



ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ»

Η Θεωρία της Κοινωνικής Συγκρότησης του Κορνήλιου Καστοριάδη

Μια εναλλακτική
κατανόηση της
ανθρώπινης
κοινωνίας και της
ανθρώπινης
ιστορίας



ΕΚΠΟΝΗΣΗ: ΜΑΡΙΑ ΚΑΨΑΛΗ
ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΗ ΔΙΕΥΘΥΝΣΗ
[:mariakapsali73@gmail.com](mailto:mariakapsali73@gmail.com)

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ:
ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΡΩΜΑΝΟΣ
ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ: ΚΑΝΑΚΗΣ ΛΕΛΕΔΑΚΗΣ –
ΑΓΓΕΛΟΣ ΜΟΥΖΑΚΙΤΗΣ- ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ ΡΩΜΑΝΟΣ

ΡΕΘΥΜΝΟ 2013




ΥΠΟΥΡΓΕΙΟ ΕΘΝΙΚΗΣ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΚΑΙ ΘΡΗΣΚΕΥΜΑΤΩΝ
ΕΛΛΗΝΗ ΤΥΠΟΓΡΑΦΟ ΑΝΑΓΡΑΦΕΙΝΕΣ ΕΠΕΑΕΚ



ΕΥΡΩΠΑΪΚΗ ΕΝΙΣΧΥΣΗ
ΣΥΓΧΡΗΜΑΤΟΔΟΤΗΣΗ
ΕΥΡΩΠΑΪΚΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΤΑΜΕΙΟ

Η ΠΑΙΔΕΙΑ ΣΤΗΝ ΚΟΡΥΦΗ
Επιχειρησιακό Πρόγραμμα
Εκπαίδευσης και Αρχικής
Επαγγελματικής Κατάρτισης

ερμές ευχαριστίες στον επιβλέποντα καθηγητή μου Βασίλειο Ρωμανό , εξάιρετο επιστήμονα , ακούραστο και υπομονετικό καθηγητή που με τη μεθοδικότητά του, την οργάνωση, την πνευματική του διαύγεια και τη μεταδοτικότητά του εμπνέει και στηρίζει κάθε προσπάθεια προώθησης της επιστήμης μας προς την ανάπτυξη. Το κριτικό του βλέμμα και η απαίτηση για επιστημονική ορθότητα, αρτιότητα και εγκυρότητα της εργασίας με συνόδεψαν σε κάθε βήμα , και ευελπιστώ το αποτέλεσμα να μην τον απογοητεύσει. Τυχόν λάθη και παρατυπίες είναι μέρος της δικής μου ευθύνης.

Μαρία Καψάλη

Πανεπιστήμιο Κρήτης, Ρέθυμνο Φεβρουάριος 2013

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Στην παρούσα εργασία παρουσιάζεται η εναλλακτική προσέγγιση της ανθρώπινης κοινωνίας και της ιστορίας σύμφωνα με τη θεωρία της κοινωνικής συγκρότησης του Κορνήλιου Καστοριάδη. Ο σημαντικός αυτός διανοητής οραματίστηκε την επάνοδο των αυτόνομων κοινωνιών κατά το δημοκρατικό μοντέλο της αρχαίας Αθήνας, ύψωσε το ανάστημά του άφοβα απέναντι στον Μαιχ με όπλα την κριτική του σκέψη και την απίστευτη ευρυμάθειά του, συγκρότησε το στοχασμό του ορμώνοντας από την αναποτελεσματικότητα των διάφορων ιδεολογιών να διαμορφώσουν απελευθερωτικές για τα άτομα κοινωνικές πρακτικές, με την εμπειρία που του παρείχε η ίδια η συμμετοχή του στα πολιτικά δρώμενα της εποχής του. Κυρίως όμως τόλμησε να αμφισβητήσει σθεναρά τα εξορθολογισμένα θεμέλια των δυτικών κοινωνιών και την παντοδυναμία τους.

Η εργασία εκθέτει την προσέγγιση του Καστοριάδη σχετικά με την ύπαρξη και τη μεταβολή της κοινωνίας η οποία είναι σύστοιχη με τη ζωή και το θάνατο, τη δημιουργία, τη φθορά και ξανά τη δημιουργία από το μηδέν. Η κοινωνία στη σκέψη του δεν ακολουθεί κάποιους εξελικτικούς νόμους αλλά προβάλλεται ως ιστορική στιγμή διαρκώς εν τω γίνεσθαι, ως εμφάνιση νέων πρωτότυπων, φαντασιακά συγκροτημένων «ειδών». Κλειδί της κοινωνικής συνοχής αποτελεί η από κοινού μέσα σε μια κοινωνία θέσμιση φαντασιακών σημασιών και το κλειδί στην κοινωνική μεταβολή και ποικιλομορφία, η ριζική φαντασία, ο ακοινωνήτος ψυχικός πυρήνας που ανθίσταται σε περιορισμούς και προσδιορισμούς. Η κριτική που επιδέχεται η θεωρία του αφορά κυρίως αυτή την αδυναμία ολοκληρωτικής υπαγωγής του ατόμου στα αυστηρά πλαίσια της κοινωνικής θέσμησης και την προσπάθεια να προβάλει την κοινωνική απροσδιοριστία σαν κατ' εξοχήν κοινωνικό χαρακτηριστικό. Το πλεονέκτημα όμως αυτής της εναλλακτικής θεώρησης είναι αδιαμφισβήτητο η δυνατότητα που δίνεται στα υποκείμενα και στις κοινωνικές ομάδες να αντιληφθούν ότι διαθέτουν δύναμη (μέσω της αμφισβήτησης, της κριτικής και της δημιουργικής επιπόνησης) να αλλάξουν το πεπρωμένο τους.

ABSTRACT

This paper presents the alternative view of human society and history according to the theory of social constitution of Cornelius Castoriadis. This significant thinker envisioned the return of autonomous societies based on the democratic model of ancient Athens, stood - with his critical thought and incredible erudition - fearlessly against Marx, and collated his reflections against the inefficiency of the various ideologies to mould liberating for the individuals social practices. With an experience he gained not by standing on a pedestal but through his own participation in the progress of events, he chiefly dared to question vigorously the rationalized foundations of the Western societies and their omnipotence. In his attempt to reveal the origins of social coherence and multiplicity, he argues that there is always an unsaturated demand for meaning that moves humanity towards social change. He argues as well that the above request is each time unique because it derives from an inexhaustible imaginary core of significations, both at an individual and collective level: the radical imaginary.

The paper illustrates Castoriadis's approach regarding the existence and transformation of society that is synonymous to the life and death of the matter, the matter of creation, disintegration and recreation ex nihilo (the absolute moment of birth). He considers society not to be the product of some evolutionary laws but an historic moment constantly in the making, even until its last breath, of radically new , original, coherent 'species' emerging from social imaginary . The key to social cohesion is the institution of imaginary significations on the behalf of the anonymous collectivities and the key to social change and diversity is the radical imagination, is the inaccessible to socialization core of the psyche that resists social constraints and determinations. The critiques against this particular theory mainly focus on this weakness of the individual to completely subordinate to the strict framework of the social institution, and the attempt to promote social indeterminacy as a pre-eminent social characteristic. The advantage of this alternative approach, however, is indisputably the possibility given to the subjects and social groups to realize that they have the ability (through their creative imagination) to alter their destiny.

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit präsentiert die alternative Vision der menschlichen Gesellschaft und Geschichte nach der Theorie der sozialen Konstitution von Cornelius Castoriadis. Dieser bedeutende Denker stellte sich die Rückkehr der autonomen Gemeinschaften nach dem demokratischen Modell des antiken Athens vor, trat furchtlos und mit seinem kritischen Denken und seiner unglaublichen Gelehrtheit vor allem Marx entgegen. Veranlasst durch die Ineffizienz der verschiedenen Ideologien, den Einzelnen befreiende soziale Praktiken zu gestalten, konstituierte er seine Überlegungen. Mit einer Erfahrung, die er nicht vom Podest aus sammelte, sondern indem er selbst an den Ereignissen teilnahm, wagte er es, vor allem die rationalisierten Grundlagen und die Allmacht der westlichen Gesellschaften vehement in Frage zu stellen. In seinem Versuch, die Ursprünge sozialer Kohärenz und Multiplizität zu offenbaren, argumentiert er, dass die Forderung nach Bedeutung, welche die Menschheit zur Evolution drängt, unersättlich ist. Ebenso argumentiert er, dass das obengenannte Verlangen jedes Mal einzigartig ist, weil es von einem unerschöpflichen Kern an Bedeutungen, sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene, abweicht: dem radikalen Imaginären.

Diese Arbeit illustriert Castoriadis Konzept in Hinblick auf die Existenz und die Umformung der Gesellschaft, die gleichbedeutend ist mit den Themen Leben und Tod, Schöpfung, Zerfall und Neuerschaffung ex nihilo (dem absoluten Moment der Geburt). Seiner Meinung nach ist Gesellschaft nicht das Produkt irgendwelcher evolutionärer Gesetze, sondern ein historischer Augenblick in ständiger Entstehung, bis zu dessen letztem Atemzug, von radikal neuen, originalen, kohärenten "Arten", die aus dem sozialen Imaginären hervorgehen. Der Schlüssel zur sozialen Kohäsion ist die Institution imaginärer Bedeutungen im Interesse der anonymen Kollektive, und der Schlüssel zu Wandel der Gesellschaft und Vielfalt ist das radikale Imaginäre, ist der einer Sozialisierung unzugängliche psychische Kern welcher Einschränkungen und Bestimmungen widersteht. Die Kritiken an seiner Theorie konzentrieren sich in erster Linie auf diese Schwäche des Individuums, sich völlig dem strikten Rahmen der sozialen Institution unterzuordnen, und auf den Versuch, soziale Unbestimmtheit als hervorragendes soziales Merkmal vorzubringen. Der Vorteil dieses alternativen Ansatzes ist jedoch unzweifelhaft, dass sie den Subjekten und sozialen Gruppen die Möglichkeit gibt zu erkennen, dass sie (durch Kontroverse und durch kritische und kreative Konzeption) die Macht haben ihr Schicksal zu ändern.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ σελ.8

ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΚΑΙ ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ σελ. 12

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Ο ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΚΑΘΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ: Από τον Marx στον Durkheim

1.1.1 Η ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΗ ΜΑΡΞΙΚΗ ΑΠΟΨΗ σελ. 16

1.1.2 ΤΑΞΙΚΗ ΠΑΛΗ σελ. 18

1.2 Ε. DURKHEIM: ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΡΕΑΛΙΣΜΟΣ σελ. 21

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΑΠΟ ΤΗ ΣΚΟΠΙΑ ΤΟΥ ΑΤΟΜΙΚΟΥ ΦΟΡΕΑ ΔΡΑΣΗΣ

MAX WEBER : ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ σελ. 24

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΚΕΨΗΣ

ANTHONY GIDDENS: Η ΔΥΑΔΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΔΟΜΙΚΟΥ ΣΤΟΙΧΕΙΟΥ (ΣΥΖΕΥΞΗ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ
ΤΗΣ ΔΡΑΣΗΣ ΜΕ ΤΗ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗΣ) σελ. 28

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ σελ. 33

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ

4.1 Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ
ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΤΟΥ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΜΑΡΞΙΣΜΟΥ σελ. 35

4.2 ΕΝΑΝΤΙΑ ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΝΟΜΙΣΤΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ σελ. 36

4.3 ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΙΚΕΣ ΣΗΜΑΣΙΕΣ σελ. 40

4.4 Η ΘΕΣΜΙΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ σελ. 42

4.5 ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΕΣ ΣΗΜΑΣΙΕΣ σελ.44

4.6 Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΘΕΣΜΟΥ ΚΑΙ Η ΘΕΣΜΙΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ (Ο ΘΕΣΜΟΣ : ΤΟ ΚΛΕΙΔΙ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΥΝΟΧΗ) σελ. 49

4.7 ΣΥΜΒΟΛΙΣΜΟΣ: Ο ΤΡΟΠΟΣ ΥΠΑΡΞΗΣ ΤΟΥ ΘΕΣΜΟΥ σελ.52

4.8 ΤΟ ΣΥΜΒΟΛΙΚΟ ΚΑΙ ΤΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ σελ.54

4.9 Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΝΕΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΜΟΡΦΩΝ-Η ΑΝΑΔΥΣΗ ΝΕΩΝ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΩΝ ΣΗΜΑΣΙΩΝ σελ. 57

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ σελ. 61

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: ΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΚΑΙ Η ΔΡΑΣΗ ΤΟΥ σελ.63

5.1 ΡΙΖΙΚΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ ΚΑΙ ΡΙΖΙΚΗ ΦΑΝΤΑΣΙΑ σελ.64

5.2 Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΘΕΣΜΙΣΗ ΤΟΥ ΑΤΟΜΟΥ σελ.66

5.3 ΓΛΩΣΣΑ ,ΣΗΜΑΣΙΑ ΚΑΙ ΠΑΡΑΣΤΑΣΗ σελ.70

5.4 ΤΟ ΑΞΕΧΩΡΙΣΤΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΥ ΙΣΤΟΡΙΚΟΥ σελ. 74

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ σελ.76

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6 : Η ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΙΚΗ ΑΠΟΨΗ ΣΕ ΚΡΙΤΙΚΗ

Ο WHITEBOOK ΣΥΖΗΤΑ HABERMAS VS ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ σελ. 79

ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΗ σελ.87

ΕΠΙΛΟΓΟΣ σελ. 93

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ σελ.94

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Η πιο εναργής και πλήρης ερμηνεία της ανθρώπινης φύσης και η κατανόηση του τρόπου με τον οποίο τα άτομα συνευρίσκονται και συνάπτουν δίκτυα σχέσεων διαμορφώνοντας έναν κοινωνικό ιστό, αποτελεί στο βάθος του χρόνου μέχρι και τις μέρες μας ένα στοίχημα που καμιά επιστήμη δεν κατάφερε να κερδίσει. Χάος, αταξία και τυχαιότητα ή ανάγκη και στρατηγικός σχεδιασμός με ενσωματωμένο το σκοπό και το αποτέλεσμα; Τόσο η φιλοσοφία όσο και η κοινωνιολογία, η ανθρωπολογία, αλλά και ένα πλήθος άλλων πεδίων μελέτης του ανθρώπου και των κοινωνιών αυτού αντιμετωπίζουν το ζήτημα της σχέσης κοινωνικής δομής και δράσης ως θεμελιώδεις, προσεγγίζοντάς το από κάθε δυνατή σκοπιά. Το δίλημμα συνοψίζεται στο εξής ερώτημα: **η κοινωνική συγκρότηση είναι κατά κύριο λόγο προϊόν των κοινωνικών δομών, της κοινωνικής δράσης και διαντίδρασης των ατόμων ή υπάρχει μια χρυσή τομή ανάμεσά τους;**

Τον 19^ο αι., χωρίς βέβαια να ξεχνάμε ή να υποβιβάζουμε την συνεισφορά των προγενέστερων διανοητών, έχουμε μια πιο ουσιαστική και διακριτή προσέγγιση των κοινωνικών γεγονότων, τη νομιμοποίηση, κατά μια έννοια της κοινωνιολογίας ως ξεχωριστής και αυτόνομης πειθαρχίας. Η διαμόρφωση και ο μετασχηματισμός των κοινωνιών στην κοινωνιολογική παράδοση άρχισαν να καλύπτουν ένα, περιορισμένο στην αρχή και απίστευτα διευρυμένο στη συνέχεια, φάσμα αντιλήψεων θεμελιωδώς ποικίλων όσον αφορά τις παραδοχές τους. Αυτό που πάντα αιωρείται αδιευκρίνιστο, τη στιγμή που σχεδόν ομόφωνα συμφωνείται πως η κοινωνία δεν μπορεί να είναι οτιδήποτε άλλο παρά δημιούργημα της αμοιβαίας δράσης των δρώντων υποκειμένων¹, είναι κατά ποια έννοια και σε ποιο βαθμό ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος τόσο για τις πράξεις του όσο και για τη δημιουργία του κόσμου.

Ορίζοντας το πλαίσιο της συζήτησής μας προσδιορίσουμε τους δύο όρους που θα την κατευθύνουν: την κοινωνική δράση και την κοινωνική δομή. Η κοινωνική δράση αποτελεί το μέσο εκείνο με το οποίο τα άτομα υλοποιούν τα σχέδιά τους όπως αυτά προκύπτουν από τη φαντασία, την επινοητικότητα, την προθετικότητα ή τις ανάγκες τους εισάγοντας την κρίση τους στον συνδυασμό των επιλογών των δυνατοτήτων και των προοπτικών που τους δίνονται στο πλαίσιο της κοινωνικής τους συνύπαρξης². Υπάρχει όμως δράση (ατομική ή συλλογική) χωρίς περιορισμούς; Η απάντηση σε αυτό το ερώτημα θα μας φέρει στον δεύτερο όρο της εννοιολόγησής μας, αυτόν της κοινωνικής δομής. Η κοινωνική δομή εκλαμβάνεται ως η κατηγορία εκείνη που περικλείει τους περιορισμούς στους οποίους υπόκειται η δράση, που εκφράζει τη διευθετημένη διάρθρωση της κοινωνικής ζωής, την εύτακτη δηλαδή και

¹ Βασίλης Ρωμανός, "Δομή/Δράση: Το Νεωτερικό και το Μετανεωτερικό Παράδειγμα" Εκδόσεις Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2008, σελ.2

² Ο.π., σελ. 2

ταξινομημένη κοινωνική οργάνωση επιμέρους στοιχείων σε συνεκτικά και λειτουργικά σύνολα.

Η κοινωνιολογική παράδοση έχει αποτυπώσει τρεις τουλάχιστον όψεις της κοινωνικής δομής που στηρίζονται από κοινού στην παραδοχή ότι η υφιστάμενη δομή περιορίζει την ανθρώπινη δράση³. Η πρώτη όψη αφορά τη **θεσμική δομή**, το σύνολο δηλαδή των **κανονιστικών προτύπων**, αξιών και κανόνων, που προσανατολίζουν με σταθερό και αντικειμενικό τρόπο τη δράση. Η δεύτερη όψη, η **σχεσιακή δομή** εκλαμβάνει τις δομές ως «τα βαθειά και υπόρρητα υποδείγματα αιτιακής αλληλοσυσχέτισης και αλληλεξάρτησης»⁴ που συνιστούν την εσωτερική λογική διάρθρωσης των κοινωνικών σχέσεων στη βάση των ρόλων και των θέσεων που ορίζει η ίδια η κοινωνία για τα μέλη της. Τέλος, η τρίτη όψη, η **ενσώματη δομή**, φέρεται ως η **ήδη εγγεγραμμένη προδιάθεση συμπεριφοράς**, ένα είδος πρακτικής γνώσης, που επιτρέπει στα άτομα να κάνουν πράγματα με ένα συγκεκριμένο τρόπο, ανάλογο με αυτόν των γραμματικών δομών της γλώσσας που τους επιτρέπει αντίστοιχα να κατονομάζουν τις πράξεις τους και τα αντικείμενα τους.

Αυτό που θα μπορούσε κανείς να εννοήσει από τα παραπάνω είναι πως και οι τρεις όψεις ακυρώνουν κατά ένα μεγάλο ποσοστό την αυτενέργεια και την αυτονομία των ατόμων. Όμως αυτό που στην πραγματικότητα πρέπει να κατανοήσουμε είναι πως η δράση νοείται ως ενσάρκωση σχεδίων που συλλαμβάνονται και υλοποιούνται μέσα σε ένα έστω στοιχειώδες δομικό πλαίσιο και όχι σε ένα χαοτικό κόσμο. Επιπλέον, αν αγνοήσουμε τη δυναμική και τη λειτουργία των δομών θα πρέπει να νοήσουμε την κοινωνία ως τον αλληλοσυσχετισμό και τη διαπλοκή των επιμέρους ατομικών δράσεων χωρίς οργάνωση, γεγονός που θα μπορούσε να ισοδυναμεί με ένα προ-κοινωνικό στάδιο ύπαρξης, στάδιο στο οποίο όμως, κατά γενική παραδοχή των κοινωνικών επιστημόνων, δεν υφίσταται η έννοια του ανθρώπινου υποκειμένου.

Στην κοινωνιολογική παράδοση δύο είναι τα θεμελιακά παραδείγματα, οι δύο κεντρικές ερμηνείες του ζητήματος, ανάλογα με το βαθμό οντολογικής και εξηγητικής⁵ προτεραιότητας που δίνουν είτε στις υφιστάμενες, παγιωμένες και απρόσωπες σε μεγάλο βαθμό, δομές ως προϋπάρχουσες και πάντα παρούσες κοινωνικοποιητικές δυνάμεις που διαμορφώνουν τα άτομα, είτε στην γόνιμη, ποιητική, διαδραστική και ενίοτε απρόβλεπτη συσχέτιση των ατόμων μεταξύ τους και με το περιβάλλον τους. Βασικοί εκπρόσωποί τους θεωρούνται ο Emil Durkheim, όσον αφορά την πρώτη ερμηνεία, και ο Max Weber όσον αφορά τη δεύτερη.

³ Ρωμανός, 2008, σελ. 2

⁴ Ο.π., σελ. 2

⁵ Ο.π., σελ. 2

Υπάρχουν εντούτοις και προσεγγίσεις, μεταγενέστερες και πιο συγκαταβατικές, που αποπειρώνται να υπερβούν τη ριζικά διχοτομική εξηγητική κατηγοριοποίηση της σχέσης δομής-δράσης με θεωρίες που τη γεφυρώνουν ή την υπερβαίνουν με στόχο να αποφύγουν τον αλληλοαποκλεισμό των δύο όρων ύπαρξης των ανθρώπινων κοινωνιών και να αποδείξουν ότι το ένα δεν μπορεί να υπάρξει δίχως το άλλο. Παραδείγματα τέτοιων θεωριών αποτελούν, από την οπτική της συμφιλίωσης δομής-δράσης, η θεωρία της δομοποίησης του A. Giddens, του *habitus* και της ενσώματης δομής του P. Bourdieu, της επικοινωνιακής δράσης του J. Habermas, ενώ το εγχείρημα της υπέρβασης του διαχωρισμού τους αναλαμβάνει η μετα-στρουκτουραλιστική μέθοδος ερμηνείας των κοινωνικοπολιτισμικών φαινομένων μέσω της δομικής ανθρωπολογίας του L. Stauss και του προδρόμου αυτής, της γλωσσολογικής θεωρίας του F. de Saussure.

Εντούτοις, κάθε φορά που καλούμαστε να σκεφτούμε την κοινωνία επικαλούμενοι κάποια από τις παραπάνω ερμηνευτικές προσεγγίσεις, παρατηρούμε ότι το ζήτημα δεν διευθετείται ούτε τόσο αρμονικά, ούτε τόσο «λογικά» όσο επιδίωξαν οι θεωρητικοί που μεταξύ άλλων προαναφέρθηκαν: το ειδικό περιεχόμενο κάθε κοινωνικού σχηματισμού δεν υπακούει σε συγκεκριμένα, ακλόνητα μοντέλα ή σε εξελικτικούς νόμους και γενικευτικές νόρμες. Αψηφώντας την προκρούστεια ποιινή, που υποβάλλει την υποχρεωτική υπαγωγή τους σε καθορισμένα πλαίσια, οι κοινωνίες εμφανίζουν ποικιλομορφία, διαφοροποίηση και πρωτοτυπία πέρα από τα εξελικτικά ενδεχόμενα: δίχως να εξοβελίζεται η ύπαρξη αιτιακών και αναγκαίων συσχετισμών των συστατικών της στοιχείων (δομικές σχέσεις), υπάρχουν και κάποιες άλλες παράμετροι που κυρίως αποδίδουν το ταυτοποιητικό στίγμα σε κάθε κοινωνία.

Το ζήτημα του σημαντικού ρόλου αυτών των παραμέτρων που εντοπίζονται στο σημασιακό κοινωνικό σύμπαν από τη μια και στην υπόρρητη, ψυχική, ατομική συνιστώσα από την άλλη, διερευνά ο Κορνήλιος Καστοριάδης. Στόχος του είναι να μας εφοδιάσει με μια γενική θεωρία του κοινωνικού φωτίζοντας το ρόλο της δημιουργικής δραστηριότητας τόσο του ανώνυμου ατόμου όσο και της συλλογικής οντότητας στην διατήρηση της συνοχής και τέλος της διαδοχής των κοινωνιών μέσα στο χρόνο. Η σκέψη του συγκεκριμένου στοχαστή δεν προσπαθεί μόνο να θεμελιώσει μια πιο επεξηγηματική θεώρηση της κοινωνίας και της ιστορίας αλλά και να αναιρέσει την καταπιεστική ισχύ της παράδοσης με αντάλλαγμα τη διαύγαση του κόσμου στην τομή των γνωστικών συνεισφορών πολλών επιστημονικών πεδίων όπως της φιλοσοφίας, της κοινωνιολογίας, της πολιτικής, της οικονομίας, της ψυχανάλυσης, της γλωσσολογίας, της ανθρωπολογίας ακόμα και της βιολογίας.

Χάρη στην μεθοδολογικά εμπειρισταωμένη και γόνιμη αμφισβήτηση, την πολυπόικιλη κριτική προσέγγιση, το συλλογιστικό και εκφραστικό του πλούτο,

την αφοπλιστική πολλές φορές, ερμηνευτική του συνέπεια σε κρίσιμα θεωρητικά διλήματα , ο Καστοριάδης καταπιάνεται εκ νέου με τη διαπλοκή δομής- δράσης , με τις συνθήκες σύστασης και μεταβολής της κοινωνίας και το ρόλο που διαδραματίζουν τα υποκείμενα στο γράψιμο της ιστορίας. Η παρέμβασή του είναι εξαιρετικά πολύτιμη καθώς : α) κλονίζει τα «ορθολογικά» θεμέλια τα οποία επικαλούνται οι σύγχρονες δυτικές κοινωνίες για να δικαιολογήσουν , τρόπο τινά, την υπεροχή τους, β) θέτει τις ερμηνευτικές βάσεις για την κατανόηση της κοινωνικής απροσδιοριστίας που αποσιωπήθηκε από την κοινωνιολογική παράδοση, γ) διακόπτει τη «γραμμική παραγωγή» των κοινωνιών, με «πρωτότυπα» κοινωνιών που βασίζονται στην εκ του μηδενός δημιουργία και όχι στην απλή αναπαραγωγή και δ) εμψυχώνει το υποκείμενο και του αποδίδει την κυριότητα της αυτοθέσμισής του αλλά και τη θέσμιση νέων κοινωνικών πρακτικών μέσω της επεξεργασίας του δεσμού που συνάπτουν τα ιδιωτικά με τα δημόσια νοηματοδοτημένα σημασιακά συμπλέγματα (ριζική φαντασία και κοινωνικό φαντασιακό).

ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΚΑΙ ΔΟΜΗ ΤΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ

Η ανά χείρας εργασία αποτελείται από τρία μέρη και στοχεύει στην ανάδειξη της ριζοσπαστικής σκέψης του Καστοριάδη και του τρόπου με τον οποίο καταφέρνει να υπερβεί το δίλλημα δομής-δράσης πάνω στη μελέτη των ανθρώπινων κοινωνιών και της ιστορίας τους. Για να επιτευχθεί αυτός ο στόχος θα ξεκινήσω με μία συγκριτική μελέτη βασικών θεωρητικών και των θεωριών τους οι οποίοι προηγούνται ή έπονται του Καστοριάδη και αντιπροσωπεύουν κύρια ρεύματα της κοινωνιολογικής σκέψης, δίνοντας έμφαση στα σημεία εκείνα που παρουσιάζουν τις θέσεις τους πάνω στο ζήτημα δομής-δράσης. Με άλλα λόγια εξετάζω τις απόψεις κάθε θεωρητικού πάνω στους άξονες που αφορούν την κοινωνική δομή, την ατομική δράση, τις κοινωνικές σχέσεις και την κοινωνική μεταβολή,. Στη συνέχεια επικεντρώνομαι στις καστοριαδικές εκείνες θεωρητικές αρχές που τον διαφοροποιούν από (ή τον ταυτίζουν με) τους άλλους στοχαστές και ολοκληρώνω με μια από τις γνωστές κριτικές που του ασκήθηκαν.

Έτσι στο πρώτο μέρος παρατίθενται οι απόψεις των K. Marx, E. Durkheim, M. Weber και A. Giddens όπου οι τρεις πρώτοι εκπροσωπούν την κοινωνιολογική παράδοση πριν από τον 20^ο αι., και αποτελούν σημαντικές επιρροές στη διαμόρφωση της καστοριαδικής σκέψης, ενώ ο τελευταίος εκπροσωπεί την προσπάθεια συμφιλίωσης των δύο αντιτιθέμενων πόλων (δομής –δράσης) στη δύση του 20^{ου} αι. Η παρουσίαση των απόψεων γίνεται επιλεκτικά και δεν αφορά όλο το εύρος της θεωρίας τους αλλά κυρίως τα στοιχεία εκείνα που δίνουν το στίγμα του τι σημαίνει για αυτούς η ύπαρξη των ανθρώπων εν κοινωνία και πώς αυτή η συνύπαρξη συστήνεται και αναπαράγεται μες το χρόνο, έτσι ώστε να οριστεί το πλαίσιο απέναντι στο οποίο θα παραβληθεί η καστοριαδική άποψη.

Στο δεύτερο μέρος παρουσιάζεται η προσέγγιση του Καστοριάδη σχετικά με την κοινωνική συγκρότηση, με αφετηρία την κριτική που ασκεί στον μαρξικό υλισμό ώστε να δοθεί η έμφαση από τη μια στην κοινωνία, όχι ως αποτέλεσμα της τεχνολογικής εξέλιξης και της συνεπαγόμενης ταξικής διάρθρωσης αλλά ως μάγμα φαντασιακών σημασιών και ιδιαίτερα ως θεσμοθέτη και θεσμού ταυτόχρονα και από την άλλη στη ριζική φαντασία και στον ατελή εκκοινωνισμό της ψυχής, στοιχείο που ευθύνεται σύμφωνα με τον Καστοριάδη για την ανεξάντλητη πρωτοτυπία με την οποία αναδύονται νέες κοινωνικές μορφές. Με αυτόν τον τρόπο διαφαίνεται η καινοτομία που εισάγει ο Καστοριάδης στον τρόπο με τον οποίο σκεφτόμαστε την κοινωνία και την ιστορία: ως αδιάσπαστη δηλαδή ενότητα που περιστρέφεται γύρω από το σύμπαν της δημιουργικής φαντασίας της ανώνυμης συλλογικότητας και των ατομικών δράσεων. Το τρίτο μέρος, που κλείνει τον κύκλο της εργασίας αφορά μια από τις κριτικές που ασκήθηκαν στον Καστοριάδη, την κριτική του J. Habermas και πώς αυτή σχολιάζεται από τον J. Whitebook. Επισημαίνω ότι

για την οικονομία της εργασίας όσον αφορά τη καστοριαδική σκέψη εστίασα κυρίως στο βιβλίο του Καστοριάδη «Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας».

Πιο συγκεκριμένα , το πρώτο μέρος αποτελείται από τρία κεφάλαια. Το πρώτο κεφάλαιο χωρίζεται σε δύο υποκεφάλαια: το πρώτο αναφέρεται στον κοινωνικό καθορισμό της υποκειμενικότητας σύμφωνα με τον Κ. Marx και το δεύτερο στον κοινωνικό ρεαλισμό του E. Durkheim . Ο πρώτος επιλέχτηκε όχι μόνο γιατί είναι η θεωρητική εκείνη φυσιογνωμία που έθεσε τους δύο παραδειγματικούς άξονες της κοινωνιολογικής παράδοσης (τα άτομα διαπλάθονται από την κοινωνία μέσα σε υφιστάμενους δομικούς περιορισμούς ≠ τα άτομα διαντιδρούν μεταξύ τους και διαμορφώνουν τα ίδια τη δράση τους) αλλά και γιατί αποτελεί σημείο αναφοράς αλλά κυρίως αντιπαράθεσης της καστοριαδικής θεωρητικής σκέψης. Ο δεύτερος αποτελεί επίσης σταθμό καθώς όχι μόνο υποστηρίζει την ιστορική προτεραιότητα της απρόσωπης και ανώνυμης συλλογικότητας έναντι των επιμέρους ατόμων και την αξιολογική ανωτερότητα της συλλογικής συνείδησης και των συλλογικών παραστάσεων (έννοιες – κλειδί στην θεωρία του Καστοριάδη) επί της ατομικής συνείδησης και δράσης αλλά τονίζει επίσης ότι η κοινωνία αποτελεί μια δύναμη που δρα με τρόπο εξωτερικό και καταναγκαστικό στην κοινωνικοποίηση των μελών της , ελαχιστοποιώντας έτσι την αυτονομία και την αυτενέργειά τους (σημείο το οποίο διαπραγματεύεται με νέους όρους ο Καστοριάδης).

