισης, της ταυτότητας και της μη ταυτότητας και κυρίως τη δημιουργία, εκ του μηδενός, της πλήρους ετερότητας. Εδώ ακριβώς είναι που μπορούμε να διαπιστώσουμε την προοπτική της αυτονομίας. Η ρήση του Ηράκλειτου «ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα», μπορεί να εικονίσει τη ρευστή φύση του μάγματος. Βέβαια, ο πρωταρχικός ρόλος του Ριζικού Φαντασιακού οιονεί απολύτου, μας προδιαθέτει να αναρωτηθούμε για το εάν η ηγεμονία της κατάστασης της ετερονομίας και της αυτονομίας στις διάφορες κοινωνικές μορφές περιέρχονται, κατ'αρχήν, στη διακριτική ευχέρεια των συνειδητών ενεργειών της ανθρωπότητας ή του Ριζικού Φαντασιακού. Τον προβληματισμό αυτό θα προσπαθήσουμε να επεξεργαστούμε στη συνέχεια.

4) Ένα από τα κρισιμότερα ερωτήματα που θα πρέπει, εξετάζοντας το έργο του Καστοριάδη, να υποβάλουμε την σκέψη μας, σχετίζεται με τη «υποχρέωση» κάθε θεωρητικής τοποθέτησης και ερμηνευτικού εγχειρήματος να ανταποκρίνεται και να επιβεβαιώνει με την ίδια της την υπόσταση, αυτά που αξιώνει ότι ισχύουν για τον κόσμο, ως αντικείμενο της μελέτης της. Πρόκειται φυσικά για το κριτήριο της αυτό-αναφοράς. Εφαρμόζοντας αυτό το κριτήριο στο έργο του Καστοριάδη, μεταφερόμαστε ακριβώς στον πυρήνα της οντολογικής θεμελίωσης της φιλοσοφίας του. Θυμίζουμε πως για τον Καστοριάδη, το κοινωνικό-ιστορικό δημιουργείται εκ του μηδενός, αλλά όχι στο μηδέν και με το μηδέν, από το μάγμα του Ριζικού Φαντασιακού. Κάθε κοινωνική μορφή είναι το αποτέλεσμα της μαγματικής «οργάνωσης» και «λειτουργίας» των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών των οποίων η υπόσταση δεν μπορεί να είναι αποτέλεσμα συνειδητών προθέσεων των κοινωνικών υποκειμένων. Αντίθετα, οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες νοηματοδοτούν τις ατομικές

συμπεριφορές. Έτσι σύμφωνα με τα λόγια του Καστοριάδη «Ο λόγος πάνω στην ιστορία περιλαμβάνεται στην ιστορία.»<sup>213</sup> Τούτο όμως σημαίνει ότι δεν υπάρχει απόλυτο κριτήριο διάκρισης, αλήθειας και ψεύδους, ιδεολογίας και γνώσης, ορθού και λάθους. Για τον φιλόσοφο, όλα τα προηγούμενα δίπολα δεν αντιστοιχούν σε καμιά «εγγενή αρχή της πραγματικότητας», αλλά πρόκειται για μια από τις αποκρυσταλλώσεις των μαγματικών παιχνιδιών των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Το ζήτημα λοιπόν που τίθεται από την στιγμή που αποδεχόμαστε πως κάθε λόγος είναι σχετικός του κοινωνικού-ιστορικού χωροχρόνου στο οποίο αναδύθηκε, αφορά το κατά πόσο η φιλοσοφία του Καστοριάδη υπερβαίνει τον αντίστοιχο βαθμό σχετικότητας και εγκλωβισμού της κληρονομημένης σκέψης (όπως ο ίδιος καταγγέλλει) και με την ισχύ ποιας αξιολογικής θεμελίωσης κρίνονται από τον Καστοριάδη ως ορθές οι δικές του θέσεις και ως λανθασμένες της κληρονομημένης σκέψης; Επίσης, με βάση την πιο πάνω παραδοχή πως μπορούμε να μιλάμε για κοινωνικές καταστάσεις δουλείας και ελευθερίας, ολοκληρωτισμού και δημοκρατίας, ετερονομίας ή ξένωσης και αυτονομίας, όταν έχουμε a priori αποδεχτεί πως δεν μπορεί να υπάρξει αντικειμενική θεμελίωση κανενός κοινωνικού νοήματος,<sup>214</sup>

Η ευφυΐα του Καστοριάδη δεν αγνοεί όλες αυτές τις δυσκολίες και επειδή η πλήρης τους αναγνώριση θα επέβαλε την από-δόμηση της ίδιας της της φιλοσοφίας και την αποδοχή μιας λίγο-πολύ καθορισμένης αντίληψης του «είναι» ο φιλόσοφος επιλέγει, κατά την γνώμη μας, να ενσωματώσει τη διάσταση αυτή στη σκέψη του επιβάλλοντάς της όμως μόνο μια μερική αναγνώριση και επεξεργασία. Έτσι, ο Καστοριάδης παραδέχεται (αν και όχι πάντα) ότι οι σχέσεις τόσο της κοινωνίας με το μαγματικό κοινωνικό φαντασιακό, όσο και του υποκειμένου με την ριζική εξίσου μαγματική φαντασία της ψυχής δεν είναι καθарές, διέπονται δηλαδή από την ετερονομία, μια κατάσταση κατά την οποία το άτομο και η κοινωνία δεν ρυθμίζουν ρητά τον εαυτό τους. Διέξοδος υπάρχει για τον φιλόσοφο και στο ατομικό και στο κοινωνικό επίπεδο. Η διέξοδος αυτή που καταλήγει-στοχεύει στην αυτονομία, σημαίνεται πολύ συχνά από τον φιλόσοφο με μια ασκητική που αποδίδεται με το όρο «διαύγαση». Η διαύγαση δεν μπορεί ποτέ να επιτευχθεί, στο άτομο ή στην κοινωνία, σε απόλυτο βαθμό και βέβαια ακόμη κι αν προσεγγίζει κάπως την «διαδικαστική ηθική» του Χάμπερμας, καθώς δεν αφορά τόσο το περιεχόμενο αυτής της διαδικασίας επανοηματοδότησης, αλλά τον τρόπο που αυτή συγκροτείται,<sup>215</sup> ταυτόχρονα απομακρύνεται από αυτήν και την ξεπερνά, διότι δεν λαμβάνει χώρα στο επίπεδο του ορθολογισμού, αλλά της μαγματικής λογικής, της λογικής που ξεφεύγει κατά πολύ από τις οριοθετήσεις και τις κλειστές σχέσεις του ορθολογισμού.

5) Η εξέλιξη όμως αυτή μας φέρνει αντιμέτωπους με ένα νέο ερώτημα: Κατά πόσο η έννοια της διαύγασης (της σχετικής αναγνώρισης από την κοινωνία και το υποκείμενο της δημιουργικής τους δραστηριότητας) δίνει μια διέξοδο στο συγκεκριμένο πρόβλημα, ή απλώς το μεταθέτει στο επίπεδο της συνείδησης και της αναστοχαστικότητας, αποκτώντας έτσι η τελευταία, ισχύ αντικειμενικού κριτηρίου; Και εάν πράγματι, με όπλο την δυναμική που εκπορεύεται από την επίκληση των διαδικασιών της διαύγασης, μπορούμε να αναμετρηθούμε με ότι σε κάθε στιγμή του κοινωνικού μας βίου συνεπάγεται την παροντοποίηση της φαντασιακής ταυτότητας του κοινωνικού φαντασιακού και της ριζικής φαντασίας πάντοτε σε σχέση με τον εαυτό

<sup>213</sup>Βλ. «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Αθήνα, Κέδρος, 1981, σελ. 52

<sup>214</sup> Takis Fotopoulos, «The autonomy project and inclusive democracy: A critical review of Castoriadis' thought», The international journal of Inclusive Democracy, vol 4, no.2, (April 2008)

<sup>215</sup>Βλ. σχετικά Ian Craib «Σύγχρονη κοινωνική θεωρία», Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2000, σελ. 483.

τους (έστω και αν ποτέ δεν θα μπορούσαμε να αντικρίσουμε με πλήρη καθαρότητα το μάγμα του κόσμου στον οποίο ζούμε) τι είναι αυτό που θα μας κάνει να επιλέξουμε, για παράδειγμα, τη δημοκρατία από τον ολοκληρωτισμό, εάν τα ίδια δεν ανήκουν σε μια εκ των προτέρων υφιστάμενη, αιώνια τάξη διάκρισης καλού ή κακού, δέουσας ή εκφυλισμένης πολιτείας; Η απάντηση που δίνει ο Καστοριάδης είναι ότι η επιλογή δεν θα πρέπει να είναι αποτέλεσμα κανενός ειδικού και καμιάς φυσικής, λογικής, ή θεολογικής νομοτέλειας, αλλά της ρητής τοποθέτησης έναντι των κοινών πραγμάτων, όλων των κοινωνικών υποκειμένων. Και αυτή όμως η απάντηση δεν διασώζει τον εαυτό της από την ανάγκη να τεθεί ένα «πρέπει», αυτό της ρητής κοινωνικής αυτοθέσμησης. Ένα πρέπει όμως που δεν συνιστά καθορισμένο καθηκοντολογικό σύστημα, αντίθετα περιορίζεται μόνο στο επίπεδο της μορφής και του πλαισίου αυτών των διαδικασιών και όχι στο επίπεδο του περιεχομένου, το οποίο μένει ανοικτό πλέον (με δυνατότητες αλλαγής ακόμη και του πλαισίου), όχι στην ανθρωπολογική βάση του πλήρους εξατομικευμένου, εσωστρεφούς και κυρίαρχου των σημασιών υποκειμένου, έτσι όπως ρίζωσε στην Δύση με μεταφυσικό τρόπο από τον Αυγουστίνο έως τον Θωμά Ακινάτη, για να βρει την πιο ολοκληρωμένη του έκφραση σε μια εκκοσμικευμένη προοπτική μέσα από τον Διαφωτισμό<sup>216</sup>, αλλά άμεσα στο άνοιγμα του υποκειμένου προς τους άλλους ως ισότιμους συν-δημιουργούς των κοινωνικών στόχων. Αυτό ακριβώς θα λέγαμε άλλωστε πως είναι το νόημα που λαμβάνει η έννοια της πολιτικής στο έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη.

6) Ένα άλλο κομβικό σημείο, που κατά την γνώμη μας δημιουργεί σημαντικές δυσκολίες στον καστοριαδικό φιλοσοφικό στοχασμό και κυρίως στην πολιτική διάσταση του έργου, σχετίζεται με τη συνύπαρξη του μάγματος του κοινωνικού φαντασιακού από την μια και της συνειδητής πολιτικής δράσης και το πρόταγμα της αυτονομίας από την άλλη. Αναλυτικότερα το κοινωνικό-ιστορικό δεν μπορεί να είναι το αποτέλεσμα, ούτε του συνδυασμού των στιβάδων της φυσικής πραγματικότητας, ούτε του αθροίσματος των ατομικών ιδιοτήτων των κοινωνικών υποκειμένων. Το κοινωνικό-ιστορικό είναι το γεγονός της εκ του μηδενός δημιουργίας της απόλυτης ετερότητας, δια μέσου της δράσης του κοινωνικού φαντασιακού. Το κοινωνικό φαντασιακό και οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, συνιστούν ελεύθερες, από οποιονδήποτε περιορισμό, οντότητες, οι οποίες στα πλαίσια του μάγματος μαγμάτων που τις χαρακτηρίζει, προκαλούν την δημιουργία και αλλοίωση όλων των μορφών του κοινωνικού-ιστορικού. Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, τότε ακόμα και το πρόταγμα της αυτονομίας δεν μπορεί παρά σε τελική ανάλυση να ανάγεται στο «είναι» των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Με αυτόν όμως τον τρόπο, μάλλον τίθεται στο περιθώριο, η ανάληψη από τα κοινωνικά υποκείμενα επαναστατικής δράσης για την επίτευξη του προτάγματος της αυτονομίας, έστω και αν δεν αποτελεί παρά «πρόθεση μετασχηματισμού του πραγματικού»,<sup>217</sup> το οποίο δεν αποτελεί, ούτε απόλυτα ορθολογική δραστηριότητα, αλλά ούτε και μορφή ανακλαστικής και ασυνειδητής αντίδρασης. Δηλαδή, συμφωνά με την αντίληψη του Καστοριάδη, για τον θεμελιώδη ρόλο του κοινωνικού φαντασιακού, ως μη αναγώγιμη πηγή της κοινωνίας και της ιστορίας, μοιραία κάθε κοινωνικός μετασχηματισμός δεν μπορεί παρά να είναι ανεξάρτητος, η καλύτερα να μην μπορεί να αναχθεί στη βούληση κοινωνικού

<sup>216</sup>Η ερευνητική συμβολή του Χρήστου Γιανναρά ως προς την ερμηνεία των θεμελιωδών σχημάτων αντίληψης του σύγχρονου πολιτισμού, αξίζει ιδιαίτερη μνεία. Βλ. Ενδεικτικά «Σχεδιάγραμμα εισαγωγής στη φιλοσοφία», Αθήνα, Δόμος, 2001, σελ. 111-141, 143-179, και «Ενάντια στη θρησκεία» Αθήνα, Δόμος, 2007, σελ. 224-236.

<sup>217</sup>Βλ. «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Αθήνα, Κέδρος, 1981, σελ. 117.

μετασχηματισμού των κοινωνικών υποκειμένων, έτσι όπως αποκαλύπτετε από το εκάστοτε πρόταγμα. Το όποιο πολιτικό πρόταγμα, μέσα από μια τέτοια προσέγγιση στην καλύτερη περίπτωση, δεν μπορεί παρά να είναι η αποκρυστάλλωση, στο επίπεδο της αντίληψης των κοινωνικών υποκειμένων, των αποτελεσμάτων της δράσης του κοινωνικού φαντασιακού. Το επαναστατικό πρόταγμα (όπως και κάθε άλλο πρόταγμα) και ο μετασχηματισμός προς μια αυτόνομη κοινωνία καθίστανται εφικτά, μόνο από την στιγμή που αναδύεται από την ακαθοριστία ως κοινωνική φαντασιακή σημασία η αυτονομία, καθώς το κοινωνικό φαντασιακό ορίζει την δράση των ατόμων και όχι το αντίθετο.

Θα μπορούσαμε σε αυτό το σημείο μάλιστα να εντοπίσουμε κάποια άρρητη ομοιότητα των θέσεων αυτών του Καστοριάδη, με το αντιφατικό μαρξιστικό σχήμα το οποίο προϋποθέτει, από την μια ένα εξελικτικό προοδευτικό μοντέλο που περιλαμβάνει απaráβατες νομοτέλειες, οι οποίες αποκρυσταλλώνονται καταρχήν στο επίπεδο της οικονομίας (οικονομική βάση), καθορίζοντας στη συνέχεια κάθε πτυχή του κοινωνικού βίου(επιφαινόμενα), πέρα και έξω από την ανθρώπινη βούληση, ενώ από την άλλη αναδεικνύει τη σημασία της πάλης των τάξεων και την κρισιμότητα του ρόλου του προλεταριάτου, ως ενεργού υποκειμένου της ιστορικής διαδικασίας, ως την μεταβλητή που με την συνειδητή της δράση θα επιφέρει τον κοινωνικό μετασχηματισμό. Βέβαια, θα πρέπει να διευκρινίσουμε πως σε καμία περίπτωση ο Καστοριάδης δεν ξεκινά, όπως ο Μαρξ, από μια αντίληψη του «Είναι» ως καθορισμένου ή καθορισμένα εξελίξιμου. Με άλλα λόγια, οι συνέπειες αυτής της λογικής μας οδηγούν να υποθέσουμε πως η πηγή τόσο της ετερονομίας όσο και της αυτονομίας, είναι μια ανώτερη μορφή ετερονομίας που ονομάζεται Ριζικό Φαντασιακό. Το γεγονός της ακαθοριστίας του και άρα του ανεξέλικτου χαρακτήρα της ιστορικής και κοινωνικής του δημιουργίας, το καθιστούν ετερονομικό ως προς τον ανθρώπινη βουλητική μεταβλητή.

Πως θα μπορούσαμε να συμβιβάσουμε τις δυο αυτές αντιτιθέμενες πτυχές του έργου του Καστοριάδη, χωρίς να αρνηθούμε την υπόσταση καμιάς εκ των δύο, διατηρώντας ταυτόχρονα το πνεύμα του φιλοσόφου αναλλοίωτο; Νομίζουμε πως στην εργογραφία του Καστοριάδη, υπάρχουν μια σειρά από δευτερεύουσες διατυπώσεις που, είτε άμεσα, είτε έμμεσα μας δίνουν τη δυνατότητα να δώσουμε μια απάντηση. Ας πάρουμε το παράδειγμα των σύγχρονων δυτικών κοινωνιών, όπου από τη στιγμή της συγκρότησής τους καθορίζονται από την κυριαρχία δύο κοινωνικών φαντασιακών σημασιών της αυτονομίας και της απεριόριστης ανάπτυξης της ορθολογικής ισχύος. Μέχρι εδώ θα μπορούσαμε να δούμε την πραγματική δύναμη που ασκούν στο κοινωνικό-ιστορικό οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, ανεξάρτητα από την βούληση των κοινωνικών υποκειμένων. Όμως στη συνέχεια παρουσιάζεται ως δυνατότητα, μέσα από το πρόταγμα της αυτονομίας, που όπως είδαμε είναι μια εκδοχή του κοινωνικού φαντασιακού, τα κοινωνικά υποκείμενα να αλλάξουν τους όρους του παιχνιδιού υπέρ τους, να γίνουν οι ίδιοι μέσα από την πολιτική δράση συνειδητοί δημιουργοί των θεσμών της κοινωνίας τους, έστω κι αν είναι πάντοτε καταδικασμένοι να λειτουργούν στα πλαίσια των οριοθετήσεων που επιβάλλει το Ριζικό Φαντασιακό. Οι συνέπειες της επισήμανσης αυτής, θεωρούμε πως θέτει ένα νέο πλαίσιο αξιοποίησης των στοχασμών του Καστοριάδη, με οριακές κατευθύνσεις. Αφενός μια δυνατότητα επιμέρους εσωτερικής διαχείρισης, από τα κοινωνικά υποκείμενα της θέσμησης της κοινωνίας και αφετέρου με αφορμή την φαντασιακή σημασία της αυτονομίας, το πέρασμα ακόμη και σε έναν εντελώς νέο τύπο ρύθμισης των σχέσεων, μεταξύ του κοινωνικού φαντασιακού και των κοινωνικών ατόμων.



7) Στο σημείο αυτό ίσως είναι η καταλληλότερη στιγμή να αναφερθούμε στο ζήτημα της αποτίμησης της προσφοράς του Καστοριάδη στον φιλοσοφικό και επιστημονικό στοχασμό. Θεωρούμε πως η εργώδης του προσπάθεια να παρουσιάσει ένα ολικού χαρακτήρα, αλλά ταυτόχρονα ανοικτό ερμηνευτικό «πρότυπο» δίνει στο έργο του μια σπάνια πρωτοτυπία, που καθιστά δύσκολη πραγματικά την κατηγοριοποίησή του σε κάποια ιδιαίτερη σχολή σκέψης. Ο Καστοριάδης αναλαμβάνει να φέρει εις πέρας ένα πολύ δύσκολο εγχείρημα, να σκεφτεί, κατά το δυνατό, έξω από τα όρια του παραδοσιακού στοχασμού και αυτόν τον ίδιο τον στοχασμό, αλλά και το αντικείμενο του, δηλαδή τον κόσμο στη φυσική, την ατομική-ψυχική και την κοινωνική-ιστορική διάσταση. Προσπαθεί να διανοίξει τη σκέψη του και τη σκέψη μας σε μια παράμετρο που κατά τον ίδιο είναι θεμελιώδης, την παράμετρο του μάγματος των μαγμάτων του Ριζικού Φαντασιακού. Σε αυτή του τη προσπάθεια βρίσκεται αντιμέτωπος με την ίδια την θέσμιση της γλώσσας και της κοινωνίας που συγκαλύπτει τον μαγματικό εαυτό της. Ανεξάρτητα λοιπόν από το πόσο βαρύνουσας σημασίας είναι στην πραγματικότητα ο ρόλος του μάγματος του Ριζικού Φαντασιακού, ο Καστοριάδης ως φιλόσοφος και ως δρών πολιτικό υποκείμενο, μέσα από την κριτική του προς την κληρονομημένη σκέψη και την άρθρωση ενός συνεκτικού θεωρητικού λόγου, θέτει τη φιλοσοφία, την επιστήμη και την πολιτική πράξη, ενώπιον των ευθυνών τους, σχετικά με τη μέχρι σήμερα αγνόηση ή προσχηματική και μόνο διερεύνηση της μαγματικής διάστασης του «είναι».<sup>218</sup> Το έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη, παρέχει πολύ σημαντικά στηρίγματα σε όποιον επιχειρήσει να υπερβεί την φαντασίωση της απόλυτα καθορισμένης ουσίας των όντων και της παραγόμενης από αυτήν λογικής, που αναγνωρίζει ως πραγματικό, μόνο ότι διέπεται από αυστηρά ορθολογικές και θετικά αποδείξιμες σχέσεις. Γεγονός που ναι με κατοχυρώνει την ψυχολογική βεβαιότητα για το σταθερό και άρα «ακίνδυνο» η τουλάχιστον προβλέψιμο «επικίνδυνο» του κόσμου στον οποίο ζούμε, αλλά με τίμημα τον εγκλεισμό και την παράδοση της κοινωνίας στον δογματισμό και την ετερονομία.

Η φιλοσοφία του Καστοριάδη μας παρουσιάζει ένα κόσμο ανοικτό στη δημιουργία, έξω από τους υποτιθέμενους καθορισμένους περιορισμούς της φύσεως και της ουσίας, πάνω στους οποίους στηρίχθηκε η καταπίεση και η ετερονομία των ανθρώπινων κοινωνιών, ανοίγοντας τις προοπτικές για μια πραγματική κοινωνική χειραφέτηση και αυτονομία, που εκφράζεται με τη ρητή θέσμιση της κοινωνίας από το σύνολο του κοινωνικού σώματος.

Το μεγάλο διακύβευμα πάντως αφορά στο ενδεχόμενο υπέρβασης των όρων των διπόλων της παραδοσιακής φιλοσοφίας υποκειμενικότητα/αντικειμενικότητα, ορθολογισμός/ανορθολογισμός ως απόλυτες έννοιες. Η οντολογία του μάγματος προκαλεί μια σειρά γνωσιοθεωρητικών αποτελεσμάτων που καθιστούν τόσο το γεγονός της ύπαρξης εν γένει, όσο και τη δυνατότητα πρόσβασης σε αυτό, μια δραστηριότητα με νόημα. Μένει να φανεί εάν αυτό το γνωσιοθεωρητικό οπλοστάσιο μπορεί να αξιοποιηθεί επιστημονικά και κοινωνικά, ως σύνολο ή μερικώς. Το αποτέλεσμα βέβαια, δεν είμαστε σε θέση αυτή τη στιγμή, σε καμία περίπτωση, ούτε να αξιολογήσουμε, ούτε να το προδικάσουμε, εάν λαμβάνουμε στα σοβαρά υπόψη τη δυναμική που εκπορεύεται από τη καστοριαδική φιλοσοφία του Ριζικού Φαντασιακού. Μένει λοιπόν στο πεδίο του κοινωνικού-ιστορικού, αλλά και της ατομικής ψυχής να κριθεί η καστοριαδική πρόταση, μιας νέας σχέσης της κοινωνίας και του ατόμου με τον φαντασιακό εαυτό τους.

---

<sup>218</sup>Βλ. την θέση του Γιώργου Βέλτσου σχετικά με την άρνηση του Καστοριάδη να αντιμετωπίσει με τους όρους της παραδοσιακής σκέψης το κοινωνικό-ιστορικό και την ψυχή, «Προς τον Κορνήλιο Καστοριάδη», Αθήνα, Πλέθρον, 1989, σελ. 17-23.

## Δεύτερο Μέρος: Άρεντ

### Λόγος εισαγωγικός για τον στοχασμό της Άρεντ

Οι πρώτες δυσκολίες με τις οποίες έρχεται αντιμέτωπος, όποιος φιλοδοξεί να αναλύσει με συνέπεια το έργο της Άρεντ, είναι αφενός το μέγεθος της πρωτοτυπίας των στοχασμών που αναπτύσσει η συγγραφέας και αφετέρου ο τρόπος διευθέτησης αυτών των στοχασμών στην ροή του πυκνού της λόγου. Εάν η αναμέτρηση με την πρώτη προϋποθέτει την ανοικτότητα του αναλυτικού πνεύματος, δηλαδή μια παράμετρο η οποία βρίσκεται πλησίον του όρου «κοινωνιολογική φαντασία»<sup>219</sup>, η δεύτερη επιβάλλει τη σχολαστική ταξινόμηση όλων εκείνων των στοιχειωδών στοχασμών και των θεμελιωδών συνεπαγωγών τους, ώστε να δικαιώνεται το βάθος του έργου το οποίο χαρακτηρίζεται ως προς την έκφραση από έναν πυκνό και ασυνεχή λόγο. Σχεδόν σε κάθε κείμενό της, η Άρεντ ερευνά τα προαπαιτούμενα εκείνα που θα μπορούσαν να την οδηγήσουν στην ανάδειξη των οριζουσών της πολιτικής ελευθερίας. Πιο συγκεκριμένα, η συγγραφέας δείχνει να μην συμβιβάζεται με τις κλασικές φόρμες γραφής ενός ακαδημαϊκού κειμένου, το οποίο διέπεται από ορισμένους κανόνες που υποτάσσουν τον αυθορμητισμό της έκφρασης, υποτίθεται προς όφελος αυτού που πρέπει να λεχθεί ή να γραφτεί. Προφανώς, η Άρεντ η οποία αναδεικνύει με το έργο της, την οντολογία αυτού που δεν είναι δυνατόν να περιχαρακωθεί, όσο κι αν προσπαθούμε να το οριοθετήσουμε, δεν μπορεί να συμβιβαστεί με εξωτερικούς τύπους στον τρόπο που εκθέτει τη σκέψη της, ακόμη κι αν αυτό έχει αρνητικό αντίκρυσμα στην κατανόηση και στην πιθανή δημοφιλία της. Θα μπορούσαμε λοιπόν να πούμε πως ο λόγος της «προσδιορίζεται» από κάποιες ιδιαίτερες ιδιότητες: πρώτον από πυκνότητα, καθώς μέσα σε μια σχετικά μικρής έκτασης παράγραφο είναι σε θέση να αποδώσει ολόκληρες κοσμογονίες στην εξέλιξη των ανθρωπίνων ζητημάτων. Δεύτερον από ασυνέχεια: πολλές φορές ο αναγνώστης της Άρεντ διαπιστώνει ότι η συγγραφέας είτε ξεκινά την έκθεση ενός συλλογισμού που τον αφήνει προσωρινά ημιτελή για να επανέλθει σε αυτόν σε μια επόμενη παράγραφο ή κεφάλαιο, είτε επιχειρεί ταυτόχρονα να υφάνει το νήμα δυο διακριτών ζητημάτων που μπορεί να συνδέονται μεταξύ τους με μια, όχι και τόσο προφανώς στενή σχέση. Από όλα τα παραπάνω διαπιστώνει κανείς

---

<sup>219</sup> C. Wright Mills, «Η κοινωνιολογική Φαντασία», Παπαζήσης, Αθήνα, 1985. Πρόκειται για έναν όρο όπου είναι σαφώς ευρύτερος από τις γλωσσικές του συμπαραδηλώσεις, που εκδηλώνονται στη βάση της διάκρισης των αντικειμένων των διαφόρων κοινωνικών επιστημών και της φιλοσοφίας. Όπως τον ορίζει ο εμπνευστής του, κοινωνιολογική φαντασία ονομάζουμε την «ικανότητα να διανύει κανείς την απόσταση από τους πιο απρόσωπους και απόμακρους μετασχηματισμούς στα πιο μύχια χαρακτηριστικά του ανθρώπινου εγώ, - και να βλέπει τις σχέσεις που υπάρχουν ανάμεσά τους.» Βλ. σελ. 16.

την κλίμακα των δυσκολιών που καλείται ο επίδοξος αναλυτής να υπερβεί ώστε να αποδώσει το μέγεθος και το βαθύτερο νόημα των σκέψεων της Χάννα Άρεντ. Είναι βέβαιο, πως εάν μια από τις δυο χαρακτηριστικές ικανότητες (κοινωνιολογική φαντασία και ικανότητα ταξινόμησης) εκλείπει, το όλο εγχείρημα είναι εκ προοιμίου καταδικασμένο να αποτύχει.

Ωστε ο σχεδιασμός της μελέτης μας για την Άρεντ, όπως άλλωστε πράξαμε και στην περίπτωση του Κορνήλιου Καστοριάδη, στοχεύει αρχικά να οργανώσει το συνολικό της στοχαστικό επιχείρημα επί τη βάση μιας διανοητικής ενότητας και παράλληλα διάκρισης των θεμελιωδών προκείμενων, όπου συγκροτούν τον «σκληρό πυρήνα» της σκέψης της, από τις επιμέρους συμπερασματικές προτάσεις. Η πραγμάτωση αυτού του στόχου, θα διασαφήσει σε σημαντικό βαθμό το περιεχόμενο και θα μας επιτρέψει στη συνέχεια να συνοψίσουμε κριτικά τη θέση της φιλοσόφου. Θεωρούμε πως μια απλή καταγραφή των πολιτικών σκέψεων της συγγραφέως, δεν θα ήταν ικανή να φανερώσει τον πλούτο του έργου της και κυρίως θα άφηνε κάποιες κομβικές πτυχές της ίδιας της πολιτικής της αντίληψης διάτρητο στοχαστικά, κυρίως διότι η έννοια και η πραγματικότητα της πολιτικής για την Άρεντ, έχει οντολογικές και γνωσιολογικές βάσεις. Με τις δυο αυτές συνιστώσες θα ξεκινήσουμε την απόπειρα ερμηνείας της πολιτικής φιλοσοφίας της Άρεντ.

## Η οντολογία της φύσης

Η έννοια του φυσικού κόσμου, φαίνεται να απασχολεί την Άρεντ μόνο ως αφετηρία και αναγκαία συνθήκη για την περιγραφή και την ερμηνεία της ανθρώπινης κατάστασης. Για τον λόγο αυτό, δεν θα μπορούσαμε να επισημάνουμε στο έργο της μια οντολογία της φύσης αποσυνδεδεμένης εντελώς από το υπαρκτικό διακύβευμα του ανθρώπου στον κόσμο.<sup>220</sup>

Η φιλόσοφος, επιχειρεί να διακρίνει σε ένα πρώτο επίπεδο τον τρόπο με τον οποίο σχετίζεται η ανθρώπινη ύπαρξη με τον κόσμο του άμεσου περιβάλλοντός της, επί τη βάση δηλαδή των βιολογικών προσδιορισμών. Έτσι για την Άρεντ, η «γη αποτελεί την πεμπουσία της ανθρώπινης κατάστασης, και η γήινη φύση, απ' όσο ξέρουμε, ενδέχεται να είναι η μοναδική μέσα στο σύμπαν που να παρέχει στα ανθρώπινα όντα ένα ενδιαίτημα, όπου μπορούν να κινούνται και να αναπνέουν χωρίς προσπάθεια και χωρίς να χρησιμοποιούν κάποια τεχνική επινοήση.»<sup>221</sup> και συνεχίζει «η ίδια η ζωή βρίσκεται έξω απ' αυτόν τον τεχνητό κόσμο, και διαμέσου της ζωής ο άνθρωπος συνδέεται με όλους τους άλλους ζώντες οργανισμούς.»<sup>222</sup>. Μπορούμε να

<sup>220</sup> Η επιρροή στο σημείο αυτό της χαιντεγκεριανής φιλοσοφίας η οποία συλλαμβάνει την ανθρώπινη ύπαρξη με όρους κοσμικής παραντικότητας, είναι κάτι παραπάνω από έκδηλη.

<sup>221</sup> Hannah Arendt, «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», Γνώση, Αθήνα, 1986, σελ. 12

<sup>222</sup> Όπ.π βλ. σελ. 13. Δεν θα ήταν άστοχο εάν εντοπίζαμε, σε ένα πρώτο επίπεδο μια χαιντεγκεριανή καταγωγή. Ως γνωστόν, για τον Γερμανό φιλόσοφο που αποτέλεσε βασικό συντελεστή της πνευματικής εξέλιξης της Άρεντ, η ανθρώπινη ύπαρξη (πάρειμι) είναι μια ύπαρξη μέσα στον κόσμο

διακρίνουμε την καταφατική στάση της συγγραφέως έναντι της βιολογικής συνθήκης της ανθρώπινης ύπαρξης και κυρίως των δυνατοτήτων που παρέχει στην ανθρωπότητα, να αναλαμβάνει την ίδια της τη ζωή και τη σχέση της με τις άλλες βιολογικές υπάρξεις, καθώς και την πρωτοβουλία της ελεύθερης κίνησης μέσα στη γήινη σφαίρα. Βέβαια, η καταφατική στάση έναντι του φυσικού κόσμου δεν αποτελεί εξαίρεση στην ιστορία της δυτικής φιλοσοφίας, αντίθετα πρόκειται για μια πολύ διαδεδομένη αντίληψη, η οποία, όπως έχουν δείξει διάφοροι σημαντικοί ιστορικοί των ιδεών, έχει ρίζες που φθάνουν ως τις απαρχές του χριστιανισμού και τη θεολογική θεώρηση του σύμπαντος κόσμου ως θεϊκής δημιουργίας<sup>223</sup>. Η κατάφαση της κτίσης, ως έργο Θεού, τροφοδοτεί καθ' όλο τον Μεσαίωνα τις αντιλήψεις των θεολόγων και των φιλόσοφων με αποτέλεσμα, κάποια στιγμή, μέσα στην ίδια τη διαδικασία της ιστορικής κίνησης των θεολογικών ιδεών, να εκκοσμικευτεί το περιεχόμενο τους και να αρχίσει σταδιακά να διαμορφώνεται ένα γνωσιολογικό πρόταγμα, το οποίο ήταν σε θέση να προσφέρει το πολύτιμο εκείνο υλικό για τη ραγδαία ανάπτυξη των φυσικών επιστημών κατά τη νεωτερικότητα.<sup>224</sup> Σε αντίθεση με την επικρατούσα ιδεολογική αντίληψη, η οποία διαπνέεται από θεολογικό μένος και βέβαια είναι προϊόν της ίδιας ιστορικής διαδικασίας, ακόμη και στα ανώτερα ακαδημαϊκά επίπεδα, η θεολογική σκέψη, σε σημαντικό βαθμό, προετοίμασε όλες εκείνες τις ιδεολογικές ζυμώσεις που έθεσαν εν

---

(είναι εν κόσμω) και όπου τα πράγματα του κόσμου, είναι συνδεδεμένα με αυτή την υπαρξιακή ενθαδικότητα του ανθρώπου, συνιστώντας τον περίκοσμό της. Δηλαδή, συνιστούν μια ενότητα που δίνουν τη δυνατότητα στο πάρεμι να αναπτύξει το σύνολο των δυνατοτήτων του που απορρέουν από τη σχέση του είναι του με τον κόσμο. Kirsch Adam «Beware of Pity-Hannah Arendt and the power of the impersonal.», *The New Yorker*, January 12, 2009.

<sup>223</sup> Στο σημείο αυτό θα πρέπει να διευκρινίσουμε ένα πολύ σημαντικό ζήτημα τόσο για την προσωπική πορεία της Άρεντ, όσο και για τη νεωτερική διάνοηση. Όπως έχει φανερωθεί από πολλούς μελετητές της ιστορίας των ιδεών, μια από τις βασικότερες πηγές, από τις οποίες αντλεί η σύγχρονη φιλοσοφική και επιστημονική σκέψη ερείσματα είναι η θεολογία του Λατίνου θεολόγου Αυγουστίνου. Είναι αυτός που αξιοποιώντας τη νεοπλατωνική παράδοση, ωθεί τη χριστιανική εμπειρία σε ιδιαίτερες ατραπούς, οι οποίες έμελλε να καθορίσουν τις εξελίξεις των επόμενων αιώνων, αρχικά κάτω από διάφορα θεολογικά και μυστικιστικά σχήματα και στη συνέχεια ενσαρκωμένα στις φιλοσοφικές αναφορές της εκκοσμικευμένης δυτικής φιλοσοφίας. Ο Τριαδικός Θεός, στον Αυγουστίνου συνιστά μια ενότητα την οποία εννοεί η βούληση. Η βουλησιαρχική αρχή αυτή περνάει και στον άνθρωπο, ο οποίος συγγενεύει με τον άυλο Θεό στο επίπεδο του πνεύματος/ψυχής. Η λογική και βουλητική πραγματικότητα στον άνθρωπο αφενός καθιστούν δυνατή την πνευματική συνεύρεση με το θείο και αφετέρου, κατ' αναλογία προς τον Θεό, πραγματοποιούν την υπαρξιακή υπεροχή του άυλου ανθρώπινου πνεύματος προς τον υλικό κόσμο σωμάτων και αντικειμένων. Σε σχέση με την πλατωνική και νεοπλατωνική παράδοση, ο φυσικός κόσμος προβιβάζεται υπαρκτικά ως εκ Θεού δημιουργία, σε σχέση όμως με την πνευματικότητά του Θεού, αλλά και του πνευματικού ανθρώπου, η κτίση υποτιμάται. Αναγκασμένος με τον τρόπο αυτό να ορίζεται από τους απαράβατους νόμους του Θεού και την ικανότητα του ανθρώπου ως πνευματικού όντος να τον διαχειρίζεται ως μέσο. Η αντίληψη αυτή αποκτά κεντρική θέση στη φιλοσοφία της νεωτερικότητας με τους Ντεκάρτ, Λοκ, Καντ, και στην επιστήμη κυρίως με το έργο του Ρογήρου Βάκωνα. Η Άρεντ είναι κληρονόμος αυτής της παράδοσης όχι μόνο βάσει της εγκύκλιας μόρφωσής της, δηλαδή μέσω ρητών και κυρίως άρρητων κανόνων σκέψης που διαπνέουν το παιδαγωγικό σύστημα και την κουλτούρα της διανοητικής της ενηλικίωσης, αλλά και διότι η διδακτορική της διατριβή έχει ως αντικείμενο την «έννοια της αγάπης στον Αυγουστίνου». Θα λέγαμε πως ένα σημαντικό μερίδιο του δυισμού που απαντάται στο έργο της μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας οφείλεται ακριβώς και στην υπόθεση αυτή.

<sup>224</sup> Είναι διαχρονικής αξίας η μελέτη του Heinz Heimsoeth σχετικά με το ζήτημα αυτό, βλ. Σελ. 53-110 «Τα Έξι Μεγάλα Ερωτήματα της Δυτικής Μεταφυσικής», Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Κρήτη, 2011.

αμφιβόλω την ίδια την ηγεμονική θέση της θεολογίας στον κόσμο και τη σταδιακή εκτόπισή της από τη νεωτερική επιστήμη.

Η Άρεντ αποδέχεται την πνευματική κληρονομιά της κατάφασης της κτίσεως, η οποία εμπεριέχει, όπως θα δούμε στη συνέχεια, την κρίσιμη εκείνη παράμετρο για την ανάδυση μεταξύ των ανθρώπων του πεδίου της πολιτικής. Αυτή η ελευθερία κίνησης, εντός του γήινου χώρου, συνιστά για την Άρεντ το αρχέτυπο της ελευθερίας στα δημόσια πράγματα. Φυσικά, η ελευθερία της κίνησης από μόνη της δεν θα μπορούσε σε καμιά περίπτωση να αποδώσει την ουσία των πολιτικών πραγμάτων, ούτε βέβαια να προωθήσει την ανάπτυξή τους. Πρόκειται μάλλον για μια βασική ιδιότητα που, στην προοπτική της ανθρώπινης ύπαρξης, που θα μπορούσε να μεταβληθεί σε μοντέλο ανάπτυξης και άλλων τύπων ελευθερίας, αυτή τη φορά, όχι εντός των ορίων της φύσης, αλλά του πολιτισμού. Θα μπορούσαμε τότε να μιλήσουμε ίσως για το χαρακτηριστικό στοιχείο του ανθρώπου να είναι ελεύθερος έναντι της ίδιας της ελευθερίας του.

Ένα άλλο, εξίσου σημαντικό ζήτημα, αφορά την αδυναμία του ανθρώπου να άρει ή να μεταμορφώσει πλήρως τις σχέσεις του με τη βιολογική του υπόσταση, όπως και με το σύνολο της οργανικής και ανόργανης ύλης που συνιστούν το άμεσο και έμμεσο περιβάλλον του, πράγμα που πιστοποιούσε την εσωτερική συνάφεια των ανθρώπων και της τάξης πραγμάτων που βίωναν, μέσα στον πολιτισμό, με το σύνολο του φυσικού περιβάλλοντος της Γης. Ο άνθρωπος, εκτός της αναγκαίας σχέσης του με το φυσικό περιβάλλον, η οποία είναι ιστορικά μεταβλητή και επιδέχεται τροποποιήσεις (Γι' αυτό και η Άρεντ δεν παραλείπει να διακρίνει μεταξύ ανθρώπινης φύσης και ανθρώπινης κατάστασης. Η ανθρώπινη φύση δεν εξαντλεί την ουσία της ανθρώπινης ύπαρξης, παρά αποτελεί μια συνθήκη η πρώτη της δεύτερης.), ακόμη και στην προοπτική της σχετικής απόστασης που της επιβάλλει η δια μέσου των τεχνουργημάτων, ανθρώπινη πραγματικότητα<sup>225</sup>, διέπεται από τη φυσική συνθήκη, ακόμη και μέσα στην ίδια του την εαυτότητα. Το σώμα και η πρωταρχική οργάνωση της ψυχικής μονάδας, όσο κι αν αλλοιώνονται εντασσόμενα στην εκάστοτε πολιτισμική πραγματικότητα, δεν παύουν να λειτουργούν κάτω από τις νομοτέλειες της φύσης. Εντούτοις, εάν κάτι τέτοιο αποτελούσε κανόνα για την εξέλιξη της ανθρωπότητας, μέχρι και το πρώτο μισό του 20ου αιώνα, οι νέες παράμετροι της τεχνολογικής προόδου, οι οποίες προκλήθηκαν από την ραγδαία ανάπτυξη της φυσικής επιστήμης και των εφαρμοσμένων μαθηματικών, κατά την αυγή του ίδιου αιώνα και οι αδηφάγες τάσεις της ανθρωπότητας για κυριαρχία έναντι της φύσης, η οποίες έδειχναν να επεκτείνονται πέραν των ορίων του πλανήτη Γη, έθεταν για τη φιλόσοφο με επιτακτικό τρόπο το πρόβλημα της ανθρώπινης κατάστασης.

Η Άρεντ προσπαθεί να στοχαστεί τις πιθανές συνέπειες που θα μπορούσε να προκαλέσει η ίδια η ανθρώπινη δράση και κυρίως οι τεχνολογικές εξελίξεις. Έτσι, η φιλόσοφος αποτελεί μια από τις σημαντικότερες κριτικές φωνές του τεχνολογικού

---

<sup>225</sup> Η ανάπτυξη της τεχνολογίας, κατά την νεωτερική εποχή, ξεπέρασε κατά πολύ την απλή μέριμνα για την προστασία του ανθρώπου από τους λεγόμενους φυσικούς κινδύνους. Τα ανθρώπινα τεχνουργήματα κατάφεραν σε σημαντικό βαθμό να ελέγξουν ή ακόμη και να μετουσιώσουν τις φυσικές δυνάμεις εγκαθιδρύοντας και επικυρώνοντας παράλληλα μια σχετική απόσταση του ανθρώπου από την φύση.

πολιτισμού, επισημαίνοντας μια τάση του σύγχρονου ανθρώπου να γίνει αντικείμενο εξουσίας των ίδιων του των δημιουργημάτων.<sup>226</sup> Αυτή η απαισιόδοξη προσέγγιση βασίζεται στο γεγονός της ενδεχόμενης διασάλευσης και οριστικής ρήξης του ανθρώπου με τη φυσική του πραγματικότητα, η οποία του παρείχε τα υλικά εκείνα στοιχεία για την πραγμάτωση ακριβώς της μη φυσικής του ουσίας, η οποία υπερβαίνοντας το σύνολο των βιολογικών αναγκών, απέδιδε στην ανθρώπινη συνύπαρξη τη δυνατότητα συγκρότησης ενός πεδίου ενσάρκωσης της ελευθερίας. Η αποδέσμευση του ανθρώπου, δια μέσου της τεχνολογίας από τη φυσική μήτρα της γήινης ζωής και η αντικατάσταση των δυο βασικών όρων έκφρασης της ανθρώπινης ουσίας, που όπως θα δούμε στη συνέχεια είναι η πράξη και η ομιλία, από μια αυτοματοποιημένη δράση και μια ακατανόητη, πλην λειτουργική, ως προς τις μελλοντικές συνθήκες ζωής, γλώσσα, προσδιορίζει σε σημαντικό βαθμό την τροπή που έχουν λάβει τα πράγματα στη σύγχρονη εποχή.

Οι παραπάνω στοχασμοί μας εισάγουν στην ανθρωπολογία της Άρεντ, η οποία πρωτίστως αναπαριστά την ανθρώπινη ύπαρξη, ως μια πολλότητα, η οποία βρίσκεται σε συνεχή αλληλεξάρτηση με τον εαυτό της, με το φυσικό κόσμο και τέλος με όλα εκείνα τα στοιχεία που αποτελούν αντικείμενα πολιτισμικής επεξεργασίας:

«Οι άνθρωποι είναι εξαρτώμενα όντα διότι το κάθε τι, με το οποίο έρχονται σε συνάφεια, μεταβάλλεται αμέσως σε όρο της ύπαρξής τους. Ο κόσμος, μέσα στον οποίο αναλώνεται η *vita active*, αποτελείται από πράγματα που παράγουν οι ανθρώπινες δραστηριότητες· όμως τα πράγματα που οφείλουν την ύπαρξή τους αποκλειστικά στους ανθρώπους καθορίζουν εντούτοις συνεχώς τους δημιουργούς τους. Πέραν των όρων, υπό τους οποίους έχει δοθεί η ζωή στον άνθρωπο πάνω στη γη, και εν μέρει ανεξαρτήτως αυτών των όρων, οι άνθρωποι φτιάχνουν διαρκώς τις δικές τους, αυτοδημιούργητες συνθήκες, οι οποίες παρά την ανθρώπινη καταγωγή τους και την αστάθειά τους, έχουν την ίδια καθοριστική δύναμη που έχουν και όσα πράγματα ανήκουν στη φύση. Οτιδήποτε έρχεται σε συνάφεια ή σε μόνιμη σχέση με την ανθρώπινη ζωή, προσλαμβάνει αμέσως χαρακτήρα συνθήκης της ανθρώπινης ύπαρξης. Αυτό είναι ο λόγος που οι άνθρωποι, ανεξαρτήτως του τι κάνουν, αποτελούν πάντοτε εξαρτώμενες υπάρξεις.» (Η ανθρώπινη κατάσταση, σελ. 22)

Η εξάρτηση του ανθρώπου από το τεχνούργημα, του οποίου ποιητικό αίτιο είναι ο ίδιος, θέτει εξ αρχής το ανθρωπολογικό πρόβλημα, όχι σε αναφορά προς ένα δεδομένο τι, το οποίο υπόκειται σε τελεσιδικούς καθορισμούς, αλλά στην προοπτική μιας, υπό συνεχή διαμόρφωση, ανθρώπινης ταυτότητας, που υπόκειται στον τρόπο με το οποίο η ίδια με τις συνεχείς αλληλεπιδράσεις της προς ότι είναι, ότι την περιβάλλει και ότι δημιουργεί, απαντά στα ζητήματα των σκοπών που επιδιώκει και των μέσων που επιλέγει για να τους πραγματοποιήσει. Η υπαγωγή του ανθρώπου στο καθεστώς της ίδιας του της δραστηριότητας και η εμμενής, προς αυτήν την τάξη των πραγμάτων, απροσδιοριστία, είναι που καθιστά την ανθρωπότητα εκκρεμή σε ένα πλήθος συνεπειών, αρνητικών ή θετικών, τις οποίες δεν θα μπορούσαμε ποτέ με ακρίβεια ούτε

---

<sup>226</sup> Hannah Arendt, «Η Ανθρώπινη Κατάσταση» σελ. 13-17, «Περί Βίας», Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000, σελ. 65-67.

να προβλέψουμε ούτε να επιβάλλουμε στην ιστορική εξέλιξη. Η ανθρώπινη φύση, με άλλα λόγια, δεν είναι στατική, αλλά ένας ανοικτός διάλογος του ανθρώπου με τον εαυτό του, με την κοινωνία του και με τη φύση. Αυτό όμως ο διάλογος, καταδεικνύει ότι η ανθρώπινη ύπαρξη δεν είναι μια ενική πραγματικότητα, αλλά μια πολλότητα. Η Άρεντ αντιμετωπίζει με καταγγελτική αυστηρότητα, όλες εκείνες τις φιλοσοφικές και επιστημονικές παραδόσεις που θέλησαν να παρουσιάσουν την ανθρωπότητα ως μια ενότητα με αμετάβλητα και καθορισμένα, στη βάση της γενίκευσης, χαρακτηριστικά.<sup>227</sup> Η ανθρώπινη ύπαρξη, είναι ένα γεγονός συμβίωσης μεταξύ διαφορετικών και ταυτόχρονα ίδιων ανθρώπων. Η ομοιότητα των ανθρώπινων όντων έγκειται στο γεγονός ότι είναι μέτοχοι κάποιων κοινών δυνατοτήτων αίσθησης και αντίληψης, οι οποίες τους καθιστούν ικανούς να κοινωνήσουν την εαυτότητά τους και να συνυπάρχουν εντός μεγαλύτερων ή μικρότερων κοινωνικών σχηματισμών. Στη περίπτωση όμως που θεμέλιο στοιχείο της ανθρωπότητας ήταν η ταυτότητα των χαρακτηριστικών των επιμέρους ατόμων που την αποτελούν, κατ'ουσίαν η πλήρης οντολογική ομοιότητα, θα επιβεβαιώνονταν ακριβώς οι σχολές σκέψης που η Άρεντ μέμφεται για διαστρέβλωση της ανθρώπινης πραγματικότητας, μέσω της υπαγωγής της σε ενικού χαρακτήρα καθορισμούς.

Η συγγραφέας αντιπαραθέτει στην ενική θεώρηση της ανθρωπότητας, αυτή της «πολλότητας». Η ανθρώπινη πολλότητα συγκροτείται όμως με όρους ομοιότητας και ταυτόχρονα διαφοράς. Ο κάθε άνθρωπος κομίζει, θα λέγαμε, την υπαρκτική του ιδιαιτερότητα στο γεγονός της συνύπαρξης, εντός δηλαδή ενός κάποιου κοινωνικού συνόλου. Μπορούμε στην αντίληψη αυτής της Άρεντ να αναγνωρίσουμε την ηγεμονική παρουσία της σκέψης του Αριστοτέλη, ο οποίος διακρίνει αφενός τα κοινά χαρακτηριστικά των επιμέρους ατόμων ενός είδους, με τον όρο «ουσία πρώτη» και αφετέρου τη μοναδική και αμίμητη πραγμάτωση αυτών των χαρακτηριστικών του είδους από το κάθε επιμέρους ον, ως «ουσία δευτέρα».<sup>228</sup> Θα λέγαμε επίσης πως, η θεωρητική αυτή παραδοχή, ευνοεί τη στοχαστική προσπάθεια της Άρεντ και της επιτρέπει να διαφύγει των αγκυλώσεων του φιλοσοφικού στοχασμού της νεωτερικότητας, η οποία απέτυχε παταγωδώς, σε πλήθος περιπτώσεων, να διακρίνει την πιθανότητα ισορροπημένης και δημιουργικής σύνθεσης της έννοιας του ατόμου με την έννοια της συλλογικότητας που την εμπεριέχει. Η κλασική νεωτερική απάντηση, κατάφερε τελικά να εγκλωβιστεί στα, υπό ορισμένους όρους, επαπτόμενα άκρα της «μονάδας χωρίς παράθυρα»<sup>229</sup> και της στερούμενης εσωτερικής διαφορετικότητας μαζικής κοινωνίας και των ολοκληρωτικών συστημάτων. Και τα δυο αυτά άκρα παραπέμπουν στη αδυναμία της νεωτερικής πολιτικής φιλοσοφίας και θεωρίας, όχι μόνο να ερμηνεύσει τις σχέσεις ατόμου και κοινωνίας, πέραν των ιστορικών αναπαραστάσεων που είχε στη διάθεσή της, αλλά και να αναγνωρίσει μια διέξοδο από το δίπολο αυτό, που θα προσιδιάζει στην αμοιβαία πραγμάτωση ατομικών και

<sup>227</sup> Hannah Arendt, «Υπόσχεση Πολιτικής», Κέδρος, Αθήνα, 2005, σελ. 49, 148.

<sup>228</sup> Βλ. Αριστοτέλους, «Μετά τα φυσικά» Z 13, 1038b 9-16.

<sup>229</sup> Κώστας Παπαϊωάννου, «Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του», Το ποντίκι, Αθήνα, σελ. 27.

συλλογικών στόχων, με πρόσημο την ελευθερία.<sup>230</sup> Η παθολογία αυτή καταγράφεται εξάλλου με δραματικό τρόπο στις πολιτικές ιδεολογίες του 19ου και 20ου αιώνα, από τον φιλελευθερισμό και τον εθνικισμό έως τον κομμουνισμό και την αναρχία. Αντίστοιχα, η ιστορική συγκυρία απέδειξε με φρικτό τρόπο τις πρακτικές συνέπειες αυτών των ιδεολογιών. Η έννοια της ανθρώπινης πολλότητας αποκαλύπτεται για την γερμανοεβραία φιλόσοφο, κυρίως στο πεδίο της πολιτικής, δηλαδή κατά την ανάδυση του δημόσιου χώρου, όπου καθιστά δυνατή την αποκάλυψη της ανθρώπινης ουσίας και της προσωπικής ταυτότητας μέσα από την πράξη και την ομιλία. Η καινοτομία της πολιτικής σκέψης της Άρεντ, εκπορεύεται από αυτήν τη θεμελιώδη σύλληψη της κοινωνικής πραγματικότητας και της θέσης του μεμονωμένου ατόμου σε αυτήν. Για να αντιληφθούμε όμως το πλαίσιο εντός του οποίου γίνονται αυτά τα αποκαλυπτήρια της ανθρώπινης πολλότητας, χρειάζεται να εκθέσουμε με τη μεγαλύτερη δυνατή σαφήνεια αυτό που η Άρεντ αποκαλεί ως «ανθρώπινη κατάσταση».

### **Η ανθρώπινη κατάσταση**

Όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο η ανθρωπότητα βρίσκεται σε μια διαλεκτική σχέση, με το σύνολο του φυσικού κόσμου που συναντά στην υπαρξιακή της περιπέτεια στον πλανήτη Γη. Η διαλεκτική αυτή σχέση αποτυπώνεται κοινωνικά στην ανάπτυξη τριών βασικών τύπων δραστηριότητας που κατά τη φιλόσοφο είναι ο μόχθος, η εργασία και η πράξη. Ανεξάρτητα από τις επιμέρους πολιτισμικές συνθήκες και σταθερές, η κοινωνική μορφολογία επιβεβαιώνει, με διαφορετικούς κάθε φορά τρόπους, την ύπαρξη των τριών αυτών τύπων δραστηριότητας. Η σταθερή τους παρουσία στη ζωή της ανθρωπότητας, τους τοποθετεί ως αναγκαία κοινωνική συνθήκη, η οποία θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε πως συνδέει διαχρονικά τη φύση με τον πολιτισμό.

Το ερώτημα για την ουσία της σύνδεσης του ανθρώπου με τον κόσμο είναι, τόσο παλιό όσο και η ηλικία του συντεταγμένου και αυτοκριτικού τρόπου σκέψης που ονομάζουμε φιλοσοφία. Θα μπορούσαμε στην ιστορία της ελληνοδυτικής σκέψης να επισημάνουμε ορισμένες φάσεις. Στην πρώτη θα μπορούσαν να ταξινομηθούν οι κοσμολογικές παραδοχές των προσωκρατικών φιλοσόφων<sup>231</sup>, οι οποίοι αναζήτησαν την αρχή του κόσμου, σε ένα πρώτο στοιχείο, απ' το οποίο θα ήταν δυνατό να προέλθουν τα όντα, όπως και οι εναρμονιστικές αντιλήψεις της ώριμης αρχαιότητας, που αποδίδουν το γεγονός της ύπαρξης ως κόσμο-κόσμημα, όπου το ανθρώπινο και μη

<sup>230</sup> Σχετικά με τα θεωρητικά αδιέξοδα της νεωτερικής γνωσιολογίας, βλ. Γιώργος Κοντογιώργης, «Η Δημοκρατία ως Ελευθερία», Πατάκη, Αθήνα, 2007, σελ. 21-38 και του ίδιου «Το Ελληνικό Κοσμοσύστημα», τομ. Β' Σιδέρης, Αθήνα 2014, σελ. 15-19, 21-38.

<sup>231</sup> Βλ. W. Windelband- H. Heimsöth, «Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας», τομ. Α', Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα, 1986, σελ 38-78, π. Νικόλαος Λουδοβίκος, «Θεολογική Ιστορία της Αρχαίας Ελληνικής Φιλοσοφίας», Πουρνάρας, Θεσσαλονίκη, 2003, σελ. 31-138



ανθρώπινο υλικό στοιχείο ενώνονταν κάτω από την παρέμβαση των νοητών στοιχείων που παρείχαν μια οντολογική τάξη<sup>232</sup>. Η δεύτερη φάση μπορούμε να πούμε ότι εγκαινιάζεται από τη χριστιανική θέση περί θείας δημιουργίας και τη συνακόλουθη κυριαρχία του ανθρώπου επί του υλικού κόσμου, ως εικόνα Θεού<sup>233</sup>. Τέλος έχουμε μια τρίτη φάση η οποία προσδιορίζεται από την εκκοσμίκευση των σχετικών απαντήσεων. Δηλαδή απαντήσεων που τίθενται επέκεινα κάθε υπερβατικής παρέμβασης. Πρόκειται για την κυρίαρχη αναπαράσταση της φύσης κατά την νεωτερικότητα, η οποία επιχειρεί να εδραιώσει την αυτοτελή υπόσταση του ανθρώπου και να νομιμοποιήσει την παρέμβασή του στον κόσμο<sup>234</sup>.

Από αυτή την εξαιρετικά σχηματική εξιστόρηση της διαμόρφωσης και του μετασχηματισμού των αντιλήψεων για τη φύση και των άνθρωπο<sup>235</sup> εντός των ορίων του δυτικού πολιτισμού, από την ελληνική αρχαιότητα ως τον ευρωπαϊκό 19ο αιώνα, διαπιστώνουμε μια σταδιακή ανάδειξη των ανθρώπινων πρωτείων επί του κόσμου. Η τελευταία εξέλιξη προς αυτή την κατεύθυνση σημειώνεται με τον Διαφωτισμό, όπου η φύση αναδεικνύεται σε μείζονα αρχή υποστήριξης των ανθρώπινων υπαρκτικών αξιώσεων ισχύος. Οι αναφορές στη φυσική κατάσταση ή στα φυσικά δικαιώματα, όχι μόνο διαποτίζουν τις νεωτερικές φιλοσοφικές πραγματείες, αλλά αποκρυσταλλώνονται στα κορυφαία νομικά κείμενα που συγκροτούν τις, θεμελιώδεις για την εποχή, κοινωνίες του έθνους-κράτους. Με άλλα λόγια, η φύση από εγγυητής της κοσμικής αρμονίας ή έστω κατά την χριστιανική περίοδο ως αποτέλεσμα της δημιουργικής παρέμβασης του υπερβατικού στοιχείου, μετατρέπεται σε υποζύγιο της ανθρώπινη κυριαρχίας στον κόσμο. Χρειάστηκε αρκετός χρόνος για να αρχίσει ο σύγχρονος άνθρωπος να αντιλαμβάνεται και πάλι ως πρόβλημα τη σχέση του με το φυσικό κόσμο που τον περιβάλλει, αλλά και τη φύση που είχε μέσα του. Τα πιο τολμηρά πνεύματα της επόμενης περιόδου, στα οποία θα μπορούσαμε να συμπεριλάβουμε τον Δαρβίνο, τον Μαρξ, τον Νίτσε και βέβαια τον Φρόντλ αμφισβήτησαν<sup>236</sup>-χωρίς αυτό να σημαίνει ότι διαχωρίστηκαν από το γνωσιολογικό σύστημα του Διαφωτισμού- την αρμονική και αισιόδοξη εικόνα της νεότερης εποχής για τη σχέση ανθρώπου και φύσεως, η οποία στηρίχτηκε, σε σημαντικό βαθμό, στην τεχνολογική πρόοδο ως συνέπεια της δύναμης που εκπορεύτηκε από την βαθιά πίστη του ανθρώπου στην ορθολογικότητα της ύπαρξής, στο στοιχείο δηλαδή που τον συνέδεε και ταυτόχρονα τον διέκρινε από τα υπόλοιπα όντα του κόσμου στο επίπεδο μιας υπαρκτικής μεταρσίωσης που γεύεται το μοναδικό ον που διέθετε Λόγο.

Με τον Φρόντλ, θα λέγαμε, πως κορυφώνεται η ένταση του προβληματισμού για τη σχέση του ανθρώπου με την έσω φύση του και θεματοποιείται με αυστηρότητα

---

<sup>232</sup> Κώστας Παπαϊωάννου, «Κόσμος και Ιστορία», Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 2000, σελ. 37-50, 51-54. Χρήστος Γιανναράς, «Σχεδιάγραμμα εισαγωγής στη φιλοσοφία», Δόμος, Αθήνα, 2001, σελ. 25-28.

<sup>233</sup> Heinz Heimsoeth «Τα Έξι Μεγάλα Ερωτήματα της Δυτικής Μεταφυσικής», Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Κρήτη, 2011. Σελ. 55-89, Μ. Ιωάννου Ζηζιούλα, «Η Κτίση ως Ευχαριστία», Ακρίτας, Αθήνα, 1992. Σελ. 39-66.

<sup>234</sup> Αντώνης Παπαρίζος, «Η Ελευθερία ενώπιον του Θανάτου» 23-34, Κώστας Παπαϊωάννου, «Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του», Το ποντίκι, Αθήνα, 12-47.

<sup>235</sup> Arendt Hannah, «Hannah Arendt, Karl Jaspers, Correspondance 1926-1969», Payot 1995. Σελ. 45.

<sup>236</sup> Για το ζήτημα αυτό βλ. την εξαιρετική μελέτη του πατρός Νικολάου Λουδοβίκου, «Ορθοδοξία και Εκσυγχρονισμός», Αρμός, Θεσσαλονίκη, 2006, σελ. 265-268.

το ζήτημα της σύγκρουσης φύσης και πολιτισμού. Η παραδοχή της ύπαρξης ζωικών ενστίκτων που καθορίζουν από τα παρασκήνια του ασυνειδήτου τη συμπεριφορά των ανθρώπων, αλλά και η συνεχής και ατέρμονη προσπάθεια του πολιτισμού να υποτάξει τη ζωώδη διάσταση του ανθρώπου, έχει ως αποτέλεσμα την αυξανόμενη δυστυχία μέσα στον πολιτισμό.<sup>237</sup> Παρά την μερικότητα της άποψης του Φρόντ, η οποία επιχειρεί να προσεγγίσει, κάτω από την ηγεμονική παρουσία ενός βιολογικού αναγωγισμού το ζήτημα αυτό, αγνοώντας την ιστορική καμπή του καπιταλισμού της εποχής και των συνθηκών που μια κοινωνία, υπό τους όρους της ανάγκης της οικονομικής συσσώρευσης επέβαλε, κατορθώνει να πλήξει καίρια την κυρίαρχη μεταφυσική αντίληψη της νεωτερικότητας, η οποία αποτυπώνεται στη νιτσεική έκφραση «βούληση για δύναμη». Η κυριαρχία του ανθρώπου επί του συνόλου του επιστητού, μέσα από τη δυνατότητα που του παρείχε η άσκηση της λογική τους δύναμης αμφισβητείται εκ των έσω. Ο άνθρωπος στις πιο ριζικές διαστάσεις της νόησης και του συναισθήματος διέπεται από φυσικές ενόρμησης, είναι με άλλα λόγια υποκείμενο των ανεξέλεγκτων βιολογικών του ενστίκτων. Κατά την πρώιμη περίοδο της σκέψης του, ο Φρόντ φαίνεται να ρέπει προς την παραδοχή της πλήρους ηγεμονίας των σεξουαλικών ενστίκτων, δηλαδή της ενόρμησης του έρωτα, η οποία οδηγεί τα άτομα στην ένωση και στο σχηματισμό όλο και μεγαλύτερων ενοτήτων. Αργότερα όμως, πείθεται για την ύπαρξη μιας εξίσου ισχυρής, αλλά αντίρροπης προς τον έρωτα ενόρμησης, αυτής του θανάτου. Η ενόρμηση του θανάτου στοχεύει στην καταστροφή των σχηματισμένων ενοτήτων, με τελικό στάδιο το θάνατο του υποκειμένου και τη λύση των βιολογικών δεσμών<sup>238</sup>. Αυτή η σημαντική, αλλά και αδιέξοδη κορύφωση του προβλήματος της σχέσης φύσης και πολιτισμού, η οποία καταδικάζει την ανθρώπινη φύση να δυσφορεί εντασσόμενη στον πολιτισμό και που θα συνοδευτεί στην ψυχαναλυτική προοπτική από το δίπολο των δυο βασικών ενορμήσεων της ζωής και του θανάτου, συγκροτεί ένα ευρύτερο πνευματικό πλαίσιο που προκαλεί δημιουργικά τον προβληματισμό των στοχαστών που έρχονται στο προσκήνιο μετά τον Φρόντ. Αναμφίβολα η κριτική σχέση της Άρεντ με τις επιστήμες της ψυχής δεν της στέρησε βέβαια τη δυνατότητα να προβληματιστεί από τα πνευματικά γεγονότα του καιρού της, ώστε να επιχειρήσει να θέσει απ' την αρχή, για μια ακόμη φορά στην ιστορία της φιλοσοφίας, το ζήτημα της σχέσης μεταξύ ανθρώπου και φύσης. Στην προοπτική της Άρεντ η «ανθρώπινη κατάσταση», η οποία αναφέρεται στις τρεις βασικές τυπολογίες της ανθρώπινης δράσης, τον μόχθο, την εργασία και την πράξη, εκκινά από τη διερεύνηση των θεμελιωδών ερωτημάτων για τη ζωή και το θάνατο, για τη σχέση του ανθρώπου με την θνητότητα της φύσης του και τέλος τις δυνατότητες αθανασίας.

Σύμφωνα με τη φιλόσοφο, ο μόχθος ανταποκρίνεται στις βιολογικές ανάγκες και λειτουργίες του ανθρώπινου σώματος, αρχίζοντας από τη στιγμή της γέννησης και συνεχίζεται κατά τη διάρκεια της ανάπτυξης, της φθοράς και τελικώς του θανάτου. Ο μόχθος, θα λέγαμε πως είναι η προσπάθεια που καταβάλλει τον ανθρώπινο ον ώστε να

---

<sup>237</sup> Σίγκμουντ Φρόντ, «Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας», Επίκουρος, Αθήνα, 2005.

<sup>238</sup> Οπ.π, σελ. 83-105 και του ιδίου «Για τον Πόλεμο και τον Θάνατο», Επίκουρος, Αθήνα, 1998, σελ. 43-60

συντηρηθεί στη ζωή, καλύπτοντας τις «απαιτήσεις» της βιολογικής του οργάνωσης. Η φυσική συνθήκη της ανθρώπινης ύπαρξης επιβάλλει, με νομοτελειακό τρόπο, την κάλυψη ορισμένων αναγκών με διακύβευμα την ίδια τη ζωή του όντος.<sup>239</sup> Φυσικά, το νόημα που θα λάβουν αυτές οι ανάγκες και ο τρόπος απάντησης σε αυτές είναι συνάρτηση της πολιτισμικής εκείνης πραγματικότητας που εντάσσει τη σωματικότητα του ανθρώπου στους κόλπους της. Ο μόχθος εξασφαλίζει ταυτόχρονα αφενός τη διατήρηση της θνητής και ευάλωτης, έναντι της φθοράς, ατομικής ανθρώπινης ύπαρξης και αφετέρου τη διαιώνιση του είδους. Πρόκειται για δυο αλληλένδετες και αμοιβαία προϋποθετικές λειτουργίες του μόχθου, από τη στιγμή που η ύπαρξη του ανθρώπινου όντος προσδιορίζεται από την αντίστοιχη παρουσία του είδους άνθρωπος και βέβαια η ύπαρξη του είδους, προϋποθέτει την παρουσία των ατόμων. Όστε η κάλυψη των αναγκών της θνητής ατομικής ζωής, δια μέσου των δραστηριοτήτων του μόχθου, υπηρετούν τη διαιώνιση του είδους, ενώ το τελευταίο εγγυάται, μέσα από την αυτή διαιώνιση, την ύπαρξη των θνητών ατομικών υπάρξεων.

Ο δεύτερος βασικός τύπος που συγκροτεί την ανθρώπινη κατάσταση είναι σύμφωνα με τη φιλόσοφο η εργασία. Η εργασία, θα μας πει η Άρεντ, «αντιστοιχεί στον μη φυσικό χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης» και «παρέχει έναν «τεχνητό» κόσμο πραγμάτων που διαφέρουν σαφώς από το τεχνητό περιβάλλον».<sup>240</sup> Ο κόσμος της εργασίας, αποτελεί για τη φιλόσοφο το πλαίσιο εντός του οποίου βρίσκει τη θέση της ο βίος του κάθε ατόμου, δημιουργώντας ένα σύνολο αντικειμένων τα οποία έχουν μια διάρκεια μεγαλύτερη, της θνητής ζωής των ατόμων. Ο κόσμος της εργασίας, είναι ο κόσμος του ανθρώπινου τεχνουργήματος, όπως μας λέει η Άρεντ. Συνεπάγεται το σύνολο των εργαλείων που υπηρετούν την εγκοσμιότητα του ανθρώπινου όντος. Η ανθρώπινη δημιουργικότητα εκφράζεται μέσα από τα τεχνουργήματα, εγκαθιδρύοντας έναν κόσμο πραγμάτων, τα οποία είναι λιγότερο ευάλωτα στη φθορά του χρόνου, τόσο από τα παράγωγα του μόχθου, όσο και από τον ίδιο τον άνθρωπο.<sup>241</sup> Η διάρκειά τους σχετίζεται με το γεγονός ότι δεν είναι εύκολο να καταστραφούν από τη φυσική ροή του χρόνου και να καταναλωθούν από τις χρήσεις που τους επιφυλάσσουν οι άνθρωποι. Δεν θα ήταν εκτός των στοχαστικών παραμέτρων που θέτει η Άρεντ, εάν λέγαμε, πως τα παράγωγα της εργασίας παρέχουν μια αντικειμενική διάσταση στον κόσμο των ανθρώπων και ταυτόχρονα μέσα από την σχετική αντοχή τους στον χρόνο, καθιστούν λίγο ή πολύ έγκυρη και λειτουργική τη σύνδεση μεταξύ των διαφορετικών γενεών.

Τέλος, έχουμε τη δραστηριότητα της πράξης, η οποία στοιχειοθετείται ως αδιαμεσολάβητη από αντικείμενα, σχέση ανθρώπου προς άνθρωπο. Η δραστηριότητα

---

<sup>239</sup> Χάνα Άρεντ, «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», Γνώση, Αθήνα, 1986, σελ. 19, 21.

<sup>240</sup> Όπ.π. σελ. 19.

<sup>241</sup> Θα ήταν περιττό να προβούμε στο σημείο αυτό, σε εξαντλητική καταγραφή του κόσμου των πραγμάτων που φέρνει στο φως της ύπαρξης η εργασία. Θα αρκεστούμε σε μια σημειολογική αναφορά. Από την πρώτη προσπάθεια του ανθρώπου να ελέγξει, με σκοπό την επιβίωση, τις δυνάμεις της φύσης, έως την κυριαρχία του ανθρώπου επί της τελευταίας, η επιινόηση εργαλείων είναι συνεχής. Από τη χρήση της λαξευμένης πέτρας ως όπλου στο κυνήγι ως το χτίσιμο των πυραμίδων της Αιγύπτου, και από την ανακάλυψη του τροχού ως την κατασκευή της υδρογονοβόμβας, η ανθρώπινη ύπαρξη εντάσσει, στην κοινωνική μορφή που κάθε φορά συγκροτεί, αντικείμενα τα οποία η ίδια δημιούργησε. Τα αντικείμενα αυτά ενσωματώνονται στο ιστορικό γίνεσθαι με ενεργητικό τρόπο, ανακατασκευάζοντας με τη σειρά τους την ίδια την ανθρωπότητα.

αυτή βασίζεται στην πληθυντική πραγματικότητα της ανθρωπότητας, δηλαδή στο γεγονός της ανθρώπινης πολλότητας, η οποία συνιστά μια συνύπαρξη μεταξύ ατόμων του ίδιου είδους, όπου στις μεταξύ τους σχέσεις, το καθένα κομίζει την υπαρκτική του ετερότητα. Για την Άρεντ στην ανθρώπινη πληθυκότητα οφείλουμε την «ίδρυση και τη διατήρηση ενός πολιτικού σώματος» που «δημιουργεί την προϋπόθεση για την μνήμη, δηλαδή την ιστορία.»<sup>242</sup> Όσα διαδραματίζονται στο εσωτερικό του πεδίου αυτού, δηλαδή το σύνολο των ανθρώπινων πράξεων και ομιλιών διακρίνονται από μια πολύ έντονη ρευστότητα και ευαλωτότητα στο χρόνο. Το γεγονός ότι η ανθρώπινη πολλότητα συνίσταται από μοναδικές ατομικότητες, καθιστά το πεδίο της πολιτικής, έναν ευμετάβλητο και μη προβλέψιμο, όσον αφορά τις συνέπειες και τους αμοιβαίους επηρεασμούς, χώρο. Με άλλα λόγια, από τη στιγμή που η ανθρωπότητα δεν αποτελείται από ταυτιστικά (και απόλυτα ταυτισμένα) και άρα ευκόλως οριζόμενα αυτόματα, οι συνέπειες της πράξης και της ομιλίας, ως βασικών παραμέτρων του πολιτικού πεδίου, είναι αδύνατον να καθοριστούν, τόσο προς το ίδιο τους το νόημα, όσο και ως προς τις αντιδράσεις που είναι ικανές να προκαλέσουν. Έτσι η χρονική ευαλωτότητα της πράξης και της ομιλίας, μπορεί να αντισταθμιστεί με την διάρκεια στον χρόνο των συνεπειών μιας πράξης και μιας ομιλίας. Όστε όσα συμβαίνουν στο εσωτερικό ενός πολιτικού σώματος διατρέχουν δυο πιθανές δυνατότητες, είτε να εξαφανιστούν αμέσως μετά την εκδήλωσή τους, είτε να αναχθούν σε μορφές, οι συνέπειες των οποίων θα μπορούσαν να αποκτήσουν μια διάρκεια χρόνου ίση ακόμη και με τον υπολειπόμενο βίο του ανθρώπινου είδους. Το πολιτικό πεδίο παρέχει, μέσα από την ανθρώπινη συνύπαρξη, τη συλλογική ικανότητα της μνήμης, άρα τη διατήρηση στο παρόν, μιας πράξης του παρελθόντος και μέσω της πράξης αυτής, συνεχονται τα στοιχεία μια ανασυγκροτούμενης, στο παρόν, συλλογικής ταυτότητας, οδηγώντας με τον τρόπο αυτό την εξέλιξη των ανθρώπινων πραγμάτων στη σύνδεση των ανθρώπινων γενναίων διαμέσου της ίδιας τους της, δια της πράξεως και της ομιλίας, βιωμένης ιστορικότητας.

Η Χάνα Άρεντ, τονίζει ότι και οι τρεις δραστηριότητες στις οποίες αναφερθήκαμε έως εδώ, σχετίζονται με τη βασική παράμετρο της γεννησιμότητας, της ανανέωσης και ομαλής ενσωμάτωσης του ανθρώπινου δυναμικού στις κοινωνίες. Όμως από αυτές, περισσότερο η πράξη ορίζεται από την γεννησιμότητα, καθώς ενσαρκώνει τη δυνατότητα της αρχής του πράττειν για κάθε έναν που μετέχει στο πολιτικό πεδίο: «η καινούργια αρχή, που ενυπάρχει στη γέννηση, μπορεί να γίνει αισθητή στον κόσμο μόνο επειδή ο νεοεισερχόμενος έχει την ικανότητα να αρχίσει κάτι από την αρχή.»<sup>243</sup> Το στοχαστικό εγχείρημα της Άρεντ, αναφορικά με την υπόσταση και τη σχέση του ανθρώπου ως μοναδικού όντος με την πολλότητα της ανθρωπότητας ως συνόλου, όπως και τη σημασία της αρχής ως παρούσας στην ίδια τη γέννηση του μεμονωμένου ατόμου (κάτι που συνεπάγεται βέβαια την ικανότητα του ανθρώπου να αρχίσει κάτι και να είναι το ίδιο μια αρχή), βρίσκεται σε συνάφεια, όπως παρατηρούμε σε σημαντικό βαθμό με ανάλογες θέσεις που διατυπώνονται από τον Σόρεν

---

<sup>242</sup> Όπ.π σελ 19.

<sup>243</sup> Όπ.π βλ. Σελ. 19.

Κίρκεγκαρντ<sup>244</sup>.

Στο σημείο αυτό, θα λέγαμε πως φανερώνεται με οντολογική διαύγεια, η θεμελίωση στο έργο της Άρεντ τόσο του πολιτικού πεδίου όσο και της συνακόλουθης, προς αυτό, ελευθερίας. Η αντίληψη του πράττειν ως της κρίσιμης εκείνης συνιστώσας, η οποία διέπει την ανθρώπινη πολλότητα και η κατανόηση του πράττειν ως πρωτοβουλίας για τη δημιουργία του εντελώς καινούργιου εντός των κοινωνικών τειχών, ουσιαστικά επιστρέφει στην ανθρωπότητα τη δυναμική της σχέσης της με τον εαυτό της και όσων αυτή πραγματοποιεί στο πολιτικό πεδίο και συνάμα θέτει την ατομική ύπαρξη ενώπιον των ευθυνών που εμπεριέχονται ως δομικές μονάδες της ελευθερίας τους, για τις συνέπειες της δημιουργικής τους δυνατότητας. Το σημείο αυτό είναι κομβικό, διότι το διακύβευμα της ελευθερίας δεν χαίρει μιας ηθικής νομιμοποίησης έναντι των προϊόντων του. Η δυνατότητα του ανθρώπου να είναι ελεύθερος και συνεπώς να χαίρει του δικαιώματος της πρωτοβουλίας για μια νέα αρχή, δεν είναι απαλλαγμένη από το αρνητικό πρόσημο της εκάστοτε τελικής έκβασής. Την ίδια όμως στιγμή, ο έχων την πρωτοβουλία και πράττων άνθρωπος, εξαιτίας της ανθρώπινης πολλότητας, η οποία όπως είδαμε κομίζει και συναρμολογεί τις επιμέρους ετερότητες, δεν είναι ο κυρίαρχος των αποτελεσμάτων της πράξης του. Η πράξη του εντάσσεται σε μια πολυπλοκότητα διαντιδράσεων που θέτει το ίδιο το πολιτικό πλαίσιο της πολλότητας το οποίο κρίνεται ως μη επιδεχόμενο εκ των προτέρων προσδιορισμού.

Η τραγική διάσταση της πολιτικής και της ελευθερίας παρουσιάζονται εδώ με όλη της τη σκληρότητα και το βάθος. Γι' αυτό και κατά τη γνώμη μας, η Άρεντ θεωρεί ότι η δραστηριότητα της πράξης συνδέεται τόσο στενά με τη γεννησιμότητα και όχι τόσο με τη θνησιμότητα. Αυτό όμως, σε καμία περίπτωση δεν σημαίνει πως η φιλόσοφος απωθεί τον θάνατο τοποθετώντας τον επέκεινα της πολιτικής<sup>245</sup>. Αντίθετα, είναι η συνείδηση της αβεβαιότητας που ενυπάρχει στην πολιτική που καθιστά τον θάνατο παρόντα στη διαδικασία της ανθρώπινης συνύπαρξης. Τον θάνατο, όχι μόνο ως βιολογικό τέλος, αλλά και ως αμνησία έναντι της πράξης και της ομιλίας. Η συνειδητοποίηση του συμβολικού θανάτου που ενσαρκώνει η συλλογική λήθη, πριμοδοτεί το γεγονός της γέννησης και άρα την ίδια τη ζωή με την επιθυμία της αθανασίας, δηλαδή της αντίστασης στον θάνατο με σπουδαίες πολιτικές πράξεις και λόγους (ομιλία), που μπορούν να μνημονεύονται και να ενσαρκώνονται σε μελλοντικές πράξεις και ομιλίες.

Όσα μέχρι εδώ έχουν εκτεθεί, μας βοηθούν να ανακαλύψουμε ένα σχήμα σκέψης που διαφοροποιείται και συγκρούεται με την κλασική υπερβατική ή θετικιστική αντίληψη της πολιτικής και της κοινωνίας, όπως και με ένα σύνολο νεότερων γνωστικών αντικειμένων της επιστήμης, τα οποία διατείνονται ότι όχι μόνο

---

<sup>244</sup> Σόρεν Κίρκεγκαρντ, «Η έννοια της αγωνίας», Δωδώνη, Αθήνα, 1971, σελ. 37-8, 44. Απ' όπου και διαβάζουμε: «Κανένα άτομο δεν είναι αδιάφορο στην Ιστορία του ανθρώπινου γένους, όπως και η ιστορία του ανθρώπινου γένους δεν είναι αδιάφορη προς την ιστορία του ατόμου. Κι ενώ η Ιστορία του ανθρώπινου γένους συνεχίζεται, το άτομο αρχίζει πάντοτε *da capo* (απ' την αρχή), γιατί το άτομο είναι ο εαυτός του και το ανθρώπινο γένος, κι ακόμη περισσότερο: η Ιστορία του ανθρώπινου γένους.»

<sup>245</sup> Σχετικά με τη σχέση του θανάτου με το εξουσιαστικό φαινόμενο βλ το άρθρο μας «Οι αγώνες των ελίτ για κυριαρχία και η επιβεβλημένη δημοκρατική απάντηση» στο διαδικτυακό περιοδικό Αντίφωνο. <http://antifono.gr/portal/>

είναι σε θέση να περιγράψουν και να αναλύσουν τις ανθρώπινες συμπεριφορές, αλλά και να καθοδηγήσουν την κοινωνική πρακτική, εν όψει ενός κεντρικού σκοπού τον οποίο καλούνται, αυτόκλητα ή όχι, να υπηρετήσουν.

### Η γνωσιολογική θεμελίωση της πολιτικής.

Η πολιτική θεωρία, όπως συνήθιζε να χαρακτηρίζει το πνευματικό είδος του έργου της η Άρεντ, οφείλει πολλά στη φιλοσοφική επεξεργασία του αντικειμένου της γνώσης από τον Ιμμάνουελ Καντ<sup>246</sup>. Συγκεκριμένα η Άρεντ επενδύει στοχαστικά, στη γνωσιολογική έννοια της «κοινής αίσθησης» του Καντ, ως την προϋπόθεση εκείνη που εξασφαλίζει ένα πλαίσιο δυνατής επικοινωνίας και συμφωνίας των ατομικών γνώμων. Πριν όμως μπορέσουμε να διαυγάσουμε τον τρόπο με τον οποίο αξιοποιεί στη πολιτική της σκέψη, την κοινή αίσθηση, θα πρέπει να αναδείξουμε τη σημασία της στο έργο του φιλοσόφου που την επηρέασε στο σημείο αυτό.

Όπως είναι γνωστό, το συνολικό έργο του Καντ οργανώνεται στη βάση και την περιφέρεια ενός τριαδικού άξονα, ο οποίος περιλαμβάνει αντίστοιχες κριτικές. Η ιστορική ανάπτυξη της σκέψης του ακολουθεί την αντίστοιχη ροή. Έτσι έχουμε αρχικά την «Κριτική του Καθαρού Λόγου», την οποία ακολουθεί η «Κριτική του Πρακτικού Λόγου» και τέλος η «Κριτική της Κριτικής Δύναμης».

Η Καντιανή συνεισφορά στην ιστορία της φιλοσοφίας συνίσταται στην ταυτόχρονη εναντίωση προς τον εμπειρισμό και τον ορθολογισμό. Στόχος του Καντ ήταν, όχι μόνο να διασώσει τη φιλοσοφία από τον υπερβατικό δογματισμό, αλλά και από τον απόλυτο σκεπτικισμό του χυδαίου εμπειρισμού, δηλαδή του υλικού της εμπειρίας δίχως εγγυητή. Ο Καντ κινείται σε μια εποχή που θέτει με επιτακτικό τρόπο την ανάγκη απελευθέρωσης της σκέψης του ανθρώπου από την ηγεμονία της θρησκείας. Η ιστορική φάση του μετασχηματισμού των κοινωνικών δομών της φεουδαρχίας και η αυγή της νεωτερικής κοινωνίας επιβάλλει στον σύγχρονο άνθρωπο να αναπτύξει τις προσωπικές του δυνάμεις και να θεμελιώσει την εγκόσμια παρουσία του έξω από την υπερβατική αυθεντία. Ο Καντ ανήκει στην κατηγορία των στοχαστών που εκφράζει με μεγάλη καθαρότητα το ιστορικό αυτό αίτημα.<sup>247</sup> Η μεγαλοφυΐα του όμως τον αποτρέπει από το να υποταχθεί σε έναν άνευ όρων υποκειμενισμό, ο οποίος θα έθετε τη φιλοσοφία του ενώπιον του κινδύνου της σχετικιστικής αυτοαναφοράς, έτσι ώστε τον ωθεί να αναζητήσει στο εσωτερικό του ανθρώπινου υποκειμένου, τον τελικό εγγυητή της γνώσης.

---

<sup>246</sup> Η επιρροή που άσκησε στην Άρεντ η παιδαγωγική και φιλική σχέση της με έναν εκ των κορυφαίων της φιλοσοφίας του 20<sup>ου</sup> αιώνα Καρλ Γιάσπερς, είναι εμφανής στην επικέντρωση της φιλοσόφου στην επιστημολογία του Καντ και στις αντίστοιχες θέσεις της για την αποκάλυψη της αλήθειας με πρόσημο που ξεπερνά τους κλασικούς όρους της ατομοκεντρικής διάνοιας. Βλ. σχετικά Καρλ Γιασπέρς «Μαθήματα Φιλοσοφίας», Αρμός, 2010, 140-152.

<sup>247</sup> Ο Καντ δημοσιεύει το 1784, στο περιοδικό «Berlinische Monatsschrift» το περίφημό του άρθρο, «Απάντηση στο ερώτημα: τι είναι Διαφωτισμός». Βλ. τον συλλογικό τόμο «Τι Είναι Διαφωτισμός», Κριτική, Αθήνα 1989, σελ. 19-29.

Η ταυτόχρονη αυτή διαπάλη, οδηγεί τον Γερμανό φιλόσοφο σε μια πρωτότυπη σύλληψη, η οποία έμελλε να επηρεάσει την κατοπινή φιλοσοφία και επιστήμη σε σημαντικό βαθμό. Στο έργο του, το οποίο από πολλές απόψεις ορίζει η τριαδική δομή, μπορούμε αρχικά να επισημάνουμε την ηγεμονική παρουσία των στοιχείων του υποκειμένου και του αντικειμένου αφενός ως νοούμενου και αφετέρου ως φαινομένου. Ο όρος νοούμενο αναφέρεται στην ύπαρξη του πράγματος καθ' εαυτό, δηλαδή στην υπαρκτική κατάσταση του είναι ενός αντικειμένου, έξω από τη δυνατότητα της εμπειρικής του φανέρωσης. Θα έλεγε κανείς, ότι το πράγμα καθ' εαυτό συνιστά το οντολογικό στήριγμα του εξωτερικού κόσμου. Εντούτοις, ο άνθρωπος αδυνατεί να έχει οποιαδήποτε αξίωση γνώσης για το πράγμα καθ' εαυτό, για τον λόγο αυτό περιορίζεται μόνο στη νόησή του.<sup>248</sup> Τις γνωστικές του ικανότητες είναι υποχρεωμένος να τις ασκήσει στα φαινόμενα, τα οποία παρουσιάζονται στις αισθήσεις μας. Χρειάζεται να διευκρινίσουμε πως στη φιλοσοφία του Καντ, η αισθητηριακή παρουσία των αντικειμένων ως φαινομένων δεν αντιδιαστέλλεται προς την αντικειμενικότητά τους, αλλά συνδέεται με το υποκείμενο των αισθητηριακών εποπτειών. Έτσι, το υποκείμενο συλλαμβάνεται ως βασική παράμετρος της γνώσης, η οποία, όπως τονίζει ο Καντ, αρχίζει από την εμπειρία, αλλά δεν πηγάζει από αυτήν<sup>249</sup>. Το άμορφο υλικό των αισθήσεων, το οποίο καταγράφεται ως πολλαπλότητα δεν δύναται να αποτελέσει αυτόνομα γνώση. Το γνωστικό υπόβαθρο των αντικειμένων της κατ' αίσθηση εποπτείας, το παρέχει το ίδιο το υποκείμενο και συγκεκριμένα οι *a priori* αρχές<sup>250</sup> που το τελευταίο εμπεριέχει. Οι *a priori* αρχές προσδίδουν στα αντικείμενα των κατ' αίσθηση εποπτειών την αντικειμενικότητα και την καθολικότητα, η οποία είναι απαραίτητη για την ανάδυση της γνώσης: χαρακτηριστικά τα οποία η εμπειρία δεν διαθέτει από μόνη της. Η υπερβατικολογική μέθοδος είναι γεγονός.

Ήδη με την πολύ σύντομη παράθεση των όρων συγκρότησης της καντιανής γνωσιολογίας, είμαστε σε θέση να αποκωδικοποιήσουμε κάπως τον τρόπο με τον οποίο επιχειρείται η υπέρβαση των αδιεξόδων τόσο του δογματισμού, όσο και του εμπειρισμού. Όσον αφορά τόσο το πρόβλημα του δογματισμού, όσο και αυτό του εμπειρισμού, ο Καντ θεωρεί ότι τα επιλύει με τη μετάβαση που επιχειρεί (σε σχέση με την παραδοσιακή εικόνα της φιλοσοφίας για τη γνώση), από έναν κάποιο εξωτερικό και υπερβατικό εγγυητή της αντικειμενικότητας του κόσμου, στις εσωτερικές *a priori* αρχές της γνωστικής ικανότητας του ίδιου του γνωρίζοντος υποκειμένου, κατά την οποία τα αντικείμενα των αισθητηριακών εποπτειών (της εμπειρίας) αποκτούν γνωσιακή υπόσταση δια μέσου των αντίστοιχων υποκειμενικών ικανοτήτων.

Το ζήτημα της φιλοσοφικής γιγαντομαχίας μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, δείχνει να βρίσκει με την υπερβατικολογική μέθοδο στη φιλοσοφία του Καντ μια κάποια διευθέτηση. Πρόκειται όμως για μια πραγματική λύση; Πολλοί και σημαντικοί στοχαστές άσκησαν κριτική στο φιλοσοφικό κατασκεύασμα του Ιμμάνουελ Καντ, πάνω στη προβληματική της φιλοσοφικής γεφύρωσης του χάσματος του διπόλου μεταξύ υποκειμένου-αντικειμένου. Όχι άστοχα ο Γάλλος φιλόσοφος Ζιλ

<sup>248</sup> Ιμμάνουελ Καντ, «Κριτική του Καθαρού Λόγου», Παπαζήση, том Α', Αθήνα, σελ. 52-53

<sup>249</sup> Όπ.π β' σελ. 71.

<sup>250</sup> Όπ.π σελ. 45, 72, 75.

Ντελέζ αναρωτιέται, για το αν τελικά κατορθώνει ο Καντ να υπερβεί την διπολική αυτή αντινομία ή εάν η υπερβατικολογική μέθοδος ανανεώνει το πρόβλημα τοποθετώντας το πλέον στο εσωτερικό του υποκειμένου.<sup>251</sup>

Αλλά πως ακριβώς εσωτερικεύεται το πρόβλημα; Αφετηρία του στοχαστικού εγχειρήματος του Καντ, όπως είδαμε, είναι η κάθαρση του λόγου από τις πλάνες τόσο της εμπειρίας, όσο και των υπερβατικών σκοπών που τον καθιστούν έναν απλό υπηρέτη που παρέχει τα μέσα πραγμάτωσης. Αντίθετα για τον Καντ, ο λόγος προϋποθέτει τον εαυτό του ως σκοπό. Οι σκοποί του λόγου ή αλλιώς τα ενδιαφέροντά του, ανήκουν στον ίδιο τον λόγο και κρίνονται αποκλειστικά από αυτόν. Η έννοια του λόγου για τον Γερμανό φιλόσοφο, διακρίνεται από την αρχαιοελληνική αντίληψη και έτσι δεν συνιστά μια κοσμική συνθήκη αρμονίας, στην οποία μετέχει ο άνθρωπος ως έλλογο ον. Πρόκειται αντίθετα, για την ιδιαίτερη εκείνη μεταβλητή, η οποία ενυπάρχει ως ουσιώδες στοιχείο στο εσωτερικό του ανθρώπινου υποκειμένου.

Κατόπιν αυτών, προκύπτουν δυο σημαντικά ερωτήματα. Το πρώτο αφορά την ανάγκη προσδιορισμού των ενδιαφερόντων του λόγου και το δεύτερο, τους πιθανούς τρόπους πραγμάτωσης των ενδιαφερόντων του λόγου.<sup>252</sup> Σε σχέση με το πρώτο ερώτημα, ο Καντ δίδει μια τριαδική απάντηση. Το πρώτο ενδιαφέρον του λόγου σχετίζεται με τη λεγόμενη γνωστική ικανότητα, η οποία παραπέμπει με τη σειρά της σε μια παράσταση που βρίσκεται σε συμφωνία με ένα αντικείμενο της εμπειρίας. Το δεύτερο ενδιαφέρον αναφέρεται στην ικανότητα πρόκλησης συνεπειών αιτίου και αποτελέσματος σε μια παράσταση της εμπειρίας. Η δεύτερη ικανότητα ονομάζεται επιθυμητική. Η ικανότητα που σχετίζεται με το σύμπλεγμα του συναισθήματος ηδονής και λύπης, αφορά το τρίτο ενδιαφέρον του λόγου.

Φυσικά, για να είναι συνεπής ο Καντ προς την υπερβατικολογική του μέθοδο, θα πρέπει, οι τρεις αυτές ικανότητες, που αποδίδουν και τα αντίστοιχα ενδιαφέροντα του λόγου, να μην εξαρτώνται ως προς τους σκοπούς τους από την εμπειρία, αλλά από την ανώτερη μορφή αυτών των ικανοτήτων, οι οποίες θα νομοθετούν για τον ίδιο τον εαυτό τους. Η νομοθεσία βέβαια διαφέρει κάθε φορά, όπως διαφέρουν και τα ενδιαφέροντα του λόγου. Εντούτοις, στη νομοθεσία αυτή εμπλέκονται κάθε φορά ο λόγος, η διάνοια και η φαντασία. Ο ρόλος και η ιεραρχική θέση των τριών αυτών μεταβλητών, κατά τη διαδικασία της αυτονομοθεσίας είναι πάντοτε σε συνάρτηση με το εκάστοτε ενδιαφέρον του λόγου. Για παράδειγμα όταν διακυβεύεται το γνωστικό ενδιαφέρον (θεωρητική χρήση του λόγου), το νομοθετικό έργο το ασκεί η διάνοια με τη συνέργεια των άλλων δυο. Κατά συνέπεια όταν πρόκειται για το ηθικό ενδιαφέρον του λόγου (επιθυμητική ικανότητα), τη νομοθεσία αναλαμβάνει ο λόγος και την προσδιορίζει το πρακτικό ενδιαφέρον.<sup>253</sup> Αυτή η νομοθετική διάσταση των υποκειμενικών ικανοτήτων επί των αισθητηριακών δεδομένων, αφορά ακριβώς τη μετατόπιση του προβλήματος της σχέσης υποκειμένου-αντικειμένου στο εσωτερικό

---

<sup>251</sup> Ζιλ Ντελέζ, «Η Κριτική Φιλοσοφία του Καντ», Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 2000, σελ. 30-35, 44-45.

<sup>252</sup> Όπ.π, σελ. 12.

<sup>253</sup> Ιμμάνουελ Καντ, «Κριτική του Πρακτικού Λόγου», Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα, 2012, σελ. 29-31. Κωνσταντίνος Ι. Δεσποτόπουλος, «Φιλοσοφία και Διαλεκτική», Βάνιας, Θεσσαλονίκη, 1990, σελ. 108-131.



του ανθρώπινου όντος. Από τη στιγμή δηλαδή, όπου τα αντικείμενα της κατ' αίσθηση εποπτείας μας υπάγονται στη νομοθετούσα δραστηριότητα των υποκειμενικών μας ικανοτήτων, ανάλογα με το εκάστοτε ενδιαφέρον του λόγου, τότε θα πρέπει να αναζητήσουμε το πως θεμελιώνεται κατά τον Καντ η συμφωνία των υποκειμενικών ικανοτήτων. Η συμφωνία που εισάγεται στη φιλοσοφία του Καντ ως αξιωματική παραδοχή, είναι προεμπειρική και αποτυπώνεται ως «κοινή αίσθηση».<sup>254</sup>

«Για τούτο, ο κοινός ανθρώπινος νους που, όταν είναι απλώς υγιής (ακόμη ακαλλιέργητος), θεωρείται ως το ελάχιστο που μπορούμε να προσδοκούμε ποτέ, από όποιον προβάλλει την αξίωση για τον τίτλο του ανθρώπου, έχει την αμφίβολη τιμή να αποκαλείται με το όνομα της κοινής αίσθησης (*sensus communis*): με τέτοιο μάλιστα τρόπο, ώστε με τη λέξη κοινός (όχι μόνο στη γλώσσα μας η οποία περιέχει πράγματι στο σημείο τούτο μίαν αμφισημία, αλλά και σε κάποιες άλλες), να εννοείται το *vulgare* (σύνηθες), εκείνο το οποίο συναντά κανείς παντού και δεν συνιστά απολύτως κανένα επίτευγμα ή προσόν το να το κατέχει κανείς» (Κριτική της Κριτικής Δύναμης, σελ. 223)

Βλέπουμε, ότι ο Γερμανός φιλόσοφος θεωρεί για τον άνθρωπο ως a priori δεδομένη τη συμφωνία των υποκειμενικών του ικανοτήτων, ώστε ο εντοπισμός αυτής της συμφωνίας, σε κάθε ένα άτομο του ανθρώπινου είδους, να μην εκπλήσσει κανέναν, πόσο μάλλον να θεωρείται ως κάτι ξεχωριστό. Αποτελεί θα έλεγε κανείς, μια προϋπόθεση της ανθρώπινης φύσης, η οποία δεν εξαρτάται από την πολιτισμική πραγματικότητα και την ατομική καλλιέργεια. Είναι, με άλλα λόγια, το υποκειμενικό προαπαιτούμενο για τη συμμετοχή του ατόμου στο συλλογικό μόρφωμα της ανθρωπότητας.

Η κοινή αίσθηση στην προοπτική της καντιανής φιλοσοφίας εκφράζει με αναμφισβήτητο τρόπο, πρώτον, την εσωτερική συμφωνία των υποκειμενικών ικανοτήτων ως προς τη επεξεργασία των παραστάσεων των εμπειρικών εποπτειών, σε αναφορά με το εκάστοτε ενδιαφέρον του λόγου, δεύτερον, την αναγνώριση αυτής της εσωτερικής διευθέτησης ως νομοτελειακού και μη εμπειρικού ως προς την καταγωγή, κανόνα της ανθρώπινης φύσης και τρίτον, τη λειτουργία της ως στηρίγματος της μεταδοσιμότητας και κοινωνησιμότητας των ανθρώπινων κρίσεων. Θα λέγαμε πως, από αυτό το τελευταίο στοιχείο αντλεί η Χάνα Άρεντ όλες τις δυνατές στοχαστικές συνέπειες για την άρθρωση της θεώρησής της για τη δημόσια σφαίρα και την ανάδυση της πολιτικής.

Πριν όμως προσπαθήσουμε να ψηλαφίσουμε με ακρίβεια τον τρόπο που κατανοεί ο Καντ τον όρο της συμφωνίας μεταξύ των υποκειμενικών ικανοτήτων, καθώς και πριν εντοπίσουμε τις συνεπαγωγές της καντιανής γνωσιολογίας στη πολιτική φιλοσοφία της Άρεντ, χρειάζεται να τοποθετηθούμε για τη «νομιμότητα» της εισαγωγής από τον Γερμανό φιλόσοφο της συμφωνίας αυτών των ικανοτήτων. Ήδη μιλήσαμε για μια αξιωματικού τύπου θεμελίωση της «κοινής αίσθησης» η οποία δεν θέτει αναστοχαστικά ερωτήματα για τη φύση της. Ακόμη και όταν ο Καντ θέτει το ζήτημα της νόμιμης και ορθής χρήσης των υποκειμενικών αυτών ικανοτήτων προς ένα

<sup>254</sup> Ιμμάνουελ Καντ, «Κριτική της Κριτικής Δύναμης», Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004, σελ. 222- 223.

από τα ενδιαφέροντα του λόγου, ήδη έχει γίνει αποδεκτή, η πρωταρχική συνθήκη συμφωνίας αυτών σε προεμπειρικό επίπεδο, ενώ η μη κανονική χρήση τους εκλαμβάνεται από τον φιλόσοφο ως παρέκκλιση. Στην περίπτωση αυτή, θα ήταν δυνατό να θεωρήσουμε πως το πρόβλημα υποκειμένου και αντικειμένου επανακάμπτει. Η σιωπηρή αποδοχή της *a priori* συμφωνίας των ικανοτήτων διασώζει την αρχική προσπάθεια του Καντ από το να θέσει ένα εμπειρικό θεμέλιο της γνωσιολογίας του, αλλά από την άλλη τον ωθεί να θεωρήσει ως δεδομένη μια συμφωνία, η οποία οφείλεται σε κάποια ανώτερη των ικανοτήτων και άρα και του ίδιου του λόγου σκοπιμότητα. Με την παραδοχή αυτή, θα έλεγε κανείς ότι ο Καντ εισάγει στη ρίζα του φιλοσοφικού του στοχασμού, χωρίς να το επιδιώκει, τον δογματισμό, δίχως μάλιστα ο τελευταίος να είναι αντιμετωπίσιμος άνευ της κατάρρευσης της συνόλης θεώρησης.

Επιστρέφοντας τώρα στο κομβικό ζήτημα του νοήματος που αποδίδει ο Καντ στον όρο «κοινή αίσθηση», θα λέγαμε πως πρόκειται για την υποκειμενική ικανότητα νοητικής πρόσβασης στην καταστατική θέση των άλλων, πάντοτε σε αναφορά προς ένα συγκεκριμένο ζήτημα. Ο Καντ τονίζει ότι πρόκειται για μια κριτική ικανότητα όπου «κατά τον αναστοχασμό της λαμβάνει υπ' όψιν νοερώς (*a priori*) τον παραστατικό τρόπο καθενός άλλου, ώστε να συγκρατεί τρόπον τινά, την κρίση της από τον συνολικό ανθρώπινο Λόγο και έτσι να αποφεύγει την ψευδαίσθηση, η οποία θα είχε δυσμενή επίδραση στην κρίση, λόγω υποκειμενικών ιδιωτικών όρων που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως αντικειμενικοί»<sup>255</sup>. Όπως διευκρινίζει εν συνεχεία ο Γερμανός φιλόσοφος, η νοητική αυτή πρόσβαση σχετίζεται, όχι με την ενσωμάτωση της πραγματικής υποκειμενικής αντίληψης του Άλλου στην αντίληψη του κριτικά αναστοχαζόμενου ατόμου, αλλά της δυνατής· δηλαδή αυτής που προκύπτει μέσα από την αφαίρεση των τυχαίων, συγκινησιακών και υλικών στοιχείων της παραστατικής κατάστασης των άλλων, καθώς και της αντίστοιχης δικής μας. Στόχος της όλης αναστοχαστικής διαδικασίας είναι η συνεχής διεύρυνση της παραστατικής κατάστασης του υποκειμένου. Η διαδικασία αυτή περιέχει τρεις βασικές πτυχές, τις οποίες ο Καντ αποτυπώνει με τη μορφή κανόνων. Ο πρώτος κανόνας είναι «να σκεπτόμαστε εμείς οι ίδιοι» ο δεύτερος «να σκεπτόμαστε στη θέση καθενός άλλου» και ο τρίτος «να σκεπτόμαστε πάντοτε σε συμφωνία με τον εαυτό μας».<sup>256</sup> Και οι τρεις αυτοί κανόνες απηχούν μια αυτοαναφορική κίνηση της υποκειμενικής νόησης, από το υποκείμενο προς τη μορφολογική πραγματικότητα της θέσης των άλλων και από εκεί, αφού έχει διευρυνθεί, επιστρέφει στον φορέα της.

Η φιλοσοφική αυτή ανακάλυψη της κοινής αίσθησης από τον Καντ, είναι κεφαλαιώδους σημασίας, όσον αφορά τόσο την κοινωνική ανθρωπολογία όσο και την πολιτική θεωρία της Άρεντ, ταυτόχρονα συνιστά για την τελευταία το κλειδί για την αναγνώριση και αποκωδικοποίηση της πολιτικής φιλοσοφίας του πρώτου, μιας πολιτικής φιλοσοφίας, που όπως διατείνεται η Άρεντ ποτέ δεν έγραψε.<sup>257</sup> Η συγγραφέας θεωρεί, πως σε αντίθεση με άλλους στοχαστές του παρελθόντος<sup>258</sup>, οι οποίοι αφιέρωσαν ολόκληρες πραγματείες στην πολιτική με στόχο, όχι να

<sup>255</sup> Όπ.π. σελ. 223

<sup>256</sup> Όπ.π. σελ. 224

<sup>257</sup> Χάνα Άρεντ, «Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ», Νήσος, Αθήνα, 2008, σελ. 21.

<sup>258</sup> Όπ.π. σελ. 38-48

υπηρετήσουν το πολιτικό πεδίο και την ελευθερία, αλλά να οικοδομήσουν έναν ανυπέρβλητο διχασμό μεταξύ της φιλοσοφίας και της πολιτικής, κατ'ουσίαν μεταξύ σκέψης και πράξης, ώστε στη συνέχεια να είναι σε θέση από την υψηλή σκοπιά της φιλοσοφίας να επιβληθούν στην πολιτική, το έργο του Καντ, ήδη από την εποχή της νεότητάς του, διατρέχει ένα καίριο ενδιαφέρον για την ανθρώπινη κοινωνικότητα, την οποία και αντιλαμβάνεται ως ανυπόθετη και αυτοσκοπούμενη. Η αυτή θέαση της ανθρωπότητας από τον Καντ αποτελεί το κομβικό σημείο που τη συνδέει άμεσα με αυτό που κατ'εξοχήν προσιδιάζει στην αντίληψη της Άρεντ για το δημόσιο πεδίο, ως χώρο ανάπτυξης και άσκησης της ελευθερίας, δηλαδή την πολιτική. Φυσικά τα πράγματα δεν είναι απλά, όταν κανείς λογαριάζεται με τη σκέψη του Καντ.

Θα χρειαστεί η Άρεντ να διακρίνει μεταξύ της πολυεπίπεδης φιλοσοφικής πρότασης που εκπορεύεται από το συνολικό διακύβευμα του έργου του Καντ, εκείνες τις διαστάσεις που οδηγούν, όχι απλά σε κάποιες πολιτικές συνεπαγωγές, αλλά σε αυτές που συναρτώνται με την πολιτική της αντίληψη. Σε αυτή την επιλεκτική αναλυτική, η συγγραφέας δείχνει να μην έχει θέση, το βασικό έργο του Καντ στο οποίο διαπραγματεύεται την ελευθερία. Πρόκειται για το έργο του «Κριτική του Πρακτικού Λόγου». Αντίθετα, η «Κριτική της Κριτικής Δύναμης», τίθεται στο επίκεντρο της ανάλυσης. Στο ερώτημα με άλλα λόγια, εάν ο Καντ εκφράζει στο πλαίσιο της φιλοσοφικής του αντίληψης μια συντηρητική ή προοδευτική, για την εποχή του, πολιτική «πρόταση», η απάντηση που δίνει η Άρεντ είναι θετική, υπό τον όρο ότι θα έχουμε εκ των προτέρων κατανοήσει τις αφετηριακές του παραδοχές και τις δυνατότητες που επιτρέπουν στη φιλόσοφο να αναπτύξει τα πολιτικά του συμπεράσματα έχοντας ως βασικό κείμενο ανάλυσης την Τρίτη Κριτική. Η Άρεντ σκοπεύει να εστιάσει κυρίως σε δυο σημεία της καντιανής σκέψης: αφενός στην τριμερή ανθρωπολογία του, και αφετέρου στην περί αμεροληψίας θέση του.

Όσον αφορά το πρώτο ζήτημα, κατά την ερμηνεία της Άρεντ, ο Καντ διακρίνει στην ανθρωπολογία του τρεις βασικές μονάδες ανάλυσης.<sup>259</sup> Η πρώτη σχετίζεται με την ανθρωπότητα ως μέρος της φύσης και εντασσόμενη σε μια ιστορία, η οποία υπηρετεί τελεολογικά ένα σκοπό που είναι η συνεχής πρόοδος. Η έννοια της προόδου στον Καντ έχει τη σημασία της συνεχούς, από γενεά σε γενεά, βελτίωσης των συνθηκών διαβίωσης της ανθρωπότητας, η οποία ενώ γνωρίζει ένα σημείο εκκίνησης της όλης προοδευτικής της εξελίξεως, δεν γνωρίζει αντίστοιχα ένα κάποιο σημείο κατάληξης. Η μοίρα, με άλλα λόγια, της ανθρωπότητας ειδομένης ως συνόλου, είναι μια ατέρμονη πορεία προς την πρόοδο. Η δεύτερη ανθρωπολογική μονάδα ανάλυσης είναι ο άνθρωπος ως υποκειμενικότητα. Σε αντίθεση προς τη συνόλη ανθρωπότητα, ο ατομικός άνθρωπος για τον Καντ είναι πρώτον αυτόνομος, δηλαδή θέτει ο ίδιος τον σκοπό της ύπαρξής του και δεύτερον, ο βίος του διέπεται μάλλον από οδύνες παρά από ευτυχία. Η οδυνηρή βίωση της ζωής για τον ατομικό άνθρωπο τίθεται πάντοτε σε σύγκριση και αντιδιαστολή προς την πρόοδο της ανθρωπότητας συνολικά, έτσι ώστε σε σχέση με τη συνεχή πρόοδο της ανθρωπότητας από γενιά σε γενιά, η εκάστοτε ατομική συνθήκη παρουσιάζεται ως ελλειμματική. Τέλος, έχουμε την τρίτη αναλυτική κατηγορία, η οποία θεωρεί ως αντικείμενό της την ανθρωπότητα ως κοινωνικότητα.

---

<sup>259</sup> Όπ.π. βλ. 55-57.

Όπως είδαμε διαμέσου της καταγραφής της έννοιας της κοινής αίσθησης, η ίδια η ανθρωπολογική συγκρότηση του υποκειμένου στηρίζεται και προϋποθέτει την παρουσία των άλλων. Βέβαια, αυτή η παρουσία, όπως θα προσπαθήσουμε να παρουσιάσουμε στο τέλος του παρόντος κεφαλαίου, κατανοείται με έναν ιδιαίτερο τρόπο από το Καντ· έναν τρόπο κατ'ανάγκην εγκιβωτισμένο στην εποχή του Διαφωτισμού. Πέρα από την ιδιαιτερότητα αυτή, για τον Γερμανό φιλόσοφο η ανθρωπότητα υπάρχει εντός και δια μέσου της κοινωνικότητας, ενώ η κοινή αίσθηση συνιστά το εργαλείο εκείνο που την υπηρετεί και καθιστά δυνατή την κοινοποιησιμότητα των περισσότερων παραμέτρων της ύπαρξης της υποκειμενικότητας. Θα ήταν δυνατόν να υποστηριχθεί πως για τον Καντ, η κοινή αίσθηση αποτελεί το μέσο πραγμάτωσης της κοινωνικότητας. Γι' αυτό και όπως είδαμε είναι μια από τις βασικές ιδιότητες του υποκειμένου άνθρωπος.

Σχετικά με το δεύτερο ζήτημα, αυτό της αμεροληψίας, σύμφωνα με την Άρεντ, ο Καντ δεν είναι απόλυτα αποσυνδεδεμένος από την κλασική, στον χώρο της φιλοσοφίας, αντίληψη, περί της διάστασης μεταξύ στοχαστικής ενατένισης και πολιτικής δράσης. Ήδη από τον Πλάτωνα, ίσως δε και από τον Σωκράτη, αρχίζει μια διαδικασίασχάσης του φιλοσοφικού βίου σε σχέση προς τον βίο του πολίτη.<sup>260</sup> Κάποια στιγμή, με άλλα λόγια, ο φιλόσοφος δεν μπορεί να καλύψει τα υπαρκτικά του ζητούμενα, στον καθημερινό βίο της πόλης, με αποτέλεσμα να στραφεί στην αναζήτηση υπαρξιακής πλήρωσης εκτός του πολιτικού βίου. Ο Πλάτωνας εκφράζει με μεγάλη καθαρότητα την τάση αυτή, αναζητώντας με το έργο του την πραγμάτωση των ζητουμένων αυτών στον αιώνιο και άυλο κόσμο των ιδεών. Η φιλοσοφική απορία και η στοχαστική ενατένιση, η οποίες δεν εξαντλούνται απλά και μόνο στην καταγραφή των φαινομένων, τα οποία είναι εφήμερα και υπόκεινται στην αλλαγή, αποσκοπεί στο να γνωρίσει την αλήθεια των πραγμάτων, μια αλήθεια κρυμμένη από την καθημερινότητα. Θα μπορούσαμε σε αυτό το σημείο να βρούμε στιγμές στην ιστορία της φιλοσοφικής σκέψης της αρχαίας Ελλάδας που προετοίμασαν μαζί βέβαια και με άλλες ιστορικές συγκυρίες αυτήν την εξέλιξη. Η ήδη από την περίοδο της προσωκρατικής φιλοσοφίας είναι δυνατόν να ανιχνευτούν στοιχεία αυτής της πορείας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η φιλοσοφία του Ηράκλειτου, όπως μπορεί να μας αποκαλύψουν τα αποσπάσματα που έχουν διασωθεί από το έργο του («φύσις κρύπτεσθαι φυλεί»). Θα μπορούσαμε να συνεχίσουμε τις σκέψεις γι αυτή την γενεαλογία, όμως κάτι τέτοιο θα ξεπερνούσε το αντικείμενο της μελέτης μας.

Η ακινησία και το ατάραχο λοιπόν του φιλοσοφικού στοχασμού, παρέχει την ικανότητα αποκάλυψης του αληθούς, την δυνατότητα διάκρισης του ορθού και του λάθους και βέβαια της θέασης του Αγαθού. Η αντίληψη αυτή αφού διασχίσει κατά τον Μεσαίωνα μια πορεία συνυφασμένη με τη θεολογική σκέψη ματακενώνεται στη νεότερη εποχή και αφού εκκοσμικευτεί επηρεάζει πολλούς από τους στοχαστές του Διαφωτισμού, μεταξύ των οποίων και ο Καντ, ο οποίος προκρίνει έναντι της πολιτικής πράξης τη θέση της αμερόληπτης θέασης των πραγμάτων. Μόνο αυτός που δεν μετέχει ως δρων υποκείμενο στη ροή των γεγονότων, μπορεί να εκφέρει ασφαλή κρίση γι' αυτά, μπορεί δηλαδή να είναι αμερόληπτος. Εάν δε συνδυάσουμε την άποψη αυτή

---

<sup>260</sup> Βλ. «Η ανθρώπινη Κατάσταση» σελ. 33-37.

ταυτόχρονα με τις θέσεις του για την ατομική και συλλογική πορεία της ανθρωπότητας, θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε πως ακριβώς η καντιανή σκέψη όσον αφορά τα πολιτικά ή κοινωνικά γεγονότα, μπορεί από την σκοπιά της ανθρωπότητας ως συνόλου να διατηρεί μια συγκρατημένη αισιοδοξία καθώς, όπως έχουμε ήδη αναφέρει συνιστούν πρόοδο σε σχέση με παλαιότερα στάδια της εξέλιξης, αλλά στην προοπτική της ατομικής δράσης των ανθρώπων να κρίνονται ως άκρως οδυνηρά ή ακόμη και φρικαλέα. Έτσι μπορεί άλλωστε να εξηγηθεί και η αμφίσημη στάση του Καντ έναντι της Γαλλικής Επανάστασης, κατά την οποία ναι μεν επιδοκίμαζε τον σκοπό και τη χρησιμότητά της, αλλά δεν θα μπορούσε να επιτρέψει ποτέ στον εαυτό του να έχει κάποια συμμετοχή στα επαναστατικά γεγονότα. Με αυτόν τον τρόπο ο Καντ επιλέγει τη θέση του θεατή των γεγονότων της ιστορίας και όχι του δρώντος, δηλαδή του ενεργού υποκειμένου της ιστορικής διαδικασίας.

Η θέση αυτή του Καντ για την «κοινή αίσθηση», σε ένα πρώτο επίπεδο ομοιάζει προς αυτή του «ξυνού λόγου» του Ηράκλειτου, σύμφωνα με τον οποίο οι άνθρωποι μετέχουν ως υπάρξεις στον κοινό συμπαντικό λόγο που συνέχει την ύπαρξη συνολικά. Αυτή η μετοχή του ανθρώπου στον κοινό λόγο του δίνει την δυνατότητα, ξεφεύγοντας από την μονομέρεια της δικής του ατομικής ύπαρξης, να αληθεύσει ο βίος του. Θα λέγαμε πως στη βάση αυτής της μεταφυσικής αντίληψης οικοδομούνται οι πολιτικές και κοινωνικές σχέσεις στην αρχαία Ελλάδα. Για την αρχαιοελληνική όμως αντίληψη<sup>261</sup> η μετοχή στον λόγο δεν περιορίζεται σε μια νοητικού τύπου πρόσβαση στην καταστατική θέση του Άλλου με στόχο τη συνεχή διεύρυνση της αντιληπτικής προοπτικής του υποκειμένου, αλλά την κοινωνία όχι μόνο των αντιλήψεων αλλά και των ίδιων των υπάρξεων. Το γεγονός αυτό εκφράζεται με τη θέση και τη σημασία των «βουλευφόρων αγορών» στις αρχαιοελληνικές πόλεις-κράτη, ακόμη και στις ολιγαρχικές. Δεν είναι τυχαίο άλλωστε το γεγονός ότι ο Όμηρος φροντίζει στην Οδύσσεια<sup>262</sup> να διακρίνει τις κοινωνίες των τεράτων από αυτές των ανθρώπων με κριτήριο την απουσία νόμων και θεσμοποιημένων χώρων διαβούλευσης για τα κοινά. Η νεωτερική αντίληψη της κοινής αίσθησης σε αντιπαραβολή προς τον ξυνό λόγο της ελληνικής αρχαιότητας, διακρίνεται για τον νοησιαρχικό χαρακτήρα της και για την απουσία διαλόγου με τον Άλλο. Στην Καντιανή προοπτική η υποκειμενική ικανότητα προς αναστοχασμό, αδυνατεί και σε τελική ανάλυση δεν χρειάζεται να έρθει σε διάλογο με τον Άλλο. Αρκείται στην νοητική καταγραφή της καταστατικής του θέσης και μεταφέρει τον όποιο διάλογο στο εσωτερικό του υποκειμένου της αναστοχαστικής κρίσης, όπως άλλωστε επιτάσσει ο τρίτος κανόνας. Με άλλα λόγια, θα μπορούσε σύμφωνα με τον Καντ, το υποκείμενο εφόσον ασκεί «κανονικά» της αναστοχαστική κρίση της κοινής αίσθησης, να έχει πλήρη αντίληψη της πραγματικότητας, όντας την ίδια στιγμή απομονωμένο από κάθε μορφή κοινωνικής συσχέτισης.

Έτσι από τη σκοπιά της γνωσιολογίας και της αισθητικής αποτίμησης, η θέση αυτή του Καντ, να μην προβληματίζει ιδιαίτερα. Τι γίνεται όμως στην περίπτωση της

---

<sup>261</sup> Πάνω στο ζήτημα αυτό βλ. Κώστας Παπαϊωάννου, «Τέχνη και Πολιτισμός στην Αρχαία Ελλάδα», Ενναλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 1998, σελ. 155-162, Χρήστος Γιανναράς, «Σχεδιάγραμμα εισαγωγής στη φιλοσοφία», 79-94. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η ελληνική ιδιαιτερότητα» том Α', Κριτική, Αθήνα, 2007.

<sup>262</sup> Βλ. το επεισόδιο με τους Κύκλωπες.

πολιτικής χρήσης της; Τι είδους στοχαστικές απολήξεις και πρακτικές συνέπειες μπορεί να έχει η αντίληψη της αυτοαναφορικής κοινής αίσθησης έναντι του ζητήματος της ανάδυσης του δημόσιου χώρου και της άσκησης της πολιτικής δραστηριότητας; Εάν θεωρήσουμε πως η πολιτική είναι το πεδίο εκείνο διαμέσου του οποίου οι άνθρωποι μιας κάποιας κοινωνίας έρχονται σε επαφή για να ορίσουν με πρόσημο την ελευθερία τον συλλογικό εαυτό τους και να διαχειριστούν την κοινή τους μοίρα, τότε η άποψη του Καντ, έτσι όπως αρθρώνεται στη βάση μιας αμιγώς υποκειμενικής και ακοινωνήτης κοινής αίσθησης, μάλλον δυναμιτίζει παρά θεραπεύει το πολιτικό πεδίο. Φυσικά, θα πρέπει στο σημείο αυτό η κριτική μας να λάβει υπόψη της τον Καντ και την εποχή του. Δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει πως ο Καντ ανήκει σε μια εποχή που ορίζεται ως το στάδιο μετάβασης από την κοινωνία φεουδαλικού τύπου στην κοινωνία της νεωτερικότητας. Δηλαδή πρόκειται για το ιστορικό εκείνο ξεπέραςμα της γενικής ανελευθερίας που συνεπάγεται κοινωνικά η κοινωνική θέση του δουλοπάροικου, και η ανάπτυξη του ελεύθερου ανθρώπου. Αυτή βέβαια η μετάβαση δεν ήταν δυνατόν να ολοκληρωθεί σε μια μόνο στιγμή, ούτε να επιτύχει την κατάκτηση της καθολικής ελευθερίας<sup>263</sup>. Προτεραιότητα για τον «εξεγερμένο» άνθρωπο του Διαφωτισμού ήταν η απελευθέρωση της σκέψης από την ηγεμονία της θρησκείας και της κοινωνικής του ζωής από τα δεσμά της δουλοπαροικίας. Πίσω από αυτή την κριτική, λανθάνει μια αντίληψη της ελευθερίας, η οποία στηρίζεται στα πραγματολογικά δεδομένα της ιστορικής της φανέρωσης και καταγράφεται ιστορικά ως εξελικτικό ανάπτυγμα.<sup>264</sup> Είναι λοιπόν κατανοητό πως ο δουλοπάροικος από τη στιγμή που οι συνθήκες το επιτρέψουν, θα ενδιαφερθεί για την κατάκτηση της προσωπικής του ελευθερίας, από το σύστημα εξουσίας που η κοινωνία του επιβάλλει. Βιώνοντας την κατάσταση της υποταγής προς τις κοινωνικές δομές, αδυνατεί να αντιληφθεί τον Άλλο και τη συλλογικότητα ως εταίρο. Οτιδήποτε είναι έξω από αυτόν περιβάλλεται από καχυποψία<sup>265</sup> και αντιπαλότητα. Για τον λόγο αυτό, η νεωτερικότητα απέτυχε σχεδόν σε όλες τις προσπάθειες να συνθέσει αρμονικά το ατομικό στοιχείο με το συλλογικό, χωρίς το πρώτο να απορροφηθεί στην αναιρετική, της ελευθερίας, μαζικότητα και το δεύτερο να γίνει αντικείμενο ιδιωτικής ιδιοποίησης από το άτομο ή από ομάδες ατόμων. Έτσι αναδύεται σταδιακά ένας πολιτισμός που έχει ως προτεραιότητά του την εξασφάλιση της ατομικής ελευθερίας, μέσα από ένα σύνολο δικαιωμάτων που προστατεύουν το άτομο, από τις πιθανές επιθετικές διαθέσεις της εξουσίας, που πλέον υποστασιοποιείται στο έθνος-κράτος και τους διαχειριστές του. Με άλλα λόγια, η νέα εποχή απελευθέρωσε το άτομο στην ιδιωτική του ζωή, αλλά άφησε υποταγμένη τη συλλογικότητα και άρα τα άτομα στην οικονομική και πολιτική τους πραγματικότητα.

