

**ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ
ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΩΝ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ: ΓΝΩΣΗ, ΑΞΙΕΣ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ»**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ ΜΕ ΘΕΜΑ:

**Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ ΣΤΟ
ΕΡΓΟ ΤΟΥ Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ**

(ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ ΤΗΝ ΑΛΗΘΕΙΑ ΣΤΑ «ΣΤΑΥΡΟΔΡΟΜΙΑ ΤΟΥ
ΛΑΒΥΡΙΝΘΟΥ»)

ΥΠΕΥΘΥΝΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ: ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΒΟΥΛΑΚΟΣ

ΦΟΙΤΗΤΡΙΑ: ΧΡΗΣΤΑΚΗ ΜΑΡΙΑ

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

1. Εισαγωγή:.....σελ 3
2. Πρώτο κεφάλαιο: η ταυτιστική-συνολιστική λογική και η καθοριστικότητα.....σελ 6
3. Δεύτερο Κεφάλαιο: Η ανάδυση του κοινωνικο-ιστορικού κόσμου.....σελ 30
4. Τρίτο Κεφάλαιο: Η αλήθεια στον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο.....σελ 43
5. Επίλογοςσελ 67
6. Βιβλιογραφία.....σελ 70

Εισαγωγή

Η ανθρώπινη ύπαρξη «βασανίζεται» από τότε που ο Προμηθέας δεν φρόντισε μαζί με τη φωτιά, την έντεχνη σοφία, τη δίκη και την αιδώ να δωρίσει στους ανθρώπους και ένα κριτήριο Αλήθειας. Οι άνθρωποι με εφόδια αυτά τα δώρα συγκρότησαν κοινωνίες και πορεύονται μέσα στους αιώνες, όμως ποτέ δεν κατάφεραν να κατακτήσουν την Αλήθεια. Έτσι συνεχώς την αναζητούν.

Η συνεχής αυτή αναζήτηση έχει αφήσει ανεξίτηλα τα σημάδια της στην ιστορία της ανθρώπινης σκέψης. Σήμερα η αλήθεια μοιάζει να αιωρείται ανάμεσα σε δύο πόλους, αυτόν του σχετικισμού και του ιρασιοναλισμού από τη μία και αυτόν του θετικισμού, του επιστημονισμού, του ορθολογισμού υπό την ευρεία έννοια από την άλλη. Και οι δύο αυτοί πόλοι στηρίζονται, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, πάνω σε μία κοινή ψευδαίσθηση σύμφωνα με την οποία μπορούμε να απαλλαχτούμε από το πρόβλημα της αλήθειας, είτε δίνοντάς του οριστική λύση, είτε διακηρύσσοντας ότι στερείται νοήματος. Βέβαια, οι δύο αυτές «παρατάξεις» δεν λαμβάνουν υπόψη τους ότι υπάρχει αλλοίωση της εμπειρίας, υπάρχει ιστορία, γεγονός πάνω στο οποίο θα στηριχτεί ο Καστοριάδης και θα διατυπώσει τη δική του θεωρία.¹

Στο πρώτο μέρος της εργασίας θα παρακολουθήσουμε την κριτική που ασκεί ο Καστοριάδης στην επιστήμη. Οι φυσικές επιστήμες αντιμετωπίζοντας τη φύση ως σταθερό και αιώνιο αντικείμενο συγκρότησαν τη γνώση τους ορθολογικά μέσω της λεγόμενης συνολιστικής- ταυτιστικής λογικής, που σύμφωνα με τον Καστοριάδη διέπει την ελληνοδυτική ορθολογική σκέψη σ' όλη τη μέχρι τώρα πορεία της. Για τον Καστοριάδη όμως, η φύση, την οποία προσπαθούν να εξηγήσουν οι επιστήμονες, δεν υπόκειται σε αιώνιους καθορισμούς, αν και υπάρχουν σ' αυτή ορισμένες κανονικότητες. Το γεγονός

¹ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Πρόλογος», στο έργο του ίδιου: *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, Ύψιλον, Αθήνα 1991, σελ. 11.

αυτό το αποδεικνύει η σύγχρονη κατάσταση των επιστημών. Τα μαθηματικά από τη μία βρίσκονται σε πλήρη αβεβαιότητα όσον αφορά τα θεμέλιά τους και η φυσική από την άλλη χαρακτηρίζεται από συνεχή διαδοχή θεωριών. Στην προσπάθειά της η φιλοσοφία να εξηγήσει αυτή τη διαδοχή χωρίστηκε σε δύο «παρατάξεις», στον θετικισμό και στον σχετικισμό. Σύμφωνα με τον πρώτο η διαδοχή θεωριών μπορεί να εξηγηθεί βάσει της πρόσθεσης, της γενίκευσης ή της διαδοχής, ενώ σύμφωνα με το δεύτερο οι διαδοχικές θεωρίες παραπέμπουν σε ισάριθμες ρήξεις. Όπως υποστηρίζει ο Καστοριάδης κανένα από αυτά τα σχήματα δεν μας παρέχει ικανοποιητική εξήγηση, γι' αυτό θα πρέπει να σκεφτούμε το Είναι με τρόπο που δεν έχει προηγούμενο αλλού. Εάν η φύση είναι αδύνατον να εξηγηθεί μέσω της συνολιστικής- ταυτιστικής λογικής, το πρόβλημα γίνεται ακόμη μεγαλύτερο, όπως αντιλαμβανόμαστε, όταν αυτή η λογική προσπαθεί να συλλάβει τον τρόπο του είναι της ιστορίας και της κοινωνίας.² Τα σχήματα που χρησιμοποιούνται καταρρέουν αμέσως μόλις έρθουν σε επαφή με την σημασία, δια της οποίας είναι η κοινωνία και η ιστορία.

Στη συνέχεια, στο δεύτερο κεφάλαιο της εργασίας, αφού εξετάσουμε τις θεωρίες του λειτουργισμού και του στρουκτουραλισμού για τον θεσμό και δούμε τις ανεπάρκειές τους που οφείλονται στην αδυναμία τους να συλλάβουν τη φαντασιακή συνιστώσα που υπάρχει πάντοτε σε κάθε συμβολισμό, θα παρακολουθήσουμε τη θεωρία της φαντασιακής θέσμησης. Σ' αυτήν ο Καστοριάδης προσπαθεί να φωτίσει τον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο συντελείται η δημιουργία του μέσα από το ανθρώπινο πράττειν.

Αφού δούμε την ιδιαίτερη σύλληψη της κοινωνίας ως αυτοδημιουργίας, ως έργο του κοινωνικού φαντασιακού που εκδιπλώνεται ως ιστορία, θα προσπαθήσουμε να προσεγγίσουμε την έννοια της αλήθειας, η οποία τώρα τίθεται με διαφορετικούς όρους. Τόπος της αλήθειας, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, είναι το κοινωνικό-ιστορικό. Αντιμετωπίζοντας, όμως, το ζήτημα της αλήθειας και δεχόμενοι ότι αυτή ριζώνει στο κοινωνικό-ιστορικό, οφείλουμε να αντιμετωπίσουμε ένα μείζον ερώτημα: ποια είναι η σχέση της

² Βλ. Δεληγιώργη Α., *Ο διαμελισμός του λόγου και η νεωτερική σκέψη. Από τον Kant στον Καστοριάδη*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1991, σελ. 360-361.

αλήθειας με το αντικειμενικά πραγματικό και πόσο μπορούμε να βεβαιώσουμε ότι για την ικανοποίηση της *de iure* ισχύος, που είναι η αλήθεια, είναι δυνατή η αποστασιοποίηση από τους κοινωνικό -ιστορικούς καθορισμούς εντός των οποίων κάθε φορά προκύπτει αυτό το αίτημα; Τελικά ο άνθρωπος είναι ικανός να γνωρίσει την Αλήθεια ως απόλυτη και αιώνια ή η ικανότητά του περιορίζεται στο να ανακαλύπτει την αλήθεια της κοινωνίας μέσα στην οποία ζει;

Κεφάλαιο πρώτο: Η ταυτιστική συνολιστική λογική και η καθοριστικότητα

Η κληρονομημένη λογική και οντολογία παραβλέποντας εκτός των άλλων τον ιστορικό χαρακτήρα της γνώσης θεωρούσε τον κόσμο ως συνάθροιση στοιχείων που υπόκεινται σε αιώνιους καθορισμούς και κατά συνέπεια πίστευε ότι ο πίνακας των θεμελιωδών μας κατηγοριών μπορεί να κλείσει. Η ανακάλυψη όμως και η εξερεύνηση αντικειμένων, όπως είναι το ασυνείδητο στον χώρο των επιστημών του ανθρώπου ή τα στοιχειώδη σωματίδια και το κοσμικό πεδίο στον χώρο των θετικών επιστημών κλόνησε αυτή τη βεβαιότητα καθώς έφερε στο φως τρόπους του Είναι και τρόπους οργάνωσης αυτού τελείως διαφορετικούς από τους ήδη γνωστούς, οι οποίοι δεν ήταν συμβατοί με το υπαρκτό σύστημα κατηγοριών. Έτσι μέσω του σύγχρονου θεωρητικού ποιείν – πράττειν έγινε σαφές ότι τα αντικείμενα από τα οποία αποτελείται ο κόσμος είναι μη καθορίσιμα και αναγνωρίστηκε για πρώτη φορά η ιστορικότητα της γνώσης.³

Η βεβαιότητα της κληρονομημένης λογικής και οντολογίας βασιζόταν στην έννοια της καθοριστικότητας, η οποία, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, διέπει όλη την ελληνοδυτική ορθολογική σκέψη σ' όλη την μέχρι τώρα πορεία της. Βάσει αυτής, το *Είναι* είναι κάτι το καθορισμένο και το *Λέγειν* σημαίνει επίσης το να λες κάτι το καθορισμένο. Το να λες την αλήθεια σημαίνει να καθορίζεις το *Λέγειν* και αυτό που λέμε με τους καθορισμούς του *Είναι* ή να καθορίζεις το *Είναι* με τους καθορισμούς του *Λέγειν* και να διαπιστώνεις τελικά ότι πρόκειται για το ίδιο πράγμα.⁴

Το σχήμα αυτό της καθοριστικότητας λειτουργεί, λοιπόν, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, ως υπέρτατη απαίτηση λίγο πολύ κρυμμένη σε όλη την

³ Βλ. Καστοριάδης Κ., *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας*, μτφρ: Χαλικιάς Σ, Σπαντιδάκη Γ., Σπαντιδάκης Κ., Ράππας, Αθήνα 1985, σελ. 475. Στο εξής: ΦΘΚ.

⁴Βλ. *ό.π.*, σελ. 319.

ιστορία της φιλοσοφίας. Την αναγνωρίζει στους αρχαίους Έλληνες, στους οποίους το πέρας, σε αντίθεση με το άπειρον, είναι το αποφασιστικό χαρακτηριστικό κάθε πράγματος για το οποίο μπορούμε να μιλήσουμε αληθινά. Όμως, και στο άλλο άκρο της ιστορίας της φιλοσοφίας, στον Hegel, το ίδιο σχήμα λειτουργεί εξίσου ισχυρά χωρίς πουθενά να εκφράζεται ρητά. Είναι η «Bestimmtheit» που διατρέχει ολόκληρη την *Επιστήμη της λογικής*.⁵ Αν και στους μεγάλους φιλοσόφους θα βρούμε περιορισμούς αυτής της θέσης, ωστόσο, επιμένει ο Καστοριάδης, το κεντρικό ρεύμα της φιλοσοφίας θα μείνει καθηλωμένο στην έννοια της καθοριστικότητας σύμφωνα με την οποία, αν και αναγνωρίζεται μια θέση στο ακαθόριστο, στο άπειρο, αυτά τίθενται ως κατώτερα στην ιεραρχία. Αυτό που είναι αληθινά είναι αυτό που είναι καθορισμένο.⁶

Το ηγεμονεύον σχήμα είναι εδώ εκείνο της καθοριστικότητας, σύμφωνα με το οποίο καθετί συλλήψιμο θα πρέπει να υπόκειται στον καθορισμό και στις συνέπειες που απορρέουν απ' αυτόν τον καθορισμό. Από τη σκοπιά αυτή, η ύπαρξη είναι η καθοριστικότητα, όπου το Είναι σημαίνει είναι- κάτι- το-καθορισμένο. Έτσι, αν κάτι είναι αληθινά καθορισμένο, είναι καθορισμένο από πάντα και για πάντα. Αν πάλι αλλάζει, οι τρόποι αυτής της αλλαγής, καθώς και τα αποτελέσματα της αλλαγής είναι ήδη καθορισμένα.⁷ Το βασικό εργαλείο με το οποίο «δουλεύει» η παραδοσιακή λογική είναι η ταυτιστική- συνολιστική λογική, με την οποία θα συγκρουστεί ο Καστοριάδης δείχνοντας ότι ισχύει μερικά, για μια μόνο διάσταση της πραγματικότητας.

Πώς μπορούμε όμως να σκεφτούμε το Είναι, εάν αυτό δεν είναι καθορισμένο; Σύμφωνα με τον Καστοριάδη το Είναι δεν είναι ένα σύστημα που απαρτίζεται από αντικείμενα, τα οποία μπορούν να επισημανθούν ξεκάθαρα μέσα σε έναν κόσμο τέλεια οργανωμένο αφ' εαυτού. Το Είναι είναι Χάος ή Άβυσσος ή το Απύθμενο. Χάος με μη κανονική «στιβάδωση», πράγμα το οποίο σημαίνει ότι περιλαμβάνει επιμέρους οργανώσεις, ειδικές κάθε φορά για κάθε επιμέρους στιβάδα που ανακαλύπτουμε μέσα στο Είναι, αλλά δεν

⁵ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», στο έργο του ίδιου: *Χώροι του ανθρώπου*, Ύψιλον, Αθήνα 1995, σελ. 112.

⁶ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», στο έργο του ίδιου: *Χώροι Ανθρώπου*, ό.π., σελ. 306-307.

⁷ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Το φαντασιακό: η δημιουργία στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο», ό.π., σελ. 112.

είναι τέλεια οργανωμένο.⁸ Μπορούμε να το σκεφτούμε μόνο ως στιβάδωση, «ως οργάνωση σε ελάσματα (ανυπόπτου ως τώρα τύπου) συνδεδεμένα με επιμέρους κολλήματα, ως απεριόριστη διαδοχή σε βάθος στρωμάτων του Είναι, πάντοτε οργανωμένων και ποτέ εξ' ολοκλήρου, πάντοτε αρθρωμένων και ποτέ εντελώς».⁹

Η πρώτη φυσική στιβάδα αυτής της κατασκευής είναι η στιβάδα της καθημερινής αντίληψης, η στιβάδα του φυσικού κόσμου, αυτή που αναφέρεται στο ούτως-είναι του κόσμου, στο αντικειμενικά πραγματικό. Η φυσική στιβάδα θα μπορούσαμε να πούμε ότι αποτελεί κατά κάποιον τρόπο τον «προκοινωνικό» κόσμο, ο οποίος επιδεικνύει κάποια κανονικότητα, καθώς υπάρχουν εκεί μέσα σχέσεις και αλληλουχίες που είναι σταθερές και αμετάβλητες.¹⁰ Έτσι υπάρχουν αφ' εαυτών είδη, άτομα ως αντίτυπα ενός γένους, υπάρχουν άστρα, υπάρχουν δέντρα, οι άνθρωποι χωρίζονται σε άρρενα και θήλεα, άνθρωπος άνθρωπο γεννά.¹¹

Την πρώτη αυτή φυσική στιβάδα ο άνθρωπος μπορεί να την οργανώσει μέσω της συνολιστικής- ταυτιστικής λογικής, η οποία αναφέρεται σε διακεκριμένα και καθορισμένα αντικείμενα που μπορούν να ενωθούν και να σχηματίσουν σύνολα, να συντεθούν ή να αποσυντεθούν, να ορισθούν από συγκεκριμένες ιδιότητες και να χρησιμεύσουν ως υπόβαθρο στον προσδιορισμό αυτών των ιδιοτήτων.¹²

Η συνολιστική ταυτιστική λογική, ένας όρος που εισάγει ο Καστοριάδης¹³, οφείλει το όνομά της στη θεωρία των συνόλων και κυρίως στον «αφελή» ορισμό του συνόλου που δίνει ο ιδρυτής της θεωρίας, ο Cantor. Σύμφωνα, λοιπόν, με αυτόν τον ορισμό «ένα σύνολο είναι μια συλλογή ορισμένων και καλώς διακεκριμένων αντικειμένων της εποπτείας μας ή της σκέψης μας σε ένα όλον. Τα αντικείμενα αυτά ονομάζονται στοιχεία του

⁸ Βλ. *ό.π.*, σελ. 111.

⁹ Καστοριάδης Κ., «Νεότερη επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, *ό.π.*, σελ. 210.

¹⁰ Βλ. *ό.π.*, σελ. 210.

¹¹ Βλ. Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ*, *ό.π.*, σελ. 329.

¹² Βλ. Καστοριάδης Κ., «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας», *ό.π.*, σελ. 302-303

¹³ Ο Καστοριάδης προειδοποιεί στο «Σημείωμα για το γλωσσάρι της μετάφρασης» στην *ΦΘΚ* ότι αυτές οι καινούριες λέξεις που ο ίδιος χρησιμοποιεί, θα ξενίσουν και θα εκνευρίσουν τον αναγνώστη που δεν θα τις «καταλάβει». «Μα αυτός που διαβάζει ένα βιβλίο φυσικής ή βιολογίας δεν εκνευρίζεται όταν συναντάει τους όρους πρωτόνιο ή χρωματόσωμα; Γιατί αυτός που διαβάζει ένα κείμενο φιλοσοφικό θα πρέπει αναγκαία να εκνευριστεί συναντώντας τους όρους φάτις ή ενθαδικός; (...) Το

συνόλου». ¹⁴ Αυτός ο ορισμός εκφράζει και τις ουσιώδεις πράξεις του λέγειν ως κώδικα. Κάθε κώδικας ορίζει μια αμφιμονοσήμαντη αντιστοιχία ανάμεσα στα σημαίνοντα (γλωσσικοί όροι) και στα σημαινόμενα (τα αντικείμενα του εξωτερικού κόσμου που κατονομάζουν αυτοί οι όροι). Για να μπορέσει να υπάρξει αυτή η αμφιμονοσήμαντη σχέση θα πρέπει τόσο τα σημαίνοντα όσο και τα σημαινόμενα να έχουν συσταθεί ως σύνολα. Από τη μία δηλαδή, οι γλωσσικοί όροι θα πρέπει να αποτελούν στοιχεία διακριτά και καλώς ορισμένα και να συνδέονται μεταξύ τους βάσει ειδικών κανόνων σύνθεσης. Από την άλλη, τα αντικείμενα, οι ιδιότητες κλπ. που κατονομάζουν τα σημεία θα πρέπει να έχουν θεσμιστεί ως χωριστά, πάγια και σταθερά αντικείμενα, ορισμένα και διακεκριμένα. ¹⁵

Η ταύτιση του καντοριανού ορισμού και της ταυτιστικής συνολιστικής λογικής συνάγεται με βάση το γεγονός ότι οι ίδιες λογικές αρχές διέπουν και τις δύο εν λόγω περιοχές. Καταρχήν μιλώντας για ένα σύνολο αντικειμένων μας υπενθυμίζει ότι όλες οι σημασίες του όρου «λέγειν» είναι παρούσες. Όπως μάλιστα τονίζει ο Καστοριάδης, για να μπορούμε να μιλάμε για αυτά τα αντικείμενα «θα πρέπει να μπορούμε να θέτουμε αυτά τα αντικείμενα ως ορισμένα με την έννοια ενός αποφασιστικού-πρακτικού ορισμού και ως διακεκριμένα. Πρέπει, λοιπόν, να μπορούμε να θέτουμε διακρίνοντας – ή να μπορούμε να κάνουμε σαν να μπορούσαμε να διακρίνουμε· και να μπορούμε να θέτουμε ορίζοντας – ή να μπορούμε να μιλούμε σαν να μπορούσαμε να ορίσουμε, δηλαδή με τέτοιον τρόπο, ώστε αυτό στο οποίο αποβλέπουμε να είναι επίσης, μέσω του λέγειν, αρκετά και πρόσφορα κατονομασμένο για τη βλέψη των άλλων» ¹⁶.

Το πρώτο σχήμα που πρέπει, λοιπόν, να διαθέτουμε είναι το σχήμα του χωρισμού ή της διακριτότητας και το ουσιαστικό του προϊόν, όρο ή στοιχείο. Για να μπορούμε να διακρίνουμε δύο αντικείμενα πρέπει να ξεκινήσουμε από όρους, οι οποίοι έχουν τεθεί ήδη ως διακριτοί. Το να θέτουμε έναν όρο ως διακεκριμένο και ορισμένο σημαίνει ότι τον θέτουμε στην καθαρή ταυτότητα προς τον εαυτό του και στην καθαρή του διαφορά προς οτιδήποτε

ουσιώδες είναι να ανοίξει ο δρόμος του εκσυγχρονισμού, του πλουτισμού, της ανάπτυξης της ελληνικής γλώσσας σαν γλώσσα σκέψης». Σελ. 526.

¹⁴Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ*, ό.π., σελ. 321.

¹⁵ Βλ. ό.π., σελ. 340- 347.

¹⁶ *Ο.π.*, σελ. 322.

δεν είναι ο εαυτός του. Ταυτότητα και διαφορά, λοιπόν, τίθενται εξ' αρχής από τη στιγμή που τα μαθηματικά και το λέγειν αρχίζουν.¹⁷

Ταυτόχρονα για να μπορούμε να μιλάμε για ένα σύνολο, θα πρέπει να διαθέτουμε επίσης το σχήμα της ένωσης, βάσει του οποίου θα μπορούμε να δούμε από ποια αντικείμενα αυτό αποτελείται. Πιο συγκεκριμένα «πρέπει να μπορούμε να θέτουμε τα διακεκριμένα αντικείμενα ως συναθροισμένα σε ένα όλον που είναι το ίδιο ένα διακεκριμένο και ορισμένο αντικείμενο ανωτέρου τύπου· ή να μπορούμε να μιλούμε σαν να μπορούσαμε να συλλέξουμε σε ένα όλον αυτή την πολυειδία αντικειμένων»¹⁸. Το σύνολο ως συλλογή σε ένα όλον είναι ενότητα που ταυτίζεται με τον εαυτό της και που αποτελείται από διαφορετικά στοιχεία. Η ενότητα αυτή δεν καταργεί τη διαφορά των στοιχείων αλλά συνυπάρχει μαζί της.

Το επόμενο σχήμα, το σχήμα της αποσύνθεσης εξάγεται άμεσα από το σχήμα του χωρισμού και της ένωσης, τα οποία προϋποθέτουν το ένα το άλλο. Εάν όμως θέλουμε να πούμε ότι το τάδε σύνολο αποτελείται από διακεκριμένα και ορισμένα στοιχεία ή ότι το τάδε αντικείμενο τίθεται ως αντικείμενο διακεκριμένο και ορισμένο, θα πρέπει να διαθέτουμε το θεμελιώδες σχήμα του «ως προς...» ή «ως...». Κυρίως όμως το σχήμα της ένωσης και του χωρισμού κινητοποιούν τη θεμελιώδη πράξη του λέγειν, την κατονομασία, «η οποία προϋποθέτει την δυνατότητα της εξατόμισης και της συνάθροισης καθαρών αυτών εδώ (τωνδε τινών) ως τέτοιων».¹⁹

Μέσω του σχήματος της ένωσης και του χωρισμού μπορούμε να κατηγοριοποιήσουμε τα ίδια αντικείμενα σε διαφορετικά σύνολα. Τα αντικείμενα αυτά, αν και δεν διαφέρουν μεταξύ τους, διαφοροποιούνται, καθώς έχουν εγκλεισθεί σε διαφορετικά σύνολα. Ο εγκλεισμός αυτός προσδίδει στα αντικείμενα μια ιδιότητα, ένα κατηγορημα που τους είναι κοινό. Η συνολιστική, δηλαδή, λογική συνεπάγεται την τελεστική ισοδυναμία ιδιότητα≡σύνολο ή κατηγορημα≡κλάση, σύμφωνα με την οποία τα στοιχεία που περιλαμβάνονται σε ένα σύνολο έχουν το ίδιο κατηγορημα.²⁰

Από τα παραπάνω συνάγεται αφενός ότι η ταυτιστική λογική προϋποτίθεται της θεωρίας των συνόλων, καθώς οι βασικές λογικό-

¹⁷ Βλ. *ό.π.*, σελ. 322-323.

¹⁸ *Ο.π.*, σελ. 323

¹⁹ *Ο.π.*, σελ. 323-324

οντολογικές κατηγορίες που χρησιμοποιούνται κατ' ανάγκην απ' αυτήν είναι οι αρχές της ταυτότητας, της διαφοράς και του αποκλειόμενου τρίτου που δρουν μέσα στον ορισμό του Cantor και αφετέρου ότι η ταυτιστική λογική δεν μπορεί να λειτουργήσει, παρά αν και μόνο αν υπάρχουν σύνολα με την έννοια που έδωσε σ' αυτά ο ιδρυτής της θεωρίας των συνόλων· και, όπως είδαμε, δεν υπάρχουν σύνολα παρά εντός και δια της συνολιστικής ταυτιστικής λογικής, μέσα και χάρη στο λέγειν.²¹

Έτσι αντιλαμβανόμαστε γιατί ο Καστοριάδης θεωρεί ότι η συνολιστική ταυτιστική λογική και το λέγειν ισοδυναμούν με οντολογική απόφαση πάνω σε αυτό που είναι και στον τρόπο που είναι· απόφαση που θέτει ότι αυτό που είναι, είναι με τέτοιο τρόπο, ώστε μέσα του να υπάρχουν σύνολα. Βέβαια, η απόφαση αυτή δεν είναι αυθαίρετη και χωρίς μία «sui generis» σχέση μερικής στήριξης σ' αυτό που προηγείται απ' αυτήν. Για να μπορέσει να πραγματοποιηθεί ένα τέτοιο είδος συνόλισης προϋποτίθεται ότι αυτό- που- είναι είναι εν μέρει συνολίσσιμο.

Η λογική αυτή αντιστοιχεί δηλαδή σε μια διάσταση του Είναι, «ερείδεται» με άλλα λόγια στην πρώτη φυσική στιβάδα του δεδομένου. Αυτό που υπάρχει σ' αυτή τη στιβάδα επιδέχεται μια ατελείωτη επεξεργασία. Συγκροτεί μέσα του διακεκριμένα και ορισμένα στοιχεία, τα οποία μπορούν να ταξινομηθούν σε σύνολα, έχουν καθορισμένες ιδιότητες και ορίζουν κλάσεις που συμμορφώνονται πάντοτε με τις λογικές αρχές της ταυτότητας, της αντίφασης και του αποκλειόμενου τρίτου. Το φυσικό αυτό δεδομένο, το οποίο είναι συνολίσσιμο, αποτελεί το στήριγμα της ταυτιστικής λογικής.²²

Αυτή η έρειση της συνολο-ταυτιστικής λογικής σ' αυτό- που- είναι παρουσιάζεται σ' εμάς κατά πρώτο λόγο μέσω του έμβιου όντος. Εξετάζοντας ένα έμβιο ον (ως αυτόματο²³) μπορούμε να ισχυρισθούμε ότι υπάρχει γι' αυτό μια σταθερή οργάνωση της φύσης, η οποία υπόκειται σε μια συνολιστική ταξινόμηση. Η σχετική μονιμότητα του έμβιου στον κόσμο από τη μία πλευρά και ο τρόπος με τον οποίο το έμβιο οργανώνει τον κόσμο του από την άλλη προϋποθέτει τη σταθερότητα ορισμένων σχέσεων στη φύση καθώς και την

²⁰ Βλ. *ό.π.*, σελ. 324-325.

²¹ Βλ. *ό.π.*, σελ. 325-326.

²² Βλ. *ό.π.*, σελ. 326-327.

²³ Όπως επισημαίνει ο Καστοριάδης το αυτόματο δεν έχει την έννοια της μηχανής. Αυτόματο σημαίνει αυτό που κινείται από μόνο του. Βλ. *ό.π.*, σελ. 333.