Το δεύτερο κεφάλαιο πραγματεύεται την κοινωνική δράση μέσα από τα μάτια του κατ' εξοχήν εκπροσώπου της ερμηνευτικής κοινωνιολογίας M. Weber με επικέντρωση στην σημασία του νοήματος (κορωνίδα και στο καστοριαδικό έργο) που φέρουν τόσο οι κοινωνικές πράξεις όσο και οι κοινωνικές σχέσεις. Το τρίτο κεφάλαιο του πρώτου μέρους παρουσιάζει μια από τις προσπάθειες συμφιλίωσης δομής - δράσης του 20^{ου} αι. , αυτή του A. Giddens, ώστε να καταδειχτεί ότι σταδιακά αίρεται η αυστηρότητα με την οποία αντιμετωπίζονται οι δύο αυτοί πόλοι ως πλήρως αντιθετικοί μεταξύ τους και αυτόνομοι, η οποία όμως καταλήγει να αποτελέσει μια απλώς πιο εκλεπτυσμένη θεωρία δράσης. Το δεύτερο μέρος είναι αφιερωμένο στην καστοριαδική σύλληψη της κοινωνικής συγκρότησης και της ανθρώπινης κοινωνικοποίησης και χωρίζεται σε δύο κεφάλαια. Ξεκινώντας το πρώτο κεφάλαιο με την παρουσίαση της οικονομιστικής αντίληψης της ιστορίας από τον Marx και την κριτική που της άσκησε ο Καστοριάδης , διαρθρώνεται σε υποενότητες που χτίζουν τμηματικά την αντίληψη του Καστοριάδη πάνω: στην οργάνωση και τη θέσμιση της κοινωνίας, στις σχέσεις των ατόμων μεταξύ τους , στο σπουδαίο ρόλο της φαντασιακής συνιστώσας και των φαντασιακών σημασιών στην κοινωνική σφαίρα ως πεδίο κατ' εξοχήν απροσδιόριστο και δημιουργικά ανεξάντλητο και τέλος στον τρόπο σύλληψης της κοινωνικής πραγματικότητας και της δημιουργίας νέων κοινωνικών μορφωμάτων με επιστέγασμα την ανάλυση του θεσμού ως απάντηση στο ζήτημα της κοινωνικής συνεκτικότητας.

Το δεύτερο κεφάλαιο του ίδιου μέρους μετατοπίζει τη μελέτη στο υποκείμενο και τη δράση του και ως κοινωνικο-ιστορική κατασκευή αλλά και ως ριζική φαντασία, μοναδική και κατά μία έννοια ά-λογη , όπως υπαγορεύουν οι φροϋδικές καταβολές του Καστοριάδη ,ουσιαστικά όμως απρόσιτη και ανατρεπτική. Αντίστοιχα με το προηγούμενο διαρθρώνεται επίσης σε υποενότητες που περιλαμβάνουν την κοινωνικο-ιστορική θέσμιση του ατόμου, την εξέταση της ριζικής φαντασίας και του ριζικού φαντασιακού στη βάση του μονήρη ψυχικού πυρήνα που δεν κοινωνικοποιείται ποτέ ολοκληρωτικά και τέλος το ρόλο της γλώσσας , της σημασίας και της παράστασης στην καστοριαδική θεώρηση περί αδυνατότητας της θεσμισμένης κοινωνίας να κυριαρχήσει ολοκληρωτικά πάνω στο άτομο.

Τέλος, το τρίτο μέρος περιλαμβάνει , σε μάλλον στοιχειώδη μορφή , τη θεωρία του J. Habermas σχετικά με την επανεγκαθίδρυση του επικοινωνιακού λόγου (συνοπτικά, για να μπούμε στο πνεύμα της κριτικής), τα κύρια σημεία της κριτικής που άσκησε στον Καστοριάδη (μέσα από το βιβλίο του «Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας») για τον υπερτονισμό του ασυνείδητου και της φαντασίας ως φορέα της κοινωνικής μεταβολής και τέλος την εξέταση και των δύο στοχαστών από τον J. Whitebook ο οποίος διαπιστώνει μια θεωρητική ανεπάρκεια στην προσπάθεια του Καστοριάδη να λύσει το γρίφο της κοινωνικοποίησης του ατόμου.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1: Ο ΚΟΙΝΩΝΙΚΟΣ ΚΑΘΟΡΙΣΜΟΣ ΤΗΣ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΙΚΟΤΗΤΑΣ

ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΑ: Από τον Marx στον Durkheim

1.1.1 Η ΘΕΩΡΗΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ ΚΑΙ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΗ ΜΑΡΞΙΚΗ ΑΠΟΨΗ

Ο Μαρξ συγκρότησε και συγκράτησε τη θεωρητική του σκέψη στο κοσμικό, άμεσα προσβάσιμο στην αίσθηση και την αντίληψη, επίπεδο της ανθρώπινης παραγωγής όπου και στήριξε όχι μόνο τους κοινωνικο-οικονομικούς αλλά και τους ιστορικούς σχηματισμούς. Αναπτύσσοντας (μαζί με τον Έγκελς) τον ιστορικό υλισμό όχι μόνο μεταμόρφωσε ριζικά την ερμηνεία της ιστορίας αλλά και εφοδίασε την πολιτική οικονομία με μία επιστημονική μέθοδο έρευνας που αφορά την αντικειμενική φύση των οικονομικών νόμων στους οποίους εντόπισε τη θεωρητική έκφραση των ιστορικά καθορισμένων και εφήμερων κοινωνικών σχέσεων παρατηρώντας πως οι σχέσεις των ατόμων ανάμεσα τους και αναφορικά προς την εργασία τους και τα μέσα παραγωγής άλλαζαν στα διάφορα στάδια της ιστορικής εξέλιξης⁶.

Ωστόσο οι μαρξικές θέσεις στο ζήτημα δομής – δράσης παρουσιάζονται διχασμένες: ενώ το πρώιμο έργο του ο Μαρξ διακρίνεται για τη συγκρότηση ενός ισχυρού φορέα δράσης που με τις πράξεις του επεμβαίνει και με επαναστατικό τρόπο μεταβάλλει τον κόσμο και την ιστορία, στον ώριμο πια (ορθόδοξο) μαρξισμό το κέντρο βάρους μετατοπίζεται ολοκληρωτικά στον επικαθορισμό της ανθρώπινης πράξης από την οικονομική δομή, τη βάση δηλαδή του κοινωνικού οικοδομήματος.

Πιο ειδικά, για τον Μαρξ **οι κοινωνίες** αποτελούν ταξικές διαρθρώσεις που συγκροτούνται σύμφωνα με τη σχέση που τα μέλη τους έχουν με τα μέσα παραγωγής οι οποίες στο σύνολό τους σχηματίζουν οργανωμένες, λειτουργικές ολότητες στη βάση υλικών διαδικασιών παραγωγής. Το «**κοινωνικό οικοδόμημα**» περιλαμβάνει την οικονομική υποδομή (**βάση**) και τις υπερδομικές μορφές (**εποικοδόμημα**). Η βάση απαρτίζεται από: α) **τις υλικές δυνάμεις παραγωγής**, β) **τις υλικές σχέσεις παραγωγής και γ) τις εργασιακές σχέσεις**. Οι υλικές δυνάμεις παραγωγής συμπεριλαμβάνουν όχι μόνο **απτές υλικότητες**, όπως εργαλεία και πρώτες ύλες, αλλά και τη σωματική και νοητική ικανότητα των ανθρώπων να μετασχηματίζουν τη φύση και τα προϊόντα της, την **εργατική** τους δηλαδή **δύναμη** που χρησιμεύει στο να ικανοποιούνται τόσο οι βιολογικές όσο και οι κοινωνικές τους ανάγκες. Το σύνολο αυτών των αναγκών προσδιορίζει σε κάθε χρονικό στάδιο και για κάθε κοινωνία ένα

⁶ Καρλ Μαρξ- Φρ. Έγκελς, "Η Γερμανική Ιδεολογία", , Μετάφραση: Κ. Φιλίνη, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 1997, τόμος πρώτος, σελ. 4. Από εδώ και στο εξής θα αναφέρεται ως Γ.Ι.

αντίστοιχο **παραγωγικό στάδιο**, έναν ορισμένο **υλικό τρόπο παραγωγής**, κατά το οποίο, μέσω της επινόησης και χρήσης συγκεκριμένων τεχνολογιών, κυριαρχεί μια καθορισμένη **παραγωγική μέθοδος** εκμετάλλευσης της φύσης.

Η ανθρώπινη ουσία, με τη σειρά της, είναι άμεσα συνδεδεμένη με την ύλη (με την πρακτική δραστηριότητα) και όχι με κάποιες αφηρημένες, διανοητικές και υπερβατολογικές, αιώνιες "αλήθειες": παράγω άρα υπάρχω, είμαι άνθρωπος και αυτό που μπορώ να σκεφτώ είναι η πρακτική, πραγματική ζωή, η θέση μου στην παραγωγική διαδικασία και η σχέση μου με τα μέσα παραγωγής, οι σχέσεις μου δε, είναι είτε ανταλλαγής είτε εκμετάλλευσης και κυριαρχίας. Η αληθινή μου αξία μετρείται με τα "πραγματικά" μου επιτεύγματα, όχι στη φαντασία αλλά στην πράξη, στη συμμετοχή μου στην πρόοδο, στη βελτίωση των όρων της ζωής μου, στην τελική πραγμάτωσή μου σαν ον που είναι σε θέση να παράγει τα μέσα συντήρησής του και όχι μόνο. Η **κοινωνική δράση (πράξις)** νοείται τόσο ως **εργασία**, δηλαδή οικονομικού τύπου ενέργεια με επίκεντρο το μετασχηματισμό, την εκμετάλλευση και τελικά την κυριαρχία επί της φύσης όσο και ως **ποίηση**, παραγωγή δηλαδή αντικειμένων με λειτουργική, χρηστική για τις ανθρώπινες κοινωνίες αξία που τοποθετείται όμως σε ένα επίπεδο υψηλότερο από αυτό της αναγκαιότητας.

Αυτή η ειδοποιός διαφορά (παραγωγή των μέσων συντήρησης και παραγωγή αντικειμένων που δεν τα ορίζει η ανάγκη) κατατάσσει το φορέα δράσης του Μαρξ σε ένα ανώτερο επίπεδο από εκείνο του απλού βιολογικού οργανισμού που λειτουργεί ενστικτωδώς⁷ (όπως τα ζώα) και τον παρουσιάζει τόσο ως δημιουργό του εαυτού του (μέσω της χρήσης της εργατικής του δύναμης) όσο και των συνθηκών μέσα στις οποίες συντελείται η δημιουργία (και αφορά το σκοπό και τα μέσα με τα οποία δημιουργεί-παράγει). Εφόσον υποστηρίζει ότι ο άνθρωπος παράγει και ιδέες⁸ (και ότι άλλο συμπεριλαμβάνεται στο εποικοδόμημα) και μάλιστα σε μια κλίμακα που υπερβαίνει το ατομικό ή/και το κοσμικό, σημαίνει ότι του αναγνωρίζει και την αναστοχαστικότητα αλλά και την «φυσική» του προδιάθεση για κοινωνική συμβίωση. Με λίγα λόγια ο φορέας δράσης στη σκέψη του Μαρξ είναι ένα δημιουργικό, αναστοχαστικό, κοινωνικό υποκείμενο το οποίο υπερβαίνει την απλή, βιολογική ύπαρξη.

Εντούτοις στον ορθόδοξο μαρξισμό και οι δύο μορφές της ανθρώπινης δράσης είναι υλικά προσδιορισμένες μορφές δραστηριότητας και εντάσσονται σε ένα ανταγωνιστικό, ως επί τω πλείστον συγκρουσιακό σύνολο, κοινωνικών σχέσεων και σε ένα διχοτομικό δομικό πλαίσιο βάσης – εποικοδομήματος καθώς, η ανθρώπινη δράση περιορίζεται και προσδιορίζεται: 1^ο) από την οικονομική βάση η οποία την καθιστά άμεσα συναρτώμενη της επάρκειας ή της σπανιότητας των φυσικών πόρων σε συνδυασμό με την ικανοποίηση των

⁷ Γ.Ι., σελ. 61

⁸ Ο.Π., σελ. 67

ζωτικών ανθρώπινων αναγκών και 2^{ον}) από το εποικοδόμημα το οποίο διαμορφώνει συνειδησιακά τον ανάλογο προς το δεδομένο τύπο παραγωγικής ανάπτυξης φορέα δράσης και εμπεριέχει εκείνες τις μορφές κοινωνικής συνείδησης μέσα από τις οποίες τα άτομα αντιλαμβάνονται και «κατασκευάζουν» τον εαυτό και την ταυτότητά τους στο κοινωνικό σύμπαν (τη συνείδηση δηλαδή του «εαυτού» εν γένει).

1.1.2 ΤΑΞΙΚΗ ΠΑΛΗ

Στην μαρξική οπτική ωστόσο , η παραγωγική διαδικασία διαδραματίζει το μέγιστο ρόλο στη διαμόρφωση της δράσης των υποκειμένων που συμμετέχουν (ή όχι) σε αυτή και κατ' επέκταση στις σχέσεις που συνάπτουν μεταξύ τους, άρα και της συνείδησης που αποκτούν για την ατομικότητά τους και την κοινωνική τους θέση. Ως εκ τούτου , οι κοινωνικές τους σχέσεις τροφοδοτούνται από την υλική διαδικασία παραγωγής και οργανώνονται εξ αυτής με αποτέλεσμα να αποτελούν ταυτόχρονα: α) σχέσεις οικονομικές, β) σχέσεις υποταγής και εκμετάλλευσης, λόγω της ανισοκατανομής του οικονομικού πλούτου και της άνισης πρόσβασης στον έλεγχο των οικονομικών πόρων ,γ) σχέσεις μεταξύ κατόχων και μη , μετά την καθιέρωση του θεσμού της ιδιοκτησίας, και τέλος δ) σχέσεις ταξικές διότι η κατοχή ή μη των μέσων παραγωγής κατατάσσει τα άτομα σε συγκεκριμένα κοινωνικά επίπεδα με κοινά συμφέροντα και επιδιώξεις, στοιχεία που συνενώνουν τα μέλη και ταυτόχρονα τα διαφοροποιούν από αυτά των άλλων κοινωνικών ομάδων. Ο ρόλος των κοινωνικών αυτών τάξεων, κατά τον Marx, συναρτάται άμεσα με καθορισμένα στάδια ανάπτυξης της παραγωγικής διαδικασίας, ετεροπροσδιορίζεται δηλαδή από το βαθμό ανάπτυξης των υλικών παραγωγικών δυνάμεων. Απόρροια της στάσης αυτής του Μαρξ απέναντι στο ρόλο των κοινωνικών τάξεων αποτελεί το γεγονός ότι η «πάλη» των τάξεων αυτών αποτελεί έμμεσο και όχι άμεσο φορέα κοινωνικής μεταβολής διότι όπως διαφαίνεται από τα παραπάνω η ιστορική εξέλιξη συναρτάται άμεσα με την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων.

Η συνείδηση, οι ιδέες και οι αντιλήψεις (συστατικά στοιχεία του εποικοδομήματος) των μελών των κοινωνικών τάξεων , είναι , όπως ειπώθηκε, επίσης άμεσα παράγωγα της υλικής βάσης, άρα κοινωνικά κατασκευασμένα προϊόντα, που προκύπτουν όχι από την κριτική λειτουργία και ελεύθερη βούληση του ανθρώπινου πνεύματος αλλά από τις «πραγματικές» υλικές συνθήκες της ανθρώπινης διαβίωσης. Με άλλα λόγια, το εποικοδόμημα συνιστά τον κοινωνικό ορίζοντα εξάρτησης της συγκρότησης της συνείδησης από την οικονομική βάση. Εφαρμόζοντας τον απόλυτο καθορισμό του εποικοδομήματος από τη βάση αυτή ο Marx υποστηρίζει ότι η παραγόμενη ιδεολογία δεν υφίσταται ως κάτι αυθεντικό και αυθύπαρκτο αλλά ως μια αντεστραμμένη απεικόνιση του περιεχομένου της υλικής πραγματικότητας ένας

«ψευδαισθητικός κόσμος ιδεών»⁹ . Η ιδεολογία¹⁰, αποτελεί , κατά τον Marx, μηχανισμό παραπλανητικής διαμόρφωσης του κόσμου εις βάρος των υποταγμένων κοινωνικών τάξεων.

Πιο συγκεκριμένα, η άρχουσα τάξη μέσω της ιδεολογίας διαστρέφει και θολώνει την πραγματικότητα στη συνείδηση των εργατικών τάξεων ώστε αυτές να αναπαράγουν αδιαμαρτύρητα την ηγεμονία της πρώτης. Η ιδέα , παραδείγματος χάριν, της ατομικότητας ή της ισότητας, θαμπώνουν τα υποταγμένα στην εκμετάλλευση υποκείμενα μεταμφιέζοντας τις καταναγκαστικές και επιβεβλημένες συνθήκες εργασίας σε μια ελεύθερη δημιουργική δραστηριότητα που τα καθιστά ικανά να διαμορφώσουν τον εαυτό τους και τον κόσμο γύρω τους¹¹.. Το κράτος με τη σειρά του γίνεται συνένοχος στην ενοποιητική συγκρότηση κυρίαρχων και κυριαρχούμενων ως σύνολο που υπόκειται ισότιμα σε ένα θεσμικό καθεστώς προάσπισης τόσο των ατομικών όσο και των συλλογικών δικαιωμάτων και υποχρεώσεων τη στιγμή που ουσιαστικά νομιμοποιεί τον δομικά ριζωμένο ανταγωνισμό μεταξύ αυτών των δύο.

Σε κάθε ιστορικό στάδιο εξέλιξης των κοινωνιών οι παραγωγικές δυνάμεις , η δυνατότητα δηλαδή παραγωγής με τη βοήθεια της επιστήμης (προϊόν της ανθρώπινης ορθολογικότητας που, λόγω συμφέροντος, κατακτά ολοένα και περισσότερη γνώση) και της τεχνολογίας, πάνω στην οποία εφαρμόζεται η γνώση, γεννούν νέες παραγωγικές σχέσεις (σχέσεις ιδιοκτησίας, συνθήκες παραγωγής και τρόπους κατανομής του κοινωνικού προϊόντος)¹² , δημιουργώντας ένα νέο εργασιακό καθεστώς , αντιφατικό με το προηγούμενο, στο οποίο προσαρμόζεται ένας διαφορετικός, πιο εξειδικευμένος καταμερισμός εργασίας¹³ . Οι εσωτερικές πιέσεις που δημιουργούν οι διαφορές ανάμεσα στο παλιό και το νέο σύστημα παραγωγής διαμορφώνουν ένα εχθρικό περιβάλλον στο οποίο διενεργείται εκ νέου ο αγώνας για την καλύτερη εξασφάλιση των υλικών όρων ζωής και κατά συνέπεια μία πάλη ανάμεσα στις (οικονομικά καθορισμένες) καταπιεσμένες κοινωνικές τάξεις και το ιδιοκτησιακό καθεστώς.

⁹ Ρωμανός, 2008, σελ. 11

¹⁰ Το σύστημα δηλαδή των νοητικών και νοηματικών σχημάτων και των αξιακών προτύπων που θεσμίζονται από νομιμοποιητικούς φορείς εξουσίας , συμπυκνώνονται και αποκρυσταλλώνονται σε θεσμούς συνιστώντας την συλλογική ταυτότητα της κοινωνίας .

¹¹ Συνοπτικά μπορούμε να διακρίνουμε τέσσερις λειτουργικές διαστάσεις της ιδεολογίας: α) όπως ήδη ειπώθηκε , μέσω της ψευδαισθησης της ελευθερίας και της συμμετοχής που παρέχει , κάνει αποτελεσματικότερη την ηγεμονία της άρχουσας τάξης επί της υποταγμένης ,β) παρέχει ένα αρμονικό πλαίσιο για την ομαλότερη διεξαγωγή της παραγωγικής διαδικασίας χωρίς να είναι αναγκαία η χρήση γυμνής βίας , γ) καλύπτει το διχασμένο και συγκρουσιακό χαρακτήρα της ύπαρξης μιας κοινωνίας με το πέπλο της συλλογικής ταυτότητας που συνενώνει τα μέρη σε συνεκτικό και αρμονικό σύνολο (με ιδέες όπως αυτή του έθνους) , τέλος δ) αποσβήνει τις αντιστάσεις των κυριαρχούμενων μειώνοντας στη συνείδησή τους την πιεστική διεκδίκηση των ειδικών συμφερόντων τους σταθεροποιώντας έτσι την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων προς όφελος πάλι της άρχουσας τάξης.

¹² Θεοφάνης Τάσης «Καστοριάδης: Μια φιλοσοφία της αυτονομίας», Εκδόσεις Ευρασία , 2007, σελ. 171

¹³ Ρωμανός, 2008, σελ. 10

Η ιστορική μεταβολή λοιπόν, εδράζεται στις περιόδους εκείνες όπου μια κοινωνική τάξη ευαγγελίζεται την περαιτέρω ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, και την αλλαγή κατά συνέπεια, των παραγωγικών σχέσεων, την ίδια στιγμή που μια άλλη υπερασπίζεται τις παλιές. Η αντίφαση φυσικά δεν εξαντλείται εδώ διότι αυτές τις δύο κοινωνικές τάξεις δεν τις χωρίζουν μόνο οι αντιλήψεις τους σχετικά με την αλλαγή ή τη διατήρηση των υφιστάμενων παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων αλλά και η αύξηση ή μείωση του οικονομικού πλούτου που η μεταβολή θα επιφέρει. Αναπόφευκτα η τάξη που στους κόλπους της ωριμάζουν οι προοδευτικές συνθήκες της τεχνολογικής ανάπτυξης, προσπορίζεται τα οφέλη ενώ οι κοινωνικές ομάδες που βρίσκονται στον αντίποδα υφίστανται ολοένα και περισσότερη εκμετάλλευση, γεγονός που με οικονομικούς όρους μεταφράζεται ως μείωση του πλούτου για τους μεν και αύξηση για τους δε. Ο ταξικός αγώνας εμφανίζεται ως εκ τούτου προϊόν της δομικά απαιτούμενης ανάπτυξης των δυνάμεων και όχι ως εξηγητική αρχή της ιστορίας. Αυτή, κατά τον Marx, προσεγγίζεται πρωτίστως από τη σκοπιά των ανατροπών στον τρόπο παραγωγής¹⁴ και συναλλαγής (αντίφαση παραγωγικών δυνάμεων και σχέσεων) και δευτερευόντως από τον τρόπο που αυτές επηρεάζουν τις σχέσεις και τις πράξεις των ατόμων.

Εν κατακλείδι, στην υλιστική αυτή θεώρηση της ιστορίας (ορθόδοξος μαρξισμός) ο Marx εστιάζει στην ιδέα ότι η ιστορία δεν είναι κάτι περίπλοκο και ανεξιχνίαστο: **αφορά τη διαδοχή ξεχωριστών γενιών που κάτω από διαφορετικές κάθε φορά συνθήκες κληρονομεί και κληροδοτεί με τη σειρά της ένα τρόπο εκμετάλλευσης των υλικών, των κεφαλαίων και των παραγωγικών δυνάμεων**. Η ανθρώπινη δράση υφίσταται δομικούς καθορισμούς (βάσης και υπερδομής) σε αναφορά πάντα με την οικονομική οργάνωση, την παραγωγική δραστηριότητα και τους υλικούς όρους της ζωής τους εν γένει. Τα υποκείμενα αυτοπροσδιορίζονται σύμφωνα με την ταξική τους συνείδηση με αποτέλεσμα ο αγώνας για τη βελτίωση της ιστορικής τους κατάστασης να υπακούει στους νόμους της οικονομίας (ακόμα και αν παρουσιάζεται ως, απερίσπαστο από εξαναγκασμούς, προϊόν της βούλησης τους). Στον ύστερο, συνεπώς Marx, η οικονομική βάση είναι η δομή που καθορίζει και περιορίζει τη δράση πρώτον γιατί της προσδίδει τον «φυσικό» και αναλλοίωτο χαρακτήρα της εργασίας που έχει να κάνει με την εκμετάλλευση της φύσης για την ικανοποίηση των βιολογικών αναγκών και δεύτερον διότι μέσω της ολοκληρωτικής επίδρασης που ασκεί στις ιδεολογικές δομές (στο εποικοδόμημα) διαμορφώνει συνειδησιακά ένα φορέα δράσης προορισμένο να συμμορφώνεται στις επιταγές της.

¹⁴ Ρωμανός, 2008, σελ. 13

Η έννοια της συλλογικής συνείδησης ως καθοριστικού στοιχείου κοινωνικοποίησης συνιστά τη «λύδια λίθο» όλου του έργου του Durkheim¹⁵. Ο Durkheim επιχειρηματολογεί υπέρ της λογικής και ιστορικής προτεραιότητας της συλλογικότητας (απρόσωπης και ανώνυμης) έναντι του ατόμου¹⁶. Σύμφωνα με τον Durkheim, η κοινωνία οφείλει να συλλαμβάνεται ως υπερατομική πραγματικότητα, ως δύναμη που επιβάλλεται, εξωτερικά και καταναγκαστικά μάλιστα, στα επιμέρους άτομα¹⁷. Η κοινωνία πρέπει να εκληφθεί, όπως υποστηρίζει, ως μια δημιουργική δύναμη απέναντι στην οποία δε δύναται να αντιπαραβληθεί καμία άλλη παρατηρήσιμη, καθώς αποτελεί την πιο ισχυρή συλλογή φυσικών και ηθικών δυνάμεων που μπορεί να παρατηρηθεί στη φύση και σε ιδιαίτερα υψηλή συγκέντρωση¹⁸. Εν προκειμένω, δεν είναι να προκαλεί έκπληξη το γεγονός ότι μέσα της και διαμέσου της αναπτύσσεται μια υψηλότερη μορφή βίου ο οποίος επιδρά καταλυτικά πάνω στα επιμέρους συστατικά της και τα μετασχηματίζει (κοινωνικοποίηση).

Η κοινωνία στη σκέψη του Durkheim συντίθεται από: 1^{ον}) το **κοινωνικό υπόστρωμα**, ή αλλιώς **κοινωνική μορφολογία**, (ο υλικό-φυσικός και πληθυσμιακός παράγοντας)¹⁹ και 2^{ον}) το **εσωτερικό κοινωνικό περιβάλλον** (οι ηθικές διυποκειμενικές σχέσεις στη βάση συλλογικών πολιτισμικών αξιών)²⁰. Η κοινωνική μορφολογία θεωρείται συνώνυμη της έννοιας της κοινωνίας και συνθέτει το υπόστρωμα εκείνο πάνω στο οποίο εδράζει η κοινωνική ζωή περιλαμβάνει δε 1^{ον}) την μάζα των ατόμων που απαρτίζουν την κοινωνία, 2^{ον}) τον τρόπο με τον οποίο αυτά διατάσσονται στη γεωπολιτική τους θέση και 3^{ον}) τη «διαμόρφωση αντικειμένων όλων των ειδών που επηρεάζουν τις συλλογικές σχέσεις»²¹. Οι διαφορές μεταξύ των κοινωνιών, ή αλλιώς τα αίτια της κοινωνικής εξέλιξης, οφείλονται, κατά τον Durkheim, στο συνδυασμό της αύξησης του όγκου της υλικής και ηθικής πυκνότητας²² με την ολόπλευρη και καταλυτική επενέργεια αυτής στην εσωτερική κοινωνική δομή, το εσωτερικό κοινωνικό περιβάλλον, τις συλλογικές δηλαδή αρχές της κοινωνικής συνύπαρξης.

Κάθε κοινωνική δράση αν και καθορίζεται πρωταρχικά από τις συνθήκες που της επιβάλλονται από το μορφολογικό πλαίσιο και τη φύση καθεαυτή,

¹⁵ Michel Lallement, *Ίστορία των Κοινωνιολογικών Ιδεών*, Εκδόσεις Μεταίχμιο 2004, σελ. 205

¹⁶ Ρωμανός, 2008, σελ. 14

¹⁷ Μαρία Ν. Αντωνοπούλου, *Οι Κλασσικοί της Κοινωνιολογίας: Κοινωνική Θεωρία και Νεότερη κοινωνία*, Εκδόσεις Σαββάλας 2008, σελ. 206

¹⁸ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, new translation by Karen E. Fields, Free Press 1995, p. 447

¹⁹ Αντωνοπούλου, 2008, σελ. 207,

²⁰ Ο.π., σελ. 207

²¹ E, Durkheim στο Αντωνοπούλου, 2008, σελ. 206

²² Η δημογραφική αύξηση δηλαδή, στην ίδια γεωγραφική επιφάνεια και ο πολλαπλασιασμός των κοινωνικών επικοινωνιών, Lallement 2004, σελ. 187,

προσδιορίζεται κυρίως και μάλλον μοναδικά, από το σύστημα συλλογικών σχέσεων που επικρατεί σε μια δεδομένη κοινωνία κι αυτό διότι η πρώτη μπορεί να εκληφθεί ως φυσικό υπόβαθρο και όχι ως καθαρή μορφή κοινωνικής δομής.²³ Το σύστημα των συλλογικών σχέσεων είναι ουσιαστικά αυτό που αποτελεί τον πρώτο δομικό περιορισμό της ανθρώπινης δράσης συγκεντρώνοντας μέσα του όλους τους δεσμούς αλληλεξάρτησης μεταξύ των ατόμων, τα οποία και ολοκληρώνονται όχι μόνο ως λειτουργικά μέρη ενός οργανικού συνόλου αλλά και ως πνευματικοί μέτοχοι και κοινωνοί μιας ιδέας που υπερβαίνει την εμπειρική πραγματικότητα: του κοινωνικού ιδανικού ή συλλογικού ιδεώδους, των απρόσωπων εκείνων συλλογικών ιδεών που ορίζουν τον κοινό τόπο συγκρότησης και συνεύρεσης της αυτό-αντίληψης τους με την αντίληψη που έχει μια κοινωνία για τον εαυτό της.

Το εποικοδόμημα αυτό των ιδεών αποτελεί μια ιδιαίτερη κατηγορία κοινωνικών γεγονότων²⁴, που αντανακλούν το νόημα της κοινωνικής ύπαρξης τα οποία ο Durkheim αποκαλεί **συλλογικές παραστάσεις**, αντιληπτές εκφάνσεις των οποίων είναι οι κανόνες της ηθικής και του δικαίου, η θρησκεία, η παράδοση, ο τρόπος κοινωνικής συμπεριφοράς και οι συνήθειες και αποκρυσταλλώνονται σε θεσμούς, σύμβολα και σημεία. Πρόκειται για ένα σύνολο «νοητικών καταστάσεων» που προκύπτουν από τη συνένωση και το συνδυασμό των επιμέρους συνειδήσεων ως ριζικά διαφορετικές όμως από τα συστατικά στοιχεία που συνέβαλαν στην παραγωγή τους και απολύτως μη αναγώγιμες σε αυτά.

Οι συλλογικές παραστάσεις διαπλάθουν μια «κοινωνική» νοημοσύνη εντός και διαμέσου της οποίας το κοινωνικό σώμα: 1^{ον}) συλλαμβάνει και αναπαριστά στη φαντασία του τον κόσμο και την κοινωνία στην οποία ανήκει, 2^{ον}) συμμορφώνεται με το κοινό καταστατικό πλαίσιο πίστεων και κανόνων και 3^{ον}) εκκοινωνίζεται στην βάση κοινών αξιών που προσφέρουν την αίσθηση της ισότιμης συμμετοχής στο συλλογικό βίο και τέλος 4^{ον}) αντιλαμβάνεται και ερμηνεύει την πραγματικότητα με κοινά εργαλεία κατανόησης και επικοινωνίας. Αυτός ο κοινωνικός νους αποκαλείται από τον Durkheim **συλλογική συνείδηση** και είναι το αποτέλεσμα της αποκρυστάλλωσης των συλλογικών παραστάσεων σε ένα γενικά αποδεκτό γνωστικό πλαίσιο που αγκαλιάζει όλη τη γνωστή πραγματικότητα για μια δεδομένη κοινωνία και καθιστά τα μέλη της νοητικά ικανά να σχηματίζουν έννοιες τόσο για τον εαυτό τους όσο και για τον κόσμο γύρω τους χωρίς να έχουν ανάγκη την άμεση αισθητηριακή εμπειρία²⁵.

²³ Ως κοινωνική δομή μπορεί να εκληφθεί μόνο μετά την επιτέλεση ανθρώπινων επεμβάσεων που απορρέουν από συλλογικά συναινετικές συμβάσεις και αποβλέπουν στη δημιουργία ή στην ανανέωση μιας κοινής για τα μέλη της κοινωνίας ρυθμιστικής αρχής.