<sup>263</sup> Για το ζήτημα της τυπολογίας της ελευθερίας και τις μορφές ελευθερίας που αντιστοιχούν στα διάφορα κοινωνικά μορφώματα βλ. «Πολίτης και Πόλις», Παπαζήση, Αθήνα, 2003, σελ 23-36, 64-74.

<sup>264</sup> Για μια συνολική ανάπτυξη της θέσης αυτής βλ. τα έργα του Γιώργου Κοντογιώργη, κυρίως «Η Δημοκρατία ως Ελευθερία», Πατάκη, Αθήνα, 2007, «Το ελληνικό κοσμοσύστημα» Τομ Α & Β', Σιδέρης, Αθήνα.

<sup>265</sup> Δεν θα ήταν άστοχο να εντοπίσουμε στις απαρχές τις νεότερης συστηματικής σκέψης και στην περίφημη καρτεσιανή αμφιβολία τη φιλοσοφική έκφραση αυτής της υπαρξιακής αγωνίας του νεότερου ανθρώπου μπροστά στο ενδεχόμενο της ατομικής του αυτονομίας.

Εάν δεν ανορθογραφούμε ως προς την πραγμάτευση των παραπάνω ζητημάτων, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε πως η πλήρως υποκειμενική χροιά που αποδίδει ο Καντ στην αναστοχαστική ικανότητα της κοινής αίσθησης, τον εγγράφει ακριβώς στον πυρήνα της φιλοσοφικής αντίληψης και ιστορικής πραγματικότητας της περιόδου της μετάβασης. Με πολιτικούς όρους η κοινή αίσθηση, του Καντ, έχουμε την πεποίθηση ότι θα μπορούσε να έχει τις ακριβώς αντίθετες συνέπειες για την πολιτική, από αυτές που συνάδουν προς τη δημοκρατική οπτική της πολιτικής. Θα τολμούσαμε να πούμε πως η καντιανή αντίληψη της κοινής αίσθησης ακυρώνει το πεδίο της πολιτικής, ως χώρου συνένυσης, διαλόγου και απόφασης για τα κοινά, δηλαδή ως πεδίου ελευθερίας, από τη στιγμή που θα αρκούσε ένα και μόνο υποκείμενο (δεν θα πρέπει να ξεχνάμε ότι η κοινή αίσθηση είναι ένα χαρακτηριστικό της ανθρώπινης φύσης για τον Καντ), να ασκήσει, εντός του κανονιστικού πλαισίου (αυτονομία σκέψης-αντιληπτική των θέσεων του άλλου-συμφωνία της ατομικής σκέψης με τον εαυτό της) την κοινή αίσθηση, για να αποτυπωθεί με ακρίβεια και με χαρακτήρα συνολικό, (δηλαδή που να καλύπτει την καταστατική θέση όλων των άλλων υποκειμένων), η πραγματικότητα και άρα να συναχθεί η πολιτική απόφαση. Εάν ευσταθούν όλα αυτά, τότε πράγματι τορπιλίζεται η αντίληψη της Άρεντ για την ανθρώπινη πολλότητα και τον δημόσιο χώρο;

Ας δούμε όμως με ποιο τρόπο η κοινή αίσθηση μεθερμηνεύεται στο έργο της Άρεντ και πώς η ίδια έννοια μας εισάγει στην πολιτική της φιλοσοφία. Ακολουθώντας τη γνωσιολογική οδό που χάραξε ο Καντ, ο οποίος όπως είδαμε αναγνωρίζει μέσα από τις τρεις του Κριτικές ως βασική ιδιότητα του ανθρώπινου υποκειμένου τη δυνατότητα να επεξεργάζεται και να ενεργοποιεί τα όσα με παθητικό και σωρευτικό τρόπο αποτελούν αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου, δηλαδή των κατ' αίσθηση εποπτειών του. Αυτή η ενεργοποίηση του συσσωρευμένου «υλικού» της πραγματικότητας, το οποίο καταγράφεται ως κοινή αίσθηση στο έργο του Καντ, συνιστά για την Άρεντ το μέσο της κοινωνικής αντίληψης το οποίο πραγματοποιείται σε κάθε κοινωνικό υποκείμενο. Έτσι για την Άρεντ:

«Το μόνο χαρακτηριστικό του κόσμου, με το οποίο μπορούμε να σταθμίσουμε την πραγματικότητά του, είναι το γεγονός πως είναι κοινός σε όλους μας, και η κοινή αίσθηση κατέχει μια τόσο κορυφαία θέση στην ιεραρχία των πολιτικών ιδιοτήτων διότι είναι η μόνη αίσθηση η οποία συναρμολογεί σε συνολική πραγματικότητα τις πέντε απολύτως ατομικές αισθήσεις μας και τα απολύτως ατομικά δεδομένα που αντιλαμβάνονται. Ακριβώς χάρη στην κοινή αίσθηση ξέρουμε ότι οι άλλες αισθητήριες αντιλήψεις αποκαλύπτουν την πραγματικότητα και δεν γίνονται απλώς αντιληπτές ως ερεθίσματα των νεύρων μας ή ως αισθήματα αντίστασης των σωμάτων μας.» (Η ανθρώπινη Κατάσταση, σελ. 284-285).

Ωστε για τη φιλόσοφο, η κοινή αίσθηση μετατρέπεται σε μια εξέχουσα πολιτική ιδιότητα κατά την οποία μπορούν τα υποκείμενα να ενσωματώσουν και να εξακριβώσουν την πραγματικότητα που τους περιβάλλει ως κοινή. Ήδη όμως με αυτή

τη διατύπωση μετακινείται ο γνωσιολογικός άξονας του Καντ, από έναν μεθοδολογικό υποκειμενισμό, ο οποίος ρυθμίζει το αντικείμενο της γνώσης των αντικειμένων των κατ' αίσθηση εποπειών, σε μια μεθοδολογική κατάσταση γνωσιολογικής επιβεβαίωσης της πραγματικότητας του κοινού κόσμου από το υποκείμενο. Αυτή η σχεδόν άρρητη μεθερμηνεία που επιχειρεί η Άρεντ στη θέση περί κοινής αισθήσεως του Καντ, διασώζει την πολιτική της θεώρηση, τόσο από τον εγκλωβισμό σε μια παθητική θέαση των όσων λαμβάνουν χώρα στον κοινό κόσμο των ανθρώπων, όσο και στην αποδοχή της σημασίας της ενεργητικής συμμετοχής, συν-αντίληψης και αλληλενέργειας μεταξύ των κοινωνικών υποκειμένων στο εσωτερικό του κοινού κόσμου που κατανοούν, κρίνουν και ταυτόχρονα δημιουργούν.<sup>266</sup> Ακριβώς η αλληλενέργεια αυτή, αποδίδει στο πολιτικό πεδίο τη σημασία του ως σύνθεση και συνύπαρξη ετεροτήτων που αλληλοεπιδρούν, στη βάση μιας ιδιότητας που τους προσφέρει τη δυνατότητα να κοινωνούν αυτό που ατομικά και συλλογικά αποτελούν και στη συνέχεια το γεγονός της κοινωνίας τους, αφού το ενσωματώσουν με ενεργητικό (κριτικό τρόπο) να το επιστρέψουν στον κοινό κόσμο. Στην προκειμένη περίπτωση, σε αντιδιαστολή με τις πολιτικές συνεπαγωγές που μπορούμε να συνάγουμε από την αρχετυπική αντίληψη της κοινής αίσθησης του Καντ, στη μεθερμηνεία της Άρεντ, ο Άλλος δεν λαμβάνεται υπόψη με άξονα αναφοράς τη δυνατή του οπτική της πραγματικότητας, η οποία εκπορεύεται από τη θέση που κατέχει στον κόσμο, έτσι όπως την αποκωδικοποιεί ο κρίων υποκειμενικός νους, πράγμα που, όπως είδαμε σε προηγούμενη παράγραφο, θα καθιστούσε την πολιτική διαδικασία περιττή για τους πολλούς, αλλά από την πραγματική του θέση και δράση.

### **Αναγκαιότητα και Ελευθερία**

Ολόκληρη η πολιτική φιλοσοφία της Χάννα Άρεντ διαπερνάται από μια αρχετυπική αντίληψη για τη διπολική διάκριση του κόσμου των ανθρώπων μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας. Αυτή η εννοιολογική διάκριση βρίσκεται, όχι μόνο στον τρόπο με τον οποίο εντοπίζει και κατηγοριοποιεί τα ιστορικά και κοινωνικά φαινόμενα, αλλά κυρίως στην ίδια την αξιολόγησή τους. Στοιχειοθετεί λοιπόν η συγγραφέας μια οπτική, η οποία μεσολαβείται από τον θεμελιώδη αυτόν διχασμό της ανθρώπινης συμβίωσης. Το ερώτημα που προκύπτει, είναι πως αιτιολογείται στη φιλοσοφία της Άρεντ, η ηγεμονική θέση αυτού του δυαδικού ερμηνευτικού συστήματος, το οποίο μάλιστα συνιστά ένα σχεδόν απόλυτο εννοιολογικό εργαλείο για τη θεωρητική διευθέτηση του κόσμου της διαχρονίας και της συγχρονίας. Η απάντηση, ως προς το προηγούμενο ερώτημα, θα μπορούσε να αναζητηθεί με την εμβάθυνση στην κοινωνική οντολογία της Άρεντ. Πίσω από το διπολικό σχήμα της διάκρισης μεταξύ ιδιωτικού και δημοσίου χώρου, βρίσκεται ένα άλλο ακόμη πιο θεμελιώδες δίπολο, που

<sup>266</sup> Χάνα Άρεντ, «Υπόσχεση πολιτικής», Κέδρος, Αθήνα, 2009, σελ. 91-92.



σχετίζεται με την διαλεκτική πολυσημία του ανθρώπου, τόσο ως ζωικού είδους όσο και ως πολιτικού όντος. Η ζωώδης διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης υποβάλλει τον άνθρωπο σε ένα σύνολο αναγκών και άρα καθορισμών, τους οποίους δεν μπορεί να παρακάμψει. Η ανάγκη για τροφή και νερό, για προστασία από το κρύο, για ύπνο κλπ. συνιστούν ένα σύνολο προσδιοριστικών για των άνθρωπο δεδομένων, τα οποία συμβάλλουν στην ίδια τη διαμόρφωση της ζωής του. Φυσικά, οι τρόποι αντιμετώπισης των βιολογικών επιταγών της ανθρώπινης ύπαρξης μπορεί να ποικίλουν ανά κοινωνία, η κοινωνική ομάδα ή άτομο, αλλά το βιολογικό υλικό που εξαναγκάζει στις επιμέρους απαντήσεις είναι κοινό για όλους τους ανθρώπους και αμετάβλητο. Η ευθύγραμμη πορεία της θνητής ζωής του ανθρώπου, που έχει ως αρχή της τη γέννηση και τέλος τον θάνατο, διέπεται από την κυκλική τροχιά των φυσικών αναγκαιοτήτων. Εάν αυτή η διάσταση αποτελεί για την Άρεντ μια βασική πηγή εξαναγκασμού, η οποία καθιστά τους ανθρώπους εξαρτημένους, όχι μόνο από τη φυσική ανάγκη και τον μόχθο που θα πρέπει να καταβάλλουν ώστε να ανταποκριθούν σε αυτή, αλλά και από τα μέσα κάλυψης αυτών των αναγκών, που αποδίδονται στη φιλοσοφία της Άρεντ, με τον όρο τεχνούργημα και τα οποία είναι προϊόντα της εργασίας των ανθρώπων, υπάρχει και μια άλλη διάσταση, αυτή της ελευθερίας. Η διάσταση της ελευθερίας έχει ως κύρια της προϋπόθεση την ανθρώπινη συμβίωση, το γεγονός δηλαδή ότι οι άνθρωποι ζουν σε κοινωνίες, δηλαδή συνιστούν κάθε φορά μια κάποια πολλαπλότητα. Η έννοια της ανθρώπινης πολλαπλότητας με τη σειρά της κατανοείται ως συνύπαρξη όντων που να μην χαρακτηρίζονται από την ομοιότητα της κοινής φυσικής τους προέλευσης, αλλά ταυτόχρονα υπερβαίνουν τις φυσικές τους ορίζουσες καθιστώντας μοναδική της υποκειμενικότητά τους. Η ανθρώπινη υποκειμενικότητα δεν υπόκειται σε ορισμούς ουσίας. Ο μοναδικός και ανεπανάληπτος χαρακτήρας του ανθρώπινου υποκειμένου, καθιστά τον άνθρωπο μη καθορίσιμο και άρα απρόβλεπτο ως προς τους τρόπους του σκέπτεσθαι και του δρα. Για το λόγο αυτό οι άνθρωποι συμβιώνουν ως πολλαπλότητα, δηλαδή ως μοναδικές και ταυτόχρονα αμοιβαία σχετιζόμενες υπάρξεις. Η ανθρώπινη λοιπόν πολλαπλότητα επιβεβαιώνει τη δυνατότητα του ανθρώπου να αρθεί πέραν του βασιλείου της βιολογικής αναγκαιότητας και να αρθρώσει την ατομική και συλλογική του πορεία ως ελεύθερο ον. Βέβαια, η έννοια της ελευθερίας στη φιλοσοφία της Άρεντ, δεν συνιστά μια απόλυτη έννοια. Η ελευθερία είναι πάντοτε σχετική και οριοθετημένη, πρώτον από τους καθορισμούς της βιολογικής οργάνωσης του ανθρώπου και δεύτερον από την απροσδιοριστία της συμπεριφοράς των ανθρώπων κατά τη συμβίωσή τους· δεν είναι όμως οι δυο αυτοί περιορισμοί της ίδια τάξης. Εάν είναι ευκολότερο να κατανοήσουμε με ποιον τρόπο η θνητότητα και η φυσική διάσταση του ανθρώπου οριοθετεί την ελευθερία του, ίσως δυσκολευτούμε πιο πολύ να αντιληφθούμε πως η ανθρώπινη πολλαπλότητα οριοθετεί την ελευθερία, χωρίς όμως απαραίτητα να την καταργεί.

Στο σημείο αυτό, ανοίγοντας μια παρένθεση, θα πρέπει να αρνηθούμε, για μια ακόμη φορά, το ηγεμονικό νεωτερικό σχήμα αντίληψης, σύμφωνα με το οποίο το άτομο βρίσκεται σε μόνιμο ανταγωνισμό με το συλλογικό μόρφωμα στο οποίο εντάσσεται. Μια από τις σημαντικότερες απολήξεις αυτού του σχήματος αντίληψης, το οποίο θα πρέπει να ομολογήσουμε πως περιγράφει με ακρίβεια τόσο τον μεσαιωνικό και όσο και τον νεωτερικό τύπο σχέσεων μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, συνίσταται στην αδυναμία

ουσιαστικά αναγνώρισης της δυνατότητας απόκτησης της ελευθερίας εντός του κοινωνικού. Στην προοπτική αυτή, η ελευθερία αναγνωρίζεται ως προ-κοινωνική συνιστώσα της ανθρώπινης ύπαρξης, η οποία συνδέεται με τον μη λειτουργικό χαρακτήρα της ζωής του ανθρώπου σε πλήρη μοναξιά. Αυτή η θεώρηση που αποτέλεσε και το υπόδειγμα για την ανάπτυξη και τον εξορθολογισμό του νεωτερικού μύθου των φυσικών δικαιωμάτων, καθώς και του κοινωνικού συμβολαίου, τα οποία βέβαια συνιστούν και τους ακρογωνιαίους λίθους της συνταγματικής νομιμότητας της πολιτειακής οργάνωσης των δυτικών κοινωνιών από τον Διαφωτισμό και ύστερα. Επισκοπώντας την μυθολογία αυτή θα λέγαμε πως οι άνθρωποι απολαμβάνουν την ελευθερία ως επακόλουθο της φυσικής τους προέλευσης. Η ελευθερία αυτή συνεπάγεται την αποκλειστική αναφορά του υποκειμένου στον εαυτό του, όπως και την ανεξαρτησία του από οποιαδήποτε μορφή συνύπαρξης με άλλους ανθρώπους. Σε αυτή την πρώτη κατάσταση, ο άνθρωπος μόνος και ελεύθερος υπόκειται μόνο στους κινδύνους της θνητότητάς του και της αδυναμίας του να ανταπεξέλθει στον αγώνα της επιβίωσης σε αντιπαράβολή προς τα άλλα ζώα με τα οποία μοιράζεται τον ίδιο κόσμο. Η ίδια λοιπόν αυτή αδυναμία του, τον υποχρεώνει να απαρνηθεί την απόλυτη ελευθερία της μοναξιάς του και να συνάψει ένα συμβόλαιο με τους άλλους ανθρώπους βάσει του οποίου συμφωνεί να εκχωρήσει τον εξουσιαστικό έλεγχο της ζωής του στο κράτος με αντίτιμο τη διασφάλιση των όρων της επιβίωσης του. Δεν θα πρέπει να ξεχνούμε, ότι η οριστικοποίηση αυτού του πολιτικού δόγματος συμβαίνει αφού έχει σχεδόν ολοκληρωθεί ο κοινωνικός μετασχηματισμός του φεουδαρχικού δεσποτισμού και έχει σε σημαντικό βαθμό επιτευχθεί ο τρόπος κοινωνικής οργάνωσης του καπιταλισμού. Η συνταγματική τάξη που προκύπτει μέσα από τον μύθο του κοινωνικού συμβολαίου έρχεται ακριβώς να επιβεβαιώσει με αρνητικό τρόπο την αντίληψή της για την αγεφύρωτη σχέση ατόμου και κοινωνίας, με την τελευταία πλέον να έχει μετατρέψει την αυθαίρετη τυραννία που την χαρακτήριζε κατά την μεσαιωνική εποχή, σε αναγκαίο κακό που υπηρετεί την επιβίωση των ανθρώπων κατά την εποχή της νεωτερικότητας. Ουσιαστικά, η μυθολογική θεμελίωση και τα πρακτικά πολιτειακά παρεπόμενα της συνταγματικής τάξης των σύγχρονων κοινωνιών, αναγνωρίζουν την ελευθερία ως απόλυτο όρο, ο οποίος μπορεί να υπάρξει μόνο εκτός κοινωνίας, δηλαδή συνιστά έναν προπολιτικό προσδιορισμό της ανθρώπινης φύση πέρα από κάθε ενδεχομενικότητα συμβίωσης και πολλότητας. Έτσι, η μέριμνα για την ατομική ελευθερία στα σύγχρονα πολιτεύματα, που δεν συνδυάζεται με την οικονομική και πολιτική ελευθερία, θα λέγαμε πως τείνει ανεπιτυχώς να αναπληρώσει, στο αμιγώς ατομικό επίπεδο, την απολεσθείσα εξαιτίας της συγκρότησης της κοινωνίας απόλυτη ελευθερία. Μοιραία, για τον νεωτερικό άνθρωπο, τόσο τον θεωρητικό όσο και τον απλό πολίτη η αποδοχής της απόλυτης ελευθερίας οδηγεί είτε στην εξουσία του ενός ή των ολίγων είτε στην αναρχία. Κατ' αντιστοίχιση δηλαδή στην κατάργηση της ανθρώπινης πολλότητας, στην πρώτη περίπτωση με την ενική οργάνωση της κοινωνίας, άρα στη μαζικοποίησή της και τον ετερόνομο καθορισμό των ατόμων από τον εξουσιαστή ή τους εξουσιαστές και στη δεύτερη περίπτωση σε ένα είδος επιστροφής στην απόλυτη μοναξιά όπου είναι δυνατή η απόλαυση της επίσης απόλυτης ελευθερίας.

Αντίθετα στην προσέγγιση της Άρεντ, η ελευθερία δεν μπορεί να είναι απόλυτη. Όπως είδαμε υπόκειται σε πολλαπλούς και ποικίλους περιορισμούς, που συνάμα

μπορούν να αποτελέσουν την προϋπόθεση για την ανάδυση και την απόλαυση της ελευθερίας. Αργότερα θα προσπαθήσουμε να συνδέσουμε το ζήτημα της ανθρώπινης πολλότητας με την απροσδιοριστία του πράττειν και του λέγειν και τη σχέση του ατόμου με την κοινωνία υπό το πρίσμα, όχι της κυριαρχίας, αλλά της σχετικής ελευθερίας στο εσωτερικό της ανθρώπινης κοινωνίας.

Επιστρέφοντας στο σημείο εκκίνησης των προβληματισμών μας σχετικά με τις δυο βασικές διαστάσεις της ανθρώπινης ύπαρξης στη φιλοσοφία της Άρεντ, θα λέγαμε πως η διάσταση εκείνη που είναι συνυφασμένη με την αναγκαιότητα και την υλική παράμετρο της ζωής, αποδίδεται ως ιδιωτική σφαίρα, ενώ αντίθετα ό,τι σχετίζεται με την ανθρώπινη πολλότητα και την ελευθερία εντός της συνιστά τη δημόσια σφαίρα. Η διάκριση αυτή, όπως θα δούμε και αργότερα, συνιστά όχι μόνο έναν τρόπο εννοιολογικής διευθέτησης των ποικίλων δεδομένων της κοινωνικο-ιστορικής εμπειρίας, αλλά και ένα βασικό κριτήριο για την αξιολόγηση των διαφόρων κοινωνικών τύπων. Ο ιδεατός τύπος αυτής της διάκρισης που στερεώνει στοχαστικά την οπτική της Άρεντ, εντοπίζεται στον τρόπο οργάνωσης της ζωής της αρχαιοελληνικής πόλεως και κυρίως της αρχαίας Αθήνας. Στην πόλη αυτή λοιπόν, οι δυο διαστάσεις της ζωής είναι αυστηρά οριοθετημένες και επενεργούν λειτουργικά η μια στην άλλη. Το γεγονός αυτό, φυσικά δεν αναιρεί την κοινωνιολογική ιεράρχηση μεταξύ των δυο αυτών σφαιρών, υπέρ της δημόσιας. Ας δούμε όμως την ακριβή οριοθέτησή τους, το περιεχόμενο και τον τρόπο της σύνδεσής τους.

Η ιδιωτική σφαίρα ανταποκρίνεται στην οργάνωση της ζωής στο εσωτερικό του οίκου, στον οποίο τα άτομα λαμβάνουν της θέση τους είτε βάσει των παραδοσιακών ρόλων του γένους, δηλαδή με αναφορά στην πατριαρχική ιεράρχηση των συγγενικών δεσμών, είτε βάσει του καθεστώτος υπαγωγής των υποκειμένων σε καθεστώς υπηρετικής εξάρτησης έναντι του αρχηγού του οίκου, δηλαδή σε καθεστώς δουλείας. Ο οίκος, ως ο κατ' εξοχήν, για τους αρχαίους, χώρος αντιμετώπισης των αναγκαιοτήτων της ανθρώπινης φύσης αρθρώνεται σε ένα ιεραρχικό πρότυπο που συνίσταται από την απόλυτη σχεδόν δύναμη του αρχηγού της οικογένειας. Ο οικιακός αυτός δεσπότης, μπορεί να χρησιμοποιήσει κάθε τρόπο για να επιβάλλει της βούληση του σε όσους υπόκεινται στην προσωπική του αρχή. Σχηματοποιώντας κάπως, θα λέγαμε πως στη δομή του οίκου, η καταστατική θέση όσων περιλαμβάνονται με τον έναν ή τον άλλον τρόπο σε αυτόν αναλαμβάνουν την εκτέλεση εκείνων των ρόλων που είναι απαραίτητοι αφενός για την κάλυψη των βιολογικών αναγκών και αφετέρου για την εξασφάλιση ενός σταθερού βάρους πάνω στο οποίο μπορεί να πατήσει ο άνθρωπος της δημόσιας σφαίρας για να απολαύσει την ελευθερία. Έτσι ο πατέρας-αρχηγός έχει το γενικό πρόσταγμα και συντονίζει τις επιμέρους δραστηριότητες όσων μετέχουν στον οίκο. Η γυναίκα του οίκου είναι αυτή που φροντίζει τα σχετικά με την γέννηση και την φροντίδα των ανήλικων τέκνων. Τέλος, ο δούλος είναι αυτός που βρίσκεται κάτω από τη διπλή εξάρτηση της δικής του βιολογικής αναγκαιότητας και της φροντίδας για την κάλυψη των αντίστοιχων φυσικών αναγκών των μελών του οίκου.

Με δεδομένο τον βαθμό τεχνολογικής εξέλιξης της αρχαιοελληνικής κοινωνίας και των υλικών απαιτήσεων της ζωής και της ιεραρχικής προτεραιότητας του δημόσιου βίου έναντι του ιδιωτικού, μπορούμε να κατανοήσουμε τον πρακτικό τρόπο δικαιολόγησης του θεσμού της δουλείας στις πόλεις της ελληνικής αρχαιότητας ακόμη

και στις δημοκρατικές. Μια από τις πολλές απολήξεις που είχε αυτή η βασική διάκριση μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας ήταν και η υποτίμηση του μόχθου και της εργασίας σε σχέση πάντοτε με την πολιτική δραστηριότητα κατά την ίδια εποχή. Πέρα από την οριοθέτηση του πεδίου του ιδιωτικού βρίσκεται η δημόσια σφαίρα. Η δημόσια σφαίρα σηματοδοτείται από την έξοδο του ατόμου από την αναγκαιότητα και άρα από το καθεστώς υπαγωγής σε σχέσεις ανισότητας. Ο δημόσιος χώρος δεν προϋποθέτει μόνο την ύπαρξη των άλλων, αλλά των ισότιμων άλλων. Εάν η ζωή στο εσωτερικό του οίκου διέπεται από σχέσεις εξουσίας και υποταγής, ή έξοδος στη δημόσια σφαίρα ορίζεται από αυτό που πολύ εύστοχα διατύπωσε ο Αριστοτέλης ως την αρχή του «μη άρχεσθαι υπό μηδενός». Πράγματι, ο αρχηγός του οίκου έχανε κάθε εξουσιαστικό του προνόμιο κατά την έξοδό του στη δημόσια σφαίρα, ώστε είχε να κάνει μόνο με ισότιμες υποκειμενικότητες. Η ταύτιση αυτή μεταξύ κυβερνόντων και κυβερνώμενων αίρει το εξουσιαστικό πρόσημο του δημόσιου βίου μετατρέποντας την πολιτική εξουσία σε πολιτική λειτουργία. Βασικό στοιχείο της πολιτικής ζωής για τους Αρχαίους Έλληνες δεν είναι η κατάληψη της εξουσίας και η άσκηση της ισχύος προς τις άλλες υποκειμενικότητες, αλλά η ελευθερία δηλαδή η αξίωση να μην ασκούν και να μην υπόκεινται σε κανενός είδους εξουσία<sup>267</sup>. Για τους αρχαίους Έλληνες, η εξουσία συνιστά προπολιτικό στοιχείο της ζωής και δεν σχετίζεται με την πολιτική τέχνη, άρα με το δημόσιο πεδίο. Η απόδοση του χαρακτηρισμού της βαρβαρότητας σε κοινωνίες και λαούς των οποίων η ζωή καθορίζεται αποκλειστικά από σχέσεις εξουσίας, δηλώνει για τους αρχαίους Έλληνες με αρνητικό τρόπο την έλλειψη της ελευθερίας.

Κάτι που επίσης οφείλουμε να διευκρινίσουμε είναι πως στη δημόσια σφαίρα της αρχαίας δημοκρατικής πόλης κράτους απουσιάζει η βία, δηλαδή ο καταναγκασμός ο οποίος όμως δεν απουσιάζει τόσο απ' τον οίκο όσο και από τις σχέσεις μεταξύ των πόλεων-κρατών. Αντί της βίας, η οποία αποκρίνεται στην παράμετρο της πολλαπλής υπαγωγής στην ανάγκη που ισχύει για την ανθρωπότητα, ο δημόσιος χώρος, ως χώρος ελευθερίας προσδιορίζεται από την αποβολή κάθε βίαιου στοιχείου και στην αντικατάστασή του από την πειθώ<sup>268</sup>. Από την αρχή δηλαδή των κοινωνούμενων γνωμών. Όπως τονίζει η Άρεντ, η πειθώς σε αντίθεση με την διαλεκτική του Πλάτωνα που αφορά τη συζήτηση μεταξύ δύο ατόμων, αφορά το πλήθος. Το αρχή του πείθειν συνιστά για τους αρχαίους Αθηναίους τη δραστηριότητα εκείνη όπου κοινωνούνται οι επιμέρους δόξεις, δηλαδή αυτό που φαίνεται στους μετέχοντες στην πολιτική σε σχέση με τη θέση τους στον κόσμο. Όπως υπογραμμίζεται από την φιλόσοφο, όσον αφορά τη δόξα «δεν επρόκειτο για υποκειμενική φαντασία και αυθαιρεσία, αλλά ούτε για κάτι

---

<sup>267</sup> Θα μπορούσαμε, με αφορμή την αρχαιοελληνική κατανόηση της πολιτικής ως πεδίο άρσης των εξουσιαστικών σχέσεων και απόλαυσης της ελευθερίας, να σχολιάσουμε την ταυτότητα και την πραγματικότητα των διαφόρων ιδεολογικών προταγμάτων τα οποία επαγγέλλονται ποικίλες μορφές ελευθερίας για τον λαό, τη στιγμή που τον κρατούν μέσα από τις διακρίσεις, που το ίδιο το πολιτειακό σύστημα επιβάλλει, μακριά από το πεδίο της απόλαυσης της πολιτικής ελευθερίας. Με άλλα λόγια, δεν θα ήταν άστοχο κάνοντας μια προβολή των αρχαιοελληνικών πολιτικών κατηγοριών στο σήμερα να ισχυριστούμε πως οι σύγχρονες μορφές διακυβέρνησης εγγράφονται σε προ-πολιτικού χαρακτήρα κλίμακες. Κατά τον ίδιο τρόπο, τα όποια επαναστατικά οράματα που επιχειρούν να επιτύχουν ανατροπές προς το εκάστοτε σύστημα εξουσίας που αντιμετωπίζουν, για να εγκαθιδρύσουν νέες μορφές εξουσίας δεν απέχουν από την προηγούμενη αξιολόγηση της προπολιτικής.

<sup>268</sup> Χάνα Άρεντ, «Υπόσχεση Πολιτικής», Κέδρος, Αθήνα, 2009, σελ. 53

απόλυτο και έγκυρο για όλους».<sup>269</sup> Η πραγματικότητα αυτή που ανασύρει η Άρεντ ως πρότυπο για την κατανόηση της δομής και της λειτουργίας του δημόσιου χώρου στην αρχαία Ελλάδα, ανταποκρίνεται προφανώς σε μια αντίληψη της πολιτικής ως του πεδίου εκείνου της γενικής θέσμησης, το οποίο υπερβαίνει κάθε επιμέρους αντικείμενο και άρα αντικειμενική γνώση. Ακριβώς πάνω σε αυτή την αντίληψη οικοδομείται γνωσιολογικά η δημοκρατία, δηλαδή η ελευθερία ισότιμης μετοχής των ατόμων στο δημόσιο πεδίο. Σε ένα λοιπόν σχετικά ρευστό πλαίσιο άνησης των δραστηριοτήτων της ανθρώπινης ποικιλότητας, από το οποίο έχει αποκλειστεί η βία, το πείθειν ανάγεται σε πρωταρχικό μέσο για την ύπαρξη και τη λειτουργία της δημόσιας σφαίρας. Βέβαια, η Άρεντ θα μπορούσαμε να πούμε πως οδηγείται κάτω από μια διπλή επιρροή στο να θεωρήσει την αρχή του πείθειν ως καθοριστικό στοιχείο του δημόσιου χώρου. Τη συλλογιστική αυτή ακολουθεί η φιλόσοφος επηρεασμένη τόσο από την κυρίαρχη, περί της πολιτικής δραστηριότητας, αρχαιοελληνική αντίληψη, όσο και από την περί της κοινής αισθήσεως αρχή της φιλοσοφίας του Καντ, η οποία ακόμη και εάν δεν προϋποθέτει την πειθώ, εντούτοις έχει ως ορίζουσά της τη διευρυμένη θεώρηση του γνωστικού υποκειμένου, στη βάση της πρωταρχικής δυνατότητας να εισέρχεται με τη σκέψη του στη αντιληπτική οπτική των άλλων υποκειμένων, η οποία προσδιορίζεται κατ' αρχήν από τη θέση που κατέχουν στον κόσμο. Η διαφορετικότητα της θέσης των υποκειμένων στον κοινό κόσμο, σε συνάρτηση με την αντιληπτική σκοπιά του καθενός εξ αυτών, η οποία ενσωματώνει στοχαστικά τις δυνατές, επί τη βάση της θέσης που κατέχουν στον κοινό κόσμο, θεωρήσεις των άλλων υποκειμένων, επιτυγχάνει στο ατομικό επίπεδο την ευρύτερη δυνατή θέαση του αντικειμένου. Η καντιανή αυτή αντίληψη, η οποία περιορίζεται στη διανοητική και μόνο πρόσβαση του υποκειμένου στις δυνατές γνώμες των άλλων, συμπληρώνεται από την Άρεντ με την εμπειρία της δημόσιας σφαίρας, δηλαδή από το γεγονός της πλήρους μετοχής, αλληλενέργειας και συνέργειας των κοινωνικών υποκειμένων στον κόσμο της συμβίωσής τους. Η αναθεωρημένη από την Άρεντ αντίληψη του Καντ, βρίσκεται θα λέγαμε εγγύτερα στη θέση των αρχαίων Ελλήνων για τη δόξα, με τη διπλά αρνητική της φόρτιση, ως μη υποχρεωτική αλήθεια και ως κάτι που δεν είναι κατασκεύασμα της φαντασίας, δηλαδή κάτι που ενώ δεν επιδιώκει την απολυτότητα της αλήθειας εντούτοις αξιώνει ερείσματα στο πραγματικό.

Ταυτόχρονα ο όρος δόξα, μας δίνει το έναυσμα για να εντοπίσουμε ένα άλλο κεντρικό χαρακτηριστικό του δημόσιου χώρου, το οποίο συνάμα συνιστά, τουλάχιστον για την αρχαία Ελλάδα, το κριτήριο εκείνο που ωθεί το υποκείμενο να εξέλθει της ιδιωτικής σφαίρας και όσα με αυτήν συνεπάγονται, στο επίπεδο της προστασίας έναντι της ζωής, αλλά και της ψυχολογίας που παρέχει ο οίκος. Η συνθήκη αυτή του προστατευμένου ιδιωτικού χώρου, ουσιαστικά αποδίδει την παιδική συνθήκη της εξέλιξης στην ιστορία της ανθρωπότητας, κατά την οποία το ενήλικο άτομο προτιμά τις συνθήκες της ασφάλειας που προσφέρει η μη ανάληψη των πρωτοβουλιών ζωής, η οποία όμως έχει ως αποτέλεσμα την υπαγωγή του σε μια κάποια εξουσιαστική εξάρτηση. Αντίθετα, ο δημόσιος χώρος ως μη επιδεχόμενος απόλυτο καθορισμό και εγκαθιδρύοντας ένα πεδίο ελευθερίας, δηλαδή καταφάσκοντας τις δυνατότητες

---

<sup>269</sup> Όπ.π βλ. Σελ. 61.

ανάληψης πρωτοβουλιών ή σύμπραξης σε πρωτοβουλίες, αφενός επανατοποθετεί την ατομική ύπαρξη ενώπιον της πιθανότητας ανάληψης των ευθυνών και άρα των κινδύνων, σε σχέση με τις διεργασίες στις οποίες ενεργητικά μετείχε και αφετέρου στην εμφάνιση και αποκάλυψη της υποκειμενικής ιδιαιτερότητας υπό το φως των δημοσίων πραγμάτων. Πρόκειται για ένα σύνθετο γεγονός το οποίο πραγματώνει μια ατομική αποκάλυψη με υπερατομική σημασία. Έτσι σύμφωνα με την Άρεντ η «δημόσια σφαίρα προοριζόταν για την ατομικότητα· ήταν ο μόνος τόπος όπου οι άνθρωποι μπορούσαν να δείξουν ποιοι ήσαν πραγματικά, δίχως να μπορείς να τους μπερδέψεις με κανέναν άλλον.»<sup>270</sup> για να διατυπώσει στη συνέχεια ότι «το νόημα των καθημερινών σχέσεων δεν αποκαλύπτεται στην καθημερινή ζωή αλλά στις σπάνιες τρανές πράξεις, όπως ακριβώς η σημασία μιας ιστορικής περιόδου καταφαίνεται μόνο στα λιγιστά μεγάλα συμβάντα που τη φωτίζουν.»<sup>271</sup>

Ωστε η έξοδος στη δημόσια σφαίρα αποκαλύπτει την ετερότητα του ατόμου μέσα από σπουδαίες πράξεις. Οι πράξεις αυτές έχουν σημασία και επιδρούν πάνω στο σύνολο της πολιτικής κοινότητας με τρόπο που καθιστούν τη θνητή ύπαρξη των ανθρώπων ικανή να γίνει αθάνατη μέσα από αυτές. Η αθάνατη δόξα ως αποκάλυψη της προσωπικής ετερότητας προικοδοτεί την αρχαιοελληνική κοινωνία με το πάθος για τα κοινά, το οποίο με τη σειρά του αποκρυσταλλώνεται πρακτικά ως αγωνιστικό στοιχείο (αείν αριστεύειν), μεταξύ των μετεχόντων στην πολιτική.

Ο αποκαλυπτικός χαρακτήρας της δημόσιας σφαίρας αποκτά στη πολιτική φιλοσοφία της Άρεντ εξαιρετική σημασία. Η επιρροή που άσκησε ως προς το ζήτημα αυτό στη φιλόσοφο η οντολογία του Μάρτιν Χάιντεγκερ είναι αδιαμφισβήτητη. Για τον Χάιντεγκερ το Είναι αποκάλυπτεται, προβαίνει στην εκκάλυψή από το μη Είναι. Έρχεται στο φως μέσα από ένα γίγνεσθαι, το οποίο υπόκειται σε μια κίνηση σταδιακής φανέρωσης. Το Είναι με άλλα λόγια συνιστά τη μετάβαση από το μη Είναι στη φαινομενικότητα, γεγονός που συνεπάγεται την αποκάλυψη ως αλήθεια των όντων. Σύμφωνα με την προοπτική του Χάιντεγκερ, η ελληνική γλώσσα μας παρέχει τους όρους εκείνους οι οποίοι αποδίδουν την φανέρωση-αποκάλυψη του Είναι στα όντα. Η λέξη δόξα, η οποία έχει την προέλευσή της από το ρήμα δοκέω έχει τη σημασία του «εμφαίνομαι», «προβαίνω στο φως», ενώ η λέξη κλέος σημαίνει «εμβιώνεται το άκουσμα, το κάλεσμα».<sup>272</sup> Ταυτόχρονα οι λέξεις αυτές έχουν για την αρχαία Ελλάδα έναν ιδιαίτερο ρόλο στην νοηματική αποτύπωση του αθανατίζεин του αυτοαποκαλυπτόμενου υποκειμένου, διαμέσου των σπουδαίων πράξεων και λόγων κατά την δραστηριότητά του στον δημόσιο χώρο.

Την προοπτική αυτή του Χάιντεγκερ ακολουθεί η Άρεντ, όταν προσπαθεί να αναλύσει τη σημασία του δημόσιου χώρου ως προς την αποκαλυπτική του δύναμη αποδίδοντάς την στα δυο βασικά του χαρακτηριστικά, τα οποία ενεργοποιούνται έπειτα από την ενεργοποίηση του υποκειμένου εντός του. Ωστε σύμφωνα με την Άρεντ, η αποκάλυψη προϋποθέτει από την μια την άσκηση, από την πλευρά του υποκειμένου, μιας κάποιας δραστηριότητας, η οποία συνίσταται από πράξεις και λόγια, και από την

<sup>270</sup> Χάνα Άρεντ, «Η ανθρώπινη κατάσταση», σελ. 64.

<sup>271</sup> Όπ.π. σελ. 65.

<sup>272</sup> Μάρτιν Χάιντεγκερ, «Εισαγωγή στη Μεταφυσική», Αρμός σελ. Αθήνα, 2010, σελ. 153-154.

άλλη την αντίδραση του δημόσιου πεδίου, βάσει των ιδιοτήτων του, που είναι η διάδοση των πράξεων και των λόγων.

Στο σημείο αυτό προκύπτει ένα σημαντικό ζήτημα. Θα μπορούσε άραγε η ενεργός παρουσία του υποκειμένου στον δημόσιο χώρο να περιορίζει το νόημά της στην απλή έκφραση με έργα και λόγια αυτού που είναι το υποκείμενο; Θα αρκούσε για την αποκάλυψη της προσωπικότητας κάποιου, κάποιες πράξεις και κάποια λόγια τα οποία μπορούν να ειπωθούν και να ακουστούν χωρίς την ενεργητική παρέμβαση των άλλων; Και ποια αξία θα είχε τότε το οτιδήποτε θα συνέβαινε δημόσια, εάν ο κοινός αυτός κόσμος των δημοσίων πραγμάτων χωριζόταν όπως η σκηνή του θεάτρου ή ακόμη χειρότερα όπως η οθόνη της τηλεόρασης στον ενεργητικό πομπό και στους παθητικού δέκτες; Μπορεί όντως μια τέτοια διευθέτηση του δημόσιου χώρου να αποτελέσει πεδίο ελευθερίας; Συνιστά ένας τέτοιος διαχωρισμός αποκαλυπτική του προσώπου εντός του δημόσιου πεδίου;

Η απάντηση δεν είναι εύκολη, κυρίως διότι ο σύγχρονος κόσμος είναι αιχμάλωτος σε μια αποκαλυπτική που αντλεί τη λογική της από την υπερβατική αποκάλυψη και όχι από αυτό που πιο πριν γνωρίσαμε ως αποκάλυψη της δημόσιας σφαίρα. Ο υπερβατικός χαρακτήρας της αποκάλυψης, έστω και εκκοσμικευμένος, κατά την εποχή του ώριμου καπιταλισμού, καθώς χρησιμοποιεί, όχι πλέον τη θεική, αλλά την ισχύ των αρχών του λόγου, της επιστήμης, άρα των εγκόσμιων και ορθολογικοποιημένων θεσμών, θεμελιώνει την αλήθεια της ζωής στους καρπούς την πρωθύστερης αποδοχής της αυθεντίας τους. Το γεγονός αυτό καθιστά περιττή και άνευ περιεχομένου κάθε απόπειρα ελέγχου αυτού που καθίσταται μέρος της δημοσιότητας. Ουσιαστικά τόσο το περιεχόμενο μιας πληροφορίας, όσο και το μέσο προβολής, μετατρέπει το ίδιο το μήνυμα σε ακλόνητο γεγονός, το οποίο ο δέκτης ως καταναλωτής το μόνο που έχει να κάνει είναι να το καταναλώσει ως γεγονός, ανεξάρτητα με το αν διαφωνεί, όχι με την αλήθεια του, η οποία δεν τίθεται κατά κανόνα υπό αμφισβήτηση, αλλά με την αξία του στον κόσμο. Ο σύγχρονος άνθρωπος μέσα από την καταστατική του θέση στη δόμηση του σύγχρονου πεδίου δημοσιότητας, έγινε ουσιαστικά ο αποδέκτης των κοινωνικών γεγονότων οιονεί φυσικής νομοτέλειας, με την προσθήκη βέβαια ότι μπορεί να αμφισβητήσει, όχι την ισχύ τους στον κόσμο και την αναγκαιότητά τους, αλλά τον βαθμό ενεργητικής ή παθητικής αποδοχής τους. Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, η αποκάλυψη εντός της νέας οργάνωσης της δημοσιότητας έγινε μια μονόπλευρη αυτοπαρουσία-αυτοεπιβολή αυτών που ορίζουν την κυριαρχία των κοινωνικών συστημάτων. Η πολλότητα διχάστηκε ριζικά στους έχοντες τη δύναμη της αυτοαποκάλυψης-αυτοεπιβολής και σε αυτούς που απλά δέχονται τα μηνύματα της αποκάλυψης ως επιβολής. Η ανεξαρτησία του ορθολογισμού και της επιστήμης με επίκεντρο τον κάτοχο των επιστημονικών και ορθολογικών δεξιοτήτων αρκεί για να βεβαιώσει την αλήθεια ενός κοινωνικού γεγονότος και να τον μετατρέψει σε κανόνα. Αυτή η διάσταση διέσπασε τον δημόσιο χώρο και τον μετέτρεψε σε δημοσιότητα. Ο πάντοτε υπαρκτός κίνδυνος της μετατροπής της δημόσιας σφαίρας σε είδωλο του εαυτού της και σε ένα πρόσχημα για την πλήρη ματαίωση των όσων θα μπορούσαν δυνάμει των ιδιοτήτων της να συμβαίνουν στο εσωτερικό της, είναι κάτι που μπόρεσε με μεγάλη καθαρότητα να διακρίνει η Χάνα Άρεντ:

«Αν η λειτουργία του δημόσιου χώρου είναι να ρίχνει φως στις ανθρώπινες υποθέσεις προσφέροντας έναν χώρο φαινομένων στον οποίο οι άνθρωποι μπορούν να δείξουν με έργα και με λόγια ποιοι είναι και τι μπορούν να κάνουν στις καλύτερες και στις χειρότερες στιγμές τους, τότε το σκοτάδι έρχεται όταν το φως το σβήνουν τα «χάσματα αξιοπιστίας» και η «αόρατη κυβέρνηση», η ομιλία που δεν αποκαλύπτει ότι υπάρχει, αλλά το κρύβει κάτω απ' το χαλί, οι ηθικές και άλλες προτροπές, οι οποίες, με πρόσχημα, ότι υποστηρίζουν παλιές αλήθειες, υποβαθμίζουν όλη την αλήθεια σε χωρίς νόημα κοινοτοπία» (Χάνα Άρεντ, Άνθρωποι σε ζοφερούς καιρούς, Νησίδες, Αθήνα 1998, σελ. 10)

Αντίθετα ο δημόσιος χώρος για να διατηρηθεί και για να μπορεί να αξιοποιήσει τις ιδιότητες του ως πεδίου δεν αρκεί μόνο να μεταδίδει το μήνυμα της πράξης και των λόγων του αποκαλυπτόμενου άλλου στην πολλότητα, αλλά επιβάλλει την συνέργεια της πολλότητας ως αντίδραση και αποκάλυψη των υποκειμένων που συνιστούν την πολλότητα, στην αρχική δράση. Αυτή η σχέση πραγματοποιείται στο εσωτερικό της πολλότητας στη βάση της σχέσης ενέργειας-αντενέργειας ή συνέργειας. Η δημόσια σφαίρα μεταδίδει και συνάμα ελέγχει-αξιολογεί και τοποθετείται έναντι της αποκάλυψης. Μπορούμε σε αυτό το σημείο να επιστρέψουμε στην έννοια της κοινής αίσθησης (*sensus communis*) του Καντ, προσθέτοντας σε αυτή τη διανοητική και τη βιωματική, δηλαδή δια της πράξεως έκστασης στην κατάσταση των άλλων της πολλότητας, έτσι ώστε πλέον η αποκάλυψη χωρίς να αναιρεί τις ιδιότητες της δημόσιας σφαίρας αποκτά τη διάσταση του αληθούς, από τη στιγμή που επιβεβαιώνεται ή διαψεύδεται από την ενεργό παρουσία των άλλων. Ουσιαστικά η δημόσια σφαίρα καταδεικνύεται ως χώρος, όπου μπορούμε να αναζητήσουμε την αλήθεια ως επιβεβαίωση της αποκάλυψης. Η σφαίρα αυτή είναι όχι μόνο το πεδίο της ελευθερίας, αλλά και της αλήθειας, της κάθαρσης από τις ψευδαισθήσεις. Το φως της δημόσιου πεδίου αφού πέσει πάνω στα πράγματα διακρίνει το μικρό απ' το σπουδαίο, αυτό που μπορεί να αποτελέσει πραγματικά αντικείμενο δημόσιας δράσης έναντι αυτού που θα πρέπει να παραμείνει ιδιωτικό· συγκριτικά με τον αμφισβητήσιμο χαρακτήρα των ιδιωτικής φύσεως πραγμάτων, όπως τα συναισθήματα, τα κίνητρα και οι σκέψεις, ή οι συμπεριφορές που εκδηλώνονται πέρα από τους προβολείς της πολλότητας, τα δημόσια πράγματα ή τα ιδιωτικά που έχουν τη δυνατότητα να αποιδιωτικοποιηθούν έχουν μια περισσότερο ξεκάθαρη, ως προς το νόημά τους, όψη. Η Άρεντ αναφέρει το γεγονός της ιδιωτικής φύσης του πόνου, ως ένα μεν αδιαμφησβήτητο για το υποκείμενο γεγονός που όμως δεν μπορεί να κοινοποιηθεί και να μεταδοθεί ως τέτοιο, δηλαδή ως βίωμα. Αυτό φυσικά δεν στερεί την πραγματικότητά του, τουλάχιστον για το άτομο που το αντιμετωπίζει, αλλά ταυτόχρονα δεν μπορεί να αποτελέσει γεγονός δημόσιου φωτισμού και δραστηριότητας.<sup>273</sup>

Υπάρχει κάτι επίσης που θα πρέπει να διευκρινίσουμε σχετικά με το ζήτημα της σχέσης αλήθειας και γνώμης. Όπως έχουμε έως τώρα δει, η έννοια την αλήθειας

---

<sup>273</sup> Χάνα Άρεντ, «Η ανθρώπινη κατάσταση», σελ. 74-77



στο συνολικό επίπεδο της πολλότητας, όπου θα μπορούσαμε να αποδώσουμε με τον όρο του κοινωνείν, δεν εξαλείφει αυτό της δόξας, η οποία χαρακτηρίζει τις επιμέρους ετερότητες εντός της πολλότητας. Οι επιμέρους ετερότητες μετέχουν στο γίνεσθαι του κοινωνείν. Ακριβώς αυτή η κοινή μετοχή των ατομικών γνωμών προσφέρει αποκαλυπτικά την συνολική αλήθεια στα δημόσια πράγματα. Διότι, εάν δεν υπήρχε το πεδίο αυτό των κοινωνούμενων γνωμών, αλλά μπορούσε να υποκατασταθεί από αυτό της ακλόνητης βεβαιότητας μιας κάποιας υποχρεωτικής αλήθειας, ο δημόσιος χαρακτήρας των πραγμάτων θα έχανε τη σημασία του. Η έννοια της γνώμης διασώζει αυτή καθ' εαυτή τη οντότητα της πολλότητας, διότι διατηρεί στο εσωτερικό της συλλογικότητας την μοναδικότητα των μεμονωμένων υποκειμένων που τη συγκροτούν, χωρίς να αίρεται η συνδεσμοποίησή τους.

Εντούτοις, από ένα σημείο και μετά, η αλήθεια έρχεται να επικρατήσει της γνώμης, γεγονός που με άλλους όρους μπορεί να εκφραστεί ως επιβολή του φιλοσοφικού τρόπου έναντι του πολιτικού. Το σημείο μηδέν, για την Άρεντ εντοπίζεται στο ατομικό δράμα του Σωκράτη, ο οποίος είναι ο πρώτος που αποζητά την αλήθεια του εαυτού και των άλλων, ενώ παράλληλα υποστηρίζει ότι ο ίδιος δεν έχει καμιά προσωπική γνώμη. Πριν προχωρήσουμε θα πρέπει να υπογραμμίσουμε πως για τους Αρχαίους Έλληνες η γνώμη δεν είναι το διαλεκτικό αντίθετο της αλήθειας, ούτε βέβαια της πλάνης. Πρόκειται για μια έννοια η οποία δεν είναι ούτε επιστήμη, ούτε άγνοια, αλλά κάτι μεταξύ των δυο, όπως θα μας πει ο Πλάτωνας στο «Συμπόσιο» με τα λόγια της ιέρειας, από την αρχαία Μαντινεία, Διοτίμα.<sup>274</sup> Εντούτοις, ο σωκρατικός τρόπος ζωής δεν ήταν αρκετός να ολοκληρώσει τον μετασχηματισμό και την αναδιάταξη των σχέσεων αλήθειας και γνώμης όπως και τις σχέσεις μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής υπέρ των δυο πρώτων σκελών των δυισμών. Ο Σωκράτης μέχρι το τέλος και με το τέλος του βίου του θα παραμείνει πιστός πολίτης της πόλεως των Αθηναίων. Η ολοκλήρωση αυτή θα συντελεστεί από τον Πλάτωνα, ο οποίος σύμφωνα με την Άρεντ, συνειδητοποιεί μέσα από την καταδίκη του Σωκράτη τη ματαιότητα της αναμέτρησης της απόλυτης αλήθειας με τις λοιπές πολιτικές γνώμες, όπως επίσης θα αντιληφθεί τα σχετικά περί του κινδύνου που διατρέχει ο φιλόσοφος στο εσωτερικό της πόλης. Η οριστική, για τη δυτική παράδοση, απόσχιση της σκέψης από την πράξη έχει συντελεστεί. Ο φιλόσοφος, διεκδικεί για τον εαυτό του, όχι την αθανασία της ύπαρξής του μέσω της δόξας που θα του προσέφεραν τα σπουδαία λόγια και οι σημαντικές πράξεις (πολιτικός βίος), αλλά αξιώνει την αιωνιότητα της αδιασάλευτης μεταφυσικής τάξης πραγμάτων.

Το φιλοσοφικό θαυμάζειν, η μεθοδολογία της σιωπηλής ενατένισης και απραξίας, που μπορεί να αποκαλύψει την κοσμική αρμονία των αιώνιων πραγμάτων, αν όχι καταργεί, σίγουρα υποβιβάζει την πολιτική πράξη.<sup>275</sup> Άλλωστε τόσο για τον Πλάτωνα, όσο και για τον Αριστοτέλη η απόλυτη αλήθεια δεν μπορεί να ειπωθεί με λόγια. Αυτή η απόλυτη αλήθεια δεν θα μπορούσε να «περπατήσει» στον κόσμο εάν έπρεπε να αναμετρηθεί με τις επιμέρους γνώμες στο πεδίο της ανάπτυξης των γνωμών και με τα κριτήρια της κοινής λογικής. Άρα, ο φιλόσοφος, στην προοπτική του

<sup>274</sup> Πλάτωνος, «Συμπόσιον», Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1934, βλ. 202α.

<sup>275</sup> «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», σελ. 28-32.

Πλάτωνα, δεν έχει τίποτα καλύτερο παρά να καταστήσει τον τρόπο ύπαρξης των απόλυτων ιδεών, τρόπο οργάνωσης μιας πόλης. Για να το κάνει αυτό θα πρέπει να καταργήσει τον διάλογο στο εσωτερικό του υποκειμένου, που όπως θα δούμε στη συνέχεια, αντιπροσωπεύει την ανθρώπινη πολλότητα εντός του υποκειμένου. Η επιβολή της ψυχής επί του σώματος προδικάζει την επιβολή της φιλοσοφίας επί της πολιτικής και άρα της εξουσίας του ενός ή των ολίγων επί της ελευθερίας των πολλών.<sup>276</sup>

Το μεγάλο ερώτημα που προκύπτει είναι εάν μέσα από την τοποθέτηση της Άρεντ υποψέκει μια καταγγελτική στάση έναντι της φιλοσοφίας γενικά, οριζόμενης περίπου ως ένα είδος θεολογίας (μιας απρόσωπης μεταφυσικής των πραγμάτων) που καταργεί την πολιτική ζωή ή εάν επιδιώκει τη διάσωση του φιλοσοφικού θαυμάζειν (του ανθρώπου ως όντος που ερωτά) στην προοπτική της αξίωσης μιας ανολοκλήρωτης αλήθειας, δηλαδή μιας αλήθειας που δεν θέτει στο προσκήνιο το αποκλειστικό αίτημα της απόλυτης πραγματοποίησης στη σφαίρα της γνώσης του αληθούς; Βέβαια δεν θα μπορούσαμε παρά να εντοπίσουμε μια αντίφαση η οποία διασχίζει ολόκληρη της ερμηνευτική της Άρεντ πάνω στο ζήτημα αυτό. Από τη μια υποστηρίζει ότι αντικείμενο της φιλοσοφίας είναι το σιωπηλό θαυμάζειν, το οποίο οδηγεί στην απραξία, διότι τα ερωτήματα της φιλοσοφίας, όχι μόνο δεν μπορούν να ειπωθούν, αλλά και δεν απαντούν σε ζητήματα αυτού του κόσμου (δεν έχουν πρακτική λειτουργικότητα)<sup>277</sup> και από την άλλη η απομάκρυνση αυτή του φιλοσόφου από τον κόσμο δεν είναι παρά παροδική, αρκετή ούτως ώστε να επανακάμψει και να επιβάλει μια θέσμιση των πραγμάτων ανάλογη προς της αλήθειας που ανακάλυψε. Η Άρεντ στο προηγούμενο ερώτημα δεν δίνει κάποια σαφή απάντηση. Θα μπορούσαμε όμως από τα συμφραζόμενα να υποθέσουμε πως η φιλόσοφος, χωρίς να απορρίπτει τη διάσταση της φιλοσοφικής ενατένισης, δυσπιστεί πρώτον με την ύπαρξη φιλοσοφικών προτάσεων με καθολική ισχύ και δεύτερον με την επιβολή της φιλοσοφίας επί της πολιτικής. Μάλλον, η σκέψη της ρέπει προς μια φιλοσοφία που δεν θα είναι τελείως αποκομμένη από την πολιτική πράξη, αλλά ούτε θα απορροφάται από αυτήν. Γι' αυτήν ο βίος του Σωκράτη διασώζει ακόμη την φιλοσοφία εντός της πόλεως. Η υποχρεωτική απομόνωση του φιλοσόφου για τον σχηματισμό της άποψης του δεν είναι οριστική, ούτε συνεχής, γι' αυτό και εκφράζει μέσα της την ανθρώπινη πολλότητα. Αντίθετα με το Πλάτωνα ο αποχωρισμός είναι διαρκής και οριστικός, η εσωτερική πολλότητα καταστρέφεται<sup>278</sup>. Από τη στιγμή αυτή και μετά τίποτα στη δυτική παράδοση δεν δείχνει ικανό να γεφυρώσει τον δυισμό μεταξύ φιλοσοφίας και πολιτικής, παρά μόνο μια φιλοσοφία που ενώ θα διατηρεί τα στοιχεία της μοναχικής απορίας θα θέτει ως αντικείμενό της την ανθρώπινη πολλότητα.

Η φιλοσοφία, η πολιτική φιλοσοφία, όπως όλοι οι άλλοι κλάδοι της δε θα καταφέρει ποτέ να αποποιηθεί την προέλευσή της, που βρίσκεται στο θαυμάζειν, στην απορία γι' αυτό που είναι όπως είναι. Αν οι φιλόσοφοι, παρά την αναγκαία αποξένωσή τους από τις καθημερινές υποθέσεις των ανθρώπων,

<sup>276</sup> «Υπόσχεση Πολιτικής» σελ. 76-77.

<sup>277</sup> Η επιρροή του Χάιντεγκερ είναι και στο σημείο αυτό εμφανής. Βλ. Μάρτιν Χάιντεγκερ, «Εισαγωγή στη Μεταφυσική», Αρμός, Αθήνα, 2010, σελ. 42-43.

<sup>278</sup> Όπ.π. σελ. 86.

έφταναν ποτέ σε μια αληθινή πολιτική φιλοσοφία, θα έπρεπε ως αντικείμενο του θαυμάζουν τους να θέσουν την πολλότητα του ανθρώπου, από την οποία προκύπτει ολόκληρη η σφαίρα των ανθρωπίνων υποθέσεων- σε όλο το μεγαλείο και την αθλιότητά της. (Υπόσχεση Πολιτικής, σελ. 88)

Θα κλείσουμε το παρόν κεφάλαιο με μια άλλη σημαντική ιδιότητα που αναγνωρίζει η Άρεντ στον δημόσιο χώρο. Θα πρέπει να έχουμε κατά νου, πως ο δημόσιος χώρος συγκροτεί μια διάσταση της ανθρώπινης ζωής που αντιδιαστέλλεται τόσο από τον ιδιωτικό χώρο, όσο και από τη φύση. Ο δημόσιος χώρος μεσολαβείται από την ύπαρξη ανθρωπίνων πραγμάτων, δηλαδή από αυτό που η φιλόσοφος καταγράφει ως ανθρώπινο τεχνούργημα, κάτι δηλαδή που ενώ είναι εκτός του πεδίου της πράξης και των λόγων, εντούτοις θα λέγαμε ότι αποτελεί την αναγκαία (αλλά όχι ικανή) συνθήκη τους. Έτσι λοιπόν, η ύπαρξη αυτού του κοινού χώρου, ο οποίος αποτελείται από τα πράγματα του ανθρώπινου τεχνουργήματος είναι που δίνει τη δυνατότητα στα άτομα που ενεργοποιούνται εντός του να «συνδέονται» και να χωρίζονται»<sup>279</sup> κατ' ουσίαν να αναγνωρίζονται αμοιβαία σε σχέση πάντοτε με τη θέση που κατέχουν κάθε φορά στον κοινό κόσμο τους. Επανερχόμενοι στην περί κοινής αισθήσεως θέση του Καντ, θα πρέπει να υπενθυμίσουμε τον κρίσιμο ρόλο, για τη λειτουργία της κοινής αίσθησης, που σχετίζεται με την διαφορετική θέση των άλλων. Πρόκειται για μια εσωτερική διαδικασία που ενσωματώνει τις σκοπιές που σχετίζονται με την ιδιαίτερη θέση των άλλων για την επίτευξη όσο το δυνατόν ευρύτερης θεώρησης του εκάστοτε αντικειμένου από το άτομο. Η διαφορετική θέση των υποκειμένων στον κόσμο σχετίζεται με την πρωτογενή ταύτιση του ατόμου με τον εαυτό του και τη διάκρισή του από ότι αυτός δεν είναι, δηλαδή τους άλλους, τα πράγματα και τη φύση. Η αφετηριακή κατάσταση αυτή, δεν θέτει μόνο τον κόσμο σε απόσταση από το υποκείμενο, αλλά προκαλεί και την εγγύτητα του με τον κόσμο, από τη στιγμή που ο κόσμος γίνεται αντιληπτός, όχι ως αποκλειστικό αντικείμενο ιδιοποίησης, η με ψυχαναλυτικούς όρους ως πρωτογενής ναρκισσισμός, κατά τον οποίο δεν μπορεί να υπάρξει διάκριση υποκειμένου-αντικειμένου, αλλά ως αντικείμενο και συνάμα πεδίο αποκάλυψης του υποκειμένου. Η θέση στον κόσμο των υποκειμένων, εξαιτίας των δυνατοτήτων που παρέχει η αποκάλυψη, δεν είναι δεδομένη μια για πάντα, αλλά συνιστά ένα σημείο εκκίνησης για μελλοντικές ανακατατάξεις στο εσωτερικό του κόσμου. Αυτή η ορισμένη δυνατότητα κίνησης εντός του κοινού κόσμου από την μια διασώζει το δημόσιο πεδίο από την πλήρη αταξία και από την άλλη από την στατικότητα και άρα την εξουσιαστική ακινησία των θέσεων. Όπως καταλαβαίνουμε βέβαια, η σχετική δυνατότητα της κίνησης στο εσωτερικό του κοινού κόσμου, όπως και οι αρχικές θέσεις των υποκειμένων σε αυτές, θα μπορούσαν να αποτελέσουν μια ακόμη προσχηματική επιβεβαίωση της ελευθερίας, εάν δεν δινόταν ταυτόχρονα μέσα από την δραστηριότητα κάθε υποκειμένου στο πεδίο αυτό να συν-καθορίσει τους κανόνες κατάληψης, παραμονής και κίνησης.

---

<sup>279</sup> Όπ.π. σελ. 78-79.

## Animal laborans και ο homo faber

Είναι σαφές για την ανάλυση της Άρεντ, πως στην κατάσταση που προσιδιάζει στη γήινη ανθρωπότητα<sup>280</sup> αντιστοιχούν τρεις βασικοί τρόποι. Οι τρόποι αυτοί, ανεξάρτητα από την εκάστοτε δομή των κοινωνιών, συνιστούν συστατικά και αλληλεξαρτόμενα μέρη της ανθρώπινης ύπαρξης. Ακόμη κι αν δεν διατυπώνεται ρητά, θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως, παρότι οι τρόποι που ορίζουν την ανθρώπινη κατάσταση, δηλαδή ο μόχθος, η εργασία και η πράξη, συνυπάρχουν σε κάθε κοινωνική οργάνωση, εντούτοις η σημασία τους δεν είναι σε κάθε κοινωνία η ίδια. Έτσι ανάλογα με την κυριαρχία του πρώτου, του δεύτερου ή του τρίτου, θα λέγαμε πως διαμορφώνεται μια κλίμακα ανάπτυξης για τις ανθρώπινες κοινωνίες. Η κλίμακα αξιολόγησης της ανάπτυξης της ανθρωπότητας αρχίζει από την κυριαρχία του κατώτερου τρόπου, δηλαδή του μόχθου. Στο επόμενο επίπεδο στο επίκεντρο της ζωής μιας κοινωνίας είναι η εργασία και τέλος στην ανώτερη μορφή της κοινωνικής ανάπτυξης έχουμε την κυριαρχία του τρόπου της πράξης. Για την αποφυγή παρανοήσεων διευκρινίσουμε ότι η ανάπτυξη αυτή δεν ακολουθεί μια γραμμική ροή στον χρόνο, όπως και κάποια υποχρεωτική μετάβαση από το πρώτο στάδιο στο δεύτερο και στη συνέχεια στο τρίτο. Με άλλα λόγια, οι τρεις αυτοί τρόποι βάσει των οποίων μπορούμε να παρακολουθήσουμε την ανάπτυξη των κοινωνιών, δεν εξαρτώνται μεταξύ τους από σχέσεις αιτιώδους συσχέτισης. Η Άρεντ δεν θεωρεί ότι δύναται να στοιχειοθετήσει μια θεωρία η οποία θα εντοπίζει και θα καταγράφει γενικούς και καθολικούς νόμους μετάβασης από το ένα επίπεδο ανάπτυξης στο άλλο. Αδυνατώντας να διακρίνει εντός του ιστορικού γίνεσθαι ένα καθολικό σύστημα προσδιορισμού της ανάπτυξης των ανθρώπινων κοινωνιών, επιλέγει να εντοπίζει ειδικά και μοναδικά ιστορικά στοιχεία, τα οποία οδηγούν σε μια συγκεκριμένη κάθε φορά αποκρυστάλλωση των κοινωνικών μορφών, στις οποίες μπορούμε εκ των υστέρων να αναγνωρίσουμε την κυριαρχία του ενός τρόπου ή του άλλου. Όσον αφορά τα κριτήρια αξιολόγησης των 3 αυτών σταδίων, συνίστανται στη στενή ή μακρινή τους σχέση με την παράμετρο της ελευθερίας που παρέχει ο δημόσιος χώρος στα υποκείμενα. Μέσα λοιπόν από όλη αυτή την πορεία της σκέψης της Άρεντ, αναδεικνύεται ένα υπερ-κριτήριο για την κατάταξη των διαφόρων κοινωνιών με πρόσημο την πολιτική ελευθερία. Για λόγους μεθοδολογικούς, θα ασχοληθούμε σε αυτό το κεφάλαιο μόνο με τον μόχθο και την εργασία και θα αφήσουμε προσωρινά εκτός τον τρίτο τρόπο που

---

<sup>280</sup> Στην εισαγωγή του έργου της «Η ανθρώπινη κατάσταση» η φιλόσοφος διευκρινίζει ότι οι αναλυτικές κατηγορίες που χρησιμοποιεί προϋποθέτουν τη σύνδεση της ζωής της ανθρωπότητας με το γήινο περιβάλλον. Προφανώς, την εποχή που έγραφε το έργο αυτό οι δυνατότητες που διανοίγονταν για την ανθρωπότητα, μέσα από το άλμα της προς το εξωγήινο περιβάλλον, έθεταν εν αμφιβόλω, σε μια μετα-γήινη φάση, τη ισχύ των αρχετυπικών συνθηκών που συνόδευαν την ύπαρξη του ανθρώπου πάνω στη γη.

σχετίζεται με την πράξη.

Ξεκινώντας από το κατώτερο επίπεδο ανάπτυξης, αυτό δηλαδή της κυριαρχίας του μόχθου, μπορούμε να εντοπίσουμε έναν χαρακτηριστικό ανθρωπολογικό τύπο, ο οποίος αποδίδεται με τον όρο *animal laborans*<sup>281</sup>. Σε αυτή τη φάση ανάπτυξης, όπου στο επίκεντρο των ανθρώπινων δραστηριοτήτων βρίσκεται ο μόχθος για την κάλυψη των βιολογικών αναγκών της ανθρώπινης ύπαρξης, όλη η ενεργητικότητα της κοινωνίας στρέφεται στη παραγωγή καταναλωτικών προϊόντων. Τα προϊόντα του μόχθου, υποτάσσονται στην προδιαγεγραμμένη μοίρα να καταναλωθούν. Γεγονός που σημαίνει ότι έχουν μικρή έως ελάχιστη διάρκεια στον χρόνο και άρα στον κόσμο των ανθρώπων. Μια κοινωνία μόχθου αντλεί τη όποια της νομιμοποίηση στο ρου της ιστορίας από την πραγμάτωση των ύψιστων σκοπών της διαμέσου της εξάντλησης όλων των δυνάμεών της κατά τη διαδικασία παραγωγής και κατανάλωσης. Ως εκ τούτου δεν θεωρείται παράδοξος ο ακόλουθος αφορισμός της Άρεντ: «Το *animal laborans* δεν είναι παρά μόνο ένα, στην καλύτερη περίπτωση το ανώτερο, από όσα ζωικά ήδη κατοικούν στη γη.»<sup>282</sup>. Ο μόχθος, ως η δραστηριότητα εκείνη από την οποία αντλεί την υπαρκτική του ταυτότητα το *animal laborans*, είναι συνεχής για όσο διαρκεί η φυσική αναγκαιότητα της αναπαραγωγής της ζωής. Το γεγονός αυτό του διαρκούς χαρακτήρα του μόχθου συνδυαζόμενο με την ελάχιστη διάρκεια των προϊόντων προκαλεί την απώλεια της εγκοσμιότητας της ανθρώπινης συνύπαρξης, ενώ υποτάσσει το σώμα στην αρχή του μοχθείν. Το αποτέλεσμα της διαδικασίας του μόχθου συνίσταται στην ανάδυση προϊόντων τα οποία είναι προσανατολισμένα να έχουν μικρή διάρκεια στον χρόνο και τα οποία εκπληρώνουν τον κοινωνικό προορισμό τους τη στιγμή που καταναλώνονται. Η παραγωγή και η κατανάλωση συνιστούν τις δυο ουσιαστικές όψεις της πραγματικότητας του μόχθου.

«Το *animal laborans* δεν δραπετεύει από τον κόσμο, αλλά αποβάλλεται από αυτόν στον βαθμό που εγκλωβίζεται στην ιδιωτικότητα του ίδιου του σώματός του, παγιδευμένο στην εκπλήρωση αναγκών τις οποίες κανείς δεν μπορεί να συμμεριστεί και τις οποίες κανείς δεν μπορεί να ανακοινώσει πλήρως»(Η ανθρώπινη κατάσταση, σελ. 166).

Παρατηρούμε στο προηγούμενο απόσπασμα την κρισιμότητα του κριτηρίου της δημοσιότητας στη στοχαστική της Άρεντ για την αξιολόγηση των κοινωνικών τύπων. Η κοινωνία του μόχθου διοχετεύοντας όλες τις δυνάμεις της στην ικανοποίηση της συντήρησης και της αναπαραγωγής του ατόμου, αλλά και του είδους, αδυνατεί να κυρώσει ένα πεδίο που θα υπερβαίνει την ιδιωτικότητα της δραστηριότητας του μόχθου, δηλαδή τον αέναο κύκλο των φυσικών αναγκών και της ικανοποίησής τους. Κατ' ουσίαν πρόκειται για δραστηριότητα κατά την οποία η παρουσία των άλλων δεν κρίνεται απαραίτητη ή ακόμη και στην περίπτωση όπου η παρουσία τους είναι επιθυμητή για την αύξηση του αποτελέσματος της παραγωγικής διαδικασίας του μόχθου, αυτό καθ'εαυτό το παραγωγικό γεγονός, όπως και η κατανάλωση του δεν

<sup>281</sup> Πρόκειται για έναν όρο που παραπέμπει σημασιολογικά στο ζώο που καταβάλλει κόπο και πόνο, στο έμβιο όν που μοχθεί.

<sup>282</sup> Όπ.π, σελ. 120.

συνδέει με κανέναν τρόπο τους εμπλεκόμενους. Η συνύπαρξη των ανθρώπων σε δεδομένους χώρους του μοχθείν και η ενασχόλησή τους με τη διαδικασία που παράγει το ίδιο το προϊόν κατανάλωσης δεν σημαίνει ότι διαμορφώνει και ένα πεδίο αμοιβαίου καθορισμού της υποκειμενικής τους κατάστασης.

Η Χάννα Άρεντ μιλάει με τον δικό της τρόπο για τη «μοναξιά του πλήθους» και αποτελεί έναν από τους θεωρητικούς προάγγελους και κριτικούς της μεταπολεμικής μαζικής κοινωνίας. Ένα από τα βασικότερα πλήγματα που επέφερε ο σύγχρονος τρόπος ζωής είναι ακριβώς η έλλειψη ενός δημόσιου χώρου, ο οποίος θα έχει ως βασική ιδιότητα την πραγμάτωση μιας κάποιας κοινωνικής διευθέτησης των ανθρώπινων σχέσεων, κατά την οποία το κάθε άτομο θα καταλαμβάνει μια ειδική θέση στον κοινό χώρο και θα καθιστά τον εαυτό του ικανό να αυτοπροσδιορίζεται σε σχέση με τα υπόλοιπα υποκείμενα της πολλότητας.<sup>283</sup> Διότι η συγκρότηση του ατομικού εαυτού περνάει μέσα από τη σχέση του υποκειμένου με την πολλότητα. Με διαφορετική διατύπωση θα λέγαμε, ότι ακόμη και όταν ο μόχθος απαιτεί για την αποτελεσματικότητα του προϊόντος τη δράση περισσότερων του ενός ανθρώπων, η δράση κατανοείται ως πολλαπλασιασμός των δυνάμεων του μοχθούντος και δεν προσδιορίζεται από την διάσταση της συνέργειας. Πρόκειται ουσιαστικά για μια κάποια άθροιση δυνάμεων, η οποία δεν συνδέει σε καμιά περίπτωση τις δημιουργικές ικανότητες των επιμέρους παραγωγικών υποκειμένων. Για τον λόγο αυτό η Άρεντ κρίνει πως ο ακριβής όρος που αποδίδει την σημασιολογική ορθότητα ενός τέτοιου παραγωγικού εγχειρήματος είναι ο καταμερισμός του μόχθου<sup>284</sup>. Κανενός είδους εξειδίκευση, καμιά συγκεκριμένη υποκειμενική ποιότητα δεν είναι αναγκαία για την επιτυχή έκβαση της δραστηριότητας του μόχθου.

Η συνθήκη του μόχθου, όπως είδαμε, σχετίζεται με την αναγκαιότητα της συντήρησης και αναπαραγωγής του βίου, δηλαδή με τη βία που ασκεί ο νόμος της φυσικής διάστασης του ανθρώπου. Οι οδύνες που προκαλεί άλλωστε ο μόχθος στο ανθρώπινο σώμα, δεν είναι εύκολο να αποτελέσουν στοιχείο κοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων. Είναι άρα λογικά συνεπές, για μια κοινωνία η οποία στηρίζει όλο τον άξονα της υπαρκτικής της αναφοράς στον μόχθο, να ισχύει η τάξη πραγμάτων της βίας. Η αυτονόμηση και κυριαρχία της σφαίρας του μόχθου, υποκαθιστά κάθε άλλη επιμέρους ή συνολική διευθέτηση των κοινωνικών σχέσεων και απλώς συντείνει στη συντήρηση του κύκλου της αναπαραγωγής της βιολογικής διάστασης του ανθρώπινου όντος έως της εξαντλήσεως των μοχθούντων. Η δημόσια σφαίρα χάνει κάθε λόγο ύπαρξης, με αποτέλεσμα η ελευθερία να εκλείπει και να υποκαθίσταται από τη βία. Η ζωή λοιπόν του ανθρώπου απογυμνωμένη από κάθε κοσμική ένταση, δηλαδή από την ικανότητα σχετικής διάδρασης μεταξύ των υποκειμένων, βρίσκεται σε εγγύτητα προς τη ζωή των

---

<sup>283</sup> Πάνω στο ζήτημα βλ. την εξαιρετική μελέτη του Παναγιώτη Κονδύλη «Η παρακμή του αστικού πολιτισμού» και κυρίως το μέρος εκείνο στο οποίο παρουσιάζει την αντικατάσταση του συνθετικό-εναρμονιστικού σχήματος, από το αναλυτικό-συνδυαστικό. Στο μεν πρώτο η κοινωνική οργάνωση έχει ως κυτταρική της θεμελίωση μια κάποια σημειακή ουσία, η οποία βάσει των ιδιοτήτων της εμπλέκεται με άλλες σημειακές μεταβλητές και σχηματίζουν ένα κάποιο αρμονικό σύνολο, ενώ το δεύτερο σχήμα οι ουσιακές ταυτότητες παύουν να υφίστανται και οι αδιαφοροποίητες μονάδες σχηματίζουν ενότητες λειτουργικού χαρακτήρα, δηλαδή η όποια διαφοροποίηση προκύπτει από το ίδιο το αποτέλεσμα της ενότητας που σχηματίζεται και τις λειτουργικές του ανάγκες.

<sup>284</sup> «Η ανθρώπινη κατάσταση» σελ. 172-173.

λοιπών ζωικών ειδών, με μόνη ίσως διαφορά, ότι η δραστηριότητα του μόχθου γνώρισε εξαιτίας του ανθρώπου την πιο αποτελεσματική, έναντι της παραγωγής και της κατανάλωσης, οργάνωση. Το animal laborans έχοντας αποκλείσει το εαυτό του από την ελευθερία της ανθρώπινης πολλότητας, αλλά και από έναν κόσμο πραγμάτων με σχετικά μεγάλη διάρκεια που ανταποκρίνεται στον κόσμο που οικοδομεί ο homo faber, υποτάσσεται πλήρως στη φύση και στις κυκλικές νομοτέλειές της.

Σε ένα παλιότερο έργο της Άρεντ που τιτλοφορείται «Το Ολοκληρωτικό Σύστημα», η φιλόσοφος επεξεργάζεται με χειρουργική λεπτότητα, όπως συνηθίζει άλλωστε να αναλύει τις σκέψεις της, ένα θεμελιώδες παρεπόμενο της «κυριαρχίας» του animal laborans στο σύγχρονο κόσμο, την αποξένωση. Η Άρεντ διακρίνει την κατάσταση της αποξένωσης, κατά την οποία απουσιάζει η δημιουργική συνδεσμοποίηση και διάδραση του ατόμου με την ανθρώπινη πολλότητα, από την κατάσταση της μοναξιάς, κατά την οποία το άτομο μπορεί να είναι με φυσικού όρους μόνο, αλλά στο εσωτερικό του, ο κοινωνικός κόσμος, συνεχίζει να συνεργεί και να αντιδρά με την βαθύτερη υποκειμενικότητά του. Αντιστρέφοντας τους όρους της φαινομενικότητας, η Άρεντ μας μιλά γι' αυτό που ένας άλλος στοχαστής της εποχής της ονομάζει «μοναχικό πλήθος»<sup>285</sup> στην ομώνυμη εργασία του, ότι δηλαδή στις σύγχρονες κοινωνίες οι πραγματική μοναξιά βιώνεται σε συνθήκες συνύπαρξης. Ένα άτομο μπορεί να βιώνει την υπέρτατη μοναξιά τη στιγμή που περιβάλλεται από χιλιάδες άλλους ανθρώπους, κατά την ώρα που οι αισθήσεις τους εισπράττουν με άμεσο τρόπο τα ερεθίσματα της παρουσίας των άλλων. Αντίθετα, ο άνθρωπος σε συνθήκες στέρησης της φυσικής παρουσίας των άλλων τίποτε δεν εμποδίζεται να αλληλενεργεί με τον κόσμο που κομίζει εντός του, μέσα από τον εσωτερικό διάλογο που δύναται να αναπτύξει. Ωστε ο κόσμος εκβάλλει από κάθε πτυχή της ύπαρξής του ακόμη και σε συνθήκες πλήρους μοναχικότητας. Ακριβώς το γεγονός αυτό ταξινομεί ως αλλοτριωτική, ως προς τα βασικά ανθρώπινα χαρακτηριστικά, την πρώτη περίπτωση. Ήδη η σύλληψη αυτή που επιχειρεί η φιλόσοφος μας ειδοποιεί για την σημασία που λαμβάνει στο έργο της φιλοσόφου η ταυτόχρονη παρουσία της ατομικής και πολιτικής ελευθερίας διαμέσου μιας πολύ λεπτής διάστασης που σχετίζεται με την παράμετρο του ουσιώδους κοινωνείν.

Η Άρεντ ακολουθεί μια παράδοση η οποία έχει ως σημείο εκκίνησης της την αρχαία ελληνική σκέψη της ελεύθερης πόλης-κράτους, και η οποία συνθέτει αρμονικά την ύπαρξη και ανάπτυξη της ανθρώπινης ατομικότητας στο εσωτερικό της συλλογικότητας, χωρίς η δεύτερη να απορροφά την πρώτη. Η ανθρώπινη πολλότητα των ομοίων, δηλαδή των μοναδικών ως προς την υποκειμενικότητά τους και ταυτόχρονα ίσων προσώπων, αποτελεί για τους αρχαίους Έλληνες το κυρίως ανθρώπινο στοιχείο ταυτότητας, πράγμα που οδηγεί τις ελληνικές κοινωνίες στην αναζήτηση της ελευθερίας με κάθε κόστος και προετοιμάζει τα επιτεύγματα της δημοκρατικής εξέλιξης, ενώ απ' την άλλη τους ωθεί στην ανάγκη αντιδιαστολής του εαυτού τους έναντι των ανθρώπινων κοινωνιών, οι οποίες υφίστανται στο ευρύτερο περιβάλλον του ελληνικού κόσμου και συγκροτούνται σε αμιγώς δεσποτική βάση, τις οποίες και θα ονομάσουν οι Έλληνες κοινωνίες βαρβάρων. Η αρχαία ελληνική

---

<sup>285</sup> Νταίηβιντ Ρήσμαν, «Το Μοναχικό Πλήθος, Νησίδες.

ανθρωπολογία έχοντας στο επίκεντρό της την ελευθερία θα ορίσει τον άνθρωπο ως πολιτικό ζώο<sup>286</sup>, δηλαδή ως ένα ον το οποίο για να εκφράσει τη φύση του θα πρέπει να βρεθεί, όχι μόνο στο εσωτερικό της ανθρώπινης κοινωνίας, αλλά και να είναι σε θέση να απολαμβάνει την ελευθερία από κοινού με τα υπόλοιπα μέρη αυτής της πολλότητας. Όπως σημειώσαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, η ύπαρξη των μοναδικών άλλων και της διαφορετικής τους θέσης στον κόσμο και για τον κόσμο είναι μια αναγκαία συνθήκη για να μπορεί το κάθε ένα επιμέρους άτομο να εντάσσεται στην ανθρώπινη κοινωνία. Αυτή η ένταση των διαφορετικών θέσεων στον κόσμο μεταφέρεται στα πιο εσωτερικά στρώματα της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, η οποία συγκροτεί την ατομική της ταυτότητα μέσα από έναν συνεχή διάλογο τόσο με τους άλλους όσο και με τον εαυτό της. Ο Αριστοτέλης στα «Πολιτικά» του δεν θα παραλήψει να τονίσει ότι μια πόλη προϋποθέτει, όχι μόνο την ενότητα, αλλά και την διαφορά. Εάν αυτή η ενότητα καταλύσει τη διαφορά μεταξύ των συστατικών της μερών, τότε η πόλη μετατρέπεται σε οικογένεια και η οικογένεια με τη σειρά της σε άτομο.<sup>287</sup> Επανερχόμενοι στο σημείο εκκίνησης της προβληματικής της Άρεντ, το άτομο μέσα από την κατάργηση της μοναδικότητάς του, αφήνεται στιγμής στο εσωτερικό της πολλότητας, πέρα από τον φυσικό αριθμό των ατόμων που την αποτελούν, δεν καταγράφεται κανενός είδους ποιοτική διαφοροποίηση, αποξενώνεται στην πλήρη ακοινωνησία. Με άλλα λόγια, ανασκευάζοντας τον Αριστοτελικό αφορισμό πως ένα ον εκτός κοινωνίας μπορεί να είναι μόνο ή θηρίο ή θεός, θα διατυπώναμε ότι αυτές οι υπαρξιακές καταστάσεις θα μπορούσαν να πραγματοποιηθούν και εντός κοινωνίας, όταν η τελευταία λειτουργεί με τη δομή της αγέλης ή της απρόσωπης γραφειοκρατικής εξουσίας όπου καταργείται η ανθρώπινη ετερότητα, συμπτώματα που αποδίδουν το φαινόμενο όπου η Άρεντ αποκαλεί αποξένωση.

Όμως, η κατά τα άλλα οξυδερκής στοχαστική σύλληψη της Άρεντ παρουσιάζει μια σημαντική δυσκολία στο να εφαρμόσει τις αναλυτικές της αρχές σε έναν κοινωνικό κόσμο ο οποίος είναι πολυπλοκότερος από τη σχεδόν μονοσήμαντη αναλυτική ισχύ των θεωρητικών εργαλείων της. Στο πρόβλημα του μόχθου ως απλή συντήρηση και αναπαραγωγή, θα δούμε ιστορικά, πως καμιά κοινωνία δεν έμεινε εγκλωβισμένη αποκλείστηκα στην κάλυψη των βιολογικά προσδιορισμένων της αναγκών. Πρώτον, διότι ανέπτυξε διαφορετικούς τρόπους κάλυψης αυτών, δεύτερον, διότι νοηματοδότησε με μια ασύλληπτη ποικιλομορφία τον συνδυασμό ανάγκης και ανταπόκρισης στην ανάγκη αυτή. Οι θρησκευτικές και εξουσιαστικές όψεις της ζωής εμπλέκονται συνεχώς με τη χρηστική διάσταση της ζωής<sup>288</sup>. Τέλος, διότι σε πολλές περιπτώσεις κοινωνικών μορφών παρατηρούμε ακόμη και μορφές οργάνωσης όπου κυριαρχεί, αυτό που η Άρεντ ονομάζει μόχθο, όπως η τελευταία φάση ανάπτυξης του καπιταλισμού ως πολιτισμού κατανάλωσης. Η φάση αυτή δεν προσδιορίζεται από τις

---

<sup>286</sup> Αριστοτέλους, «Πολιτικά», 1253a 3.

<sup>287</sup> Όπ.π., 1261a 19-28.

<sup>288</sup> Χαρακτηριστικές είναι οι θεσμίσεις ορισμένων παραδοσιακών πολιτισμών, όπως της αρχαίας Αιγύπτου, όπου παρατηρούμε τη εμπλοκή του θρησκευτικού και εξουσιαστικού στοιχείου με τα αποτελέσματα του μόχθου, όπως στην περίπτωση της ταφής των Φαραώ με όλα εκείνα τα προϊόντα που τους συνοδεύουν στο ταξίδι τους στον άλλο κόσμο.



βιολογικές ανάγκες. Αντίθετα σε πολλές περιπτώσεις η κατανάλωση αυτή οδηγεί προς την κατάργηση του μόχθου<sup>289</sup>.

Ας προσπαθήσουμε τώρα να φωτίσουμε τη θεώρηση της Άρεντ για τον *homo faber*<sup>290</sup> και την αντίστοιχη προς αυτόν τον ανθρωπολογικό τύπο οργάνωση της ανθρώπινης συνύπαρξης με επίκεντρο την εργασία. Η μετάβαση του ανθρώπου από τη φύση στον πολιτισμό, δεν είναι τυχαίο πως διαπιστώνεται μέσα από την ανακάλυψη ενός συνόλου μικροεργαλείων-μικροπραγμάτων, τα οποία άρχισαν οι πρώτοι άνθρωποι να χρησιμοποιούν για την αντιμετώπιση των αναγκών της ζωής<sup>291</sup>. Η εισαγωγή στο ζήτημα αυτό χρειάζεται μια ειδική διευκρίνιση, η οποία στηρίζεται στη διάκριση της εργασίας από τον μόχθο. Η εργασία σε αντίθεση προς τον μόχθο, όπου παράγει καταναλωτικά προϊόντα μικρής διάρκειας, συγκροτεί μέσα από τα παράγωγα της δραστηριότητάς της ένα κόσμο αντικειμένων, δηλαδή φέρνει στην ύπαρξη ένα σύνολο πραγμάτων προς χρήση. Η χρήση αυτή των πραγμάτων αφενός έχει έναν κεντρικό εργαλειώδη ρόλο έναντι τις βελτίωσης των συνθηκών αποτελεσματικότητας του μόχθου. Τα εργαλεία αρχικά και στη συνέχεια οι μηχανές, ουσιαστικά κινητοποιούν πολλαπλάσιες δυνάμεις από αυτές που ένα σώμα ή πολλά σώματα μαζί μπορούν να αφιερώσουν για την ικανοποίηση των αναγκών της συντήρησης και της αναπαραγωγής του ανθρώπινου είδους. Η έννοια και η πραγματικότητα του εργαλείου ταυτίζεται με την ικανότητα άσκησης βίας, με τη χρήση ενός υλικού η μη<sup>292</sup> ενδιάμεσου. Με την είσοδο του εργαλείου στη ζωή του ανθρώπου, πρώτον διευρύνονται και πολλαπλασιάζονται οι φυσικές του ικανότητες και δεύτερον είναι σε θέση να δημιουργήσει νέες. Ο άνθρωπος με τη χρήση του εργαλείου μπορεί να αξιοποιήσει, να αλλοιώσει, να μετατρέψει και καταστρέψει τα φυσικά στοιχεία, θέτοντάς τα στην υπηρεσία κάθε λογής σκοπιμότητας. Έτσι το στοιχείο της βίας συνιστά μια βασική παράμετρο της ταυτότητας του *homo faber*. Εάν όπως τονίζει η Χάνα Άρεντ, το *animal laborans* περιορίζει την ισχύ του στα έμβια όντα της φύσης και λειτουργεί ως θεραπευείδα των φυσικών αναγκών, ο *homo faber* γίνεται μέσα από τη δύναμη που του παρέχει το εργαλείο, ο αδιαμφισβήτητος αφέντης της φύσης. Βέβαια, η εξέλιξη αυτή που εφοδιάζει τον άνθρωπο με ανυπολόγιστες δυνάμεις, τον καθιστά κυρίαρχο στον αγώνα της επιβίωσης έναντι των άλλων ειδών, με τρόπο βέβαια που όπως έχει επισημάνει η Άρεντ η κυριαρχία του αυτή γίνεται ικανή να σηματοδοτήσει τον ίδιο του

---

<sup>289</sup> Τα ποσοστά παχυσαρκίας για παράδειγμα στο ανεπτυγμένο κόσμο της κατανάλωσης σημαίνει ακριβώς ότι η παραγωγή και η κατανάλωση έχουν πάψει να ικανοποιούν τις ανάγκες της συντήρησης του ατόμου ή της συλλογικότητας και πλέον λειτουργούν εις βάρος του.

<sup>290</sup> Ο άνθρωπος κατασκευαστής βλ. «Η ανθρώπινη κατάσταση», σελ. 189.

<sup>291</sup> Fernand Braudel, «Οι μνήμες της Μεσογείου», Λιβάνη, Αθήνα, 2000, σελ. 49-58.

<sup>292</sup> Η γλώσσα συνιστά μια άυλη μορφή τεχνολογίας. Βλ. την πολύ ενδιαφέρουσα μελέτη του Νιλ Πόστμαν, «Τεχνοπώλιο», Καστανιώτης, Αθήνα, 1999. Μέσα από τις έντονα κριτικές προς τον σύγχρονο τεχνολογικό πολιτισμό σελίδες του βιβλίου αυτού αναπτύσσεται μια προβληματική η οποία δεν αντιμετωπίζει τα σύγχρονα κυρίως εργαλεία ως ουδετεροποιημένα, αλλά ως πραγματώσεις μέσα από τη δομή και λειτουργία τους θεμελιωδών στάσεων ζωής. Επίσης βλ. Berkowitz, Roger. "In the Age of Big Data, Should We Live in Awe of Machines?" Hannah Arendt Center for Politics and Humanities. June 7, 2013. Accessed January 26, 2015.

τον αφανισμό<sup>293</sup>.

Αφετέρου, ο κόσμος των αντικειμένων που παράγει η εργασία αποτελεί τον «σταθεροποιητή»<sup>294</sup> των συλλογικών μορφωμάτων της ανθρωπότητας. Η αντοχή στον χρόνο των προϊόντων της εργασίας, τα οποία έρχονται στον κόσμο, όχι για να καταναλωθούν, αλλά για να τεθούν υπό τη χρήση της ανθρωπότητας, παρέχουν τόσο στη ρευστότητα της καταναλωτικής διαδικασίας, όσο και στον ευάλωτο χαρακτήρα της πράξης, την απαραίτητη σταθερότητα για την εγκαθίδρυση της κοσμιότητας. Πράγματι, χωρίς ένα σύνολο πραγμάτων να την περιβάλλουν, καμιά κοινωνία δεν μπορεί να υπάρξει και να διατηρηθεί. Αυτή η απαραίτητη συνέχεια που ενώνει τις παρελθούσες γενεές με τις παρούσες αλλά και με αυτές που θα υπάρξουν, έχει ανάγκη από ένα «σταθερό υλικό», πάνω στο οποίο μπορεί να υπάρξει ο χρονική διασταύρωση. Η ικανότητα του ανθρώπου να ανταποκρίνεται στις φυσικές του ανάγκες, αλλά και στην απόλαυση της ελευθερίας, χρειάζεται έναν μέσο όρο θα έλεγε κανείς, ο οποίος δεν ανήκει ούτε στη μια πλευρά, αλλά ούτε στην άλλη απολύτως και η οποία μπορεί να εγγυηθεί την στάση ως το διαλεκτικό αντίθετο για την ύπαρξη κίνησης. Ο κόσμος των αντικειμένων μεσολαβεί μεταξύ των υποκειμενικών σχέσεων, συνιστώντας μια αντικειμενική όψη στον κοινό κόσμο που ταυτόχρονα περιορίζει και «ελευθερώνει». Τα πράγματα με το να καταλαμβάνουν μια θέση, γεμίζουν τον χώρο και τον καθιστούν οργανώσιμο, παρέχοντάς τους σημειακές αναφορές για τον σχετικό προσανατολισμό των ανθρώπινων δραστηριοτήτων.

Η ερμηνευτική αυτή της Άρεντ έχει ιδιαίτερη σημασία από οντολογική και από πολιτική σκοπιά. Τίθεται αντιμέτωπη με τις φιλοσοφικές θεωρίες του χάους, χωρίς να αρνείται την ύπαρξή του. Η ίδια μάλιστα η αναγνώριση του οντολογικού χάους που περιβάλλει την ανθρώπινη ύπαρξη είναι αυτή που μας υποχρεώνει στην αναζήτηση μιας κάποιας σταθερότητας ώστε να μπορεί να υπάρξει κόσμος. Αυτή η υπόμνηση του μηδενός, η οποία, όπως θα έλεγε ο Έλληνας φιλόσοφος Κώστας Παπαϊωάννου<sup>295</sup>, δεν στοχεύει στο μηδέν, αλλά συνιστά έναν πρόλογο για τον Λόγο που θα ακολουθήσει. Η αποδοχή τους χάους ως οντολογική συνιστώσα της ύπαρξης δεν σημαίνει για της ερμηνευτική που παρουσιάζουμε και κατάφασή του. Το χάος και το μηδέν, με άλλα λόγια, μπορούν να εκληφθούν ως αφετηρία αλλά ποτέ ως κατάληξη στοχασμών και πράξεων. Η απροσδιοριστία δηλαδή της ζωής και οι εκμηδενιστικές δυνάμεις που караδοκούν σε κάθε όψη της ατομικής και συλλογικής μας ζωής, καθιστούν αναγκαία την ύπαρξη σταθερών σημείων αναφοράς και προσανατολισμού. Στο πολιτικό τώρα επίπεδο, η προκειμένες αυτές διασώζουν στο στοχαστικό εγχείρημα της Άρεντ από μια ελευθεριακή ή αναρχική αντίληψη που θα τείνει προς την κατάργηση κάθε θεσμικής οργάνωσης. Παράλληλα, αυτή η αντίληψη του χάους, ως μήτρα των όντων, διασώζει το εγχείρημά της σχεδόν κάθε τάση αυταρχικής προοπτικής των θεσμών, δηλαδή υπαγωγής τους σε μια κάποια υπερβατική έναντι της κοινωνικής βούλησης νομοτέλεια,

---

<sup>293</sup> Χάνα Άρεντ, «Περί βίας», Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000, σελ. 65-71. Arendt Hannah, «Reflections on Violence», *Journal of International Affairs*, Winter, 1969, pp. 1-35. (Reprinted in *New York Review of Books* 12/4 (27 February 1969): 19-31. Expanded as *On Violence* and reprinted in *Crises of the Republic*.)

<sup>294</sup> «Η ανθρώπινη κατάσταση», σελ. 191

<sup>295</sup> Κώστας Παπαϊωάννου, «Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του», Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα,

την οποία θα μπορούσαν να διαχειριστούν μόνο όσοι είχαν την νόμιμη κληρονομική, πεφωτισμένη ή ορθολογική πρόσβαση σε αυτήν. Έτσι η Άρεντ δεν έχει άλλη επιλογή από την ανάδειξη του τραγικού στοιχείου της ανθρώπινης ύπαρξης. Το τραγικό στοιχείο ως ανθρώπινο βίωμα πιστοποιεί την αδυναμία του ανθρώπου να ελέγξει με απόλυτο τρόπο το ίδιο του το Είναι. Η τραγική κατάφαση του ανθρώπινου Είναι δεν απολήγει στην ματαιότητα, διότι η οντολογική αυτή ακαθοριστία δεν είναι πλήρης. Γεγονός που μεθερμηνεύεται πολιτικά ως μία συνεχής πλην ανολοκλήρωτη απόπειρα και δια του λόγου παρέμβασης στην αλογία του χάους.

«Εκεί όπου η ανθρώπινη υπερηφάνεια δεν έχει ακόμη κλονιστεί, αυτό που θεωρείται ως σφραγίδα της ανθρώπινης ύπαρξης δεν είναι το παράλογο, αλλά η τραγωδία.» (Η ανθρώπινη κατάσταση, σελ. 320)

Αυτό το μικρό απόσπασμα είναι αρκούντως διαφωτιστικό. Η αλογία του χάους, η οποία διαπερνά το Είναι μέσα από τα ίδια του τα χάσματα, δεν αποτελεί για την Άρεντ, μια περιοχή πλήρους αταξίας, όπου μόνο το παράλογο θα μπορούσε ενώπιόν του να σταθεί. Αντίθετα, το τραγικό είναι εκείνο που αναγνωρίζοντας την αταξία αυτή, βρίσκει εντός της ανθρώπινης συνύπαρξης τους όρους και τα κίνητρα για να την αντιπαλέψει, χωρίς να αποζητά ολοκληρωτική νίκη, παρά μόνο πρόσκαιρες ικανοποιήσεις. Αυτή είναι άλλωστε και η αιτία της σύλληψης και της απόπειρας κοινωνικής εφαρμογής του μέτρου στην αρχαία Ελλάδα. Το μέτρο δεν είναι παρά ένα εργαλείο αυτοπεριορισμού βασιζόμενο στην κόλαση που κρύβει μέσα της η ανθρωπότητα.<sup>296</sup>

Εάν για το animal laborans το μόχθειν καθοδηγείται από τις φυσικές ανάγκες συντήρησης και αναπαραγωγής του είδους, δηλαδή υπηρετεί το σκοπό της κατανάλωσης, δεν αποτελεί παρά το δεύτερο σκέλος της δραστηριότητας του μόχθου, αφού έπεται και προϋποθέτει την παραγωγή, για την εργασία του homo faber, οι αρχές και οι σκοποί του αντλούνται επέκεινα της ίδιας της ύπαρξής της. Η δραστηριότητα της εργασίας στηρίζεται σε μια υποδειγματική αρχή, ή αλλιώς σε ένα σχέδιο το οποίο προηγείται αυτής και την καθορίζει. Το προϋπάρχον αυτό πρότυπο που καθορίζει τις δράσεις κατά τη διαδικασία της κατασκευής προέρχεται είτε από μια ήδη δοκιμασμένη στη πράξη τεχνική, είτε από την «ανάγκη» της υλοποίησης μιας ιδέας που δημιουργήσε ο νους. Η αρχή της δημιουργίας του προϊόντος της εργασίας λαμβάνεται θύραθεν αυτής, όπως επίσης και ο σκοπός της. Η εργασία, με άλλα λόγια, έρχεται να αποτελέσει τον ρόλο του μέσου για την επίτευξη ενός συγκεκριμένου σκοπού που αναγκαστικά την υπερβαίνει. Το προϊόν της εργασίας σε αντιπαράβολή με αυτό του μόχθου επιβιώνει της παραγωγικής του διαδικασίας και έχει για την Άρεντ μια διάρκεια η οποία του αποδίδει τον χαρακτήρα της εγκοσμιότητας, ανεξάρτητα εάν αυτό υπόκειται μέσα από τη χρήση στη φθορά. Από τη στιγμή που οι αρχές και οι σκοποί της εργασίας την υπερκαθορίζουν, ο homo faber αυτονομείται από το παράγωγο της εργασίας και κυριαρχεί αυτού. Όπως ο Πλατωνικός Θεός, με πρότυπο μια ιδέα καλείται να δώσει είδος στην άμορφη ύλη, θα λέγαμε πως μόνο αυτή δύναται να του θέτει κάποιους

<sup>296</sup> Βλ. το σχετικό μας άρθρο, Σωτήρης Αμάραντος, «Όταν η κόλαση δεν είναι οι άλλοι», Αντίφωνο, 29/08/2013, <http://www.antifono.gr/portal/>

περιορισμούς. Εντούτοις, η Άρεντ υπερβάλλει κάπως αναφορικά με τη δυνατότητα του homo faber να κυριαρχεί επί του προϊόντος της εργασίας τους, καθώς δεν δίνει την απαιτούμενη σημασία στις εσωτερικές νομοτέλειες που διέπουν το υλικό πάνω στο οποίο ασκεί τις εξουσιαστικές του ικανότητες ο κατασκευαστής.<sup>297</sup> Η ίδια η λειτουργία του προϊόντος της εργασίας ως μέσου, δηλαδή ως εργαλείου το κάνει δύναμει αξιοποιήσιμο από τις άλλες δυο βασικές κατηγορίες της ανθρώπινης κατάστασης, δηλαδή από την πράξη και τον μόχθο. Όσον αφορά τον μόχθο, η εργασία παρέχει τα αποτελεσματικά εκείνα εχέγγυα για την αποδοτικότερη παραγωγικότητα του, ενώ δίνει ταυτόχρονα μια διάρκεια στον ρευστό κόσμο του animal laborans.

Η ίδια όμως η θέσμιση της εργασίας ως μέσου για την επίτευξη ενός αλλότριου σκοπού και του προϊόντος της ως εργαλείου θέτει το πρόβλημα της έσχατης νομιμοποίησης της. Θα εξετάσουμε σύντομα το ζήτημα τόσο από την πλευρά του μόχθου, όσο και της ίδιας της εργασίας. Σε μια κοινωνία όπου κυριαρχεί το animal laborans, όλες οι δραστηριότητες αποσκοπούν στον αέναο κύκλο της παραγωγής και της κατανάλωσης. Το εργαλείο ως παράγωγο της εργασίας υποτάσσεται στον ίδιο κύκλο υπηρετώντας τον πολλαπλασιασμό των δυνάμεων του μοχθείν, το οποίο με τη σειρά του είναι υποταγμένο στην αναγκαιότητα της αναπαραγωγής του είδους. Σύμφωνα με τη φιλόσοφο, η χρήση της εργασίας από τον μόχθο αναιρεί την ίδια τη διάκριση μεταξύ μέσων και σκοπών εντός του ενοποιημένου γίνεσθαι του μόχθου. Κατά την Άρεντ «Μέσα στην ίδια τη διαδικασία της ζωής, της οποίας ο μόχθος παραμένει αναπόσπαστο μέρος και την οποία ουδέποτε υπερβαίνει, είναι μάταιο να τίθενται ερωτήματα που προϋποθέτουν την κατηγορία σκοπών και μέσων, όπως π.χ. το εάν οι άνθρωποι ζουν και καταναλώνουν για να έχουν δύναμη να μοχθούν ή εάν μοχθούν για να αποκτήσουν τα καταναλωτικά μέσα».<sup>298</sup>

Έχει σημασία να εστιάσουμε στον τρόπο που κατανοεί η Άρεντ το ζήτημα της υποδούλωσης του ανθρώπου από το εργαλείο. Η υποδούλωση αυτή εξαρτάται από την κεντρική θέση που έχει ο μόχθος στις κοινωνικές δραστηριότητες. Ο μόχθος θέτοντας τα προϊόντα της εργασίας, δηλαδή τα εργαλεία στην υπηρεσία του, συνθέτει από κοινού ως πράγματα με την λειτουργία του μέσου τα εργαλεία και τα ανθρώπινα σώματα. Και ενώ με τη χρήση του εργαλείου κατά τον μόχθο το ανθρώπινο σώμα αναπτύσσει ένα είδος ενότητας που αξιοποιεί τις ικανότητες του εργαλείου σε συνδυασμό με την ικανότητα του ανθρώπινου σώματος, το οποίο δίνει τον ρυθμό στην ενέργεια του μοχθείν, με την εξέλιξη του εργαλείου σε μηχανή αυτή, η πρωτοκαθεδρία του ανθρώπινου παράγοντα αίρεται και το σώμα του ανθρώπου είναι αυτό που θα πρέπει να συντονιστεί με τον ρυθμό της μηχανής.

Στη διαφορετική περίπτωση, όπου ο μόχθος και όχι η εργασία βρίσκεται στο επίκεντρο του τρόπου οργάνωσης της κοινωνίας, τίθεται το κομβικό ερώτημα από πού αντλεί ο homo faber τους σκοπούς της όλης του ενεργητικότητας; Το πρόβλημα αυτό οδηγεί την Άρεντ να στοχαστεί μετά από τα αδιέξοδα του μόχθου τα αντίστοιχα αδιέξοδα της εργασίας. Σε ποια άραγε σφαίρα μπορεί να δικαιωθεί όλη αυτή η προσπάθεια δημιουργίας εργαλείων που θέτει στο κέντρο των δραστηριοτήτων της η

---

<sup>297</sup> «Η ανθρώπινη Κατάσταση» σελ. 197-200.

<sup>298</sup> Όπ.π σελ. 201.

εργασία; Στην περίπτωση που δεν αποδεχτούμε ως απάντηση την ταύτιση μέσων και σκοπών, όπου δηλαδή θα είχαμε όπως θα έλεγε ο Χορκχαιμερ την σκοποποίηση των μέσων<sup>299</sup>, η μόνη πηγή νομιμοποίησης της εργασίας θα πρέπει να αναζητήσει έρεισμα σε κάποια από τις λεγόμενες θεωρίες του ωφελιμισμού. Η κριτική όμως της Άρεντ καταδεικνύει την τροχιά ενός φαύλου κύκλου σε αυτή την αιτιολόγηση της εργασίας<sup>300</sup>. Όστε εάν αποδεχτούμε ότι η εργασία κατασκευάζει εργαλεία για χρησιμοθηρικούς λόγους βρισκόμαστε ενώπιον του προβλήματος για τη δικαίωση της ίδιας της χρησιμοθηρίας, χωρίς να μπορούμε να βγούμε από τα αλληπάλληλα ερωτήματα περί σκοπού, δηλαδή καταδικάζουμε την προβληματική στην αέναη επιχειρηματολογία ως ταυτολογικό αδιέξοδο εγκλεισμού. Βέβαια, μια διέξοδος στο εσωτερικό του συστήματος της εργασίας, συνιστά για τη σκέψη της Άρεντ το έργο τέχνης το οποίο πρώτον δεν διαθέτει καμιά αξία χρήσης<sup>301</sup>, δεύτερον η ανταλλακτική του αξία καθορίζεται με συμβατικό τρόπο και τρίτον η διάρκειά του στον χρόνο είναι σχεδόν αιώνια.<sup>302</sup> Το έργο τέχνης εξαιτίας της διάρκειάς του ισχυροποιεί τη σταθερότητα του κόσμου.

Μεταξύ των δυο μορφών που εντελώς σχηματικά η Άρεντ αποδίδει με τους όρους μόχθος και εργασία μπορούμε να εντοπίσουμε άλλη μια σημαντική διαφοροποίηση. Όσον αφορά το *animal laborans*, όπως έχουμε ήδη διαπιστώσει, ο βίος εξαντλείται σε μια ιδιωτική σφαίρα, εντός της οποίας αναπαράγει και εξαντλεί της ζωικές του δυνάμεις. Για τον *homo faber* όμως, η ζωή δεν οριοθετείται ακριβώς με αυτόν τον τρόπο. Ναι μεν ένα σημαντικό χρόνο του βίου του τον περνά εντός των «τειχών» της ιδιωτικότητας, το οποίο μάλιστα συνιστά την αναγκαία συνθήκη για την άσκηση της κατασκευαστικής του ικανότητας, κατά την υλοποίηση αυτού που προηγουμένως ονομάσαμε ως «υποδειγματική αρχή», χρειάζεται δε έναν δημόσιο χώρο, ο οποίος, θα λέγαμε, πως εμβαπτίζει το αντικείμενο της κατασκευής του *homo faber* στην εγκοσμιότητα.<sup>303</sup> Στο μέρος της ιδιωτικής ζωής του τεχνίτη, κατά την εργασία του, η παρουσία των άλλων ανθρώπων είναι μάλλον περιθωριακή, και σχετίζεται με την ανάγκη του τεχνίτη για βοήθους, αλλά και για μαθητές, ώστε να μην εκλείψει η τέχνη του. Η τεχνική της εργασίας, όπως μπορούμε να καταλάβουμε, δεν στηρίζεται στον καταμερισμό που σχετίζεται με την αθροιστική αναδιάταξη των δυνάμεων για την αποτελεσματικότητα του μόχθου, αλλά στην εξειδίκευση, δηλαδή στην αξιοποίηση των ειδικών πρακτικών ικανοτήτων και στη γνώση. Το γεγονός δεν αφήνει σχεδόν κανένα περιθώριο διαπραγμάτευσης και διαλόγου, δηλαδή εμποδίζει τη

<sup>299</sup> Μαξ Χορκχαιμερ, «Η Έκλειψη του Λόγου», Κριτική, 1987.

<sup>300</sup> «Η ανθρώπινη Κατάσταση», σελ. 213-217.

<sup>301</sup> Έχει σημασία να δούμε τη διάκριση που επιχειρεί η Άρεντ μεταξύ γνώσης και σκέψης, με τελικό ανάφορο τη χρησιμότητα της γνώσης η οποία αντιδιαστέλεται την από την πλήρη έλλειψη πρακτικού σκοπού της γνώσης. «Η σκέψη και η γνώση δεν είναι το ίδιο πράγμα. Η σκέψη, η πηγή του έργου τέχνης, είναι έκδηλη χωρίς μετασχηματισμό ή μεταμόρφωση σε όλη τη μεγάλη φιλοσοφία, ενώ η κύρια εκδήλωση των γνωστικών διαδικασιών με τις οποίες αποκτούμε και συσσωρεύουμε γνώση, είναι οι επιστήμες. Η γνώση επιδιώκει πάντοτε έναν ορισμένο σκοπό, ο οποίος μπορεί να τίθεται από πρακτικές σκέψεις, καθώς και από «αργόσχολη περιέργεια» αλλά μόλις αυτός ο σκοπός επιτευχθεί η γνωστική διαδικασία παίρνει τέλος. Η σκέψη, αντίθετα, δεν έχει ούτε τέλος, ούτε σκοπό έξω από την ίδια, και ούτε παράγει αποτελέσματα.», Όπ.π. σελ. 235.

<sup>302</sup> Όπ.π. σελ. 232

<sup>303</sup> Όπ.π. σελ. 220-230.

ανάδυση του πολιτικού πράττειν και λέγειν». Ο κάθε ειδικός συνομιλεί με τον εαυτό του σε σχέση με την υποδειγματική αρχή που καθορίζει το αντικείμενο της εργασίας του. Εκεί που η βεβαιότητα κλείνει μονότροπα το ανοιχτό πεδίο της πράξης δεν μπορεί να σταθεί μια πολιτικού χαρακτήρα συνύπαρξη σύμφωνα με την Χάννα Άρεντ.

Εάν προϋπόθεση της κατασκευής είναι η μοναχικότητα, το προϊόν της για να διανύσει μια πορεία στον κόσμο και για να αποτελέσει ένα τμήμα του κοινού κόσμου, χρειάζεται έναν χώρο ο οποίος να διασπά τις περιοριστικές γραμμές του ιδιωτικού χώρου. Αυτός ο χώρος είναι δημόσιος, αλλά δεν είναι πολιτικός, διότι στο επίκεντρο των δράσεων και των αντιδράσεων δεν βρίσκεται το πράττειν και το λέγειν, αλλά το προϊόν της κατασκευής που έρχεται στο φως της δημόσιας σφαίρας. Αυτή η σφαίρα είναι η αγορά ως υπόβαθρο για την επιτέλεση των ανταλλαγών των αντικειμένων. Για να τονίσει τη διαφορά φύσης του δημόσιου χαρακτήρα της αγοράς, από τον δημόσιο χαρακτήρα της πολιτικής πράξης που αναζητά την ελευθερία, η φιλόσοφος φέρνει ως παράδειγμα την προσπάθεια των τυραννικών καθεστώτων του παρελθόντος να μεταβάλλουν το δημόσιο χώρο, σε αποκλειστικά αγοραίο πεδίο ανταλλαγών.<sup>304</sup> Η αντιληπτική αυτή που εφαρμόζει στα κοινωνικά πράγματα η Άρεντ, θέτει την πολιτική ενασχόληση έξω από κάθε είδους ενδιαφέρον για τα πρακτικά, της ζωής, ζητήματα και εστιάζει στον δυνάμει ανεξάντλητο πεδίο της πράξης. Μπορούμε έτσι να αντλήσουμε ένα σύνολο συνεπαγωγών που αφορούν, την ιστορική εξέλιξη των κοινωνιών και βέβαια να εκτιμήσουμε τον βαθμό ελευθερίας των συγχρόνων πολιτών, από τη στιγμή όπου η πολιτική δύναμη τους, δια μέσου του ανέντιμου πολιτικού συμβολαίου των εκλογών<sup>305</sup>, εκχωρείται σε τρίτους, οι οποίοι και τη μονοπωλούν, ενώ η κοινωνία αναλύεται στην μέριμνα της επιβίωσης, αποζητώντας απλώς την δημιουργία ευνοϊκών όρων οικονομικής ανάπτυξης από την δράση των πολιτικών αξιωματούχων που νέμονται το κράτος.

Ειρήσθω εν παρόδω, η επικρατούσα στη νεωτερικότητα αντίληψη, ούσα γέννημα των μορφών εξουσιαστικής διάταξης, που προέκυψαν μέσα από την κατάρρευση των φεουδαρχικών δομών, όπου κανενός είδους ελευθερία δεν μπορούσε θεσμικά να αναγνωριστεί, και την αντικατάστασή τους από τον αναδυόμενο αστικό κόσμο, ο οποίος μπόρεσε να ατενίσει τον εαυτό του, μόνο υπό την προοπτική της ατομικής ελευθερίας, προσδιορίζει την πολιτική με τρεις βασικούς τρόπους, που αποδίδουν τον βαθμό ριζοσπαστικότητας στο εσωτερικό ενός σταθερά συντηρητικού άξονα διευθέτησης των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών σχέσεων, που θα μπορούσαμε να πούμε πως προσιδιάζει στον όρο ολιγαρχία. Οι δυο πρώτες αντιλαμβάνονται την πολιτική ως εργαλείο για την επίτευξη ενός σκοπού, ενώ στην τρίτη την παρουσιάζει ως αυτοσκοπό. Έτσι έχουμε, πρώτον την αναγνώριση της πολιτικής ως θεσμισμένου πεδίου στο εσωτερικό του οποίου οι εμπλεκόμενοι χρησιμοποιούν όλα εκείνα τα ειρηνικά μέσα του «πολιτισμού της δολοπλοκίας» για να επιτύχουν τους στόχους τους. Η αντίληψη αυτή για την πολιτική έλκει την καταγωγή της από απολυταρχικές αυλές του 15<sup>ου</sup>, 16<sup>ου</sup> και 17<sup>ου</sup> αιώνα, στις οποίες, όπως με

<sup>304</sup> Όπ.π, σελ. 221.

<sup>305</sup> Σωτήρης Αμάραντος, «Το ανέντιμο πολιτικό συμβόλαιο των εκλογών», Το Πρελούδιο της Σκέψης, Αντιφωνικά Ιστολόγια, 1/05/2015, [http://blogs.antifono.gr/istologia/preludio\\_skepsis/61-koinonikespolitikes/](http://blogs.antifono.gr/istologia/preludio_skepsis/61-koinonikespolitikes/)

μεγάλη σαφήνεια έδειξε ο Νόρμπερτ Ελίας, στο έργο του «Η Εξέλιξη του Πολιτισμού»<sup>306</sup>, συνωστίζονται τα βάρβαρα στίφη των ευγενών, που καθ' όλη τη μεσαιωνική περίοδο έχαιραν σημαντικής αυτονομίας, έναντι του κεντρικού ηγεμόνα ως φεουδάρχες, και που με τις νέες συνθήκες της ανάπτυξης της αστικής κοινωνίας αναγκάζονται να υποστείλουν την αυτονομία τους αυτή και να συνυπάρχουν στην βασιλική αυλή, με μόνο μέσο αναρρίχησης και αναπαραγωγής στις εξουσιαστικές θέσεις, την διπλωματία και την δολοπλοκία. Υπό την σκοπιά αυτή, η πολιτική καταλήγει να αποκτά αφενός ένα χυδαία καιροσκοπικό νόημα, που μόνο επίγειοι δαίμονες θα μπορούσαν να ασχοληθούν μαζί της και αφετέρου καλείται, μέσα από τον ορισμό της αυτόν, να νομιμοποιήσει κάθε είδους ανηθικότητα, μπροστά στην επίτευξη ενός κάποιου σκοπού. Δεύτερον, έχουμε την αντίληψη εκείνη για την πολιτική, έτσι όπως η έρευνα της Χάννα Άρεντ μοναδικά φώτισε: «Συμφωνούσαν ότι στόχος της κυβέρνησης είναι η ευημερία του λαού και ότι η ουσία της πολιτικής δεν είναι η δράση αλλά η διοίκηση.»<sup>307</sup> Η προηγούμενη διαπίστωση αποδίδει την αποκρυστάλλωση μια διττής εξέλιξης· από τη μια της πλήρους σχάσης με την παραδοσιακή, δηλαδή αρχαιοελληνική «εικόνα» της πολιτικής», έτσι ώστε η κοινωνία απομακρύνεται από τις πολιτικές λειτουργίες και τις τελευταίες τις αναλαμβάνουν κάποιες ολιγομελείς ομάδες και από την άλλη η κοινωνία αποκτά το προνόμιο της ατομικής ελευθερίας για κάθε συνειδητοποιημένο μέρος της, το οποίο πέρα από τον χώρο της αμιγούς ιδιωτικής προστασίας, ασκείται δημόσια στο επίπεδο της οικονομίας. Οι ολιγαρχικές ομάδες που νέμονται την εξουσία του κράτους διέπονται από βασικές αρμοδιότητες, αφενός την αναγνώριση της ατομικής ελευθερίας και της ελευθερίας της οικονομικής δράσης και αφετέρου τη διαχειριστική πρωτοβουλία για την ενίσχυση και ουχί τον περιορισμό, της οικονομικής δραστηριότητας των ιδιωτών (κατόχων του προνομίου της ατομικής ελευθερίας). Εάν η παραδοσιακή εικόνα της πολιτικής, απέδιδε ακριβώς τη σημασία της ίσης συμμετοχής της πολιτικής κοινότητας στη διαδικασία λήψης των αποφάσεων<sup>308</sup> και στην ειρηνική διευθέτηση των ανθρωπίνων σχέσεων, υπό τους όρους της αντιπαράθεσης των γνώμων, δηλαδή της διαβούλευσης και της ψηφοφορίας, έτσι ώστε να εξασφαλίζεται μια αβίαστη ισορροπία των κοινωνικών δυνάμεων, στη νεωτερική κοινωνία η σχέση απόστασης μεταξύ κοινωνίας και πολιτικής (δηλαδή η εκχώρηση των πολιτικών αρμοδιοτήτων στους ολιγάρχες<sup>309</sup>) και η κατ' αρχήν ουδέτερη ως προς τις εσωτερικές της διακυμάνσεις, αλλά ενισχυτική συνολικά λειτουργία της εξουσίας του κράτους προς την ιδιωτική οικονομική δραστηριότητα, άφηνε το πεδίο της οικονομίας να αναπτυχθεί έξω από οποιοδήποτε ρυθμιστικό κανόνα εξισορρόπησης, με αποτέλεσμα σε τελική ανάλυση να ενθαρρύνονται από την πολιτική ηγεσία, οι στρατηγικές διαμόρφωσης των οικονομικών σχέσεων ως σχέσεων ακραίας ανισότητας, όπου καμιά βελτιωτική παρέμβαση εκτός της οικονομία μπορεί να γίνει ανεκτή. Έτσι δίπλα στην πολιτικού χαρακτήρα ολιγαρχία οργανώνεται και μια οικονομικής προελεύσεως ελίτ. Τρίτον, έχουμε την κατανόηση της πολιτικής τόσο σε

<sup>306</sup> Νόρμπερτ, Ελίας, «Η Εξέλιξη του Πολιτισμού», Νεφέλη, Αθήνα, 1997, σελ. 124-138.

<sup>307</sup> Χάννα Άρεντ, «Για την Επανάσταση», Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006, σελ. 369.

<sup>308</sup> Εδώ θα αναλύσουμε το ζήτημα χωρίς να συνεχίσουμε ακριβώς την συλλογιστική για την πολιτική της Άρεντ, την οποία θα αναλύσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

<sup>309</sup> Βλ. το έργο του Γιώργου Κοντογιώργη, «Η Δημοκρατία ως Ελευθερία», Πατάκης, 2007.