οργανωσιμότητα κάποιων, τουλάχιστον, τμημάτων της. Πιο συγκεκριμένα το έμβιο ον οργανώνει δι' εαυτό ένα μέρος του «αντικειμενικού» κόσμου συνολίζοντας κάποια μέρη του. Έτσι διαμορφώνει τον ιδιόκοσμό του. Πώς όμως πραγματοποιείται αυτή η συγκρότηση; Η υπόθεση ότι προκειμένου να ικανοποιηθούν τις ανάγκες τους τα έμβια όντα συγκροτούν τον κόσμο από το χάος χαρακτηρίζεται από τον Καστοριάδη ως «εριστική ματαιότητα». Για παράδειγμα, από το ελάχιστο της γνώσης μας για τον κόσμο βλέπουμε ότι η ζωή θα ήταν αδιανόητη χωρίς τη βαρύτητα. Αν δεν υπήρχαν μέρη του κόσμου διαμορφώσιμα, το έμβιο ον δεν θα μπορούσε να οργανώσει τον κόσμο του. Άρα, στην οργάνωση μέσω της οποίας το έμβιο συγκροτεί τον κόσμο του αντιστοιχεί «κάποιο πράγμα το οποίο υπάρχει ανεξάρτητα από την ύπαρξη του έμβιου. Πρέπει να δεχθούμε, δηλαδή, ότι υπάρχει εμμενές καθόλου ή εμμενές συνολιστικό ταυτιστικό».²⁴

Η άποψη αυτή αντιτίθεται στον Kant, ο οποίος αρνείται την ιδέα μιας οποιασδήποτε οργάνωσης αυτού που είναι, εκτός απ' αυτήν που του επιβάλλει η σκέψη. Σύμφωνα με τον Kant, ο κόσμος μπορεί να γνωσθεί μόνο στον βαθμό που η νόηση είναι σε θέση να βάλει τάξη στο χάος των αισθητηριακών αντιλήψεων με τη βοήθεια των καθαρών μορφών της εποπτείας και των καθαρών μορφών της διάνοιας. Συνεπώς η διάνοια είναι αυτή που επιβάλλει στον κόσμο τους νόμους της. Τίποτα όμως μέσα στην ίδια τη σκέψη δεν μας εξασφαλίζει ότι το «φαινόμενο υλικό» είναι τέτοιο, ώστε να μπορεί να είναι σκεπτό και οργανώσιμο από τις κατηγορίες. Το χάος των αισθήσεων δεν μπορεί παρά να είναι κατά κάποιο τρόπο οργανώσιμο, όπως επίσης οργανώσιμος πρέπει να είναι και ο κόσμος. Ο ίδιος ο Kant οδηγήθηκε στο να αναγνωρίσει το γεγονός μιας σχέσης ανάμεσα στη συνείδηση και στο ούτως- είναι του κόσμου, χαρακτηρίζοντάς το ως «ευτυχή σύμπτωση».²⁵

Ο Kant ανάγει τη γνωστική δραστηριότητα στο υποκείμενο. Έτσι περιορίζεται να εξηγήσει πώς θα πρέπει να είναι αυτό το υποκείμενο για να υπάρχει γνώση. Παραλείπει, όμως, να εξετάσει το άλλο ήμισυ αυτού του ζητήματος: πώς θα πρέπει να είναι το αντικείμενο, ο φυσικός κόσμος για να υπάρξει γνώση. Αν ο κόσμος ήταν ένα απόλυτο χάος, τι κατηγορίες θα

²⁴ Καστοριάδης Κ., «Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης», στο έργο του ίδιου: *Χώροι Ανθρώπου, ό.π.*, σελ. 345-349.

²⁵ Βλ. Adams Suzi, «Castoriadis' shift towards physis», *Thesis Eleven*, No. 74, August 2003, σελ. 107.

μπορούσε να επιβάλλει το υπερβατολογικό υποκείμενο στα φαινόμενα; Το ότι έχουμε κάποια γνώση προϋποθέτει ότι έχουμε ορισμένες ικανότητες να γνωρίζουμε αλλά, ταυτόχρονα όμως, προϋποθέτει ότι το αντικείμενο είναι γνωσιακά προσπελάσιμο και αυτό δεν εξαρτάται μόνον από το υποκείμενο.²⁶ Το γεγονός ότι ένα υποκείμενο μπορεί εν μέρει να συνολίσει το υπάρχον, να του επιβάλλει δηλαδή τις κατηγορίες του, σημαίνει ότι αυτό είναι εν δυνάμει οργανώσιμο.

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη υποκείμενο και αντικείμενο είναι αδιαχώριστα μέσα στη διαδικασία της γνώσης. Κάθε γνώση είναι συμπαραγωγή και δεν μπορούμε να διαχωρίσουμε πραγματικά αυτό που «έρχεται» από το υποκείμενο και αυτό που «έρχεται» απ' το αντικείμενο. Αυτό το γεγονός ο φιλόσοφος το ονομάζει «αρχή της μη αποφασισιμότητας της προέλευσης». Ένας απλός παρατηρητής δεν μπορεί να πει με βεβαιότητα τι προέρχεται από εκείνον και τι προέρχεται από το παρατηρούμενο.²⁷

Αν και η φύση είναι εν μέρει συγκροτημένη ως οργανώσιμη, αυτό δεν σημαίνει ότι εμπίπτει στη σφαίρα της καθοριστικότητας, ούτε ότι μπορούμε να παράγουμε γι' αυτήν απόλυτη γνώση. Το γεγονός αυτό μας το αποδεικνύει η σύγχρονη κατάσταση των επιστημών. Τόσο τα μαθηματικά όσο και η φυσική επιστήμη αντιμετωπίζουν σήμερα ένα πλήθος προβλημάτων.

Η μοντέρνα επιστήμη, εγκλωβισμένη στο σχήμα της καθοριστικότητας, εμφανίζεται σήμερα ως «η υποκειμενικά και αντικειμενικά απεριόριστη επεξεργασία της συνολο-ταυτιστικής λογικής και των στιβάδων που αυτή η τελευταία συγκροτεί μέσα στο 'πραγματικό'».²⁸

Μέχρι το 1900 η επιστήμη ακολουθούσε το γαλιλαϊκό πρότυπο. Το αντικείμενο ερμηνεύονταν ως μια διαδικασία ανεξάρτητη από το υποκείμενο, τοποθετημένο σ' ένα χωρο-χρονικό σύστημα αναφοράς, το οποίο ήταν κοινά αποδεκτό και δεν παρουσίαζε προβλήματα. Αυτό το αντικείμενο, που ουσιαστικά έστεκε απέναντι από τον παρατηρητή του, μπορούσε να γνωσθεί μέσω των θεμελιωδών κατηγοριών της ταυτότητας, της υπόστασης και της αιτιότητας και μπορούσε να εκφραστεί με μια μαθηματική γλώσσα. Όλα αυτά

²⁶ Βλ. Κορνήλιος Κ., *Φιλοσοφία και Επιστήμη*, ένας διάλογος με τον Γεώργιο Α. Ευαγγελόπουλο, Ευρασία Αθήνα 2003, σελ. 51-52.

²⁷ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης», στο έργο του ίδιου: *Χώροι του ανθρώπου*, ό.π., σελ. 341-342.

²⁸ Ο.π., σελ. 364.

τα χαρακτηριστικά καθιέρωναν ένα σύστημα νόμων της φύσης, το οποίο ήταν ανεξάρτητο από τον άνθρωπο και συγχρόνως αναγνώσιμο απ' αυτόν. Έτσι η επιστήμη ως γνώση του φυσικού όντος λειτουργούσε ως αυτόνομη διαδικασία ανεξάρτητη από τη φιλοσοφία, γεγονός που οδήγησε στην ανάπτυξη του λογικού θετικισμού.²⁹

Σύμφωνα με τις αρχές του λογικού θετικισμού υπάρχει μονάχα εμπειρική γνώση, η οποία βασίζεται στο άμεσα δεδομένο, και αυτή οριοθετεί την περιοχή της νόμιμης επιστήμης. Αφού, λοιπόν, η έγκυρη γνώση ταυτίζεται με την επιστήμη, ο στόχος της φιλοσοφίας περιορίζεται στα εξής: αφενός στην ανάλυση της λογικής δομής της γνώσης και αφετέρου στην οριοθέτησή της απέναντι στη μεταφυσική και την κλασική φιλοσοφία εν γένει. Η έρευνα των γεγονότων, για την οποία αρμόδια είναι η επιστήμη, παύει να ενδιαφέρει τους λογικούς θετικιστές. Αυτοί ασχολούνται τώρα με την λογική δομή της επιστημονικής γνώσης ή καλύτερα με την λογική ανάλυση της γλώσσας μέσω της οποίας παριστάνεται η γνώση. Κι επειδή απ' όλες τις επιστήμες μόνο η φυσική ξεχωρίζει για την σαφήνεια και την καθαρότητα των δομών της, η θετικιστική επιστημολογία τείνει στην ανάλυση της γλώσσας της φυσικής με τις τεχνικές της τυπικής λογικής.³⁰ Η επιστημολογία παύει από εδώ και στο εξής να ασχολείται με το πρόβλημα της γένεσης της επιστημονικής γνώσης, αλλά περιορίζεται στην ορθολογική ανασυγκρότηση των θεωριών και προπάντων στη λογική ανάλυση των σχέσεων μεταξύ των θεωρητικών προτάσεων και εννοιών. Έτσι το έργο της φιλοσοφίας μετατοπίζεται και από έρευνα του περιεχομένου των επιστημονικών θεωριών μετατρέπεται σε έρευνα της μορφής τους.³¹

Όσον αφορά το δεύτερο στόχο του λογικού θετικισμού, την οριοθέτηση της επιστήμης σε σχέση με τη μεταφυσική, επιστημονικές θεωρούνται μόνο οι προτάσεις που έχουν εμπειρικό περιεχόμενο και μπορούν να επαληθευτούν μέσω των εμπειρικών δεδομένων είτε άμεσα, είτε έμμεσα. Τα οντολογικά ερωτήματα με τα οποία ασχολείται η μεταφυσική εκλαμβάνονται ως ψευδοπροβλήματα, καθώς βρίσκονται έξω από τον χώρο των επαληθεύσιμων

²⁹ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Νεότερη επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», *ό.π.*, σελ. 186.

³⁰ Βλ. Κραφτ Βίκτωρ, *Ο Κύκλος της Βιέννης και η Γένεση του Νεοθετικισμού*. μτφρ: Γιάννης Μανάκος. Γνώση, 1986, σελ. 35- 37.

³¹ Βλ. Κάλφας Β., *Επιστημονική πρόοδος και ορθολογικότητα*, Σύγχρονα θέματα, Θεσσαλονίκη 1983, σελ. 24-25.

προτάσεων, των μόνων που έχουν καθορισμένη τιμή αλήθειας και που συνεπώς είναι έγκυρες.³² Έτσι, καταργείται κάθε επικοινωνία ανάμεσα στην επιστήμη και τη φιλοσοφία ή, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, ανάμεσα στην επιστήμη και την πραγματική σκέψη, και δημιουργείται ένα μεγάλο χάσμα ανάμεσα στις εμπειρικές επιστήμες και τις ανθρωπιστικές, οι οποίες δεν ασχολούνται με «χειροπιαστά» εμπειρικά δεδομένα.³³

Ενώ λοιπόν γύρω στο 1900 οι επιστήμονες πίστεψαν ότι το ιδεώδες της γαλιλαιικής επιστήμης είχε πραγματοποιηθεί και πολλοί έσπευσαν να πουν ότι πράγματι καταφέραμε να αποκτήσουμε μια ολοκληρωμένη γνώση του κόσμου, νέες ανακαλύψεις, όπως η κβαντική μηχανική, η θεωρία της σχετικότητας, ο μη αποφασίσιμος χαρακτήρας των μαθηματικών κλπ, αρχίζουν να δημιουργούν ρωγμές στο οικοδόμημα και η βεβαιότητα της γνώσης κλονίζεται. Αρχίζει έτσι να γίνεται λόγος για ασυμπτωτική πρόοδο της επιστήμης προς το ειδέναι.³⁴

Στην περίπτωση των μαθηματικών για παράδειγμα η κρίση ξεκίνησε με τον Hilbert το 1900, όταν διατύπωσε την αξίωση να αποδειχτεί η μη αντίφαση των μαθηματικών. Τρία χρόνια αργότερα, ο Russell δημοσίευσε το παράδοξο του ψευδομένου, που συνήγαγε από το πλαίσιο της σύλληψης του Frege και το οποίο ουσιαστικά κατέστρεφε το δικό του έργο αλλά και όλων των μαθηματικών. Η κρίση ξέσπασε στους κύκλους της μαθηματικής επιστήμης και άρχισαν, σε μια προσπάθεια ανασυγκρότησης, να διατυπώνονται ερωτήματα, όπως: «Ποιο είναι το αντικείμενο των μαθηματικών;», «Τι είναι ύπαρξη και απόδειξη;», «Τι είναι μαθηματική αλήθεια;». Ο Hilbert στην προσπάθειά του να βρει λύση και να εξαλείψει τα ζητήματα θεμελίωσης της «κορωνίδας» των επιστημών εισάγει τα μετα-μαθηματικά, σύμφωνα με τα οποία η συνοχή των μαθηματικών δεν είναι μαθηματικό ζήτημα και δεν μπορεί να συζητηθεί στο εσωτερικό της ίδιας της επιστήμης και με τα μέσα της, αλλά σε ένα μετα-επίπεδο, σε μία μεταγλώσσα. Αυτή η μεταγλώσσα θα είναι αρκετά πλούσια, θα περιλαμβάνει τα μαθηματικά αλλά και όρους, με τους οποίους θα μπορούσαν να συζητηθούν τα προβλήματα της θεμελίωσης που είχαν τεθεί. Κάτι τέτοιο όμως, πέρα από τα τυπικά οφέλη που θα μπορούσε

³² Βλ. Κραφτ Βίκτωρ, *ό.π.* σελ: 43-44.

³³ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Νεότερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», *ό.π.*, σελ. 214-215.

να έχει, δεν λύνει το πρόβλημα, γεγονός το οποίο απέδειξε ένας νεαρός μαθηματικός, ο Gödel.³⁵ Κάθε μεταγλώσσα όσο πλούσια και αν είναι θα περιλαμβάνει πάντοτε μη αποφασίσιμες προτάσεις, οι οποίες για να αποδειχτούν θα έπρεπε να εισάγουμε μια καινούρια μεταγλώσσα και αυτή η διαδικασία αναγωγής θα συνεχιζόταν έπ' άπειρον, οπότε δεν λύνεται κατ' ουσίαν το πρόβλημα.

Τα μαθηματικά βρίσκονται, λοιπόν, σε πλήρη αβεβαιότητα ως προς τα θεμέλιά τους και ως προς τη δυνατή αντιφατικότητά τους. Παρόλα αυτά εμφανίζουν μια «παράλογη αποτελεσματικότητα». Αυτό βέβαια οφείλεται στον τρόπο λειτουργίας των μαθηματικών. Τα μαθηματικά δουλεύουν συνολοταυτιστικά.³⁶ Έτσι, αν ανασταλεί το ζήτημα της αλήθειας των υποθέσεων, το σύστημα των μαθηματικών συναγωγών κατέχει αποδεικτική βεβαιότητα. Δεν συμβαίνει όμως το ίδιο και στην περίπτωση της φυσικής.

Οι νέες ανακαλύψεις που έγιναν μετά το 1900 έθεσαν υπό αμφισβήτηση τις κατηγορίες της φυσικής σκέψης, την ίδια τη φύση του φυσικού αντικειμένου αλλά και τη φύση της δραστηριότητας των φυσικών επιστημόνων. Έτσι ενώ ως τότε θεωρείτο ότι η φυσική επιστήμη είχε φτάσει στο απόγειό της και είχε λύσει όλα τα προβλήματα που είχαν τεθεί, τα νέα δεδομένα έφεραν στην επιφάνεια ζητήματα αρχών. Ποιες είναι οι έσχατες ιδέες βάσει των οποίων οι φυσικοί επιστήμονες συγκροτούν μια θεωρία; Τι είναι τελικά ο χρόνος και ο χώρος; Ποια είναι η φύση του συνόρου ανάμεσα στο μικροφυσικό φαινόμενο και τον παρατηρητή; Τι είναι εν τέλει το φυσικό φαινόμενο; Τα ερωτήματα αυτά, αν και σημαντικά, αποφεύγονται από τους φυσικούς επιστήμονες ως μεταφυσικά, ως ψευδοπροβλήματα που δεν έχουν κανένα νόημα και γι' αυτό δεν θα πρέπει να συζητιούνται. Η επιστήμη αποκτά τώρα ένα νέο χαρακτήρα, καθώς μετατοπίζεται στον χώρο του εργαστηρίου (πείραμα, δοκιμές, έλεγχος, υποθέσεις κλπ) και αξιώνει να είναι θεωρία. Οι φυσικοί επιστήμονες παύουν λοιπόν να ασχολούνται με ζητήματα αρχών και επιδίδονται στην ανακάλυψη νέων θεωριών.³⁷ Έτσι η επιστημονική δραστηριότητα μετατρέπεται σε μια τεχνοκρατική δραστηριότητα, η οποία

³⁴ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Η τεχνολογική επιστήμη», στο έργο του ίδιου: *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Υψίλον, Αθήνα 1990, σελ. 161-164.

³⁵ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Νεότερη επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», *ό.π.*, σελ. 188-194.

³⁶ Βλ. Καστοριάδης Κ., *Φιλοσοφία και Επιστήμη*, *ό.π.*, σελ. 74.

³⁷ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Νεότερη επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», *ό.π.*, σελ. 194-201.

χειρίζεται αντικείμενα, όργανα, αλγορίθμους, και ικανοποιείται όταν όλα αυτά δουλεύουν λίγο-πολύ. Αρνείται όμως να θέσει ερωτήματα που αφορούν την ίδια τη φύση της και τους όρους της επιτυχίας της. Έτσι βλέπουμε την επιστήμη να μετατοπίζεται ολοένα και περισσότερο προς τις εφαρμογές και ολοένα και λιγότερο προς τη βασική έρευνα. Το ζήτημα της αλήθειας παραγκωνίζεται και αυτό που ενδιαφέρει την επιστήμη είναι ένα ζήτημα ορθότητας ή ακρίβειας, ορθών αποτελεσμάτων και συνέπειας ανάμεσα σε αυτό που ερευνά ο επιστήμονας και στις επιστημονικές προτάσεις που προς το παρόν έχουν αποδειχθεί. Αν κάποια θεωρία παύει να «λειτουργεί» και παρουσιάζει προβλήματα, εγκαταλείπεται και τη θέση της παίρνει κάποια άλλη.³⁸

Αποτέλεσμα αυτού είναι η συνεχής διαδοχή των θεωριών. Στη διαδοχή αυτή δεν μπορούμε να δούμε ούτε τάξη, ούτε απλή αταξία. Σε τακτά χρονικά διαστήματα αποκαλύπτεται ότι οι αποδεκτές θεωρίες είναι «ψευδείς» ή ότι δεν είναι «αληθείς», όπως νόμιζαν όταν τις διατύπωναν.³⁹ Ακόμη πιο παράδοξη μάλιστα είναι η περίπτωση συνύπαρξης αντιφατικών μεταξύ τους θεωριών. Για παράδειγμα σήμερα στη φυσική έχουμε δύο ισοβαρείς θεωρίες, την κβαντική και τη θεωρία της σχετικότητας, από τις οποίες η καθεμιά δουλεύει πράγματι και, όχι απλώς δουλεύει, αλλά προβλέπει φαινόμενα και κλάσεις φαινομένων.⁴⁰

Ο ιστορικός χαρακτήρας της επιστήμης δημιουργεί πολλά προβλήματα, καθώς παραπέμπει στο εξής ερώτημα: «τι σχέση έχουν οι διαδοχικές θεωρίες μεταξύ τους;». Οι επιστήμονες προσπαθούν να εξηγήσουν την εξέλιξη της επιστήμης μέσω τριών σχημάτων: της πρόσθεσης, της γενίκευσης και των διαδοχικών προσεγγίσεων. Και οι τρεις, όμως, σύμφωνα με τον Καστοριάδη είναι ανεπαρκείς και δεν καταφέρνουν να δώσουν ικανοποιητική απάντηση στο ερώτημα που τέθηκε παραπάνω.⁴¹

Σύμφωνα με το πρώτο σχήμα μπορούμε να περιγράψουμε την εξέλιξη της επιστήμης ως «προσθετική» διαδικασία. Αυτός ο τρόπος ερμηνείας προϋποθέτει ότι έχουμε μια ενοποιημένη θεωρία, όπου θεωρίες για νέα πεδία προστίθενται σε άλλες προγενέστερες θεωρίες για άλλα πεδία. Η σωρευτική

³⁸ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Η τεχνοεπιστήμη», *ό.π.*, σελ. 159-160

³⁹ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Νεότερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», *ό.π.*, σελ. 182

⁴⁰ Βλ. *ό.π.*, σελ. 202-203.

αντίληψη για την εξέλιξη των επιστημονικών θεωριών έχει ως κύριο εκπρόσωπο τον νεοθετικισμό ή λογικό εμπειρισμό και προϋποθέτει την ύπαρξη ενός κριτηρίου διάκρισης των «παρατηρησιακών» όρων της επιστημονικής θεωρίας από τους «θεωρητικούς». Στην πρώτη κατηγορία ανήκουν όροι που αναφέρονται σε αντικείμενα ή ιδιότητες και σχέσεις αντικειμένων, οι οποίες μπορούν εύκολα να παρατηρηθούν απ' όλους καθώς αντιστοιχούν στα ουδέτερα δεδομένα των αισθήσεων. Στη δεύτερη κατηγορία ανήκουν οι όροι που δεν προσφέρονται άμεσα για παρατήρηση αλλά μπορούν να συνδεθούν με την εμπειρία μέσω των κανόνων αντιστοίχισης, που οδηγούν στους άμεσα επαληθεύσιμους παρατηρησιακούς όρους.⁴² Η προσπάθεια του Carnap στο *Aufbau* να κατασκευάσει μια γλώσσα της άμεσης εμπειρίας απέβλεπε ακριβώς στη θεμελίωση αυτής της διάκρισης. Έτσι, προσπάθησε να κατασκευάσει ένα ομοιόμορφο αναγωγικό σύστημα των εννοιών της επιστήμης, που αποκτά το χαρακτήρα της γενεαλογίας. Βασίζεται σε ορισμένες βασικές έννοιες στις οποίες ανάγονται σταδιακά και οι άλλες. Η βασική ιδέα της διαμόρφωσης αυτού του συστήματος είναι η συγκρότηση μιας γενεαλογίας των συνδέσεων των επιμέρους γνώσεων σε ένα συνολικό ιστό.⁴³

Για να θεωρηθεί μια επιστημονική θεωρία αληθής θα πρέπει να επαληθευτούν οι εμπειρικές της προβλέψεις. Εάν επιβεβαιωθεί μια θεωρία σε μια δεδομένη περίπτωση, τότε η αλήθεια της εξασφαλίζεται δια παντός και προστίθεται στο συνολικό γνωστικό οικοδόμημα. Ακόμη κι όταν παρουσιάζονται νέα γεγονότα, τα οποία είναι πιθανό να διαψεύδουν την επικυρωμένη θεωρία, αυτή δεν εγκαταλείπεται αλλά μετασχηματίζεται ή επεκτείνεται προκειμένου να καλύψει και νέους τομείς.

Ο Καστοριάδης αντιτίθεται σ' αυτή την άποψη και υποστηρίζει ότι δεν είναι δυνατόν να δημιουργηθεί μια ενοποιημένη θεωρία, η οποία θα περιλαμβάνει όλους τους κλάδους χωρίς να δημιουργεί προβλήματα. Το πρόβλημα πάλι τίθεται όταν προσπαθήσουμε να δούμε τη μεταξύ τους σχέση. «Η επιστημονική αλήθεια δεν είναι συγχρονικά προσθετική, όπως ακριβώς δεν είναι και διαχρονικά σωρευτική. (...) δεν μπορούμε να σκεφτόμαστε ότι οι

⁴¹ Βλ. *ό.π.*, σελ. 202.

⁴² Βλ. Κάλφας Β., *ό.π.*, σελ. 26- 27.

⁴³ Βλ. Ρουσόπουλος Γ., *Αναλυτική της Παράστασης*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998, σελ. 105- 108.

συνυπάρχουσες όψεις του αντικειμένου, για τις οποίες δημιουργούμε ισάριθμα πεδία ιδιαίτερων κλάδων γνώσης και ειδικών θεωριών, είναι απομονώσιμες και ανασυνθέσιμες κατά βούληση. Όλα τα φαινόμενα είναι διαφαινόμενα».⁴⁴ Τα γεγονότα εμπειρίας, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, δεν είναι τελείως καθορισμένα και μονοσήμαντα καθ' εαυτά. Κάθε γεγονός εμπειρίας αποκτά καθορισμένη σημασία μόνο μέσα στο πλαίσιο μιας θεωρίας. Η θεωρία είναι αυτή που αποφασίζει τι είναι παρατηρήσιμο.

Η γενίκευση επίσης, σύμφωνα με την οποία οι μεταγενέστερες θεωρίες περιέχουν τις προγενέστερες ως μερικές περιπτώσεις, είναι ανεπαρκής για να ερμηνεύσει την εξέλιξη της επιστήμης. Μπορεί να ισχύει για επιμέρους ζητήματα των μαθηματικών και της φυσικής, δεν καταφέρνει, όμως, να εξηγήσει πώς διαφορετικές θεωρίες, οι οποίες θεωρούνται σήμερα αντιφατικές, θα μπορούσαν να υπαχθούν σε αυτό το σχήμα. Πώς θα μπορούσαμε για παράδειγμα να ισχυριστούμε ότι η νευτώνεια θεωρία είναι μερική περίπτωση της ειδικής σχετικότητας, από τη στιγμή που «η ειδική σχετικότητα θέτει εξ' αρχής ως αξίωμα τον παράλογο χαρακτήρα του θεμελιώδους αξιώματος της νευτώνειας θεωρίας»;⁴⁵ Η πώς είναι δυνατόν να μιλάμε για γενίκευση στην περίπτωση που μεταβαίνουμε από την ευκλείδεια γεωμετρία στις μη ευκλείδειες γεωμετρίες; Η χρήση του όρου «γενίκευση» δεν είναι σωστή.⁴⁶

Το τρίτο σχήμα, αυτό των διαδοχικών προσεγγίσεων, βασίζεται στην ιδέα ότι όσο προχωρούν οι γνώσεις μας τόσο περισσότερο προσεγγίζουμε την αλήθεια, καθώς οι επιστημονικές θεωρίες που διαδέχονται η μία την άλλη θεωρούνται κάθε φορά λιγότερο εσφαλμένες ερμηνείες της πραγματικότητας. Η άποψη αυτή μας παραπέμπει στον Popper, σύμφωνα με τον οποίο η επιστήμη προοδεύει συστηματικά και οι παλιότερες θεωρίες αντικαθίστανται από νέες αληθοφανέστερες.

Σύμφωνα με τον Popper η πρόοδος της επιστήμης συνίσταται στη διατύπωση υποθέσεων που αποτελούν προσπάθειες επίλυσης προβλημάτων. Έτσι, κάθε θεωρία είναι μια υπόθεση που δοκιμαστικά προτείνουμε και τη διατηρούμε όσο δεν διαψεύδεται. Στις υποθέσεις αυτές δεν

⁴⁴ Καστοριάδης Κ., «Νεότερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», *ό.π.*, σελ. 205

⁴⁵ *Ο.π.*, σελ. 203

⁴⁶ Βλ. *ό.π.*, σελ. 203-204

μπορούμε να αποδώσουμε τιμή αλήθειας γιατί υπάρχει πάντοτε ο φόβος να διαψευστούν στο μέλλον. Η ορθολογικότητα της επιστήμης συνίσταται στην αξιολόγηση των διάφορων θεωριών, στην επισήμανση των ατελειών τους και στην αντικατάστασή τους.⁴⁷ Με ποια κριτήρια όμως γίνεται αυτή η αντικατάσταση;

Ο Popper αναγνωρίζει τρία κριτήρια ορθολογικότητας, βάσει των οποίων οι επιστήμονες μπορούν να συγκρίνουν τις διάφορες θεωρίες και να τις αντικαταστήσουν, όταν κρίνουν ότι αυτά τα κριτήρια δεν ικανοποιούνται. Τα δύο πρώτα κριτήρια προηγούνται κάθε εμπειρικού ελέγχου. Το πρώτο κριτήριο είναι ο βαθμός διαψευσιμότητας, σύμφωνα με το οποίο οι θεωρίες θα πρέπει να έχουν πλούσιο λογικό και εμπειρικό περιεχόμενο, θα πρέπει δηλαδή να εκτίθενται περισσότερο στους κινδύνους εμπειρικών διαψεύσεων. Οι απλούστερες και σφαιρικότερες θεωρίες προτιμούνται από τις πιο πολύπλοκες και αφηρημένες θεωρίες καθώς μας παρέχουν περισσότερες πιθανότητες ελέγχου και άρα περισσότερες ευκαιρίες να διαψευστούν. Το δεύτερο κριτήριο είναι η ανεξάρτητη ελεγκσιμότητα. Οι επιστημονικές θεωρίες θα πρέπει να οδηγούν σε νέες προβλέψεις. Δεν αρκεί, δηλαδή, μια θεωρία να συμφωνεί με όλα τα γνωστά εμπειρικά δεδομένα, με το γνωστικό υπόβαθρο της εποχής, αλλά θα πρέπει να προβλέπει νέες κλάσεις φαινομένων. Το τρίτο και πιο σημαντικό, σύμφωνα με τον Popper, κριτήριο είναι η εμπειρική βάση μιας επιστημονικής θεωρίας, το σημείο που η θεωρία εφάπτεται με την εξωτερική πραγματικότητα. Μια θεωρία θα πρέπει να έχει υψηλό βαθμό «εμπειρικής ενίσχυσης», να έχει περάσει δηλαδή ορισμένα σοβαρά εμπειρικά τεστ και να μην έχει διαψευστεί.⁴⁸

Αν και ο Popper ορίζει μεθοδολογικά κριτήρια βάσει των οποίων μια θεωρία είναι προτιμότερη από κάποια άλλη και άρα είναι ορθολογική η απόφαση των επιστημόνων να την υιοθετήσουν, αρνείται να διατυπώσει οιαδήποτε κρίση για το γνωσιολογικό της status. Κάθε εμπειρική κρίση για τον εξωτερικό κόσμο είναι ανασφαλής, γι' αυτό δεν μπορούμε να της αποδώσουμε τιμή αλήθειας. Η έννοια της αλήθειας ή καλύτερα της αληθοφάνειας, του βαθμού δηλαδή προσέγγισης της αλήθειας, εισάγεται πολύ

⁴⁷ Βλ. Popper R. K., «Μια γενική ματιά σε μερικά θεμελιώδη προβλήματα», στο βιβλίο: *Επιστημολογία*, επιμέλεια: Κουζέλης Γ., Νήσος, Αθήνα 1997, σελ. 52, 60-61.