²⁴ «Γεγονότα με πολύ ειδικά χαρακτηριστικά που συστήνονται σε τρόπους του πράττειν, του σκέπτεσθαι και του αισθάνεσθαι, εξωτερικούς προς το άτομο και προικισμένους με μια εξουσία καταναγκασμού δυνάμει της οποίας επιβάλλονται σε αυτούς» (Durkheim, 1895 στο Lallement, 2004, σελ. 180-181)

²⁵ Durkheim, 1995, p.14

Η συλλογική συνείδηση σηματοδοτεί πλήρως για τον Durkheim το «κοινωνικό» και διαθέτει τη δική της ζωή και τους δικούς της νόμους καθώς, όπως επιχειρηματολογεί, αποτελεί το απρόσωπο προϊόν μιας συλλογικής επεξεργασίας που έλαβε χώρα πριν τη γέννηση των συγκεκριμένων υποκειμένων τα οποία διαποτίζει και εξουσιάζει με μοιραίο και υπερβατικό τρόπο: είναι η συνείδηση των κοινωνικών συσσωματώσεων οι οποίες σκέπτονται, αισθάνονται και δρουν διαφορετικά από ότι κάθε μέλος τους ξεχωριστά, συνιστά δε πεδίο υλικών και ηθικών δυνάμεων στο οποίο συναθροίζονται και συνεργάζονται οι ατομικές συνειδήσεις για να συγκροτήσουν τον τρόπο θεώρησης της «καθαρής» εμπειρίας.

Συμπερασματικά, για τον Durkheim το κοινωνικό σύνολο έχει προτεραιότητα έναντι του ατόμου καθώς του παρέχει τις έννοιες (κατηγορίες σκέψης) με τις οποίες μπορεί να συλλάβει τον κόσμο. Η υποστασιοποίηση του συλλογικού στοιχείου εφοδιάζει την έννοια της κοινωνίας με μια ισχυρή και σχεδόν μεταφυσική δύναμη που δεν επιτρέπει παρεκκλίσεις από τη γενική ρυθμιστική αρχή. Το άτομο καθίσταται δέσμιο των κοινωνικών αντιλήψεων καθώς αποτελεί δημιούργημα της κοινωνίας σε όλες του σχεδόν (οι αισθήσεις και οι σωματικές επιθυμίες είναι ατομικές) τις εκφάνσεις. Η δράση του είναι εξαρτημένη από τα πολιτισμικά και θεσμικά εν γένει πλαίσια και βρίσκεται διαρκώς υπόλογο στις κοινωνικές προ-συμφωνημένες επιταγές της ανώνυμης συλλογικότητας η οποία αναβιώνει τακτικά τη λατρεία των μελών προς το πρόσωπό της ώστε να αναθερμάνει την υποταγή τους και να εξασφαλίσει τη συνοχή μεταξύ τους.²⁶

²⁶ Στο σκεπτικό του Durkheim η ατομική δράση δεν παίζει απλώς επουσιώδη ρόλο στη διαμόρφωση του ατομικού και συλλογικού βίου αλλά αποκλείεται emphaticά από την καθυποτακτική, προσδιοριστική και αναπόδραστη ισχύ της συλλογικής συνείδησης. Η μόνη διόδος διαφυγής του ατόμου από αυτή τη δίνη θα μπορούσαμε, με επιφυλάξεις, να ισχυριστούμε ότι παραμονεύει σε εκείνο το σημείο της κοινωνικοποίησής του όπου το άτομο μερικώς αυτονομείται ερμηνεύοντας και τροποποιώντας εκ νέου τα συλλογικά ιδανικά με αποτέλεσμα κάποιο βαθμό απόκλισης ανάμεσα σε εκείνα και στα ατομικά ιδανικά (Durkheim, 1995 p. 425)

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2: ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΥΓΚΡΟΤΗΣΗ ΑΠΟ ΤΗ ΣΚΟΠΙΑ ΤΟΥ ΑΤΟΜΙΚΟΥ ΦΟΡΕΑ ΔΡΑΣΗΣ

MAX WEBER : ΕΡΜΗΝΕΥΤΙΚΗ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑ

Χάρη στη συμβολή του Weber ανεβαίνει στο κοινωνιολογικό προσκήνιο το πρόταγμα της κατανόησης και ερμηνείας της ανθρώπινης δραστηριότητας. Σύμφωνα με τον ίδιο « η κατανόηση θεωρεί πως το μεμονωμένο άτομο και η δραστηριότητά του είναι η βασική μονάδα, θα έλεγα το άτομο , αν μου επιτρέπεται να χρησιμοποιήσω παρεμπιπτόντως αυτή την ασύνετη σύγκριση (καθώς το τελευταίο το εννοεί ως ελάχιστο σωματίδιο ύλης)... κάθε αναφορά σε μια σημασία προϋποθέτει μια συνείδηση και η συνείδηση είναι ατομική»²⁷. Σε αντίθεση με τον Durkheim δεν κάνει διάκριση ανάμεσα σε δομές και κοινωνικούς θεσμούς αλλά ανάμεσα στην αντικειμενική εξέλιξη των θεσμών και τη σημασία που έχουν αυτοί για εκείνους που τους ζουν καθώς αυτό που τον ενδιαφέρει είναι ο ζωντανός άνθρωπος, ο τρόπος συμπεριφοράς του και το πώς μετασχηματίζει το κοινωνικό του περιβάλλον.. Ο δικός του ορισμός για την κοινωνιολογία δηλώνει ξεκάθαρα άλλωστε τόσο τη μεθοδολογία όσο και το στόχο του: «αποκαλούμε κοινωνιολογία ... μια επιστήμη που αντικείμενό της είναι να κατανοεί μέσω της ερμηνείας την κοινωνική δραστηριότητα , έτσι ώστε στη συνέχεια να εξηγεί αιτιωδώς την ανάπτυξη και τα αποτελέσματα αυτής της δραστηριότητας»²⁸ .

Ο Weber αρνείται να αποδώσει στα κοινωνικά φαινόμενα τελεολογικό χαρακτήρα και αντιτάσσεται σε κάθε εσχατολογική ερμηνεία της ιστορίας με το σκεπτικό ότι δεν υπάρχει ένα μοναδικό νόημα μέσα της που περιμένει να το ανακαλύψουμε ²⁹. Γι αυτόν, ο κοινωνικός κόσμος είναι περίπλοκος και δεν υπόκειται στους νόμους της αιτιοκρατίας αλλά συλλαμβάνεται με όρους «τυπικής πιθανότητας». Πλάι στον πιθανοκρατικό αυτόν συλλογισμό του τοποθετεί επίσης, ως δεύτερο μεθοδολογικό εργαλείο, μια εννοιακή κατασκευή (ιδεότυπος), μια «αφηρημένη» τυποποίηση των κοινωνιών και των παραγόντων που συμβάλλουν στη διαμόρφωση της ιδιοτυπίας τους ενώ , τέλος, προσθέτει την ανάγκη της επιτόπιας έρευνας δίχως την οποία ο θεωρητικός και επιστημολογικός στοχασμός κινδυνεύουν να μετατραπούν ταχύτερα σε στείρες και ανεφάρμοστες θεωρίες.

Αντίθετα με τον Durkheim , ο οποίος υποστασιοποιεί την κοινωνία και την ανάγει σε μια ανώτερη πραγματικότητα, ο Weber εξαίρει την κοινωνική δράση, την οποία διαχωρίζει αυστηρά από την απλή ανθρώπινη δραστηριότητα ως «τη δραστηριότητα εκείνη που , σύμφωνα με το νόημα που παίρνει από το

²⁷ Madeleine Grawitz, "Μέθοδοι των Κοινωνικών Επιστημών" , , Εκδόσεις Οδυσσέας, 2006 τομ. 1 σελ. 185-186

²⁸ Grawitz , 2006, σελ. 185

²⁹ Lallement, 2004, σελ. 224

φορέα ή τους φορείς , αναφέρεται στους άλλους , εν σχέση προς την οποία προσανατολίζεται το ξετύλιγμά της »³⁰. Η κοινωνική δράση επιφορτίζεται με το νόημα που οι ίδιοι οι δρώντες επενδύουν σε αυτή και εκφράζεται με τον τρόπο που οι ίδιοι διαχειρίζονται τις περιστάσεις χωρίς όμως να αγνοούνται οι υφιστάμενοι εξωτερικοί εξαναγκασμοί. Με άλλα λόγια , η κοινωνική πράξη προϋποθέτει τόσο το νόημα που την κινητοποιεί όσο και τους κανόνες που τη ρυθμίζουν, συνιστώντας έτσι ένα σύνθετο πλαίσιο³¹ . Στο σύνολό του το πλαίσιο αυτό προσδιορίζει τα όρια της πράξης και ετυμολογικά, όπως γίνεται εμφανές ,υπονοεί (ή και επιβάλλει) την αντιστοιχία ανάμεσα στα στοιχεία που το συνυφαίνουν (νοηματικά και πραγματολογικά) όπως αυτά διαμορφώνονται σε ένα δεδομένο πολιτισμικό πλαίσιο.

Συνοπτικά , ο Weber, στοιχειοθετεί (με τη βοήθεια του ιδεοτύπου) τέσσερις βασικούς τύπους της κοινωνικής πράξης, με κριτήριο το νόημα που αποδίδει ο δρών στη δράση που αναλαμβάνει:

1^{ον}) την ορθολογική ως προς το σκοπό, μια πράξη εργαλειακού χαρακτήρα που επιτυγχάνεται με «έλλογο» συστηματικό προγραμματισμό και υπολογισμό των όρων , των διαθέσιμων μέσων αλλά και των συνεπειών της με γνώμονα το μεγαλύτερο όφελος με τη μικρότερη προσπάθεια,

2^{ον}) την ορθολογική ως προς την αξία, η οποία κινητοποιείται από τον προσανατολισμό του ατόμου σε αξίες ηθικής, αισθητικής ή θρησκευτικής τάξεως αλλά πραγματοποιείται εξίσου «ορθολογικά» με τον προηγούμενο τύπο πράξης, δηλαδή με την εκτίμηση των συνθηκών και τη χρήση των πιο κατάλληλων διαθέσιμων μέσων,

3^{ον}) την «θυμική»³² ή συγκινησιακή πράξη³³ , που κατευθύνεται από πάθη, συναισθήματα και συγκινήσεις και επιτελείται αυθόρμητα και παρορμητικά,

4^{ον}) την παραδοσιακή, την πράξη δηλαδή που συνάδει με τον εθιμοτυπικό κώδικα μιας κοινωνίας και επιτελείται σχεδόν αυτόματα και από συνήθεια

Το νόημα εντούτοις δεν αποτελεί μόνο κριτήριο της πράξης αλλά και ουσία των κοινωνικών σχέσεων. Η διαμόρφωση αμοιβαίου νοήματος μεταξύ των δρώντων στο πλαίσιο συγκεκριμένων ιστορικών – κοινωνικών –πολιτισμικών συνθηκών³⁴ συνιστά την απαραίτητη προϋπόθεση για τη σύναψη κοινωνικών σχέσεων , οι οποίες αλλιώς ,κατά την άποψη του Weber, θα υφίσταντο κατ' αρχήν μόνο ως πιθανές , αποδίδοντάς τους έτσι ένα μη προσδιορισμένο χαρακτήρα. Κατά τη διάρκεια μιας ανταλλαγής , για παράδειγμα, δεν είναι η

³⁰ Weber στο Lallment, 2004, σελ. 227-228

³¹ ... που αποτελείται ταυτόχρονα από ιδέες, αξίες , θεσμούς, νοήματα αλλά και τρόπους διαμόρφωσης των μέσων της δράσης, το οποίο ο Weber θα ονομάσει «νοηματική συνάφεια» (Αντωνοπούλου 2008 , σελ. 365)

³² Lallment 2004, σελ. 236

³³ Αντωνοπούλου, 2008, σελ. 367

³⁴ Ο.π., σελ. 374

«ύλη» της συμπεριφοράς (κινήσεις , λέξεις, ήχοι) που αποδίδει την ουσία του γεγονότος αλλά η αμοιβαία και εκούσια εκχώρηση αντικειμένων μεταξύ δρώντων που φέρουν κοινό πολιτισμικό και νοηματικό στίγμα και προσανατολίζονται, όχι μόνο στο παρόν αλλά και στο μέλλον, στην επανάληψη της πράξης³⁵ . Το γεγονός λοιπόν ότι οι κοινωνικές σχέσεις διαμορφώνονται στο νοηματικό ορίζοντα ενός συγκεκριμένου ιστορικό-κοινωνικό πλαισίου συνεπάγεται ότι : 1^{ον}) δεν μπορούν να γίνουν αντιληπτές ανεξάρτητα από τα υποκειμενικά νοήματα που τις διαμορφώνουν και τα οποία με τη σειρά τους ισχύουν μόνο εντός ενός συγκεκριμένου πολιτισμού και 2^{ον}) δεν μπορούν να οριστούν με αντικειμενικό και διιστορικό τρόπο όπως συμβαίνει στη μαρξιστική θεώρηση (σύμφωνα με την οποία οι κοινωνικές σχέσεις ορίζονται ως αντικειμενικές σχέσεις παραγωγής και ιδιοκτησίας).

Οι κοινωνικές σχέσεις καλύπτουν όλο το φάσμα των σχέσεων που σχηματίζονται στη βάση της ανθρώπινης αλληλόδρασης. Όπως τονίζει ο Weber η αμοιβαίως προσανατολισμένη συμπεριφορά παίρνει από τις πιο ήπιες και αρμονικές μέχρι τις πιο ανταγωνιστικές και βίαιες μορφές όπως συμβαίνει παραδείγματος χάριν στη νομιμοποίηση της εξουσίας ενάντια στην προβαλλόμενη αντίσταση. Οι κοινωνίες ως εκ τούτου συγκροτούνται τόσο μέσα από τη συναίνεση όσο και μέσα από τη σύγκρουση των μελών τους τα οποία αποδίδουν σε κάθε περίπτωση ένα υποκειμενικό νόημα στη αμοιβαία δράση τους και όχι αναγκαία κοινό και για τους υπόλοιπους δρώντες (αφού, όπως αναφέρθηκε παραπάνω, η κοινωνική πράξη κινητοποιείται , ιδεοτυπικά, από τέσσερις ξεχωριστές και ιδιαίτερες μορφές κινήτρων). Οι παράγοντες που εξασφαλίζουν εντούτοις ομοιομορφία και κανονικότητα στον προσανατολισμό της κοινωνικής δράσης των ατόμων είναι, κατά την άποψή του , οι εξής: 1^{ον}) η προσδοκία να ικανοποιηθούν καλύτερα τα συμφέροντα τους ,2^{ον}) ο μακροχρόνιος «εθισμός» τους στην εθιμοτυπική παράδοση και 3^{ον}) η νομιμοποίηση (η οποία επιτυγχάνεται μέσω της διαρκούς επανάληψης και τέλος θεσμοποίησης) ορισμένων προτύπων δράσης που εγκαθιδρύονται με δεσμευτική ισχύ στη συνείδησή τους. Οι κοινωνίες επομένως , κατά τον Weber, αποτελούν ανθρώπινα δημιουργήματα που βασίζονται στην κοινή διάθεση διευθέτησης ή συμβιβασμού αντίπαλων συμφερόντων και η οποία μέσα και έπειτα από κάποιου είδους ορθολογικής συμφωνίας οδηγεί στην πίστη τήρησης αμοιβαίων υποσχέσεων και δεσμεύσεων³⁶ .

Καταλήγοντας, στη βεμπεριανή θεώρηση του κοινωνικού συγκρατούμε το εξής: η συγκρότηση του «κοινωνικού» , δεν μπορεί να αποδοθεί σε προσδιορισμένες και καθολικής ισχύος αιτίες αλλά στην ενδεχόμενη σύγκλιση των κοινωνικών συμπεριφορών των μεμονωμένων υποκειμένων. Με άλλα λόγια το βεμπεριανό θεωρητικό μοντέλο δείχνει έντονα ατομοκεντρικό: τα κοινωνικά υποκείμενα προσανατολίζουν τη δράση τους και συνάπτουν

³⁵ Αντωνοπούλου, 2008, σελ. 376

³⁶ Ρωμανός, 2008, σελ. 36

σχέσεις ανάλογα με το νοηματικό περιεχόμενο που αποδίδουν σε αυτές ενώ εναρμονίζονται και ανταποκρίνονται στη δράση των άλλων μόνο στη βάση της πίστης σε ένα συνομολογούμενο (κοινά) αποδεκτό νόημα . Το υποκειμενικό αυτό νόημα δεν είναι σε θέση φυσικά να εξασφαλίζει πάντα τη βεβαιότητα μιας κοινότητας νοήματος άρα και μιας συναινετικής και συνεργατικής συνύπαρξης και δράσης όλων των μελών παρά μόνο την πιθανότητα να υπάρξει τέτοια σύγκλιση και μάλιστα υπό την επενέργεια συγκεκριμένων παραγόντων (συμφέροντα, εθιμοτυπικές αξίες,, κανονιστικά και θεσμοθετημένα πρότυπα ή απειλή χρήσης βίας) που υφίστανται ως κοινό νοηματικό πλαίσιο πίστης και στήριξης άρα ως υπόστρωμα της κοινωνικής δράσης. Επιπλέον εφόσον το υπόστρωμα αυτό είναι δεδομένο μόνο σε συγκεκριμένες κοινωνικο πολιτισμικές συνθήκες , ισχύει δηλαδή και αξίζει μόνο για τα μέλη μιας συγκεκριμένης κοινωνικής οργάνωσης, δεν μπορούμε να μιλάμε για ομοιομορφία αλλά για ιδιομορφία των επιμέρους κοινωνιών. Τέλος το γεγονός ότι υπάρχουν κοινωνικές «συλλογικότητες» , από την οικογένεια μέχρι το κράτος, οι οποίες έχουν αιτιώδη σημασία , όπως αναφέρθηκε, για την πορεία της κοινωνικής δράσης, αυτό απορρέει μόνο από την προϋπόθεση ότι αυτές έχουν νόημα³⁷ για τους δρώντες ώστε να τις λάβουν υπ' όψη τους κατά το σχεδιασμό της δράσης τους.

³⁷ Για μια διεξοδική τοποθέτηση του Καστοριάδη πάνω στις απόψεις του Weber σχετικά με το ζήτημα του ατομικισμού, την έννοια του «πράττειν» ως φορέα νοήματος, και της κατανόησης βλέπε Περιοδικό «Λεβιάθαν» τεύχος 7 , Κορνήλιος Καστοριάδης, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα» <http://www.leviathan.gr/LEV7/Kastoriadis6.htm>

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3: ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΣΥΓΧΡΟΝΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΣΚΕΨΗΣ

*ANTHONY GIDDENS: Η ΔΥΑΔΙΚΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΔΟΜΙΚΟΥ ΣΤΟΙΧΕΙΟΥ (ΣΥΖΕΥΞΗ ΤΗΣ
ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΔΡΑΣΗΣ ΜΕ ΤΗ ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗΣ)*

Όπως και στην πολιτική του καριέρα προσπάθησε να υπερβεί τις παραδοσιακές πολιτικές διαιρέσεις , έτσι και στην επιστήμη του ο Giddens τάχθηκε υπέρ της συμφιλίωσης των θεωριών που βλέπουν μόνο τη συγκρουσιακή σχέση δρώντων και δομών. Στην ιδέα ότι τα υποκείμενα και οι κοινωνικοί θεσμοί συνιστούν δύο αντιθετικούς πόλους στην κοινωνία , εκείνος υποστηρίζει ότι πρόκειται για δύο μεγέθη αλληλένδετα και αλληλοσυγκροτούμενα.

Κεντρική παραδοχή στο θεωρητικό συλλογισμό του αποτελεί η ιδέα ότι οι κοινωνικοί συντελεστές είναι ικανοί για εμπρόθετη και έλλογη αυτενέργεια , γνωρίζουν τον κόσμο που δρουν και μπορούν να εξηγήσουν τις πράξεις τους οι οποίες είναι και υπεύθυνες για την ενεργοποίηση και την αναπαραγωγή των δομών. Οι δρώντες παρακολουθούν διαρκώς όχι μόνο τη ροή των δραστηριοτήτων τους και προσδοκούν και οι άλλοι να κάνουν το ίδιο αλλά και τις κοινωνικές και «φυσικές» πτυχές του πλαισίου στο οποίο κινούνται, διατηρώντας με συστηματικό τρόπο μια θεωρητική κατανόηση των θεμελιών των πράξεών τους. Ενάντια όμως στην κυρίαρχη αντίληψη που θεωρεί τη δομή ως επί τω πλείστον περιοριστικό παράγοντα της κοινωνικής ζωής των δρώντων , αυτός την αντιμετωπίζει ταυτόχρονα και ως παροχέα δυνατοτήτων.

Αναλυτικότερα ο Giddens πραγματεύεται την εσωτερική τάξη της κοινωνίας , την ύπαρξη δηλαδή κοινωνικών δομών, μέσα από τις δραστηριότητες ρουτίνας των δρώντων, τονίζοντας στη θεωρία της δομοποίησης, η οποία στοχεύει στο να αναδείξει τη δυαδικότητα της δομής, ότι η συγκρότηση των δρώντων από τη μια και των δομών από την άλλη δεν αποτελούν δύο ανεξάρτητα δοσμένα σύνολα φαινομένων αλλά αντιπροσωπεύουν μια αλληλομετασχηματιστική δυαδικότητα³⁸ . Ο συλλογισμός αυτός προκύπτει από τα εξής επιχειρήματα του:

α) η δομή ³⁹ (ως επαναληπτικά, με αναδρομική ισχύ, οργανωμένα σύνολα κανόνων και πόρων⁴⁰) , βρίσκεται έξω από το χώρο και το χρόνο⁴¹ και ενεργοποιείται- παροντοποιείται μόνο κατά τη στιγμή που υιοθετείται από τους

³⁸ Anthony Giddens, "The Constitution of Society : Outline of the Theory of Structuration", University of California Press Berkley and Los Angeles , 1984 , p. 25,

³⁹ σύνολα κανόνων , πόρων ή σχέσεων μετατροπής , οργανωμένα ως ιδιότητες κοινωνικών συστημάτων , Lallement, 2004, σελ. 414

⁴⁰ Οι κανόνες και οι πόροι βασίζονται στην παραγωγή και αναπαραγωγή της κοινωνικής δράσης και ταυτόχρονα αποτελούν τα μέσα της αναπαραγωγής αυτής. Giddens, 1984 , p.19,

⁴¹ Giddens , 1984, p. 25

φορείς της δράσης . Οι δομές, ενυπάρχουν στους φορείς ως μνημονικά ίχνη άρα δεν υφίστανται ως εξωτερικό των δρώντων, αυτόνομο , ρυθμιστικό πλαίσιο αλλά ως «διαμεσολαβητικό» στοιχείο της δράσης τους.

β) όσον αφορά τα κοινωνικά συστήματα⁴² , στα οποία η δομή εμπλέκεται διαρκώς, αυτά αφορούν τις δραστηριότητες των δρώντων, οι οποίες αναπαράγονται μέσα στο χώρο και το χρόνο, οργανώνονται δηλαδή ως κοινωνικές πρακτικές. Οι δομικές τους ιδιότητες 1^{ον}) είναι ταυτόχρονα μέσο και αποτέλεσμα των πρακτικών αυτών, 2^{ον}) εκτείνονται στο χωρο-χρόνο και 3^{ον}) βρίσκονται πέρα από τον έλεγχο των επιμέρους δρώντων ,

γ) εντούτοις ,θεμελιώδους σημασίας είναι η ικανότητα των υποκειμένων να γνωρίζουν τι πράττουν (όχι τόσο με τη λογική αλλά με την πρακτική έννοια) κυρίως μέσω της συνήθειας και της επανάληψης. Η γνώση που κατέχουν δεν είναι απλά συναφής με τον τρόπο που σχηματοποιείται η κοινωνική τους ζωή αλλά είναι αναπόσπαστη απ' αυτή: είναι απίστευτα λεπτομερής και τους καθιστά ικανούς να τα βγάζουν πέρα σε μία ποικιλομορφία πλαισίων και κοινωνικών πρακτικών,

δ) η ανάλυση ως εκ τούτου της δομοποίησης των κοινωνικών συστημάτων σημαίνει τη μελέτη των τρόπων με τους οποίους αυτά παράγονται και αναπαράγονται διαμέσου της αλληλεπίδρασης των κοινωνικών συντελεστών , θεμελιωμένα ως είναι στις χωρο-χρονικά τοποθετημένες δραστηριότητες των συντελεστών αυτών, οι οποίοι αντλούν κανόνες και πόρους από μια ποικιλομορφία πλαισίων δράσης. Με λίγα λόγια η δομοποίηση αφορά τους όρους που διέπουν την αναπαραγωγή ή το μετασχηματισμό των δομών και κατ' επέκταση των κοινωνικών συστημάτων από νοήμονες δρώντες οι οποίοι έχουν εσωτερικεύσει τις δομές υπό τη μορφή μνημονικών ίχνων και τις υλοποιούν κάθε φορά που προβαίνουν σε μια κοινωνική πρακτική. Μια κοινωνική πρακτική έχει λίγο –πολύ για τον Giddens την έννοια του θεσμού: έχει σταθερές βάσεις στην κοινωνία και συνιστά «τη διατεταγμένη εκδήλωση των ασύνειδων κανόνων μιας κοινωνίας (των δομών) σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο»⁴³.

Το στοιχείο εκείνο όμως που εμπλέκεται βαθύτερα από οτιδήποτε άλλο στην αναδρομική διάταξη των κοινωνικών πρακτικών είναι το συγκεκριμένο , αναστοχαστικό είδος γνώσης που διαθέτουν οι δρώντες. Η συνέχεια των πρακτικών προϋποθέτει την αναστοχαστικότητα των δρώντων, η οποία με τη σειρά της είναι εφικτή μόνο αν πληρείται ως προϋπόθεση ο προηγούμενος όρος , δηλαδή η συνέχεια των πρακτικών⁴⁴ η οποία και τις καθιστά ευδιάκριτα όμοιες μέσα στο χωρο-χρόνο. Η αναστοχαστικότητα , σε αντίθεση με την

⁴² (σχέσεις μεταξύ δρώντων ή συλλογικοτήτων που αναπαράγονται και οργανώνονται ως κανονικές κοινωνικές πρακτικές) Lallement, 2004, σελ. 414

⁴³ Ian Craib, *Σύγχρονη Κοινωνική Θεωρία: Από τον Πάρσονς στον Χαμπερμας* πρόλογος – επιμέλεια: Παντελής Ε. Λέκκας., Επιστημονικές Εκδόσεις Τόπος, 2011, σελ.158,

⁴⁴ Giddens , 1984,, p. 3

αυτοματοποιημένη, κατά μια έννοια, διάσταση της δράσης, δηλώνει την ικανότητα των δρώντων να ενεργούν προθετικά, να ελέγχουν τις πράξεις τους αλλά και να λογοδοτούν για τις επιλογές τους (ακόμα και αν χρειαστεί να πουν ψέματα). Ο Giddens την κατατάσσει σε ένα τρισδιάστατο μοντέλο δράσης που συμπεριλαμβάνει επίσης τον εξορθολογισμό και την κινητοποίηση ως ενσωματωμένα σύνολα ψυχικών διεργασιών⁴⁵. Ο εξορθολογισμός της δράσης, ο οποίος μεσολαβεί του αναστοχασμού και της κινητοποίησης, είναι η κύρια βάση πάνω στην οποία αξιολογείται ο καθένας, γενικά για τις ικανότητές του, από τους άλλους και, όπως και οι άλλες δύο διαστάσεις, αποτελεί χαρακτηριστικό ρουτίνας της ανθρώπινης επαφής που λειτουργεί με δεδομένο τρόπο⁴⁶.

Ο αναστοχαστικός έλεγχος των υποκειμένων πρέπει να κατανοηθεί με κοινωνικούς όρους (μέσα δηλαδή από την αλληλόδραση με άλλους δρώντες), και όχι απλά ως ένα είδος ατομικής αυτοσυνειδησίας καθώς βασίζεται, θα λέγαμε, σε μια κατηγορική προσταγή: παρακολουθώ συνεχώς τη δράση μου γιατί/και προσδοκώ ότι όλοι πράττουν το ίδιο. Σε αυτό το σκεπτικό η αναστοχαστικότητα προσδίδει διάρκεια στη δράση συγχρονίζοντας συνεχώς (αν και αυτό δε γίνεται συνειδητά αντιληπτό από τους δρώντες) τις προθέσεις, τους λόγους και τα κίνητρα της. Εξασφαλίζει επίσης συνοχή μεταξύ των σωματικών, κοινωνικών και ψυχικών διεργασιών και μεταξύ των ποικίλων ενεργημάτων που λαμβάνουν χώρα καθ' όλη μας τη ζωή.

Η ανθρώπινη δράση στο σύνολό της επηρεάζει τις κοινωνικές πρακτικές και διαθέτει ορισμένες ιδιότητες⁴⁷: 1^{ον}) οι ανθρώπινες πράξεις και οι κοινωνικές πρακτικές, μέσα από τη χρήση «δομών σήμανσης» (θεσμισμένα συστήματα συμβόλων) συνεπάγονται την ύπαρξη επικοινωνίας, 2^{ον}) η δράση μεταβάλλει τόσο τον εξωτερικό κόσμο όσο και τις κοινωνικές σχέσεις οπότε ο Giddens την προικίζει και με το εξουσιαστικό στοιχείο μέσω του οποίου η δράση καταλήγει στην δημιουργία «δομών κυριαρχίας» και επί των υποκειμένων και επί των πόρων και 3^{ον}) η δράση έχει κανονιστικό χαρακτήρα παραπέμποντας σε γραπτούς ή άγραφους αξιακούς κανόνες, υπονοώντας την ύπαρξη «δομών νομιμοποίησης» και νομικών θεσμών⁴⁸.

Εντούτοις η έκβαση κάθε αλληλόδρασης δεν αποτελεί προϊόν αποκλειστικά συνειδητών και ελεγχόμενων διαδικασιών διότι λόγω της απίστευτης συνθετότητας του κοινωνικού ιστού, οι επιμέρους δράσεις εγκυμονούν ένα μεγάλο βαθμό τυχαιότητας που δεν μπορεί να προβλεφθεί εξαντλητικά από αντικειμενικές νόρμες. Το τελικό αποτέλεσμα δεν βρίσκεται ως απόλυτα προσχεδιασμένος στόχος στις προθέσεις ενός ατομικού δρώντος αλλά διαμορφώνεται μέσω μιας συλλογικής, διαδραστικής πράξης, σε μια

⁴⁵ Giddens, 1984, σελ. 3

⁴⁶ Ο.π., σελ.4

⁴⁷ Craib, 2011, σελ. 158

⁴⁸ Ο.π., σελ. 159

«κατάσταση συνεύρεσης»⁴⁹ με ακούσιες συνέπειες. Οι απρόσμενες αυτές συνέπειες μπορούν μέσα από τακτική ανατροφοδότηση να αποτελέσουν τις συνθήκες μελλοντικών ενεργημάτων για τις οποίες οι κοινωνικοί συντελεστές δεν έχουν ακόμα καμιά συστηματική γνώση⁵⁰. Απλό αλλά χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η αναφορά του στη γλώσσα: το να επιδιώκει κάποιος να μιλά ορθά τη γλώσσα του αποτελεί εκούσια ενέργεια ενώ η συνεισφορά του γενικά στην αναπαραγωγή αυτής της γλώσσας όχι. Εν ολίγοις, όσο πιο απομακρυσμένες, χωρο-χρονικά, είναι οι συνέπειες των πράξεών μας από το αρχικό πλαίσιο της δράσης τόσο πιο πιθανό είναι να τις θεωρήσουμε ακούσιες⁵¹.

Πώς μεταβαίνουμε εν τέλει από τη δράση στα κοινωνικά συστήματα. Αρκετοί, είναι οι παράγοντες που συμβάλλουν σε αυτή τη μετάβαση: από τη μια, η καθημερινότητα και η ύπαρξη ασύνειδης γνώσης για ένα μεγάλο μέρος των πράξεών μας που σχετίζονται με αυτή, από την άλλη, η αναστοχαστική γνώση, ο διαρκής δηλαδή συνειδητός συντονισμένος έλεγχος και κυρίως οι ακούσιες συνέπειες της δράσης. Σύμφωνα με τη θεωρία της δομοποίησης η στιγμή της παραγωγής της πράξης είναι ταυτόχρονα και η στιγμή της αναπαραγωγής της θεσμισμένης κοινωνικής ζωής στα πλαίσια της καθημερινότητας⁵² ακόμα και όταν αναφερόμαστε στις πιο ταραχώδεις στιγμές της κοινωνικής μεταβολής. Αναπαράγοντας τις δομικές ιδιότητες των κοινωνικών συστημάτων, οι κοινωνικοί συντελεστές αναπαράγουν και τις προϋποθέσεις που καθιστούν αυτή την ενέργεια εφικτή. Η δομή λοιπόν δεν έχει αυτόνομη ύπαρξη: εξαρτάται από τη γνώση που έχουν οι κοινωνικοί συντελεστές γύρω από την καθημερινή τους δραστηριότητα, γνώση όμως οριοθετημένη. Η ανθρώπινη ιστορία δημιουργείται μεν από εμπρόθετες δράσεις αλλά δεν αποτελεί ένα στοχοθετημένο σχέδιο: διαφεύγει πεισματικά κάθε προσπάθεια να τεθεί υπό συνειδητή καθοδήγηση⁵³.