ενδοκοινωνικό όσο και σε διακοινωνικό-διακρατικό επίπεδο ως ένα αγώνα απροκάλυπτης σύγκρουσης για την απόκτηση και την διατήρηση της ισχύος. Δεν είναι παράταιρη λοιπόν, προς την νεωτερική στάση έναντι της πολιτικής, η φράση του Karl von Clausewitz ότι «Ο πόλεμος είναι μια απλή συνέχιση της πολιτικής μ' άλλα μέσα. Βλέπουμε λοιπόν πως ο πόλεμος δεν είναι μόνο πολιτική πράξη, αλλά γνήσιο πολιτικό όργανο, μια συνέχιση των πολιτικών σχέσεων, μια πραγματοποίησή τους, μ' άλλα μέσα»<sup>310</sup>. Εδώ θα πρέπει να διευκρινίσουμε πως κάτι τέτοιο καλύπτει την αρχαιοελληνική αντίληψη, μόνο κατά το ήμισυ, δηλαδή για ότι αφορούσε μόνο τις διαπολεοτικές σχέσεις, οπού η βία όχι μόνο ήταν ανεκτή, αλλά και αναγκαία.<sup>311</sup> Αντίθετα στο εσωτερικό της Πολιτείας, η πειθώς και όχι η βία αποτελούσε τον τρόπο διευθέτησης των αντίθετων γνωμών, γι' αυτό άλλωστε και δεν συναντούμε το θεσμό του δημίου στην αρχαία Αθηναϊκή Δημοκρατία. Σε αυτή την τρίτη εκδοχή της νεωτερικής κατανόησης της πολιτικής, η τελευταία συνιστά αυτοσκοπό ταυτιζόμενη με την ισχύ. Και οι τρεις αυτές οπτικές που παρουσιάσαμε, εκτός από το γεγονός ότι ανήκουν στην ίδια εποχή της αναδυόμενης καπιταλιστικής κοινωνίας, ταυτίζονται ουσιακά, καθώς προϋποθέτουν έναν σκληρά ολιγαρχικό πυρήνα, ο οποίος μεσολαβεί σε όλες τις προκείμενες, αλλά και τις απολήξεις της σύλληψης και της εφαρμογής του πεδίου της πολιτικής. Με αρχαιοελληνικούς όρους και οι τρεις αυτές οπτικές συνιστούν ως χώροι κυριαρχίας προ-πολιτικές μορφές διευθέτησης των κοινωνικών σχέσεων. Ο καλύτερος τρόπος για να κατανοήσουμε αυτή τη θεμελιώδη διαφορά μεταξύ της προπολιτικής και πολιτικής σκοπιάς είναι η αναφορά στο έργο του Ευριπίδη «Ικέτιδες»<sup>312</sup>, όπου στον διάλογο που αναπτύσσει ο απεσταλμένος των Θηβαίων απευθυνόμενος στον Θησέα, τον ρωτά που βρίσκεται ο αφέντης των Αθηναίων, ώστε να μεταφέρει τα λόγια του δικού του βασιλιά, ένα γεγονός που φανερώνει μια σαφώς προ-πολιτική κατάσταση. Η απάντηση του Θησέα είναι αφοπλιστική. Αφού του επισημάνει το λάθος του, σχετικά με την αυθαίρετη προβολή του τρόπου με τον οποίο η δική του πόλη-κράτος διευθετεί το ζήτημα της εξουσίας, δηλαδή απολυταρχικά, του αντιτάσσει πως στην πόλη των Αθηναίων, η κοινωνία δεν κυβερνάτε από έναν άνδρα, αλλά είναι ελεύθερη. Η ελευθερία και κατ' επέκταση ο πολιτικός βίος ταυτίζεται με την ελευθερία, ενώ η κυβέρνηση του ενός ή των ολίγων συνιστά διάταξη εξουσιαστικών σχέσεων κατά την οποία δεν συνάδει η άσκηση της πολιτικής τέχνης.

Πέραν όμως από τον συγκεκριμένο εντοπισμό της έννοιας της πολιτικής για την Άρεντ ως διεξόδου από τις καταστάσεις που αντιστοιχούν στον ανθρωπολογικό τύπο που ανασυγκροτείται στη διαδικασία του μόχθου και σε αυτήν της εργασίας, σχηματίζεται ένα ιεραρχούμενο τριπολικό σχήμα το οποίο περιλαμβάνει ως διαδοχικές φάσεις ανέλιξης της ανθρώπινης ταυτότητας, τις υπαρξιακές καταστάσεις του animal laborand, του homo faber και του πολίτη, του ανθρώπου που προσδιορίζεται δηλαδή από την ελευθερία του ομιλείν και του πράττειν. Στο σημείο αυτό, θα διακινδυνεύαμε μάλιστα την υπόθεση ότι η ταξινόμηση αυτή της Άρεντ, στην οποία ενυπάρχει ένα κάποιο εξελικτικό στοιχείο, καλεί την καταγωγή της από τον πλατωνικό διάλογο

<sup>310</sup> Karl von Clausewitz, «Περί του Πολέμου», Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1999, σελ. 53

<sup>311</sup> Βλ. τον διάλογο Αθηναίων και Μηλίων, Θουκυδίδου Ιστοριών Ε', 86-95, 100-105, 112.

<sup>312</sup> Ευριπίδης, «Ικέτιδες», στίχοι, 399-408.



«Πρωταγόρας» και ειδικώς από τον μύθο που ο μεγάλος μαθητής του Σωκράτη βάζει στο στόμα του σοφιστή.<sup>313</sup> Στο σημείο αυτό χρειάζεται να διευκρινίσουμε κάτι σημαντικό για την οντολογική σημασία του μύθου. Θα μπορούσαμε εντελώς σχηματικά να παραδεχτούμε την ύπαρξη δυο διαφορετικών τύπων μύθου. Αυτούς που λαμβάνουν τη μορφή ιδεολογικού αξιώματος και υποκαθιστούν την πραγματικότητα, διεκδικώντας την απόλυτη αντικειμενικότητα της αλήθειας των δεδομένων τους και τους μύθους που επιχειρούν να συμπυκνώσουν στο επίπεδο του συμβολικού, το άρρητο νόημα των βαθύτερων αληθειών μιας συλλογικότητας. Προφανώς, ο μύθος του Πρωταγόρα ταξινομείται στη δεύτερη κατηγορία. Συνεχίζοντας την ανάλυσή μας, θα λέγαμε πως ο μύθος αυτός παρουσιάζει βασικές αναλογίες των σταδίων εκείνων που βλέπουμε να συνάπτονται προοδευτικά στο κατ' αρχήν<sup>314</sup> τριπολικό σχήμα της Άρεντ: μόχθος-εργασία-πράξη. Όπως μας παραθέτει ο Πλάτων, όταν δημιούργησαν οι Θεοί τα διάφορα ήδη, ανέθεσαν στον Προμηθέα και στον Επιμηθέα να μοιράσουν τις ιδιότητες εκείνες που θα ήταν χρήσιμες στα είδη για την επιβίωσή τους. Αφού ο Επιμηθέας πραγματοποιεί τη διανομή, ο Προμηθέας που έχει τον ρόλο του επιθεωρητή, διαπιστώνει πως ενώ όλα τα υπόλοιπα ήδη είχαν αποκτήσει τις διάφορες ιδιότητες, ένα είδος, το ανθρώπινο, είχε ξεμείνει γυμνό από αυτές. Για τον λόγο αυτό ο Προμηθέας κλέβει την τέχνη και τη φωτιά από τους θεούς και την χαρίζει στους ανθρώπους με τρόπο ώστε ο καθένας από αυτούς να κατέχει μια συγκεκριμένη επιμέρους ικανότητα και οι οποίες συνθετικά να αποδίδουν το σύνολο αυτού του δωρήματος. Έτσι έχουμε το πρώτο στάδιο για την ανθρωπότητα η οποία καθίσταται ικανή να κατέχει τον τρόπο και τα μέσα για την βιολογική της αναπαραγωγή. Βρισκόμαστε δηλαδή στο στάδιο που η Άρεντ περιγράφει ως μόχθο. Στον αγώνα όμως με τα άλλα ήδη, οι απομονωμένοι από το είδος τους άνθρωποι σκοτώνοντας από τα άγρια θηρία. Γι' αυτό και σκέφτηκαν να δημιουργήσουν ενώσεις για να μπορούν να προστατευτούν. Έτσι δημιουργούνται οι πόλεις, με την έννοια, όχι κάποιου ευρύτερου κοινωνικού και πολιτικού δεσμού, αλλά ως ευρύτερου συνοικισμού για την αποφυγή του κινδύνου των θηρίων. Αυτή η μορφή δημιουργίας του ευρύτερου αυτού συνοικισμού των πόλεων απάντα στο δεύτερο σκέλος του τριπόλου της Άρεντ, αυτού της εργασίας, δηλαδή της παρασκευής ενός κόσμου που θα έχει διάρκεια μεγαλύτερη από αυτή των ανθρώπινων ατομικών όντων.

Συνεχίζοντας την αφήγησή του ο Πλάτωνας μας λέγει πως σύντομα διαπιστώθηκε πως δεν ήταν δυνατή η ζωή στις πόλεις, διότι οι άνθρωποι αδικούσαν ο ένας τον άλλον, διότι δεν υπήρχε η πολιτική τέχνη. Στο σημείο αυτό παρουσιάζεται η βασική θέση των αρχαίων Ελλήνων, μια θέση που συνοψίζει την κοινή αντίληψη του ελληνισμού ανεξάρτητα από τις επιμέρους πολιτικές επιδιώξεις και τις αντιλήψεις τους για το ορθό πολίτευμα. Η θέση αυτή βρίσκεται ανεπτυγμένη στην παιδευτική Βίβλο όλης της αρχαίας Ελλάδας την Οδύσσεια και συγκεκριμένα στο επεισόδιο με τους Κύκλωπες, όπου δίδεται ο ορισμός του ανθρώπινου πολιτικού όντος σε αντιδιαστολή

<sup>313</sup> Πλάτωνος, «Πρωταγόρας», 320c-323a.

<sup>314</sup> Λέμε κατ' αρχήν τριπολικό, διότι σε αυτή τη φάση της μελέτης μας αποδεχόμαστε το κριτήριο που η συγγραφέας επιλέγει για την ταξινόμηση των στοιχείων αυτών, ενώ σε μια πιο προχωρημένη φάση της παρούσας μελέτης θα λάβουμε την πρωτοβουλία να επιλέξουμε ένα νέο κριτήριο το οποίο προκύπτει από την αντιπαράθεση των όρων αναγκαιότητα/ελευθερία και η ταξινόμηση αυτή θα μεταβληθεί σε διπολική.

προς τις κοινωνίες των τεράτων στις οποίες απουσιάζουν οι συνελεύσεις και οι νόμοι. Πρόκειται για την αντίληψη της πόλεως ως μορφώματος κατά το οποίο, αυτό που προέχει είναι η οργανική ενότητα, των πολιτών ώστε, όπως τονίζει ο Αριστοτέλης, να επιτευχθεί ο ενάρετος βίος. Πρόκειται δηλαδή για μια οργανωμένη συλλογικότητα που, ενώ τίθεται υπεράνω της ανάγκης της ύπαρξης για να είναι ικανή να πραγματώσει διαμέσου της πολιτικής την ελευθερία. Σύμφωνα με τον μύθο που παραθέσαμε, βλέποντας αυτή την δραματική εικόνα των ανθρώπων, ο Δίας δωρίζει σε όλους τους ανθρώπους αδιακρίτως την πολιτική τέχνη, ώστε να μπορούν να συνυπάρχουν στην πόλη. Έτσι περνάμε στο τρίτο σημείο της εξέλιξης της ανθρωπότητας, το οποίο αντιστοιχεί βέβαια και για την Άρεντ στο στάδιο της πράξης, τη μοναδική διάσταση, όπου σύμφωνα με τη φιλόσοφο, ο άνθρωπος δύναται να απολαύσει και να ασκήσει την ελευθερία του. Φυσικά, πάνω στα ζητήματα αυτά τα τεκμήρια που μας παρέχει η αρχαιοελληνική γραμματεία είναι τόσα πολλά που θα μπορούσε να αποτελέσει υλικό για πολλές ξεχωριστές έρευνες, γι' αυτό και θα αρκεστούμε σε ότι μέχρι τώρα παρουσιάσαμε.

## **Η πολιτική ως πράξη και ομιλία**

### **Προαπαιτούμενα της πράξης**

Η αντίληψη της Άρεντ για την πολιτική, αποκλίνει, κατά πολύ, από τις διαδεδομένες αντιλήψεις της πολιτικής θεωρίας της νεωτερικότητας, στο βαθμό που την αντιδιαστέλλει από το εξουσιαστικό γεγονός της κάθετης δόμησης των ανθρώπινων σχέσεων. Όπου υπάρχουν σχέσεις εξουσίας-υποταγής απουσιάζει η πολιτική. Το σημείο εκκίνησης αυτό για την Άρεντ, υποβασιμάζεται από έναν θεμελιώδη διαχωρισμό μεταξύ των σχέσεων ελευθερίας και των σχέσεων εξουσίας. Αντίστοιχα, τα πεδία εντός των οποίων πραγματώνονται οι δυο αυτοί διαφορετικοί τύποι σχέσεων διακρίνονται σε δημόσιο και ιδιωτικό. Η ιδιωτικότητα προσιδιάζει στις σχέσεις εξουσίας, όχι μόνο κατά τη ροή της ζωής στο εσωτερικό του νοικοκυριού, δηλαδή στην τυπική ιδιωτική όψη της ζωής των ανθρώπων, αλλά και κατά την ευρύτερη κοινωνική έκφραση του βίου, από την οποία απουσιάζει η ελευθερία. Όπως έχουμε διαπιστώσει, για την Άρεντ η έννοια της ανάγκης, ως βιολογική ρύθμιση της ζωής, έχει ιδιαίτερα σημαντική θέση για τον χαρακτηρισμό ενός πεδίου ως πολιτικού ή προπολιτικού. Από τη στιγμή που οι ανθρώπινες σχέσεις διέπονται από την καθοριστικότητα της ανάγκης δεν μπορεί παρά να εκλείπει η πολιτική ως ελευθερία. Αντίθετα, η υπέρβαση της αναγκαιότητας που προϋποθέτει η φυσική διάσταση του ανθρώπινου βίου, διανοίγει ένα πεδίο διεκδίκησης και απόλαυσης της ελευθερίας. Στην περίπτωση κατά την οποία, ο βίος της ανθρώπινης συλλογικότητας συγκροτείται μέσα από σχέσεις εξαναγκασμού, ο χώρος της ευρύτερης κοινωνίας, δηλαδή αυτό που με γενικούς όρους θα λέγαμε ότι αρχίζει εκεί που σταματά η αμιγώς προσωπική ζωή,

παραμένει εγκλωβισμένος στην αρχή της ανάγκης. Έτσι ακόμη και αυτό το ευρύτερο πεδίο εντός του οποίου αρθρώνονται οι ανθρώπινες σχέσεις σημαίνεται από τα στοιχεία της προσωπικής διάστασης της ζωής. Πρώτον, διότι διεπόμενο από την ανάγκη θέτει τις ανθρώπινες σχέσεις σε μια κατάσταση αδυναμίας κοινοποίησης. Σύμφωνα με την Άρεντ, το ανθρώπινο ον βιώνει την ανάγκη εσωτερικά, καθώς πριν από κάθε τι άλλο, αυτή αφορά τις σωματικές του λειτουργίες οι οποίες δεν είναι εύκολο να κοινοποιηθούν. Σε αυτό το σημείο η φιλόσοφος φέρνει ως παράδειγμα την εσωτερική σχέση του ανθρώπου με τον πόνο. Το μη κοινοποιήσιμο της ανάγκης ως εσωτερικής αίσθησης, αναιρεί σχεδόν κάθε δυνατότητα διάνοιξης χώρου για την πολιτική δράση. Δεύτερον η αναγκαιότητα προσδιορίζει με απαιτητικό τρόπο τη φύση του αιτήματος, αλλά και τους πιθανούς τρόπους απάντησης σε αυτό. Οι δυο αυτές παράμετροι ακυρώνουν την όποια δυνατότητα για ελεύθερη πράξη στο ευρύτερο πεδίο ζωής της συλλογικότητας, υποχρεώνοντάς την να λειτουργεί με όρους ιδιωτικότητας.

Μέσα από αυτή την παράθεση των στοχασμών της Άρεντ που προηγήθηκε, αλλά και αυτών που θα ακολουθήσουν θα μπορούσαμε να διαπιστώσουμε τη σημασία της ύπαρξης της ανθρώπινης πολλότητας για την ανάδυση του πολιτικού πεδίου.

«Καμιά ανθρώπινη ζωή, ούτε και αυτή ακόμη η ζωή του αναχωρητή στην ερημιά της φύσης, δεν είναι δυνατή χωρίς της ύπαρξη ενός κόσμου ο οποίος άμεσα ή έμμεσα μαρτυρεί την παρουσία άλλων ανθρώπινων όντων»

Και λίγο πιο κάτω:

«Όλες οι ανθρώπινες δραστηριότητες καθορίζονται από το γεγονός ότι οι άνθρωποι ζουν μαζί, αλλά η μόνη δραστηριότητα, που ούτε και να τη διανοηθούμε μπορούμε έξω από την ανθρώπινη κοινωνία, είναι η πράξη» (Η Ανθρώπινη Κατάσταση, σελ. 39)

Η ανθρώπινη πολλότητα τοποθετείται για την Άρεντ στους αντίποδες αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε ομοιομορφία της μάζας. Όπως είδαμε σε προηγούμενο κεφάλαιο, η ανθρωπολογία της φιλοσόφου συλλαμβάνει την πολλότητα ως το ποιοτικό εκείνο μέγεθος που θέτει από κοινού όντα που είναι ταυτόχρονα ίσα και διαφορετικά. Η ισότητα συνιστά την προϋπόθεση για τη συνύπαρξη στη βάση της αμοιβαίας κατανόησης μεταξύ των συντελεστών της πολλότητας, συνδέοντας και θέτοντας στο επίπεδο της αλληλοδιαδοχής των γενεών το διακύβευμα της κληρονομιάς, μέσω της μνήμης, ενός κοινού κόσμου, μεταξύ παρελθόντος, παρόντος και μέλλοντος, ενώ η διαφορά επιτάσσει την έκφραση της ατομικής πραγματικότητας δια μέσου της πράξης και των λόγων. Η αποκάλυψη της διαφορετικότητας αποδίδει ακριβώς τα στοιχεία της σύνδεσης του ατομικού με το συλλογικό, δηλαδή τη διάνοιξη του δημόσιου χώρου. Έτσι, η πράξη και οι λόγοι της ατομικής αποκάλυψης, θέτουν ως αναγκαία συνθήκη την ύπαρξη και τη μαρτυρία των άλλων, σε πράξεις που μπορείς να ιδωθούν και σε λόγους που μπορούν να γίνουν ακουστοί. Η επιθυμία αποκάλυψης προκύπτει από τη δυνατότητα που εκπορεύεται κατά τον συνδυασμό της ισότητας και της διαφοράς, δηλαδή από την κοινή κατανόηση, η οποία στη διάρκεια του χρόνου και της διαδοχής των γενναίων αναπτύσσεται ως μνήμη και ταυτόχρονα ως προσωπική ατομικότητα στο

εσωτερικό της πολλότητας. Σε τελική ανάλυση η ύπαρξη αυτής της πολλότητας συνεπάγεται ένα κοινό ενδιαφέρον για το ίδιο αντικείμενο και της επεξεργασία του στην προοπτική της διαφορετικής θέσης εκκίνησης των ατομικών προσδιορισμών. Ο συνδυασμός αυτών των δυο παραγόντων αποδίδει την ισορροπία μεταξύ ατομικού και συλλογικού ως απαραίτητη συνθήκη για την ανάδυση της πολιτικής. Το ατομικό στοιχείο πραγματώνεται εκφράζοντας τη μοναδικότητά του όχι μόνο αναφορικά με την διαφορετικότητα της θέσεως εκκίνησης επί του κοινού αντικειμένου, αλλά έχοντας ταυτόχρονα τη δυνατότητα της κατανόησης και ενσωμάτωσης των οπτικών των άλλων, στο εσωτερικό της πολλότητας, γεγονός που καθιστά το ποιοτικό πρόσημο της τελευταίας, πολύ διαφορετικό από αυτό που θα μπορούσε να είναι σε συνθήκες μαζισμού, δηλαδή επιβεβλημένης μαζικότητας της βούλησης και της έκφρασης της ατομικότητας. Η κυριαρχία αντίθετα της ενικής γνώμης, υποβασάζει ένα οικοδόμημα από το οποίο είναι καταδικασμένος να εκλείψει ο κοινός κόσμος, δηλαδή η πολιτική.<sup>315</sup>

Ένα ακόμη κρίσιμο στοιχείο στην αντίληψη της Άρεντ για την ανθρώπινη πολλότητα και τη σχέση της με το ατομικό υποκείμενο αφορά την ενσωμάτωση της πολλότητας, έστω και υπό περιοριστικούς όρους στον έσω εαυτό.<sup>316</sup> Σύμφωνα με τη φιλόσοφο, ο εσωτερικός διάλογος του υποκειμένου με τον εαυτό του<sup>317</sup> συνιστά την προσωπική βίωση του στοιχείου της πολλότητας, ανεξάρτητα από τη φυσική παρουσία ενός κάποιου ανθρώπινου πλήθους. Τότε είναι που ο εαυτός διχάζεται σε δυο γνώμες που διαλέγονται, μέχρι του σημείου όπου το υποκείμενο θα γεφυρώσει αυτόν τον διχασμό. Η γεφύρωση βέβαια αυτή δεν είναι παρά συγκυριακή. Δίνει τις απαιτούμενες για το άτομο προϋποθέσεις για να στηρίξει τη γνώμη του τώρα στο ευρύτερο πλαίσιο της πολλότητας. Ουσιαστικά ο εσωτερικός διάλογος προσφέρει στο υποκείμενο το πλεονέκτημα να διαμορφώσει άποψη μέσα από τα ερεθίσματα που ήδη συγκέντρωσε από τη θέση του στο εσωτερικό της πολλότητας. Οι ποικίλες γνώμες γίνονται αντικείμενο εσωτερικής επεξεργασίας, ώστε το υποκείμενο να είναι σε θέση να εκφράσει τη δική του γνώμη. Είναι σημαντικό να επισημάνουμε πως από τα συμφραζόμενα ο διάλογος του υποκειμένου τόσο με τον εαυτό του, όσο και με τα άλλα υποκείμενα της πολλότητας είναι συνεχής και έχει την διάρκεια που έχει και ο βίος του ανθρώπου εντός της πολιτικής κοινότητας. Ταυτόχρονα θα πρέπει να επισημάνουμε ότι ενώ αυτή η διαδικασία είναι συνεχής, δηλαδή ότι τα ερεθίσματα του περιβάλλοντος της πολλότητας εσωτερικεύονται και γίνονται αντικείμενο διαλόγου, ώστε στη συνέχεια να εξωτερικευτούν σε αυτήν με τη μορφή της ενικής γνώμης, η κατάσταση που επικρατεί στην πολλότητα, ποτέ δεν μπορεί να λάβει τη μορφή του μονισμού της μιας γνώμης, χωρίς να καταργηθεί η ίδια η πολλότητα και η γνώμη να μετουσιωθεί σε μια υποχρεωτική για όλους αλήθεια.<sup>318</sup>

Προφανώς, το ζήτημα αυτό δεν είναι τόσο απλό, όσο θα ζητούσε η ράθυμη

<sup>315</sup> Χάννα Άρεντ, «Υπόσχεση πολιτικής», σελ. 150.

<sup>316</sup> Οπ.π. σελ. 67-68.

<sup>317</sup> Προφανώς η Χάννα Άρεντ δεν έμεινε ανεπηρέαστη από τις θέσεις της «σχολής» της «Συμβολικής Διαντίδρασης» του Τζορτζ Χέρμπερτ Μιντ και των «οπαδών» του. Βλ. σχετικά «Mind, Self and Society» (1934).

<sup>318</sup> Η Άρεντ κατέληξε να θεωρεί υπεύθυνο για όλη αυτή την εξέλιξη τον Πλάτωνα και την αρνητική εμπειρία που είχε από την δίκη του αγαπημένου του δασκάλου και φίλου Σωκράτη.

σκέψη σε σχέση προς το αντικείμενό της. Η αντίληψη της Άρεντ περί του κοινού κόσμου και της πολιτικής στοιχειοθετείται δια μέσου της έκφρασης και της επιβεβαίωσης της μοναδικότητας της γνώμης έναντι των κοινών ζητημάτων. Κατόπιν αυτών, η έννοια της ενότητας έτσι όπως τη γνωρίζουμε από τη σύγχρονη πολιτική πραγματικότητα, ως ολιγαρχικά, άρα ετερόνομα, σχηματιζόμενη στάση πολιτικής στόχευσης και δράσης, στην οποία καλούνται ή διατάσσονται τα πλήθη να συνταχθούν αποτελεί για τη φιλόσοφο έναν προπολιτικό σχήμα συνύπαρξης που καταργεί ή έστω καθιστά ανενεργά τα ουσιώδη χαρακτηριστικά της ίδιας της πολλότητας.

Το ερώτημα που προκύπτει, εάν αποδεχτούμε τα όσα έως εδώ έχουμε παρουσιάσει, είναι πως μπορεί πράγματι να υπάρξει πολιτική, στον βαθμό όπου οι διαφωνίες παραμένουν αγεφύρωτες, πως είναι δυνατό μια πολιτική κοινότητα να επιβιώνει, εάν δεν μπορεί να επιτύχει έναν κάποιο συγκερασμό γνώμης για λόγους καθαρά πρακτικούς, με κεντρικό ανάφορο την ίδια την αναγκαιότητα λήψης των όσων καθημερινών αποφάσεων επιβάλλει καθ' εαυτό το γεγονός της συνύπαρξης. Θα διακινδυνεύαμε την υπόθεση, εάν σε ότι έχει καταδειχτεί μέχρι τώρα, προσθέταμε και τον τρόπο με το οποίο η Άρεντ κατηγοριοποιεί τα μέσα λήψης των αποφάσεων (αρχή της πλειοψηφίας), ακόμη και στις πολιτικές κοινότητες, δηλαδή αυτές που ονομάζουμε δημοκρατικές, όπως λόγου χάρη την Αθήνα του κλασικού αιώνα, αλλά και την αποκρυστάλλωση αυτών των μέσων με τη μορφή των νόμων, εκτός πολιτικής δραστηριότητας, ότι τον στοχασμό της διαπερνά μια αναρχική ροπή. Ουσιαστικά η Άρεντ αναγνωρίζει την πολιτική εκεί που υπάρχει η πλήρης ελευθερία έναντι οποιασδήποτε μορφής κοινωνικής θέσμισης, δηλαδή κατά κάθε μορφής περιορισμού της πολιτικής δραστηριότητας. Γι' αυτό και τα κείμενα από την αρχαιότητα που χρησιμοποιεί η Άρεντ, πάνω στο ζήτημα έχουν την πρόθεση να κατατάξουν τους νόμους και γενικότερα τις θεσμίσεις του πολιτικού πεδίου ως την αναγκαία συνθήκη που στηρίζουν με τεχνικούς όρους την πολιτική. Η Άρεντ τις θεωρεί προπολιτικές οριοθετήσεις της πολιτικής. Ωστε οι νόμοι έχουν την ίδια σημασία για την πολιτική που έχουν και τα τείχη της αρχαίας πόλης-κράτους. Με άλλα λόγια η Άρεντ δεν μπορεί να αποδεχτεί κανέναν καταναγκαστικό όρο ως πολιτικό, ακόμη κι αν συνιστά μια τεχνική απάντηση στο γεγονός του συμβιβασμού της ατομικής ατομικότητας της πολλότητας και την σύνθεσης των ατομικών μοναδικοτήτων στο εσωτερικό της πολλότητας. Η ροπή λοιπόν προς την αναρχία που καταγράψαμε στον στοχασμό της Άρεντ, μένει σχεδόν χωρίς ισχύ, από τη στιγμή που ανεξάρτητα από την στενότητα του πλαισίου που προσδιορίζει την πολιτική, ως χώρο ελευθερίας, το αποτέλεσμα της πολιτικής υπερβαίνει στον στοχασμό της φιλοσόφου το ίδιο αυτό πλαίσιο. Ήδη όπως έχουμε δει οι αναγκαιότητες που θέτει εκ της συστάσεώς της η πολλότητα, δηλαδή το γεγονός της ταυτόχρονης ύπαρξης της ισότητας και της διαφορετικότητας των πολλών, επιτάσσει, όχι μόνο τον περιορισμό της πολιτικής δραστηριότητας, αλλά και τον κατά το δυνατό καθορισμό του αποτελέσματός της. Γι' αυτόν το λόγο η Άρεντ αποδέχεται τη θέσμιση του νόμου και την αρχή της πλειοψηφίας, δηλαδή της υποχρεωτικής τήρησης της πλειοψηφούσας γνώμης και από αυτούς που μειοψήφησαν έχοντας διαφορετική θέση επί των εκάστοτε κοινών θεμάτων. Ωστε για την Άρεντ σε συνθήκες

πολιτικής δράσης οι πολίτες είναι ελεύθεροι, αλλά όχι κυρίαρχοι<sup>319</sup>. Ελεύθεροι ως μετέχοντας στη πολιτική διαδικασία της διαβούλευσης και της λήψης της απόφασης, αλλά εν συνεχεία η θεσμική έκφραση του αποτελέσματος τους υποχρεώνει στην τήρηση της απόφασης ανεξαρτήτου αποτελέσματος και συμφωνίας ή διαφωνίας τους με αυτό. Σε διαφορετική περίπτωση δεν θα μπορούσε να υπάρξει πολιτική κοινότητα παρά μόνο παράλληλες ατομικότητες. Η ελευθερία, δηλαδή που απολαμβάνουν οι ατομικοί συντελεστές της πολιτικής διέρχεται από το κομβικό σημείο ενός συμβιβασμού, αυτού της τελικής θέσμισης που είναι αναγκαία για την διατήρηση της ελευθερίας του πολιτικού σώματος και άρα των ατομικών συντελεστών. Το παράδειγμα της δίκης του Σωκράτη, καθώς και της απόφασής του να αποδεχτεί την καταδίκη του που θα είχε ως συνέπεια τον θάνατό του, ενώ θα μπορούσε να αποφύγει αυτή την κατάληξη, δείχνει με μεγάλη διαύγεια, τη σχέση της ελευθερίας με τον αυτοπεριορισμό που συνάμα αποτελεί καίριο προαπαιτούμενό της. Ο ακαθόριστος χαρακτήρας της πράξης ως ελευθερίας, όπως θα δούμε στη συνέχεια δεν αφήνει καμιά δυνατότητα να σκεφτούμε την απόλαυση της ελευθερίας δίχως να θέτουμε εσωτερικούς περιορισμούς.

Επιστρέφοντας τώρα, στα δυο θεμελιώδη στοιχεία της ισότητας και της διαφοράς τα οποία συνδέουν παρελθούσες, παρούσες και μέλλουσες γενιές με το ίδιο αντικείμενο, δηλαδή τον κοινό κόσμο, θα αναδείξουμε τον τρόπο με τον οποίο συνδέει η Άρεντ αυτές τις παραμέτρους με μια αίσθηση εγκόσμιας αθανασίας. Η δημόσια αποκάλυψη της μοναδικότητας του ατόμου μέσα από τα πραττόμενα και τα λεχθέντα του, την μαρτυρία έναντι αυτών των λόγων και των πράξεων από τα λοιπά μέρη της κοινότητας και τέλος η εγγύηση που αυτή προσφέρει για την διατήρησή τους στο χρόνο με τη μορφή της συλλογικής μνήμης, αποδίδει τελικώς μια ενδεχομενικότητα μιας αντεστραμμένης μεταφυσικής. Πρόκειται για την πιθανότητα κατάκτησης της αθανασίας σε ένα καθόλα γήινο κόσμο, αυτό της πολιτικής κοινότητας. Ακριβώς, η προσδοκία αθανασίας θεμελιώνει για την Άρεντ την πολιτική.<sup>320</sup> Θα λέγαμε πως, σε αντίθεση με τη θρησκευτική σύλληψη της αθανασίας, η οποία προκύπτει από την ελπίδα αναμονής μιας μετά τον θάνατο κατάστασης διατήρησης της ύπαρξης του ατόμου, η πολιτική, αθανασία, συνιστά ένα είδος συναισθήματος ικανοποίησης που προκύπτει από το ενδεχόμενο όχι της άμεσης διατήρησης της ύπαρξης σε έναν άλλο υπαρκτικό επίπεδο, αλλά της δια μέσου της πράξης επιβίωσης στο εσωτερικό της πολλότητας της ουσίας της μοναδικότητας του αποκαλυπτόμενου ατόμου, έστω κι αν το ίδιο έχει παύσει να υφίσταται ως φυσική οντότητα. Τα κίνητρα της πολιτικής δράσης που απελευθερώνονται από μια τέτοια σύλληψη της πράξης, στηρίζουν ως ακρογωνιαίος λίθος το δημόσιο πεδίο, σε σημείο μάλιστα οπού εάν αυτός παύσει να υφίσταται όλο το πολιτικό οικοδόμημα καταρρέει σύμφωνα με την γερμανοεβραία φιλόσοφο. Η έκλειψη του κινήτρου αυτού, κατά την ύστερη αρχαιότητα, προετοιμάζει, για την Άρεντ, τον υποβιβασμό της πολιτικής και την προετοιμασία του ιστορικού

<sup>319</sup> «Η ανθρώπινη κατάσταση», σελ. 316.

<sup>320</sup> «Χωρίς αυτή την υπέρβαση σε μια δυνάμει επίγεια αθανασία, καμιά πολιτική, με την αυστηρή έννοια της λέξης, κανένας κοινός κόσμος και κανένας δημόσιος χώρος δεν είναι δυνατός.», βλ σελ. 81, «Η ανθρώπινη κατάσταση».

χώρου για την εμφάνιση και επικράτηση του χριστιανισμού, δηλαδή ενός μεταφυσικού τρόπου επίτευξης του αθανασίας.

### Η οντολογική απροσδιοριστία της πράξης

Η αποκάλυψη μέσω της πράξης και της ομιλίας, αφορά τη μοναδικότητα του προσώπου, η οποία αναδύεται ως απάντηση στο ερώτημα του «ποιός είναι;». Αυτό είναι το ερώτημα, στο οποίο η Άρεντ αντιδιαστέλει ένα άλλο, το ερώτημα που σχετίζεται με το «τι είναι;» ένα άτομο. Το δεύτερο αυτό ερώτημα είναι προσανατολισμένο στο να διαφωτίσει τον κοινό τόπο των στοιχείων που ένα όν μοιράζεται με άλλα άτομα του ίδιου είδους, όπως για παράδειγμα το είδος άνθρωπος, ή γενικώς με τα άλλα ήδη όντων επέκεινα της ταξινόμησης του είδους. Αντίθετα, η απάντηση στο πρώτο ερώτημα αφορά τον μοναδικό χαρακτήρα της προσωπικής ανθρώπινης ύπαρξης και εάν η όποια απάντηση είναι σκοπίμως ατελής ή προσωρινή, οφείλεται ακριβώς στην μοναδικότητα της ανθρώπινης ατομικής οντολογίας, στην εσωτερική ρευστότητα του ατομικού είναι. Γι' αυτό και η αποκάλυψη της μοναδικότητας, δια μέσου της πράξης και της ομιλίας, δεν μπορεί παρά να παραπέμπει σε μια προσωρινή κατάσταση του ανθρώπινου όντος. Η Άρεντ, μας προειδοποιεί για το επικίνδυνο ενδεχόμενο να θεωρήσουμε κατά τη χρήση της γλώσσας και τη σταθερότητα που διέπει τον γλωσσικό κανόνα, ως προς τα όντα που αυτός κατονομάζει ως πράγματα, δηλαδή ως στατικές και σχετικά αναλλοίωτες ιδιότητες. Για το λόγο αυτό προτείνει να θεωρήσουμε την αποκάλυψη που επιδιώκει να επιτύχει το ερώτημα «ποιός είναι;» με τον τρόπο που αντιμετώπιζε ο Ηράκλειτος τους χρησμούς του αρχαίου μαντείου.<sup>321</sup> Αυτή η εγγενής απροσδιοριστία της αποκάλυψης της μοναδικότητας, κατ' ουσίαν των ανθρώπινων πράξεων και λόγων, που σε τελική ανάλυση ανατρέπουν τους ίδιους τους σκοπούς της πράξης είναι αυτές που καθιστούν πραγματοποιήσιμο το πεδίο των ανθρώπινων υποθέσεων. Από τη στιγμή που τίποτε δεν είναι πλήρως δεδομένο, όπου η κατάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης δεν μπορεί να αποκρυσταλλωθεί με απόλυτο τρόπο, νομιμοποιείται οντολογικά η εμφάνιση των κοινών ανθρώπινων υποθέσεων, που έστω κι αν βασίζονται σε μια αντικειμενική βάση ενδιαφερόντων, όπως πχ τα υλικά συμφέροντα, υπερβαίνουν τις υλικές αυτές συνθήκες και προσδιορίζονται στο επίπεδο ενός άυλου πλέγματος ανθρώπινων σχέσεων, οι οποίες, όπως διατείνεται η Άρεντ, δεν είναι λιγότερο πραγματικές εξαιτίας του γεγονότος ότι στερούνται υλικότητας.<sup>322</sup> Η αδυναμία της πολιτική φιλοσοφίας να εντοπίσει αυτό το άυλο πλέγμα των ανθρώπινων σχέσεων που εγκυμονεί την απροσδιοριστία, σε βαθμό μάλιστα που να αντιστρατεύεται την ίδια την σκοπιμότητα της έναρξης της πράξης, αλλοιώνει τη θέαση των δημόσιων υποθέσεων, αποδιδόντάς τους έναν

<sup>321</sup> «Ούτε κρύβουν, ούτε αποκαλύπτουν, αλλά παρέχουν φανερά σημεία».

<sup>322</sup> Χάνα Άρεντ «Η ανθρώπινη κατάσταση», σελ. 251.

αντικειμενοποιημένο όρο θέασης, δηλαδή μια καλώς ορισμένη διάσταση, που μόνο η υλική συνθήκη της ύπαρξης θα μπορούσε να επιτύχει. Η διάσταση αυτή, παραπέμπει σε μια καλώς καθορισμένη διαδικασία, σύμφωνα με την οποία, η πράξη συνιστά ένα κλειστό και πλήρως ελεγχόμενο σύστημα ανθρώπινων δράσεων, που προσδιορίζεται από μια δεδομένη αργιστική επιλογή των σκοπών, αλλά και των μέσων πραγμάτωσής τους. Αυτόματα, η θέαση της πραγματικότητας των ανθρώπινων σχέσεων, καταλήγει να μεταθέτει το ερώτημα της αποκάλυψης από το «ποιος είναι;» στο «τι είναι;» ο άνθρωπος ως ατομικότητα. Η προηγούμενη, θέση έχει ως αναγκαία συνέπεια την κατάργηση της ίδιας της ατομικής προσωπικότητας και άρα της σημασίας του δημόσιου πεδίου ως χώρου αποκάλυψης της μοναδικότητας αυτής. Οι ατομικότητες αποκτούν τις ιδιότητες των πραγμάτων, ενώ η πράξη και η ομιλία μεταμορφώνονται σε απρόσβλητους από οποιαδήποτε παρέμβαση της ανθρώπινης ελευθερίας νόμους, δηλαδή υποχρεωτικές επιταγές που τις χαρακτηρίζει μια εξωτερική σχέση με τους ανθρώπους.

Με τη συγκεκριμένη παρακαταθήκη της Άρεντ, θα λέγαμε πως συγκροτείται ένα κριτικό πλαίσιο έναντι των χρήσεων στη σύγχρονη κοινωνία του τεχνοκρατικού τρόπου οργάνωσης και της αντίστοιχης προς σε αυτόν ορολογίας.<sup>323</sup> Η τάση της τεχνοκρατίας να αντιλαμβάνεται τις ανθρώπινες ατομικές υπάρξεις ως στατιστικές μονάδες και η τάση της να τις ποσοτικοποιεί ύστερα σε ευρύτερα σύνολα τα οποία μπορούν κάλλιστα να αναλάβουν τον ρόλο των στιβαζόμενων σε μια αποθήκη προϊόντων και η συνακόλουθη προς αυτή την ιδεοληψία δυναμική της σταχυοθέτησης εκ μέρους των «ειδικών», οι οποίοι σχηματίζουν το αντικείμενο της γνώσης τους πάνω σε μια βασική παραγνώριση της ανθρώπινης πραγματικότητας, δεν δίνει κανένα περιθώριο για την διατήρηση της πολιτικής ως διακυβέυματος συνεχούς αποκαλυπτικής της ατομικής μοναδικότητας και της ελεύθερης αλληλενέργειας στο εσωτερικό της πολλότητας. Η αναμέτρηση των ατομικών γνώμων και η απροσδιοριστία της πράξης χάνουν τον ελευθεριακό χαρακτήρα τους και αποτιμώνται βάσει της χρηστικής τους αποτελεσματικότητας σε σχέση με σκοπούς που έχουν την συμπαράσταση του κυρίαρχου συστήματος, το οποίο, όπως είδαμε, υποβασιμάζεται από

---

<sup>323</sup> Για τις συνέπειες της τεχνοκρατίας στην διευθέτηση του πολιτικού πεδίου βλ. τα άρθρα μας «Η εκλογική άνοδος ως μέσο συστημικής ενσωμάτωσης», στο Πρελούδιο της σκέψης, Αντιφωνικά ιστολόγια, [http://blogs.antifono.gr/istologia/preludio\\_skepsis/61-koinonikespolitikes](http://blogs.antifono.gr/istologia/preludio_skepsis/61-koinonikespolitikes) που αναπτύσσουμε τα εξής: «Η τεχνοκρατική αντίληψη, μεταρσιώνει σε τοτέμ το υφιστάμενο κοινωνικό σύστημα, καθώς και τη διάταξη της ισχύος στο εσωτερικό του, σε σχέση με την οποία, στη χειρότερη περίπτωση, αναλαμβάνει τον ρόλο της θεραπευαίνιδας, ενώ στην καλύτερη αποδέχεται σιωπηρά. Η τεχνοκρατία επιφέρει μια ουσιαστική αλλοίωση στην πολιτική δραστηριότητα, η οποία εργαλειοποιείται στην παροχή των αποτελεσματικότερων μέσων στην υπηρεσία των σκοπών του συστήματος της ολιγαρχίας. Στην ακραία του εκδοχή, ο τεχνοκρατικός λόγος καταργεί κάθε είδους συζήτηση περί πολιτικής. Η ειδική γνώση παρουσιάζει ως άχρηστη τη δημόσια αντιπαράθεση των γνώμων, με αποτέλεσμα την έκλειψη του δημόσιου χώρου, ως χώρου ελεύθερης πραγμάτωσης του ατόμου και της συλλογικότητας. Ένα τελεστικό λεξιλόγιο κάνει την εμφάνισή του για να καλύψει τις λειτουργικές ανάγκες του συστήματος, με αποτέλεσμα της υποστασιοποίησης της ανθρώπινης ετερότητας σε στατιστική μονάδα και τον αναπροσανατολισμό της εξουσίας προς τον ολοκληρωτισμό. Θα είχε σημασία να λεχθεί, πως μέσα από τους ίδιους μηχανισμούς, η εξουσία υποτάσσεται στο έργο της και ολόκληρη η κοινωνία καταδυναστεύεται τελικά από την ετερονομία.» και «Η απομυθοποίηση της αυθεντίας των τεχνοκρατών στην προοπτική της δημοκρατίας» στο Αντίφωνο, <http://www.antifono.gr/portal>.



μια αντίληψη που θεμελιώνεται στη παραγνώριση της οντολογίας της ανθρώπινης πράξης ως κλειστού και ετερόνομου συστήματος. Στην ακραία της εκδοχή η τεχνοκρατική αντίληψη υπερβαίνει κατά πολύ τις σκοπιμότητες της ιδεολογικής και ταξικής κυριαρχίας μιας κοινωνικής τάξης εις βάρος των υπολοίπων και γίνεται ακόμη και η ίδια υποχείριο των ίδιων της των συνεπειών, με αποτέλεσμα το σύνολο της κοινωνικής πραγματικότητας να ηττάται από την ετερονομία. Πρόκειται για έναν ολοκληρωτισμό από τον οποίο δεν διασώζεται ούτε ο ίδιος του ο διαχειριστής. Όπως μπορούμε να καταλάβουμε, η Άρεντ προσπαθεί να παράσχει στον πολιτικό στοχασμό και στη φιλοσοφία, κατ' αρχάς έναν κριτικό λόγο που θα προειδοποιεί για τα αδιέξοδα και τους κινδύνους της τεχνοκρατικής οργάνωσης της πολιτικής, η οποία ματαιώνει κάθε δυνατότητα απόλαυσης της ελευθερίας για τον άνθρωπο, τόσο ως ατομική, όσο και ως συλλογική ύπαρξη.

Η αποκαλυπτική της πράξης και της ομιλίας χαρακτηρίζεται από μια θεμελιώδη αμφισημία. Η αμφισημία αυτή, προέρχεται από τη σύνθεση στο εσωτερικό αυτής της ενδεχομενικότητας δυο ετερογενών μεταβλητών, της αρχής ως ανάληψης πρωτοβουλίας για πράξη και ομιλία και της δυνατότητας ανάδυσης της αρχής αυτής στο εσωτερικό ενός ήδη θεσμισμένου πεδίου κοινωνικών σχέσεων, δηλαδή μιας ζωντανής και ταυτόχρονα σταθεροποιημένης πολλότητας. Η ανθρώπινη ύπαρξη φέρει μέσα της από τη στιγμή της γέννησής της ως αναπαλλοτρίωτη δυνατότητα την αρχή, να ξεκινά κάτι απ' την αρχή<sup>324</sup>. Είναι ενδιαφέρον ότι στον ελληνικό κόσμο η έννοια της αρχής προκύπτει πολύ νωρίς, με την αυγή της ίδιας της φιλοσοφίας, στο έργο του Αναξίμανδρου. Στο πρώτο της ανάπτυγμα, η έννοια αυτή, έχει έναν καθαρά οντολογικό-κοσμολογικό χαρακτήρα, και συγκεκριμένα αποδίδεται στο άπειρο, το οποίο τίθεται ως αρχή της ύπαρξης. Η σημασία του όρου σχετίζεται με την απόπειρα της σκέψης στη βάση ενός οντολογικού ελάχιστου να συλλάβει τις μέγιστες συνέπειες που το πρώτο εγκυμονεί. Μάλλον η έννοια της αρχής αποτέλεσε ίσως τον πιο επιτυχημένο όρο της φιλοσοφίας και της επιστήμης μέχρι τις μέρες μας, σε βαθμό μάλιστα όπου η παρουσία ή η απουσία του να κυρώνει ή να απορρίπτει την αποτίμηση του επιστημονικού ή φιλοσοφικού λόγου ως τέτοιου. Παράγωγο προς το ζήτημα της αρχής είναι το νοητικό σχήμα αιτίου-αποτελέσματος, ανεξάρτητα από τις επιμέρους προσεγγίσεις του. Βέβαια, η έννοια της αρχής στην ανθρωπολογική ανάλυση της Άρεντ απέχει πολύ από την κοσμολογική κατάσταση της αρχής που μπορούμε να εντοπίσουμε στον Αναξίμανδρο, ή στην παράδοση των φυσικών επιστημών<sup>325</sup>. Η έννοια της αρχής της Άρεντ δεν προηγείται του ανθρώπινου κόσμου, αλλά είναι απόρροιά του. Η ανθρώπινη πολλότητα παρέχει στα υποκείμενα, ήδη από τη γέννησή τους το πλαίσιο δυνατοτήτων εκείνων που τα καθιστά ικανά να κάνουν χρήση αυτού του θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ως γενικός κοινωνικό δικαίωμα για την ανάληψη

---

<sup>324</sup> Την πυρηνική ιδέα της αρχής η Άρεντ τη συναντά για πρώτη φορά στη διατριβή της για τον Άγιο Αυγουστίνo. Ο θεολόγος διατείνεται πως ο άνθρωπος συνιστά μια νέα αρχή η οποία πορεύεται προς το τέλος. Hannah Arendt, LOVE AND SAINT AUGUSTINE, UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1998.

<sup>325</sup> Εάν εξαιρέσουμε κάποιες νεότερες στον χώρο των φυσικών επιστημών εξελίξεις, όπως αυτές που συνέβησαν με την αρχή της απροσδιοριστίας του Χάιζενμπεργκ, την κβαντομηχανική κλπ. η έννοια της αρχής έλαβε ένα αυστηρό περιεχόμενο καθορισμού της αυστηρής σχέσης μεταξύ αιτίου και αποτελέσματος.

πρωτοβουλίας στο εσωτερικό της πολλότητας. Επίσης, η έννοια της αρχής, η οποία εδράζεται στο γεγονός της δυνατότητας της ανθρώπινης ύπαρξης για πρωτοβουλία δεν ασκείται εν κενώ, αλλά στο εσωτερικό ενός υφιστάμενου κοινωνικού κόσμου, ο οποίος συγκροτείται μέσα από εξισορροπημένες διαιρέσεις, αντιφατικά συμφέροντα και επιμέρους συλλογικές ή ατομικές μοναδικότητες. Δηλαδή, το γεγονός της πρωτοβουλίας για μια νέα αρχή, θα λέγαμε πως τίθεται διαρκώς στο μέσον, μια καταστάσεως που προηγείται και που δίνει αφορμές και έκφραση και μιας καταστάσεως που έπεται, μέσα από την αποκρυστάλλωση του αποτελέσματος της πρωτοβουλίας εντός ενός υπαρκτού και δρώντος κοινωνικού κόσμου.

Μολονότι καθένας άρχισε τη ζωή του μπαίνοντας στον ανθρώπινο κόσμο μέσω της πράξης και της ομιλίας, κανείς δεν είναι δημιουργός ή παραγωγός της ιστορίας της ζωής του. Μ' άλλα λόγια, οι ιστορίες, τα προϊόντα της πράξης και του λόγου, αποκαλύπτουν ένα πρωταγωνιστή, αλλά αυτός δεν είναι συγγραφέας ή παραγωγός. Κάποιος άρχισε την ιστορία, και είναι το υποκείμενός της με τη διπλή σημασία της λέξης, δηλαδή αυτός που την ασκεί και συγχρόνως την υφίσταται, αλλά κανείς δεν είναι ο συγγραφέας της. (Η ανθρώπινη κατάσταση, σελ. 253)

Στο σημείο αυτό αναδεικνύεται μέσα από το γραπτό της Άρεντ η τραγικότητα της ανθρώπινης ύπαρξης σε όλο της το μεγαλείο. Το τραγικό γεγονός, θα πρέπει να διαχωριστεί από τους κλαυθμούς και τους οδυρμούς που συγκυριακά καλύπτουν ένα μέρος του, όπως και από το μελοδραματικό στοιχείο που η νεωτερικότητα ανέδειξε. Τραγικότητα πριν απ' όλα σημαίνει την αδυνατότητα του ανθρώπου να είναι κύριος της μοίρας του, όσο κι αν προσπαθεί για το αντίθετο. Η Άρεντ την εποχή που σχηματίζει τον στοχασμό της βλέπει να καταρρέει η αδιαφιλονίκητη έως τότε πίστη του ανθρώπου στην ικανότητα του να αυτοτίθεται ως το κυρίαρχο ον της οικουμένης, αξιώνοντας μέσα από τον ορθολογισμό και την τεχνική που επινόησε να υποτάξει τις εξωτερικές και εσωτερικές/ψυχικές φυσικές δυνάμεις, διαμορφώνοντας ένα πρόγραμμα συλλογικής ύπαρξης απ' το οποίο τίποτε δεν μπορούσε να αποκλίνει. Οι άνευ προηγουμένου φρικαλεότητες του Β' Παγκοσμίου Πολέμου, οι φασιστικοί και κομμουνιστικοί ολοκληρωτισμοί, όπως και ο ψυχρός πόλεμος μεταξύ των υπερδυνάμεων της μεταπολεμικής εποχής έδειξαν με τον πιο ακραίο τρόπο ότι ο άνθρωπος ανεξάρτητα από τις προθέσεις, την προετοιμασία και τα μέσα κυριαρχίας που διαθέτει είναι ευάλωτος από την ίδια του τη δράση στις πιο σκοτεινές δυνάμεις του εαυτού του. Όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε από το προηγούμενο απόσπασμα που παραθέσαμε, η Άρεντ διακρίνει ως βασικό χαρακτηριστικό της αποκάλυψης τους πράττοντος και ομιλούντος την τραγική απροσδιοριστία. Η τραγική απροσδιοριστία αυτή όμως δεν πρέπει να εκληφθεί ως απόλυτη, διότι έτσι θα καταλήγαμε στη μοιρολατρία και η πολιτική πράξη και ομιλία θα έχαναν κάθε περιεχόμενο. Τουναντίον, ο άνθρωπος, ενώ δεν μπορεί να είναι απόλυτα κυρίαρχος της ζωής του και των συνεπειών της πράξης του, μπορεί να κινητοποιεί διεργασίες μέσα από την ανάληψη πρωτοβουλιών για να συμβάλει στη διαμόρφωση της ατομικής του ιστορίας, αλλά και

αυτής της συλλογικότητας στην οποία μετέχει. Στη προοπτική αυτή, ο άνθρωπος μπορεί να είναι ο «πρωταγωνιστής», αλλά όχι ο «συγγραφέας» της ιστορίας του. Η Άρεντ προβαίνει σε μια διάκριση μεταξύ της αποκάλυψης της ατομικής μοναδικότητας, μέσα από τις πράξεις και τους λόγους και του τελικού νοήματος αυτών των πράξεων και των λόγων, το οποίο ο «πρωταγωνιστής» αγνοεί. Το σχήμα αυτό, όπως έχουμε δείξει προέρχεται σε σημαντικό βαθμό από την στάση «εποχής» που προτείνει ο Ιμμάνουελ Καντ ενώπιον των ιστορικών γεγονότων. Η θεωρητική απόσταση από τις πράξεις των δρώντων μπορεί να αποκαλύψει το ευρύτερο νόημα των γεγονότων. Η αποστασιοποιημένη, από την εξέλιξη της ιστορίας, θέαση των πραγμάτων, καθιστά ικανό τον εποπτεύοντα να υπερβεί τις επιμέρους στοχεύσεις, τα πάθη και τα κίνητρα των δρώντων και να αναχθεί στο καθολικό νόημα των πράξεων. Γι' αυτό και σύμφωνα με την Άρεντ, η τέχνη της τραγωδίας αποδίδει με τον πιο ουσιαστικό τρόπο αυτόν τον διαφορισμό της ανθρώπινης ιστορίας μεταξύ «πρωταγωνιστή» και «συγγραφέα». Με τους ρόλους τους οι ηθοποιοί μιμούνται την αποκάλυψη της εκάστοτε ανθρώπινης μοναδικότητας, υπό την έννοια ότι η μίμηση αποτελεί τον μόνο τρόπο πιστής μεταφοράς της δημόσιας προσωπικής αποκάλυψης, ενώ ο χορός αναλαμβάνει το ρόλο του συγγραφέα, έχοντας τη γενικής έποψη του νοήματος των πράξεων των πρωταγωνιστών της τραγικής ιστορίας, μπορούν με τους λόγους τους να καταθέσουν την τελική σημασία των γεγονότων. Σε συνέχεια των όσων έχουμε έως εδώ παραθέσει, είναι σημαντικό να δούμε πως η Άρεντ αποτιμά ήδη από τα πρωιμότερα στάδια της ελληνικής ιστορίας την υπόστασιοποίηση της αρχής ως ανάληψη πρωτοβουλίας εξόδου από τον ιδιωτικό βίο και αποδοχή των κινδύνων που συνεπάγεται αυτή η έξοδος και άρα το γεγονός της κατάφασης των ευθυνών που απορρέουν από την πράξη προσωπικής αποκάλυψης στο δημόσιο πεδίο. Για τη φιλόσοφο στα ομηρικά έπη και ειδικά στην Οδύσσεια η λέξη ἦρως, σημαίνει το πρόσωπο εκείνο που αποδεχόμενο τις ευθύνες και τους κινδύνους που εγκυμονεί η δημόσια έκθεση επιλέγει την αποκάλυψη της μοναδικότητας της ύπαρξής του.

Θα πρέπει να επιμείνουμε στην εγγενή αμφισημία της πράξης η οποία, επαναλάβουμε, λαμβάνει χώρα εντός της πολλότητας, δηλαδή πραγματοποιείται σε ένα προϋπάρχον περιβάλλον και επιφέρει ανακατατάξεις σε αυτό λόγω των αναπότρεπτων αντιδράσεων μεμονωμένων ή συστημικών μερών της κοινωνικής οργάνωσης εξαιτίας ακριβώς αυτής της συνεχώς παρούσας για τον άνθρωπο δυνατότητας για ανάληψη της πρωτοβουλίας για πράξη. Το πεδίο της πράξης συγκροτείται εντός της συνθήκης της ανθρώπινης πολλότητας, δηλαδή σε αντίθεση με τη δραστηριότητα της τεχνικής βασίζεται στην ύπαρξη των άλλων.

Η προδιαγραφή της πράξης, από τη στιγμή που εδράζεται όπως είδαμε στην ύπαρξη ενός συστήματος κοινωνικών σχέσεων μεταξύ ανθρώπινων ετεροτήτων, πυροδοτείται ένας δυνάμει αέναος κύκλος αντιδράσεων, οι οποίες καθιστούν απροσδιόριστο τόσο το αποτέλεσμα της πράξης όσο και την εξέλιξη της κατάστασης που εκκίνησε με την πράξη. Είναι προφανές ότι η απροσδιοριστία της πράξης δεν διέπει μόνο το ατομικό υποκείμενο που αναλαμβάνει στο εσωτερικό της πολλότητας την πρωτοβουλία, δηλαδή να αρχίσει ελεύθερα μια κάποια πράξη, αλλά και τις δράσεις που θα κινητοποιηθούν ως αντίδραση στην αρχική πράξη, με αποτέλεσμα την ανάδυση μιας αλυσίδας δράσεων και αντιδράσεων, των οποίων το τέλος δεν είναι δυνατόν να

καθοριστεί, πλην ελαχίστων περιπτώσεων, στις οποίες θα μπορούσαμε να συμπεριλάβουμε το θεμελιώδες γεγονός του ατομικού ή συλλογικού θανάτου των φορέων της πράξης. Η δυναμική αυτή της πράξης, δεν μπορεί να περιοριστεί στο πεδίο της πολιτικής, αλλά εκτείνεται ενδεχομενικά σε όλες τις πτυχές της ανθρώπινης συνύπαρξης. Με άλλα λόγια, η έλλειψη εσωτερικών ορίων κατά την ανάληψη της πρωτοβουλίας και κατά την εκτέλεση της πράξης, καθώς και διαμέσου των δυνατών προς αυτήν αντιδράσεων ταξινομεί το πολιτικό πεδίο στη σφαίρα της υψηλής απροσδιοριστίας.

«Η ελάχιστη ενέργεια μέσα στις πιο περιορισμένες συνθήκες ενέχει το σπέρμα της ίδιας απειροσύνης, διότι μια πράξη, και κάποτε μια λέξη, αρκεί για ν' αλλάξει κάθε συγκυρία» (Η ανθρώπινη κατάσταση σελ.261)

Ένα δεύτερο στοιχείο της πράξης είναι, σύμφωνα με την Άρεντ, η ικανότητά της να εγκαθιστά ένα είδος τάξης που υπερβαίνει το πλαίσιο που προυπήρξε αυτής<sup>326</sup> και ίσως αποτέλεσε την αναγκαία, αλλά όχι ικανή, συνθήκη για την πρόκλησή της. Ο ανατρεπτικός και συνάμα δημιουργικός χαρακτήρας της πράξης θέτει εν αμφιβόλω την υφιστάμενη πραγματικότητα, δηλαδή τη ήδη θεσμισμένη δομή. Η προοπτική αυτή επιτρέπει στη φιλόσοφο να θέσει εκτός πολιτικής όλους εκείνους τους λειτουργικούς περιορισμούς που συντείνουν στην εξουσιαστική διάσταση της πολιτικής και στην αναπαραγωγή του συστήματος κυριαρχίας που νομιμοποιείται σε μια θεμελιώδη παραγνώριση της πραγματικότητας, σε μια καίρια μυθολογία της ανθρώπινης πραγματικότητας, η οποία ανάγει τις ανθρώπινες υπάρξεις σε ποσοτικά μεγέθη και αναγνωρίζει σε αυτές ιδιότητες που ενέχουν δυναμική νομοτέλειας. Φυσικά, δεν τίθεται ζήτημα αμφισβήτησης απ' την πλευρά της Άρεντ, της κανονιστικής διάστασης της πραγματικότητας για την ανθρώπινη πολλαπλότητα, αλλά του απαρέγκλιτου χαρακτήρα των κοινωνικών κανόνων. Ο απεριόριστος χαρακτήρας της πράξης, ο οποίος σύμφωνα με τη φιλόσοφο, δεν είναι παρά η ίδια η ικανότητα της να παράγει συνεχώς νέες σχέσεις, χρήζει περιορισμών οι οποίοι μπορεί να είναι τόσο εξωτερικοί, όπως αυτοί που ανταποκρίνονται στις υλικές προϋποθέσεις της πράξης (λ.χ. η γεωγραφική έκταση μιας κοινωνίας), όσο και εσωτερικοί. Στους εσωτερικούς ανήκουν όλες εκείνες οι μορφές αυτοπεριορισμού της πολιτικής πράξης έναντι της αυτονομημένης παραγωγικής της δυναμικής (λ.χ. νόμος). Η άνθηση της πολιτικής κοινότητας είναι συνυφασμένη με το ειδικό ενδιαφέρον για αυτοπεριορισμό. Η αρχαιοελληνική έννοια της ύβρεως συνιστά μια μεταβλητή με κοινωνικά οντολογική ισχύ, που χρεώνεται τη διασφάλιση της σχετικής ισορροπίας μεταξύ της απροσδιόριστης φύσης της πράξης, η οποία με τη σειρά της θεμελιώνει το πολιτικό γεγονός ως διάνοιξη της δυνατότητας για ελευθερία, και της χαοτικής φύσης της παραγωγικότητας της πράξης, η οποία εάν επικρατούσε πλήρως θα καταργούσε κατά την αποκρυστάλλωσή της την ίδια τη δυνατότητα της ελευθερίας. Πέραν της απειρίας, η πράξη διακρίνεται για μια ακόμη ταυτοτική ιδιότητα η οποία είναι η μη

---

<sup>326</sup> Hannah Arendt, «Πηγές του Ολοκληρωτισμού-Το ολοκληρωτικό σύστημα», τομ. Γ', ΕΥΡΥΑΛΙΟΣ, Αθήνα, 1988. Σελ. 278-290.

προβλεψιμότητα<sup>327</sup>. Το στοιχείο αυτό καθιστά ματαιοπονία κάθε είδους γνώση των συνεπειών της πράξης και άρα της απόπειρας λήψης «μέτρων» αντιμετώπισης των όποιων αποτελεσμάτων της. Οι συνέπειες της πράξης μπορούν να γνωσθούν σε πλείστες περιπτώσεις, μόνο αφού θα έχουν εκφραστεί κοινωνικά τα ιστορικά γεγονότα που της παρήγαγαν. Αυτός είναι ένας άλλος βασικός λόγος που ωθεί την Άρεντ να θεωρεί το αντικείμενο του πολιτικού διακυβεύματος ως κατ' εξοχήν τραγικό. Μόνο η πλήρης έκφραση του πολιτικού σημαινομένου της πράξης, κατά την χρονική του εκδίπλωση, μπορεί να αποκαλύψει τη νοηματική του ιδιαιτερότητα, πράγμα που σημαίνει ότι η γνώση έπεται της πραγμάτωσης. Υπό την έννοια αυτή, η Άρεντ απορρίπτει ως φανακισμούς τις επιστημονικές ή φιλοσοφικές προβολές στο μέλλον σε αναφορά προς την πράξη και τα αποτελέσματά της. Κάτι τέτοιο για να γίνει δεκτό, θα έπρεπε να αποδεικνύει τον κλειστό χαρακτήρα των διαδικασιών της πράξης, ο οποίος θα οδηγούσε νομοτελειακά σε δεδομένες *a priori* συνέπειες. Αντίθετα, ο ανοιχτός χαρακτήρας τη πράξης επιβεβαιώνει την πάντοτε παρούσα δυνατότητα για ελευθερία. Ακριβώς στο σημείο αυτό έγκειται η δανεισμένη από τη φιλοσοφία του Καντ, προνομιακή θέση του αποστασιοποιημένου από την πράξη υποκειμένου που παρατηρεί τις πράξεις και τις συνέπειές τους, έτσι ώστε να είναι ικανός να αποκαλύπτει το πλήρες και πραγματικό νόημα τους. Σε αντίθεση με την διαδικασία της τεχνικής, την οποία θέτει σε εφαρμογή, όπως είδαμε, ο *homo faber* και η οποία επιτάσσει την κλειστή και αυστηρά οριοθετημένη εκτέλεση ενός συνόλου δράσεων στη βάση ενός προτύπου, η πολιτική δράση μοιάζει ανεπηρέαστη, από σχεδόν κάθε προγραμματισμό.

Βέβαια, μια τέτοια αντίληψη της πολιτικής, θα μπορούσε, όχι και τόσο δύσκολα, να εκπέσει στο διαλεκτικό αντίθετο της πολιτικής συμμετοχής, όπου είναι η πολιτική αποστασιοποίηση. Εάν δηλαδή το πραγματικό και πλήρες νόημα της πολιτικής φανερώνεται προοδευτικά μόνο σε αυτούς που εξαιτίας της απόστασής τους από τα πράγματα που παρατηρούν μπορούν να διερευνήσουν το όλον νόημα των πράξεων, τότε θα μπορούσε η ίδια σκοπιά να αποτελέσει ένα ισχυρό αντικίνητρο πολιτικής συμμετοχής, όπως και πράγματι συνέβει, εάν λάβουμε υπόψη μας τις παρατηρήσεις της Άρεντ για τον μετασχηματισμό στην αντίληψη των στάσεων των αρχαίων Ελλήνων που επέφεραν τα παραδείγματα του Σωκράτη και του Πλάτωνα. Στο σημείο αυτό, κατά τη γνώμη μας καταγράφεται στη σκέψη της Χάνα Άρεντ, ο βαθύτατος διχασμός που χωρίζει στα δυο τη νεωτερική φιλοσοφία, και η οποία συνίσταται στην ταυτόχρονη ηγεμονία τόσο της ορθολογική όσο και της εμπειρικής επιστημολογικής τοποθέτησης έναντι της πραγματικότητας. Τα δυο αυτά ρεύματα κάνουν την εμφάνισή τους ακόμη και στη σκέψη των πιο ρηξικέλευθων στοχαστών με αποτέλεσμα να καθιστούν πολλές φορές αγεφύρωτες τις αντινομίες των θέσεων στο εσωτερικό μιας φιλοσοφικής σύλληψης.

Εντούτοις, η Άρεντ έχει πλήρη συνείδηση της αντινομίας μεταξύ της δημόσια λειτουργίας της πράξης, ως αποκάλυψης της προσωπικής ετερότητας, σε μια προοπτική εγκόσμιας αθανασίας των προσωπικών πράξεων και λόγων και της δυνατότητας πλήρους αποκάλυψης του νοήματος της πράξης, στον αποστασιοποιημένο και απομακρυσμένο από την δράση παρατηρητή. Η Άρεντ, της

---

<sup>327</sup> «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», σελ. 262-263.

οποίας όλο το έργο καθοδηγείται από μια ισχυρή επιθυμία ανανέωσης του νοήματος και της σημασίας του δημόσιου χώρου και της πολιτικής συμμετοχής, προσπαθεί να υπερβεί την προηγούμενη αντίθεση αντιπαραθέτοντας τον όρο της κυριαρχίας προς αυτόν της ελευθερίας. Όπως έχουμε ήδη αναπτύξει, το γεγονός της ανθρώπινης ελευθερίας δεν εκφράζει την απόλυτη ικανότητα του ανθρώπου να κυριαρχήσει ατομικά ή συλλογικά των σχέσεων που οι δράσεις του πραγματώνει. Πάντοτε ένα σημαντικό μέρος του νοήματος της πράξης διαφεύγει του δρώντος. Είναι κάτι που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε ως το διαφυγόν νοηματικό στοιχείο της πράξης. Η ίδια η πρόταση κυριάρχησης του πολιτικού γεγονότος από τον ατομικό ή συλλογικό δρώντα, με απόλυτους όρους, θα είχε ως αποτέλεσμα ακριβώς την άρνηση της ελευθερίας, δηλαδή την άρση του θεμελιώδους στοιχείου της πράξης, της πάντοτε παρούσας δυνατότητας να αρχίσει κάτι καινούργιο. Η έννοια της κυριαρχίας απογυμνώνει την πράξη από τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά της ως αρχή της αρχής, ως μη αντιστρέψιμη και μη προβλέψιμη ροή ενέργειας στο εσωτερικό μιας κάποιας πολλότητας.

Η Άρεντ αναζητεί την αιτία μιας τέτοιας εξέλιξης στην ίδια την ιδιοσυστασία της πράξης και όχι σε κάποια εξωτερική πηγή του κακού. Όλα εκείνα τα στοιχεία που πραγματώνουν την πράξη ως το θεμέλιο της ανθρώπινης ελευθερίας, είναι ταυτόχρονα τα ίδια τα οποία συνιστούν αντίστοιχους κινδύνους γι' αυτή την ελευθερία. Στο έργο της, η «Ανθρώπινη Κατάσταση», καταλήγει στη σταχυολόγηση τριών βασικών πηγών που δυνάμει μπορούν να αποτελέσουν τη βάση του εκφυλισμού της πράξης σε σχέση κυριαρχίας. Η πρώτη είναι η μη προβλεψιμότητα της πράξης, η δεύτερη, η μη αντιστρεψιμότητα των αποτελεσμάτων της και το τρίτο η ανωνυμία των δρώντων<sup>328</sup>. Οι τρεις αυτές παράμετροι, πάντοτε παρούσες στο εσωτερικό της ανθρώπινης πολλότητας, ως αστάθμητοι παράγοντες, που σαμποτάρουν σε κάθε στιγμή την πράξη, φέρνουν στο προσκήνιο την αγωνία των ανθρώπων για την έκβαση, όχι μόνο ειδικών πτυχών της δημόσιας δράσης τους, αλλά και για την ίδια τη συλλογική τους μοίρα. Αλλά ας δούμε περισσότερο προσεκτικά τους κινδύνους που εγκυμονεί η ίδια η πράξη.

Η οντολογική ελευθερία της πράξης είναι μορφολογική, υπό την έννοια ότι συνιστά τη βασική προϋπόθεση ανάληψης από τον άνθρωπο της πρωτοβουλίας, η οποία με τη σειρά της θα έχει την ευθύνη για συγκεκριμένα αποτελέσματα που θα αποκρυσταλλώνουν είτε μορφές ελευθερίας είτε μορφές καταπίεσης. Αυτή η ελευθερία δεν προσδιορίζεται μόνο από την ευχέρεια της απόφασης επί τη βάσει κάποιων ήδη διαθέσιμων επιλογών, όπου το ανθρώπινο υποκείμενο κάνοντας χρήση των επίσης διαθέσιμων στοχαστικών του κριτηρίων θα μπορούσε να προκρίνει κάποιες και να απορρίψει τις υπόλοιπες. Τέτοιου είδους επιλογές, οι οποίες στηρίζονται σε κριτήρια θεσμισμένα, δεν κάνουν κάτι άλλο από το να αξιοποιούν τη ζώδη λειτουργικότητα του εγκεφάλου, ή με τους όρους του Horkheimer την «υποκειμενική ικανότητα του νου»,<sup>329</sup> εννοώντας ουσιαστικά τη δύναμη του νου να προβαίνει σε κατηγοριοποιήσεις και αναγωγές των στοιχείων της πραγματικότητας, υπό τη βασική παρακαταθήκη κάποιων συγκεκριμένων κριτηρίων, τα οποία στοχεύουν να συνδυάσουν μέσα και σκοπούς, χωρίς να θέτουν το ερώτημα για τη φύση, τη σημασία

<sup>328</sup> «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», σελ. 300.

<sup>329</sup> Max Horkheimer, «Η Έκλειψη του Λόγου», Κριτική, Αθήνα, 1987, σελ. 13.

ή τη λογικότητα του ίδιου του σκοπού. Έτσι ο άνθρωπος μπορεί να επιλέξει εάν θα είναι με τον νόμο ή κατά του νόμου, εάν θα ασπαστεί μια ηθική προσταγή ή θα την απορρίψει, εάν μεταξύ δυο ή περισσοτέρων επαγγελματικών προτάσεων θα επιλέξει αυτή που θα κρίνει περισσότερο συμφέρουσα κλπ. Αυτή η λειτουργία είναι η μια όψη της μορφολογικής ελευθερίας που απολαμβάνει ένα ανθρώπινο ον. Αυτή η διάσταση βέβαια είναι εκ των πραγμάτων περιχαρακωμένη σε ένα σύνολο κριτηρίων και επιλογών που έχουν τεθεί έξω από το υποκείμενο και άρα περιορίζουν τους βαθμούς ελευθερίας. Ένα άλλο διαπρεπές μέλος της σχολής της Φρανκφούρτης, ο Herbert Marcuse θα σημειώσει εμφαντικά ότι:

«Η ελευθερία μπορεί να γίνει αποτελεσματικό όργανο καταπίεσης. Η ανθρώπινη ελευθερία δεν καθορίζεται ανάλογα με την εκλογή που προσφέρεται στο άτομο· ο μόνος αποφασιστικός παράγοντας για τον καθορισμό της είναι το τι μπορεί να διαλέξει και τι διαλέγει το άτομο. Το κριτήριο της ελεύθερης εκλογής δεν μπορεί βέβαια να είναι απόλυτο, αλλά δεν μπορεί να είναι και εντελώς σχετικό. Η δυνατότητα να εκλέγεις ελεύθερα αφέντες δεν εξαλείφει ούτε τους αφέντες ούτε τους δούλους.» (Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος, Παπαζήσης, σελ. 38)

Η ελευθερία λοιπόν ως επιλογή συνιστά τη μια μόνο διάσταση της οντολογικής ελευθερίας του ανθρώπου. Η Χάννα Αρεντ έχοντας εντοπίσει τις δυο ποιότητες της ελευθερίας καταφεύγει στην έννοια της κρίσης (judgment)<sup>330</sup> ώστε να θέσει αναλυτικά τον διαφορισμό αυτών των ποιοτήτων. Η πρώτη ποιότητα της ελευθερίας ως επιλογής, σχετίζεται για τη φιλόσοφο με την κρίση εκείνη που αφορά τη μορφή της «οργάνωσης και υπαγωγής του ατομικού και του συγκεκριμένου στο γενικό και στο καθολικό, επιτυγχάνοντας με τον τρόπο αυτό μια συντεταγμένη αξιολόγηση, εφαρμόζοντας κριτήρια σύμφωνα με τα οποία προσδιορίζεται το συγκεκριμένο και στη συνέχεια λαμβάνονται οι αποφάσεις.»<sup>331</sup> Για να συνεχίσει αμέσως μετά λέγοντας, ότι τα κριτήρια αυτά ενώ κρίνουν τις αποφάσεις του υποκειμένου, τα ίδια δεν υπόκεινται σε κρίση. Για να καταδείξει τη σημασία που έχει για τη στοχαστική της δραστηριότητα το γεγονός αυτό, χρησιμοποιεί για να ονοματίσει αυτά τα κριτήρια εναλλακτικά τους όρους «πρόωρη κρίση» και «προκατάληψη».

Η δεύτερη και σημαντικότερη διάσταση της οντολογικής ελευθερίας του ανθρώπου είναι η ελευθερία ως δημιουργός κρίσεων και ως κριτική δημιουργία. Εάν ένα από τα κεντρικά στοιχεία της ανθρώπινης κατάστασης είναι για την Άρεντ η πάντοτε παρούσα, από την πλευρά του ανθρώπου, ικανότητα να θέτει μια νέα αρχή, τότε θα πρέπει σε αυτή την ικανότητα να αντιστοιχεί και μια κριτική ικανότητα, η οποία αποδίδει συγκεκριμένες κρίσεις, δηλαδή ειδικά κριτήρια τα οποία δεν υπήρχαν από πριν, που δεν παρήχθησαν επίσης αναγωγικά, που τέλος δεν δόθηκαν στο υποκείμενο

<sup>330</sup> Arendt Hannah, «RESPONSIBILITY AND JUDGMENT», SCHOCKEN BOOKS, 2005. Σελ. 250-285.

Beiner Ronald, «Political Judgment», Methuen-London, 1983. Σελ. 119-125. Beiner Ronald, Nedelsky Jennifer (ed), «Judgment, Imagination and politics», Rowman-Littlefield Publishers, INC., Lanham-Boulder-New York-Oxford. Σελ. 183-204.

<sup>331</sup> Χάννα Άρεντ, Υπόσχεση Πολιτικής, σελ. 158.

θύραθεν. Βρισκόμαστε μπροστά σε μια απόλυτη επινόηση του νου, ο οποίος δημιουργεί μια κρίση όταν αντιμετωπίζει μια πρωτόφαντη κατάσταση.

«Αυτή η μορφή κρίσης που δεν γνωρίζει κριτήρια δεν μπορεί να εφαρμοστεί σε τίποτε άλλο παρά μόνο στις ενδείξεις αυτού που βρίσκεται υπό κρίση, και μοναδική της ικανότητα είναι η κριτική ικανότητα, που έχει πολύ μεγαλύτερη σχέση με την ικανότητα του ανθρώπου να διακρίνει, παρά με την ικανότητά του να οργανώνει και να ταξινομεί» (Υπόσχεση Πολιτικής, σελ. 159)

Η σκέψη της Άρεντ όπως φαίνεται και από το προηγούμενο απόσπασμα δείχνει τον αιρετικό της χαρακτήρα, καθώς έρχεται σε ρήξη με το οικοδόμημα της δυτικής φιλοσοφίας, τουλάχιστον από την εποχή που εγκαινιάζει το έργο του Πλάτωνα. Ως γνωστόν, οι βασικές θέσεις της δυτικής φιλοσοφίας και γενικά της μεταφυσικής οριοθετείται από δυο βασικά σχήματα, αυτό της αιτιότητας και της τελικότητας. Τα σχήματα αυτά, εκτοπίζουν από τον χώρο των ανθρώπινων δεδομένων την έννοια της δημιουργίας, ως ανάδυση της πλήρους ετερότητας. Η αιτιώδης συσχέτιση θέτει ως αξίωμα την αναγκαία παραγωγή μιας νέας μορφής από νόμους, οι οποίοι τίθενται εκ των προτέρων, με αποτέλεσμα η νέα αυτή μορφή να οφείλει την ύπαρξή της σε κάτι που τελικώς προϋπάρχει αυτής. Το νέο, με άλλα λόγια, δεν είναι παρά ένα είδος καθορισμένου μετασχηματισμού του παλιού με τους όρους του παλιού. Όσον αφορά τώρα το έτερο σχήμα της τελικότητας, αυτό υποχρεώνει τον συλλογισμό να αντιλαμβάνεται την πορεία των ανθρώπινων πραγμάτων στην προοπτική της επίτευξης ενός σκοπού, ο οποίος έχει τεθεί πριν την αυγή της ιστορίας. Όλα, υπό την οπτική αυτή, λειτουργούν ως εάν ο κόσμος να είναι προγραμματισμένος να κινηθεί σε μια συγκεκριμένη κατεύθυνση, η οποία έχει τεθεί πριν την κατασκευή του. Οι βασικές αυτές αφαιρέσεις που διέπουν τη φιλοσοφία οδηγούν στην αποδοχή μιας τάξης πραγμάτων πέραν των δυνατοτήτων των ανθρώπων να ελέγξουν τις καταστάσεις που αντιμετωπίζουν στη ζωή τους και άρα και τις κρίσεις τους γι' αυτές. Ο όρος εκείθεν, καταγράφει το πρώτο και αξιολογικά ανώτερο σκέλος ενός δυισμού (εκείθεν/εντεύθεν)<sup>332</sup>, ο οποίος διακρίνει το υπαρκτό σε δυο μέρη. Το εκείθεν αρχικά τίθεται για τη φιλοσοφία εκτός της αισθητής πραγματικότητας, δηλαδή του κόσμου που υπόκειται στη φθορά και στην αλλοίωση. Απηχεί τον κόσμο των αιώνιων και αναλλοίωτων Ιδεών. Το εκείθεν, θα λέγαμε ότι συνιστά το όντως υπαρκτό ή το πράγμα καθ'εαυτό, μια πραγματικότητα πέραν της μερικότητας, του κατακερματισμού και της μεταβολής. Από νωρίς στη φιλοσοφία η μερικότητα, η αστάθεια και η μεταβολή αποτέλεσαν στοιχεία που θα έπρεπε να υποταχθούν στα ακριβώς αντίθετά τους. Η ψυχολογική ερμηνεία δεν θα ήταν άστοχο να μην αξιοποιηθεί ως προς την ροπή του ανθρώπου σε όλες τις εποχές να επιδιώκει τη σταθερότητα και τη σιγουριά, ακόμη και όταν αυτή συνεπάγεται και κινητοποιεί μορφές καταπίεσης. Βέβαια, θα πρέπει επίσης να παρατηρήσουμε πως αυτή η ροπή δεν έχει τη σταθερότητα που της αποδίδουν οι ψυχολόγοι, αντίθετα η κατίσχυση ή η αποδυνάμωσή της καθορίζεται από τους εκάστοτε κοινωνικούς συσχετισμούς. Θα πρέπει να αναγνωρίσουμε στον Πλάτωνα, ενώ δεν είναι ο πρώτος που σκέφτηκε με αυτόν τον τρόπο, την πρώτη ολοκληρωμένη

<sup>332</sup> Παναγιώτης Κονδύλης, «Ισχύς και απόφαση», Στιγμή, Αθήνα, 1991, σελ. 112-113.



φιλοσοφική παρουσίαση του δυισμού εντεύθεν/εκείθεν. Αφού το εκείθεν έχει κατοχυρώσει τα ποιοτικά χαρακτηριστικά του Είναι, δηλαδή σε σχέση με το όντος Ον, το εντεύθεν παρουσιάζεται, για να επικαλεστούμε την ορολογία του Χάιμζετ, ως μη ον, αλλά όχι ως ουκ ον. Η αντιδιαστολή του ουκ όντος προς το μη ον δεν συνίσταται σε ένα φιλοσοφικό παιχνίδι με τις λέξεις, αλλά στο διαχωρισμό της ανυπαρξίας και του οντολογικού μηδενός από την πτυχή της πραγματικότητας που αν και υπόκειται στην αλλοίωση και έχει τον χαρακτήρα της φαινομενικότητας διατηρεί ως τέτοια ερείσματα οντολογικά. Από τη στιγμή που το εκείθεν μονοπωλεί την αλήθεια της ύπαρξης και το εντεύθεν δεν είναι παρά το είδωλό του, ο φιλόσοφος υποχρεούται να λειτουργεί με τα κριτήρια του πρώτου. Η ισχύς των κριτηρίων αυτών είναι αδιαμφισβήτητη. Όλα συμβαίνουν με τρόπο ώστε κάθε φαινόμενο που παρουσιάζεται στο εντεύθεν να κρίνεται με τα κριτήρια του εκείθεν. Η νεωτερική εποχή και φιλοσοφία, το μόνο που κάνει είναι να μετατοπίζει το εκείθεν στο εσωτερικό της σκέψης του ανθρώπου (Σκέπτομαι άρα υπάρχω). Η συμπερασματική πρόταση σε όσα προηγήθηκαν μπορεί να συνοψιστεί στην αρχή του εκείθεν η οποία θέτει με απόλυτο τρόπο ήδη από τη πρώτη συγκρότηση του κόσμου τους τρόπους ύπαρξης και λειτουργίας των υπαρκτών. Υπό την προοπτική αυτή, το μόνο που μένει στον άνθρωπο είναι απλά να επιβεβαιώσει στην επίγεια ζωή του τις αρχές του εκείθεν και να μιμηθεί τον τρόπο της υπαρκτικής του αρμονίας. Με αυτή τη παρακαταθήκη, η φιλοσοφία έθεσε το ζήτημα της δημιουργίας της πλήρους ετερότητας και της ακαθόριστης μεταβολής εκτός προβληματισμού, αφού πρώτα την έθεσε εκτός πραγματικότητας. Σε όλο αυτό το οικοδόμημα της ιστορίας της φιλοσοφίας αντιπαρατίθεται η αντίληψη της Άρεντ περί δημιουργικών κρίσεων (κρίσεων δίχως κριτήρια), πηγή έμπνευσης για την οποία αποτελεί η Τρίτη Κριτική του Κάντ.

Η «αδυναμία» των κρίσεων δίχως κριτήρια είναι ακριβώς η έλλειψη αποδεικτικών βεβαιοτήτων. Η αποδεικτική διαδικασία συνεπάγεται τη δικαίωση ενός στοχασμού επί τη βάση ορισμένων κοινά αποδεκτών κριτηρίων. Πρόκειται για μια σκέψη που πλησιάζει την αρχαιοελληνική έννοια της δόξας, δηλαδή της γνώμης, η οποία λαμβάνει την καταστατική της θέση ως κυρίαρχη του πολιτικού πεδίου. Η οντολογική απροσδιοριστία της πράξης και η επιθυμία της απόλαυσης της ελευθερίας συγκροτεί τον πολιτικό χαρακτήρα της δημόσιας ζωής στην Αρχαία Ελλάδα έχοντας ως αρχή την κοινωνούμενη γνώμη. Εάν η πράξη είναι η απαρχή μιας αλύσωσης, άλλων πράξεων με απρόβλεπτο και μη αντιστρέψιμο χαρακτήρα, σε ένα περιβάλλον όπου όλοι οι πολίτες απολαμβάνουν την ελευθερία για την πραγματοποίηση της απαρχής, τότε η γνώμη και όχι η εξ αποκαλύψεως ή εξ επιστήμης υποχρεωτική αλήθεια έχει να διαδραματίσει υπηρετικό ρόλο. Στις πράξεις της ανθρώπινης πολλότητας δεν μπορεί να πρωταγωνιστήσει ο λόγος της απολυτότητας της αλήθειας του αμετάβλητου εκείθεν, αλλά ο λόγος της μεταβολής που σηματοδοτεί την πράξη ως απαρχή, ως ανάδυση του εντελώς νέου και άρα η γνώμη. Ακριβώς, η απουσία κριτηρίων στερεί την αποδεικτική πλαισίωση, των κρίσεων δίχως κριτήρια που επικαλείται η Άρεντ. Οι μεγάλοι στοχαστές είναι μεγάλοι ακόμη και στις αντιφάσεις τους. Αυτό θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε αν αναλογιστούμε ότι ο σημαντικότερος εκπρόσωπος διαχρονικά της μεταφυσικής του εκείθεν, δηλαδή ο Πλάτων, στο έργο του Συμπόσιο, αναγνωρίζει την υπόσταση και τη χρησιμότητα της γνώμης στη ζωή των ανθρώπων. Την τοποθετεί

μάλιστα στο μέσον μεταξύ επιστήμης και άγνοιας.<sup>333</sup> Εάν η επιστημονική βεβαιότητα υποχρεώνει τους ανθρώπους να αποδεχτούν μια πραγματικότητα που δεν επιδέχεται αμφισβήτηση, η γνώμη αντίθετα για την Άρεντ θέτει το σημείο διάνοιξης ενός πεδίου διαβούλευσης, στο οποίο ως υπέρτατη μέθοδος αναδεικνύεται η πειθώς.

Εάν η Αρχαία Ελλάδα μπόρεσε, σε σημαντικό βαθμό, να διακρίνει τους κινδύνους που εγκυμονεί η πράξη ως ελευθερία στο εσωτερικό της ανθρώπινης πολλότητας, αλλά και ταυτόχρονα να μην παρασυρθεί από τον φόβο που προκαλεί ο εντοπισμός της χαοτικής αστάθειας των ανθρώπινων υποθέσεων, οι υπόλοιπες κοινωνικές μορφές που αναδύθηκαν, παραδόθηκαν σε αυτό τον φόβο και αντί να αναμετρηθούν με το δυνάμει «κόστος» της ελευθερίας, δηλαδή με το πάντοτε ανοιχτό ενδεχόμενο εκφυλισμού της, προτίμησαν να αντιτάξουν την κλειστότητα της κυριαρχίας έναντι της ελευθερίας της πράξης.

Η κλειστότητα αυτή εισάγεται στην ιστορία της φιλοσοφίας με τον Πλάτωνα, οποίος έχοντας βιώσει τους κινδύνους της ελευθερίας της πράξης, μέσα από την καταδίκη του δασκάλου και εγκάρδιου φίλου του Σωκράτη, από την Αθηναϊκή Δημοκρατία, αναζητεί μια θεραπεία έναντι της ευπάθειας των ανθρώπινων δημόσιων υποθέσεων μια θεμελιώδη εξωτερική εγγύηση για τα πολιτικά ζητήματα. Ο Πλάτων, σύμφωνα με όσα υποστηρίζει η γερμανοεβραία φιλόσοφος, βρίσκει έρεισμα, για τη θεραπεία που θέλει να εφαρμόσει στην πολιτική, στο χώρο της κατασκευής. Ως γνωστόν η τέχνη της κατασκευής προϋποθέτει δυο στάδια για την αποπεράτωση ενός έργου. Το πρώτο στάδιο είναι η σύλληψη ή η υιοθέτηση της ιδέας από τον κατασκευαστή. Η ιδέα εμπεριέχει αφενός το τελικό προϊόν της κατασκευής, δηλαδή τον σκοπό και αφετέρου τα μέσα πραγμάτωσης. Το δεύτερο στάδιο είναι η υλοποίηση αυτού του σχεδίου. Όπως είδαμε σε προηγούμενα κεφάλαια, η ανθρώπινη κατάσταση περιλαμβάνει όψεις οι οποίες είναι καθοριζόμενες από ένα ελάχιστο αναγκών, οι οποίες επιτάσσουν την κάλυψή τους, άρα υποχρεώνουν τον άνθρωπο στην ανάληψη μιας ειδικής δράσης για την ικανοποίησή τους. Επιπροσθέτως, το περιβάλλον το οποίο φιλοξενεί τον άνθρωπο και η αναπαλλοτριώτη διάσταση της υλικής αδράνειας που τον κυκλώνει από παντού, τον υποχρεώνει σε σημαντικό βαθμό να ακολουθεί μια περιορισμένη ως προς τους βαθμούς ελευθερίας δράση. Με απλά παραδείγματα, από την ανάγκη του ανθρώπου για εισπνοή και εκπνοή ατμοσφαιρικού αέρα έως τη γνώση της τεχνητής πρόκλησης φωτιάς, το ανθρώπινο υποκείμενο είναι υποχρεωμένο να ακολουθήσει ειδικές διαδικασίες και να πραγματώσει συγκεκριμένα βήματα τα οποία του επιβάλλουν να συμβιβαστεί με τους κανόνες του εκάστοτε αντικειμένου, δηλαδή να έρθει σε μια κάθε φορά ειδική «συναλλαγή» με πολύ καλά οριοθετημένα πλαίσια συμπεριφοράς, τα οποία εάν δεν τηρούσε θα καταδίκαιζε το όποιο εγχείρημα σε αποτυχία. Γυρνώντας ξανά σε ό,τι μας απασχολεί, σε σχέση με την εισαγωγή του προτύπου της κατασκευής στην πολιτική, θα λέγαμε πως αυτή, σε τελευταία ανάλυση, επιτυγχάνει, για τον Πλάτωνα, το τέλος της απροσδιοριστίας της πράξης στο εσωτερικό της ανθρώπινης πολλότητας, καθώς όλα σταθμίζονται εκ των προτέρων και ακολουθούν μια πορεία δεδομένη προς την επίτευξη ενός κάποιου σκοπού. Φυσικά, κάτω από αυτές τις συνθήκες η ελευθερία καταργείται και αντικαθίσταται από την

---

<sup>333</sup> Πλάτωνος Συμπόσιον. 202a

κυριαρχία του ενός ή των ολίγων. Στην πλατωνική Πολιτεία πρόκειται για τους φιλοσόφους-βασιλείς. Όπως κατά τη διαδικασία της κατασκευής, ο δημιουργός συλλαμβάνει μια ιδέα την οποία είναι υποχρεωμένος να υλοποιήσει για επιτύχει τον σκοπό του, έτσι και στην πολιτική ο φιλόσοφος-βασιλιάς, υπό την επήρεια της γνώσης που του παρέχει η επαφή του με τον υπερβατικό κόσμο των ιδεών, επιβάλλει την υλοποίηση της ιδέας στο πεδίο των ανθρώπινων υποθέσεων. Με τον τρόπο αυτό ο πλατωνικός δημιουργός δεν ενδιαφέρεται πλέον για το «ωραίο», αλλά για το «αγαθόν».<sup>334</sup> Η ανατροπή αυτή επισφραγίζει τη μετακένωση του προτύπου της κατασκευής στον χώρο της πράξης, δηλαδή της πολιτικής.

Το έργο της Άρεντ ασκεί κριτική στον πυρήνα αυτής της εξέλιξης και συγκεκριμένα στη διαδεδομένη πολιτική αντίληψη περί ηγετικής-χαρισματικής προσωπικότητας, σύμφωνα με την οποία ο ηγέτης απομονωμένος από την κοινωνική πραγματικότητα, πραγματοποιεί τα σχέδιά του, όπως ακριβώς ο πλατωνικός δημιουργός, ο οποίος στη βάση ενός σχεδίου, διαχειρίζεται την άμορφη ύλη, δίνοντάς της μορφή. Υπό την σκοπιά αυτή η ανθρώπινη πολλότητα υποβιβάζεται στην υπαρξιακή κατάσταση του υλικού, το οποίο συμορφώνεται στην σκοποθεσία του δημιουργού. Αντίστοιχα, η αντίληψη αυτή θεωρεί την οποιαδήποτε αποτυχία αποτέλεσμα της κακής αντίδρασης του ανθρώπινου υλικού. Κατά αναγκαίο τρόπο, μέσα από τις προκείμενες, κανένα αρνητικό αποτέλεσμα δεν μπορεί να χρεωθεί στον ηγέτη.

Η πρόταση αυτή βασίζεται σε μια παραγνώριση της πραγματικότητας που αντικειμενοποιεί την ανθρώπινη ύπαρξη. Οι άνθρωποι μετατρέπονται σε αντικείμενα τα οποία όπως και η άμορφη ύλη υπόκεινται στη δημιουργική δεξιότητα του δημιουργού για να αποκτήσουν μορφή (είδος). Εμπρός στο ενδεχόμενο ο άνθρωπος να πληγεί από τις συνέπειες της ελευθερίας του προκρίνεται η λύση μιας εκ των προτέρων κατάργησης αυτής. Αυτή η συνέπεια στη συνέχεια (ως λήψη του ζητουμένου) παρουσιάζεται ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό της ανθρώπινης κατάστασης, με αποτέλεσμα οι αντικειμενοποιημένοι άνθρωποι να γίνονται δεκτικοί των εξουσιαστικών αξιώσεων και των ετερόνομων υψηλών θεωρήσεων της πολιτικής.

Με τη σειρά της η πολιτική από πεδίο ελεύθερης πράξης και ομιλίας στο εσωτερικό της πολλότητας ισοτίμων, μετασηματίζεται σε μέσο κατά το πρότυπο της κατασκευής το οποίο υπηρετεί αλλότριους σκοπούς. Ο μετασηματισμός της πράξης και της ομιλίας και η ενσωμάτωση τους σε μια διαδικασία η οποία συνενώνει, επί τη βάσει ενός κατασκευαστικού σχεδίου, μέσα και σκοπούς αναιρεί το ελευθεριακό χαρακτήρα και των δυο. Ταυτόχρονα, εισάγει στο πεδίο των ανθρώπινων υποθέσεων τη βία, η οποία συνιστά μια επιβεβλημένη παράμετρο κάθε κατασκευαστικής δράσης και στο πεδίο της πολιτικής μπορεί να υποκαταστήσει την πράξη και την ομιλία. Ο δημιουργός, από τη στιγμή που εμπλέκεται σε μια σχέση επεξεργασίας με το εκάστοτε διαθέσιμο υλικό, στην προοπτική της προσύλληψης του σχεδίου περάτωσης σε αναφορά προς ένα τελικό αποτέλεσμα, θα ασκήσει την κατασκευαστική του βία προς το υλικό. Η χρήση του ίδιου μοντέλου στα πολιτικά ζητήματα κάνει επιβεβλημένη τη

---

<sup>334</sup> «Η ανθρώπινη Κατάσταση, σελ. 305.

χρήση βίας για τη συμμόρφωση του ανθρώπινου, αυτή τη φορά, υλικού.<sup>335</sup>

Ο υποβιβασμός της πολιτικής σε μέσον και η υποκατάσταση της πράξης και της ομιλίας από τη βία αλλοιώνει το πεδίο των δημόσιων υποθέσεων και το μετατρέπει σε όργανο ενός κάποιου α-πολιτικού σκοπού. Η ιδιότητα του σκοπού να νομιμοποιεί τα μέσα, και άρα τη βία, η οποία κατέχει κεντρική θέση στην κατασκευαστική διαδικασία. Η σημείωση αυτή της Άρεντ υπερβαίνει την αναλυτική μιας έκπτωσης της πολιτικής πραγματικότητας, καθώς και των ιστορικών της αποτελεσμάτων και μεταβαίνει στο μέλλον ως προμήνυμα κινδύνου για την ανθρωπότητα, η οποία θα συνεχίσει να αποδέχεται για τον εαυτό της, στην προοπτική των οδυνών που προϋποθέτει οντολογικά το διακύβευμα της ελευθερίας, να την μεταχειρίζονται ως υλικό προς διαμόρφωση, υποκείμενο σε ένα παραγωγικό σχέδιο. Αυτή η άκρως δελεαστική για τον άνθρωπο παραγνώριση της ανθρωπότητας στην ενική και ανελεύθερή της διάσταση δεν αποτελεί μόνο ένα θεωρητικό, για την Άρεντ, ενδεχόμενο, αλλά μια προσωπικά βιωμένη τραγική εμπειρία. Ο Ναζισμός -όπως και ο σταλινισμός- που δεν ήταν τίποτε άλλο παρά η εφαρμογή αυτού του προτύπου της κατασκευής στις ακραίες του συνέπειες, μια εφαρμογή του όλα είναι δυνατά, ότι ακόμη και το πιο φριχτό μέσο μπορεί να γίνει αποδεκτό μπροστά στην επίτευξη ενός κάποιου σκοπού, τροφοδοτεί την Άρεντ με το εμπειρικό υλικό που στοιχειοθετεί την ισχύ των αναλύσεών της.<sup>336</sup>

Ταυτόχρονα, η Άρεντ εντοπίζει, ήδη από το πρωτόλειο ανάπτυγμα της σκέψης του Πλάτωνα, μια θεμελιώδη τάση του προτύπου αυτού της κατασκευής να κινηθεί σε

---

<sup>335</sup> Όπ.π σελ. 312.

<sup>336</sup> Η προσωπική ιστορία και τα βιώματα ενός στοχαστή θα μπορούσαν να βαραίνουν αρνητικά, ρίχνοντας τη σκιά τους στις αναλύσεις των φαινομένων τους και διαποτίζοντάς τα με την προκατάληψη και το εμμονικό στοιχείο της μνησικακίας, όπως θα υπομνημάτιζε και ο Φρειδερίκος Νίτσε. Πράγματι, η Άρεντ είχε όλα εκείνα τα βιώματα που θα μπορούσαν να την μετατρέψουν σε προπαγανδίστρια εξτρεμιστικών αντιποίνων ή πολιτικών θέσεων άκρως συντηρητικών. Εν τούτοις δεν αφήνεται να παρασυρθεί από τα ιδεολογικά ρεύματα του καιρού ή της καταγωγής της. Όπως θα δούμε και στη συνέχεια, η Άρεντ αντιπαραθέτει στη μνησικακία τη δύναμη της συγχώρεσης και θεωρεί ότι υπάρχουν εγκλήματα τα οποία δεν ανήκουν, εξαιτίας του απόλυτου κακού που εκφράζουν σε αυτό τον κόσμο, αφήνοντάς τα να κριθούν και να τιμωρηθούν σε μια σφαίρα επέκεινα της ανθρώπινης ύπαρξης. Παρόλα αυτά, η γερμανοεβραία φιλόσοφος δεν υποστηρίζει μεθοδολογικά μια ερμηνευτική πρόταση που διατυμπανίζει την αξιολογική ουδετερότητα και την απουσία συναισθήματος στις κρίσεις που ο στοχαστής επιχειρεί έναντι των φαινομένων. Το συγκινησιακό στοιχείο συνιστά, για την Άρεντ, το θεμέλιο της ενεργοποίησης του πνεύματος για την εκφορά μιας κρίσης, ενώ η απουσία της ταξινομείται ως παθολογικό γεγονός, τουλάχιστον όταν η ανθρώπινη ψυχή απαντά με απάθεια στη θέα ενός φρικιαστικού συμβάντος. Επίσης θεωρεί ως μια σημαντική συνιστώσα του ορθού λόγου και της κινητοποίησής του το συναίσθημα. Βέβαια, από τα συμφραζόμενα κατανοούμε πως δεν μας προτείνει μια χωρίς όρια παράδοση στο συναισθηματικό στοιχείο, δηλαδή στον συναισθηματικό παροξυσμό, τον οποίο τοποθετεί στην κατηγορία των παθολογικών καταστάσεων της ανθρώπινης ύπαρξης μαζί με το διαλεκτικό του αντίθετο, την συναισθηματική απάθεια. Έτσι σύμφωνα με την Άρεντ: «Η απουσία συγκινήσεων ούτε προκαλεί ούτε προάγει την ορθολογικότητα. «Η αποστασιοποίηση και η αταραξία» μπροστά σε μια «αβάσταχτη τραγωδία» μπορεί πράγματι να είναι «τρομακτικές», όταν δηλαδή δεν είναι αποτέλεσμα ελέγχου, αλλά εμφανής εκδήλωση ακατανοησίας. Για να αντιδράσει κανείς λογικά πρέπει πρώτα απ' όλα να «συγκινηθεί», και το αντίθετο του συγκινησιακού δεν είναι το «ορθολογικό», ότι κι αν σημαίνει αυτό, αλλά η ανικανότητα για συγκίνηση φαινόμενο συνήθως παθολογικό, ή ο συναισθηματισμός, που είναι μια διαστροφή του συναισθήματος.». Hannah Arendt, "Περί Βίας", σελ. 124.

μια κατάσταση κατά την οποία, η διάκριση μεταξύ κυβερνώντων και κυβερνωμένων, πέρα από την τυπική της οντότητα, να χάνει κάθε ουσιακό προσδιορισμό, υπό την έννοια πως στην πορεία των πραγμάτων όλη η κοινωνική δράση αλλοτριώνεται σε σχέσεις μια απρόσωπης κυριαρχίας, γεγονός που στη σύγχρονη εποχή εκφράστηκε στην πιο ολοκληρωμένη του μορφή με το φαινόμενο της απρόσωπης γραφειοκρατικής εξουσίας. Παρατηρώντας η Άρεντ την πορεία της σκέψης του Πλάτωνα, θα εντοπίσει πρώτον, μια σημαντική αφετηρία: «Το υπέρτατο κριτήριο για την καταλληλότητα κάποιου να κυβερνήσει τους άλλους είναι στον Πλάτωνα και στην αριστοκρατική παράδοση της Δύσης η ικανότητά του να κυβερνάει τον εαυτό του.»<sup>337</sup> Προφανώς η Άρεντ, στο σημείο αυτό, μιλά για την ικανότητα κάποιου να ορίζει τον εαυτό του, οριζόμενος ο ίδιος, από ένα σύνολο ιδεών, οι οποίες και συνιστούν μια ανώτερη πραγματικότητα που δεν υπόκειται η ίδια σε κριτικό έλεγχο από το ανθρώπινο υποκείμενο και στην οποία θα πρέπει το τελευταίο να υποταχθεί. Δεύτερον, μια εξέλιξη της πλατωνικής θεώρησης της πολιτικής, η οποία αρχίζει με την «Πολιτεία», συνεχίζει με τον «Πολιτικό» και ολοκληρώνεται με τους «Νόμους». Η φιλόσοφος παρατηρεί μια προοδευτική συρρίκνωση της σημασίας των υποκειμενικών δεξιοτήτων των κυβερνώντων στη θεώρηση του Πλάτωνα.<sup>338</sup> Οι δυο αυτές επισημάνσεις μας οδηγούν στο συμπέρασμα ότι ο φόβος του ανθρώπου που προέρχεται από τους κινδύνους που εγκυμονεί η πράξη και η αμφισημία του χαοτικού στοιχείου των δημόσιων υποθέσεων, ωθεί τους ανθρώπους στην ανάγκη να επιβάλλουν έναν εκτός πράξης καθορισμό, ο οποίος να καταργεί, τουλάχιστον φαντασιακά, το σύνολο απρόβλεπτων παραμέτρων ή σε κάθε περίπτωση να ορθώνεται μπροστά στο χαοτικό στοιχείο των πολιτικών υποθέσεων ένας τοίχος ασφαλείας, των ειδικών, των τεχνικών μεθόδων και των συγκροτημένων μηχανισμών.

Το ουσιώδες στο σημείο αυτό είναι ότι η απροσδιοριστία ούτε αφανίζεται ούτε μειώνεται, απλώς η ευθύνη της πράξης που εγείρει την απροσδιοριστία συγκαλύπτεται και σχετίζεται με την εξουσία πλέον του ενός ή των ολίγων. Ποιο συγκεκριμένα θα λέγαμε πως σε πρώτο βαθμό, η λογική αυτή, καταργεί την λειτουργία της ανθρώπινης πολλότητας, ως σώματος προσώπων που δρουν και αντιδρούν ως αυτόνομες υπάρξεις και τους μεταβάλλει σε υποκείμενα υποταγής έναντι ενός κάποιου εξουσιαστικού φορέα. Αυτή η διάκριση, αθροίζει με ποσοτικό τρόπο τις ατομικές βουλήσεις, τις στατιστικοποιεί και μετουσιώνει την ανθρώπινη πολλότητα σε ενικότητα, την οποία εκφράζει ή στην οποία επιβάλλεται η εξίσου ενική έγκυρη γνώση του εξουσιαστή/δημιουργού. Σε έναν όμως δεύτερο βαθμό, όλο το κοινωνικό γίγνεσθαι εκπίπτει στην κατάσταση της αλλοτρίωσης από τον ίδιο του τον εαυτό, διότι τελικώς και ο εξουσιαστής υποτάσσεται στην αδιαμφησβήτητη γνώση.

Στη βασική βέβαια θέση του Πλάτωνα, η οποία μετακενώνει το ισχύον σύστημα της κατασκευής στο χώρο της πολιτικής, θα πρέπει να υπογραμμίσουμε ότι αντιτάσσεται η σκέψη του μαθητή του Αριστοτέλη. Στα πολιτικά του μπορούμε να διακρίνουμε αυτή τη θέση. Σύμφωνα με τον Σταγειρίτη φιλόσοφο, η πόλις ενώ είναι

---

<sup>337</sup> Όπ.π, βλ. σελ. 305.

<sup>338</sup> Όπ.π.σελ. 309.

μία, αποτελείται από τους πολλούς<sup>339</sup>: «Ου γαρ γίνεται πόλις εξ ομοίων». Αντίθετα οποιαδήποτε αρχή επιχειρεί την ενικότητα της πόλεως, είναι σίγουρο πως θα την μετατρέψει σε οίκο και αν συνεχίσει σε άτομο. Η πόλη για τον Αριστοτέλη, όταν επιδιώκοντας την απόλυτη ενικότητα ξεπερνά κατά πολύ τα όρια εκείνα που κάνουν μια πόλη συνεκτική κοινωνία αυτόνομων ανθρώπων, συντελεί στην κατάργηση της ανθρώπινης πολλότητας, δηλαδή λειτουργεί αναιρετικά στην έκφραση του γεγονότος της ίδιας της πόλεως, στην προοπτική του ενάρετου και ελευθέρου βίου, εκείνου που διακρίνει την ανθρώπινη ύπαρξη από το ζωικό βασίλειο και από όσα στοιχεία του τελευταίου κομίζει υποχρεωτικά εντός του. Ακριβώς σε αυτό το σημείο, μπορούμε να εντοπίσουμε μια από τις βασικές προκείμενες που κατευθύνουν τον Αριστοτέλη στην πρόκριση μάλλον της πολιτικής λύσης μιας μετριοπαθούς/αξιοκρατικής δημοκρατίας και στην ανάδειξη των προτερημάτων που προκύπτουν για την πόλη από την ενασχόληση των πολλών με τη διαδικασία λήψης των αποφάσεων. Φυσικά, ο Αριστοτέλης κομίζει την δημοκρατική εμπειρία της πόλης. Τα επιχειρήματά του, αντανakλούν το πραγματικό γινόμενο της συνέργειας των πολιτών στον δημόσιο πεδίο και απηχούν μια αντίληψη της πολιτικής ταυτιζόμενη με το διακύβευμα της ελευθερίας, έξω από οποιαδήποτε διαχειριστικού χαρακτήρα προσέγγιση. Το θεμελιώδες αξίωμα που υποβαστάζει όλο αυτό το οικοδόμημα της αρχαίας δημοκρατίας είναι πρώτον, η κατάφαση του ανθρώπου ως ελεύθερου όντος. Δεύτερον, η αναγνώριση ότι η ελευθερία μόνο ως γεγονός της κοινής ζωής της πόλης μπορεί να επιτευχθεί και τρίτον, ότι για τα πολιτικά πράγματα δεν μπορεί να υπάρξει μια επιστήμη με την αυστηρή/θετική έννοια του όρου. Η δημοκρατική πραγματικότητα θέτει εκτός πλαισίου την αντίληψη η οποία αντιμετωπίζει τον άνθρωπο ως άμορφο υλικό το οποίο διέπεται και συνοψίζεται από ένα αριθμό νομοτελειών τις οποίες δύναται να εντοπίσει και να διαχειριστεί η επιστήμη, με τρόπο ανάλογο που ένας τεχνίτης διαχειρίζεται το υλικό της τεχνικής του δραστηριότητας. Η αποφατική στάση της αρχαίας ελληνικής σύλληψης της πολιτικής έναντι της πραγματοποίησης του ατόμου την αποτρέπει από την διαδικασία κατασκευής ιδιαίτερων αντικειμένων στο χώρο της πολιτικής, που θα κατακερμάτιζαν την πράξη σε επιμέρους τομείς στους οποίους θα βασιλεύαν οι ειδικοί. Και από τη στιγμή που η πολιτική είναι η θέσμιση της κοινωνίας συνολικά, εκ των πραγμάτων βρίσκεται επέκεινα κάθε ειδικής γνώσης η πολιτική δραστηριότητα. Είναι λογική συνέπεια να κυριαρχεί στα δημόσια πράγματα ή προσωπική γνώμη και όχι η αντικειμενική γνώση. Γι' αυτό και για τον Αριστοτέλη, οι πολλοί έχουν πολύ καλύτερες επιδόσεις στα αποτελέσματα της πολιτικής από ότι ο ένας ή οι ολίγοι ειδικοί.<sup>340</sup>

Επιστρέφοντας στη σχετική, με τον Πλάτωνα και τις εξελίξεις που σηματοδότησε το έργο του στην ιστορία της σκέψης, ανάλυση της Χάννα Άρεντ θα λέγαμε ότι αυτή μπορεί να συνοψιστεί στη σκληρή κριτική της στο ζήτημα και την ιδέα που σχετίζεται με τη μεταφορά του προτύπου των δραστηριοτήτων που συντελούντο στο ημίφως της οικιακής ζωής, στη δημόσια σφαίρα της πράξης. Η Άρεντ δίνει μεγάλη έμφαση στην αρχαιοελληνική διάκριση του βίου σε δημόσιο και ιδιωτικό, σε σημείο

<sup>339</sup> Αριστοτέλους, «Πολιτικά» Β' 19-28.

<sup>340</sup> Αριστοτέλους, «Πολιτικά», 1281a 44- 181b 7

μάλιστα που μας μιλά για τις δυο ζωές των Ελλήνων πολιτών, αφενός για εκείνη στο εσωτερικό του οίκου, όπου κυριαρχούσε η ανάγκη για την επιβίωση, καθώς και οι δράσεις που ανταποκρίνονται σε αυτές τις ανάγκες και αφετέρου για τη δημόσια, η οποία ορίζεται από την ελευθερία και τη διαφάνεια των λόγων και των πράξεων που είναι προσιτές στην πολλότητα που συγκροτεί τη σφαίρα των κοινών υποθέσεων. Η οικία για τους αρχαίους Έλληνες, ήταν ο χώρος άσκησης της απόλυτης εξουσίας του δεσπότη-πατέρα προς τα άλλα μέλη της οικογένειας και προς τους δούλους. Σύμφωνα με τον μεγάλο ιστορικό Gustave Glotz, η αρχαία πόλις αναπτύχθηκε αφού πρώτα περιόρισε το θεσμό της οικογένειας στην ιδιωτική ζωή.<sup>341</sup> Το πρότυπο, με άλλα λόγια, της δεσποτικής εξουσίας περιορίστηκε στον οικιακό βίο όπου κυριαρχούσε η ανάγκη. Η τελευταία χορηγεί στη σκέψη των αρχαίων Ελλήνων τη νομιμοποίηση της ασκούμενης από τον αρχηγό της οικογένειας εξουσίας. Αντίθετα στην πόλη, η οποία αν λάβουμε υπόψη μας τον Αριστοτέλη, δεν είναι μια αναγκαστική συνένωση, δηλαδή ότι δεν υπόκειται στην ανάγκη της ασφάλειας, της υλικής επιβίωσης κλπ. αλλά το μέσον για τον ενάρτετο βίο, η εξουσία με οποιαδήποτε μορφή, όπως και η βία είναι अपαράδεκτα φαινόμενα. Ο Πλάτων λοιπόν, ενώ προτείνει στην Πολιτεία του την ουσιαστική κατάργηση της οικογένειας, ταυτόχρονα επιθυμεί και την κατάργηση της πολιτικής, όπως επισημαίνει η Άρεντ, διότι επιχειρεί να οργανώσει την κοινωνία της πόλεως βάσει του δεσποτικού προτύπου της οικογένειας.<sup>342</sup> Το μοντέλο του Πλάτωνα μπορούσε να εξασφαλίσει τη σταθερότητα στα πολιτικά πράγματα που η ελευθερία με τους κινδύνους που εγκυμονεί δεν μπορούσε να παράσχει. Το ερώτημα βέβαια που θα πρέπει να θέσουμε είναι εάν πράγματι, αυτή η επίκληση της σταθερότητας ως προϊόν της παραγνώρισης της πραγματικότητας του ανθρώπου και του εξοστρακισμού της οντολογικής του ελευθερίας από τα πρότυπα θέασης των κοινωνιών που καταλήγουν σε πολιτικές θεωρίες και στηρίζουν ολόκληρα πολιτικά και κοινωνικά συστήματα, είναι σε θέση να διασφαλίσουν τα στεγανά που καταργούν τις συνέπειες της οντολογικής ελευθερίας του ανθρώπου τόσο προς την κατεύθυνση της ελευθερίας, όσο και προς την κατεύθυνση της εξουσίας; Δηλαδή, τι μπορεί, σε τελευταία ανάλυση, να εγγυηθεί την ασφάλεια και την σταθερότητα των πραγμάτων εάν η εξουσία παραχωρηθεί στους λίγους ή στον ένα; Το γεγονός ότι οι πολλοί θα στερηθούν την ελευθερία των λόγων και της πράξης δεν σημαίνει πως όλα αυτά θα επιτύχουν το αποτέλεσμα της σταθερότητας και της εξάλειψης των κινδύνων. Αντίθετα, τίποτα δεν διασφαλίζει μια κοινωνία από την ανισορροπία που θα προκύψει από τις αυθαιρεσίες που ο ένας ή οι ολίγοι θα προκαλέσουν, από τη στιγμή που θα αναλάβουν μια δίχως κοινωνικό έλεγχο εξουσία. Επίσης, η ανελευθερία για τους πολλούς τους στερεί βέβαια τη δυνατότητα καθημερινής μετοχής στα δημόσια πράγματα, τα οποία πλέον μεταβάλλονται σε ιδιωτική υπόθεση των κυβερνώντων, αλλά μπορεί να καθορίσει και τις πιθανές αντιδράσεις τους σε μια ενδεχόμενη απόφαση της κυβέρνησής τους. Βέβαια, τέτοιου είδους ερωτήματα δεν έχουν κανένα νόημα για τη πλατωνική φιλοσοφία και τους επιγόνους της. Η υπερβατική απάντηση που βρίσκει ο Πλάτωνας στον κόσμο των ιδεών προλαμβάνει και θεωρεί λυμένες a priori όλες αυτές τις απορίες.

<sup>341</sup> Gustav Glotz, «Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΠΟΛΙΣ», ΜΙΚΤ, Αθήνα 1977, σελ. 14-15.

<sup>342</sup> Χάννα Άρεντ, «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», σελ. 304.

Στην πράξη η μεταφορά του προτύπου οργάνωσης του οίκου στην πολιτική ζωή και η επιβολή του σχήματος της κατασκευής στη λήψη των αποφάσεων, θεμελιώνει το εξουσιαστικό πρόταγμα στη διαχείριση των ανθρώπων και οικειοποιείται εκ νέου τη βία ως μέσο συμμόρφωσης στο εξουσιαστικό γινόμενο. Αλώστε, τόσο στην οικιακή ζωή όσο και στη δραστηριότητα του κατασκευαστή, η βία συνιστά μια από τις ενεξόριστες διαστάσεις τους.

### **Το πρόβλημα της ηγεσίας**

Η φιλοσοφία της Άρεντ προωθεί μια νέα αντίληψη για την πολιτική τόσο ως γενικό πεδίο στο οποίο φιλοξενούνται συγκεκριμένες πράξεις όσο και ως προς το περιεχόμενο των πράξεων αυτών. Η καινοτομία της αντίληψης της φιλοσόφου, εντοπίζεται στη σύλληψη της πολιτικής ως δυνατότητας πραγμάτωσης μιας αρχής, μιας νέας εκκίνησης των πραγμάτων, η οποία δεν θα υπόκειται στους απόλυτους περιορισμούς αυτού που προηγήθηκε, όπου θα μπορεί να ακυρώσει τον δεσμό της αλληλουχίας των γεγονότων που η φυσική τους ροή πηγάζει απ' το παρελθόν, διαπερνά το παρόν και διαφεύγει στο μέλλον. Η δυναμική δυνατότητα της πράξης ως αφετηρίας, νέων δεδομένων επιχειρεί να ενσωματώσει στην μελέτη της πολιτικής τη θεμελιώδη παράμετρο της ελευθερίας. Η ελευθερία ταυτίζεται στην προβληματική της Άρεντ με τη παρούσα δυνατότητα εκκίνησης, την ανάληψη της πρωτοβουλίας για μια νέα αρχή. Ταυτόχρονα με τη μελέτη των θέσεων της Άρεντ για το ζήτημα της πολιτικής, μας δόθηκε η ευκαιρία να παρατηρήσουμε τη θέση που έχει επικρατήσει ήδη από την εποχή του Πλάτωνα και η οποία επιχειρεί να την περικλείσει σε ένα αυστηρά καθορισμένο πλαίσιο απ' το οποίο τελικά εκλείπει η παράμετρος της ελευθερίας. Υπό τη προοπτική αυτή μεθερμηνεύτηκε και το ζήτημα της πολιτικής ηγεσίας. Στη συνέχεια θα αρκεστούμε σε μια σύνοψη της κυρίαρχης θέσης για το ζήτημα της πολιτικής ηγεσίας μέσα από τα παραδείγματα σημαντικών σταθμών της σκέψης. Η σχολαστική ιστορική παράθεση και η εξαντλητική παρουσίαση των οροσήμων αυτής της πορείας ξεπερνά τις προθέσεις της παρούσας εργασίας, γι' αυτό και θα αρκεστούμε σε μια «δειγματοληπτική» εστίαση σε ορισμένες όψεις που αποδίδουν συνοπτικά την επιβίωση και την ανάπτυξη μιας ιδέας για την πολιτική για αιώνες. Η συγκεκριμένη παρατήρηση έχει βαρύτερη σημασία για την πολιτική, μόνο στο βαθμό που στο πρόβλημα της πολιτικής ηγεσίας συμπυκνώνεται και συρρικνώνεται η ίδια η ιδέα της πολιτικής. Όστε σύμφωνα με αυτή τη οπτική, η πολιτική οριοθετείται αποκλειστικά από τις αποφάσεις και τις δράσεις των πολιτικών ηγετών, ενώ οι ευρύτερες κοινωνικές ομάδες καταδικάζονται στην χειρότερη περίπτωση στην υποταγή και τη συμμόρφωση και στην καλύτερη στην πρόσδεσή τους σε ένα επαναστατικό εγχείρημα, το οποίο συνιστά το μέσο για την εγκατάσταση μια άλλης ηγεσίας, η οποία όμως δεν θα διαφέρει



ποιοτικά από την προηγούμενη ως προς το ζήτημα της ιδιοποίησης και της κατοχής της αποκλειστικής αρμοδιότητας για τη λήψη των αποφάσεων σε μια κοινωνία.

Πρώτος σταθμός μας σε αυτή της επισκόπηση θα είναι η θεώρηση που αποτυπώθηκε από τον Πλάτωνα στην Πολιτεία του. Σύμφωνα με τον αρχαίο Έλληνα φιλόσοφο το ζήτημα της πολιτικής πραγματώνεται στη σχέση που διαμορφώνει η ηγεσία της πολιτείας, δηλαδή οι φιλόσοφοι-βασιλείς με τις αιώνιες ιδέες, οι οποίες και συνιστούν σε πρώτο και τελευταίο βαθμό το κριτήριο του καλού πολιτεύεσθαι. Οι ηγέτες θα επιχειρήσουν διαμέσου της εξουσίας που κατέχουν να εφαρμόσουν τα μεταφυσικά τους κριτήρια στην κοινωνία. Θα λέγαμε ότι στην πλατωνική σκέψη οι φιλόσοφοι-βασιλείς δεν είναι παρά οι μεσολαβητές μεταξύ της αλήθειας του κόσμου των ιδεών και της ευρύτερης κοινωνίας, η οποία θα οργανωθεί στη βάση ενός τρόπου ζωής που να απηχεί την αλήθεια του κόσμου των ιδεών. Η ηγεσία στην πολιτεία του Πλάτωνα, θα λέγαμε πως, παρά τη θέση που καταλαμβάνει στην κορυφή της κοινωνικής πυραμίδας, είναι εξίσου υποταγμένη σε έναν κόσμο που τίθεται υπεράνω των διαχειριστικών της πράξεων και δυνατοτήτων.

Το πλατωνικό μοντέλο, με αρκετές βέβαια αλλοιώσεις, λειτούργησε σε όλο τον Μεσαίωνα καθορίζοντας τις σχέσεις της καθολικής εκκλησίας με το κράτος, μια σχέση που έχει επικρατήσει να αποκαλείται παποκαισαρισμός. Το σημαντικό είναι να διακρίνουμε τις σχέσεις αναλογίας με την πλατωνική αντίληψη πάνω στο ζήτημα του τρόπου που θα πρέπει, βάσει αυτών των αντιλήψεων, να οργανώνεται ο συλλογικός βίος. Η απρόσωπη μεταφυσική ηγεμονία την οποία έθετε ως προϋπόθεση της όλης σύλληψής του ο Πλάτων, αντικαταστάθηκε από τον προσωπικό Θεό του χριστιανισμού και η ηγεσία των φιλοσόφων αντικαταστάθηκε από αυτή των εκκλησιαστικών εκπροσώπων του Θεού.<sup>343</sup> Η θέση της κοινωνίας μένει σχεδόν αδιασάλευτη, μακράν της πολιτικής δράσης, στον ασφυκτικό πλαίσιο του ιδιωτικού βίου.

Επόμενος σταθμός στην περιπλάνησή μας στον χώρο των ιδεών είναι η Αναγέννηση και η αντίληψη για την πολιτική που εκπορεύεται μέσα από το έργο του Νικολό Μακιαβέλλι. Σταδιακά, οι φεουδαλικές δομές οργάνωσης των δυτικών κοινωνιών υποχωρούν, όπως και η απόλυτη επιρροή της εκκλησίας στο δημόσιο βίο. Η ανάδυση του απολυταρχικού κράτους και της αστικής τάξης παίζουν καθοριστικό ρόλο ως προς την ανάδυση μιας νέας αντίληψης για τα ανθρώπινα πράγματα. Ο νεωτερικός άνθρωπος αναδύεται ως αυτόνομη ύπαρξη, η οποία αρχίζει να αμφισβητεί στο όνομα του ορθολογισμού τη μεταφυσική εικόνα του κόσμου, που σχεδόν για χίλια χρόνια στήριζε έναν ιδιαίτερο τρόπο κοινωνικής οργάνωσης και άρθρωσης της εξουσίας υποτάσσοντας όλες τις εκφάνσεις του ανθρώπινου βίου. Το διάσημο έργο του Μακιαβέλλι «Ο Ηγεμόνας»<sup>344</sup> αποτελεί ένα καίριο δείγμα των πρώτων σταδίων του νεωτερικού κόσμου, της συγκρότησης του μορφώματος του έθνους-κράτους, μέσα από την ενοποίηση των φεουδαλικά κατακερματισμένου ως τότε χώρου κάτω από την

<sup>343</sup> Θα πρέπει να υπομνηματίσουμε ότι οι πολιτικές ιδέες αλλά και πρακτικές που επικράτησαν στις δυτικές κοινωνίες δεν μπορούν σε καμιά περίπτωση να χαρακτηρίσουν τις ιστορικές εξελίξεις που αφορούν το Ανατολικό Ρωμαϊκό Κράτος. Βλ. σχετικά Χρήστος Γιανναράς, «Ορθοδοξία και Δύση στη Νεότερη Ελλάδα» εκδ. Δόμος, Γιώργος Κοντογιώργης, «Το Ιερατείο» Ericom AE, π. Νικόλαος Λουδοβίκος, «Ορθοδοξία και Εκσυγχρονισμός», Δόμος.