⁴⁸ Βλ. Κάλφας Β., *ό.π.*, σελ. 66-72.

αργότερα στα γραπτά του, όταν ορίζεται ως σκοπός της επιστήμης. Παρόλα αυτά, αν και μπορούμε να κρίνουμε τις θεωρίες ως καλύτερες ή χειρότερες προσεγγίσεις της αλήθειας ελέγχοντας τη διαφορά ανάμεσα στο περιεχόμενο αλήθειας και το περιεχόμενο ψεύδους τους, δεν μπορούμε να διακρίνουμε το βαθμό αληθοφάνειας μιας θεωρίας, σε ποιο βαθμό, δηλαδή, προσεγγίζουμε την αλήθεια. Αν και σ' αυτό το σημείο ο Popper θα μπορούσε να συνδέσει τη μεθοδολογία και τη γνωσιολογία του, υποστηρίζοντας ότι μια επικυρωμένη θεωρία θα έχει και μεγαλύτερο βαθμό αληθοφάνειας, δεν το κάνει, μένοντας έτσι πιστός στην προηγούμενη κριτική του ενάντια σε κάθε μορφή επαγωγής.⁴⁹

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη το σχήμα αυτό, των διαδοχικών προσεγγίσεων, απορρίπτεται εύκολα, αν αναλογιστούμε τι εννοούμε με τον όρο θεωρία. Οι θέσεις που απορρέουν από μια θεωρία μπορούν να διαταχθούν ανάλογα με την εγγύτητά τους σε κάτι, δεν συμβαίνει όμως το ίδιο και με τις θεωρίες. Αυτές έχουν διαφορετική λογική δομή και δεν μπορούν να συγκριθούν κατ' αυτό τον τρόπο. Αν δεχτούμε λοιπόν το σχήμα των διαδοχικών προσεγγίσεων, το πρόβλημα της χρονικής διάταξης των θεωριών θα λυθεί, αλλά ταυτόχρονα θα δημιουργηθεί ένα καινούριο: το πρόβλημα της λογικής διάταξης, καθώς η χρονική διάταξη δεν είναι και εγγενής λογική διάταξη.⁵⁰

Αφού δεν μπορούμε να σκεφτούμε την επιστημονική γνώση με ένα απ' αυτά τα σχήματα, κάποιοι προσπαθώντας να εξηγήσουν το πρόβλημα της ενότητας της επιστήμης έσπευσαν να υποστηρίξουν ότι τα ιστορικά στάδια αυτής αντιστοιχούν σε ισάριθμες ρήξεις. Εισηγητής της συγκεκριμένης άποψης υπήρξε ο Κuhn, σύμφωνα με τον οποίο οι επιστημονικές γνώσεις της κάθε εποχής σχηματίζουν ένα αυτόνομο σύστημα, την λειτουργικότητα και την αξία του οποίου δεν μπορούμε να την κρίνουμε με τα σημερινά επιστημονικά κριτήρια. Τα αυτόνομα αυτά συστήματα που περικλείουν τις πεπιοθήσεις, τις αξίες αλλά και τις μεθόδους που ασπάζονται οι επιστήμονες της εκάστοτε εποχής ο Κuhn τα ονομάζει «Παραδείγματα». Σε κάθε ιστορική εποχή, λοιπόν,

⁴⁹ Βλ. Μεταξόπουλος Α., *Σύμβαση και αλήθεια*, Παπαζήση, Αθήνα 1988, σελ. 150- 159.

⁵⁰ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Νεότερική επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», *ό.π.*, σελ. 202-203.

ηγεμονεύει στο επιστημονικό επίπεδο ένα Παράδειγμα.⁵¹ Η επιστημονική ομάδα που συνδέεται με αυτό το Παράδειγμα δεν αμφισβητεί τα θεμέλια του Παραδείγματος που είναι καθολικά αποδεκτά αλλά επιδίδεται στην επίλυση γρίφων. Η περίοδος αυτή είναι περίοδος της φυσιολογικής επιστήμης.⁵² Η φυσιολογική επιστήμη όμως δεν είναι πάντοτε επιτυχημένη. Όταν η κανονική επιστήμη αδυνατεί να λύσει τις ανωμαλίες που τυχόν δημιουργούνται ή όταν νέες παρατηρήσεις ή πειράματα οδηγούν σε δεδομένα που έρχονται σε αντίθεση με το ισχύον Παράδειγμα, η εμπιστοσύνη που οι επιστήμονες δείχνουν στο πρόγραμμά της κλονίζεται και η επιστήμη εισέρχεται σε ένα επαναστατικό στάδιο. Εδώ εμφανίζονται διάφορα εναλλακτικά, ανταγωνιστικά Παραδείγματα που σκοπό έχουν να αντιμετωπίσουν δημιουργικά τις ανωμαλίες, που οδήγησαν στην κρίση.⁵³

Το παράδειγμα που εν τέλει επικρατεί και σηματοδοτεί τη λήξη της κρίσης και το παλιό παράδειγμα είναι μεταξύ τους ασύμμετρα και δεν μπορούμε να τα συγκρίνουμε μεταξύ τους, καθώς δεν υπάρχει μια αντικειμενική βάση σύγκρισης, όπως δεν μπορούμε επίσης να τα αξιολογήσουμε εκτός του κοινωνικο- ιστορικού τους πλαισίου. Η ασυμμετρία, η οποία καθιστά αδύνατη την επικοινωνία μεταξύ των επιστημόνων κατά τη διάρκεια της επαναστατικής επιστήμης, οφείλεται, σύμφωνα με τον Kuhn, σε τρεις λόγους. Ο πρώτος είναι η εννοιολογική ασυμμετρία. Τα νέα παραδείγματα που εμφανίζονται κατά την επιστημονική κρίση χρησιμοποιούν στοιχεία και έννοιες από τα παραδοσιακά Παραδείγματα αλλά αποδίδουν σ' αυτά άλλη σημασία, με αποτέλεσμα οι επιστήμονες αντιτιθέμενων Παραδειγμάτων να μιλούν διαφορετική γλώσσα. Ο δεύτερος λόγος είναι η ασυμμετρία των μεθοδολογικών κριτηρίων. Τα διαφορετικά παραδείγματα καθορίζουν διαφορετικούς σκοπούς για την επιστήμη. Έτσι συχνά διαφωνούν πάνω στον κατάλογο των προβλημάτων που θα πρέπει να αντιμετωπίζει το κάθε παράδειγμα καθώς και για τις μεθόδους με τις οποίες τα προβλήματα αυτά θα βρουν τη λύση τους. Ο τρίτος και τελευταίος λόγος είναι η ασυμμετρία της αντιληπτικής ικανότητας, σύμφωνα με την οποία οι οπαδοί διαφορετικών παραδειγμάτων δουλεύουν σε διαφορετικούς κόσμους. Όπως χαρακτηριστικά

⁵¹ Βλ. Kuhn S. *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, μτφρ: Γεωργακόπουλος, Κάλφας, Σύγχρονα θέματα, σελ. 80-81

⁵² Βλ. *ό.π.*, σελ. 101- 106.

λέει ο Κuhn: «Κατά τη διάρκεια επαναστάσεων, οι επιστήμονες βλέπουν νέα και διαφορετικά πράγματα, όταν παρατηρούν, με συνηθισμένα όργανα, πεδία που έχουν ήδη παρατηρήσει. Θα έλεγε κανείς ότι η επιστημονική κοινότητα μεταφέρθηκε ξαφνικά σε έναν άλλο πλανήτη, όπου γνώριμα αντικείμενα φαίνονται αλλοιωμένα και πλαισιώνονται ακόμη από άλλα άγνωστα».⁵⁴

Αφού οι επιστήμονες ζουν σε διαφορετικούς κόσμους και μιλούν διαφορετική γλώσσα πως είναι δυνατόν να συμφωνήσουν για το ποιο παράδειγμα εν τέλει θα ακολουθήσουν κατά τη διάρκεια της επιστημονικής επανάστασης; Δεν υπάρχουν αντικειμενικά κριτήρια για μια ορθολογική επιλογή μεταξύ των παραδειγμάτων; Ο Κuhn αναγνωρίζει κάποια κριτήρια σύγκρισης μεταξύ θεωριών αλλά αυτά τα κριτήρια δεν είναι καθολικά και αντικειμενικά. Στηρίζονται περισσότερο σε υποκειμενικές και αισθητικές κρίσεις. Γι' αυτόν το λόγο ο Κuhn φτάνει στο σημείο να ισχυριστεί ότι ο τρόπος με τον οποίο οι επιστήμονες εγκαταλείπουν ένα παράδειγμα και υιοθετούν ένα άλλο θυμίζει θρησκευτική μεταστροφή. Το παράδειγμα που τελικά επικρατεί δεν είναι το ορθότερο αλλά το πειστικότερο. Έτσι τα παραδείγματα αλλάζουν και μαζί τους αλλάζει και ο ίδιος ο κόσμος. Οδηγημένοι από τα νέα παραδείγματα οι επιστήμονες υιοθετούν νέα όργανα και εξετάζουν νέα πεδία.⁵⁵

Τα νέα παραδείγματα δεν είναι καλύτερες προσεγγίσεις. Έχουν διαφορετική λογική δομή και διαφορετικές μεταφυσικές προϋποθέσεις. Δεν προστίθενται στις πρώτες αλλά τις αναιρούν και τις καταργούν. Η ερμηνεία της επιστημονικής προόδου του Κuhn, αν και εμπνευσμένη, δεν καταφέρνει να δώσει απάντηση στο βασικό ζήτημα της σχέσης μεταξύ των διαφορετικών αυτών παραδειγμάτων. Αν δεν εγείρεται το ερώτημα αυτό και τα διαφορετικά παραδείγματα τίθενται καθαρά περιγραφικά, τότε δεν κάνουμε φιλοσοφία της επιστήμης αλλά μια φιλοσοφία η οποία «θεωρεί ότι η ιστορία της επιστήμης και του ειδέναι των ανθρώπων είναι απλώς και μόνο διαδοχή ισοδύναμων / ισάξιων μύθων».⁵⁶

Καθώς κανένας από τους κληρονομημένους τρόπους της φιλοσοφικής παράδοσης δεν μπορεί να συγκροτήσει μια ιστορία της επιστήμης και κατά

⁵³ Βλ. *ό.π.*, σελ. 167- 173.

⁵⁴ *Ο.π.*, σελ. 229-232.

⁵⁵ Βλ. *ό.π.*, σελ. 233-238.

συνέπεια να μας εξασφαλίσει επαρκή γνώση αυτού- που- είναι, ο Καστοριάδης μας καλεί να σκεφτούμε τον κόσμο με τρόπο που δεν έχει ανάλογο στον κληρονομημένο στοχασμό. Μας καλεί να στοχαστούμε το θεωρητικό ποιείν- πράττειν των ανθρώπων με αφετηρία τον ίδιο του τον εαυτό.⁵⁷

Το οικοδόμημα της επιστήμης είναι σήμερα έτοιμο να καταρρεύσει, καθώς βρίθει πλέον από προβλήματα και μάλιστα όχι μόνο επιστημολογικά, όπως υποστηρίζουν οι σύγχρονοι επιστήμονες. Τα προβλήματα αυτά μας οδηγούν στο κέντρο της οντολογίας και δεν είναι δυνατόν να λυθούν όσο η κληρονομημένη φιλοσοφία δεν λαμβάνει σοβαρά υπόψη την οντολογική διάστασή τους. Αν θέλουμε να ξεπεραστεί η κρίση θα πρέπει να υπερβούμε το διαχωρισμό της επιστήμης και της φιλοσοφίας και να θεωρήσουμε ως λανθασμένη τη διακήρυξη του Heidegger για το τέλος της δεύτερης.⁵⁸

Θεωρώντας ότι η φιλοσοφία ταυτίζεται με τη μεταφυσική και ότι η μεταφυσική έχει απορροφηθεί από τη σύγχρονη επιστήμη, η οποία κυριαρχεί σήμερα, ο Heidegger πιστεύει ότι δεν υπάρχει πλέον χώρος για τη φιλοσοφία. Το θεμελιώδες ερώτημα της μεταφυσικής που αφορά την ουσία του Είναι «λησμονήθηκε» και μετατράπηκε σε ερώτημα περί του είναι των όντων. Το πρώτο στάδιο αυτής της «λησμονιάς» ήταν μάλιστα η λανθασμένη μετάφραση της ελληνικής λέξης «φύσις», η οποία αναφερόταν στο ίδιο το Είναι, όπου μόνο χάρη σ' αυτό τα όντα καθίστανται θεατά, ως «natura». Ο περιορισμός της έννοιας αυτής είχε ως αποτέλεσμα τη στροφή της φιλοσοφίας προς την εξέταση του φυσικού, με το οποίο ασχολούνταν η φυσική επιστήμη. Το έργο της φιλοσοφίας, όμως, δεν είναι η ενασχόληση με τα όντα αλλά η ενασχόληση με το Είναι.⁵⁹ Πως είναι όμως δυνατόν να μπορούμε να γνωρίσουμε το Είναι ανεξάρτητα από τα όντα; Το ερώτημα που αφορά τη γνώση εν γένει δεν μπορεί να νοηθεί χωρίς να προϋπάρξει το ερώτημα που αφορά το υποκείμενο που γνωρίζει· και το προϋπάρχον αυτό ερώτημα αποτελεί με τη σειρά του μέρος των ερωτημάτων «τι γνωρίζουμε για τον άνθρωπο;» και «αυτό που γνωρίζουμε μας επιτρέπει να υποστηρίξουμε ότι ο

⁵⁶ Καστοριάδης Κ., «Νεότερη επιστήμη και φιλοσοφική ερώτηση», *ό.π.*, σελ. 207

⁵⁷ Βλ. *ό.π.*, σελ. 212.

⁵⁸ Βλ. Καστοριάδης Κ., « Το 'Τέλος της Φιλοσοφίας'» στο έργο του ίδιου: *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, *ό.π.*, σελ. 32-33.

⁵⁹ Βλ. Heidegger, *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, Δωδώνη, Αθήνα 1973, σελ. 40-47.

άνθρωπος μπορεί να γνωρίζει κάτι εν γένει και κάτι από τον εαυτό του ειδικότερα;». Η ιδέα που προσπαθεί να αποσπάσει το ζήτημα του γνωστικού υποκειμένου από το ζήτημα του Είναι είναι αστήρικτη. Η διαδικασία της γνώσης μας λέει κάτι για αυτό που είναι, όπως και γι' αυτόν που γνωρίζει και αποτελεί μέρος του είναι.⁶⁰

Έτσι δεν υπάρχει καμία περίπτωση να απορροφηθεί η φιλοσοφία από την τεχνοεπιστήμη. Ο ισχυρισμός ότι τα προβλήματα που απασχολούν την επιστήμη είναι επιστημολογικά και ότι μπορούν να λυθούν στα πλαίσια της επιστημονικής δραστηριότητας είναι μια πλάνη. Αν η επιστήμη ενδιαφέρεται να ξεπεράσει την κρίση που αντιμετωπίζει, πρέπει να ασχοληθεί με τα οντολογικά και ιστορικά προβλήματα που παρουσιάζονται. Θα πρέπει τουλάχιστον να δώσει απαντήσεις στα ακόλουθα θεμελιώδη ερωτήματα:⁶¹

- Πώς πρέπει να είναι ο κόσμος ώστε να είναι δυνατή μια κάποια επιστήμη;
- Πώς πρέπει να είναι ο κόσμος, ώστε να είναι δυνατή μια αληθινή ιστορία της επιστήμης;
- Πώς πρέπει να είναι το «γιγνώσκον υποκείμενο» ώστε να μπορεί να δημιουργήσει αυτήν την επιστήμη και την ιστορία της;

Αγκιστρωμένος ο φιλοσοφικός στοχασμός στην έννοια της καθοριστικότητας, σύμφωνα με την οποία το Είναι είναι καθορισμένο για πάντα, θεώρησε ότι κάθε στιβάδα του κόσμου, όχι μόνο η φυσική, θα μπορούσε να εξηγηθεί μέσω της συνολιστικής ταυτιστικής λογικής. Έχοντας λοιπόν την τάση να γενικεύει την καθοριστικότητα που χαρακτηρίζει ένα τμήμα της πραγματικότητας, την προβάλλει και στο κοινωνικό-ιστορικό πεδίο. Η κοινωνία λοιπόν κατανοήθηκε είτε ως το συν-είναι μιας πολυειδίας όρων που αποτελεί πραγματικό σύστημα είτε ως το συν-είναι μιας πολυειδίας όρων που αποτελούν λογικό σύστημα. Και στις δύο αυτές περιπτώσεις απαιτείται μια θέση στοιχείων διακεκριμένων και καλώς ορισμένων, που μπορούν να δεχτούν ένα μονοσήμαντο ορισμό. Τα στοιχεία αυτά οφείλουν να συνδέονται μεταξύ τους με σχέσεις αιτιακού, γραμμικού ή αμοιβαίου κατηγορικού καθορισμού, σχέσεις που πρέπει να δέχονται επίσης έναν μονοσήμαντο ορισμό. Στα πλαίσια, λοιπόν, της ιστορίας της σκέψης τα ερωτήματα: «τι είναι

⁶⁰ Βλ. Καστοριάδης Κ., « Το 'Τέλος της Φιλοσοφίας';», ό.π., σελ. 26-27.

κοινωνία;» και «τι είναι ιστορία;» διακρίνονται σε δύο ουσιώδεις τύπους και στους δυνατούς συνδυασμούς τους. Ο πρώτος τύπος είναι ο φυσικιστικός και ο δεύτερος είναι ο λογικιστικός.⁶²

Χαρακτηριστικός εκπρόσωπος του φυσικιστικού τύπου θεωρείται ο λειτουργισμός. Σύμφωνα με τον λειτουργισμό η κοινωνία συλλαμβάνεται σαν ένας ζωντανός οργανισμός, σαν σώμα που η λειτουργία των μερών αποβλέπει στην καλύτερη λειτουργία του όλου. Είναι μια οργανική ολότητα στην οποία τα διάφορα στοιχεία ερμηνεύονται από τη λειτουργία που επιτελούν και τον τρόπο που είναι συνδεδεμένα τα μεν προς τα δε σε ένα σύστημα αλληλεξαρτήσεων στο εσωτερικό αυτής της ολότητας. Έτσι κάθε τύπος πολιτισμού, κάθε θεσμός, κάθε έθιμο, υλικό αντικείμενο, ιδέα και πίστη εκπληρώνει μια ζωτική λειτουργία, εκπροσωπεί ένα απαραίτητο-λειτουργικό μέρος μέσα σε ένα όλον- σύστημα. Υποθέτει, λοιπόν αυθαίρετα ότι υπάρχουν πάγιες ανθρώπινες ανάγκες και εξηγεί την κοινωνική οργάνωση ως το σύνολο των λειτουργιών που αποβλέπουν στην ικανοποίησή τους. Ποιες είναι όμως οι πραγματικές ανάγκες μιας κοινωνίας; Οι άνθρωποι δεν είναι απλά βιολογικοί οργανισμοί, οι οποίοι περιορίζονται στην επιτέλεση των βασικών βιολογικών λειτουργιών, όπως είναι η αναπαραγωγή, η ασφάλεια, η υγεία, η στέγαση, η παραγωγή, η διοίκηση της κοινότητας, η μεταφορά πολιτισμικής παράδοσης κλπ. Αντίθετα μάλιστα επινοεί συνεχώς νέες ανάγκες, καθώς και νέους τρόπους να απαντά σ' αυτές.⁶³

Ενώπιον του ζητήματος της ιστορίας, ο λειτουργισμός γίνεται αιτιοκρατία, η οποία αρνείται την ανάδυση του απολύτως καινούριου και του ριζικά διαφορετικού. Διατεινόμενος ότι όλα συνδέονται μεταξύ τους με σχέσεις αιτίου-αιτιατού, καταλήγει να ταυτίζει αίτιο και αποτέλεσμα, καθώς το καθένα ανήκει αναγκαία σ' άλλο. Γι' αυτό άλλωστε σ' αυτή την αντίληψη το στοιχείο της σημασίας, μέσω του οποίου, όπως θα παρακολουθήσουμε στο επόμενο κεφάλαιο, κατεξοχήν εκδιπλώνεται το κοινωνικό, αγνοείται ή μεταβάλλεται σε απλό επιφαινόμενο.⁶⁴

Από την άλλη πλευρά ο λογικισμός ανάλογα με την εκάστοτε εκδοχή της ρίζας λογ-παίρνει διαφορετικές μορφές. Η πιο φτωχή μορφή λογικισμού

⁶¹ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Οντολογικό βάρος της ιστορίας της επιστήμης», *ό.π.*, σελ. 376.

⁶² Βλ. Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ*, *ό.π.*, σελ. 250-252.

⁶³ Βλ. *ό.π.*, σελ. 251-252.

σύμφωνα με τον Καστοριάδη είναι ο στρουκτουραλισμός⁶⁵, ο οποίος διατείνεται ότι το σύνολο της ανθρώπινης ιστορίας και των διαφορετικών μορφών κοινωνίας, που δεν είναι τίποτε άλλο παρά οι δυνατοί διαφορετικοί συνδυασμοί ενός πεπερασμένου αριθμού στοιχείων, μπορεί να κατανοηθεί μέσα από την επανάληψη της ίδιας λογικής πράξης. Για να λειτουργήσει όμως αυτή η συνδυαστική, οφείλει κάθε φορά να θεωρήσει ως αναμφισβήτητα τόσο το πεπερασμένο σύνολο στοιχείων όσο και τις αντιθέσεις ή διαφορές μεταξύ τους. Πώς μπορεί όμως κάτι τέτοιο να εφαρμοσθεί στην περίπτωση της ιστορίας και της κοινωνίας; Ο στρουκτουραλισμός επισημαίνει τις διαφορές που πιθανώς υπάρχουν από κοινωνία σε κοινωνία, τις δέχεται ως πραγματικό γεγονός αλλά δεν αναρωτιέται για τη φύση και την προέλευση αυτών των διαφορών. Δεν έχει τίποτα να πει για τα σύνολα στοιχείων που χειρίζεται, για τον λόγο που αυτά είναι έτσι όπως είναι, για τις μεταβολές τους στον χρόνο, παρά μόνο ότι οι διαφορές μεταξύ των διαφόρων πολιτισμών είναι αποτέλεσμα του διαφορετικού συνδυασμού κάποιων πεπερασμένων στοιχείων.⁶⁶ Μια τέτοια αντίληψη είναι όμως παράλογη. Γιατί πώς είναι δυνατόν η κοινωνική οργάνωση να αναχθεί σε μια πεπερασμένη ακολουθία δεδομένων όρων, τη στιγμή που οι συγκεκριμένοι όροι είναι δημιουργήματα της συγκεκριμένης κοινωνίας;⁶⁷ «Εάν οι στρουκτουραλιστές είχαν δίκιο, αν, όπως είπε ο Κλωντ Λεβι Στρως, για παράδειγμα στο *Φυλή και Ιστορία*, οι διάφορες ανθρώπινες κοινωνίες είναι απλώς διαφορετικοί συνδυασμοί ενός μικρού αριθμού αμετάβλητων στοιχείων, τότε θα έπρεπε οι στρουκτουραλιστές να μπορούν να παράγουν επί τόπου, εδώ και τώρα, όλους τους δυνατούς τύπους ανθρώπινης κοινωνίας. Όπως ένας γεωμέτρης παράγει τα πέντε

⁶⁴ Βλ. *ό.π.*, σελ. 254-255.

⁶⁵ Βλ. *ό.π.*, σελ. 252.

⁶⁶ Ο C. Levi- Strauss προσπαθώντας να εξηγήσει το λόγο που μια κοινωνία παρουσιάζει μεγαλύτερη επισωρευτική πρόοδο σε σχέση με κάποια άλλη ισχυρίζεται ότι η διαφορά προόδου μεταξύ τους είναι αποτέλεσμα καλύτερου συνδυασμού των στοιχείων σε πιο σύντομο διάστημα. Συχνά μάλιστα παρομοιάζει τις διάφορες κοινωνίες με παίκτες τυχερών παιγνίων, όπως η ρουλέτα και τα ζάρια. Σε κάποιο σημείο που εξηγεί για ποιο λόγο η ανθρωπότητα προόδευσε μόνο τα τελευταία δέκα χιλιάδες χρόνια ενώ οι πρώτοι πολιτισμοί είχαν διάρκεια πάνω από διακόσιες χιλιάδες χρόνια λέει χαρακτηριστικά: «(...) αυτό δεν συμβαίνει διότι ο παλαιολιθικός άνθρωπος ήταν λιγότερο έξυπνος, λιγότερο ευφυής από το νεολιθικό του διάδοχο, είναι διότι απλά, στην ιστορία της ανθρωπότητας, ένας συνδυασμός του ν βαθμού χρειάστηκε ένα χρόνο χ για να βγει· θα μπορούσε να συνβείβαινε πολύ πιο πριν ή πολύ πιο αργότερα. Το γεγονός δεν έχει περισσότερη σημασία απ' αυτή που έχει ο αριθμός ζαριών, που ο παίκτης πρέπει να ρίξει για να δει ένα ορισμένο συνδυασμό να βγαίνει: αυτός ο συνδυασμός είναι δυνατόν να γίνει την πρώτη φορά, την χιλιοστή, την εκατομμυριοστή ή ποτέ.» C. Levi- Strauss, *Φυλές και ιστορία*, μτφρ: Λύγγος Γ., Μπάυρον, σελ. 62.

⁶⁷ Βλ. Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ*, *ό.π.*, σελ. 252-254.

κανονικά πολυέδρα και αποδεικνύει ότι δεν μπορούν να υπάρξουν άλλα. Αυτό δεν έγινε ποτέ και ούτε μπορεί να γίνει».⁶⁸

Στον αντίποδα, η πιο πλούσια μορφή λογικισμού χρησιμοποιεί μια λογική, η οποία χωρίς να αναγνωρίζει κανένα όριο, προσπαθεί να κινητοποιήσει, όπως χαρακτηριστικά λέει ο Καστοριάδης, «όλες τις φιγούρες του υλικού και πνευματικού σύμπαντος».⁶⁹ Οι φιγούρες αυτές θα πρέπει να είναι εξαντλητικά καθορισμένες και να βρίσκονται σε συσχετισμό μεταξύ τους, να γεννιέται η μία από την άλλη και όλες μαζί από το ίδιο έσχατο σημείο.⁷⁰

Ως μία από τις πιο πλούσιες μορφές λογικισμού ο Καστοριάδης θεωρεί τον μαρξισμό.⁷¹ Στον μαρξισμό, όπως ο ίδιος ο Καστοριάδης επισημαίνει συνυπάρχουν δύο στοιχεία: το επαναστατικό και το θεωρητικό. Το επαναστατικό στοιχείο που «εκρήγνυται» στα έργα της νεότητάς του θέτει ως αίτημα τον «μετασχηματισμό» και όχι την «ερμηνεία» του κόσμου. Αναγνωρίζοντας τον άνθρωπο ως δημιουργό της ιστορίας δεν στοχεύει σε μια ολική θεωρία της ιστορίας βάσει μιας ολοκληρωμένης διαλεκτικής αλλά σε μια ριζική αλλαγή της κοινωνίας που θα καταργήσει την υπάρχουσα κατάσταση πραγμάτων και θα οδηγήσει στον κομμουνισμό. Το στοιχείο αυτό στα έργα της ωριμότητάς του εγκαταλείπεται και τη θέση του παίρνει μια επιστημονιστική θεωρία που υπακούει σε θετικιστικές προδιαγραφές.⁷² Αυτή η θεωρία «ανακαλύπτει» μέσα στην κοινωνικο- ιστορική πραγματικότητα «τους νόμους της διαλεκτικής» και βάσει αυτών προσπαθεί να εξηγήσει το σύνολο της ιστορίας. Κινητήριος δύναμη της ιστορίας γίνεται η ανάπτυξη της τεχνικής. Απολυτοποιώντας την ντετερμινιστική αρχή, οδηγείται σε μια γραμμική εξήγηση της ιστορίας και διατείνεται ότι κατέχει μια ολοκληρωμένη γνώση όλης της παρελθούσας ιστορίας, καθώς και της ιστορικής πραγματικότητας που εγγυάται την έλευση του κομμουνισμού, που θα σημάνει και το τέλος της. Ο κομμουνισμός, λοιπόν, που αρχικά παρουσιαζόταν ως πρόταγμα,

⁶⁸ Καστοριάδης Κ., «Ανθρωπολογία, Φιλοσοφία, Πολιτική» στο έργο του ίδιου: *Η άνοδος της ασημαντότητας*, μτφρ: Κουρεμένος Κ., Ύψιλον, Αθήνα 2000, σελ. 145.