Στο σύνολο των κριτικών που έχουν ασκηθεί στη θεωρία της δομοποίησης, ένα είναι το κυρίαρχο συμπέρασμα: η θεωρία αυτή δεν αποτελεί αντίβαρο στην δυστική αντίληψη της κοινωνίας καθώς καταλήγει σε μια θεωρία δράσης που αποφεύγει να παραδεχτεί τη σαφή ύπαρξη δομικών περιορισμών (με το φόβο μην αποδώσει στα κοινωνικά συστήματα μια αυτόνομη και εξουσιαστική ύπαρξη). Η ανθρώπινη δράση, είτε είναι συνειδητή και εμπρόθετη, είτε ασύνειδη και μηχανικά επαναλαμβανόμενη, αποτελεί πάντα το μέσο ενεργοποίησης μετασχηματισμού ή αναπαραγωγής της δομής η οποία αν δεν υιοθετηθεί από το φορέα δράσης αποτελεί μόνο μια ανάμνηση⁵⁴. Όσο και αν

⁴⁹ Stinchcombe στο Craib, 2011 σελ. 163

⁵⁰ Giddens, 1984, σελ. 8

⁵¹ Ο.π., σελ. 11

⁵² Ο.π., σελ. 26

⁵³ Giddens, 1984, σελ. 27

⁵⁴ Ο Craib χαρακτηρίζει τη θεώρηση του Giddens για τη δομή «ατελή και μετέωρη» Craib, 2011 σελ. 171

εμμένει στη συνεργατική συνύπαρξη δομής – δράσης, οι δρώντες παραμένουν στο επίκεντρο της προσοχής του ως δημιουργοί της ιστορίας (με την έννοια ότι οι πράξεις τους είναι αυτές που συμβάλλουν καθοριστικά στην παραγωγή και αναπαραγωγή των κοινωνικών συστημάτων) έστω και αν πολλές φορές η γνώση που κατέχουν για τις συνθήκες της δράσης τους είναι ελλιπή.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Αυτό που προσπάθησα ως τώρα να δείξω είναι ότι οι θεωρητικές προσεγγίσεις που παρουσίασα δεν έχουν κατορθώσει να δώσουν μια ικανοποιητική ερμηνεία της κοινωνικής πραγματικότητας καταλήγοντας να αποτελούν άλλοτε μια θεωρία δομής (Marx, Durkheim) και άλλοτε μια θεωρία δράσης (Weber, Giddens). Στην ανάλυση του καστοριαδικού έργου που ακολουθεί, παρουσιάζεται μια ενδιαφέρουσα προσπάθεια προσέγγισης του επίμαχου ζητήματος, που αφορά τη σύζευξη του δίπολου δομής – δράσης, τη μεσολάβηση ατόμου – κοινωνίας, τόσο ως αδιαχώριστα μεταξύ τους όσο και μη αναχώγιμα το ένα στο άλλο. Η κοινωνία, πρεσβεύει ο Καστοριάδης είναι θεσμός που θεσμίζει και θεσμίζεται: μια δέσμη κεντρικών σημασιών (κοινωνικών φαντασιακών σημασιών) που «παγώνει» στον χωρο-χρόνο, διαποτίζει τα άτομα, τα αντικείμενα και τις σχέσεις μεταξύ τους και αναπαράγεται μέσα από κοινωνικές πρακτικές (γραπτούς και άγραφους, φανερούς και υπόρρητους νόμους). Τα κοινωνικά άτομα «γαλουχούνται», μορφώνονται και διαμορφώνονται νοητικά έτσι ώστε να συμβάλλουν στην κοινωνική αναπαραγωγή, αποτελώντας έτσι «κοινωνικές κατασκευές». Εντούτοις τα κοινωνικά νοήματα δεν παράγονται και αναπαράγονται αυτούσια και δια παντός από τα άτομα διότι ο μονήρης, ακοινωνικοποίητος ψυχικός πυρήνας τους αποτρέπει την πλήρη ταύτισή τους με τον κοινωνικό κόσμο. Αυτή η απόκλιση προετοιμάζει και προκαλεί την κοινωνική μεταβολή: οι καινοτόμες δράσεις αν και βασίζονται στις υφιστάμενες κοινωνικές πρακτικές, ξεφεύγουν από τον ασφυκτικό κλοιό τους εισάγοντας μια νέα κοινωνική προοπτική, δυνατότητα που επιτρέπει στο άτομο να συμμετέχει και το ίδιο στη διαμόρφωση του κοινωνικού κόσμου.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4: ΚΟΡΝΗΛΙΟΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗΣ

4.1 Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΚΕΨΗ ΤΟΥ Κ. ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ ΑΠΕΝΑΝΤΙ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΤΟΥ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΜΑΡΞΙΣΜΟΥ

Ο Καστοριάδης ανέπτυξε τη σκέψη του ενάντια στην μαρξιστική παρακαταθήκη. Υπήρξε ιδιαίτερα επικριτικός απέναντι στο ντετερμινιστικό θεωρητικό πλαίσιο που επέβαλλε ο Μαρξ στην ιστορία των ανθρώπινων κοινωνιών παρά και ίσως εξαιτίας κυρίως του γεγονότος ότι ασπάστηκε το μαρξισμό στην αρχή της καριέρας του. Αντίθετα προς την ορθόδοξη μαρξική θεώρηση της κοινωνίας και της ιστορίας⁵⁵ ο Καστοριάδης αποτινάσσει κάθε δεσμό με οποιαδήποτε οντολογικά ανώτερη αρχή που αιχμαλωτίζει και καταπιέζει με τη γραμμική και αναγκαία εκτύλιξη την ατομική δράση και την κοινωνική μεταβολή. Στην καστοριαδική σκέψη η θέσμιση της κοινωνίας και η εκτύλιξη της ιστορίας αποτελούν οντολογικές δημιουργίες καθώς ιδιαίτερο χαρακτηριστικό τους αποτελεί η ανάδυση στο εσωτερικό τους νέων μορφών ύπαρξης (ειδών)⁵⁶. Ο Καστοριάδης υπερασπίζεται τη φανταστική δημιουργία της ιστορίας, ενάντια σε μια προβλέψιμη διαδοχή γεγονότων που συλλαμβάνονται μέσω της αιτιότητας ή της τελικότητάς τους, η οποία δεν ανάγεται σε κανένα προκαθορισμένο σχέδιο και δεν ερμηνεύεται σε αναφορά με καμία παγιωμένη, φυσική ή ορθολογική αρχή⁵⁷. Στην πηγαία, ορμητική, μη λειτουργικά οριζόμενη, ριζική φαντασία οφείλουμε, υποστηρίζει ο Καστοριάδης, την ύπαρξη της μοναδικής συνθήκης που μας δίνει τη δυνατότητα, της αληθινής αυτοδημιουργίας της ανθρώπινης υποκειμενικότητας, πέραν της υπολογιστικής ή ανακλαστικής δραστηριότητας.

Στην πολιτική φιλοσοφία του Κορνήλιου Καστοριάδη οφείλουμε μια ελπιδοφόρα, ανανεωτική και χειραφετική ματιά σε σημαντικά κοινωνικά ζητήματα στο πλαίσιο της οποίας η δημιουργία και επαναδημιουργία ήταν, είναι και θα είναι η μόνη πραγματικότητα που γνώρισε η ανθρωπότητα στην πορεία της μέσα στο χρόνο. Χαρακτηριστική δεν είναι μόνο η ανακάλυψη του ριζικού φανταστικού ως κεντρικής κατηγορίας για μια εναλλακτική θεώρηση της κοινωνικής θέσμισης και της κοινωνικοποίησης της ψυχής αλλά και η ανάδειξη της σημασίας της δημιουργικής διάστασης της πράξης η οποία

⁵⁵ Έννοιες που στη συλλογιστική του Καστοριάδη, όπως θα φανεί στο τέλος του 5ου κεφ., αποτελούν μια αδιάσπαστη ενότητα.

⁵⁶ Τάσης, 2007, σελ. 73,

⁵⁷ «...θέλω να δώσω ιδιαίτερη έμφαση -πρέπει να το καταλάβουμε βαθιά-ότι δεν υπάρχει κληρονομήσιμη παράμετρος στην "ανθρώπινη φύση". Δεν υπάρχει ουδεμία εγγύηση για μια αδιάκοπη ηθική, πολιτική, πνευματική "πρόοδο". Εξάλλου, είναι γνωστό ότι και η "τεχνική πρόοδος" έχει γνωρίσει στην Ιστορία περιόδους τελμάτωσης ή ακόμη και οπισθοχώρησης». . "Του Κορνήλιου Καστοριάδη: είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας", ,συνεντεύξεις-μεταφράσεις-επιμέλεια: Τέτα Παπαδοπούλου, Τέτα Παπαδοπούλου και Εκδόσεις Πόλις, Πέμπτη έκδοση 2001, σελ. 37

πηγάξει από εκείνο. Και οι δύο καινοτόμες προτάσεις του συνεισφέρουν καθοριστικά σε μια σύγχρονη κριτική πολιτική φιλοσοφία με απρόσμενες προεκτάσεις. Σύμφωνα με τις θέσεις του, κάθε αλήθεια και κάθε αξία, κάθε σκέψη και λέξη, αποτελούν δημιουργήματα του ριζικού φαντασιακού, εκφάνσεις κάθε φορά ενός μοναδικού στο χρόνο και το χώρο κοινωνικού κόσμου που συλλαμβάνει τον εαυτό του και τους άλλους σύμφωνα με ένα δικτυωτό πλέγμα φαντασιακών σημασιών τις οποίες η ανώνυμη συλλογικότητα έχει συλλάβει και θεσπίσει. Εν ολίγοις, η ιδιαιτερότητα της καστοριαδικής προσέγγισης συνίσταται στην ανακάλυψη ενός διαφορετικού τρόπου σύλληψης της κοινωνίας και της ιστορίας ο οποίος, σε ριζική ρήξη με τον ιστορικό υλισμό του Μαρξ, συγκροτείται με αφετηρία τη φαντασιακή και όχι την οργανική διάσταση της ανθρώπινης φύσης.

4.2 ΣΤΗΝ ΟΙΚΟΝΟΜΙΣΤΙΚΗ ΑΝΤΙΛΗΨΗ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι η πρωτοκαθεδρία της παραγωγικής διαδικασίας σε μια υλιστική κατά βάση εκτίμηση των πολιτιστικών δημιουργημάτων δεν αποκαλύπτει τις πραγματικές δομές και το μηχανισμό που συγκροτεί τους κοινωνικούς σχηματισμούς προς την κατεύθυνση της μεταβολής: πριν από όλα πρέπει να αναζητηθεί το θεμελιακό, ουσιαστικό για την επένδυση σε αυτήν (στην παραγωγική διαδικασία), νόημα. Στην οπτική του Καστοριάδη ο ιστορικός υλισμός αποτελεί μια προσπάθεια να συναχθεί η ολότητα της ανθρώπινης ιστορίας ως αποτέλεσμα της τεχνικής (τεχνολογικής εξέλιξης) η οποία όμως ακόμα και σε συνδυασμό με την ανθρώπινη ορθολογικότητα, που κάτω από συνθήκες έλλειψης (πόρων ή αγαθών) εξωθείται στη βελτίωση των συνθηκών παραγωγής για την ικανοποίηση των αναγκών του είδους, δεν μπορεί να αποτελέσει τη θεμελιακή πράξη της ανθρώπινης ιστορίας. Αντιλαμβανόμεστε έτσι έμμεσα ότι ο Καστοριάδης θα επιχειρηματολογήσει πάνω σε τρία επίπεδα, στον αντίποδα της μαρξιστικής χρήσης των εννοιών **ανάγκη - παραγωγικές σχέσεις- οικονομία** τα οποία είναι **νόημα - κοινωνικές σχέσεις- θεσμικό πλαίσιο. Πώς εξελίσσεται όμως η ιστορία κατά το Μαρξ;**

Η πρώτη και βασική προϋπόθεση της ανθρώπινης ύπαρξης και της ιστορίας, η πρώτη ιστορική πράξη⁵⁸, είναι η παραγωγή των μέσων που αποσκοπούν στην ικανοποίηση των ζωτικών αναγκών των ανθρώπων ώστε να ζήσουν και να παράξουν ιστορία (η παραγωγή δηλαδή της υλικής ζωής τους⁵⁹). **Όλα τα αγαθά, ακόμα και οι ιδέες που προϋποτίθενται για την σύλληψη και δημιουργία των αγαθών αυτών, είναι προϊόντα μιας έστω και στοιχειώδους παραγωγικής πράξης.** Όταν ο πρώτος στόχος της επιβίωσης επιτευχθεί αποκαλύπτεται η δεύτερη πλευρά της ιστορικής αυτής εξέλιξης που είναι η γέννηση νέων, πιο διαφοροποιημένων, ίσως και πιο σύνθετων αναγκών ενώ

⁵⁸ Γ.Ι. σελ. 73

⁵⁹ Ο.π., σελ. 73

η τρίτη πλευρά , η οποία εισέρχεται άμεσα και φυσικά σε κάθε βιογραφία και κάθε ιστορία , συνδέεται με τον κύκλο της αναπαραγωγής ο οποίος και δημιουργεί την **πρώτη κοινωνική σχέση : την οικογένεια**. Αυτές οι τρεις πτυχές αποτελούν τρεις ταυτόχρονες ιστορικές στιγμές που το νήμα τους ξετυλίγεται από την αρχή της ανθρώπινης ιστορία έως τώρα.

Στη συνέχεια, η εγκαθίδρυση διυποκειμενικών σχέσεων, σε ένα πιο διευρυμένο πια πλαίσιο, προϋποθέτει την επικοινωνία , την επαφή, άρα και την ομιλία και θέτει τα θεμέλια της ανθρώπινης συνείδησης. Η επικοινωνία , απόρροια της ανάγκης για συνεννόηση στο πλαίσιο της συνεργασίας , της ανταλλαγής ή του ανταγωνισμού πάνω στην αποτελεσματική ικανοποίηση των βιοτικών αναγκών, άρα στη διεκδίκηση του φυσικού πλούτου , γίνεται γνώμονας κατά τη σύναψη των σχέσεων και αυτές με τη σειρά τους πηγές ανάδυσης της πρωταρχικής συνείδησης ,του σταδίου αυτού δηλαδή που αφορά την ανάγκη του ανθρώπου να συνδέεται με άλλους, να ζει γενικά σε μια κοινωνία⁶⁰. Η εξέλιξη της συνείδησης διενεργείται σε αντιστοιχία με την αύξηση της παραγωγικότητας, των αναγκών και του πληθυσμού και συνεπάγεται ταυτόχρονα και την ανάπτυξη του καταμερισμού της εργασίας : πρωταρχικά σεξουαλικός , αργότερα «φυσικός» και αυθόρμητος λόγω σωματικής κατασκευής και τέλος διχοτομημένος σε πνευματικό και υλικό.

Τη στιγμή που ο άνθρωπος διαχωρίζεται σε ύλη και πνεύμα , η συνείδηση εκλαμβάνεται και αυτή με τη σειρά της ως στοιχείο πνευματικό που είναι σε θέση να στοχαστεί θεωρητικά επί της ύλης και να υπερβεί σε αξιολογική βαρύτητα τον κόσμο της πρακτικής. Καθώς όμως οι κοινωνικές σχέσεις έχουν κατασκευαστεί υπό το κράτος των παραγωγικών δυνάμεων (η πρακτική, πραγματική ζωή, η υλική βάση) τείνουν να έρχονται διαρκώς σε αντίθεση με ότι σχέσεις και ιδέες υποβάλλονται στη συνείδηση από το εποικοδόμημα (το πολιτικό και πολιτισμικό κομμάτι της κοινωνίας). Ο Μαρξ επισημαίνει ότι οι παραγωγικές δυνάμεις , η κοινωνική κατάσταση και η συνείδηση μπορούν και πρέπει να έρθουν σε αντίθεση ανάμεσά τους⁶¹ επειδή ο καταμερισμός της παραγωγής συνεπάγεται το διαχωρισμό πνευματικής και υλικής δραστηριότητας: αντίθεση εργασίας- απόλαυσης , παραγωγής – κατανάλωσης. Αυτή η αντίθεση υλοποιείται από άτομα μοιρασμένα να υπηρετούν την μία ή την άλλη δραστηριότητα. Επανερχόμενοι λοιπόν στον καταμερισμό εργασίας διακρίνουμε τις πρώτες βασικές αλλά επινοημένες ανισότητες, φυσικές και κοινωνικές ενώ αναδύονται όλο και πιο έντονα, πρώτον, η αντίθεση ανάμεσα στο ατομικό και συλλογικό συμφέρον⁶² και δεύτερον, η άνιση διανομή της εργασίας και των προϊόντων της όπως προκύπτει από το άνισο καθεστώς της ιδιοκτησίας. Η κοινωνία μέσα σε όλα

⁶⁰ Ο.π., σελ. 76

⁶¹ Γ. σελ 78

⁶² Το δεύτερο ως φανταστική μορφή της συλλογικής ζωής αλλά κυρίως και εξαρχής ως αμοιβαία αλληλεξάρτηση ατόμων που συνδέονται με τους νόμους του καταμερισμού της εργασίας.

αυτά βρίσκει την αυτόνομη έκφρασή της σαν κράτος , με δικά της εξουσιαστικά συμφέροντα και ταυτόχρονα ως «φανταστική απατηλή κοινότητα» η οποία γεννά πατριωτικά αισθήματα και συντονίζει τους αγώνες για την υπεράσπιση των ιδανικών.

Στην πραγματικότητα , υποστηρίζει ο Μαρξ, η αντίθεση αυτή αφορά σύγκρουση συμφερόντων : οι τάξεις και τα άτομα αγωνίζονται για το ιδιωτικό τους συμφέρον απέναντι στο φανταστικό, συλλογικό συμφέρον που έχει τη μορφή και την ισχύ του κράτους, μιας φανταστικής όπως ειπώθηκε κοινότητας, που παρεμβαίνει μέσω ελέγχου και ρυθμίσεων υπέρ του κοινού οφέλους και τους επιβάλλεται πια ως ξένο. Ο καταμερισμός εργασίας καταλήγει τελικά να αποδεικνύει περίτρανα ότι όσο υπάρχει ακούσιος και καταναγκαστικός διαχωρισμός της ανθρώπινης δραστηριότητας τότε αυτή μετατρέπεται σε καταδυναστευτικό για την ανθρώπινη πραγμάτωση παράγοντα.

Συνοπτικά η μαρξική αντίληψη της ιστορίας διαγράφεται ως εξής :

1^{ον}) ο σχηματισμός των ιδεών εξηγείται από τους υλικούς όρους ζωής , την πραγματική διαδικασία της παραγωγής, με αποτέλεσμα όλες οι μορφές και τα προϊόντα της συνείδησης να μεταβάλλονται ή να εξαλείφονται μόνο με την πρακτική ανατροπή των κοινωνικών (υλικών) σχέσεων που τα γέννησαν.

2^{ον}) Η ιστορική μεταβολή αφορά αυτές ακριβώς τις υλιστικές σχέσεις ανάμεσα στα άτομα : στο πέρασμα του χρόνου η μορφή που παίρνουν διαφοροποιείται εξαιτίας της ανάπτυξης των τεχνικών μέσων (οι οποίες εξυπηρετούν τις νέες διαφοροποιημένες ανάγκες) γράφοντας μια αυτόνομη από ιδεολογικές συναρτήσεις ιστορία. Τόσο η ιστορία όσο και η συνείδηση, κατά το Μαρξ, καθορίζονται μονομερώς από τον τρόπο με τον οποίο τα άτομα παράγουν τη ζωή τους, άρα η ιστορία του ανθρώπου είναι η ιστορία της κυριαρχίας του πάνω στη φύση.

3^{ον}) Παραγωγικές δυνάμεις και παραγωγικές σχέσεις δεν αναπτύσσονται ισομερώς και κυρίως δεν εξελίσσονται ευεργετικά αλλά καταστροφικά , εις βάρος της πλειοψηφίας των ατόμων που δε διαθέτουν ατομική ιδιοκτησία και δεν ελέγχουν άμεσα την παραγωγή.

4^{ον}) Η (μειοψηφική) τάξη που επωφελείται (κερδοφορεί και ευημερεί) από την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων θέτει και τους όρους της κυριαρχίας (της) , σε πρακτικο- οικονομικό και σε ιδεολογικο- πολιτιστικό επίπεδο (καθώς το δεύτερο απορρέει από το πρώτο). Κάθε επανάσταση έχει στόχο την ανατροπή της τάξης αυτής.

5^{ον}) Σε κάθε επανάσταση μεταβάλλεται μόνο ο καταμερισμός εργασίας και τα πρόσωπα στα οποία αυτή καταμερίζεται και όχι ο τρόπος με τον οποίο

εκτελείται. Μόνο ο κομμουνισμός μπορεί να καταργήσει και το διαχωρισμό των τάξεων και την εργασία στη δεδομένη μορφή της.

6^{ov}) Η επανάσταση επομένως είναι μονόδρομος για την εκ βάθρων κοινωνική μεταβολή

Σύμφωνα με τον Μαρξ ,το εποικοδόμημα , οι ιδεολογικές αναπαραστάσεις του κόσμου, εξορθολογίζουν και συντηρούν τη συμβατότητα και την ομαλή λειτουργία των συστημάτων , με άλλα λόγια εξουδετερώνουν τις πιέσεις που δημιουργούν οι συγκρούσεις της οικονομικής υποδομής μέσω ιδεολογικών χειραγωγιστικών μηχανισμών. Η ιστορική μεταβολή θα προέρχεται μόνο και πάντα από την υποδομή και συγκεκριμένα από την ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, το πεδίο εκείνο όπου τα υποκείμενα δρουν «ορθολογικά» κατά τέτοιο τρόπο ώστε να μετασχηματίσουν τη «φύση» , να κυριαρχήσουν πάνω της μέσω της τεχνολογικής τους υπεροχής και να μεγιστοποιήσουν έτσι την ικανοποίηση των αναγκών τους.

Κατά τον Καστοριάδη η θεώρηση αυτή είναι ανυπόστατη καθώς υποστηρίζει πως η ανθρώπινη ορθολογικότητα αποτελεί νεώτερη ιστορική κατασκευή που διαμορφώθηκε σε συνάρτηση και με άλλα κοινωνικά συμφραζόμενα και όχι με γνώμονα την αποτελεσματικότερη διαχείριση των φυσικών πόρων. Πιο συγκεκριμένα, ο Καστοριάδης διαβλέπει μόνο συγκεκριμένες και ιστορικο-κοινωνικά προκαθορισμένες μορφές ορθολογικότητας των οποίων η ουσία και η αξία νομιμοποιείται μόνο σε δεδομένα κοινωνικά πλαίσια με περιορισμένη χωρο-χρονικά ισχύ απορρίπτοντας έτσι τη γραμμικά , τελεολογικά προκαθορισμένη πρόοδο των κοινωνιών εν γένει. Αυτή η συνθήκη μας επιτρέπει να λάβουμε υπόψη μας ότι τα κίνητρα των ανθρώπων και η λογική που τα διέπει όχι μόνο προϋποθέτουν τους κοινωνικούς όρους παραγωγής τους αλλά και ότι σχετίζονται άμεσα με τους στόχους που έχουν ήδη τεθεί από τα εκάστοτε κοινωνικά συστήματα, ένα γεγονός που η μαρξική κατηγορία των εκ των προτέρων δεδομένων βασικών αναγκών που αναζητούν άμεση ικανοποίηση μέσω της εργαλειακής δραστηριότητας, παραβλέπει⁶³ . Οι συγκεκριμένες , λοιπόν, μορφές σκέψης, δράσης και συμπεριφοράς, συμπεριλαμβανομένου του είδους των οικονομικών δραστηριοτήτων και της μορφής που παίρνουν οι κοινωνικές σχέσεις οφείλουν , κατά τον Καστοριάδη , να κατανοηθούν με όρους κοινωνικών νοημάτων όπως αυτά συγκροτούνται και παγιώνονται σε μια συγκεκριμένη κουλτούρα η οποία θέτει τα όρια της δικής της και μόνο ορθολογικότητας μέσω μιας, χρονικά και τοπικά, προσδιορισμένης νοηματοδότησης αντιληπτικών σημείων και σχημάτων που ορίζουν τις έννοιες και το περιεχόμενό τους και κατευθύνουν τη δράση.

⁶³ V. Romanos, : *The Critique of the Marxist Theory of History* , from V. Romanos, *“Modernity and Autonomy: Cornelius Castoriadis’s defense of Democracy”*. University of Essex, England 1997, Ch. III , p. 3

Κατά τον Καστοριάδη, κανένα τεχνικό γεγονός δεν βγάζει νόημα αν απομονωθεί από την κοινωνία μες την οποία δημιουργήθηκε αλλά και δεν μπορεί να προσδώσει από μόνο του νόημα στις ανθρώπινες δραστηριότητες που επηρεάζει. Το είδος της ορθολογικότητας που ρυθμίζει τη συμπεριφορά μας στον τομέα αυτό , ώστε να καθίσταται σχεδόν προβλέψιμη, ενυπάρχει ήδη ως κανονιστικός τύπος του κοινωνικού πεδίου ορισμού που υπαγόμαστε. Επιμέρους πεδία εξουσιαστικών δυνάμεων (οικονομικό , θρησκευτικό, πολιτικό) υποβάλλουν τις κανονιστικές ρυθμιστικές αρχές διαμορφώνοντας τη λογική των νομιμοποιημένων στο επίπεδο της κουλτούρας θεσμών η οποία έχει αναπτύξει το συγκεκριμένο αυτό τύπο της ορθολογικότητας ως κυρίαρχης αξίας. Το να είμαι ή να θεωρούμαι ένα ορθολογικό υποκείμενο σημαίνει ,κατά τον Καστοριάδη, την αντιστοιχία των δια-θέσεων μου με τις πεποιθήσεις , τις αρχές και τα κριτήρια που έχει θέσει ως κοσμοαντιληπτικό υπόβαθρο η κοινωνία μου. Κατ'επέκταση και οι σχέσεις παραγωγής εξαρτώνται από την υπερδομή με την έννοια ότι η σύσταση των σχέσεων πραγματικής εξουσίας , κανόνων και ρυθμίσεων αποτελεσματικού ελέγχου, υποστηρίζονται πάντα και ήδη από μία βαθύτερη δομή νομιμότητας το περιεχόμενο της οποίας είναι ταυτόχρονα ιστορικά τροποποιήσιμο και χωρικά μεταβαλλόμενο.

4.3 ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΣΧΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΙΚΕΣ ΣΗΜΑΣΙΕΣ

Ο Καστοριάδης εναντιώνεται στον οικονομικό αναγωγισμό των κοινωνικών σχέσεων όπως αυτές παρουσιάζονται στη μαρξική αντίληψη. Οι σχέσεις παραγωγής στον Μαρξ , σύμφωνα με την καστοριαδική ανάγνωση, είναι σχέσεις μεταξύ προσώπων που διαμεσολαβούνται από πράγματα και καθορίζονται από μια άλλη όψη της σχέσης των προσώπων προς τα πράγματα, η οποία επίσης διαμεσολαβείται και συγχρόνως καθορίζεται από έννοιες που ενσαρκώνονται στην τεχνική γνώση κάθε εποχής. Όμως για τον Καστοριάδη αυτή η αντίληψη είναι μονομερής και επιφανειακή και αυτό διότι οι σχέσεις μεταξύ των προσώπων οι οποίες διαμεσολαβούνται από πράγματα δεν μπορούν να αναλυθούν καθώς: 1^{ον}) κάθε σχέση μεταξύ υποκειμένων είναι κοινωνική σχέση μεταξύ κοινωνικών υποκειμένων, 2^{ον}) κάθε σχέση προς αντικείμενα είναι κοινωνική σχέση προς κοινωνικά αντικείμενα και 3^{ον}) υποκείμενα, πράγματα και σχέσεις είναι τέτοια που είναι, γιατί έτσι έχουν θεσμιστεί σε μία δεδομένη κοινωνία ⁶⁴ από την υπερδομή της (το εποικοδόμημα).

Χαρακτηριστικό είναι το παράδειγμα του Steven Lukes ⁶⁵ σχετικά με τη σύναψη συμβολαίου ανάμεσα σε δύο δρώντες μέσα στην οικονομική δομή. Ως αμιγώς δομική έννοια , ένα συμβόλαιο θα δήλωνε την ικανότητα των συμβαλλόμενων δρώντων να συσχετιστούν και να συμφωνήσουν τα ατομικά τους

⁶⁴ Romanos , 1997, p.3

⁶⁵ Ο.π. , p.5

συμφέροντα. Σε αυτή την περίπτωση η υπερδομή (το εποικοδόμημα) θα ήταν ο χώρος εκείνος που θα χρησίμευε για να διακινηθούν και να διανεμηθούν τα προϊόντα που προέκυψαν από το συμβόλαιο χωρίς όμως η ίδια να διαθέτει δική της δύναμη να ρυθμίσει τη συναλλαγή. Εντούτοις αυτή η εθελοντική πράξη της σύναψης συμβολαίου μπορεί να γίνει αφορμή να προκληθούν ανεπιθύμητες συνέπειες για τον ένα από τους δύο συμβαλλόμενους. Αυτό όμως που υποβάλλει υπόρρητα την υποχρέωση της αποδοχής ακόμα και των ανεπιθύμητων συνεπειών, δίνει ισχύ στο συμβόλαιο και αποτελεί κοινό σημείο αναφοράς της εκούσιας συναλλαγής των συμβαλλομένων ,είναι ο θεμελιώδης κανόνας της τήρησης των υποσχέσεων (ο αξιακός κώδικας της τιμής). Αυτός ο κανόνας εισάγεται διαρκώς και αμείωτα σε αυτή την πρακτική παρέχοντας το αναγκαίο αυτό σημείο αναφοράς για τις συναλλαγές και εφοδιάζοντας τους δρώντες με λόγους και κίνητρα ώστε να αποφασίσουν εξ αρχής αν θα προβούν ή όχι στη σύναψη του συμβολαίου. Αυτή η ρυθμιστική νόρμα έχει μια καθοδηγητική ισχύ όχι μόνο στον καθορισμό των υποχρεώσεών μας απέναντι στους άλλους αλλά και στην απόδοση αντίστοιχων δικαιωμάτων. Ταυτόχρονα επιτρέπει ή απαγορεύει την κινητοποίησή μας προς ορισμένες δράσεις και μέσα της περιέχει ένα ολόκληρο σύμπαν συμβολικών σημασιών.

Αντίστοιχα , σύμφωνα με τον Καστοριάδη, ο ισχυρισμός ότι η υπερδομή αναλαμβάνει την υποχρέωση να τοποθετήσει το κυριαρχούμενο σε κατάσταση κυριαρχίας και να παράσχει στο κυρίαρχο την διασφάλιση της εξουσίας του , δεν ευσταθεί. , Οι πραγματικές σχέσεις, υποστηρίζει, δεν είναι οι σχέσεις που ξεπηδούν από τη διανομή των ατόμων μέσα στην παραγωγή ωσάν αυτή να μπορούσε με φυσικό τρόπο να κάνει τα άτομα να αποκτήσουν ξεχωριστή ταυτότητα με αντανάκλαστικό ως προς την οικονομική βάση τρόπο και να αναπαραστήσουν τον εαυτό τους ως προλετάριο ή καπιταλιστή⁶⁶. Αυτό συμβαίνει μόνο εξαιτίας του γεγονότος ότι έχει προηγηθεί η κοινωνική διάρθρωση των τάξεων και η ενσωμάτωση της θεσμοποίησής τους μέσω της σύστασης και παγίωσης κοινωνικών αξιών που διαμορφώνουν τις ταυτότητες των μελών τους και περιγράφουν την κοινωνική διαστρωμάτωση εντός μιας συμφωνίας πολλαπλών και ποικίλων διατάξεων. Το επιχείρημα του Καστοριάδη σχετικά με τη δημιουργία διπολικών κοινωνικών αντιθέσεων που εκφράζονται με όρους ταξικής διάκρισης και οικονομικών ανισοτήτων που επενεργούν πάνω στις πρώτες είναι ότι οι τάξεις , διαχωρισμένες με υλικά κριτήρια, δεν μπορούν να αρθρωθούν ως τέτοιες ούτε να αρθρώσουν κοινωνικές σχέσεις χωρίς την ίδια στιγμή να αυτοθεσμιζονται μέσω των αξιακών προτύπων τους. Οι σχέσεις , ως εκ τούτου , που συνδέουν τα υποκείμενα της εργασίας αποτελούν ήδη ένα θεσμό και δεν δύνανται να ανακύψουν ως κοινωνικές

⁶⁶ «Η σχέση κύριου-δούλου , δουλοπάροικου-αφέντη, προλετάριου-καπιταλιστή, μισθωτών-γραφειοκρατίας, είναι ήδη θεσμός και δεν μπορεί να αναδυθεί ως κοινωνική σχέση , χωρίς να θεσμισθεί αμέσως.» . Βλέπε Κορνήλιος Καστοριάδης, "Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας", Εκδόσεις Ράππα, 1981, σελ. 185 Από εδώ και στο εξής θα αναφέρεται ως ΦΘΚ

σχέσεις αν αυτή η μετάλλαξη δεν αποτελέσει η ίδια ένα θεσμό ,πριν την εγκαθίδρυση του οποίου έχει προηγηθεί μια γενικευμένη πίστη σε αυτόν.