<sup>344</sup> Niccolò Machiavelli, «Ο Ηγεμόνας», Βάνιας.

κεντρική ισχύ ενός ηγεμόνα. Το νεωτερικό φαινόμενο του ηγεμόνα και του απολυταρχικού κράτους, διακρίνεται από τις γνωστές μορφές δεσποτικής εξουσίας που ως τότε γνώριζε ο κόσμος των μεγάλων αυτοκρατοριών της Ανατολής, όπως και της μεσαιωνικής εξουσίας της Δύσης. Ο νεωτερικός ηγεμόνας όφειλε να σέβεται την τάξη πραγμάτων που μόλις είχε αναδυθεί, της ορθολογικής διαχείρισης του κόσμου, η οποία και θα του εξασφάλιζε την διατήρησή του στη εξουσία και την ενίσχυση της δύναμής του. Ο Μακιαβέλλι αντιλαμβάνεται εγκαίρως το διακύβευμα της εποχής του και παρουσιάζει μια πραγματεία για το ορθώς πολιτεύεσθαι του ηγεμόνα, το οποίο βέβαια ταυτίζεται με το ορθώς εξουσιάζειν. Ο ηγεμών διατηρεί την απόλυτη αρμοδιότητα να αποφασίζει για όσα συμβαίνουν στο εσωτερικό του κράτους του και οι υπήκοοι βρίσκονται στην καταστατική θέση της υπακοής προς το εξουσιαστικό πρόσημο του ηγεμόνα.

Με την ωρίμανση των διαδικασιών υπέρβασης του φεουδαρχικού οργανωτικού μοντέλου της πολιτικής, της οικονομίας και της κοινωνίας αποκρυσταλλώθηκε μια νέα αντίληψη, η οποία έθετε δυο εναλλακτικές εκδοχές της ίδιας εξέλιξης. Η μια είναι η φιλελεύθερη θεώρηση και η άλλη η κομμουνιστική. Στην περιφέρεια του μεν φιλελευθερισμού ενσωματώθηκε η παλαιά απολυταρχική αντίληψη, η οποία ονομάστηκε συντηρητισμός και στην αντίστοιχη περιφέρεια του κομμουνισμού, αναδύθηκε το αίτημα της αναρχίας. Τα δυο βασικά ρεύματα του φιλελευθερισμού και του κομμουνισμού γνήσια τέκνα της μήτρας της νεωτερικής κοινωνίας χαρακτηρίζονται από μια κοινή αποδοχή του αξιώματος της θεμελιώδους διάκρισης της κοινωνίας μεταξύ κυβερνόντων και κυβερνόμενων και η απόδοση του χαρακτήρα της ουτοπίας στη παραδοσιακή μορφή δημοκρατικής διακυβέρνησης, όπως αυτή παρουσιάστηκε στην αρχαία Ελλάδα. Θα μπορούσε κάποιος να αντιτάξει στο σημείο αυτό, ότι οι τελικές παραδοχές τόσο του κομμουνισμού όσο και του φιλελευθερισμού παραπέμπουν στην συλλογική αυτοδιαχείριση και στην πλήρη απελευθέρωση του ατόμου αντιστοίχως. Θα μπορούσαμε σε όλη αυτή την μυθολογία των πολιτικών ιδεολογιών πρώτον, ότι οι τελική κατάσταση για τον κομμουνισμό έχει το χαρακτήρα κάποιων γενικών και αφηρημένων ευχετηρίων λόγων και όχι κάποια εξαντλητική παράθεση των θεσμικών όρων της κοινωνίας που θα προκύψει, η οποία βασίζεται στην πραγμάτωση της ατομικής ελευθερίας και της ισότητας, χωρίς να κατοχυρώνεται η πολιτική ελευθερία, από τη στιγμή που εκλείπει η κρατική άρθρωση ως a priori ταυτιζόμενη για την μαρξιστική θεώρηση την εκμετάλλευση. Δεύτερον, όσον αφορά τον φιλελευθερισμό ο οποίος ορίζει ως τελική κατάσταση την αέναή αύξηση της παραγωγικότητας και εξαιτίας αυτής της ατομικής ελευθερίας που θέτει στο επίκεντρο των επιδιώξεων του, ουσιαστικά υποχρεώνεται από την απειρία της προόδου που επαγγέλλεται να μένει ανολοκλήρωτος, δηλαδή σε μια συνεχή διαδικασία μετάβασης σε μια κάθε φορά ανώτερη μορφή, η οποία με τη σειρά της θα είναι πάντοτε κατώτερη αυτού που θα ακολουθήσει. Η αόριστη ιδέα της ελευθερίας του φιλελευθερισμού και η αέναη κίνησή της προς συνεχώς αόριστες μορφές την καθιστούν επί της ουσίας ατελή. Το διαρκώς ανολοκλήρωτο στοιχείο της ελευθερίας δεν μπορεί να αντισταθμιστεί από την πρόοδο, με αποτέλεσμα ο ατελής χαρακτήρας του φιλελευθερισμού να επιβεβαιώνει και να νομιμοποιεί αέναα τη διάκριση της κοινωνίας σε κυβερνώντες και κυβερνόμενους, χωρίς επίσης να παρέχεται καμία πρόνοια

συμπλήρωσης του ατομικού πλαισίου της ελευθερίας με το οικονομικό και πολιτικό της ομόλογο. Τρίτον όσον αφορά τον κομμουνισμό είναι δεδομένο, ανεξάρτητα από την κατάσταση του ανθρώπου και της ελευθερίας στην τελική φάση του ιστορικού υλισμού, ότι στα ενδιάμεσα στάδια η θεμελιώδης διάκριση κυβερνόντων και κυβερνωμένων είναι αδιαμφισβήτητη. Τόσο κατά την καπιταλιστική περίοδο όπου το προλεταριάτο συνειδητοποιεί την εκμεταλλευτική πραγματικότητα της κοινωνικής οργάνωσης και την ιδιαίτερη ταξική του θέση όσο και κατά τη διάρκεια του ενδιάμεσου σταδίου, μεταξύ καπιταλισμού και κομμουνισμού, του σοσιαλισμού, όπου το κράτος θα γίνει αντικείμενο ιδιοποίησης από τη δικτατορία του προλεταριάτου. Στη προοπτική αυτή το εξουσιαστικό φαινόμενο και οι σχέσεις υποταγής θεωρούνται όχι μόνο αποδεκτές αλλά και επιβεβλημένες από την εξελικτική νομοτέλεια. Η φράση του Μαρξ στην αρχή του δευτέρου κεφαλαίου του Κομμουνιστικού Μανιφέστου αναφορικά με τη φύση του κομμουνιστικού κόμματος ότι «στα διάφορα στάδια της εξέλιξης του αγώνα ανάμεσα στο προλεταριάτο και την αστική τάξη εκπροσωπούν πάντοτε το συμφέρον του κινήματος στην ολότητά του»<sup>345</sup>, όχι μόνο καθορίζει την ολιγαρχική φύση της επαναστατικής πορείας, αλλά θα τολμούσαμε να πούμε, πως η οξύτητα με την οποία εκφράζεται με τις λέξεις «πάντοτε» και «ολότητα» συνιστούν τον προάγγελο του σταλινικού ολοκληρωτισμού.<sup>346</sup>

Από τα τέλη του 19<sup>ου</sup> αιώνα και στις αρχές του 20<sup>ου</sup> εισάγονται στην πνευματική «κυκλοφορία» από το έργο των Παρέτο και Μόσκα οι περί των ελίτ θεωρίες.<sup>347</sup> Ο Παρέτο εκπροσωπεί την πιο συντηρητική εκδοχή των θεωριών των ελίτ ενώ ο Μόσκα την πιο φιλελεύθερη. Το κοινό στοιχείο στη σκέψη των δυο στοχαστών έγκειται στο γεγονός της σύλληψης του κοινωνικού μέσα από την αντίθεση μεταξύ των ελίτ, δηλαδή των ανώτερων ποιοτήτων και ικανοτήτων που χαρακτηρίζουν, σε διάφορα επίπεδα, ένα μικρό μέρος των ανθρώπων μιας κοινωνίας, οι οποίοι με φυσικό τρόπο νέμονται και ασκούν την ηγεσία της κοινωνίας και των κοινών ανθρώπων, όσων δηλαδή στερούμενοι τις ανώτερες ικανότητες μένουν εκτός της πολιτικής πραγματικότητας ή ο ρόλος τους, όπως περίπου τον ίδιο καιρό θα μας επιβεβαιώσει ο Gustave Le Bon, περιορίζεται σε χρονικά περιορισμένες και κατευθυνόμενες από τρίτους μαζικές αντιδράσεις.<sup>348</sup>

Μια άλλη φιλελεύθερη φωνή που επηρέασε, όσο λίγοι, τις σύγχρονες αντιλήψεις σχετικά με το ζήτημα της πολιτικής ηγεσίας είναι ο Γερμανός κοινωνιολόγος Μαξ Βέμπερ.<sup>349</sup> Το έργο του κινείται σχεδόν σε όλους τους τομείς του νεωτερικού κοινωνικού, οικονομικού και ιδεολογικού προβληματισμού. Ειδικώς η πολιτική του θεώρηση εδράζεται πάνω στη σύλληψη της πολιτικής ως σχέσης

<sup>345</sup> Καρλ Μαρξ, «Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος», Δημοσιογραφικός Οργανισμός Λαμπράκη Α.Ε., Αθήνα 2010 σελ. 37.

<sup>346</sup> Πάνω στα ζητήματα αυτά, βλ. περισσότερα το άρθρο μας «Οι αξιώσεις αιωνιότητας της ολιγαρχικής μεσοβασιλείας», Non Neutral, 07/01/2017, [http://nonneutral.gr/articles/98.The\\_claims\\_of\\_eternity\\_of\\_oligarchic\\_interregnum.html](http://nonneutral.gr/articles/98.The_claims_of_eternity_of_oligarchic_interregnum.html)

<sup>347</sup> Τ.Β. ΒΟΤΤΟΜΟΡΕ, «ΕΛΙΤ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ», εκδ. 70, σελ. 9-28

<sup>348</sup> Gustav Le Bon, «Ψυχολογία των Μαζών», Ζήτρος.

<sup>349</sup> Φίλιας Ι. Βασιλίας, «Μαξ Βέμπερ: Συστηματική Κοινωνιολογία και Μεθοδολογία», Νέα Σύνορα – Α. Α. ΛΙΒΑΝΗ, Αθήνα, 1976, σελ. 93-127. Μαρία Ν. Αντωνοπούλου, «Θεωρία και Ιδεολογία στη σκέψη των κλασικών της κοινωνιολογίας», Παπαζήσης, Αθήνα, 1991, σελ. 245-309.

κυριαρχίας του ανθρώπου πάνω σε άνθρωπο.<sup>350</sup> Ανεξάρτητα από το αν η πολιτική ηγεσία στηρίζεται στην παράδοση, στον ορθολογισμό ή στο χάρισμα, το βέβαιο είναι ότι πολιτική σκέψη του Βέμπερ ωθείται από την αξιωματική παραδοχή της ριζικής διάκρισης μεταξύ αυτών που αποφασίζουν κι αυτών που εκτελούν τις διαταγές της ηγεσίας.

Προφανώς, όπως έχει, με στιβαρή επιχειρηματολογία, επισημάνει ο Γιώργος Κοντογιώργης<sup>351</sup>, η νεωτερική πολιτική και κοινωνική σκέψη ορίζεται από το γνωσιολογικό της έλλειμα, δηλαδή την αδυναμία της να λειτουργήσει εκτεινόμενη πέραν των δομών αυτοκατάφασης της ολιγαρχικής της δομής, επέκεινα του σταδίου μετάβασης από την φεουδαλική περίοδο στην εποχή του Διαφωτισμού. Με άλλα λόγια, η επιστημονική και φιλοσοφική σκέψη στον νεότερο κόσμο μένει εγκλωβισμένη σε όσα μπορεί να της διδάξει το παρόν της (δηλαδή την ολιγαρχία), το οποίο προβάλλει ως φυσική ή επιθυμητή κατάσταση, για την ανθρωπότητα, σε όλες τις προηγούμενες ιστορικές περιόδους. Η προβολή αυτή έχει ως συνέπεια ότι αδυνατεί, πέραν συγκεκριμένων ορίων, να αναγνωρίσει εναλλακτικές δυνατότητες για την ανθρώπινη κατάσταση και το πολιτικό της συγκείμενο, με συνέπεια να προσαρμόζει τα επιστημονικά δεδομένα στα ιδεολογικά αξιώματα των θεωρήσεών της. Έτσι μπορεί να εξηγηθεί η ταξινόμηση της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας, άλλοτε με το πρόσχημα της δουλείας, άλλοτε με το επιχείρημα της μη μετοχής των γυναικών και των μετοίκων στη διαδικασία λήψης των αποφάσεων, είτε σε κατηγοριοποιήσεις μη δημοκρατικών πολιτευμάτων είτε σε μια κλίμακα δημοκρατικής αξιολόγησης κατώτερης της λεγόμενης «αντιπροσωπευτικής» ή έμμεσης σύγχρονης «δημοκρατίας» την οποία σημειωτέον ο καθηγητής Κοντογιώργης την τοποθετεί, χωρίς καμιά επιφύλαξη, στα ολιγαρχικά πολιτεύματα.

Η νεωτερική λοιπόν αντίληψη της πολιτικής προσδιορίζεται από ένα αμιγώς εξουσιαστικό πρόσημο, το οποίο ήταν αδιανόητο για την αρχαιοελληνική σύλληψη της πολιτικής. Αντίθετα, η εξουσιαστική διάσταση, δηλαδή η παρουσία της επιβολής και της συμμόρφωσης για την αρχαία ελληνική δημοκρατία, συνιστά αντιπολιτικό και βάρβαρο στοιχείο το οποίο δεν μπορεί να γίνει ανεκτό στον δημόσιο βίο. Η αρχή της ελευθερίας για τους αρχαίους Έλληνες είναι ασυμβίβαστη με την εξουσία. Ο αρχαίος Έλληνας δεν επιθυμεί ούτε να εξουσιάζεται ούτε να εξουσιάζει. Δεν είναι καθόλου απαραίτητο να αναφέρουμε πλήθος δεδομένων που να αποδεικνύουν τα λεγόμενά μας, θα αρκεστούμε στην επίκληση μιας βασική εικόνας για το αρχαιοελληνικό ασυμβίβαστο ελευθερίας και εξουσίας, την οποία κομίζουμε από την τραγωδία του Ευριπίδη Ικέτιδες. Στον γνωστό διάλογο μεταξύ του απεσταλμένου της βασιλικής εξουσίας του Κρέοντος και του Αθηναίου Θησέα, ο πρώτος απευθυνόμενος στον δεύτερο ζητεί τον Αθηναίο ομόλογό του Κρέοντα για να μεταφέρει τον λόγο του βασιλιά του. Εισπράττει τότε την απάντηση από τον Θησέα ότι αρχίζει τον λόγο του λανθασμένα και ότι στην Αθήνα δεν υπάρχει εξουσιαστής. Όστε η πόλη δεν κυβερνάται από έναν άνδρα, αλλά από το λαό της.<sup>352</sup> Όπως μπορούμε να

<sup>350</sup> Raymond Aron, «Η Εξέλιξη της Κοινωνιολογικής Σκέψης», Γνώση, Αθήνα, 1984, σελ. 348.

<sup>351</sup> Γιώργος Κοντογιώργης, «ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΚΟΣΜΟΣΥΣΤΗΜΑ», ΣΙΔΕΡΗΣ, Αθήνα, 2015, τομ. Β' σελ. 21-38

<sup>352</sup> Ευριπίδης, «Ικέτιδες», στ. 399-408

διαπιστώσουμε από την άκρως ρεαλιστική εικόνα της ελευθερίας που προτείνει ο αρχαίος ελληνικός βίος, μια πραγματική άβυσσος χωρίζει την πολιτική, η οποία θέτει ως βασικό της περιεχόμενο την ελευθερία, από την νεωτερική πολιτική θέση. Η τελευταία αφενός ορίζει το πολιτικό πεδίο ως μια ειδική, κάθε φορά, σχέση κυριαρχίας επί της κοινωνίας και αφετέρου κατανοεί και προασπίζει την ελευθερία στο ατομικό επίπεδο, την ίδια στιγμή που τα προβαλλόμενα από τον Διαφωτισμό και τις αστικές επαναστάσεις δικαιώματα έχουν τον ρόλο απλά της προστασίας του κοινωνικού υποκειμένου από την αυθαιρεσία της εξουσίας. Η προστασία βέβαια αυτή είναι καταδικασμένη να εξαρτάται από τους συσχετισμούς δύναμης μεταξύ των ολιγαρχικών ομάδων που διαχειρίζονται στον νεότερο κόσμο την μοίρα των κοινωνιών και η αδυναμία τήρησης των δεσμεύσεων που επισύρει η επίκληση και θέσμιση των ατομικών δικαιωμάτων στα αστικά ολιγαρχικά πολιτεύματα προκύπτει απ' την θεμελιώδη αντινομία η οποία έγκειται στην ίδια ολιγαρχία να ασκεί την εξουσία προς όφελος της κοινωνίας και ταυτόχρονα ή ίδια να ελέγχει τον εαυτό της για τυχόν αυθαιρεσίες της. Είναι σαφές πως ο φαύλος κύκλος που προκύπτει από την ταύτιση εξουσιαστή και προασπιστή των ατομικών δικαιωμάτων αντιστρατεύεται ακόμη και τις καλύτερες προθέσεις που θα μπορούσαν να έχουν κάποιοι από τους βασικούς παίκτες της πολιτικής σκακιέρας.

Για την Άρεντ το ζήτημα της ηγεσίας και ο ρόλος του ηγέτη, έτσι όπως επικράτησε να γίνονται αντιληπτά στην ιστορία των ιδεών από τον Πλάτωνα και μετά, προσδιορίζονται από το νοητικό σχήμα της κατασκευής. Με άλλα λόγια, ο ηγέτης μεταχειρίζεται την κοινωνία όπως και ο κατασκευαστής το άψυχο του υλικό, καθοδηγούμενος από ένα πρότυπο το οποίο θα πρέπει να υλοποιήσει ώστε να πραγματοποιηθεί ένα κάποιος σκοπός. Υπό τη σκοπιά αυτή ο πολιτικός ηγέτης βυθισμένος στο κατασκευαστικό του σχέδιο, σε πλήρη αλλοτρίωση με ότι αποτελεί η ανθρώπινη πολλότητα προχωρεί το έργο του. Αντίστοιχα, οι όποιες αποτυχίες του χρεώνονται στην ακαταλληλότητα του υλικού. Η Άρεντ προκειμένου να δείξει τη διαφορά του ηγέτη από τον δυνάστη, αλλά και να συνδέσει την έννοια της ηγεσίας με την έννοια της πολιτικής, στην πρώτη της σύλληψη, φέρνει στο προσκήνιο της αναλυτικής της την ιστορικότητα της νοηματικής επένδυσης δυο βασικών όρων που χρησιμοποιούνται για να προσδιορίσουν τις έννοιες της ηγεσίας και του ηγέτη. Η φιλόσοφος ανακαλύπτοντας την πρώτη πηγή της νοηματικής σύνδεσής τους με την πραγματικότητα μπορεί πλέον να συσχετίσει το πρόβλημα της ηγεσίας με την ανθρώπινη πολλότητα, την πράξη και την ομιλία. Είναι σε θέση, με τον τρόπο αυτό, όχι μόνο να διακρίνει τη μεταβλητή της ηγεσίας από το εξουσιαστικό γεγονός, αλλά και να διασώσει το πολιτικό γεγονός από το αναρχικό ιδεώδες της ανυπαρξίας αρχής. Οι όροι αυτοί είναι οι συμπληρωματικές λέξεις της αρχαίας ελληνικής γλώσσας «άρχειν» και «πράττειν»<sup>353</sup>, ενώ στα λατινικά οι αντίστοιχοι «agree» και «gerere». Σύμφωνα λοιπόν με την ετυμολογική ανάλυση της πρώτης σημασίας τους, ο όρος πράττειν έχει τη σημασία του «αρχίζω, οδηγώ και τελικά κυβερνώ, ενώ ο όρος πράττειν του «διέρχομαι, επιτελώ και αποπερατώνω»<sup>354</sup>.

<sup>353</sup> Στα λατινικά οι αντίστοιχοι όροι είναι η λέξη «agree» και η λέξη «gerere». Βλ. «Η ανθρώπινη κατάσταση», σελ. 259.

<sup>354</sup> Όπ.π. σελ. 259.

Η πολιτική λοιπόν πράξη πραγματοποιείται σε δυο χρόνους. Ο πρώτος χρόνος αφορά το ξεκίνημα, την αρχή η οποία είναι αποτέλεσμα της ανάληψης της πρωτοβουλίας για πράξη ενός ατόμου. Το άτομο και κατ' ουσίαν το πολιτικό ον, αναλαμβάνει τις ευθύνες για την εκκίνηση μιας δυνάμει άπειρης αλληλουχίας πράξεων στο δημόσιο χώρο. Η ανάληψη της πρωτοβουλίας και της ευθύνης που αυτή συνεπάγεται είναι τα στοιχεία τα οποία αποδίδουν σε μια πράξη τον χαρακτήρα της ηγεσίας, όπως και της προσωπικότητας που χρεώνεται την ιδιότητα του ηγέτη. Ο δεύτερος χρόνος σχετίζεται με την υποδοχή αυτής της πρωτοβουλίας από την πολλότητα. Η θετική υποδοχή έχει ως συνέπεια την ανάληψη πράξεων από την πλευρά της πολλότητας που θα πραγματοποιήσουν όσα η ηγετική συμπεριφορά πρότεινε. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για την οργανική σχέση μεταξύ ηγέτη και πολλότητας, κατά την οποίαν πρώτον, ο ηγέτης δεν αναδεικνύεται παρά μέσω των προθέσεων του και της ικανότητά του να αναλαμβάνει το διακύβευμα της πραγμάτωσης της πρώτης αρχής της πράξης. Δεύτερον, το ηγετικό στοιχείο για μια προσωπικότητα, στο εσωτερικό της πολιτικής πολλότητας δεν έχει στατικό και μόνιμο χαρακτήρα, αλλά τίθεται υπό συνεχή δοκιμασία, την οποία δεν καθορίζει ο ίδιος ο ηγέτης. Τρίτον, η πολιτική κοινότητα δεν μετατρέπεται σε ένα κάποιο υπό επεξεργασία παθητικό υλικό, αλλά είναι αυτή που προς όφελος της οποίας αλλά και υπό την κρίση της θα τεθεί, όχι μόνο το ζήτημα του ποιος δικαιούται να είναι ηγέτης, αλλά και ποιες πράξεις θα πραγματοποιηθούν. Με άλλα λόγια, η ηγεσία είναι ένας θεσμικός ρυθμιστής της ποιότητας της συλλογικής ύπαρξης και η οποία δεν μπορεί να υπερβεί τις σκοποθεσίες της συλλογικότητας αυτής. Μια πρώτη πηγή αυτής της υπο διαμόρφωση πολιτικής πολλότητας, η οποία και προεικονομεί όσα θα συμβούν στη δημοκρατική Αθήνα της κλασσικής εποχής βρίσκεται στην Ιλιάδα, στην οποία μπορούμε ήδη να παρατηρήσουμε πως ο πολιτικός και στρατιωτικός ηγέτης Αγαμέμνωνας συναποφασίζει για την έκβαση της εκστρατείας μαζί με τους άλλους αρχηγούς των Ελλήνων. Όπως παρατηρεί όμως η Άρεντ, το νόημα των λέξεων αυτών αλλοιώθηκε, καθώς μεταβλήθηκε η ουσία της πολιτικής και της πράξης. Ο όρος άρχειν απέκτησε αποκλειστικά τη σημασία της δύναμης της απόφασης και της διακυβέρνησης, ενώ το πράττειν ορίστηκε ως το εκτελεστικό μέρος της πολιτικής διαδικασίας. Με τον τρόπο αυτό, η πολιτική έγινε αντικείμενο ιδιοποίησης από τους λίγους, στους οποίους αποδίδεται πλέον η ιδιότητα του ηγέτη και η πολλότητα μετασχηματίστηκε σε μαζικοποιημένα άτομα, τα οποία πρέπει υποχρεωτικά να μετατρέψουν σε πράξη τις αποφάσεις των ηγετών. Ωστε δεν είναι ιδιαίτερα δύσκολο να κατανοήσουμε πως η ιστορική κίνηση μετέβαλε την ιδεολογία και την πράξη της πολιτικής σε μια σχεδόν ιδιωτική υπόθεση των ασκούντων την εξουσία.

## Απάντηση στην οντολογική απροσδιοριστία της πράξης.

Ο τρόπος με τον οποίο η Άρεντ κατανοεί την πράξη θα λέγαμε πως παραπέμπει σε μια βασική προκείμενη για την ανθρώπινη ύπαρξη, στην οποία αναγνωρίζεται αφητηριακά η οντολογική εικόνα της ελευθερίας. Οι επιρροές που δέχτηκε η γερμανοεβραία φιλόσοφος από το φιλοσοφικό ρεύμα του υπαρξισμού, το οποίο και αναγνωρίζει ότι η ύπαρξη προηγείται της ουσίας<sup>355</sup>, κατ' ουσίαν, ότι η ανθρώπινη ύπαρξη δεν εξαντλείται στον άξονα αναφοράς ορισμένων θεμελιωδών ιδιοτήτων με τις οποίες η ίδια η φύση την προίκισε, αλλά πηγαίνει πολύ βαθύτερα, στην αναγνώριση μιας θεμελιώδους δυνατότητας του ανθρώπου να ορίζει σε σημαντικό βαθμό, τη φύση του. Η έννοια και η σημασία της πράξης αποτελεί για την Άρεντ το σημείο επαφής της με το οντολογικό σημαινόμενο του υπαρξισμού. Βέβαια αυτή η οντολογική ελευθερία του ανθρώπου και κατ' αντιστοιχίαν η οντολογική ελευθερία της πράξης, από τη στιγμή που βρίσκεται στις ρίζες της ανθρώπινης ύπαρξης, άρα προηγείται της κοινωνικής ηθικής, δηλαδή των μορφών του καλού και του κακού, θα πρέπει να καθαρθεί από το αξιολογικό περιεχόμενο της κοινωνικής ιδέας της ελευθερίας. Ίσως στο σημείο αυτό πρέπει, για να αποφύγουμε τυχόν παρανοήσεις που εμπλέκουν αξιολογικές κατηγορίες κρίσεων στη σύλληψη τέτοιων νοημάτων, να αντικαταστήσουμε τη λέξη ελευθερία με τη λέξη απροσδιοριστία. Μολονότι και αυτή η λέξη δεν emπίπτει, όπως βέβαια και καμιά άλλη, σε ένα ιδανικό πεδίο αξιολογικής ουδετερότητας, υπό την έννοια πως η γλωσσική αποτύπωση της απροσδιοριστίας έχει σημαθεί από τη θετικιστική νεωτερική επιστήμη ως συνώνυμη του μη επιδεχόμενου, επιστημονικής ή φιλοσοφικής επεξεργασίας, δηλαδή του απόλυτου χάους, θεωρείται απ' τον γράφοντα λιγότερο νοηματικά ταυτισμένη με ηθικές αξιολογικές κρίσεις σε σχέση με αυτή της ελευθερίας. Η οντολογία της απροσδιοριστίας της ανθρώπινης ύπαρξης που προκρίνεται γλωσσικά, έχει ως στόχο να παρουσιάσει την αρχετυπική αντίληψη για την ανθρώπινη ύπαρξη, η οποία βρίσκει την έκφρασή της στην οντολογική απροσδιοριστία της πράξης. Η ανθρώπινη ύπαρξη, με άλλα λόγια, διαμέσου της απροσδιοριστίας της ίδια της πράξης αυτοπροσδιορίζεται ως τέτοια. Το γεγονός αυτό παραπέμπει στην αντίληψη της Άρεντ για την τραγικότητα ως το κύριο χαρακτηριστικό της ανθρώπινης ύπαρξης. Εάν η οντολογική αυτή απροσδιοριστία που εκδηλώνεται μέσω της πράξης προηγείται του ηθικού προσδιορισμού και των εκάστοτε κοινωνικών μορφών που τον ενσωματώνουν, τότε το αποτέλεσμα της δεν συνιστά παρά την πραγματοποίηση μιας εκ των άπειρων πιθανοτήτων όπου η ίδια θέτει αφητηριακά. Φυσικά, στην απροσδιοριστία αυτή εμπλέκονται οι φυσικές παράμετροι της ανθρώπινης ύπαρξης και βέβαια οι συνθήκες διαντίδρασης στο εσωτερικό του ανθρώπινου πεδίου υπό την μορφή της πολλότητας. Αυτές οι δυο παράμετροι, θα λέγαμε ότι εισάγουν στο πεδίο της πράξης ακόμη μεγαλύτερους βαθμούς απροσδιοριστίας. Ωστε είμαστε σε θέση να διατυπώσουμε ότι η ανθρώπινη ύπαρξη είναι ταυτόχρονα οντολογικά ελεύθερη των επιλογών της και ανελεύθερη των αποτελεσμάτων των επιλογών της, τα οποία, εξαιτίας της οντολογικής

---

<sup>355</sup> Jean- Paul Sartre, Existentialism and Human Emotions, <http://thecry.com/existentialism/sartre/emotions.html>

απροσδιοριστίας της πράξης, μπορούν να την οδηγήσουν μακριά από τα αρχικά κίνητρα και τις στοχεύσεις της. Γι' αυτό ακριβώς το λόγο η Άρεντ αποδίδει τόσο μεγάλη σημασία στον τραγικό χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης.

Όπως προσπαθήσαμε σε προηγούμενα κεφάλαια να παρουσιάσουμε, σύμφωνα με τη φιλόσοφο, η απροσδιοριστία της πράξης και η απειρία των αποτελεσμάτων της συνιστούν ταυτόχρονα τους όρους άρθρωσης του πεδίου για την ανθρώπινη ελευθερία και ανελευθερία. Από τη στιγμή που τίποτε δεν μπορεί να καθορίσει με απόλυτο τρόπο, το πότε θα αρχίσει μια πράξη και από ποιόν, όπως βέβαια και ποια θα είναι η κατάληξή της, η ανθρωπότητα θα πρέπει να δημιουργήσει ένα περιβάλλον που θα επιχειρεί λίγο ή πολύ να αντισταθμίσει αυτή την απροσδιοριστία, ώστε να αξιοποιηθεί η δυνατότητα της ανθρώπινης ελευθερίας και να περιοριστούν κατά το δυνατόν οι αρνητικές συνέπειες αυτής της ελευθερίας. Για την Άρεντ, οι κοινωνίες μπορούν με διάφορους τρόπους να αντιμετωπίσουν ένα τόσο σημαντικό πρόβλημα. Ο κίνδυνος βέβαια παρουσιάζεται στον βαθμό που η αντιμετώπιση του προβλήματος της απροσδιοριστίας της πράξης καταλήγει στον ενταφιασμό της ίδιας της πράξης και κατ' ουσίαν της ανθρώπινης πολλότητας. Όπως επίσης έχουμε δείξει, δεν είναι σπάνιες στην ιστορία οι περιπτώσεις, κατά τις οποίες, επιχειρήθηκε να λυθεί οριστικά το πρόβλημα της απροσδιοριστίας μέσα από την μεταμόρφωση της ανθρώπινης πολλότητας σε άμορφο υλικό, το οποίο θα πρέπει να υποστεί μια κάποια επεξεργασία ώστε να μπορέσει να απεμπολήσει όλα εκείνα τα στοιχεία που το καθιστούν μη προβλέψιμο. Η πραγματοποίηση της ανθρώπινης πολλότητας λύνει το πρόβλημα της ανθρώπινης ελευθερίας και της απροσδιοριστίας της πράξης δια του ξίφους, αποκεφαλίζοντας την ίδια τη δυνατότητα, όχι μόνο των αρνητικών συνεπειών της απροσδιοριστίας αυτής, αλλά και του θετικού της προσήμου. Η παράμετρος της εξουσίας έρχεται, όχι για να αντισταθμίσει, αλλά για να καταργήσει όλες τις δυνατότητες που παρέχει η οντολογική απροσδιοριστία της πράξης στην ανθρώπινη πολλότητα.

Αντιλαμβανόμενη όλους αυτούς τους εκπεφρασμένους ιστορικά κινδύνους<sup>356</sup>, η Άρεντ επιχειρεί να φωτίσει τρόπους αντιστάθμισης της απροσδιοριστίας, οι οποίοι δεν καταργούν τις δυνατότητες της πολλότητας να συγκροτεί διαμέσου της πράξης ένα πεδίο απόλαυσης της ελευθερίας.

**Παράδοση:** Η έννοια αυτή έχει απασχολήσει ιδιαίτερα την Χάννα Άρεντ, ακριβώς για τον λόγο αυτό δεν μας προξενεί εντύπωση ότι σε διάφορα έργα της επιστρέφει στην πραγμάτευση του ζητήματος αυτού. Στο σημείο αυτό, θα πρέπει να σημειώσουμε πως για την αρεντιανή ερμηνευτική ο όρος παράδοση απαντάται με δυο διαφορετικούς τρόπους.

Ο πρώτος αφορά τη φιλοσοφική παράδοση της πολιτικής σκέψης, η οποία και αρχίζει με άξονα αναφοράς την καταδίκη του Σωκράτη στην Αρχαία Αθηνά και τον τρόπο με τον οποίο εισέπραξε υπαρξιακά και εξέφρασε φιλοσοφικά το γεγονός αυτό ο Πλάτωνας. Η πλατωνική τραυματική εμπειρία της καταδίκης του Σωκράτη έμελλε για την Άρεντ να σταθεί μοιραία για το σύνολο της φιλοσοφικής σκέψης. Ουσιαστικά, από εκεί κι έπειτα

---

<sup>356</sup> Arendt Hannah, «Ο ΑΙΧΜΑΝ ΣΤΗΝ ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ», ΝΗΣΙΔΕΣ, Αθήνα, 2009. Βλ. σχετικά σελ. 223-224.



η πολιτική και η φιλοσοφία ακολουθούν εντελώς ασυμβίβαστους δρόμους. Με την πολιτική να οριοθετείται από την παράμετρο της παράδοσης και τη φιλοσοφία συλλαμβανόμενη ως ενατένιση και θαυμασμός (απορείν) για το υπάρχειν, να εγείρεται ως λόγος αμφισβήτησης κάθε είδους παράδοσης. Εάν θέλαμε να ανασυγκροτήσουμε με συντομία τη θέση της Άρεντ, θα λέγαμε πως ο Πλάτων μέσα από το τραγικό τέλος του αγαπημένου δασκάλου και φίλου του Σωκράτη συνειδητοποιεί ότι η πόλη συνιστά έναν επικίνδυνο τόπο για τον φιλόσοφο, για όποιον δηλαδή έχοντας κατακτήσει, διαμέσου του πνεύματος, μια άλλη εικόνα της ύπαρξης, η οποία φανερώνει την αλήθεια, πέρα και ίσως σε αντίθεση με όλα όσα η καθημερινή εμπειρία κάνει γνωστά σε εμάς μέσω των αισθήσεων. Ταυτόχρονα, συνειδητοποιεί πως ο τρόπος μετάδοσης του νοήματος που προκρίνει η αρχαία πόλη-κράτος, δηλαδή η δραστηριότητα του πείθειν, αποδεικνύεται ακατάλληλος για την κοινοποίηση μιας φιλοσοφικής θέσης για δυο λόγους. Ο πρώτος είναι, θα λέγαμε, βιωματικός και ο δεύτερος λογικός. Ο Πλάτωνας έχει βιώσει ως τραυματικό γεγονός της αποτυχίας του σπουδαίου δασκάλου του να πείσει τους συμπολίτες τους για όσα πρέσβευε φιλοσοφικά. Ο πρώτος αυτός λόγος μας οδηγεί απευθείας στον δεύτερο και σημαντικότερο. Όπως είναι λογικά συνεπές, μια κοινωνία που στηρίζεται ως προς την επίλυση των συλλογικών της ζητημάτων στην πειθώ, σημαίνει πως έχει ως αρχή της ότι στα δημόσια πράγματα δεν μπορεί να αναγνωριστεί η ακλόνητη βεβαιότητα της υποχρεωτικά αντικειμενικής θέσης, αλλά αντίθετα η επιδεχόμενη την τροποποίηση γνώμη. Αντίθετα, η φιλοσοφική σκέψη, έτσι όπως συλλαμβάνεται από τον Πλάτωνα, κομίζει μια θέση, η οποία στη βάση της δεν επιδέχεται αμφισβήτηση. Στερείται, με άλλα λόγια σύμφωνα με την Άρεντ, νοήματος η απόπειρα από μέρους του φιλοσόφου να προσπαθεί να πείσει τους συμπολίτες του για την αξία της αλήθειας που είναι βέβαιος ότι κομίζει.

Για τους παραπάνω λόγους πρώτος απ' όλους ο Πλάτων, γι' αυτό και θεωρείται πατέρας της πολιτικής παράδοσης της φιλοσοφίας, επιχειρεί να επιφέρει στο χώρο της δημόσιας ανάπτυξης των ανθρώπινων πρωτοβουλιών, δηλαδή στην πολιτική, τις ανακατατάξεις εκείνες που θα έκαναν ικανή την υλοποίηση της φιλοσοφικής αλήθειας.<sup>357</sup> Οι βασικές αρχές της πράξης και του λόγου είναι προφανές ότι ακόμη κι αν δεν καταργούνται, υποβιβάζονται. Από τη στιγμή που απαξιώνονται οι βασικές διεργασίες μέσω των οποίων «τελείται» η ελευθερία σε μια πόλη, απαξιώνεται και η ίδια η πολιτική, η οποία πλέον δεν αποτελεί αυτοσκοπό, αλλά μέσον για την επίτευξη ενός ανώτερου σκοπού, αυτόν της φιλοσοφικής αλήθειας, με άλλα λόγια συνιστά το μέσον για την πραγμάτωση του αγαθού.

Η Πολιτεία, αυτό το μνημειώδες για την φιλοσοφία έργο του Πλάτωνα, επιχειρεί να απαντήσει στο μείζον πρόβλημα της ύπαρξης του φιλοσόφου και της φιλοσοφικής αλήθειας στο πεπερασμένο κόσμο των αισθήσεων. Η πλατωνική Πολιτεία είναι ένας τρόπος οργάνωσης της κοινωνίας, όπου κάνει υποχρεωτική την είσοδο του αληθούς στην καθημερινότητα των ανθρώπων με τη μεσολάβηση του φιλοσόφου, ο οποίος τίθεται επικεφαλής του κοινωνικού σχηματισμού. Η εξέλιξη που επισημάναμε οδηγεί με αυτόν τον τρόπο στην αποδόμηση του πολιτικού πεδίου και της αντίστοιχης

---

<sup>357</sup> Βλ. σχετικά τα έργα της Άρεντ «Υπόσχεση Πολιτικής», σελ. 31-59, «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», 19-37, «Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος», σελ. 34-67.

προς αυτό υποκειμενικής εμπειρίας. Ανεξάρτητα από το περιεχόμενο της εκάστοτε φιλοσοφικής έκφρασης, ως προς τις βασικές αρχές της, όπως υποστηρίζει η Άρεντ, από τον Πλάτωνα αρχίζει να ξετυλίγεται το νήμα της πολιτικής παράδοσης το οποίο καταλήγει στον ίδιο τον Μαρξ. Συμπερασματικά, μέσω αυτής της εξέλιξης, ο κόσμος των νοητών αληθειών, ακόμη κι όταν αυτές περιβάλλονται από τον μανδύα του υλισμού παρεισφρεύουν στον κόσμο των αισθητών, της καθημερινότητας, της συνεχούς μεταβολής και της ρουτίνας και επιχειρούν να τον μεταμορφώσουν.

Δεν μπορούμε να μην σχολιάσουμε, πως ακριβώς η καμπή αυτή στην αντίληψη της πολιτικής, έτσι όπως σημειώνεται από την Άρεντ, θέτει το ζήτημα της συγκάλυψης της οντολογικής απροσδιοριστίας της πράξης, διαμέσου της σταθερότητας που προσφέρει ο κόσμος των νοητών και σταθερών δεδομένων του Είναι. Οι κίνδυνοι που εγείρονται από την φύση της πράξης μεταξύ των ανθρώπων, δηλαδή ο απρόβλεπτος και αέναος χαρακτήρας της πράξης και τα μη αντιστρέψιμα αποτελέσματά της, θεμελίωσαν αυτή την παράδοση στην όρθωση μεταφυσικών τειχών τα οποία θέτουν στενά όρια στις ανθρώπινες πράξεις, εάν δεν τις καταργούν κατά κανόνα.

Ένα επόμενο ερώτημα που θα θέλαμε να θέσουμε πριν προχωρήσουμε αφορά το κατά πόσο επιτυγχάνεται η άρση της απροσδιοριστίας στα ανθρώπινα πράγματα μέσω της αναγνώρισης μιας μεταφυσικής ακλόνητης τάξης πραγμάτων, η οποία και δίνει τον παλμό στις εμπειρικές εκφάνσεις του βίου; Μήπως, με άλλα λόγια, απλώς μετατίθεται η απροσδιοριστία σε ένα άλλο επίπεδο, το οποίο τροφοδοτείται και καλύπτεται από την αχλή φαντασιακών εννοιών σταθερότητας και υποτιθέμενου ελέγχου της μεταβολής; Τα ερωτήματα τα οποία θα μπορούσαμε να θέσουμε είναι πολλά, ας αρκεστούμε για την ώρα σε αυτόν τον προβληματισμό και ας συνεχίσουμε με τον δεύτερο τρόπο με τον οποίο η Άρεντ κατανοεί την έννοια της παράδοσης.

Η δεύτερη σημασία της παράδοσης, σύμφωνα με την Άρεντ, αντλείται από το εμπειρικό παράδειγμα της αρχαίας Ρώμης και συνδέεται με ένα σύνολο συμπληρωματικών παραμέτρων μεταξύ των οποίων εντοπίζουμε την κοινή λογική, την αρχή της ιδρύσεως της πόλεως και την ιερότητα της εστίας.

Είδαμε πως έργο της κοινής λογικής είναι η συναρμογή των επιμέρους δεδομένων των ατομικών αισθήσεων σε έναν κόσμο κοινό μεταξύ των υποκειμένων που συναπαρτίζουν την ανθρώπινη πολλότητα. Το φαινόμενο της παράδοσης ενέχει ως βασική του συνιστώσα την πρωτογενή ικανότητα αφενός της συναρμογής διαφόρων στοιχείων του παρελθόντος που θέτει η παράμετρος της κοινής λογικής και αφετέρου τη διατήρησή στον ιστορικό χρόνο των κοινωνικών σχημάτων, εξασφαλίζοντας την συνέχεια κατά την διαδοχή των γενεών μιας κάποιας κοινωνίας.

**Κοινή λογική:** Μια βασική μορφή αντιστάθμισης της οντολογικής απροσδιοριστίας της πράξης είναι για την Άρεντ η κοινή λογική<sup>358</sup>. Επηρεασμένη στο σημείο αυτό όπως έχουμε ήδη καταγράψει από την καντιανή ερμηνευτική, η Γερμανοεβραία φιλόσοφος θεωρεί πως η κοινή λογική είναι το «όργανο» εκείνο μέσα απ' το οποίο το κάθε άτομο «προσαρμόζει» το σύνολο των ειδήσεων που κομίζει μέσα απ' τις αισθήσεις του, σε

---

<sup>358</sup> Υπόσχεση πολιτικής, σελ. 91-93.

έναν κοινό κόσμο με τους άλλους ανθρώπους. Αυτός ο συντονισμός του ατομικά ιδιαίτερου με το κοινωνικά υπαρκτό, θα λέγαμε ότι επιχειρεί να εμβαπτίσει τον πλούτο του μεμονωμένου υποκειμένου στον αντίστοιχο πλούτο της ανθρώπινης πολλότητας. Η ύπαρξη της κοινής λογικής είναι αυτή που μετουσιώνει την «ατομική τρέλα» της ψυχής στις κοινές, για να χρησιμοποιήσουμε κι έναν όρο του Κορνήλιου Καστοριάδη, φαντασιακές σημασίες μιας κάποιας κοινωνίας. Η κοινή λογική συνιστά το αναγκαίο εκείνο στήριγμα για την ανάδυση και λειτουργία του πολιτικού πεδίου. Η ύπαρξη ενός σχετικά σταθερού τρόπου αντίληψης των πραγμάτων, ο οποίος αποδίδεται ως κοινή λογική, είναι η προϋπόθεση για την ένταξη του ανθρώπινου όντος στο νόημα διαμέσου της γλώσσας και των κοινωνικών θεσμών. Συνιστά το αντικειμενικό, σε επίπεδο νοήματος, υλικό πάνω στο οποίο το υποκείμενο θα αναπτύξει τις προσωπικές του ποιότητες. Το ζήτημα βέβαια έχει πολλές προεκτάσεις, θα αρκεστούμε όμως στην καταγραφή του βασικού προβλήματος που θα μπορούσε να προκύψει ως παρανόηση σε σχέση με την κοινή λογική. Το φαινόμενο της κοινής λογικής όπως είπαμε είναι η προσαρμογή των ατομικών δεδομένων πρόσληψης εκ των αισθήσεων των εμπειρικών δεδομένων στις κοινές ορίζουσες. Αυτό, για την Άρεντ σε καμιά περίπτωση δεν σημαίνει απλή υποταγή των ατομικών δεδομένων σε μια υπερβατική λογική, αντίθετα καταγράφει την δημιουργική συμμετοχή του ατόμου στην διαμόρφωση των ευρύτερων εκείνων νοηματικών σταθερών της κοινωνικής ζωής, οι οποίες τελικώς υπερβαίνουν κατά πολύ κάθε επιμέρους κοινωνικό φορέα και δημιουργό τους. Η κοινή λογική άρα, δεν μπορεί να νοηθεί ως παράμετρος του κοινωνικού που συνάγεται και εκφράζεται διαμέσου της εξουσίας, ως απλή εντολή προς συμμόρφωση των κοινωνικών υποκειμένων, στην οποία το άτομο προσαρμόζεται παθητικά και όχι δημιουργικά. Άρα αυτό που αποκαλεί η Άρεντ κοινή λογική παρέχει το μέσο πρόσβασης στον κοινό, μεταξύ των ανθρώπων, χώρο. Παρέχει τη δυνατότητα επικοινωνίας των νοημάτων μεταξύ των ανθρώπων και τη βάση πάνω στην οποία μπορεί να αναπτυχθεί η ανθρώπινη συνύπαρξη. Ουσιαστικά η κοινή λογική μετατρέπει το υπαρξιακό χάος των επιμέρους ανθρώπινων υποκειμένων σε μια σχετικώς διαχειρίσιμη ικανότητα συντονισμού. Η κοινή λογική θέτει με έναν λίγο ή πολύ συνεκτικό τρόπο τα ερωτήματα που απασχολούν τις ατομικές οντότητες έναντι των αναγκών της ζωής και την ίδια στιγμή επιχειρεί να παράσχει κάποιες ικανοποιητικές απαντήσεις σε αυτά ή σε κάποιες περιπτώσεις να θέσει το πλαίσιο εντός του οποίου θα αναπτυχθούν οι απαντήσεις αυτές. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε ότι κάθε κοινωνία οφείλει να θέσει ως όργανο της επί ποινη θανάτου την παράμετρο της κοινής λογικής. Εναπόκειται στο εκάστοτε κοινωνικό μόρφωμα να δημιουργήσει τις δικλείδες ασφαλείας που θα θέτουν συνεχώς την κοινή λογική υπό τον έλεγχο του κοινωνικού σώματος, ειδάλως παρουσιάζεται ο κίνδυνος της αυτονόμησης της σε μια σφαίρα επέκεινα της κοινωνίας και των αναγκών της, το οποίο θα έχει ως αποτέλεσμα την μεταμόρφωση της κοινής λογικής από όργανο σε δυνάστη της κοινωνίας. Φυσικά, το πρόβλημα του ελέγχου της αυτονόμησης της κοινής λογικής, όπως και των υπολοίπων μέσων μετριασμού του χαοτικού στοιχείου της ανθρώπινης ύπαρξης και της οντολογικής απροσδιοριστίας της πράξης, μας οδηγεί στην σκέψη της αναποτελεσματικότητας των μέσων αυτών και στο πρόβλημα του φαύλου κύκλου, στον βαθμό που το μέσο ελέγχου και αντιστάθμισης του χαοτικού στοιχείου, δεν μπορεί να αποκλείσει το κίνδυνο της

χαοτικής παραφθοράς στον ίδιο του τον εαυτό. Προφανώς, κι εδώ η Άρεντ δεν μας μιλά ούτε γι' αυτοματοποιημένους μηχανισμούς, ούτε για μαγικές λύσεις που θα μπορούσαν να λύσουν διαπαντός το πρόβλημα. Αντίθετα, πρόκειται ουσιαστικά για ένα αναστοχαστικό σχόλιο που επιχειρεί να συλλάβει πιθανά μέτρα αντιπαράθεσης προς την απροσδιοριστία για την διαμόρφωση κοινωνικών στάσεων συνεχούς εγρήγορσης έναντι των κινδύνων αυτών. Σε αυτό ακριβώς το αγωνιώδες ερώτημα της ανθρώπινης ύπαρξης έναντι του χάους έγκειται και η σύλληψη της τραγικής τέχνης<sup>359</sup> από τους αρχαίους Έλληνες.

**Η ίδρυση της πόλεως:** Μια άλλη βασική παράμετρος της πολιτικής παράδοσης που αναδύεται εντός της ρωμαϊκής πολιτείας συνίσταται από την ιερότητα της θεμελίωσης και διατήρησης της πόλεως. Πρόκειται για μια εμπειρία, όπου σύμφωνα με τη φιλόσοφο οι Ρωμαίοι άντλησαν από την αρχαιοελληνική «συνήθεια» του αποικισμού νέων τόπων και ιδρύσεως νέων πόλεων. Ως γνωστών οι αρχαίοι Έλληνες ήδη από την προκλασική εποχή διοχέτευαν τις δυνάμεις τους και προς Ανατολάς και προς Δυσμάς. Πρόκειται για μια στρατηγική, η οποία θα λέγαμε πως επιβάλλεται από ένα θεμελιώδες σχήμα αντίληψης των αρχαίων Ελλήνων, το οποίο αντιλαμβάνεται την πόλη ως αυτόνομο και αυτάρκες σύστημα κοινωνικών σχέσεων. Το σύστημα αυτό, χωρίς να αναιρεί, υπερβαίνει τις ωφελμιστικές προοπτικές της κοινωνικής συνύπαρξης, σκοπεύοντας στην πραγμάτωση του ενάρετου βίου και της ελευθερίας. Όπως μπορούμε να συνάγουμε από τα Πολιτικά του Αριστοτέλη, οι ελληνικές πόλεις, σε αντίθεση με τα διάφορα πολεοδομικά συγκροτήματα και τις ευρύτερες μορφές συνοίκησης που βρίσκονται στο εξωτερικό περιβάλλον του ελληνικού κόσμου, δεν συγκροτούνται έχοντας ως κεντρική τους αναφορά τις οικονομικές σχέσεις, ή την προστασία των μεμονωμένων ατόμων από εχθρικές επιδρομές<sup>360</sup>. Επίσης, η ελληνική

---

<sup>359</sup> Κάθε φορά που η ανθρώπινη φύση εκδηλώνει το σκοτεινό της υπέδαφος, την κόλαση που η ίδια εγκυμονεί, η αντίδραση της τρέχουσας εξίσου «ανθρώπινης, πολύ ανθρώπινης» σκέψης που ονομάζεται λογική, επιχειρεί να απωθήσει αυτή τη βαθύτερη αλήθεια του ανθρώπου είτε στη σφαίρα του εντελώς άλλου και μακρινού, είτε στη σφαίρα της σύμπτωσης και της εξαίρεσης. Η κατοπτρική όψη του εαυτού πρέπει να ανασκευαστεί πριν επιστρέψει σε εμάς. Αυτό δηλώνουν κυρίως άρρητα, όλοι εκείνοι οι πολιτισμοί που απώλεσαν τη θεμελιώδη συνιστώσα του τραγικού. Η διαπάλη με το μηδέν, αναπόφευκτο στοιχείο της αναμέτρησης του ανθρώπου με τον μηδενιστή της ύπαρξης που είναι ο θάνατος, συγκαλύπτεται μέσα από ένα σύνολο σχέσεων επιφανειακού εξωραϊσμού της ζωής, της εργασίας, της πολιτικής, της φιλίας, του έρωτα, ακόμη και της τέχνης. Δεν είχε άδικο ο Paul Valery να σημειώνει emphaticά ότι «εάν βλέπατε την ψυχή μου δεν θα μπορούσατε να φάτε». Η τέχνη του τραγικού, αντί να αποφεύγει την αναμέτρηση με ότι ο Kierkegaard αποκάλεσε αγωνία, βυθίζεται στην άβυσσο των δυνατοτήτων της ανθρώπινης ύπαρξης, ξιφομαχεί με τις δυνάμεις του μηδενός και αναδιατάσσει ολόκληρο το είναι της στην προοπτική μιας ανώτερης του μηδενός οντολογικής δικαιοσύνης. Βεβαίως, η τραγική τέχνη προϋποθέτει, πριν απ' όλα, μια ισχυρή ασκητική βούληση, ικανή να αντισταθεί στον αβάσταχτο ανθρώπινο πόνο, στη φρίκη που υφίσταται ο άνθρωπος είτε από τους άλλους ανθρώπους είτε από τον ίδιο του τον εαυτό, γεγονός που τόσο θαρραλέα μπόρεσε να αναγνωρίσει στο ύστερο έργο του ως ορμή καταστροφής ο πατέρας της ψυχανάλυσης Freud. Η τραγική τέχνη δεν αξιώνει την οριστική νίκη της επί του κακού, αλλά τη δυνατότητα του ανθρώπου να ισορροπήσει καθώς το εκκρεμές της ύπαρξης μετρά το χάος γύρω του και εντός του. Θα ήταν συνεπώς απάνθρωπο να θεωρήσουμε ότι κάπου βρίσκεται έτοιμη μια ανώδυνη συνταγή μαζικής ευτυχίας, την οποία μπορούμε κατά βούληση να χρησιμοποιήσουμε ώστε να λυθούν αυτομάτως όλα μας τα προβλήματα.

<sup>360</sup> Αριστοτέλης, Πολιτικά, «ει δε μήτε του ζην μόνον ένεκεν αλλά μάλλον του ευ ζην....ως μιας αν πολίται πόλεως ήσαν» Γ 34-42.

αντίληψη της πραγματικότητας δεν αναγνωρίζει ως πόλη οτιδήποτε εμπεριέχεται στο εσωτερικό των τειχών. Πόλις είναι η οργανική σχέση μεταξύ των πολιτών με σκοπό τον ενάρτετο βίο. Ο ενάρτετος αυτός βίος δεν νοείται έξω από τις προσωπικές ετερότητες που τον πραγματώνουν, όπως συνομολογεί ο Θουκυδίδης κατά την απόδοση του επιταφίου του Περικλή: «Ἄνδρες γὰρ πόλις, καὶ οὐ τείχη οὐδέ νῆες ἀνδρῶν κεναί». Οι μαρτυρίες αυτές που ενσαρκώνουν την αλήθεια της ελληνικής αντίληψης και στάσης για το γεγονός της πόλεως μας δίνει τη δυνατότητα να αντιληφθούμε ότι η οργανική ενότητα της πόλεως έπρεπε πάση θυσία να πραγματώνει το αξίωμα του ενάρτετου βίου και της ελευθερίας και ότι αυτή η πραγμάτωση βρισκόταν σε άμεση εξάρτηση από τις σχέσεις μεταξύ των πολιτών και ποτέ πέραν και υπεράνω αυτών. Η αυτάρκεια και η αυτονομία συνιστούν όρους πραγμάτωσης ενός βίου προσανατολισμένου στο ευ ζην. Αναλογιζόμενοι την τεχνολογική ανάπτυξη της ελληνικής αρχαιότητας, όπου οι σχέσεις στο εσωτερικό του πολιτικού πεδίου και οι πολιτικές δραστηριότητες των ζυμώσεων, της διαβούλευσης και της λήψης των αποφάσεων επραγματοποιούντο σε φυσικό χώρο και χρόνο, όπως και την παραγωγική δυνατότητα μαζί με τις γεωγραφικές ιδιομορφίες του Ελλαδικού χώρου, οι οποίες συνιστούν αναγκαίες (αλλά όχι ικανές) προϋποθέσεις, για την απόλαυση του πολιτικού βίου, υπό την έννοια ότι η ικανοποίηση των βιολογικών όρων της επιβίωσης είναι το προαπαιτούμενο για την παροχή της ικανότητας κάποιου να ορίσει το περιεχόμενο της ζωής του, το φαινόμενο του αποικισμού έρχεται ακριβώς να ικανοποιήσει όλες αυτές τις αναγκαιότητες. Η αύξηση του πληθυσμού των πόλεων ή η πιθανή σπάνη των παραγωγικών αγαθών, με δεδομένες τις τεχνολογικές και οικονομικές δυνατότητες των αρχαίων ελληνικών πόλεων, θέτει προβλήματα πρώτον, στην ικανότητα της πόλεως να είναι οικονομικά αυτάρκης και άρα διαμέσου της σχετικής αυτάρκειας να αποδεσμεύεται από εξωτερικές εξαρτήσεις και δεύτερον, εγείρει το πρόβλημα της δυνατότητας της άμεσης επαφής μεταξύ των μελών του πολιτικού σώματος στις πολιτικές διεργασίες, γεγονός καταλυτικό για την πραγμάτωση της πολιτικής και ατομικής αυτονομίας. Ο αποικισμός έρχεται ακριβώς ως λύση υπέρβασης του εν λόγω αδιεξόδου, μέσα από την ίδρυση μιας νέας αυτάρκους και αυτόνομης πόλεως, όπου οι άποικοι θα μπορούν να απολαύσουν ότι πιθανότητα θα είχαν στερηθεί μαζί με τους συμπολίτες τους αν παρέμεναν στην μητέρα πόλη. Και επειδή όπως σημειώσαμε, οι άνδρες συνιστούν την πόλη και στόχος της πόλεως είναι η απόλαυση της ελευθερίας, η ίδρυση των νέων πόλεων έθετε τις νέες κοινωνικές και πολιτικές οντότητες σε κατάσταση πλήρους αυτονομίας σε σχέση με την πόλη προελεύσεως των αποίκων. Έτσι εξηγείται και το γεγονός ότι για πολλούς αιώνες, ο ελληνικός κόσμος ήταν προσηλωμένος στο πολεωτικό πατριωτισμό συγκροτώντας με τον τρόπο αυτό μια ιδιαίζουσα πολιτισμική ενότητα μέσω της ετερότητας των αυτόνομων πόλεων-κρατών.

**Η ιερότητα της εστίας:** Οι Ρωμαίοι λοιπόν άντλησαν από την ελληνική εμπειρία την αρχή της ίδρυσης νέας πόλεως και μάλιστα η θεμελίωση της Ρώμης αποτέλεσε βασικό στοιχείο της πολιτικής τους εμπειρίας. Η ιδρυτική πράξη της Ρώμης από τους προγόνους, αποτέλεσε ένα από τα σημαντικότερα στοιχεία της πολιτικής παράδοσης. Οι συγγένεια όμως με τα σχήματα της ελληνικής αρχαιότητας με αναφορά στο ζήτημα της πόλεως σταματούν στο σημείο αυτό, διότι σύμφωνα με ό,τι υποστηρίζει η Άρεντ,

οι Ρωμαίοι δανείζονται ένα άλλο βασικό σχήμα, αυτή τη φορά από του Τρώες, το οποίο έγκειται στην ιερότητα της εστίας, η οποία όπως είδαμε θεμελιώνεται ως πόλη-εστία από τους προγόνους. Ο συνδυασμός της θεμελίωσης και της ιερότητας της εστίας οδηγεί τους αρχαίους Ρωμαίους να διατηρήσουν ως επίκεντρο της πολιτικής τους οργάνωσης την Ρώμη και εν συνεχεία να διευρύνουν συνεχώς την περίμετρο του κύκλου της πόλεως, με αποτέλεσμα αυτός να φτάσει στα όρια της αυτοκρατορίας. Η ιερότητα της εστίας προσπερνά την ελληνική ανάγκη για αυτονομία των πόλεων κρατών, με αποτέλεσμα τη συνεχή ένταξη νέων πόλεων στη διοικητική επικράτεια της αρχικά Ρωμαϊκής πόλης-κράτους και εν συνεχεία στην Ρωμαϊκή πρωτεύουσα της Αυτοκρατορίας. Η αδιανόητη για τα δεδομένα της κλασσικής και προκλασσικής Ελλάδας κατεύθυνση της Ρωμαϊκής επεκτατικής πολιτικής κάνει την Αυτοκρατορία πραγματικότητα.

Το ερώτημα βέβαια που μένει εκκρεμές στη θεώρηση της Άρεντ αφορά το ανυποψίαστο του στοχασμού της έναντι του πολιτιστικού και πολιτικού υπεδάφους που κληρονόμησε η Ρώμη από τον ελληνικό κόσμο και ειδικά από το οικουμενικό ανάπτυγμα της ελληνικής ταυτότητας, αλλά και της πολιτικής από τον Αλέξανδρο και τους επιγόνους του, επί των οποίων αρθρώθηκε ως διάδοχη κατάσταση το Ρωμαϊκό πολιτειακό μόρφωμα. Φαίνεται πως η Άρεντ, είναι εγκλωβισμένη στα αφελή ιστορικά σχήματα και στις εξίσου ανιστόρητες και αξιολογικά βεβαρημένες προσεγγίσεις του Διαφωτισμού και της νεωτερικότητας για τα ελληνιστικά χρόνια, τα οποία φροντίζουν να διαγράφουν από τις τυπολογίες των πολιτικών φαινομένων ως ιστορικές στιγμές σκοταδισμού και αυταρχικής διακυβέρνησης, με τρόπο τέτοιο ώστε να φανερώνεται ως συνέχεια της δημοκρατικής παραδόσεως της αρχαίας αθηναϊκής πόλεως, απευθείας η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία<sup>361</sup>, ενώ η αλεξανδρινή εποχή να ταξινομείται πολιτικά ως ένα προσωρινό φαινόμενο αυταρχικού τύπου. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο, όπου συχνά συγχέεται ο τίτλος Ρωμαϊκή πολιτεία με τη την έννοια της δημοκρατίας. Η Άρεντ δείχνει τεράστια αδυναμία να αντιληφθεί το οντολογικό βάρος που σηματοδοτεί κατά τα ελληνιστικά χρόνια η μετάβαση από την κρατοκεντρική φάση, στην οποία κυριαρχούν οι πολεωτικοί πατριωτισμοί, στη φάση της οικουμένης, σύμφωνα με την οποία οι πολιτείες ενώ διατηρούν της εσωτερική τους αυτονομία συνδέονται σε ένα

---

<sup>361</sup> Εξαιρετικά εναύσματα για να θεωρήσουμε ως ανεδαφική ιστορικά τη θέση αυτή μας δίνουν τόσο ο Γερμανός συγγραφέας Ernst Bloch, όσο και ο Έλληνας μελετητής του ελληνισμού Γιώργος Κοντογιώργης. Ο μεν πρώτος με την μελέτη του αμφισβητεί από την άποψη του συστήματος δικαίου την άποψη της οντολογικής ετερότητας της ανάπτυξης και της εδραιοποίησης της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας, υπό την έννοια ότι το νομικό σύστημα το οποίο έκανε ικανή την Ρώμη να ενσωματώνει οργανικά τις κατακτημένες από τις λεγεώνες της περιοχές οφείλει πολλά στην οργάνωση του δικαίου των Ελληνιστικών βασιλείων, όπως και στο φιλοσοφικό κίνημα της Στοάς. Ο καθηγητής Κοντογιώργης μας δίνει μια συνολικότερη εκτίμηση και ιστορικού πλαισίου αλλά και των επιμέρους σταδίων, μιλώντας στο επίπεδο της κοσμοσυστημικής του επιχειρηματολογίας για την οικουμενικότητα των Ελληνιστικών βασιλείων, υπό τη μορφή της συμπολιτείας, δηλαδή της ανθρωποκεντρικής εξέλιξης από την κρατοκεντρική οργάνωση στην οικουμενική/κοσμοπολιτειακή. Βλ. σχετικά Ernst Bloch «Φυσικό Δίκαιο και Ανθρώπινη Αξιοπρέπεια», ΚΨΜ, Αθήνα 2015, σελ. 69-79 και Γιώργος Κοντογιώργης «Η δημοκρατία ως Ελευθερία», Πατάκης, Αθήνα, 2008.

ευρύτερο πολιτειακό μόρφωμα με την κοσμόπολη, η οποία βρίσκεται στο επίκεντρο αυτής της πολιτικής ενότητας.<sup>362</sup>

Η κοινή λογική, η θεμελίωση της πόλεως και η ιερότητα της εστίας συγκροτούν, θα λέγαμε, τα βασικά στοιχεία της παράδοσης για τους Ρωμαίους. Η πρώτη απ' τις τρεις παραμέτρους, η κοινή λογική ουσιαστικά συνιστά το μέσο μεταφοράς των δυο άλλων σχημάτων, αυτού της θεμελίωσης και αυτού της ιερότητας της εστίας αφενός στην πολλότητα σε παρόντα χρόνο και αφετέρου με τη συνδρομή της μνήμης κατά τη διαδοχή των γενεών.

Η έννοια της μνήμης όπως και το διαλεκτικό της αντίθετο η λήθη κατέχουν ιδιαίτερα σημαντική θέση στη φιλοσοφία της Άρεντ. Επηρεασμένη προφανέστατα από τις οντολογικές θέσεις του Χάιντεγκερ, ο οποίος αντιλαμβάνεται την αλήθεια ως γεγονός αποκάλυψης-άρσης της λήθης των όντων, καθώς αυτά αναδύονται ως φαινόμενα από το μηδέν, θέτει στο επίκεντρο της συγκρότησης ενός πολιτικού σώματος την παράμετρο της μνήμης. Η μνήμη ως μέσο διατήρησης την θύμησης σπουδαίων πράξεων, έχει με τη σειρά της ως συνέπεια, την παροχή κινήτρων στον ανθρώπινο υποκείμενο να εισέλθει στον πολιτικό στίβο, ώστε αξιοποιώντας τις δυνατότητες του πεδίου αυτού, (που σχετίζεται με την ενδεχομενικότητα και το ρίσκο της ανάληψης μιας κάποιας πολιτικής πρωτοβουλίας, η οποία θα μπορούσε να γίνει αντικείμενο μαρτυρίας, από τα άλλα μέλη της ανθρώπινης πολλότητας, ως σπουδαία πράξη και να διατηρηθεί στη μνήμη των γενεών αυτή η θύμηση), να κατοχυρωθεί η αθανασία για το δρών υποκείμενο. Η μνήμη στην προοπτική αυτή, διασώζει το περιεχόμενο μιας πράξης που ανήκει πια στο παρελθόν ως κληρονομιά των επόμενων γενεών. Η μνήμη αντισταθμίζει τον αέναο χαρακτήρα της πράξης, διατηρώντας για την πολλότητα τα σημεία εκείνα του παρελθόντος που διακρίνονται για την σπουδαιότητά τους. Η μνήμη όπως θα μας δηλώσει η Άρεντ σταθεροποιεί «το μάταιο και το φθαρτό»<sup>363</sup>, τα οποία συνιστούν ουσιώδη στοιχεία της ανθρώπινης συνύπαρξης. Κάτω από αυτούς τους όρους, η μνήμη αναδεικνύεται σε κομβικής σημασίας όργανο της ανθρώπινης πολλότητας, για την εξασφάλιση της εγκόσμιας αθανασίας και της συγκράτησης, τρόπον τινά, του μη επιδεχόμενου οριοθέτησης αντικειμένου της πολιτικής πράξης.

Βλέπουμε με πόση μεθοδικότητα η Άρεντ καταπιάνεται με το τόσο σημαντικό γ' αυτήν, από τη στιγμή που έχει αναγνωρίσει το τραγικό χάσμα επί του οποίου ορθώνεται η ανθρώπινη συνύπαρξη, ζήτημα της οριοθέτησης της πολιτικής πράξης, σε βαθμό μάλιστα να αναγνωρίζει και τη σημασία του θρησκευτικού-μεταφυσικού στοιχείου στη διατήρηση της ελευθερίας του πολιτικού πεδίου. Βέβαια, η αναγνώριση της σημασίας της μεταφυσικής, δεν έχει θεολογικό, αλλά λειτουργικό πρόσημο για την φιλόσοφο. Χωρίς να αναλύσκει στο ερώτημα για την υπερβατική αλήθεια της μεταφυσικής, ωθείται από την έρευνά της στο να αναγνωρίσει της λειτουργική αξία του θρησκευτικού στοιχείου στην ίδρυση και διατήρηση μιας πολιτικής κοινότητας και

<sup>362</sup> Σχετικά με τα ζητήματα αυτά παραπέμπουμε στα έργα του Γιώργου Κοντογιώργη, στο οποίο οφείλουμε την τυπολογία και την ορολογία που χρησιμοποιούμε στο σημείο αυτό, «Το ελληνικό κοσμοσύστημα», τόμος Α & Β, Σιδέρης.

<sup>363</sup> Χάννα Άρεντ, «Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος», Λεβιάθαν, 1996, σελ. 104.

ενός πολυκέφαλου πολιτικού σώματος. Ανεξάρτητα όμως από τους λόγους της λειτουργικότητας, θα μπορούσαμε να θέσουμε το κριτικό ερώτημα για το κόστος έναντι της ελευθερίας. Στον βαθμό δηλαδή που η κατίσχυση του μεταφυσικού στοιχείου, ως εγγυήτριας δομής της συγκρότησης μιας πολιτικής κοινωνίας, γίνεται αδιαμφισβήτητη τι εγγυάται ότι πρώτον, θα επιτρέψει την απόλαυση ελευθεριών στο εσωτερικό της και δεύτερον, ότι δεν θα ανακόψει μελλοντικά πιθανές προσπάθειες για την διεύρυνση των ελευθεριών;

**Αυθεντία:** Για τη Ρωμαϊκή παράδοση τα στοιχεία της θεμελίωσης της πόλεως από τους προγόνους και της ειδικής βαρύτητας της εστίας αποκτούν μια ισχυρή θρησκευτική σημασία η οποία, κατά την Άρεντ, συγκρατεί ολόκληρο το αυτοκρατορικό οικοδόμημα και αποκτά τον χαρακτήρα της αυθεντίας. Με τον όρο αυθεντία η Άρεντ αναφέρεται σε μια κοινωνική-πολιτική κατάσταση ανθρώπινης συμμόρφωσης, η οποία δεν κάνει χρήση ούτε της βίας ούτε της πειθούς. Στο μεταίχμιο των δυο αυτών παραμέτρων αναπτύσσεται λοιπόν ένας χώρος στον οποίο εδράζεται η αυθεντία. Βασική αξίωση της αυθεντίας είναι η υπακοή. Σε αυτό ακριβώς το σημείο η φιλόσοφος επισημαίνει τις παρανοήσεις διαφόρων θεωρητικών ρευμάτων που ταυτίζουν την αυθεντία με το φαινόμενο της βίας. Σε αντίθεση με τη βία, η αυθεντία, η οποία μπορεί να αναγνωρίζεται είτε σε συγκεκριμένα πρόσωπα, είτε σε απρόσωπους θεσμούς και αξιώματα, προσδιορίζεται από τη σχέση σεβασμού που οικοδομείται από τα υποκείμενα προς τον φορέα της αυθεντίας. Εναλλακτικά, θα μπορούσαμε την έννοια της αυθεντίας να την αποδώσουμε με τη λέξη κύρος. Η άσκηση ισχύος αντίθετα, καταστρέφει το κύρος της αυθεντίας, όπως επίσης και η έλλειψη σεβασμού προς την αυθεντία. Αυτός είναι ένας απ' τους βασικούς λόγους ώστε σε καταστάσεις που λαμβάνουν χώρα εντός του πεδίου της αυθεντίας, ο σαρκασμός και ο γέλωτας, να θεωρούνται ως στοιχεία αποσταθεροποίησης της αυθεντίας και να τίθενται υπο απαγόρευση.<sup>364</sup> Παράλληλα, η αυθεντία δεν μπορεί να υπάρξει σε καταστάσεις διαλόγου, κατά τις οποίες το μέσο επίτευξης ενός κάποιου αποτελέσματος κρίνεται από τη δύναμη της πειθούς και την ικανότητα ανάπτυξης μιας συνεπούς και επαρκούς επιχειρηματολογίας. Η αυθεντία επιβεβαιώνεται μέσα σε σχέσεις ανισότητας, κατά τις οποίες οι περιβεβλημένοι εκφραστές της επιβάλλουν τις θέσεις τους επέκεινα της επιχειρηματολογίας και της άσκησης βίας.

«Εάν η αυθεντία πρόκειται να οριστεί καθόλου, τότε πρέπει να τεθεί σε αντιδιαστολή τόσο προς τον καταναγκασμό δια της ισχύος, όσο και προς την πειθώ δια επιχειρημάτων» (Χάννα Άρεντ, «Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος» σελ. 147.)

Η εισαγωγή της αυθεντίας στο σκηνικό της ελληνοδυτικής παράδοσης έχει για την Άρεντ ένα συγκεκριμένο υπεύθυνο. Πρόκειται για τον Πλάτωνα, ο οποίος θέλησε μέσα

---

<sup>364</sup> Χάννα Άρεντ, «Περί Βίας», Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000, σελ. 106-107.



από την αναγνώριση ενός εκείθεν<sup>365</sup>, δηλαδή μιας μεταφυσικής τάξης υπεράνω της απτής εμφάνισης των φαινομένων στον κόσμο των αισθήσεων να κατοχυρώσει την σταθερότητα της ανθρώπινης ύπαρξης. Η μεταφυσική τάξη αυτή, όχι μόνο βρίσκεται εκτός κριτικής, αλλά είναι και η μόνη ικανή ώστε να θέσει τις αξιολογήσεις της στον κόσμο των αισθήσεων. Την ίδια στιγμή παράγεται μια ανάγκη διαμεσολάβησης και σχετικής γεφύρωσης του χάσματος μεταξύ του εκείθεν και του εντεύθεν. Το χάσμα αυτό γεφυρώνει ο φιλόσοφος-βασιλιάς. Έτσι η αυθεντία προσωποποιείται στην πλατωνική Πολιτεία.

Ως προς την κοινωνιολογική λειτουργία της αυθεντίας, θα λέγαμε ότι απαντά στο διαχρονικό ερώτημα που βασανίζει την ανθρώπινη ύπαρξη και σχετίζεται με το ερώτημα της θεμελίωσης της ανθρώπινης ύπαρξης, η οποία εδράζεται στην οντολογική απροσδιοριστία. Η αυθεντία δίνει απάντηση στο ερώτημα στερώντας την ισχύ του ερωτήματος για το είναι των όντων και βέβαια την αντίστοιχη ισχύ του προβλήματος που αφορά την ανθρώπινη ύπαρξη και συνύπαρξη. Η αυθεντία κάνει δυνατή τη διερώτηση εντός ενός πολύ συγκεκριμένου πλαισίου. Το πλαίσιο όμως καθ'εαυτό δεν τίθεται προς αμφισβήτηση ή επεξεργασία. Με άλλα λόγια, προσδιορίζει μια σφαίρα δράσης στο εσωτερικό της ανθρώπινης πολλότητας και ταυτόχρονα επικυρώνει τη στεγανοποίηση αυτής της σφαίρας από όρους οι οποίοι θα την έθεταν εν αμφιβόλω. Η αυθεντία στηριζόμενη στο παρελθόν νοσηματοδοτεί την κοινωνική συνύπαρξη με τη συνδρομή της μνήμης, η οποία προσδίδει στις κοινωνικές μορφές ένα οντολογικό βάθος και μια κάποια σταθερότητα.<sup>366</sup> Η σταθερότητα στα ανθρώπινα πράγματα αποτελεί για την Άρεντ μια βασική παράμετρο για την άρθρωση, όχι μόνο όλων εκείνων των σχετικών με την επιβίωση δεδομένων, αλλά και της ελευθερίας, έτσι όπως αυτή εκφράζεται στο πολιτικό πεδίο. Για να μπορεί ακριβώς η ανθρώπινη πολλότητα να απολαμβάνει την ελευθερία της πρωτοβουλίας και της δράσης, θα πρέπει κάτι εκ των προτέρων να εγγυάται ένα ελάχιστο δείκτη σταθερότητας και μετριασμού των συνεπειών της άσκησης και απόλαυσης της ελευθερίας. Με αυτόν τον τρόπο φτάνουμε σε ένα άλλο σημαντικό χαρακτηριστικό της αυθεντίας, σύμφωνα με την Άρεντ, που είναι η επίτευξη της υπακοής χωρίς να αναιρείται η ελευθερία αυτού που υπακούει.<sup>367</sup> Η υπακοή αυτή δεν εκφράζει, όπως είδαμε πιο πριν, τη συμμόρφωση προς τον εξουσιαστή, που μπορεί στον Πλάτωνα να είναι ο φιλόσοφος-βασιλιάς, αλλά την αλήθεια που κομίζει ο εξουσιαστής, μέσα από την ειδική σχέση που συνάπτει με το εκείθεν.

Συμπερασματικά, θα λέγαμε πως ο ρόλος της παράδοσης στην πολιτική θεωρία της Άρεντ έχει κεφαλαιώδη σημασία, διότι, όχι μόνο συνιστά έναν τρόπο μορφοποίησης του παρόντος πολιτικού σώματος, συγκεντρώνοντας όλα εκείνα τα στοιχεία που παρέχουν την κοινή βάση για τη συνέργεια της ανθρώπινης πολλότητας, αλλά και την

---

<sup>365</sup> Ο όρος είναι παρμένος από την εργασία του Παναγιώτη Κονδύλη «Ισχύς και Απόφαση» και ο οποίος παραπέμπει στην αναγνώριση μιας μεταφυσικής υπόστασης των πραγμάτων πέρα από τον χωροχρόνο της εμπειρικής ύπαρξης στον φυσικό και ιστορικό χρόνο το οποίο κατονομάζεται ως εντεύθεν σε αντιδιαστολή προς το εκείθεν.

<sup>366</sup> «Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος», σελ. 152-153.

<sup>367</sup> Όπ. π. σελ. 167

οντολογική βάση επί της οποίας αποκτά νόημα και αρθρώνονται οι σχέσεις μεταξύ του παρόντος, του παρελθόντος και του μέλλοντος. Αντίθετα, η έλλειψη της παράδοσης, όπως θα μας πει η φιλόσοφος:

«δεν υπάρχει κληροδοτημένη συνέχεια στο χρόνο και άρα, ανθρωπίνως ειπείν, ούτε παρελθόν, ούτε μέλλον, μόνο αέναη μεταβολή του κόσμου και ο βιολογικός κύκλος των ζωντανών πλασμάτων» (Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος, Σελ. 14)

Για την Άρεντ η έλλειψη της παράδοσης σηματοδοτεί την άλωση της ανθρώπινης συνύπαρξης από τις δυνάμεις της απροσδιοριστίας. Συνεπάγεται τις οδύνες που εγείρει η εδραία είσοδος του χάους στην ιστορία. Είναι ένας τρόπος αποσυντονισμού της υπαρξιακής κοινωνίας μεταξύ των γενεών, αλλά και των ανθρώπων της ίδιας γενεάς. Η έλλειψη της μνήμης από τις επερχόμενες γενεές και κυρίως της ανάμνησης των ίδιων των δρώντων της ζώσας παράδοσης, αποστερεί την ανθρώπινη κοινωνία από όλα εκείνα τα στοιχεία που θα της έδιναν μια αντικειμενική βάση πάνω στην οποία θα μπορούσε να οργανώσει το παρόν και το μέλλον της. Έτσι οι γενεές που ακολουθούν προσδιορίζονται ως κληρονόμοι άνευ διαθήκης<sup>368</sup>. Το οξύμωρο αυτό σχήμα επιχειρεί να καταγράψει την οντολογική εξαύλωση των κληρονομημένων σχημάτων της παράδοσης και ταυτόχρονα την καταδίκη της ανθρωπότητας σε μια συνεχή εκκρεμότητα έναντι ακριβώς του εξαυλωμένου παρελθόντος. Η σύγχρονη ανθρώπινη κατάσταση ορίζεται από τη σχέση αναμονής μιας ήδη αποσυντεθημένης κληρονομιάς. Η διέξοδος από μια τόσο δύσκολη συνθήκη, στην οποία βρίσκεται ερριμμένος ο σύγχρονος άνθρωπος, θα φάνταζε ως χίμαιρα εάν η ανθρώπινη ύπαρξη δεν χαρακτηριζόταν από την αρχετυπική δυνατότητα να πράττει, να κάνει μια νέα αρχή.

Αυτή η κληρονομιά δεν ήταν παρά όσα η Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία κόμιζε υπό την μορφή της παράδοσης και τη αυθεντίας με την προσθήκη της χριστιανικής οργάνωσης της θρησκείας. Καταρρέοντας ο ένας εκ των τριών αυτών πυλώνων κατά την νεωτερικότητα, δηλαδή η θρησκεία, συγκλονίστηκε ολόκληρο το οικοδόμημα της δυτικής ιστορίας, με αποτέλεσμα την απώλεια της ικανότητας των κοινωνιών να νοηματοδοτήσουν τον ατομικό και συλλογικό βίο. Ακριβώς αυτή την παράμετρο ορίζει η Άρεντ ως κληρονομιά άνευ διαθήκης. Η κατάρρευση του παραδοσιακού αυτού τριπόλου βρίσκει υποκατάστατα στις μορφές του νέου στις οποίες αναγνωρίζεται μια αξία αφ' εαυτής, ενώ τα φαινόμενα στα οποία αποδίδεται ο χαρακτήρας του παλαιού επενδύονται με τον χαρακτηρισμό της απαξίας.<sup>369</sup> Η αντίληψη του παρελθόντος ως βάρους και απαξίας και η ιεροποίηση του μέλλοντος στέρησε τις δυτικές κοινωνίες από έναν σταθερό κόσμο εντός του οποίου θα μπορούσε, όχι μόνο να στηριχθεί το παρόν, αλλά και να υποβληθούν οι προϋποθέσεις για την πραγμάτωση του μέλλοντος. Η Άρεντ εντοπίζει στο σημείο αυτό το κεφαλαιώδες πρόβλημα του σύγχρονου κόσμου και

<sup>368</sup> Χάνα Άρεντ, «Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος», σελ. 11.

<sup>369</sup> Για τις ιδεολογικές χρήσεις του νέου και του παλαιού κατά την νεωτερικότητα και οι οποίες μπορούν να έρθουν σε διάλογο με τις θέσεις της Άρεντ πάνω στο ζήτημα αυτό βλ. το άρθρο μας «Η ιδεολογική υπεραξία του νέου στην πολιτική και στην οικονομία» Αντίφωνο gr, 28-5-2014.

εκφράζει την πλήρη απαισιοδοξία της. Ταυτόχρονα όμως, έχοντας επίγνωση της ανθρώπινης κατάστασης, έτσι όπως προκύπτει από την θεωρητική της σκευή, θα επιχειρήσει να ανιχνεύσει πιθανές προοπτικές υπέρβασης αυτού του διαφαινόμενου αδιεξόδου.

Πριν προχωρήσουμε όμως προς την παρουσίαση της πρότασης υπέρβασης της Άρεντ, θα εκθέσουμε δυο ακόμη δυνατότητες που συνιστούν, για τη φιλόσοφο, μια απάντηση, απ' την πλευρά της ύπαρξης και διατήρησης της πολιτικής κοινότητας, προς την οντολογική απροσδιοριστία της ίδιας της πράξης, η οποία και καθιστά δυνατή την ύπαρξη κάθε πολιτικής κοινότητας. Πρόκειται για δυο, θα λέγαμε, πρωταρχικά υπαρξιακούς και ύστερα θεσμικούς τρόπους απάντησης στην απροσδιοριστία της πράξης. Διότι πριν από κάθε θεσμική έκφραση προϋπάρχει η ίδια η θέσμιση της πολιτικής κοινότητας και των υποκειμένων της, υπό τους όρους της ελεύθερης συλλογικότητας και των τραγικών κινδύνων που εξαιτίας της ελευθερίας αυτής αναλαμβάνουν. Η φιλόσοφος μας μιλά για τις θεμελιώδεις υπαρξιακά δυνάμεις της υπόσχεσης και της συγχώρεσης.

**Η δύναμη της συγχώρεσης:** Η Άρεντ αφιερώνει δυο υποκεφάλαια στο τρίτο μέρος της πολύ σημαντικής πραγματείας της «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», για να παρουσιάσει σε αντιδιαστολή, κάθε φορά, προς μια βασική συνθήκη, η οποία θέτει επί τάπητος το ζήτημα της οντολογικής απροσδιοριστίας της πράξης, τις δυνατές ανθρώπινες απαντήσεις εξισορρόπησης της αυτής απροσδιοριστίας εντός του πλαισίου που λαμβάνει χώρα η ίδια η πράξη. Αφού η φιλόσοφος περιγράψει και ταυτόχρονα οριοθετήσει τα διάφορα επίπεδα οργάνωσης των καταγεγραμμένων δυνατοτήτων του ανθρώπινου βίου, τα οποία προκύπτουν αναγκαία μέσα απ' τις δομές της βιολογικής και συλλογικής κατάστασης του ανθρώπου, οι οποίες ταυτόχρονα σηματοδοτούν αντίστοιχους εγκλεισμούς του σε πεδία τα οποία αδυνατούν από μόνα τους να υπάρξουν χωρίς να καταργήσουν αυτό που συνιστά την ανθρώπινη ιδιαιτερότητα. Με άλλα λόγια, ο βιολογικός κύκλος του ανθρώπου τον ωθεί σε μια διάσταση καταστατικών σχέσεων συντήρησης της βιολογικής του υπόστασης (*animal laborans*), η οποία ταυτόχρονα συνιστά έναν διαρκή εγκλεισμό στην δίχως νόημα αναπαραγωγή του ατόμου και του είδους. Η καταστατική αυτή θέση υπερβαίνεται μέσα από ένα δεύτερο επίπεδο το οποίο αντιστοιχεί στην εργασία και στον ανθρωπολογικό τύπο του *homo faber*, ο οποίος καθιστά τον άνθρωπο ικανό να εξέλθει της απλής βιολογικής αναπαραγωγής και να κάνει εφικτό έναν κοινωνικό κόσμο, έναν κόσμο κατασκευασμένο απ' το ίδιο τον άνθρωπο, με δοσμένη την ικανότητα να συντελέσει ως προϋπόθεση ώστε οι άνθρωποι να καταλάβουν εντός του, αμοιβαία διακεκριμένες θέσεις και ρόλους. Οι θέσεις αυτές και οι ρόλοι στα πράγματα διαρκείας που υλοποιεί με τη δραστηριότητά του ο *homo faber*, δημιουργούν έναν κόσμο με διάρκεια στον οποίο μπορούν να λειτουργήσουν ταξινομήσεις πέρα από τις βιολογικές. Την ίδια όμως στιγμή και αυτή η διάσταση επικυρώνει έναν νέο εγκλεισμό για τον άνθρωπο, αυτόν της δίχως σκοπό ανάληψης της χρήσης των μέσων της κατασκευής. Δηλαδή, η διάνοιξη που επιτυγχάνει ο *homo faber*, μέσα απ' το πεδίο της εργασίας και της κατασκευής του κοινού κόσμου, θα ήταν αλυσιτελής εάν το αποτέλεσμα της παραγωγής του δεν υπαγορεύονταν από μια ανώτερη τάξη πραγμάτων, η οποία θα ήταν ικανή να θέσει

έναν κάποιο σκοπό κατασκευής και αξιοποίησης του κόσμου που θα υπέρκειται της κατασκευαστικής δραστηριότητας. Πρόκειται για το πεδίο της πράξης, το μόνο ικανό, για την Άρεντ, να νοηματοδοτήσει, να παράσχει σκοπό και άρα να αποτελέσει διέξοδο στον υπαρξιακό εγκλεισμό του homo faber. Το γεγονός ότι η πράξη συνιστά, μεταξύ άλλων, κι ένα είδος θεραπείας των εγκλεισμών των πεδίων του μόχθου και της εργασίας δεν σημαίνει ότι και η ίδια η πράξη δεν αντιμετωπίζει αντίστοιχα προβλήματα εγκλεισμού. Η διαφορά έγκειται στο γεγονός ότι ο εγκλεισμός αυτός είναι εγκλεισμός οντολογικής ανοικτότητας, δηλαδή προκύπτει εξαιτίας της οντολογικής απροσδιοριστίας της πράξης, όπου για παράδειγμα μια πράξη που έχει ως κίνητρό της την ελευθερία μπορεί να καταλήξει στο διαλεκτικό της αντίθετο. Η δυσχέρειες και τα αδιέξοδα που προκαλεί η διεργασία της πράξης βρίσκει την θεραπεία στον ίδιο της τον εαυτό. Ένα βασικό αδιέξοδο ενώπιον του οποίου η ανθρωπότητα καλείται να απαντήσει κατά τις διεργασίες υλοποίησης της πράξης είναι ο μη ανακλητός της χαρακτήρας. Η πράξη κινητοποιεί αντιδράσεις και ενέχει συνέπειες, οι οποίες αφήνουν το καθοριστικό πολλές φορές τους αποτύπωμα στην κοινωνική ζωή. Η πράξη συνιστά έναν ενέργημα το οποίο, ανεξάρτητα απ' το αν βρισκόταν ή όχι στις αρχικές προθέσεις των δρώντων υποκειμένων, αποκρυσταλλώνεται σε κάποια αποτελέσματα, τα οποία είναι δυνατόν να μην επιδέχονται ούτε διόρθωση ούτε αναίρεση. Ο μη αντιστρέψιμος χαρακτήρας της πράξης μπορεί να γίνει φανερός μόνο όταν η ίδια έχει ολοκληρωθεί, αφήνοντας το στίγμα της μέσα από τα παράγωγά της. Έναντι αυτής της ιδιοσυστασίας της πράξης, οι κίνδυνοι ματαίωσης του ίδιου του πεδίου στο οποίο λαμβάνει χώρα, καθώς η ανθρωπότητα αναμετράται με τον κίνδυνο του μη αντιστρέψιμου χαρακτήρα της, είναι τεράστιοι. Η μόνη δυνατότητα σχετικής θεραπείας εντοπίζεται στη δύναμη της συγχώρεσης. Η Άρεντ θεωρεί ότι η μεταβλητή της συγχώρεσης, ενώ έχει ως θρησκευτική πηγή τον χριστιανισμό, (αν και η προετοιμασία της εννοιολογικής της διατύπωσης ευρίσκεται στην αρχή της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας κατά την οποία ο αιχμάλωτος πολέμου δεν υπόκειται στην ποινή του θανάτου)<sup>370</sup>, αποκτά πολιτικά συμφραζόμενα και εντάσσεται στην δυτική πολιτική παράδοση. Η ονοματοδοσία του όρου από τη φιλόσοφο, δεν γίνεται αυθαίρετα, όπως δεν είναι αυθαίρετο το γεγονός ότι θέτει μπροστά από τη λέξη συγχώρεση τον προσδιορισμό «δύναμη». Η λέξη δύναμη προϋποθέτει πριν απ' όλα μια ειδική υπαρξιακή προετοιμασία του ανθρώπου, έναν ιδιαίτερο τρόπο ασκητικής διαχείρισης του συναισθήματος, της ζωόδου του διάστασης. Το είδος άνθρωπος ρέπει προς τον φαύλο κύκλο της βίας που μπορεί να

---

<sup>370</sup> Κατά τη γνώμη μας η αναζήτηση της πρωταρχικής πηγής της συγχώρεσης από την Άρεντ στον χριστιανισμό και κυρίως στην Ρωμαϊκή πολιτική παράδοση είναι λανθασμένη, στον βαθμό που αγνοεί το δημοκρατικό κεκτημένο των ελληνικών πόλεων-κρατών, δηλαδή την κλίμακα εξέλιξης του ανθρωποκεντρισμού με πυρήνα το κράτος στην μικρή κλίμακα, όπου η ελευθερία αναπτύσσεται σχεδόν ισότιμα και στα τρία επίπεδα της φυσικής της εμφάνισης δηλαδή στο ατομικό, κοινωνικο-οικονομικό και στο πολιτικό. Είναι αξιοσημείωτο πως στην Αθήνα της κλασικής εποχής, ο θεσμός του δημίου εκλείπει. Διάφορες πηγές όμως, όπως, μεταξύ άλλων, ο Πλατωνικός διάλογος Φαίδων μας διαβεβαιώνει γι' αυτό με συγκεκριμένο παράδειγμα την περίπτωση του Σωκράτη, ο οποίος ενώ καταδικάστηκε σε θάνατο, δεν υπήρχε κάποιος κρατικός λειτουργός για να εκτελέσει την ποινή. Αντίθετα η Πολιτεία αναθέτει το καθήκον σε κάποιον να παραδώσει το μέσον εκτέλεσης της ποινής που στην περίπτωση του Σωκράτους είναι το κώνιο, χωρίς όμως να έχει καμιά εξουσιοδότηση να επιβάλλει την πόση του, δηλαδή χωρίς να έχει οποιαδήποτε ανάμιξη στην εκτέλεση της ποινής.

τεθεί σε κίνησης διαμέσου της σχέσεως πράξεως-αποτελέσματος, που ωθεί τις δράσεις κάτω από την αποκλειστική επίδρασης του αέναα επαναλαμβανόμενου διπόλου εκδίκησης και αντεκδίκησης. Ακριβώς, η δύναμη της συγχώρεσης μπορεί μεσολαβώντας να θέσει τέρμα σε αυτό τον φαύλο κύκλο της βίας.

Ποια όμως είναι εκείνα τα ποιοτικά χαρακτηριστικά τα οποία μπορούν, αν όχι να εγγυηθούν, να συμβάλλουν σε μια τέτοια θεραπεία; Θα λέγαμε πως ο βασικός χαρακτήρας της δύναμης της συγχώρεσης είναι προ-θεσμικός, υπό την έννοια πως κανένας κυρωμένος κοινωνικός θεσμός δεν μπορεί να την εγγυηθεί εκ των προτέρων, να την προβλέψει ή τέλος να την επιβάλλει. Τίποτα δεν εξαναγκάζει τον δρώντα να έχει ή να κάνει χρήση της δύναμης αυτής. Ίσως σε αυτή την περίπτωση, ο εθισμός σε ένα σύνολο σχέσεων που ταυτόχρονα διδάσκουν τον μη ανακλητό χαρακτήρα της πράξης, καθώς και την οντολογική απροσδιοριστία, κατ' ουσίαν τον τραγικό χαρακτήρα της ζωής, να παρέχει ένα βίωμα και μια δυνατότητα αναγνώρισης της δύναμης της συγχώρεσης και των ευεργετικών της αποτελεσμάτων για την ανθρώπινη πολλότητα. Η δύναμη της συγχώρεσης είναι στοιχείο της ίδιας της πράξης ακριβώς διότι συνιστά μια αρχή<sup>371</sup> εντός του πεδίου αυτού, το οποίο χωρίς να έχει προβλεφθεί μπορεί να αναχαιτίσει τις προγραμματισμένες συνέπειες τόσο του κύκλου των καθορισμένων αποτελεσμάτων προηγούμενων πράξεων, όσο και των απρόβλεπτων συνεπειών της πράξης, κάνοντας εφικτή μια εντελώς νέα εκκίνηση. Επίσης, η δύναμη του συγχωρείν συνιστά εσωτερική ενδεχομενικότητα του πεδίου της πράξης, καθώς υφίσταται ως πιθανότητα μόνο όταν τηρείται η θεμελιώδης παράμετρος της παρουσίας των άλλων ανθρώπων που συνιστούν της πολλότητα. Βέβαια, η δύναμη του συγχωρείν έχει και η ίδια τα εσωτερικά της όρια, ειδικάως θα παραδινόταν και αυτή στην απόλυτη απροσδιοριστία της φύσης της πράξης. Τα όρια αυτά δεν είναι άλλα από ό,τι η φιλόσοφος ταξινομεί στη σφαίρα του απόλυτα κακού, τις συνέπειες των οποίων, σύμφωνα με τη σκέψη ενός άλλου σημαντικού στοχαστή του Wittgenstein, μπορούμε να θεωρήσουμε ως βιώματα τα οποία δεν μπορούν να γίνουν υποφερτά σε ατομικό ή κοινωνικό επίπεδο. Σίγουρα, η εμπειρία της Άρεντ από τα στρατόπεδα συγκέντρωσης και τις μαζικές εκκαθαρίσεις του Β' Παγκοσμίου Πολέμου αποτέλεσε έναν καταλυτικό παράγοντα για να δει ξεκάθαρα την ανάγκη οριοθέτησης της συγχώρεσης, όπως βέβαια και του εναλλακτικού προτύπου της συγχώρεσης το οποίο, θα λέγαμε πως, μπορεί να εκφραστεί με θεσμικούς όρους, δηλαδή την τιμωρία. Η τιμωρία είναι ένας τρόπος που επιχειρεί, διαμέσου της πρόβλεψης ενός αρνητικού παρεπόμενου μιας πράξης, να αποτελέσει ένα είδος θεραπείας του μη αντιστρέψιμου χαρακτήρα της πράξης. Η τιμωρία, παρά τον κατασταλτικό της χαρακτήρα δεν μπορεί να ενσωματωθεί στον φαύλο κύκλο της εκδίκησης και της αντεκδίκησης. Αντίθετα συνιστά, όσον αφορά την Άρεντ, τη διέξοδο από αυτόν επιβάλλοντας την εξισορρόπηση των κοινωνικών πραγμάτων. Ας μην ξεχνάμε μια από τις πρώτες της γραπτές της εμφανίσεις στην προκλασική Αθήνα μέσα από τους νόμους του Δράκοντα. Το νομοθετικό εγχείρημα του Δράκοντα εγγράφεται σε μια προσπάθεια να τεθεί τέλος στις αυτοδικίες, δηλαδή

<sup>371</sup> Βλ. «Η ανθρώπινη κατάσταση», «Η συγγνώμη, με άλλους λόγους, είναι η μόνη αντίδραση που δεν αντι-δρα απλώς αλλά δρα πρωτογενώς και απροσδόκητα, χωρίς να προσδιορίζεται από την πράξη η οποία την προκάλεσε και απαλλάσσοντας, συνεπώς, από τις συνέπειές της τόσο τον συγχωρούμενο όσο και τον συγχωρούμενο. Σελ. 327

στον ιδιωτικό πόλεμο μεταξύ των ευρύτερων οικογενειών που συναποτελούσαν την πόλη. Ο Δράκων έθεσε με ιδιαίτερη σκληρότητα την αρχή του νόμου και την αυστηρή καταστολή στην περίπτωση παράβασής του, καταργώντας τα εθιμικά δικαιώματα των πατριαρχικών γενών της πόλεως, τα οποία απολάμβανα το προνόμιο να λύνουν με αυθαίρετο τρόπο τις διαφορές τους. Οι νόμοι του Δράκοντα στερούν απ'τα γένη τη δυνατότητα να εξαπολύουν αυθαίρετα τη βία μεταξύ τους, κάνοντας μέσω του νόμου υποχρεωτικές όχι μόνο κάποιες πράξεις, αλλά και τις αντιδράσεις έναντι αυτών των πράξεων. Οι νόμοι έγιναν κάτι το απτό και προσβάσιμο σε όλους εκ των προτέρων, πράγμα που οδηγεί στην οριοθέτηση της πράξης και την διασώζει σε σημαντικό βαθμό, διαμέσου της θεσμοθετημένης και οριοθετημένης βίας, απ' τον αέναο και φαύλο κύκλο της τυφλής και ανεξέλεγκτης εκτροπής της<sup>372</sup>. Όριο τόσο για τη δύναμη της συγχώρεσης όσο και για την αρχή της τιμωρίας είναι οτιδήποτε ξεπερνά τα συνήθη πλήγματα της κακότητας. Εδώ η Άρεντ μάλλον επικαλείται μια μεταφυσική εικόνα της δικαιοσύνης, την μόνη ικανή δηλαδή να δώσει απάντηση στο απόλυτο κακό που δύναται να προκαλέσει η ανθρώπινη ύπαρξη σε μια άλλη, καθώς το απόλυτο κακό, δεν μπορεί ούτε να συγχωρεθεί και για το οποίο δεν είναι δυνατόν να βρεθεί μια «ισάξια» ποινή για να το τιμωρήσει.<sup>373</sup>

Ένα άλλο, αυτή τη φορά, εξωτερικό όριο, όσον αφορά τη δύναμη της συγχώρεσης συνιστά η αδυναμία εφαρμογής της σε πεδία που η σύγχρονη εποχή με την ανάπτυξη της τεχνολογίας έχει επεκτείνει την πράξη, δηλαδή στις δυνάμεις της φύσης. Όπως είδαμε βασική προϋπόθεση ώστε το συγχωρείν να αποτελέσει όριο της πράξης είναι η δυναμική του να αφορά την ανθρώπινη πολλαπλότητα, την μόνη ικανή να πραγματώσει τη δυνατότητα του ρόλου του συγχωρούντα και του συγχωρούμενου. Τα φαινόμενα της φύσης αντίθετα, αδυνατούν να πραγματώσουν κάποιον από τους δυο αυτούς ρόλους.

Η αναζήτηση εκ μέρους της Άρεντ μιας κατάστασης ή μιας δύναμης της πράξης, η οποία ταυτόχρονα θα αναζητά και θα θέτει όρια σε αυτό που σε κάθε στιγμή θα αποβαίνει η πράξη δεν αποτελεί μια τελική λύση, διότι πρώτον, κανείς και τίποτα δεν εγγυάται εκ των προτέρων ότι αυτοί οι περιορισμοί θα υπάρξουν και δεύτερον, ότι μπορούμε να φθάσουμε σε ένα τελικό στάδιο όπου ακόμη και τα μέτρα επί τη βάση των οποίων θέτουμε όρια στην πράξη δια της πράξεως θα έχουν και αυτά με τη σειρά τους αγγίξει τα όρια της δικής τους οριοθέτησης. Πρόκειται για ένα εντελώς ανοικτό, στο σημείο αυτό, πλαίσιο το οποίο ενσωματώνοντας συνειδητά την απροσδιοριστία που το ίδιο συνεπάγεται, δεν δύναται να εξερευνήσει ή να στηριχθεί σε κάποιο υπερβατικό κριτήριο ή εξωτερικό κριτήριο. Υπόκειται στην ίδια τη συνείδηση της τραγικότητας που επιχειρεί να εξισορροπήσει το τραγικό στοιχείο της ανθρώπινης ύπαρξης να υφίσταται διαμέσου του αγώνα της με τον ίδιο της τον εαυτό, διαμέσου της διαδικασίας επιβολής ορίων σε ένα πεδίο που δεν υπόκειται στην οριοθέτηση, παρά με τίμημα σχεδόν την ανελευθερία.

<sup>372</sup> Στον Ρενέ Ζιράρ οφείλουμε τις τελευταίες δεκαετίες πολλές γνώσεις σχετικά με το ζήτημα της διαχείρισης της βίας στο εσωτερικό των ανθρώπινων κοινωνιών. Βλ. σχετικά «Τα εξιλαστήριο θύμα», Εξάντας, Αθήνα, 1991, «Εθεώρουν τον Σατανάν ως Αστραπών», Εξάντας, Αθήνα, 2002.

<sup>373</sup> «Η ανθρώπινη κατάσταση», σελ. 327-328.

**Η δύναμη της υπόσχεσης:** Εάν μέσω του συγχωρείν, καθίσταται δυνατό σε μια ανθρώπινη πολλότητα το εγχείρημα της σχετικής αντιστάθμισης του αμετάκλητου χαρακτήρα της πράξης, με την δύναμη της υπόσχεσης επιχειρείται η σταθεροποίηση της πράξης σε αναφορά προς το μέλλον. Η ικανότητα να δίνει κάποιος υποσχέσεις και να τις τηρεί, προϋποθέτουν την ύπαρξη των άλλων και ταυτόχρονα ανταποκρίνονται αφενός στην οντολογική αδυναμία του ανθρώπου να εγγυηθεί με απόλυτο τρόπο, το ποιος ακριβώς θα είναι ως πρόσωπο στο μέλλον και αφετέρου στην οντολογική απροσδιοριστία της πράξης και των απρόβλεπτων συνεπειών της. Διαμέσου της δύναμης της υπόσχεσης το υποκείμενο συγκροτεί και δυνάμει επικυρώνει την υπαρξιακή του παρουσία εντός του γραμμικού χρόνου, υπό την έννοια ότι η δέσμευσή του στοχεύει να επικυρώσει κάποια χαρακτηριστικά του, τα οποία μένουν αμετάβλητα στο εσωτερικό ενός κόσμου που υπόκειται στην φθορά και τη μεταβολή. Σύμφωνα με την γερμανοεβραία φιλόσοφο, η παράμετρος της υπόσχεσης όταν συνιστά κυρίαρχο συντελεστή της πολιτικής ζωής μιας κοινωνίας σε αντιδιαστολή προς την εξουσία και την κυριαρχία, αφήνουν ανοικτό το ζήτημα της οντολογικής απροσδιοριστίας της πράξης, τόσο ως κίνδυνο για την ελευθερία όσο και ως προοπτική γι' αυτήν και ακριβώς εντός αυτής της ανοικτότητας θέτουν μέσα από την υπόσχεση κάποιες νησίδες βεβαιότητας σε έναν ωκεανό αβεβαιότητας.<sup>374</sup> Για την Άρεντ οι πολιτικές κοινότητες που στηρίζονται στις αμοιβαίες δεσμεύσεις, δηλαδή σε πολιτικά και κοινωνικά συμβόλαια υπερέχουν τόσο από τις κοινωνίες οι οποίες συγκροτούνται σε εξουσιαστικό επίπεδο όσο και από αυτές στις οποίες απλώς κυριαρχεί το ιδεώδες της απόλυτης ελευθερίας. Είναι οι κοινωνίες των οποίων τα μέλη συνδέονται υπό την αρχή ενός κοινά αποφασισμένου σκοπού και κατ' ουσίαν των δεσμεύσεων που εγείρονται από μια τέτοια γενική απόφαση.

Το πρόβλημα όσον αφορά το ζήτημα της δύναμης της υπόσχεσης δεν είναι τόσο απλό όσο φαίνεται σε μια πρώτη ανάγνωση. Η μεγάλη αδυναμία της Άρεντ έγκειται στο γεγονός ότι δεν εξάγει τις αναγκαίες συνέπειες απ' όσα ζητήματα θέτει κυρίως στο επίπεδο της θεραπείας των «ασθενειών» που εγκυμονεί η πράξη στο εσωτερικό της ανθρώπινης πολλότητας. Έχουμε την άποψη ότι η προβληματική που εγείρει η σύλληψη της Άρεντ σχετικά με τον πολιτικό ρόλο της δύναμης της υπόσχεσης παρέχει μια απλή διαβεβαίωση ηθικού τύπου η οποία συνίσταται στην αμοιβαία δέσμευση έναντι ενός κάποιου σκοπού, χωρίς η όλη συνέργεια να αποκρυσταλλώνεται, να επικυρώνεται και να επιτηρείται από την μεσολάβηση ενός κάποιου πολιτικού θεσμού. Επίσης η κρίση έναντι του αντικειμένου της υπόσχεσης εξαιτίας του αφηρημένου επιπέδου διατύπωσης από την πλευρά της φιλοσόφου αφήνει ανεξέταστο το εκάστοτε ζητούμενο του σκοπού, επί τη βάση του οποίου θα τεθεί σε λειτουργία η δύναμη της υπόσχεσης, όπως βέβαια τίθεται εκτός αξιολόγησης το πλαίσιο ελευθερίας ή κυριαρχίας, εντός του οποίου λαμβάνεται μια τέτοια απόφαση. Τέλος δεν πρέπει να αγνοούνται κάθε φορά τα μέσα της απόφασης ή ακόμη και οι αναγκαιότητες που πιέζουν προς αυτήν. Για να υποστηρίξουμε τις θέσεις μας αυτές θα επιχειρήσουμε να αναλύσουμε δυο βασικές ιστορικές εμπειρίες.

Η πρώτη αφορά το γνωστό σε όλους μας νεωτερικό μύθο του κοινωνικού

---

<sup>374</sup> Όπ.π σελ. 332.

συμβολαίου, το οποίο αποτελεί πηγή της συνταγματικής νομιμότητας κάθε νεωτερικού πολιτεύματος. Η υπόθεση είναι απλή: αφού οι άνθρωποι δεν μπορούσαν να επιβιώσουν με την απλή απόλαυση της φυσικής απόλυτης ελευθερίας, προτίμησαν να εκχωρήσουν μέρος της ελευθερίας τους αυτής στον κοινωνικό θεσμό. Η έννοια της ανάγκης, στο σημείο αυτό, έχει καθοριστική σημασία, διότι σε αυτή την, κατά τα άλλα, ιδανική κατάσταση της φυσικής ελευθερίας εισέρχεται πλαγιοκοπώντας την αίφνης, η ανάγκη της επιβίωσης, η οποία και υποχρεώνει τα ελεύθερα άτομα να υπαναχωρήσουν ως προς το απόλυτο της ατομικής τους ελευθερίας και να δεχτούν έναν συμβιβασμό, το λεγόμενο κοινωνικό συμβόλαιο. Το συμβόλαιο αυτό μετριάζει μεν την ελευθερία του ατόμου, άρα από απόλυτη την μετατρέπει σε σχετική, αντισταθμίζοντας τις λεγόμενες ζημίες με τα αντίστοιχα οφέλη που προκύπτουν με την παράμετρο της προστασίας της ζωής και της ιδιοκτησίας. Άρα η νέα ελευθερία αυτή τη φορά εντός του κοινωνικού συμβολαίου είναι προϊόν ανάγκης. Πέρα από την ανθρωπολογική και ιστορική άγνοια που συνεπάγεται η θεωρία του κοινωνικού συμβολαίου, αλλά και γενικώς η νεωτερική νομιμοποίηση των πολιτικών συστημάτων κυριαρχίας, καθώς παρουσιάζεται μια ιδανική και ταυτόχρονα ανεδαφική εικόνα του «φυσικού» ανθρώπου, ως εάν η ύπαρξη του να είναι ικανή να υπάρχει επέκεινα κάθε μορφής κοινωνικότητας και η οποία δεν απαντάται στην αρχαία πολιτική σκέψη, απ' την οποία η νεωτερικότητα αντλεί<sup>375</sup>, τίθενται και πολλά άλλα ζητήματα, στον βαθμό που το συμβόλαιο αυτό αποτελεί, όχι μόνο το αρχέτυπο βάσει του οποίου θεμελιώνεται η νεωτερική κυριαρχία επί των πολλών, αλλά και το στοιχείο της, εκ των ποτέρων, δέσμευσης όλων των γενεών που ακολουθούν την πρώτη γενεά που θεμελίωσε-συνέταξε αυτό το συμβόλαιο. Ως εάν αυτή η ιδεοληπτική και κατασκευασμένη εκ των υστέρων δέσμευση των προγόνων να μεταβιβάζει υποχρεωτικά τη δέσμευση και στους απογόνους τους. Φυσικά το νεωτερικό αυτό χάλκευμα καταρρέει ιστορικά, αλλά και λογικά στον βαθμό που δεν είναι δυνατός, πρώτον, να πιστοποιηθεί, μια πρώτη φυσική κατάσταση του ανθρώπου απ' την οποία εξήλθε μέσω του κοινωνικού συμβολαίου. Δεύτερον, καθώς δεν μπορεί να υπάρξει μια κάποια εκ των προτέρων συνείδηση του περιεχομένου του συμβολαίου αυτού, ειδικώς εάν μιλάμε για την σύλληψη αυτού του συμβολαίου στην κατάσταση του άγριου ανθρώπου και τρίτον, διότι η έννοια αυτή τοποθετεί την ηθική δύναμη της ατομικής δέσμευσης των θεμελιωτών του κοινωνικού συμβολαίου ως ανώτερη της ελευθερίας επιλογής που αφορά τους επόμενους που δεσμεύονται από μια παρελθούσα θεμελίωση του συμβολαίου αυτού.

Ένα άλλο βασικό ζήτημα που αφορά το κοινωνικό συμβόλαιο, δηλαδή την προκαταρκτική συμφωνία μεταξύ των ανθρώπων σε φυσική κατάσταση, αφορά όπως είπαμε στο περιεχόμενό του. Η νεωτερικότητα επικαλείται το γεγονός του συμβολαίου, αλλά δεν έχει καμιά διάθεση να συζητήσει το ολιγαρχικό του περιεχόμενο. Με άλλα λόγια, η δύναμη της υπόσχεσης μπορεί να αποτελεί ελεύθερη έκφραση της βούλησης κάποιου ακόμη και όταν αυτή η ελεύθερη επιλογή έχει ως αποτέλεσμα μια απόφαση που καταργεί την ελευθερία που την πραγματοποίησε. Ωστε με τον τρόπο αυτό αναδύονται κατά τη νεότερη εποχή καταστάσεις κατά τις οποίες, η σχέση εξουσίας προκύπτει μέσα από μια προκαταρκτική συμφωνία μεταξύ αυτών που ασκούν την

---

<sup>375</sup> Βλ. τον πλατωνικό «Μύθο του Πρωταγόρα».



εξουσία και αυτών που υπόκεινται σε αυτήν. Η συναίνεση των εξουσιαζόμενων στην ιδιοποίηση του μονοπωλίου της άσκησης βίας από τους εξουσιαστές, έχει ως προϋπόθεσή το μετασχηματισμό του σκοπού της και την άρνηση της χρήσης της για αμιγώς ιδιοτελείς ή αυθαίρετους λόγους. Η άσκηση βίας σε αυτή την προοπτική οριοθετείται από το Δίκαιο, το οποίο διακρίνει τη βία σε νόμιμη και παράνομη. Ταυτόχρονα, αξιώνει την προστασία των εξουσιαζόμενων, οι οποίοι εκλαμβάνονται ως υποκείμενα Δικαίου, από την ενδεχόμενη άσκηση αυθαίρετης και καταχρηστικής βίας από τους εξουσιαστές. Βέβαια, η διευθέτηση αυτή της βίας προκαλεί ένα σύνολο ερωτημάτων για τη φύση του Δικαίου και για την τήρηση των δεσμεύσεων από την πλευρά του εξουσιαστή. Εδώ η ελευθερία εντοπίζεται μόνο στο ατομικό επίπεδο και παρουσιάζεται μυθολογικά ως μια προαιώνια συνθήκη που χαρακτηρίζει την ανθρώπινη ύπαρξη και η οποία εντός του πολιτισμού μεθερμηνεύεται ως ατομικό δικαίωμα, δηλαδή ως την κατοχύρωση ενός πλαισίου αναγνωρισμένης προστασίας για το άτομο από τις εξουσιαστικές βλέψεις.

Η δεύτερη σχετίζεται με την περιοδικώς ανανεούμενη νομιμοποίησης της εξουσίας και άρα του πολιτικού συμβολαίου, το οποίο αποκαλείται εκλογική διαδικασία. όσον αφορά τον θεσμό των εκλογών, θα πρέπει να σημειώσουμε τα εξής: Οι εκλογές είναι μια σπουδαία επινοήση της ολιγαρχίας, η οποία επιχειρεί να καλύψει το χάσμα μεταξύ της πραγματικής εξουσίας των ολίγων και της φαντασιώδους πολιτικής ελευθερίας των πολλών. Οι εκλογές βασίζονται στην εκχώρηση της πολιτικής αρμοδιότητας των πολιτών σε τρίτους, στη βάση μιας σχεδόν «μεταφυσικής της Υπόσχεσης» εκ μέρους των κομμάτων, κατά την οποία, οι πολίτες αναμένουν την πραγμάτωση των υποσχέσεων αυτών στη μετά την κατάληψη της εξουσίας ζωή. Για τους λόγους αυτούς, χαρακτηρίζω τις εκλογές ως ανέντιμο πολιτικό συμβόλαιο. Οι εκλογές συνιστούν μια ιδιαίτερη μορφή πολιτικού συμβολαίου όπου έχουμε δυο συμβαλλόμενα μέρη. Από την μια τους πολίτες και από την άλλη τους διεκδικητές της εξουσίας. Αφού συναφθεί στην κάλη το πολιτικό αυτό συμβόλαιο, μπορούμε να διαπιστώσουμε τις συνέπειές του και άρα τον ανέντιμό του χαρακτήρα, καθώς οι πολίτες είναι υποχρεωμένοι να υποστούν και να υπομείνουν τις αποφάσεις της εξουσίας μέχρι τη λήξη της θητείας της, ενώ οι εξουσιαστές δεν δεσμεύονται σε τίποτε να τηρήσουν τα όσα υποσχέθηκαν προεκλογικά.<sup>376</sup>

**Χρονικό χάσμα:** Θα ήταν αδύνατο να ολοκληρώσουμε το παρόν κεφάλαιο, μέσα απ' το οποίο επιχειρήσαμε να καταδείξουμε τις δυνατότητες όπου η φιλόσοφος αναζητά, προκειμένου να αξιοποιηθούν και ταυτόχρονα να ελεγχτούν, κατά το δυνατό, οι δυσμενείς συνέπειες που προκύπτουν από την οντολογική απροσδιοριστία της πράξης, χωρίς να αναφερθούμε σε μια κομβική για τη φιλοσοφία της Άρεντ παράμετρο. Εάν οι μέχρι τούδε αναφερόμενοι τρόποι συνιστούν όρους πραγμάτωσης του περιορισμού της πράξης που σχετίζεται με την ελληνοδυτική παράδοση, ο επόμενος ερείδεται στην ίδια την ουσία της ανθρώπινης ύπαρξης και άρα του παράγωγου της ανθρώπινης συμπεριφοράς, που είναι η πράξη. Ο τρόπος αυτός είναι πρωταρχτικός, υπό την έννοια

---

<sup>376</sup> Περεταίρω ανάπτυξη του επιχειρήματός μας αυτού βρίσκονται στο άρθρο μας «Το ανέντιμο πολιτικό συμβόλαιο των εκλογών», 1-5-2015. Στο ιστολόγιο Πρελούδιο της σκέψης

τόσο ότι είναι δυνατόν να τεθεί σε ενέργεια ανεξάρτητα από το κοινωνικό και πολιτισμικό περιβάλλον<sup>377</sup> και δεύτερον ότι συνιστά την προϋπόθεση μέσα από την οποία είναι δυνατόν να κινητοποιηθούν μεμονωμένα ή συνολικά οι τρόποι ελέγχου των συνεπειών της πράξης. Πρόκειται για την υπαρκτική ικανότητα του ανθρώπου να παρεμβάλλεται μεταξύ της αέναης ροής του χρόνου. Το γεγονός αυτό σημαίνει ότι η Άρεντ αναγνωρίζει στην ανθρώπινη ύπαρξη μια α-χρονική υπαρκτική διάσταση. Είναι η ίδια η ανθρώπινη ποιότητα η οποία μετουσιώνει την αέναη κυκλική ροή τους χρόνου της φύσης σε χρονικά διαστήματα. Με άλλα λόγια, η είσοδος απ' την πλευρά του ανθρώπου στον χρόνο θραύει τη φυσική του ροή και την μετατρέπει σε μεταβλητές ή με το λεξιλόγιο της Άρεντ σε δυνάμεις οι οποίες συγκρούονται μεταξύ τους με κέντρο αναφοράς τον ίδιο τον άνθρωπο. Το λεπτό αυτό φιλοσοφικό «όραμα» της Άρεντ επιχειρεί, λαμβάνοντας ως δεδομένο το υπαρκτικό προαπαιτούμενο του ανθρώπου να παροντοποιείται ως αρχετυπική δυνατότητα ενότητας σκέψης και πράξης, να κρίνει και να επισφραγίζει το είναι του εντός της φυσικής ροής, θραύοντας το χρονικό συνεχές, αποσυρόμενος στο χάσμα μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, το οποίο προκύπτει από την ικανότητα του ανθρώπου να θέτει εαυτόν σε απόσταση από ότι ήδη είναι ώστε να είναι σε θέση να πραγματοποιεί μια κάποια νέα αρχή.<sup>378</sup> Η έκφραση αυτού του χάσματος ανάμεσα στις άπειρες δυνάμεις (όσον αφορά την προέλευσή τους) του παρελθόντος και του μέλλοντος, ουσιαστικά πραγματώνουν την ανθρώπινη παρουσία στον κόσμο μέσα από το μηδέν της δυνατότητας. Θα λέγαμε πως για μια ακόμη φορά, η παρουσία του Χαϊντεγκερ είναι τόσο έντονη στη σκέψη της Άρεντ. Όμως η Άρεντ πηγαίνει ακόμη παραπέρα, διότι αυτό το πέρασμα στον κόσμο, δηλαδή η ίδια η πράξη δημιουργίας και ανάληψης του ιστορικού πλέον χρόνου επισυμβαίνει μέσα από ένα χάσμα, δηλαδή μέσα στο και από το μηδέν. Η τελευταία αυτή προσθήκη οφείλει πολλά στην Καντιανή φιλοσοφία, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος μπορεί να τοποθετηθεί αντικειμενικά σε σχέση με τα γεγονότα της ιστορικής του ζωής, μόνο στον βαθμό που έχει λάβει τις αποστάσεις εκείνες που του απαγορεύουν τη δράση σε αυτά τα γεγονότα, άρα στην λειτουργία του ως εξωτερικού παρατηρητή.<sup>379</sup> Αυτός λοιπόν ο «μη χωροχρόνος», στο οποίο μηδενίζονται οι συνέπειες της απροσδιοριστίας της πράξης, ο οποίος ταυτόχρονα βρίσκεται στο επίκεντρο του χρόνου, προτείνεται από τη φιλόσοφο ως μέσο υπέρβασης των αδιεξόδων από τα τεράστια ζητήματα που εγείρονται κατά την διαντίδραση στο εσωτερικό της ανθρώπινης πολλότητας. Η είσοδος σε αυτό το χωροχρονικό κενό, κάνει εφικτό τον στοχασμό του ιστορικού χρόνου διασώζοντας τον άνθρωπο από τις τερατώδεις δυνάμεις του παρελθόντος και του μέλλοντος. Ακριβώς αυτή η χρονική απόσταση από την ίδια την εκτύλιξη του χρόνου, καθιστά τον άνθρωπο ικανό προς πράξη, ικανό δηλαδή να στοχαστεί και να αναστοχαστεί τόσο τις πράξεις του όσο και τις συνέπειες αυτών, ώστε να δράσει εκ νέου διορθωτικά και αυτόπεριοριστικά. Ο τρόπος όμως αυτός αν και υπόσχεται πολλά, ως προς τη

<sup>377</sup> «Υποψιάζομαι πως το χάσμα δεν είναι μοντέρνο φαινόμενο, μήτε καν ιστορικό δεδομένο, μα είναι σύγχρονο με την ύπαρξη του ανθρώπου επί της γης». Βλ. «Μεταξύ παρελθόντος και Μέλλοντος», σελ. 25.

<sup>378</sup> «Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος», σελ. 22-26

<sup>379</sup> Τι συνέπειες που έχει για τη σκέψη της Άρεντ η καντιανή αυτή αρχή την έχουμε πραγματευτεί σε προηγούμενο κεφάλαιο.