⁶⁹ Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ, ό.π.*, σελ. 254.

⁷⁰ Βλ. *ό.π.*, σελ. 254.

⁷¹ Βλ. *ό.π.*, σελ. 254.

⁷² Βλ. Καβουλάκος Κ., «Η κριτική του Καστοριάδη στην μαρξιστική φιλοσοφία της ιστορίας». *Νέα Κοινωνιολογία*, τεύχος 31, Φθινόπωρο 2000, σελ. 39-40.

μετατρέπεται τώρα σε μοίρα και αναγκαίο προϊόν των νόμων της ιστορικής κίνησης.⁷³

Προσπαθώντας να εξηγήσει το ζήτημα της ιστορίας ο λογικισμός παίρνει τη μορφή του ορθολογικού φαναλισμού. Αν και βλέπει λοιπόν στις σημασίες το ιστορικό στοιχείο, τις θεωρεί πάρ' όλα αυτά ως ορθολογικές. Όμως, οι ορθολογικές σημασίες ξέρουμε ότι παράγονται λογικά οι μεν από τις δε, με αποτέλεσμα το καινούριο να κατασκευάζεται κάθε φορά με συνολοταυτιστικές πράξεις απ' αυτό που ήδη υπάρχει. «Η ολότητα της διαδικασίας δεν είναι παρά η έκθεση των αναγκαίων πραγματωμένων δυνατοτήτων μιας πρωτογενούς αρχής, που υπήρχε ανέκαθεν και θα υπάρχει εσαεί. Έτσι, ο ιστορικός χρόνος καταντά απλό αφηρημένο *medium* της διαδοχικής συνύπαρξης (στην περίπτωση του στρουκτουραλισμού) ή απλό δεχόμενο των διαλεκτικών αλυσώσεων (στην περίπτωση του μαρξισμού)».⁷⁴ Υπ' αυτή την έννοια, η επίκληση ενός τέλους της ιστορίας γίνεται αναπόφευκτη.

Αμέσως λοιπόν μπορούμε να δούμε καθαρά ότι ο λειτουργισμός, ο στρουκτουραλισμός αλλά και ο μαρξισμός δεν είναι παρά τρόποι επέκτασης των αξιώσεων και των θεμελιωδών σχημάτων της συνολιστικής ταυτιστικής λογικής στην κοινωνία και την ιστορία. Διότι η λογική αυτή ως λογική του καθορισμού εμφανίζεται ως σχέση αιτίου-αιτιατού, μέσου-σκοπού, λογικής συνεπαγωγής, και δεν μπορεί να δράσει παρά θέτοντας αυτές τις σχέσεις ως σχέσεις μεταξύ στοιχείων ενός συνόλου. Το Είναι λοιπόν σύμφωνα με αυτή τη λογική, όπως και για την οντολογία που απορρέει απ' αυτήν, δεν μπορεί παρά να τίθεται ως καθορισμένο.

Συμπερασματικά θα μπορούσαμε να πούμε ότι ο Καστοριάδης εισάγει την έννοια της καθοριστικότητας για να περιγράψει την κυρίαρχη αντίληψη της δυτικής ορθολογικής σκέψης ότι το Είναι, επειδή μπορεί να υπαχθεί σε ένα δεδομένο από πάντα και για πάντα σύστημα κατηγοριών, είναι καθορισμένο. Από την έννοια της καθοριστικότητας απορρέει και η ταυτιστική – συνολιστική λογική με την οποία «δουλεύει» η παραδοσιακή λογική, την οποία όμως ο φιλόσοφος αποδέχεται μόνο για ένα μέρος του φυσικού κόσμου. Θεωρεί όμως ότι είναι ακατάλληλη για την σύλληψη του κοινωνικού κόσμου.

⁷³ Βλ. Καστοριάδης Κ., *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, Ύψιλον, Αθήνα 1984, σελ. 57-58.

Κεφάλαιο δεύτερο: η ανάδυση του κοινωνικού- ιστορικού.

Όπως έγινε σαφές από το προηγούμενο κεφάλαιο θα πρέπει να αποδεσμευτούμε από την κληρονομημένη σκέψη και να θεωρήσουμε το κοινωνικό-ιστορικό δι' εαυτό, καθώς δεν είναι δυνατόν να υπαχθεί στις παραδοσιακές κατηγορίες «παρά λογικώς και κενώς».⁷⁵ Τι είναι, όμως, το κοινωνικό- ιστορικό; Όπως ο ίδιος ο Καστοριάδης επισημαίνει « το κοινωνικό-ιστορικό είναι το ανώνυμο συλλογικό, το ανθρώπινο απρόσωπο που γεμίζει κάθε δεδομένο κοινωνικό σχηματισμό, αλλά και που τον περιβάλλει επίσης, που εγκλείει κάθε κοινωνία ανάμεσα στις άλλες και τις εγγράφει όλες μαζί σε μια συνέχεια, [...], η ένωση και η ένταση της θεσμιζουσας και της θεσμισμένης κοινωνίας, της ιστορίας που έχει γίνει και της ιστορίας που φτιάχνεται».⁷⁶ Το κοινωνικό- ιστορικό, για το οποίο κάνει λόγο ο Καστοριάδης, δεν μπορεί να κατανοηθεί ούτε ως πρόσθεση υποκειμένων αλλά ούτε ως συνεργασία μεταξύ πολλών διυποκειμενικότητων. Το κοινωνικό-ιστορικό είναι ανώνυμο συλλογικό χάρη στο οποίο τα υποκείμενα και οι διυποκειμενικότητες θεσμίζονται. Είναι μια ομαδική ύπαρξη που δομεί τα στοιχεία που απαρτίζουν την κοινωνία και τους θεσμούς, σύμφωνα με τους οποίους αυτή συγκροτείται και λειτουργεί.

Αναδυόμενη η κοινωνία μέσα από την προκοινωνική ή τη φυσική στιβάδα, όχι μόνο την προϋποθέτει, αλλά και δεν μπορεί να διαχωριστεί ποτέ απόλυτα απ' αυτήν. Στη μετάβαση, όμως, από το φυσικό στο κοινωνικό αναδύεται, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, ένα άλλο επίπεδο και ένας άλλος τρόπος του Είναι και τίποτα δεν υπάρχει ως κοινωνικό- ιστορικό αν δεν είναι

⁷⁴ *Ο.π.*, σελ. 255-256.

⁷⁵ Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ, ό.π.*, σελ. 250.

⁷⁶ *Ο.π.*, σελ. 160.

σημασία, αν δεν αναδύεται μέσα από ένα θεσμισμένο κόσμο σημασιών και αν δεν αναφέρεται σ' αυτόν.⁷⁷

Το παραπάνω γίνεται σαφές αν αναλογιστούμε ότι καθετί μέσα στο κοινωνικό-ιστορικό είναι συνδεδεμένο με το συμβολικό. Κάθε μορφή κοινωνικής οργάνωσης συνίσταται στο ότι συνδέει σημαίνοντα (παραστάσεις) με σημαίνοντα, δηλαδή σύμβολα. Αυτό συναντάται κατά πρώτο λόγο στη γλώσσα και κατά δεύτερο λόγο, με έναν άλλο τρόπο, στους θεσμούς που συνέχουν μια κοινωνία.⁷⁸

Στην προσπάθειά του να διαυγάσει την έννοια του θεσμού, «την πρωτοταγή σταθερή φιγούρα» μέσα από την οποία γίνεται ορατό το κοινωνικό-ιστορικό», ο Καστοριάδης εξετάζει τις απόψεις του λειτουργισμού και του στρουκτουραλισμού περί θεσμών. Κοινό χαρακτηριστικό και των δύο είναι η προσπάθεια αναγωγής του συμβολικού στοιχείου σε ορθολογικούς καθορισμούς.

Συγκεκριμένα, ο λειτουργισμός ή οικονομικός φουνξιοναλισμός, όπως τον ονομάζει ο Καστοριάδης, εξηγεί την ύπαρξη των θεσμών μέσω της λειτουργίας που αυτοί επιτελούν στην οικονομία. Η αντίληψη αυτή υποστηρίζει ότι οι θεσμοί δημιουργούνται για να ικανοποιήσουν τις πραγματικές ανάγκες κάθε κοινωνίας.⁷⁹ Ποιες, όμως, είναι οι πραγματικές ανάγκες μιας κοινωνίας; Όπως αναφέραμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο δεν υπάρχει κριτήριο που να ορίζει ποιες είναι αυτές οι ανάγκες. Η ιστορία μας δείχνει ότι κάθε άλλο παρά σταθερές μπορεί να είναι. Αν παρατηρήσουμε μάλιστα τη σύγχρονη καπιταλιστική κοινωνία, θα δούμε ότι η βιομηχανίες δημιουργούν καθημερινά καινούριες τεχνητές ανάγκες που, αν και δεν είναι χρήσιμες για την επιβίωση των ανθρώπων, αυτοί σπεύδουν να τις ικανοποιήσουν.⁸⁰ Μια τέτοια άποψη ίσως να είχε νόημα σε κάποιες πρωτόγονες κοινωνίες, βασικό μέλημα των οποίων ήταν η ικανοποίηση των βιολογικών και μόνο αναγκών.

Αυτή, όμως, δεν είναι η μοναδική ανεπάρκεια του λειτουργισμού. Ο λειτουργισμός αδυνατεί επίσης να λάβει υπόψη του την πραγματική σημασία του συμβολισμού, καθώς το θεωρεί ως «ουδέτερο επικάλυμμα» και προσπαθεί να το εντάξει στην ορθολογική τάξη των κοινωνικών λειτουργιών.

⁷⁷ Βλ. *ό.π.*, σελ. 499.

⁷⁸ Βλ. *ό.π.*, σελ. 174.

⁷⁹ Βλ. *ό.π.*, σελ. 172-173.

Έτσι διατείνεται ότι «ο τύπος είναι πάντοτε στην υπηρεσία της ουσίας, η δε ουσία είναι ‘πραγματική ορθολογική’».⁸¹

Ο συμβολισμός δεν είναι ούτε ουδέτερο επικάλυμμα, αλλά ούτε και απολύτως πρόσφορος για τη λειτουργία των πραγματικών διαδικασιών. Στην προκειμένη περίπτωση, δεν μπορεί να είναι ουδέτερος, καθώς είναι υποχρεωμένος να παίρνει τα σημεία του από κάτι που ήδη υπάρχει, τη φύση ή την κοινωνία. Δεν μπορεί να είναι απολύτως πρόσφορος, καθώς κάτι τέτοιο θα σήμαινε ότι υπάρχει ένα πραγματικό νόημα ανεξάρτητο από κάθε θέσμιση το οποίο η κοινωνία θα έπρεπε να επιδιώκει. Ο μαρξισμός για παράδειγμα θεωρούσε ότι οι θεσμοί ανήκουν στην υπερδομή και καθορίζονται πάντοτε από την υποδομή, που είναι η οικονομία. Για να μπορέσει να καθορισθεί η υποδομή προϋποτίθεται ότι η δομή είναι ήδη δομημένη. Πώς μπορεί, όμως, να είναι δομημένη, αν προηγουμένως δεν έχει θεσμιστεί;⁸² Μια τέτοια άποψη στερείται νοήματος, καθώς όπως χαρακτηριστικά λέει ο Καστοριάδης, «είναι αδύνατο να συλλάβουμε ένα περιεχόμενο της κοινωνικής ζωής που θα ήταν πρώτο και το οποίο θα έδινε έκφραση στον εαυτό του μέσα στους θεσμούς, και ανεξάρτητα από αυτούς· αυτό το περιεχόμενο δεν μπορεί να ορισθεί παρά μέσα σε μια δομή, αυτή δε περιλαμβάνει πάντοτε τον θεσμό (...)».⁸³

Για τον Καστοριάδη, η πραγματικότητα δεν εξαντλείται στην παραπάνω περιγραφή. Αν πάρουμε ως παράδειγμα το τυπικό των θρησκειών, θα δούμε ότι στηρίζεται σε σύμβολα που παραπέμπουν στο «πραγματικό» και στο «ορθολογικό» αλλά ότι δεν εξαντλούνται σε αυτό. Οι λεπτομέρειες, που το τυπικό μιας λατρείας περιλαμβάνει, μόνο εν μέρει καθορίζονται από την πραγματικότητα. Τις περισσότερες φορές, όμως, έχουν μια όχι λειτουργική αλλά συμβολική αναφορά στο περιεχόμενο. Επίσης, οι λεπτομέρειες αυτές έχουν τεθεί στο ίδιο επίπεδο, γεγονός που δείχνει το μη ορθολογικό χαρακτήρα του συμβολισμού. Ενώ, λοιπόν, σε όλα τα ορθολογικά δίκτυα υπάρχει ιεράρχηση στοιχείων σε πρωτεύοντα και δευτερεύοντα, το τυπικό μιας λατρείας δεν γνωρίζει τέτοιου είδους ιεράρχηση. Έτσι κάθε προσπάθεια

⁸⁰ Βλ. *ό.π.*, σελ. 232-233.

⁸¹ *Ο.π.*, σελ. 175

⁸² Βλ. *ό.π.*, σελ. 186.

⁸³ *Ο.π.*, σελ. 185.

να εξηγηθεί ορθολογικά ο θρησκευτικός συμβολισμός καταδικάζεται σε αποτυχία.⁸⁴

Η αντίληψη αυτή για τους θεσμούς που ανάγει τη σημασία τους στο λειτουργικό στοιχείο είναι εν μέρει σωστή. Δεν εξαντλεί, όμως, την πραγματική ουσία των θεσμών. Οι θεσμοί είναι συμβολικά συστήματα μέσα στα οποία συνδυάζονται μια λειτουργική με μια φαντασιακή συνιστώσα. Το συμβολικό στοιχείο φέρει σημασίες, οι οποίες ναι μεν περιλαμβάνουν πάντα μια ορθολογική-πραγματική συνιστώσα που αντιπροσωπεύει το πραγματικό και είναι απαραίτητη για να δράσουμε πάνω σ' αυτό, αλλά και μια φαντασιακή συνιστώσα, «μια πρωταρχική δύναμη να θέτει κανείς ή να δίνει στον εαυτό του υπό τον τρόπο της παράστασης ένα πράγμα και μια σχέση που δεν υπάρχουν (που δε δίδονται ή που δεν δόθηκαν ποτέ στην αντίληψη)[...]».⁸⁵

Ο στρουκτουραλισμός από την άλλη ανάγει επίσης τους θεσμούς στην ορθολογική τάξη. Έτσι διατείνεται ότι κάθε θεσμός είναι απλώς ένα συμβολικό σύστημα, το οποίο συνίσταται σε σχέσεις μεταξύ σημείων που δεν είναι καθ' εαυτά σημαίνοντα. Η γλώσσα και κάθε συμβολικό δίκτυο, όμως, δεν είναι μόνο μια λογική οργάνωση του κόσμου με βάση τη δυαδική λογική των αντιθέτων. Και αυτό γιατί ο συμβολισμός δεν μπορεί να αναχθεί στη «δομή των αντιθέσεων», «στη διαφορά των σημείων».⁸⁶ Οι σημαίνουσες δομές φέρουν πάντα ένα νόημα, το οποίο δεν προκύπτει απ' τον συνδυασμό αυτών των σημείων. Το νόημα εξαρτάται, βέβαια, απ' τα σημεία και τους εκάστοτε συνδυασμούς τους, αλλά αυτό δεν συνεπάγεται ότι συνδέεται αναγκαστικά με κάποια σημαίνουσα δομή. Σύμφωνα με τον Καστοριάδη το νόημα αυτό είναι κάτι διαφορετικό, «είναι ο ανεξάρτητος πυρήνας, που φθάνει στην έκφραση». Η αναγνώριση της ύπαρξης αυτού του νοήματος και μόνο μας επιτρέπει να καταλάβουμε την επιλογή από μια κοινωνία του συμβολισμού της αλλά και την αλλαγή των συμβολικών αυτών δικτύων μέσα στη ιστορία.⁸⁷

Για να κατανοήσουμε καλύτερα ποιο είναι το πρόβλημα του στρουκτουραλισμού καλό θα ήταν να εξετάσουμε τη γλώσσα και πιο συγκεκριμένα το πρόβλημα που θέτει η σημειακή σχέση. Η γλώσσα, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, είναι *κώδικας* στο μέτρο που οργανώνεται

⁸⁴ Βλ. *ό.π.*, σελ. 176-177.

⁸⁵ Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ*, *ό.π.*, σελ. 190.

⁸⁶ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Το φαντασιακό: η δημιουργία...», *ό.π.*, σελ. 122.

συνολοταυτιστικά, καθόσον δηλαδή είναι σύστημα συνόλων, αλλά είναι και *φάτις* καθόσον αναφέρεται σε ένα μάγμα σημασιών.⁸⁸ Η γλώσσα ως φάτις, που μας ενδιαφέρει εδώ, αναφέρεται στις σημασίες οι οποίες ενέχονται στην πυρηνική πράξη του λέγειν που είναι η κατονομασία.

Οι σημασίες αυτές δεν βρίσκονται σε μονοσήμαντη αντιστοιχία με ένα σημαινόμενο. Κάθε σημασία είναι μια αόριστη δέσμη παραπομπών (ατελείωτων) σε κάποιο άλλο πράγμα. Με άλλα λόγια, η πλήρης σημασία μιας λέξης δεν παραπέμπει σε ένα και μόνο πράγμα, αλλά σε οτιδήποτε θα μπορούσε να ειπωθεί κοινωνικά, να νοηθεί ή να παρασταθεί με αφορμή τη λέξη αυτή. Γι' αυτό ο Καστοριάδης τονίζει συνεχώς ότι οι σημασίες είναι αόριστες και ακαθόριστες, χωρίς αυτό να σημαίνει φυσικά ότι είναι χαοτικές. Η δέσμη των παραπομπών είναι, λοιπόν, πάντα ανοικτή, αφού υπάρχει ανάδυσση σημαινόμενων άλλων απ' αυτά που έχουν καταγραφεί σε μια συγχρονική κατάσταση της γλώσσας. Το γεγονός αυτό εξηγεί γιατί το λεξικό των σημασιών της γλώσσας είναι πάντοτε ανοικτό, χαρακτηριστικό που αποδεικνύει ότι η γλώσσα αυτή είναι «ζωντανή», δεν αποτελεί δηλαδή ένα *corpus* πεπερασμένων και ορισμένων γλωσσικών εκφράσεων.⁸⁹

Η λέξη, όμως, παραπέμπει ως γνωστόν και στο ανάφορο ή στα ανάφορα της. Αυτό το ανάφορο δεν είναι ποτέ, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, μια απόλυτη και χωριστή μοναδικότητα. Το όνομα, παραδείγματος χάρη, ενός ατόμου παραπέμπει στον ωκεανό του τι αυτό το όνομα είναι, στο σύνολο των εκδηλώσεών του, σε όλη του την ύπαρξη κ.ο.κ. Για να μιλήσουμε για κάτι συγκεκριμένο που συμβαίνει εδώ και τώρα θα πρέπει να κάνουμε μια σειρά αφαιρέσεων που η καθεμιά τους κινητοποιεί έναν απροσδιόριστο αριθμό παραπομπών σε κάτι άλλο από αυτό. Είναι λοιπόν σαφές ότι πέρα από την ταυτιστική χρήση του νοήματος το ανάφορο είναι ουσιαστικά ακαθόριστο και ανοικτό, όπως για τον ίδιο λόγο είναι ανοικτή η δέσμη των παραπομπών. Ο Καστοριάδης, βέβαια, δεν ισχυρίζεται ότι η σημασία είναι απλώς το ανάφορο αλλά ότι δεν είναι ποτέ διαχωρίσιμη από το ανάφορο.⁹⁰

Οι σημασίες λοιπόν, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, είναι ακαθόριστες και «αλυσώνονται» μεταξύ τους με τον τρόπο της παραπομπής, η οποία

⁸⁷ Βλ. Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ*, ό.π., σελ. 206.

⁸⁸ Βλ. ό.π., σελ. 341.

⁸⁹ Βλ. ό.π., σελ. 348-349.

λειτουργεί ουσιαστικά μέσω ενός *quid pro quo*, μέσω δηλαδή της εκπροσώπησης η οποία θέτει ότι «το χ είναι εδώ αντί του ψ». Αυτό το *quid pro quo* είναι ο πυρήνας της σημειακής σχέσης, της σχέσης δηλαδή που υπάρχει στην πράξη της κατονομασίας μεταξύ σημείου και αντικειμένου και θέτει τους δύο αυτούς όρους ως συνανήκοντες.⁹¹

Η σημειακή σχέση δεν μπορεί ούτε να αναλυθεί αλλά ούτε και να κατασκευαστεί, καθώς μεταξύ των δύο αυτών όρων, των οποίων την ταυτότητα θέτουμε, δεν υπάρχει πραγματική ή λογική σχέση. Εξάλλου, κάθε πραγματική ή λογική σχέση προϋποθέτει τη σημειακή σχέση, επομένως δεν είναι δυνατόν να κατασκευαστεί αυτή η λογική σχέση από κάτι που βρίσκεται ήδη στη βάση της. Η σημειακή σχέση, λοιπόν, η οποία καλύπτει μια «οιονεί - ισοδυναμία» και ένα «οιονεί - ανήκειν» είναι αυθαίρετη, δηλαδή θεσμισμένη. «Όπως όλος ο κόσμος ξέρει, δεν θα μπορούσε να υπάρξει αναγκαίος και επαρκής λόγος που να κάνει ώστε ο 'σκύλος' να είναι εδώ αντί του *canis* ή το 'επτά' να έχει να κάνει με το 'Θεό'». ⁹²

Εν κατακλείδι αυτό που μας δείχνει ο Καστοριάδης είναι ότι η σημασία έχει δύο όψεις λογικά και πραγματικά αδιαχώριστες: την όψη της οριστικότητας-καθοριστικότητας και την όψη της αοριστίας-ακαθοριστίας. Έτσι είναι ουσιώδες ότι η γλώσσα μας επιτρέπει πάντοτε να χειριζόμαστε τις σημασίες ως ένα σύνολο σχηματισμένο από καθορισμένους όρους που μπορούν να διακριθούν από τους υπόλοιπους και να επισημανθούν ως χωριστοί και διακριτοί· αλλά είναι επίσης ουσιώδες ότι παρέχει πάντοτε τη δυνατότητα να αναδύονται νέοι όροι, οι σχέσεις μεταξύ υπαρχόντων όρων να ορίζονται εκ νέου, αφού τόσο οι μεταξύ δεδομένων όρων σχέσεις είναι ανεξάντλητες και ακαθόριστες όσο και οι ίδιοι οι όροι είναι ανεξάντλητοι και ακαθόριστοι. Υπ' αυτήν την έννοια, ο τρόπος του είναι των σημασιών δεν είναι ο τρόπος του είναι του συνόλου αλλά του «μάγματος».

Τι είναι λοιπόν μάγμα; Δίνοντας μια εποπτική περιγραφή του όρου μάγμα, ο Καστοριάδης γράφει: «Πρέπει να σκεφθούμε μια πολλαπλότητα η οποία δεν είναι μια, με την παραδεδομένη έννοια του όρου, αλλά την οποία επισημαίνουμε ως μία, και που δεν είναι πολλαπλότητα, με την έννοια ότι θα

⁹⁰ Βλ. *ό.π.*, σελ. 482.

⁹¹ Βλ. *ό.π.*, σελ. 351-352.

⁹² Καστοριάδης Κ., «Το φαντασιακό: η δημιουργία...», *ό.π.*, σελ. 122-123.

μπορούσαμε να απαριθμήσουμε, πράγματι ή δυνάμει, ό,τι 'περιέχει', αλλά όπου μπορούμε να επισημαίνουμε κάθε φορά όρους όχι απόλυτα συγκεκριμένους· ή ακόμη, ένα ακαθόριστο αριθμό όρων ενδεχομένως μεταβαλλόμενων που έχουν συλληχθεί από μια προ-σχέση δυνητικά μεταβατική (την παραπομπή)· ή το συνέχειν των διακεκριμένων-αδιάκριτων συστατικών μιας πολυειδίας· ή ακόμη την απροσδιόριστα μπλεγμένη δέσμη συνδετικών ιστών, φτιαγμένων από διαφορετικές και εντούτοις ομοιογενείς υφάνσεις, παντού διάστικτη από ενδύναμες και εφήμερες μοναδικότητες.- Και πρέπει να σκεφθούμε τις πράξεις της ταυτιστικής λογικής ως πολλαπλές ταυτόχρονες ανατομές που μετασχηματίζουν ή ενεργοποιούν αυτές τις εν δυνάμει μοναδικότητες, αυτά τα συστατικά, αυτούς τους όρους, σε στοιχεία διακεκριμένα και ορισμένα, που σταθεροποιούν την προ-σχέση παραπομπής στη σχέση, οργανώνουν το συνέχειν, το είναι εντός, το είναι -επάνω, το είναι – εγγύς, σε συστήματα σχέσεων καθορισμένων και καθοριστικών (ταυτότητας, διαφοράς, ανήκειν, εγκλεισμού), διαφορίζουν αυτό που διακρίνουν κατ' αυτόν τον τρόπο σε 'όντα' και 'ιδιότητες', χρησιμοποιούν αυτόν τον διαφορισμό, για να συγκροτήσουν 'σύνολα' και 'κλάσεις'». ⁹³ Το μάγμα μας παραπέμπει σε ένα διαφορετικό τρόπο του είναι. Το Είναι εκλαμβάνεται ως μια πολλαπλότητα η οποία, αν και μπορούμε απ' αυτή να εξαγάγουμε απεριόριστες συνολιστικές σχέσεις, η ίδια δεν είναι ποτέ δυνατόν να κατανοηθεί ως συνολιστικό ταυτιστικό σύστημα. Καθετί που μπορεί να δοθεί πραγματικά, και που κατά τον Καστοριάδη είναι η παράσταση, η σημασία και η φύση, είναι με τον τρόπο του είναι του μάγματος. ⁹⁴

Ο στρουκτουραλισμός λοιπόν, όπως και ο λειτουργισμός, στην προσπάθειά του να αναγάγει το συμβολικό στην ορθολογική τάξη δεν καταφέρνει να αναγνωρίσει τη φανταστική συνιστώσα κάθε συμβολισμού, που σύμφωνα με τον Καστοριάδη είναι και η πιο ουσιαστική. Αυτό που εκείνος, βέβαια, αποκαλεί φαντασικό δεν είναι το «κατοπτρικό», το πλασματικό ή φαντασματικό, όπως παρουσιάζεται από ορισμένα ψυχαναλυτικά ρεύματα και το οποίο δεν είναι φυσικά παρά μια αντανάκλαση του πραγματικού· ούτε είναι ένα υπο-προϊόν της πλατωνικής οντολογίας, μια θέση που σύμφωνα με τον Καστοριάδη «αλυσόδεσε τους ανθρώπους για

⁹³ ΦΘΚ, ό.π., σελ. 480.

πάντα σ' ένα κάποιο υπόγειο του περίφημου σπηλαιίου: ανάγκη τόνδε τον κόσμο εικόνα τινός είναι».⁹⁵ Επίσης, η έννοια του φαντασιακού δεν ταυτίζεται με αυτή του ιρασιοναλισμού, με την άρνηση δηλαδή κάθε λογικής,⁹⁶ όπως πολλοί πιστεύουν. Το φαντασιακό σημαίνει τοποθέτηση καινούριων μορφών, δημιουργία, όπου η τοποθέτηση αυτή δεν είναι καθορισμένη αλλά καθοριστική. Πρόκειται για τοποθέτηση χωρίς έσχατο ορθολογικό κίνητρο, η οποία δεν μπορεί να εξηγηθεί με τη βοήθεια κάποιου αιτιακού, λειτουργικού ή ακόμη και ορθολογικού σχήματος.⁹⁷

Το φαντασιακό παίρνει την πιο χαρακτηριστική του μορφή στις σημασίες που δεν αντιστοιχούν σε τίποτα το υπαρκτό, στις σημασίες που το σημαινόμενο, στο οποίο παραπέμπει το σημαίνον, είναι σχεδόν ασύλληπτο. Ως παράδειγμα τέτοιων σημασιών ο Καστοριάδης φέρνει τη σημασία «Θεός», όπως αυτή τίθεται κάθε φορά από τη συγκεκριμένη κοινωνία. Ο Θεός δεν είναι ούτε σημασία του πραγματικού αλλά ούτε σημασία του ορθολογικού. Ο τρόπος του είναι του θεού παραπέμπει σ' ένα τρόπο του μη είναι. Αν και ο Θεός δεν είναι σύμβολο άλλου πράγματος, παρόλα αυτά προϋποτίθεται από μια σειρά συμβόλων που χάρη σ' αυτόν καθίστανται θρησκευτικά σύμβολα. Τι είναι, λοιπόν, Θεός; Είναι μια φαντασιακή σημασία κεντρική για την οργάνωση μιας μονοθεϊστικής κοινωνίας, η οποία λειτουργεί ως πηγή του είναι, ως απαρχή του Νόμου, ως έσχατο θεμέλιο κάθε αξίας και προσανατολισμού του κοινωνικού πράττειν. Βάσει αυτής της σημασίας μια κοινωνία διακρίνει το ιερό από το ανίερο και θεσμίζει ένα πλήθος δραστηριοτήτων οι οποίες χωρίς την έννοια αυτή δεν έχουν κανένα λόγο ύπαρξης.⁹⁸ Άλλες τέτοιες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες είναι η πόλις, το έθνος, το κράτος, ο πολίτης, το κεφάλαιο, το εμπόρευμα, το χρήμα, η αρετή, η αμαρτία, η ανδρεία, καθώς και οι έννοιες άνδρας, γυναίκα, παιδί ανάλογα με τους ρόλους που έχουν σε κάθε κοινωνία.⁹⁹

Τέτοιες κεντρικές σημασίες οργανώνουν την ανθρώπινη συμπεριφορά και τις κοινωνικές σχέσεις, καθορίζουν το θεσμικό πλαίσιο κάθε κοινωνίας και αποτελούν φαντασιακή δημιουργία της εκάστοτε κοινωνίας. Τις σημασίες

⁹⁴ Βλ. *ό.π.*, σελ. 478.