4.4 Η ΘΕΣΜΙΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ

Η θέσμιση της κοινωνίας , είναι σχεδόν προφανές για τον Καστοριάδη⁶⁷, ότι γίνεται μέσω ενός συνεκτικού συνόλου ιδιαίτερων και ποικίλων θεσμών οι οποίοι ακόμα και σε περιόδους κοινωνικής κρίσης εξακολουθούν να δίνουν το συγκεκριμένο, μοναδικά ταυτοποιητικό στίγμα της συγκεκριμένης κοινωνίας⁶⁸ στην οποία και εντάσσονται. Υπάρχει έτσι μία ενότητα στη συνολική θέσμιση της κοινωνίας η οποία μετά από περαιτέρω εξέταση δείχνει να είναι σε τελική ανάλυση η ενότητα και η εσωτερική συνοχή του εξαιρετικά πολυσύνθετου ιστού σημασιών που διαχέουν, προσανατολίζουν και κατευθύνουν όλη τη ζωή της δεδομένης κοινωνίας καθώς επίσης και των ατόμων που αποτελούν τη «φυσική» της υπόσταση.

Αυτό το νοηματικό ιστό ο Καστοριάδης τον ονομάζει **μάγμα κοινωνικών φαντασιακών σημασιών**⁶⁹ (ένα «μάγμα» περιέχει σύνολα , ακόμα και αόριστο πλήθος συνόλων αλλά δεν ανάγεται στα σύνολα αυτά όσο περίπλοκα και πληθωρικά και αν είναι αυτά) το οποίο μεταφέρεται και ενσωματώνεται στη θέσμιση μιας δεδομένης κοινωνίας θέτοντάς τη σε κίνηση , δίνοντάς της «ψυχή». Τέτοιες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες είναι η πόλη, ο πολίτης ο Θεός, τα πνεύματα , ακόμα και ο άντρας, η γυναίκα και το παιδί ως κοινωνικά κατασκευασμένα φύλα, το εμπόρευμα, το κεφάλαιο και πλήθος άλλων. Το ίδιο ισχύει και για το πράγμα ή το εργαλείο αλλά και για την ιδιαίτερη έννοια της απλής , απογυμνωμένης εργαλειακότητας , έννοια που ισχύει κυρίως στις μοντέρνες, δυτικές κοινωνίες. Ο Καστοριάδης αποκαλεί τις σημασίες αυτές **κοινωνικές φαντασιακές σημασίες**⁷⁰ διότι αφενός, δεν ανταποκρίνονται ή δεν εξαντλούνται σε παραπομπές σε «λογικά» ή «πραγματικά» στοιχεία και

⁶⁷ Cornelius Castoriadis, " *The Imaginary: Creation in The Social – Historical Domain* " , Identity Documents 6, 1987,p.40

⁶⁸ Η ύπαρξη των θεσμών είναι τόσο φυσική για τον Καστοριάδη όσο και η ύπαρξη των ατόμων μέσα σε μια κοινωνία καθώς δεν υπάρχει τίποτα άλλο που θα μπορούσε να διευθετήσει τα αναρίθμητα προβλήματα που δημιουργεί η συλλογική ύπαρξη των ανθρώπων. Βλέπε Καστοριάδης, ΦΘΚ., σελ 168,

⁶⁹ Castoriadis, 1987, p.41

⁷⁰ Η θέσμιση της κοινωνίας και οι ενσωματωμένες σε αυτή κοινωνικές φαντασιακές σημασίες εξελίσσονται πάντα σε δύο αξεχώριστες διαστάσεις: τη συνολοταυτιστική (λογική-θεωρητική) και τη φαντασιακή. Με βάση την πρώτη διάσταση η κοινωνία λειτουργεί (δρα δηλαδή και σκέφτεται) μέσα και διαμέσου στοιχείων , κατηγοριών, ιδιοτήτων και σχέσεων διακριτών και καθορισμένων, με σκοπό οτιδήποτε αντιληπτό να τεθεί υπό τελεολογικό έλεγχο ακόμα και σε επίπεδο επιπτώσεων και συνεπειών. Στη φαντασιακή διάσταση καθετί υπάρχει ως σημασία άρα ακαθόριστο , απροσδιόριστο αφού κάθε σημασία παραπέμπει σε και σχετίζεται με ένα αόριστο πλήθος άλλων. Cornelius Castoriadis , " *The Imaginary Creation in the Social-Historical Domain* " Identity Documents 6, 1987, p. 41.,

αφετέρου διότι είναι και υπάρχουν μόνο υπό την προϋπόθεση ότι θεσμίζονται και μοιράζονται από μία απρόσωπη και ανώνυμη συλλογικότητα.

Στην προσπάθειά του να εντοπίσει την προέλευση του μάγματος των σημασιών αυτών απορρίπτει την παραδοσιακή οντολογία: κανένα υποκείμενο ή άτομο ή και τα δύο στο σύνολό τους, κανένα «πράγμα» και καμία έννοια ή ιδέα δε μπορεί να αποτελεί την πηγή αυτών των σημασιών. Κάθε μία από αυτές τις ορίζουσες αποτελεί, ως ύπαρξη, το προϊόν μιας κοινωνικοποιητικής διαδικασίας που προϋποθέτει την ύπαρξη μιας ήδη θεσμισμένης κοινωνίας (μιας κοινωνίας δηλαδή που έχει οργανώσει, μέσω θεσμών, τον ιδιόκοσμο και την αυτό-εικόνα της). Στην περίπτωση των «πραγμάτων», όπως π.χ. των μύθων ή της μουσικής, ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι δεν έχει καν νόημα να ισχυριστούμε ότι πρόκειται για τις λειτουργικές εφαρμογές των νόμων της φυσικής ή της χημείας. Ούτε όμως τελικά μπορούμε να ανάγουμε τους διάφορους θεσμούς των γνωστών ως τώρα κοινωνιών και των αντίστοιχων με αυτούς σημασιών, σε έννοιες ή ιδέες διότι το νόημα που αναζητά σε αυτούς και δημιουργεί κάθε κοινωνία (διαφορετική στο χώρο και στο χρόνο) είναι μια νέα δημιουργία (άρα χωρίς προηγούμενο). Πρέπει λοιπόν να αναγνωρίσουμε τη μη αναγωγικότητα του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου σε παραδοσιακούς τύπους του «είναι». Ποιος είναι όμως ο τρόπος αυτός;

Ο Καστοριάδης εκλαμβάνει την κοινωνία ως μία οντότητα, ένα ζωντανό οργανισμό που μπορεί να συγκριθεί με έναν βιολογικό οργανισμό, καταγράφοντας τις ομοιότητες και τις διαφορές με στόχο να αναδείξει στο τέλος εκείνα τα στοιχεία που προσδίδουν στην κοινωνία το μοναδικό χαρακτήρα του «είναι» της. Οι ομοιότητες είναι οι εξής: 1^{ον}) και οι δύο δημιουργούν τον ιδιόκοσμο τους ο οποίος συμπεριλαμβάνει και την αυτό-εικόνα τους, 2^{ον}) και για τους δύο είναι η ιδιαίτερη οργάνωση (σημασιών και θεσμών) της κοινωνίας που θέτει και προσδιορίζει το νοηματικό, αξιακό και γνωστικό περιεχόμενο των σημείων με τα οποία τους δίνεται ο «κόσμος». Με λίγα λόγια, είναι η θέσμιση της κοινωνίας που κρίνει και καθορίζει τι είναι πραγματικό και σημαντικό και τι όχι⁷¹. Κάθε κοινωνία δεν περιέχει αλλά είναι η ίδια ένα σύστημα ερμηνειών, ή ακόμα ακριβέστερα ένας καταστατικός χάρτης, μία κατασκευή, μία δημιουργία ενός κόσμου, του δικού της κόσμου, του κόσμου των σημασιών της και όπως ακριβώς και κάθε ζωντανός οργανισμός, θεωρεί απειλή κάθε προσβολή στο σύστημα αυτών των σημασιών διότι ισοδυναμεί με προσβολή της ταυτότητάς της.

Όσον αφορά τις διαφορές, αυτές είναι οι εξής: 1^{ον}) ενώ στους βιολογικούς οργανισμούς υπάρχει ο γενετικός κώδικας ο οποίος τους αποδίδει οιονεί χαρακτηριστικά, η κατασκευή κοινωνικών «χαρακτήρων» δεν διαθέτει «φυσική» βάση, αντίστοιχη ή ισοδύναμη της γενετικής, 2^{ον}) για την κοινωνία δεν υφίσταται αταξία διότι ότι εμφανίζεται και ότι συμβαίνει οφείλει να έχει νόημα ή

⁷¹ Castoriadis 1987, p. 41,

να δηλωθεί ρητά ότι αυτό που έχει νόημα (για τη δεδομένη κοινωνία και μόνο) είναι να μην έχει νόημα, 3^{ον}) στην κοινωνία , η κατασκευή των πληροφοριών και η επεξεργασία τους φαίνονται διαδικασίες σχεδόν απεριόριστες, που υπερβαίνουν κάθε λειτουργικό χαρακτηρισμό, ενώ στους ζώντες οργανισμούς τα όρια αυτά είναι κάπως περιορισμένα (αν και μη ευκαταφρόνητα), 4^{ον}) τόσο τα όντα όσο και οι κοινωνίες είναι πεπερασμένες οντότητες (στην καστοριαδική σκέψη κάθε κοινωνία αποτελεί μια νέα οντολογική δημιουργία, (ένα νέο «είδος») εντούτοις, στην πρώτη περίπτωση υπάρχει μια αιτιακή αλυσίδα που συνδέει τη συντήρηση του όντος με τη συντήρηση του φυσικού κόσμου εν γένει, ενώ στην περίπτωση της κοινωνίας επικρατεί μια αυθαιρεσία, κυρίως όσον αφορά τα κύρια γνωρίσματα κάθε μιας κοινωνίας ξεχωριστά, δηλαδή τις φαντασιακές σημασίες της, 5^{ον}) η κοινωνία δημιουργεί οντότητες σε τεράστια κλίμακα , όσα και τα κατηγορήματα που μπορεί να τους προσάψει μια «ζωντανή» γλώσσα. , 6^{ον}) η σχέση που συνδέει τη φύση και τους νόμους της (το προ-κοινωνικό στάδιο) με την κοινωνία είναι , όπως την ονομάζει ο Καστοριάδης⁷² ανακλητικού (anaclitic) τύπου , με την έννοια ότι ναι μεν όπως και τα όντα λαμβάνουν υπ' όψη τους αναγκαστικά τους φυσικούς νόμους, καθώς λόγω της ύλης τους δεν μπορούν να τους υπερβούν παρά μόνο να τους ανακατασκευάσουν διαμορφώνοντας τον δικό τους , «προσωπικό» κόσμο, ομοίως και η κοινωνία ερείδεται (leaning on) πρωταρχικά στη φύση (στην πρώτη φυσική στοιβάδα) όμως με τον τρόπο που αυτή αποφασίζει: οι λογικές και φυσικές διεργασίες με τις οποίες κάθε κοινωνία συνδέει τον εαυτό της με την πρώτη φυσική στοιβάδα, την οργανώνει και τη χρησιμοποιεί , βρίσκονται υπό το κράτος των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών οι οποίες είναι ευθύς εξαρχής αυθαίρετες και ριζικά διαφορετικές μεταξύ διαφορετικών κοινωνιών. Όπως και στον Hegel, η φύση στην οπτική του Καστοριάδη αποτελεί κοινωνική κατηγορία.

4.5 ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ ΚΑΙ ΚΟΙΝΩΝΙΚΕΣ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΕΣ ΣΗΜΑΣΙΕΣ

Τα άτομα και τα πράγματα στην καστοριαδική προσέγγιση του κοινωνικο-ιστορικού, αποτελούν κοινωνικές κατασκευές που συνάδουν με τον τύπο της κοινωνίας στην οποία εντάσσονται και η οποία τα διαμορφώνει ως τέτοια αλλά όχι εξ ολοκλήρου. Τα «κοινωνικά» άτομα συγκροτούνται οριζόμενα από δύο συνιστώσες: από τη μια, μέσω μιας κοινωνικής φαντασιακής σημασίας που, μέσω του θεσμού στον οποίο είναι ενσωματωμένη, τους αποδίδει μια συγκεκριμένη, θεσμισμένη θέση μέσα στην κοινωνία και από την άλλη , μέσω της μοναδικής ευφυούς και δημιουργικής ικανότητας του ριζικού φαντασιακού τους , το οποίο τα καθιστά ικανά για κριτική για αυτοδιαχείριση αλλά και συμμετοχή στη ίδια τη διαδικασία της θέσμησης.

⁷² Castoriadis, 1987, p. 41,

Το φανταστικό αποτελεί τη μήτρα και το συστατικό στοιχείο της κοινωνικής πραγματικότητας δίχως το οποίο η ανθρώπινη ιστορία θα ήταν αδύνατον να κατανοηθεί καθώς η ίδια αποτελεί το χώρο εκδίπλωσης της δράσης του ανώνυμου συλλογικού, της δημιουργίας δηλαδή φανταστικών σημασιών⁷³. **Το φανταστικό ορίζεται ως «πρωταρχική δύναμη να θέτει κανείς ή να δίνει στον εαυτό του, υπό τον τρόπο της παράστασης, ένα πράγμα και μια σχέση που δεν υπάρχουν στην αντίληψή μας⁷⁴ .** Για τον Καστοριάδη, τα κοινωνικά μορφώματα πρέπει να λαμβάνονται υπόψη ως μοναδικές ενσωματώσεις μιας αυθεντικής, πρωτότυπης νοηματοδοτημένης επένδυσης, ξεχωριστής για κάθε κοινωνία, ακόμα και μέσα στη δική της ιστορική μεταβολή. Ο ιδιαίτερος της ρόλος θεμελιώνεται στη βάση της αναφοράς της σε ένα **κοινό κόσμο σημασιών που δρά ως ένα καταγωγικό στοιχείο και ένα δομοποιητικό σχήμα για οτιδήποτε έχει νόημα και αξία για μια κοινωνία και αυτό το υπόβαθρο ο Καστοριάδης το αποκαλεί κοινωνικό φανταστικό.**

Το κοινωνικό φανταστικό ενοποιεί την ανθρώπινη ιστορία από την αρχή της σύλληψής της και δεν μπορεί να αναχθεί σε οτιδήποτε άλλο αφού το ίδιο εμπεριέχει τη συνένωση του πραγματικού, του ορθολογικού και του συμβολικού αποτελώντας πηγή νοήματος για την κοινωνία, η κοινωνική διάρθρωση της οποίας έπεται της επιλογής και της διάταξης των κοινωνικο-φανταστικών δεδομένων. Ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι η πρωταρχική δραστηριότητα κάθε κοινωνίας είναι η δημιουργία αυτού του νοήματος, μια πτυχή του οποίου αφορά και την εργασία των ανθρώπων και την παραγωγή, ακόμα και τον προσανατολισμό τους σε ότι αφορά τον προσδιορισμό των αναγκών τους, των μέσων που θα χρησιμοποιήσουν και των αντικειμένων των επιθυμιών τους.

Η σύλληψη του κοινωνικού φανταστικού «ξεκλειδώνει», αποκρυπτογραφεί, αποδομεί και ανασυνθέτει με πρωτοφανή, για την κλασσική κοινωνιολογική αλλά και ανθρωπολογική σκέψη, ενάργεια, την ενορχηστρωτική αρχή που αποτελεί αφετηρία, προορισμό και συνεκτικό κρίκο μιας σειράς συμβολικών και πολιτικών συστημάτων σκέψης και οργάνωσης των κοινωνιών: τη δημιουργία νοηματικών σχημάτων που στηρίζουν, συνδέουν και ορίζουν την κοινωνική δομή και την ανθρώπινη δράση. Στους κόλπους των σχημάτων αυτών ενυπάρχει και μετασχηματίζεται η αίσθηση που έχουν σε κάθε δεδομένη χωρο-χρονική στιγμή οι άνθρωποι για την εξωτερική και την εσωτερική τους φύση. Η νοητική αυτή επεξεργασία ελαχιστοποιεί τον άμορφο και ευμεγέθη όγκο «φυσικών» δεδομένων σε στοιχειώδη σημεία που επενδύονται, μέσω της φαντασίας και χάρη στις ιδιότητές τους, με νόημα, παράγοντας ένα κόσμο σημασιών που αιχμαλωτίζουν την πραγματικότητα, δαμάζουν τη φύση, οργανώνουν την πράξη και κατονομάζονται στην γλώσσα εξασφαλίζοντας την ανθρώπινη επικοινωνία και συνεργασία. Οι σημασίες αυτές ενώ

⁷³ Τάσης, 2007, σελ. 297

⁷⁴ ΦΘΚ., σελ. 190

συστήνουν στο σύνολό τους μια δεδομένη κοινωνική πραγματικότητα, δεν ανάγονται σε αυτή ούτε βγάζουν νόημα όταν οι νόμοι της λογικής προσπαθούν να τις εξηγήσουν. Ούτε και ο ίδιος ο συμβολισμός από μόνος του δεν αρκεί για να περιγράψει και να αποδώσει το νόημά τους: στην περίπτωση των φαντασιακών σημασιών καμία εξονυχιστική ανάλυση δεν θα μπορέσει να αποδώσει ικανοποιητικά την «αληθινή» φύση στα σημαινόμενά τους διότι έχουν συγκροτηθεί φαντασιακά, παρά το γεγονός ότι χρησιμοποιήσαν ως πρώτη ύλη σημεία δανεισμένα από το αντιληπτό-πραγματικό.

Τα σημασιακά αυτά συμπλέγματα : 1^{ον}) διαμορφώνουν την ταυτότητα ενός συγκεκριμένου λαού θέτοντας τις βάσεις πάνω στις οποίες θα στηριχθεί κάθε μοντέλο δράσης , θα τεθούν δηλαδή οι στόχοι, θα επιλεχθούν τα μέσα και τα εργαλεία , ή θα επινοηθούν νέες τεχνολογίες και θα προσανατολιστούν οι δυνάμεις παραγωγής , 2^{ον}) επι-κοινωνούν μια συγκεκριμένη παράδοση στα υποκείμενα, καθιστώντας τα αναπόσπαστους φορείς της ως μέλη των οποίων η ατομική σκέψη και εμπειρία εκπληρώνει και εντάσσεται σε ένα πλέγμα ουσιωδών δεσμεύσεων και υποχρεώσεων τόσο σε ατομικό όσο και σε συλλογικό επίπεδο και 3^{ον}) συστήνουν τους θεμελιώδεις ηθικούς νόμους που διατρέχουν και καθοδηγούν τις ανθρώπινες πρακτικές, επιφορτίζοντάς τις με ιδιαίτερες αξιολογικές προοπτικές και κανόνες ορθότητας⁷⁵ . Σύμφωνα με τον Καστοριάδη οι παραπάνω ειδολογικές τους λειτουργίες θεωρούνται δεδομένες, αφού προηγούνται και προϋποτίθενται της πραγματικότητας και της ορθολογικότητας⁷⁶ .

Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες δεν υπάρχουν στην κυριολεξία με τον τρόπο της παράστασης, της εικόνας ⁷⁷ , δεν έχουν συγκεκριμένο τρόπο ύπαρξης και δεν μπορούν να συλληφθούν άμεσα παρά μόνο ως η απόσταση που υπάρχει ανάμεσα στη ζωή και την πραγματική οργάνωση της κοινωνίας⁷⁸. Μπορούν όμως να κατανοηθούν ως το αδιόρατο νήμα που συνυφαίνει μεταξύ τους το πραγματικό, το ορθολογικό και το συμβολικό , που συγκροτούν κάθε κοινωνία, ως το μοναδικό κριτήριο επιλογής των στοιχείων που θα γίνουν δεκτά σε αυτή και που ενώ δε δηλώνουν τίποτα, συν-δηλώνουν τα πάντα με συνέπεια να υπερεπενδύονται σε αξία και σπουδαιότητα.

Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες παρέχουν στην κοινωνία το κοσμοεπίδωλο της (την θέση της προς τον κόσμο και προς τον εαυτό της) ενώ κάθε αποσπασματική προσπάθεια να συσταθεί ένα ολοκληρωμένο νόημα από τη

⁷⁵ «...Οι φαντασιακές σημασίες είναι αυτές που προσανατολίζουν τις αξίες και τη δραστηριότητα των ανθρώπων μέσα στην κοινωνία' είναι σημασίες που με κανέναν τρόπο δεν μπορούν να στηριχτούν, να δικαιολογηθούν ή να αναιρεθούν λογικά. "Του Κορνήλιου Καστοριάδη: είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας", σελ. 26 συνεντεύξεις-μεταφράσεις-επιμέλεια: Τέτα Παπαδοπούλου, Τέτα Παπαδοπούλου και Εκδόσεις Πόλις Πέμπτη έκδοση 2001

⁷⁶ ΦΘΚ, σελ. 14

⁷⁷ ΦΘΚ, σελ. 213

⁷⁸ ΦΘΚ , σελ. 214

μεριά της ορθολογικότητας και του συμβολισμού θα ήταν ανίκανη. Οι φαντασιακές σημασίες δημιουργούνται μέσα στην ιστορία και δίνουν το στίγμα της εποχής και της κοινωνίας, δημιουργούν και νοσηματοδοτούν τις κοινωνικές σχέσεις και είναι αποτέλεσμα μιας δημιουργικής, συλλογικής, ασυνείδητης (συνήθως) δραστηριότητας.

Ο κόσμος των σημασιών αυτών θεσμίζεται κάθε φορά από την κοινωνία, τροποποιεί δε και τροποποιείται και χάρη στον αισθητό κόσμο. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες ως εκ τούτου "είναι μέσα και χάρη στα πράγματα-αντικείμενα και άτομα- που τις παροντοποιούν και τις εικονίζουν"⁷⁹, με οποιοδήποτε τρόπο. Με λίγα λόγια υπάρχει μια διαρκής ανατροφοδότηση ανάμεσα σε αυτές και τη δράση των μελών μιας κοινωνίας, μια αμφίδρομη ποιητική σχέση αμοιτέρων. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η φαντασιακή σημασία του Θεού η οποία ενώ δεν αναφέρεται σε κάτι από και προσδιορισμένο, δημιουργεί αντικείμενα και παραστάσεις, ταξινομεί το χώρο και το χρόνο, διαπλάθει προσωπικότητες και συμπεριφορές, οργανώνει τη δομή και τη δράση. Στην περίπτωση παραδείγματος χάριν της θρησκείας η φαντασιακή σημασία του Θεού στον χριστιανισμό δημιούργησε ταυτόχρονα το διατροφικό μοντέλο (είδη τροφής κατά την περίοδο της νηστείας), τον θρησκευτικό χρόνο (που διαφέρει από τον εργασιακό και εμπλέκει τόσο την παύση της εργασίας όσο και τη διαφοροποίηση της διατροφής), την ονοματοθεσία (τα ονόματα των αγίων γίνονται πίνακες επιλογής ονομάτων) τον κατά φύλα καταμερισμό εργασιών, υποχρεώσεων, προνομίων, απαγορεύσεων και κυρώσεων (οι γυναίκες έχουν περισσότερες απαγορεύσεις ενώ οι άντρες περισσότερα προνόμια), τον αρχιτεκτονικό και πολεοδομικό σχεδιασμό (ο γυναικωνίτης, ο ανδρωνίτης, το ιερό, ο θρόνος, η τοποθεσία του νεκροταφείου ή της μητρόπολης, τα μοναστήρια κτλ.) ακόμα και τον διαχωρισμό του φυσικού κόσμου (στον Ουρανό κατοικεί ο Θεός και όλα τα θεία πλάσματα, στη γη οι άνθρωποι και κάτω στην Κόλαση ο διάβολος) και εν γένει ένα αστείρευτο πλήθος χωρικών και χρονικών οργανώσεων και αντίστοιχους κώδικες συμπεριφοράς και αντίληψης.

Σε αυτό το σημείο η αντιπαράθεση Μαρξ και Καστοριάδη μπορεί να συμπυκνωθεί στην άποψη που διατυπώνει ο καθένας σχετικά με το ρόλο της οικονομίας. Ο Μαρξ ρίχνει το βάρος της μελέτης του στην οικονομική οργάνωση των κοινωνιών και στις σχέσεις που αυτή κατασκευάζει. Έτσι, κατά την άποψή του, όλες οι πλευρές της κοινωνικής ζωής συνδέονται άμεσα με την εργασία, τον τρόπο οργάνωσης της παραγωγής και την κοινωνική πόλωση που απορρέει από τα δύο προηγούμενα. Η ερμηνεία όμως της ιστορίας των ανθρώπινων κοινωνιών δεν προϋποθέτει, όπως διαφαίνεται κατά τον Καστοριάδη, την οικονομική ανάλυση με όρους εργαλείων, μέσων και δυνάμεων αλλά την ανάλυση της φαντασιακής σημασίας της οικονομίας, το νόημα δηλαδή αυτής, στους κόλπους μιας συγκεκριμένης κοινωνίας και την

⁷⁹ ΦΘΚ, σελ. 494

κυκλική της σύνδεση με άλλες επιμέρους κοινωνικές φαντασιακές σημασίες από τις οποίες επηρεάζεται και τις οποίες επηρεάζει. Καμιά κοινωνία δε μπορεί να υπάρξει αν δεν οργανώσει βέβαια την παραγωγή της υλικής της ζωής και την «φυσική» αναπαραγωγή της αλλά καμία από αυτές τις δύο συνιστώσες δεν υπαγορεύονται αποκλειστικά από φυσικούς νόμους ή ορθολογικές θεωρήσεις.

Ο κοινωνικός κόσμος, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, συγκροτείται και διαρθρώνεται κάθε φορά σε συνάρτηση με ένα επιλεγμένο, από μία ποικιλία μορφών, συστήματος σημασιών οι οποίες υπάρχουν εφόσον έχουν πρώτα συγκροτηθεί με τον τρόπο του «πραγματικού» φαντασιακού⁸⁰. Τόσο οι επιλογές του συμβολισμού όσο και οι σκοποί στους οποίους υποτάσσει τη λειτουργικότητά της κάθε κοινωνία οφείλουν να κατανοηθούν μόνο σε σχέση με αυτές τις σημασίες. Γεγονός παραμένει ότι η παραγωγή αυτών των σημασιών συγκαθορίζεται από ένα σύνολο παραγόντων όπως οι καταναγκασμοί του πραγματικού και του ορθολογικού, η συνέπεια σε μια ιστορική συνέχεια, το προσδέσιμο σε ένα ήδη δεδομένο συμβολισμό, παρ' όλα αυτά δεν ανάγεται ούτε σε κάποιον από αυτούς ούτε στο σύνολό τους: μόνο αυτές είναι σε θέση να απαντήσουν στα θεμελιώδη ερωτήματα που κάθε κοινωνία θέτει για τον εαυτό της με σκοπό να ορίσει την ταυτότητά της, τη διάρθρωσή της, τον κόσμο, τα αντικείμενά του και τις σχέσεις της με αυτά, τις ανάγκες και τις επιθυμίες της. Με λίγα λόγια οι φαντασιακές σημασίες απαντούν σε αυτά τα ερωτήματα με μη-πραγματικό, μη-ορθολογικό τρόπο, μέσω του ενσαρκωμένου στο κοινωνικό πράττειν νοήματος, ορίζοντας τον τρόπο του «είναι» της κάθε κοινωνίας ως διαφορετικό είδος.

Εν κατακλείδι, ο Καστοριάδης προτείνει τη σύλληψη της κοινωνίας (και της ιστορίας) ως φαντασιακής δημιουργίας, που δεν είναι δυνατόν να αναχθεί σε οποιοδήποτε προκαθορισμένο σχέδιο, «φυσικό» ή ορθολογικό και μάλιστα, αυτοδημιουργίας εκ του μηδενός, έννοια μεγίστης και κεντρικής σημασίας στο καστοριαδικό έργο. Η κατηγορία των φαντασιακών κοινωνικών σημασιών εισάγεται ως αναγκαίος όρος για τη σύζευξη καθορισμού και ακαθοριστίας καθώς ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι και τα δύο συνυπάρχουν και χαρακτηρίζουν τόσο την ιστορία όσο και την κοινωνία. Χωρίς το φαντασιακό στοιχείο, το εργαλειακό πράττειν παραμένει στατικό, χωρίς προσανατολισμό και τελικότητα. Για τον Καστοριάδη όλες οι φαντασιακές σημασίες φτιάχνουν και φτιάχνονται, στο χώρο, στο χρόνο, στους εαυτούς τους, ακόμα και όταν αναφερόμαστε στο βιολογικό υπόστρωμα των όντων (ένα άλογο με φτερά ή με κορμό και πρόσωπο ανθρώπου). Με λίγα λόγια ζούμε σε ένα σύμπαν απροσδιόριστο και ταυτόχρονα οργανωμένο από ανώνυμους πρωταγωνιστές, που εναλλάσσονται στην κοινωνική σκηνή, αλλά και σκηνοθέτες μιας ριζικά νέας διασκευής της ιστορίας.

⁸⁰ ΦΘΚ., σελ. 218

Το κοινωνικό φαντασιακό , η δημιουργική ικανότητα της ανώνυμης συλλογικότητας, «ερείδεται» πρωταρχικά στη φύση αλλά δεν ανάγεται εξολοκλήρου σε αυτή (στη φυσική δηλαδή πραγματικότητα)⁸¹ δημιουργεί δε την πραγματικότητα δημιουργώντας φαντασιακές σημασίες που ενσαρκώνονται σε νέες οντολογικές μορφές , τους θεσμούς ⁸².

4.6 Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΘΕΣΜΟΥ ΚΑΙ Η ΘΕΣΜΙΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΣ (Ο ΘΕΣΜΟΣ : ΤΟ ΚΛΕΙΔΙ ΓΙΑ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΣΥΝΟΧΗ

Οι αντιρρήσεις που θέτει ο Καστοριάδης απέναντι στη μαρξική άποψη ότι οι θεσμοί αντιπροσωπεύουν κάθε φορά τα πρόσφορα εκείνα μέσα με τα οποία η κοινωνική ζωή οργανώνεται για να εναρμονισθεί στις απαιτήσεις της υποδομής ενώ η υπερδομή , στη σφαίρα της οποίας εντοπίζεται η διαδικασία σύστασης και νομιμοποίησης των θεσμών αποτελεί την αντανάκλαστική εικόνα της υποδομής αυτής ⁸³, συνοψίζονται στα εξής :

1^{ον}) οι θεσμοί δεν προσαρμόζονται αυτόματα και αυθόρμητα στην εξέλιξη της τεχνικής , δηλαδή η μεταβολή στην υποδομή δε σημαίνει και δε μπορεί να σημαίνει ταυτόχρονη μεταβολή των θεσμών, γεγονός που υπονοεί την καθυστέρηση στην επίτευξη μιας αντιστοιχίας μεταξύ τους και ακριβώς εκεί στηρίζεται η κοινωνική δυναμική,

2^{ον}) σε κάθε κοινωνία οικοδομείται ένα σώμα νοηματοδοτήσεων, κανόνων, νόμων, συνηθειών ή εργαλείων διαφορετικό από μια άλλη , παρά το γεγονός ότι η υλική διάσταση των αντικειμένων ή το στάδιο τεχνολογικής ανάπτυξης μπορεί να είναι όμοια και κοινά και στις δύο,

3^{ον}) οι σχέσεις των θεσμών με τις απαιτήσεις του θεωρούμενου κάθε φορά κοινωνικού συστήματος και κυρίως με τις ανάγκες κυριαρχίας της «εκμεταλλεύτριας» τάξης παραμένει σκοτεινή ⁸⁴.

Για τον Καστοριάδη, οι θεσμοί⁸⁵ είναι το στοιχείο αυτό που συνενώνει και συγκροτεί την κοινωνία καθώς ενσωματώνουν τις κοινωνικές πρακτικές και ενσαρκώνουν φαντασιακά νοήματα εφαρμόζοντάς τα με επαναληπτικό κοινό για όλα τα μέλη τρόπο. Θεσμό αποτελεί και το ίδιο το κοινωνικό άτομο ταυτόχρονα ως γενικό αλλά και ιδιαίτερο είδος, όπως αυτό εμφανίζεται σε μια

⁸¹ Τάσης, 2007 σελ. 75

⁸² Ο.π., σελ. 75

⁸³ ΦΘΚ,, σελ. 172

⁸⁴ ΦΘΚ, σελ. 172

⁸⁵ Ο B. Singer επισημαίνει ότι για τον Καστοριάδη ο θεσμός , στην πιο θεμελιακή του έννοια αποτελεί αυτό ακριβώς που είναι υπεύθυνο για την δημιουργία ανεξάντλητων τρόπων του «είναι» της κοινωνίας, όμως πριν και πάνω απ' όλα είναι ο πρώτος θεσμός: να μπορώ να θεσμίζω. B. Singer , " *The Later Castoriadis: Institution Under Interrogation*" Canadian Journal of Political and Social Theory Vol. 4 , No 1, p.78-79, (Winter 1980).