διαχείριση της πράξης και των συνεπειών της δεν είναι δυνατόν να αποκωδικοποιηθεί με τους όρους μιας αυστηρής μεθοδολογίας η οποία προτείνεται ως εύχρηστη συνταγή. Εδώ είναι που η Άρεντ μας εγκαταλείπει σε ένα είδος γνωσιολογικό αγνωστικισμό: «Αυτός ο ελάχιστος μη χωρόχρονος στην ίδια την καρδιά του χρόνου, σε αντίθεση προς το γενέθλιο κόσμο και την κουλτούρα του, μπορεί να καταδειχτεί, χωρίς όμως να μπορεί να κληρονομηθεί και να μεταβιβαστεί από το παρελθόν· κάθε νέα γενιά, ουσιαστικά κάθε νέα ανθρώπινη ύπαρξη καθώς εντίθεται μεταξύ απείρου παρελθόντος και απείρου μέλλοντος, πρέπει να τον ανακαλύψει και αργοπάτητα να τον διαβεί εκ νέου.»<sup>380</sup> Ο αγνωστικισμός αυτός προσλαμβάνει πιο απαισιόδοξες διαστάσεις από τη στιγμή που η Άρεντ διαπιστώνει πως η εξέλιξη των πραγμάτων που χαρακτηρίζει την πορεία προς το σύγχρονο κόσμο σε σχέση με την πολιτική παράδοση, ουσιαστικά απορύθμισε και αποθάρρυνε όλα εκείνα τα σημεία που θα μπορούσαν να μας εθίσουν σε μια ανάλογη στάση πραγμάτωσης του χρονικού αυτού χάσματος. Η πραγματικότητα αυτή βρίσκει στο έργο της Άρεντ μια συνθηματολογική επισκόπηση, σύμφωνα με την οποία ο σύγχρονος άνθρωπος είναι ένας «κληρονόμος άνευ διαθήκης». Προφανώς αν κάτι μπορεί να μας κάνει ικανούς ως κληρονόμους της διαθήκης του παρελθόντος, να ανακαλύψουμε ξανά τον δρόμο προς αυτό το χρονικό χάσμα είναι η ίδια η σύλληψη της ελευθερίας που συνεπάγεται το γεγονός της πράξης. Πρόκειται για την υπαρξιακή συνιστώσα του ανθρώπου να αρχίζει μια νέα αρχή, ανεξάρτητα από το εκάστοτε κοινωνικό και φυσικό περιβάλλον. Η συνιστώσα αυτή έχει τεράστιο ανθρωπολογικό και πολιτικό βάρος, καθώς δηλώνει την πάντοτε παρούσα δυνατότητα, για τον άνθρωπο, να προβεί σε αφαίρεση της θεσμισμένης του κατάστασης και να αξιώσει την καθολική ελευθερία. Σε τελευταία ανάλυση επί τη βάση αυτής της παραμέτρου η Άρεντ κατανοεί τον στοχαστικό της ρόλο στην πολιτική θεωρία, Το αρεντιανό θεωρητικό πρόταγμα, δεν είναι άλλο από την προσπάθεια να έρθουν πλήρως στο φως οι δημιουργικές, έναντι του δημόσιου χώρου, δυνάμεις του ανθρώπου και ταυτόχρονα η σφώφρον διαχείριση των δυνάμεων αυτών.

### **Σχέσεις εξουσίας - σχέσεις δύναμης.**

Έως τώρα η προσπάθειά μας επικεντρώθηκε στη διασάφηση του πλαισίου εντός του οποίου η Χάννα Άρεντ στοχάζεται το πολιτικό πεδίο. Όπως είδαμε στόχος της φιλοσόφου είναι ο καθορισμός των συντεταγμένων που προσιδιάζουν στην ανθρώπινη κατάσταση, δηλαδή των παραμέτρων που θέτει αρχικά η φυσική συγκρότηση του ανθρώπινου όντος και βέβαια των δυνατοτήτων που εκπορεύονται πέρα από τις οριοθετήσεις της φύσης και στο γεγονός στο οποίο αποκρυσταλλώνεται η τάξη πραγμάτων της ανθρώπινης συνύπαρξης. Κεφαλαιώδες μερίδιο στην, πέραν της φύσεως, τάξη των ανθρώπινων «πραγμάτων» έχει η δυνατότητα της πράξης. Η πράξη

---

<sup>380</sup> Όπ'π. σελ. 26

αποδίδει την μορφολογική ελευθερία που ενυπάρχει σε κάθε ανθρώπινη συνύπαρξη. Ακριβώς το γεγονός της μορφολογικής αυτής δυνατότητας, ενέχει μια απειρία ενδεχομένων τα οποία μπορούν να ταξινομηθούν σε όλες τις κλίμακες ηθικής κατηγοριοποίησης. Από το σημείο αυτό, η ελευθερία έγκειται να αποκρυσταλλωθεί σε μεστά περιεχομένου αποτελέσματα, σε μια κλίμακα που δυνάμει μπορεί να αρχίζει απ' το απόλυτο κακό και να καταλήγει στο διαλεκτικό του αντίθετο. Σε αυτό το χαρακτηριστικό στοιχείο έγκειται άλλωστε το φαινόμενο που αποδώσαμε με τον όρο οντολογική απροσδιοριστία της πράξης. Τα δεινά της πολιτική ακριβώς από εδώ πηγάζουν. Η φιλόσοφος έχοντας πλήρη συνείδηση του τραγικού στοιχείου της πολιτικής, ότι δηλαδή τίποτα στην αρχή μιας πράξης δεν μπορεί να εξασφαλίσει τα επιθυμητά και προγραμματισμένα αποτελέσματα, ρίχνει πολύ μεγάλο βάρος στην ανιχνεύση όλων εκείνων των αντίμετρων που επιχειρούν να περιορίσουν κατά το δυνατόν την απειρία των πιθανοτήτων που προκύπτουν από το γεγονός της πράξης. Το επόμενο βήμα θα είναι να περάσουμε στα ιδιαίτερα περιεχόμενα της πολιτικής και ειδικά στον τρόπο με τον οποίο αρθρώνονται τα πολιτικά συμβάντα σε σχέσεις εξουσίας και δύναμης, ώστε τελικώς να φτάσουμε στις δυναμικές που εκλύονται από τους φαινότυπους της ανατροπής.

Σε ένα μικρό πόνημα της Άρεντ, που γράφτηκε με αφορμή την εξέγερση των φοιτητών τον Μάη του 68, η φιλόσοφος πραγματεύεται την πολυπαραγοντική σχέση δύναμης, βίας και κυριαρχίας<sup>381</sup>. Δίνει ιδιαίτερη έμφαση στον τρόπο με τον οποίο η παραδοσιακή σκέψη αντιμετώπισε τα ζητήματα αυτά. Κοινή συνισταμένη όλων των ερμηνευτικών τοποθετήσεων είναι η ταύτιση των φαινομένων της δύναμης και της βίας υπό την προοπτική μιας αντίληψης του ζητήματος της εξουσίας ως κυριαρχίας ανθρώπου πάνω σε άνθρωπο. Από τον Μακιαβέλι έως τον Χομπς και από τον Μαρξ έως τον Μαξ Βέμπερ, η εξουσία έχει το νόημα της επιβολής μιας μικρής ομάδος ανθρώπων πάνω σε μια πλειοψηφία. Για τον λόγο αυτό, η έννοια της δύναμης ταυτίζεται με την παράμετρο της επιβολής και η έννοια της βίας σχετίζεται με τον τρόπο έκφρασης αυτής της επιβολής. Στην προσπάθειά της να ορίσει εκ νέου η Άρεντ τις έννοιες, προκειμένου να αποδώσει τις λεπτές νοηματικές διαφορές που καταδεικνύουν την σημασιολογική ετερότητα των πολιτικών φαινομένων, τα οποία ουδόλως μπορούν να ταυτιστούν μεταξύ τους, επιχειρεί να φωτίσει μια προοπτική που αποκρύπτεται εξαιτίας της ιδεολογικής ταύτισης των πιο πάνω εννοιών, μια προοπτική που αποκαλύπτει τη δυνατότητα συγκρότησης του πολιτικού πεδίου ως μη χειραγωγούμενου από σχέσεις επιβολής. Η καινοτομία της έγκειται, όχι μόνο στον νέο ορισμό της δύναμης, αλλά στην δυναμική που αναγνωρίζει για το πολιτικό πεδίο πέραν των σχέσεων κυριαρχίας και επιβολής. Ήδη ο ορισμός της πράξης ως γεγονός που επισυμβαίνει στο πολιτικό πεδίο και ορίζεται από τη δυνατότητα του ανθρώπου να κάνει μια νέα αρχή και η αντιληπτική της πράξης ως άρχειν και πράττειν, δηλαδή ως ανάληψη προσωπικής πρωτοβουλίας που τίθεται υπό την κρίση της πολιτικής κοινότητας, η οποία θα αποφασίσει εάν θα την πραγματώσει ή θα την απορρίψει, προοικονομεί για την Άρεντ, τη νέα οριοθέτηση της δύναμης σε αντιδιαστολή προς την παράμετρο της εξουσίας. Σύμφωνα με την νέα σημασιολογία: «Η δύναμη (Η ισχύς)

<sup>381</sup> Χάννα Άρεντ, «Περί Βίας», Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000.

[power] αντιστοιχεί στην ικανότητα του ανθρώπου όχι απλώς να πράττει, αλλά να πράττει από κοινού. Η δύναμη δεν είναι ποτέ κτήμα ενός ανθρώπου· ανήκει σε μια ομάδα και συνεχίζει να υπάρχει μόνο όσο καιρό η ομάδα μένει μαζί.»<sup>382</sup> Με άλλα λόγια συστατικό στοιχείο της δύναμης είναι η κοινή δράση μεταξύ των ανθρώπων, η μετουσίωση δια μέσου της σύνθεσης των ποιοτήτων διαφορετικών ατόμων σε σχέση δύναμης. Ακριβώς αυτός είναι ο λόγος που η ύπαρξη της δύναμης, όχι μόνο επιβεβαιώνει την ύπαρξη μιας θεσμισμένης συλλογικότητας, αλλά και που τη συντηρεί ως τέτοια.

Προχωρώντας περαιτέρω τις σκέψεις της, η Άρεντ τονίζει ότι τα πρόσωπα που κατέχουν ισχύ, την κατέχουν μόνο ως εκπρόσωποι μιας ομάδας η οποία είναι σε θέση να την πραγματώσει. Στον αντίποδα της σχέσης δύναμης βρίσκεται η ρώμη (η κραταιότητα) [strength] η οποία συνιστά ένα ατομικό χαρακτηριστικό ενός πράγματος ή ενός προσώπου<sup>383</sup>. Μια ενδεχόμενη αντιπαράθεση δύναμης και ρώμης θα έχει ως αποτέλεσμα την επικράτηση της πρώτης έναντι της δεύτερης. Ο συνασπισμός μιας μερίδας ανθρώπων πολλαπλασιάζει την ατομική ρώμη και την μετατρέπει σε δύναμη, η οποία μπορεί να καταβάλει κάθε ατομική αντίσταση ανεξάρτητα από το μέγεθος της ρώμης του αντιπάλου. Μέσα από αυτή την αντίθεση που μας παρουσιάζει η Άρεντ μπορούν να εξηγηθούν φαινόμενα διάδρασης έναντι της κυριαρχίας είτε συγκυριακού είτε διαρκούς και θεσμισμένου χαρακτήρα, κατά τα οποία τεράστιες μάζες ανθρώπων αποτελούμενες από ασύνδετα μεταξύ τους μέλη υποτάσσονται στις επιταγές οργανωμένων μειοψηφιών, ακριβώς διότι αδυνατούν να μετατρέψουν τη ατομική τους ρώμη σε σχέση δύναμης.

Η βία [violence] τώρα συνιστά ένα εντελώς άλλης τάξεως φαινόμενο. Συνιστά πάντοτε στη ευρύτερη σχέση μεταξύ μέσων και σκοπού, ένα από τα διαθέσιμα μέσα . Η βία από μόνη της δεν μπορεί να αποτελέσει παρά ένα εργαλείο το οποίο είναι σε θέση να πολλαπλασιάσει αυτό που ορίστηκε ως ρώμη. Γι' αυτό ακριβώς τον λόγο και η βία κάτω από πολύ συγκεκριμένες τεχνικές δυνατότητες θα μπορούσε να αποτελέσει μια εντελώς ατομική δυνατότητα<sup>384</sup>.

Η φιλόσοφος παρά τις διακρίσεις που επιχειρεί να φέρει στο προσκήνιο, ανασυγκροτώντας τις σημασίες όλων αυτών των όρων, δεν παρασύρεται από τη ιδεαλιστική ροπή της θεωρητικής σκέψης, διότι έχει συνείδηση πως στο πεδίο της πράξης και της εμπειρίας, οι έννοιες, όχι μόνο δεν έχουν ακριβές εμπειρικό αντίστοιχο, αλλά πολλές φορές παρατηρείται και το φαινόμενο της ανάμειξης των κατηγοριών. Δεν είναι σπάνιο δηλαδή, η σχέση δύναμης να χρησιμοποιείται παράλληλα με την εφαρμογή ορισμένων μορφών βίας ή επίσης η δύναμη να παρουσιάζεται ενωμένη με μια κάποια μορφή αυθεντίας και καταναγκασμού.

Κάτω από αυτή την προοπτική κάθε μορφή εξουσίας προϋποθέτει έστω και εξ αντανακλάσεως μια κάποια σχέση δύναμης, υπό την έννοια ότι ακόμη και ο τύραννος για να μπορέσει να συντηρήσει την εξουσία του έχει ανάγκη, όχι μόνο μια κάποια

<sup>382</sup> Όπ.π βλ σελ. 104

<sup>383</sup> Όπ.π. βλ. σελ. 105

<sup>384</sup> Η Άρεντ αναφέρει το παράδειγμα του Τυράννου ο οποίος βασισμένος στην τεχνολογική εξέλιξη θα μπορούσε να ασκεί την καταπιεστική του βούληση στους υπηκόους του με τη συνδρομή στρατιωτών-ρομπότ. Σελ.111

μορφή παθητικής υποταγής του πληθυσμού στην κυριαρχία του, αλλά και την ενεργητική προσχώρηση ενός σημαντικού μέρους του πληθυσμού, όπως και την τυφλή υπακοή των στελεχών που ανήκουν στον εξουσιαστικό μηχανισμό στονοποίο ο τύραννος προΐσταται. Όπως θα τονίσει η Άρεντ «ποτέ δεν υπήρξε κυβέρνηση που να στηρίζεται αποκλειστικά στα μέσα της βίας»<sup>385</sup>. Ωστε η βία στην πιο ωμή της εκδοχή αναπτύσσεται μόνο ως τελευταία επιλογή μιας κυβέρνησης. Επιπροσθέτως, η τάση αποδυνάμωσης μιας κάποιας εξουσίας δεν συνεπάγεται αναγκαία την ύπαρξη μιας ήδη συγκροτημένης ή έστω σε φάση συγκρότησης, ανατρεπτικής ομάδας ανθρώπων ικανής να αναπτύξει κάποιον τύπο δύναμης ώστε να αναλάβει τη διεύθυνση των πολιτικών πραγμάτων υπό μια νέα προοπτική εξουσίας.

Η βία αναμετρώμενη με τη δύναμη θα μπορούσε εύκολα να την καταστρέψει, αντίθετα όμως η δύναμη δεν μπορεί να δημιουργηθεί δια μέσου της βίας. Ο διαλυτικός ρόλος της βίας καθιστά ανέφικτη την πρόκληση των σχέσεων δύναμης οι οποίες προϋποθέτουν την ενότητα των ανθρώπων και την ικανότητα για κοινή δράση.

Εν συνεχεία, η Άρεντ για να σσυνδέσει την έννοια της δύναμης με όσα σχετίζονται με τις παραμέτρους αντιστάθμισης της οντολογικής απροσδιοριστίας της πράξης, δηλαδή την παράδοση, προβαίνει στη διάκριση μεταξύ δικαιολόγησης και νομιμοποίησης. Σύμφωνα λοιπόν με τη διάκριση αυτή, μόνο η βία θα μπορούσε να είναι δικαιολογήσιμη διότι ως μέσο χρειάζεται την ηθική προστασία που μπορεί να της παράσχει ένας κάποιος «ανώτερος» σκοπός. Με άλλα λόγια, η στήριξη της βίας έρχεται από το μέλλον. Εν αντιθέσει με τη δύναμη, η οποία δεν δικαιολογείται, αλλά νομιμοποιείται. Νομιμοποιείται, όχι μέσα από τις επιμέρους πράξεις που συγκροτούν το εκάστοτε πολιτικό πεδίο, αλλά διαμέσου της πρώτης πράξης συγκρότησης της ανθρώπινης πολλότητας. Γι' αυτό και η επίκληση της παράδοσης έχει τόσο σημαίνοντα ρόλο στη νομιμοποίηση της δύναμης.

Μια βασική μέριμνα για την Άρεντ είναι η ανατροπή των επιχειρημάτων ότι το φαινόμενο της βίας στον άνθρωπο συνιστά μια έκφανση της ζωώδους φύσης του, από την οποία, η λογική και η επιστημονικότητα μπορούν μόνο να τον λυτρώσουν. Με αυτόν τον τρόπο, η βία ταξινομείται στις ανορθολογικές συμπεριφορές της κατώτερης ανθρώπινης φύσης, η οποία θα πρέπει να περιοριστεί ή να εκλείψει, μέσα από την υποταγή του στοιχείου της βίας του υποκειμένου στις επιταγές της επιστημονικής διαχείρισης της ζωής. Η φιλόσοφος βέβαια δεν αρνείται ότι η βία αποτελεί μια συνιστώσα της ανθρωπότητας του ανθρώπου, ως παρεπόμενο μιας καταστάσεως, η οποία θίγει το αίσθημα δικαίου του ανθρώπου και που προκαλεί την οργή και την αγανάκτηση. Ακριβώς τέτοιες καταστάσεις κατά τις οποίες η βία απουσιάζει παντελώς, συνιστούν δείγμα απανθρωπισμού.

«Η απουσία συγκινήσεων ούτε προκαλεί ούτε προάγει την ορθολογικότητα. Η αποστασιοποίηση και η αταραξία» μπροστά σε μια «αβάσταχτη τραγωδία» μπορεί πράγματι να είναι «τρομαχτικές»...Για να αντιδράσει κανείς λογικά πρέπει πρώτα απ' όλα να «συγκινηθεί» και το αντίθετο του «συγκινησιακού»

---

<sup>385</sup> Όπ.π. σελ. 111.

δεν είναι το «ορθολογικό», ό,τι κι αν σημαίνει αυτό, αλλά ή η ανικανότητα για συγκίνηση, φαινόμενο συνήθως παθολογικό ή ο συναισθηματισμός, που είναι μια διαστροφή του συναισθήματος.» (Χάννα Άρεντ, *Περι βίας*, σελ.124)

Εάν έτσι έχουν τα πράγματα, η θεώρηση της Άρεντ εμπεριέχει και την αποδοχή του φαινομένου της βίας, υπό την έννοια της χρήσης της ως μέσου άμεσης αντίδρασης σε μια κατάσταση η οποία δεν επιδέχεται άλλον τρόπο αντιμετώπισης. Δεν πρόκειται βέβαια για μια άνευ όρων καταξίωση της βίας ως μέτρου επίλυσης των ανθρώπινων υποθέσεων, άλλωστε η φιλόσοφος έχει βγάλει τα αναγκαία συμπεράσματα για την αναγκαιότητα της χρήσης βίας σε ακραίες καταστάσεις και εκεί που δεν παρίσταται η ελευθερία, αλλά η καταπίεση, δηλαδή στις κατ' εξοχήν μη πολιτικές καταστάσεις. Στο ίδιο έργο απ' το οποίο αντλήσαμε το προηγούμενο απόσπασμα εντοπίζουμε μια πολύ ενδιαφέρουσα θέση της Άρεντ, σύμφωνα με την οποία ακόμη και στο διακρατικό επίπεδο, όπου κυριαρχούν οι σχέσεις δύναμης και βέβαια συντονισμένης βίας, δηλαδή ο πόλεμος, αυτή η επιθετικότητα μεταξύ των εθνών και των κρατικών οντοτήτων λαμβάνει χώρα, ακριβώς διότι απουσιάζει μια ανώτερη αρχή διαιτησίας και πολιτικής διευθέτησης των διαφορών.<sup>386</sup> Ο πολιτικός τρόπος για την Άρεντ τοποθετείται στους αντίποδες της βίας. Εκεί όπου οι ανθρώπινες υποθέσεις προκύπτουν και λύνονται με τους λόγους και τις πράξεις, η βία δεν έχει καμία θέση. Κατ' επέκτασιν, οτιδήποτε τίθεται εκτός του περιβάλλοντος της πολιτικής ενέχει την βίαιη παράμετρο ως δομική του μονάδα. Με τον τρόπο αυτό, η θεώρηση της γερμανοεβραίας φιλοσόφου δίνει και μια έμμεση απάντηση σε όλες τις θεωρίες που έχουν θέσει σκοπό της παρουσίας τους, να αφαιρέσουν την δημοκρατικότητα από την αρχαία Αθηναϊκή δημοκρατία, επικαλούμενες το γεγονός ότι η δημοκρατική αυτή πόλη κράτος ενεπλάκη, με δική της υπαιτιότητα σε σκληρούς αγώνες ηγεμονίας με άκρως αιματηρές συνέπειες. Ακριβώς η ύπαρξη βίας στο περιβάλλον μιας δημοκρατικής πολιτείας, ή με άλλα λόγια, η χρήση βίας προς τρίτους, έξωθεν του δήμου των Αθηναίων, ουσιαστικά φανερώνει τα γεωγραφικά όρια της δημοκρατίας και σε καμία περίπτωση μπορεί να ακυρώσει την ουσία του δημοκρατικού προσήμου στο εσωτερικό της κοινωνίας των Αθηναίων. Σε ένα περιβάλλον όπου οι σχέσεις πόλεων-κρατών με διαφορετικά πολιτειακά ιδεώδη, δεν έχουν άλλο τρόπο διευθέτησης των συμφερόντων και των στοχεύσεών τους, η βία συνιστά το μοναδικό μέσο. Ο διάλογος των Μηλίων με τους Αθηναίους, όπως μας τον μεταφέρει ο μεγάλος ιστορικός της αρχαιότητας Θουκυδίδης, φανερώνει την ποιοτική διαφορά του καθεστώτος και των ενεργειών μεταξύ των δημοκρατικών λειτουργιών στο εσωτερικό της Αθηναϊκής Πόλης-κράτους και τον τρόπο με τον οποίο ήταν αναγκασμένοι οι Αθηναίοι να λειτουργούν στις διακρατικές τους σχέσεις με άλλες πολεωτικές συλλογικότητες. Το ιδεώδες λοιπόν της ελευθερίας στο εσωτερικό της πόλεως, δίνει τη θέση του στο ιδεώδες της κυνικής επιβολής και της απόλυτης επιδίωξης της ισχύος, στις σχέσεις μεταξύ των ελληνικών πόλεων κατά την κλασική εποχή.

---

<sup>386</sup> *Περί βίας*, βλ. σελ. 67.

## Ελευθερία και απελευθέρωση: οι δυο δρόμοι της επανάστασης.

Σε ένα από τα σημαντικότερα γραπτά της που τιτλοφορείται «Για την Επανάσταση» Η Άρεντ επιχειρεί να ερμηνεύσει το σύγχρονο επαναστατικό φαινόμενο, κυρίως όμως, διεμβολίζοντας τις κρατούσες επιστημονικές και ιδεολογικές θέσεις διερευνά τις συνέπειες της επανάστασης στην μετεπαναστατική περίοδο, στη διαμόρφωση του τρόπου πολιτικής οργάνωσης. Η ερμηνευτική που επιχειρεί σαφώς και δεν είναι τυχαία· βασίζεται στις θεωρητικές παρακαταθήκες που διατυπώνονται ήδη στο έργο της «Η ανθρώπινη κατάσταση». Στο εν λόγω έργο της διαμορφώνει έναν άξονα θεωρητική αναζήτησης για την ερμηνεία του πολιτικού φαινομένου, η οποία εκκινά από μια ειδική ανθρωπολογική προσέγγιση που θέτει ως μέριμνά της να την απαλλάξει ή τουλάχιστον να της δώσει τη δυνατότητα να λάβει ίσες αποστάσεις, τόσο από τις θεωρήσεις του θετικισμού και του αντικειμενισμού (αναγκαιοκρατία), όσο και από αυτές του σκεπτικισμού. Όπως έχουμε αναπτύξει εκτενώς σε προηγούμενα κεφάλαια, η Άρεντ στοχεύει στην υπέρβαση των θεωριών της αναγκαιοκρατίας, την οποία αντιλαμβάνεται ως το διαλεκτικό αντίθετο της ελευθερίας, η οποία συνιστά και το θεμελιώδες κίνητρο κάθε στοχασμού της. Το πρόβλημα εντοπίζεται γι' αυτήν από τη στιγμή που πείθεται για το γεγονός ότι οι φυσικές ανάγκες συνιστούν μια ανεξόριστη διάσταση της ανθρωπότητας. Πως είναι λοιπόν δυνατόν να προκύψει εντός της ανθρωπότητας η ελευθερία; Αφού με επιμέλεια διακρίνει και προσδιορίζει τις νομοτέλειες που θέτουν οι ανάγκες στον άνθρωπο, επιδίδεται σε ένα εγχείρημα ανίχνευσης ενός πεδίου στο οποίο μπορεί η ανθρωπότητα να αναζητήσει την ελευθερία της. Όστε ως ένα βαθμό και μάλιστα σημαντικό, η ικανοποίηση των παραμέτρων που θέτει η «ανάγκη» στην ανθρωπότητα, αποτελεί προϋπόθεση για την είσοδο στο πεδίο εκείνο, στο οποίο καθίσταται εφικτή η απόλαυση της ελευθερίας. Η ικανοποίηση της ανθρώπινης ανάγκης όμως συνιστά την αναγκαία, αλλά όχι ικανή, συνθήκη για την ανάδυση της ελευθερίας. Μπορούμε να μελετήσουμε χιλιάδες κοινωνίες στο πέρασμα του χρόνου, οι οποίες για να μπορέσουν να υπάρξουν έπρεπε να ανταποκριθούν και να ικανοποιήσουν με τον έναν ή το άλλον τρόπο τις ανάγκες των μελών τους, αλλά επίσης παρατηρούμε ότι σε αυτές, κανένα αίτημα ελευθερίας δεν αναπτύχτηκε ποτέ. Πολλές φορές μάλιστα, όπως δείχνει η ιστορία και από αυτή την διαπίστωση δεν απαλλάσσεται ο νεότερος κόσμος, η ικανοποίηση των αναγκών του ανθρώπου απέκτησε μια δυναμική τέτοια που επισκίασε τα όποια αιτήματα ελευθερίας γεννήθηκαν παράλληλα. Το επαναστατικό πνεύμα, όπως επιχειρεί να δείξει η Άρεντ, πλήρωσε πολύ ακριβώς τα δικαιώματα πλήρους προτεραιότητας που αναγνώρισε στην ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών. Αποτέλεσμα αυτών των εξελίξεων, αλλά και πολλών ακόμη, ήταν η μετουσίωση της πολιτικής σε διαχείριση των όρων υλικής ικανοποίησης των κοινωνικών μελών, τα οποία αποσύρθηκαν στον ιδιωτικό βίο, αφήνοντας να νέμονται την εξουσία οι ολίγοι. Η πολιτική δηλαδή, ως χώρος ανάπτυξης και απόλαυσης ελευθεριών μετατρέπεται σε μηχανισμό έκφρασης και επίλυσης βιοωτικών αιτημάτων του γενικού πληθυσμού.



Υπό το πρίσμα αυτής της στοχαστικής παρακαταθήκης και σε διάλογο με το δίπολο ανάγκη-ελευθερία τροχοδρομείται η ερμηνεία της Άρεντ σχετικά με το σύγχρονο επαναστατικό φαινόμενο και τις συνέπειές του. Στο βιβλίο της «Για την Επανάσταση» αντλώντας το εμπειρικό υλικό από τις δυο μεγαλύτερες επαναστάσεις της νεωτερικότητας, τη Γαλλική και την Αμερικανική, δοκιμάζει τις θεωρητικές της παραδοχές. Θα πρέπει να διευκρινίσουμε πως τα δυο ιστορικά παραδείγματα επαναστατικών διεργασιών, στη ερμηνευτική της Άρεντ, προσδιορίζονται σε σημαντικό βαθμό, επί τη βάση ταξινομήσεων που σχετίζονται με το κριτήριο της επικράτησης ενός εκ των δυο πόλων της σχέσης ανάγκη-ελευθερία. Παρόλα αυτά η φιλόσοφος δεν απολυτοποιεί τις ιδέες της έναντι του ιστορικού υλικού, καθώς ο προσεκτικός αναγνώστης θα διακρίνει πως ετερογενή, ως προς την εκάστοτε επικρατούσα τάση, φαινόμενα εντοπίζονται με καθαρότητα από τη φιλόσοφο. Αυτό φανερώνει, όχι μόνο την επιστημονική της εντιμότητα, αλλά επιβεβαιώνει και την απόσταση που καταφέρνει να αποκτήσει από τις ιδεοληπτικές ορίζουσες που το ίδιο το ερμηνευτικό πλαίσιο που συγκροτεί είναι δυνατόν να περικλύει. Με άλλα λόγια, και στις δυο επαναστατικές διεργασίες εντοπίζονται φαινόμενα που είτε με τον ένα είτε με τον άλλο τρόπο και ανεξάρτητα από το κυρίαρχο νόημα και τις συνέπειες της εκάστοτε επαναστατικής διαδικασίας βρίσκονται στους αντίποδες της κατεύθυνσης στην οποία τείνει το επαναστατικό γεγονός. Φυσικά, η παρατήρηση αυτή μετατρέπει το έργο του αναγνώστη και ειδικά του κριτικού σχολιαστή της Άρεντ σε εγχείρημα πραγματικού ανιχνευτή μέσα σε δαιδαλώδεις και δύσβατες πνευματικές διαδρομές. Εντούτοις η επιθυμία για την εύρεση του πνευματικού αυτού νήματος είναι τόσο μεγάλη που καμιά δυσκολία δεν είναι δυνατόν να ανακόψει.

Προτού όμως μελετήσουμε τον τρόπο με τον οποίο η Άρεντ ερμηνεύει τα δυο μείζονα επαναστατικά γεγονότα, θα πρέπει να στραφούμε στα ουσιώδη, κατά την γερμανοεβραία φιλόσοφο, εκείνα χαρακτηριστικά που συγκροτούν την ταυτότητα της νεωτερικής έννοιας της επανάστασης. Πίσω από αυτή τη σύλληψη της έννοιας της νεωτερικής επανάστασης βρίσκεται η αρεντιανή ανθρωπολογία που έχουμε ήδη μνημονεύσει, στον βαθμό που η ίδια η αποτίμηση του επαναστατικού φαινομένου δείχνει να ορίζεται από το δίπολο αναγκαιότητα-ελευθερία.

Εισαγωγικά ως προς το ζήτημα αυτό θα λέγαμε πως, η Άρεντ θα υποστηρίξει ότι στο νεωτερικό φαινόμενο της επανάστασης συναντώνται δυο βασικές παράμετροι ετερογενούς φύσεως. Η μία θεωρητικού και η άλλη εμπειρικού χαρακτήρα. Πρόκειται για τη σύμπτωση και τον συνδυασμό της ιδέας της ελευθερίας με την εμπειρία μιας νέας αρχής.<sup>387</sup> Αξίζει να διευκρινίσουμε πως η σύμπτωση δυο ετερογενών μεταβλητών δεν συνεπάγεται ότι οι ίδιες ορίζονται αιτιακά από αποκλειστικώς εννοιολογικές ή εμπειρικές παραμέτρους ανάλογα με τη φύση τους. Αντίθετα, μια ιδέα, ένα σχήμα σκέψης κλπ. σίγουρα δεν έλκει την καταγωγή του, μόνο από το αποστειρωμένο περιβάλλον των ιδεών. Κατ'αναλογία, ένα εμπειρικό γεγονός δεν είναι στερημένο θεωρητικής επεξεργασίας, όσο στοιχειώδης κι αν είναι η τελευταία. Εμπειρικά γεγονότα και θεωρητικές-ιδεολογικές διεργασίες εμπλέκονται και αποδίδουν σε κάθε περίπτωση την ιδιαιτερότητα ενός ιστορικού μεγέθους. Αυτό που κρίνεται κάθε φορά

---

<sup>387</sup> Για την Επανάσταση, σελ. 39.

είναι το μέτρο της συμβολής του ενός ή του άλλου στην έκβαση μιας ιστορικής υπόθεσης.

Όσον αφορά την ιδέα της ελευθερίας, η φιλόσοφος ορθά αναζητεί και επιβεβαιώνει την γενεαλογία της στην αρχαία Ελλάδα συνδέοντάς την με την αντίστοιχη ανάδυση της αρχαίας ελληνικής πόλης-κράτους, η οποία κατανοείται ως συλλογικός τρόπος του βίου από τον οποίο απουσιάζει η διάκριση κυβερνόντων-κυβερνώμενων και στη θέση του βρίσκεται η άμεση μετοχή των πολιτών στη λήψη των πολιτικών αποφάσεων.<sup>388</sup> Φυσικά, η νεωτερική έννοια της ελευθερίας οφείλει μεν πολλά στην παράδοση που εγκαινιάζει ο ελληνικός κόσμος, αλλά δεν συνιστά και την μοναδική πηγή νοηματοδότησής της για την Άρεντ. Παράλληλα με τις οφειλές προς τον ελληνικό κόσμο, η ιδέα της επανάστασης αντλεί και από μια άλλη παράδοση, η οποία αν και συνδέεται προϋποθετικά με τη μεταβλητή της ελευθερίας, δεν ταυτίζεται όμως με αυτήν. Πρόκειται για τη μεταβλητή της απελευθέρωσης, η οποία κατανοείται ως άρνηση μιας προσωποποιημένης μορφής εξουσίας, από τα υποκείμενα που την υφίστανται, γεγονός που δεν συνεπάγεται αναγκαία την αναζήτηση της μεταβλητής της ελευθερίας. Η επιδίωξη του αιτήματος της απελευθέρωσης δεν είναι σπάνιο φαινόμενο για το σύνολο της δυτικοευρωπαϊκής ιστορίας, κάποιες φορές μάλιστα συνιστά και τον προάγγελο της ίδιας της ελευθερίας, όπως την ορίσαμε λίγο πιο πάνω. Εντούτοις, θα λέγαμε πως για την Άρεντ συνιστά ένα μόνο βήμα στην πορεία προς την κατάκτηση της ελευθερίας. Στην προοπτική αυτή η απελευθέρωση ως άρνηση, όχι της εξουσίας, όχι ως άρση της σχέσης μεταξύ κυβερνόντων και κυβερνώμενων, αλλά ως απόρριψη μιας συγκεκριμένης έκφανσης διακυβέρνησης με προσωπικά ή συγκυριακά χαρακτηριστικά, ταξινομείται εννοιολογικά στην προϊστορία του πολιτικού φαινομένου και ίσως στο πλαίσιο που είναι απαραίτητο να οικοδομηθεί ώστε το τελευταίο να υπάρξει. Με άλλα λόγια, η αντικατάσταση μέσω της ψήφου μιας κυβέρνησης από μια ηπιότερη, η εξασφάλιση της τυπικής ισότητας έναντι του νόμου, του απαραβίαστου της ιδιοκτησίας, του συνεταιρίζεσαι, της ελεύθερης μετακίνησης, δηλαδή όλων εκείνων των κεκτημένων ατομικών, οικονομικών και πολιτικών οριοθετήσεων της εξουσίας, που στη γλώσσα της νεωτερικότητας αποκαλούμε δικαιώματα και τα οποία απλώς φροντίζουν, διαμέσου της συμπερίληψης των πολιτών υπό την σκέπη των κανόνων δικαίου, να οριοθετούν έναν χώρο ατομικής ελευθερίας, έναντι της πιθανής αυθαιρεσίας του εξουσιαστή καθώς και ένα ελάχιστο πλαίσιο προστασίας από την ενδεχόμενη αυθαιρεσία της εξουσίας.<sup>389</sup> Όλα αυτά τα φαινόμενα περιέρχονται για την Άρεντ στη διάσταση της απελευθέρωσης και δεν σχετίζονται αναγκαία με την ελευθερία. Σε όλη αυτή την ερμηνευτική, ας μην ξεχνούμε τη βασική διάκριση που υποβαστάζει τη θεωρητική τοποθέτηση της Άρεντ, μεταξύ του δημόσιου πεδίου, ως του χώρου εκείνου όπου τα άτομα έρχονται ως ισότιμες οντότητες σε κοινωνία, ώστε να διαμορφώσουν τις προϋποθέσεις για την απόλαυση της ελευθερίας και της ιδιωτικής ζωής, όπου είναι επιφορτισμένη στο να καλύπτει κυρίως τις φυσικές ανάγκες των ανθρώπων. Το αξιομνημόνευτο στο σημείο αυτό, είναι η διεισδυτικότητα της σκέψης της φιλοσόφου στη σύλληψη του επαναστατικού φαινομένου και κυρίως

---

<sup>388</sup> Όπ.π. σελ. 39.

<sup>389</sup> Όπ.π. σελ. 40-44.

στη διακρίβωση των πραγματικών κινήτρων, αλλά και της παραφθοράς τους κατά τη διάρκεια της επαναστατικής διαδικασίας. Συνελόντι ειπείν, ο διαφορισμός μεταξύ ελευθερίας και απελευθέρωσης, όχι μόνο διασαφηνίζει τα κίνητρα της επανάστασης για την Άρεντ, αλλά και συνιστά μια καταλυτική παράμετρο για την αποτίμηση των αποτελεσμάτων της, γεγονός που της δίνει το δικαίωμα να υποστηρίξει, στον βαθμό που το αίτημα της απελευθέρωσης επισκιάζει αυτό της ελευθερίας, τον προπολιτικό χαρακτήρα της επανάστασης.

Σε σχέση τώρα με τη δεύτερη θεμελιώδη παράμετρο της επανάστασης, που αφορά το σύνολο των δεδομένων της επαναστατικής εμπειρίας, η φιλόσοφος επιχειρεί να την ιστορίσει μέσα από την εξέλιξη του νοήματος της λέξης επανάσταση<sup>390</sup> (revolution). Αρχικά, η Άρεντ αναφέρεται σε μια ψυχολογική συνθήκη της ανθρώπινης κατάστασης, σύμφωνα με την οποία η ψυχή επιδιώκει την παραμονή του όντος στις παρούσες συνθήκες, επενδύει στην αέναη αναπαραγωγή του παρόντος, κατ'ουσίαν επιθυμεί τη διατήρηση των κεκτημένων. Η συνθήκη αυτή, εξηγεί για τη φιλόσοφο την αιτία της συντηρικοποίησης των ανθρώπων όταν έρχονται αντιμέτωποι με το ενδεχόμενο της πλήρους ρήξης με το παρελθόν και της θεμελίωσης μιας εντελώς νέας τάξης πραγμάτων.<sup>391</sup> Σύμφωνα για τη φιλόσοφο, η εξέλιξη του νοήματος της λέξης επανάσταση, μέσα από την πορεία των ίδιων των επαναστατικών γεγονότων πιστοποιεί πως αυτό που κατέληξε να σημαίνει η λέξη, καθώς και το συνεπαγόμενο πάθος για την επίτευξη μιας νέας τάξης πραγμάτων, δεν ήταν παρά συνέπεια των συνθηκών που αντιμετώπισαν, εντός της διαδικασίας της επανάστασης, τα δρώντα ιστορικά υποκείμενα κατά την πρώτη επαναστατική εποχή της νεωτερικότητας. Ουσιαστικά, τα επαναστατικά υποκείμενα ενέδωσαν ή ακόμη καλύτερα κυριαρχήθηκαν από το πάθος της πλήρους ανατροπής όταν συνειδητοποίησαν πως «είχαν φτάσει, σε μεγάλο βαθμό παρά τη θέλησή τους, σε ένα σημείο χωρίς επιστροφή.»<sup>392</sup> Θα λέγαμε πως η Άρεντ συνεπής προς τη φιλοσοφία της ιστορίας που είχε διατυπώσει ήδη στο έργο της «Η Ανθρώπινη Κατάσταση» και η οποία περιληπτικά αναγνωρίζει τον τραγικό χαρακτήρα της ιστορίας των δρώντων υποκειμένων, τα οποία ενώ είναι οι πρωταγωνιστές της ζωής τους, δεν γράφουν οι ίδιοι το σενάριο αυτής, ανιχνεύει μέσα στην ίδια την ιστορικότητα του φαινομένου της νεωτερικής επανάστασης το στοιχείο της απροσδιοριστίας της πράξης.

Το μεγάλο βέβαια ερώτημα είναι, εάν πράγματι η νεωτερική έννοια της επανάστασης στην τελευταία φάση της εξέλιξής της που φτάνει ως τις ημέρες μας,

---

<sup>390</sup> Η ελληνική μετάφραση της λέξης revolution αδυνατεί να αποδώσει την ορθή, στη βάση της ιστορικής και νοηματικής της προέλευσης εκτός της ελληνικής γλώσσας, σημασία. Ο όρος επανάσταση στα ελληνικά είναι σύνθετη λέξη και δηλώνει βάσει των στοιχείων που την συνθέτουν το γεγονός της ανόρθωσης του υποκειμένου μετά από κάποια πτώση (ἐπί + ἀνίστημι < ἀνά + ἴστημι). Γεγονός είναι πως το νόημα της ελληνικής λέξης, η οποία σαφώς και ορίζεται από το ιστορικό περιβάλλον της ελεύθερης πόλης-κράτους, από την οποία έλκει και την καταγωγή της, παρουσιάζει με εντελώς παραστατική διάθεση την όρθια στάση ως το κατ'εξοχήν σύμβολο, όχι μόνο του ανθρώπινου όντος, αλλά κυρίως της ελευθερίας του. Η επανάσταση λοιπόν είναι ο τρόπος με τον οποίο κατορθώνεται η αποκατάσταση της απολεσθείσας ελευθερίας. Αντίθετα η λέξη revolution τουλάχιστον με την αρχική της σημασία όπως θα δούμε εν συνεχεία νοημαδοτεί μια κυκλική πορεία των πραγμάτων χωρίς διέξοδο.

<sup>391</sup> Βλ. Οπ.π. σελ. 55.

<sup>392</sup> Οπ.π. σελ. 55

προσδιοριζόμενη, σε σημαντικό βαθμό, από το πάθος για το πέρασμα σε μια νέα εποχή, απέκτησε τη σημασία της πλήρους ρήξης με το παρελθόν και της θεμελίωσης του εντελώς νέου, έστω και με την αναπόφευκτη χρήση και των παλαιών υλικών; Για να αντλήσουμε την απάντηση στο ερώτημα αυτό, θα πρέπει να παρακολουθήσουμε την ιστορική αφήγηση της λέξης επανάσταση (revolution) που αποπειράθηκε η Άρεντ.

Η λέξη αυτή με προέλευση από τον χώρο της αστρονομίας (revolution) σημαίνει, τουλάχιστον ως προς το αρχικό της νόημα, την περιοδική-κυκλική κίνηση των ουράνιων σωμάτων, η οποία εφαρμοζόμενη στον χώρο των ανθρώπινων υποθέσεων ως μετάφραση, όπως μας πληροφορεί η Άρεντ, του όρου του Πολύβιου, ανακύκλωσις, στοχεύει στη θεωρητική αποτύπωση μιας επίσης συνεχούς εναλλαγής πολιτικών καθεστώτων, πέρα και πάνω από τις επιθυμίες και τις δράσεις των ανθρώπων. Πρόκειται για μια διαδικασία κατά την οποία το μέλλον εισέρχεται στο παρελθόν και το παρελθόν διεισδύει στο μέλλον συγκροτώντας το παρόν. Με άλλα λόγια, το ιστορικό προσκίνητο του μέλλοντος ορίζεται από ένα φόντο επανάληψης και επιστροφής σε μια πρότερη κατάσταση. Γι' αυτό κι όπως επισημαίνεται από τη φιλόσοφο, η λέξη αυτή από τις πρώτες της εφαρμογές στα ιστορικά πράγματα ήδη από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα, σημαίνει την επιστροφή σε μια παλαιότερη τάξη πραγμάτων, δηλαδή σε όσα συνεπάγεται η παλινόρθωση ενός καθεστώτος.<sup>393</sup> Πέρα από την πρώτη χρήση της λέξης revolution στα ανθρώπινα πράγματα, που σηματοδοτεί την επιστροφή σε μια ειδική μορφή οργάνωσης της πολιτικής της μοναρχίας, οι πρώτες μεγάλες επαναστατικές πρακτικές, όπως τις είδαμε να αναπτύσσονται κατά την Αμερικανική και την Γαλλική επανάσταση, καθώς και τα αρχικά κίνητρα των εξεγερμένων και των ηγετών της επανάστασης, διατηρώντας την αρχική ιδέα της επιστροφής σε μια παλαιότερη κατάσταση, μετέβαλαν κατά πολύ το ζητούμενο, που πλέον δεν ήταν το μοναρχικό καθεστώς, αλλά μια πρότερη ιδανική κατάσταση της κοινωνίας.

Βέβαια, η Άρεντ δίνει ιδιαίτερη έμφαση, όχι μόνο στο ζήτημα της επιστροφής, διαμέσου της επανάστασης, σε παλιότερο καθεστώς, κάτι που όπως είδαμε απηχούσε μόνο τα αρχικά κίνητρα των επαναστατών και όχι τα πραγματικά αποτελέσματα των επαναστάσεων, τα οποία οδήγησαν εν συνεχεία στην αποδοχή απ' την πλευρά των επαναστατών της μοίρας τους, δηλαδή στην πλήρη ρήξη με το παρελθόν και την αποδοχή του καινοφανούς της ιστορικής εξέλιξης.

Ακριβώς το καινοφανές στοιχείο, συνδυαζόμενο με το κατάλοιπο της πρώτης αστρονομικής χρήσης του όρου, δηλαδή αυτού της νομοτελειακής, απαρέγκλιτης φύσης του, αποδίδει την ουσία του νεωτερικού νοήματος του όρου επανάσταση. Ειδικά το τελευταίο χαρακτηριστικό, της υποχρεωτικής μετάβασης σε ένα νέο καθεστώς, ανεξάρτητα από τις ανθρώπινες επιθυμίες, γίνεται ένακαταλυτικό για τη νεωτερικότητα βίωμα, όχι μόνο των επαναστατών, αλλά και των υψηλών φιλοσοφικών ενατενίσεων, όπως για παράδειγμα στη φιλοσοφία της ιστορίας του Χέγκελ.

Κάπως έτσι συντελείται το πέρασμα στην επαναστατική προοπτική ως

<sup>393</sup> Όπ.π. σελ. 57 «Έτσι, η λέξη δε χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά όταν αυτό που αποκαλούμε σήμερα επανάσταση ξέσπασε στην Αγγλία και ο Κρόμγουελ εγκαθίδρυσε την πρώτη επαναστατική δικτατορία, αλλά αντίθετα το 1660, μετά την ανατροπή της Κάτω Βουλής και με την ευκαιρία της αποκατάστασης της μοναρχίας.»

απόρροια μιας ιστορικής αναγκαιότητας. Η παράμετρος της αναγκαιότητας, μεταβαίνει με την πιο βαθύτερη ιδεολογική έννοια από τον χώρο της Φύσης στον χώρο της Ιστορίας. Με αυτό τον τρόπο σκιαγραφεί η Άρεντ το αντιφατικό περιεχόμενο όχι μόνο της νεωτερικής επαναστατικής έννοιας, αλλά και της ιστορικής της πραγματικότητας. Από το σημείο αυτό και έπειτα τα όποια αιτήματα απελευθέρωσης ή ακόμη και ελευθερίας έμελλε σε σημαντικό βαθμό να καταπνιγούν ή να θυσιαστούν εκ του αποτελέσματος στον βωμό της κανονικότητας της ιστορικής κίνησης. Με άλλα λόγια, εάν η ελευθερία ή οι δράσεις που οδηγούν σε αυτή καθορίζονται από την ιστορική αναγκαιότητα και όχι από την αναπαλλοτρίωτη βούληση των κοινωνικών υποκειμένων εισάγεται στα κοινωνικά πράγματα η παράμετρος του ολοκληρωτισμού. Μια υποχρεωτική από τον ιστορικό κανόνα ελευθερία δεν μπορεί να είναι ελευθερία.

«Το πρόβλημα ήταν πάντα το ίδιο: εκείνοι που πήγαν στο σχολείο της επανάστασης έμαθαν και ήξεραν από τα πριν την πορεία που πρέπει να πάρει μια επανάσταση. Προσπαθούσαν να μιμηθούν την πορεία των γεγονότων και όχι τη διαδρομή των ανθρώπων της επανάστασης. Αν είχαν πάρει ως πρότυπα τους ανθρώπους της επανάστασης θα έπρεπε να διατηρήσουν την αθωότητα τους ως την τελευταία τους πνοή.» (Για την Επανάσταση. Σελ. 60)

Η ηγεμονική θέση της ιδεολογίας της ιστορικής αναγκαιότητας της επανάστασης τόσο για τους ηγέτες της επανάστασης όσο και για τον απλό λαό που αγκάλιασε την επαναστατική ιδέα, λειτούργησε αποτελεσματικά ως προς την υπέρβαση τυχόν ηθικών διλλημάτων που θα μπορούσε να εγείρει η επαναστατική πρακτική. Εάν η ιστορική κίνηση υποχρεώνει τους ανθρώπους να συμπεριφερθούν επαναστατικά, κανένα ηθικό δίλλημα δεν μπορεί να υπάρξει, κανένα έγκλημα δεν μπορεί να αποδοθεί σε κάποιον προσωπικά, όλα συμβαίνουν ως εάν οι επαναστατημένοι είναι παθητικά παίγνια του ιστορικού γίγνεσθαι.

### **Το κοινωνικό ζήτημα ως νόσος της επανάστασης**

Η σκέψη της Άρεντ θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε πως θεμελιώνεται σε έναν χώρο που αντικειμενοποιεί τους όρους που προϋποθέτουν την ανθρώπινη ελευθερία και ανάδυση του πεδίου εντός του οποίου αυτή μπορεί να υπάρξει, δηλαδή του πεδίου της πολιτικής. Αυτή η θεμελίωση είναι διαλεκτική, υπό την έννοια ότι ο χώρος θεμελίωσης εντοπίζεται στους αντίποδες και της πολιτικής και της ελευθερίας. Είναι ο χώρος της ανάγκης που θέτει η οργάνωση της ανθρώπινης ύπαρξης, τόσο ως βιολογικής δομής που διέπεται από ένα σύνολο λειτουργικών αναγκών επιβίωσης, καθώς και των όρων απάντησης σε αυτές, όσο και ως γεγονός συνύπαρξης σε έναν κόσμο που μαστίζεται από τη φθορά του χρόνου. Η ελευθερία μοιραία για την Άρεντ

φυτρώνει στο έδαφος της αναγκαιοκρατίας. Με τον τρόπο αυτό, ένας σταθερός όρος εισέρχεται στις βασικές κατηγορίες σκέψης της φιλοσόφου ώστε στη συνέχεια να μπορεί να αναπτύξει την αμφίσημη, από πολλές απόψεις, έννοια της ελευθερίας. Βέβαια, η Άρεντ από τη στιγμή που διατυπώνει αυτό το θεωρητικό πρότυπο, θα λέγαμε, πως επιχειρεί να διαπιστώσει στις διάφορες κοινωνικές οργανώσεις την ύπαρξη των δυο αυτών καταστατικών παραμέτρων της ανθρώπινης ύπαρξης και ταυτόχρονα την τήρηση των αμοιβαίων τους ορίων, διότι στο βαθμό που η καταστατική προϋπόθεση της ελευθερίας, δηλαδή η αναγκαιότητα επικρατήσει, η κοινωνία εγκλωβίζεται στην ετερονομία. Αντίθετα, εάν κυριαρχήσει σε όλα τα σημεία και τα επίπεδα της κοινωνικής πραγματικότητας η ελευθερία, τότε είναι πιθανό το έδαφος να υποχωρήσει δίνοντας τη θέση του στο χάος. Δεν θα εξετάσουμε στο σημείο αυτό με ποιο κριτήριο η Άρεντ αντιλαμβάνεται την ορθοταξία των ορίων μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας για μια κάποια κοινωνία. Το σημαντικό είναι να αντιληφθούμε το σταχαστικό της πρότυπο, το οποίο της επιτρέπει να διατυπώσει τις θέσεις της για το νεωτερικό φαινόμενο της επανάστασης.

Εάν οι νεωτερικές επαναστατικές διεργασίες κρινόμενες, ως προς τα αποτελέσματά τους, υπό την αρχή της θέσμισης ενός ειδικού χώρου, στον οποίο το πολιτικό σώμα θα πραγματώνει, θα ασκεί και θα απολαμβάνει την ελευθερία του, επέκεινα της ανάγκης, τότε με εξαίρεση την ουγγρική και κάποιες όψεις της αμερικανικής επανάστασης, όλα τα άλλα επαναστατικά γεγονότα, σύμφωνα με τη φιλόσοφο απέτυχαν ως προς το ζήτημα της ελευθερίας.

Το ερώτημα βέβαια που τίθεται αμέσως αφορά την αιτία της μαζικής αποτυχίας των επαναστάσεων. Η φιλόσοφος δεν δυσκολεύεται να απαντήσει: η κυριαρχία της ανθρώπινης ανάγκης για επιβίωση ή με άλλα λόγια το κοινωνικό ζήτημα της φτώχειας. Έχει σημασία να επαναλάβουμε πως για την Άρεντ οι βιολογικές ανάγκες του ανθρώπου, όχι μόνο έχουν έναν άκρως επιτακτικό χαρακτήρα, αλλά και τείνουν να μας εντάσσουν στον αέναο βιολογικό κύκλο τους, όταν οι δράσεις μας δεν κατατείνουν με τη σειρά τους σε δραστηριότητες που τις υπερβαίνουν. Κατά τον ίδιο τρόπο, η μη κάλυψη των βιολογικών αναγκών του ανθρώπου οδηγεί στην εξαθλίωση και τελικώς στην απανθρωπία.

«Η πραγματικότητα που αντιστοιχεί σ' αυτή τη νεωτερικιστική εικονογραφία είναι αυτό που, από τον 18<sup>ο</sup> αιώνα, έχουμε καταλήξει να αποκαλούμε κοινωνικό ζήτημα και που μπορούμε πιο απλά να αποκαλέσουμε ύπαρξη της φτώχειας. Η φτώχεια είναι κάτι παραπάνω από τη στέρηση, είναι μια κατάσταση συνεχούς ανάγκης και ακραίας μιζέριας που ο ατιμωτικός χαρακτήρας της συνίσταται στη δύναμή της να αποκτηγώνει τον άνθρωπο. Η φτώχεια είναι απεχθής γιατί βάζει τους ανθρώπους κάτω από τις απόλυτες επιταγές των σωμάτων τους, δηλαδή κάτω από τον απόλυτο ζυγό της ανάγκης, όπως γνωρίζουμε όλοι οι άνθρωποι από την πιο ενδόμυχη εμπειρία τους και έξω από κάθε θεωρητική επεξεργασία. Κάτω από την κυριαρχία αυτής της ανάγκης όρμησαν τα πλήθη να συνεισφέρουν στην Γαλλική Επανάσταση, να την

εμπνεύσουν, να την σπρώξουν μπροστά και τελικά να την στείλουν στο όλεθρο, γιατί τα πλήθη αυτά ήταν πλήθη φτωχών» (Για την Επανάσταση, σελ. 80-81)

Έτσι λοιπόν, για το σύνολο των επαναστάσεων της νεωτερικότητας έχουμε ένα αδιαμφισβήτητο δεδομένο, ότι ανεξάρτητα από τις ηγετικές ομάδες αυτών των επαναστάσεων ή τα αμιγώς πολιτικά κίνητά τους, οι επαναστατικές διεργασίες καταλήφθηκαν από το αίτημα άμεσης λύσης έναντι του κοινωνικού ζητήματος της φτώχειας, το οποίο το έφεραν οι ίδιες οι επαναστατικές μάζες που παρουσιάστηκαν στο προσκήνιο της ιστορίας, θέλοντας με κάθε τρόπο να θεραπεύσουν τις οδύνες της ανέχειάς τους. Η χειμαρρώδης και μαζική είσοδος των φτωχών στα πολιτικά ζητήματα, ανέτρεψε την ιεράρχηση των επαναστατικών προτεραιοτήτων θέτοντας στο επίκεντρο όλων των ανατρεπτικών δράσεων την απελευθέρωση από την βιωμένη εκμετάλλευση και την οικονομική ευημερία. Συνέπεια όλων αυτών ήταν η εγκατάληψη του αιτήματος για το ουσιώδες γεγονός της ελευθερίας. Εάν οι επαναστάσεις σαρώθηκαν ενώπιον των επιτακτικών αναγκών της άρσης της φτώχειας, έγκειται στο γεγονός ότι είχε μεταφερθεί στον χώρο των δημόσιων υποθέσεων ό,τι «κατείχε» μια οργανική θέση στον χώρο της ιδιωτικής ζωής. Δηλαδή οι δραστηριότητες που έτειναν προς τη διατήρηση της ζωής και την κάλυψη των βιολογικών αναγκών έγιναν το κεντρικό στοιχείο των δημόσιων πολιτικών.

Μια άλλη πλευρά της κυριαρχησης του ιδιωτικού στοιχείου στα δημόσια πράγματα, έτσι όπως επιβεβαιώνεται διαμέσου της ορμητικής εισόδου των φτωχών στις διεργασίες της επαναστατικής ιστορίας της νεωτερικότητας, είναι η ηγεμονική σημασία που αποκτούν, για όσα συμβαίνουν στη δημόσια σφαίρα, ιδιωτικής φύσεως συναισθήματα και κριτήρια. Τέτοιας τάξης φαινόμενα είναι το συναίσθημα της συμπόνιας και το κριτήριο της ιδιοτέλειας ή των απώτερων ατομικών κινήτρων ως προς την αποτίμηση μιας πολιτικής πράξης.

Ως προς το πρώτο, το συναίσθημα της συμπόνιας<sup>394</sup>, η Άρεντ σημειώνει πως αντικείμενό του θέτει την ποιότητα ζωής των φτωχών. Η μετάβαση του συναισθήματος αυτού από το επίπεδο των ιδιωτικών πραγμάτων στα δημόσια σηματοδοτεί μια διπλή αλλοτρίωση. Αφενός η πρώτη αλλοτρίωση σχετίζεται με τη μεταβολή του αντικειμένου του. Το υποκειμενικό αίσθημα της συμπόνιας, εκ της φύσεώς του, αναδυόμενο στο επίπεδο των διαπροσωπικών σχέσεων, αφορά την ικανότητα ενός προσώπου να συναισθανθεί την οδύνη ενός άλλου προσώπου. Ακόμη και στην περίπτωση του Χριστού, όπου το αντικείμενο πλέον δεν είναι ένα συγκεκριμένο άτομο, αλλά το σύνολο της ανθρωπότητας, δεν υφίσταται αλλοτρίωση, υπό την έννοια ότι χριστιανική αγάπη αγκαλιάζει όλη την ανθρωπότητα, θεωρούμενη όμως ως σύνθεση προσωπικών και άρα μοναδικών υπάρξεων. Στην περίπτωση της μεταφοράς του συναισθήματος της συμπόνιας στη δημόσια σφαίρα μεταβάλλεται το αντικείμενο: από προσωπικό γίνεται μαζικό και απρόσωπο. Στην περίπτωση της εισόδου στις επαναστατικές διεργασίες για την εξάλειψη της φτώχειας, το συναίσθημα της συμπόνιας δεν κινητοποιείται απ' το ερέθισμα ενός πάσχοντος προσώπου, αλλά από την πραγματικότητα μιας ευρύτερης

<sup>394</sup> Βλ. σχετικά ό.π. σελ. 100, 119.

κοινωνικής ομάδας, η οποία προσδιορίζεται μέσα από την γενική κατηγορία του παθήματός της. Προηγείται, με άλλα λόγια, κατά την ανάδυση του συναισθήματος της συμπόνιας στον δημόσιο χώρο, ο προσδιορισμός του παθήματος από την σχέση του με τον προσωπικό του φορέα. Η μεταβλητή αυτή συμπαρασύρει την όποια προσωπική διάσταση των ανθρώπινων σχέσεων και των αντίστοιχων προς αυτές συναισθημάτων, σε απρόσωπες διανοητικές κατηγορίες στις οποίες στοιβάζονται, σχεδόν με μαθηματικό τρόπο, οι ανθρώπινες υπάρξεις. Αποτέλεσμα αυτής της μεταβολής δεν είναι άλλωστε ολόκληρη η θεώρηση της μαρξιστικής αντίληψης της εργατικής τάξης; Η μετουσίωση αυτή που επισημαίνουμε, από τη στιγμή που δεν ορίζεται στη βάση του βιώματος της προσωπικής σχέσης αλλοτριώνεται στο επίπεδο της διανοητικής αναπαραγωγής με απρόσωπο τρόπο ενός καθαρά προσωπικού αισθήματος. Αφετέρου, το αίσθημα της συμπόνιας, σύμφωνα με τη φιλοσοφία, καταργεί την αμοιβαία απόσταση του δημόσιου χώρου και κατ'ουσίαν τον ίδιο τον δημόσιο χώρο. Η απόσταση είναι απαραίτητη για την αντιπαράθεση και την ελευθερία της γνώμης, οι οποίες δεν πρέπει να υποταχθούν σε κανέναν ιδιωτικό τύπο σχέσης μεταξύ των πολιτικών δρώντων. Μια τέτοια μεταβολή των σχέσεων θα σηματοδοτούσε την εξάρτηση των πολιτικών πράξεων από φιλικούς, οικογενειακούς, ερωτικούς, επαγγελματικούς κλπ. δεσμούς, με αποτέλεσμα την αυτοκατάργηση της ίδιας της πολιτικής. Συνελόντι ειπείν, η αλλοτρίωση που συνεπάγεται η μεταφορά ενός προσωπικού συναισθήματος στη δημόσια σφαίρα μπορεί να μεταφραστεί σε σκληρές μορφές εξουσίας και καταδυνάστευσης ειδικών κοινωνικών ομάδων ή της κοινωνίας στο σύνολό της. Η κατάργηση της απόστασης μεταξύ των δρώντων πολιτικών υποκειμένων και ο διανοητικός καθορισμός του συναισθήματος της συμπόνιας με αντικείμενο μια αδιαφοροποίητη μάζα ανθρώπων, συντελεί στην εξάρθρωση του πολιτικού στοιχείου και στην αντικατάστασή του με αυθαίρετες μορφές εξουσίας και άρα καταπίεσης.

Αναφορικά προς το δεύτερο ζήτημα που σχετίζεται με το κριτήριο της ιδιοτέλειας ή των απότερων ατομικών κινήτρων ως προς την αποτίμηση της πολιτικής πράξης<sup>395</sup>, η αλλοτρίωση έγκειται στην κατάληψη του δημόσιου χώρου από ψυχολογικού τύπου κατηγορίες, σε βαθμό μάλιστα που το επίκεντρο της προσοχής να μετακινείται από το γεγονός της πράξης, στα βαθύτερα ψυχολογικά κίνητρα του δρώντος. Από τη στιγμή που καμιά πράξη δεν μπορεί να αποκαλύψει στους κρίνοντες τα βαθύτερα κίνητρα της πράξης αυτής, μια διαρκής και αδηφάγος καχυποψία σκιάζει το πολιτικό πεδίο, με αποτέλεσμα οι συνέργειες, δηλαδή τα κοινά ενεργήματα καθοριστικής σημασίας για την πραγμάτωση της πολιτικής, είτε να αποθαρρύνονται είτε να βρίσκουν προσχώματα εν τω γίνεσθαι της πολιτικής πρακτικής. Ειδικά όταν διαμέσου της εισβολής της φτώχειας στο πολιτικό προσκήνιο, παρεισφρέει και μια ηθική της αυταπάρνης κόντρα στον εγωτισμό, ο οποίος χρεώνεται στους ταξικούς αντιπάλους, κατόχους του πλούτου, όλα δείχνουν ως εάν εντός του πολιτικού πεδίου, όλα θα πρέπει να κρίνονται στη βάση του διπόλου των κινήτρων ανιδιοτέλειας-εγωτισμού. Το καρκίνωμα της καχυποψίας, δηλαδή, η κατάρρευση της αμοιβαίας εμπιστοσύνης δεν μπορεί παρά να βρει απάντηση, στην κατασκοπία του συμπολίτη που

---

<sup>395</sup> Όπ.π. σελ. 129-130.



μετατρέπεται σε σκοτεινό εχθρό, στη μυστική αστυνομία, στα βασανιστήρια κλπ. δηλαδή στη διαμόρφωση εκτεταμένων μηχανισμών παρακολούθησης και ελέγχου της συμπεριφοράς από την εκάστοτε εξουσία. Οι ομοιότητες του φαινομένου αυτού με της αντίστοιχες καταστάσεις που εμφανίζονται σε τυραννικά καθεστώτα δεν είναι διόλου δύσκολο να εντοπιστούν και να επισημανθούν.

Η ανάλυση που προηγήθηκε και η έμφαση που δώσαμε, όσον αφορά την διάκριση που επιχειρεί η Άρεντ σχετικά με την αμοιβαία οριοθέτηση και απόσταση μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου χώρου, έχει ως σκοπό της να διασώσει την θεωρητική μας επεξεργασία από την παγίδα της αναγωγής του ιδεολογικού προσήμου του έργου της φιλοσόφου στην κατηγορία των συντηρητικών στοχαστών. Εύκολα μια ερμηνευτική ανάλυση που είναι επηρεασμένη από την ιδεολογική ηγεμονία της μαρξίζουσας προοπτικής, μένοντας καθηλωμένη στην προφάνεια των τοποθετήσεων της Άρεντ, δηλαδή κρίνοντας τα επιφαινόμενα της σκέψης της, και συγκεκριμένα τη θέση της περί συμβολής της παραμέτρου του αιτήματος της αντιμετώπισης της φτώχειας ως κλειδί για την αποτυχία των νεωτερικών επαναστάσεων, θα μπορούσε άνετα να την ταξινομήσει σε μια κατηγορία στοχαστών με τους οποίους το αρεντιανό έργο, ουδεμία σχέση έχει. Η Άρεντ, όχι μόνο αναγνωρίζει τη φτώχεια ως μια από τις χειρότερες καταστάσεις στις οποίες μπορεί να βρεθεί ο άνθρωπος, αλλά τη θεωρεί και το βασικότερο εμπόδιο – αφού της αναγνωρίζει πολιτικές προεκτάσεις, προεκτάσεις οι οποίες έχουν την αφετηρία τους σε μια πολιτική τάξη πραγμάτων<sup>396</sup> – για την απόλαυση της ελευθερίας. Με άλλα λόγια, η Άρεντ δεν καταφέρεται κατά των αιτημάτων των εξαθλιωμένων, αλλά στο ότι μέσα από τα επαναστατικά γεγονότα, επιχειρήθηκε να λυθούν με πολιτικό τρόπο τα αιτήματα που αφορούν την ανθρώπινη αναγκαιότητα. Η λύση στο πρόβλημα της φτώχειας ανήκει στον ιδιωτικό χώρο, που είναι ο χώρος της αναγκαιοκρατίας, πράγμα που με τη σειρά του σημαίνει πως μόνο αντίστοιχες αναγκαιοκρατικές απαντήσεις μπορεί να δεχτεί. Ήταν μοιραίο, σύμφωνα με την Άρεντ από τη στιγμή που συναντήθηκαν οι δρόμοι της ανάγκης με αυτούς της ελευθερίας στη διασταύρωση που αποκαλείται επανάσταση, να εκτραπούν οι πολιτικές οριοθετήσεις, να κατασταλεί κάθε πολιτική προτεραιότητα, κάθε δυνατότητα οργάνωσης της κοινωνούμενης γνώμης και να κυριαρχήσει ο νόμος της ιδιωτικής ζωής, που είναι ο νόμος της επιβολής, της αναγκαιότητας και της βίας. Το αν επιδέχεται βέβαια κριτική αυτή η θέση της Άρεντ είναι ένας άλλης τάξεως άλλο ζήτημα από αυτό της ταξινόμησής της στην κατηγορία των συντηρητικών στοχαστών. Τέτοιου είδους όμως διακρίσεις δεν εννοούνται όταν ο εκάστοτε σχολιαστής ενός φιλοσοφικού κειμένου, λειτουργώντας ως ψυχρός αναγνώστης σημείων που έχουν ιδεολογική γι' αυτόν φόρτιση, αδυνατεί να τελέσει το ιερό έργο της ερμηνείας μέσα από το σύνολο των ρητών και των άρρητων διαστάσεων του κρινόμενου υλικού.

---

<sup>396</sup> Έχει ιδιαίτερη αξία να μελετήσουμε τις αναφορές της Άρεντ στο έργο του Καρλ Μαρξ που σχετίζονται με την αντινομία των πρώιμων και ύστερων γραπτών του πάνω στο ζήτημα της φτώχειας και ειδικώς τη συμφωνία της φιλοσόφου με τις αναλύσεις του Μαρξ των πρώτων χρόνων, στις οποίες απέδιδε ιδιαίτερο βάρος στα πολιτικά αίτια της εκμετάλλευσης και αντίθετα προς τα ύστερα γραπτά του όπου το ίδιο ζήτημα ορίζεται από τις προϋποθέσεις του οικονομικού αυτοματισμού και συγκεκριμένα της οικονομικής βάσης επί των επιφαινόμενων. Βλ. Όπ.π. σελ. 85.

## Επανάσταση και συνταγματική τάξη

Εάν προσπαθούσαμε να εισέλθουμε στα βαθύτερα κίνητρα που διέπουν τον στοχαστικό αγώνα της Άρεντ σχετικά με το ζήτημα της επανάστασης, θα διαπιστώναμε πώς ο αγώνας αυτός πέρα από τη μέριμνα να μας παράσχει ένα μοντέλο ερμηνείας των νεωτερικών επαναστάσεων, θέτει ως σκοπό του να εξηγήσει τον λόγο της σχετικής ή πλήρους αποτυχίας τους ως προς το διακύβευμα της ελευθερίας και μέσω αυτής της εξήγησης, να θέσει, θεωρητικά τουλάχιστον, τους όρους μιας επαναστατικής θεραπευτικής για το μέλλον. Αν και το κριτικό πνεύμα της Άρεντ είναι ιδιαίτερα οξύ, η διατύπωση αυτής της επαναστατικής θεραπευτικής, κείται στους αντίποδες των γνωστών κατά το παρελθόν πομπωδών μανιφέστων ανατροπής. Περισσότερο αναλυτικά, θα ισχυριζόμαστε πως η Άρεντ έχοντας εντοπίσει τους προ-πολιτικούς κινδύνους εκμαυλισμού του πολιτικού αποτελέσματος των επαναστατικών διεργασιών, όπως η είσοδος στο επαναστατικό παιχνίδι, με καθοριστικούς όρους, του βιοωτικού ζητήματος των φτωχών και η ιδεολογική αρχή της γενικής βούλησης<sup>397</sup> ως έκφραση της τεχνικά διαμορφωμένης, στο επίπεδο της ομογνωμίας, κατηγορίας ενός λαού ή ενός έθνους, η οποία αντιπροσωπεύεται από τρίτους, επιχειρεί να πραγματευτεί έναν σύνολο ιδεών, αλλά και τη συγκρότηση ενός θεσμικού υποβάθρου, προκειμένου η προκύπτουσα από τις επαναστατικές διεργασίες τάξη να μην αναιρεί, αλλά να επιβεβαιώνει και να επεκτείνει το αίτημα της πολιτικής ελευθερίας.

Η Άρεντ διατείνεται ότι εντοπίζει τη βασική αιτία της κακοδαιμονίας των νεωτερικών επαναστάσεων να παράσχουν αποτελέσματα ελευθερίας, κατά την επαναστατική, αλλά κυρίως κατά τη μετεπαναστατική εποχή, στο γεγονός της αδυναμίας διάκρισης μεταξύ ενός φορέα που θα συνιστά πηγή νομιμοποίησης για τη συγκρότηση της εξουσίας κι ενός φορέα που θα αποτελεί πηγή των νόμων. Ως γνωστόν, τα θεμέλια για μια πολιτική κοινωνία, σύμφωνα με τη φιλόσοφο είναι δυο. Το πρώτο σχετίζεται με την παράμετρο της θεμελίωσης της πρώτης αρχής, στοιχείο που όπως έχουμε αναπτύξει, συνιστά το βασικό πρόσημο της δύναμει οντολογικής διάστασης της ανθρώπινης ελευθερίας, δηλαδή της πάντοτε παρούσας δυνατότητας του ανθρώπου να κάνει μια νέα αρχή. Το δεύτερο είναι η αυθεντία που με την προστιθέμενη αξία της παράδοσης και της θρησκείας στοιχειοθετούν τους παράγοντες για τη

---

<sup>397</sup> Η φιλόσοφος προφανώς αντλώντας από την αριστοτελική παράδοση ψέγει τον τεχνητό και προ-πολιτικό χαρακτήρα της ρουσσικής γενικής βούλησης. Θυμίζουμε, πως ο Αριστοτέλης στα πολιτικά του θεωρεί την έλλειψη διαφορετικότητας στη γνώμη, στα ζητήματα που αφορούν τα κοινά μιας πόλης, ουσιαστικά έκπτωση της πολιτικής, αλλά και της ίδιας της πόλης στην προ-πολιτική ζωή του νοικοκυριού. Αντίστοιχα για την Άρεντ, η έννοια της γενικής βούλησης καταγράφει την πραγματική ή υποτιθέμενη ομογνωμία της κοινωνίας, δηλαδή μετουσιώνει την ανθρώπινη πολλότητα, η οποία συνιστά σύνθεση των επιμέρους ετεροτήτων, σε ένα σώμα, δηλαδή σε μια μη πολιτική κατηγορία βιολογικού τύπου, ώστε η βούληση αυτή τελικά, να μην εκφράζει παρά τα κοινά συμφέροντα της επιβίωσης του σώματος αυτού. Βλ. «Για την Επανάσταση», σελ. 248. Βέβαια, η Άρεντ στο σημείο αυτό παραβλέπει το γεγονός, ότι ο Ρουσσώ, παρά τις όποιες αντινομίες, κενά και ασάφειες μπορούμε να εντοπίσουμε στο έργο του, μίλησε για τη γενική βούληση ως οντότητα πρώτον που συντίθεται μέσα από τη διαβούλευση του σώματος των πολιτών και δεύτερον ότι δεν μπορεί να αντιπροσωπευτεί. Βλ. «Το Κοινωνικό Συμβόλαιο», Πόλις, Αθήνα, 2004 σελ. 60, 111-113.

διατήρηση ενός πολιτικού πεδίου εντός του κοινωνικού σχηματισμού.

Το ζήτημα της επαναστατικής έκρηξης είναι μια διάσταση που δεν απασχολεί ιδιαίτερα τη φιλοσοφία, τουλάχιστον όσο την απασχολεί το διακύβευμα της επαναστατικής διαδικασίας. Κάθε επαναστατικό γεγονός, με τη νεωτερική έννοια, σπάει τους προηγούμενους καθορισμένους φραγμούς της κοινωνικής και πολιτικής πραγματικότητας και θεμελιώνει μια νέα τάξη πραγμάτων. Η παράμετρος της συνταγματικής τάξης έγκειται ακριβώς σε αυτή την ανάγκη εγκαθίδρυσης μιας νέας κοινωνικής τάξης. Το σύνταγμα ως ανώτατη νομική ρύθμιση επιτελεί δυο βασικές λειτουργίες, πρώτον κατονομάζει την πηγή της εξουσία και αναγνωρίζει την πηγή του νόμου. Το γεγονός της επαναστατικής ρήξης, αφού καταστρέφει τους κανόνες της προηγούμενης κοινωνικής τάξης, φέρνει στο προσκήνιο την ανάγκη δημιουργίας νέων κανόνων, οι οποίοι θα εγγυώνται μια νέα τάξη. Είναι, κάτω από αυτή την προοπτική, συνεπές το σύνταγμα που προέρχεται από μια επανάσταση να δημιουργείται σε συνταγματικό κενό. Η επανάσταση, θα λέγαμε πως πραγματώνει πολιτικά πλήρως την κατευθυντήρια αρχή της πολιτικής στέψης της Άρεντ, η οποία ακριβώς σχετίζεται με την ανάδειξη της ικανότητας του ανθρώπου να αρχίζει κάτι, κόβοντας τους δεσμούς με ότι έχει προηγηθεί. Το ερώτημα που προκύπτει βέβαια είναι πως εξασφαλίζεται η νομιμοποίηση στους δημιουργούς της συνταγματικής πραγματικότητας να θέσουν την νέα τάξη και πως αυτή μπορεί να διαρκέσει, εξασφαλίζοντας τις επαναστατικές διακηρύξεις. Την απάντηση στο ερώτημα αυτό τη δίνει η έννοια του κοινωνικού συμβολαίου. Όπως μας υπενθυμίζει η Άρεντ, ήδη από τον 17<sup>ο</sup> αιώνα προβάλλουν δυο ανταγωνιστικές ερμηνείες ως προς την κατανόηση της έννοιας του κοινωνικού συμβολαίου.<sup>398</sup>

Η πρώτη συνίσταται στο γεγονός ότι κατανοείται ως εκχώρηση, από την πλευρά των ατόμων που αποτελούν τον κοινωνικό σχηματισμό, της πολιτικής τους αρμοδιότητας σε έναν κάποιο τρίτο (άτομο/απολυταρχικό ηγεμόνα ή ομάδα/ολιγαρχική πολιτική τάξη) φορέα, ο οποίος αναβαπτίζεται ως πυκνωτής των επιμέρους δυνάμεων και ως εκφραστής της πολιτικής εξουσίας, με αντάλλαγμα την αναγνώριση κάποιων δικαιωμάτων που εξασφαλίζουν την μη αυθαιρεσία της εξουσίας και τη συμμόρφωσή της προς τη νομική τάξη που τη συγκρότησε. Η Άρεντ θεωρεί ότι ένα τέτοιο συμβόλαιο μπορεί εύκολα να μετατραπεί σε τυραννία, καθώς ο φορέας της εξουσίας δεν δεσμεύεται πρακτικά από τίποτα ώστε να σεβαστεί τους όρους του συμβολαίου.

Η δεύτερη αντίληψη υποστηρίζει πως το κοινωνικό συμβόλαιο δεν είναι παρά η συνθήκη της αμοιβαίας συμφωνίας και των ανάλογων υποσχέσεων μεταξύ των κοινωνικών μελών που προσέρχονται σε αυτό στη βάση της ισότητας, ώστε να συγκροτήσουν ένα πολιτικό σώμα. Σε αντίθεση με την προηγούμενη μορφή συμβολαίου, όπως τονίζει η φιλόσοφος, στην παρούσα μορφή, τα άτομα δεν χάνουν την πολιτική τους δύναμη, αλλά την πολλαπλασιάζουν ως μέρη μιας πολιτικής ενότητας.

Αφού η Άρεντ μας παράσχει τη διάκριση μεταξύ των δυο κυρίαρχων μορφών αντίληψης για το κοινωνικό συμβόλαιο και ο κριτικός της λόγος παρουσιάζει ως

---

<sup>398</sup> Όπ.π. σελ. 229.

αλυσιτελή την πρώτη μορφή, θέτει το ζήτημα που σχετίζεται με τη δυνατότητα διατήρησης αυτού του συμβολαίου. Το ζήτημα αυτό προϋποθέτει τη διευθέτηση των σχέσεων μεταξύ αυτού μέσα από τον οποίο πηγάζει η εξουσία, δηλαδή μέσω της παραμέτρου στην οποία οφείλει τη συγκρότησή της η συνταγματική τάξη και της μεταβλητής εκείνης που θα αποτελέσει την πηγή των νόμων, δηλαδή αυτού που θα προκύψει από τη στιγμή που εγκαθιδρύεται το σύνταγμα και άρα ο φορέας της θεμελιωμένης εξουσίας. Οι σημαντικότερες νεωτερικές επαναστάσεις, δηλαδή η Γαλλική και η Αμερικανική απάντησαν με διαφορετικό τρόπο σε αυτή την πρόκληση. Η Γαλλική Επανάσταση στηριζόμενη στην αντίληψη της «γενικής βούλησης» του Ρουσσώ αναγνώρισε ως πηγή και των δύο το Έθνος. Αποτέλεσμα ήταν να εκφραστεί με αυτόν τον τρόπο μια εξουσία, η οποία δεν ήταν σε θέση να αντιληφθεί τα όριά της. Για την Άρεντ, η έννοια της γενικής βούλησης μπορεί να επιτευχθεί μόνο όσον αφορά το λεγόμενο κοινωνικό/οικονομικό ζήτημα, όπου εκεί μπορούν να υπάρξουν συνθέσεις συμφερόντων. Αντίθετα στην πολιτική, μένοντας πιστή στις θέσεις του Ρουσσώ, θεωρεί πως δεν μπορεί να υπάρξει γενική βούληση, παρά υπό την προϋπόθεση, ότι αυτή θα κατασκευαστεί από τα πάνω, καταργώντας στην πράξη την ίδια την πολιτική ως πεδίο ελεύθερης ανάπτυξης των λόγων και των πράξεων της πολλότητας των ανθρώπων. Η αρχή της γενικής βούλησης συνιστά για την πολιτική στοιχείο μαζισμού, που μεταφέρει τη δυναμική σε έναν κάποιο φορέα εξουσίας - την επαναστατική ηγεσία για παράδειγμα - ο οποίος χωρίς να περιορίζεται από καμιά πολιτική ή έστω προ-πολιτική συνθήκη και παραδομένος στην ορμή της επανάστασης οδεύει προς την αυθαιρεσία και με αρχαιοελληνικούς όρους προς την ύβρη.

Στην έννοια της γενικής βούλησης αναζήτησαν οι Γάλλοι επαναστάτες τη μορφή του απόλυτου που είχαν κληρονομήσει από τον απολυταρχισμό της ελέω θεού μοναρχίας ως ανάγκη θεμελίωσης μιας νέας τάξης. Η ανάγκη για το απόλυτο προκύπτει ασφαλώς από τις βαθύτερες υπαρξιακές συνιστώσες της ανθρώπινης ψυχής και από ιστορικούς βέβαια εθισμούς, οι οποίοι καλύπτουν με τον δικό τους τρόπο την υπαρξιακή ανάγκη θεμελίωσης ενός κάποιου κοινωνικού νοήματος. Από την εβραϊκή παράδοση και την επικράτηση του χριστιανισμού στην Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία και ύστερα, η θεμελίωση του κοινωνικού νοήματος απέκτησε ένα ιδιαίτερο μεταφυσικό έρεισμα, ώστε η αυθεντία στον πολιτικό χώρο να προκύπτει από την υπερβατική τάξη πραγμάτων που θα πρέπει να έχει το ανάλογό της στην κοσμική σφαίρα. Αντίθετα με ότι συνέβαινε στην αρχαία Ελλάδα και στην προ της επικράτησης του χριστιανισμού Ρωμαϊκή Αυτοκρατορία, όπου σύμφωνα με την Άρεντ, στην μεν πρώτη ο νόμος ήταν μια τεχνική, ανθρώπινη προ-πολιτική κατασκευή σε αντιδιαστολή προς τη φυσική πραγματικότητα (αντίθεση νόμου φύσις). Στη δε δεύτερη όπου αποτελούσε έναν συνεταιρισμό μεταξύ διαφορετικών πραγμάτων ή όντων που οι συγκυρίες τους έφεραν μαζί, στον κόσμο που ξεπήδησε ως απόρροια της επικράτησης της χριστιανικής θρησκείας, ο νόμος δεν μπορούσε παρά να αντανakλά τις επιταγές του απόλυτου Θεού<sup>399</sup>. Με αυτόν τον τρόπο περπάτησε ιστορικά ο απολυταρχισμός. Η Γαλλική επανάσταση, μολονότι αμφισβήτησε τις αρχές του προηγούμενου καθεστώτος, δεν μπορούσε μετά από τόσους αιώνες εθισμού σε υπαρξιακές αναγκαιότητες να

---

<sup>399</sup> Όπ.π. σελ. 253-255.

αμφισβητήσει και την ανάγκη για θεμελίωση της εξουσίας εντός της υπερβατικότητας. Δεν μπόρεσε να αναζητήσει μια νέα μορφή αυθεντίας μη απόλυτη. Ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο η γενική βούληση του έθνους ενδύθηκε της επίσημη φορεσιά της εκπροσώπησης μιας απόλυτης πραγματικότητας και θεωρήθηκε ταυτόχρονα ως πηγή της εξουσίας και του νόμου.

Σύμφωνα με τη φιλόσοφο, στην έννοια της διάκρισης των εξουσιών του Μοντεσκιέ, αν και το ζήτημα αυτό μας πηγαίνει πίσω στον Αριστοτέλη και στον Πολύβιο, αναζήτησαν οι Αμερικανοί επαναστάτες την απάντηση στο ερώτημα για την πηγή της εξουσίας και την πηγή των νόμων. Από τη στιγμή που το κοινωνικό συμβόλαιο τίθεται σε εφαρμογή, δηλαδή από τη στιγμή που αναγνωρίζεται μια συγκεκριμένη πηγή εξουσίας, που στην περίπτωση της Αμερικανικής επανάστασης είναι ο λαός, ο οποίος ήταν από πριν συγκροτημένος σε μικρότερα πολιτικά σώματα<sup>400</sup> τα οποία τα συνέιχε η αμοιβαία και ελεύθερη δέσμευση, έπρεπε να δοθεί απάντηση και στο ζήτημα της πηγής του νόμου. Για την Άρεντ, η ήπια μορφή απολυταρχισμού που χαρακτήριζε τη σχέση τους με το αγγλικό στέμμα και τέλος το γεγονός της προηγούμενης ελεύθερης πολιτικής τους οργάνωσης, η οποία στηρίζονταν στην αρχή της απαρχής και όχι σε κάποια υπερβατική συνθήκη, τους διέσωσε από το να εκχωρήσουν στον ίδιο φορέα την ιδιότητα του αρμοστή και της πηγής της εξουσίας και της πηγής του νόμου. Η αποτελεσματικότητα της διάκρισης των εξουσιών, σύμφωνα με τη φιλόσοφο, είναι ότι η εξουσία μόνο από μια άλλη εξουσία θα μπορούσε να περιοριστεί. Ακριβώς αυτή η συνθήκη διαφύλαξε την Αμερικανική Επανάσταση από τις τρομαχτικές ωμότητες στην άσκηση βίας από την οποία δεν γλύτωσε η Γαλλική Επανάσταση, θεωρώντας το Έθνος ως απόλυτη υπερβατική κατηγορία και πηγή άντλησης της νομιμοποίησης για τον καθορισμό και της εξουσίας και του νόμου.

Το ερώτημα όμως που θα πρέπει να μας απασχολήσει σχετικά με τις κρίσεις που εκφέρει για τις δυο αυτές Επανάστασεις η Άρεντ, είναι εάν μπορούν να έχουν ισχύ σε ένα πλαίσιο από το οποίο εκλείπει το δημοκρατικό γινόμενο, δηλαδή κάτω από μια προοπτική, αλλά και συντελεσμένη πραγματικότητα όπου τόσο το κοινωνικό συμβόλαιο, όσο και η διάκριση των εξουσιών οριοθετούνται από ολιγαρχικούς θεσμούς και ιδεολογίες;

Έτσι το αίτημα για τη «διάκριση των εξουσιών» δεν συνιστά παρά ένα ενδοσυστημικό αντίβαρο των ήδη συγκροτημένων ολιγαρχικών εξουσιών, στον βαθμό που οι φορείς της υποτιθέμενης λαϊκής κυριαρχίας μένουν εκτός της διαδικασίας λήψης των αποφάσεων, εξασφαλίζοντας έτσι τον περιορισμό της εκτελεστικής ή καλύτερα της κυβερνητικής εξουσίας, στις σχέσεις της με τη νομοθετική και τη δικαστική. Με άλλα λόγια, πρόκειται για μια ανακατανομή της ισχύος μεταξύ των ομάδων που νέμονται τις εξουσίες του έθνους-κράτους, ένα εσωτερικό παιχνίδι δύναμης των ελίτ. Θα μπορούσε κάποιος να αντιτείνει πως με τον τρόπο αυτό αποδυναμώνεται η κυβερνητική εξουσία και άρα το όφελος είναι σημαντικό γι' αυτούς που την υφίστανται και συγκεκριμένα ότι η κυβερνωμένη κοινωνία θα μπορούσε με κάποιον τρόπο να εκμεταλλευτεί τις συγκρούσεις στο εσωτερικό των εξουσιαστικών ελίτ. Οριακά και συγκυριακά, ίσως κάτι τέτοιο να είναι δυνατό, κατά κανόνα όμως δεν πρέπει να

---

<sup>400</sup> Όπ.π., 243.

ξεχνάμε ότι οι συγκρούσεις αυτές διέπονται και οριοθετούνται από την αρχή της μη διασάλευσης της τάξης πραγμάτων, η οποία καθιστά δυνατή την κυριαρχία των ελίτ συνολικά, ώστε στη συνέχεια με ασφαλή τρόπο να κονταροχτυπιούνται για τη νομή αυτής της κυριαρχίας.

Από την άλλη ό όρος «κοινωνικό συμβόλαιο» κάτω από την ίδια ιδεολογική αναφορά που χωρίζει μια κοινωνία στα δύο, δηλαδή σε κυβερνώντες και κυβερνώμενους, ορίζεται ως θεμελιώδης εκχώρηση της ελευθερίας των πολλών στην εξουσία των ολίγων, με αντάλλαγμα ορισμένα δικαιώματα, δηλαδή ειδικές ρυθμίσεις νομικού χαρακτήρα που επιχειρούν να μετριάσουν την αυθαιρεσία της εξουσίας έναντι των υπηκόων της. Ο πολίτης γίνεται υποκείμενο δικαίου και φορέας δικαιωμάτων, ενώ η εξουσία πέραν των βασικών της δράσεων, χρεώνεται επιπροσθέτως με τις αρμοδιότητές της διαφύλαξης αυτών των δικαιωμάτων. Βέβαια, εδώ το πρόβλημα προκύπτει από το γεγονός ό,τι το ένα μέρος των συμβαλλομένων, δηλαδή η εξουσία, γίνεται ταυτόχρονα και ελεγκτής της τήρησης του ίδιου συμβολαίου που «υπογράφει» με τους υπηκόους της. Ποιος λοιπόν θα μπορούσε να τοποθετηθεί ποτέ κατά του εαυτού του; Στην περίπτωση μας, ας διερωτηθούμε γιατί να το πράξει αυτό η εκάστοτε εξουσία; Το αντεπιχείρημα το οποίο κομίζει η πλευρά των ελίτ, στην περίπτωση αυτή, βασίζεται στην παρουσίαση του θεσμού των εκλογών ως αντίμετρο μέσω της περιοδικής ανανέωσης του «κοινωνικού συμβολαίου», το οποίο υποτίθεται πως διασφαλίζει τον σωφρονισμό των εξουσιών στα συμφωνηθέντα. Επιχείρημα που καταρρίπτεται ευκόλως, διότι πρώτων, οι εκλογές, όπως έχουμε αναπτύξει και αλλού, συνιστούν έναν «ανέντιμο πολιτικό συμβόλαιο» που ανανεώνει πλέον και σε περιοδική βάση τις ευκαιρίες αυθαιρεσίας της εξουσίας που προκύπτουν από το θεμελιώδες «κοινωνικό συμβόλαιο» και δεύτερον διότι το εκάστοτε σύστημα εξουσίας διαθέτει δομημένους μηχανισμούς, παραπλάνησης, επιβολής συλλογικής λήθης και τέλος κατέχει το μονοπώλιο της βίας και του νόμου.

Κατόπιν αυτών, η κριτική μας στην αρεντιανή κριτική των αστικών επαναστάσεων στην Αμερική και τη Γαλλία, έγκειται στο γεγονός της ολιγαρχικής σύλληψης της εξουσίας, είτε στον βαθμό που αυτή διακρίνεται και περιορίζεται ενδογενώς, είτε από τη στιγμή που έχουμε ταύτιση της πηγής της εξουσίας και της πηγής των νόμων στον ένα και αυτό φορέα. Με τη διαφορά ότι στη Γαλλική Επανάσταση όπως τονίζει η φιλόσοφος, εμφανίζεται στο ιστορικό προσκήνιο η πιο σκληρή μορφή ενός συστήματος που επικαλείται την κοινωνία, τον λαό ή το έθνος για να μπορεί ουσιαστικά να τον καταδυναστεύσει.

## Κόμματα εναντίον συμβουλίων

Κατά την μελέτη του σύγχρονου επαναστατικού φαινομένου η Γερμανοεβραία φιλόσοφος βρίσκεται ενώπιον του κεφαλαιώδους ζητήματος της ανταγωνιστικής έντασης δυο βασικών σχημάτων της επαναστατημένης μερίδας της κοινωνίας. Από την μία βρίσκουμε το σχήμα του πολιτικού κόμματος, με τα χαρακτηριστικά της ολιγαρχικής οργάνωσης και από την άλλη το σχήμα των αυθόρμητων, ως προς τη γένεσή τους, πολιτικών συμβουλίων μικρής κλίμακας, τα οποία λειτουργούν κάτω από την ρυθμιστική αρχή της ισότητας. Στην ιστορία των σύγχρονων επαναστάσεων η Άρεντ διακρίνει έναν οξύτατο ανταγωνισμό μεταξύ των δυο αυτών σχημάτων. Έναν ανταγωνισμό μάλιστα που φθάνει ως του σημείου της τελικής εξόντωσης ενός εκ των δυο αντιπάλων. Η πολεμική ένταση στα δυο αυτά ηγεμονικά σχήματα του μετώπου των επαναστατημένων έγκειται στην μορφή με την οποία παρεμβαίνουν στην επαναστατική διαδικασία ταυτόχρονα η κοινωνική/οικονομική διάσταση και η πολιτική. Με άλλα λόγια, σχετίζεται από τη μια με τον βαθμό παρέμβασης της κοινωνικής/οικονομικής αναγκαιότητας, καθώς και των δυνατών τρόπων διαχείρισης αυτών των αναγκαιότητων και βέβαια από την άλλη με την μορφή παρέμβασης των ομάδων που διακινούν το εκάστοτε πρόταγμα απελευθέρωσης ή ελευθερίας κατά τη διάρκεια των επαναστατικών γεγονότων. Η σύγκρουση αυτών των σχημάτων είναι αποτέλεσμα της ιδιαίτερης φύσης, αλλά και της φιλοσοφίας που κομίζουν στον επαναστατικό στίβο οι δυνάμεις αυτές. Θα πρέπει να δούμε αναλυτικότερα αυτή τη φύση και τη φιλοσοφία ώστε να κατανοήσουμε τις συνέπειές τους και κυρίως να εξηγήσουμε γιατί τελικώς ο ανταγωνισμός αυτός κορυφώνεται και τείνει στην εξάλειψη του ενός εκ των δυο σχημάτων. Με άλλα λόγια, θα κληθούμε να ερμηνεύσουμε τις αξιώσεις αποκλειστικής ιδιοποίησης του εξουσιαστικού φαινομένου, στο όνομα της επανάστασης, από την πλευρά των πολιτικών κομμάτων, γεγονός που συνεπάγεται, σύμφωνα με την Άρεντ, την εξόντωση των αυθόρμητων πολιτικών ενώσεων του λαού, των λεγόμενων συμβουλίων.

Στη σύγκρουση αυτή μεταξύ κομμάτων και συμβουλίων αντιπαρατίθενται δυο εκ διαμέτρου διαφορετικές αντιλήψεις της πολιτικής, οι οποίες μας οδηγούν στα πρότερα της πολιτικής ζητήματα της οντολογίας του κόσμου και της οντολογίας της ανθρωπότητας. Έχουμε δυο βασικές αναπαραστάσεις του ανθρώπου, που συνιστούν και δυο διαφορετικές οδούς προς την προσέγγιση του πολιτικού φαινομένου, καθώς και συνεπαγωγικά του φαινομένου της πολιτικής ηγεσίας.

- Η πρώτη αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο ως ένα στατικό Ον το οποίο έχει στη φύση του να ετεροκαθορίζεται από τρίτους παράγοντες. Στην προοπτική αυτή, η ανθρώπινη συλλογικότητα κατανοείται ως ένα λίγο-πολύ άμορφο υλικό, το οποίο θα κληθεί ένας κάποιος δημιουργός να μεταπλάσει και να του δώσει μορφή, δηλαδή να του θέσει τους όρους της ύπαρξης. Η πολιτική έκφραση του σχήματος αυτού παραπέμπει σχεδόν σε μια μεταφορά του σχήματος της σχέσεως επιβολής μεταξύ του Θεού-δημιουργού και των δημιουργημάτων του, στα κοινωνικά πράγματα, όπου στη θέση του Θεού βρίσκεται πλέον ο κάτοχος

της πολιτικής εξουσίας και στη θέση των υποτελών δημιουργημάτων, το σύνολο των ανθρώπων μιας κοινωνίας. Το σχήμα αυτό δικαιώνει τις μορφές μοναρχικής, ολιγαρχικής και δυναστικής εξουσίας. Στη περίπτωση αυτή Πολιτικός Ηγέτης είναι αυτός που είναι σε θέση να επιβληθεί στο κοινωνικό σώμα.

- Η δεύτερη θεωρεί τον άνθρωπο ως φορέα μιας οντολογικής ελευθερίας, ως δρων υποκείμενο και δημιουργό της ιστορικής διαδικασίας, εξίσου ικανό για το καλύτερο και το χειρότερο και όχι ως ένα παθητικό υποκείμενο που απλά υποτάσσεται στα καλέσματα της εξουσίας. Το σχήμα αυτό αποτελεί την προϋπόθεση για ανάδυση της δημοκρατικής πολιτείας. Εδώ η πολιτική ηγεσία δεν συνιστά μια παράμετρο που επιβάλλεται στην κοινωνία από τα πάνω. Αντίθετα πρόκειται για το ενέργημα εκείνο, το οποίο πραγματώνεται εντός και δια μέσου της κοινωνίας, πάντοτε με πρόσημο της επίτευξη ενός σκοπού που υπερβαίνει τις ατομικές βλέψεις του ηγέτη και επιχειρεί να ικανοποιήσει έναν κάποιο κοινωνικό σκοπό.

Αν θα θέλαμε να αναγάγουμε κάπου την ιδεολογική ταυτότητα των κομμάτων και των συμβουλίων, δεν έχουμε παρά να αναστοχαστούμε τις δυο βασικές αναπαραστάσεις του ανθρώπου. Δεν είναι δύσκολο να σκεφτούμε ως αναγκαία απόληξη της πρώτης το πολιτικό σχήμα των κόμματος και ως απόληξη της δεύτερης το πολιτικό σχήμα των συμβουλίων.

Κρίνοντας τις δυο αυτές αντιλήψεις δεν είναι επίσης δύσκολο να κατανοήσουμε τα αίτια αυτής της ανταγωνιστικής έντασης, καθώς και των ασυμβίβαστων τάσεων του σχήματος των κομμάτων να μονοπωλήσουν το πολιτικό πεδίο. Με άλλα λόγια, βρίσκεται στη φύση των κομματικών μορφωμάτων η μονολιθική διαχείριση της πολιτικής, σε σημείο που να επιδιώκουν όχι μόνο της εξάλειψη αλλότριων πολιτικών σχημάτων, αλλά και ομολογών. Πρόκειται για την τάση των κομμάτων –του κάθε κόμματος για τον εαυτό του- για ολοκληρωτική διαχείριση της πολιτικής, για επιβολή κομματικής μονοκρατορίας. Αυτός είναι ένας από τους βασικούς λόγους όπου η Άρεντ βλέπει πίσω από τις αξιώσεις ισχύος των κομμάτων το φαινόμενο της τυραννίας<sup>401</sup>. Η κομματική συνθήκη απαιτεί σύμφωνα με τη φιλόσοφο, την παθητική εκτέλεση των εντολών που εκπορεύονται από την κορυφή της ιεραρχίας και όχι τη ελεύθερη δράση.

Μια άλλη τώρα όψη του ζητήματος, η οποία βρίσκεται σε συνάρτηση με τη θεμελιώδη διάκριση που επιχειρεί η Άρεντ μεταξύ κοινωνικής/οικονομικής διάστασης και πολιτικής, έγκειται στο γεγονός ότι η φιλοσοφία και η δομή του πολιτικού σχήματος του κόμματος παραπέμπει σε μια ανάληψη του δημόσιου χαρακτήρα της πολιτικής, από μια, ιδιωτικής λογικής, άρθρωση που

---

<sup>401</sup> Όπ.π. 334



υποστασιοποιεί το διαχειριστικό χαρακτήρα της εξουσίας. Όπως θα υπογραμμίσει η φιλόσοφος τα επαναστατικά και τα άλλα κόμματα:

«Συμφωνούσαν ότι στόχος της κυβέρνησης ήταν η ευημερία του λαού και ότι η ουσία της πολιτικής δεν ήταν η δράση αλλά η διοίκηση. Από αυτή την άποψη, είναι όντως σωστό να πούμε, ότι όλα τα κόμματα, από τη δεξιά ως την αριστερά, έχουν πολύ περισσότερα κοινά μεταξύ τους, απ'όσα είχαν ποτέ οι επαναστατικές ομάδες με τα συμβούλια» (Για την Επανάσταση, σελ. 371)

Η δημόσια σφαίρα της πολιτικής μετουσιώνεται σε έναν χώρο όπου τα ζητήματα της οικονομικής ανάπτυξης και της διοικητικής διαχείρισης, τα οποία όπως έχει φανεί από την έκθεση των θέσεων της Άρεντ που προηγήθηκε, αφορούν την ιδιωτική σφαίρα της ανάγκης και όχι της πράξης. Συνέπεια όλων αυτών είναι ο εκτοπισμός της ελευθερίας από το μόνο πεδίο στο οποίο θα μπορούσε να παρουσιαστεί, αυτό του δημόσιου χώρου και η υποκατάστασή του από αυτό της αρχής οργάνωσης του ιδιωτικού βίου, δηλαδή της αναγκαιότητας.

Ο κίνδυνος μιας τέτοιας αλλοτρίωσης της πολιτικής γίνεται ιδιαίτερα έντονος στη σύγχρονη εποχή και ειδικώς μέσα από τις επαναστατικές διαδικασίες που όπως είδαμε προωθούν, σε σημαντικό βαθμό, τα κοινωνικά/οικονομικά αιτήματα των εξαθλιωμένων και καταδυναστευμένων τάξεων παρά προωθούν την πολιτική ελευθερία. Σε αυτή ακριβώς την ενδεχομενικότητα εντοπίζεται η επιφυλακτική έως αρνητική θέση της Άρεντ όσον αφορά την εξισωτική, όπως θα την αποκαλούσε «δημοκρατία»<sup>402</sup>. Το ανήσυχο πνεύμα της φιλοσόφου επιχειρεί να ερμηνεύσει την αποτυχία των επαναστάσεων ως προς τις προ-επαναστατικές επαγγελίες περί ελευθερίας και την τοποθέτηση στη θέση τους πράξεων μαζικών εκκαθαρίσεων και σκληρών μορφών καταπίεσης. Η εξισωτική «δημοκρατία», στον βαθμό που δίνει το δικαίωμα σε όλους τους πολίτες να εκφραστούν πολιτικά, αλλά δεν παρέχει τους όρους εμφάνισης και διατήρησης ενός πεδίου δημόσιας παρουσίας και δράσης μεταξύ των κατόχων δικαιωμάτων, εκφυλίζεται. Από τη στιγμή που δεν υφίσταται διάκριση μεταξύ κυβερνόντων και κυβερνώμενων, η διαφθορά<sup>403</sup> αφορά μοιραία το σύνολο του κοινωνικού σώματος, το οποίο χωρίς καμιά διάθεση ευρύτερης πολιτικής αναφοράς προς την συλλογικότητα που πραγματώνει τουλάχιστον ποσοτικά, δεν επιδιώκει μέσω της πολιτικής παρά την θεραπεία των οικονομικών του αιτημάτων.

Σε όλο αυτό το παθολογικό για την πολιτική καθεστώς τα συμβούλια παρουσιάζονται ως εκπρόσωποι της άλλης όχθης των πραγμάτων. Τα συμβούλια ως αυθόρμητες συσσωματώσεις, δεν συνιστούν το αποτέλεσμα μιας κάποιας αιτιώδους ιστορικής συσχέτισης ή εμπειρικής γνώσης, όσο την, κατά κάποιο τρόπο, φυσική αντίδραση των ανθρώπων έναντι της κατάρρευσης μιας καταπιεστικής εξουσίας.

<sup>402</sup> Επιλέγουμε να τοποθετούμε τη λέξη δημοκρατία εντός εισαγωγικών, στον βαθμό που αυτή χρησιμοποιείται από της κυρίαρχη νεωτερική αντίληψη με μια ελευθεριότητα, στην οποία της επιτρέπεται να χρησιμοποιείται για να παραπέμψει σε ένα σύνολο πολιτειακών συστημάτων τα οποία δεν έχουν σχέση με τη δημοκρατία. Η ουσία της τελευταίας ορίζεται αποκλειστικά από την θεσμική έκφραση της συγκρότησης των πολιτών σε Δήμο, αναλαμβάνοντας τις νομοθετικές, εκτελεστικές και δικαστικές λειτουργίες.

<sup>403</sup> Όπ.π. 340-341.

Δηλαδή ανταποκρίνεται στην επιθυμία των κοινωνιών να αναλάβουν με δικής τους προσωπική ευθύνη το κενό που δημιουργήθηκε και να δώσουν μια νέα τάξη στα πράγματα. Όστε πρόκειται για πολιτικούς σχηματισμούς, οι οποίοι, όπως μας πληροφορεί η φιλόσοφος, πραγματώνουν ταυτόχρονα τη λειτουργία της επιβολής της τάξης και της απελευθέρωσης της πολιτικής δράσης. Πρόκειται για μια δράση κεκανονισμένη και όχι άναρχη, μια δράση εντός ενός νέου μεν, αλλά θεσμικού δε θεσμικού πλαισίου. Προφανώς και η Άρεντ ανακαλύπτει στον αυθόρμητο σχηματισμό των συμβουλίων της αρχή της αρχής, η οποία είναι σύμφωνα με τα όσα έχουν προηγηθεί, ο βασικός όρος εκκίνησης του πολιτικού πεδίου και της απόλαυσης της ελευθερίας, σε αντιπαράθεση βέβαια με την αντίληψη που θεωρεί τα συμβούλια ως απλά συμπωματικά και παροδικά φαινόμενα στο κυρίαρχο πολιτικό γεγονός της επανάστασης και την ίδια στιγμή που θεωρεί ως καταλυτικό γεγονός την κατάληψη της εξουσίας μέσα από προσχεδιασμένα βήματα από το επαναστατικό κόμμα και τους επαγγελματίες επαναστάτες.

Τα συμβούλια συνιστούν ένα συνεχές κάλεσμα ενσωμάτωσης των κοινωνικών υποκειμένων στη διαδικασία των πολιτικών δράσεων, αποτελώντας μια θεσμική παράμετρο παρουσίας στη λήψη των πολιτικών αποφάσεων και στην ενημέρωση μεταξύ των πολιτών.<sup>404</sup> Έξω από οποιαδήποτε κομματική μέριμνα και με την επιθυμία να διαρκέσουν και όχι απλά να αποτελέσουν μια προσωρινή λύση στο πολιτικό πρόβλημα, οριοθετούν το πεδίο δράσης της ελευθερίας για την ανθρώπινη πολλότητα.

«Εκείνο που αμφισβήτησαν τα συμβούλια ήταν το ίδιο το κομματικό σύστημα, σε όλες τις μορφές του, και η διαμάχη αυτή οξύνθηκε όποτε τα συμβούλια, γεννημένα από την επανάσταση, στράφηκαν εναντίον του κόμματος ή των κομμάτων που μόνος στόχος τους ήταν πάντοτε η επανάσταση.» (Για την Επανάσταση, σελ. 359)

Ο κοινός στόχος των συμβουλίων ήταν σύμφωνα με τη φιλόσοφο:

«να εδραιωθεί ένα νέο πολιτικό σώμα, ένας νέος τύπος δημοκρατικής διακυβέρνησης που θα στηριζόταν σε «στοιχειώδεις Δημοκρατίες» με τέτοιο τρόπο ώστε η δική του κεντρική εξουσία να μη στερεί από τα συστατικά σώματα την αρχική τους εξουσία να συγκροτούν».(Για την Επανάσταση, σελ. 361)

Κατόπιν αυτών, είναι μάλλον εφικτή η κατανόηση της ουσίας αυτής της ανταγωνιστικής έντασης μεταξύ κομμάτων και συμβουλίων, όπως και των βασικών όρων που προδίκασαν την ήττα των δευτέρων από τα πολιτικά σχήματα των κομμάτων. Όπως θα δούμε και στη συνέχεια στα αίτια αυτής της στρατηγικής ήττας των συμβουλίων, κατά την πορεία διαμόρφωσής μιας νέας τάξης που προκάλεσαν τα επαναστατικά γεγονότα, συγκαταλέγονται σύμφωνα με την Άρεντ και η τάση των συμβουλίων να επεκτείνουν τις αρμοδιότητές και το αντικείμενό τους σε τομείς πέραν της πολιτικής. Η μομφή κυρίως αφορά την υπέρβαση των ορίων της πολιτικής και την

---

<sup>404</sup> Όπ.π βλ. σελ. 355.

επέκταση του αντικειμένου των δραστηριοτήτων τους σε όψεις δηλαδή της πραγματικότητας, όπου τα μέσα της ελεύθερης πολιτικής δράσης δεν μπορούν να λειτουργήσουν αποτελεσματικά στη διαχείριση των προβλημάτων που θέτει η αναγκαιότητα στη συλλογική ζωή των ανθρώπων. Η τάση επέκτασής του στον χώρο της οικονομίας αποτέλεσε και τη βασική αιτία της ιστορικής τους αποτυχίας να ανταποκριθούν στον ρόλο της εγκαθίδρυσης ενός δημόσιου πεδίου ελευθερίας. Στο σημείο αυτό η φιλόσοφος συνεπής προς τις βασικές θεωρητικές της αφετηρίες, που αφορούν τη διάκριση μεταξύ ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας, επισημαίνει ότι η υπέρβαση των οντολογικών ορίων των συμβουλίων συνετέλεσε καθοριστικά, πέραν της παραμέτρου των απόλυτων αξιώσεων των κομμάτων να μονοπωλήσουν την εξουσία, στην αποτυχία και της εξάλειψη των συμβουλίων από το πολιτικό σκηνικό.<sup>405</sup>

### Αρεντιανή ουτοπία

Η Χάννα Άρεντ ανήκει σε μια πολύ ειδική κατηγορία στοχαστών, οι οποίοι δεν παραδίδονται ολοκληρωτικά στη μάστιγα του διανοητικού διπολισμού της νεωτερικότητας, η οποία υποχρεώνει μαζικά, θα λέγαμε, τους στοχαστές είτε να αποδέχονται το εξουσιαστικό γεγονός στην ολιγαρχική του μορφή, έστω και κάτω από την φιλελευθεροποίηση ορισμένων όψεών του, η οποία καθιστά την εξουσία λιγότερο απάνθρωπη, είτε να συντάσσονται με ένα αναρχικό πρόταγμα, το οποίο πέρα από μια φαντασιακή λειτουργία υπεραναπλήρωσης διαφόρων ελλείψεων και ματαιώσεων που προκαλεί το σημερινό σύστημα κυριαρχίας, δεν μπορεί παρά να τοποθετείται με πρακτικούς όρους στη σφαίρα της ουτοπίας.

Το έργο της Άρεντ διαπερνά η ανησυχία για τον επικείμενο εκφυλισμό της πολιτικής σφαίρας, δηλαδή του μόνου πεδίου που στο οποίο, σύμφωνα με τη φιλόσοφο, ο άνθρωπος μπορεί να είναι ελεύθερος, τόσο από τις φυσικές ανάγκες όσο και από τις εξουσιαστικές σχέσεις. Η απόληξη της τελευταίας μας πρότασης, σαφώς και δίνει εμμέσως μια έποψη για τον τρόπο που αντιμετωπίζει η Άρεντ την κοινωνία στο σύνολό της. Η ύπαρξη ενός άνω κι ενός κάτω, σαφώς και προδικάζει μια ιεραρχική τάξη πραγμάτων, η οποία είναι αδύνατο να τεθεί υπό αμφισβήτηση. Όπως είναι επίσης αδιαμφισβήτητο για τη φιλόσοφο, πως μια μερίδα του πληθυσμού ανεξάρτητα από τον τύπο κοινωνίας και πολιτικής που εντός τους αναδύεται, θα παραμένει αδιάφορη ως προς τη δημόσια σφαίρα. Κατ' αναλογίαν μια άλλη σαφώς μικρότερη μερίδα, όπως οι φιλόσοφοι ή οι άνθρωποι που βλέπουν την πολιτική ως το σπουδαιότερο στοιχείο του βίου τους, χρειάζονται ένα είδος θεσμικής προστασίας από όλη εκείνη τη μάζα των ανθρώπων, όπου ο βίος τους αρχίζει και τελειώνει στον χώρο του μόχθου και της

---

<sup>405</sup> Όπ.π. σελ. 370-371.

εργασίας. Εντούτοις τα ποσοστά αυτά αποτελούν δευτερεύουσα παράμετρο για την Άρεντ, η οποία θεωρεί αυτονόητη για τα ανθρώπινα δεδομένα την ύπαρξη, με έναν κάποιο τρόπο έστω και αρκετά περιορισμένο, ενός χώρου όπου ο άνθρωπος, ή κάποια ομάδα μιας ευρύτερης κοινωνίας θα μπορεί να απολαμβάνει την πολιτική δράση. Ενώ το πεδίο της ελευθερίας ακόμη κι αν πρόκειται για μια πραγματικά δημοκρατική κοινωνία δεν μπορεί παρά να υποστασιοποιείται μέσα από αυστηρούς περιορισμούς που θέτει η ίδια η ανθρώπινη κατάσταση και οι αναγκαιότητες<sup>406</sup> που συνεπάγεται αυτή, η φιλόσοφος αγωνίζεται να καταθέσει μια γενική πρόταση για τη μεγαλύτερη δυνατή διεύρυνση του πεδίου της ελευθερίας, το οποίο το παρουσιάζει ως νησίδα σε ωκεανό.

Το σημείο εκκίνησης της σκέψης της, βρίσκεται στο γεγονός ότι πρώτον, υπάρχει μια αδιαμφισβήτητη ιεραρχία, η οποία δεν είναι δυνατόν να εκλείψει και δεύτερον, ότι οι νεωτερικές επαναστάσεις παρά τις αρχικές τους προθέσεις δεν μπόρεσαν να διευρύνουν ιδιαίτερα τις νησίδες ελευθερίας ούτε λειτούργησαν ώστε να αποκατασταθούν τα κοινωνικά μέλη έναντι της άνισης σχέσης τους προς την εκάστοτε κοινωνική ελίτ. Ακόμη κι αν η τάξη πραγμάτων και οι προνεωτερικές ελίτ ανετράπησαν, στην ουσία το εξουσιαστικό γεγονός και η κυριαρχία των πολλών από τους ολίγους δεν ανετράπεται.<sup>407</sup> Για τον λόγο αυτό αισθάνεται μια πνευματική δυσφορία στο άκουσμα της λέξης ελίτ, δηλαδή της έννοιας που ορίζει μια πάγια ιδιότητα για μια ομάδα ανθρώπων, αυτή που ορίζει το δικαίωμά τους να εξουσιάζουν τους συνανθρώπους τους. Χωρίς να καταλήγει σε αναρχικές λύσεις, η Άρεντ προσπαθεί να στοχαστεί πάνω στο ζήτημα της προοπτικής μια δημοκρατικής πολιτείας, δηλαδή μιας ιεραρχικά δίκαιης και πολιτικά ελεύθερης ανθρώπινης πολλότητας.

Το ερώτημα για την Άρεντ είναι τι είδους πρέπει να είναι αυτή η ιεραρχία και πως αυτή θα πρέπει να διαμορφώνεται. Στο σημείο αυτό είναι που αναδύεται, ίσως μια από τις ελάχιστες φορές με τόσο καθαρό τρόπο στο έργο της Άρεντ, μια πρότασή της για το πολιτικό δέον, δηλαδή για τον τρόπο με τον οποίο θα έπρεπε να υπάρξει μια δημοκρατική κοινωνία. Αυτό το δέον λαμβάνει υπόψη του αφενός τη δυνατότητα που πρέπει να παρέχεται, σε όλα τα μέλη της κοινωνίας, να έχουν πρόσβαση στην πολιτική και αφετέρου το ενδεχόμενο της δυνατότητας άρνησης, για κάθε ένα από αυτά τα άτομα του δικαιώματος μετοχής στην πολιτική. Αλώστε μια αναγκαστική μετοχή στην πολιτική σφαίρα της ελευθερίας συνιστά για τη φιλόσοφο αντίφαση που αναιρεί τελικώς την ελευθερία.

Για να κατανοήσουμε αυτό το αρεντιανό πολιτικό δέον, θα πρέπει να ανατρέξουμε στις θεμελιώδεις θέσεις της φιλοσόφου για την κοινωνία ως συνολικού οργανισμού και για τα πεδία στα οποία διαιρείται και που όπως είδαμε, στο βασικό της έργο, την Ανθρώπινη Κατάσταση, είναι ο μόχθος, η εργασία και η πράξη. Η διαίρεση αυτή, φαίνεται ότι στην σκέψη της αντικαταστάθηκε από μια θεμελιωδέστερη που συμπυκνώνει τις δυο πρώτες σε μία, αυτό της κοινωνικής/οικονομικής σφαίρας, ενώ το τρίτο πεδίο, που αφορά την πράξη παραμένει ως έχει και αντιπροσωπεύει την

---

<sup>407</sup> «Η ελίτ που ξεπήδησε μέσα από τον λαό αντικατέστησε τις προνεωτερικές ελίτ της καταγωγής και του πλούτου· πουθενά δεν έδωσε τη δυνατότητα στον λαό ως λαό να κάνει την εισσόδο του στην πολιτική ζωή και να γίνει συμμετέχων στις δημόσιες υποθέσεις.». Για την Επανάσταση, σελ. 375.

πολιτική. Έτσι λοιπόν η οικονομική σφαίρα, μπορούμε να ισχυριστούμε πως συμβολίζει το πεδίο που διέπεται από την αναγκαιότητα ενώ η πολιτική από την ελευθερία.

Στη βάση της γενικής θέας του κοινωνικού/πολιτικού, είμαστε σε θέση να εντοπίσουμε μια ιεραρχία του κοινωνικού, η οποία μπορεί να αποτελείται από επιμέρους ιεραρχικές δομήσεις υπο-πεδίων και μια ιεραρχία της πολιτικής. Οι δυο αυτές μορφές ιεραρχιών, λόγω των πεδίων εντός των οποίων υφίστανται, διακρίνονται από διαφορετικές ποιότητες, τόσο ως προς τον τρόπο συγκρότησης όσο και ως προς το είδος των σχέσεων που αυτές περιέχουν. Είναι ολοφάνερο πως η φύση των πεδίων δεσμεύει σε σημαντικό βαθμό τον τύπο της ιεραρχίας που θα αναδυθεί εντός τους.

Ουσιαστικά η αντίληψη της Άρεντ για την οντολογία του πολιτικού πεδίου προδικάζει και την ανάλογη πρότασή της για το δέον της πολιτικής. Ακριβώς γι' αυτό και στρέφει όλη της την προσοχή στην ανασύνταξη αυτού που φέρει το τίτλο της δημόσιας σφαίρας, διότι στο πεδίο της κοινωνικής/οικονομικής σφαίρας, η φιλόσοφος θεωρεί ότι δεν υπάρχει δυνατότητα στοχαστικής παρέμβασης από την πλευρά της φιλοσοφίας ή έστω της αφηρημένης θεωρίας. Πρόκειται με άλλα λόγια, για ένα αντικείμενο το οποίο διέπεται από ένα αυστηρά καθορισμένο επί τη βάσει των αναγκών, κανονιστικό πλαίσιο ουσιοκρατικού τύπου με αποτέλεσμα να επιβάλλεται στις όποιες ανθρώπινες επιθυμίες μετασχηματισμού του. Αυτό σημαίνει ότι η Άρεντ δεν αμφισβητεί τις λοιπές μορφές ιεραρχίας και τις διαδικασίες ανάδειξης και αναπαραγωγής των ελίτ που προκύπτουν σε χώρους εκτός της δημόσιας σφαίρας, όπως λόγου χάρη στον χώρο της εργασίας ή της οικογένειας. Η πολιτική της πρόταση αγγίζει μόνο ότι αφορά τον δημόσιο χώρο. Σε αυτό το πεδίο απορροφάται όλη η ριζοσπαστικότητα της σκέψης της και η προσέγγιση ενός προγράμματος ανατροπής της παρούσας πολιτικής πραγματικότητας.

Το κομβικό πρόβλημα που θέτει είναι διττό. Πως μπορεί να υπάρξει η δυνατότητα μιας πραγματικής δημόσιας ελευθερίας για όλους που θα εκφράζεται σε πραγματικό χώρο και χρόνο διαρκώς και πως μπορεί να συγκροτηθεί μια ιεραρχία από τα κάτω, στην οποία θα προάγονται στα διάφορα κλιμάκια εξουσίας ως την κορυφή μόνο οι καλύτεροι με κριτήρια αμιγώς πολιτικά; Αυτή η ελιτίστικη δημοκρατία πως είναι δυνατόν να υπάρξει;

Δεν υπάρχει, κατά τη γνώμη μας ασφαλέστερος δρόμος προσέγγισης της αρεντιανής «ουτοπίας»<sup>408</sup>, από το να ξεκινήσουμε αναλύοντας την έκφραση μια ελίτ από τα κάτω. Ήδη στο άκουσμα αυτής της φράσης θα έπρεπε να έρχονται στο νου μας όσα παρουσιάσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο σχετικά με την αυθόρμητη είσοδο στην πολιτική ιστορία της νεωτερικότητας των συμβουλίων, αυτής της ελεύθερης μορφής αυτοοργάνωσης των κοινωνικών υποκειμένων. Η φιλόσοφος οραματίζεται μια πολιτική πραγματικότητα, η οποία θα συγκροτείται σε πρώτο βαθμό από αυθόρμητες πολιτικές οντότητες, τα συμβούλια, τα οποία θα είναι σε θέση να επιλέγουν μόνα τα

---

<sup>408</sup> Χρησιμοποιούμε τον όρο ουτοπία με κάπως αιρετικό τρόπο. Δεν αναφερόμαστε σε κάποιο ονειρικό μοντέλο τελεσίδικα καταδικασμένο να αποτύχει, αλλά σε μια ενορατική πρόταση, σε μια σύλληψη της πραγματικότητας η οποία μόνο απ' τις μέλλουσες γενιές θα μπορούσε να κριθεί στην πράξη. Η ουτοπία της έγκειται στην απόσταση που τη χωρίζει από το παρόν τόσο της Άρεντ όσο και από το δικό μας.

μέλη τους. Με άλλα λόγια στο πρώτο επίπεδο εξουσίας, στα συμβούλια μετέχουν μόνο όσοι το επιθυμούν, όσοι διακρίνονται από ένα έντονο ενδιαφέρον για τα πολιτικά πράγματα και διακατέχονται με θάρρος ώστε να είναι σε θέση να εκθέσουν την προσωπικότητά τους στο βάρος της δημόσιας σφαίρας, αναλαμβάνοντας την ευθύνη της πρωτοβουλίας και αντιστρόφως αποκλείοντας, με ευθύνη των ίδιων των κοινωνικών υποκειμένων όσοι δεν διακρίνονται από ένα τέτοιο ενδιαφέρον.