⁹⁵ Καστοριάδης Κ., «Εισαγωγή» στη *ΦΘΚ*, *ό.π.*, σελ. 13.

⁹⁶ Βλ. Καρύτσας Γ., *4 κείμενα για τον Καστοριάδη*, Αρδην, Αθήνα, 2001, σελ. 11.

⁹⁷ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Νεότερη επιστήμη...», *ό.π.*, σελ. 191.

⁹⁸ Βλ. Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ*, *ό.π.*, σελ. 191-192, 209.

αυτές ο Καστοριάδης τις ονομάζει κοινωνικές φαντασιακές σημασίες. Φαντασιακές, γιατί δεν αντιστοιχούν σε πραγματικά ή ορθολογικά στοιχεία αλλά έχουν τεθεί δια δημιουργίας, και κοινωνικές γιατί δημιουργός αυτών είναι ένα απρόσωπο και ανώνυμο σύνολο.¹⁰⁰

Η σύλληψη αυτού του στοιχείου από τον Καστοριάδη είναι μεγάλης σημασίας. Φιλόσοφοι του παρελθόντος απέδιδαν την παραγωγή των σημασιών στην ατομική ψυχή. Η προσπάθεια όμως αυτή ήταν καταδικασμένη σε αποτυχία, γιατί παραγνώριζε την αδυναμία απόσπασης αυτής της ψυχής από το κοινωνικό συνεχές. Αυτό το φαντασιακό ξεπερνά την κάθε επιμέρους υποκειμενική παράσταση και έχει χαρακτήρα κοινωνικό. Δεν μπορούμε να φανταστούμε τη δημιουργία που επιτελεί το φαντασιακό ως έργο ενός ή ορισμένων ανθρώπων. Πρόκειται για ανώνυμο και συλλογικό φαντασιακό, για το κοινωνικό φαντασιακό.¹⁰¹

Τι είναι, όμως, αυτό το κοινωνικό φαντασιακό; Ως κοινωνικό φαντασιακό ορίζεται η δημιουργική ικανότητα που έχουν επιδείξει οι ίδιες οι ανθρώπινες κοινότητες μέσα από συλλογικές δημιουργίες, όπως είναι η γλώσσα, οι θεσμοί, οι νόμοι, τα ήθη, τα έθιμα.¹⁰² Ό,τι μέσα στο κοινωνικό-ιστορικό είναι δημιουργία ή όπως χαρακτηριστικά λέει ο Καστοριάδης «οντοπραξία» καλείται κοινωνικό φαντασιακό ή θεσμίζουσα κοινωνία.¹⁰³

Το κοινωνικό φαντασιακό είναι το στοιχείο που καθορίζει τον τρόπο με τον οποίο η κάθε κοινωνία βλέπει και φτιάχνει την ίδια της την ύπαρξη, τον κόσμο της και τις σχέσεις της μ' αυτόν. Χρησιμοποιώντας στηρίγματα που του παρέχει το φυσικό δεδομένο, τα προσαρμόζει στις εκάστοτε φαντασιακές σημασίες της και διαμορφώνει ένα σημαίνον όλο, μέσα στο οποίο πρέπει να βρουν τη θέση τους τα φυσικά αντικείμενα, καθώς επίσης και καθετί που θα μπορούσε να έχει σημασία για τη ζωή του κοινωνικού συνόλου.¹⁰⁴

Η θέσμιση της κοινωνίας είναι, λοιπόν, κάθε φορά θέσμιση ενός μάγματος φαντασιακών σημασιών, οι οποίες οφείλουν να προσδώσουν

⁹⁹ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Το φαντασιακό: η δημιουργία...», *ό.π.*, σελ. 117.

¹⁰⁰ Βλ. *ό.π.*, σελ. 117-118.

¹⁰¹ Βλ. Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ*, *ό.π.*, σελ. 216.

¹⁰² Βλ. Παπαδοπούλου Τ., «*Του Κ. Καστοριάδη 'Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας'*», εκδ. Πόλις, Αθήνα, 2000, σελ. 63.

¹⁰³ Βλ. Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ*, *ό.π.*, σελ. 512.

¹⁰⁴ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Θέσμιση κοινωνίας και θρησκείας», στο έργο του ίδιου: *Χώροι Ανθρώπου*, *ό.π.*, σελ. 277.

νόημα σε καθετί που μπορεί να παρουσιαστεί εντός της κοινωνίας και εκτός αυτής. Αυτές ορίζουν αυτό που είναι κάθε πράγμα και κάθε συναρμογή πραγμάτων, όπως επίσης και τον κόσμο μέσα στον οποίο υπάρχουν αυτές οι συναρμογές. Αυτές διαποτίζουν, προσανατολίζουν και διευθύνουν ολόκληρη τη ζωή της δεδομένης κοινωνίας, αλλά και τα άτομα που τη συγκροτούν.¹⁰⁵

Μέσω των φαντασιακά δημιουργημένων σημασιών κάθε κοινωνία δίνει «απαντήσεις» σε θεμελιώδη «ερωτήματα» που αφορούν την ταυτότητά της, τη διάρθρωσή της, τον κόσμο και τις σχέσεις της μ' αυτόν, τις ανάγκες και τις επιθυμίες της. Βάσει αυτών σχηματίζει μια ορισμένη αντίληψη για τον εξωτερικό φυσικό κόσμο και τις σχέσεις της κοινωνίας μαζί του και επιλέγει το συγκεκριμένο συμβολικό δίκτυο αντί οποιουδήποτε άλλου.¹⁰⁶

Αυτό που συνέχει, λοιπόν, την κοινωνία είναι η θέσμισή της ως «όλου», που εμπερικλείει στους κόλπους του γλώσσα, αξίες, σημασίες, τρόπους αντιμετώπισης προβλημάτων και κατ' επέκταση οτιδήποτε νοηματοδοτεί τη συγκεκριμένη κοινωνία. Ο κόσμος ως Χάος, όπως αναφέρθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο, δεν έχει κάποιο συγκεκριμένο νόημα. Η κοινωνία είναι αυτή που κάθε φορά του δίνει «νόημα» μέσω των φαντασιακών της σημασιών. Γι' αυτό θα μπορούσαμε να πούμε ότι κάθε κοινωνία αποτελεί ένα σύστημα ερμηνείας του κόσμου, καθώς η θέσμισή της είναι αυτή που καθορίζει τι είναι πραγματικό και τι όχι, τι έχει νόημα και τι στερείται νοήματος.¹⁰⁷

Η θέσμιση της κοινωνίας τώρα επιτελείται με δύο αλληλένδετα και αναπόσπαστα στοιχεία: το ταυτιστικό-συνολιστικό και το φαντασιακό. Το συνολιστικό-ταυτιστικό στοιχείο είναι η λογική διάσταση μιας κοινωνίας. Κάθε κοινωνία υπακούει στους φυσικούς νόμους, δρα και σκέπτεται μέσω στοιχείων και σχέσεων που τίθενται διακεκριμένα και ορισμένα. Για παράδειγμα είναι δεδομένο σε κάθε κοινωνία ότι $1+1+1=3$. Το φαντασιακό στοιχείο απ' την άλλη πλευρά δεν υπακούει σε καθορισμένες σχέσεις, λογικές και αναγκαίες. Έτσι, ανάλογα με το παραπάνω παράδειγμα, αν και η συνολιστική - ταυτιστική λογική μας υποδεικνύει ότι $1+1+1=3$, η ορθόδοξη χριστιανική θρησκεία διατείνεται ότι Πατήρ, Υιός και Άγιο Πνεύμα είναι ένα.

¹⁰⁵ Βλ. *ό.π.*, σελ. 277.

¹⁰⁶ Βλ. Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ, ό.π.*, σελ. 218-222.

¹⁰⁷ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Το φαντασιακό: η δημιουργία...», *ό.π.*, σελ. 115-119.

Αυτή η σχέση είναι αποτέλεσμα του φαντασιακού κι ως τέτοια δεν μπορεί να ανασυγκροτηθεί «αναλυτικά», βάσει ορθολογικών σχέσεων και πράξεων.¹⁰⁸ Κάθε θέσμιση οφείλει, λοιπόν, να λαμβάνει υπόψη της τις συνολιστικές οργανώσεις που παρουσιάζονται στη φύση, αλλά και το γεγονός ότι αυτές εμβαπτίζονται κάθε φορά στο μάγμα των φαντασιακών σημασιών που οργανώνει την εκάστοτε κοινωνία.

Οι φαντασιακές αυτές σημασίες και οι θεσμοί που τις ενσαρκώνουν «μεταγγίζονται» σε κάθε ιδιαίτερο ανθρώπινο ον κατά τη διαδικασία της κοινωνικοποίησης μέσω της γλώσσας και των συμπεριφορών, των βλέψεων προς πραγματοποίηση, της ικανότητας για συνύπαρξη. Εσωτερικεύοντας πλευρές του εκάστοτε θεσμισμένου μάγματος των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών, που είναι το μόνο ικανό να παράσχει στην ψυχή ένα νόημα, το άτομο καθορίζεται κοινωνικά και σχεδόν υποχρεώνεται να αναπαράγει τη μορφή της κοινωνίας που το καθόρισε.¹⁰⁹ Υπ' αυτή την έννοια, για να βρούμε κάτι μέσα στον άνθρωπο που δεν είναι κοινωνικό θα πρέπει να φτάσουμε στον πυρήνα της ψυχής, εκεί όπου λειτουργούν οι πιο πρωτογενείς επιθυμίες και τα πιο άγρια συναισθήματα.¹¹⁰

Δημιουργώντας τις κοινωνικές φαντασιακές της σημασίες κάθε κοινωνία εγκαθιδρύει τον ιδióκοσμό της, μέσα στον οποίο αυτοεγκλείεται. Η ίδια η ταυτότητά της δεν είναι τίποτε άλλο παρά αυτό το σύστημα ερμηνείας του κόσμου που είναι η ίδια, αυτού του κόσμου που αυτή δημιουργεί. Γι' αυτόν άλλωστε το λόγο κάθε επίθεση εναντίον αυτού του συστήματος ερμηνείας του κόσμου την αντιλαμβάνεται ως επίθεση εναντίον της, καθώς απειλεί να διαρρήξει το γνωστικό, πληροφορησιακό και οργανωτικό της κλείσιμο.¹¹¹

Ο Καστοριάδης διατείνεται ότι όλες σχεδόν οι κοινωνίες θεσμίστηκαν μη αναγνωρίζοντας στον εαυτό τους την ίδια τους την αρχή. Έτσι, αποδίδουν τη δημιουργία των θεσμών σε μια αρχή εξωκοινωνική. Ισχυρίζονται, δηλαδή, ότι οι νόμοι που καθορίζουν τις σχέσεις ανάμεσα στα άτομα είναι καθορισμένοι έξωθεν, άλλοτε από τους προγόνους, άλλοτε από τους θεούς,

¹⁰⁸ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία», στο έργο του ιδίου: *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ό.π., σελ. 46-47.

¹⁰⁹ Βλ. ό.π., σελ. 44-51.

¹¹⁰ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Το φαντασιακό: η δημιουργία...», ό.π., σελ. 115.

¹¹¹ Βλ. ό.π., σελ. 119-120.

από τη φύση ή από τη ratio.¹¹² Αυτή η εξωκοινωνική πηγή αποτελεί τον εγγυητή της νομιμότητας. Αφού λοιπόν η θέσμισή τους αποδίδεται σε κάτι ανώτερο και εξω-κοινωνικό, οι νόμοι, οι αρχές, οι αξίες και οι σημασίες θεωρούνται παγιωμένες, δεδομένες μια για πάντα και από τη στιγμή που τίθενται δεν επιδέχονται καμία αμφισβήτηση, καμία δυνατότητα δράσης έπ' αυτών. Αυτές οι κοινωνίες ονομάζονται ετερόνομες και χαρακτηριστικό τους είναι η συγκάλυψη της θέσμησης της κοινωνίας.¹¹³

Όμως στην πραγματικότητα η κοινωνία είναι αυτοδημιουργία, έργο του κοινωνικού φαντασιακού που δεν δημιουργεί άπαξ και δια παντός έναν και μόνο τύπο αλλά συνεχώς νέες μορφές, νέα είδη. «Αυτό φανερώνουν τόσο η ύπαρξη μιας ιστορίας in toto, όσο και η εμφάνιση νέων κοινωνιών (νέων τύπων κοινωνιών) και ο αδιάκοπος αυτομετασχηματισμός κάθε κοινωνίας».¹¹⁴ Η ανθρώπινη ιστορία, όπως άλλωστε και ο χρόνος του όντος εν γένει, είναι δημιουργία και καταστροφή μορφών. Η κοινωνία είναι μια μορφή ιδιαίτερη και κατ' αυτόν τον τρόπο θα μπορούσαμε να πούμε ότι η ιστορία είναι η ανάδυση συνεχώς νέων κοινωνιών, ο χώρος όπου το ανθρώπινο ον δημιουργεί οντολογικές μορφές.¹¹⁵ Πώς όμως αναδύονται νέες κοινωνικο-ιστορικές μορφές;

Η ανάδυση νέων κοινωνικών μορφών, σύμφωνα με τον Καστοριάδη γίνεται «δια δημιουργίας» και δημιουργία δεν σημαίνει ακαθοριστία, αν και την προϋποθέτει εν μέρει, σημαίνει τοποθέτηση νέων μορφών, νέων ειδών που δεν μπορούν να αναχθούν σε αυτό που προϋπήρχε ούτε να προκύψουν επαγωγικά ή απαγωγικά απ' αυτό. Πρόκειται δηλαδή για δημιουργία «ex nihilo». Βέβαια, η «δημιουργία» δεν ξεκινά από το μηδέν σε ένα άγραφο χαρτί. «Κάθε ιστορική δημιουργία λαμβάνει χώρα επί, εντός και δια του ήδη θεσμισμένου. Το ήδη θεσμισμένο της είναι προϋπόθεση και όριο, αλλά δεν την καθορίζει και βέβαια ακόμη λιγότερο την καθορίζει ορθολογικά, εφόσον αυτό περί του οποίου πρόκειται είναι το πέρασμα από ένα μάγμα

¹¹² Βλ. Καστοριάδης Κ., «Η Δύση και ο τρίτος κόσμος», στο έργο του ίδιου: *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, Ύψιλον, Αθήνα 1990, σελ. 79

¹¹³ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Παιδεία και Δημοκρατία», *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, Ύψιλον, Αθήνα 1993, σελ. 61-62.

¹¹⁴ Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ*, ό.π., σελ. 271.

¹¹⁵ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Οι διανοούμενοι και η ιστορία» στο έργο του ίδιου: *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ό.π., σελ. 115

φαντασιακών σημασιών σε κάποιο άλλο». ¹¹⁶ Το πέρασμα αυτό στηρίζεται σε προγενέστερα στοιχεία, τα οποία όμως αποκτούν τώρα καινούριο νόημα και σημασία.

Η ιστορία, λοιπόν, σύμφωνα με τον Καστοριάδη είναι δημιουργία, γένεση οντολογική. Κάθε προσπάθεια να αναχθεί σε ορθολογικούς καθορισμούς και να εξηγηθεί βάσει αυτών είναι καταδικασμένη σε αποτυχία. Η ιστορία είναι δημιουργία, «είναι κάτι που ξεπερνάει κάθε καθορισμό και κάθε νομοτέλεια, δημιουργία καινούριων σημασιών και καινούριων θεσμών- και ταυτόχρονα, και για τον ίδιο λόγο, πηγή για μας και γι' αυτό που σκεφτόμαστε». ¹¹⁷

Συμπερασματικά, ασκώντας κριτική στη συνολιστική- ταυτιστική λογική, που χρησιμοποιεί τόσο ο λειτουργισμός όσο και ο στρουκτουραλισμός, ο Καστοριάδης δείχνει ότι ο τρόπος του Είναι της κοινωνίας και της ιστορίας δεν μπορεί να αναχθεί σε ορθολογικούς καθορισμούς. Η κοινωνία είναι δημιουργία του κοινωνικού φαντασιακού, δημιουργία από το Χάος, την Άβυσσο, το Απύθμενο, και η ιστορία είναι ανάδυση συνεχώς νέων μορφών. Για να θεμελιώσει μάλιστα τη νέα οντολογία δεν απορρίπτει συλλήβδην τη συνολιστική- ταυτιστική λογική (πώς θα μπορούσε άλλωστε αφού χάρη στη συνολιστική- ταυτιστική λογική είναι δυνατό το λέγειν) αλλά περνώντας από τα μονοπάτια που αυτή χαράσσει δείχνει ότι αυτή δεν εξαντλεί το Είναι. ¹¹⁸

¹¹⁶Καστοριάδης Κ., «Άτομο, Κοινωνία, Ορθολογικότητα, Ιστορία», στο έργο του ίδιου: *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, ό.π., σελ. 61.

¹¹⁷Καστοριάδης Κ., *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, ό.π., σελ. 83

¹¹⁸Βλ. Honneth A., *The fragmented world of the social: Essays in social and political philosophy*, edited by Charles W. Wright, State University of New York Press, 1995, σελ. 178- 181.

Κεφάλαιο τρίτο: Η Αλήθεια στον κοινωνικό – ιστορικό κόσμο.

Στο κεφάλαιο αυτό θα εξετάσουμε την έννοια της αλήθειας στο σύστημα του Κ. Καστοριάδη, καθώς, ύστερα από την ανάλυση της φαντασιακής θέσμησης της κοινωνίας, το θέμα της αλήθειας τίθεται πλέον με διαφορετικούς όρους.

Όποια κι αν είναι η θέσμηση της κοινωνίας, υπάρχει η γλώσσα, άρα η δυνατότητα διατύπωσης αληθών και ψευδών αποφάνσεων. Υπάρχει έτσι η αναγκαιότητα για την κοινωνία, όσο πρωτόγονη κι αν είναι, να εδραιώσει μια διάκριση ανάμεσα στις ορθές και στις μη ορθές αποφάνσεις. Η διάκριση τώρα των αποφάνσεων σε αληθείς και ψευδείς ορίζεται σε κάθε κοινωνία ανάλογα με τη χρήση των όρων της γλώσσας (κυριολεκτική ή μεταφορική χρήση) και με τους κανόνες που θέτουν τους σωστούς και τους εσφαλμένους συνδυασμούς αυτών των όρων.¹¹⁹

Στις ετερόνομες μάλιστα κοινωνίες υπάρχουν έσχατοι κανόνες για την «αλήθεια» και για την «πραγματικότητα» απ' τους οποίους πηγάζουν όλοι οι υπόλοιποι κανόνες που διέπουν τη φύση των όρων. Έτσι, για παράδειγμα σε μια παραδοσιακή θρησκευτική κοινωνία, αυτοί οι έσχατοι ή ανώτατοι κανόνες είναι οι διαβεβαιώσεις που περιέχονται στα ιερά βιβλία για την έσχατη πραγματικότητα του κόσμου, για το υπέρτατο καλό, για την πηγή της «αλήθειας». Και σχετικά μ' αυτούς τους κανόνες δεν μπορούμε να θέτουμε ερωτήματα, καθώς θεωρούνται δεδομένοι και αδιαμφισβήτητοι.¹²⁰

Γίνεται σαφές, λοιπόν, ότι αυτό που είναι πραγματικό και αυτό που δεν είναι, αυτό που έχει νόημα και αυτό που δεν έχει, ορίζεται από την εκάστοτε κοινωνική θέσμηση. Αυτή θεσμίζει για τον εαυτό της κριτήρια ορθότητας και

¹¹⁹ Βλ. Castoriadis C., 'Sujet et verite dans le monde social-historique', *La Creation humaine, Seminaires 1986-1987*, texte etabli, presente et annote par Enrique Escobar et Pascal Vernay, Paris: Editions du Seuil, 2002, σελ. 285.

αλήθειας, τα οποία καθορίζουν ότι κάτι λέγεται σωστά και ανταποκρίνεται σ' αυτό που η κοινωνία έχει ορίσει κάθε φορά ως πραγματικότητα.

Έτσι, σε κάθε κοινωνία υπάρχουν οι όροι αληθές-ψευδές ή σωστό-λάθος και άλλοι παρεμφερείς όροι. Μας είναι αδύνατο να συλλάβουμε μια κοινωνία της οποίας η γλώσσα δεν παρέχει τη δυνατότητα να πούμε σε κάποιον: «Αυτό που λες τώρα είναι ψευδές». Αυτό είναι μια προαπαίτηση της κοινωνικής ζωής, έτσι όπως τη γνωρίζουμε κι έτσι όπως θα μπορούσαμε να τη φανταστούμε.¹²¹

Όπως χαρακτηριστικά λέει ο Καστοριάδης «(...) αλήθεια κοινωνική και κοινωνικά θεσμισμένη υπήρχε παντού και πάντοτε, αλλιώς δεν θα μπορούσε να υπάρξει κοινωνία. Σε κάθε κοινωνία πρέπει να υπάρχει η ιδέα ότι αν κάποιος λέει ότι είδε ένα λιοντάρι στο τάδε σημείο της σαβάνας, ενώ δεν υπήρχε, αυτός ψεύδεται· αλλά αυτού του είδους την αλήθεια είναι σωστότερο να την ονομάσουμε απλά ορθότητα...».¹²²

Αντίθετα η «αλήθεια» για τον Καστοριάδη δεν έχει τη συνηθισμένη έννοια, εκείνη της αντιστοιχίας των εκφωνημάτων με την πραγματικότητα ή τα γεγονότα. Η αλήθεια δεν είναι μια ιδιότητα των προτάσεων, η οποία ορίζει ότι κάτι λέγεται σωστά σε σχέση με αυτό που η κάθε κοινωνία έχει ορίσει ως πραγματικότητα. Αν συνέβαινε αυτό, τότε η αλήθεια θα παρουσιαζόταν «διαμελισμένη» από διαφορετικές οπτικές γωνίες, πρόβλημα που φαίνεται να βρίσκεται στη βάση του σχετικισμού που χαρακτηρίζει τη μεταμοντέρνα σκέψη.

Σ' αυτήν την έννοια της ορθότητας, η οποία είναι μερική και εθνοκεντρική, ο Καστοριάδης αντιπαραθέτει την καθολικότητα της αλήθειας ως «ατελείωτης κίνησης της σκέψης, η οποία διαρκώς θέτει υπό δοκιμασία τα όριά της και επιστρέφει πάνω στον εαυτό της»¹²³, δηλαδή αυτού που ονομάζει ανακλαστικότητα ή αυτοστοχαστικότητα. Η αλήθεια είναι η διαρκής υπέρβαση του κλεισίματος, η ανοιχτή σκέψη σε κίνηση που επιστρέφει κριτικά στον εαυτό της, αυτή που αφήνει τα αυθεντικά φιλοσοφικά ερωτήματα για πάντα ανοικτά.¹²⁴

¹²⁰ Βλ. *ό.π.*, σελ. 252.

¹²¹ *Ό.π.*, σελ. 252.

¹²² Καστοριάδης Κορνήλιος, «Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία», *ό.π.*, σελ. 61-62.

¹²³ Καστοριάδης Κ., «Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία», *ό.π.*, σελ. 62

¹²⁴ Βλ. Καβουλάκος Κ., «Αλήθεια, ιστορία, κοινωνία στη σκέψη του Κ. Καστοριάδη», *ό.π.*, σελ. 627.

Σκέπτομαι ανακλαστικά, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, δεν σημαίνει ότι απλά αφήνω να έρθει στο φως το δεδομένο Είναι. Η αυτοστοχαστική σκέψη είναι μια δραστηριότητα και το να σκέπτομαι απαιτεί να θέλω στ' αλήθεια να σκέπτομαι και να θέλω να σκέπτομαι την αλήθεια, ήτοι να απομακρύνω όλες τις παραστάσεις που φανερώνονται μη ικανοποιητικές για την άσκηση αυτής της δραστηριότητας. Η σωστή σκέψη, δηλαδή, προϋποθέτει την ικανότητα να περνάμε υπό σκέψη τον ρουν των παραστάσεων, ο οποίος ως τέτοιος δεν είναι ελέγξιμος, και να απομακρύνουμε ό,τι δεν έχει σχέση με την απαίτηση της αλήθειας. Κάτι τέτοιο φυσικά απαιτεί διαβεβουλευμένη δραστηριότητα, θέληση. Χρειάζεται διαβεβουλευμένη δραστηριότητα για να κρατήσουμε το αντικείμενο, με το πιο ουδέτερο νόημα του όρου, για να απομακρύνουμε ό,τι δεν είναι σημαντικό σχετικά με το αντικείμενο αυτό· στη συγκεκριμένη περίπτωση να απομακρύνουμε οτιδήποτε στέκεται εμπόδιο για την αναζήτηση της αλήθειας.¹²⁵

Η δραστηριότητα αυτή προϋποθέτει απελευθέρωση από την κοινωνικο-ιστορική θέσμιση που έχει παραλάβει έτοιμη το άτομο. Η αλήθεια δεν τίθεται πια ως απλή συμμόρφωση με τις κοινωνικά τιθέμενες νόρμες επαλήθευσης αλλά ως *ταίριασμα*¹²⁶ (fitness, suitability, convenance) ανάμεσα στη σκέψη και σε αυτό που η σκέψη δίνει στον εαυτό της ως αντικείμενο, αυτό που η σκέψη θέτει ότι απαιτείται να σκεφτούμε, αυτό που θέτει ως συναρμογή σύμφωνα με τις νόρμες που τίθενται από την ίδια τη σκέψη.¹²⁷

Τι σημαίνει, όμως, *ταίριασμα*; Όπως ο ίδιος αναφέρει σχολιάζοντας αυτήν την έννοια, «το ταίριασμα είναι το γεγονός ότι κάτι είναι κατάλληλο για σκέψη. Το να σκεφτούμε κάτι που ταιριάζει, που είναι κατάλληλο για, σημαίνει ότι αναφερόμαστε, εν μέρει, σε κάτι που δεν εξαρτάται από τη δραστηριότητα της ίδιας της σκέψης». Υπάρχει, λοιπόν, κάτι εξωτερικό, το οποίο εμείς καλούμαστε να σκεφτούμε για να ανακαλύψουμε την αλήθεια. Κάτι που για να το σκεφτούμε και να βρούμε την αλήθεια θα πρέπει να απομακρυνθούμε από την υπάρχουσα κοινωνική θέσμιση και να πάμε επέκεινα αυτής. Αλλά τι σημαίνει «επέκεινα»; «Αυτό το ερώτημα», όπως ισχυρίζεται ο Καστοριάδης, «πρέπει να μείνει ανοιχτό· δεν μπορούμε να θέσουμε με ασφάλεια ένα

¹²⁵ βλ. Castoriadis C., 'Sujet et verite dans...', *ό.π.*, σελ. 283-284.

¹²⁶ Ο Καστοριάδης χρησιμοποιεί την έννοια του ταιριάσματος της συναρμογής (convenance) σε αντίθεση με την έννοια της προσφορότητας, αντιστοιχίας, (adequation).