δεδομένη κοινωνία! Οι θεσμοί υπερισχύουν, ή διασφαλίζουν την αποτελεσματική εγκυρότητά τους, σε τρία επίπεδα: 1^{ον}) επιφανειακά και μόνο σε ορισμένες περιπτώσεις , μέσω του εξαναγκασμού και των κυρώσεων, 2^{ον}) λιγότερο επιφανειακά και ευρύτερα , μέσω της προσκόλλησης, της στήριξης, της συναίνεσης, της νομιμότητας ή της πίστης σε κάτι και σε τελική ανάλυση 3^{ον}) μέσω και διαμέσου της μορφοποίησης, της κατασκευής του ανθρώπινου, ακατέργαστου υλικού σε κοινωνικό άτομο , μέσα στο οποίο ενσωματώνονται τόσο οι ίδιοι όσο και οι μηχανισμοί διαιώνισής τους. Οι τρόποι με τους οποίους βλέπουν ή κάνουν πράγματα τα μέλη μιας κοινωνίας είναι ως εκ τούτου σε έναν καθοριστικό βαθμό προϋποτιθέμενοι και συναποφασισμένοι από πολλούς συντελεστές όπως: μία ανώνυμη συλλογικότητα, τη δομή και το νόημα της γλώσσας της κοινωνίας αυτής, υποστηρίζει ο Καστοριάδης⁸⁶ , την οργάνωση του κόσμου που αυτή μεταφέρει μαζί της , το πρώτο ,οικογενειακό περιβάλλον, το σχολείο, τους φίλους, την κοινή γνώμη, τα "πρέπει" και "δεν πρέπει" κ.α. Οι επιλογές που απορρέουν από την έκθεση των ατόμων στα ανωτέρω δίνουν το στίγμα της κοινωνίας σε ότι αφορά τις αξίες και τις δομές και ιεραρχούν ένα τεμνόμενο σύνολο αναγκών και αντίστοιχων ελλείψεων, ιστορικά τροποποιήσιμο, αναδεικνύοντας έτσι τη σχετικότητα της κρίσης μας πάνω στο τι είναι ορθό ή αποδεκτό ή όχι για μια κοινωνία. Σε κάθε περίπτωση, οι θεσμοί παράγουν, σε συμφωνία με τα πρότυπά τους, άτομα που, εκ κατασκευής, είναι όχι μόνο ικανά αλλά κυρίως δεσμευμένα να τους αναπαράγουν. Με λίγα λόγια ο "νόμος" παράγει τα συστατικά με τρόπο τέτοιο που η λειτουργικότητά τους καθεαυτή τον ενσωματώνει, τον αναπαράγει και τον διαιωνίζει.

Ο Καστοριάδης δεν απορρίπτει τη λειτουργική άποψη για τους θεσμούς: οι θεσμοί εκπληρώνουν ζωτικές λειτουργίες χωρίς τις οποίες η ύπαρξη μιας κοινωνίας είναι αδιανόητη. Εντούτοις , κατά την άποψή του, δεν περιορίζονται σε αυτό ούτε κατανοούνται με βάση αυτή τους την ιδιότητα. Η αντίρρηση του προέρχεται από το γεγονός ότι υπάρχουν κοινωνικές λειτουργίες που δεν «εκπληρώνονται»⁸⁷. Η αντίρρηση του δύναται να κατανοηθεί αμφίδρομα: υπάρχουν ανάγκες που δεν εκπληρώνονται από θεσμούς όπως επίσης υπάρχουν θεσμοί που δεν εκπληρώνουν «πραγματικές» ανάγκες. Εδώ ακριβώς ο Καστοριάδης θέτει το ερώτημα : ποιες είναι οι «πραγματικές» ανάγκες μιας κοινωνίας;

Για τον Καστοριάδη είναι παράλογο να θεμελιώσουμε την ιστορική μας πορεία απλά στα ένστικτα και στις βιολογικές μας ανάγκες. Η ιδέα μιας ενδογενούς σπανιότητας στη φύση και στους πόρους της , όπως την εννοεί και τη θεωρητικοποιεί ο Μαρξ, μπορεί φυσικά να θεωρηθεί κοινότυπη αλήθεια καθώς ποτέ τα φυσικά αγαθά (χωρίς την ανθρώπινη παρέμβαση) δεν θα είναι αρκετά για να ικανοποιήσουν όλους τους ανθρώπους και όλες τις ανάγκες

⁸⁶ Castoriadis, 1987, p.40,

⁸⁷ ΦΘΚ, σελ. 173

τους. Όμως η έννοια αλλά και η αίσθηση της σπανιότητας παίρνει για τον Καστοριάδη διαφορετικό περιεχόμενο ανάλογα με το κοινωνικό πλαίσιο και τις αξίες που αυτό υποβάλλει στα υποκείμενα. Η σπανιότητα είναι κοινωνικά κατασκευασμένη και δεν έχει οικουμενικά και διαχρονικά αναλλοίωτο νόημα ούτε η ικανοποίηση της επιτυγχάνεται με αντικείμενα που έχουν την ίδια σπουδαιότητα για όλους τους ανθρώπους. Αν και σε πρώτο επίπεδο συμφωνεί ότι υπάρχει ένα βιολογικό υπόστρωμα που αποζητά την άμεση και επαρκή κάλυψη των αναγκών του ώστε να εξασφαλίζεται η επιβίωση και η διατήρηση στη ζωή, υποστηρίζει ότι αφορά μόνο τις πρωταρχικές, βασικές συνθήκες ύπαρξης του είδους και δεν πρέπει να συγχέονται με εκείνες τις ανάγκες που οι άνθρωποι θέτουν την ικανοποίησή τους ως στόχο της συνειδητής επιθυμίας τους.

Όσον αφορά τα αντικείμενα των αναγκών των μελών μιας κοινωνίας και κάθε κοινωνίας, δεν οφείλουν την αξία τους εξαρχής στην υλικότητά τους, εκτός και αν αυτή αποτελεί αξία καθαυτή σε ένα δεδομένο κοινωνικό πλαίσιο, αλλά σε μια λιγότερο απτή πτυχή τους, στο σύνολο δηλαδή των νοηματοδοτημένων σημασιών οι οποίες σχηματίζουν τον πυρήνα χρήσεων και εφαρμογών των φυσικών τους ενσαρκώσεων. Είναι αυτή η συμβολική σκέψη που ενορχηστρώνει μια πανδαισία ιδεατών σημασιών και τις αποδίδει εκ των υστέρων σε πράγματα του κόσμου αυτού. Αν και σε πρώτο στάδιο επικρατεί ένας βαθμός τυχαιότητας και αυθαιρεσίας, έπεται μια σύμπραξη και συναίνεση των δρώντων ως προς την συγκρότηση ενός δικτύου, ενός χαρτογραφικού συμφώνου ότι τα πράγματα τώρα «σημαίνουν» αυτό ή/και το άλλο. Τα αντικείμενα λαμβάνουν πάνω στα εγγενή χαρακτηριστικά τους, επιπρόσθετες, αφηρημένες ιδιότητες και σύμφωνα με τον Καστοριάδη, η τελική τους μορφή και χρηστική αξία τους ανάγεται στην ανθρώπινη επινόηση και δημιουργικότητα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η αναφορά του στην μηχανή: «οι καπιταλιστικές μηχανές ως τέτοιες και καθαυτές ...δεν επαρκούν καν για να επαγάγουν καπιταλιστικές σχέσεις αν δεν είναι δεδομένα ... άτομα καπιταλιστικά»⁸⁸. Υπό αυτό το πρίσμα, για μια κοινωνία μόνο τα δημιουργήματά της (πράγματα, άτομα, παραστάσεις, ιδέες) «είναι ή δεν είναι, αξίζουν/ισχύουν ή δεν αξίζουν/δεν ισχύουν»⁸⁹. Αν και ο ίδιος ο Μαρξ αναγνωρίζει αυτόν τον άμορφο πυρήνα ετερογενών αναγκών των οποίων τα αντικείμενα ορίζονται επίσης ετερογενώς από τόπο σε τόπο και αποτελούν κοινωνικά κληροδοτήματα, εντούτοις υποστηρίζει ότι και αυτές εξακολουθούν να προσδιορίζουν τη σχέση του ανθρώπου με τη φύση καθώς ποτέ δεν ικανοποιούν επαρκώς τις πρωταρχικές μας ανάγκες⁹⁰. Όμως τα σύνολα των αναγκών μας κατασκευάζονται κοινωνικο-ιστορικά, λέει ο Καστοριάδης και αποτελούν πολιτισμικές αξίες παρά βιολογικές επιταγές, εξυπηρετούν δε ένα

⁸⁸ ΦΘΚ σελ. 497

⁸⁹ ΦΘΚ σελ. 498

⁹⁰ Romanos, 1997, p. 3

ανθρώπινο υποκείμενο που αποτελεί μια αδιαίρετη, ετερογενή ολότητα βιολογικών και κοινωνικών συνδηλώσεων.

Αναμφισβήτητα μια κοινωνία δε μπορεί να υπάρξει παρά μόνο αν επιτελούνται συνεχώς μια σειρά από ζωτικές λειτουργίες όπως η αναπαραγωγή, ή η παραγωγή, όμως δεν περιορίζεται σε αυτές ενώ αντίστοιχα οι τρόποι με τους οποίους αντιμετωπίζει τις αναδυόμενες κρίσεις της δεν υπαγορεύονται άπαξ διαπαντός από τη «φύση» της αλλά τουναντίον: καθώς υπερβαίνει το «πραγματικό» επίπεδο των αναγκών προς ένα συμβολικό, επινοεί ταυτόχρονα νέους τρόπους για να απαντήσει στις ανάγκες της. Οι θεσμοί, κατά συνέπεια, δεν εξυπηρετούν αποκλειστικά και ειδικά τις «πραγματικές-φυσικές» ανάγκες μιας κοινωνίας (η λειτουργική-εργαλειακή διάστασή τους) αλλά σε συνδυασμό με το γεγονός ότι συνδέουν σημασίες, σημααινόμενα, όπως παραστάσεις, επιταγές, προτροπές ή συνέπειες, με σύμβολα, δηλαδή με σημαίνοντα (η γλωσσολογική τους πλευρά) και τους προσδίδουν το απαραίτητο για τη νομιμότητά τους κύρος, καθίστανται οι κατ'εξοχήν φορείς δημιουργίας ενός νέου είδους κοινωνικού σύμπαντος (η φαντασιακή-δημιουργική πλευρά τους).

4.7 ΣΥΜΒΟΛΙΣΜΟΣ: Ο ΤΡΟΠΟΣ ΥΠΑΡΞΗΣ ΤΟΥ ΘΕΣΜΟΥ

Οτιδήποτε παρουσιάζεται στον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο είναι απόλυτα συνυφασμένο με το συμβολικό (χωρίς όμως να εξαντλείται σε αυτό). Ακόμα και οι πραγματικές, ατομικές ή συλλογικές πράξεις και τα άπειρα υλικά αγαθά που έχει άμεσα ανάγκη η κοινωνία για την επιβίωσή της έχουν απαραίτητα μια συμβολική διάσταση και μια θέση στο συμβολικό δίκτυο. Στους θεσμούς συναντούμε το συμβολικό σε όλο του το μεγαλείο. Χωρίς να ανάγονται αποκλειστικά σε αυτό, το ίδιο αποτελεί απαραίτητη συνθήκη ύπαρξής τους. Καθένας από αυτούς, όπως π.χ. η γλώσσα, η θρησκεία και το δίκαιο, συστήνει το δικό του συμβολικό πλέγμα και με τη σειρά του γίνεται συστατικό μέρος στο πλέγμα κάποιου άλλου θεσμού με απώτατο όριο τον κοινωνικό ιστό. Ως επικυρωμένα συμβολικά συστήματα προσδίδουν νομιμότητα και καθιστούν σχεδόν εξαναγκαστική τη διαρκή τήρηση και εφαρμογή τους.

Η επικοινωνία διαμέσου των συμβόλων, που μπορεί και να διαφέρουν από κοινωνία σε κοινωνία, είναι ένα από τα μοναδικά γνωρίσματα της ανθρωπότητας⁹¹. Η συμβολική σκέψη υπαινίσσεται μια οντολογική ασυνέπεια κάθε εξελικτικής, καθαρά οργανικής θεώρησης της ανθρώπινης φύσης: ο τρόπος που σκεφτόμαστε και μιλάμε αποστασιοποιεί αλλά και συνενώνει (ανάλογα με την περίπτωση) τη διπλή μας υπόσταση, τη σωματική και την πνευματική. Οι άνθρωποι είναι σε θέση να μεταβιβάζουν από γενιά σε γενιά

⁹¹ Norbert Elias, "Η Θεωρία του Συμβόλου", μετ. Ρεβέκκα Πέσσαχ, επιμ. Αντώνιος Κ. Παπαντωνίου, Εκδόσεις Μεταίχμιο 2010, σελ. 50

γνώσεις και εμπειρίες που δεν προσδένονται στην άμεση, αισθητηριακή τους αντίληψη ή στα παραδείγματα του παρόντος, χρησιμοποιώντας σύμβολα τα οποία συμπυκνώνουν το μεγάλο όγκο πληροφοριών που συνδυάζουν και μπορούν , αλλά δεν οφείλουν να συνδέονται με κάποια συγκεκριμένη χρονική στιγμή⁹² . Η επιλογή ενός συμβόλου δεν είναι ποτέ ούτε απολύτως αναπόφευκτη ούτε καθαρά τυχαία⁹³ ενώ το ίδιο το σύμβολο δεν επιβάλλεται λόγω φυσικής αναγκαιότητας , διατηρεί όμως ένα βαθμό αναφοράς σε κάτι πραγματικό Το σύμβολο μεταδίδει τις σημασίες και τις ιδιότητες που φέρει, σε διαδικασίες (τελετουργίες , τυπικά), αντικείμενα, ανθρώπους και στις σχέσεις με τις οποίες τα στοιχεία αυτά συνδέονται ή χωρίζονται μεταξύ τους.

Ο συμβολισμός, η χρήση δηλαδή των συμβόλων, δεν μπορεί να είναι ούτε ουδέτερος ούτε απολύτως "πρόσφορος" για τη λειτουργία των "πραγματικών" διαδικασιών⁹⁴ και αυτό για τους εξής λόγους:

1^{ον}) δε μπορεί να δανειστεί τα σημεία του από οπουδήποτε, ούτε να χρησιμοποιήσει οποιαδήποτε σημεία: είναι προφανές ότι κατά την έκφραση του συναντά μπροστά του μια ήδη συγκροτημένη γλώσσα ενώ η σύσταση του ιδιαίτερου νοήματος, με το οποίο φορτίζεται και στη συνέχεια εκφέρει , οφείλεται σε πρώτες ύλες που έχουν παρθεί από κάτι που ήδη υπάρχει και αυτό είναι η φύση και η ιστορία. Μέσα από τις δυνητικά απεριόριστες φυσικές και ιστορικές συσχετίσεις του, το σημαίνον υπερβαίνει την σύνδεση με ένα συγκεκριμένο σημαίνόμενο και εκπλήσσει με την απροσδόκητη ευελιξία με την οποία τροποποιεί ένα παγιωμένο ορισμό. Με άλλα λόγια η εξίσωση ενός σημαίνοντος με ένα σημαίνόμενο είναι αυθαίρετη (παρ' ότι όχι έξω από κάθε πλαίσιο) και συμβατική: είναι δηλαδή και η ίδια θεσμός. Η συγκρότηση του συμβολισμού ως εκ τούτου , κάνοντας χρήση αυτού που υπάρχει, παράγει το νέο , το αδόκιμο ,το ευφάνταστο.

2^{ον}) τα σύμβολα (τα σημαίνοντα), κυρίως στην περίπτωση της γλώσσας και κατ' εξοχήν στην περίπτωση των θεσμών, δεν είναι ολοκληρωτικά υποδουλωμένα στο περιεχόμενό τους , εντάσσονται όμως σε οιονεί – ορθολογικές σχέσεις: παρά το γεγονός ότι πρόκειται για ένα συνονθύλευμα από συμβολικές και ορθολογικές σχέσεις , η πραγματική ή λογική συνεπαγωγή τους, παρ' ότι κατακτάται βαθμιαία και σε βάθος χρόνου , αναγκαστικά προϋποτίθεται.

3^{ον}) η κατάκτηση της συμβολικής λογικής των θεσμών , όπως επίσης και ο σταδιακός «εξορθολογισμός» τους είναι ιστορικές διαδικασίες που μεσολαβούνται από μία περίοδο κατανόησης. Η εξέλιξη αυτής της κατανόησης (ή μη κατανόησης) δεν επιδέχεται μια "λειτουργιστική" ερμηνεία⁹⁵ : τίποτα δε

⁹² Elias, 2010, σελ. 50

⁹³ ΦΘΚ, σελ. 176

⁹⁴ ΦΘΚ, σελ. 181

⁹⁵ ΦΘΚ, σελ. 183

μας επιτρέπει ή μας αναγκάζει να καθορίσουμε εκ των προτέρων αν ο θεσμός θα διαρκέσει ή θα καταρρεύσει γιατί αυτό που η κοινωνική ζωή θέλει να εκφράσει μέσω της διαδικασίας της θέσμησης αφορά μια στιγμή μέσα σε μια δομή⁹⁶ που μπορεί να περιλαμβάνει τόσο την αυθαιρεσία όσο και την υποδούλωση της συγκεκριμένης κοινωνίας στο συμβολισμό της.

Συνοψίζοντας : η κοινωνία συγκροτεί τον συμβολισμό της υπό φυσικούς και ιστορικούς περιορισμούς, ταυτόχρονα όμως και σε ένα περιβάλλον σχετικής ελευθερίας και τυχαιότητας με συνέπεια την ανάδυση αλυσώσεων σημαινόντων, σχέσεων μεταξύ σημαινόντων και σημαινόμενων, συνδέσεων και συνεπειών , μη στοχοθετημένων και απρόβλεπτων. Ο συμβολισμός, που επίσης δεν επιλέγεται ελεύθερα αλλά ούτε και επιβάλλεται, που δεν αποτελεί εργαλείο ή μέσο αλλά ούτε και χειραγωγό της κοινωνίας, καθορίζοντας άμεσα ή έμμεσα πολλές πλευρές της ,δεν μπορεί να "βγει" από τη γλώσσα παρά το γεγονός ότι επιτρέπει να κινούμαστε απεριορίστα σε αυτή και να θέτουμε τα πάντα υπό αμφισβήτηση , ακόμα και αυτή την ίδια. Όσον αφορά το θεσμικό συμβολισμό, τίποτα μέσα του δεν αποκλείει τόσο την ορθολογική όσο και την ανορθολογική του χρήση από την κοινωνία. Εντούτοις ο καθορισμός του συμβολισμού δεν εξαντλεί την ουσία του θεσμού διότι υπάρχει ένα στοιχείο που υπερβαίνει τη συμβολική λογική ,την ορθολογικότητα και τη λειτουργικότητα , κάτι που επιτρέπει στο θεσμικό συμβολισμό ακόμα και την πλήρη αυτονόμησή του. Η συνιστώσα αυτή που τον καθορίζει πλήρως και η οποία δεν υπάγεται στο συμβολικό είναι η φαντασιακή⁹⁷ .

4.8 ΣΥΜΒΟΛΙΚΟ ΚΑΙ ΤΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ

Η φαντασιακή συνιστώσα κάθε συμβόλου και κάθε συμβολισμού ,σε οποιοδήποτε επίπεδο , κατέχει για τον Καστοριάδη μια εξαιρετικά σημαντική και αποφασιστική θέση στη θεωρία του. Με την τρέχουσα έννοια του, ο όρος "φαντασιακό" σημαίνει κάτι το επινοημένο, είτε απολύτως είτε μερικώς : μια ιστορία μπορεί να είναι εξ ολοκλήρου φανταστική ή επενδεδυμένη με νοήματα των οποίων τα σύμβολα δεν παραπέμπουν στις κανονικές τους σημασίες. Το φαντασιακό διαχωρίζεται έτσι από το πραγματικό άλλοτε παίρνοντας ολοκληρωτικά τη θέση του , και τότε πρόκειται θα λέγαμε για ψέμα , ενώ άλλοτε διαχέεται μέσα στα κενά που αφήνει για περαιτέρω επεξεργασία η ίδια η αλήθεια , όπως συμβαίνει στην περίπτωση του μυθιστορήματος.

Στην φαντασιακή διάσταση η ύπαρξη αφορά το νόημα. Οι σημασίες , τα νοήματα, δεν είναι απολύτως καθορισμένα αλλά παραμένουν διαρκώς και επ' άπειρον σε αλληλοαναφορά μεταξύ τους στη βάση της αναπαραπομπής:

⁹⁶ ΦΘΚ, σελ. 187

⁹⁷ ΦΘΚ, σελ. 180

κάθε σημασία αναφέρεται σε έναν απεριόριστο αριθμό άλλων σημασιών. Οι σημασίες δεν είναι ούτε διακριτές ούτε σαφείς και καθορισμένες, δεν συνδέονται με αναγκαίους και επαρκείς όρους ούτε υπακούουν σε κάποια νομοτέλεια ή αιτιότητα. Η παραπεμπτικότητα, η οποία σε αυτή την περίπτωση καλύπτει επίσης και μια οιονεί επανισοδυναμία, λειτουργεί ως επί τω πλείστω με ανταλλακτικούς και αντισταθμιστικούς όρους όπου «το χ αντιπροσωπεύει το υ». Αυτό το «αντάλλαγμα» αποτελεί, όπως υποστηρίζει ο Καστοριάδης⁹⁸, τον πυρήνα της σχέσης, την οποία αποκαλεί "σημειακή" (signifitive) μεταξύ σημείου και αυτού του οποίου υφίσταται ως σημείο και σε αυτόν τον πυρήνα βασίζεται η γλώσσα.

Το παράδειγμα της γλώσσας είναι διαφωτιστικό. Στη γλώσσα η συνολοταυτιστική διάσταση αντιστοιχεί σε αυτό που ο Καστοριάδης αποκαλεί κώδικα (όχι όμως με την έννοια του σωσσυριανού δομικού συστήματος γραμματικών κανόνων και σημασιακών μηχανισμών), στον οποίο υπάγονται επιστημονικοί νόμοι και αξιωματικές αρχές όπως π.χ. το πυθαγόρειο θεώρημα (το τετράγωνο της υποτεινούςας ισούται με το άθροισμα των τετραγώνων των δύο καθέτων πλευρών) ή επιτελεστικές προτάσεις, π.χ. «σήμερα παντρεύομαι», ενώ η φαντασιακή διάσταση εμφανίζεται μέσω αυτού που αποκαλεί γλώσσα⁹⁹ και αφορά προτάσεις που συγκροτούνται μεταφορικά ή μετωνυμικά. Η διάκριση μεταξύ του κώδικα και της γλώσσας, κατά Καστοριάδη, σε γενικές γραμμές ανάμεσα στην συνολοταυτιστική (τυπική λογική) και τη φαντασιακή διάσταση, δεν αφορά την ουσία αλλά τη χρήση και τη λειτουργία: αυθαίρετα σχεδόν, σε κάθε βήμα της γλώσσας υπάρχει ένα στοιχείο από κάθε μία διάσταση που σε πολλές περιπτώσεις συνυφαίνονται τόσο πυκνά με αποτέλεσμα τόσο στη γλώσσα όσο και στην κοινωνική ζωή το ένα να μην ολοκληρώνει ή να μην αποδίδει νόημα χωρίς το άλλο. Οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες ως εκ τούτου, σε μια δεδομένη κοινωνία, μας παρουσιάζουν ένα τύπο οργάνωσης άγνωστο ως τώρα σε άλλα πεδία: το μάγμα. **Το μάγμα ορίζεται ως μια πολλαπλότητα συγκροτημένη από ένα ή έναν αόριστο αριθμό συνόλων, η οποία όμως δεν ανάγεται εξ ολοκλήρου στα σύνολά της και δεν ανασυγκροτείται πλήρως με συνολοταυτιστικό τρόπο, δηλαδή μέσω κανονισμένων θεωρητικών κατηγοριών και λειτουργιών¹⁰⁰.**

Το φαντασιακό πρέπει να χρησιμοποιήσει το συμβολικό για δύο λόγους: 1^{ον}) για να εκφρασθεί και 2^{ον}) για να υπάρξει (να πάρει "σάρκα και οστά"). Ο συμβολισμός προϋποθέτει από την άλλη μεριά τη φαντασία, διότι δίχως αυτή δε θα μπορούσαμε να εκλάβουμε, να αντιληφθούμε, ως «υπαρκτό» ένα πράγμα που δεν είναι, και που η εμπειρία της αίσθησης δεν μπορεί να το επιβεβαιώσει ως τέτοιο. Το φαντασιακό, σε τελική ανάλυση, σημαίνει «την πρωταρχική δύναμη να θέτει κανείς ή να δίνει στον εαυτό του υπό τον τρόπο

⁹⁸ Castoriadis, 1987, p.41

⁹⁹ Ο. Π., σελ. 41

¹⁰⁰ ΦΘΚ., σελ. 479

παράστασης , ένα πράγμα και μια σχέση που δεν υπάρχουν που δεν δίνονται ή που δεν δόθηκαν ποτέ στην αντίληψη, (« θα μιλούμε για ένα έσχατο ή ριζικό φανταστικό , σαν κοινή ρίζα του πραγματικού φανταστικού και του συμβολικού»)¹⁰¹ . Ο Καστοριάδης χρησιμοποιεί τον όρο "πραγματικό φανταστικό" για να περιγράψει τα προϊόντα της ανθρώπινης φαντασίας ,τα οποία αν και προέρχονται από στοιχεία που πριν τη συσχέτισή τους στη φαντασία δεν μπορούσαν να γίνουν αντιληπτά , στη συνέχεια αναδύονται ως υπαρκτές εικόνες και γίνονται προϋποθέσεις για να εγκαθιδρυθεί μια πιο εύκαμπτη , από την καθαρά συμβολική, σύνδεση συμβόλου και πράγματος¹⁰². Η πραγματική-φανταστική συνιστώσα είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ορθολογική-πραγματική συνιστώσα διότι χάρη στην δεύτερη υφίσταται το πραγματικό ή αλλιώς αυτό που υπάρχει για να σκεφτούμε ή να δράσουμε πάνω του. Αυτή η καταναγκαστική σχέση μεταξύ των δύο γίνεται προβληματική αν αναλογιστούμε τη θρησκεία: ένας "φανταστικός" Θεός θεσμίζεται ως η έσχατη αρχή για την κύρωση ενός "πραγματικού" Νόμου που Εκείνος θέσμιση, τέτοιου όμως που να είναι σύμφωνος με τους σκοπούς της κοινωνίας , να απορρέει από τις πραγματικές συνθήκες και να εξυπηρετεί μια ουσιώδη λειτουργία καθιστώντας έτσι όλη την κατασκευή και τη συσχέτιση λογική. Ένα τέτοιος συλλογισμός θέτει ένα ουσιαστικό ζήτημα: **ποιος είναι αυτός ο πυρήνας της κοινωνίας που τη συμπληρώνει καθοριστικά και γιατί η θέσμισή της δεν μπορεί να ενταχθεί σε λειτουργιστικές ερμηνείες και να αποδοθεί με ορθολογικούς όρους;**

Ο Καστοριάδης αρνείται τη λειτουργιστική ερμηνεία διότι ο λειτουργισμός αδυνατεί να ορίσει επαρκώς την κοινωνία , την ανθρώπινη συμπεριφορά και τους τελικούς σκοπούς που οι θεσμοί υπηρετούν μέσω ενός πλαισίου ορθολογικής ανάλυσης έτσι ώστε κάθε κοινωνικό φαινόμενο να αντιστοιχεί σε μια λειτουργία εξασφαλίζοντας έτσι μια συνεκτική κοινωνική ολότητα. Όσον αφορά το συμβολικό , η λειτουργιστική προσέγγιση , αν και αναγνωρίζει τη λειτουργία του, υποβαθμίζει τη σπουδαιότητά του: το συμβολικό θεωρείται απλό μέσο έκφρασης του πραγματικού- ορθολογικού περιεχομένου των θεσμών. Ο Καστοριάδης ,σε αντίθεση, δίνει ιδιαίτερη βαρύτητα στο συμβολικό διότι τον προάγει στην κορύφωση της θεωρητικής του κλιμάκωσης: οι θεσμοί εμφανίζονται και εκδηλώνονται μέσω του συμβολικού όμως ο συμβολισμός από μόνος του δεν παρέχει τα κριτήρια επιλογής των συμβόλων εκ μέρους της κοινωνίας, ούτε επιβάλλει αφ' εαυτού του την κυριαρχία ενός συγκεκριμένου συμβολικού συστήματος επί της κοινωνίας. Αυτό συμβαίνει διότι πάνω και πέρα από αυτό βρίσκεται μια ικανότητα, μια γενεσιουργός δύναμη που δίχως τη συμβολή της η ανθρώπινη ιστορία είναι αδύνατον να κατανοηθεί: το φανταστικό.

¹⁰¹ ΦΘΚ, σελ. 190

¹⁰² ΦΘΚ, σελ. 190

Στην καστοριαδική οπτική κάθε σύμβολο διαθέτει μια φαντασική διάσταση ενώ η ίδια η ικανότητα του συμβολισμού προϋποθέτει τη φαντασική ικανότητα των ανθρώπων. Η εισαγωγή αυτής της κατηγορίας βοηθά τον Καστοριάδη να περιγράψει επαρκέστερα και σαφέστερα (αν και πρόκειται για την κατ' εξοχήν ακαθόριστη διαδικασία) το λόγο και τον τρόπο με τον οποίο επιλέγεται και εγκαθιδρύεται μια συμβολική δομή μέσα από μία πληθώρα πιθανών άλλων. Το φαντασικό αποτελεί τη μήτρα των σημασιών εκείνων που, σχετικά ανεξάρτητες από τα σύμβολά τους, διαφεύγουν της ερμηνευτικής εμβέλειας του συμβολισμού, δεν ανάγονται ολωσδιόλου στην ορθολογικότητα ενώ καθορίζουν όχι μόνο την επιλογή των συμβόλων τους αλλά και το συνολικό προσανατολισμό της κοινωνίας, με άλλα λόγια πρόκειται για το συνδετικό κρίκο ανάμεσα στο πραγματικό, το ορθολογικό και το συμβολικό. **Οι σημασίες αυτές ονομάζονται, όπως ειπώθηκε πιο πριν, φαντασικές και συστήνουν το καστοριαδικό αξίωμα κατά το οποίο η δημιουργία τους από το φαντασικό, την ικανότητα δηλαδή εκδήλωσης της δημιουργικότητας της ανώνυμης συλλογικότητας (αλλά και της ατομικότητας όπως θα δειχθεί παρακάτω) αναδεικνύεται σε ύψιστης και πρωταρχικής μέριμνας εκ μέρους της κοινωνίας ώστε να συγκροτήσει τον ιδίοκοσμό της (την αυτό-εικόνα της)**¹⁰³.