Είναι άξιο λόγου πως η στελέχωση των συμβουλίων δεν προσδιορίζεται από κάποιο ταξικό, φυλετικό, ιδεολογικό ή άλλο κριτήριο. Σε αυτή την πρωτοβάθμια συγκρότηση της πολιτικής που προσδιορίζεται από την αρχή της αυτοεπιλογής<sup>409</sup> και της αυτοαπόρριψης αναπτύσσεται ένας τύπος πολιτικής ισότητας, δηλαδή ένας κύκλος ομοτίμων που στέκεται συνεχώς ανανεούμενος στη βάση των ίδιων αρχών<sup>410</sup>. Μια κοινωνία πολιτικά οργανωμένη κάτω από αυτόν τον τρόπο, προϋποθέτει τη συνύπαρξη πολλών τέτοιων κύκλων, οι οποίοι αποφασίζουν, ο καθένας για τον εαυτό του, τα σχετικά για το μέρος του εύρους που διαθέτει έκαστος κύκλος τα σχετικά με την πολιτική τους αρμοδιότητα. Έτσι διαμορφώνονται και συνυπάρχουν πολλοί τέτοιοι κύκλοι, οι οποίοι στο επίπεδο μιας ολόκληρης κοινωνίας έχουν ανάγκη ενός ευρύτερου συντονισμού. Ωστε στη συνέχεια της πολιτικής αυτοοργάνωσης παρατηρούμε να σχηματίζονται επάλληλοι κύκλοι που συμπυκνώνουν την αντιπροσώπευση όλο και ευρύτερης εκτάσεως πολιτικών αρμοδιοτήτων ώσπου αυτή η εξέλιξη να κορυφωθεί σε έναν μόνο κύκλο, τον κύκλο της πολιτικής εκπροσώπησης της συνόλης κοινωνίας. Όλοι αυτοί οι κύκλοι είναι αντιπροσωπευτικοί του αμέσως προηγούμενου κύκλου από τον οποίο αναδύθηκαν, στη βάση της ίδιας αρχής της αυτοεπιλογής/αυτοαπόρριψης και της εμπιστοσύνης μεταξύ των ομοτίμων, χωρίς όπως σημειώνει η φιλόσοφος, να υφίστανται κάποια πίεση είτε από τα πάνω είτε από τα κάτω. Κατόπιν αυτών, μπορούμε να ανασυγκροτήσουμε την πολιτική ιεραρχία που έχει στο μυαλό της η Άρεντ. Μια ιεραρχία από τα κάτω, συγκροτούμενη με αμιγώς πολιτικά κριτήρια, έτσι ώστε να ικανοποιηθούν τα αιτήματα της ισότητας με αυτά της αυθεντίας. Όπως διευκρινίζει πρόκειται για κριτήρια που μπορούν να αποδώσουν μόνο στον πολιτικό χώρο και είναι καταδικασμένα να αποτύχουν εκτός πολιτικής. Έτσι λοιπόν δίπλα στην πολιτική ιεραρχία, σε μια κοινωνία έτσι όπως την οραματίζεται η Άρεντ, θα στέκεται μια άλλη κοινωνική ιεραρχία με τις δικές της διαρθρώσεις και τις δικές της ελίτ, τις καλλιτεχνικές, τις οικονομικές, τις πολιτιστικές, τις επιστημονικές κλπ.<sup>411</sup>

Όπως μπορούμε να αντιληφθούμε, παρόλο που η φιλόσοφος μιλάει εντελώς υπαινικτικά για την κατά τη γνώμη της ιδανική συγκρότηση της πολιτικής, η αρεντιανή ουτοπία θέτει εκτός ένα σύνολο νεωτερικών θεσμών και εμβαπτίζει στην ιδιαίτερη λογική της ένα σύνολο άλλων. Ταυτόχρονα, η μεγάλη καινοτομία της σε σχέση με την νεότερη σύλληψη της κοινωνίας και των σχέσεων πολιτικής και οικονομίας, έγκειται στον αυστηρό διαχωρισμό της δημόσιας σφαίρας της πολιτικής από την μη δημόσια σφαίρα της οικονομίας και των άλλων πεδίων. Το αυτονόητο για τη σύγχρονη εποχή υποχρεωτικό δικαίωμα της εκλογικής ψήφου τίθεται εκτός του πλαισίου της

<sup>409</sup> Όπ.π. σελ. 375-377.

<sup>410</sup> Η Άρεντ δεν έμεινε ανεπηρέαστη από τις αντίστοιχες απόψεις του πνευματικού της μέντορα Καρλ Γιάσπερς, βλ. Μαθήματα Φιλοσοφίας, Αρμός, σελ. 142-144.

<sup>411</sup> Όπ.π σελ. 377.

αρεντιανής ουτοπίας, όπως και κάθε άλλος θεσμός που συντελεί στη μαζικοποίηση των μελών της ανθρώπινης πολλότητας. Τα πολιτικά μορφώματα των κομμάτων επίσης συνιστούν μια, όχι μόνο άχρηστή αλλά και επιβλαβή «ύλη» για την πρόταση ανασυγκρότησης της πολιτικής που κάνει η φιλόσοφος, η οποία αντίθετα επιχειρεί να εξασφαλίσει την αδιαμεσολάβητη προσωπική παρουσία του πολίτη εντός της νέας πολιτικής ιεραρχίας. Αντίθετα, τα κόμματα με τη δική τους ειδική ιεραρχική δομή τόσο στο επίπεδο της έκφρασης της μάζας των πολιτών, όσο και στο επίπεδο των κομματικών στελεχών, παρίστανται και παρουσιάζονται σαν εκπρόσωποι συμφερόντων τρίτων. Πίσω βέβαια από αυτή την εμφάνιση βρίσκεται η συνταρακτική αλήθεια της επιβολής των πολιτικών αποφάσεων από τα κόμματα στις κοινωνικές ομάδες όπου υποτίθεται αντιπροσωπεύουν<sup>412</sup>. Μια άλλη ηχηρή απουσία από το πολιτικό πρόταγμα της Άρεντ αφορά στο σύνταγμα, τουλάχιστον με τη μορφή που το γνωρίζουμε σήμερα. Η αυθόρμητη συγκρότηση του πρωτοβάθμιου επιπέδου της πολιτικής και η έλλειψη πίεσης στις διάφορες επιμέρους δομές της ιεραρχίας της, ακυρώνει προφανώς τη λεπτομερή ρύθμιση του πολιτικού πεδίου από έναν κάποιο συνταγματικό χάρτη.

Η αρεντιανή ουτοπία αν και διατυπωμένη με την μορφή μιας αφηρημένης θεωρητικής ενόρασης, η οποία δεν οριοθετεί παρά με νύξεις την κυρίαρχη λογική από την οποία διέπεται, φανερώνει μια πολιτειακή ραχοκοκαλιά που αντιμετωπίζει πολλές από τις ανορθογραφίες, τις στρεβλώσεις και τις ανισότητες που είναι συνυφασμένες με το κυρίαρχο πολιτικό σύστημα της εποχής μας, ακόμη κι αν αυτό συμβαίνει με έναν αλυσιτελή τρόπο. Η φιλόσοφος φωτίζει μια εναλλακτική πρόταση, η οποία στοχεύει ταυτόχρονα στην πραγμάτωση της ελευθερίας και στην ενδυνάμωση της αξιοκρατίας, σε έναν χώρο που μέχρι τώρα δείχνει να έχει χάσει όλες τις δυνατότητες να πραγματώσει τα αιτήματα από τα οποία γεννήθηκε. Ο προ-πολιτικός εκφυλισμός της πολιτικής βρίσκει στο σημείο αυτό μια διέξοδο η οποία τηρεί ταυτόχρονα τις αποστάσεις της τόσο από αυταρχικού τύπου λύσεις όσο και από αναρχικά νεφελώματα πλήρους εξισωτισμού.

---

<sup>412</sup> Πάνω στο ζήτημα αυτό βλ. Γιώργος Κοντογιώργης, «Περί Έθνους Ελληνικής Συνέχειας», Ιανός, Θεσσαλονίκη, 2011. Σελ. 55-56. «Το εφεύρημα ότι το πολιτικό προσωπικό λειτουργεί ως αντιπρόσωπος του έθνους και όχι της κοινωνία, του γενικού και όχι του κοινού συμφέροντος, ενώ την ίδια στιγμή αυτο-επενδύεται την αρμοδιότητα να αποφασίζει τι είναι εθνικό και τι όχι, αποκαλύπτει την ιδεολογική στόχευση του επιχειρήματος. Διότι, εάν γίνει αποδεκτό ότι το έθνος, ως ταυτότητα, αποτελεί συνείδηση κοινωνίας, το πολιτικό προσωπικό οφείλει να αναγνωρίσει, κατ' ελάχιστον, ως εντολέα την κοινωνία. Διότι στην περίπτωση αυτήν το έθνος θα της ανήκει. Θα πρόκειται για το έθνος της κοινωνίας και όχι το έθνος του κράτους.»

## Κριτική της αρεντιανής πολιτικής σκέψης

Στο παρόν κεφάλαιο επιχειρούμε την κριτική επισκόπηση της φιλοσοφίας της Άρεντ, έχοντας ως κύριο σκοπό να επισημάνουμε κυρίως τους άρρητους καθορισμούς της σκέψης και τη συμβολή τους στον προσανατολισμό του συνολικού της έργου. Επίσης θα επιχειρήσουμε να πραγματευτούμε τα αδιέξοδα και τις αντινομίες που εντοπίζονται σε αυτό και τέλος θα αναδείξουμε τις προοπτικές που διανοίγονται υπό την προοπτική της αρεντιανής θέασης της φιλοσοφίας με έμφαση στο προνομιακό πεδίο της σκέψης της που είναι η πολιτική.

1) Τα πρωτεία στη σκέψη της Άρεντ κατέχει προφανώς το ζήτημα της πολιτικής και συγκεκριμένα της πολιτικής πράξης. Η παθιασμένη της προσπάθεια στον χώρο του στοχασμού έχει ως πρώτη και έσχατη αρχή αφενός το θεωρητικό ερώτημα «τι είναι η πολιτική» και αφετέρου το λίαν πρακτικό πρόβλημα «πως είναι δυνατόν να υπάρξει η πολιτική». Ακόμη κι αν μέρος του έργου της είναι αφιερωμένο σε ζητήματα που άπτονται του αντικειμένου της κοινωνικής ανθρωπολογίας ή της γνωσιολογίας, θα πρέπει να ιδωθούν ως εγχειρήματα διάνοιξης του στοχασμού για την κατανόηση του πολιτικού προβλήματος. Εντούτοις μια σημαντική απορία γεννάται στο βαθμό που η Άρεντ άφησε, θα έλεγε κανείς, ολότελα έξω από την θεωρητική της προσπάθεια το οντολογικό ερώτημα. Το πρωτείο της πολιτικής και η ανάγκη, όπως δήλωνε και η ίδια, να αποκατασταθεί στο επίπεδο της φιλοσοφικής ενατένισης η πολιτική πράξη, δεν μπορεί να μην ερμηνευτεί παρά σε συνάρτηση με την επιρροή που της άσκησαν πρώτον, οι ιδιότυπες σχέσεις της με την εβραϊκή της καταγωγή<sup>413</sup> και δεύτερον, με κορυφαίες προσωπικότητες της φιλοσοφίας του 20<sup>ου</sup> με τις οποίες ήρθε σε άμεση κοινωνία.

Όσον αφορά το πρώτο ζήτημα, χωρίς να αναλίσκουμε σε μια εξαντλητική πραγμάτευση του αντικειμένου που σχετίζεται με τις βασικές ορίζουσες της εβραϊκής ταυτότητας εν γένει, δεν μπορούμε να μην επισημάνουμε τον μεταφυσικό αέρα που διέπει το έργο της, ακόμη και στις πιο εκκοσμηκευμένες του πτυχές. Η μεταφυσική αυτή πνοή, μπορεί να συλληφθεί τόσο από αυτά που η Άρεντ παρουσιάζει, όσο και από αυτά που δεν τίθενται παρά άρρητα μέσα από το έργο της, δηλαδή μέσα στις ίδιες τις σιωπές της. Ακριβώς το ζήτημα της οντολογίας, θα λέγαμε ότι είναι ένα από τα στοιχεία που ενώ δεν απασχολεί τη φιλόσοφο εντούτοις διαδραματίζει έναν σκιώδη ρόλο στη σκέψη της. Ένα ρόλο που συνιστά την έσχατη εγγύηση του σημείου εκκίνησης του στοχασμού της στο ανθρωπολογικό επίπεδο, δηλαδή σε αυτό που η ίδια παρουσιάζει με τον όρο ανθρώπινη κατάσταση. Το ότι δεν ασχολείται στο έργο της με την οντολογία, δεν σημαίνει ότι αυτή δεν έχει σημασία, αλλά αντίθετα ότι θεωρεί το ζήτημα «τελειωμένο». Παρά το γεγονός ότι η Άρεντ ποτέ δεν ανέπτυξε μια σχέση ολοκληρωτικής υποταγής προς την εβραϊκή της καταγωγή, στον βαθμό που

---

<sup>413</sup> Πάνω στο ζήτημα της ιδιότυπης σχέσης που ανέπτυξε η Άρεντ με την εβραϊκή ταυτότητα βλ. Julia Kristeva, «Χάνα Αρεντ», Κέδρος, Αθήνα, 2008, σελ. 28-35 και την εισαγωγή στο βιβλίο της Άρεντ «Υπόσχεση Πολιτικής» του Τζέρομ Κον.



αναγνωρίζει εντός της τους πολιτισμικούς της δεσμούς με αυτήν δεν ήταν δυνατόν να μείνει εκτός της σχέσης της ο σκληρός πυρήνας αυτής της ταυτότητας που είναι ο θρησκευτικός χαρακτήρας. Με τον Ιουδαϊσμό ο κόσμος εισέρχεται σε μια νέα φάση. Η πρώτη αυτή μονοθεϊστική θρησκεία, μεταφέρει τη θεότητα σε ένα άχρονο επέκεινα, από το οποίος ενεργεί ως απόλυτος δημιουργός, όχι επί της άμορφης ύλης (μη ον) όπως θα μας έλεγε η αρχαιοελληνική φιλοσοφία, αλλά από το ουκ ον, από το καθαρό μηδέν. Με το «εν αρχή» του θείου λόγου αρχίζει ο χρόνος ως γραμμική φορά από την υπαρκτική πτώση προς τα έσχατα της λύτρωσης.<sup>414</sup> Το σχήμα αυτό θα λέγαμε ότι αναπαράγεται στη σκέψη της Άρεντ σε διάφορα επίπεδα. Πρώτον άρρητα, στο επίπεδο της οντολογικής εγγύησης της ανθρώπινης κατάστασης και δεύτερον, ρητά στον τρόπο αντίληψης του πολιτικού πεδίου ως δυνατότητας ενάρξεων και της πολιτικής πράξης ως εφαρμογής αυτής της δυνατότητας για μια νέα αρχή. Ένα άλλο σημείο στο οποίο μπορούμε να εντοπίσουμε το πνεύμα της εβραϊκής μεταφυσικής είναι αυτό του σχήματος της πτώσεως και της εσχατολογικής λύτρωσης. Όπως σε ένα από τα προηγούμενα κεφάλαια μπορέσαμε να αναπτύξουμε, η Άρεντ μας περιγράφει τα τρία επίπεδα μέσα από τα οποία διαμοιράζεται η ζωή των ανθρώπων. Έχουμε το επίπεδο του μόχθου, όπου ο άνθρωπος επιχειρεί να καλύψει τον κύκλο της βιολογικής του αναπαραγωγής. Πρόκειται για έναν κύκλο δίχως διέξοδο και δίχως καμιά δημιουργική διάσταση. Στην κατάσταση κατά την οποία ηγεμονεύει ο μόχθος και που θα ήταν δυνατόν να παρουσιαστεί ως κατάσταση απώλειας και αλλοτρίωσης, θα μπορούσαμε να παραβάλλουμε τη βιβλική θεώρηση της πτώσης, η οποία θεωρήθηκε ως το αποτέλεσμα του προπατορικού αμαρτήματος. Η πτώση του ανθρώπου και του κόσμου σύμφωνα με τη Γραφή υποτάσσει την ανθρωπότητα στις βιολογικές ανάγκες, οι οποίες επί ποινή θανάτου έπρεπε να καλυφθούν. Η πτωτική κατάσταση του ανθρώπου δείχνει συγκριτικά να ομοιάζει με τη θεώρηση της Άρεντ σχετικά με την κατάσταση του μόχθου, από την οποία ο άνθρωπος αναζητά την λύτρωση σε ένα ανώτερο επίπεδο. Ενώ βέβαια στο θεολογικό σχήμα η λύτρωση παρέχεται διαμέσου της τήρησης του Νόμου, η φιλόσοφος παρουσιάζει ως διέξοδο από την κατάσταση του μόχθου μια ανώτερη ποιοτικά κατάσταση την εργασία, όπου και αυτή όμως με τη σειρά της δεν ξεφεύγει, από την πτωτική κατάσταση του ανθρώπου, με αποτέλεσμα η μόνη θεραπεία που μπορεί να υπάρξει ώστε να ξεπεραστεί ο όρος της αλλοτριωτικής παρουσίας του ανθρώπου στον δίχως δικό του σκοπό χώρο της εργασίας, φαντάζει η πολιτική. Η πολιτική ως δυνατότητα απόλαυσης της ελευθερίας της πράξης, αλλά και των συνεπειών της που δυνάμει είναι η αθανασία του υποκειμένου της πολιτικής πράξης<sup>415</sup>, κάποιες φορές παρουσιάζεται ως ο λυτρωτικός χώρος εντός της ιστορικής πραγματικότητας για τον άνθρωπο που τελεί υπό την επικυριαρχία της πτώσης.<sup>416</sup> Η

<sup>414</sup> Η βιβλιογραφία πάνω στο ζήτημα αυτό είναι ανεξάντλητη, γι' αυτό θα αρκεστούμε στην παραπομπή στην κλασική πλέον μελέτη του Μάξ Βέμπερ «Οικονομία και Κοινωνία- Κοινωνιολογία της Θρησκείας», Σββάλας, Αθήνα, 2005, σελ. 25-35 και Μάριος Μπέγγζος «Εισαγωγή στη Θρησκευσιολογία», Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα, 2004, σελ. 61-71.

<sup>415</sup> Εντός της ένταξης της πολιτικής για την Άρεντ στο ιουδαϊκό μεταφυσικό σχήμα θα πρέπει να ιδωθούν και οι παράμετροι της υπόσχεσης και της συγχώρεσης τους οποίους εκκοσμικεύει και πολιτικοποιεί η φιλόσοφος.

<sup>416</sup> Αυτή είναι μια θέση που αναπτύσσεται εκτενώς από την Άρεντ στο βιβλίο της «Η Ανθρώπινη Κατάσταση».

εφαρμογή της εκκοσμικευμένης εσχατολογίας δείχνει ορισμένες φορές, μέσα από λιγότερο εκτενείς αναφορές να επιδέχεται και μια ακόμη ανώτερη διέξοδο για την Άρεντ. Πρόκειται για τη λύτρωση που επιτυγχάνεται διαμέσου της σκέψης. Η πολιτική στο σημείο αυτό φαίνεται ατελής και αδύναμη να προστατεύσει την ατομικότητα του στοχαστή από τις συνθήκες του κοινού βίου, όχι μόνο στις δυο πρώτες καταστάσεις του μόχθου και της εργασίας, αλλά και της ίδιας της δημόσιας ελευθερίας, γεγονός που τελικά αναγκάζει τη φιλόσοφο να δεχθεί μια υψηλότερη διέξοδο, μια διέξοδο στην οποία ο φιλόσοφος μπορεί να αναζητήσει τη λύτρωσή του. Συμπερασματικά, μπορούμε να διατυπώσουμε πως μέσα από μια προοδευτική διαδικασία λυτρωτικών σταδίων η Άρεντ εκκοσμικεύει το εβραϊκό μεταφυσικό σχήμα της πτώσης-λύτρωσης.

Η τελευταία αυτή θέση της Άρεντ σύμφωνα με την οποία αναγνωρίζει ως ανώτερο στάδιο λύτρωσης τη σκέψη δεν θα πρέπει να διαφύγει της προσοχής μας. Δεν είναι προφανώς άσχετη προς την άρνηση της Άρεντ να αποδεχτεί τον μαζικό χαρακτήρα του τρόπου που αντιλαμβάνεται ως «δημοκρατία», δηλαδή ως τη βούληση των πολλών. Η ναζιστική της εμπειρία<sup>417</sup> και η σύνδεση αυτού του ιδεολογικού φαινομένου με την αποδοχή του από τη βούληση της μάζας δημιουργεί τις φοβικές εκείνες στάσεις που κρατούν την Άρεντ δέσμια μέχρι το τέλος, μπροστά στο ενδεχόμενο της απελευθέρωσης της κοινωνικής δύναμης στην πολιτική, με αποτέλεσμα, ενώ δεν μπορεί και δεν θέλει να αρνηθεί τη δυνατότητα της μετοχής όλων στην δημόσια ελευθερία του πολιτικού πεδίου, ταυτόχρονα να αναζητεί διεξόδους θεσμικής αποδυνάμωσης της μάζας και μια εγγύηση ατομικής ελευθερίας για την σκέψη ως διέξοδο γι' αυτόν που ασκεί την φιλοσοφικό έργο. Με άλλα λόγια, η λύτρωση αφού μεταφέρεται σε ένα λιγότερο κοινωνικά προσδιορισμένο επίπεδο, θα λέγαμε πως κατατείνει ξανά προς την φανέρωση του πραγματικά μεταφυσικού της χαρακτήρα, υπό την έννοια ότι το έργο της σκέψης δεν έχει έντονο πολιτικό χαρακτήρα και δεν λαμβάνει χώρα σε συνθήκες ανθρώπινης διαντίδρασης, αλλά απομόνωσης<sup>418</sup>.

Σύμφωνα με τον Σύμμαχο «Από έναν μόνο δρόμο δεν μπορούμε να φθάσουμε σ' ένα τόσο μεγάλο μυστικό.». Όντως δεν θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε αρκετή, για την εξήγηση της έλλειψης οντολογικού προβληματισμού στη σκέψη της Άρεντ, την επιρροή που της άσκησε η εβραϊκή της ταυτότητα. Το γεγονός ότι βρέθηκε κάτω από την παιδαγωγική και όχι μόνο επίδραση ενός εκ των σπουδαιότερων φιλοσόφων του Είναι δεν μπορεί να μην σχετίζεται με την εξέλιξη αυτή. Ο οντολογικός αγνωστικισμός του Χάϊντεγκέρ ο οποίος συνίσταται στην πρωταρχική διάσταση μεταξύ Είναι και όντων, καθώς τα δεύτερα μετέχουν στο Είναι μέσα από την ενέργεια της ανάδυσης-φανέρωσης από τη απουσία στην παρουσία. Το είναι των όντων είναι προϊόν φανέρωσης από το μηδέν. Και αυτή η φανέρωση θέτει ως προϋπόθεσή της την ύπαρξη ενός ανθρώπινου υποκειμένου για το οποίο τα όντα φαίνονται. Το μηδέν, με άλλα

---

<sup>417</sup> Σχετικά με τον τρόπο που αντιμετώπισε στοχαστικά η Χάννα Άρεντ αυτό που ονόμασε η ίδια ως απόλυτο κακό, δηλαδή τον ολοκληρωτισμό του ναζισμού και του σταλινισμού και το πώς ουσιαστικά η αρχιτεκτονική του έργου της αναπτύσσεται με πρόσημο την κατανόηση του ολοκληρωτικού φαινομένου κα ταυτόχρονα την ανάγκη ανίχνευσης μιας πολιτικής προοπτικής της αντίπερα όχθης. Βλ. Paul Ricoeur, Η «Ανθρώπινη κατάσταση» και η Hannah Arendt», Λεβιάθαν, τχ. 13 (1993), σελ. 35-58.

<sup>418</sup> Έστω κι αν αυτή όπως έχουμε δει ενσωματώνει τη θέαση των άλλων ανθρώπων.

λόγια, συνιστά μέρος της οντολογίας του Γερμανού φιλοσόφου. Το Είναι παραμένει κάτω από την σκιά της αναμέτρησης της απουσίας με την παρουσία, του μηδενός και της φαινομενικότητας. Υπό την προοπτική αυτή, η Άρεντ τόσο εξαιτίας της εβραϊκής της καταγωγής όσο και λόγω της παιδαγωγικής της σχέσης με τον Χάϊντεγκερ είχε κάθε λόγο να θεωρεί πως ζητούμενο της σκέψης της πρέπει να είναι το πεδίο εκείνο στο οποίο μπορεί να φανερωθεί η ποιότητα της ανθρώπινης παρουσίας, δηλαδή η πολιτική. Ωστε βρέθηκε ενώπιον μιας ριζικής σύγκρουσης δυο αντίθετων μεταφυσικών θέσεων, όπου η κάθε μια με τον τρόπο της υποστήριζε την ματαιότητα ενασχόλησης με το Είναι. Η μεν πρώτη, καθόσον θρησκευτική, θεωρούσε το ζήτημα τόσο του Είναι όσο και της προέλευσης των όντων ως δεδομένη. Η δε δεύτερη εμφορούμενη από τον οντολογικό αγνωστικισμό, δηλαδή μεταφέροντας το μηδέν εντός του Είναι επίσης παρέπεμπε στην υποχρεωτική απροσδιοριστία ως προς το οντολογικό ερώτημα και άρα στο φύσει ανυπόστατο της ενασχόλησης με τον προσδιορισμό του απροσδιόριστου Είναι.

Κατ' αναλογία προς το ερώτημα για το Είναι των όντων, για τον Χάϊντεγκερ, θα πρέπει να αναπροσαρμοστεί και το ερώτημα για τον άνθρωπο. Θα πρέπει να μεταβούμε από το ερώτημα τι είναι ο άνθρωπος, στο ερώτημα ποιος είναι ο άνθρωπος. Η θέση αυτή αναπαράγεται από την Άρεντ, όπως ήδη έχουμε δει, και γίνεται αφετηρία μιας ευρύτερης προβληματικής στο βιβλίο της η Ανθρώπινη κατάσταση.

Επειδή ο άνθρωπος ως ιστορικό ον είναι αυτός ο ίδιος το ερώτημα για το ίδιο του το Είναι πρέπει να μετασχηματισθεί, από το «τι είναι ο άνθρωπος;», στο «ποιος είναι ο άνθρωπος;». (MARTIN ΧΑΙΝΤΕΓΚΕΡ, ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΣΤΗ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ, Αρμός, σελ. 201.)

Εάν λοιπόν το Είναι των όντων αναδύεται από το μηδέν· εάν επίσης τα όντα αληθεύουν μέσα από τη φανέρωσή τους στον άνθρωπο και εάν τέλος ο άνθρωπος ως ον διέπεται από τις προηγούμενες μεταβλητές, τότε το Είναι του εκπτώσσεται ως φανέρωση από την απουσία και αυτή η φανέρωση μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο σε αναφορά προς τα άλλα ανθρώπινα όντα. Με άλλα λόγια, το Είναι του ανθρώπου εξακολουθεί να μένει στην απροσδιοριστία του μηδενός και η μόνη δυνατότητα να υπάρξει απάντηση σχετική για τον άνθρωπο εξαρτάται από την ιστορική του παρουσία, δηλαδή τη φανέρωσή του στους άλλους μέσα από το πράττειν. Η απάντηση αυτή ως αποκάλυψη διαμέσου της πράξης, η οποία γίνεται αντιληπτή ως δυνατότητα για μια νέα αρχή, βρίσκει την καταγωγή της στον γερμανικό μυστικισμό και πρωταρχικά στη φιλοσοφία του Μπάιμε. Σε αντίθεση όμως με τον μυστικό φιλόσοφο η ελευθερία αυτή, αντί να θεωρείται ως προϋπόθεση του οντολογικού προσδιορισμού της ύπαρξης, τοποθετείται στη σκέψη της Άρεντ ως αφετηρία της πολιτικής πράξης. Αυτή η οντολογική προϋπόθεση που προηγείται κάθε όντος και κάθε ύπαρξης, αυτή η πηγή δημιουργίας θα λέγαμε εκ του μηδενός, αυτή τέλος η πρωταρχική δυνατότητα, μεταφέρεται στο πολιτικό πεδίο και προσδιορίζει την ελευθερία την οποία διαμέσου της πράξης μπορεί να απολαύσει το ανθρώπινο υποκείμενο, κάνοντας μια νέα αρχή.

Περνώντας τώρα από το πεδίο της οντολογίας σε αυτό που αποτελεί και το κυρίαρχο στοιχείο της φιλοσοφίας της Άρεντ, θα θέλαμε να εξετάσουμε μια σειρά

πολιτικών ζητημάτων. Θα αρχίσουμε με ένα πρόβλημα που σχετίζεται με την αμφιταλάντευση της Άρεντ να συγκροτήσει μια κριτική της πολιτικής, η οποία θα ήταν ικανή να αναγνωρίσει μια κοινωνία και μια πολιτική όπου θα πραγματώνεται η καθολική ελευθερία. Αντίθετα, παρά τις θεωρητικές της προσπάθειες το όποιο δημοκρατικό πρόσημο της σκέψης της κλονίζεται, όπως είδαμε και προηγουμένως, από την έλλειψη εμπιστοσύνης προς το κοινωνικό σύνολο. Στην έλλειψη εμπιστοσύνης, πέρα από την κοινωνικο-πολιτική ανωριμότητα της νεωτερικότητας, προφανώς συμβάλλουν και οι επιρροές που άσκησαν στη δυτική σκέψη όλες εκείνες οι συντηρητικές φωνές από το τέλος της κλασικής εποχής και μετά, οι οποίες ταύτιζαν το φαινόμενο της δημοκρατίας με την ανάπτυξη της δημαγωγίας και του μαζισμού. Με συμπτώματα δηλαδή, τα οποία ανήκουν στην παθολογία όχι μόνο της δημοκρατίας, αλλά κάθε πολιτικής οργάνωσης η οποία δεν στηρίζεται αμιγώς στην άσκηση ωμής βίας. Απλώς στη δημοκρατία τα φαινόμενα αυτά έχουν πιο εντυπωσιακή εμφάνιση στον δημόσιο χώρο από τη στιγμή που εκλείπει η παθολογία της εξουσίας των ηγεμόνων. Ακόμη κι αν τοποθετείται πολιτικά υπέρ της δημοκρατίας, η Άρεντ αυτοπεριορίζεται σε ένα πλαίσιο που βρίσκεται επέκεινα ή στο προαύλιο της διαδικασίας λήψης των αποφάσεων. Κλασικό παράδειγμα η στάση της στο ζήτημα της αντιπροσώπευσης<sup>419</sup>, την οποία θεωρεί κάτω από δυο βασικές εκδοχές. Στην πρώτη εκδοχή η αντιπροσώπευση σημαίνει τη σχέση λειτουργίας του πολιτικού προσωπικού ως απλών εντολοδόχων της κοινωνικής γνώμης. Γεγονός, κατά το οποίο σύμφωνα με τη φιλόσοφο πρώτον, στερεί από το αντιπροσωπευτικό σώμα την ελευθερία της εκλογής και των επιλογών και δεύτερον, υποχρεώνει στην κατάλυση του πολιτικού πεδίου υπό την έννοια ότι αφενός (όπως θα τόνιζε και ο Ρουσσώ) η γνώμη δεν αντιπροσωπεύεται, διότι συνιστά ιδιότητα προσώπου και όχι ομάδος, η οποία διαμορφώνεται σε αντιπαράθεση και σύνθεση με της άλλες προσωπικές γνώμες και αφετέρου από το γεγονός ότι σε μια σύγχρονη κοινωνία εκατομμυρίων προσώπων, δεν είναι δυνατόν να υπάρξει ο κατάλληλος χώρος για την συνάντηση των γνωμών. Με απλά λόγια, ότι καμία αίθουσα δεν επαρκεί για να χωρέσει τους εκφραστές των γνωμών αυτών. Μοιραία το πολιτικό σώμα συμπυκνώνεται στη λεγόμενη κοινή γνώμη, στην μια και μόνη βούληση, δηλαδή στην κατάργηση τόσο της προσωπικής γνώμης όσο και του χώρου που τις φιλοξενεί. Η δεύτερη αντίληψη για την αντιπροσώπευση προσδιορίζεται από τη σχέση κυριαρχίας του αντιπροσώπου έναντι του αντιπροσωπευόμενου, ο οποίος μπορεί να αυτονομηθεί κάλλιστα από την πολλότητα που τον ανέδειξε καταργώντας και το πολιτικό πεδίο αλλά και τις προσωπικές γνώμες.

Ουσιαστικά φθάνουμε από δυο διαφορετικές οδούς στο ίδιο αποτέλεσμα. Οι δυο τρόποι με τους οποίους κατανοεί την αντιπροσώπευση η Άρεντ της στερούν να ανιχνεύσει την ουσία του αντιπροσωπευτικού συστήματος ως σχέση εντολέα και εντολοδόχου. Αυτός είναι και ο λόγος που υποχρεώνει θεωρητικά την Άρεντ να τοποθετήσει την πολιτική στον προθάλαμο εκτός της διαδικασίας λήψης των αποφάσεων και της πλειοψηφικής αρχής. Επίσης, για τον ίδιο λόγο κινητοποιεί τον στοχασμό της προς την ανάγκη εξεύρεσης λύσεων, δικαστικού χαρακτήρα ή προπαρασκευαστικού φιλτραρίσματος σε ένα ανώτερο πολιτικό επίπεδο των γνωμών

---

<sup>419</sup> Όπ.π, 315-322.

που θα μπορούσαν να έχουν οι πολίτες, λειτουργώντας σε καθεστώς δημοκρατίας ή έστω αντιπροσώπευσης. Στόχος της είναι η αποκρυστάλλωση ενός πεδίου πολιτικής δράσης, στο οποίο τα μέλη της ανθρώπινης πολλότητας θα λειγήσουν, κατά κάποιο τρόπο, στον προθάλαμο της εξουσίας, διαντιδρώντας μεταξύ τους. Οργανωμένοι λοιπόν σε μικρότερα πολιτικά, με την ευρεία έννοια, σχήματα (η παρισινή κομμούνα και η αυτοδιαχειριζόμενες πολιτικές λέσχες που συστάθηκαν παράλληλά της, κατά την πρώτη περίοδο της Γαλλικής Επανάστασης, αποτελεί ένα πρότυπο έστω πρωτόγονο για την Άρεντ) τα οποία θα είναι εν πολλοίς ανεξάρτητα από την κεντρική εξουσία και ταυτόχρονα σε θέση να επηρεάσουν την κοινωνική βάση και να πιέσουν την κυβέρνηση.

2) Ένα άλλο πολύ σημαντικό ζήτημα για την πολιτική φιλοσοφία της φιλοσόφου, σχετίζεται με τον θεμελιώδη εντοπισμό της ανθρώπινης κατάστασης σε δυο βασικές σφαίρες έκπτυξης. Η μια, θα μπορούσαμε να πούμε πως, εξαρτάται από την παράμετρο της φυσικής αναγκαιότητας και η άλλη, κείται πέραν σχεδόν κάθε νομοτελειακής μεταβλητής. Πρόκειται για τη σφαίρα της ελευθερίας που αποδίδει την ιδιαίτερη ταυτότητα του πολιτικού πεδίου. Η αμφιταλάντευση ή αλλιώς η ασταθής ισορροπία που διέπει την αρεντιανή ανθρωπολογική αντίληψη, μεταξύ των δυο αντίθετων σφαιρών, θα λέγαμε ότι προσδιορίζει, κάθε φορά, το πρόσημο της εκάστοτε κοινωνίας. Στο σημείο αυτό οφείλουμε να παραδεχτούμε, συνηγορώντας με ότι έχει δηλώσει σχετικώς ένας έγκριτος σχολιαστής της Άρεντ, ότι η ανθρωπολογική της αντίληψη διέπεται από ένα ουσιοκεντρικό θεμέλιο, το οποίο όμως δεν είναι στατικό, αλλά διαθέτει εξαιτίας της ασταθούς ισορροπίας για την οποία μιλήσαμε, δυνατότητες πλουραλιστικής έκφρασης ιστορικά.

«Αυτές οι κατηγορίες δεν είναι κατηγορίες με την καντιανή έννοια της λέξης, δηλαδή ανιστορικές δομές του πνεύματος. Είναι σίγουρα ιστορικές δομές. Παρά τις ιστορικές μεταλλάξεις τους, ωστόσο, διατηρούν μια εύπλαστη ταυτότητα που επιτρέπει να τις ορίσουμε ως διαρκή χαρακτηριστικά της ανθρώπινης κατάστασης.» (Paul Ricoeur, Η “Ανθρώπινη κατάσταση” και η Hannah Arendt», Λεβιάθαν, τχ. 13 (1993)).

Το σημείο αυτό μάλιστα θα λέγαμε πως δεν είναι εντελώς έξω από όσα υποστηρίξαμε, στην προηγούμενη παράγραφο, σχετικά με την παρουσία του θρησκευτικού στοιχείου της εβραϊκής πίστης, στο έργο της Άρεντ. Κατά κανόνα, οι μονοθεϊστικές θρησκείες προτάσσουν την ουσιακή-οντική σύλληψη του Θεού δημιουργού και κατ'επέκταση της οντικής ποιότητας των δημιουργημάτων, άψυχων και έμψυχων. Με άλλα λόγια, η θεία πραγματικότητα γίνεται αντιληπτή ως σύνολο μιας ευρύτερης μάζας στοιχείων, τα οποία υποχρεωτικά συγκροτούν το θεϊκό Ον. Υπό την προοπτική αυτή, η αναγκαιότητα ως ουσία, δηλαδή ως κεντρικός προσδιορισμός της υπαρκτικής κατάστασης της θεότητας επιβάλλεται σε αυτήν και μέσω αυτής καθορίζει τα δημιουργήματά της. Συνέπεια αυτού είναι μια προγραμματισμένη ουσιακά πραγματικότητα. Μια πραγματικότητα η οποία, ακόμη κι αν εμπεριέχει τη δυναμική του γίνεσθαι, το υποτάσσει και αυτό στον αρχικό προγραμματισμό. Μέτοχος αυτής της φιλοσοφικο-θεολογικής παράδοσης η Άρεντ, θέτει ως αφετηρία των σκέψεών της για την πολιτική,

τον εντοπισμό της ουσιακής κατάστασης του ανθρώπου. Οι φυσικές ανάγκες και οι παράμετροι που εξαιτίας τους τίθενται στην ανθρώπινη πραγματικότητα συνιστά το έδαφος από το οποίο αναπτύσσεται ο στοχασμός της. Βέβαια, το γεγονός ότι στο έργο της όπως επισημάναμε ενυπάρχει η συνύπαρξη μεταξύ της αναγκαιότητας και της ελευθερίας, καθιστά κάπως αποδυναμωμένη της ουσιοκεντρική αφετηρία. Αυτή άλλωστε η θέση, εάν συνδυαστεί με τις στοχευμένες παρατηρήσεις της συγγραφέως στο έργο της «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», όπου ούτε λίγο, ούτε πολύ, έστω κι ως μάντης κακών, διαβλέπει δυνατότητες υπέρβασης, μέσω της τεχνολογίας, ορισμένων θεμελιωδών όρων της ανθρώπινης κατάστασης και άρα των φυσικών αναγκαιοτήτων που συσχετίζονται με τις συνθήκες στον πλανήτη Γη. Εντούτοις η πιθανολογική προσέγγιση μιας τέτοιας εξέλιξης που επιχειρεί, απλώς αποδυναμώνει, αλλά δεν καταργεί τον ουσιοκεντρικό στοιχείο στο έργο της.

Την ίδια περίπου εποχή που η Άρεντ έγραφε για την ανθρώπινη κατάσταση στην Αμερική, στον Ευρωπαϊκό χώρο αρχίζει να διαφαίνεται μια πολιτική φιλοσοφία και μια οντολογία που τάσσεται αντιμέτωπη σε κάθε ουσιοκεντρικό θεμέλιο της σκέψης. Η Άρεντ προφανώς δεν συγκινείται από τις Σειρήνες του ανερχόμενου επιστημολογικού μεταδομισμού, τον οποίο εκφράζουν σε πρώτο βαθμό οι Φουκώ, Ντεριντά, Ντελέζ, Λυοτάρ. Ο μεταδομισμός σε γενικές γραμμές αρνείται την ύπαρξη ουσιακών θεμελίων της γνώσης και της πραγματικότητας. Αυτή η άρνηση φθάνει ως το επίπεδο της ίδιας της εικόνα του ανθρώπου, αλλά και της ύπαρξης συνολικά. Για τους μεταδομιστές καμιά αξία δεν έχει εγγενή ανωτερότητα έναντι της οποιασδήποτε άλλης, όλες συνιστούν κατασκευή στα όρια ενός πολιτισμού, ενός έθνους, μιας κοινωνικής τάξης κλπ. Οι μεταδομιστές όμως αναγνωρίζουν μια σημαντική παράμετρο της κοινωνικής πραγματικότητας την ισχύ· και στο βαθμό που εμφορούνται από μια έστω και στοιχειώδη και ανομολόγητη, πολλές φορές, ιδέα της δικαιοσύνης επιχειρούν τουλάχιστον να συμβάλλουν με τις ερμηνείες τους στην κατάργηση της απόλυτης ισχύος και στην εξισορρόπηση αυτής με άλλες.<sup>420</sup> Το γεγονός όμως αυτό, τις περισσότερες φορές τους καθιλώνει στο επίπεδο της κριτικής της αποδόμησης και όχι σε μια παράλληλη άμεση θετική πρόταση μετασχηματισμού της κοινωνικής πραγματικότητας. Συνέπεια όλων αυτών είναι μερικοί από τους υπερασπιστές της σχολής αυτής να υποστηρίζουν τον θάνατο του υποκειμένου ως ουσιακής κατηγορίας με ιστορική θέσμιση. Αντίθετα προς αυτούς, η Άρεντ εμμένει στον ουσιακό προσδιορισμό του ανθρώπου. Είναι πεπεισμένη πως το πέρασμα από το «τίποτα δεν υπάρχει» στο «όλα είναι δυνατά» είναι πολύ εύκολη, όπως απέδειξε το πρώτο μισό του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Γι' αυτό και η γερμανοεβραία φιλόσοφος επιχειρεί να ισορροπήσει σε ένα μετριασμένο ουσιακό προσδιορισμό, αυτόν της θεμελίωσης της κοινωνικής της

---

<sup>420</sup> Θα ήταν παράδοξο να αρκεστούμε στις διακηρύξεις των μεταδομιστών, ότι δεν αποδέχονται καμιά αξία ώστε να κατευθύνονται προς αυτή. Πρώτον διότι το εγχείρημα αποδόμησης για να υπάρξει χρειάζεται να εκκινά από μια θέση, τη θέση της αποδόμησης και αυτό δεν μπορεί παρά να συνιστά αξία. Βλ. σχετικά Todd May, «Είναι η μεταδομιστική πολιτική θεωρία αναρχική;», στο «Εισαγωγή στον Μετα\_αναρχισμό», Στάσι Εκπίπτοντες, Αθήνα, 2012. Σελ. 19-35. Δεύτερον, η άρνηση κάθε σχέσης με τις προτεινόμενες ουσίες του κόσμου καθιστούν δυνατή μόνο τη θεωρητική περιγραφή και σε καμιά περίπτωση την ανάπτυξη έστω και ανομολόγητα ενός πολιτικού προτάγματος. Ο Παναγιώτης Κονδύλης σχολιάζει το ζήτημα αυτό με μεγάλη ενάργεια στο βιβλίο του «Ισχύς και Απόφαση».

ανθρωπολογίας και της πολιτικής της θεωρίας. Ακριβώς για τον συγκεκριμένο λόγο το εγχείρημά της διατηρεί τις αξιώσεις υπέρβασης της κριτικής και της ανίχνευσης ενός θετικού πολιτικού προτάγματος.

Η ταυτόχρονη διατήρηση ενός ουσιακού προσδιορισμού ως θεμελίου σκέψης που χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία της και η ταυτόχρονη αναζήτηση από την πλευρά της όρων που είτε θα δείχνουν τα όρια της ουσιοκρατίας είτε θα την υπερβαίνουν δεν μπορεί να είναι άσχετη προς την μαθητεία της δίπλα στους κορυφαίους της «σχολής» του υπαρξισμού και ειδικώς στον Χάιντεγκερ και τον Γιασπέρς. Όπως είναι γνωστό, για τους φιλοσόφους της ύπαρξης η έννοια της ουσίας ενώ δεν καταργείται, εντούτοις αποκτά δευτερεύουσα λειτουργία σε σχέση με αυτήν της ύπαρξης, γεγονός που συνεπάγεται μια διαφορετική φιλοσοφία του ανθρώπου, ως όντος το οποίο δύναται να παρέμβει έναντι της ουσίας του και να την επανακαθορίσει. Το στοιχείο αυτό δεν είναι έξω από την επιχειρούμενη, στο έργο της Άρεντ, δυναμική σύνθεσης μεταξύ αναγκαιότητας και ελευθερίας.

3) Οι θέσεις της Άρεντ σε όλο το εύρος της σκέψης της θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν από το στοιχείο της έντασης προς τις κυρίαρχες αντιλήψεις. Μια ένταση που ακόμη κι αν μπορούσαμε να την αποδώσουμε σε αμιγώς ψυχολογικά κίνητρα δεν θα ήταν δυνατόν να αφαιρέσει κάτι από την αυστηρή τεκμηρίωση και δυναμική τους στον χώρο του συστηματικού στοχασμού. Κάτω από τα πυρά του συστηματικού στοχασμού της βρέθηκε και η σύγχρονη ψυχολογία και ψυχανάλυση. Είναι μια παράμετρος της σκέψης της, που δύσκολα ακόμη και οι πιο ευνοϊκά διακείμενοι αξιολογητές του έργου της θα ήταν διατεθειμένοι να της συγχωρήσουν.<sup>421</sup>

Η επιχειρηματολογία στη βάση της οποίας δομεί την κριτική της η Άρεντ, κάθε άλλο παρά εύκολο είναι να προσπελαστεί ως γραφική ή άνευ σημασίας. Δυο βασικοί πυλώνες που τέμνονται στην προοπτική της αρεντιανής κατανόησης της πολιτικής μας δίνουν την απάντηση στο ερώτημα για το εύλογο της κριτικής της επί των σύγχρονων επιστημών και τεχνικών της ψυχής. Ο πρώτος καταγράφει τις θέσεις της σχετικά με τους ιστορικούς λόγους γέννησης της ψυχολογίας ως αποτέλεσμα της γενικότερης εξέλιξης, στον ευρωπαϊκό χώρο, κατά τη διαδικασία υπέρβασης των συλλογικών δομών του Μεσαίωνα και της στροφή προς αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε μεθοδολογικό ατομισμό του υπερβατικού υποκειμένου. Η μετάβαση αυτή προσδιορίζεται από μια ειδική ροπή που χαρακτηρίζει τις νεωτερικές κοινωνίες, η οποία θέτει ως προτεραιότητα την ιδιωτική ζωή του ατομικού υποκειμένου. Η ιδιωτική αυτή διάσταση περιλαμβάνει, όχι μόνο τις εξωτερικές συμπεριφορές του ατόμου, αλλά και την εσωτερική διάσταση της ζωής, δηλαδή ότι εκτείνεται μεταξύ διανοητικής και ψυχολογικής πραγματικότητας του υποκειμένου. Η μεταφορά του κέντρου βάρους στον έσω εαυτό του ατομικού ανθρώπου, μπορεί να χαρακτηριστεί ως προ-πολιτική, διότι σε τελική ανάλυση, όλοι οι όροι της πραγματικότητας εμβιώνονται κάτω από τα ψυχολογικά κίνητρα των δρώντων υποκειμένων. Η επιστήμη της ψυχολογίας και η ψυχανάλυση αποτελούν την απάντηση στο αίτημα αυτής της ανόδου στο σύστημα των

---

<sup>421</sup> Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα της, κατά τα άλλα, λαμπρής εργασίας της Julia Kristeva, για το συνολικό έργο και την προσωπικότητα της Άρεντ. Βλ. «Χάνα Άρεντ», Κέδρος, Αθήνα, 2008.

κοινωνικών αξιών του ατομικού υποκειμένου και στην ανάγκη κατ'επέκταση επιστημονικής ανάλυσης της εσωτερικής του ζωής. Ο δεύτερος πυλώνας σχετίζεται με τη λειτουργία της ίδιας της ψυχολογίας και της ψυχανάλυσης. Από τη στιγμή που αφενός αφετηρία του επιστημολογικού και μεθοδολογικού εγχειρήματος της επιστήμης της ψυχής είναι η ψυχική μονάδα ως βιολογικό ανάπτυγμα και αφετέρου η σκοποθεσία της επιστήμης αυτής είναι η ανακάλυψη των θετικών νόμων της εσωτερικής ζωής του ανθρώπου, αναιρείται κατά την Άρεντ το διακύβευμα της ελευθερίας την οποία πραγματώνει μέσα από την υπαρκτική του παρουσία το οντολογικό γεγονός που ονομάζουμε άνθρωπο. Η ψυχολογία, για τη φιλόσοφο, αντιλαμβάνεται ως μόνη αντικειμενική μέθοδο διερεύνησης της ψυχικής μονάδας του ατόμου, τα γενικά ψυχολογικά στοιχεία του είδους άνθρωπος, επισημαίνοντας γενικές τάσεις, αρχές και κανόνες σύμφωνα με τις οποίες αποτιμώνται οι συμπεριφορές του ανθρώπου με αποτέλεσμα να θεωρείται φυσιολογικό όταν τις προσεγγίζει και αντιστρόφως ως μη φυσιολογικό όταν αποκλίνει από αυτές. Προφανώς, αυτές τις αρχές τις κανονικότητας και του φυσιολογικού η ψυχολογία τις αντλεί επέκεινα της ψυχολογικής θεωρίας. Με άλλα λόγια, η κριτική της Άρεντ συνοψίζεται στο γεγονός ότι οι επιστήμες και οι τεχνικές της ψυχής επιβάλλουν τα πρότυπα μέσα από τα οποία στη συνέχεια αναζητούν τις αποδείξεις τους. Από τη στιγμή που η ψυχολογία υιοθετεί γενικεύσεις, οι οποίες είναι γενικεύσεις της κυρίαρχης κοινωνίας και πολιτικής, αναζητά στο επίπεδο της ατομικής ζωής και κυρίως συμπεριφοράς την συμβατότητα ή όχι προς αυτές. Ενώ ταυτόχρονα η μη συνειδητή αναγνώριση- και εννοούμε αναγνώριση με οντολογική βαρύτητα- του κοινωνικού περιβάλλοντος ως αιτία διαμόρφωσης της ανθρώπινης συμπεριφοράς και άρα της ψυχικής κατάστασης του ατόμου, μετατρέπει για την κυρίαρχη ιδεολογία που υπηρετεί η ψυχολογία το κοινωνικό πρόβλημα σε πρόβλημα ψυχικής ανισορροπίας.

Έτσι αφού αγνοηθούν οι κοινωνικοί παράγοντες ως προβληματικοί μετατίθεται το πρόβλημα στο επίπεδο της ατομικής ψυχής που αιμορραγεί. Ωστε η ψυχολογία αναλαμβάνει έναν σημαντικό πολιτικό ρόλο: με το να διδάσκει ότι μόνο ψυχικά προβλήματα υφίστανται και ότι για την αντιμετώπισή τους αρκεί να αλλάξει το άτομο εσωτερικά, παρέχεται νομιμοποίηση στο σύστημα της οργανωμένης κοινωνικής τάξης να συνεχίζει να λειτουργεί και να βρίσκεται υπεράνω κριτικής. Είναι ο ρόλος της νομιμοποίησης του συστήματος κυριαρχίας του σύγχρονου κόσμου και η παραγωγή και διακίνηση πλέον σε επιστημονικό επίπεδο της ιδέας της συναλλαγής, του συμβιβασμού και της απώλειας κάθε τάσης επαναστατικότητας.

Υπό την προοπτική αυτή δεν μπορούμε να διαφωνήσουμε με την αντίληψη της Άρεντ. Το ζητούμενό όμως είναι να εντοπίσουμε τα δίκαια όρια μιας τέτοιας κριτικής. Το πρώτο που έχουμε να επισημάνουμε είναι πως πράγματι, ο βιολογικός αναγωγισμός της ψυχολογίας και της ψυχανάλυσης είναι θεμελιωμένος στα ίδια τα έργα των πατέρων της επιστήμης αυτής. Επίσης πρέπει να λάβουμε υπόψη μας πως η Άρεντ ζει και σκέφτεται σε μια εποχή όπου η ισχύς του βιολογικού αναγωγισμού, στην ψυχολογία, ήταν ιδιαίτερα ισχυρή. Από την άλλη όμως, εάν θέλουμε να δούμε ευρύτερα το έργο των επιστημών της ψυχής, δεν μπορούμε να αποσιωπήσουμε πρώτον, την κλινική αποτελεσματικότητα της ψυχολογίας αλλά και της ψυχανάλυσης, σε μια ευρεία γκάμα παθολογικών περιπτώσεων και δεύτερον, ότι ήδη από τα έργα



κοινωνικής ψυχολογίας του Φρόντ<sup>422</sup>, μαζί με το βιολογικό στοιχείο ή την ψυχοκεντρική αντίληψη της πραγματικότητας, αρχίζει να τίθεται κατά τρόπο έστω και ανεπαρκή, το ζήτημα των κοινωνικών παραγόντων και της δυνατότητας του ατόμου να ασκήσει της ελεύθερή του βούληση. Φυσικά, η ψυχολογία βάσει των στοχεύσεών της, μόνο έμμεσα μπορεί να θίξει το πολιτικό ζήτημα και σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να αναζητήσει διεξόδους στη δημόσια σφαίρα. Αυτό όμως δεν αποκλείει διάφορα στοχαστικά ρεύματα, εμπνεόμενα από τη ψυχολογία ή οποιαδήποτε άλλη εσωτερική αναζήτηση, να μεταβούν στο πολιτικό πεδίο και να διεκδικήσουν έναν πολιτικό ρόλο, ο οποίος να θέτει ως σκοπό του την ανατροπή της κυρίαρχης τάξης πραγμάτων. Το επίτευγμα άλλωστε του έτερου φιλοσόφου της διατριβής μας, του Κορνήλιου Καστοριάδη, πάνω σε αυτή τη λογική εν μέρει κινείται.

Στο σημείο αυτό είναι η κατάλληλη στιγμή να διευκρινίσουμε πως, ενώ η Άρεντ μπορεί να απορρίπτει τα, κατά τη γνώμη της κομφορμιστικά προς την κυρίαρχη πολιτική πραγματικότητα, διδάγματα της ψυχολογίας, δεν υποτιμά όμως το συγκινησιακό στοιχείο στη ζωή και τη δράση του ανθρώπου, τόσο στη σκέψη όσο και στην πολιτική. Η Χάννα Άρεντ αντιλαμβάνεται τον άνθρωπο ως περιπαθή ύπαρξη. Γι' αυτό και στηλιτεύει την απάθεια του καρτεσιανού υποκειμένου στη σφαίρα της απόλυτης λογικότητας, η οποία καταλήγει στην αναισθησία έναντι του απόλυτα κακού. Όπως επίσης, στηλιτεύει και την υπέρμετρη κυριαρχία του συναισθηματισμού τον οποίο θεωρεί εξίσου επιζήμιο με την συναισθηματική ουδετερότητα.<sup>423</sup>

4) Ερχόμαστε τώρα στο επίκεντρο της πολιτικής σκέψης της Άρεντ και συγκεκριμένα στις θέσεις της σχετικά με την ιδεώδη, στη βάση της φιλοσοφίας της πολιτικής, οργάνωσης των κοινωνιών. Η Άρεντ αφού διέκρινε το πεδίο των πολιτικών υποθέσεων από αυτό που συνιστά η οικονομία και ο ιδιωτικός βίος μεάξονα αναφοράς τον θεμελιώδη διαφορισμό μεταξύ ελευθερίας του πολιτικού και αναγκαιότητας του οικονομικού και ιδιωτικού χώρου, αναπτύσσει τις σκέψεις για το πολιτικό δέον. Ο διαφορισμός αυτός, που έχει στο μυαλό της η φιλόσοφος, δημιουργεί, κατά τη γνώμη μας, σοβαρές δυσκολίες για τη ίδια τη λειτουργία του κοινωνικού οργανισμού συνολικά. Στον βαθμό που το πολιτικό πεδίο στέκει αφιλόξενο έναντι το ζητημάτων που άπτονται της οικονομικής διαχείρισης της κοινωνίας και επιπροσθέτως, από τη στιγμή που η σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία καθορίζεται σε σημαντικό βαθμό από τον οικονομικό παράγοντα, δεν μπορούμε παρά να διερωτηθούμε για τη ιεραρχική θέση του πολιτικού πεδίου έναντι της οικονομίας. Μια τέτοια θέση προφανώς συνεπάγεται την διοικητική αυτονόμηση του οικονομικού πεδίου, το οποίο ελλείψει πολιτικής ρύθμισης δεν μπορεί παρά να αναπτύσσεται με άξονα τον ανταγωνισμό της ισχύος και με τα γνωστά μονοπωλιακά ή ολιγοπωλιακά αποτελέσματα. Άρα κατά τον

---

<sup>422</sup> Η έννοια του υπερεγώ συνιστά μια πρώτη ανίχνευση στα έργα του Φρόντ της κοινωνικής συμβολής στη διαμόρφωση της προσωπικότητας, όπως βέβαια και το ζήτημα της απελευθέρωσης από όλες εκείνες τις κοινωνικές καταστάσεις, οι οποίες αναγκάζουν τις ενορμήσεις σε απώθηση στο ασυνείδητο. Βλ. ενδεικτικά Ζ. Φρόντ, «Η ψυχολογία των Μαζών και η Ανάλυση του Εγώ» και του ίδιου «Ο Πολιτισμός Πηγή Δυστυχίας».

<sup>423</sup> Αυτοί οι πολυπαραγοντικοί όροι που χαρακτηρίζουν πάντοτε τις αναλύσεις της Άρεντ, την χαρακτηρίζουν ήδη από τα πρώτα της συστηματικά γραπτά. Βλ. Hannah Arendt, «LOVE AND SAINT AUGUSTINE», UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1998.

τρόπο που οι οικονομικές διαδικασίες διαπερνούν από την μία άκρη ως της άλλη τις σύγχρονες κοινωνικές σχέσεις διερωτόμαστε για το τι τελικά απομένει να οριστεί ως το κατ'έξοχην πεδίο της πολιτικής. Η Άρεντ δεν θεωρεί πως πρέπει να ασχοληθεί με ένα τέτοιο ερώτημα, γι'αυτό και δεν το θέτει στο έργο της. Το πρόβλημα όμως αυτό παραμένει έστω κι αν δεν τίθεται ρητά. Η μόνη απάντηση που φαίνεται δυνατή, από την πλευρά της, αφορά τον πλήρη μετασχηματισμό του κοινωνικού συστήματος και την αλλαγή των οικονομικών σχέσεων σε τέτοιο βαθμό, όπου θα καθιστά ικανή τη διάκριση μεταξύ δημόσιας σφαίρα και οικονομίας. Με άλλα λόγια, την επιστροφή και τον περιορισμό του οικονομικού στοιχείου της ανθρώπινης δραστηριότητας στο οίκο ή σε κάθε περίπτωση στην ιδιωτική σφαίρα. Το ερώτημα όμως που ακολουθεί, είναι εάν κάτι τέτοιο είναι σήμερα δυνατό, όταν η οικονομία έχει αναπτυχθεί σε πλανητικές διαστάσεις και ο παγκόσμιος πληθυσμός, όπως και η ίδια η θέσμιση της ζωής καθορίζεται από οικονομικές δραστηριότητες οι οποίες κάθε άλλο παρά οικιακού χαρακτήρα είναι. Ακόμη και στην Αρχαία Ελλάδα, από την οποία η Άρεντ διατείνεται ότι αντλεί το πρότυπο της διάκρισης μεταξύ πολιτικής και οικονομίας δεν επιβεβαιώνει το αυστηρό διαφορισμό των δυο αυτών πεδίων, υπό την έννοια ότι η πόλη-κράτος και η πολιτική κοινότητα αναλάμβανε οικονομικού χαρακτήρα πρωτοβουλίες που αφορούσαν τόσο την καθημερινότητα σε καιρό ειρήνης, όσο και έκτακτες οικονομικές δράσεις σε περίοδο πολέμου. Η θέσπιση της πολιτικής μισθοδοσίας, η υποχρέωση των ανώτερων τάξεων να συντηρούν πολεμικό εξοπλισμό και να προβαίνουν σε χορηγίες δημοσίων θεαμάτων, συνιστούν κεντρικά παραδείγματα που διαψεύδουν την απόλυτη διάκριση μεταξύ πολιτικής και οικονομίας στην κλασική αρχαιότητα. Το γεγονός ότι υπήρχε ένας διοικητικός μηχανισμός διαχείρισης των οικονομικών και εκτέλεσης οικονομικών πράξεων στο όνομα της πόλης-κράτους που στελεχώνονταν κυρίως από μη ελεύθερους πολίτες δεν ακυρώνει την πολιτική αρχή, η οποία ελάμβανε αποφάσεις μεταξύ άλλων και οικονομικού χαρακτήρα και για τις οποίες ήταν επιφορτισμένος ο διοικητικός μηχανισμός να εκτελέσει.<sup>424</sup> Μάλιστα η φιλόσοφος φθάνει στο σημείο να υποστηρίξει ότι οι νομοθετική δραστηριότητα και κυρίως αυτή που θεμελιώνει το πολίτευμα συνιστά μια προ-πολιτική διαδικασία, συνδέοντάς την βέβαια με την παράμετρο της γενικής κατηγορίας της εργασίας που καθορίζει το έργο της και αποτελεί μια από τις τρεις βασικές καταστάσεις της ανθρώπινης κατάστασης και η οποία χρεώνεται την ευθύνη της κατασκευής και άρα της παροχής της διάρκειας στις ανθρώπινες υποθέσεις, πάνω στην οποία θα πρέπει αναγκαστικά να στηθεί το πολιτικό πεδίο. Ο κατασκευή του νόμου αποτελεί για την Άρεντ ένα προ-πολιτικό φαινόμενο το οποίο έχει τον ρόλο να δημιουργήσει την απαιτούμενη χρονική διάρκεια που θα δημιουργήσει τις προϋποθέσεις για να υπάρξει το πολιτικό πεδίο ως πεδίο ελευθερίας.

Συμπερασματικά, θα λέγαμε πως η πολιτική πρόταση της Άρεντ για ένα πολιτικό πεδίο οργανωμένο με τρόπο που να αποκλείει κάθε ανάμειξη με το οικονομικό στοιχείο, είναι όχι μόνο αδύνατη στην παρούσα κοινωνική κατάσταση του παγκοσμιοποιημένου καπιταλισμού, αλλά κι έξω από την πραγματικότητα του

<sup>424</sup> Για το ζήτημα της οικονομίας στην Αρχαία Ελλάδα βλ. εντελώς ενδεικτικά, Γιώργος Κοντογιώργης, «Το ελληνικό κοσμοσύστημα», Σιδέρης, Αθήνα, 2007, τομ. Α', σελ. 212-210. Του ιδίου, «Πολίτης και Πόλις», Παπαζήσης, Αθήνα, 2003, σελ. 159-167. Και Μ. Ι. Finley, «Οικονομία και Κοινωνία στην Αρχαία Ελλάδα», Καρδαμίτσα, Αθήνα, 1996, τομ. Α & Β.

Αρχαίου κόσμου από τον οποίο υποτίθεται αντλεί το πρότυπό της. Είναι διαφορετικό να διακρίνουμε την ικανότητα του πολιτικού πεδίου σε σχέση με τις αποφάσεις που αφορούν την οικονομία, υπό την προοπτική, όχι της διαχειριστικής αντίληψης των πραγμάτων από κάποια γραφειοκρατική ομάδα, αλλά της γενικής μέριμνας για τη θέσμιση της κοινωνίας με γνώμονα την καθολική ελευθερία και άλλο να οδηγούμαστε θεωρητικά σε ένα αίτημα αποξένωσης της πολιτικής από όλους τους υπόλοιπους χώρους όπου αναπτύσσεται η κοινωνική δραστηριότητα. Εάν επικρατήσει η δεύτερη αυτή προοπτική, που όπως είδαμε στοχάζεται η φιλόσοφος, τότε το πολιτικό πεδίο εξαυλώνεται και μετατρέπεται σε αφηρημένη άσκηση ελευθερίας δίχως πολιτική πράξη. Ακριβώς σε αυτό έγκειται και η βασική αντίφαση στο έργο της Άρεντ, η οποία αφενός πριμοδοτεί την πράξη ως το κατ'έξοχην πολιτικό γεγονός και από την άλλη εμμένοντας σε αυτή τη διάκριση πολιτικής και οικονομίας της αφαιρεί σχεδόν κάθε ρεαλιστικό περιεχόμενο.<sup>425</sup> Η αντινομία αυτή μοιάζει αγεφύρωτη στο πλαίσιο της

---

<sup>425</sup> Όπως έχουμε δείξει αλλού είναι εφικτή η πολιτικοποίηση της οικονομίας χωρίς η πρώτη να γίνει εργαλείο της δεύτερης. Παραθέτουμε το πλήρες κείμενο: Σωτήρης Αμάραντος, «Η απομυθοποίηση της αυθεντίας των τεχνοκρατών στην προοπτική της Δημοκρατίας», Αντίφωνο. Είναι πράγματι άξιος προσοχής, σε κάθε εποχή, ο βαθμός αλλοτρίωσης των διαφόρων κατόχων της πολιτικής εξουσίας, από την εμπειρία της καθημερινότητας των εξουσιαζόμενων. Ακόμη και εάν δεν κληρονόμησαν αυτή τη δυνατότητα, αρκεί το μαγικό ραβδί της πολιτικής δύναμης να ακουμπήσει τις γεμάτες οράματα κεφαλές τους, για να μεταμορφωθούν στις πιο συγυρές και κυνικές φυσιογνωμίες, τέτοιες μάλιστα που πολλές φορές ξεπερνούν σε φρίκη, χυδαιότητα και ύβρη τους Ιαβέρηδες και τους Μεγάλους Ιεροεξεταστές της παγκόσμιας λογοτεχνίας. Αυτό βέβαια συμβαίνει στη καλύτερη των περιπτώσεων, όταν άτομα εμφορούμενα με ευγενικές προθέσεις αλλοιώνονται μέσα στον κυκεώνα της κατάκτησης ή της αναπαραγωγής της εξουσίας.

Μια δεύτερη κατηγορία περιλαμβάνει τους κληρονόμους των εξουσιαστικών θέσεων. Εδώ βρίσκουμε άτομα που, λόγω καταγωγής, διαθέτουν υψηλό κοινωνικό και πολιτικό κεφάλαιο, βρίσκονται από τα γεννοφάσκια τους σε επαφή με αυτό που ονομάζουμε πολιτικαντισμό και η όλη τους εκπαίδευση προσανατολίζεται στην ανάπτυξη ικανοτήτων διαδοχής των γηραιότερων στις πολιτικές θέσεις.

Μια τρίτη ενδιαφέρουσα κατηγορία αφορά τα άτομα εκείνα που αντιλαμβάνονται την πολιτική ως ένα ιδιαίτερο αντικείμενο, το οποίο επιδέχεται επιστημονική και κυρίως ορθολογική διαχείριση. Τα άτομα αυτά έχοντας πολλές φορές μια σημαντική επιστημονική κατάρτιση και ειδικευση στα οικονομικά, στην επικοινωνιολογία, στο μάρκετινγκ κλπ και αγνοώντας την ουσία της πολιτικής πραγματικότητας, την αντιμετωπίζουν ως κάτι που τους έχει δοθεί με φυσικό τρόπο, στην απλότητα και μερικότητά του, ώστε οι ίδιοι εύκολα να μπορούν να το ανακατασκευάσουν για να υπηρετήσει τους σκοπούς κάποιου πράγματος που μένει σχεδόν πάντοτε απροσδιόριστο. Κάποιοι θα το ονομάσουν κοινό ή εθνικό συμφέρον και κάποιοι άλλοι απλά το συμφέρον του ισχυρού.

Πρόκειται βέβαια για ένα ευρύτερο κοινωνικό φαινόμενο που απηχεί την κυρίαρχη ιδεολογία και δομή της νεωτερικότητας, καθώς εμπλέκει συνειδητές και ανεπίγνωστες διαστάσεις της συγκρότησης της ταυτότητας του σύγχρονου κόσμου. Από αυτή την ταυτότητα δεν ξεφεύγει τίποτα. Από της πολιτική, την παιδεία, την επιστήμη, την οικονομία, την τέχνη και την κουλτούρα ως τη συγκρότηση της μεμονωμένης ψυχικής πραγματικότητας.

Στο πεδίο που κυρίως μας απασχολεί στο παρόν άρθρο θα λέγαμε πως στην εποχή του ανεπτυγμένου καπιταλισμού, τεμαχίζονται φαινόμενα και στοιχεία του επιστητού, μέσα από αυθαίρετα κριτήρια και στη συνέχεια ανασυγκροτούνται με επίσης αυθαίρετο-τεχνητό τρόπο και αναγνωρίζονται ως πραγματικά στοιχεία και σύνολα, με δήθεν αυτόνομη οντότητα, που βάση της πιο πάνω λογικής είναι ικανά να αποτελέσουν αντικείμενο μελέτης και ασφαλούς γνώσης, θετικιστικά πιστοποιημένης και επιδεχόμενης διαχειριστικών διευθετήσεων. (βλ τεϊλορισμό, μέθοδο μέτρησης ευφυΐας, τεχνικές διαχείρισης ανθρώπινου δυναμικού κλπ).

Θα ήταν περιττό να σχολιάσουμε ότι όλες αυτές οι τεχνικές και οι «ενδεδειγμένοι» τρόποι δράσης έρχονται να «υπηρετήσουν» την κοινωνία και ειδικά τους σκοπούς εκείνους που καθορίζουν τον κοινωνικό σχηματισμό, ανεξάρτητα από τη βούληση ή τουλάχιστον εξασφαλίζοντας τη σιωπηρή αποδοχή των κοινωνιών.

αρεντιανής φιλοσοφίας, από τη στιγμή που οι δυο αυτοί πόλοι παρουσιάζονται στην ίδια στοχαστική κίνηση.

5) Ένα ακόμη εξίσου σοβαρό ζήτημα που εγείρεται μελετώντας την απόληξη της πολιτικής φιλοσοφίας της Άρεντ και σχετίζεται επίσης με το πολιτικό δέον προκύπτει εντός αυτού, που σε προηγούμενο κεφάλαιο, αποκαλέσαμε ως αρεντιανή ουτοπία. Δηλαδή σχετίζεται με τις τελικές προτάσεις ως συνέπεια όλης της θεωρητικής της ανάλυσης για τον τρόπο που θα έπρεπε να οργανωθεί το πολιτικό πεδίο ώστε να

---

Όπως και να έχει, οι σπουδαίοι μας τεχνοκράτες χωρίς να θέσουν κανένα οδυνηρό ερώτημα (το τραγικό στοιχείο άλλωστε ήταν ανέκαθεν εξορισμένο από τις συνειδήσεις των τεχνοκρατών και της γραφειοκρατίας) για το αποτέλεσμα της αποδοχής σκοπών που οι ίδιοι δεν μπόρεσαν και δεν θέλησαν να κρίνουν, θα παράσχουν την απαραίτητη βοήθεια. Από την άλλη- και εδώ μπορούμε να εντοπίσουμε μια μεγάλη αντίφαση- τα κυρίαρχα στρώματα προκειμένου να πείσουν για το νομοτελειακό και αναπόδραστο της πραγμάτωσης των συμφερόντων τους, θα βαφτίσουν τη πολιτική τους επιλογή αναγκαία συνθήκη, στηριγμένη στα μαθηματικά, στη στατιστική και σε ότι αποκαλούμε επιστημονική έρευνα. Συνοψίζοντας, η τεχνοκρατία σε αυτή τη λογική αντλεί τους σκοπούς της δράσης της από την κυρίαρχη πολιτική τάξη, η οποία τελικώς την επικαλείται για να νομιμοποιήσει τις αποφάσεις της. Η πολιτική όμως με την πλήρη της σημασία πόρρω απέχει από την τεχνοκρατική αντίληψη. Αντίθετα είναι ο χώρος της γενικής θέσμησης (δηλαδή διαμόρφωσης και οργάνωσης) μιας κοινωνίας, κάτι που βέβαια βρίσκεται στους αντίποδες κάθε συγκεκριμένου αντικειμένου και άρα κάθε ειδίκευσης, είναι αυτό που συγκεφαλαιώνει την κοινωνία στο σύνολό της. Οι πολιτικές αποφάσεις επιδρούν σε όλες τις πτυχές της ζωής μας, από τις πιο δημόσιες ως τις πιο ιδιωτικές. Δεν είχαν άδικο λοιπόν οι αρχαίοι Αθηναίοι, όταν δεν αναγνώριζαν για την λήψη των κρατικών αποφάσεων, ως αποφασιστικής σημασίας, την αρχή της αλάνθραστης αυθεντίας, αλλά την αρχή των κοινωνούμενων γνώμων! Στον χώρο λοιπόν της πολιτικής, ακριβώς γιατί αυτή συνιστά ένα καθολικό γεγονός, δεν είναι δυνατόν να μιλάμε για σωστό και λάθος με απόλυτο τρόπο, αλλά πάντοτε σε σχέση με κάτι.

Θα μπορούσαμε τότε να αναρωτηθούμε για τον ρόλο της επιστήμης και της τεχνοκρατίας σε ένα Δημοκρατικό πολίτευμα, δηλαδή σε ένα πολίτευμα όπου η διάσταση εξουσιαστών και εξουσιαζόμενων δεν ισχύει ή έστω είναι αποδυναμωμένη. Φυσικά κανείς υγιής νους δεν μπορεί να αρνηθεί τα θετικά που θα μπορούσε να προσφέρει η τεχνοκρατία, υπό την προϋπόθεση όμως η τελευταία, να περιορίζεται σε ένα καθαρά εργαλειακό ρόλο και να μην παρεμβαίνει για να δικαιώσει ή να κατακρημνίσει συγκεκριμένα συμφέροντα. Για την αποφυγή παρεξηγήσεων δεν επιδιώκουμε την φίμωση των εκάστοτε τεχνοκρατών, ως πολιτών, για τα πολιτικά πράγματα, αλλά την απομυθοποίηση της αυθεντίας τους. Μια δημοκρατική κοινωνία δεν απορρίπτει τον λόγο των ειδικών, αλλά του αποδίδει την αρμόζουσα ισχύ.

Με άλλα λόγια, το να υπάρχει κοινωνική η ατομική ιδιοκτησία, το να παρέχουμε κοινωνική πολιτική στους ανάπηρους πολέμου ή μόνο στους ψυχικά ασθενείς, το να σφραγιαστούν ή όχι τα βρέφη που γεννήθηκαν το προηγούμενο 24ωρο(ας μας συγχωρεθεί η ωμότητα), η τέλος το εάν θα έχουν πλήρη ή μερικά πολιτικά δικαιώματα οι γυναίκες, αποτελούν το κατ' εξοχήν αντικείμενο της πολιτικής, που σχετίζεται με τους σκοπούς της κοινωνικής θέσμησης και μπορεί να αναχθεί μόνο στη βούληση της κοινωνίας. Η βούληση αυτή λοιπόν είναι αντικείμενο διαλόγου η συγκρούσεων και όχι αντικειμενικών αποφάνσεων ακλόνητων αυθεντιών. Από τη στιγμή λοιπόν που η κοινωνία σε μια Δημοκρατία αποφασίζει για τους σκοπούς της κοινωνικής ζωής, αρχίζει να γίνεται όντως απαραίτητος ο ρόλος της τεχνοκρατίας, ως προς τα μέσα που θα πρέπει να χρησιμοποιηθούν για να επιτευχθούν οι κοινωνικοί σκοποί. Άρα το πολιτικό ζητούμενο που ορίζει τις δυνατότητες δράσης των πολιτών στην (άμεση) Δημοκρατία δεν τίθεται στο επίπεδο της τεχνοκρατικής διαχείρισης, για το πόσα εμβόλια λόγου χάρη θα πρέπει να γίνουν, με γνώμονα κάποια συγκεκριμένα υγειονομικά κριτήρια, στις ευάλωτες ομάδες του πληθυσμού, αλλά στο εάν θα αφήσουμε τους ανέργους ή τους μετανάστες χωρίς εμβολιασμό. Το πρώτο σκέλος του προβληματισμού αφορά τους επιστήμονες και το δεύτερο τους πολίτες! Η διάλυση και της τελευταίας αμφιβολίας για την ικανότητα των απλών πολιτών να έχουν άμεση μετοχή στη πολιτική διαδικασία μιας κοινωνίας και η κατάρρευση του μύθου της αναγκαίας ειδικής γνώσης, για τη νομιμοποίηση της πολιτικής δράσης, είναι κομβικής σημασίας για τη συλλογική συνειδητοποίηση και ενεργοποίηση.

πραγματώνει την ουσία του που είναι η απόλαυση της ελευθερίας του δημοσίου χώρου για την ανθρώπινη πολλότητα. Η Άρεντ σε αυτό το σημείο θα λέγαμε ότι πατά με το ένα πόδι στην αναρχο-κομμουνιστική θεωρητική παράδοση, σύμφωνα με την οποία, τα αυθόρμητα συμβούλια που προέκυψαν κατά τη νεωτερική εποχή μέσα στην επαναστατική φωτιά και έθεσαν τις βάσεις της κοινωνικής αυτοδιαχείρισης, σκιαγραφούν σε σημαντικό βαθμό το πρότυπο για την μέλλουσα κατάφαση της πολιτικής. Τα συμβούλια αυτά, τα οποία αναδύονται αυθόρμητα σχεδόν σε όλες τις νεότερες επαναστατικές διαδικασίες, από την Γαλλική Επανάσταση του 1789 έως την Ουγγρική του 1956, αποτελούν για μια μεγάλη γκάμα στοχαστών ακόμη και της μαρξιστικής σχολής ένα πρότυπο δημοκρατικής διαχείρισης των πραγμάτων, σε βαθμό μάλιστα ώστε να ταξινομούνται σε ανώτερη κλίμακα δημοκρατικής καταξίωσης από την δημοκρατία της αρχαίας Ελλάδας, όπως επίσης και από την ανώτατη μορφή εφαρμογής της δημοκρατικής αρχής κατά την περίοδο του οικουμενικού ελληνισμού, για την οποία η νεωτερική σκέψη έχει αποφανθεί ότι ανήκει στον χώρο του ανατολικού δεσποτισμού. Τα συμβούλια όντως αποτελούν ενώσεις πολιτών διαφόρων κατηγοριών οι οποίες τουλάχιστον αρχικά δεν συνεπάγονται παρά την βούληση των κοινωνικών υποκειμένων να έχουν λόγο στα πολιτικά πράγματα. Τα συμβούλια αυτά μολονότι ταυτίζονται, από όλα σχεδόν τα ιδεολογικά πρότυπα της σύγχρονης πολιτικής επιστήμης και φιλοσοφίας, με την αρχαία ή όπως προτιμούν να την αποκαλούν πρωτόγονη δημοκρατία, δεν αποδίδουν ούτε κατ'ελάχιστον τον τύπο της δημοκρατικής αρχής οργάνωσης του δημόσιου πεδίου, αλλά ένα πρωτόγονο είδος πολιτικής μορφής που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε αντιπροσώπευση. Τα συμβούλια αυτά, έστω και για τον σύντομο χρονικό ορίζοντα της πολιτικής τους παρουσίας, χαρακτηρίζονται από την συνάρθρωση σε ευρύτερες οργανώσεις, υπό την αρχή αιρετών και ανακλητών αντιπροσώπων, οι οποίοι κατέχουν το δικαίωμα εκλογής ανώτερων αντιπροσώπων σε μια κλιμάκωση που φθάνει δυνάμει την ανάπτυξη ενός συμβουλίου διαχείρισης μιας ολόκληρης κοινωνικής ολότητας, ενός έθνους. Η δομή όμως αυτή του πολιτικού πεδίου, όπως έχει δείξει με το έργο του ο Γιώργος Κοντογιώργης<sup>426</sup> αντιστοιχεί στο αντιπροσωπευτικό πρόσημο της πολιτικής, όπου ξεκινάει από τη μεταρρύθμιση που επιχειρεί ο Σόλων στην αρχαία Αθήνα και φανερώνεται ιστορικά ως πραγμάτωση της σχέσης εντολέα-εντολοδόχου, κατά την οποία η κοινωνία κατέχει τον ρόλο του εντολέα και οι πολιτικές της αρχές αυτόν του εντολοδόχου. Το «γνωσιολογικό έλλειμα της νεωτερικότητας», όπως υποστηρίζει ο Κοντογιώργης αδυνατεί, όχι μόνο να επισημάνει την ιδιαιτερότητα του δημοκρατικού πολιτεύματος, αλλά ακόμη χειρότερα ταυτίζει κάτω από τον όρο δημοκρατία διαφορετικές μεταξύ τους μορφές πολιτικής οργάνωσης, τις οποίες ουδεμία σχέση τις διέπει με τη δημοκρατία.<sup>427</sup> Η Άρεντ σε σημαντικό βαθμό δεν ξεφεύγει από την γνωσιολογική ανορθογραφία της νεωτερικότητας.

Εάν το ένα πόδι της Άρεντ βρίσκεται στο πρότυπο των συμβουλίων, το άλλο της στηρίζεται σε μια μορφή ελιτιστικής αντίληψης της πολιτικής. Πρόκειται για έναν

<sup>426</sup> Βλ. το έργο του Γιώργου Κοντογιώργη, «Η δημοκρατία ως ελευθερία», Πατάκης, Αθήνα, 2007.

<sup>427</sup> Χαρακτηριστικό παράδειγμα της σύγχυσης που παρατηρούμε είναι και οι αντιλήψεις του Μαρξ αλλά και των επιγόνων του όσον αφορά τη δημοκρατική αρχή. Ενδεικτικά βλ. Καρλ Μαρξ «Ο εμφύλιος πόλεμος στη Γαλλία», Θεμέλιο, Αθήνα, 2004. Βλαδίσλεβος Λένιν, «Κράτος και Επανάσταση», Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2004.

ελιτισμό που δεν στηρίζεται στα μορφωτικά προσόντα, στην οικονομική δύναμη ή στην καταγωγή, αλλά σε αμιγώς πολιτικά κριτήρια ανάδειξης. Ο ελιτισμός αυτός πέρα από το ψυχολογικό του υπόστρωμα, δηλαδή από την αβεβαιότητα που βιώνει και θέλει να απαλύνει η Άρεντ, σε σχέση με το στοχαστικό έργο και τη γενικότερη παρουσία ενός φιλοσόφου στην τρέχουσα πολιτική πραγματικότητα, δηλαδή έναντι των ιστορικά επιβεβαιωμένων κινδύνων που αντιμετωπίζει η παρουσία ενός ανθρώπου της σκέψης στο κατ'εξοχήν πεδίο της πράξης που είναι η πολιτική, προϋποτίθεται και από την βεβαιότητα της Άρεντ περί του ακαθόριστου χαρακτήρα της πολιτικής πράξης και άρα της αναγκαιότητας να υπάρξουν μέριμνες για αυτοπεριορισμό των πολιτικών ενεργειών. Έτσι, οι επάλληλοι ιεραρχικοί κύκλοι εξουσίας που έχει ως πρότυπο στο μυαλό της η Άρεντ σχηματίζονται μέσω της διαδικασίας ανάδειξης μεταξύ ομοτίμων των αντιπροσώπων του αμέσως υψηλότερου κύκλου. Όπως σημειώνει η φιλόσοφος, οι αντιπρόσωποι του ιεραρχικώς οργανωμένου συστήματος εξουσίας δεν υποβάλλονται σε κανενός είδους πίεση, ούτε από τα πάνω, ούτε από τα κάτω. Δυστυχώς, η Άρεντ δεν εξηγεί διεξοδικότερα τον στοχασμό στο σημείο αυτό, με αποτέλεσμα να προκύπτουν πολλά ερωτήματα όσον αφορά την ερμηνεία του αφηρημένου αυτού σχήματος της δέουσας οργάνωσης της πολιτικής. Από τη στιγμή που πρόκειται για ένα ιεραρχικό σύστημα πυραμοειδούς μορφής, η αναφορά στην έλλειψη πίεσεως από την κορυφή μπορεί να εκληφθεί μόνο ως ευχολόγιο. Αναπότρεπτα, εάν η κορυφή και η κάθε φορά υψηλότερη βαθμίδα εξουσίας δεν είναι ελεγχόμενη από τα κάτω, σχηματίζεται μια αυταρχικού τύπου εξουσία, η οποία δεν υποχρεώνεται σε τίποτα να λογοδοτήσει σε αυτούς που υπόκεινται εξουσιαστικά σε αυτήν. Επίσης, ο αφορισμός, ο σχετικός περί ελλείψεως πίεσεων και από τη βάση και από την κορυφή μας δίνει ένα σημαντικό λογικό κίνητρο να υποθέσουμε ότι πέραν της βάσεως των ισοτίμων του πρώτου κύκλου εξουσίας, όπου η συγκρότηση είναι αυθόρμητη και προαιρετική, οι λοιποί κύκλοι εξουσίας είναι ισόβιοι από τη στιγμή της εκλογής. Σε διαφορετική περίπτωση η δυνατότητα ανάκλησης αντιπροσώπου από τον αμέσως προηγούμενο κύκλο εξουσίας θα καθιστούσε εφικτή την πίεση. Η πυκνότητα και η αινιγματική καταγραφή της δέουσας πολιτικής οργάνωσης από τη φιλόσοφο, οδηγεί τον αναγνώστη και τον σχολιαστή της Άρεντ σε διάφορα ανάλογα πολιτικά συμπεράσματα, αλλά και προβληματισμούς, οι οποίοι ίσως δεν πέρασαν ποτέ από την σκέψη της.

Θα ήταν όμως άδικο να σταθούμε σε μια ατυχή διατύπωση ή έστω σε μια ελλιπώς επεξεργασμένη απόληξη της πολιτικής της θεωρίας. Κεντρικό σημείο για την αποτίμηση της στοχαστικής της προσφοράς στην πολιτική είναι η απομάκρυνσή της από το σύνολο των θεωρητικών προτύπων της νεωτερικότητας που αντιμετωπίζουν την πολιτική ως σχέση εξουσίας μιας κυρίαρχης ομάδας προς το σύνολο της κοινωνίας. Αυτή αρχή συνιστά για τους νεωτερικούς στοχαστές εγγενή αρχή της πραγματικότητας, ανεξάρτητα από τον κοινωνικό μόρφωμα. Πρόκειται για μια υπερϊστορική αρχή της πραγματικότητας των ανθρώπινων κοινωνιών, πάνω στην οποία στηρίζεται η νομιμοποίηση όλων των μη δημοκρατικών μορφών διακυβέρνησης. Στην αντίθετη προοπτική, η Άρεντ θεωρεί ότι το ζητούμενο της πολιτικής δεν είναι η επιβεβαίωση της φυσικής ή κοινωνικής ανισότητας, αλλά η πραγμάτωση της ελευθερίας μεταξύ των ισοτίμων. Η εκ νέου νοηματοδότηση του πολιτικού πεδίου, μέσα από τους θεμελιώδεις όρους του άρχειν και πράττειν και όχι κάτω από τη

συνηθισμένη θέα του διτισμού μεταξύ εξουσιαστών και εξουσιαζόμενων, θέτει ως κεντρικό της σημείο, τη σύνθεση μεταξύ της προσωπικής-υποκειμενικής πρωτοβουλίας για μια νέα αρχή (ηγέτης) και της ελεύθερης υιοθέτησης ή απόρριψης της πρωτοβουλίας αυτής από αυτούς που θα κληθούν να την υλοποιήσουν και να την υποστούν (κοινωνία πολιτών). Το σημείο αυτό μπορεί να αποτελέσει θεμέλιο για τη διάνοιξη μιας ευρύτερης πολιτικής συζήτησης, η οποία θα μπορούσε να κινητοποιήσει τις δημιουργικές δυνάμεις για μια συνολική θεσμική ανατροπή και διαμόρφωση μιας άλλης πολιτικής πραγματικότητας, ανεξάρτητα από το αν κρίνεται αποτυχημένη ή επιτυχημένη η τελική πρόταση του συστήματος της πολιτικής διακυβέρνησης που προτείνει η Χάννα Άρεντ.

## Τρίτο μέρος

### Διάλογος: Άρεντ-Καστοριάδη

Στο τρίτο αυτό μέρος της διατριβής, θα επιχειρήσουμε να θέσουμε τους βασικούς όρους για την πραγματοποίηση ενός κριτικού διαλόγου ανάμεσα στους δυο αυτούς στοχαστές<sup>428</sup>. Η απόπειρα του κριτικού διαλόγου στοχεύει στην ανάδειξη πρώτον, των θεμελιωδών σημείων σύγκλισης στο έργο των Άρεντ και Καστοριάδη. Δεύτερον, στον φωτισμό παραμέτρων μορφολογικής και εννοιολογικής μεταξύ τους απόκλισης και τρίτον, στην εύρεση δυνατοτήτων σύνθεσης βασικών εννοιολογικών κατηγοριών της σκέψης τους. Στο επίκεντρο αυτού του διαλόγου είναι βέβαια το αντικείμενο της πολιτικής, στον βαθμό όμως που οι στοχαστές που απασχολούν της εργασία μας δεν αποτελούν τυπικούς εκπροσώπους μιας αποκομμένης από οντολογικά και ανθρωπολογικά θεμέλια πολιτικής θεωρίας, η μελέτη επεκτείνεται και σε άλλους χώρους του φιλοσοφικού και επιστημονικού στοχασμού. Όπως έχουμε ήδη υποστηρίξει, η πολιτική θεωρία τόσο του Κορνήλιου Καστοριάδη όσο και της Χάννα Άρεντ συνιστούν συνεπαγωγές ενός θεμελιωδέστερου πεδίου και δεν συγκροτείται αποκομμένο από τις οντολογικές και ανθρωπολογικές διαστάσεις του στοχασμού. Αυτό βέβαια, δεν σημαίνει ότι το πεδίο της πολιτικής είναι πλήρως ετεροκαθοριζόμενο. Αντίθετα, αφού ληφθούν υπόψη από τους δυο στοχαστές οι αναγκαίες προϋποθέσεις συγκρότησης του πολιτικού, τότε είναι σε θέση να αναγνωρίσουν την πραγματική σημασία και αυτονομία του τελευταίου. Με τον τρόπο αυτό καθίσταται εφικτή, η κάθαρση του πολιτικού πεδίου από άρρητες συμβάσεις προ-πολιτικού καθορισμού, οι οποίες φανερώνονται πλέον στα σκεπτόμενα υποκείμενα του φιλοσοφικού στοχασμού, όπως και στους φορείς της πολιτικής δραστηριότητας, ως υλικό που υπόκειται στις σχετικές δημιουργικές ικανότητες της σκέψης και της πολιτικής δράσης. Η διαπίστωση των υπαρκτών περιορισμών της πολιτικής από προπολιτικούς παράγοντες και μεταβλητές εντοπίζει τις δυνατότητες και τους βαθμούς ελευθερίας που μπορούν να απολαύσουν τα πολιτικά υποκείμενα κατά την διαδικασία της δράσης τους στο πολιτικό πεδίο. Για τον λόγο αυτό και η ιστορία τόσο των ιδεών όσο και των ανθρωπίνων πράξεων τίθεται κάτω από το φιλοσοφικό μικροσκόπιο των δυο αυτών στοχαστών, ώστε να διαπιστωθούν οι όροι αλλοίωσης, παραγνώρισης και ετερονομίας της πολιτικής πραγματικότητας του ελληνοδυτικού πολιτισμού. Το εγχείρημα και για τους δύο φιλοδοξεί να θέσει σε κριτική διερεύνηση ολόκληρο το παραδοσιακό και κυρίαρχο σύστημα κατανόησης του φαινομένου της πολιτικής, των μορφών της

---

<sup>428</sup> Πρόκειται για έναν διάλογο που έχει συντελεστεί μονομερώς, υπό την έννοια πως ο Κορνήλιος Καστοριάδης σε κεντρικά σημεία του έργου του εκφράζει την ανάγκη να διαλεχθεί με σημαίνουσες κατηγορίες της αρεντιανής σκέψης, εκφράζοντας ταυτόχρονα τον θαυμασμό και τις επιφυλάξεις ή ακόμη και την πλήρη διφωνία του με τις αντίστοιχες θέσεις της Άρεντ. Ενδεικτικά βλ. τις αναφορές του Καστοριάδη προς της Άρεντ στο βιβλίο του «Χώροι του Ανθρώπου» και στην «Ελληνική Ιδιαιτερότητα» τομ. Α', Β', Γ'.



ελευθερίας, των τύπων άρθρωσης της εξουσίας, των κατηγοριών της συμμόρφωσης και τέλος των όρων της πολιτικής ανατροπής. Ταυτόχρονα, η φιλοσοφική τους θεώρηση δεν αρκείται στην θεωρητική επισήμανση, την περιγραφή και την ανάλυση αποκρυσταλλωμένων κανονικοτήτων της πολιτικής. Αντίθετα, αξιοποιώντας το υλικό της κριτικής τους δραστηριότητας, κομίζουν προτάσεις ανασυγκρότησης του πολιτικού με πρόσημο την ατομική και συλλογική ελευθερία.

Πάρα το γεγονός ότι και οι δυο αυτοί στοχαστές αμφισβητούν βασικές δομές και της σκέψης αλλά και της οργάνωσης της σύγχρονης κοινωνίας εν συνόλω, δεν αποκόπτονται από την φιλοσοφική παράδοση του ορθού λόγου. Αντίθετα, αναλαμβάνοντάς τον ως πολύτιμη κληρονομιά, τον θέτουν στην υπηρεσία των ιδίων τους των αποτελεσμάτων. Η προσπάθεια μάλιστα κυρίως με τον Καστοριάδη, χωρίς να σημαίνει ότι το στοχαστικό ανάπτυγμα της Άρεντ βρίσκεται εκτός αυτής της δυναμικής, κορυφώνεται στον βαθμό που επιχειρεί να αναγνωρίσει μέσω του λόγου τις συνολικές αλλοιώσεις που η χρήση του επιφέρει στην αντίληψη της κοινωνικής πραγματικότητας και στη λογική που διαπερνά τους θεσμούς της. Η Καστοριαδική προσπάθεια πηγαίνει ένα βήμα πιο πέρα από την καντιανή Πρώτη Κριτική, υπό την έννοια πως ο Καστοριάδης θεωρεί ανέφικτη την αντικειμενική διασάφηση ενός πεδίου στο οποίο μπορεί να κυριαρχήσει ο λόγος. Τέτοιου είδους στεγανά δεν μπορούν να υπάρξουν. Ακόμη και ο κριτικός, προς τον Λόγο, λόγος διέπεται από βαθμούς αμφισημίας και ετεροκαθορισμού από την ίδια δηλαδή τη συνιστώσα του φαντασιακού της ορθολογικότητας. Γι' αυτό και προκρίνεται η συνεχής εγρήγορση ως στάση. Το τελευταίο αυτό γεγονός, διασώζει τον φιλόσοφο από την υιοθέτηση μιας μηδενιστικής σκεπτικιστικής τροπής του έργου του. Η Άρεντ σαφώς συντηρητικότερη στοχαστικά, δεν θα αμφισβητήσει εξολοκλήρου τη λειτουργία και τη θέση του Λόγου. Θα υποστηρίζαμε όμως πως ασκώντας την κριτική της σε ειδικές μεν κομβικές δε περιοχές της λειτουργίας του Λόγου προετοιμάζει το έδαφος για μια ευρύτερη κριτική, κληρονόμος και συνεχιστής της οποίας μπορεί να θεωρηθεί και ο Κορνήλιος Καστοριάδης.

Κατόπιν όλων αυτών, θα πρέπει να εγκλείσουμε στη μελέτη του υπερβατικού στοιχείου που αναδύεται μέσα από το έργο των δυο στοχαστών. Αναφερόμαστε στην εύρεση των αξιωματικών παραδοχών στις οποίες βασίζεται το συνολικό τους φιλοσοφικό οικοδόμημα. Αρχίζοντας από το επιστημολογικό επίπεδο, όπως έχουμε ήδη καταγράψει, το σημείο εκκίνησης του στοχασμού των δυο φιλοσόφων διαμορφώνεται εκτός πολιτικής. Για την μεν Χάννα Άρεντ η εκκίνηση σημειώνεται στον χώρο της ανθρωπολογίας για τον δε Καστοριάδη σε αυτό της οντολογίας και κυρίως της ανθρωπολογικής οντολογίας.<sup>429</sup> Ίσως χρειάζεται να εξηγήσουμε κάπως

---

<sup>429</sup> Η εκκίνηση της Άρεντ από τον χώρο της κοινωνικής ανθρωπολογίας, είναι κάπως ιδιόζουσα από τη στιγμή που αφήνει εκτός της στοχαστικής της επιχειρηματολογίας το ψυχικό υπόβαθρο της σχεσιακής ενότητας του ανθρώπου. Μάλιστα η θέση της για τις επιστήμες της ψυχής, είναι άκρως επικριτική, καθώς τις θεωρεί ως εργαλεία διαχείρισης των μαζών και στέρησης της ελευθερίας. Κι αυτό διότι με τον τρόπο αυτό θεωρεί ότι ο λόγος της επιστήμης κατορθώνει να παρουσιάσει την δέουσα κατάσταση στον δημόσιο χώρο, μεταφέροντας σε αυτόν βασικές όψεις της ανελευθερίας που επικρατούν στον ιδιωτικό, με αποτέλεσμα να καταργείται η δυναμική απροσδιοριστία της πολιτικής και να καταλύεται η δυνατότητα της ελευθερίας. Ορισμένες από τις απόψεις της Άρεντ συμμαρμίζονται και ο Κορνήλιος Καστοριάδης, αλλά το γεγονός αυτό δεν του στερεί τη δυνατότητα να ασχοληθεί σε πολύ μεγάλο

καλύτερα το πώς κατανοούμε τη διαφορά μεταξύ ανθρωπολογίας και ανθρωπολογικής οντολογίας. Η ανθρωπολογική οντολογία θέτει ως αντικείμενό της το βαθύτερο είναι της ανθρωπολογίας, διερευνά τη φύση των στοιχείων, των δομών και της «λογικής» της σύνταξης των ανθρωπολογικών όρων. Ενώ η ανθρωπολογία λαμβάνοντας ως δεδομένα τα στοιχεία αυτά ή ορισμένα εξ αυτών με βαρύνουσα σημασία, αρχίζει από εκεί και ύστερα το έργο της. Η Άρεντ δομεί τον στοχασμό της λαμβάνοντας ως δεδομένη μια δυαδική ανθρωπολογική συνθήκη για την ανθρωπότητα. Η συνθήκη αυτή καταγράφει τον δυισμό μεταξύ αναγκαιότητας και ελευθερίας ή με όρους της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας φύσεως και νόμου. Αυτός ο δυισμός, όπως έχουμε δείξει σε προηγούμενο κεφάλαιο, συνιστά προϊόν αφαίρεσης κατά την ερμηνεία της αρεντιανής ανθρωπολογίας, η οποία σε πλήρη έκταση φανερώνεται σε τέσσερα επίπεδα. Θυμίζουμε πως το ανθρωπολογικό στοιχείο στη φιλόσοφο εκδιπλώνεται στο επίπεδο πρώτον του μόχθου και δεύτερον της εργασίας, όπου και τα δυο αυτά χαρακτηρίζονται από τους όρους μιας αδήριτης νομοτέλειας που διέπει την ανθρωπότητα. Τρίτον, στο επίπεδο της πράξης και τέταρτον στο επίπεδο του στοχασμού. Τα δυο τελευταία επίπεδα ορίζονται κυρίως από την παράμετρο της ελευθερίας. Ωστε στα τέσσερα αυτά επίπεδα κυριαρχούν δυο βασικά κριτήρια που σχετίζονται με την αναγκαιότητα και την ελευθερία. Στον βαθμό που τα δυο πρώτα οριοθετούνται από την αναγκαιότητα και τα υπόλοιπα δυο από την ελευθερία, μπορούμε να μιλάμε για τον ανθρωπολογικό δυισμό της Άρεντ. Αν θεωρήσουμε πως η βασική ταυτότητα της επιστημολογικής παρακαταθήκης της νεωτερικότητας αρθρώνεται μέσα από την κυριαρχία του αντικειμενικού λόγου του σκεπτόμενου υποκειμένου, το οποίο με τη σειρά του παραπέμπει σε μια κεκανονισμένη αντίληψη του Είναι, γεγονός που ισχύει τόσο για τις αντικειμενιστικές θεωρήσεις όσο και για τις σκεπτικιστικές, τότε θα πρέπει ακριβώς σε αυτό το σημείο να εντοπίσουμε την πολεμική προς την κυρίαρχη μορφή σκέψης που ασκούν οι Άρεντ και Καστοριάδης. Βεβαίως η ένταση και το ευρος της πολεμικής δεν είναι το ίδιο. Για τον Έλληνα φιλόσοφο, η πολεμική αυτή αφορά καθολικά τον στοχασμό της ελληνοδυτικής παράδοσης ενώ για την Άρεντ μερικές μόνο πτυχές της. Η παράδοση αυτή υποστηρίζει ότι το Είναι διέπεται από την αναγκαιότητα και στον βαθμό που η τελευταία εκλείπει δεν υπάρχει Είναι. Πρόκειται για το σημείο σύγκλησης των αντικειμενιστών και των σκεπτικιστών γεγονός που τους ταξινομεί από αυτή την άποψη στην ίδια φιλοσοφική παράδοση. Το έργο της Άρεντ όντως διέπεται από την αναγκαιότητα, μόνο που αυτή παρουσιάζεται ως κυρίαρχη μόνο στο ένα σκέλος του δυισμού, δηλαδή στον

---

βαθμό στο έργο του με την ανθρώπινη ψυχή και μάλιστα να παραδεχτεί ότι το έργο του ορίζεται από δυο βασικά ενδιαφέροντα αυτό της πολιτικής και αυτό της ψυχαναλυτικού αντικειμένου. Τα δυο αυτά θεμελιώδη του ενδιαφέροντα τέμνονται κάτω από την αξίωση της επίτευξης της ατομικής και κοινωνικής αυτονομίας. Εάν η επαναστατική προοπτική συμβάλλει στην κοινωνική αυτονομία, η ψυχανάλυση κάνει το ίδιο όσον αφορά την ατομική. Ο Έλληνας φιλόσοφος δεν εγκαταλείπει φυσικά την οντολογική του τοποθέτηση περι μάγματος. Ο ίδιος θεωρεί ότι η βασικότερη συνιστώσα της ψυχής είναι ακριβώς το μαγματικό στοιχείο. Άρα δεν τίθεται ζήτημα αναγνώρισης εξουσιαστικών δικαιωμάτων επί των επιστημών της ψυχής. Αποδεχόμενος της αρχή του πατέρα της ψυχανάλυσης Φρόυντ, περί του αβυθομέτρητου της ψυχικής μονάδας, ο Καστοριάδης αρνείται να χαρακτηρίσει ως θετική επιστήμη την ψυχανάλυση, παρά μόνο ως μια τεχνική που μπορεί να συμβάλλει στην κατάκτηση της ατομικής αυτονομίας.

άξονα μεταξύ του μόχθου και της εργασίας. Αντίθετα, στα άλλα δυο κυριαρχεί η ελευθερία, η δυνατότητα μιας δημιουργικής ανθρωπότητας, η οποία δεν δεσμεύεται παρά από τις πρωτοβουλίες που η ίδια αναλαμβάνει και φροντίζει να πραγματοποιήσει. Επίσης, το δεύτερο αυτό στοιχείο της ελευθερίας αποκτά μια αξιολογική ανωτερότητα σε σχέση με το πρώτο διότι τίθεται ως παράμετρος πραγμάτωσης και λύτρωσης του ανθρώπου από την αναγκαιότητα, έστω κι αν αυτή δεν τίθεται με την μορφή μιας υπερβατικής εσχατολογίας, αλλά μιας ιστορικής ατελούς δυνατότητας. Ακριβώς στο σημείο αυτό παρουσιάζεται για την Άρεντ το δεύτερο σημείο υπέρβασης της νεωτερικότητας που έγκειται στην πολιτική πραγματικότητα. Το στοιχείο της επιστημολογικής ελευθερίας αποδεσμεύει την πολιτική προσέγγιση της Άρεντ, τουλάχιστον σε πρώτο βαθμό, από την μεταβλητή της αντίληψης του φαινομένου της πολιτικής οργάνωσης ως σχέση εξουσίας, επιβολής, συμμόρφωσης και καταναγκασμού. Η πολιτική για την Άρεντ, σε αντίθεση με το σύνολο σχεδόν των νεωτερικών στοχαστών, δεν διακρίνεται μεταξύ του ενός ή των λίγων που ασκούν εξουσία και των πολλών που εξουσιάζονται, αλλά μεταξύ του άρχειν και του πράττειν, δηλαδή μεταξύ της πρωτοβουλίας που ξεκινά μια δράση και της πρωτοβουλίας που εγκρίνει και συμμετέχει στην υλοποίησή της. Το άρχειν για την Άρεντ από προσταγή του εξουσιαστή προς τους εξουσιάζόμενους μετατρέπεται στον πρώτο χρόνο της πολιτικής πράξης που για να πραγματοποιηθεί χρειάζεται απαραιτήτως τον δεύτερο χρόνο που είναι αυτός του πράττειν. Στον δεύτερο αυτόν χρόνο κρίνεται από το σύνολο της πολιτικής πολλαπλότητα η πρωτοβουλία του ηγέτη.

Για τον Καστοριάδη τα πράγματα είναι κάπως διαφορετικά. Ριζοσπαστικοποιεί επεκτείνοντας ακόμη περισσότερο την παράμετρο της ελευθερίας/αυτονομίας την οποία βλέπουμε στο έργο της Άρεντ σχεδόν να ισορροπεί με αυτή της αναγκαιότητας. Η έννοια της αντικειμενικής αναγκαιότητας στο έργο του Καστοριάδη είναι μάλλον δευτερεύουσα (την εντοπίζουμε στο έργο του ως έρση της κοινωνίας στη φύση-πρώτη φυσική στιβάδα) σε σύγκριση με την παρουσία του μάγματος των μαγμάτων του Ριζικού Φαντασιακού. Αυτό διότι το Είναι στον Καστοριάδη χαρακτηρίζεται από την ακαθοριστία. Πρόκειται για ένα χαοτικό Είναι, εντός του οποίου δύναται κανείς να επισημάνει επιμέρους δυνατότητες καθορισμού και οργάνωσης, αλλά δεν μπορεί εν συνόλω να υπαχθεί σε κάποιον καθορισμό. Υπενθυμίζουμε πως για τον Κορνήλιο Καστοριάδη, η έννοια του καθορισμού παραπέμπει σε αυτή της αναγκαιότητας. Το κυρίαρχο στοιχείο όμως της ανθρωπολογικής οντολογίας του Καστοριάδη είναι το μάγμα του Ριζικού Φαντασιακού, το οποίο είναι το αποτέλεσμα της εκ του μηδενός δημιουργίας. Το σύνολο του κοινωνικού κόσμου αρθρώνεται υπεράνω του αντικειμενικού καθορισμού. Με μια πιο έντονη διατύπωση, ο ίδιος ο καθορισμός συνιστά μια φαντασιακή συνιστώσα. Με τι δυο αυτές τελευταίες προτάσεις, κατανοούμε τον τρόπο με τον οποίο θεμελιώνεται και η πολιτική φιλοσοφία του Καστοριάδη. Το γεγονός της μαγματικής οργάνωσης του Είναι επιτρέπει τουλάχιστον θεωρητικά την συνάρθρωση του συνόλου της κοινωνικής θέσμησης με όρους αυτονομίας και άρα αναίρεσης της μη υποχρεωτικής, από φυσική και οντολογική άποψη, ατομικής και κοινωνικής ετερονομίας. Το σκεπτικό του Καστοριάδη θα μπορούσε σε αυτό το σημείο να απλοποιηθεί εξαιρετικά: εάν τίποτε στη σύσταση των κοινωνιών δεν τις υποχρεώνει να είναι ετερόνομες, γιατί τότε να μην είναι αυτόνομες.

Ύστερα από αυτές τις προϋπόθεση ανοίγει ο δρόμος για την αναζήτηση του καλύτερου σχήματος που μπορεί να πραγματώσει την αυτονομία, ανοίγει δηλαδή ο δρόμος για τη δημοκρατία. Διαπιστώνουμε λοιπόν, μετά από όλα αυτά, πως στο έργο της Χάννα Άρεντ και του Κορνήλιου Καστοριάδη υπάρχουν σημαντικές προοπτικές για τη διεξαγωγή ενός ουσιώδους πολιτικού διαλόγου, πάνω σε συγκεκριμένες όψεις των στοχαστικών τους ενεργειών και απολήξεων.

### **Εκ του μηδενός δημιουργία και πρωτοβουλία για μια νέα αρχή**

Ένα από τα κεντρικότερα σημεία σύγκλισης των δυο φιλοσοφικών έργων, εντοπίζεται στο επίπεδο της οντολογίας και πρόκειται για την ιδέα της νέωσης, η οποία έλκει την καταγωγή της κυρίως από τη σκέψη του Γερμανού φιλοσόφου Μπαίμε. Όπως αναφέρει ο Νικόλαος Μπερντιάεφ σχετικά για τον Μπαίμε «στο βάθος του όντος, ή μάλλον πριν από το Ον υπάρχει το *Ungrund*, ένα σκοτεινό, άλογο και απύθμενο βάθος – η αρχέγονη ελευθερία.»<sup>430</sup>. Αυτή η αρχέγονη κατάσταση της ελευθερίας που εξαντλείται μόνο γλωσσικά, δηλαδή προσδιορίζεται από τις λέξεις του ανεξάντλητου και απύθμενου βάθους, τους χάους και του άλογου πραγματώνεται ως θεϊκό μηδέν και ως βούληση της θεότητας να υπάρξει ως αυτοδημιουργία και δημιουργική δραστηριότητα της κτιστότητας, δηλαδή του φυσικού κόσμου.<sup>431</sup> Σύμφωνα με τον Μπαίμε: «Η ελεύθερη βούληση δεν έχει καμιά αρχή και δεν περιβάλλεται από κανένα θεμέλιο, ούτε παίρνει μορφή από οτιδήποτε ... Η πραγματική της αρχέγονη κατάσταση κείται στο μηδέν». Αυτό το οντολογικό μηδέν προϋπάρχει ως «κατάσταση» κάθε άλλης καταστάσεως και όντος και συνιστά την μήτρα μέσα από την οποία αυτά προέρχονται. Άρα η ίδια η ανάδυση των όντων όλων των τύπων είναι γεγονός δημιουργίας εκ του μηδενός.

Η συμπερασματική αυτή πρόταση μας μετατοπίζει στην αινιγματική, φράση του Καστοριάδη για την ανάδυση της πλήρους ετερότητας εκ του μηδενός, μα όχι στο μηδέν και με το μηδέν. Ήδη ο Καστοριάδης με την προσθήκη της φράσης «όχι στο μηδέν και με το μηδέν» οργανώνει με λιγότερο μεταφυσικούς όρους τη φιλοσοφία του, περνώντας έτσι από την οντολογία του χάους του Μπαίμε στη δική του κοινωνική οντολογία του χάους. Αυτό σημαίνει ότι ο Καστοριάδης ασχολείται με την οντολογία μεσολαβούμενη από την σκοπιά της ανθρώπινης ύπαρξης και των γνωσιακών της δυνατοτήτων. Με άλλα λόγια, για τον Καστοριάδη δεν έχει νόημα μια οντολογία του όντος ανεξάρτητη από την υπαρξιακή κατάσταση του ανθρώπου, γι' αυτό και η οντολογία του Έλληνα φιλοσόφου προϋποθέτει ήδη την ύπαρξη όντων. Ακριβώς η παράμετρος αυτή, θέτει τα όντα σε μια διαδικασία διάδρασης με το μηδέν από το οποίο προέρχονται και μέρος του οποίου εμπεριέχουν. Με τον τρόπο αυτό αίρεται η

<sup>430</sup> Νικόλαος Μπερντιάεφ, «Δοκίμιο Εσχατολογικής Μεταφυσικής», Αρμός, Αθήνα, 2010. Σελ. 54.

<sup>431</sup> Όπ.π. σελ. 169-176.

αμφισημία της φράσης «εκ του μηδενός δημιουργία, μα όχι στο μηδέν και με το μηδέν». Το γεγονός όμως της ενδεχόμενης προϋπαρξής των όντων, δεν ματαιώνει τη δυναμική της εκ του μηδενός δημιουργίας νέων όντων. Αυτό που προϋπάρχει τίθεται ως αναγκαία, αλλά όχι ως ικανή συνθήκη δημιουργίας νέων όντων. Στο επίπεδο της κοινωνικής οντολογίας, τα νέα όντα είναι οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και η ενσάρκωσή τους στα κοινωνικά υποκείμενα και τους θεσμούς. Το γεγονός της νέωσης επιτελείται σχεδόν απροϋπόθετα υπό την έννοια πως το εκάστοτε δημιούργημα δεν μπορεί να αναχθεί ούτε στο προϋπάρχον υλικό, ούτε στη δημιουργική δύναμη που του έδωσε οντότητα. Εάν πράγματι εκλείπει η δυνατότητα αναγωγής σε κάτι που προϋφίσταται τότε κανενός είδους αναγκαιότητα δεν φαίνεται να κυριαρχεί στη γένεση μιας κοινωνικής οντότητας. Απελευθερώνεται έτσι η ίδια η κοινωνική θέσμιση από στοιχεία τα οποία ενδεχομένως θα την καθιστούσαν οντολογικά υπόλογη σε κάτι πέρα από αυτήν. Εάν όντως η ίδια η θέσμιση του κοινωνικού είναι γεγονός εκ του μηδενός δημιουργίας, τότε δεν είναι καθόλου δύσκολο για τον Καστοριάδη να υποστηρίξει πως ολόκληρη η κοινωνική θέσμιση είναι το αντικείμενο της πραγματικής πολιτικής σκέψης και δράσης. Η ακαθοριστία της κοινωνικής οντολογίας καθιστά εφικτή την αναζήτηση της αυτονομίας.

Για την Άρεντ η παράμετρος της νέωσης δεν τοποθετείται ούτε στο επίπεδο της καθαρής οντολογίας, ούτε σε αυτό της κοινωνικής οντολογίας, αλλά στο επίπεδο της οντολογίας της πολιτική πράξης. Σε αυτό το ειδικά καθορισμένο πλαίσιο αναδύονται οι δυνατότητες της ελευθερίας. Αφού η φιλόσοφος θέσει τον νομοτελειακό χαρακτήρα κάποιων όψεων της ανθρώπινης κατάστασης και συγκεκριμένα της βιολογικής αναπαραγωγής<sup>432</sup> και της πραγμάτωσης του ανθρώπινου τεχνουργήματος, περνά στην ανάλυση της πολιτικής πράξης. Η πολιτική πράξη συντίθεται από τη βούληση ανάληψης της πρωτοβουλίας για μια εντελώς νέα αρχή. Η νέα αρχή συνιστά ένα ενδεχόμενο το οποίο προκύπτει από τα χαρακτηριστικά της πολιτικής πράξης· μεταξύ των σημαντικότερων εντοπίζουμε τον απρόβλεπτο χαρακτήρα της. Η ικανότητα για μια νέα αρχή, για την ενέργεια εκείνη που προκαλεί κάτι το οποίο δεν μπορούσε να

---

<sup>432</sup> Στο έργο της «Η Ανθρώπινη Κατάσταση» η Άρεντ ανακαλύπτει τα όρια της φυσικής αναγκαιότητας για την ανθρωπότητα, η πλήρωση των οποίων συνιστούν και τις προϋποθέσεις για το πέρασμα στην φάση της δυνάμει ελευθερίας. Η παράμετρος του μόχθου ως κάλυψη των αναγκών του βιολογικού κύκλου με σκοπό την αναπαραγωγή και η εργασία, ως κατασκευή ενός λίγο-πολύ σταθερού χώρου ο οποίος μπορεί να φιλοξενήσει την ανθρώπινη ύπαρξη, να της παράσχει διάρκεια και μια σχετική προστασία από τη φθορά του χρόνου. Η φύση λοιπόν διαδραματίζει έναν πολύ σημαντικό ρόλο, τόσο ως αντικειμενική φύση-κόσμος, όσο κι ως ανθρώπινη φύση. Για τον Καστοριάδη, η φύση ενώ αποτελεί μια ανεξόριστη μεταβλητή στα ανθρώπινα πράγματα, ταυτόχρονα υπόκειται, σε σημαντικό βαθμό, στη μορφοποιητική διεργασία των κοινωνικών και ιστορικών διαδικασιών, δηλαδή στη δράση των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Αυτό που ο Έλληνας φιλόσοφος αποκαλεί «έριση της κοινωνίας στη φύση», δεν είναι παρά η λήψη ενός αντικειμενικού υλικού, ενός καθορισμένου σε κάποιες διαστάσεις του φυσικού δεδομένου, το οποίο όμως παρουσιάζεται στη σκέψη του ως δεκτικό μορφοποίησης και κυρίως παρουσιάζει δυνατότητες να χρησιμοποιηθεί για τη δημιουργία κοινωνικών οντοτήτων, τα οποία δεν μπορούν να αναχθούν σε αυτό. Με άλλα λόγια μια βασική διαφορά στη σκέψη των δυο φιλοσόφων εντοπίζεται στο σημείο κατά το οποίο, για την Άρεντ, η φυσική πραγματικότητα ή ένα μέρος της θέτει και μόνο με την παρουσία της, με απόλυτο τρόπο τις ορίζουσες κάποιων βασικών οριζόντων της κοινωνικής πραγματικότητας, ενώ αντίθετα για τον Καστοριάδη, ο φυσικός συντελεστής ενώ επιδρά στην εξέλιξη των κοινωνικών πραγμάτων, το είδος της παρουσίας του κρίνεται και από την επεξεργασία που θα του επιφυλάξει το Ριζικό Φαντασιακό.

είναι εκ των προτέρων γνωστό, όχι μόνο γι' αυτούς που το υποδέχονται ή το αντιμετωπίζουν ως γεγονός, αλλά και για τον πρωταγωνιστή, τον ίδιο τον δρώντα, ο οποίος παρά την αρχική του πρόθεση αδυνατεί, σύμφωνα με τη φιλόσοφο, να γνωρίζει με ακρίβεια τι προκαλεί αυτό που κάνει. Αγνοεί λοιπόν ο δρώντας τις συνέπειες που θα έχουν οι ενέργειές του. Αυτή η δυνατότητα και συνάμα ικανότητα της ανθρώπινης ύπαρξης να προβαίνει σε μια νέα αρχή, προσδιορίζει την παράμετρο της ανθρώπινης ελευθερίας. Ως αρχετυπική ικανότητα του ανθρώπου, έστω κι αν περιορίζεται για την Άρεντ μόνο στο πολιτικό πεδίο, δεν μπορεί να μην δηλώνει τη συγγένειά της με την αρχέγονη ελευθερία που συναντήσαμε με την αναφορά μας στο έργο του Μπαίμε και βέβαια στο αξίωμα του Καστοριάδη για την εκ του μηδενός δημιουργία της πλήρους ετερότητας.

Είναι αδιαμφησβήτητο πως η χαοτική διάσταση του κοινωνικού Είναι για το έργο του Καστοριάδη ή της πολιτικής πράξης για τη σκέψη της Άρεντ αντίστοιχα, συνιστά μια βασική παράμετρο, μέσα από την οποία σημασιοδοτείται και οριοθετείται το πολιτικό πεδίο ως πεδίο ασταθούς ευστάθειας και άρα ελευθερίας. Ακριβώς από το σημείο αυτό και μετά, κατοχυρώνεται η δυνατότητα ύπαρξης ενός χώρου ανθρώπινης δράσης, ο οποίος δεν υπόκειται στην ετερονομία και στο επιτακτικό γινόμενο της ζωής. Φανερώνεται έτσι πως ο ορθός λόγος, σε πολλές περιπτώσεις, ενεργώντας εντός της νεωτερικής σύλληψης της πολιτικής αποτέλεσε κεφαλαιώδες εμπόδιο έναντι του αιτήματος της ελευθερίας για τις κοινωνίες, καθώς τις υπέτασσε σε ένα συνολικό σχέδιο το οποίου διατηρούσε τις δικές του ετερόνομες ροπές, τη δική του κανονικότητα. Οι δυο στοχαστές, λοιπόν θεωρούν ότι εντόπισαν ένα σημείο έκτος πολιτικής το οποίο ήταν υπεύθυνο για την ατομική και κοινωνική ετερονομία. Εάν αυτό το σημείο μπορούσε να κατανοηθεί με διαφορετικό τρόπο τότε αλλάζει άρδην η προοπτική οργάνωσης της πολιτικής και της κοινωνίας, διανοίγονται δυνατότητες άλλες από αυτές που απαντούν στο κλασικό εξουσιαστικό φαινόμενο, δηλαδή στις άνισες σχέσεις εξουσίας και υποταγής.

Μια από τις σοβαρότερες κριτικές που έχουν ασκηθεί στην προοπτική αυτή, που με τον έναν ή το άλλο τρόπο βλέπουμε να ασπάζεται τόσο η Άρεντ όσο και ο Καστοριάδης, σχετίζεται με την απόρριψη από την πλευρά τους, στο επίπεδο της εκ του μηδενός δημιουργίας (όσον αφορά τον Έλληνα φιλόσοφο) και της νέας αρχής (όσον αφορά την Γερμανοεβραία φιλόσοφο) μιας παραμέτρου της επιστήμης και του φιλοσοφικού στοχασμού γενικώς, που αποτελούσε κριτήριο εγκυρότητας του αντίστοιχου πεδίου που επιχείρησαν να θεραπεύσουν. Πρόκειται για το βασικό κριτήριο της παρουσίασης μιας θεωρητικής εξήγησης με αξιώσεις επιστημονικής εγκυρότητας στον βαθμό που αυτή μας παρέχει βάσιμους λόγους διασύνδεσης μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος. Η ευθύγραμμη αποδεικτική που συνεπάγεται η αιτιώδης συσχέτιση, βλέπουμε πως σε ορισμένες βασικές όψεις των έργων των δυο αυτών στοχαστών δεν τηρείται σκοπίμως. Όπως μπορούμε να ισχυριστούμε, και για την Άρεντ όπως και για τον Καστοριάδη, η αιτιώδης συσχέτιση δεν μπορεί να παράσχει εξηγήσεις και να εφαρμοστεί σε ορισμένες διαστάσεις της ανθρώπινης ύπαρξης κατά τις οποίες η παράμετρος του Είναι δεν δύναται να καθοριστεί. Ορισμένοι κριτικοί σχολιαστές των έργων της Άρεντ και του Καστοριάδη θέλησαν να αποδώσουν, το κατά τη γνώμη τους θεωρητικό απόπημα σε μια προνεωτερική και θεολογικά

προσδιοριζόμενη συνθήκη. Ενώ κάποιιοι άλλοι είδαν σε αυτό, την αδυναμία των εν λόγω στοχαστών να προσδιορίσουν με ακρίβεια το πολύπλοκο σύνολο των μεταβλητών που εκπροσωπούν σε κάθε περίπτωση τους συντελεστές της σχέσεως αιτίας και αποτελέσματος. Σε γενικές γραμμές και οι δυο αυτές κριτικές θέσεις δεν μπορούν να θεωρηθούν άστοχες. Όσον αφορά την πρώτη κριτική θέση, που χρεώνει την προνεωτερική ταυτότητα στην καστοριαδική και αρεντιανή σκέψη, ήδη έχουμε παραδεχτεί τις εκλεκτικές τους συγγένειες, με διάφορους προνεωτερικούς στοχαστές όπως λόγου χάρη ο Μπαίμε. Είναι έντονη η παρουσία του απόλυτου στις σκέψεις των δυο αυτών στοχαστών έστω κι αν ποτέ δεν κατονομάζεται<sup>433</sup>. Από την άλλη όμως, θα πρέπει να αναρωτηθούμε για τη δυνατότητα μη ύπαρξης του απόλυτου, ακόμη και στις θεωρητικές κατασκευές του απόλυτου σκεπτικισμού, ο οποίος ρητά αρνείται κάθε αναφορά στο απόλυτο. Η απάντηση είναι προφανώς και όχι. Καμιά θεωρητική κατασκευή δεν μπορεί να αρθρωθεί εάν δεν κάνει χρήση ενός θεμελίου. Ο απόλυτος σκεπτικισμός θυμίζουμε, όπως και ο απόλυτος αντικειμενισμός αρχίζουν θέτοντας ως αφετηρία τους ένα αξίωμα, δηλαδή μια μεταφυσική παραδοχή. Το αν αυτή έχει αρνητικό ή θετικό πρόσημο δεν αλλάζει την ουσία των πραγμάτων. Αντίστοιχα, όσον αφορά τη δεύτερη κριτική θέση, η οποία αποδίδει τη μαγματική προοπτική των δυο αυτών στοχαστών στην αδυναμία τους ή στην εν γένει αδυναμία του στοχαστικού διακυβέυματος να συλλάβει την πολυπλοκότητα και την πολυπαραγοντικότητα των κοινωνικών και πολιτικών φαινομένων, δεν μπορούμε να πούμε πως αδικεί εντελώς τους κρινόμενους, υπό την έννοια βέβαια πως μια τέτοια κριτική αφορά επιμέρους ζητήματα και όχι το συνολικό θεωρητικό τους εγχείρημα. Εντούτοις όμως, η κριτική αυτή δεν μπορεί να αποδομήσει την ίδια την προοπτική της χαοτικής διάστασης της δημιουργίας και της νέας αρχής όπως παρουσιάζονται στα έργα των δυο αυτών στοχαστών. Ο Καστοριάδης και η Άρεντ διατείνονται πως υπάρχουν περιοχές στην ανθρώπινη πραγματικότητα, οι οποίες διαρρηγνύουν τη συνοχή μεταξύ της ακολουθίας αιτίας και αποτελέσματος, χωρίς να αποσυντίθεται το κοινωνικό Είναι. Επίσης, χωρίς τέτοιου είδους προϋποθέσεις να καθιστούν την παραδοχή σχέσεων αιτιώδους συσχέτισης ένα φάντασμα του στοχασμού. Θερούν, με άλλα λόγια, ότι η αιτιώδης συσχέτιση ισχύει ως μια πλευρά του πραγματικού, αλλά αρνούνται την καθολικότητά της. Υποθέτουν πως ο χώρος της πολιτικής δραστηριότητας ενέχει τη δυνατότητα ενεργειών και αποτελεσμάτων τα οποία δεν μπορούν να προκαθοριστούν από δεδομένες αιτίες και όχι απλώς ότι αυτές δεν μπορούν να καταγραφούν εξαιτίας του πλήθους ή της πολυπλοκότητάς τους. Είναι η φύση του κοινωνικού ή πολιτικού Είναι η οποία δεν επιτρέπει μια θεώρηση που θα το υποτάσσει στον καθορισμό και όχι η αδυναμία της παρούσας φιλοσοφικής και επιστημονικής σκέψης να το συλλάβει.