‘αντικείμενο’, ένα ‘Είναι’, μια ‘πραγματικότητα’ που θα ήταν επέκεινα κάθε θέσμησης της κοινωνίας, και να πούμε: το ερώτημα της αλήθειας είναι ερώτημα της αντιστοιχίας της σκέψης με αυτό το Είναι- διότι θα θέταμε ότι το κατέχουμε ήδη, ότι έχουμε μια πρόσβαση σε αυτό το Είναι ανεξάρτητα από κάθε σκέψη».¹²⁸

Το ταίριασμα αυτό της σκέψης και του αντικειμένου της θα πρέπει να γίνεται σύμφωνα με νόρμες δημιουργημένες από την ίδια τη σκέψη. Η σκέψη θα πρέπει, δηλαδή, να απελευθερωθεί από τις καθιερωμένες νόρμες που έχει επιβάλει η κοινωνική θέσμηση και να θέσει άλλες καινούριες. Αν θέλουμε να φτάσουμε στην ιδέα της αλήθειας θα πρέπει να θέσουμε σε αμφισβήτηση όσα ως τώρα λένε οι πρόγονοι, οι σοφοί, τα βιβλία, και να αρχίσουμε από το ερώτημα: τι πρέπει να σκεπτόμαστε; Από εκεί και πέρα αρχίζουν να τίθενται νέοι κανόνες, οι οποίοι στο σύνολό τους μας επιβάλλουν να σκεπτόμαστε το αληθές, αυτό που υπάρχει πραγματικά. Με ποιο κριτήριο επιλέγονται κάθε φορά αυτοί οι κανόνες; Και αυτό το ερώτημα θα πρέπει να παραμείνει ανοικτό.¹²⁹

Για τα δύο παραπάνω ερωτήματα, τι σημαίνει δηλαδή επέκεινα κάθε θέσμησης και με ποιο κριτήριο επιλέγονται οι κανόνες που μας επιβάλλουν να σκεπτόμαστε το αληθές, δεν υπάρχει οριστική απάντηση. Το γεγονός αυτό αποδεικνύεται από την ιστορική πραγματικότητα. Αν το ερώτημα για την αλήθεια είχε απαντηθεί άπαξ και δια παντός, δεν θα υπήρχε ιστορία της αλήθειας. Έτσι, βλέπουμε ότι αυτό που εννοούσε ο Παρμενίδης με τον όρο αλήθεια είναι κάτι άλλο απ’ αυτό που στοχεύει ο Αριστοτέλης με τον όρο αυτό ή ο Descartes ή ο Tarski.¹³⁰

Η δυνατότητα, όμως, απελευθέρωσης της σκέψης από αυτό που επιτρέπει το θεσμισμένο κάθε φορά σύστημα, δυνατότητα που θα πρέπει να την προϋποθέσουμε ως υπάρχουσα στα ανθρώπινα όντα, δεν πραγματοποιείται παρά μόνο πολύ σπάνια στο σύνολο των πολυειδών ιστορικών κοινωνιών. Η πραγματοποίησή της, όμως, σφραγίζει την είσοδο της ανθρωπότητας στην αυτονομία. Η δυνατότητα αυτή μετατρέπεται σε αντικειμενική πραγματικότητα μέσω μιας ιστορικής δημιουργίας. Η αρχαία

¹²⁷ Βλ. *ό.π.*, σελ. 284-285.

¹²⁸ *Ο.π.*, σελ. 288-289.

¹²⁹ Βλ. *ό.π.*, σελ. 289.

ελληνική δημιουργία της φιλοσοφίας και της δημοκρατίας σηματοδοτεί την αυτοδημιουργία της ανθρώπινης υποκειμενικότητας ως ανακλαστικής στοχαστικότητας και την ταυτόχρονη ανάδυση του προτάγματος της αυτονομίας.¹³¹

Από τη στιγμή που αναδύονται η διερώτηση και η δραστηριότητα της φιλοσοφίας και της πολιτικής, οι οποίες εγκαινιάζουν τη ρήξη της κλειστότητας του νοήματος, δημιουργείται η διάσταση που ορίζεται από το αίτημα μιας ισχύος όχι πια *de facto*, αλλά *de jure*. Η *de jure* ισχύς δεν σημαίνει την άκριτη αποδοχή των θεσμισμένων και παραδεδομένων παραστάσεων ή ιδεών της συλλογικότητας, αλλά το άνοιγμα του δρόμου προς μια απέραντη διερώτηση. Σημαίνει, επομένως, την αμφισβήτηση των κατεστημένων θεσμών. Η δημιουργία της φιλοσοφίας και της πολιτικής σπάει το κλείσιμο της θεσμισμένης κοινωνίας που επικρατεί ως τότε και ανοίγει ένα χώρο ελευθερίας, όπου η σκέψη και η πολιτική οδηγούν στο να τίθεται και να επανατίθεται υπό ερώτηση η δεδομένη μορφή της κοινωνικής θέσμησης και της κοινωνικής παράστασης του κόσμου.¹³²

Το αίτημα της *de jure* ισχύος, αναδύεται, λοιπόν, στους κόλπους της αρχαιοελληνικής κοινωνίας και στη συνέχεια επανεμφανίζεται στη Δυτική Ευρώπη μετά το τέλος του Μεσαίωνα, είναι δηλαδή δημιουργία κοινωνικο-ιστορική, δημιουργία του ελληνοδυτικού πολιτισμού. Θα περιμέναμε ότι, αφού αποτελεί κομμάτι μιας ορισμένης θέσμησης, θα έπρεπε να υπόκειται στους κοινωνικο-ιστορικούς καθορισμούς μέσω των οποίων αναδύεται. Έτσι όμως, ερχόμαστε αντιμέτωποι με το μέγα ερώτημα το οποίο συνοδεύει τη φιλοσοφία σε όλη την ιστορία της: αν δεχθούμε την απόφαση ότι μια ιδέα αληθεύει και ότι αληθεύει τόσο σήμερα όσο και χτες, τότε πώς αυτό που παρουσιάζεται με αξιώσεις *de jure* ισχύος δεν υπόκειται στην κλειστότητα του κόσμου μέσα στον οποίο δημιουργήθηκε; «Πως το ισχύον μπορεί να είναι και ενεργώς πραγματικό, και το πραγματικό να είναι και ισχύον»;¹³³

Ο Καστοριάδης διατείνεται ότι για να ανακαλύψουμε την αλήθεια θα πρέπει να ξεφύγουμε από την εκάστοτε κοινωνικο- ιστορική θέσμηση. Αυτό,

¹³⁰ Βλ. *ό.π.*, σελ. 290.

¹³¹ Βλ. Καστοριάδης Κ., *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Ύψιλον, Αθήνα 1999., σελ. 10-11.

¹³² Βλ. Καστοριάδης Κορνήλιος, «Ανθρωπολογία, Φιλοσοφία, Πολιτική», *ό.π.*, σελ. 158.

¹³³ *Ο.π.*, σελ. 158-160.

όμως, δεν σημαίνει ότι θα πρέπει να αναζητήσουμε την αλήθεια κάπου «έξω». Το αίτημα της αλήθειας είναι κοινωνικό- ιστορική δημιουργία γι' αυτό είναι αδύνατο να την αποσπάσουμε από το κοινωνικό- ιστορικό πεδίο. Κύριο μέλημά του γίνεται, λοιπόν, να κατανοήσει πώς είναι δυνατόν ένα ον που είναι επίσης κοινωνικό-ιστορικό μπορεί να γίνει μια αυτοστοχαστική υποκειμενικότητα που ενδιαφέρεται για την αλήθεια όσων λέει και όχι απλώς για την αιτιακή τους εξήγηση.¹³⁴

Φορέας της αλήθειας, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, είναι η αυτοστοχαστική υποκειμενικότητα, το αυτόνομο υποκείμενο, το οποίο εμφανίζεται εντός του κοινωνικού-ιστορικού. Το υποκείμενο αυτό δεν είναι αντικειμενικά πραγματικό, αλλά είναι για να γίνει, είναι πρόταγμα, τέλος, σκοπός.¹³⁵ Τι σημαίνει όμως αυτόνομο υποκείμενο; Ατομική αυτονομία δεν σημαίνει, όπως λανθασμένα πίστευε ο Freud, κυριαρχία του συνειδητού πάνω στο ασυνείδητο με σκοπό την καταστολή κάθε ενόρμησης και κάθε πόθου που πηγάζει από τα βάθη της ψυχής.¹³⁶ Αυτονομία δεν σημαίνει «αποξήρανση» της φαντασίας, που είναι το ουσιαστικό χαρακτηριστικό του ασυνειδήτου. Κάτι τέτοιο θα ήταν αδύνατο και τερατώδες, διότι δεν μπορεί να υπάρξει ανθρώπινο ον με πλήρως κατακτημένο το ασυνείδητο από το συνειδητό και διότι, εάν αυτό γινόταν, θα εξαλειφόταν η ανεξέλεγκτη και συνεχής ανάδυση της δημιουργικής ριζικής φαντασίας, η οποία μας καθιστά ανθρώπους. Ποιος θα μπορούσε να φανταστεί έναν άνθρωπο που θα σταματούσε να φαντάζεται και να ονειρεύεται; Οι επιθυμίες, οι πόθοι, τα ένστικτα, οι ενορμήσεις, τα όνειρα είναι κομμάτια του Εγώ, παράγωγα του φαντασιακού πυρήνα της ψυχής, τα οποία δεν είναι δυνατόν να τα εξαλείψουμε και να τα αντικαταστήσουμε με λογικές θεωρήσεις.¹³⁷

Η ατομική αυτονομία, για την οποία κάνει λόγο ο φιλόσοφος, σκοπός έχει όχι την υποταγή του ασυνειδήτου στο συνειδητό, αλλά την αλλαγή της σχέσης των δύο αυτών σφαιρών που έρχονται συνεχώς σε σύγκρουση. Αυτό που θα πρέπει να γίνει είναι να πάρουμε τη φράση του Freud: «Όπου ήταν Αυτό, πρέπει Εγώ να γίνω» και να την συμπληρώσουμε με το αντίθετο και

¹³⁴ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Το 'Τέλος της Φιλοσοφίας';» *ό.π.*, σελ. 36.

¹³⁵ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», στο έργο του ιδίου: *ο Θρυμματισμένος κόσμος*, *ό.π.*, σελ. 178.

¹³⁶ Βλ. Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ*, *ό.π.*, σελ. 150-151.

συμμετρικό της: «Όπου είμαι Εγώ, πρέπει να αναδυθεί Αυτό». Βέβαια, για να επιτευχθεί αυτή η αλλαγή σχέσης, το Εγώ πρέπει να αλλοιωθεί, πρέπει να δεχτεί και όχι να απωθήσει τα περιεχόμενα του ασυνειδήτου και, αφού στοχαστεί και αυτοστοχαστεί πάνω σε αυτά, να επιλέξει ανάμεσα στις ενορμήσεις και στις ιδέες και να αποφασίσει έπειτα ποιες απ' αυτές και πώς θα τις πραγματώσει.¹³⁸

«Ένα αυτόνομο υποκείμενο», όπως λέει ο Καστοριάδης, «είναι αυτό που ξέρει και έχει βásiμους λόγους για να συμπεράνει: αυτό είναι πράγματι αλήθεια και αυτό επιθυμώ»¹³⁹, πράγμα το οποίο σημαίνει ότι δεν αρκεί μόνο ο αυτοστοχασμός, αλλά χρειάζεται και βούληση. Εξετάζω τα περιεχόμενα της φαντασίας μου και από εκείνα αποφασίζω ότι επιθυμώ αυτά που είναι «αληθή». Το αυτόνομο υποκείμενο, οδηγημένο, λοιπόν, από τη βλέψη της αλήθειας και τη διαύγηση της επιθυμίας του στοχάζεται το λόγο των σκέψεών του και διαλέγει ανάμεσα στα νοήματα που του προσφέρονται από τη φαντασία του.¹⁴⁰

Γίνεται σαφές, λοιπόν, ότι η ατομική αυτονομία συνίσταται στην απελευθέρωση της φαντασίας, γιατί χωρίς αυτή δεν μπορεί να υπάρξει ούτε ανακλαστική στοχαστικότητα, ούτε διαβεβουλευμένη δραστηριότητα. Μόνο επειδή ο άνθρωπος είναι ον με φαντασία μπορεί να θέτει ως αντικείμενο την ίδια τη διαδικασία της σκέψης του και έτσι να στοχάζεται «ανακλαστικά», και μόνο επειδή είναι ον με φαντασία μπορεί να θέλει άλλο πράγμα από αυτό-που-είναι. Εάν δεν είχε αυτό το χαρακτηριστικό, θα αρκούσαν να συλλογίζεται πάνω σε αυτό που η εκάστοτε κοινωνία έχει θεσμίσει ως πραγματικό και θα βοηθούσε στη διηνεκή συνέχιση αυτού-που-είναι. Έτσι, κάθε «απόφαση» δεν θα ήταν τίποτε άλλο παρά «επιλογή» ανάμεσα σε δεδομένες δυνατότητες από το παρόν θεσμισμένο σύστημα ή από δυνατότητες που παρουσιάστηκαν στην παρελθούσα ιστορία.¹⁴¹

Αυτός ο τύπος ανθρώπου, όμως, δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο σε μια κοινωνία, η οποία στοχεύει στην ανάπτυξη της αυτονομίας όλων των

¹³⁷ Βλ. Καστοριάδης Κ., *Η ψυχανάλυση και το πρόταγμα της αυτονομίας*, στο έργο του ίδιου: *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, ό.π., σελ. 80-81.

¹³⁸ Βλ. Καρύτσας Γ., *4 Κείμενα για τον Καστοριάδη*, ό.π., σελ. 79-80.

¹³⁹ Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ*, ό.π., σελ. 154.

¹⁴⁰ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία», ό.π., σελ. 65.

¹⁴¹ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Η κατάσταση του υποκειμένου σήμερα», ό.π., σελ. 198-200.

πολιτών.¹⁴² Όπως αναφέρθηκε ήδη, κάθε άτομο είναι θραύσμα του κοινωνικού κόσμου. Από τη στιγμή της γέννησής του και καθ' όλη τη διάρκεια της ζωής του με τη διαδικασία του εκκοινωνισμού εσωτερικεύει τις φαντασιακές σημασίες που έχει θεσμίσει η κοινωνία του, συμμορφώνεται στους κοινωνικούς κανόνες, ασπάζεται ορισμένες αξίες και δρα επιδιώκοντας σκοπούς που η κοινωνία έχει ορίσει ότι αξίζουν/ ισχύουν. Μόνο επειδή η κοινωνία επιβάλλει στο άτομο την κοινωνική θέσμιση, αυτό καταφέρνει να επιβιώνει δίνοντας στη ζωή του ένα πραγματικό νόημα.¹⁴³ Αφού κάθε άτομο, λοιπόν, κατασκευάζεται από την κοινωνία στην οποία ανήκει και δρα κατά τέτοιο τρόπο, ώστε αυτή να διατηρεί την μορφή της, πώς είναι δυνατόν να δημιουργηθούν αυτόνομα άτομα, τα οποία θα σκέφτονται ανακλαστικά όσα τους επιβάλλονται από την κοινωνική θέσμιση και θα θέλουν άλλο πράγμα από αυτό- που- είναι;

Για να μπορέσουν να υπάρξουν αυτόνομα άτομα πρέπει ο κοινωνικό-ιστορικός χώρος μέσα στον οποίο υπάγονται να έχει υποστεί «αυτοαλλοίωση» και να έχει ανοίξει ένας χώρος απέραντης διερώτησης, όπου θα αποκλείονται οι αυθεντίες. Πρέπει με άλλα λόγια να υπάρχει κοινωνική αυτονομία. Η ατομική αυτονομία, δηλαδή, εξαρτάται άμεσα από την κοινωνική αυτονομία, καθώς κανείς δεν μπορεί να είναι αυτόνομος μέσα σε μια κοινωνία, όπου η ελευθερία και η αλήθεια δεν ενυπάρχουν ως φαντασιακές σημασίες. Η δική μου αυτονομία στην πραγματική της υλοποίηση είναι συνάρτηση της πραγματικής ελευθερίας των άλλων.¹⁴⁴

Όπως και η ατομική αυτονομία έτσι και η κοινωνική αποτελεί πρόταγμα και ως πρόταγμα δεν μπορεί να θεμελιωθεί ορθολογικά.¹⁴⁵ Η επιλογή της ανάγεται σε μια απόφαση, για την οποία μπορούμε να δώσουμε λόγους (π.χ. κρίση της κατεστημένης κοινωνίας καθώς και αμφισβήτησής της από τη μεγάλη πλειονότητα των ανθρώπων που ζουν σ' αυτή την κοινωνία) , όχι όμως να τη θεμελιώσουμε εξαντλητικά.¹⁴⁶ Η αυτονομία, λοιπόν, συνίσταται

¹⁴² Βλ. Φωτόπουλος Τάκης, «Ο Καστοριάδης και η δημοκρατική παράδοση», *Νέα κοινωνιολογία*, τεύχος, 31, Φθινόπωρο 2000, σελ. 56.

¹⁴³ Βλ. Καστοριάδης Κ., *Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία...*, *ό.π.*, σελ. 54-55.

¹⁴⁴ Βλ. Καστοριάδης Κ., *Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία...*, *ό.π.*, σελ. 66.

¹⁴⁵ Βλ. Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ*, *ό.π.*, σελ. 141

¹⁴⁶ Βλ. Καβουλάκος Κ., «Η σχέση Ρεαλισμού – Ουτοπισμού στις θεωρίες περί Δημοκρατίας του J. Habermas και του Κ. Καστοριάδη», *Κοινωνία και Φύση*, Ιούνιος, 1994, σελ. 93.

«στη ρητή και απεριόριστη ερώτηση και επερώτηση που δεν αφορά γεγονότα αλλά τις ίδιες τις φαντασιακές σημασίες που συνέχουν μια κοινωνία».¹⁴⁷

Επομένως, για τον Καστοριάδη, κοινωνική αυτονομία, σημαίνει όχι μόνο ότι η κοινωνία θέτει τους δικούς της νόμους αλλά και ότι αναγνωρίζει τον ίδιο της τον εαυτό ως πηγή των νόμων της. Η αυτονομία της κοινότητας μπορεί να πραγματωθεί μόνο με τη ρητή αυτοθέσμιση κι αυτοκυβέρνηση. Μια κοινωνία είναι, λοιπόν, αυτόνομη όταν έχει πλήρη συνείδηση του γεγονότος ότι δεν υπάρχει καμία υπερβατική πηγή των θεσμών και των νόμων της. Αμφισβητεί την παράδοση κι αρνείται κάθε είδους αυθεντία που προέρχεται απ' αυτήν, καθώς και τους καθιερωμένους θεσμούς της. Συχνά θέτει ερωτήματα για το αν οι νόμοι είναι δίκαιοι και γιατί επιλέχθηκαν αυτοί αντί άλλων. Μια αυτόνομη κοινωνία δεν καθορίζει τους θεσμούς της μια για πάντα. Αντίθετα μάλιστα κάθε στιγμή αμφισβητεί την εγκυρότητά τους και τους αντικαθιστά σκοπεύοντας στη δημιουργία όχι μιας τέλειας κοινωνίας αλλά μιας όσο το δυνατόν καλύτερης.¹⁴⁸

Η αυτόνομη κοινωνία αναδύεται, λοιπόν, από τη στιγμή που τίθεται το ερώτημα της *de iure* ισχύος των θεσμών. Είναι οι νόμοι μας δίκαιοι; Είναι σωστή και δίκαιη η κοινωνία στην οποία ζούμε; Τι νόμους πρέπει να έχουμε; Μέσα από μια σειρά τέτοιων ερωτημάτων, τα οποία δεν γνωρίζουν όρια, η κοινωνία αυτοαμφισβητείται και ασκεί την αυτοκριτική της. Τίποτα δεν θεωρείται ως δεδομένο, τα πάντα μπορούν να αμφισβητηθούν και να τεθούν εκ νέου. Νόμοι και θεσμοί είναι δημιουργήματα ανθρώπινα και κατά συνέπεια μπορεί να αποτελούν προσωρινές δόξες (πολλές φορές μάλιστα λανθασμένες). Η κοινωνία στοχάζεται πάνω σ' αυτούς τους θεσμούς, τους αμφισβητεί και τους αλλάζει, όταν κρίνει ότι αυτοί δεν είναι σωστοί, με μια δραστηριότητα συλλογική αυτοανακλαστική και διαβουλευτική.¹⁴⁹

Η δραστηριότητα αυτή, που έχει ως στόχο τη δημιουργία μιας κοινωνίας οργανωμένης και προσανατολισμένης προς την αυτονομία όλων, είναι η πολιτική. Αντικείμενο της πολιτικής είναι ο μετασχηματισμός των θεσμών της κοινωνίας, ώστε να γίνουν αυτοί τέτοιοι, που θα επιτρέπουν στο

¹⁴⁷ Καστοριάδης Κ., Εξουσία, Πολιτική, Αυτονομία...», *ό.π.*, σελ. 63.

¹⁴⁸ Βλ. *ό.π.*, σελ: 67-68.

¹⁴⁹ Βλ. *ό.π.*, σελ: 67-68.

κοινωνικό σύνολο να αυτοστοχαστεί και να αυτοθεσμιστεί εκ νέου.¹⁵⁰ Σκοπός λοιπόν της πολιτικής είναι να απελευθερώσει τη συλλογική δημιουργικότητα που θα επιτρέψει στην κοινωνία να σχηματίσει πολιτικά προτάγματα και να εργαστεί πάνω σ' αυτά.¹⁵¹

Το πέρασμα από την ετερονομία στην αυτονομία γίνεται, λοιπόν, μέσω της πολιτικής διαδικασίας, το έργο της οποίας μοιάζει με αυτό της ψυχανάλυσης και της παιδαγωγικής. Όμως, όπως τονίζει ο Καστοριάδης, η ψυχανάλυση και η παιδαγωγική δεν αποσκοπεί στην επικοινωνία αλλά στην αυτονομία και η αυτονομία δεν μπορεί να συλληφθεί παρά μόνο ως δημιουργία. Η αυτονομία σ' αυτήν την περίπτωση στηρίζεται στο γεγονός ότι ξέρουμε ότι δημιουργούμε κάτι καινούριο μαζί με τους άλλους, παρ' ότι δεν ξέρουμε πως. Μέσω της έννοιας της πολιτικής, έτσι όπως μας την παρουσιάζει ο Καστοριάδης, η έννοια της αυτονομίας στρέφεται προς μια ιδέα δημιουργικότητας νέων φαντασιακών μαγμάτων που αίρουν την ιδέα της αυτονομίας ως συνειδητής αλληλόδρασης. Εάν, όμως, η αυτονομία εξαρτάται από τη δημιουργία νέων φαντασιακών σημασιών, τότε δεν μπορεί να κατανοηθεί ως δεσμευτική πράξη και κατά συνέπεια δεν μπορεί να αποκτήσει κανονιστικό περιεχόμενο.¹⁵² Η αδυναμία αυτή οφείλεται, σύμφωνα με τον Habermas, στον τρόπο με τον οποίο ο Καστοριάδης αντιλαμβάνεται τη γλώσσα. Το λέγειν μέσω του οποίου η κοινωνία παριστάνει τον κόσμο της προκαθορίζεται από έναν προϋπάρχοντα ορίζοντα σημασιών, τον οποίο θεσμίζει το κοινωνικό φαντασιακό. Αφού κάθε κοινωνία συγκροτεί τον κόσμο της μέσω της θέσμησης ενός μάγματος φαντασιακών σημασιών, οι οποίες προσδίδουν νόημα σε καθετί που μπορεί να παρουσιαστεί εντός και εκτός της κοινωνίας, δεν υπάρχει χώρος για διυποκειμενική πρακτική, για δικαιολόγηση όσων η εκάστοτε κοινωνική θέσμηση επιβάλλει, καθώς η θέσμηση της κάθε κοινωνίας αποτελεί ένα σύστημα ερμηνείας του κόσμου και αυτό δίνεται εκ των προτέρων από μια «γλωσσο- δημιουργική φαντασιακή δύναμη». Δεν είναι δυνατόν, λοιπόν, να τεθεί ζήτημα εγκυρότητας αυτού. Η εγκυρότητα καθορίζεται κάθε φορά από «την αλήθεια της σημασιολογικής αποκαλύψεως»

¹⁵⁰ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα, ιστορία», *ό.π.*, σελ. 74.

¹⁵¹ Θεοδωρίδης Αλ., «Η οντολογική συνθήκη της αυτονομίας στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη», *Νέα Εστία*, τεύχος 1722, Απρίλιος 2000, σελ. 644.

¹⁵² Βλ. Ψυχοπαίδης Κ., «Το ανορθολογικό στοιχείο στη σκέψη του Καστοριάδη», *Ο Πολίτης*, τευχ: 81 Οκτώβριος 2000, σελ. 46.

και όχι μέσω μιας διαλογικής διαδικασίας, όπου οι συνομιλητές ελέγχουν την εγκυρότητα των απόψεών τους.¹⁵³

Επειδή η σύλληψη της γλώσσας δεν επιτρέπει τη διάκριση νοήματος και εγκυρότητας, η αυτονομία δεν μπορεί να κατανοηθεί ως αποτέλεσμα της ενδοκοσμικής πρακτικής αλλά «ως έργο των ίδιων κοινωνικών δημιουργών, με την οποία δημιουργείται η γλώσσα, σχεδιάζεται και αφανίζεται ο κόσμος». Με τον τρόπο αυτό, όμως, η πράξη χάνει τα χαρακτηριστικά του ανθρώπινου πράττειν που εκτυλίσσεται κάτω από πεπερασμένες συνθήκες. Μια πιο διευρυμένη αντίληψη περί γλώσσας, στην οποία η εγκυρότητα δεν θα «καταβροχθίζεται» από το νόημα, αλλά θα είναι το αποτέλεσμα της συναίνεσης των συμμετεχόντων σε μια διαδικασία διαβούλευσης¹⁵⁴, θα έδινε στην καστοριαδική αυτονομία το κανονιστικό περιεχόμενο που στερείται.¹⁵⁵

Η προσπάθεια θεμελίωσης της πολιτικής στις ιδέες του επικοινωνιακού πράττειν είναι, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, άστοχη. Μια επικοινωνιακή διάσταση υπάρχει σχεδόν πάντοτε μέσα στο ανθρώπινο πράττειν αλλά αυτή δεν μπορεί να μας παρέχει κριτήρια για την πολιτική. Σκοπός της πολιτικής είναι η αυτονομία και όχι η επικοινωνία και για να μπορέσει να τον πραγματοποιήσει πρέπει να σκοπεύσει στη θέσμιση του κοινωνικού. Και το κοινωνικό δεν συνίσταται ούτε στη συνεργασία μεταξύ υποκειμένων, αλλά ούτε στη διυποκειμενικότητα. Αυτά υπάρχουν χάρη στο κοινωνικό που είναι ήδη θεσμισμένο.¹⁵⁶

Από την άλλη πλευρά η προσπάθεια του Χάμπερμας να παραγάγει το κανονιστικό περιεχόμενο της αυτονομίας μέσω μιας παραγωγής του δέοντος από το γεγονός της ομιλίας ως προϋπόθεση της κοινωνικής ζωής τον οδηγεί σύμφωνα με τον Καστοριάδη σε βιολογικό θετικισμό. Αναπόφευκτο είναι το παράδοξο στο οποίο οδηγείται μια τέτοια θεμελίωση, αφού ερμηνεύει την

¹⁵³ Βλ. Habermas J., *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μτφρ: Αναγνώστου Λ, Καραστάθη Α., Αλεξάνδρεια, 1993, σελ. 406- 407.

¹⁵⁴ Η διαδικασία διαβούλευσης θα πρέπει να φέρει χαρακτηριστικά ανάλογα με αυτά της ιδανικής ομιλιακής κατάστασης: α) ίσοι και συμμετρικοί κανόνες συζήτησης, που αναγνωρίζουν στον καθένα τις ίδιες ευκαιρίες να διατυπώνουν ομιλιακά ενεργήματα, β) καθολικό δικαίωμα να διατυπώνουν απορίες πάνω στα προσδιορισμένα θέματα συζήτησης και γ) το δικαίωμα όλων να αμφισβητούν τους κανόνες καθαντούς και τους τύπους της διαλογικής διαδικασίας. Βλ. J. Habermas, "From Kant's 'Ideas' of Pure Reason to the 'Idealizing' Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detranscendentalized 'Use of Reason' ", *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*, ed. by W. Rehg and Bohman, Cambridge, The MIT Press, 2001, σελ. 34.

¹⁵⁵ Βλ. *ό.π.*, σελ. 407- 409.

¹⁵⁶ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Άτομο, κοινωνία, ιστορία, ορθολογικότητα», *ό.π.*, σελ. 74- 77.