4.9 Η ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΝΕΩΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΜΟΡΦΩΝ-Η ΑΝΑΔΥΣΗ ΝΕΩΝ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΩΝ ΣΗΜΑΣΙΩΝ

Το κοινωνικο-ιστορικό δε δημιουργεί μόνο άπαξ δια παντός ένα νέο οντολογικό τύπο συστήματος χαρακτηριστικό του γένους "κοινωνία"¹⁰⁴: αυτός ο τύπος υλοποιείται κάθε φορά διαμέσου διαφορετικών μορφωμάτων το καθένα από τα οποία ενσωματώνει μια δημιουργία, ένα νέο είδος κοινωνίας. Αν εξαιρέσει κανείς, υποστηρίζει ο Καστοριάδης, την οικουμενική ύπαρξη των θεσμών και των κοινωνικών φαντασικών σημασιών δεν υπάρχει καμιά ουσιαστική ομοιότητα ανάμεσα στις πρωτόγονες και τις σύγχρονες κοινωνίες (θεωρώντας φυσικά δεδομένες τις "φυσικές" προϋποθέσεις ύπαρξης) με συνέπεια, αν αυτό ισχύει, να μην υπάρχει και να μην δύναται να υπάρξει κανένας "νόμος" και καμιά προκαθορισμένη διαδικασία σύμφωνα με την οποία μία δεδομένη μορφή κοινωνίας θα ήταν σε θέση να παράξει ή να προκαλέσει αιτιακά την εμφάνιση μιας νέας. Δεν έχει νόημα να προσπαθήσουμε να αντλήσουμε τη δημιουργία των κοινωνικών μορφών μέσα από "φυσικές" συνθήκες ή από το διάβασμα της ανθρώπινης προϊστορίας και των δήθεν μόνιμων χαρακτηριστικών του ανθρώπινου είδους. Σε αυτό το

¹⁰³ Οι κοινωνικές φαντασικές σημασίες θα πρέπει να ειδωθούν και ως προϋποθέσεις του περιεχομένου της ατομικής συνείδησης. Johann P. Arnason, "Culture And Significations" Thesis Eleven, No 22, p. 32, 1989

¹⁰⁴ Castoriadis, 1987, p.42

σημείο η δημιουργία ζητά το δημιουργό της και δεν πρόκειται για τον βιβλικό Θεό: **η δημιουργία, ως έργο του κοινωνικού φαντασιακού της θεσμιζουσας κοινωνίας, είναι η λειτουργία, ο τρόπος του «είναι» του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου μέσω της οποίας το πεδίο αυτό, είναι (δηλαδή υφίσταται και νοείται) και υπάρχει.** Η κοινωνία, με τα λόγια του Καστοριάδη, είναι πάντα μια ιστορική μορφή: κάθε συγκεκριμένη κοινωνία αποτελεί έναν ιδιαίτερο, μοναδικό, ατομικό θα έλεγε κανείς, σχηματισμό στην πάροδο του χρόνου χωρίς να πρόκειται όμως ούτε για πράγμα, ούτε για αντικείμενο, ούτε για ιδέα αλλά ούτε και για μια συλλογή ενός συστήματος αντικειμένων, πραγμάτων και ιδεών. **Κοινωνία είναι αυτοδημιουργία εκ του μηδενός, μοναδικό αποτέλεσμα μιας θεσμιζουσας διαδικασίας κύριο χαρακτηριστικό της οποίας είναι η αέναη και ανεξάντλητη δημιουργική διάσταση**¹⁰⁵. Η θέσμισή της αυτή αφορά πάντα τη θέσμιση των φαντασιακών σημασιών της οι οποίες και καθορίζουν πώς, πόσα και ποια διακριτά και υπαρκτά «φυσικά» συστατικά θα χρησιμοποιηθούν από την «πρώτη φυσική στοιβάδα» για να εικονίσουν και να παροντοποιήσουν νοήματα, διαμορφώνοντας τις κοινωνικές παραστάσεις, συμβάλλοντας καθοριστικά στην κοινωνικοποίηση των ατόμων εξασφαλίζοντας έτσι την ανεξήγητη για την κληρονομημένη σκέψη συνεκτικότητα της κοινωνίας. Όπως κάθε σχηματισμός, έτσι και η κοινωνία συνεπάγεται μια οργάνωση, μια τάξη με άλλα λόγια, έννοιες εντούτοις που στην περίπτωση του κοινωνικο-ιστορικού πεδίου αποκτούν ένα νέο και εξαιρετικά σημαντικό νόημα το οποίο αν αντιπαρατεθεί με αυτό που μας έχει δοθεί, αναφορικά με αυτούς τους όρους, από τις φυσικές επιστήμες, μπορεί να αποδειχθεί πιο επωφελές για όλα τα ενδιαφερόμενα μέρη.

Η ιστορική αυτή δημιουργία εντούτοις δεν διενεργείται εν λευκώ: υπάρχει πάντα ένα απειράριθμο και ασύλληπτα πολυσύνθετο πλήθος υπαρκτών πραγμάτων και επιμέρους συνθηκών εντός των οποίων αυτή η ιστορική δημιουργία λαμβάνει χώρα. Το ερευνητικό όμως ερώτημα παραμένει: **τι υπήρχε από πριν, από παλιά, τέτοιο που να προετοιμάζε το καινούργιο ή να σχετιζόταν με αυτό;** Ο Καστοριάδης δίνει την πρώτη συνοπτική απάντηση: **το παλιό εισέρχεται στο νέο μέσω της σημασιοδότησης που αυτό το νέο του αποδίδει και σε καμία περίπτωση δεν θα μπορούσε να γίνει αλλιώς**¹⁰⁶. Ως παράδειγμα χρησιμοποιεί τον τρόπο που οι αρχαίες ελληνικές και πρώιμες χριστιανικές ιδέες ξαναανακαλύπτονται, ανακαινίζονται και μεθερμηνεύονται διαρκώς στον δυτικό κόσμο με στόχο να ταιριάζουν σε αυτές που λανθασμένα, κατά τη γνώμη του, αποκαλούνται "ανάγκες" και που στην πραγματικότητα, υποστηρίζει, δεν είναι τίποτα άλλο από φαντασιακά συστήματα του παρόντος.

Επιπλέον σε αυτή την ιστορική δημιουργία δε μπορούμε να αποφύγουμε να λάβουμε υπόψη μας τις αιτιώδεις ή οιονεί αιτιώδεις συνδέσεις και κανονικότητες

¹⁰⁵ Hans Joas and Raymond Meyer, "Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy", *American Journal of Sociology*, Vol. 94, No. 5 (Mar. 1998) pp. 1191-1192

¹⁰⁶ Castoriadis, 1987, p.42

που εμφανίζονται στο κοινωνικο-ιστορικό πεδίο όπως αυτές μεταφέρονται μέσω της συνολοταυτιστικής συνιστώσας η οποία όμως από μόνη της είναι ανεπαρκής στην κατανόηση της διαδικασίας που μελετάμε . Από αυτή την άποψη το μόνο που χρειάζεται είναι να αναφερθούμε στην κατάσταση και τη μοίρα της οικονομίας ώστε να δείξουμε τα πολύ στενά όρια αυτής της προσέγγισης και να συνειδητοποιήσουμε την ανάγκη να λάβουμε σοβαρά υπόψη μας , έστω και για τα πιο στοιχειώδη, το συνολικό μάγμα σημασιών της κοινωνικο-ιστορικής πραγματικότητας στο οποίο είναι βυθισμένες οι ποσοτικοποιημένες και προσδιορισμένες οικονομικές σχέσεις.

Πώς προκύπτουν όμως οι νέες κοινωνικο-ιστορικές μορφές; Ο Καστοριάδης απαντά ρητά: διαμέσου της δημιουργίας, μιας κατηγορίας γεγονότων, τα οποία μπορούμε σχεδόν άμεσα να παρατηρήσουμε και που ως τώρα παρέμεναν στο περιθώριο της προσοχής μας. Χρέος μας σε κάθε περίπτωση δεν είναι η ερμηνεία των γεγονότων αυτών, διότι τότε θα διαπράτταμε το σφάλμα να αποδώσουμε την καταγωγή των σημασιών σε μη-σημασιακά στοιχεία ή να ανάγουμε όλα τα μάγματα των σημασιών που εμφανίστηκαν στην ιστορία σε ποικίλους συνδυασμούς στοιχείων, ήδη προϋπαρχόντων στην αφετηρία της ανθρώπινης ιστορίας , γεγονός που για τον Καστοριάδη είναι ολοφάνερα αδύνατο. Αυτό που χρειάζεται, κατά τη γνώμη του , είναι η διαύγαση (η αέναη δηλαδή θεωρητική δραστηριότητα κατανόησης του κόσμου χωρίς αρχή και τέλος, ανοιχτή στην ενδεχομενικότητα και την απροσδιοριστία.)¹⁰⁷ , το να επικεντρωθούμε δηλαδή στη νεοαναδυόμενη κοινωνική φαντασιακή σημασία και να ρίξουμε φως στη διαδικασία εισαγωγής, προσάρτησης σε αυτή και επανα-νοηματοδότησης, των πιο ταιριαστών, πιο κατάλληλων προς χρήση, από ένα πλήθος άλλων, στοιχείων και παραγόντων.

Ιδιαίτερα επεξηγηματικό παράδειγμα αποτελεί η άνοδος και η καθιέρωση , ως προσιδιάζουσας του ανθρωπίνου όντος, της ορθολογικότητας. Κατά την χρονική περίοδο ανάμεσα στον 12^ο και 18^ο αιώνα παρατηρούμε την εμφάνιση αυτής της νέας κοινωνικής φαντασιακής σημασίας και την απεριόριστη εξάπλωση της κυριαρχίας της ταυτόχρονα με τη δράση ενός μεγάλου πλήθους συντελεστών άκρως διαφορετικών. Εκ των υστέρων το αποτέλεσμα της συνεργίας όλων αυτών των παραγόντων είναι αξιοθαύμαστο: ένας νέος σχηματισμός έχει παραχθεί, ο καπιταλισμός, ο οποίος δεν επιδιώχθηκε, δεν στοχοθετήθηκε αυτός καθαυτός από κάποιο δρώντα ή από κάποιο σύνολο δρώντων και που όπως υποστηρίζει ο Καστοριάδης , δεν θα μπορούσε να προέλθει από την τυχαία συγκέντρωση προϋπαρχόντων στοιχείων. Άπαξ και εστιάσουμε σε αυτή τη νέο-αναδυόμενη φαντασιακή σημασία εντούτοις , θα αντιληφθούμε πολλά περισσότερα: απαραίτητη προϋπόθεση για να εισαχθούν στον καπιταλιστικό θεσμό της κοινωνίας τα συγκεκριμένα αυτά συστατικά και οι συντελεστές ήταν να είναι κατάλληλα να αποτελέσουν είτε

¹⁰⁷ Τάσης, 2007, σελ. 147,

οργανικά μέρη είτε χρηστικά μέσα του θεσμού αυτού, ενώ η διαδικασία μετασχηματισμού τους θα περιελάμβανε την επανα-νοηματοδότησή τους , με νέο πια νόημα , καθώς εισάγονταν στη σφαίρα των σημασιών του καπιταλισμού.

Ακόμα και στην περίπτωση του χάους , ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι αυτό που μοιάζει με αταξία μέσα στην κοινωνία αφορά πάλι μια φαντασική σημασία με αρνητική όμως αξία (όπως η περίπτωση Θεού και διαβόλου). Δεν αποκλείεται όμως να υπάρξει και πραγματική κοινωνική αταξία, αρρυθμία, όπως συμβαίνει όταν το «παλιό» κοινωνικό σύστημα βρίσκεται σε κρίση ή παραπαίει πριν καταρρεύσει¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι οι σύγχρονες καπιταλιστικές κοινωνίες στις οποίες κυριαρχεί ο εργαλειακός ορθολογισμός βρίσκονται σε κρίση διότι είναι κενές νοήματος , βλέπε Περιοδικό «Λεβιάθαν» τεύχος 12 , Κορνήλιος Καστοριάδης, «Η κατάρρευση της Δύσης» http://www.leviathan.gr/LEV12 /Kastoriadis_Katarreusi18.htm

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας προσπάθησα να καταστήσω σαφές ότι για τον Καστοριάδη η κοινωνία δεν είναι δυνατόν να συλληφθεί μέσω ενός αιτιοκρατικού μοντέλου , δεν μπορεί δηλαδή να αναχθεί ολοκληρωτικά σε συγκεκριμένους ορθολογικούς / λειτουργικούς καθορισμούς είτε οικονομικής είτε βιολογικής φύσεως. Για τον Καστοριάδη, τα κοινωνικά μορφώματα πρέπει να λαμβάνονται υπόψη ως μοναδικές ενσωματώσεις μιας αυθεντικής , πρωτότυπα νοηματοδοτημένης επένδυσης , ξεχωριστής για κάθε κοινωνία, ακόμα και μέσα στη δική της ιστορική μεταβολή. Η ιδιαίτερη αυτή φύση τους θεμελιώνεται στη βάση της αναφοράς τους σε ένα κοινό κόσμο σημασιών, για τη δημιουργία του οποίου είναι υπεύθυνη η ανώνυμη συλλογικότητα και ο οποίος δρα ως ένα καταγωγικό στοιχείο και ένα δομοποιητικό σχήμα για οτιδήποτε έχει νόημα και αξία για μια κοινωνία. Αυτό το υπόβαθρο ο Καστοριάδης το αποκαλεί κοινωνικό φαντασιακό. Η διερεύνηση της σημασίας του φαντασιακού στοιχείου είναι πρωταρχική μέριμνα για τον Καστοριάδη τόσο όσον αφορά τον κοινωνικό αλλά , όπως θα δειχτεί και στο επόμενο κεφάλαιο και για τον ανθρώπινο ψυχικό πυρήνα. Στη ρίζα της σκέψης του ως εκ τούτου ανακαλύπτουμε την έννοια της εκ νέου δημιουργίας κοινωνικών μορφών , μέσω της ανάδυσης νέων φαντασιακών σημασιών που οργανώνουν την κοινωνία στη βάση θεσμών : σε κάθε φάση δημιουργίας , το άτομο, η γλώσσα, τα αντικείμενα ή οι αξίες , ως θεσμοί , αποτελούν κοινωνικές κατασκευές με ισχύ και αξία μόνο για αυτή τη συγκεκριμένη κοινωνία. Η τυπική λογική , δυστυχώς , αποκρύπτει τη γενεσιουργό δύναμη του φαντασιακού (σε συλλογικό και ατομικό επίπεδο) και κατ' επέκταση την ίδια τη φύση της κοινωνίας η οποία είναι βυθισμένη σε ένα απύθμενο πυρήνα : το μάγμα των φαντασιακών σημασιών.

Εντούτοις το ανθρώπινο υποκείμενο δεν είναι μια μονοδιάστατη κοινωνικοποιημένη κατασκευή. Αποτελεί μια ιδιόμορφη σύνθεση που περιλαμβάνει τον βιολογικό οργανισμό, το κοινωνικοποιημένο ον και τον ακοινωνικοποιητό ψυχικό πυρήνα, στα βάθη του ασυνείδητου. Σαν σύνολο μοιάζει ετερογενές αλλά στην ουσία αποτελεί μια αδιάσπαστη ενότητα , προικισμένη με αυτό-αναφορικότητα και δημιουργικότητα που την οφείλει στη ριζική του φαντασία. Αυτό λοιπόν που θα παρουσιαστεί στο επόμενο κεφάλαιο είναι ότι η ανθρώπινη ουσία δεν εξαντλείται¹⁰⁹ και δεν ολοκληρώνεται σε αναφορά με την κοινωνία (στην κοινωνικοποίησή της) αλλά σε αναφορά

¹⁰⁹ «..Ποιο είναι το ίδιο του ανθρώπου; Είναι το πάθος και οι επιθυμίες; Ναι, πράγματι. (Τα ζώα από ό,τι μπορούμε να ξέρουμε δεν έχουν πάθη ούτε πραγματικές επιθυμίες' τα ζώα έχουν ένστικτα.) Τι όμως συνιστά την ιδιαιτερότητα του πάθους και των επιθυμιών; Είναι ακριβώς το γεγονός ότι το πάθος και οι επιθυμίες -ο έρωτας, η δόξα, το κάλλος, η εξουσία, ο πλούτος δεν είναι «φυσικά» αλλά φαντασιακά αντικείμενα. Η φαντασία, λοιπόν, είναι το ίδιο του ανθρώπου. Η φαντασία μάς διαφοροποιεί από τα ζώα.» . "Του Κορνήλιου Καστοριάδη: είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας", σελ. 31 ,συνεντεύξεις-μεταφράσεις-επιμέλεια: Τέτα Παπαδοπούλου, Τέτα Παπαδοπούλου και Εκδόσεις Πόλις Πέμπτη έκδοση 2001

με τις επιθυμίες που θέτει η ριζική φαντασία και που σε τελικό επίπεδο είναι το στοιχείο εκείνο που θέτει σταδιακά εκ νέου τους όρους της κοινωνικής πραγματικότητας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5: ΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ¹¹⁰ ΚΑΙ Η ΔΡΑΣΗ ΤΟΥ

Όπως ο ίδιος ο Καστοριάδης υποστηρίζει και όπως αποτυπώθηκε ως τώρα σε ότι έχει προηγηθεί αυτής της ενότητας, η θέσμιση της κοινωνίας είναι κάθε φορά θέσμιση ενός μάγματος σημασιών, ενώ η οργάνωση της καθίσταται δυνατή χάρη τους θεσμούς (πρωτίστως αυτών που οργανώνουν με «λογικό», κοινό για όλα τα μέλη μιας κοινωνίας, τρόπο τη γλώσσα και την πρακτική). Η θέσμιση αυτή είναι κάθε φορά θέσμιση ενός ολόκληρου κοινωνικού σύμπαντος, ενός κόσμου από και για μια συγκεκριμένη μόνο κοινωνία. Εκτός των άλλων, εξίσου σπουδαιών και ουσιωδών, περιλαμβάνει και τη θέσμιση του κοινωνικού ατόμου από τη στιγμή που αναλαμβάνει να πραγματοποιήσει στους κόλπους της τη διαδικασία του εκκοινωνισμού των επιμέρους υποκειμένων. Η θέσμιση αυτού του κοινού κόσμου καθίσταται μία έννοια με απροσμέτρητο περιεχόμενο που είναι σε θέση να καλύψει τα πάντα, ότι μπορεί να λεχθεί και να παρασταθεί, ώστε σε κάθε περίπτωση και το παραμικρό να έχει νόημα και όπως ήδη έχει δειχθεί στην προηγούμενη ενότητα το νόημα αυτό εξαρτάται από τον πυρήνα των φαντασιακών σημασιών κάθε συγκεκριμένης κοινωνίας.

Ωστόσο στη σκέψη του Καστοριάδη δεν μπορούμε να μιλάμε ούτε για τυποποίηση ούτε καν για ομοιογένεια και απόλυτη κάλυψη όλων των ενδεχομένων κοτήτων καθώς κάτι τέτοιο θα σήμαινε τη νέκρωση, την αδράνεια, την αποσύνθεση που προκαλεί η στασιμότητα, φαινόμενα τα οποία δε συνάδουν με τη ζωή, τη δημιουργία, την οντοπραξία, τόσο σε συλλογικό όσο και ατομικό επίπεδο. Αυτό που διαφεύγει από τη μέγγενη της καθοριστικότητας και της προβλεπτικότητας όσων ισχυρίζονται ότι έχουν αποδώσει στην κοινωνία μια αρχή και ένα τέλος, είναι κάτι σχεδόν αδιόρατο και επουσιώδες για αυτούς αλλά αποφασιστικής σημασίας για τον Καστοριάδη: είναι το ίδιο «το αίνιγμα του κόσμου»¹¹¹, η ανεξάντλητη, ασταμάτητη, ανεπανάληπτη, γεμάτη απροσδόκητες εκπλήξεις (θετικής ή αρνητικής φύσεως) και ανατροπές, ανάδυση της ετερότητας, της ριζικής αυτό-αλλοίωσης, του «άλλου», του νέου, του διαφορετικού, του πρωτότυπου, του ξε-χωριστού. Η συζήτηση θα επανέλθει ως εκ τούτου στην πηγή ανάδυσης αυτής της ετερότητας και της ριζικής αλλοίωσης: στη φαντασία. Αυτή τη φορά θα εξεταστεί το ριζικό φαντασιακό στη δεύτερη έκφασή του (η πρώτη αφορούσε το κοινωνικό φαντασιακό στο κοινωνικο-ιστορικό επίπεδο), που αφορά τον ατομικό φορέα δράσης, ως ριζική φαντασία που αναχαιτίζει την πλήρη εισβολή των κοινωνικών κανόνων συμμόρφωσης στον ανθρώπινο ψυχικό πυρήνα, με άλλα λόγια θα εξεταστεί η πηγαία, αυθόρμητη δημιουργική μη-λειτουργικά οριζόμενη υποκειμενική διάσταση της ψυχής του ανθρώπινου όντος και πώς καθίσταται ο κύριος μηχανισμός που εμποδίζει την πλήρη κοινωνικοποίηση

¹¹⁰ Το καστοριαδικό υποκείμενο δεν αποτελεί την ανάσταση του Εγώ της υπερβατολογικής φιλοσοφίας. Τα γνωρίσματα και οι δυνατότητες του σύγχρονου υποκειμένου είναι ιστορικές κατασκευές βαθειά ενσωματωμένες στο φαντασιακό της νεωτερικότητας που δεν ανάγονται σε μια «φυσική» προοδευτική τελεολογική πραγμάτωση της ανθρώπινης ουσίας. Εντούτοις αυτή η θέση του έχει υποστεί κριτική διότι θεωρείται πως εισάγει πλαγίως τα υπερβατολογικά θεμέλια ξεδιπλώνοντας την παραδοσιακή τελεολογική θεωρία της ουσίας στην ιστορία. Andreas Kalyvas, "Norm and Critique in Castoriadis' s Theory of Autonomy" Constellations Vol. 5 No. 2 p.171-172 1998, Blackwell Publishers.

¹¹¹ ΦΘΚ., σελ. 513

του ψυχικού οργάνου και σε τελική ανάλυση του κοινωνικού ατόμου. Το ζήτημα της μετάπλασης της ψυχικής μονάδας σε κοινωνικό άτομο, η βίαιη δηλαδή ρήξη της που οδηγεί στην ξεχωριστή αλλά και αλληλέγγυα οριοθέτηση ενός ιδιωτικού και ενός δημόσιου κόσμου για το υποκείμενο,, θα γίνει πάνω στα θεμέλια της φροϋδικής αντίληψης α) γύρω από την ψυχή ως ριζική φαντασία που δεν υποτάσσεται σε (προ) καθορισμούς και β) σχετικά με την κοινωνικο-ιστορική θέσμιση του ατόμου δεδομένων των συνθηκών που επικρατούν στον ψυχικό πυρήνα.

5.1 ΡΙΖΙΚΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ ΚΑΙ ΡΙΖΙΚΗ ΦΑΝΤΑΣΙΑ

Η βαθειά αμφισβήτηση του μαρξικού θεωρητικού οικοδομήματος από τη μια , κυρίως στα σημεία της οικονομίστικης αντίληψης της ιστορίας , της κυριαρχίας της ύλης και της ανάγκης έναντι των άλλων χαρακτηριστικών και ιδιοτήτων των ανθρώπων και του ντετερμινιστικού χαρακτήρα του και από την άλλη η προσωπική του ψυχανάλυση , έφεραν **στο επίκεντρο των μελετών του Καστοριάδη την επανεξέταση της φαντασίας και του φαντασιακού στις δύο εκφάνσεις τους: της φαντασίας σε επίπεδο μεμονωμένου ατόμου (αυτό που ο ίδιος αποκάλεσε ριζική φαντασία) και σε κοινωνικό και ιστορικό επίπεδο (το κοινωνικό φαντασιακό)**. Ο Καστοριάδης απέδωσε εξαιρετική σημασία στο ζήτημα της ψυχής γι αυτό και αφιερώθηκε για μεγάλο χρονικό διάστημα (1992-1995) στη ριζική επανεξέταση του φροϋδικού έργου με έμφαση στις έννοιες της ριζικής φαντασίας και του ριζικού φαντασιακού.

Το ριζικό φαντασιακό ορίζεται από τον Καστοριάδη ως «άενη γενεσιουργός πηγή ετερότητας¹¹² που υπερβαίνει την καθοριστικότητα και τη (συνολοταυτιστική) λογική¹¹³ και προκαλεί σε αμφισβήτηση οποιαδήποτε εγκαθιδρυμένη σημασία¹¹⁴ . Στην ψυχή επιδρά ως ριζική φαντασία , ικανότητα που διακρίνεται αυστηρά από τη φαντασία ως απλή ικανότητα αναπαράστασης και συνδυασμού των υπάρχοντων στοιχείων¹¹⁵ και εξυψώνεται σε δημιουργία νέων «ειδών» (οντότητες, μορφές, νοήματα). Στο κοινωνικο- ιστορικό αφορά τη θέσμιση ενός «μάγματος» σημασιών από μια θεσμιζουσα κοινωνία , μία ανώνυμη συλλογικότητα με απεριόριστες δυνατότητες δημιουργίας. Αμφότερες οι διαστάσεις αυτές , αδιαχώριστες και μη αναγώγιμες η μια στην άλλη ή σε κάτι εξωτερικό προς τον άνθρωπο, προσδιορίζουν τόσο το υποκείμενο όσο και την κοινωνία με μοναδικό και αόρατο για την κλασσική σκέψη τρόπο. Στην καστοριαδική θεώρηση του κοινωνικού, η πραγματικότητα, το υποκείμενο και ο ορθολογικός τρόπος σκέψης του, που όπως πολλοί ισχυρίζονται αποτελεί την ειδοποιό διαφορά του όχι μόνο από τα ζώα αλλά και τους πιο πρωτόγονους του είδους του, αποτελούν δημιουργήματα του φαντασιακού και όχι δημιουργούς του.

¹¹² ΦΘΚ., σελ. 511

¹¹³ Τάσης, 2007, σελ. 217

¹¹⁴ ΦΘΚ., σελ. 513

¹¹⁵ Τάσης, 2007, σ σ. 217,273

Ο Καστοριάδης εκφράζεται με απόλυτο τρόπο πάνω στο ζήτημα της ψυχής και στον πολύπτυχο ρόλο που διαδραματίζει καθ' όλη τη διάρκεια του βίου μας: **η ψυχή είναι το όργανο που υπαγορεύει την επιλογή και την οργάνωση των επιθυμιών μας των αντικειμένων τους και των σημασιών αμφοτέρων.** Με άλλα λόγια, υπάρχει μια σχέση ιδιόμορφη και μοναδική ανάμεσα στη ψυχική και τη σωματική-βιολογική πραγματικότητα που ταυτόχρονα απελευθερώνει αλλά και προσδένει μερικώς το άτομο στους βιολογικούς – φυσικούς και κοινωνικούς περιορισμούς. Στηριζόμενος στη φροϋδική ιδέα της **έρισης**, σύμφωνα με την οποία οι ψυχικές διεργασίες λαμβάνουν υπ' όψη τους τις σωματικές ανάγκες χωρίς όμως να ανάγονται ολοκληρωτικά σε αυτές, ο Καστοριάδης εξηγεί πως είναι η απαίτηση της ψυχής για πληρότητα και ενότητα που σφραγίζει τις σχέσεις των αναγκών μας με τα αντικείμενα της ικανοποίησής τους, επιτρέπει δηλαδή στα τελευταία, μετά από επεξεργασία των «πραγματικών» σωματικών δεδομένων, να υπάρχουν ως απάντηση στην έλλειψη, ταυτόχρονα σωματική και ψυχική¹¹⁶. Η απαίτηση της ψυχής για ενότητα επέρχεται ως συνέπεια της ρήξης της **πρωταρχικής κατάστασης, του σταδίου εκείνου δηλαδή όπου το υποκείμενο δεν είναι σε θέση να διακρίνει τον εαυτό του από τον υπόλοιπο κόσμο**¹¹⁷, ούτε να διαχωρίσει την παράσταση από την ίδια του την αίσθηση και την αντίληψή του για το αντικείμενο του πόθου του, όπου με λίγα λόγια το υποκείμενο (αν μπορεί να ονομαστεί έτσι) υπάρχει ως **αξεχώριστη μονήρης**¹¹⁸ ψυχική μονάδα, **όργανο, οργάνωση και οργανωτής των παραστάσεών της.**

Η πρωταρχική αυτή κατάσταση του ανθρώπινου, αδιαίρετου, μονήρη ψυχικού πυρήνα, ο πόθος της οποίας είναι ο μοναδικός και αιώνιος πόθος του ψυχικού υποκειμένου¹¹⁹, διαρρηγνύεται όταν ξεκινά **η διαδικασία του εκκοινωνισμού, η εισαγωγή δηλαδή του ψυχικού ατόμου στην κοινωνική ομάδα και στις απαιτήσεις της, εκεί όπου εισβάλλει ο άλλος, ο διαφορετικός,** όπου τότε χάνεται η ένωση με την πρώτη παράσταση, το πρώτο αντικείμενο που αποτελούσε και τη μήτρα, το πρότυπο του παντοτινού νοήματος για το υποκείμενο: **τον ανέπαφο, αυτάρκη, αδιαχώριστο, πρωτόπλαστο, πλήρη,**

¹¹⁶ ΦΘΚ, σελ. 410

¹¹⁷ Αντίστοιχα, το πρώτο αντικείμενο της λήμπιντο, στο στάδιο αυτό που ο Freud ορίζει ως πρωτογενή ναρκισσισμό, είναι το αδιαφοροποίητο Εγώ και η πρωταρχική του επένδυση, αναγκαστικά και παράσταση, είναι η παράσταση του Εαυτού: το πρωταρχικό ψυχικό υποκείμενο είναι παράσταση και ταυτόχρονα επένδυση ενός παντοδύναμου ενοποιημένου εαυτού. ΦΘΚ., σελ. 406

¹¹⁸ Ο όρος «μονήρης» αναφέρεται στο αρχικό κλείσιμο της ψυχής, υπό την πλήρη επήρεια της αρχής της ηδονής, όπου η ικανοποίηση αποκτάται με αυτιστικό τρόπο (το ψυχικό ον «αντιλαμβάνεται» τον εαυτό του ως μοναδική πηγή ευχαρίστησης αλλά και ικανότητας να εκπληρώνει άμεσα οποιαδήποτε επιθυμία αναδυθεί) και η παράσταση, το αίσθημα και ο πόθος (επιθυμία) αποτελούν μια αδιάλυτη ενότητα. Fernando Urribarrí, "Castoriadis: The radical Imagination and the Post-Lacanian Unconscious" Thesis Eleven No 71 p. 45, November 2002.

¹¹⁹ Το υποκείμενο κατά τον Καστοριάδη αποτελεί την αδιαίρετη ενότητα του έμβιου (βιολογικό σώμα), του ψυχικού (ριζική φαντασία) και του κοινωνικού (εκκοινωνισμένο μέρος του ψυχικού) Τάσης, 2007, σελ. 340

ηδονικό εαυτό («η ψυχή είναι το ίδιο της το χαμένο αντικείμενο»¹²⁰). Όλη η μετέπειτα ψυχική διεργασία ξεκινά από την ανάγκη που επιβάλλεται στο υποκείμενο να καλύψει αυτό το κενό που αφήνει η απώλεια τη πρωταρχικής παράστασης της ψυχής μετά τη ρήξη που προκαλεί η κοινωνικοποίηση : η λειτουργία να επουλωθεί το σχίσμα που προκαλείται, καθώς η ψυχή είναι ανίκανη να το καλύψει , ανατίθεται στο φανταστικό. **Οι ανάγκες του σώματος «αναγγέλλονται» στην ψυχή και απαντώνται πρωταρχικά φανταστικά αποκαθιστώντας την αρχική της ενότητα , προκαλώντας της έτσι την ηδονή μέσω της αίσθησης της αποκατάστασης του πλήρους εαυτού ενώ πραγματοποιούνται τελικά αφού συναρτηθούν με μια ψυχική διεργασία και αποτελέσουν συστατικά μιας παράστασής της¹²¹ (μια διαδικασία που διαφέρει από υποκείμενο σε υποκείμενο αλλά και στις διάφορες χρονικές στιγμές του ίδιου υποκειμένου). Η ψυχή παραμένει η πρωταρχική ικανότητα που προκαλεί την ανάδυση παραστάσεων, η ριζική δηλαδή φαντασία που (σχετικά) από το τίποτα δημιουργεί τα πάντα , καθώς μέσα της περιέχει , έστω και σε σπερματική μορφή τη δυνατότητα οργάνωσης κάθε παράστασης¹²² .**

5.2 Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΟ-ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΘΕΣΜΙΣΗ ΤΟΥ ΑΤΟΜΟΥ

Αφετηρία για τη μελέτη της μετάπλασης της ψυχικής μονάδας σε κοινωνικό άτομο , το οποίο εισάγεται σε ένα κόσμο με άλλα άτομα, αντικείμενα και θεσμούς που δεν έχουν κανένα πρωταρχικό νόημα και ύπαρξη για την ψυχική του διάσταση , αποτελεί για τον Καστοριάδη η φροϋδική αντίληψη πάνω στη ρήξη του μονήρη ψυχικού πυρήνα εξαιτίας της εισβολής του άλλου , της κοινωνικής ομάδας, ως φορέα εξουσίας πάνω στις σημασίες και στα νοήματα, ώστε να καταδείξει τον ελλιπή τελικά εκκοινωνισμό μας και συνεπώς την αδυναμία να εντάξουμε τη δράση μας σε καλούπια και να προβλέψουμε τη συμπεριφορά μας με μπούσουλα τους νόμους της φυσικής, ή οποιασδήποτε άλλης επιστήμης ή θεωρίας που ισχυρίζεται πως έχει την απάντηση.