Ένα άλλο πολύ σημαντικό, κατά τη γνώμη μας, ζήτημα που εντάσσεται μέσα στην ίδια προβληματική, αλλά εντοπίζεται αυτή τη φορά στη σφαίρα, όχι της κοινωνικής οντολογίας και της οντολογίας της πράξης, αλλά σε αυτή της γνωσιολογίας, αφορά το πρόβλημα της κριτικής σκέψης, δηλαδή της δραστηριότητας που φέρνει στην

---

<sup>433</sup> Η παράμετρος του Ριζικού Φαντασιακού όπως και της Ανθρώπινης Κατάστασης έχουν τον ρόλο απόλυτου στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη και της Χάννα Άρεντ αντίστοιχα.

επιφάνεια ή επιλέγει από τα ήδη διαθέσιμα, τα κριτήρια, δηλαδή τα όργανα εκείνα που αξιολογούν τα φαινόμενα του κόσμου, μέσα από τα οποία η ανθρώπινη ύπαρξη διευθετεί τη σχέση της με τον αντικειμενικό κόσμο και γενικά με οτιδήποτε εκλαμβάνει ως αντικείμενό της. Έχει μεγάλο ενδιαφέρον το πώς οι δυο φιλόσοφοι αντιλαμβάνονται την κριτική ικανότητα και κυρίως πώς αυτή ουσιαστικά συνιστά το ενδιάμεσο για να εισρεύσει στον ανθρώπινο κόσμο και να λάβει τη θέση της η πλήρης ετερότητα. Η ετερότητα, όπως κατορθώσαμε να δείξουμε, είναι το αποτέλεσμα της εκ του μηδενός δημιουργίας στο έργο του Καστοριάδη και της πρωτοβουλίας για μια νέα αρχή για τη σκέψη της Άρεντ. Εάν κάτι επιτρέπει την ανάδυση της ετερότητας είναι ο χαοτικός χαρακτήρας της πράξης στην περίπτωση της Άρεντ και του Ριζικού Φαντασιακού στον Καστοριάδη. Η ακαθοριστία καθιστά δυνατή την εμφάνιση της πλήρους ετερότητας.<sup>434</sup> Το ερώτημα που τίθεται και από τους δυο στοχαστές είναι, πώς η αναδύμενη κάθε φορά ετερότητα μπορεί να συλληφθεί, να αποτιμηθεί και να ταξινομηθεί, δηλαδή να λάβει την καταστατική της θέση μέσα στην τάξη πραγμάτων του κόσμου των ανθρώπων. Σύμφωνα με αυτούς, η παραδοσιακή σκέψη αδυνατεί να συλλάβει την πλήρη ετερότητα διότι έχει αποκλείσει από τη διαδικασία της σκέψης τη σύλληψη του εντελώς άλλου, ακριβώς διότι είναι γνωσιολογικά πεπεισμένη πώς κάθε νέο δεν είναι παρά είτε μια πιστή αναπαραγωγή του ήδη υπάρχοντος, είτε ένας διαφορετικός συνδυασμός των υφιστάμενων στοιχείων.

Η γνωσιολογική αυτή διακήρυξη έχει μείζονες πολιτικές συνέπειες, υπό την έννοια πώς παραπέμπουν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο στην συντήρηση του παλιού, στην αναπαραγωγή του θεσμισμένου, στερώντας από την πολιτική σφαίρα το βασικό της αγαθό και συνάμα διακύβευμα, την ελευθερία. Εάν όντως οτιδήποτε είναι ήδη θεσμισμένο καθορίζει με αποκλειστικό και απόλυτο τρόπο ότι θα εμφανιστεί στην σκηνή της πολιτικής, τότε η αρχή της δημοκρατίας ως ελευθερίας συνιστά ουτοπία. Πρόκειται λοιπόν, σύμφωνα με την παραδοσιακή και κυρίαρχη σκέψη της επιστήμης και της φιλοσοφίας, για μια νομοτελειακή συνθήκη η οποία περιορίζει ασφυκτικά τις επιλογές του πολιτικού σώματος, εγκλωβίζοντάς σε μια απλώς υπηρετική προς την νομοτέλεια εργασία. Ακριβώς από τη στιγμή αυτή και μετά προκύπτει ένας τρόπος αντίληψης της πολιτικής που ουδεμία σχέση έχει με το διακύβευμα της ελευθερίας. Η γνωσιολογική αυτή παρακαταθήκη της παραδοσιακής σκέψης δεν μπορεί να παραπέμψει εκτός του κύκλου της τεχνοκρατικής διαχείρισης. Η λογική αυτή απαντάται στους κυρίαρχους κύκλους της αριστεράς και της δεξιάς ήδη από την απαρχή του, καθώς όλο το εννοιολογικό τους πλαίσιο οικοδομείται στη βάση της παραδοσιακής αντίληψης του Είναι ως καθοριστικότητας<sup>435</sup>.

Η ασκούμενη προς αυτή τη γνωσιολογία κριτική από την Άρεντ και τον Καστοριάδη, ενώ έχει ως κοινό ανάφορό της, την αντίδραση προς τη νομοτελειακή συνθήκη που στραγγαλίζει την ελευθερία, δεν ασκείται ούτε στην ίδια έκταση ούτε στον ίδιο βαθμό από τους δυο αυτούς στοχαστές. Η Άρεντ μάλλον περιορίζει την ισχύ του κριτικού της εγχειρήματος έναντι της καθοριστικότητας μόνο στο επίπεδο της

<sup>434</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας», Πόλις, Αθήνα, 2000, σελ. 67-69.

<sup>435</sup> Για το ζήτημα αυτό βλέπε το άρθρο μας Σωτήρης Αμάραντος «Οι αξιώσεις αιωνιότητας της ολιγαρχικής μεσοβασιλείας», στο ηλεκτρονικό περιοδικό Non Neutral, 7-1-2017.



πολιτικής πράξης και ίσως της αισθητικής κρίσης, επηρεαζόμενη, σε σημαντικό βαθμό, από την «Κριτική της Κριτικής Δύναμης» του Καντ, γι' αυτό και αφήνει εκτός του χώρου που μπορεί να αναπτυχθεί η ελευθερία τις σφαίρες του μόχθου και της εργασίας. Για τον Καστοριάδη τα πράγματα είναι διαφορετικά, διότι ασκεί σε όλο το φάσμα του κοινωνικού Είναι την στοχαστική προσπάθεια ανατροπής του γνωσιολογικού κινδύνου να αποδοθεί απόλυτη κυριαρχία στην καθοριστικότητα. Ο Έλληνας φιλόσοφος αρνείται να δεχθεί την καθοριστικότητα ως βασικό στοιχείο της κοινωνικής οντολογίας. Αντίθετα βλέπει αυτή να χαρακτηρίζεται από την μαγματικότητα, δηλαδή από την κυριαρχία της ακαθοριστίας, η οποία μόνο σε ορισμένες όψεις της επιδέχεται τον καθορισμό. Εάν το πρώτο σημείο μερικής συμφωνίας μεταξύ των δυο φιλοσόφων εστιάζει στην αντίληψη της απροσδιοριστίας του κοινωνικού κόσμου, ένα δεύτερο εδραζόμενο ακριβώς σε αυτή την αντίληψη, επιχειρεί εξακριβώσει τον τρόπο που το μη καθορισμένο στοιχείο της κοινωνικής οντολογίας μπορεί να συνδεθεί με την προοπτική της πολιτικής ελευθερίας για την Άρεντ και της καθολικής ελευθερίας για τον Καστοριάδη<sup>436</sup>.

Η Άρεντ προβάλλει το επιχείρημα της κριτικής δύναμης. Επηρεασμένη από την Τρίτη Κριτική του Καντ, παρουσιάζει μια διάσταση της κριτικής δύναμης η οποία, κατά κάποιο τρόπο, εξαιτίας της παραδοσιακής οντολογίας, δεν αναγνωρίζεται ή έστω δεν κατέχει τη θέση που της αρμόζει. Εάν το σύνολο των φιλοσοφικών ρευμάτων αναγνωρίζουν στην κριτική δύναμη τη διάσταση της ικανότητας να ταξινομεί βάσει ήδη παραδεκτών κριτηρίων τα διάφορα φαινόμενα και να τοποθετεί το ειδικό στο γενικό, δεν συμβαίνει το ίδιο με μια άλλη διάσταση της κριτικής ικανότητας. Ποια είναι αυτή; Σύμφωνα με την Γερμανοεβραία φιλόσοφο είναι η διάσταση εκείνη της κριτικής ικανότητας, η οποία δημιουργεί νέα κριτήρια ώστε να μεταβεί αυτή τη φορά από ειδικό στο γενικό. Την ανάγκη της συγκρότησης νέων κριτηρίων προκαλεί προς το υποκείμενο η αντίληψη ενός εντελώς νέου συμβάντος, αντικειμένου ή καταστάσεως, τα οποία δεν μπορούν να αναχθούν στα ήδη υπάρχοντα κριτήρια. Το υποκείμενο δηλαδή στον βαθμό που συναντά κάτι νέο στον κόσμο έχει δυο επιλογές: είτε να το εντάξει παραβιάζοντας τα στοιχεία της ιδιαιτερότητας του ταυτότητας σε υπάρχοντα κριτήρια, είτε να δημιουργήσει νέα κριτήρια. Όπως τονίζει η Άρεντ, η διάσταση αυτή της κριτικής σκέψης σχετίζεται κυρίως με την ικανότητά της να διακρίνει παρά να ταξινομεί.<sup>437</sup>

«Η βασική δυσκολία που υπάρχει στην κρίση έγκειται στο ό,τι αφορά την «ικανότητα να σκέφτεται κανείς κάτι ιδιαίτερο»· αλλά το να σκέφτεσαι σημαίνει να γενικεύεις, συνεπώς αφορά την ικανότητα που συνδυάζει μυστηριωδώς το γενικό με το ιδιαίτερο. Τούτο είναι κάτι σχετικά εύκολο αν το γενικό είναι δεδομένο – ως κανόνας, αρχή, νόμος – γιατί τότε η κρίση απλώς υπάγει το ιδιαίτερο στο γενικό. Η δυσκολία όμως μεγαλώνει «αν είναι δεδομένο μόνο το ιδιαίτερο, για το οποίο η κριτική δύναμη οφείλει να βρει το γενικό»,

<sup>436</sup> Για τον Καστοριάδη, όπως έχουμε δείξει σε προηγούμενο κεφάλαιο της έρευνάς μας, η κοινωνική αυτονομία και η ατομική αυτονομία είναι δυο φαινόμενα αλληλένδετα, τα οποία δεν μπορούν να υπάρξουν χωριστά.

<sup>437</sup> Βλ. σχετικά «Υπόσχεσης Πολιτικής», σελ. 159.

διότι το κριτήριο δεν μπορεί να ληφθεί από την εμπειρία αλλά ούτε και μπορεί να συναχθεί από κάτι έξω από αυτή. Δεν μπορώ να κρίνω κάτι το ιδιαίτερο αναφερόμενος σε κάτι άλλο ιδιαίτερο· για να καθορίσω την αξία του, χρειάζομαι κάτι που να σχετίζεται και με τα δύο ιδιαίτερα, αλλά εντούτοις να είναι ταυτόχρονα διακριτό και από τα δύο, ένα *tertium comparationis*.» (Χάννα Άρεντ, «Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ», σελ. 145)

Βλέπουμε άρα πως η ατομική διάνοια κάτω από την πρόκληση ενός νέου ερεθίσματος μπορεί να προβεί στη δημιουργία νέων κριτηρίων. Ακολουθώντας κατά πόδας την κριτική φιλοσοφία του Καντ, η Άρεντ, δέχεται αυτό που ο Γερμανός φιλόσοφος αποκαλεί παραδειγματική εγκυρότητα, σύμφωνα με την οποία ένα ειδικό αντικείμενο της εμπειρίας μπορεί να αποτελέσει το υπόδειγμα για μια γενική κατηγορία αντικειμένων, στον βαθμό που αντιπροσωπεύει μια σχεδόν ιδανική κατάσταση του είναι για τα αντικείμενα που θα μπορούν να ταξινομηθούν σε αυτήν την κατηγορία.<sup>438</sup>

Η καστοριαδική συμβολή σε αυτό το θέμα έγκειται στην κριτική αποδοχή του. Ο Καστοριάδης σαφώς και αποδέχεται την κριτική δύναμη, όπως βέβαια και τη συμβολή της στη διαδικασία αυτονόμησης του ανθρώπου, με τη διαφορά όμως, πως αμφισβητεί τον υπερ-υποκειμενικό χαρακτήρα της δύναμης αυτής, όπως παρουσιάζεται στον Καντ και στην Άρεντ. Για τον Καστοριάδη, η κριτική δύναμη είναι μια βασική συνιστώσα του κοινωνικού φαντασιακού της αυτονομίας που διέπει τη δυτική παράδοση μεταξύ άλλων ετερόνομων μεταβλητών. Είναι προϊόν μιας κοινωνικής εξέλιξης και δεν συνιστά υποχρεωτική συνθήκη της ανθρώπινης κατάστασης, η οποία υπάρχει ανεξάρτητα από τις φαντασιακές σημασίες ενός πολιτισμού. Άρα η ανακάλυψη, η άσκηση και η ανάπτυξη της κριτικής δύναμης<sup>439</sup> συνιστά, όχι μόνο ένα υποκειμενικό (που όντως είναι) αλλά και ένα πολιτισμικό χαρακτηριστικό που ενυπάρχει στη δυναμική του ελληνοδυτικού παραδείγματος.<sup>440</sup> Η γνωσιολογική αντίληψη της μαγματικότητας επιτρέπει στον Καστοριάδη να υποστηρίξει πως τον λογοκρατικό πρότυπο γνωσιολογίας, στο οποίο κυριαρχεί η συνολιστική-ταυτιστική λογική, καθιστά αδύνατη τη σύλληψη της πλήρους ετερότητας και του λογικού στοχασμού πάνω σε αυτήν. Αντίθετα, εξαιτίας της γνωσιολογικής παρακαταθήκης του μάγματος μπορούμε να ασκήσουμε την κριτική μας σκέψη στη σύλληψη της πλήρους ετερότητας. Η ικανότητα των κοινωνιών, με άλλα λόγια, να θέτουν, εξαιτίας της ακαθοριστίας, νέες μορφές καθιστά ικανά τα ανθρώπινα υποκείμενα να σκέπτονται κριτικά και να έχει νόημα η σκέψη τους. Σε αντίθετη περίπτωση τη σκέψη θα την υποκαθιστούσε ένας απόλυτος προγραμματισμός λογικών διαδικασιών, οι οποίες εξαιτίας της μη σημασίας τους –διότι οι σημασίες θεμελιώνονται στην ακαθοριστία - θα ήταν στερημένες νοήματος. Πρόκειται για ένα επιχείρημα το οποίο στρέφει προς τον ίδιο της τον εαυτό την προερχόμενη από τις

<sup>438</sup> Η Άρεντ φέρει το εξής παράδειγμα για να υποστηρίξει τη θέση της: «η ανδρεία είναι σαν τον Αχιλλέα», «Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ», σελ. 147.

<sup>439</sup> Πρόκειται, σύμφωνα με τον Έλληνα φιλόσοφο, για μια κριτική δύναμη η οποία προϋποθέτει την αναστοχαζόμενη υποκειμενικότητα

<sup>440</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «χώροι του ανθρώπου», σελ. 172-175 και «Η άνοδος της ασημαντότητας», σελ. 160.

θεωρίες του λογικισμού αμφισβήτηση της καστοριαδικής αντιλήψεως. Ακριβώς η δυνατότητα που παρέχει το κοινωνικό φαντασιακό της αυτονομίας στα υποκείμενα να ασκήσουν την κριτική τους ικανότητα, επικυρώνει για τον Καστοριάδη την προοπτική της συνειδητής αμφισβήτησης του παλιού και της δημιουργίας μια νέας θέσμησης.

Η μαγματική αντίληψη του κοινωνικού-ιστορικού που προωθεί ο Κορνήλιος Καστοριάδης και η απροσδιοριστία της πράξης που υποστηρίζει η Χάννα Άρεντ, στοιχειοθετούν μια γνωσιολογική βάση μετάβασης από την κοινωνική οντολογία του πρώτου και την οντολογία της πολιτικής πράξης της δεύτερης στη σφαίρα της πολιτικής. Αυτό έχουμε την εντύπωση πως συμβαίνει σε δυο φάσεις. Η πρώτη φάση σχετίζεται με τη δυνατότητα αμφισβήτησης των παραδοσιακών αφηγήσεων της κοινωνίας και της πολιτικής, οι οποίες θέτουν ως βασικό συντελεστή της ταυτότητάς του, την ύπαρξη θεμελιωδών νομοτελειών που δεν επιδέχονται την κριτική. Η ύπαρξη ενός τέτοιου πλαισίου εμποδίζει τη δημιουργική ικανότητα μιας κοινωνίας κι ενός πολιτικού σώματος να αναμετρηθεί κριτικά με το δοσμένο περιβάλλον εντός του οποίου οικοδομείται η κοινωνία και η πολιτική του πραγματικότητα. Με την κατάφαση της κριτικής, που πηγάζει από το γεγονός ότι στην κοινωνική οντολογία και την οντολογία της πράξης δεν υφίστανται καθοριστικοί όροι που να εμποδίζουν την ελεύθερη δημιουργία και πράξη σε απόλυτο βαθμό, επιτυγχάνεται η απελευθέρωση της δυνατότητας ενεργειών της κοινωνίας και του πολιτικού σώματος. Η δεύτερη φάση αρχίζει όταν πλέον η κοινωνία εισέρχεται σε μια διαδικασία ρητής αυτοθέσμησης (κατά τον Καστοριάδη) ή όταν η πολιτική ατομικότητα μπορεί να πράξει εντός του πεδίου της ελευθερίας που συγκροτεί η ανθρώπινη πολλότητα (κατά την Άρεντ). Όστε βλέπουμε κάτω ακριβώς από ποιες προϋποθέσεις, οι γνωσιολογικές παραδοχές των δυο στοχαστών μέσα από αμοιβαίες συγκλίσεις αλλά και αποκλίσεις, καταλήγουν σε μια ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα θέαση της πολιτικής. Παρατηρούμε πως διανοίγεται μια οδός προς τη δημοκρατική ανασυγκρότηση της πολιτικής και την αυτονόμησης της κοινωνίας.

### **Δημόσια και Ιδιωτική σφαίρα στην Άρεντ και στον Καστοριάδη**

Στο παρόν κεφάλαιο θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε και να ερμηνεύσουμε μια θεμελιώδη διάσταση στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη και της Χάννα Άρεντ. Η ασυμφωνία αυτή, μολονότι έχει συνεπαγωγές με σπουδαία πολιτική σημασία για την κατανόηση της πολιτικής φιλοσοφίας των δυο αυτών στοχαστών, πηγάζει από μια προεισαγωγική έναντι του πολιτικού, θέση για τα ανθρώπινα πράγματα. Θα ξεκινήσουμε από τις θέσεις της Άρεντ, η οποία διατείνεται ότι το εμπειρικό της υλικό προέρχεται από τη κοινωνία της Αρχαίας Ελλάδας, όπου έχουμε την πρώτη καταγεγραμμένη σαφή ανάδυση της πολιτικής και της διάκρισής της από αυτό που ονομάζουμε ιδιωτική σφαίρα. Κρίνεται σκόπιμο να υπενθυμίσουμε πως υπό μια

συγκεκριμένη οπτική, για την Άρεντ, η ανθρώπινη κατάσταση έχει τριαδικό χαρακτήρα. Στοιχειοθετείται από τον μόχθο, ο οποίος συνιστά την ανθρώπινη απάντηση στις επιταγές που θέτει η βιολογική συνθήκη του ανθρώπινου όντος, δηλαδή η αναπαραγωγή, η ανάπτυξη και η φθορά. Οι ανάγκες λοιπόν αυτού του βιολογικού κύκλου είναι το αντικείμενο που θεραπεύει ο μόχθος. Επίσης έχουμε την εργασία, η οποία εξασφαλίζει στον άνθρωπο μέσω του τεχνουργήματος που είναι το προϊόν της, μια διάρκεια στη θνητή και εφήμερη φύση των ανθρώπων. Τέλος έχουμε την πράξη, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος κατορθώνει να υπερβεί τις φυσικές αναγκαιότητες και τους καταναγκασμούς και να απολαύσει την ελευθερία σε ένα καθεστώς συνύπαρξης και αμοιβαίας δράσης, η οποία δεν απαντάται στους άλλους δυο τρόπους της ανθρώπινης κατάστασης που μόλις πριν περιγράψαμε συνοπτικά. Αυτός ο τρόπος της πράξης, θα λέγαμε πως για την Άρεντ συνιστά τον βαθύτερο συνεκτικό δεσμό μεταξύ των ανθρώπων ως υπερβατικών, έναντι της φυσικής νομοτέλειας, υπάρξεων.

Στην Αρχαία Ελλάδα υποστασιοποιείται, με καθαρότητα, για πρώτη φορά, αυτή η τριμερής διάκριση μεταξύ μόχθου, εργασίας και πράξεως. Αντίστοιχα αποκρυσταλλώνεται και μια σαφής διάκριση μεταξύ ιδιωτικής και δημόσιας σφαίρας με τους δυο πρώτους τρόπους, δηλαδή τον μόχθο και την εργασία να αντιστοιχούν στην ιδιωτική και την πράξη να αντιστοιχεί στην δημόσια σφαίρα. Ουσιαστικά, αν ακολουθήσουμε την εξήγηση της Άρεντ, η Αρχαία Ελλάδα ουσιαστικά θέτει τα όρια των δραστηριοτήτων που αντιστοιχούν στη ζωική και θνητή διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, ώστε πέραν αυτών, να κατοχυρώνεται μια σφαίρα απόλαυσης του κυρίως ανθρώπινου στοιχείου που το διακρίνει από όλα τα υπόλοιπα όντα, δηλαδή η ελευθερία. Επίσης το πάθος αυτό του αρχαίου Έλληνα για τη δημόσια σφαίρα είναι ένα πάθος διάκρισης μεταξύ των συμπολιτών και ταυτόχρονα ένας τρόπος απάντησης στο τελεσίδικο από βιολογική άποψη γεγονός του θανάτου. Η πολιτική δίνει τη δυνατότητα της αθανασίας του προσώπου μέσα από τα σπουδαία λόγια και έργα, όπως τονίζει εμφατικά η φιλόσοφος στο έργο της *Η ανθρώπινη Κατάσταση*.

Μια καίρια βέβαια προϋπόθεση για την απόλαυση της ελευθερίας ήταν η κάλυψη των αναγκών στην ιδιωτική σφαίρα. «Η πόλις διέφερε από το νοικοκυριό κατά το ότι δεν γνώριζε παρά «ίσους», ενώ το νοικοκυριό ήταν το κέντρο της πιο ακραίας ανισότητας. Το να είσαι ελεύθερος σήμαινε να μην υπόκεισαι ούτε στην ανάγκη της ζωής, ούτε στην εξουσία κάποιου άλλου, όπως επίσης να μην εξουσιάζεις κι ο ίδιος κάποιον άλλον. Σημαίνει να μην εξουσιάζεις ούτε να εξουσιάζεσαι»<sup>441</sup> θα υπογραμμίσει εμφατικά η Άρεντ σε ένα από τα σημαντικότερα κείμενά της. Στον βαθμό που αρχέτυπο της ολοκληρωμένη ύπαρξης παρουσιάζεται για την Άρεντ η διάκριση μεταξύ ιδιωτικού και δημόσιου χώρου των ανθρώπων, επισφραγίζεται η αναγκαία διατήρηση ενός πεδίου ανισότητας ώστε να μπορέσει να υπάρξει το πεδίο της ισότητας. Στη συνέχεια θα μας δοθεί η ευκαιρία να δούμε πως ακριβώς μια τέτοια οπτική επιδρά και τελικώς διαμορφώνει την τελική αντίληψη της Άρεντ για την πολιτική.

Η δημόσια σφαίρα είναι ο χώρος, που από τη στιγμή που ικανοποιούνται οι αναγκαιότητες στον ιδιωτικό πεδίο, μπορούν τα άτομα με προσωπική επιθυμία να

---

<sup>441</sup> Χάννα Άρεντ, «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», σελ. 51-52.

αναζητήσουν όσα η απλή ζωική ύπαρξη δεν δύναται να τους προσφέρει. Το άλμα προς την πολιτική σημαίνει το διακύβευμα της ίδιας της ζωής για χάρη της απόλαυσης της ελευθερίας. Κάνοντας μια αντιστροφή της φοράς του νοήματος θα μπορούσαμε να παρουσιάσουμε την εν λόγω θέση και ως εξής: για να είμαστε σε θέση να απολαύσουμε την ισότητα και την ελευθερία του δημόσιου πεδίου υπομένουμε την ανελευθερία και την ανισότητα στην ιδιωτική σφαίρα. Όπως έχουμε διευκρινίσει η ανελευθερία και η ανισότητα συνεπάγεται τόσο τις παθητικές μορφές, δηλαδή την υποταγή όσο και τις ενεργητικές, δηλαδή την άσκηση εξουσίας επί των ανθρώπων. Εάν όλα αυτά αφορούσαν την αρχαία ελληνική πραγματικότητα, κατά την διάρκεια του μεσαίωνα αναδύονται, τουλάχιστον στο επίπεδο των οντολογικών τους προϋποθέσεων, όλες εκείνες οι μεταβλητές οι οποίες κατά την περίοδο της νεωτερικότητας θα αποκρυσταλλωθούν σαρώνοντας σύμφωνα με την Γερμανοεβραία φιλόσοφο τη σαφή διάκριση μεταξύ δημόσιας και ιδιωτικής σφαίρας. Εμφανίζεται λοιπόν η παράμετρος της κοινωνίας. Είναι πολύ σημαντικό να κατανοήσουμε τι εννοεί η φιλόσοφος στο σημείο αυτό. Ακολουθώντας την αρεντιανή ερμηνεία, θα λέγαμε πως εάν κάτι διαχώριζε τόσο στην Αρχαία Ελλάδα όσο και στη Ρώμη την ιδιωτική από τη δημόσια σφαίρα είναι ακριβώς ότι η τελευταία φιλοξενούσε αποκλειστικά τις δραστηριότητες οι οποίες αφορούσαν την ελευθερία μεταξύ των ανθρώπων. Ο ιδιωτικός χώρος αποτελούσε γι' αυτούς είτε τη διάσταση όπου ικανοποιούνται οι ανάγκες βιολογικής αναπαραγωγής είτε ένα καταφύγιο από τα δημόσια πράγματα<sup>442</sup>. Στη σημερινή εποχή, η έννοια της ιδιωτικότητας παίρνει μια αυστηρώς πιο περιορισμένη μορφή σε βαθμό που θα μπορούσαμε να πούμε ότι ταυτίζεται με την εσωτερικότητα του ατόμου. Η ανάδυση της κοινωνίας χρεώνεται μια τέτοια εξέλιξη. Αφού κατέστειλε το πολιτικό πεδίο, καταλαμβάνοντας τη θέση του με τη μετατόπιση και συμπερίληψη δραστηριοτήτων ικανοποίησης των βιολογικών αναγκών (δηλαδή δραστηριοτήτων που εδράζονταν και ικανοποιούνταν στην ιδιωτική σφαίρα) φανερώνοντάς τες στον δημόσιο χώρο, ανάγκασε την ιδιωτικότητα να περισταλεί στο άκρως περιορισμένο ψυχικό περιβάλλον της ατομικότητας. Η κοινωνία ενσωματώνει τις επιμέρους δραστηριότητες της άλλοτε ιδιωτικής ζωής και τις αποδίδει στον δημόσιο χώρο με μια νέα δομή, αυτή του έθνους-κράτους το οποίο μετατρέπεται σε μια υπερμεγέθη οικογένεια. Ουσιαστικά στην φροντίδα του κράτους μεταβιβάζονται όλες εκείνες οι ασχολίες που αφορούσαν τον οίκο. Αντίστοιχα το δημόσιο πεδίο από χώρος απόλαυσης της ελευθερίας και της ισότητας μετατρέπεται σε χώρο ανελευθερίας, ανισότητας και δεσποτισμού. Ουσιαστικά, η Άρεντ υπογραμμίζει το γεγονός της αλλοίωσης της πολιτικής διαμέσου της μετατόπισης των ιδιοτήτων του οίκου στη δημόσια σφαίρα που συνεπάγεται η ανάδυση της κοινωνίας. Η ομαλοποίηση και ομογενοποίηση της συμπεριφοράς των κοινωνικών μελών, η επιβολή κανόνων δράσης αποδίδουν μια εξέλιξη του δημόσιου χώρου που τον καθιστά άκρως δεσποτικό. Σε αυτό το επίπεδο, η Άρεντ ασκεί μια σκληρή κριτική στη νεωτερική έννοια της ισότητας. Πρόκειται για το ισοπεδωτικό στοιχείο της επιβεβλημένης ομοιομορφίας, της εξίσωσης όλων ενώπιον του εκάστοτε εξουσιαστή, με αποτέλεσμα, η όποια δυνατότητα διάκρισης και διαφοροποίησης του ατόμου να απομακρύνεται από την πολιτική, (η οποία κατά την

<sup>442</sup> Βλ. «Η Ανθρώπινη Κατάσταση» σελ. 59.

ελληνική αρχαιότητα προέκρινε το αγωνιστικό κριτήριο ατομικής ανάδειξης) και να αναζητεί την πραγμάτωσή του στην ιδιωτική σφαίρα.<sup>443</sup> Είναι η επικράτηση της αρχής της ευτυχίας, δηλαδή της ικανοποίησης των ανθρώπινων φυσικών αναγκών που βάρυναν στην πλάτη των νεωτερικών επαναστάσεων με προμετωπίδα τη Γαλλική Επανάσταση, η οποία ουσιαστικά θέτει την παράμετρο της ελευθερίας στο περιθώριο σε σχέση πάντοτε με το κυρίαρχο επαναστατικό αίτημα της υλικής ευημερίας.<sup>444</sup> Η επαναστατική έκρηξη εγκαθιδρύει ένα καθεστώς αντίληψης και λειτουργίας της πολιτικής ως κάλυψης των κοινωνικών αναγκών και όχι της ανθρώπινης ελευθερίας.

Ακριβώς εδώ εντοπίζουμε μια βασική προϋπόθεση για την κατανόηση της σκέψης της Άρεντ, σε σχέση με τη σύγχρονη πολιτική πραγματικότητα. Βάσει αυτών των θέσεων, η φιλόσοφος υποχρεούται να παρουσιάσει έναν τρόπο αποκατάστασης της πολιτικής με πρόσημο την ελευθερία. Όπως ήδη έχουμε δει, για την Άρεντ η ανθρωπότητα διέπεται από βασικές ανάγκες, οι οποίες επιτακτικά ζητούν κάλυψη. Η κάλυψη των αναγκών αυτών επιτελείται με όρους καταναγκασμού στους χώρους της ιδιωτικής ζωής, όπου η κοινωνικότητα δεν είναι απαραίτητη, ενώ η ελευθερία είναι απραγματοποίητη και αντιλειτουργική. Η ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών δεν μπορεί παρά να είναι το προϊόν της υποταγής του ανθρώπου στους όρους που θέτουν παράγοντες που δεν έχουν τεθεί και δεν προσδιορίζονται από την βούληση της ανθρωπότητας. Το μόνο που μπορεί να πράξει ο άνθρωπος είναι η μελέτη αυτών των αναγκών και η ανάπτυξη μέσων για την αποτελεσματικότερη ικανοποίησή τους. Η απροσδιοριστία που χαρακτηρίζει σύμφωνα με την Άρεντ την πράξη, η οποία ταξινομείται στην πολιτική πραγματικότητα δεν χαρακτηρίζει ούτε τον μόχθο ούτε την εργασία. Αντίθετα στα πεδία αυτά η καθοριστικότητα είναι κυρίαρχη. Ο άνθρωπος για να ικανοποιήσει της ανάγκες της επιβίωσής του οφείλει να μελετήσει του κανόνες των πεδίων αυτών και να υποταχθεί. Στους χώρους αυτούς δεν μπορούν παρά να καταξιώνονται παράμετροι όπως η ανθρώπινη εξειδίκευση, η κατανομή και η ορθολογική οργάνωση του ανθρώπινου δυναμικού, η εξουσιαστική ιεραρχική δομή μεταξύ διευθυντών και εκτελεστών.

«Η πρακτική εργασία της κατασκευής επιτελείται με οδηγό ένα υπόδειγμα, σύμφωνα με το οποίο κατασκευάζεται το αντικείμενο. Το υπόδειγμα αυτό μπορεί να είναι μια εικόνα που συνέλαβε η διάνοια ή ένα σχέδιο όπου η εικόνα έχει κιόλας βρει τη δοκιμαστική της υλοποίηση με την εργασία. Και στις δυο περιπτώσεις αυτό που καθοδηγεί το έργο της κατασκευής βρίσκεται έξω από τον κατασκευαστή και προηγείται της πραγματικής διαδικασίας της εργασίας, όπως ακριβώς οι επείγουσες της βιολογικής διαδικασίας μέσα στον μοχθούντα προηγούνται της πραγματικής διαδικασίας του μόχθου.» (Χάννα Άρεντ, Η Ανθρώπινη Κατάσταση, σελ. 195)

«Γιατί η απελευθέρωση των εργατών γης στα αρχικά στάδια της βιομηχανικής επανάστασης ήταν πράγματι σε μεγάλο βαθμό αντιφατική: τους είχε απελευθερώσει από τους αφέντες τους μόνο και μόνο για να τους υποτάξει σε

<sup>443</sup> Όπ.π. σελ. 63

<sup>444</sup> Χάννα Άρεντ, «Για την Επανάσταση», σελ. 81-154.

ένα πιο ισχυρό αφεντικό, τις καθημερινές τους ανάγκες και επιθυμίες, τη δύναμη, μ' άλλα λόγια, με την οποία η ανάγκη δυναστεύει τους ανθρώπους και που είναι πιο επιτακτική από τη βία.» (Χάννα Άρεντ, Για την Επανάσταση, σελ. 84-85.)

Όπως μπορούμε να διαπιστώσουμε από τα πιο πάνω αποσπάσματα, τόσο η διαδικασία του μόχθου όσο και αυτή της εργασίας ετεροπροσδιορίζονται για τον άνθρωπο από τις ανάγκες που προηγούνται των διαδικασιών και οι οποίες θέτουν το πλαίσιο άρθρωσης των τελευταίων.

Η Χάννα Άρεντ αντιτίθεται με τον τρόπο αυτό, όχι μόνο προς τα δόγματα του ιστορικού υλισμού, αλλά και στο πλαίσιο των αξιώσεων που ήδη από την αρχαιότητα είχε τεθεί με την μορφή του φιλοσοφικού ηδονισμού<sup>445</sup>. Το αίτημα της ικανοποίησης των αναγκών για την Άρεντ δεν είναι δυνατόν να αποτελέσει στόχο που μπορεί να διευθετηθεί εντός του πολιτικού πεδίου και με πολιτικά μέσα. Από τη στιγμή που οι ανάγκες αυτές δεν είναι δυνατόν να υπερβαθούν ή να καταργηθούν, ενώ ταυτόχρονα αποκλείεται στα πεδία αυτά η ελευθερία, η Άρεντ μας προτείνει έναν συμβιβασμό, αν όχι μια υποταγή. Το γεγονός όμως ότι δεν υπάρχει δυνατότητα ελευθερίας σε ότι αφορά τις ανάγκες της ανθρωπότητας και την κάλυψή τους δεν σημαίνει ότι η ελευθερία συνιστά ένα είδος ουτοπικής ονειροπόλησης. Αντίθετα, η ελευθερία συνιστά μια παράμετρο της ανθρωπότητας που αναδύεται στον βαθμό που έχει ικανοποιηθεί η ανάγκη. Η παράμετρος αυτή της ελευθερίας μπορεί να ικανοποιηθεί σε ένα άλλο πεδίο από αυτό που συγκροτούν ο μόχθος και η εργασία. Το πεδίο αυτό είναι η πολιτική, που κατά την νεωτερικότητα υποτάχθηκε στη σφαίρα της αναγκαιότητας. Το σχέδιο λοιπόν για την Άρεντ που συνεπάγεται της αποκατάσταση της νεωτερικής στρέβλωσης δεν έγκειται στην κατάργηση της ανθρώπινης ανάγκης και των τρόπων ικανοποίησής της, αλλά στην μετατόπιση αυτών ξανά στην ιδιωτική σφαίρα ώστε το δημόσιο πεδίο να γίνει εκ νέου ο χώρος απόλαυσης της ελευθερίας. Αυτή η διάκριση θέτει εκτός του πεδίου διαχείρισης της πολιτικής ότι έχει σχέση με τις ανθρώπινες ανάγκες. Όπως επίσης και το αντίθετο, ότι αναφέρεται στην ικανοποίηση των ανθρώπινων αναγκών είναι αναντίστοιχο προς την παράμετρο της ελευθερίας. Για τους λόγους αυτούς η φιλόσοφος αρνείται τη δυνατότητα δημοκρατικής ή σοσιαλιστικής οργάνωσης της οικονομίας.

Πρόκειται, όπως θα δούμε στη συνέχεια, για μια θέση η οποία προσελκύει ένα βασικό μέρος της κριτικής που ασκεί στη φιλόσοφο ο Κορνήλιος Καστοριάδης, παρά την πολύ μεγάλη εκτίμηση που έτρεφε για το συνολικό της έργο. Εάν θέλουμε να κατορθώσουμε να εκτιμήσουμε και να αξιολογήσουμε την κριτική αυτή είμαστε υποχρεωμένοι να αναζητήσουμε εκείνες τις προκείμενες, στη σκέψη του Έλληνα φιλόσοφου, που προδικάζουν τη διαφωνία του προς το πρόβλημα μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού βίου ή με άλλα λόγια μεταξύ ελευθερίας και αναγκαιότητας.

Το μάγμα των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών διαποτίζει, όπως έχουμε δείξει, για τον Καστοριάδη, το σύνολο της εκάστοτε κοινωνικής θέσμισης. Η

---

<sup>445</sup> Ernst Bloch, «Φυσικό δίκαιο και ανθρώπινη αξιοπρέπεια», ΚΨΜ, Αθήνα, 2015, σελ. 59-60.

οντολογική ακαθοριστία του μάγματος παρέχει μια εκ των προτέρων δυνατότητα στις κοινωνίες να ανακαλύψουν πως η καταγωγή αλλά και το έργο της δημιουργίας του συνόλου των πολιτικών θεσμών, δεν είναι κάποια φυσική ή υπερφυσική δύναμη έξω από αυτήν, αλλά ο ίδιος της ο εαυτός. Η δυνατότητα αυτή καταγράφει ότι, όχι μόνο οι φυσικές ανάγκες του ανθρώπου επιδέχονται κοινωνική επεξεργασία, αλλά και ότι το κοινωνικό νόημα τις διαποτίζει και τις μεταμορφώνει. Αντίστοιχα η κάλυψη αυτών των αναγκών δεν μπορεί παρά να είναι αντικείμενο της ίδιας φαντασιακής επεξεργασίας. Για να είμαστε πιο ακριβείς, ο Καστοριάδης δεν αρνείται τη φυσική διάσταση του ανθρώπου και το σύνολο των αναγκών που αυτή προσδιορίζει ούτε και την επιτακτικότητα κάλυψης των αναγκών αυτών. Η κοινωνία δεν μπορεί να αγνηφήσει τη φυσική νομοτέλεια, την εντάσσει όμως σε μια ευρύτερη κοινωνική συνάφεια, η οποία την κάνει να σημαίνει πράγματα τα οποία δεν προέρχονται από τη φύση και ούτε ποτέ θα μπορούσαν να αποκτήσουν μια ανάλογη σημασία, χωρίς την παρέμβαση του Ριζικού Φαντασιακού. Υπό την έννοια αυτή έχει σημασία η διάκριση του Έλληνα στοχαστή μεταξύ του ανθρώπου ως βιολογικού είδους και του ανθρώπου ως ιστορικού όντος.

«Την άβυσσο που χωρίζει τις ανάγκες του ανθρώπου ως βιολογικού είδους από της ανάγκες του ανθρώπου ως ιστορικού όντος την έχει σκάψει το φαντασιακό του ανθρώπου...» (Κορνήλιος Καστοριάδης, Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου, σελ. 283)

Η ένταξη του φυσικού όντος στην εκάστοτε κοινωνική πραγματικότητα προϋποθέτει πάντοτε μια μεταμόρφωση του φυσικού προσήμου, υπό τους όρους των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών. Αυτό συνεπάγεται πως δεν υπάρχει τομέας της κοινωνικής πραγματικότητας, τόσο της ιδιωτικής όσο και τη δημόσιας όπου η φυσική πραγματικότητα να παραμένει αρχετυπικά φυσική. Αυτό που παρατηρούμε άλλωστε ως φυσική ανάγκη κάθε φορά, είναι μια εκ των υστέρων θέαση των αναγκών αυτών ως φυσικές, δηλαδή μια θέαση η οποία εμπεριέχει αναγκαστικά τις φυσικές ανάγκες αφού έχουν γίνει αντικείμενο επεξεργασίας από το εκάστοτε κοινωνικό φαντασιακό.

Εάν οι ίδιες οι φυσικές ανάγκες ενσωματώνονται με αυτόν τον τρόπο στην κοινωνική συνάφια και στο κυρίαρχο νόημα που την συνέχει, τότε η ίδια η απάντηση στο αίτημα της κάλυψης των αναγκών αυτών ορίζεται από την φαντασιακή συνιστώσα. Ταυτόχρονα, όπως ο Καστοριάδης έχει δια μακρών αναπτύξει στο βασικό του έργο «Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας» αλλά και αλλού, ο εκάστοτε κοινωνικός σχηματισμός δεν ορίζεται αποκλειστικά από τη φαντασιακή επεξεργασία των φυσικών αναγκών, αλλά αποτελεί μια συνεχή διαδικασία ανάδυσης νέων αναγκών, οι οποίες θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν φαντασιακές και οι οποίες λαμβάνουν μια θέση ανάλογη με αυτές της φύσεως, δηλαδή είναι εξίσου πραγματικές και επιτακτικές για τα υποκείμενα που αποτελούν οργανικά μέλη του κοινωνικού σχηματισμού. Οι νέες ανάγκες είναι το αποτέλεσμα της εκ του μηδενός δημιουργίας του Ριζικού Φαντασιακού. Όσα αναπτύξαμε ως εδώ μας δίνουν τη δυνατότητα να αντιληφθούμε ότι κάθε κοινωνικός θεσμός προκαλεί την ανάδυση και ταυτόχρονα την κάλυψη διαφόρων ειδών κοινωνικών αναγκών, οι οποίες δεν έχουν τον μοιραίο και



νομοτελειακό χαρακτήρα που η παραδοσιακή σκέψη τους απέδωσε ώστε τα συστήματα οργάνωσης που κλήθηκαν να τις υπηρετήσουν να θέτουν ένα σύστημα σχέσεων στο εσωτερικό τους που αρνούνται την αυτονομία. Άλλωστε, η ίδια η ιδεολογία των κοινωνικών θεσμών τόσο του φιλελευθερισμού όσο και του μαρξισμού βασίζεται σε μια οντολογικά θεμελιωμένη θέση περί της επιτακτικότητας των φυσικών αναγκών, η οποία καθορίζει τελεσίδικα και τις κοινωνικές απαντήσεις προς αυτές τις ανάγκες, μέσω ευρύτερων θεσμικών σχέσεων που απαντώνται στην οικονομία και στην πολιτική. Αυτό που ονομάστηκε τεχνική δεν είναι παρά ο τρόπος της θεσμοποίησης της ετερονομίας των κοινωνιών στηριζόμενος στη θέση ότι η ανθρωπότητα έχει ανάγκες τις οποίες δεν έθεσε αυτή και οι οποίες επίσης εμπεριέχουν και επιβάλλουν έναν πολύ συγκεκριμένο τρόπο κάλυψης. Τα θεσμικά συστήματα που δημιουργούνται ως απόρροια αυτής της λογικής θέτουν διαδικασίες ανελευθερίας στο όνομα ακριβώς μιας φυσικής ή υπερβατικής νομοτέλειας. Η τεχνική ανάγεται τελικά στη γνώση εκείνη, αλλά και στην πρακτική, η οποία έχοντας γνωρίσει το νομοτελειακό ορίζοντα των ανθρωπίνων αναγκών έρχεται να τις διαχειριστεί με τον τρόπο που η φύση του αντικειμένου της ορίζει. Αντίθετα ο Καστοριάδης, αρνούμενος την υπερβατική θεμελίωση της τεχνικής, υπό την προοπτική της θεμελιοδέστερης άρνησής του να δεχτεί την υπερβατική θεμελίωση των κοινωνικών αναγκών, θα υποστηρίξει με σθένος ότι τόσο οι ανάγκες όσο και η κάλυψη αυτών συνιστούν κοινωνικές δημιουργίες, οι οποίες θα μπορούσαν, όχι μόνο να μη καλύπτονται με έναν δεδομένο τρόπο, αλλά και να μην υπάρχουν, τουλάχιστον με την κοινωνική μορφή της φαντασιακής τους επεξεργασίας που τις γνωρίζουμε. Όστε εάν αληθεύουν όλα τα προηγούμενα, το ζήτημα της ελευθερίας και γενικότερα της πολιτικής δεν μπορεί να αφορά για τον Καστοριάδη το εξαιρετικά περιορισμένο πλαίσιο του πολιτικού πεδίου που έχει στο μυαλό της η Χάννα Άρεντ. Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι για τον Καστοριάδη η ελευθερία θα πρέπει να γίνει το ζητούμενο σε όλους τους χώρους της κοινωνικής πραγματικότητας από του πιο μύχιους (δηλαδή τη σχέση μας με το ασυνείδητο), ως τους πιο δημόσιους. Η δημοκρατία δεν μπορεί να υπάρξει μέσα σε ένα πλαίσιο το οποίο ορίζεται από την ετερονομία. Ουσιαστικά, η πολιτική αυτονομία προϋποθέτει την οικονομική αυτονομία, δηλαδή τον σοσιαλισμό και την ατομική αυτονομία. Η σχέση μεταξύ διευθυντών και εκτελεστών πρέπει για τον φιλόσοφο να ανατραπεί σε καθολικό επίπεδο, δηλαδή στο σύνολο του κοινωνικού σχηματισμού.

Εάν για την Άρεντ η ουσιοκεντρική αντίληψη της ανάγκης οριοθετεί τις δυνατότητες διαχείρισης και ικανοποίησης των αναγκών σε ένα πεδίο από το οποίο εκλείπει η ελευθερία, αυτό της ιδιωτικής σφαίρας, για τον Καστοριάδη η μαγματοκεντρική σύλληψη της κοινωνικής ύπαρξης δίνει δυνατότητες διαχείρισης και ικανοποίησης των φυσικών αναγκών με πρόσημο την αυτονομία σε όλους τους χώρους της κοινωνικής πραγματικότητας.

Στο σημείο αυτό θα χρειαστεί να προβούμε σε μια πιο λεπτομερή σύγκριση των θέσεων των δυο στοχαστών για την παρουσία της παραμέτρου της ελευθερίας και της αναγκαιότητας, σε αυτό που ο καθένας τους κατανοεί ως δημόσια και ιδιωτική σφαίρα, αρχίζοντας από την αρχαία Ελλάδα, την οποία και οι δυο στοχαστές θεωρούν ως το προνομιακό εκείνο ιστορικό σημείο όπου αναδύεται για πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας η πολιτική. Η στάση της Άρεντ για την αρχαία Ελλάδα,

όπως ελπίζουμε μπορέσαμε να καταδείξουμε, σχετίζεται με τη θετική αποτίμηση ενός κοινωνικού σχήματος, το οποίο διακρίνει αυστηρά την ιδιωτική σφαίρα ως σφαίρα αναπαραγωγής και τη δημόσια ως σφαίρα ελευθερίας και ατομικής διάκρισης με σκοπό μια καθόλα κοσμική αθανασία. Ενώ ο Καστοριάδης δεν αμφισβητεί το γεγονός αυτής της ουσιαστικής διάκρισης, που λαμβάνει χώρα στην αρχαιοελληνική πόλη-κράτος, όπως και ότι αποδέχεται την ισχυρή παρουσία της αγωνιστικής επιθυμίας για διάκριση στο φως των δημοσίων υποθέσεων για τον πολίτη, εντούτοις θεωρεί λανθασμένη από την πλευρά της Άρεντ την πίστη της στην αποκλειστικότητα της παρουσίας αυτών των δυο παραμέτρων. Όσον αφορά την αρχαία διάκριση μεταξύ ιδιωτικού και δημοσίου πεδίου, ο Καστοριάδης θέτει μια καθολική ανάπτυξη του φαινομένου της κοινωνικότητας σε τρία διαφορετικά πεδία. Πρόκειται πρώτον για το πεδίο της ιδιωτικής σφαίρας που σχετίζεται με αυτό που στην αρχαιότητα αποκαλούσαν οίκο, δεύτερον, από τη δημόσια σφαίρα, δηλαδή την σφαίρα των αποφάσεων για μια κοινωνία, όπου στην αρχαία Αθήνα τη συγκροτούσε η εκκλησία του Δήμου και τρίτον, τη λεγόμενη ιδιωτική-δημόσια σφαίρα, όπου κανείς μπορεί να κινείται ανάμεσα στους άλλους ανθρώπους ελεύθερος, να συζητά, να διαλέγεται και να κάνει διάφορες μη πολιτικές συναλλαγές. Το πεδίο αυτό εκπροσωπείται στην αρχαία πόλη-κράτος από την αγορά.<sup>446</sup> Σύμφωνα με τον Έλληνα φιλόσοφο, η Άρεντ αδυνατεί να διακρίνει αυτό το ενδιάμεσο πεδίο με αποτέλεσμα η παράμετρος της ελευθερίας να εξαντλείται στο πολιτικό πεδίο. Επίσης το ζήτημα της εξήγησης που παρέχει η Άρεντ για την ανάδυση του πολιτικού πεδίου ως συνέπεια της ανάγκης για ατομική διάκριση, απογυμνώνει για τον Καστοριάδη την αρχαία ελληνική πολιτική από τις παραμέτρους που ίδια για πρώτη φορά στην ιστορία της ανθρωπότητας εμφάνισε, δηλαδή την καθολική θέσμιση της κοινωνίας με όρους αυτονομίας. Συνεχίζοντας την κριτική του προς την αρεντιανή σκέψη, ο Καστοριάδης αποκαλεί ουτοπική μια εξήγηση της αρχαίας ελληνικής σταθεράς, η οποία θεωρεί την πολιτική δραστηριότητα και την ισότητα σε αυτή ανεξάρτητη από τα λοιπά πεδία της κοινωνικής πραγματικότητας και κυρίως από αυτό της οικονομίας. Για τον Καστοριάδη, όπως αποδεικνύει ο καπιταλιστικός τρόπος οργάνωσης των κοινωνιών, η έλλειψη ισότητας στον χώρο της οικονομίας, όχι μόνο επηρεάζει τη δυνατότητα ελευθερίας στην πολιτική σφαίρα, αλλά αναμορφώνει την πολιτική με όρους ισχύος. Μια πολιτική τάξη πραγμάτων που αφήνει έξω από την ρητή διαδικασία της αυτοθέσμησης το πεδίο της ικανοποίησης των βιολογικών αναγκών αναπαραγωγής και τη διανομή των παραγόμενων αγαθών, συνιστά καταλυτικό εμπόδιο για την πραγμάτωση της πολιτικής ελευθερίας και ισότητας.

Το ερώτημα που τίθεται σε αυτό το σημείο είναι εάν η πραγμάτωση της αρχαίας ελληνικής δημοκρατίας κείται εγγύτερα της ερμηνευτικής της Άρεντ ή του Καστοριάδη; Η απάντηση δεν είναι καθόλου εύκολη, διότι πρόκειται για στοχαστές οι οποίοι έχουν πραγματικά σαρώσει την αρχαιοελληνική γραμματεία αλλά και τα πορίσματα των ιστορικών και αρχαιολογικών ευρημάτων, γεγονός που καθιστά την τοποθέτηση και των δυο αρκούντως τεκμηριωμένη. Οφείλουμε όμως να ομολογήσουμε ότι στην προσέγγιση της Άρεντ βαραίνει εντονότερα μια ανάγκη να υποταχθεί η ιστορική πραγματικότητα στην ιδέα σαφούς διάκρισης μεταξύ ιδιωτικού και δημοσίου

---

<sup>446</sup> Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ακυβέρνητη Κοινωνία», Ευρασία, Αθήνα, 2010. Σελ. 29-30.

πεδίου. Ενώ είναι αναμφισβήτητο ότι για την αρχαία Ελλάδα, η διάκριση αυτή είναι πραγματική και το δημοκρατικό πολίτευμα, όπως πολύ καλά μπορούμε να γνωρίζουμε για την Αθηναϊκή πόλη-κράτος, διατήρησε το καθεστώς της δουλείας, της στέρησης των γυναικών από την εμφάνιση στην πολιτική πραγματικότητα και την διατήρηση των κοινωνικών τάξεων επί τη βάσει της εισοδηματικής ανισότητας, γνωρίζουμε πολύ καλά ότι με την πρόοδο της δημοκρατικής πολιτειακής οργάνωσης αποκρυσταλλώνεται ένα θεσμικό οικοδόμημα, το οποίο επιχειρεί να μετριάσει και να αντισταθμίσει τις ανισότητες που προκύπτουν από τις σχέσεις οικονομικής δύναμης που αναδύονται στην αγορά ή που είναι προϊόν κληρονομικότητας. Ήδη από την εποχή της μεταρρυθμίσεως του Σόλωνα, η οποία μεταβάλλει το πολίτευμα από ολιγαρχικό σε αντιπροσωπευτικό, λαμβάνονται μέτρα, όπως μας πληροφορεί στην Αθηναίων Πολιτεία ο Αριστοτέλης, για την κατάργηση της δουλείας λόγω χρεών, ενώ τίθεται σε εφαρμογή η Σεισάχθεια, με την οποία διαγράφονται όλα τα ιδιωτικά χρέη. Η μεταρρύθμιση του Κλεισθένη που τροχοδρομεί στη δημοκρατία το πολίτευμα των Αθηναίων όπως και αυτές που ακολούθησαν εισαγάγουν μια σειρά επιμέρους θεσμίσεων που επιχειρούν να αμβλύνουν τις οικονομικές ανισότητες και κυρίως να αντισταθμίσουν την αντανάκλασή τους στην πολιτική. Τίθεται σε εφαρμογή η πολιτική μισθοδοσία, η οποία αποζημιώνει τους απλούς πολίτες για την παρουσία τους στα πολιτικά πράγματα. Όπως επίσης ένα σύνολο άλλων θεσμών όπως η χορηγία, η τριηραρχία, η αντίδοσις κλπ., σύμφωνα με τους οποίους οι οικονομικά εύρωστοι πολίτες υποχρεούνται να χρηματοδοτούν υλικά και πνευματικά έργα κοινής ωφέλειας. Τα γεγονότα αυτά έχουν σημαντική θέση στην σκέψη του Καστοριάδη, ο οποίος βέβαια αναγνωρίζει τα όριά τους, υπό την έννοια πως εάν η Αθηναϊκή Δημοκρατία είχε θίξει με πιο ριζικό τρόπο το οικονομικό καθεστώς, δηλαδή εάν καταργούσε τη σημασία των οικονομικών τάξεων η αυτονομία θα είχε φτάσει σε ένα ακόμη πιο ώριμο επίπεδο.

Αντίστοιχα το ζήτημα της νομοθεσίας και ειδικά του πρώτου νόμου που καθορίζει τη φύση του πολιτεύματος αποτελεί ένα ακόμη σημείο τριβής για τους δυο στοχαστές. Το ζήτημα της νομοθεσίας ταξινομείται για την Άρεντ στο πεδίο της εργασίας, δηλαδή στο επίπεδο του ανθρώπινου τεχνουργήματος. Συνιστά μια προ-πολιτική κατασκευή η οποία επιτρέπει την ανάδυση της πολιτικής. Δεν σχετίζεται επί της ουσίας με τη διάσταση της ελευθερίας, αλλά βρίσκεται σε συνάφεια οντολογικού τύπου με την παράμετρο της αναγκαιότητας και άρα η ικανοποίησή της εξαρτάται από συγκεκριμένους κανόνες, τους οποίους μόνο κάποιος ειδικός θα μπορούσε να γνωρίζει και να υλοποιήσει κατά την κατασκευή. Ως γνωστόν, ο κατασκευαστής έχει στο μυαλό τους ένα πρότυπο αυτού που θέλει να κατασκευάσει, βάσει του οποίου πράττει. Η ερμηνεία αυτή έρχεται να καλύψει το ζήτημα της αρχαιοελληνικής αισημνυτείας ή αλλιώς του διαλλακτή στα πολιτικά πράγματα των πόλεων-κρατών. Πρόκειται για το φαινόμενο εκείνο κατά το οποίο επιλέγεται ένα πρόσωπο κύρους για να εξισορροπήσει τις αιματηρές συγκρούσεις μεταξύ των μερίδων που αποτελούν την πόλη πριν η τελευταία καταρρεύσει συνολικά υπό το βάρος του εμφύλιου σπαραγμού. Ο νομοθέτης, όπως αποκαλεί τον διαλλακτή η Άρεντ, είναι ένα πρόσωπο που έρχεται έξω από την πολιτική, γι' αυτό και πολλές φορές αναζητείται και εκτός πόλεως για να θέσει τη νέα νομιμότητα. Βέβαια, η τοποθέτηση αυτή της φιλοσόφου δεν είναι έξω από την γενικότερή της αντίληψη, η οποία επιχειρεί να συλλάβει την πολιτική ως μια

δραστηριότητα στο εσωτερικό μιας σφαίρας, η οποία ορθώνεται έχοντας ως θεμέλιό της την αναγκαιότητα της προ-πολιτικής πραγματικότητας η οποία συνοψίζεται σε αυτό που περιλαμβάνει ο ιδιωτικός βίος.

Αν και ο Καστοριάδης δεν έχει ασκήσει άμεσα κριτική σε αυτή τη θέση της Αρεντ μπορούμε μέσα από το σύνολο της προσέγγισής του για το πολιτικό φαινόμενο στην αρχαία Ελλάδα, να συγκροτήσουμε μια εύλογη απάντηση σε αυτή τη θεωρητική πρόκληση της γερμανοεβραίας φιλοσόφου. Για τον Καστοριάδη η κοινωνική διάσταση της αυτονομίας και το δημοκρατικό διακύβευμα που αναδύεται για πρώτη φορά στην αρχαία Ελλάδα αντιδιαστέλλεται προς κάθε άλλη μορφή αυτοδιαχείρισης και μη ταξικής πρόσβασης στην εξουσία, διότι η ουσία της αυτονομίας δεν οριοθετείται απλώς από το ποσοτικό μέρος της πρόσβασης στη διαδικασία λήψης αποφάσεων, αλλά και από την έλλειψη ενός πλαισίου βάσει του οποίου νοηματοδοτείται και καθορίζεται το περιεχόμενο της πολιτικής δραστηριότητας. Η απουσία εκ των προτέρων όρων που περιορίζουν την πολιτική δραστηριότητα συνιστά το αποφασιστικότερο κριτήριο για τον Καστοριάδη που κρίνει τον αυτόνομο χαρακτήρα της κοινωνίας. Η αρχαία ελληνική δημοκρατία λειτουργεί σχεδόν εκ του μηδενός, δηλαδή χωρίς να αποδέχεται καμιά αρχή υπεράνω της ίδιας της βούλησης των πολιτών να καθορίζει την μορφή και το περιεχόμενο της πολιτικής.

«... η διαδικασία αυτή παραπέμπει σε μια ρητή αντίληψη της δημοκρατίας, ως καθεστώσ που δεν αναγνωρίζει κανέναν εξωτερικό κανόνα και οπωσδήποτε καμία πολιτική ρύθμιση νομοθετικού χαρακτήρα. Οι πολίτες λοιπόν είναι αρμόδιοι όχι μόνο να νομοθετούν, αλλά και να απαντούν στο ερώτημα ποιος είναι ο δίκαιος νόμος, ο καλός νόμος. Και τούτο χωρίς να ανατρέξουν σε κάποιο ιερό βιβλίο ή να ακούσουν κάποιον προφήτη- δεν υπάρχουν προφήτες. Ούτε όμως – και αυτό είναι πιο εντυπωσιακό – και να συμβουλευτούν τον χρησμό του μαντείου. Συμβουλευόνται τους θεσμούς του Μαντείου των Δελφών για να δουν ποιες δραστηριότητες οφείλουν να αναλάβουν: να οργανώσουν μια εκστρατεία, να χτίσουν μια πόλη, να επιλέξουν που θα τη χτίσουν κ.λ.π. Δεν τους πέρασε όμως ποτέ η ιδέα από το μυαλό να ρωτήσουν ποιους νόμους να ψηφίσουν.» (Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η ελληνική ιδιαιτερότητα» τομ. Α', σελ. 92)

Κατόπιν αυτών θα μπορούσαμε να διερωτηθούμε, πως μπορεί η θέση του Καστοριάδη να εξηγήσει την εμφάνιση του φαινομένου του διαλλακτή κι αν αντίκειται σε αυτή τη γενική εξήγηση. Σύμφωνα με το σύνολο της σχετικής βιβλιογραφίας, εξάγουμε το συμπέρασμα ότι ο διαλλακτής ήταν μια πολιτική πραγματικότητα, η οποία μεσολαβεί μεταξύ δυο εχθρικών παρατάξεων και δίνει την ώθηση προς την προοδευτική μετεξέλιξη ενός συστήματος, όπου ακόμη και το υπέρτατο μέσο της βίας αδυνατεί να παράσχει διέξοδο. Ο διαλλακτής θεμελιώνει τις προϋποθέσεις μιας προοδευτικής εξισορρόπησης, γι' αυτό και κατά κανόνα το έργο του είναι χρονικά οριοθετημένο όπως και το περιεχόμενο αυτού, από τις αντιτιθέμενες τάξεις και κυρίως από το διακύβευμα της πολιτικής επιβίωσης της πόλις-κράτους, δηλαδή του αξιώματος να είναι αυτόνομη, αυτόδικη και αυτόαρκτης. Από τη στιγμή που η ισορροπία εξασφαλίζεται και μάλιστα το

πολίτευμα ωθείται προς την αντιπροσώπευση, όπως συνέβη με τον Σόλωνα και στη δημοκρατία όπως συνέβη με τον Κλεισθένη, ο ρόλος του διαλλακτή παύει να έχει σημασία. Σίγουρα ο διαλλακτής δεν επιτέλεσε πάντοτε το έργο του όπως θα περίμεναν οι αντιτιθέμενες μερίδες, γι' αυτό και πολλές φορές έχουμε μετεξέλιξή του σε τύραννο. Επίσης, η ανάδυση αυτού του φαινομένου δεν θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ούτε ως προ-πολιτικού χαρακτήρα, αλλά ούτε ως κατ'εξοχήν πολιτικού, υπό την έννοια ότι συγκροτείται ως μια πραγματικότητα που χαρακτηρίζεται από τις έκτακτες ημι-απόλυτες<sup>447</sup> εξουσίες που αναγνωρίζονται σε ένα ή περισσότερα άτομα, για συγκεκριμένο χρονικό διάστημα και με λίγο ως πολύ καθορισμένο πλαίσιο εντολής. Με άλλα λόγια, ο κάτοχος των ημι-απόλυτων εξουσιών δεν είναι κάποιος που απλά σφετερίστηκε την πολιτική εξουσία, αλλά κάποιος που κρίνεται από την κοινότητα ικανός να φέρει εις πέρας την αποστολή, δηλαδή να υπερβεί το πολιτικο-κοινωνικό αδιέξοδο. Όταν τελικώς η αισυμνητεία επιτυγχάνει τους σκοπούς της προόδου και εγκαθίσταται η δημοκρατία, η πολιτική δραστηριότητα περνά αποκλειστικά στα χέρια των πολιτών, οι οποίοι γίνονται νομοθέτες της συλλογικής τους μοίρας. Ωστε ο θεσμός αυτός συνιστά ένα βήμα μετάβασης προς τη δημοκρατική πολιτεία, γεγονός που θα μπορούσε να συσχετιστεί με την αντίστοιχη κοινωνική φαντασιακή σημασία της αυτονομίας που επικαλείται ο Καστοριάδης. Το κοινωνικό φαντασιακό εργάζεται πολλές φορές στην αφάνεια των κοινωνικών διεργασιών, ως που να αναπτυχθούν οι συμβολές του σε τέτοιο βαθμό όπου θα κατακλείσουν τους θεσμούς. Υπό την προοπτική αυτή η επικράτηση του φαντασιακού της αυτονομίας δεν μπορεί να είναι αυτόματη, περνάει από διάφορες φάσεις μέχρι να κυριαρχήσει σε μια κάποια κοινωνία. Με άλλα λόγια το φαινόμενο της αισυμνητείας, θα μπορούσε να αποτελέσει ένα από τα βήματα αυτού του μετασχηματισμού προς τη δημοκρατία, χωρίς κάτι τέτοιο να αντιβαίνει προς τη ιεράρχηση των διαδικασιών στη θεώρηση του Καστοριάδη.

### **Πολιτική ουτοπία ή πολιτικός ρεαλισμός**

Στα προηγούμενα κεφάλαια επιχειρήσαμε αφενός να ανιχνεύσουμε τις αλυσώσεις των θεωρητικών νημάτων που συνθέτουν τις οριογραμμές και τις διασυνδέσεις μεταξύ των επιμέρους θεωρητικών περιοχών στις οποίες αναπτύσσεται το στοχαστικό εγχείρημα εκάστου στοχαστή και αφετέρου να σκιαγραφήσουμε τα σημεία, της μεταξύ τους, τομής και απόκλισης. Αφού επεξεργαστήκαμε οντολογικές και ανθρωπολογικές προϋποθέσεις καθώς και το προεισαγωγικό της πολιτικής τους φιλοσοφίας πλαίσιο ανάπτυξης της έννοιας του πολιτικού, θα πρέπει στο σημείο αυτό

---

<sup>447</sup> Επιλέγουμε τον όρο «ημι-απόλυτες», διότι ο διαλλακτής ενώ έχει εξ αρχής έναν πολύ συγκεκριμένο ρόλο που του ανατίθεται από το σύνολο των πολιτικά δραστηριοποιημένων μελών της πόλης εντούτοις απολαμβάνει το μονοπώλιο της εξουσίας αυτής, το οποίο δύναται να το χρησιμοποιήσει ακόμη και κατά των σκοπών για τους οποίους του αναγνωρίστηκε η εξουσία.

να συνεχίσουμε το έργο μας ασχολούμενοι με τη διάσταση της θεωρητικής ταυτότητας της έννοιας του πολιτικού που αναδύεται μέσα από το έργο των δυο στοχαστών, το οποίο άλλωστε βρίσκεται στο μικροσκόπιο του ερευνητικού μας ενδιαφέροντος όπως και η κατάληξη του πολιτικού τους προτάγματος. Για τους φιλοσόφους που μελετάμε, η πολιτική θεωρία δεν έχει από μόνη της κανένα νόημα εάν δεν συνοδεύεται από μια πρόταση μορφολογικού μετασχηματισμού, αλλαγής της διάταξης και του νοήματος του πολιτικού φαινομένου. Σε αντίθεση προς τους ρεφορμιστές θεωρητικούς που καταλήγουν απολογητές της πολιτικής, οικονομικής και κοινωνικής τάξης πραγμάτων, κηρύσσοντας ανεξέταστα και από άμβωνος τον ουτοπικό χαρακτήρα κάθε επαναστατικού μετασχηματισμού και κοινωνικής ανατροπής, η Χάννα Άρεντ και ο Κορνήλιος Καστοριάδης, αφού διατυπώσουν μια ριζική κριτική της καπιταλιστικής κοινωνίας της εποχής τους, φωτίζοντας τα αδιέξοδα της και αφού επίσης μέσα από μια ρηξικέλευθη ανάγνωση της ιστορίας της ανθρωπότητας πείστηκαν για την ικανότητα της να δημιουργεί και να αναδημιουργεί τον εαυτό της, με πρόσημο την ελευθερία, ανέπτυξαν έναν στιβαρό προβληματισμό για το ενδεχόμενο μετάβασης σε έναν νέο τύπο πολιτικής και ως ένα βαθμό κοινωνίας. Το αν και μέχρι ποιου σημείου τα προτάγματα των δυο στοχαστών συνιστούν ρεαλιστικές προοπτικές μετάβασης σε μια νέα αφετηρία για την ανθρωπότητα, η οποία θα θέτει ως βασικό της άξονα την πολιτική ελευθερία, είναι κάτι που θα πραγματευτούμε στο παρόν και στο επόμενο κεφάλαιο.

Πρόκειται για δυο προτάγματα, τα οποία δεν θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως προς το περιεχόμενο, αλλά ούτε και ως προς τη μορφή τους συγγενή, υπό την έννοια ότι διατυπώνουν με εντελώς διαφορετικό τρόπο την δέουσα άρθρωση του πολιτικού, αλλά και τη σχέση μεταξύ της πολιτικής και του γενικότερου κοινωνικού οργανισμού. Τα σημεία εκκίνησης, οι άξονες αναφοράς, οι δομήσεις των περιεχομένων του πολιτικού πεδίου, αποτελούν παραμέτρους που διακρίνουν έκαστο το πρόταγμα των δυο αυτών στοχαστών. Εντούτοις υπάρχει κοινή μια βασική διάσταση, αυτή της κατανόησης της έννοιας του πολιτικού, που σχετίζεται με την κοινή αναγνώριση της σχεδόν άπειρης δυνατότητας, της χαοτικής πιθανότητας, της εκ του μηδενός δημιουργίας. Ωστε και οι δυο αποδέχονται μια ενθουλακωμένη, στην οντολογία της πολιτικής δυναμικής, δυνατότητα για ελεύθερη σκέψη και πράξη, η οποία αν είναι να περιορίζεται, θα πρέπει να περιορίζεται από τον ίδιο της τον εαυτό και όχι από κάποια υπερβαίνουσα αρχή, έστω κι αν η τελευταία τίθεται κυρίως για το πρόταγμα της Άρεντ ως μια προαιρετική και συμπληρωματική συνιστώσα. Η παράμετρος της ελευθερίας, όπως καταδείξαμε, προϋποθέτει τόσο για τον Κορνήλιο Καστοριάδη, όσο και για τη Χάννα Άρεντ ένα οντολογικό σχετικά χαοτικό ισχύειν, το οποίο επιτρέπει τουλάχιστον για μια πλευρά της κοινωνικής συνύπαρξης των ανθρώπων την κατάργηση ή την ανáιρεση των κανόνων που προηγήθηκαν μπροστά στο ενδεχόμενο για την πραγματοποίηση μιας σκέψης και μιας πράξης. Αναγνωρίζουν δηλαδή, την προοπτική στα υποκείμενα να απολαμβάνουν και να αξιοποιούν τις δυνατότητες ανάληψης πολιτικής δράσης που θα μπορούσε ενδεχομένως να αναδημιουργήσει σχεδόν χωρίς περιορισμούς το εκάστοτε κοινωνικό και πολιτικό περιβάλλον. Εάν για τους θιασώτες της μηχανιστικής αντίληψης του ιστορικού γίνεσθαι, τους οπαδούς της αναλογίας μεταξύ φυσικής και κοινωνικής νομοτέλειας και τους τεχνοκράτες της πολιτικής, κάθε ανθρώπινη πράξη είναι προϊόν μηχανισμών που τίθενται επέκεινα της ανθρώπινης

πρωτοβουλίας, για τους Άρεντ και Καστοριάδη τα πράγματα είναι εντελώς διαφορετικά. Θεωρούν πως η εισαγωγή στον πολιτικό χώρο νομοτελειών που προδικάζουν και καθορίζουν τις δράσεις των ανθρώπων, έχουν ως αποτέλεσμα την ματαίωση του ελευθεριακού ευαγγελισμού της πολιτικής και την αλλοτρίωση του νοήματός της κάτω από τις αλυσίδες της ετερονομίας και του εξουσιασμού. Απορρίπτεται με τον τρόπο αυτό, κάθε αξίωση κυριαρχίας, αλλά και εξωκοινωνικού καθορισμού από την έννοια του πολιτικού. Οι προσεγγίσεις των δυο στοχαστών μας υποβάλλουν σε διαδικασία που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως εξανθρωπισμός της έννοιας του πολιτικού, υπό την έννοια ότι ουσιαστικά θέτουν την ανθρώπινη ολότητα ενώπιον των ίδιων της των δυνατοτήτων, βουλήσεων, αλλά και ευθυνών. Επίσης ο εξανθρωπισμός της έννοιας του πολιτικού μετέχει σε μια διαδικασία από-εργαλειοποίησης της πολιτικής, η οποία λαμβάνει τη θέση της στην κορυφή των ανθρώπινων δράσεων ως αυτοσκοπός και τρόπος φανέρωσης και πραγμάτωσης του κυρίως ανθρώπινου.

Η πολιτική φιλοσοφία από τον Πλάτωνα έως τους ουτοπιστές σοσιαλιστές, τον Μαρξ και τους αναρχικούς του τέλους του 20<sup>ου</sup> αιώνα επιχείρησε να διατυπώσει, όχι μόνο μια κριτική των αδιεξόδων της κοινωνίας του καιρού της αλλά και ένα σχέδιο ιδεώδους κοινωνικής ανάπλασης.<sup>448</sup> Τις περισσότερες φορές, οι ιδεώδεις κοινωνικές μορφές που θα διαδέχονταν, στη σκέψη των εμπνευστών τους, άλλοτε με τη βία και άλλοτε με τη μεταρρύθμιση τις παρηκμασμένες ή άδικες κοινωνικές οργανώσεις χαρακτηρίζονταν από ένα είδος ρομαντισμού και υπερβολής. Αδυνατώντας να αντιπαρατεθούν με τους όρους του σκληρού, πολλές φορές ρεαλισμού, συνιστούν τρόπους ατομική φυγής από την πραγματικότητα, ένα ψυχολογικό καταφύγιο σε έναν «άκαρδο κόσμο» όπως θα έλεγε ο Κρίστοφερ Λας. Η ψυχολογική διάσταση είναι όντως πολύ σημαντική στον βαθμό που η κληροδοτημένη από την βθολογία ψυχική μονάδα του ανθρώπινου όντος συντίθεται με τις κοινωνικές θεσμίσεις. Οφείλουμε στον Σίγκμουντ Φρόντ την επεξεργασία της σύγκρουσης σε κάθε ανθρώπινη ψυχή δυο βασικών και πολύ ισχυρών δυνάμεων: την αρχή της ηδονής και την αρχή της πραγματικότητας. Η πρώτη αντιπροσωπεύει την αρχετυπική κατάσταση του ψυχικού υποκειμένου και σχετίζεται με την κυριαρχία της άμεσης ικανοποίησης που στα πρώτα ψυχικά στάδια παρουσιάζεται ως ένα ωκεάνιο αίσθημα<sup>449</sup> και η δεύτερη τις κοινωνικές επιταγές και τις αντιστάσεις του αντικειμενικού κόσμου. Η κοινωνικοποίηση επιτυγχάνεται όταν η αρχή της πραγματικότητας πάρει τα πρωτεία στη συνείδηση του ανθρώπινου υποκειμένου από την αρχή της ηδονής, η οποία δεν εξαφανίζεται, αλλά οριοθετείται και συμβιβάζεται από την πραγματικότητα. Η αρχή της πραγματικότητας, με αλλά λόγια, επιφυλάσσει ικανοποιήσεις κοινωνικά καθορισμένες για το υποκείμενο. Το πρόβλημα παρουσιάζεται από τη στιγμή που αυτές οι ικανοποιήσεις είτε αίρονται είτε δεν είναι αρκετές για το υποκείμενο. Τότε επιστρατεύεται η φαντασία και το υποκείμενο αποσύρεται σε έναν κόσμο που του παρέχει τις ικανοποιήσεις που η κοινωνία του στερεί. Ορισμένες φορές στην ιστορία του ελληνοδυτικού κόσμου, η ατομική απόσυρση στον κόσμο της φαντασίας αποδείχτηκε πως δεν είναι αρκετή και

<sup>448</sup> Βλ. σχετικά το έργο «Η ιστορία των Ουτοπιών» του Λιούις Μαμφοντ, Νησίδες, Αθήνα, 1998.

<sup>449</sup> Σίγκμουντ Φρόντ, «Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας», Επίκουρος, Αθήνα, 1994, σελ. 13-24.

κρίθηκε απαραίτητο η δημιουργική φαντασία του ανθρώπου να ενεργοποιηθεί προς την κατεύθυνση, όχι μόνο μιας ατομικής ψυχικής υπεραναπλήρωσης με φαντασιακά υποκατάστατα, αλλά κυρίως προς αυτήν της κοινωνικής ανατροπής και της δημιουργίας μιας νέας κοινωνικής πραγματικότητας, μιας ανασυγκρότησης του πραγματικού για το σύνολο των μελών μιας κοινωνίας ή μιας συλλογικότητας. Ο Πλάτωνας επιχείρησε να κάνει πράξη την ιδανική του Πολιτεία. Η προσπάθειά του απέτυχε παταγωδώς και λίγο έλειψε να του κοστίσει την ίδια του τη ζωή. Ένα δεύτερο παράδειγμα κραυγαλέας αποτυχίας μετασχηματισμού προς το ιδεώδες μόρφωμα κοινωνίας αποτελεί ο αποκαλούμενος υπαρκτός σοσιαλισμός του 20<sup>ου</sup> αιώνα. Φαινόμενο απείρως πολυπλοκότερο, από την απόπειρα του Πλάτωνα να εφαρμόσει το πολιτικό του ιδεώδες του βασιλέα-φιλοσόφου μέσα από την εκπαίδευση του νεαρού τυράννου των Συρακουσών Διονυσίου, ο υπαρκτός σοσιαλισμός αποτέλεσε αρχικά ένα ιδεολογικό πρόταγμα που είχε σκοπό να διορθώσει προς όφελος της εργατικής τάξης την εκμετάλλευση που είχε επιφέρει η αποκρυστάλλωση της αστικής κοινωνίας. Βασική πηγή έμπνευσης του υπαρκτού σοσιαλισμού υπήρξε η φιλοσοφικο-θρησκευτική σκέψη του Μαρξ. Η παρέμβαση των αστών απογοητευμένων διανοούμενων ήταν καθοριστική ώστε να αποκτήσει ένα σαφέστερο σχήμα το ιδεολογικό αυτό πρόταγμα και κυρίως να εκσυγχρονιστεί και να εναρμονιστεί προς τις συνθήκες που να αρμόζουν για μια κοινωνία που το είχε ανάγκη, όπως η Ρωσική. Η μεθερμηνεία της μαρξιστικής σκέψης, για μια χώρα στην οποία κυριαρχούσαν δομές κρατικής δεσποτείας και ο αγροτικός τομέας παραγωγής ήταν η βασική οικονομική συνιστώσα, ήταν μια βασική παράμετρος για την νομιμοποίηση του επαναστατικού προτάγματος, ώστε να ενσωματωθούν σε αυτό οι πλατιές αγροτικές μάζες. Γρήγορα όμως διαπιστώθηκε ότι δεν ήταν δυνατόν να εφαρμοστεί το σχέδιο σοσιαλιστικού μετασχηματισμού. Οι κυρίαρχες αντιλήψεις για τις αιτίες της αποτυχίας αυτής, χρέωσαν τις ευθύνες τόσο στις ανεπαρκείς υλικές προϋποθέσεις (ανάγκη εκβιομηχάνισης, ανόδου της αστικής τάξης, προλεταριοποίησης του αγροτικού πληθυσμού κλπ.) για ένα τέτοιο εγχείρημα όσο και στην μορφολογία των προσωπικοτήτων που διαχειρίστηκαν τον επιδιωκόμενο μετασχηματισμό, υπό την έννοια ότι διατηρούσαν μια εξωτερική σχέση (μη ταξική) με το όραμα. Χωρίς να εισερχόμαστε σε λεπτομερείς όψεις του προβλήματος, θεωρούμε ότι και οι δυο αυτές αιτίες έχουν σημαντικό μερίδιο στην αλήθεια, αποφεύγουν όμως να θέσουν το ερώτημα για την ίδια την ουσία της μαρξιστικής πρότασης μετασχηματισμού. Η μαρξιστική σκέψη αυτοπαρουσιάζεται ως μια εκκοσμηκευμένη μορφή θρησκείας, εναγκαλίζεται το παπικό αλάθητο υπό το πρόσχημα του επιστημονικού μαρξισμού και εκθέτει τα κοινωνικά του δόγματα, τα οποία δεν επιδέχονται αμφισβήτηση. Η θρησκευτική ιδέα του «περιούσιου λαού» μεταλαμπαδεύεται στην κοινωνική κατηγορία της εργατικής τάξης (προλεταριάτο), το οποίο τελεί υπό την προστασία και την οργάνωση του κόμματος, το οποίο με τη σειρά του αναλαμβάνει τον ρόλο του ιερατείου. Ο ρόλος αυτός συνεπάγεται πρώτον, την πιστοποίηση της μαρξιστικής ορθοδοξίας. Δεύτερον, την τιμωρία και την πολεμική αντιμετώπιση των αιρετικών. Τρίτον, την ανάληψη, από την πλευρά του κομματικού ιερατείου, του ρόλου να καθοδηγήσει τον περιούσιο λαό



στην εκπλήρωση της μεταφυσικής υπόσχεσης, δηλαδή στον κομμουνισμό.<sup>450</sup> Η ηγεμονία της ηγεσίας της αριστεράς πέρα από το γεγονός της ολιγαρχικής της άρθρωσης, επιδιώκει να διατηρήσει εις το διηνεκές της εξουσία επί των εργατικών μαζών, διότι η μεταφυσική της υπόσχεση για μια κοινωνία πλήρους ισότητας περνά αναγκαστικά μέσα από την κατάργηση της ανθρώπινης φύσης, γεγονός που οδηγεί αυτομάτως στην ουτοπία. Από τη στιγμή που η ουτοπία κάνει την εμφάνισή της το εξουσιαστικό σχήμα που ασπάζεται, υποχρεούται να λειτουργεί στο επίπεδο μιας σχιζοειδέειας, καθώς μη θέλοντας να εγκαταλείψει τον μεσσιανικό χαρακτήρα του

---

<sup>450</sup> Βλ. «Οι αξιώσεις αιωνιότητας της ολιγαρχικής μεσοβασιλείας», Non Neutral, 7/1/2017, «Μια άλλη δομική ομοιότητα για τα δυο κοσμικά είδωλα της νεωτερικότητας σχετίζεται με το ζήτημα της απεριόριστης ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων. Η υλιστική ροπή και του φιλελευθερισμού και του κομμουνισμού, εκδηλώνεται ως μια φαντασίωση, κατά την οποία η αΐδια ανάπτυξης της παραγωγικότητας και της αναγκαίας συμπλήρωσής της από την κατανάλωση, θα λύσει όλα τα προβλήματα τα οποία ταλανίζουν διαχρονικά την ανθρώπινη περιπέτεια. Η ικανοποίηση αυτού του υλιστικού προτάγματος θα πραγματώσει την ανθρώπινη φύση με όρους ελευθερίας και θα κατανείμει τα κοινωνικά αγαθά επί τη βάσει της ισότητας και για τα δυο συστήματα. Μοιραία κάτω από αυτή τη λογική, το πολιτικό ζήτημα και για τις δυο αυτές εκφράσεις του σύγχρονου υλισμού αποτελεί μια δευτερεύουσα και συμπληρωματική συνθήκη στην εξίσωση της νεωτερικότητας.

Αφού η οικονομική δραστηριότητα ανάγεται σε θεμέλιο λίθο της κοινωνικής πραγματικότητας, μέσα από την οποία θα προέλθει η ελευθερία και η ισότητα και αφού το ζήτημα της παραγωγικότητας απαντά στις βασικές βιολογικές και άρα επιτακτικές ανάγκες της ανθρώπινης ύπαρξης, το μόνο που απομένει είναι η επιστημονική διαχείριση της ικανοποίησης των αναγκών αυτών μέσα από τον κεντρικό θεσμό των κοινωνιών που είναι το κράτος. Δεν είναι άλλωστε τυχαίο πως τόσο ο κομμουνιστικός ολοκληρωτισμός όσο και ο νεοφιλελεύθερος ανολοκλήρωτος –για την ώρα– ολοκληρωτισμός της αγοράς, θέτει το ζήτημα της τεχνοκρατικής διαχείρισης του συστήματος ως πανάκεια για τη λύση όλων των κοινωνικών προβλημάτων. Με άλλα λόγια, από τη στιγμή που οι αρχές του συστήματος που περιγράψαμε συνιστούν και για τις δυο κυρίαρχες ιδεολογίες της νεωτερικότητας μεταφυσικά και άρα μη αμφισβητήσιμα αξιώματα, το μόνο που χρειάζεται είναι η διάνοιξη, από τις ομάδες των ειδικών που θα ασκούν την κρατική εξουσία, του ορθού δρόμου. Η πολιτική τέχνη δηλαδή, μετουσιώνεται σε τεχνική διαχείρισης των παραγωγικών και καταναλωτικών δραστηριοτήτων και μέσω αυτών των ανθρώπινων μαζών. Μια τέτοια παραδοχή, που υποβιβάζει την πολιτική σε τεχνικό μέσο, το οποίο βασιζέται στις εξίσου τεχνικές γνώσεις και ικανότητες των ολίγων που κατέχουν την αλήθεια της πολιτικής τεχνικής, θέτει το σύνολο των κοινωνικών υποκειμένων στο περιθώριο των πολιτικών δραστηριοτήτων, στην παθητική κατανάλωση της πολιτικής παραγωγής. Οι συντεχνίες των επαγγελματιών της πολιτικής –τα κοινοβουλευτικά κόμματα– αξιώνουν, κάτω από την αριστερή, την κεντρώα ή τη δεξιά ιδεολογία, να οδηγήσουν την κοινωνία στη φαντασιώδη σύλληψη της φιλελεύθερης ή κομμουνιστικής ουτοπίας. Το ζήτημα της πραγμάτωσης τόσο της ελευθερίας όσο και της ισότητας μετατοπίζεται σε ένα μυστηριακό μέλλον, όπου οι ανθρώπινες ανάγκες θα έχουν ικανοποιηθεί.

Μεθερμηνεύοντας την τελευταία πρόταση, μπορούμε να διακρίνουμε το αλυσιτελές της νόημα, το οποίο αφού έχει αναγνωρίσει μια θεμελιώδη ζωική διάσταση για τον άνθρωπο, στη συνέχεια υποθέτει αυθαίρετα ότι όταν αυτή ικανοποιηθεί, το ζών μας θα εξαφανιστεί για να αναδυθεί ο «ελεύθερος άνθρωπος». Φυσικά, δεν είναι η πρώτη φορά που «πανουργία του λόγου» εκφράζεται στην ιστορία των ιδεών γελοιοποιώντας την υποτιθέμενη ασυμβίβαστη αντίθεση μεταξύ ακραίων σημείων. Στην περίπτωση αυτή, δεν είναι δύσκολο να επισημάνουμε πως ο χυδαίος υλισμός μετουσιώνεται σε αφελή ιδεαλισμό, κατά τον οποίο η ελευθερία πραγματώνεται διαμέσου της αναγκαιότητας. Και επειδή το ζήτημα της ελευθερίας μετατίθεται σε ένα απροσδιόριστο μέλλον, ενώ το ζωικό στοιχείο του ανθρώπου δεν είναι δυνατόν να εκλείψει, είμαστε υποχρεωμένοι να ζούμε σε μια αιώνια μεσοβασιλεία. Μάλιστα το χαρακτηριστικό της οντολογικής αντίστασης του ζωικού ανθρώπινου στοιχείου έναντι των «πολιτικών» εξάλειψής του, νομιμοποιεί τις εκάστοτε εξουσίες ώστε να ασκούν ακραία βία για να αντιμετωπίσουν υποτίθεται τα προβλήματα που εκπηγάζουν από αυτό. Όπως βέβαια και η ιδεολογική επίκληση της εμμένειάς του, χορηγεί, στις ομάδες κυριαρχίας, το επιχείρημα περί της αναγκαιότητας διατήρησης αυτής της μεσοβασιλείας.»

οράματος, δηλαδή ό,τι η αρχή της ηδονής απαιτήσε, οδηγείται στην υιοθέτηση της ακραίας βίας ώστε να αναμορφωθεί το πραγματικό με κάθε τρόπο.

Κατόπιν όλων αυτών, μπορούμε να ισχυριστούμε πως η αποτυχία των σχεδίων ανασυγκρότησης του κοινωνικού συστήματος είτε αφορά την περίπτωση ενός στοχαστή, που με την ατομική του δράση επιχειρεί να τα θέσει σε εφαρμογή είτε αφορά μια ολόκληρη συλλογικότητα και μια θεσμική-εξουσιαστική οργάνωση, διέπεται από ένα κοινό χαρακτηριστικό αυτό της αδυναμίας συντονισμού της αρχής της ηδονής με την αρχή της πραγματικότητας. Έχουμε βάσιμους λόγους να ισχυριζόμαστε, εάν λάβουμε υπόψην μας, τις αναλύσεις των έργων του Καστοριάδη και της Άρεντ που προηγήθηκαν, πως η βασική μέριμνα και των δυο τους είναι ακριβώς η αρμονική σύνθεση μεταξύ των αρχετυπικών αυτών αρχών. Αυτό καταφάσκειται αφενός από το ίδιο τους το πολιτικό πρόταγμα και αφετέρου από τις μέριμνες που λαμβάνουν ώστε να αποφευχθούν κατά το δυνατόν παρεκτροπές που θα μπορούσαν να οδηγήσουν στον εκφυλισμό του. Υπό αυτές τις συνθήκες διεκδικούν, με ρεαλιστικό τρόπο, το δικαίωμα να κριθεί η επιθυμία κοινωνικής μεταβολής επί τη βάση της πραγματικότητας με σκοπό να την αναμορφώσει.

Η συγκριτική ανάλυση των επιχειρημάτων, αυτών που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε δέουσα πολιτική μεταβολή, δεν τίθεται για τους δυο αυτούς στοχαστές ούτε στο ίδιο επίπεδο ανάλυσης ούτε στην ίδια κλίμακα έντασης. Για τον μεν Καστοριάδη, το ζήτημα της επαναστατικής μεταβολής έχει κυρίαρχο ρόλο στη φιλοσοφία του, για τη δε Άρεντ περιορίζεται σχεδόν σε ορισμένες νύξεις που σκιαγραφούν το γενικότερο πλαίσιο στο οποίο φαντάζεται μια κάποια πολιτική μεταβολή. Κυρίως, θα λέγαμε, πως για την Γερμανοεβραία φιλόσοφο, η σκέψη της καταπιάνεται περισσότερο με την κριτική της υφιστάμενης πολιτικής και κοινωνικής κατάστασης, όπως με την απόπειρα φανέρωσης κάποιων, πολύ σημαντικών, προϋποθέσεων που αφενός θα καθιστούσε εφικτή της πολιτική μεταβολή, αλλά και αφετέρου θα της εξασφάλιζε την απαραίτητη διάρκεια στον χρόνο.

Περνώντας τώρα στην ουσία του ζητήματος, είμαστε σε θέση να ισχυριστούμε ότι και τα δυο σχέδια πολιτικής μεταβολής αναζητούν την πλήρη αναδιάρθρωση των σχέσεων ελευθερίας και εξουσίας μεταξύ των πολιτών. Σημείο εκκίνησης τόσο για τον Καστοριάδη όσο και για την Άρεντ είναι πως δυνάμει μέτοχοι αυτής της πολιτικής ανατροπής είναι όλοι οι πολίτες. Ειδικώς για την Άρεντ, το πολιτικό της πρόταγμα διατυπώνεται ως η ανάπλαση της πολιτικής με όρους μιας αριστοκρατικά ιεραρχούμενης μετοχής. Η έννοια της αριστοκρατίας εδώ, δεν ακολουθεί την παραδοσιακή χρήση του όρου για την περιγραφή των μελών των οικογενειών που έχουν ευγενική καταγωγή. Αντίθετα, συνιστά μια προσωπική αποτίμηση της συμπεριφοράς με όρους πολιτικής αριστείας. Η πολιτική αριστεία αυτή, θέτει ως κριτήριά της την αξιολόγηση που της επιφυλάσσουν τα άλλα ισότιμα μέλη του ίδιου επιπέδου της πολιτικής οργάνωσης, με αποτέλεσμα η πρόσβαση στο επόμενο, αυξημένης πολιτικής βαρύτητας, επίπεδο να είναι προϊόν αυτής της αξιολόγησης. Διευκρινίζεται, ότι δικαίωμα μετοχής, τουλάχιστον στο πρώτο επίπεδο, της πολιτικής δραστηριότητας θα έχει κάθε άνθρωπος που το επιθυμεί. Στην αριστοκρατική ιεραρχία της πολιτικής φιλοσοφίας της Άρεντ, η βάση της πολιτικής μετοχής είναι η αυθόρμητη επιθυμία του υποκειμένου να αναλάβει το διακύβευμα της ελευθερίας και των

δημόσιων πράξεων και λόγων. Η πολιτική ιεραρχούμενη αριστοκρατία, όπως έχουμε ήδη παρουσιάσει, δεν αποκλείει τη συνύπαρξή της με άλλες κοινωνικές ιεραρχίες, στον χώρο της οικονομίας, της τέχνης κλπ. Τα πολλαπλά και ιεραρχικά διατεταγμένα επίπεδα στα οποία ενορχηστρώνεται η πολιτική πραγματικότητα στο ιδεώδες σχήμα της Άρεντ διαθέτουν μια αυτονομία, η οποία δεν επηρεάζεται από όσα συμβαίνουν στα ανώτερα ή στα κατώτερα επίπεδα της ίδιας ιεραρχίας.

Το μεγάλο ερώτημα που γεννάται στο σημείο αυτό είναι κατά πόσο είναι εφικτό να εμπλέκονται τα διάφορα επίπεδα στην ίδια πολιτική ιεραρχία και να μη υπάρχει ούτε η υπόνοια παρεμβατικότητας κυρίως από τα ανώτερα στα κατώτερα επίπεδα; Τι διασφαλίζει ακριβώς τον σεβασμό της αυτονομίας του κάθε ξεχωριστού επιπέδου, όταν νομοτελειακά η δύναμη των ανώτερων επιπέδων συμπυκνώνει το σύνολο της διαχείρισης της πολιτικής θέσμησης; Είναι μια ανάλογη δυσκολία με αυτήν που συναντάμε αναλογιζόμενοι τη σημασία που έχει στη σκέψη της Άρεντ η διάκριση μεταξύ πολιτικής και οικονομικής ή ιδιωτικής ζωής. Ποιος δηλαδή θα είναι σε θέση να καθορίσει τα όρια της πολιτικής από την οικονομία, στον βαθμό που αποτελούν κομβικές διαστάσεις του ίδιου κοινωνικού οργανισμού και αναπόφευκτα, οι άμεσες και έμμεσες αλληλεπιδράσεις δεν είναι δυνατόν να αποκλειστούν παρά μόνο θεωρητικά. Εάν το αποτέλεσμα της ελευθερίας που απολαμβάνει κάποιος στην πολιτική δεν είναι κατά μια έννοια σωρευτικό, δηλαδή δεν συμπυκνώνει την ελευθερία στις περισσότερες κατά το δυνατόν πλευρές του συνολικού κοινωνικού του βίου, η έννοια της πολιτικής ελευθερίας και της πολιτικής γενικότερα καταλήγει ευνουχισμένη. Ένα άτομο το οποίο στερείται την ελευθερία σε όλα τα επιμέρους επίπεδα της κοινωνικής ζωής, δεν είναι δυνατόν να απολαμβάνει μια ουσιαστική ελευθερία ούτε στο πολιτικό πεδίο, στον βαθμό που δεν είναι πλήρως εφικτή η διάκριση μεταξύ πολιτικής και ιδιωτικού βίου, διότι η πολιτική ως όρος κεντρικής θέσμησης του κοινωνικού οργανισμού, μοιραία εκβάλλει σε όλους τους χώρους της κοινωνικής δυναμικής, είτε με άμεσο είτε με έμμεσο τρόπο. Η Άρεντ δυστυχώς, δεν ασχολείται με το ζήτημα αυτό, θεωρώντας ως αυτονόητους και μη προβληματικούς τους διανοητικούς διαχωρισμούς που εισηγείται μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού βίου, καθώς και όσον αφορά τις θεωρητικές συνέπειες της διάκρισης μεταξύ των διαφορετικών επιπέδων της πολιτικής ιεραρχίας.

Σε αντίθεση με την έκφραση αυτή στη σκέψη της Άρεντ, ο Κορνήλιος Καστοριάδης, μη αποδεχόμενος τη βάση της θεωρητικής της διάκρισης περί της απόλυτης ακοινωνησίας μεταξύ δημόσιου και ιδιωτικού χώρου, χωρίς αυτό να συνεπάγεται πως δεν αναγνωρίζει την σχετική τους αυτονομία ή ακόμη και την ανάγκη που αυτή συνεπάγεται, προσανατολίζεται σε ένα πολιτικό πρόταγμα το οποίο προϋποθέτει για την πραγμάτωσή του τη συνέργεια της αυτονομίας της ατομικής διάστασης και της κοινωνικής. Ένα μη αυτόνομο άτομο δεν θα μπορούσε να λειτουργήσει αρμονικά σε ένα αυτόνομο κοινωνικό σύστημα, κυρίως όμως ένα αυτόνομο άτομο δεν θα μπορούσε να υπάρξει σε μια ετερόνομη κοινωνία, υπό την έννοια ότι κάθε τι έξω από τη δική του δυνατότητα παρέμβασης στα κοινωνικά πράγματα και στο βαθμό που σε σχέση με το σύνολο της κοινωνικής θέσμησης οι δυνάμεις του είναι περιορισμένες, θα ήταν υποχρεωμένο να λειτουργεί στους αντίποδες της αυτονομίας. Για τους λόγους αυτούς λοιπόν, το πρόταγμα πολιτικής μεταβολής αγκαλιάζει για τον Καστοριάδη το σύνολο του κοινωνικού σχηματισμού,

αυτό βέβαια σε καμία περίπτωση δεν οριοθετεί μια ολοκληρωτική, από την πλευρά της πολιτικής, αναδιάταξη της κοινωνίας. Η ιδιωτική σφαίρα, όπως και η ημι-δημόσια, που αντιπροσωπεύει για τον Καστοριάδη η οικονομία, έχουν τους δικούς τους ρυθμούς, τη δική τους ταυτότητα και αυτονομία. Ουσιαστικά, η κοινωνική αυτονομία είναι το σωρευτικό αποτέλεσμα της πολιτικής στον σύνολο των επιμέρους χώρων του κοινωνικού οργανισμού.

Αφού προβεί στις απαιτούμενες διευκρινίσεις,<sup>451</sup> σε σχέση με τη συνέπεια της μαγματικής του θεωρίας έναντι του πολιτικού του προτάγματος, ο Καστοριάδης παρουσιάζει έναν τρόπο επαναστατικής ανατροπής και διατήρησης της επαναστατικότητας και μετά την ανατροπή: ένα σχέδιο ανασυγκρότησης της κοινωνικής θέσμησης. Τους βασικούς προσανατολισμούς στο πολιτικό του πρόταγμα ο Καστοριάδης τους λαμβάνει από δυο βασικά ιδεολογικά ρεύματα. Το πρώτο είναι ο σοσιαλισμός, από τον οποίο αντλεί την έννοια κυρίως της οικονομικής ισότητας και της, σε πρώτο επίπεδο, οργανωμένης πολιτικής μονάδας που είναι η επιχείρηση, η οποία συνδεδεμένη με άλλες επιχειρήσεις στην προοπτική της συνόλης κοινωνίας δημιουργεί τις προϋποθέσεις μιας αντιπροσωπευτικής διάταξης σε ανώτερο επίπεδο<sup>452</sup> των θεμελιακών αυτών μονάδων. Το δεύτερο είναι το σχήμα της δημοκρατίας, ως άμεσης μετοχής των πολιτών στη διαδικασία λήψης των αποφάσεων και άρσης της καθολικής πώλωσης της κοινωνίας μεταξύ εκτελεστών και διευθυντών. Το συνθετικό πρότυπο από το οποίο έλκει την καταγωγή του το πολιτικό πρόταγμα του Καστοριάδη τάσσεται κατά κάθε είδους παγιωμένης ιεραρχικής τάξης σε όλους τους επιμέρους χώρους της κοινωνικής οργάνωσης. Αυτό βέβαια δεν σημαίνει πως ο φιλόσοφος υποκύπτει στον πειρασμό της φαντασιώδους απόλυτης ελευθερίας και της ισοπεδωτικής ισότητας, ιδεώδη τα οποία αναζητά εμμονικά ο αναρχισμός. Αντίθετα, αποδέχεται την αναγκαιότητα θεσμικής οργάνωσης, με την διαφορά βέβαια ότι αυτή θα βρίσκεται υπό τον άμεσο και συνεχή έλεγχο όλων των κοινωνικών μελών, δηλαδή του οργανωμένου πολιτικού σώματος. Επίσης, στο πολιτικό σχέδιο του Καστοριάδη, οι πολίτες θα είναι ταυτόχρονα αυτοί που θέτουν τους κανόνες και αυτοί που μεριμνούν, μέσα από ειδικά αυτοδιαχειριζόμενα όργανα, για την τήρηση των κανόνων και την επιβολή της τάξης.

---

<sup>451</sup> Το σχέδιο πολιτικής ανατροπής που κατήρτισε ο Καστοριάδης, όπως διευκρινίζει ο ίδιος, δεν έχει σαν στόχο να υποκαταστήσει τη δημιουργική δραστηριότητα των μαζών όταν κληθούν από την ιστορία να κατακτήσουν την αυτονομία. Ο Έλληνας φιλόσοφος δεν εκδηλώνει καμιά αξίωση μετοχής υπό την συνθήκη της αυθεντίας στον διάλογο της επαναστατικής ανατροπής. Η οντολογία της μαγματικής ακαθοριστίας δεν επιτρέπει την αναγνώριση αυθεντιών στον χώρο της πολιτικής ανασυγκρότησης της κοινωνίας. Αντίθετα, όπως τονίζει, προσέρχεται στον διάλογο ως πολίτης, ο οποίος κομίζει την προσωπική του γνώμη για τον τρόπο αλλαγής των θεσμών εντός της συλλογικότητας, της οποίας αποτελεί μέλος και κάτω από την προοπτική, ώστε να συμβάλλει με την υποκειμενική του δράση, στη διαδικασία που θα επιτρέψει στην κοινωνία να κυριαρχήσει πάνω στους ίδιους της τους θεσμούς.

<sup>452</sup> Θα μπορούσαμε να πούμε ότι ανεπίγνωστα ένα ακόμη πρότυπο, αυτό της αντιπροσώπευσης, διέπει το επαναστατικό σχήμα του Καστοριάδη. Πρόκειται για την αντιπροσώπευση, την οποία λόγω έλλειψης βασικών γνωσιολογικών κριτηρίων ταξινόμησης του πολιτειακού φαινομένου ο Καστοριάδης συγχέει με αυτό που ο ίδιος αποκαλεί άμεση δημοκρατία. Τόσο ιστορικά όσο και θεωρητικά, το αντιπροσωπευτικό σύστημα, το οποίο εισήγαγε με την νομοθετική του παρέμβαση στην πόλη των Αθηναίων ο Σόλωνας, όπως παραθέτει στο έργο του ο Γιώργος Κοντογιώργης, συνιστά έναν τρόπο πολιτειακής οργάνωσης ο οποίος ταξινομείται στο μέσον της εξέλιξης μεταξύ ολιγαρχίας και δημοκρατίας. Βλ. το πόνημα του συγγραφέα «Η δημοκρατία ως ελευθερία», Πατάκης, Αθήνα, 2008.

Μια άλλη διάσταση της καστοριαδικής σκέψης, η οποία αποσοβεί τον ελλοχεύοντα κίνδυνο της κοινωνικής ισοπέδωσης σχετίζεται με την αναγνώριση προσωπικών ποιοτήτων σε συγκεκριμένους τομείς δραστηριότητας, οι οποίες είναι σε θέση εντός της αυτόνομης κοινωνικής πραγματικότητας να αναδείξουν και να αξιοποιήσουν άτομα ώστε να διαδραματίσουν ηγετικό ρόλο. Ο ηγετικός όμως αυτός ρόλος είναι θεσμικά προσδιορισμένος ώστε, ο κάτοχός του, να μην δύναται να υπερβεί εξουσιαστικά την κοινωνική συλλογικότητα και να ανατρέψει υπέρ του τις σχέσεις ισορροπίας που επικρατούν. Η έννοια της κοινωνικής αυτονομίας συνιστά για τον φιλόσοφο το διακύβευμα, από την πλευρά του ανθρώπου, να αναλάβει με όρους ισότητας τη διαδικασία δημιουργίας και διαχείρισης της θεσμικής οργάνωσης που ορίζει την ύπαρξή του, αναγνωρίζοντας πως πίσω από το γεγονός της κοινωνικής δημιουργίας τη συνειδητή εργασία των ίδιων των κοινωνικών υποκειμένων. Με τον τρόπο αυτό, στο πρόταγμα του Έλληνα φιλοσόφου διασφαλίζεται η ελευθερία της ίσης μετοχής στη διαδικασία λήψης των αποφάσεων και η δυνατότητα της διάκρισης της ατομικής προσωπικότητας κατά την διεξαγωγή της πολιτικής θέσμησης. Οι δυο αυτές παράμετροι θα λέγαμε ότι συνοψίζονται στους όρους ισότητα και αξιοκρατία.

Κατόπιν όσων παραθέσαμε, μπορούμε να εντοπίσουμε το εύρος και το βάθος της διαφοροποίησης στα πολιτικά προτάγματα των δυο στοχαστών. Η Άρεντ εμμένοντας στην αυστηρή διάκριση μεταξύ πολιτικής και οικονομίας, τοποθετεί το δικό της πολιτικό σχέδιο σε μια καλώς οριοθετημένη περιοχή, η οποία αναδύεται ως πεδίο απόλαυσης της ελευθερίας πέραν των βιολογικών και τεχνικών παραμέτρων της ύπαρξης. Πρόκειται για τον χώρο εκείνο, όπου ο άνθρωπος μπορεί να απολαύσει τις δυνατότητες και να υποστεί τους κινδύνους που του παρέχει η πράξη. Όπως είδαμε, κάτι τέτοιο δημιουργεί τεράστια προβλήματα σε σχέση με την πραγματική δυνατότητα μιας κοινωνίας να προβεί σε μια τόσο αυστηρή στεγανοποίηση της πολιτικής και ταυτόχρονα να επιτύχει την μη απενεργοποίηση του περιεχομένου και του αντικειμένου της. Ελλοχεύει λοιπόν ο κίνδυνος, μέσα από την πολιτική πρόταση που κομίζει, στο επίπεδο του διανοητικού προβληματισμού, η Άρεντ, να νεκρωθεί η πολιτική πραγματικότητα μένοντας έξω από τις βασικές μέριμνες που αφορούν τα ζητήματα που θέτει η κοινωνική συνύπαρξη των ανθρώπων, μεταξύ των οποίων και το ζήτημα της κάλυψης των βιολογικών τους αναγκών. Σε αντίθεση με όλα αυτά, ο Καστοριάδης προτείνει την υιοθεσία του οικονομικού ζητήματος από την πολιτική δραστηριότητα, αρνούμενος να υποταχτεί στις υποτιθέμενες ιδιαιτερότητες του οικονομικού πεδίου, οι οποίες τίθενται με τρόπο όπου η ελευθερία δεν δύναται να σταθεί. Η πίστη του στο μαγματικό υπόβαθρο του κοινωνικού, υποβαστάζει αφενός την άποψή του ότι ο ορθολογικός τύπος της απεριόριστης ανάπτυξης των παραγωγικών δυνάμεων και της ορθολογικής διαχείρισης που δικαιολογούν την ανάπτυξη ενός οικονομικού διευθυντηρίου και κυρίως σκοπών της παραγωγής που υπερβαίνουν τις ίδιες τις βουλευτικές συνιστώσες των κοινωνιών, συνιστούν μια μη νομοτελειακή αλλοτρίωση, η οποία επιδέχεται όχι μόνο αμφισβήτηση αλλά και ανατροπή, ώστε αφετέρου να τεθούν σε εφαρμογή σχέσεις οι οποίες πραγματώνουν την αυτονομία τόσο στην πολιτική όσο και στην οικονομία. Με άλλα λόγια, ένα βασικό μέρος της οικονομίας πολιτικοποιείται. Η πολιτικοποίηση αυτή, θα μπορούσαμε να πούμε, εάν ερμηνεύουμε σωστά τον Έλληνα φιλόσοφο, αφορά κυρίως τους σκοπούς της

οικονομικής οργάνωσης και δράσης, υπό την έννοια ότι οι μόνοι αντικειμενικοί περιορισμοί ορίζονται από τα διαθέσιμα υλικά δεδομένα, δηλαδή την πρώτη ύλη, τα διαθέσιμα μέσα, τον χρόνο και τις τεχνικές δεξιότητες των εργαζομένων. Βέβαια, σημαντικές παράμετροι των υλικών δεδομένων επιδέχονται για τον Καστοριάδη τροποποίηση ώστε να υπηρετούν και αυτά με τη σειρά τους την κοινωνική διάσταση της αυτονομίας.<sup>453</sup>

Μια δεύτερη πολύ σημαντική διαφωνία που διαφαίνεται στις πολιτικές συνθέσεις των δυο φιλοσόφων σχετίζεται με την ίδια την άρθρωση του πολιτικού πεδίου. Ενώ για τον Καστοριάδη το φαντασιακό της αυτονομίας, δεν επιτρέπει την ιεραρχική διάταξη του πολιτικού σώματος και τη διάκριση μεταξύ κυβερνόντων και κυβερνώμενων, για την Άρεντ, έστω και μέσω της αυτόβουλης μετοχής και ανάδειξης αρχών, διαμορφώνεται μια πυραμοειδής ιεραρχία, μια ολιγαρχική εξουσία των πολιτικά αρίστων<sup>454</sup>. Ενώ επισημαίνει ότι τα διάφορα επίπεδα της πυραμίδας θα μένουν αυτόνομα σε σχέση με άνωθεν ή κάτωθεν επιρροές, αναρωτιέται κανείς πως είναι δυνατόν, στον βαθμό που τα επίπεδα συγκροτούνται ιεραρχικά, να μην διαχέεται το διατακτικό πρόσημο της εξουσίας προς τις κατώτερες βαθμίδες της πολιτικής, αλλά και της ευρύτερης κοινωνίας. Αλλά, ακόμη κι αν η διάρθρωση του πολιτικού συνεπήγετο μια αυτονόμηση των επιμέρους σφαιρών τότε η έννοια της ιεραρχίας δεν θα είχε κανένα απολύτως νόημα. Τελικώς, η παράλληλη αναγνώριση πρώτον, της αυτονόμησης των επιμέρους πεδίων της πολιτικής και δεύτερον, της ιεραρχικής κορύφωσης της ιεραρχίας στους αρίστους (πολιτική ελίτ), στην πράξη σημαίνει ότι το αξιακό αυτό ρυθμιστικό σύστημα της πολιτικής δύναται να λειτουργήσει δυναστικά. Ωστε συνδυαστικά οι δυο αυτές παράμετροι αναγνωρίζουν μια εξουσιαστική ελίτ που αναπόφευκτα δύναται να ορίσει τις προϋποθέσεις λειτουργίας προς τα κατώτερα επίπεδα, με αποτέλεσμα η λεγόμενη αυτόνομη λειτουργία των κατώτερων πολιτικών επιπέδων να υπονομεύεται και να νομιμοποιεί την κατοχύρωση του ανεξέλικτου χαρακτήρα της εξουσίας των ελίτ.

Ταυτόχρονα, η θεμελιώδης θέση της φιλοσόφου επί τη βάση της οποίας ερμηνεύει το εννοιολογικό περιεχόμενο των όρων άρχειν και πράττειν, σε ένα άλλο σημείο του έργου της δείχνει να υπονομεύεται εξίσου από την σχεδιαζόμενη πολιτική της ουτοπία. Θυμίζουμε πως ο όρος άρχειν δεν κατανοείται από τη φιλόσοφο βάσει της επικρατούσας, στην νεωτερική πολιτική παράδοση, σημασίας, δηλαδή ως άσκηση εξουσίας τον ολίγων ή του ενός επί των πολλών, οι οποίοι με τη σειρά τους θα πράξουν (πράττειν) ως παθητικοί εκτελεστές της επιταγής του κυρίαρχου. Το άρχειν στην προοπτική της Άρεντ ερμηνεύεται ως πιθανότητα ανάληψης πρωτοβουλίας για μια νέα

---

<sup>453</sup> «Παρά ταύτα, έγραψα πριν από πολύ καιρό, ότι αν η αλυσίδα συναρμολόγησης του εργοστασίου είναι ασυμβίβαστη με την αυτοδιαχείριση, αυτό δεν σημαίνει ότι η αυτοδιαχείριση είναι αδύνατη, αλλά ότι πρέπει να απαλλαγούμε από την αλυσίδα συναρμολόγησης.» Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η ελληνική ιδιαιτερότητα», Κριτική, Αθήνα, 2008 τομ. Β', σελ. 169.

<sup>454</sup> Στο σημείο αυτό η Άρεντ δεν απέφυγε την επιρροή που άσκησε σε όλη τη δυτική σκέψη η πλατωνική πολιτική αντίληψη, σύμφωνα με την οποία η εξουσία θα πρέπει να ανήκει σε αυτούς που, κρινόμενοι από την αυστηρή τους εκπαιδευτική προετοιμασία και τις ψυχικές τους ικανότητες, έχουν θέα του Αγαθού. Με την διαφορά βέβαια ότι για την Γερμανοεβραία φιλόσοφο, η πολιτική ελίτ δεν βγαίνει μέσα από κάποια ειδική εκπαίδευση, αλλά από τις δοκιμές της ίδιας της πολιτικής ενότητας, σε αυτούς που επιθυμούν να ενεργοποιηθούν στο δημόσιο πεδίο.

αρχή. Άρχων είναι αυτός που αναλαμβάνοντας τον κίνδυνο της δημόσιας έκθεσης και των πιθανών κυρώσεων, αυτός που προτείνει και αρχίζει μια πράξη. Η πράξη όμως αυτή θα τεθεί κάτω από την κρίση της πολιτικής συλλογικότητας, η οποία και θα αποφασίσει εάν θα την εγκρίνει και θα την πραγματοποιήσει ή θα την απορρίψει. Η ιεραρχική διάταξη της πολιτικής θεσμοποιεί τους πολιτικούς δρώντες σε παγιωμένες σχέσεις ανισότητας, οι οποίες ακυρώνουν την ρηξικέλευθη ερμηνευτική επαναπροσέγγιση των δυο όρων, δηλαδή του άρχειν και του πράττειν. Πάνω στο ίδιο ζήτημα, η θέση του Καστοριάδη είναι ξεκάθαρη: στόχος της κοινωνικής αυτονομίας είναι το γκρέμισμα των οικονομικών και πολιτικών ιεραρχιών, η άρση της σχέσης ανισότητας μεταξύ διευθυντών και εκτελεστών, η ταύτιση εξουσιαστών και εξουσιαζόμενων. Ενώ λοιπόν στην αντίληψη για την δέουσα ανασυγκρότηση της πολιτικής, η Άρεντ υποχωρεί σε μια αθέτηση των οντολογικών προϋποθέσεων και του ελευθεριακού περιεχομένου της πράξης που η ίδια είχε εξαγγείλει, ο Καστοριάδης συνεχίζει μέχρι τέλους την πορεία προς την ανάδυση του αυτόνομου ανθρώπου και της κοινωνίας του.

Το τελευταίο σημείο που θα θέλαμε να πραγματευτούμε στο κεφάλαιο αυτό, αφορά μια πολύ σημαντική παράμετρο των πολιτικών συνθέσεων των δυο στοχαστών. Εάν απαντήσαμε στα ερωτήματα που αφορούν την απόληξη των πολιτικών τους οραμάτων και τις προτάσεις τους για την ανατροπή και την δέουσα άρθρωση της πολιτικής, μένει αναπάντητο ένα βασικό ερώτημα που έχει μάλλον μια οντολογική προτεραιότητα έναντι αυτών. Πρόκειται για ένα ζήτημα που θα μπορούσε να συμπυκνωθεί στο εξής ερώτημα: με ποιον τρόπο η δέουσα ανανέωση του πολιτικού πεδίου μπορεί να πραγματοποιηθεί; Υπάρχει μια συγκεκριμένη άραγε φιλοσοφική συνταγή, η οποία εάν τηρηθεί μπορεί να φέρει τα επιθυμητά αποτελέσματα; Με άλλα λόγια, μπορούμε να ανιχνεύσουμε στο έργο των δυο φιλοσόφων μια κάποια μεθοδολογία της πολιτικής ανατροπής; Ένα δεύτερο συμπληρωματικό ερώτημα αφορά την ουσία αυτής της ανατρεπτικής πράξης. Θα είναι μήπως προϊόν μεταρρύθμισης ή μήπως επανάστασης; Κι αν προκριθεί η δεύτερη προοπτική, η βία τι είδους θέση θα έχει σε αυτή τη διαδικασία; Πρόκειται για ένα σημαντικό σώμα ερωτημάτων, οι απαντήσεις στα οποία δεν ανιχνεύεται πάντοτε με άμεσο τρόπο στα γραπτά των στοχαστών που μελετούμε.

Όσον αφορά την Χάνα Άρεντ τα πράγματα είναι ακόμη πιο ομιχλώδη, διότι η ίδια αποφεύγει τις ρητές αναφορές σε σχέση με τους πιθανούς τρόπους ανατροπής. Πρόκειται άραγε για μια ιδιοτροπία της φιλοσόφου ή ένα σύνολο προκείμενων προτάσεων που σχετίζονται με τη θεμελίωση των στοχασμών της για την πολιτική που την αποτρέπουν να είναι ιδιαίτερα σαφής ως προς το ζήτημα αυτό; Κατόπιν της συστηματικής μελέτης του έργου της τείνουμε μάλλον προς τη δεύτερη εκδοχή. Για την Άρεντ, όπως είδαμε, το πολιτικό πεδίο και κατ'επέκταση όσα διαδραματίζονται εντός του, δηλαδή οι πράξεις και οι λόγοι, δεν συνιστά μια αναγκαστική συνθήκη της ανθρώπινης συνύπαρξης, αλλά ένα ενδεχόμενο. Η ενδεχομενικότητα αυτή προϋποθέτει αφενός τα πολιτικά όντα να έχουν εξασφαλίσει τους όρους μιας αξιοπρεπούς υλικής αναπαραγωγής, δηλαδή να έχουν με τον έναν ή τον άλλο τρόπο επιλύσει τα άμεσα οικονομικά τους προβλήματα και αφετέρου να διακατέχονται από ένα είδος επιθυμίας

για έκθεση στο δημόσιο πεδίο και διάκριση μεταξύ των μελών της πολιτικής κοινότητας, η οποία ενέχει ως επιβράβευσή της, μια κοσμικού τύπου αθανασία. Εάν δεν συντρέχουν οι δυο παραπάνω λόγοι τότε για την Άρεντ τόσο η μεταρρύθμιση όσο και η επανάσταση μπορεί να συνιστούν πραγματικά γεγονότα, αλλά χωρίς ουσιώδες πολιτικό πρόσημο. Όπως είδαμε σε προηγούμενα σημεία της μελέτης μας, για την Άρεντ η Γαλλική Επανάσταση, δεν μπόρεσε ποτέ να αποκτήσει πολιτική διάσταση κι έτσι έμεινε εγκλωβισμένη στη διαχείριση των οικονομικών αιτημάτων της κοινωνίας. Προφανώς μακροσκοπικά, από όσα προηγήθηκαν, μπορούμε να διακρίνουμε στη σκέψη της Άρεντ μια εξελικτική πορεία του αιτήματος της πολιτικής ανατροπής. Το πρώτο βήμα για μια κοινωνία είναι να επιλύσει τα οικονομικά της ζητήματα, να εξασφαλίσει τη βιολογική αναπαραγωγή των μελών της. Το δεύτερο βήμα είναι η ανάπτυξη ενός πάθους για το δημόσιο πεδίο, για την ανάληψη των πρωτοβουλιών για μια νέα αρχή και άρα για την ελευθερία. Η γενικότητα των στοχασμών της φιλοσόφου, αφήνει το πεδίο ανοιχτό τόσο προς την κατεύθυνση της συνέχισης του προβληματισμού, αλλά και του διαλόγου, όσο και προς την οδό της απωλείας, δηλαδή των παρανοήσεων ή των στρεβλώσεων. Η ανάγκη να αναχθούμε στο συνολικό αρεντιανό πνεύμα αποτελεί τη μόνη δυνατότητα διαχείρισης του προβλήματος. Τείνουμε να πιστεύουμε πως η λύση στο όλο πρόβλημα της εκκίνησης των διαδικασιών για την επίτευξη του αρεντιανού πολιτικού προτάγματος να παρέχεται επέκεινα της πολιτικής. Το κρίσιμο πεδίο, δεν είναι άλλο από ένα διασκεπτικό προγεφύρωμα υπεράνω του χρόνου και του χώρου. Πρόκειται για την ανακάλυψη ενός «σημείου» καθολικής γνωσιακής σωτηρίας, η οποία αναδύεται στους στοχασμούς της και που θα μπορούσε να εφαρμοστεί και στο δεδομένο πρόβλημα που μας απασχολεί.