ελευθερία ως εγγεγραμμένη στα γονίδια μας και παράλληλα ως ουτοπία.¹⁵⁷ Η αντίδραση του Καστοριάδη απέναντι σε μια τέτοια άποψη είναι έντονη: «Από πότε λοιπόν η βιολογία (οι γλωσσολογικοί μηχανισμοί της αναπαραγωγής του είδους) μπορεί να περιέχει «ήδη» μια «ουτοπική» προοπτική; και γιατί η ελευθερία θα ήταν μια «ουτοπία»; Η ελευθερία δεν είναι ούτε «ουτοπία» ούτε πεπρωμένο. Είναι κοινωνικό – ιστορικό πρόταγμα και χωρίς την ήδη συμβαίνουσα, μολονότι μερική πραγματοποίησή του, ούτε ο Χάμπερμας θα ήταν σε θέση να γράφει ό,τι γράφει, ούτε εγώ θα μπορούσα να του αντιλέγω.»¹⁵⁸

Από τη στιγμή που η Αρχαία Ελλάδα κατάφερε να βγει από τον εγκλεισμό της «ιερής» της θέσμησης και να δημιουργήσει τη φιλοσοφία και την πολιτική, δεν είναι πια δυνατή η υπεκφυγή από την ευθύνη, την επιλογή και την απόφαση. Όπως χαρακτηριστικά μάλιστα λέει και ο Καστοριάδης «αποφασίσαμε ότι θέλουμε να είμαστε ελεύθεροι, και η απόφαση αυτή είναι ήδη η πρώτη πραγματοποίηση της ελευθερίας μας».¹⁵⁹

Αυτού του είδους η πολιτική, η «αληθινή» πολιτική, που δεν θα πρέπει να συγχέεται με το πολιτικό, με τη «ρητή, κάποτε σχεδόν ανεπαίσθητη διάσταση που έχει να κάνει με την εξουσία, δηλαδή με την θεσμισμένη αρχή η οποία μπορεί να απευθύνει κυρώσιμες εντολές και η οποία πρέπει να περιλαμβάνει πάντοτε, ρητά, τουλάχιστον αυτό που ονομάζουμε δικαστική εξουσία και κυβερνητική εξουσία»,¹⁶⁰ αποτελεί για τον Καστοριάδη πράξη. Και με τον όρο πράξη εννοούμε «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 ίδιας τους της αυτονομίας»¹⁶¹. Η πράξη έχει το τέλος της εν αυτή· σκοπεύει σε ορισμένη μεταβολή του «ανθρώπινου» αντικειμένου της. Το αντικείμενο, βέβαια, αυτό μπορεί να είναι συγκεκριμένο, όπως στην περίπτωση της ψυχανάλυσης και της παιδαγωγικής, μπορεί, όμως, να είναι και αόριστο, όπως στην περίπτωση της πολιτικής.

¹⁵⁷ Βλ. *ό.π.*, σελ. 5.

¹⁵⁸ Καστοριάδης Κ., «Άτομο, Κοινωνία Ορθολογικότητα, Ιστορία.», *ό.π.*, σελ. 77.

¹⁵⁹ *Ο.π.*, σελ. 78.

¹⁶⁰ Καστοριάδης Κ., «Η δημοκρατία ως διαδικασία και ως καθεστώς» στο έργο του ιδίου: *Η άνοδος της ασημαντότητας*, *ό.π.*, σελ. 262.

¹⁶¹ Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ*, *ό.π.*, σελ. 114.

Η πράξη, έτσι όπως τη συλλαμβάνει ο Καστοριάδης, δεν είναι πεπερασμένη και κατά συνέπεια δεν μπορεί να οριστεί βάσει ορισμένων χαρακτηριστικών. Είναι η αρχή μιας διαδικασίας εντός της οποίας υπάρχει «εσωτερική σχέση μεταξύ σκοπευόμενου και αυτού με το οποίο το σκοπευόμενο σκοπεύεται (άσκηση αυτονομίας)»¹⁶². Ο τρόπος ενέργειας στον οποίο στηρίζεται αυτή η διαδικασία δεν είναι ο απλός υπολογισμός, χωρίς αυτό να σημαίνει φυσικά ότι αδιαφορεί για τις αιτιακές σχέσεις που διατρέχουν το πεδίο της.

Η πράξη βέβαια, ως άσκηση της αυτονομίας, δεν μπορεί να υπάρξει παρά μόνο ως συνειδητή δραστηριότητα, που, επειδή θέλει να είναι διαυγής, χρειάζεται απαραίτητως τη θεωρία. Για τον Καστοριάδη και η θεωρία, όπως και η πράξη, εκκινεί από το ίδιο κοινωνικο-ιστορικό πρόταγμα, δηλαδή τη σκόπευση «του άλλου ή των άλλων ως αυτόνομων όντων», όπως αυτό εκδηλώνεται στην ελληνοδυτική παράδοση του «λόγον διδόναι», πράγμα το οποίο σημαίνει να δίνουμε λόγο για τα πάντα: για τον κόσμο, για τα αντικείμενα που μας περιτριγυρίζουν, για τους νόμους, για μας τους ίδιους, αλλά και για την ίδια τη δραστηριότητα της σκέψης.¹⁶³

Αφού κάθε γνώση και ιδιαίτερα η γνώση του κοινωνικο-ιστορικού εκκινεί από το πρακτικό πρόταγμα της αυτονομίας δεν μπορεί παρά να είναι αποσπασματική. Για την κοινωνία και την ιστορία δεν μπορεί να υπάρξει ολοκληρωμένη θεωρία. Κάτι τέτοιο θα έπρεπε να είχε ως προϋπόθεση ένα «καθαρό» θεωρητικό υποκείμενο, το οποίο θα παρατηρούσε την ιστορία απ' έξω ως ένα ολοκληρωμένο και τοποθετημένο απέναντί του αντικείμενο.¹⁶⁴ Αλλά κάθε σκέψη πάνω στην κοινωνία και την ιστορία ανήκει η ίδια στην κοινωνία και στην ιστορία. Κάθε σκέψη, όποια κι αν είναι αυτή και όποιο κι αν είναι το «αντικείμενό» της, δεν αποτελεί παρά μορφή του κοινωνικο-ιστορικού ποιείν/ πράττειν. Γνώση της κοινωνίας και γνώση της ιστορίας μπορεί να έχουν μόνο ιστορικά όντα, τα οποία ανήκουν σε μια εποχή και σε μία κοινωνία, και τα οποία σκέπτονται σε συνάρτηση με κοινωνικά καθορισμένες έννοιες και κατηγορίες καθώς και σε συνάρτηση με ένα πρακτικό

¹⁶² *Ο.π.*, σελ. 115.

¹⁶³ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Το φαντασιακό: Η δημιουργία...», *ό.π.*, σελ. 130.

¹⁶⁴ Βλ. *ΦΘΚ*, *ό.π.*, σελ. 53-54.

πρόταγμα.¹⁶⁵ Όπως ο ίδιος ο Καστοριάδης αναφέρει: «Ο λόγος πάνω στην ιστορία περιλαμβάνεται στην ιστορία»¹⁶⁶.

Το ότι η ιστορία είναι πάντα ιστορία για μας δεν σημαίνει παρόλα αυτά ότι έχουμε το δικαίωμα να την ακρωτηριάσουμε, ούτε να την υποτάξουμε αφελώς στις δικές μας προβολές. Το ότι σκεφτόμαστε σε συνάρτηση με κατηγορίες της εποχής μας δεν σημαίνει ότι μπορούμε να επιβάλλουμε στην ιστορία αυτές τις κατηγορίες. Κατανοούμε τις κοινωνίες του παρελθόντος σημαίνει ότι προσπαθούμε να εισχωρήσουμε στις φαντασιακές σημασίες που έπαιζαν καθοριστικό ρόλο σ' αυτές, προσπαθούμε να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο αυτές έβλεπαν και σκέφτονταν τον κόσμο. Μελετώντας την ιστορία, λοιπόν, ως σκοπό έχουμε την ανάδειξη της πολυειδίας των ιστορικών στιγμών, την ανάδειξη της ετερότητας της κάθε κοινωνίας.¹⁶⁷

Μελετώντας μια κοινωνία του παρελθόντος για παράδειγμα δεν μπορούμε να την κατανοήσουμε αν δεν γνωρίζουμε τι γνώριζε και τι σκεπτόταν η ίδια για τον εαυτό της. Εξαιτίας του γνωστικού κλεισίματος κάθε θέσμησης, η κατανόηση μιας ξένης κοινωνίας δεν είναι εύκολη υπόθεση. Όπως χαρακτηριστικά λέει ο Καστοριάδης «η οιονεί-ολότητα των μελών μιας κοινωνίας δεν καταλαβαίνει, ούτε θα μπορούσε να καταλάβει, μια ξένη κοινωνία»¹⁶⁸. Μόνο ορισμένα άτομα και υπό ορισμένες προϋποθέσεις θα μπορούσαν να κατανοήσουν μια άλλη κοινωνία. Η δυνατότητα αυτή δεν οφείλεται στην ανθρώπινη ορθολογικότητα αλλά στη δημιουργική φαντασία. Μόνο μέσω της υποκειμενικής αναβίωσης μπορεί να επιτευχθεί η κατανόηση, πράγμα που σημαίνει ότι αυτό που φαντάστηκε κάποιος μπορεί να το φανταστεί εκ νέου και κάποιος άλλος. Η αδυναμία ορθολογικής εξήγησης μιας κοινωνίας οδηγεί όμως, σύμφωνα με τον Ψυχοπαΐδη, σε μια σχετικιστική αντίληψη που έχει ως παρεπόμενο την αδυναμία συσχετισμού των επιμέρους θεσμών στο εσωτερικό μιας κοινωνίας αλλά και μεταξύ των θεσμίσεων στο εσωτερικό ενός πολιτισμού.¹⁶⁹

Ο Καστοριάδης θα απαντούσε σ' αυτό ότι το ιστορικό ρίζωμα της γνώσης σε μια συγκεκριμένη εποχή και σε μια συγκεκριμένη κοινωνία, ο

¹⁶⁵ Βλ. *ό.π.*, σελ. 54.

¹⁶⁶ *Ο.π.*, σελ. 53.

¹⁶⁷ Βλ. *ΦΘΚ, ό.π.*, σελ. 243.

¹⁶⁸ Καστοριάδης Κ., «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», *ό.π.*, σελ. 163.

¹⁶⁹ Βλ. Ψυχοπαΐδης Κ., *ό.π.*, σελ. 43-44.

κοινωνιοκεντρισμός¹⁷⁰ δηλαδή, αποτελεί θετικό προσδιορισμό, καθώς ανοίγει το δρόμο προς μια καθολικότητα. Μόνο μέσα από το ειδικό προσεγγίζεται το καθολικό.¹⁷¹ «Το ότι είμαστε δεμένοι με μια δεδομένη οπτική, με μια δεδομένη κατηγοριακή δομή, μ' ένα δεδομένο πρόταγμα είναι αυτό που μας δίνει τη δυνατότητα να λέμε κάτι το σημαίνον για το παρελθόν. Μόνο όταν το παρόν είναι έντονα παρόν, μας επιτρέπει να δούμε στο παρελθόν κάτι άλλο και κάτι περισσότερο απ' ό,τι το παρελθόν έβλεπε στον εαυτό του»¹⁷².

Ο κοινωνιοκεντρισμός αυτού του είδους δεν μας οδηγεί σε μια σχετικιστική σύλληψη της αλήθειας, όπως θα μπορούσε να πιστέψει κανείς. Γιατί ναι μεν η κάθε κοινωνία εξετάζει την αλήθεια μέσα από το πρίσμα της συγκεκριμένης κοινωνίας, αλλά «αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε αλήθεια κάθε κοινωνίας, είναι η αλήθεια της μέσα στην ιστορία, για την ίδια και για όλες τις άλλες, διότι το παράδοξο της ιστορίας συνίσταται στο εξής, ότι κάθε πολιτισμός και κάθε εποχή, λόγω του ότι είναι ιδιαίτεροι και κυριαρχούνται από τις δικές τους έμμονες ιδέες, καταφέρνουν να καλούν και να ξεσκεπάζουν, μέσα στους πολιτισμούς και στις εποχές που προηγούνται ή τους περιβάλλουν καινούριες σημασίες»¹⁷³.

Η ανάδειξη του ιδιαίτερου κάνει το παρελθόν να έχει νόημα για μας και μας ανοίγει το δρόμο στην καθολικότητα. Ο Καστοριάδης διατείνεται ότι μέσω αυτής της κατανοητικής προσέγγισης, η κάθε κοινωνία συνειδητοποιεί τη μοναδικότητά της, γεγονός που συνεπάγεται αυτομάτως τη σχετικοποίησή της και οδηγεί προς την ατέρμονη επερώτηση, η οποία απορρίπτει τον εγκλεισμό στο καθιερωμένο και ανοίγει το δρόμο για την αλήθεια.¹⁷⁴

Στη θέση αυτής της κατανοητικής προσέγγισης μέσω της οποίας επιτυγχάνεται η διαμεσολάβηση μεταξύ των διαφόρων κοινωνιών, ο Wellmer τοποθετεί τον επικοινωνιακό λόγο. Συγκεκριμένα, σε ένα άρθρο του με τίτλο «Η θέσμιση του κοινού κόσμου και το πρόβλημα της αλήθειας» τάσσεται υπέρ των βασικών θέσεων του Καστοριάδη. Συμφωνεί μ' αυτόν στο ότι μια

¹⁷⁰ Κοινωνιοκεντρισμός: κάθε κοινωνία εκλαμβάνεται ως το κέντρο του κόσμου η οποία παρατηρεί όλες τις άλλες κοινωνίες από τη δική της οπτική γωνία προσπαθώντας να διανγάζει τον κόσμο των φαντασιακών τους σημασιών, Βλ. Παπαγιώργης Κ., *Οργή Θεού. Κορνήλιος Καστοριάδης: Ένας σοφιστής*, Νεφέλη, Αθήνα, 1981, σελ. 75-76.

¹⁷¹ Βλ. Καβουλάκος Κ., «Αλήθεια, ιστορία, κοινωνία στη σκέψη του Κ. Καστοριάδη», *ό.π.*, σελ. 614.

¹⁷² *ΦΘΚ*, *ό.π.*, σελ. 55

¹⁷³ *Ο.π.*, σελ. 55-56.

¹⁷⁴ Βλ. Καβουλάκος Κ., «Αλήθεια, Ιστορία, Κοινωνία στη σκέψη του Κ. Καστοριάδη», *ό.π.*, σελ. 615

κοινωνία θεσμίζει για τον εαυτό της ένα κόσμο σημασιών και ότι αυτή η δημιουργία δεν ορίζεται από κάποια αναγκαιότητα, αλλά, όπως ο ίδιος χαρακτηριστικά λέει, θυμίζει καλλιτεχνική δημιουργία· διαφοροποιείται, όμως, από αυτόν, καθώς θέτει ως διαμεσολαβητή αυτών των κόσμων τον επικοινωνιακό λόγο. Ο λόγος αυτός, σε αντίθεση με αυτό που υποστηρίζει ο Habermas, δεν στηρίζεται σε μια εξιδανικευμένη ομιλιακή κατάσταση αλλά στον παραγωγικό διάλογο και στην καλή επιχειρηματολογία. Μέσω αυτού ο Wellmer διατείνεται ότι θα μπορούσαμε να συνδέσουμε το παλιό με το καινούριο, θα μπορούσαμε να κατανοήσουμε το παρελθόν και να ανακαλύψουμε νοήματα που αξίζουν/ ισχύουν για το μέλλον.¹⁷⁵

Μέσω της κατανοητικής προσέγγισης ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι μπορούμε να αναγνωρίσουμε την αλήθεια της κάθε κοινωνίας. Η αναγνώριση αυτή δεν οδηγεί, όμως, στον σχετικισμό ή στον σκεπτικισμό. Δεν είναι δυνατόν να διερευνήσουμε την ιστορία εξ' ολοκλήρου, αλλά κάθε φορά μπορούμε να δούμε κάποια όψη της, ανάλογα με τη θέση που βρισκόμαστε. Εξάλλου αυτή είναι η έννοια του ρήματος «βλέπω». «Δεν θα μπορέσω ποτέ να δω τίποτα απ' όλες τις δυνατές θέσεις ταυτόχρονα· κάθε φορά βλέπω μια ορισμένη θέση, βλέπω μια «όψη», και βλέπω σε μια προοπτική».¹⁷⁶

Η κατάκτηση ή η θέαση τώρα της αλήθειας δεν είναι τίποτε άλλο παρά η προσπάθεια να «φωτισθούν» κι άλλες όψεις αυτού του αντικειμένου, να εντοπισθούν τα λάθη και οι αυταπάτες αλλά και οι αιτίες που τις γεννούν και να συνδεθούν όλα αυτά με ένα τρόπο συνεκτικό. Βέβαια, αυτό το πρόταγμα δεν μπορεί να έχει πέρασ, καθώς, όπως είπαμε, δεν είναι ποτέ δυνατόν να φωτισθούν ταυτόχρονα όλες οι όψεις ενός αντικειμένου. Η μη περατότητα αυτού του προτάγματος εξοβελίζει την ιδέα της απόλυτης θεωρίας ως ένα ασυνάρτητο πλασματικό κατασκεύασμα.¹⁷⁷

Σύμφωνα με αυτή την ιδέα η θεωρητική σκέψη για να μπορέσει να θεμελιωθεί και για να μην αποδειχθεί σκεπτικιστική και σχετικιστική θα πρέπει να έχει ολοκληρωτική κατοχή της ολότητας, θα πρέπει δηλαδή να κατέχει ολοκληρωμένη γνώση του κοινωνικο- ιστορικού εν προκειμένω. Γι' αυτό το

¹⁷⁵Βλ. Wellmer A., «The institution of common world and the problem of truth», στο: Dieter Freundlieb, Wayne Hudson (επιμ.), *Reason and its Other*, Berg, Rrovidence/ Oxford 1993, σελ. 99-101.

¹⁷⁶ ΦΘΚ, ό.π., σελ. 62.

¹⁷⁷ Βλ. ό.π., σελ. 63

λόγο εγκαθιδρύει κάθε φορά ένα κλειστό σύστημα, το οποίο αξιώνει για τον εαυτό του απόλυτη αλήθεια, καθώς θεωρεί ότι ολοκληρώνει το αντικείμενό του. Το κλειστό αυτό σύστημα συνεπάγεται την ορθολογιστική φαντασίωση ότι το σύνολο της εμπειρίας μπορεί να αναχθεί σε ορθολογικούς καθορισμούς που θα το εξαντλούν.¹⁷⁸

Το αντικείμενο της θεωρίας της ιστορίας μετατρέπεται έτσι σε φυσικό αντικείμενο και η μέθοδος που χρησιμοποιείται για την κατανόησή του είναι ανάλογη με εκείνη των φυσικών επιστημών, ο ντετερμινισμός δηλαδή, σύμφωνα με τον οποίο σταθερές αιτίες παράγουν καθορισμένα αποτελέσματα. Η ιστορία μετατρέπεται έτσι σε ένα ορθολογικό σύστημα που δεν περιλαμβάνει χάσματα και ασάφειες, αφού είναι τελείως προσπελάσιμο από το λογικό μας. Το παρελθόν μπορεί έτσι να εξηγηθεί και η ανεξάντλητη ποικιλία των ιστορικών στιγμών δεν παρουσιάζει κανένα πρόβλημα, καθώς σχηματίζει σύστημα που αναπτύσσεται μέσα στο χρόνο και διευθύνεται από ορθολογικούς νόμους. Η κλειστή αυτή διαλεκτική, που την ενστερνίστηκαν τόσο ο Hegel όσο και ο Marx¹⁷⁹, δεν διατείνεται μόνο ότι κατέχει ολοκληρωμένη γνώση της παρελθούσας ιστορίας αλλά και ότι μπορεί να εγγωηθεί και το μέλλον της. Εξάλλου κάθε διαλεκτική αυτού του είδους για να είναι συστηματική και συνεπής με τον εαυτό της θα πρέπει να οδηγεί σε ένα μεγαλειώδες όσο και μυθικό τέλος.¹⁸⁰

Μια τέτοιου είδους ντετερμινιστική διαλεκτική δεν ταιριάζει με τις απόψεις του Καστοριάδη για την ιστορία. Η ιστορία, όπως δεν κουράζεται να επαναλαμβάνει, δεν εξαντλείται σε ορθολογικούς καθορισμούς, καθώς είναι δημιουργία και γένεση οντολογική μέσα και χάρη στο ποιείν/πράττειν και το λέγειν των ανθρώπων. Χρησιμοποιώντας τις κατηγορίες που είναι κατάλληλες για την κατανόηση μιας ορισμένης εποχής στην προσπάθειά μας να εξηγήσουμε το σύνολο της ιστορίας το μόνο που πετυχαίνουμε είναι να συγκαλύπτουμε την ιδιαιτερότητα των επιμέρους ιστορικών στιγμών, ενώ εμείς αυτό που επιδιώκουμε είναι να αναδεικνύουμε το ιδιαίτερο στίγμα της εκάστοτε ιστορικής στιγμής. Δεν μπορούμε να έχουμε εξαντλητική γνώση του

¹⁷⁸ Βλ. *ό.π.*, σελ. 134-135

¹⁷⁹ Στον Hegel η διαλεκτική είναι πνευματοκρατική. Ο κόσμος για τον οποίο μπορεί να γίνει λόγος είναι το προϊόν της δραστηριότητας του Νου. Έτσι «ό,τι είναι πραγματικό είναι και ορθολογικό». Στον Marx η διαλεκτική μετατρέπεται σε υλιστική. Σύμφωνα με αυτή ο κόσμος είναι καθαυτός ορθολογικός και μπορεί να εξηγηθεί βάσει «των νόμων της διαλεκτικής». Βλ. *ό.π.*, σελ. 81-82.

παρελθόντος και πολύ περισσότερο δεν μπορούμε να γνωρίζουμε εκ των προτέρων το μέλλον, γιατί η ίδια η πράξη κάνει συνεχώς να αναδύεται μια καινούρια γνώση. «Πράττω» εξάλλου είναι η προβολή μας σε μια μελλοντική κατάσταση που ανοίγεται προς το άγνωστο», για το οποίο δεν μπορούμε να έχουμε απόλυτη γνώση.¹⁸¹

Μέσα στην πράξη, διαύγηση και μετασχηματισμός του πραγματικού συμπορεύονται, κι αυτή ακριβώς η συμπόρευση αποτελεί τη δικαίωση της πράξης. Απέναντι στις πιθανές ενστάσεις που θα μπορούσε να προβάλλει κάποιος ότι η πράξη δεν μπορεί να στηρίζεται σε μια γνώση αποσπασματική και προσωρινή, ο Καστοριάδης τονίζει ότι το αντικείμενο στο οποίο σκοπεύει η πράξη δεν είναι ένα «σταθερό κατασκεύασμα, περιορισμένο και νεκρό» αλλά είναι ὄρων το ίδιο.¹⁸²

Λόγω της φύσης του αντικειμένου της κοινωνικο- ιστορικής σκέψης, λοιπόν, ο Καστοριάδης προτείνει αντί για την κλειστή ολότητα της μεταφυσικής μια «ανοιχτή ενότητα που κάνει τον εαυτό της».¹⁸³ Και η πράξη, όπως και η θεωρία, όταν σκέφτεται την κοινωνία την αντιμετωπίζει ως ολότητα, τα στοιχεία της οποίας παραπέμπουν το ένα στο άλλο. Δεν ενδίδει, όμως, στον πειρασμό της συστηματικής ολότητας, καθώς βλέπει το αντικείμενό της όχι ως παθητικό αντικείμενο, το οποίο θεωρείται, αλλά ως αντικείμενο, το οποίο υπάρχει δι' εαυτό και αλλοιώνει τον εαυτό του, δημιουργώντας κάτι ριζικά νέο, υπερβαίνοντας κάθε προηγούμενο καθορισμό.¹⁸⁴

Ο τρόπος με τον οποίο ο Καστοριάδης συνθέτει τα επιμέρους σε μια ολότητα χαρακτηρίζεται από τον Παπαγιώργη «μυστηριώδης». Είναι μια μέση λύση που προσπαθεί να βγάλει «δύο τομάρια από την ίδια αλεπού». Σύμφωνα μ' αυτόν ή κάποιος παραμένει σοφιστής που υποστηρίζει την ιδιαιτερότητα του συμβεβηκότος είτε υιοθετεί την καθολικότητα, όπως ο Πλάτων, ο Marx ή ο Hegel. Η περίεργη αυτή σύνδεση του μερικού με την καθολικότητα είναι δείγμα υποχώρησης στον ορθολογισμό, τον οποίο ο Καστοριάδης αρχικά στηλιτεύει υπερασπιζόμενος την ιδιαιτερότητα της κάθε

¹⁸⁰ Βλ. *ό.π.*, σελ. 64-65.

¹⁸¹ Βλ. *ό.π.*, σελ. 132.

¹⁸² Βλ. *ό.π.*, σελ. 116.

¹⁸³ *Ο.π.*, σελ. 134.

¹⁸⁴ Βλ. Καστοριάδης Κ., Μια ερώτηση δίχως τέλος, στο έργο του ίδιου: *Χώροι ανθρώπου, ό.π.* σελ. 141

στιγμής που αρνείται πεισματικά να ενσωματωθεί σε μια καθολικότητα. Η υποχώρηση αυτή συνδέεται με τον απώτερο στόχο του Καστοριάδη που είναι η δημιουργία μιας αυτόνομης κοινωνίας. Βλέποντας ότι με τη σοφιστική δεν μπορεί να οργανωθεί κοινωνία αναγκάζεται και χρησιμοποιεί τα ίδια σχήματα με αυτά των αντιπάλων του.¹⁸⁵

Αλλά η ολότητα στην οποία ο Καστοριάδης εντάσσει τα επιμέρους διαφοροποιείται από την «ορθολογική ολότητα» των αντιπάλων του. Δεν προσπαθεί να επιβάλλει ορθολογικές κατηγορίες στο σύνολο της ιστορίας και έτσι να εξομοιώσει τα επιμέρους ιστορικά γεγονότα αλλά σκοπός της είναι η ανάδειξη των σημασιακών τους περιεχομένων, με τα οποία θα μπορέσουμε να κατανοήσουμε καλύτερα το παρόν και να οργανώσουμε καλύτερα το μέλλον.¹⁸⁶

Λαμβάνοντας υπόψη τον ολιστικό και ταυτόχρονα ανοιχτό χαρακτήρα του αντικείμενου της κοινωνικο- ιστορικής σκέψης, αντιλαμβανόμαστε ότι η διαλεκτική που προτείνει ο Καστοριάδης δεν μπορεί να είναι κλειστή και ολοκληρωμένη αλλά ανοικτή, όπως το αντικείμενό της. Θα πρέπει να αναγνωρίζει ότι ο κόσμος δεν εξαντλείται σε ορθολογικούς καθορισμούς, αλλά ότι υπάρχει απροσδιοριστία και ακαθοριστία σ' αυτόν.¹⁸⁷ Η γνώση, λοιπόν, αναδύεται σύμφωνα με τον Καστοριάδη ταυτόχρονα με το ανθρώπινο πράττειν και γι' αυτό το λόγο δεν μπορεί να είναι ολοκληρωμένη. Μια τέτοια ανοικτή διαλεκτική, που δεν θα είναι πια αυτοπαραγωγή του Απολύτου είναι η κατάλληλη μέθοδος για το θεωρητικό ποιείν, γιατί είναι ικανή να φωτίσει μια πραγματική δραστηριότητα που σκοπό έχει όχι την ερμηνεία του κόσμου αλλά τον μετασχηματισμό της κοινωνίας σε μια κοινωνία οργανωμένη και προσανατολισμένη προς την αυτονομία όλων.

Αυτού του είδους τη θεωρία ο Καστοριάδης την ονομάζει «διαύγαση» εννοώντας με αυτό τον όρο «την εργασία μέσα από την οποία οι άνθρωποι προσπαθούν να σκεφτούν αυτό που κάνουν και να γνωρίσουν αυτό που σκέπτονται».¹⁸⁸ Η διαύγαση είναι δηλαδή το έργο της φιλοσοφίας.

Η φιλοσοφία έχει ως σκοπό τη διαύγαση του κόσμου, «χωρίς να γνωρίζει εκ των προτέρων ούτε εκ των υστέρων, αν ο κόσμος είναι

¹⁸⁵ Βλ. Παπαγιώργης Κ., *ό.π.*, σελ. 105- 108.

¹⁸⁶ Βλ. Καβουλάκος Κ., «Αλήθεια, Ιστορία...», *ό.π.*, σελ. 616.

¹⁸⁷ Βλ. *ό.π.*, σελ. 616.

πραγματικά νοητός ούτε καν τι ακριβώς σημαίνει 'σκέπτομαι'.¹⁸⁹ Υπ' αυτήν την έννοια, ο Καστοριάδης ορθά επιμένει ότι η φιλοσοφία πρέπει να ξεκινά όχι με το ερώτημα περί του είναι, το οποίο είναι δευτερεύον σε αντίθεση μ' αυτό που πιστεύει ο Heidegger, αλλά με το ερώτημα: «τι πρέπει να σκέπτομαι», το οποίο αναλύεται σε ένα πλήθος άλλων ερωτημάτων όπως: τι πρέπει να σκέπτομαι για το ον, για τον εαυτό μου, τι πρέπει εν τέλει να σκέπτομαι για την ίδια μου τη σκέψη.¹⁹⁰ Μόνο έτσι συντελείται η αυτοστοχαστικότητα της σκέψης, καθώς με αυτό τον τρόπο αμφισβητούμε τη φαντασιακή θέσμιση του κόσμου μας και κατ' αυτό τον τρόπο απελευθερώνουμε τη σκέψη από κάθε περιορισμό δημιουργώντας συχνά καινούριες μορφές σκεπτού.