«...αξίζει να σημειώσουμε ότι η έκκληση να σκεφτούμε εγείρεται στην παράκαιρη ενδιάμεση περίοδο, η οποία μερικές φορές παρεμβάλλεται καθ' αυτήν στον ιστορικό χρόνο όταν οι οψιμότεροι ιστορικοί μα και οι δράστες και μάρτυρες, οι ίδιοι οι ζωντανοί συνειδητοποιούν την ύπαρξη ενός μεσοδιαστήματος καθορισμένου ολοκληρωτικά από πράγματα ανύπαρκτα πλέον κι από πράγματα ανύπαρκτα ακόμη. Στην ιστορία αυτά τα μεσοδιαστήματα έδειξαν περισσότερο από μια φορά, ότι μπορούν να περιέχουν τη στιγμή της Αλήθειας» (Χάννα Άρεντ, *Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος*, σελ. 20)

Σε αυτό το μεταίχμιο ή καλύτερα σε αυτή τη μεταίχμιακή ρωγμή μεταξύ παρελθόντος και μέλλοντος, μπορεί ο άνθρωπος να αποκτήσει μια ουσιώδη σχέση με την αλήθεια και βάσει αυτής να αναπροσανατολίσει τις δράσεις του. Αυτός ο ιδιαίτερος μυστικισμός της σκέψης που προτείνει η Άρεντ, δεν επιδέχεται περισσότερη επεξεργασία, χωρίς να χαθεί από τον ορισμό του και της γλωσσικής του περιγραφής η ουσία του. Κάπως έτσι τίθεται κατά τη γνώμη μας η απάντηση της Άρεντ όσον αφορά το ζήτημα του τρόπου μετάβασης στην πραγματική πολιτική ανατροπή υπέρ της πολιτικής. Σε σχέση τώρα με τα επιμέρους ερωτήματα, πρώτον για το αν η ανατροπή θα πρέπει να σημειωθεί μέσω της μεταρρύθμισης ή μέσω της επανάστασης και δεύτερον για τον ρόλο της βίας κατά της ανατροπής, οι απαντήσεις θα μπορούσαν να



έχουν ως εξής: Από την μελέτη του έργου της δεν διαφαίνεται εύκολα εάν η Άρεντ προτιμά η ανατροπή να επέλθει διαμέσου ρυθμιστικών νομοθετικών πρωτοβουλιών ή διαμέσου της πολεμικής σάλπιγγας. Αυτό δεν σημαίνει ότι η φιλόσοφος δηλώνει αδιάφορη ως προς τις συνέπειες που μπορεί να έχει η εκτεταμένη χρήση βίας, αλλά ότι η φιλοσοφική της θέση την αναγκάζει να αναγνωρίσει πως σε προπολιτικές συνθήκες, δηλαδή σε συνθήκες όπου δεν έχει ακόμη επικρατήσει ο πολιτικός τρόπος διευθέτησης των ανθρώπινων ζητημάτων, η βία έχει νομοτελειακά βαρύνουσα παρουσία<sup>455</sup>. Βεβαίως, ο όρος βία δεν ενέχει πάντοτε για την φιλόσοφο τη σημασία της αιματοχυσίας, αλλά της επιβολής. Υπό την έννοια αυτή και ο νόμος ως προπολιτικό, για την Άρεντ στοιχείο, θα μπορούσε να αποτελέσει μια βίαη, αλλά μη αιματηρή λύση στο πρόβλημα της πολιτικής ανατροπής.

Για το Κορνήλιο Καστοριάδη τα πράγματα διαφοροποιούνται αρκετά και σε εύρος και σε βάθος. Η ιδιαίτερη σύλληψη, από την πλευρά του, της πολιτικής ανατροπής, η οποία αντιστοιχεί, όχι μόνο στην ανάδυση ενός ελεύθερου δημόσιου χώρου, αλλά σε έναν καθολικό κοινωνικό μετασχηματισμό και ταυτόχρονα η μαγματική κοινωνική του οντολογία τον οδηγεί σε κάποιες αξιομνημόνευτες αποκλίσεις από τους αντίστοιχους προσανατολισμούς της Άρεντ. Κατ' αρχάς, ο Καστοριάδης τοποθετείται υπέρ της επαναστατικής προοπτικής. Στο σημείο αυτό θα λέγαμε ότι ταυτίζεται με την επαναστατική παράδοση που συναντάμε στα πολεμικά κείμενα εναντίον της σοσιαλδημοκρατίας της Ρόζας Λούξεμπουργκ, η οποία επιχειρούσε να αποδείξει ότι μεταξύ των δυο προτεινόμενων, για κοινωνική ανατροπή, δρόμων, δηλαδή της μεταρρύθμισης ή της επανάστασης, ο πρώτος οδηγεί νομοτελειακά στη ρεφορμιστική αναπαραγωγή του συστήματος κυριαρχίας της αστικής τάξης.<sup>456</sup> Επιμέρους τροποποιήσεις που βελτιώνουν την κοινωνική κατάσταση του ανθρώπου είναι μεν αποδεκτές, αλλά σε καμία περίπτωση δεν μπορούν να υποκαταστήσουν την αναγκαιότητα μια ριζικής ανατροπής. Η θέση αυτή του Καστοριάδη τον διασώζει από την ψυχοπαθολογία του μαρξισμού, ο οποίος προκειμένου να επαναστατικοποιηθεί το προλεταριάτο, όπως προβλέπει η μαρξιστική θεωρία, πρέπει να αποδεχτούν οι προχωρημένες επαναστατικές δυνάμεις της κομμουνιστικής καθοδήγησης, την προλεταριακή εξαθλίωση. Ένας από τους τρόπους είναι και η υπονόμευση όλων των βελτιωτικών για τη ζωή των εργατών μεταρρυθμιστικών πρωτοβουλιών της κυρίαρχης αστικής τάξης.

Η επαναστατική προοπτική έχει για τον Καστοριάδη δυο σκέλη: το πρώτο άπτεται της ατομικής ανατροπής των σχέσεων επιβολής του ασυνειδήτου προς την συνείδηση, δηλαδή την απόκτηση της δυνατότητας καθορισμού των προσωπικών επιλογών από το Εγώ, χωρίς όμως το υποκείμενο να εύχεται να εκλείψει το «αυτό», δηλαδή οι ασυνείδητες και άλογες επιθυμίες της ψυχής. Το δεύτερο σχετίζεται με την κοινωνική διάσταση της αυτονομίας, κατά την οποία η κοινωνία θα ανακτήσει τις σχέσεις κυριαρχίας της ως προς τους θεσμούς που η ίδια δημιούργησε. Το επαναστατικό έργο της αυτονομίας, συνεπάγεται μια επιθυμία κοινωνικής

---

<sup>455</sup> Χάννα Άρεντ, «Πέρι βίας», σελ. 66-67.

<sup>456</sup> Ρόζα Λούξεμπουργκ, «Κοινωνική μεταρρύθμιση ή επανάσταση», Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2014, βλ. σελ. 134-143.

αυτοδιαχείρισης που βασίζεται σε μια αποκαλυπτική διαύγηση πως η ίδια η κοινωνία είναι δημιουργός του εαυτού μέσα από το χάος. Αυτό με τη σειρά του συνεπάγεται την ανάληψη του συνόλου της κοινωνικής θέσμησης, από την πλευρά των κοινωνικών υποκειμένων με σκοπό να αναδομηθεί υπό τους όρους της αυτονομίας. Φυσικά, όπως δείξαμε κατά την ανάλυση που επιχειρήσαμε των θέσεων του Καστοριάδη, πίσω από όλες αυτές τις επιμέρους διευθετήσεις που εξαρτώνται από την ατομική και συλλογική πρωτοβουλία, μια απόλυτη συνιστώσα καθορίζει το πλαίσιο της δυνατότητας για αυτονομία. Σε αυτό το σημείο η διαφοροποίησή του από την προσέγγιση της Άρεντ είναι πλήρης. Πρόκειται για το Ριζικό ή Έσχατο Φαντασιακό, το οποίο κρίνει σε τελική ανάλυση, εάν μια κοινωνία θα μπορέσει να αναμετρηθεί με την προοπτική της αυτονομίας. Όστε πρόκειται για μια ποιότητα διάχυτη στην κοινωνική θέσμηση, η οποία δεν καθορίζεται συνειδητά από κανένα ατομικό ή συλλογικό υποκείμενο, αλλά που, σύμφωνα με τον φιλόσοφο, όταν προκύψει, δίνει την ευκαιρία στα υποκείμενα να αναλάβουν κατά το δυνατό την ατομική και συλλογική τους μοίρα.

«Το επαναστατικό πρόταγμα, ριζώνει και στηρίζεται στην ιστορική πραγματικότητα, στην κρίση της κατεστημένης κοινωνίας και στην αμφισβήτησή της από την μεγάλη πλειονότητα που ζουν σε αυτήν την κοινωνία.» (Κορνήλιος Καστοριάδης, Η φαντασιακή θέσμηση της κοινωνίας, σελ. 141)

Ακριβώς σε αυτήν την ιστορική πραγματικότητα ενσαρκώνεται το Ριζικό Φαντασιακό και μέσα από την ιστορική συγκυρία αντλούνται οι δυνάμεις που θα μπορούσαν να οδηγήσουν στην αυτονομία, διαφορετικά το επαναστατικό όραμα δεν συνιστά τίποτε άλλο, παρά ένα ατομικό ή έστω ομαδικό φάντασμα.

Τέλος όσον αφορά το ζήτημα της βίας, η σύλληψη του Καστοριάδη δεν απέχει τόσο πολύ από αυτή της Άρεντ. Όπως και η Γερμανοεβραία φιλόσοφος, αναγνωρίζει πως μια επαναστατική ανατροπή, αφού θέσει σε αμφισβήτηση, επιχειρεί να καταργήσει τις προεπαναστατικές κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές θεσμίσεις. Το γεγονός αυτό αντιμετωπίζεται εχθρικά από τις κυρίαρχες ομάδες, οι οποίες βιώνουν την απειλή της απώλειας των κεκτημένων και της ισχύος τους. Στον βαθμό που ως κυρίαρχες ομάδες, σε έναν πολιτικό τύπο ολιγαρχίας ή μοναρχίας, κατέχουν το μονοπώλιο της κρατικής βίας, είναι εξαιρετικά πιθανόν να αντιδράσουν ενάντια στο επαναστατικό ρεύμα εξαπολύοντας όλες τις επιθετικές τους δυνάμεις. Ως προς αυτή την πρόκληση, το επαναστατικό κίνημα οφείλει να αυτοπροστατευτεί χρησιμοποιώντας και αυτό βία. Η βία όμως αυτή είναι αμυντική και το αιτιατό μιας πρωτογενούς αιτίας, της βίας που εξαπολύει το σύστημα κυριαρχίας εναντίον των επαναστατών. Σε ένα όμως αρχετυπικό σημείο, που είναι το σημείο εκκίνησης, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, για κάθε δημοκρατική επανάσταση:

«Επανάσταση δεν σημαίνει ούτε εμφύλιος πόλεμος ούτε αιματοχυσία. Η επανάσταση είναι μια αλλαγή ορισμένων κεντρικών θεσμών της κοινωνίας μέσω της δραστηριότητας της ίδιας της κοινωνίας: ο ρητός αυτομετασχηματισμός της κοινωνίας, συμπυκνωμένος σε σύντομο χρονικό διάστημα.» (Κορνήλιος Καστοριάδης, Ακυβέρνητη Κοινωνία, σελ. 225)

Το επαναστατικό πνεύμα του Καστοριάδη, όπως και της Άρεντ χαρακτηρίζεται από τον ανθρωποκεντρισμό μιας πολιτικής διευθέτησης των ζητημάτων που ανακύπτουν στην πορεία της εξέλιξης των ανθρώπινων υποθέσεων. Η βία δεν αποτελεί ούτε προτεραιότητα ούτε αναγκαίο όρο της πολιτικής ανατροπής, παρά μόνο το αναγκαίο κακό το οποίο προκύπτει από την στάση έναντι της επανάστασης, των αντιδραστικών δυνάμεων. Η πολιτική οφείλει να μετέρχεται τρόπους ιστορικής πραγμάτωσης που θα βρίσκονται σε αρμονία με το αντικειμενικό της ζητούμενο, που είναι η ειρηνική και ελεύθερη εξισορρόπηση των δυνάμεων στο εσωτερικό μιας πολιτικής κοινότητας.

### **Πολιτικός αυτοπεριορισμός**

Στο κεφάλαιο αυτό, θα ασχοληθούμε με μια σπάνια, για την πολιτική φιλοσοφία και την πολιτική θεωρία, αρετή που απαντάται στη σκέψη των Καστοριάδη και Άρεντ. Πρόκειται για την παράμετρο η οποία διατυπώνεται υπό την μορφή αιτήματος και αφορά το ζήτημα του πολιτικού αυτοπεριορισμού. Το ζήτημα αυτό αποκτά μια σημαντική κρισιμότητα στα έργα των δυο φιλοσόφων από τη στιγμή που αποδέχονται ότι στα δημόσια πράγματα δεν είναι δυνατόν να υπάρξει ένα υπερβατικό πολιτικό κριτήριο επί τη βάσει του οποίου θα διευθετούνται οι ανθρώπινες πράξεις. Με άλλα λόγια, από τη στιγμή που και οι δυο φιλόσοφοι αντιλαμβάνονται την πολιτική ως το ανοικτό πεδίο εντός του οποίου οι άνθρωποι εν ελευθερία αποφασίζουν για όσα προτίθενται να πράξουν και για όσα πράττουν, τίθεται ένα σοβαρό πρόβλημα, το οποίο μπορεί να αποκωδικοποιηθεί σε μια σειρά επιμέρους κρίσιμων ερωτημάτων. Ποια είναι τα όρια της πολιτικής πράξης; Ποιος μπορεί να γνωρίζει και σε αναφορά προς ποιο κριτήριο θα πρέπει να κινηθεί η πολιτική δραστηριότητα; Τι τίθεται εκτός του πεδίου της πολιτικής;

Από τη στιγμή που τόσο για την Χάννα Άρεντ όσο και για τον Κορνήλιο Καστοριάδη δεν μπορεί να έχει ισχύει ένα κάποιο, υπερβατικού χαρακτήρα, κριτήριο περί της απολυτότητας της αλήθειας και της δυνατότητας του ανθρώπινου νου με θρησκευτικό, φιλοσοφικό ή επιστημονικό τρόπο να το συλλάβει, όπως επίσης και απ' το γεγονός ότι η αναζήτηση των δυο στοχαστών στον χώρο της πολιτικής δεν εκχωρεί κανένα προνόμιο στον απόλυτο σχετικισμό, σύμφωνα με τον οποίο καμιά πιθανότητα δεν παρουσιάζεται στον άνθρωπο ώστε να είναι σε θέση να διακρίνει μεταξύ πραγματικότητας και ψεύδους, κρίνεται σκόπιμο οι θεωρητικές τους προσεγγίσεις να επιχειρήσουν μια ισορροπία μεταξύ των ακραίων δογματισμών της απολυτότητας της αλήθειας και της απολυτότητας του σχετικισμού. Όπως ισχύει και για τους δυο, θα αναζητήσουν μια μέθοδο η οποία θα αποπειραθεί διαφυλάξει την πολιτική τους ανάλυση, αλλά και το πολιτικό τους πρόταγμα από φαινόμενα εκφυλισμού και ανατροπής του ίδιου του χαρακτήρα της ελευθερίας, το οποίο θεωρούν ως το θεμελιώδες χαρακτηριστικό της πολιτικής. Από τη στιγμή που και οι δυο

στοχαστές αντιλαμβάνονται την πολιτική ως το πεδίο εκδήλωσης της ελεύθερης πρωτοβουλίας και δημιουργικότητας των ομότιμων πολιτών, ανεξάρτητα από την όποια υπερβατική της κοινωνίας συνθήκη, είναι αναγκαίο, ο προβληματισμός να κινηθεί προς την κατεύθυνση της ανακάλυψης εσωτερικών ως προς την ανθρώπινη πολλότητα τρόπων περιορισμού της πολιτικής δραστηριότητας. Στο έργο των Καστοριάδη και Άρεντ, οι τρόποι που φανερώνονται είναι δυο διαφορετικών ειδών. Από την μία έχουμε τις θεσμικές, δηλαδή καταγεγραμμένες τυπικά ρήτρες αυτοπεριορισμού και από την άλλη αυτές που θα μπορούσαν να ταξινομηθούν ως άτυπες ηθικού χαρακτήρα μέριμνες. Σε καμιά περίπτωση δεν είναι εύκολο να αποφανθούμε για την αξία εκάστης εξ αυτών στη βάση μόνο της διάκρισης μεταξύ θεσμικών και ηθικών τρόπων αυτοπεριορισμού. Για τους στοχαστές αποτελούν εξίσου σημαντικές παραμέτρους για την διατήρηση του στοιχείου που επαληθεύει την πολιτική ως ελευθερία. Το βέβαιο είναι πάντως ότι οι θεσμικές ρήτρες αυτοπεριορισμού εξαρτώνται από τον εξωτερικό έλεγχο του νόμου, ενώ οι ηθικές επιτάσσουν την εσωτερική μιας αξίας ώστε να αποτελέσει κανόνα εσωτερικής συμμόρφωσης. Ενώ οι πρώτες θα μπορούσαν να στηρίζονται στην εξωτερική καταπίεση του νόμου, οι δεύτερες στην αυτοπειθαρχία ως γεγονός εσωτερικής του αξιακού συστήματος μέσω της παιδείας και της ικανότητας της κοινωνίας να ενσωματώνει τα άτομα στο συλλογικό αγαθό.

Στο σημείο αυτό χρειάζεται να προβούμε σε μια διευκρίνιση. Όταν αναφερόμαστε στην ηθική κατηγορία του πολιτικού αυτοπεριορισμού ενός πολιτικού σώματος, δεν εννοούμε και δεν συντασσόμαστε με την εξαιρετικά διαδεδομένη προκατάληψη που κυριαρχεί σε διάφορους δημοσιογραφικούς και ακαδημαϊκούς κύκλους, καθώς και στην ευρύτερη κοινωνία και η οποία αξιοποιώντας το θεωρητικό οπλοστάσιο του φιλελευθέρου μεθοδικού ατομισμού και ορισμένων όψεων ανατολικής θρησκευτικότητας, αποδέχεται την ύπαρξη μόνο ατομικών βουλήσεων, αξιών και ευθυνών, εξαφανίζοντας σκοπίμως με τον τρόπο αυτό, τη θεμελιώδη παράμετρο της πολιτισμικής παράδοσης, της κοινωνικής δομής και της ταξικής ιεραρχίας από την ανάλυση, ώστε να δοθεί η εντύπωση πως το σύστημα εξασφαλίζει την ίση πρόσβαση στα κοινωνικά αγαθά για όλους και να αποδοθούν τα κοινωνικά, οικονομικά και πολιτικά αδιέξοδα από το σύστημα στα άτομα και ειδικώς σε αυτά που με συστημικούς όρους θεωρούνται αποτυχημένα ή αδυνατούν να συμβιβαστούν και άρα να ενσωματωθούν. Ωστε το ζήτημα τόσο της εκάστοτε κοινωνικής επιτυχίας όσο και οι αξίες και τα κριτήρια επί τη βάσει των οποίων αποτιμώνται οι επιτυχημένες ή αποτυχημένες πράξεις καθώς και τα πρόσωπα, ενώ έχουν ως φορείς τους την ηθική των ατόμων, η προέλευση της ηθικής δεν είναι εσωτερική, αλλά εξωτερική. Προέρχεται από τις βαθύτερες οντολογικές δομές της κοινωνίας. Υπό την έννοια αυτή τίθεται το ζήτημα του είδους των κοινωνικών αξιών που η εκάστοτε κοινωνική δομή προτείνει ως ηθική και δεύτερον, τον τρόπο μέσω του οποίου αυτή θα ενδοβάλλει στα κοινωνικά υποκείμενα.

Ύστερα απ' όλα αυτά, μπορούμε να οριοθετήσουμε καλύτερα τις απαντήσεις των Άρεντ και Καστοριάδη όσον αφορά το ζήτημα του πολιτικού αυτοπεριορισμού. Είναι αναγκαίο να πούμε εισαγωγικά ότι, ενώ θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι η αναγκαιότητα του πολιτικού αυτοπεριορισμού είναι αρκούντως εμφανής στην σκέψη

και των δυο, εντούτοις η ιδιαίτερη για τον καθένα σύλληψη της έννοιας του πολιτικού μας ειδοποιεί για τις διαφορετικές απαντήσεις που έδωσαν ως προς το πρόβλημα αυτό. Αν θέλαμε να προσδιορίσουμε μια κοινή βάση πάνω στην οποία οικοδομήθηκε η αρχιτεκτονική του προβληματισμού τους θα αναγνωρίζαμε για την Άρεντ αναμφισβήτητα της αστάθεια του πολιτικού στοιχείου, δηλαδή το ασταθές του δημοσίου πεδίου της λήψης των αποφάσεων και την οντολογική απροσδιοριστία της πράξης. Ενώ για τον Καστοριάδη τον χαοτικό χαρακτήρα της ανθρώπινης ύπαρξης που αποδίδεται σχηματικά με την λογική του μάγματος. Από αυτήν την θεμελιώδη διάσταση της πραγματικότητας προκύπτει τόσο για τον Καστοριάδη όσο και για την Άρεντ η οντολογική συνθήκη της ελευθερίας που διέπει την πολιτική. Οι υψηλές δυνατότητες δημιουργικότητας του ανθρώπου εντός της πολιτικής καθιστά το πεδίο αυτό δυνάμει τον επίγειο παράδεισο και την επίγεια κόλαση. Ο άνθρωπος μπορεί, κάνοντας χρήση της πολιτικής του ελευθερίας, να δημιουργήσει σπουδαία κατορθώματα, αλλά και τεράστιες καταστροφές. Πως λοιπόν μπορεί να κεφαλαιοποιηθεί η θετική προοπτική της πολιτικής και να αποκλεισθούν κατά το δυνατόν τα καταστροφικά παρεπόμενα; Τι είδους μέριμνα δύναται να υπάρξει προς την κατεύθυνση αυτή;

Το γεγονός ότι και οι δυο στοχαστές, σε αντίθεση με την παραδοσιακή φιλοσοφία, σε σημαντικό βαθμό, προσγειώνουν τα κριτήρια της πολιτικής από τα επουράνια της θρησκευτικότητας του Λόγου ή της Φύσης, τοποθετώντας τα στα όρια εντός των ορίων της εγκόσμιας ζωής της ανθρώπινης ύπαρξης, σημαίνει πως ο κανόνας ή γενικότερα οι θεσμικές και ηθικές ασφάλειες έναντι των καταστροφικών ενδεχομένων της ελεύθερης πολιτικής δραστηριότητας, βρίσκονται σε αδυναμία να παράσχουν απόλυτη λύση στο πρόβλημα του αυτοπεριορισμού. Όπως και ότι δεν θα μπορούσε κανείς εκ των προτέρων να είναι βέβαιος για την αποτελεσματικότητα της λειτουργίας αυτών των κριτηρίων έναντι του προσδοκώμενου ζητουμένου. Τέλος, καμιά απάντηση στο πρόβλημα αυτό δεν θα μπορούσε να διατυπωθεί μια για πάντα. Η προβληματική παραμένει ανοικτή για όσο η ανθρώπινη κοινωνία θέλει να απολαμβάνει την πολιτική με επίκεντρό της την ελευθερία.

Για την Άρεντ το ζήτημα του πολιτικού αυτοπεριορισμού τίθεται σε πολλά διαφορετικά επίπεδα και με τη μορφή τόσο τυπικών θεσμικών δεσμεύσεων όσο και ηθικών συμβάσεων. Όσον αφορά τις πρώτες, η φιλόσοφος αντλεί από το θεωρητικό οπλοστάσιο των νεωτερικών πολιτικών συγγραφέων όπως ο Μοντεσκιέ και ο Ρουσσώ. Οι στοχαστές αυτοί με το έργο τους αποφαίνονται, έστω κι αν αποκλίνουν αρκετά ως προς το περιεχόμενο του πολιτικού τους οράματος, για την αναγκαιότητα εσωτερικού διχασμού της εκάστοτε εξουσίας, ώστε να παρέχεται στο κοινωνικό σύστημα ο εσωτερικός αυτοπεριορισμός του προσήμου τις εξουσίας, μέσω του αμοιβαίου ελέγχου των αρχών. Είτε πρόκειται για τη διάκριση των εξουσιών στον Μοντεσκιέ, είτε για τη διάκριση μεταξύ κυρίαρχου και κυβέρνησης ή κυρίαρχου και νομοθέτη στον Ρουσσώ, τα θεωρητικά εγχειρήματα στοχεύουν στο ίδιο αποτέλεσμα, δηλαδή στην προστασία της κοινωνίας από την αυθαιρεσία της εξουσίας και των διαχειριστών της, ενώ ταυτόχρονα παρέχεται μέριμνα ώστε η κοινωνία, η οποία είναι σε σημαντικό βαθμό φορτισμένη με αρνητικό νόημα, καθώς θεωρείται ανίκανη και επικίνδυνη να διαχειριστεί τα της πολιτικής της δραστηριότητας, να κατακτά μια ατελή

καταστατική θέση στο νεωτερικό πολιτικό σύστημα, έχοντας μόνο έναν ρόλο νομιμοποιητή του εκάστοτε πολιτικά κυρίαρχου. Επηρεασμένη, σε σημαντικό βαθμό, από αυτή τη θεωρητική παράδοση, η Άρεντ επικαιροποιεί το ζήτημα εγείροντας την παράμετρο της διάκρισης μεταξύ θεμελίωσης της εξουσίας και θεμελίωσης των νόμων, δηλαδή μεταξύ εξουσίας που συγκροτεί και συγκροτημένης εξουσίας.<sup>457</sup> Όπως επιχειρήσαμε να παρουσιάσουμε σε ένα από τα προηγούμενα κεφάλαια, η Άρεντ θεωρεί ως αιτία της αποτυχίας της Γαλλικής Επανάστασης της αδυναμία της να προβεί σε μια θεμελιώδη διάκριση μεταξύ της πηγής της νομιμότητας μιας εξουσίας και της αντίστοιχη πηγής της νομιμότητας του νόμου. Συνέπεια αυτού ήταν το πολιτικό πεδίο να αλωθεί από τις οικονομικές απαιτήσεις των κοινωνικών μαζών, γεγονός που αναίρεσε το οποιοδήποτε πολιτικό πρόταγμα, το οποίο συνάδει προς την ελεύθερη πράξη. Η οικονομία ως γνωστόν συνιστά για την Άρεντ μια μη πολιτική κατάσταση, η οποία υπηρετεί την αναγκαιότητα. Η κάλυψη των οικονομικών αιτημάτων δεν είναι δυνατόν να συντελεστεί μέσω της ελεύθερης πράξης, του διαλόγου και της κοινωνούμενης γνώμης, αλλά μέσω της ειδικής γνώσης και της επιβολής. Άρα στον βαθμό που η οικονομία μεταφέρεται στο πεδίο της πολιτικής είτε καταπίνει την πολιτική, καθώς η τελευταία μεταβάλλεται σε χώρο άσκησης επιβολής, είτε η οικονομία αποσυντίθεται και μαζί με αυτή οι υλικές προϋποθέσεις επιβίωσης μιας κοινωνίας, διότι η πολιτική είναι ακατάλληλη να διαχειριστεί το οικονομικό ζήτημα. Έτσι η διάκριση μεταξύ εξουσίας που συγκροτεί και συγκροτημένης εξουσίας επιτελεί μια βασική λειτουργία φιλτραρίσματος των ζητημάτων που τίθενται με πολιτικό τρόπο, αλλά και των αποφάσεων που λαμβάνονται.

Δεν μπορούμε παρά να συγκρίνουμε το σημείο αυτό στη θεώρηση της Άρεντ με ένα άλλο επίσης κομβικό σημείο. Η σύγκριση φωτίζει αμοιβαία και τα δυο, υπό την έννοια πως μας δίνουν ένα συνολικότερο πλάνο για τον τρόπο που στοχάζεται το πολιτικά δέον η Χάννα Άρεντ. Πρόκειται για το σημείο κατάληξης του πολιτικού οράματος της φιλοσόφου, δηλαδή της ιεραρχικής διάταξης της πολιτικής με θεμέλιο την αυθόρμητη σύγκλιση κοινωνικών συμβουλίων και την ελεύθερη επιλογή μελών που θα στελεχώσουν σε ανώτερο επίπεδο εξουσίας τα συμβούλια ώσπου να φτάσουμε στο επίπεδο της άρθρωσης της εξουσίας από την κλίμακα των τοπικών συμβουλίων στο ανώτατο συμβούλιο μιας κοινωνίας στο σύνολό της. Ουσιαστικά, οι πρώτες αυθόρμητες συγκροτήσεις των συμβουλίων απαντούν στο θεωρητικό αίτημα της θεμελίωσης της εξουσίας, ενώ το ανώτατο συμβούλιο σε αυτό της θεμελίωσης του νόμου. Το ερώτημα που προκύπτει είναι, εάν με τον τρόπο αυτό καθίσταται εφικτός ο λεγόμενος αυτοπεριορισμός; Η απάντηση στο πρόβλημα αυτό θα πρέπει να γίνει κατανοητή σε σχέση με τις αξιώσεις που έχει ο κρίνων για τη θέση και τον ρόλο της πολιτικής. Εάν το κριτήριο είναι όντως η διατήρηση του ολιγαρχικού συστήματος και απλώς η συμβολή στην πρόσθεση μερικών περιορισμών στην υφιστάμενη μορφή εξουσίας, τότε όντως η πρόταση της Άρεντ ικανοποιεί τον κρίνοντα. Αν όμως σκοπός της πολιτικής είναι η απόλαυση της καθολικής ελευθερίας από την κοινωνία συνολικά, τότε το αίτημα μένει σε σημαντικό βαθμό ανικανοποίητο. Διότι η κοινωνία, στο πρόταγμα της Άρεντ, παραμένει σε έναν δευτερεύοντα ρόλο, αυτόν του νομιμοποιητή

---

<sup>457</sup> «Για την Επανάσταση», βλ. σελ. 220-223

της εξουσίας, αλλά το περιεχόμενο της πολιτικής εξακολουθεί να συνιστά μονοπώλιο των ομάδων που ιδιοποιούνται κυρίως το νομοθετικό και κυβερνητικό έργο. Βεβαίως, θα πρέπει να παρατηρήσουμε ότι η πρόταση της φιλοσόφου συνιστά πρόοδο σε σχέση με τη μορφή με την οποία έχει επικρατήσει το κοινοβουλευτικό πολίτευμα της φιλελεύθερης ολιγαρχίας ήδη από τον 19<sup>ο</sup> αιώνα στον λεγόμενο ανεπτυγμένο κόσμο. Η πρόοδος αυτή συνίσταται στο γεγονός ότι παρέχει τη δυνατότητα στο κοινωνικό σώμα να λειτουργήσει ως θεσμισμένη συλλογικότητα έστω και μόνο στο επίπεδο της κοινωνικής βάσης και όχι ως κοινωνία ιδιώτης όπως την απαιτεί η φιλελεύθερη κοινοβουλευτική ολιγαρχία, λαμβάνοντας την ακοινώνητη νομιμοποίηση κάθε εκάστου πολίτη κατά την εκλογική διαδικασία.

Μια τυπική-άτυπη μορφή αυτοπεριορισμού συνιστά για την Άρεντ το τρίπολο της παράδοσης, της αυθεντίας και της θρησκείας. Την αποκαλούμε τυπική-άτυπη, διότι λαμβάνει τόσο την ιδιότητα της θεσμικής αποκρυστάλλωσης όσο και αυτή της άτυπης ενσωμάτωσης στο ηθικό υπόβαθρο των ανθρώπινων συμπεριφορών με τη μορφή της κοινής λογικής. Εντούτοις ευθύς αμέσως παρουσιάζεται το πρώτο πρόβλημα στην χρήση αυτού του τρόπου αυτοπεριορισμού σε διστορική βάση. Ως γνωστόν, για την Άρεντ το τρίπολο: παράδοση-αυθεντία-θρησκεία συγκροτεί μια ενότητα με πολιτική σημασία που αφορά την ελληνορωμαϊκή πολιτική ιστορία και η οποία συνετρίβη από τη στιγμή που ένα εκ των τριών στοιχείων άρχισε να υποχωρεί. Το ερώτημα είναι εάν, πέρα από το ιστορικό περιεχόμενο που έλαβε το ηττημένο πια τριπολικό αυτό σχήμα, θα μπορούσε να διασωθεί για μια μελλοντική πολιτική συγκρότηση η μορφολογία της, δηλαδή το οντολογικό στοιχείο της παράδοσης ως τέτοιας, της αυθεντίας ως τέτοιας και της θρησκείας ως τέτοιας ή σε μια άλλου τύπου ιστορική συγκυρία θα μπορούσε να διασωθεί μόνο ένα εκ των μερών του τριπόλου και συνάμα εάν η ιστορική μεταβολή ή η μεταβολή στο εσωτερικό του τριπόλου θα έχει κάποια αρνητική επίπτωση στην αποτελεσματικότητά του ως θεσμού επιφορτισμένου με το ζητούμενο του αυτοπεριορισμού. Αν λάβουμε υπόψη μας τη σημασία που έχει για το έργο της Άρεντ στην ανάδυση και διατήρηση του πολιτικού πεδίου η δόξα, ως κοσμική υπέρβαση του θανάτου, δηλαδή ως διατήρησης στην κοινωνική μνήμη των σπουδαίων λόγων και έργων, θα υποστηρίζαμε πως κατ' αρχήν η παράδοση είναι ένα στοιχείο διστορικά απαραίτητο. Ως προς το δεύτερο ερώτημα που θέσαμε, που αφορά τη δυνατότητα της παράδοσης να σταθεί χωρίς τη συνδρομή της αυθεντίας και της θρησκείας μάλλον θα πρέπει να απαντήσουμε αρνητικά. Η έννοια της παράδοσης αναζητά προφανώς έναν λόγο ύπαρξης και αυτός δεν μπορεί παρά να είναι αφενός η αυθεντία και αφετέρου η αίσθηση της ιερότητας. Εκλείποντας τα δυο αυτά στοιχεία ή έστω ένα εξ αυτών καταρρέει συνολικά το τρίπολο. Εάν η παράδοση δεν διαθέτει τον χαρακτήρα της αυθεντίας και δεν αποπνέει της αίσθηση της ιερότητας, χάνει αυτομάτως την αξία του κάθε αξιακό της περιεχόμενο, σύμφωνα με τη φιλόσοφο.<sup>458</sup> Η μνήμη της παράδοσης έχει σημαντικό ρόλο αυτοπεριορισμού, υπό την έννοια της διατήρησης των θεμελίων και των κεκτημένων μιας πολιτικής κοινότητας κατά τη ροή του χρόνου. Η διατήρηση

---

<sup>458</sup> Θα λέγαμε πως το τρίπολο παράδοση-αυθεντία-θρησκεία υποστασιοποιεί την πολύπλοκη αναλυτική κατηγορία που καταγράφει ο Αντώνης Παπαρίζος για ένα άλλο τρίπολο που απασχολεί την θεωρητική του προσέγγιση.

μιας γενικής πολιτικής ταυτότητας μέσω της παράδοσης, κατά την Άρεντ, μπορεί να αποσοβήσει σημαντικούς συστημικούς κινδύνους της απροσδιοριστίας της πολιτικής πράξης, καθώς και του αέναου χαρακτήρα των αποτελεσμάτων των πολιτικών πράξεων. Δυστυχώς, η Άρεντ δεν μας δίνει την απάντηση για το αναπόφευκτο πρόβλημα που προκύπτει όσον αφορά τον καθορισμό του περιεχομένου αυτής της παράδοσης και πως, σε περίπτωση που η ίδια η παράδοση παραβιάζει βασικές διαστάσεις του πολιτικού διακυβεύματος, θα μπορούσε αυτή να τροποποιηθεί, πράγμα που φαίνεται μάλλον απίθανο όταν τα δυο άλλα μέρη της σχέσης συνδυαστικά, η θρησκεία και η αυθεντία δεν επιτρέπουν από τη φύση τους κάποια αλλαγή.

Τέλος, η Άρεντ μας παρέχει δυο ακόμη τρόπους, αυτή τη φορά άτυπου πολιτικού αυτοπεριορισμού, που συγκροτούν ένα δίκτυο σχέσεων, θα λέγαμε, πολιτικής ηθικής. Αναφερόμαστε στην ηθική πρόταση της υπόσχεσης και της συγχώρεσης. Έχουμε ήδη αναλύσει το περιεχόμενο των δυο αυτών όρων, οι οποίοι θέτουν ως σκοπό τους να περιορίσουν κατά το δυνατόν τις συνέπειες της απροσδιοριστίας και το τελεσίδικο της πολιτικής πράξης. Προφανώς, τέτοιου είδους συμπεριφορές ηθικής τάξης μολιάζονται στον ανθρώπινο ψυχισμό μέσω του κρίσιμου ρόλου τόσο της συμβατικής εκπαίδευσης όσο και της γενικότερης παιδείας που παρέχει το κοινωνικό σύστημα συνολικά στα κοινωνικά υποκείμενα. Παρατηρούμε συμπερασματικά πως η απουσία ενός αντικειμενικού και διστορικά αποτελεσματικού κριτηρίου αυτοπεριορισμού της πολιτικής δραστηριότητας κράτα πάντοτε σε μια στοχαστική εγρήγορση την Άρεντ, η οποία επιχειρεί να παράσχει θεσμικές και ηθικές ασφάλειες για τη διατήρηση της ειδικής ποιότητας του πολιτικού πεδίου.

Μια ανάλογη προσπάθεια εντοπίζουμε και στο θεωρητικό εγχείρημα του Κορνήλιου Καστοριάδη. Για τον Έλληνα φιλόσοφο το δημοκρατικό διακύβευμα, δηλαδή η ατομική και κοινωνική διάσταση της αυτονομίας, συνιστά την πλήρη ανάληψη από την πλευρά της κοινωνίας του έργου της θέσμησης της ίδιας της οργάνωσης και λειτουργίας. Σε αυτή την προοπτική δεν τίθεται ζήτημα να υπάρξει αργιστί ένα θεσμισμένο πλαίσιο που να καθορίζει τα όρια εντός των οποίων θα πρέπει να κινηθεί η πολιτική δραστηριότητα της αυτοθέσμησης. Η μόνη αρχή που αναγνωρίζεται είναι η εξής: το κοινωνικό σώμα, οργανωμένο ως πολιτικό σύστημα, είναι υπεύθυνο για το περιεχόμενο των πολιτικών διαδικασιών. Η ύπαρξη κάθε άλλου ευρύτερου πλαισίου καθορισμού της πολιτικής δημιουργίας θα αποτελούσε αντίφαση. Το γεγονός αυτό καθιστά το δημοκρατικό εγχείρημα ευάλωτο έναντι του εκφυλισμού. Εάν κανένα αντικειμενικό αξίωμα και κανένας εκ των προτέρων κανόνας δεν πρέπει να εμποδίσει τον πολιτικό εκφυλισμό μιας δημοκρατίας, τίθεται το ζήτημα πως είναι δυνατόν να περιοριστούν οι αρνητικές πιθανότητες της δραστηριότητας του πολιτικού σώματος. Όπως η Άρεντ, έτσι κι ο Καστοριάδης θεωρεί κρίσιμη τη διατήρηση της αυτοθεσμιζόμενης πολιτικής κοινότητας σε μια κατάσταση συνεχούς εγρήγορσης για να αντιμετωπιστούν οι πιθανότητες εκφυλισμού. Η δημοκρατία άλλωστε, είναι μια ανοιχτή διαδικασία που βρίσκεται, εξαιτίας της καθολικής ελευθερίας που έχει ως στόχο να παράσχει, σε μια συνεχή δημιουργική κίνηση. Έχοντας ως άξονα αναφοράς τους μετασηματισμούς που συνέβησαν κυρίως στην αρχαία πόλη κράτος των Αθηνών, ο Καστοριάδης τάσσεται υπέρ μιας αυτοπροστασίας του κοινωνικού σώματος από την ίδια του τη δημιουργική διάσταση τόσο σε επίπεδο κοινωνικών θεσμών όσο



και ηθικής διαμόρφωσης.

Όπως έχουμε παρουσιάσει, ο Καστοριάδης εντοπίζει την ιδιαιτερότητα του ελληνικού κεκτημένου της δημοκρατίας σε αντιδιαστολή με άλλες κυρίως πρωτόγονες κοινωνίες που λειτουργούν με κάποια μορφή συλλογικής αυτοδιαχείρισης και στις οποίες δεν εντοπίζεται το ταξικό ή άλλο ιεραρχικού χαρακτήρα, πρόσημο στη διάταξη των κοινωνικών σχέσεων, στο γεγονός της ανυπαρξίας όσον αφορά τη δημοκρατία ενός θεολογικού, φυσικού, ορθολογικού ή συνταγματικού πλαισίου το οποίο θα περιόριζε εκ των προτέρων τη δημοκρατική δραστηριότητα της κοινωνίας των πολιτών<sup>459</sup>. Με άλλα λόγια, ο Καστοριάδης αρνείται για την ανάδυση και διατήρηση του πολιτικού πεδίου το κύρος και την λειτουργία της παράδοσης. Θεωρεί μάλιστα ότι το δημοκρατικό περιεχόμενο της αρχαίας αθηναϊκής δημοκρατίας αναπτύσσεται σε βάρος της παράδοσης.<sup>460</sup> Θέτοντας ως βασικό χαρακτηριστικό της κάθε παράδοσης το ζήτημα ενός δέοντος, ουσιαστικά στερεί το στοιχείο που συγκροτεί κατά τον Έλληνα φιλόσοφο της ουσία της δημοκρατίας, η οποία έγκειται στην ρητή επεξεργασία του ερωτήματος για το δίκαιον του εκάστοτε νόμου. Η απάντηση σε όλο αυτόν τον προβληματισμό, δεν καταλήγει βέβαια, όπως επιτόλαια έχει καταγραφεί από ορισμένους αναλυτές, στην αποδοχή για τον Καστοριάδη του αναρχικού ιδεώδους. Αντίθετα, το γεγονός ότι δεν υπάρχουν θεσμικοί περιορισμοί γενικού τύπου, που να καθορίζουν το σύνολο του δημοκρατικού πλαισίου, δεν σημαίνει ότι το πολιτικό σώμα δεν αναγνωρίζει ειδικούς θεσμούς, οι οποίοι χωρίς να αναιρούν το δημοκρατικό πρόταγμα, το προστατεύουν από ενδεχόμενες παραβιάσεις. Αναδεικνύει ο Καστοριάδης ένα σύνολο τρόπων αυτοπεριορισμού που λειτούργησαν κατά την ανάπτυξη της Αθηναϊκής δημοκρατίας. Τούτο δεν συνεπάγεται, όμως ότι οι τρόποι αυτοί θα μπορούσαν να λειτουργήσουν σε κάθε δημοκρατία, ούτε βέβαια ότι με την Αθηναϊκή δημοκρατία ολοκληρώνεται η ανάπτυξη του δημοκρατικού πολιτεύματος. Αντίθετα πρόκειται για ένα είδος ιστορικής πυξίδας, δηλαδή ενός δείκτη συγκεκριμένης ιστορικής εφαρμογής της δημοκρατικής αρχής και όχι για την απόλυτη αποτύπωσή της. Φυσικά, αυτό δεν σημαίνει ότι κάποιες από αυτές τις όψεις αυτοπεριορισμού δεν θα μπορούσαν να αποτελέσουν ένα είδος υλικού για μελλοντικά δημοκρατικά εγχειρήματα. Βεβαίως, κάθε κοινωνία οικοδομεί τις κεντρικές φαντασιακές της σημασίες και επί τη βάση αυτών αναπτύσσει τόσο τις μορφές ετερονομίας όσο και τις δυνατότητες αυτονομίας της. Το γεγονός όμως, της ιστορικής συνάφειας του σύγχρονου κόσμου προς την ελληνική αρχαιότητα, σημαίνει ότι θα μπορούσαν μερικοί από αυτούς τους τρόπους αυτοπεριορισμού που χρησιμοποιήθηκαν στην κλασική εκδοχή της δημοκρατικής πολιτείας να έχουν ιδιαίτερη αξία στο σήμερα.

Όσον αφορά τους τυπικά οριοθετημένους τρόπους αυτοπεριορισμού ο

---

<sup>459</sup> «Η ελληνική ιδιαιτερότητα», τομ. Β', σελ. 198.. «Το διπλό ζήτημα ενός ενδογενούς κριτηρίου για τη νομιμότητα των νόμων και μιας αποτελεσματικής εγγύησης για τη νομιμότητα της εξουσίας δεν επιλύεται άπαξ δια παντός ούτε με συνταγματικό κείμενο. Μόνο η ζωντανή δράση της πολιτικής κοινότητας μπορεί να δώσει απάντηση, πράγμα καθόλου απλό...Αλλά να πιστέψουμε, όπως οι νεότεροι, ότι ρυθμίσαμε το ζήτημα διακρίνοντας σε ένα συνταγματικό κείμενο το θεμελιώδες και μη αναθεωρήσιμο από το δευτερεύον και αναθεωρήσιμο είναι τεράστια αυταπάτη και αληθινή φενάκη»

<sup>460</sup> «Η ελληνική ιδιαιτερότητα», τομ Α', σελ. 94-98

φιλόσοφος δίνει ιδιαίτερη έμφαση σε θεσμούς όπως η «γραφή παρανόμων», η «ατιμία», ο «οστρακισμός», η κατηγορία για «απάτη του δήμου». Πρόκειται για πολιτικούς μηχανισμούς που διασφαλίζουν σε σημαντικό βαθμό τη διατήρηση της αυτονομίας του πολιτικού σώματος και ταυτόχρονα του δίνουν την ευκαιρία να διορθώνει τα σφάλματά του κατά τη διαδικασία λήψης των αποφάσεων.

Όσον αφορά την ηθική μέριμνα για τον αυτοπεριορισμό του κοινωνικού σώματος, ο Καστοριάδης μας μιλά για δυο βασικές αρχές που διέπουν αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε διαπροσωπικές σχέσεις των πολιτών στα δημόσια πράγματα. Οι αρχές αυτές είναι η φιλία και το έλεος.<sup>461</sup> Ο Καστοριάδης στο σημείο αυτό επικαλούμενος ως πηγή του κυρίως τον Αριστοτέλη, μιλά για την πολιτική φιλία ως σχέση αγάπης μεταξύ των ανδρών που συγκροτούν την πόλη και το έλεος, ως σχέση ενσυναίσθησης και αλληλεγγύης μεταξύ των πολιτών, γεγονότα που κρίνονται απαραίτητα για να λειτουργήσει το πολιτικό σώμα. Επίσης ο φιλόσοφος επιστρατεύει το παράδειγμα της οπλικής μεταρρύθμισης από την οποία προκύπτει το μαχητικό σχήμα της φάλαγγας η οποία κατά τη γνώμη του εκφράζει στο πολεμικό σκέλος τη σχέση και τους δεσμούς συνύπαρξης των μελών της πολιτικής κοινότητας.

Τέλος, για τον Κορνήλιο Καστοριάδη ίσως η σημαντικότερη μορφή αυτοπεριορισμού δεν είναι ούτε κάποιος αμιγώς πολιτικός θεσμός, ούτε κάποια ηθική αρχή, αλλά μια μορφή τέχνης η αρχαία τραγωδία. Πρόκειται για έναν θεσμό ο οποίος όπως έχουμε αναλύσει, παρέχει ενίοτε μια αυστηρότατη αυτοκριτική προς το πολιτικό σώμα έναντι των πεπραγμένων του και των παραλήψεών του. Κατ'αρχήν, η γενική μορφολογία της τραγωδίας, πέρα από το εκάστοτε ειδικό της περιεχόμενο μετέχει σε μια άκρως παιδαγωγική λειτουργία για το πολιτικό σώμα. Η λειτουργία αυτή έγκειται στο θεμελιώδες ζήτημα του αυτοπεριορισμού. Διδάσκοντας τον χαοτικό χαρακτήρα της ύπαρξης, την αδυναμία του ανθρώπου να τεθεί ως απόλυτος προγραμματιστής της ίδιας του της ζωής, όσο ισχυρός κι αν είναι ή επιδιώκει να γίνει, η τραγική τέχνη επιτελεί ένα σκοπό με τεράστια πολιτική σημασία. Η ακαθοριστία της υπαρξιακής, κοινωνικής και πολιτικής πραγματικότητας, με τον τρόπο αυτό, ασκεί τον πολίτη να αναγνωρίσει βιωματικά τον ενδεχόμενο του εκμηδενισμού της ανθρωπότητας διαμέσου των ιδίων της των πράξεων. Τις συνέπειες, αλλά και τη σημασία των οποίων αγνοεί και που δεν μπορούν να αποκαλύψει παρά όταν είναι ήδη αργά, όταν πλέον έχουν υπερβασθεί τα όρια της ύπαρξής της. Ακριβώς η υπέρβαση των ορίων, όπως μας διδάσκει η τραγωδία συνιστά ύβρη, η οποία συνεπάγεται την τιμωρία της ανθρώπινης συντριβής. Η τραγική τέχνη λοιπόν κράτα σε μια συνεχή εγρήγορση το πολιτικό σώμα έναντι της ενδεχόμενης παραφθοράς του ιδεώδους της αυτονομίας.<sup>462</sup>

Είδαμε πως ακριβώς αρθρώνεται στοχαστικά η προσπάθεια της Χάννα Άρεντ και του Κορνήλιου Καστοριάδη να αντιμετωπίσουν τα θέματα που τίθενται κάθε φορά που μια κάποια ανατροπή διεκδικεί το μερίδιό της στη συνείδηση των ομάδων που συγκροτούν τον κοινωνικό οργανισμό. Οι προσπάθειες αυτές φορτισμένες αρνητικά από τα ολοκληρωτικά φαινόμενα του 20<sup>ου</sup> αιώνα -τα οποία επικαλούμενα ένα κάποιο

<sup>461</sup> «Η ελληνική ιδιαιτερότητα», τομ Β' σελ. 266-271

<sup>462</sup> Στο σημείο αυτό, θα πρέπει να σημειώσουμε την απροθυμία του Καστοριάδη να προσεγγίσει το μεταφυσικό περιεχόμενο της αρχαίας τραγωδίας.

κοινωνικό ιδεώδες, κατήθυναν τις δράσεις τους σε ανείπωτες φρικαλεότητες-επιχειρούν, διατηρώντας το ανατρεπτικό πρόσημο, να αποφύγουν την αμεριμνησία προηγούμενων θεωρητικών εγχειρημάτων τα οποία αντί να αντιμετωπίσουν έστω και σε επίπεδο ιδεών τους υπαρκτικούς κινδύνους του πολιτικού εκφυλισμού, έδωσαν τροφή στο ολοκληρωτικό φαινόμενο. Αναλύοντας το ζήτημα του αυτοπεριορισμού της πολιτικής δραστηριότητας οι Άρεντ και Καστοριάδης, έστρεψαν αναστοχαστικά την προσοχή τους και στο ίδιο το ενέργημα της σκέψης τους έναντι του αυτοπεριορισμού με αποτέλεσμα να αρνηθούν να παρουσιάσουν ένα διστορικό κριτήριο αποφυγής του πολιτικού εκφυλισμού, εμμένοντας στην ανάδειξη μερικών κριτηρίων ως δείκτες πορείας και ταυτόχρονα επιχείρησαν να φανερώσουν την κρισιμότητα του γεγονότος της συνεχούς εγρήγορσης του πολιτικού σώματος έναντι της πολιτικής δραστηριότητας που θα θελήσει να αναλάβει.

## Επίλογος

Στις τελευταίες αυτές σελίδες της διατριβής μας που ακολουθούν, θα επιχειρήσουμε να παρουσιάσουμε τα τελικά συμπεράσματα που εξάγονται μέσα από την ανάλυση που προηγήθηκε της πολιτικής φιλοσοφίας των Χάνα Άρεντ και Κορνήλιου Καστοριάδη. Η στόχευση αφορά στην επισήμανση των κεντρικών σημείων συμφωνίας των δυο στοχαστών έναντι της έννοιας του πολιτικού, την ανίχνευση των αδιεξόδων και τέλος τη δυνατότητα μερικής σύνθεσης των κεντρικών πολιτικών τους θέσεων, έχοντας πλήρη συνείδηση των μεταξύ τους σημαντικών ασυμφωνιών και των αποκλίσεων. Στην προοπτική αυτή, θα αξιοποιήσουμε το αναλυτικό υλικό που έφερε στην επιφάνεια η δραστηριότητα που πραγματοποιήσαμε στα προηγούμενα κεφάλαιο, με αποτέλεσμα να απαλλασσόμαστε από το καθήκον της εκ νέου σχολαστικής διατύπωσης των θέσεων που θα υποστηρίζουμε.

Σε ένα από τα βαθύτερα και οξυδερκέστερα κείμενά του ο Νικόλαος Μπερντιάεφ συνοψίζει τις θέσεις του υπαρξιακού περσοναλισμού με τον ακόλουθο τρόπο:

«Το να συνειδητοποιείς το γεγονός πως ο άνθρωπος δεν ζει μέσα σε ένα τελειωμένο και σταθεροποιημένο σύστημα του όντος είναι θεμελιώδες για τη φιλοσοφία της δημιουργικότητας, και μόνο με αυτήν την κατανόηση είναι δυνατή και νοητή η δημιουργική πράξη του ανθρώπου. Μια άλλη θεμελιώδης θέση συνίσταται στη συνειδητοποίηση ότι η δημιουργική πράξη του ανθρώπου δεν είναι μόνον ανασχηματισμός και αναδιανομή της ύλης του κόσμου. Ούτε είναι απλώς ένα ανάβλυσμα, μια υπερχείλιση ανόργανης ύλης του κόσμου. Ούτε είναι, πάλι, απλώς η μορφοποίηση του υλικού, με την έννοια της επιβολής μιας μορφής επάνω του. Με τη δημιουργική πράξη του ανθρώπου εισάγεται ένα

νέο στοιχείο, κάτι που δεν υπήρχε πριν που δεν περιλαμβανόταν στα δεδομένα του κόσμου, και δεν ήταν μέρος της συστάσεώς του, αλλά είναι κάτι που παρεισδύει προερχόμενο από ένα άλλο σχήμα του κόσμου, όχι από τις αιώνιες ιδεατές μορφές αλλά από την ελευθερία και όχι από τη σκοτεινή ελευθερία, αλλά από τη φωτισμένη ελευθερία.» (Νικόλαος Μπερντιάεφ, Δοκίμιο Εσχατολογικής Μεταφυσικής, σελ. 153)

Αν και το περιεχόμενο του βιβλίου θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως μια πραγματεία που χρησιμοποιεί τη φιλοσοφία για να υπηρετήσει αμιγώς θεολογικούς σκοπούς και ως εκ τούτου είναι πιθανόν στο σύνολό του να μην προκαλούσε τη θετική αποτίμηση τόσο από την πλευρά της Άρεντ όσο και από αυτήν του Κορνήλιο Καστοριάδη, εντούτοις στο σημείο αυτό δεν θα ήταν εύκολο να ψέξουν τον συγγραφέα, χωρίς να υποχρεωθούν να αποκηρύξουν βασικές πτυχές του έργου τους. Ακόμη και αν το απόσπασμα του Μπερντιάεφ αγγίζει διαφορετική διάσταση και εύρος στο έργο τους, δεν παύει να καταγράφει θεμελιώδεις πτυχές αυτών. Από τη στιγμή μάλιστα, που βασική παράμετρος της παρούσας εργασίας είναι η ανάδυση της έννοιας του πολιτικού, κατόπιν της επεξεργασίας της σκέψης των δυο αυτών στοχαστών, μπορούμε βέβαια να ισχυριστούμε πως αγγίζει, το παραπάνω απόσπασμα, με ιδιαίτερη σαφήνεια τις προϋποθέσεις της πολιτικής τους θεωρίας. Ανεξάρτητα από τη θέση και το εύρος της έννοιας της δημιουργικής-οντολογικής ελευθερίας που απαντάται στη σκέψη των Καστοριάδη και Άρεντ, η σημασία της είναι κομβική για το ανάπτυγμα της έννοιας του πολιτικού. Προϋπόθεση της οντολογικής αυτής ελευθερίας είναι η αποδοχή μιας άλογης, χαοτικής πρώτης κατάστασης, η οποία θέτει το δυνάμει για μια απειρία καταστάσεων που δύνανται να αναδυθούν. Το δυνάμει αυτό δεν καταγράφει μόνο πιθανές δομές, αλλά τη δυναμική δημιουργίας εντελώς νέων μορφών και περιεχομένων. Μορφών και περιεχομένων που δεν μπορούν να προκύψουν μέσα από μια απλή συνδυαστική πράξη των πρωτόλειων δεδομένων. Πρόκειται δηλαδή, για ένα είδος ποιοτικής οντολογικής απόστασης μεταξύ αυτού που προϋπάρχει και αυτού που θα δημιουργηθεί. Αντικείμενο και υποκείμενο της δημιουργίας είναι η ανθρωπότητα. Η υπαρξιακή της ταυτότητα συμπυκνώνει ακριβώς τις δυο αυτές ιδιότητες. Ο άνθρωπος είναι το πλάσμα της δημιουργικής του δραστηριότητας. Η έννοια της νεώσεως κατέχει ιδιαίτερη θέση στις συλλήψεις των δυο φιλοσόφων και ειδικά στο πολιτικό πρόβλημα.

Η Άρεντ θέτει το ζήτημα της οντολογικής ελευθερίας που επισημάναμε αρνούμενη να μιλήσει για συγκεκριμένη ανθρώπινη φύση. Κάνοντας χρήση του όρου «ανθρώπινη κατάσταση», στοχεύει στην αποτύπωση της ιστορικής έκφανσης μιας ανθρώπινης ταυτότητας η οποία θα μπορούσε κάτω από άλλες συγκυρίες να αναπτυχθεί διαφορετικά.<sup>463</sup> Ακριβώς η αδυναμία του ανθρώπου να οριοθετήσει την ανθρώπινη φύση και ταυτόχρονα το γεγονός της εξάρτησης του από τις συνθήκες που συναντά στο περιβάλλον, συνιστούν σε ένα πρώτο επίπεδο μια προϋπόθεση που ωθεί τη φιλόσοφο να αναγνωρίσει αποκλειστικά στο πεδίο της πολιτικής τη δυνατότητα ανάδυσης της οντολογικής ελευθερίας. Το κατ'εξοχήν πεδίο αναφοράς και άσκησης

---

<sup>463</sup> «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», σελ. 20-23.

της οντολογικής ελευθερίας για την Γερμανοεβραία φιλόσοφο είναι πολιτική πράξη, γι' αυτό και χρησιμοποιήσαμε στις εξηγήσεις μας τον όρο «οντολογική απροσδιοριστία της πράξης». Για την Άρεντ, η απόλαυση της ελευθερίας της πολιτικής πράξης δεν ακολουθεί, όπως στον Καστοριάδη μια ειδική διαδικασία αυτοδιαφώτισης της κοινωνίας, αλλά και του ατόμου. Αρκεί να υπάρξουν οι προϋποθέσεις της κάλυψης των βιολογικών αναγκών της κοινωνίας, μέσα από τον μόχθο και την εργασία, ώστε να δοθεί η δυνατότητα στα άτομα να αναπτύξουν τη βούληση για την ποιοτική απόλαυση της ελευθερίας εντός της ανθρώπινης πολλότητας.

Όσον αφορά τον Καστοριάδη, θα λέγαμε πως αναγνωρίζει στην οντολογική και δημιουργική ελευθερία μια κεντρική θέση στο σύνολο της φιλοσοφίας και όχι μόνο στην πολιτική. Την οντολογική ελευθερία την εντοπίζει στις ρίζες και τα θεμέλια της κοινωνικής και ατομικής ύπαρξης του ανθρώπου με την μορφή του Ριζικού Φαντασιακού. Πηγή των ατομικών και κοινωνικών παραστάσεων και αναπαραστάσεων του κόσμου, το Ριζικό Φαντασιακό παρέχει κάτω από συγκεκριμένες προϋποθέσεις στα κοινωνικά υποκείμενα τη δυνατότητα της αυτονομίας, δηλαδή την ανάληψη από την πλευρά του κοινωνικού σώματος, αλλά και της ατομικότητας της δραστηριότητας για τον καθορισμό, κατά το δυνατόν, της θέσμησης της ζωής τους. Για τον Καστοριάδη, η αυτονομία έχει μια αποκαλυπτική και ως ένα βαθμό και εσχατολογική διάσταση, υπό την έννοια ότι πάντα η αυτονομία είτε στην υποκειμενική της διάσταση είτε στην κοινωνική της συνιστά αίτημα ενός καλύτερου μέλλοντος. Φυσικά, η εσχατολογική σύλληψη της αυτονομίας δεν έχει τον χαρακτήρα των αντίστοιχων θρησκευτικών εσχατολογικών τύπων, διότι η πιθανότητα του εκφυλισμού της, όπως είδαμε στα σχετικά με τον πολιτικό αυτοπεριορισμό κεφάλαια, είναι πάντοτε παρούσα ως ενδεχόμενο. Επίσης, η δυνατότητα μετάβασης από την οντολογική ακαθοριστία του κοινωνικού Είναι, το οποίο για τον Έλληνα φιλόσοφο εκφράζεται με τον όρο του μάγματος, στην ατομική και κοινωνική αυτονομία δεν μπορεί να είναι προϊόν της ίδιας της αυτονομίας, δηλαδή ενός αυτοδιαφωτισμού της κοινωνίας και των ατόμων, διότι η αυτονομία είναι το αποτέλεσμα μια συνέπειας η οποία λαμβάνει χώρα στην απρόσιτη για τη συνείδηση χαοτική κατάσταση του μάγματος. Με άλλα λόγια, οι κεντρικές καταστάσεις της ετερονομίας και της αυτονομίας, τουλάχιστον σε ένα αρχικό επίπεδο, δεν προκύπτουν μέσα από συνειδητές διαδικασίες, αλλά συνιστούν προϊόντα της χαοτικής δράσης του Ριζικού Φαντασιακού. Οι δυνατότητες θετικής ελευθερίας προκύπτουν για την ανθρωπότητα όταν το φαντασιακό της αυτονομίας αναδυθεί. Μόνο τότε τα κοινωνικά όντα μπορούν να ορίσουν, σε σημαντικό βαθμό, όχι μόνο την πολιτική, αλλά και το σύνολο της κοινωνικής θέσμησης και έτσι να ελέγξουν σε έναν κάποιο βαθμό και το Ριζικό Φαντασιακό.

Το Ριζικό Φαντασιακό στη φιλοσοφία του Καστοριάδη και η δημιουργική διάσταση της κριτικής ικανότητας για τη σκέψη της Άρεντ, συνιστούν τις παραμέτρους εκείνες που καθιστούν εφικτές τις δημιουργικές δραστηριότητες της ανθρωπότητας, καθιστώντας δυνατή τη νέωση, δηλαδή την ανάδυση της πλήρους ετερότητας. Αν πραγματικά υπάρχει η δυνατότητα για το ανθρώπινο ον να απολαύσει και να ασκήσει την ελευθερία του, είναι διότι στο επίπεδο της πολιτικής του δραστηριότητας είναι σε

θέση να έρθει σε πλήρη ρήξη με ότι έχει προηγηθεί και να θεσμίσει κάτι εντελώς άλλο. Αυτή βέβαια η δημιουργικότητα, όπως είδαμε έχει όρια. Ένα βασικό όριο και για τους δυο στοχαστές είναι η φυσική νομοτέλεια, ένα άλλο είναι η θεσμισμένη κοινωνία, με τις παραδόσεις, τα δίκτυα αξιών που περικλείει, τις συνήθειες κλπ. Τα όρια αυτά όμως σε σημαντικό βαθμό μπορούν να υπερβθούν και να χρησιμοποιηθούν ως ύλη για την πραγματοποίηση της νέωσης, δηλαδή την ανάδυση νέων μορφών και περιεχομένων, της λεγόμενης πλήρους ετερότητας. Η ακαθοριστία που ενυπάρχει στις ρίζες της κοινωνικής θέσμησης για την θεωρητική περίπτωση του Καστοριάδη και στην πολιτική πράξη για την ανάλογη περίπτωση της Άρεντ, εγγυόνται ένα πλαίσιο εντός του οποίου η ανθρωπότητα θα μπορούσε να αναπτύξει κάποιες θετικές μορφές ύπαρξης που θα διέπονται από την πολιτική ελευθερία-αυτονομία. Αυτό σημαίνει ότι μέσα και στους δυο συγγραφείς μπορούμε να εντοπίσουμε μια δυναμική μετάβασης από την οντολογική ελευθερία της απροσδιοριστίας, δηλαδή της έλλειψης σαφών, πάγιων και καθολικών περιορισμών, στην ειδική έκφραση της ελευθερίας στην πολιτική πραγματικότητα.

Ένα κεντρικό πρόβλημα, που δεν θα ήταν εύκολο να παρακάμψουμε, σχετίζεται με αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε αξιακό χαρακτήρα της ελευθερίας, κυρίως εάν λάβουμε υπόψη μας το γεγονός ότι αναδύεται μέσα από το οντολογικό χάος. Φυσικά, για τους δυο αυτούς στοχαστές το ζήτημα δεν τίθεται ακριβώς με τον ίδιο τρόπο, καλύπτει όμως έναν προβληματισμό στον βαθμό που κοινή συνισταμένη και των δυο φιλοσόφων είναι η έννοια της ακαθοριστίας, από την οποία προέρχεται και αναδύεται η ελευθερία-αυτονομία. Ουσιαστικά, εδώ έγκειται το πρόβλημα που αφορά κάθε θεωρητική προσέγγιση η οποία αρνείται τα ορθολογικά θεμέλια της κοινωνικής πραγματικότητας. Με άλλα λόγια, εάν πηγή της πολιτικής είναι μια οντολογική ή έστω ανθρωπολογική κατάσταση ακαθοριστίας και χάους, κατά την οποία η έννοια του δέοντος και η διάκριση μεταξύ καλού και κακού αποτελούν εκ των υστέρων κοινωνικές και ιστορικές νοηματικές-ιδεολογικές κατασκευές, τίθεται το ερώτημα, κατά πόσο μπορούμε να αποδεχτούμε τη θετική ή αρνητική φόρτιση των εννοιών που προσδιορίζουν την πολιτική πραγματικότητα, έτσι ώστε να υπάρχει δυνατότητα διαμόρφωσης προτάγματος και άρα στράτευσης υπέρ μιας εξ αυτών, όπως και ψόγου με αντίστοιχη ανάληψη δράσης για την καταπολέμηση στην αντίθετη περίπτωση; Η θέση που χρησιμοποιεί τόσο ο Καστοριάδης, όσο και η Άρεντ ως θεραπεία στο πρόβλημα που μόλις εκθέσαμε έγκειται σε έναν εσωτερικό αναδιπλασιασμό. Στο σημείο αυτό και οι δυο στοχαστές επικαλούνται τις δημιουργικές ικανότητες του ανθρώπου. Στην περίπτωση του Καστοριάδη αυτές προέρχονται από το Ριζικό Φαντασιακό, ενώ στην περίπτωση της Χάννα Άρεντ από την κριτική ικανότητα. Ριζικό Φαντασιακό και κριτική ικανότητα συνιστούν τα βασικά εργαλεία μέσω των οποίων διαμορφώνονται και προσδιορίζονται τα πολιτικά και όχι μόνο προτάγματα και ακριβώς επειδή τα αποτελέσματα αυτής της δραστηριότητας είναι συνειδητά προϊόντα μιας κάποιας κοινωνίας ή κάποιων κοινωνικών υποκειμένων μπορούν να κριθούν από τους ίδιους και να αποκτήσουν το θετικό ή αρνητικό τους πρόσημο. Εάν έχουμε κατανοήσει ορθά το πρόβλημα, θα λέγαμε πως η μόνη διαφορά που εισάγει η φιλοσοφική σκέψη των Άρεντ και Καστοριάδη στο σύστημα της ιστορίας των ιδεών

είναι η άρνηση των αντικειμενικών-απόλυτων θεμελίων και η υποκατάστασή τους με κοινωνικά (Καστοριάδης) και πολιτικά (Άρεντ) θεμέλια, τα οποία συνιστούν το παράγωγο της διαδικασίας της συνειδητής νέωσης, δηλαδή της ρητής από την πλευρά μιας κοινωνίας ή ενός κοινωνικού σώματος θέσμησης του εαυτού της. Εάν ρωτούσαμε τους δυο αυτούς στοχαστές για την εγγενή αξία της πολιτικής και κοινωνικής ελευθερίας, μάλλον η απάντηση δεν θα μπορούσε να θεμελιωθεί ορθολογικά, αλλά θα βασιζόταν σε ένα επιχείρημα βούλησης και σε ένα σχετικό και συγκριτικό πλεονέκτημα έναντι του αντιθέτου που είναι αφενός η καταπίεση της εξουσίας και αφετέρου η πλήρης και ανεξέλεγκτη ελευθεριότητα. Ο Καστοριάδης αφιερώνει κάποιες σελίδες στο έργο του «Η Φαντασιακή Θέσμηση της Κοινωνίας»<sup>464</sup> ακριβώς για να δηλώσει ότι η προτίμηση μεταξύ του προτάγματος της αυτονομίας και της ετερονομίας ανάγεται τελικά σε μια επιλογή. Για την Γερμανοεβραία φιλόσοφο, η θετική αξιακή φόρτιση της πολιτικής τείνει ως ένα βαθμό να εναγκαλιστεί τις υπαρξιακές κατηγορίες που θέτει ο Χάιντεγκερ, πράγμα που σημαίνει ότι λαμβάνοντας ως *a priori* τη θέση του δασκάλου της για την ανθρώπινη παρουσία στον κόσμο, η οποία σημαδεύεται από την αγωνία του θανάτου, η πολιτική μπορεί να ειπωθεί ως μια μερική λύση στο αδιέξοδο, με την προϋπόθεση ότι παρέχει τη δυνατότητα σε κάθε μέρος της πολιτικής κοινότητας να παραμείνει με τον απόηχο των σπουδαίων λόγων και πράξεων στη μνήμη της ανθρώπινης πολλότητας, ακόμη και μετά το βιολογικό του τέλος. Εντούτοις μια θέση όπως αυτή που παραθέσαμε δεν φαίνεται να ικανοποιεί πλήρως τη φιλόσοφο, γι αυτό και συνεχίζει να τροφοδοτεί τη θεωρητική της προσέγγιση με επικουρικές προτάσεις που επιχειρούν να αμβλύνουν κάπως της θεμελιώδη αντινομία. Ωστε λοιπόν μόνο τυχαίο δεν μπορεί να χαρακτηριστεί το γεγονός κατά το οποίο η Άρεντ, ενώ δεν εξοστρακίζει την ηθική από την πολιτική, της επιβάλλει μάλλον ένα είδος σιωπής της ουδετερότητας, αποδοκιμάζοντας ταυτόχρονα τις ακραίες της μεταβλητές, δηλαδή την απόλυτη καλότητα και την απόλυτη κακότητα.<sup>465</sup> Αυτή φυσικά η τάση ανάδειξης του κριτηρίου της ηθικής ουδετερότητας έναντι του καλού και του κακού, κρύβει, κατά τη γνώμη μας, μια θεωρητική ενοχή, μια εκ των υστέρων τάση λύτρωσης από την αντινομία της αθεμελιώτης-χαστικής αποδοχής του προτάγματος της πολιτικής και της ελευθερίας.

Χωρίς να κρύβουν πλήρως την αδυναμία των θέσεών τους, οι δυο αυτοί στοχαστές επικαλούνται επικουρικές προτάσεις ώστε να ενισχυθεί ο πυρήνας της επιχειρηματολογίας τους, παρόλα αυτά, από τη στιγμή που η επιχειρηματολογία αυτή δεν περιορίζεται, όπως συμβαίνει με την περιγραφική θεωρία της απόφασης του Παναγιώτη Κονδύλη, στην αξιολογικά ουδέτερη παρατήρηση, αλλά παρουσιάζεται ως λόγος προταγματικός, προκύπτει μια ανυπέρβλητη αντινομία. Έχοντας υπόψη τέτοιου είδους θεμελιώδεις αντινομίες ο Κονδύλης παρατηρεί πως:

«Αν και το μέγεθος και η βιαιότητα της πράξης του αποχωρισμού δεν υποπίπτουν στην αντίληψη του υποκειμένου της απόφασης, ο λόγος είναι ότι μετά την κατασκευή της κοσμοεικόνας - ακριβώς μέσω του αποχωρισμού - τα

<sup>464</sup> Βλ. σελ, 120-128.

<sup>465</sup> «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», σελ. 247

πράγματα μπορούν να αποτιμηθούν αποκλειστικά με βάση τα δικά της κριτήρια και τα δικά της νοητικά εργαλεία.» (Παναγιώτης Κονδύλης, «Ισχύς και Απόφαση», σελ. 27)

Τι σημαίνει λοιπόν μια τέτοια επισήμανση; Ότι βέβαια κάθε θεωρητική προβολή ενσαρκώνει μια πράξη δημιουργίας μιας κοσμοεικόνας κι άρα σε κάποιο βαθμό ενός κόσμου. Μέχρι εδώ προφανώς, δεν θα είχαμε αντίρρηση να ακολουθήσουν τον συλλογισμό του Κονδύλη, η Άρεντ και ο Καστοριάδης. Η συνέχεια όμως έχει ακόμη μεγαλύτερο ενδιαφέρον για το πρόβλημα που μελετάμε. Η δημιουργία της κοσμοεικόνας όμως, προκαλεί ταυτόχρονα την ανάδυση κριτηρίων μέσα από τα οποία αναγκαστικά το υποκείμενο που ασπάζεται αυτή την κοσμοεικόνα θα αντιμετωπίζει και θα αξιολογεί από εκεί και ύστερα τον κόσμο, την ιστορία και τη σύλληψη του μέλλοντος. Άρα, για να επιστρέψουμε στη θεμελιώδη αντινομία που εντοπίσαμε στη σύλληψη της ελευθερίας από το χάος τόσο για τον Καστοριάδη όσο και για την Άρεντ, η ανάδυση του προτάγματος και η θετική αποτίμηση της ελευθερίας προσδιορίζεται αναγκαία από την ίδια τη δραστηριότητα που την έφερε στη επιφάνεια. Είναι το σημείο που ωθεί τον Καστοριάδη να μιλά για διαύγαση του προτάγματος της αυτονομίας παρουσιάζοντάς το ως συνεχή δραστηριότητα αναστοχαστικού κυρίως χαρακτήρα και που τον υποχρεώνει να αναζητήσει επιμέρους τρόπους αυτοπεριορισμού της αυτονομίας. Αντίστοιχα, η Άρεντ φέρνει στο προσκήνιο ακόμη σημαντικότερους φόβους έναντι αυτού που παρουσιάζεται εντός του πολιτικού πεδίου. Εντός δηλαδή ενός χώρου όπου αναγνωρίζεται από τη φιλόσοφο ως το κατ'έξοχην πεδίο απόλαυσης της ελευθερίας. Γι' αυτό και επιχειρεί να οριοθετήσει αυστηρότερα, ακόμη και από τον Καστοριάδη, την πολιτική δράση, διακρίνοντάς την από την οικονομία και γενικά τον ιδιωτικό βίο. Τέλος, με το να προτείνει έναν όσο το δυνατόν υπεράνω της τρεχούσης ιστορίας αναστοχασμό, έναν αναστοχασμό ο οποίος, καθιστά ικανό το πνευματικό υποκείμενο να αρθεί από την ιστορική συγκυρία στη οποία είναι εγκαταλελειμμένο, για να χρησιμοποιήσουμε έναν χαιντεγκεριανό όρο, και να αναλάβει τη σημασία του νοήματος της ιστορικής του καταστάσεως, επιχειρεί να ξορκίσει τις θεωρητικές συνέπειες της προηγούμενης της αποδοχής της απροσδιοριστίας της πράξης στις δημόσιες υποθέσεις.

Αυτή λοιπόν η αντινομία, παρουσιάζεται στη σκέψη των δυο αυτών στοχαστών, όχι ως ανεπεξέργαστο θεωρητικό έλλειμμα, αλλά ως μια βασική συνιστώσα του ανθρώπινου κόσμου, που αναγκάζονται να ενσωματώσουν θεωρητικά. Η ανθρώπινη ύπαρξη, διέρχεται μέσα από τις πύλες του τραγικού, της αδυναμίας δηλαδή του ανθρώπου να γνωρίζει τα ακριβή όρια του, τις συνέπειες των πράξεών του και τη σημασία τους. Οι ίδιοι οι στοχαστές, από τη στιγμή που προέβησαν σε αυτή την οντολογική αναγνώριση, αδυνατούν να δώσουν μια διαφορετική απάντηση σε αυτό το θεμελιώδες πρόβλημα, δηλαδή μια απάντηση ορθολογικού τύπου που θα έλυνε μια για πάντα τα προβλήματα της ανάδυσης της έννοιας του πολιτικού, καθώς θα ακύρωνε τις οντολογικές και ανθρωπολογικές προϋποθέσεις της σκέψης τους που αποφαίνονται υπέρ της ακαθοριστίας του ανθρώπινου Είναι. Εάν ασπάζονταν την εντελώς αντίθετη κατεύθυνση θα κατέρρευε συνολικά ο πολιτικός τους στοχασμός, με αποτέλεσμα είτε να εγκαταλείψουν τη στοχαστική προσπάθεια, είτε να ανασκευάσουν την οντολογία



και οντολογική ανθρωπολογία τους. Από την άλλη όμως πλευρά δεν είναι διατεθειμένοι να μείνουν αξιολογικά ουδέτεροι παρατηρητές των κοινωνικών και πολιτικών τεκταινόμενων. Όστε αδυνατούν να καταλάβουν μια θέση αντικειμενικού παρατηρητή των ιστορικών εξελίξεων όπως θα έκανε ένας Καντ ή ένας Κονδύλης. Τάσσονται αναφανδόν υπέρ της ελευθερίας της ανθρώπινη πολλότητας και αναζητούν κυρίως στην πολιτική την πραγμάτωσή της, ακόμη κι αν γνωρίζουν ότι το ουσιώδες της ελευθερίας δεν μπορεί να εξασφαλιστεί οντολογικά. Έτσι λοιπόν είναι αναγκασμένοι να αποδεχτούν και να ζήσουν με την αντινομία αυτή να διέπει τις πιο θεμελιώδεις πτυχές του στοχασμού τους.

Ένα άλλο θέμα που κρίνουμε σκόπιμο να εκθέσουμε, σχετίζεται με την προοπτική σύνθεσης των δυο θεωρητικών προσεγγίσεων, σε σχέση με την ανάδυση της έννοιας του πολιτικού. Στις μέρες μας, όπου κυριαρχεί ο αυτιστικός εγκλεισμός στην υψηλή εξειδίκευση των γνωστικών αντικειμένων και δεν ενθαρρύνονται οι συνθέσεις μεταξύ διαφορετικών γνωσιολογικών και θεωρητικών προτύπων, συνιστά μια μεγάλη πρόκληση η ανίχνευση προοπτικών σύνθεσης δυο διαφορετικών στοχαστικών εγχειρημάτων. Η απόπειρα βέβαια αυτή, δεν παραβλέπει τις ομολογουμένως μεγάλες δυσκολίες που θέτει μια τέτοια στόχευση, η οποία φυσικά θα πρέπει να κριθεί, ως προς τις ποιότητές της και την αποτελεσματικότητά της και πέραν της γνώμης του γράφοντος. Το ζήτημα θα μπορούσε να τεθεί με το εξής ερώτημα: η γνωσιολογική ταυτότητα και ο μεθοδολογικός προγραμματισμός των Άρεντ και Καστοριάδη μας επιτρέπει να ανιχνεύσουμε δυνατότητες ταυτόχρονης χρήσης και συγκερασμού των εννοιολογικών τους κατηγοριών κατά τη μελέτη του πολιτικού φαινομένου; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό δεν είναι δυνατόν να απαντηθεί μονολεκτικά, διότι όπως έχουμε ήδη παρουσιάσει, η φύση των θεωρητικών τους εγχειρημάτων οικοδομεί δυο εντελώς ιδιαίτερες στοχαστικές ταυτότητες, οι οποίες θα πρέπει να κριθεί, σε ποιες διαστάσεις τους μπορεί να συμπληρωθούν αμοιβαία, υπό την προοπτική βέβαια, ότι το αποτέλεσμα θα μπορέσει να προσδώσει στην απόπειρα ανάλυσης του πολιτικού φαινομένου μια ευρύτερη και βαθύτερη προοπτική.

Κατ' αρχάς, η οντολογική ακαθοριστία που ορίζει το συνολικό φιλοσοφικό επίτευγμα του Καστοριάδη, εντοπίζεται επίσης στη σύλληψη, από τη Χάννα Άρεντ, του πολιτικού πεδίου και ειδικά της απροσδιοριστίας της πολιτικής πράξης. Στο σημείο αυτό η προσέγγιση της Άρεντ θα μπορούσε να λειτουργήσει ως ένα είδος αναλυτικού μικροσκοπίου για την ευρύτερη θεώρηση της πολιτικής που αποπειράται ο Κορνήλιος Καστοριάδης. Βεβαίως, μια τέτοια χρήση της αρεντιανής έννοιας της απροσδιοριστίας της πράξης, όπως αυτή που προτείνουμε θα μπορούσε να χαρακτηριστεί ως βέβηλη, καθώς στο έργο της η θέση της απροσδιοριστίας της πράξης είναι πολύ συγκεκριμένη και εντάσσεται επίσης σε μια εξίσου καλά οριοθετημένη σύλληψη της πολιτικής. Για τον Καστοριάδη αντίθετα, θα λέγαμε, πως σχεδόν όλες οι πτυχές του κοινωνικού και ατομικού βίου ενέχουν το πολιτικό πρόσημο και ως εκ τούτου θα πρέπει να εντάσσονται στην διαδικασία διαύγασης με σκοπό την αυτονομία και άρα την αυτοθέσμιση. Με άλλα λόγια, η λήψη της έννοιας της απροσδιοριστίας της πολιτικής πράξης και η μεταφορά της στην ευρύτερη σύλληψη της πολιτικής που εκτίθεται στο έργο του Καστοριάδη, σηματοδοτεί την επέκταση των δυνατοτήτων εφαρμογής της,

σχεδόν σε όλο το φάσμα των κοινωνικών διεργασιών. Σε όλο αυτό το φάσμα λοιπόν, το αναλυτικό μικροσκόπιο της Άρεντ θα μπορούσε να εστιάσει σε σημεία τα οποία η περισσότερο αφηρημένη σύλληψη του Καστοριάδη δεν το είχε κατορθώσει, με αποτέλεσμα να επιδέχεται η καστοριαδική σκέψη μια περισσότερο επιστημονικά ελέγξιμη μορφή, αλλά και αποτελεσματικότητα.

Παράλληλα, προς αυτή τη μεταφορά του εννοιολογικού οργάνου από την αρεντιανή σύλληψη στο καστοριαδικό σύστημα σκέψης, θα μπορούσαμε, στο σημείο αυτό, να προβούμε ακριβώς στην αντίθετη κίνηση. Δηλαδή, να δοκιμάσουμε το ενδεχόμενο οντολογικής θεμελίωσης της απροσδιοριστίας της πολιτικής πράξης στο έργο της Άρεντ διαμέσου της προσέγγισης των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που μας παρέχει ο Καστοριάδης. Μια τέτοιου είδους θεμελίωση, μάλλον υπονοείται από την Άρεντ, χωρίς όμως ποτέ να προχωρεί σε μια ρητή της διατύπωση. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, ως εκ του μηδενός δημιουργία, όντως θα μπορούσαν να έχουν το ρόλο της θεμελιωτικής δύναμης που προηγείται της διατύπωσης της πολιτικής πράξης στη φιλοσοφία της Άρεντ, καθώς με τον τρόπο αυτό, θα μπορούσε να δικαιολογηθεί περεταίρω και βαθύτερα η φύσης της πολιτικής πολλότητας και της πολιτικής πράξης ως προς την απειρία του περιεχομένου και βέβαια της παρούσας δυνατότητας για το ξεκίνημα μιας νέας αρχής. Η χρήση της καστοριαδικής φιλοσοφίας στην προοπτική της πιο στέρεας θεμελίωσης της πολιτικής σκέψης της Άρεντ, θα λέγαμε, πως συνιστά και την απάντηση σε όσους κατηγορούν τη φιλόσοφο για έλλειμα οντολογικής στήριξης της πολιτικής της θεωρίας. Θα ήταν δυνατόν λοιπόν, η καστοριαδική προσθήκη να διασώσει την αρεντιανή σκέψη από την εύκολη απόρριψη που θα της επεφύλασσαν εξαιτίας αυτής της οντολογικής της αδυναμίας.

Βεβαίως, με τις προηγούμενες σκέψεις που καταθέσαμε, επιχειρήσαμε να οριοθετήσουμε το ευρύτερο πεδίο, αλλά και τα ειδικά σημεία της πιθανής σύνθεσης των δυο θεωρητικών προσεγγίσεων, χωρίς να εισέλθουμε πρακτικά στο ζήτημα της εφαρμογής αυτής της σύνθεσης στην ανάλυση ειδικών εκφράσεων του πολιτικού φαινομένου, διότι κάτι τέτοιο θα υπερέβαινε, κατά πολύ, τις στοχεύσεις της παρούσας εργασίας. Από θεωρητική όμως σκοπιά, κάτι τέτοιο κρίνεται, όχι μόνο εύλογο και εφικτό, αλλά και απολύτως αναγκαίο για την πρόοδο της φιλοσοφικής και επιστημονικής σκέψης. Στο βαθμό επίσης που η γνώση για την πολιτική, σαφώς δεν περιορίζεται και δεν πρέπει να στεγανοποιείται στα σαλόνια της ακαδημαϊκής κοινότητας ή των πολιτικών «ελίτ», κρίνεται εξίσου αναγκαία για τη διαφώτιση της κοινής γνώμης, που θα της επιτρέψει να ανακτήσει ή να οικοδομήσει εκ νέου τη σχέση της με την πολιτική, όχι υπό τους όρους της ατομικής ιδιωτίας, η οποία ανακόπτεται, όπως emphaticά υπογράμμισε ο Ρουσσώ, μια στιγμή στα τέσσερα ή πέντε έτη, για να εκχωρήσει την πολιτική της αρμοδιότητα, μέσω της εκλογικής διαδικασίας, στους πραγματικούς συντελεστές της πολιτικής εξουσίας, αλλά υπό τον όρο της άμεσης πολιτικής συμμετοχής των πολιτών, συγκροτημένων σε διαρκές σώμα, στη διαδικασία λήψης των πολιτικών αποφάσεων.

Το τελευταίο ζήτημα που θα θέλαμε να πραγματευτούμε σχετίζεται με τα όρια και τους γνωσιοθεωρητικούς περιορισμούς των φιλοσοφικών ενατενίσεων των Άρεντ και

Καστοριάδη έναντι της πολιτικής. Θα επαναλάβουμε σε αυτό το σημείο το γεγονός, ότι η αποκλίνουσα πνευματική δημιουργία των δυο αυτών στοχαστών από την κυρίαρχη φιλοσοφική και επιστημονική ιδεολογία της νεωτερικότητας για την πολιτική δεν είναι ριζική. Σε σημαντικό βαθμό, δεν μπόρεσαν να υπερβούν τις προκαταλήψεις της νεωτερικής γνωσιολογίας, την οποία σε κάποιο βαθμό ενστερνίστηκαν, με αποτέλεσμα να τεθεί σε ορισμένες κρίσιμες πτυχές η σκέψη τους, υπό την ιδεολογική της ομηρία. Ασπάστηκαν εν πολλοίς το πρότυπο της ριζοσπαστικής ιδεολογίας της δυτικής ιστοριογραφίας, σύμφωνα με την οποία, στην αρχαία Ελλάδα, η γέννηση της δημοκρατίας συνιστά όντως ένα κορυφαίο για τα ανθρώπινα πολιτειακά δεδομένα επίτευγμα, το οποίο όμως εκφυλίστηκε σταδιακά με αποτέλεσμα να εξαφανιστεί τόσο ξαφνικά, όσο ξαφνικά προέκυψε περί το τέλος του 4<sup>ου</sup> αιώνα π. Χ. για τον Καστοριάδη, ενώ για την Άρεντ περίπου με την κατάρρευση της Ρωμαϊκής Αυτοκρατορίας.

Για την κυρίαρχη αυτή ιστοριογραφία την οποία, σε σημαντικό βαθμό, ασπάζονται οι Άρεντ και Καστοριάδης η δημοκρατία ή έστω το δημοκρατικό πρόταγμα ανακαλύπτεται ξανά μέσα από τα συντρίμια του μεσαιωνικού κόσμου, στα αυθόρμητα συμβούλια που έχουμε την ευκαιρία να παρατηρήσουμε σε πολλά επαναστατικά γεγονότα της νεωτερικότητας. Αγνοείται και από τους δυο αυτούς στοχαστές εντελώς το γεγονός ότι η δημοκρατία δεν έπαψε να προσδιορίζει τον ελληνικό κόσμο καθ' όλη τη διάρκεια της πορείας που διέγραψε από την κλασική εποχή έως και την ίδρυση του νεοελληνικού κράτους.<sup>466</sup> Η ελληνιστική εποχή και ακολούθως η βυζαντινή περίοδος και η τουρκοκρατία εγγράφονται, για της κυρίαρχη ιστοριογραφία, στην απολυταρχική και θεοκρατική πολιτεία, καθώς με τον τρόπο αυτό προσομειώνεται η δυτική εξέλιξη της κοινωνίας, της οικονομίας και πολιτικής, κατά τον μεσαίωνα, στα της ελληνικής οικουμένης πράγματα. Η εμμονή αυτή του νεωτερικού αβαθούς, στερεί και από τους Άρεντ και Καστοριάδη τη δυνατότητα να αρθούν επέκεινα της νεωτερικής γνωσιολογίας και να αξιοποιήσουν την ευκαιρία να μελετήσουν την γένεση και εξέλιξη του δημοκρατικού φαινομένου μέσα στη μεγάλη διάρκεια της ιστορίας, στα όρια του ελληνικού κόσμου της κρατοκεντρικής και οικουμενικής περιόδου<sup>467</sup>. Αδυνατούν επίσης, παρότι λαμβάνουν μια αυστηρώς κριτική στάση έναντι της νεωτερικής κυριαρχίας της κοινοβουλευτικής ολιγαρχίας, να διακρίνουν ένα ενδιάμεσο πολιτειακό σχήμα, την αντιπροσώπευση, το οποίο ιστορικά δείχνει να έπεται της ολιγαρχικής και να προηγείται της δημοκρατικής πολιτείας. Αποτέλεσμα αυτού του ελλείματος είναι στις θεωρήσεις των δυο φιλοσόφων να συγχέονται διαφορετικά μεταξύ τους πολιτειακά σχήματα, δηλαδή να παρουσιάζονται φαινόμενα αντιπροσώπευσης ως δημοκρατικά ή πολιτικές οντότητες που αποδίδουν το πρόσημο της ολιγαρχίας να καταγράφονται-κατονομάζονται με έννοιες της αντιπροσώπευσης.

Τα προβλήματα αυτά, δεν συνιστούν ασκήσεις ακαδημαϊκού σχολαστικισμού, αλλά αντίθετα ουσιώδεις πλευρές της μελέτης του πολιτικού φαινομένου, έτσι όπως αναδύεται από το ζωντανό υλικό της ιστορίας. Χάνεται, με τον τρόπο αυτό, η

<sup>466</sup> Η Βαυαροκρατία ανακόπτει την ιστορική συνέχεια της δημοκρατικής πολιτειακής οργάνωσης του ελληνισμού.

<sup>467</sup> Βλ. Γιώργος Κοντογιώργης, «Έθνος και «εκσυγχρονιστική» νεωτερικότητα», Εναλλακτικές Εκδόσεις, Β' εκδ. Αθήνα, 2017.

δυνατότητα να περάσει από το κριτικό κόσκινο της σκέψης των δυο φιλοσόφων μια σημαίνουσα παράμετρος, τόσο για τη σύλληψη της δημοκρατίας και εν γένει της έννοιας του πολιτικού, όσο και για το πολιτικό τους πρόταγμα, δηλαδή σε αναφορά προς το ενδεχόμενο πολιτειακής μεταβολής υπέρ του αιτήματος της δημοκρατίας. Δεν τίθεται ούτε ως πρόβλημα το ενδεχόμενο του εξελικτικού χαρακτήρα και της συνέχειας εντός του πολιτειακού συνεχούς.

Η ακαθοριστία του μάγματος για τον Καστοριάδη και η απροσδιοριστία της πράξης για την Άρεντ απαντώνται με τη νεωτερική ιστοριογραφία, με αποτέλεσμα το δημοκρατικό φαινόμενο να παρουσιάζεται σχεδόν ως μια μαγική δημιουργία άνευ κοινωνικών, οικονομικών και ιδεολογικών, με την ευρύτερη έννοια, προϋποθέσεων. Ανεξάρτητα από το γεγονός της πραγματικής αδυναμίας της νεωτερικής επιστημονικής σκέψης να θεωρήσει ως καθολικό, τον τρόπο εξέλιξης της πολιτικής προς τη δημοκρατία που αναπτύχθηκε κατά την πορεία του ελληνικού κόσμου, δηλαδή ανεξάρτητα από το εάν μπορούν τα βήματα της πολιτειακής εξέλιξης που διαπιστώνουμε στο ελληνικό κοσμοσύστημα<sup>468</sup> να λειτουργήσουν ως πρότυπα τα οποία θα μπορούσαν να εφαρμοστούν στη μελέτη κάθε κοινωνικού σχηματισμού σε σχέση με το πρόβλημα της δημοκρατικής εξέλιξης, η εκ των προτέρων απόρριψη μιας τέτοιας προοπτικής, στερεί κατά τη γνώμη μας από την μελέτη του φαινομένου το πολύτιμο υλικό της ίδιας της ιστορίας, την οποία ελλείπει εναλλακτικής οδού, είναι υποχρεωμένη να αναζητήσει στη φαντασία και στην πιθανότητα. Στερείται λοιπόν, η σκέψη αυτή, τον πραγματολογικό πλούτο και τη γνώση της συνολικής άρθρωσης των πολιτειακών μορφωμάτων, καθώς και την επίγνωση των ειδικών θεσμών που τα υπηρετούν. Τέλος, εκλείπει η δυνατότητα να μελετηθεί η διαδικασία της μετάβασης από τον έναν πολιτειακό τύπο στον άλλο, με αποτέλεσμα, σε κάποιο βαθμό οι στοχαστές μας να ενδίδουν, σε ορισμένες πτυχές του έργου τους, σε μια ρομαντική κριτική της πραγματικότητας. Χαρακτηριστικό παράδειγμα ενός τέτοιου φαινομένου είναι για τον Καστοριάδη, η επισήμανση που αφορά το γενικό πρόσημο της παγκόσμιας σφαίρας του καιρού του ως εποχής αποσύνθεσης των κοινωνικών ταυτοτήτων χωρίς διαφαινόμενη διέξοδο. Ο Καστοριάδης δε, είναι τόσο βέβαιος για την αναπότρεπτη κοινωνική αποσάθρωση, ώστε δεν προβληματίζεται για το αν ακριβώς τα σημεία των καιρών του, δηλαδή η πεποίθηση πως το συγκεκριμένο πολιτισμικό πρότυπο έφτασε στο τέλος του, ενδέχεται να προετοιμάζουν ένα κάποιο άλλο στάδιο εξέλιξης που θα μπορούσε να σηματοδοτήσει την απαρχή ή έστω που θα κινητοποιούσε διεργασίες για την ανάδυση μιας άλλης κοινωνικής οργάνωσης. Για την Άρεντ μια ανάλογη στάση διατυπώνεται σε ένα ακόμη πιο θεμελιώδες επίπεδο, αυτό του αρχαίου διαχωρισμού της οικονομικής δραστηριότητας από την πολιτική πράξη, στη σκέψη της οποίας λαμβάνει τη μορφή αξιώματος. Ο αυτιστικός της εγκλεισμός στη νεωτερική γνωσιολογία και ιστοριογραφία, της στερούν τη δυνατότητα να μελετήσει

---

<sup>468</sup> Η έννοια του κοσμοσυστήματος συνιστά μια κεντρική αναλυτική κατηγορία, η οποία χρησιμοποιείται εδώ με τον τρόπο που ο Γιώργος Κοντογιώργης έθεσε σε κίνηση, θέτοντας αφενός υπό αμφισβήτηση το συνολικό γνωσεοθεωρητικό οικοδόμημα της νεωτερικότητας και αφετέρου διατυπώνοντας μια θετική επιστημολογική πρόταση, την αποκαλούμενη κοσμοσυστημική γνωσιολογία. Βλ. «Το ελληνικό κοσμοσύστημα», Σιδέρης, τομ. Α' & Β', «Η Δημοκρατία ως Ελευθερία», Πατάκης.

κατά τη διάρκεια του οικουμενικού αναπτύγματος του ελληνισμού τις μορφές της δημοκρατικής συγκρότησης στον χώρο της οικονομίας<sup>469</sup>.

Δεν θα ήταν άτοπο να αναρωτηθούμε, ακόμη κι αν η απάντηση δεν είναι εύκολο να δοθεί, ποια θα ήταν η εξέλιξη του πνεύματος των δυο σπουδαίων αυτών στοχαστών, αν δεν είχε εκτραπεί η σκέψη τους, από τη μελέτη του πολιτικού φαινομένου στη συνολική ιστορική διαδρομή του ελληνικού κόσμου. Το βέβαιο είναι πως, γνωρίζοντας τις ποιότητες του πνεύματος και τη σημασία του έργου τους, η ενασχόλησή τους με το συνεχές του ελληνικού κοσμοσυστήματος θα αποτελούσε μια κρίσιμη παράμετρο έμπνευσης τόσο για το βάθος και την έκταση της αναλυτικής τους διεύθυνσης όσο και τους βαθμούς ρεαλισμού των πολιτικών τους προταγμάτων.

Συνιστά πρόκληση και καθήκον συνάμα, για τους νεότερους στοχαστές, να κρίνουν την πνευματική κληρονομιά που μας παρέδωσαν παλαιότεροι θεραπευτές της συστηματικής σκέψης και της φιλοσοφικής ανάλυσης, όπως η Χάνα Άρεντ και ο Κορνήλιος Καστοριάδης. Η Πρόκληση αυτή, έγκειται στην απόπειρα διόρθωσης, συμπλήρωσης και εξέλιξης των θεωρητικών αυτών προτύπων, ακριβώς με τον τρόπο που κάθε μελέτη της ιστορίας του πνεύματος, αποδεικνύει πως προχωρεί η φιλοσοφία και η επιστήμη. Δηλαδή θέτοντας ως προμετωπίδα το απαιτούμενο ευγενές πάθος της ερευνητικής βεβήλωσης ενός ιερού μυστικού.

---

<sup>469</sup>Για μια συνολική πραγμάτευση του ζητήματος βλ. Γιώργος Κοντογιώργης, «Οικονομικά συστήματα και ελευθερία» Σιδέρης, Αθήνα, 2010.

## Βιβλιογραφία

- Αντωνοπούλου Μαρία, «Θεωρία και ιδεολογία στη σκέψη των κλασικών της κοινωνιολογίας», Αθήνα, Παπαζήση, 1991.
- Αποστολίδης Ρένος, «Κατηγορώ», Αδελφοί Γ. Βλάσση, Αθήνα, 1965.
- Arendt Hannah, «Η Ανθρώπινη Κατάσταση», Γνώση, Αθήνα, 1986.
- Arendt Hannah, «Υπόσχεση Πολιτικής», Κέδρος, Αθήνα, 2005.
- Arendt Hannah, «Η πολιτική φιλοσοφία του Καντ», Νήσος, Αθήνα, 2008.
- Arendt Hannah, «Περί βίας», Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2000.
- Arendt Hannah, «Για την Επανάσταση», Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 2006.
- Arendt Hannah, «Μεταξύ Παρελθόντος και Μέλλοντος», Λεβιάθαν, Αθήνα, 1996.
- Arendt Hannah, «Πηγές του Ολοκληρωτισμού- ΑΝΤΙΣΗΜΙΤΙΣΜΟΣ», τομ. Α΄, ΝΗΣΙΔΕΣ, Αθήνα, 2017.
- Arendt Hannah, «Πηγές του Ολοκληρωτισμού-ΙΜΠΕΡΙΑΛΙΣΜΟΣ», τομ. Β΄, ΝΗΣΙΔΕΣ, Αθήνα, 2017.
- Arendt Hannah, «ΕΛΕΥΘΕΡΙΑ, ΑΛΗΘΕΙΑ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗ», ΣΤΑΣΕΙ ΕΚΠΙΠΤΟΝΤΕΣ, Αθήνα, 2012.
- Arendt Hannah, «Η ΚΡΙΣΗ ΤΗΣ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑΣ ΚΑΙ ΑΛΛΑ ΚΕΙΜΕΝΑ», ΣΤΑΣΕΙ ΕΚΠΙΠΤΟΝΤΕΣ, Αθήνα, 2012.
- Arendt Hannah, «Ο ΑΙΧΜΑΝ ΣΤΗΝ ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ», ΝΗΣΙΔΕΣ, Αθήνα, 2009.
- Arendt Hannah, «Πηγές του Ολοκληρωτισμού-Το ολοκληρωτικό σύστημα», το. Γ΄, ΕΥΡΥΑΛΙΟΣ, Αθήνα, 1988.
- ARENDR HANNAH, AGAMBEN GIORGIO, TRAVERSO ENZO, «ΕΜΕΙΣ ΟΙ ΠΡΟΣΦΥΓΕΣ», Εκδόσεις εικοστού πρώτου, Αθήνα, 2015.
- Αριστοτέλης, «Περί γενέσεως και φθοράς».
- Αριστοτέλους «Πολιτικά».
- Αριστοτέλους, «Μετά τα φυσικά».
- Αρόν Ραϋμον, «Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης», Αθήνα, Γνώση, 1994.
- Βέλτσος Γιώργος, «Προς τον Κορνήλιο Καστοριάδη», Αθήνα, Πλέθρον, 1989.
- Bloch Ernst, «Φυσικό Δίκαιο και Ανθρώπινη Αξιοπρέπεια», ΚΨΜ, Αθήνα 2015.
- Braudel Fernand, «Οι μνήμες της Μεσογείου», Λιβάνη, Αθήνα, 2000.
- Βέμπερ Μαξ, «Οικονομία και Κοινωνία- Κοινωνιολογία της θρησκείας», Σαββάλας, Αθήνα, 2005.

- Γιανναράς Χρήστος, «Σχεδιάγραμμα εισαγωγής στη φιλοσοφία», Αθήνα, Δόμος, 2001.
- Γιανναράς Χρήστος, «Το ρητό και το άρρητο», Ίκαρος, Αθήνα 1999.
- Γιανναράς Χρήστος, «Η απανθρωπιά του δικαϊώματος», Δόμος, Αθήνα 1998
- Γιασπέρς Καρλ, «Μαθήματα Φιλοσοφίας», Αρμός, 2010.
- Craib Ian, «Σύγχρονη κοινωνική θεωρία», Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2000.
- Δεσποτόπουλος Ι. Κωνσταντίνος, «Φιλοσοφία και διαλεκτική», Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1990
- Durkheim Emile, «Οι κανόνες της κοινωνιολογικής μεθόδου», Αθήνα, Gutenberg, 1978.
- Ελίας Νόμπερτ, « Η εξέλιξη του πολιτισμού» τόμος Α΄, Αθήνα, Νεφέλη, 1997.
- Ευριπίδου, «ΙΚέτιδες».
- Finley M. I., «Οικονομία και κοινωνία στην αρχαία Ελλάδα», том Β΄, Ινστιτούτο του βιβλίου- Καρδαμίτσα, Αθήνα, 2008.
- Gloltz Gustave, «Η ελληνική πόλις», Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα, 1994.
- Heidegger Martin, «Είναι και χρόνος», Δωδώνη, том Α΄ & Β΄ Αθήνα, 1985.
- Heimsoeth Heinz, «Τα έξι μεγάλα ερωτήματα της δυτικής μεταφυσικής», Πανεπιστημιακές εκδόσεις Κρήτης, 2012.
- Heywood Andrew, «πολιτικές ιδεολογίες» Επίκεντρο, Αθήνα, 2007.
- Ζηζιούλας Δ. Ιωάννης, «Η κτίση ως ευχαριστία», Ακρίτας, 1992.
- Ζιράρ Ρενέ, «Τα εξιλαστήριο θύμα», Εξάντας, Αθήνα, 1991.
- Jung C. G., «Δύο Δοκίμια στην Αναλυτική Ψυχολογία», Ιαμβλίχος, Αθήνα, 2005
- Καμύ Άλμπερ, «Ο επαναστατημένος άνθρωπος», Πατάκη, Αθήνα, 2013
- Καντ Ιμμάνουελ, «Κριτική του Καθαρού Λόγου», Παπαζήση, том Α΄, Αθήνα
- Καντ Ιμμάνουελ, , «Κριτική του Πρακτικού Λόγου», Βιβλιοπωλείο της Εστίας, Αθήνα, 2012.
- Καντ Ιμμάνουελ, «Κριτική της Κριτικής Δύναμης», Ιδεόγραμμα, Αθήνα, 2004.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Η φανταστική θέσμιση της κοινωνίας», Αθήνα , Κέδρος, 1981.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Χώροι του ανθρώπου», Αθήνα, Ύψιλον, 1995.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Ο θρυμματισμένος κόσμος», Αθήνα, Ύψιλον, 1992.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Η ελληνική ιδιαιτερότητα-Από τον όμηρο στον Ηράκλειτο», том. Α΄, Κριτική, Αθήνα 2007

- Καστοριάδης Κορνήλιος, « Η ελληνική ιδιαιτερότητα-Η πόλις και οι νόμοι», τομ. Β΄, Κριτική, Αθήνα, 2008.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, « Η ελληνική ιδιαιτερότητα- Θουκυδίδης, η ισχύς και το δίκαιο», τομ. Γ΄, Κριτική, Αθήνα, 2011.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, « Η γραφειοκρατική κοινωνία – Οι παραγωγικές σχέσεις στη Ρωσία», τομ. Α΄, Βέργος, Αθήνα, 1977.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, « Η γραφειοκρατική κοινωνία- Η επανάσταση κατά της γραφειοκρατίας», τομ. Β΄, Ύψιλον, Αθήνα, 1985.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, « Η πείρα του εργατικού κινήματος- Προλετάριο και οργάνωση», τομ. Β΄, Ύψιλον, Αθήνα, 1984.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Ακυβέρνητη κοινωνία», Ευρασία, Αθήνα, 2010.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Παράθυρο στο χάος», Αθήνα, Ύψιλον, 2007.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Τα σταυροδρόμια του λαβύρινθου», Αθήνα, Ύψιλον, 1991.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία», Ύψιλον, Αθήνα, 2005.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Φιλοσοφία και Επιστήμη: Ένας διάλογος με τον Λ. Ευαγγελόπουλο», Ευρασία, Αθήνα, 2004.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Πρώτες δοκιμές», Ύψιλον, Αθήνα, 1988.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Διάλογοι», Αθήνα, Ύψιλον, 2001.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Καιρός», Αθήνα, Ύψιλον, 2000.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για εμάς σήμερα», Ύψιλον, Αθήνα, 1999, σελ 5-14.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Η “ορθολογικότατα” του καπιταλισμού», Ύψιλον, Αθήνα, 1998.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Η ΟΥΓΚΡΙΚΗ ΕΠΑΝΑΣΤΑΣΗ», Ύψιλον, Αθήνα, 1980.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Οι ομιλίες στην Ελλάδα-εξουσία, πολιτική, αυτονομία» Ύψιλον, Αθήνα, 2000.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Του Κορνήλιου Καστοριάδη. Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας», Πόλις, Αθήνα, 2000.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα», Αθήνα, Ύψιλον, 2000
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Η άνοδος της ασημαντότητας», Αθήνα, Ύψιλον, 2000.
- Καστοριάδης Κορνήλιος - Μπεντίτ Ντάνιελ Κον, «Από την οικολογία στην αυτονομία», Αθήνα, Κέδρος, 1981



- Κίρκεργκαρντ Σόρεν, «Η έννοια της αγωνίας», Δωδώνη, Αθήνα, 1971
- Klauswitz Karl von, «Περί του Πολέμου», Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1999.
- Κονδύλης Παναγιώτης, «Ισχύς και απόφαση», στιγμή, Αθήνα, 1991.
- Κονδύλης Παναγιώτης, «Η παρακμή του αστικού πολιτισμού», Θεμέλιο, Αθήνα, 1991
- Κοντογιώργης Γιώργος, «Η Δημοκρατία ως Ελευθερία», Πατάκης, Αθήνα, 2007.
- Κοντογιώργης Γιώργος, «Το Ελληνικό Κοσμοσύστημα», τομ. Α' Σιδέρης, Αθήνα, 2006.
- Κοντογιώργης Γιώργος, «Το Ελληνικό Κοσμοσύστημα», τομ. Β' Σιδέρης, Αθήνα, 2014.
- Κοντογιώργης Γιώργος, «Πολίτης και Πόλις», Παπαζήση, Αθήνα, 2003.
- Κοντογιώργης Γιώργος, «Έθνος και «εκσυγχρονιστική» νεωτερικότητα», Εναλλακτικές Εκδόσεις, Β' εκδ. Αθήνα, 2017.
- Κοντογιώργης Γιώργος, «Το αυταρχικό φαινόμενο» Παπαζήσης, Αθήνα, 2003.
- Κοντογιώργης Γιώργος, Κοντογιώργης, «Οικονομικά συστήματα και ελευθερία» Σιδέρης, Αθήνα, 2010.
- Κοντογιώργης Γιώργος, «Η Συριζαία Αριστερά ως Νέα Δεξιά», Πατάκης, Αθήνα, 2016.
- Kristeva Julia, «Χάννα Αρεντ», Κέδρος, Αθήνα, 2008
- Lacan Jacques, «Το σεμινάριο για το κλεμμένο γράμμα», Αθήνα, Πατάκη, 2010.
- Le Bon Gustav, «Ψυχολογία των Μαζών», Ζήτρος.
- Λούξεμπουργκ Ρόζα, «Κοινωνική μεταρρύθμιση ή επανάσταση», Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2014
- Λύτρας Ανδρέας, «Κοινωνία και εργασία», Παπαζήση, Αθήνα, 2000.
- Μάμφορντ Λιούις, «Η ιστορία των Ουτοπιών», Νησίδες, Αθήνα, 1998.
- Μαρξ Καρλ, «Μανιφέστο του Κομμουνιστικού Κόμματος», Δημοσιογραφικός Οργανισμός Λαμπράκη Α.Ε., Αθήνα 2010.
- Machiavelli Niccolo, «Ο Ηγεμόνας», Βάνιας.
- May Todd, «Είναι η μεταδομιστική πολιτική θεωρία αναρχική;», στο «Εισαγωγή στον Μετα\_αναρχισμό», Στάσει Εκπίπτοντες, Αθήνα, 2012.
- Marcuse Herbert, «Ο Μονοδιάστατος Άνθρωπος», Παπαζήσης, Αθήνα, 1971.
- Merleau-Ponty Maurice, «Οι περιπέτειες της διαλεκτικής» Ύψιλον, Αθήνα, 1984.
- Mills C. Wright , «Η κοινωνιολογική Φαντασία», Παπαζήσης, Αθήνα, 1985.
- Μεταξόπουλος Αιμίλιος, «Σύμβαση και αλήθεια», Παπαζήσης, Αθήνα, 1988.

- Μπερντιάεφ Νικόλαος, «Δοκίμιο Εσχατολογικής Μεταφυσικής», Αρμός, Αθήνα 2010.
- Ντελέζ Ζιλ, «Η Κριτική Φιλοσοφία του Καντ», Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα, 2000.
- Λαμπρέλλης Δημήτρης, «Επιθυμία και Τραγωδία», Δωδώνη, Αθήνα-Γιάννενα, 1999.
- Λένιν Βλαδίμηρος, «Κράτος και Επανάσταση», Σύγχρονη Εποχή, Αθήνα, 2004.
- Λουδοβίκος Νικόλαος, «Ορθοδοξία και εκσυγχρονισμός», Αθήνα, Αρμός, 2006.
- Λουδοβίκος Νικόλαος, «Θεολογική Ιστορία της αρχαίας ελληνικής φιλοσοφίας», Πουρνάρα, Θεσσαλονίκη, 2003.
- Παπαϊωάννου Κώστας, «Μάζα και ιστορία», Αθήνα, Εναλλακτικές εκδόσεις, 2003.
- Παπαϊωάννου Κώστας, «Τέχνη και πολιτισμός στην αρχαία Ελλάδα», Εναλλακτικές εκδόσεις, Αθήνα, 1998.
- Παπαϊωάννου Κώστας, «Ο άνθρωπος και ο ίσκιος του», Το ποντίκι, Αθήνα.
- Παπαϊωάννου Κώστας, «Κόσμος και Ιστορία», Εναλλακτικές Εκδόσεις, Αθήνα, 2000
- Παπαρίζος Αντώνης, «Θεός εξουσία και θρησκευτική συνείδηση», Αθήνα, Ελληνικά γράμματα, 2000.
- Παπαρίζος Αντώνης, «Η ελευθερία ενώπιον του θανάτου», Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα, 2000.
- Πλάτωνος, «Τίμαιος».
- Πλάτωνος, «Συμπόσιον».
- Πλάτωνος, «Πρωταγόρας».
- Πόστμαν Νιλ, «Τεχνοπώλιο», Αθήνα, Καστανιώτη, 1999.
- Ρουσσώ Ζαν Ζακ, «Το Κοινωνικό Συμβόλαιο», Πόλις, Αθήνα, 2004
- Sennett Richard, «Η κουλτούρα του νέου καπιταλισμού», Αθήνα, Σαββάλας, 2008.
- Steiner George, «Χάιντεγκερ», Πατάκη, Αθήνα, 2009.
- Συλλογικό, «Ψυχή, λόγος, πόλις», Αθήνα, Ύψιλον, 2007.
- Τάσης Θεοφάνης, «Καστοριάδης, μια φιλοσοφία της αυτονομίας», Αθήνα, Ευρασία, 2007.
- Τρότσκι Λέων, «Η διαρκής επανάσταση», Μαρξιστικό βιβλιοπωλείο, Αθήνα, 1998.
- Φίλιας Βασίλης, «Κοινωνικά Συστήματα» Α' τομ. Λιβάνης, Αθήνα 1978.
- Φίλιας Ι. Βασίλης, «Μαξ Βέμπερ: Συστηματική Κοινωνιολογία και Μεθοδολογία», Νέα Σύνορα – Α. Α. ΛΙΒΑΝΗ, Αθήνα, 1976.
- Φουκώ Μισέλ, «Η τάξη του λόγου», Αθήνα, Ηριδανός, 2000.

- Φρόντ Σίγκμουντ, «Ο πολιτισμός πηγή δυστυχίας», Επίκουρος, Αθήνα, 2005.
- Φρόντ Σίγκμουντ, «Για τον Πόλεμο και τον Θάνατο», Επίκουρος, Αθήνα, 1998.
- Φρόντ Σίγκμουντ, «Η ψυχολογία των Μαζών και η Ανάλυση του Εγώ», Νίκας, Αθήνα, 2012.
- Freud Sigmund , «Εισαγωγή στην ψυχανάλυση», τομ. Β΄, Το Βήμα, Αθήνα, 2010.
- Χαιντεγκερ Μάρτιν, «Εισαγωγή στη Μεταφυσική», Αρμός σελ. Αθήνα, 2010.
- Χάμπερμας Γιούργκεν, «Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας», Αλεξάνδρεια, Αθήνα, 1993.
- Χόρχαιμερ Μαξ, «Η έκλειψη του λόγου», Αθήνα, Κρητική, 1987.

#### Ξενόγλωσση

- Arendt Hannah, «LOVE AND SAINT AUGUSTINE», UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1998.
- Arendt Hannah, «RESPONSIBILITY AND JUDGMENT», SCHOCKEN BOOKS, 2005.
- Arendt Hannah, «THE LAST INTERVIEW», MELVILLE HOUSE PUBLISHING, 2013.
- Arendt Hannah, «The Life of the Mind», New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- Arendt Hannah, «Hannah Arendt, Karl Jaspers, Correspondance 1926-1969», Payot 1995.
- Beiner Ronald, «Political Judgment», Methuen-London, 1983.
- Beiner Ronald, Nedelsky Jennifer (ed), «Judgment, Imagination and politics», Rowman-Littlefield Publishers, INC., Lanham-Boulder-New York-Oxford.
- Binstock Allen, «Socialisme ou Barbarie: Examination of a revolutionary Project», M.A. History Thesis, University of Wisconsin, 1971.
- Castoriadis Cornelius, «FIGURES OF THE THINKABLE», Stanford University Press, 2007.
- Castoriadis Cornelius, «The Castoriadis Reader», Blackwell Publishers, Oxford, 1997.
- Castoriadis Cornelius, «POSTSCRIPT ON INSIGNIFICANCY», Bloomsbury Publishing, 2011.

- Castoriadis Cornelius, «Institution and Autonomy», in «A Critical Sense», Routledge, London 1996.
- Castoriadis Cornelius, «Philosophy, Politics, Autonomy», Oxford University Press, 1981.
- Castoriadis Cornelius, «Imagination, Imaginaire, Reflexion, Fait et a faire», Seuil, Παρίσι, 1997.
- Clark Jonh, «Cornelious Castoriadis. Thinking about about Political Theory», Capitalism, Nature, Socialism, March 2002.
- d'Entrèves, Maurizio Passerin «The Political Philosophy of Hannah Arendt.», London, Routledge, 1994
- Kirsch Adam «Beware of Pity-Hannah Arendt and the power of the impersonal.», The New Yorker, January 12, 2009.
- Linda M. G. Zerilly, «The Arendtian body», στο B. Hoing (ed), Feminist Interpretation of Hannah Arendt, The Pennsylvania State University Press, 1995.
- Habermas Jurgen, «Hannah Arendt' s communications concept of power», Social Reacerch, T. 44, 1977.
- Haritopoulos Gerasimos, «Autonomy, Creation and Imagination in Cornilius Castoriadis», PhD Thesis, Univeristy of Warwick, 2002.
- Parekh, Bhikhu , «Hannah Arendt & The Search for a New Political Philosophy.» London & Basingstoke, Macmillan Press, 1981
- Vrasidas Karalis (ed), «Cornelius Castoriadis and Radical Democracy», BRILL, LEIDEN/BOSTON, 2014.
- Wilson Kathleen, «Autonomy is the Destiny of Man: Castoriadis' Sociology of the Possible», Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Master of Arts at Concordia University Montreal, Quebec, Canada, 2007.
- Williams James, «Castoriadis Cornelius», Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers, Stuart Brown, Danie Collinson, Robert Wilkinson, eds, London and New York: Routledge Reference, 1996.
- Windelband W.- Heimsoeth H., «Εγχειρίδιο Ιστορίας της Φιλοσοφίας», τομ, Α΄, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τράπεζας, Αθήνα, 1986.

#### Άρθρα-Συνεντεύξεις

- Ανδρεάδης Γιάγκος, «Δεν ήνθησε ματαίως», ΤΟ ΒΗΜΑ, 28-12-1997.
- Adam Suzi, «Castoriadis' Shift Towards Physis», Thesis Eleven, 74, August 2003.

- Arendt Hannah, «Portrait of a period», στο Menorah Journal, 31, Φθινόπωρο 1943.
- Arendt Hannah, «Personal Responsibility under Dictatorship» Listener, 6 August 1964, pp. 185-87, 205.
- Arendt Hannah, «Reflections on Violence», Journal of International Affairs, Winter, 1969, pp. 1-35.
- Arendt Hannah, «Tradition and the Modern Age» Partisan Review 22 (January 1954): 53-75.
- Arendt Hannah, «Lying and Politics: Reflections on the Pentagon Papers», New York Review of Books 17/8 (18 November 1971): 30-39. (Reprinted in Crises of the Republic.)
- Barker John, «Cornelious, Castoriadis, 1922-1997», <https://libcom.org/library/Castoriadis-John-Barker>.
- Βέλτσος Γιώργος, «Ο ΕΠΑΙΝΟΣ», ΤΑ ΝΕΑ, 03-01-1998.
- Berkowitz, Roger. "In the Age of Big Data, Should We Live in Awe of Machines?" Hannah Arendt Center for Politics and Humanities. June 7, 2013. Accessed January 26, 2015.
- Berkowitz, Roger. "Privacy and Politics." Hannah Arendt Center for Politics and Humanities. February 28, 2014. Accessed January 26, 2015.
- Δεληγιώργη Αλεξάνδρα, «ΕΙΝΑΙ, ΠΟΙΕΙΝ, ΛΕΓΕΙΝ», ΤΟ ΒΗΜΑ, 05-04-1998.
- Cardan Paul (Castoriadis Cornelius), «Socialism & Capitalism», From International Socialism (1st series), No.4, Spring 1961, p.20-27.
- Castoriadis Cornelius, «The working class and organization» , <https://libcom.org/library/working-class-organisation-socialisme-ou-barbarie>.
- Castoriadis Cornelius, «From the Analysis of Bureaucracy to Workers Management», <http://libcom.org/library/analysis-bureaucracy-workers-management-socialisme-ou-barbarie>
- Curtis David Ames , «Castoriadis on Culture», <http://www.costis.org/x/castoriadis/culture.htm>
- Καρκαγιάννης Αντώνης, «Κ. Καστοριάδης: ένα ελεύθερο ανυσηχητικό καικριτικό πνεύμα», Καθημερινή , 28 Δεκεμβρίου 1997.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία», Περιοδικό Νέα Κοινωνιολογία, τ. 31, Φθινόπωρο 2000.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Συζήτηση-συνεντευξη με τον Κορνήλιο Καστοριάδη», Εκτός Νόμου, φ. 10, Θεσσαλονίκη, Σεπτέμβριος 1990.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Δεν χρειάζεται καμιά θεωρία», Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία, 13 Οκτωβρίου 1991.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Η εξουσία είναι τα τανκς», Το Βήμα, 6 Ιανουαρίου 1982.

- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Παγκόσμια δημοκρατική αναγέννηση», Ελευθεροτυπία 30 Δεκεμβρίου 1997.
- Καστοριάδης Κορνήλιος, «Φαντασία, φαντασιακό, δημιουργία, αυτονομία», Ελευθεροτυπία, 14 Απριλίου 1997.
- Μπασάκος Παντελής, «Η ριζική καταδίκη του λόγου», Σχολιαστής, τα 75, Απρίλιος 1989.
- Παπαγιαννίδου Μαίρη, «Ξαναβρίσκοντας τον κόσμο», ΤΟ ΒΗΜΑ, 01-02-1998.
- Παπαγιώργης Κωστής, «Κορνήλιος Καστοριάδης, ένας σοφιστής», Τομές, Σεπτέμβριος-Οκτώβριος, 1980.
- Ροζάνης Στέφανος, «Το ρομαντικό υποκείμενο: μια προϋπόθεση του φαντασιακού στο έργο του Καστοριάδη», Propaganda, τ.2, 1998.
- Σπαντιδάκης Κώστας, «Τέτλαθι δη καρδιά», Νέα Εστία, τα 1708, Ιανουάριος 1999.
- Στίνας Άγης, «Ο Καστοριάδης γέννημα και θρέμμα της επανάστασης», Τομές, τ. 8, Ιανουάριος 1977.
- Τζούλης Θανάσης, «Η Φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας», Μελετήματα για την Ψυχανάλυση, Μπαρμπουνάκης 1992.
- Fotopoulos Takis, «The autonomy project and inclusive democracy: A critical review of Castoriadis' thought», The international journal of Inclusive Democracy, vol 4, no.2, (April 2008)
- Morin Edgar, «An Encyclopaedic Spirit», Radical Philosophy, 90, July-August 1998.
- Οικονόμου Ν. Γιώργος, «Δημοκρατία, φιλοσοφία και τραγωδία για τον Καστοριάδη», στο «Νέα Κοινωνιολογία», No. 31, Φθινόπωρο 2000.
- Ricoeur Paul , Η «Ανθρώπινη κατάσταση» και η Hannah Arendt», Λεβιάθαν, τχ. 13 (1993)
- Sartre Jean- Paul, Existentialism and Human Emotions, <http://thecry.com/existentialism/sartre/emotions.html>
- Slaughter Cliff, «What is Revolutionary Leadership?», From Labour Review, Vol.5 No.3, October-November 1960, pp.93-96 & 105-111.
- Socialisme Ou Barbarie, «On the Content of Socialism III», <http://libcom.org/library/on-the-content-of-socialism-iii-socialisme-ou-barbarie>
- Zalanvsky Victor, «Reply to Castoriadis», Telos, 53, 1982.
- Urribarri Fernando, «The psyche:Imagination and History: A General View of Cornelius Castoriadis' Psychoanalytic Ideas», Free Association, 1999.
- Τσουκαλάς Κωνσταντίνος, «Δρούσε ενάντια στο ρεύμα», ΤΑ ΝΕΑ, 29-12-1997.

Φωτόπουλος Τάκης, «Ο Καστοριάδης και η δημοκρατική παράδοση», «Δημοκρατία, φιλοσοφία και τραγωδία για τον Καστοριάδη», στο «Νέα Κοινωνιολογία», Νο. 31, Φθινόπωρο 2000.