Αν και η φιλοσοφία ως ανακλαστική και αυτοστοχαστική δραστηριότητα εκδιπλώνεται ελεύθερα, παρόλα αυτά δεν μπορεί να μη λάβει υπόψη της τις μορφές της σκέψης που έχουν υπάρξει από τη στιγμή της εμφάνισής της. Όντας βαθιά ιστορική, καθετί που έχουν σκεφτεί οι προηγούμενοι φιλόσοφοι έχει εξαιρετικά μεγάλη σημασία γι' αυτήν. Όσο πρωτότυπη και αν είναι η σκέψη ενός φιλοσόφου δεν παύει να είναι ένα «απειροελάχιστο κομμάτι» στο τεράστιο κοινωνικο- ιστορικό ρεύμα που αναδύθηκε στην Ιωνία πριν 25 αιώνες.¹⁹¹ Όπως χαρακτηριστικά λέει ο Καστοριάδης «αυταπατάται ο φιλόσοφος αν πιστεύει ότι μπορεί να αποσυρθεί κοντά στη θερμάστρα του, ή απλώς στον εαυτό του, και να ξαναφτιάξει τον κόσμο σύμφωνα με την διάταξη των αιτίων, να κάνει άμεσα ένα κεραυνοβόλο άνοιγμα στο παχύ περικάλυμμα της ιδιαίτερης γλώσσας του, της εποχής του, των στερεών και σκοτεινών αρθρώσεων του αντικειμενικού και υποκειμενικού κόσμου τις οποίες δημιουργεί / θεσμίζει η κοινωνία του, για να φτάσει σε μια θέαση -θεωρία- του είναι, που δεν θα όφειλε τίποτε σ' αυτές».¹⁹² Η σκέψη είναι μια κοινωνικο-ιστορική δημιουργία και δεν μπορεί να αποσπασθεί από το κοινωνικο-ιστορικό συνεχές, τμήμα του οποίου αποτελεί.

Η φιλοσοφία σημαίνει, λοιπόν, κριτική κάθε προηγούμενης μορφής σκέψης, κριτική κάθε προηγούμενης αντιληπτικής παράστασης του κόσμου,

¹⁸⁸Καστοριάδης Κ., *ΦΘΚ, ό.π.*, σελ. 14.

¹⁸⁹ *Ό.π.*, σελ. 112.

¹⁹⁰Βλ. Καστοριάδης Κ., «Ανθρωπολογία, Φιλοσοφία, Πολιτική», *ό.π.*, σελ. 155.

¹⁹¹ Καστοριάδης Κ., «Το 'Τέλος της Φιλοσοφίας;»», *ό.π.*, σελ. 16-20.

¹⁹² Καστοριάδης Κ., «Πρόλογος» στο έργο: *Τα Σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου, ό.π.*, σελ. 17.

σημαίνει ανοιχτή συζήτηση για το σύνολο της σκέψης.¹⁹³ Κάνοντας ένας φιλόσοφος κριτική στους φιλοσόφους του παρελθόντος κατά κάποιο τρόπο ασκεί την αυτοκριτική του, καθώς η προηγούμενη αυτή φιλοσοφία καθιέρωσε τις μορφές σκέψης, με τις οποίες αυτός έμαθε να σκέφτεται. Διαρρηγνύει έτσι το γνωστικό του κλείσιμο και συχνά δημιουργεί νέες μορφές σκέψης, οι οποίες μπορούν να μας οδηγήσουν να σκεφτούμε πράγματα, που ως τότε δεν ήταν σκεπτά ή να δούμε διαφορετικές όψεις αυτού που είναι. Γνωρίζοντας τον ανοιχτό χαρακτήρα του αντικειμένου της, η φιλοσοφία δεν παγιώνεται αλλά προσπαθεί να συναντήσει την αλήθεια, μέσω αυτής της ατελείωτης κίνησης της σκέψης.¹⁹⁴

Ποιο είναι, λοιπόν, το έργο της φιλοσοφίας; Αυτό με το οποίο θα πρέπει να ασχοληθεί καταρχάς η φιλοσοφία είναι η κριτική της φιλοσοφικής παράδοσης, η οποία τείνει συνεχώς να υποκύψει στην ταυτιστική λογική κι έτσι κινδυνεύει να μετατραπεί σε «φιλοσοφική θεολογία», που προσπαθεί με κάθε τρόπο να αποκρύψει τη θεμελιώδη διάσταση της αυτονομίας.¹⁹⁵

Επίσης, εξετάζοντας τα προβλήματα που παρουσιάζουν σήμερα οι επιστήμες, οφείλει να αναζωογονήσει τόσο τη φιλοσοφική, όσο και την επιστημονική σκέψη. Ο κόσμος δεν είναι ένα παθητικό αντικείμενο που στέκεται απέναντί μας και περιμένει να το γνωρίσουμε. Τον κόσμο τον φτιάχνουμε εμείς, μέσω του ποιείν / πράττειν (και του επιστημονικού πράττειν μεταξύ άλλων), και αυτό το ποιείν / πράττειν φέρνει στο φως ή δημιουργεί όψεις του κόσμου που χωρίς αυτό θα έμεναν κρυφές ή ανύπαρκτες. Ανάλογα με τη θέση στην οποία βρισκόμαστε κάθε φορά έχουμε τη δυνατότητα διαδοχικών θεάσεων του αντικειμένου. Οι θεάσεις αυτές είναι γόνιμες αλλά πάντοτε μερικές και η διαδοχή τους δεν σχηματίζει σύστημα, ούτε λογική πρόοδο, μολονότι χαρακτηρίζεται από ένα είδος συνέχειας, το οποίο, όμως, δεν μπορούμε να το περιγράψουμε. Αυτό, λοιπόν, που θα πρέπει να κάνουμε είναι να δημιουργήσουμε εννοιολογικές γέφυρες που θα συνδέουν τις διαφορετικές αυτές θεάσεις του αντικειμένου, αλλά και παράλληλα να δημιουργήσουμε νέες φιγούρες σκεπτού, οι οποίες θα μας δώσουν τη

¹⁹³ Βλ. Castoriadis C., « Done and to Be done», Castoriadis Reader, trans: David Ames Curtis, Oxford, Cambridge, Mass Blackwell Publishers, 1997, p. 362-3.

¹⁹⁴ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Το «Τέλος της Φιλοσοφίας»», *ό.π.*, σελ. 37

¹⁹⁵ Βλ. *ό.π.*, σελ. 39.

δυνατότητα κι άλλων θεάσεων.¹⁹⁶ Για να γίνει αυτό, βέβαια, η επιστήμη θα πρέπει να κατανοήσει «τι είναι επιστήμη», θα πρέπει να κατανοήσει, όπως χαρακτηριστικά λέει ο Καστοριάδης, ότι δεν είναι «ένα σύνολο από ρετσέτες» και ότι «ο σκοπός της δεν είναι μόνο να μπορεί να κατασκευάζει καλύτερα αυτοκίνητα και οτιδήποτε άλλο».¹⁹⁷ Θα πρέπει δηλαδή να μετακινηθεί από το πεδίο της τεχνικής, που έχει εγκλωβισθεί τα τελευταία χρόνια, στο πεδίο της βασικής έρευνας. Εάν το κάνει αυτό, τότε η επιστήμη μπορεί να μας βοηθήσει να προσεγγίσουμε εκ νέου την πραγματική, δημιουργική διάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης.¹⁹⁸

Έργο της φιλοσοφίας είναι επίσης η έρευνα των καινούριων χώρων που ανοίγει τόσο η ψυχανάλυση όσο και η αναγνώριση του ιδιότυπου χαρακτήρα του κοινωνικο- ιστορικού και η διαύγηση της σημασίας «αυτού που κατηγορηματικά μας δείχνει ο ανθρώπινος χώρος, δηλαδή ότι το ον είναι δημιουργία και ότι η δημιουργία, ως οντολογική δημιουργία, σημαίνει θρυμματισμό του όντος, διότι βέβαια είναι θρυμματισμός του όντος το ότι υπάρχουν άνθρωποι οι οποίοι σκέπτονται τον κόσμο και ότι, απ' την άλλη μεριά, υπάρχει ένας κόσμος, μέσα στον οποίο υπάρχει απλώς και μόνον η σιωπή ή ο θόρυβος των γαλαξιών».¹⁹⁹

Αυτού του είδους η φιλοσοφία που ως κέντρο της έχει την αυτοστοχαστική και την αυτοανακλαστική υποκειμενικότητα δεν παγιώνεται. Μέσω της συνεχούς κριτικής και αμφισβήτησης κάθε κλειστού συστήματος σκέψης απορρίπτει τον εγκλεισμό στο δεδομένο και οδηγεί σε ριζικά νέους ορίζοντες. Αναγνωρίζοντας τον δημιουργικό χαρακτήρα του ανθρώπινου πράττειν δεν στοχεύει σε μια ολική θεωρία με βάση μια κλειστή και ολοκληρωμένη διαλεκτική, αλλά στη δημιουργία του καινούριου μέσω της αμφισβήτησης του υπαρκτού.

Η ιδέα ενός ολοκληρωμένου συστήματος γνώσης είναι σύμφωνα με τον Καστοριάδη «φενακιστική» και «χιμαιρική». Η γνώση αναδύεται ταυτόχρονα με το ανθρώπινο πράττειν γι' αυτό δεν μπορεί να είναι ολοκληρωμένη. Εάν δεν μπορεί να υπάρξει, όμως, ολοκληρωμένη θεωρία, πώς είναι δυνατό να διατηρούμε το πρόταγμα ενός ριζικού μετασχηματισμού της κοινωνίας που θα

¹⁹⁶ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Νεότερη επιστήμη...», *ό.π.*, σελ. 22-24.

¹⁹⁷ Καστοριάδης Κ., *Φιλοσοφία και Επιστήμη*, *ό.π.*, σελ. 135.

¹⁹⁸ Βλ. *ό.π.*, σελ. 135.

αποβλέπει στην αυτονομία όλων; Όταν μιλάμε για πρόταγμα δεν είναι σαν να μιλάμε για ορθολογική πρόληψη του μέλλοντος; Πού θεμελιώνουμε το προταγμά μας αν όχι σε μια θεωρία;²⁰⁰

Το πρόταγμα της αυτονομίας δεν μπορεί να θεμελιωθεί ορθολογικά, καθώς κάθε προσπάθεια θεμελίωσής του προϋποθέτει ότι ήδη έχουμε αποδεχτεί την αξία του. Το πρόταγμα της αυτονομίας δεν μας το επιβάλλει η ιστορική αναγκαιότητα, αλλά στηρίζεται σε μια απόφαση, σε μια επιλογή που κάνουμε στο εσωτερικό του πολιτισμού μας. Ενταγμένοι μέσα στην παράδοση που γέννησε το πρόταγμα της αυτονομίας κρίνοντας/ επιλέγοντας έχουμε ήδη επιλέξει την ελληνοδυτική παράδοση εντός της οποίας το κρίνουν και το επιλέγουν έγινε για πρώτη φορά δυνατό. Εντός αυτής της παράδοσης διαυγάζοντας το παρελθόν επιλέγουμε την αυτονομία γιατί την αξιολογούμε θετικά και πιστεύουμε ότι αποτελεί τον τρόπο υπάρξεως του ανθρώπου. Βέβαια, η επιλογή μας αυτή που γίνεται στα πλαίσια του πολιτισμού μας δεν μπορεί να έχει δεσμευτική ισχύ, καθώς βασίζεται στην πολιτική μας γνώμη και δεν αποδέχεται επιστημονική θεμελίωση.²⁰¹

Σύμφωνα με τον Ψυχοπαίδη, τον σχετικισμό αυτής της επιλογής ο Καστοριάδης προσπάθησε να τον υπερβεί επιχειρώντας τη συγκρότηση μιας θεωρίας των «ουσιαστικών αξιών», την οποία ωστόσο ποτέ δεν διατύπωσε ρητά. Για να μπορέσει να γίνει ο προσδιορισμός των «ουσιαστικών αξιών» προϋπόθεση είναι η ύπαρξη μιας κοινωνίας η οποία αναγνωρίζει τον εαυτό της ως πηγή της θέσμισής της και που θέτει το ζήτημα της αυτονομίας ως πρόβλημα δημοκρατίας. Σ' αυτή την κοινωνία η ελευθερία λήψης αποφάσεων θα είναι ένας από τους βασικούς όρους για να αναδυθεί μια κοινωνία που θα υπερβαίνει τις νεωτερικές κοινωνίες και οι θεσμοί της θα υπερβαίνουν την καταστροφή των αξιών, όπως συνέβη στη νεωτερικότητα. Η αυτόνομη κοινωνία, δηλαδή, οφείλει να προσδιοριστεί περιεχομενικά ως κοινωνία συνειδητών μετασχηματισμών σε όλα τα πεδία αλλά κυρίως σ' αυτό της εργασίας και της τεχνολογίας. Οι μετασχηματισμοί αυτοί θα έχουν ως σκοπό την απελευθέρωση της ανθρώπινης δημιουργικότητας προκειμένου να δραστηριοποιηθεί ο πληθυσμός στο σύνολό του για τη λήψη συνειδητών

¹⁹⁹ *Ο.π.*, σελ. 39.

²⁰⁰ Βλ. *ΦΘΚ*, *ό.π.*, σελ. 107- 108.

²⁰¹ Βλ. Καστοριάδης Κ., «Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας», *ό.π.*, σελ. 166-167.

αποφάσεων που αφορούν τη ζωή και το μέλλον του. «Μια τέτοια ανθρώπινη κουλτούρα οραματίστηκε ο Καστοριάδης, που θα μπορέσει να θέσει στη βάση των νέων αυτών αξιών νέα πλαίσια ορθολογικότητας και σημασιών». ²⁰²

Η ανακάλυψη της αλήθειας απαιτεί ένα αυτόνομο υποκείμενο εντός του κοινωνικού – ιστορικού του πλαισίου. Η ατομική αυτονομία ως εκ τούτου έχει ως απαραίτητη προϋπόθεσή της την κοινωνική αυτονομία. Η αυτονομία αποτελεί πρόταγμα, το οποίο όμως δεν θεμελιώνεται ορθολογικά, αλλά είναι επιλογή μας, δική μας απόφαση.

²⁰¹ Ψυχοπαίδης Κ., *ό.π.*, σελ. 47.

²⁰² Ψυχοπαίδης Κ., *ό.π.*, σελ. 47.

Επίλογος

Στην παρούσα εργασία σκοπό είχαμε να αναδείξουμε την έννοια της αλήθειας στο έργο του Καστοριάδη. Για να γίνει δυνατή η διαύγαση αυτής της έννοιας ξεκινήσαμε από την κριτική την οποία ασκεί ο Καστοριάδης στην ελληνοδυτική ορθολογική σκέψη, η οποία θεωρώντας ότι ο κόσμος είναι σταθερός, αιώνιος και αμετάβλητος προσπαθούσε να τον συλλάβει μέσω της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής. Το Είναι, όμως, δεν είναι καθορισμένο, είναι Χάος με μη κανονική στιβάδωση, το οποίο περιλαμβάνει βέβαια κάποιες επιμέρους οργανώσεις αλλά δεν είναι τέλεια οργανωμένο. Κάθε προσπάθεια, λοιπόν, να το συλλάβουμε μέσω της συνολιστικής- ταυτιστικής λογικής οδηγεί σε ένα πλήθος προβλημάτων.

Η ανεπάρκεια της συνολιστικής- ταυτιστικής λογικής να συλλάβει τον κόσμο διαφαίνεται κυρίως από την κρίση στην οποία έχουν εισέλθει τόσο τα μαθηματικά όσο και η φυσική επιστήμη. Τα μαθηματικά βρίσκονται σε πλήρη αβεβαιότητα όσον αφορά τα θεμέλια και την αντιφατικότητά τους και η φυσική, παραμερίζοντας τα ζητήματα αρχών που έχουν προκύψει με τις νέες ανακαλύψεις, αρκείται να διατυπώνει θεωρίες, τις οποίες διατηρεί για όσο καιρό αυτές «δουλεύουν», χωρίς να αναρωτιέται για τη μεταξύ τους σχέση. Προσπαθώντας να εξηγήσει αυτή την ατελεύτητη διαδοχή θεωριών και να ανακαλύψει τη σχέση που έχουν αυτές με την αλήθεια η φιλοσοφία διχάζεται ανάμεσα στον αντικειμενισμό και στον σχετικισμό. Έτσι η αλήθεια παρουσιάζεται είτε ως αντικειμενική, σταθερή και αιώνια, την οποία μπορούμε να προσεγγίσουμε και εν τέλει να κατακτήσουμε, είτε ως σχετική, ως δημιουργία της εκάστοτε κοινωνίας.

Θεωρώντας ότι κανένα απ' τα σχήματα των δύο «παρατάξεων» δεν καταφέρνει να εξηγήσει αυτή τη διαδοχή ο Καστοριάδης πιστεύει ότι θα πρέπει να σκεφτούμε το Είναι διαφορετικά, με τρόπο που δεν έχει προηγούμενο αλλού.

Στη συνέχεια είδαμε πώς ο Καστοριάδης ασκεί κριτική στις κοινωνικές επιστήμες, οι οποίες καθηλωμένες στην έννοια της καθοριστικότητας προσπαθούν να εξηγήσουν την κοινωνία και την ιστορία μέσω της συνολιστικής-ταυτιστικής λογικής. Το Είναι όμως δεν είναι καθορισμένο, όπως συνεχώς τονίζει ο φιλόσοφος, το Είναι είναι αυτοδημιουργία, ανάδυση νέων μορφών που στο πεδίο της κοινωνίας εκδηλώνεται ως ιστορία. Η γνώση της ιστορίας δεν μπορεί, λοιπόν, να είναι ολοκληρωμένη καθώς συνδέεται πάντα με ένα πρακτικό παρόν, με πρακτικές βλέψεις και προτάγματα.²⁰³

Το γεγονός ότι δεν μπορούμε να αποκτήσουμε ολοκληρωμένη γνώση της ιστορίας όμως δεν οδηγεί τον Καστοριάδη στον σχετικισμό. Η κάθε κοινωνία μελετά το παρελθόν με τις δικές της κατηγορίες αλλά δεν προσπαθεί να το υποτάξει σ' αυτές. Στην προσπάθειά της να κατανοήσει την ιστορία σχετικοποιείται, καθώς αντιλαμβάνεται ότι η ύπαρξή της δεν είναι μοναδική και ότι η δική της ερμηνεία για τον κόσμο δεν είναι η μόνη αληθινή, αλλά ότι είναι απλά και μόνο μέρος της αλήθειας της ιστορίας και για την ίδια αλλά και για όλες τις άλλες κοινωνίες.

Το γεγονός ότι δεν μπορούμε να αποκτήσουμε ολοκληρωμένη γνώση της ιστορίας δεν οδηγεί τον Καστοριάδη στο σχετικισμό. Η κάθε κοινωνία μελετά το παρελθόν με τις δικές τις κατηγορίες, αλλά αυτό δεν σημαίνει κατ' ανάγκη ότι προσπαθεί να το υποτάξει σ' αυτές. Στην προσπάθειά της να κατανοήσει την ιστορία σχετικοποιείται, καθώς αντιλαμβάνεται ότι η ύπαρξή της δεν είναι μοναδική και η άποψη που θέτει για τον κόσμο δεν είναι η μόνη αληθινή, αλλά ότι είναι απλά και μόνο μέρος της αλήθειας της ιστορίας για την ίδια και για όλες τις άλλες.

Με τη θεωρία της φαντασιακής θέσμισης της κοινωνίας ο Καστοριάδης μας παρουσιάζει, λοιπόν, μια νέα αντίληψη για την γνώση και ειδικότερα για την αλήθεια. Η άποψή του αυτή περιγράφεται με τον καλύτερο τρόπο μέσω της μεταφοράς του Λαβυρίνθου που βρίσκουμε στον πρόλογο του βιβλίου του *Τα σταυροδρόμια του Λαβυρίνθου*, στην οποία μάλιστα οφείλουμε και τον υπότιτλο αυτής της εργασίας.

«Σκεφτόμαστε δεν σημαίνει βγαίνουμε από το σπήλαιο, ούτε ότι αντικαθιστούμε την αβεβαιότητα των σκιών με τα ευδιάκριτα περιγράμματα

²⁰³ Καβουλάκος Κ., «Αλήθεια, Ιστορία...», *ό.π.*, σελ. 612-613.

των ίδιων των πραγμάτων, το τρεμουλιαστό φέγγος μιας φλόγας με το φως του αληθινού ηλίου. Σημαίνει μπαίνουμε στον Λαβύρινθο, πιο συγκεκριμένα κάνουμε να είναι και να φαίνεται ένας Λαβύρινθος, ενώ θα μπορούσαμε να είχαμε μείνει 'ξαπλωμένοι ανάμεσα στα λούλουδα' ατενίζοντας τον ουρανό». Σημαίνει χανόμαστε μέσα σε στοές, που υπάρχουν μόνο επειδή τις σκάβουμε ακούραστα εμείς, περιστρεφόμαστε στο βάθος ενός αδιεξόδου του οποίου η είσοδος έχει κλείσει πίσω από τα βήματά μας – ώσπου η περιστροφή αυτή να ανοίξει ανεξήγητα βατές ρωγμές στο εσωτερικό τοίχωμα».

Όπως γίνεται φανερό από την παραπάνω μεταφορά, η οποία διατυπώνεται σε αντιπαράθεση με την πλατωνική μεταφορά του σπηλαίου, η σκέψη δεν είναι μια κατάσταση, ένα ολοκληρωμένο σύστημα αληθειών, αλλά μια δραστηριότητα συνεχής η οποία στοχεύει στο «επέκεινα» κάθε θέσμησης. Όντας αυτοστοχαστική και αυτοανακλαστική γνωρίζει ότι δεν υπάρχει ξαφνικό άνοιγμα στα τείχη που μας περιτριγυρίζουν, το οποίο θα μας επέτρεπε επιτέλους να δούμε το φως ενός Ήλιου που ήταν πάντα εκεί. Γι' αυτό αρνείται να παγιωθεί και δημιουργεί νέες φιγούρες του σκεπτού προσπαθώντας να σκεφτεί αυτό που δεν ήταν σκεπτό ή που δεν ήταν κατ' αυτόν τον τρόπο σκεπτό ανοίγοντας το δρόμο σε μια ατέρμονη διερώτηση, στην πράξη της αλήθειας.²⁰⁴

²⁰⁴ Καβουλάκος Κ., «Αλήθεια, Ίστορία...», ό.π., σελ. 602-3.

Βιβλιογραφία

Ελληνική:

1. Γουργούρης Στ., «Φιλοσοφία και μετουσίωση», *Νέα Κοινωνιολογία*, τεύχος 31, Φθινόπωρο 2000.
2. Δελγιώργη Α., *Ο διαμελισμός του λόγου και η νεωτερική σκέψη. Από τον Kant στον Καστοριάδη*, Βάνιας, Θεσσαλονίκη 1991.
3. Habermas J., *Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας*, μτφρ: Αναγνώστου Λ, Καραστάθη Α., Αλεξάνδρεια, 1993.
4. Heidegger , *Εισαγωγή στη μεταφυσική*, μτφρ: Δωδώνη, Αθήνα 1973.
5. Θεοδωρίδης Αλ., «Η οντολογική συνθήκη της αυτονομίας στη φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη», *Νέα Εστία*, τευχος 1722, Απρίλιος 2000.
6. Θεοδωρίδης Φ., «Πέραν του αναγωγιστικού σκέπτεσθαι και ποιείν», *Νέα Κοινωνιολογία*, τεύχος 31, Φθινόπωρο 2000.
7. Καβουλάκος Κ., Αλήθεια, ιστορία, κοινωνία, στη σκέψη του Κορνήλιου Καστοριάδη, *Νέα Εστία*, τευχος 1722, Απρίλιος 2000.
8. Καβουλάκος Κ., «Η κριτική του Καστοριάδη στην μαρξιστική φιλοσοφία της ιστορίας», *Νέα Κοινωνιολογία*, τεύχος 31, Φθινόπωρο 2000.
9. Καβουλάκος Κ., «Η σχέση ρεαλισμού- ουτοπισμού στις θεωρίες περί δημοκρατίας του J. Habermas και του Κ. Καστοριάδη», *Κοινωνία και Φύση*, Ιούνιος 1994.

10. Καλύβας Αν., «κανονιστικότητα και κριτική στη θεωρία της αυτονομίας του Καστοριάδη», μτφρ: Τερζάκης Φ., *Νέα Κοινωνιολογία*, τεύχος 31, Φθινόπωρο 2000.
11. Κραφτ Βίκτωρ, *Ο Κύκλος της Βιέννης και η Γένεση του Νεοθετικισμού*. Μτφ: Μανάκος Γ., Γνώση, 1986.
12. Κάλφας Β., *Επιστημονική πρόοδος και ορθολογικότητα*, Σύγχρονα θέματα, Θεσσαλονίκη 1983.
13. Κυην Τ.Η *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, μτφρ: Κάλφας Β., Γεωργακόπουλος Γ., Σύγχρονα θέματα, (ΧΧ).
14. Καρύτσας Γ., *4 Κείμενα για τον Καστοριάδη*, Άρδην, Αθήνα 2001.
15. Καστοριάδης Κ., *Ανθρωπολογία, Πολιτική, Φιλοσοφία*, Ύψιλον, Αθήνα 1990.
16. Καστοριάδης Κ., *Η άνοδος της Ασημαντότητας*, Μτφρ: Κουρεμένος Κ., Ύψιλον, Αθήνα 2000.
17. Καστοριάδης Κ., *Η αρχαία ελληνική δημοκρατία και η σημασία της για μας σήμερα*, Ύψιλον, Αθήνα 1992.
18. Καστοριάδης Κ., *Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνία*, μτφρ: Χαλικιάς Σ., Σπαντιδάκη Γ και Σπαντιδάκη Κ., Ράππας, Αθήνα 1985.
19. Καστοριάδης Κ., *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, μτφρ: Σαρίκας Ζ., Σπαντιδάκης Κ., Ύψιλον, Αθήνα 1992.
20. Καστοριάδης Κ., *Οι ομιλίες στην Ελλάδα*, Ύψιλον, Αθήνα 1990.

21. Καστοριάδης Κ., *Το επαναστατικό πρόβλημα σήμερα*, Υψιλον, Αθήνα 1984.
22. Καστοριάδης Κ., *Τα σταυροδρόμια του λαβυρίνθου*, μτφρ: Σαρίκας Ζ., Υψιλον, Αθήνα 1990.
23. Καστοριάδης Κ., *Φιλοσοφία και Επιστήμη: ένας διάλογος με τον Γεώργιο Α. Ευαγγελόπουλο*, Ευρασία Αθήνα 2003.
24. Levi- Strauss C., *Φυλές και ιστορία*, μτφρ: Λύγγος Γ., Μπάουρον.
25. Μεταξόπουλος Α., *Σύμβαση και αλήθεια*, Παπαζήση, Αθήνα 1988.
26. Παπαγιώργης Κ., *Οργη Θεού. Κορνήλιος Καστοριάδης: ένας σοφιστής*, Νεφέλη, Αθήνα 1981.
27. Παπαδοπούλου Τ., *«Του Κ. Καστοριάδη «Είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας»*, εκδ. Πόλις, Αθήνα 2000.
28. Porree R. K., «Μια γενική ματιά σε μερικά θεμελιώδη προβλήματα», στ βιβλίο: *Επιστημολογία*, επιμέλεια: Κουζέλης Γ., Νήσος, Αθήνα 1997.
29. Ρουσόπουλος Γ., *Αναλυτική της Παράστασης*, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 1998.
30. Σιμόπουλος Κ., «Φαντασιακή αυτονομία ή φανταστικός αυτοεγκλωβισμός;», *Νέα Εστία*, 1722, Απρίλιος 2000.
31. Σοφιανός Κ., «η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας και το πρόταγμα της αυτονομίας», *Νέα Κοινωνιολογία*, τεύχος 31, Φθινόπωρο 2000.
32. Φωτόπουλος Τάκης, «Ο Καστοριάδης και η δημοκρατική παράδοση», *Νέα κοινωνιολογία*, τεύχος 31, Φθινόπωρο 2000.

33. Ψυχοπαίδης Κ., «το ανορθολογικό στοιχείο στην ελληνική θεωρητική σκέψη, *Πολίτης*, 81, Οκτώβριος 2000.

Ξενόγλωσση

1. Adams Suzi, «Castoriadis' shift towards physis», *Thesis Eleven*, N. 74, August, 2003.
2. Castoriadis C., 'Sujet et verite dans le monde social-historique'. *La Creation humaine, Seminaires 1986-1987*, texte etabli, presente et annote par Enrique Escobar et Pascal Vernay, Paris: Editions du Seuil, 2002.
3. Castoriadis C., *World in Fragments, writings on politics, society, psychoanalysis, and the imagination*, transl :David Ames Curtis, Standford University Press, Standford 1997.
4. Castoriadis C., *Castoriadis Reader*, trans: David Ames Curtis, Oxford, Cambridge, Mass: Blackwell Publishers, English 1997.
5. J. Habermas, "From Kant's 'Ideas' of Pure Reason to the 'Idealizing' Presuppositions of Communicative Action: Reflections on the Detranscendentalized 'Use of Reason' ", *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*, ed. by W. Rehg and Bohman, Cambridge, The MIT Press, 2001.
6. Honneth A., *The fragmented world of the social: Essays in social and political philosophy*, edited by Charles W. Wright, State University of New York Press, 1995.
7. Wellmer A., «The institution of common world and the problem of truth» στο: Dieter Freundliel, Wayne Hudson (επιμ.), *Reason and its Other*, Berg, Rrovidence/ Oxford 1993.