Η διαδικασία της κοινωνικής θέσμησης του ατόμου, με άλλα λόγια του εκκοινωνισμού της ψυχής, αποτελεί ταυτόχρονα διαδικασία ιδιογένεσης και κοινωνιογένεσης κατά τη διάρκεια της οποίας **η ψυχή διαφοροποιείται , πρώτα διότι η ίδια μοχθεί με δημιουργικό τρόπο να «ανοιχτεί» στον κοινωνικο-ιστορικό κόσμο και έπειτα επειδή η ίδια η κοινωνία της επιβάλει έναν νέο τρόπο να προσλαμβάνει τον εαυτό της** , ως κοινωνικό δηλαδή πια άτομο. Στο τέλος αυτής της διαδρομής αναδύεται το κοινωνικό άτομο ως σύμφυση ενός ιδιωτικού και ενός δημόσιου κόσμου¹²³ . Εφόσον η ψυχική μονάδα βιώνει συνεχώς την ανάγκη να κλείνεται στον εαυτό της , η επιβολή του ανοίγματος

¹²⁰ ΦΘΚ., σελ. 418

¹²¹ ΦΘΚ., σελ. 399

¹²² ΦΘΚ., σελ. 400

¹²³ ΦΘΚ., σελ. 423

προς τα έξω με άμεση συνέπεια την εισβολή του άλλου προς τα μέσα , σε ένα κόσμο που αυτή φαντάζεται πως έχει την παντοδυναμία¹²⁴, ισοδυναμεί με τον αποχωρισμό του θανάτου όπου το μόνο που επιβιώνει είναι **μια ενοποιός αρχή: όλα τα αποσχιστικά συμβάντα μαγνητίζονται από τον μονήρη πυρήνα , επαναεπενδύονται , ώστε να αποκτήσουν νόημα¹²⁵ (μετουσίωση¹²⁶) και ενοποιούνται προς όφελος του ψυχικού αλλά και σωματικού οργάνου¹²⁷.**

Το υποκείμενο είναι σε θέση να συλλάβει τον άλλο μόνο μέσω του σχήματος της παντοδυναμίας το οποίο του είναι το μόνο διαθέσιμο γιατί το παίρνει από τον εαυτό του, ουσιαστικά δηλαδή «δεν μπορεί να συγκροτήσει έναν άλλο παρά παραβάλλοντας σε αυτόν το δικό του φαντασικό σχήμα της παντοδυναμίας»¹²⁸. Το πραγματικό αντικείμενο, εκείνο δηλαδή που το υποκείμενο αντιλαμβάνεται πια ως έξω από τη σφαίρα επιρροής του, υφίσταται στην αρχή μερικώς, απλά δηλαδή εξωτερικό προς εκείνο, ενώ στη συνέχεια με τη συνειδητοποίηση του προσώπου στο οποίο ανήκει το αντικείμενο , η διαδικασία ολοκληρώνεται. **Εν ολίγοις, το αντικείμενο συγκροτείται πραγματικά μόνο τη στιγμή πια που ξεφεύγει τελείως από την φαντασική επήρεια του υποκειμένου και αποδίδεται στην εξουσία του αληθινού του κτήτορα ενώ την ίδια στιγμή και ο τελευταίος αναλαμβάνει την ιδιότητά του ως τέτοιος¹²⁹.** Δισημάντο το πρώτο αντικείμενο για το υποκείμενο (καλό και κακό) και συνεπώς αμφιθυμική η σύλληψη και συγκρότηση του άλλου, του προσώπου που το εξουσιάζει. Αυτή η αμφιθυμία αποτελεί προϊόν φαντασικών διεργασιών που κατευθύνουν τη συγκρότηση και πρωτίστως , όπως αναφέρθηκε, αποτέλεσμα της προβολής της παντοδυναμίας του υποκειμένου πάνω στον πρώτο άλλο. Η αδυναμία ελέγχου του ποθητού και κατά φαντασίαν παντοτινά δικού της αντικειμένου , που σηματοδοτεί και την

¹²⁴ Η ψυχική μονάδα δεν αντιλαμβάνεται ολωσδιόλου το θάνατο, το ενδεχόμενο του δικού της θανάτου, γιατί η παντοδυναμία συνεπάγεται και την αθανασία. Στην περίπτωση αυτή η μετουσίωση σημαίνει την εισαγωγή στην ασύλληπτη για την ψυχή , θνητότητα των πραγμάτων άρα και δική της θνητότητα. Η ιδέα αυτή πιέζει τον άνθρωπο να πιστέψει σε κάτι , οτιδήποτε , αντικείμενο ή παράσταση , που θα εξαγόραζε τάχα την αθανασία του.

¹²⁵ Για τον Καστοριάδη , η απαίτηση της ψυχής για φαντασικό νόημα αποτελεί προϋπόθεση της κοινωνικοποίησης. Η ανάπτυξη του ψυχικού προς το κοινωνικό άτομο ορίζεται ως η μεταβολή από το πρωταρχικό νόημα στις κυρίαρχες κοινωνικές φαντασικές σημασίες , όπως αυτές έχουν οργανωθεί από και μέσα στην κοινωνική θέσμιση της γλώσσας. Fernando Urribarri , "Castoriadis: The radical Imagination and the Post- Lacanian Unconscious" Thesis Eleven No 71 p. 43 , November 2002

¹²⁶ «... η μετουσίωση δε βρίσκεται ούτε στη μια ούτε στην άλλη πλευρά της εξίσωσης «κοινωνία=ψυχή». Είναι η δύναμη που δημιουργεί την ίδια την εξίσωση, που επιτρέπει τη συνύπαρξη και τη συνοχή των δύο πλευρών, γιατί η μια χωρίς την άλλη θα ήταν και οι δύο ανόητες.» Στάθης Γουργουρής "Φιλοσοφία και Μετουσίωση", Νέα Κοινωνιολογία, τεύχος 31, Φθινόπωρο 2000, σελ. 45

¹²⁷ Ο Καστοριάδης θεωρεί το σώμα επίσης πηγή φαντασίας (σωματική φαντασία). Γουργουρής, 2000, σελ. 53

¹²⁸ ΦΘΚ., σελ. 429

¹²⁹ ΦΘΚ., σελ. 428

απώλεια της παντοδυναμίας της, έχει ήδη προκαλέσει στην ψυχή και την πρώτη ριζική δυσφορία¹³⁰.

Αυτή είναι η στιγμή που επέρχεται η τελική ρήξη με την πρωταρχική κατάσταση και η εγκαθίδρυση της τριαδικής φάσης ως έναρξη της διαδικασίας εκκοινωνισμού της ψυχής. Η τριαδική φάση περιλαμβάνει το υποκείμενο, το αντικείμενο και τον άλλο στον οποίο μετατίθεται και η παντοδυναμία που έχασε το ψυχικό υποκείμενο. Η ψυχή διατηρεί την εξουσία της μόνο επί του φαντασιακού άλλου τον οποίο μεταχειρίζεται με όποιο τρόπο επιθυμεί στη φαντασία και που ποτέ δε θα γίνει πραγματικότητα (η ιδέα αυτή βρίσκει εφαρμογή στις θρησκευτικές μας πεποιθήσεις). Εντούτοις ο «αληθινός» άλλος (πρώτη η μητέρα) είναι ήδη κοινωνικό άτομο που μιλά ,συμπεριφέρεται και δρα βυθισμένο ήδη στον θεσμισμένο , κοινωνικό κόσμο των αντικειμένων και των σημασιών τον οποίο ενσαρκώνει και παροντοποιεί, σωματικά και νοητικά σε κάθε περίπτωση και κάθε στιγμή, προκαλώντας νέες ανακατατάξεις στο ψυχικό υποκείμενο. Ο άλλος ταυτόχρονα φαντασιακός, άρα και χειραγωγήσιμος , όσο και πραγματικός (άρα ανεξιχνίαστος ακόμα για το υποκείμενο), με εκδηλώσεις που το φαντασιακό σχήμα της ψυχής δεν μπορεί να συλλάβει και να ερμηνεύσει , προκαλεί , όπως αναφέρθηκε, αμφιθυμία και επικείμενη απειλή (σε περίπτωση τιμωρίας), αισθήματα που επιτρέπουν να ριζώσει και ο σπόρος της ασυνείδητης ενοχής¹³¹ . Οι διαδοχικές ανακατατάξεις των κεντρικών παραστάσεων και των αντίστοιχων επενδύσεων αφήνουν επ’ άπειρον τα βαθιά τους ίχνη στο συνειδητό και κυρίως στο ασυνείδητο του ατόμου αφού εκεί διατηρούνται, απωθημένα , τα εγκαταλελειμμένα αντικείμενα με τις αντίστοιχες φαντασιακές σημασίες τους.

Η «ιδιωτική» γλώσσα (αυτή που μοιράζεται στην αρχή με τον πρώτο άλλο) αποτελεί απαραίτητη αλλά όχι επαρκή συνθήκη για να επέλθει ο οριστικός χωρισμός και η συγκρότηση του κοινωνικού ατόμου: απαιτείται και η **ολοκληρωτική «εκθρόνιση» του άλλου από τη θέση του παντοδύναμου** και πάνσοφου¹³², διαδικασία την οποία μόνο ο άλλος είναι σε θέση να φέρει εις πέρας αποποιούμενος την αξίωση ότι αποτελεί την πηγή της σημασίας και του νοήματος. **Αυτό θα επιτευχθεί όταν : α) καταδείξει στο παιδί πως ο απόλυτος κύριος των σημασιών δεν είναι κανένα υπαρκτό πρόσωπο και β) όταν το παραπέμψει στο θεσμό της σημασίας καθ’ αυτό , δηλαδή στην ανώνυμη και αφηρημένη κοινότητα ατόμων που συνδέονται στο χώρο και στο χρόνο μέσω και εξαιτίας του θεσμού της κοινωνίας που θεσμίζει όντας η ίδια ο θεσμός .** Όπως το θέτει ο Καστοριάδης, μόνο ο θεσμός της κοινωνίας μπορεί να

¹³⁰ Τάσης,2007, σελ. 263

¹³¹ ΦΘΚ, σελ. 431

¹³²Το στάδιο αυτό αντιστοιχεί στη λύση του Οιδιπόδειου συμπλέγματος το οποίο αντιπροσωπεύει μια γενική και αναπόφευκτη φάση κατά την ψυχική ανάπτυξη, βλέπε Kanakis Leledakis, "The mode of being" of the social and of the psyche: on Cornelius Castoriadis' late work" Leledakis K. (επιμ.) The Social Theory of Cornelius Castoriadis London: Peter Lang, 2010, p. 9

εξουδετερώνει τις αντιφάσεις που προκαλούνται στη ριζική φαντασία όταν εισάγεται στην πραγματικότητα, να ξεριζώσει την τρέλα από τη μονόχροτη ψυχή (ή να τη μεταδώσει στο πλήθος και να τη «βαφτίσει» πραγματικότητα). Ο θεσμός της κοινωνίας πηγάζει από το κοινωνικό φαντασιακό και εκεί επιστρέφει: κατασκευάζει κοινωνικά άτομα από άτομα που κατασκευάστηκαν και τα ίδια κοινωνικά και που ήταν ικανά και επιθυμούσαν να συνεχίσουν την ίδια κατασκευή (αέναη κατασκευή κοινωνικών ατόμων). Όταν το άτομο έρθει πια αντιμέτωπο με το ίδιο το γεγονός της θέσμησης ως θεμέλιο των σημασιών (όταν κατανοήσει δηλαδή πως η μητέρα και ο πατέρας είναι αυτόνομα και αυτοδιάθετα άτομα, αλλά με ρόλους και ιδιότητες που τους έχουν αποδοθεί από μία άλλη εξουσία) θα κατευθυνθεί σε «πραγματικές-λογικές διασυνδέσεις»¹³³ και θα ολοκληρώσει τη συγκρότηση του «πραγματικού» Εγώ.

Το κοινωνικό άτομο αντιλαμβάνεται πλέον ότι ένα δίκτυο σημασιών έχει ήδη συγκροτηθεί ερήμην του, ότι υπάρχει μια θέση και γι αυτό (όλες έχουν προβλεφθεί, ακόμα και αυτές με αρνητικό περιεχόμενο και έχουν ονοματοδοτηθεί) και ότι κατά ένα μέρος θα αποτελεί και το ίδιο μια σημασία, διαμεσολαβημένη από το κοινωνικό φαντασιακό. **Παράλληλα όμως (σχεδόν πάντα στο παρασκήνιο, ενίοτε και σε ακραίες ή παρεκκλίνουσες καταστάσεις στο προσκήνιο) υπεισέρχεται και η ιδιαίτερη, ατομική του πτυχή: η μοναδικότητα της ατομικής δημιουργικής του φαντασίας¹³⁴.** Η υπέρβαση συντελείται όταν το άτομο αγνοήσει, τροποποιήσει ή απλώς ξεπεράσει (μέσω της ριζικής φαντασίας του) το προτεινόμενο ή ήδη κατεστημένο κοινωνικό μοντέλο και ηγηθεί με επιτυχία ενός νέου προτύπου, αποτελέσει δηλαδή «αλλοίωση του θεσμού του κοινωνικού ατόμου στο ιδιαίτερο περιεχόμενό του»¹³⁵.

Σε κάθε περίπτωση το υποκείμενο προβαίνει στις εξής ενέργειες :

α) επενδύει στην εικόνα του εαυτού του για τον εαυτό του,

β) επεξεργάζεται φαντασιακά την εικόνα που έχουν οι άλλοι γι αυτό, γεγονός που σημαίνει πως οι άλλοι δεν έχουν χάσει γι αυτό τελείως τη «μαγική παντοδυναμία τους» πάνω στις σημασίες,

γ) φροντίζει με κάθε τίμημα την ακεραιότητα της εικόνας αυτής, την συνταύτιση του τι είναι και τι εντύπωση δίνει στους άλλους πως είναι,

δ) ασυνείδητα διατηρεί την «κλειστή» αυτοπαράσταση της πρωταρχικής ψυχικής μονάδας ως απaráκαμπτη σπουδαιότητα για τη σταθερότητα της νοηματικής του συγκρότησης, έστω και αν εκείνη έχει ριζικά αλλοιωθεί.

¹³³ ΦΘΚ. σελ. 437

¹³⁴ ΦΘΚ. σελ. 444

¹³⁵ ΦΘΚ. σελ. 444

« Το άτομο είναι δημιουργία και θεσμός της κοινωνίας και αν αγνοήσουμε, υποστηρίζει ο Καστοριάδης , τι είναι ψυχή και τι κοινωνία είναι πιθανό να παραγνωρίσουμε ότι το κοινωνικό άτομο δε φυτρώνει αλλά κατασκευάζεται»¹³⁶, δημιουργείται από την κοινωνία και πάντα μέσω της βίαιης ρήξης με την πρωταρχική κατάσταση της ψυχής. Η μόνη πραγματικότητα που του δίνεται είναι αυτή που έχει κοινωνικά θεσμιστεί. Το ψυχικό, εντούτοις, άτομο δεν ανάγεται ουδόλως σε κοινωνικά (ούτε βέβαια σε βιολογικά) μοντέλα αιτιολόγησης ούτε υπακούει αδιαμαρτύρητα σε εξωτερικούς εξαναγκασμούς: είναι η δομή εκείνη που ευθύνεται αμιγώς για την ανθρώπινη δημιουργικότητα και την αξιοθαύμαστη και μοναδική για τον καθένα μας διαχείριση της κρίσης που αναδύεται κατά την είσοδό μας στην κοινωνία. Αυτό που πρέπει να επισημάνουμε ως ζωτικής σημασίας είναι πως **η διαδικασία εκκοινωνισμού δεν θα ήταν δυνατή δίχως την ψυχική ικανότητα της μετουσίωσης: η ψυχή ως φαντασία μπορεί να θέτει τα αντικείμενα που της δίνει η κοινωνία (το κοινωνικο-ιστορικό ως κοινωνικό φαντασιακό που θεσμίζει μορφές και σημασίες) ως κάτι άλλο , να αντικαθιστά δηλαδή τα δικά της (συμπεριλαμβανομένης και της αυτό-εικόνα της) με αντικείμενα της κοινωνίας που αξίζουν και ισχύουν για όλα τα μέλη της.** Σε τελικό στάδιο και όταν το άτομο έχει επιλέξει από το προαναφερθέν πλήθος τα δικά του αντικείμενα πόθου , επιστρέφει στην αρχική κατάσταση της ηδονής με τη διαφορά ότι τώρα δεν έχει την εξουσία διαθέσεως¹³⁷ μιας παράστασης αλλά την εξουσία μιας διαμεσολαβημένης από την κοινωνία παράστασης.

5.3 ΓΛΩΣΣΑ ,ΣΗΜΑΣΙΑ ΚΑΙ ΠΑΡΑΣΤΑΣΗ

Ότι έχει προηγηθεί ως τώρα θα αποτελούσε ένα σύστημα ιδεών διάτρητο και ατελές αν δεν συμπεριλαμβάναμε τη μελέτη μας το θεσμό της γλώσσας , ο οποίος και ως θεωρία (σύστημα γραμματικών κανόνων) αλλά και ως πρακτική (ομιλία) τιθασεύει με την επενέργειά της κάθε υποκειμενική βλέψη του φυσικού και κοινωνικού κόσμου. Οι δηλώσεις των επιμέρους υποκειμένων προϋποθέτουν το ήδη προϋπάρχον γλωσσικό πεδίο , δημιουργήμα της ανώνυμης συλλογικότητας και αντλούν κάθε φορά από ένα πεπερασμένο σε συστατικά αλλά σχεσιακά άπειρο , γλωσσικό , σημασιακό σύστημα ένα νόημα εμποτισμένο με έναν ήδη μορφοποιημένο λόγο που ωστόσο αλλοιώνεται στην εκφορά του ανάλογα με τις προθέσεις του ομιλητή και το πλαίσιο στο οποίο η ομιλία αυτή διενεργείται. Η κοινωνία μεριμνά έτσι ώστε να κατονομάζει ή να είναι σε θέση να κατονομάσει οτιδήποτε μπορεί να γίνει αντικείμενο της αίσθησης και της αντίληψης σε τέτοια έκταση που να χωρά όλον τον ιδιόκοσμό της.

¹³⁶ ΦΘΚ, σελ. 443

¹³⁷ ΦΘΚ, σελ. 443

Η γλώσσα συστήνει και συντονίζει το κοινωνικό άτομο καθιστώντας το μέρος του κοινωνικού συνόλου. Το γλωσσικό «συνανήκειν» πραγματοποιείται σε δύο διαδοχικά επίπεδα αλλά και διπτά: το ψυχικό ον εκτίθεται προοδευτικά στη γλώσσα, ιδιωτική και στοιχειώδη στην αρχή, την οικειοποιείται μέσω της μίμησης εισάγοντας τον εαυτό του σε ένα κόσμο σημασιών αρχικά δανεισμένο, ενώ σε δεύτερο επίπεδο «βυθίζεται» ολοκληρωτικά μέσα στο θεσμό της χάρη στο δομικό πλαίσιο που τον στηρίζει αλλά και την ενεργή συμμετοχή και των άλλων ομιλούντων υποκειμένων. Αμφίδρομα και αμφίπλευρα, κοινωνία και άτομο τροφοδοτούν το θεσμό καθιστώντας τον ζωντανό μέσα στο χρόνο ώστε να δίνει ένα συνεχές ταυτοποιητικό στίγμα ύπαρξης τόσο των μελών όσο και της κοινωνίας στην ολότητά της: η κοινωνία παρέχει τα λεκτικά εκείνα μέσα που χρειάζεται το άτομο για να σκεφτεί τον εξωτερικό κόσμο, να τον παραστήσει με επικοινωνούμενα σημεία και να τον εσωτερικεύσει καθώς επίσης και για να σκεφτεί τον ίδιο του τον εαυτό και να εξωτερικεύσει τη σκέψη του.

Η γλώσσα είναι παράλληλα σημασία και οργάνωση της σημασίας (κώδικας), παγιώνεται σε δομές αλλά και παροντοποιείται σε διαδραστικά, ομιλητικά ενεργήματα, είναι συστατικό αλλά και εργαλείο της επικοινωνίας, παριστάνει, εικονίζει και πηγαινοέρχεται από το συγκεκριμένο στο αφηρημένο παραμένοντας η ίδια «το πρώτο και το μόνο αληθινό, αντικειμενικά πραγματικό σύνολο» στοιχείων και σχέσεων, καλά διακεκριμένων και ορισμένων¹³⁸. Αυτό που γνωρίζουμε μας έχει κοινοποιηθεί μέσω της γλώσσας και αυτό που εξερευνούμε και αποκαλύπτουμε δεν μπορεί να νοηθεί έξω από τα όριά της. Στην περίπτωση που όπως συνηθίζουμε να λέμε «δεν υπάρχουν λέξεις» να εκφραστούμε ή να περιγράψουμε ένα πράγμα, μια ιδέα ή ένα φαινόμενο τότε μπορούμε να σκεφτούμε ότι βρισκόμαστε στο κατώφλι μιας νέας μορφής κοινωνίας, ή αλλιώς μιας νέας εποχής.

Η ουσιώδης πλευρά της γλώσσας, επισημαίνει ο Κατοριάδης, είναι η σχέση της με τη σημασία¹³⁹, σχέση στην οποία οφείλει τη διαρκή μεταμόρφωσή της¹⁴⁰. Η γλώσσα ως σύστημα (δηλαδή στη συγχρονική της διάσταση) δεν νοείται παρά ως ανοικτή και ανεξάντλητη προς τις σημασίες. Τι αφορά όμως μια σημασία; Ο ίδιος ο Κατοριάδης ορίζει τη σημασία ως «μια αόρατη δέσμη

¹³⁸ ΦΘΚ., σελ. 342

¹³⁹ ΦΘΚ., σελ. 313

¹⁴⁰ Οι φαντασιακές σημασίες μπορούν να ειδωθούν ως: α) σημασιακά πεδία συνδηλωτικών νοημάτων και β) σημασιακά πεδία της ετερότητας. Στην πρώτη περίπτωση, ως συνδηλωτικά νοήματα αποκαλύπτουν ένα μοναδικό πλεόνασμα νοήματος που εξηγείται μέσω της αποδοσμευτής των ανάφορων τους από την επίδραση των εξωτερικών προσδιορισμών. Στη δεύτερη περίπτωση οι φαντασιακές σημασίες είναι εμμενώς εκτεθειμένες στη μεταβολή, υπερβαίνοντας την καθαρή κατονομασία και πάντα δείχνοντας σε κάτι άλλο από το πρωταρχικό, επίκτητο νόημά τους. Έτσι, καθώς αυτά τα σημασιακά συμπλέγματα είναι «ανοιχτά», ακαθόριστα και αποκομμένα από κλειστά πλαίσια συμφραζομένων και ανάφορων, είναι πάντα ενσωματωμένα σε ένα ανοιχτό ερμηνευτικό ορίζοντα που επιτρέπει τη διαρκή προσθήκη ερμηνειών από μη-γλωσσικά νοήματα, το διαρκή δανεισμό ανάφορων από άλλα σημειωτικά πεδία. Με αυτόν τον τρόπο η συμβολική «ανοιχτότητα» μιας δέσμης ανάφορων συνδέεται με τη φαντασιακή δημιουργία εικόνων μέσω της ερμηνευτικής διαδικασίας V. Romanos, "Imaginary Significations and the Construction of Social Identity" στο *The Social Theory of Cornelius Castoriadis*, p. 20, ed. K. Leledalis, London: Peter Lang, 2010

ατέλειωτων παραπομπών σε κάποιο άλλο πράγμα από αυτό θα φαινόταν ως άμεσα ειπωμένο¹⁴¹ „... με αφετηρία έναν όρο και γύρω απ’ αυτόν¹⁴²». Γίνεται έτσι ήδη φανερό ότι όταν αναφερόμαστε σε σημασίες δε μιλούμε για στοιχεία ή για σύνολα και δεν μπορούμε να τους αποδώσουμε καθορισμένα όρια¹⁴³ καθώς συστήνονται με μαγματικό τρόπο (πολλαπλά ,σωρευτικά αλλά μη διακριτά και διαχωρίσιμα) και παραμένουν διαρκώς ανοιχτές όπως ακριβώς και τα ανάφορά τους : το αντικείμενο μιας σημασίας αποτελεί και το ίδιο μια δέσμη συνδηλώσεων, μια πλειάδα στιγμών στο χρόνο και θέσεων στο χώρο , μια πολύπλευρη πραγματικότητα και μια ακαθόριστη δυναμική εν κινήσει. Μια σημασία είναι καθορισμένη μόνο προσωρινά: την αποδίδουμε σε ένα αντικείμενο έχοντας ένα συγκεκριμένο στόχο, ο οποίος όμως δεν εξαντλεί τον τρόπο σύστασης και απόδοσης της σημασίας. Αυτό που πρέπει να τονιστεί εδώ είναι το γεγονός ότι τόσο οι παραπομπές όσο και τα ανάφορα των σημασιών δεν αποτελούν ένα χαοτικό και άτακτο σύμπαν : αφορούν ένα καθορισμένο «κάτι» και όχι «οτιδήποτε», όσο αφηρημένο και αν είναι αυτό το «κάτι». Με άλλα λόγια, η επιτυχής επίτευξη του στόχου απαιτεί την επιλογή των κατάλληλων μέσων: δεν μπορούμε κάθε φορά που αναφερόμαστε κυριολεκτικά ή μεταφορικά σε κάτι συγκεκριμένο να οδηγούμαστε αβοήθητοι σε όλο το σημασιακό πλέγμα που το αγκαλιάζει αλλά ξεκαθαρίζουμε ως προς τι θα μιλήσουμε επιλέγοντας τους πιο εύστοχους όρους, τον ιδανικό δρόμο ανάμεσα σε τόσους άλλους για να φτάσουμε στον προορισμό μας. Ο Καστοριάδης επισημαίνει ότι αυτό που τελικά περιορίζει και προσανατολίζει τη διερεύνηση της σημασίας στη συνάρτησή της με ένα συγκεκριμένο ανάφορο μια δηλαδή μόνο πτυχή ενός συγκεκριμένου όρου που επιθυμούμε να αναδείξουμε , έχει να κάνει με τα συμφραζόμενα¹⁴⁴. Εν κατακλείδι, η σημασία για τον Καστοριάδη ξεφεύγει ουσιαστικά από την ορθολογική διευθέτησή της , παραμένοντας ανοιχτή στη μεταμόρφωση αλλά δεν παύει να υπακούει μέχρις ενός σημείου στη λογική και τις αναγκαιότητές της¹⁴⁵ .

Σε αυτό το σημείο επαναεισάγουμε την συμβολή της κοινωνίας στη δημιουργία και την επιβολή συγκεκριμένων σημασιών , των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών και αυτό διότι αυτή προσφέρει τα αντικείμενα και τις σημασίες τους στο άτομο, το οποίο με τη σειρά του και χάρη στην ικανότητα της μετουσίωσης που διαθέτει σαν ψυχικό υποκείμενο, τροποποιεί τα εξωτερικά και τα εσωτερικά δεδομένα εξισορροπώντας τα ώστε να αποτελέσει συστατικό με τη σειρά του μέλος της κοινωνίας , αλλά με το δικό του μοναδικό τρόπο: «κατασκευάζει» αντικείμενα, αποκτά γνώσεις, αναπτύσσει δεξιότητες, συναναστρέφεται με άλλα άτομα και γενικά κάνει πράγματα που του

¹⁴¹ ΦΘΚ., σελ. 348

¹⁴² ΦΘΚ., σελ. 481

¹⁴³ ΦΘΚ., σελ. 349

¹⁴⁴ Τα συμφραζόμενα οριοθετούνται και οριοθετούν μια φράση κυρίως κατά την ομιλία , (το πράττειν των ανθρώπων μέσα στη γλώσσα), ΦΘΚ., σελ. 489

¹⁴⁵ ΦΘΚ. σελ. 349

προκαλούν ηδονή , ένα αίσθημα που δεν θα ξεπεράσει ολοκληρωτικά σε όλη τη διάρκεια της ζωής του, αλλάζοντας την πηγή και το χαρακτήρα της ηδονής αυτής που έχει ανάγκη, με το δικό του, πιο καταπληκτικό τρόπο. Η απαίτηση της ψυχής για νόημα ικανοποιείται πια με «πράγματα» του κόσμου , τα οποία , όχι αβασάνιστα, εισέρχονται , επεξεργάζονται και «εικονίζονται», παριστάνονται, έτσι ώστε να σημαίνουν κάτι γι αυτή. Άλλωστε , όπως διαρκώς τονίζει ο Καστοριάδης αυτό που προέχει για την ψυχή είναι η ικανοποίηση της παράστασης¹⁴⁶ και αυτό αποτελεί την απαραίτητη προϋπόθεση , τη μοναδική δυνατότητα να πραγματοποιηθεί επιτυχώς η παραπάνω διαδικασία.

Το ζήτημα της παράστασης είναι το ζήτημα της ριζικής φαντασίας στην πιο στοιχειώδη μορφή του : η παράσταση είναι ριζική φαντασία. Δεν υπάρχει ως εκ τούτου ούτε σκέψη δίχως παράσταση : σκέπτομαι σημαίνει ενεργοποιώ και κατευθύνω, όχι τυχαία και ασυνάρτητα, παραστάσεις, εικονοθετώντας έτσι τα δεδομένα των αισθήσεων σε μορφές. Η παράσταση δεν είναι « η εκτύπωση του θεάματος του κόσμου»¹⁴⁷ , ούτε εκπροσώπηση για δεύτερη φορά ενός πράγματος ή στη θέση αυτού απλά κάτι άλλο : είναι μια ακατάπαυστη ροή , μια αέναη παρουσία που αποκαθιστά ακόμα και την απουσία , που γεμίζει τη σιωπή με ήχους και δίνει τροφή στη σκέψη ακόμα και όταν αυτή τεμπελιάζει , που επιτρέπει στο πραγματικό να εισβάλλει στο φαντασιακό και αντίστροφα, που μας κάνει να σκεφτόμαστε «εμάς» έξω από εμάς. Η παράσταση , τελιώνει ο Καστοριάδης, δεν είναι μέσα στο άτομο αλλά είναι , αρχικά ,το ίδιο το άτομο, που δημιουργεί σπερματικά τα στηρίγματα για τη σύνδεση της γλώσσας με τη σκέψη. Οι σημασίες παραπέμπουν στις παραστάσεις των ατόμων , πραγματικές ή εν δυνάμει πραγματοποιήσιμες, προκαλώντας τις, διαμορφώνοντάς τις και χάρη σε αυτή τη σχέση υπάρχει γλώσσα¹⁴⁸. Η παράσταση , σε τελική ανάλυση , είναι η δυνατότητα που διαθέτει κάθε υποκείμενο να διαπλάθει ένα νόημα για τον εαυτό του μέσα σε ένα πλήθος άλλων που του δίνονται από τη θεσμισμένη κοινωνία. Ο παραστασιακός ρους της ανθρώπινης ψυχής σε συνάρτηση με τη δημιουργικά απεριόριστη «ανοικτότητα» της γλώσσας συγκροτούν σε τελική ανάλυση το κοινωνικό φαντασιακό ολοκληρώνοντας το έργο του ριζικού φαντασιακού όπως αυτό εκπορεύεται από την ανώνυμη συλλογικότητα. Αυτό σημαίνει ότι η θεσμισμένη κοινωνία δεν δύναται , παρά την εξαντλητική επικυριαρχία της επί του ατόμου, να ακυρώσει τη δημιουργικότητα της ψυχής , να απορροφήσει ολοκληρωτικά τη ριζική φαντασία , να παύσει ή έστω να διακόψει την ανάδυση νέων μορφών, την αλλοίωση, γιατί αν ήταν σε θέση να το κάνει θα καταδίκαζε τον εαυτό της σε μαρασμό.

¹⁴⁶ ΦΘΚ σελ. 443

¹⁴⁷ ΦΘΚ σελ. 464

¹⁴⁸ ΦΘΚ σελ. 482

Ο Καστοριάδης υποστηρίζει ότι είναι αδύνατον να ξεχωρίσουμε την κοινωνία από την ιστορία. Αντίστοιχα με ένα ζώντα (βιολογικό) οργανισμό η κοινωνία διαθέτει εγγενώς τις ιδιότητες της οργάνωσης, της ανάπτυξης, της εξέλιξης, με λίγα λόγια της μεταμόρφωσης, της αλλοίωσης¹⁴⁹ μέσα στο χρόνο χωρίς όμως να αποσπάται από τα παρελθόντα ή τα μελλοντικά ενεργήματά της, έστω και αν δεν έχει συνειδητά τη γνώση ότι πράττει έτσι. Με αυτό τον τρόπο συγχρονία και διαχρονία καθίστανται ασύλληπτες η μία χωρίς την άλλη αλλά και μη αναγώγιμες η μια στην άλλη. Η πραγματική ύπαρξη του κοινωνικού συγκροτείται με ότι κατακτήθηκε (και αποτυπώθηκε σε γραπτούς και άγραφους νόμους) και με ότι επιδιώκεται να κατακτηθεί ακόμα και αν βρίσκεται σε εμβρυακή μορφή. Η δράση είναι επιφορτισμένη, «μπολιασμένη», με την διδαγμένη αποτελεσματικότητα και όμως ατενίζει μια προοπτική μέλλοντος χρόνου, σχεδιάζει και ονειρεύεται με απρόβλεπτες συνέπειες διότι ακόμα και αν πρόκειται για μια απλή επανάληψη περιτριγυρίζεται (αλλά δεν περιορίζεται) από μια «ζώνη πιθανοτήτων»¹⁵⁰. Ο χώρος, ο χρόνος και ότι ξεδιπλώνεται μέσα τους δεν αποτελούν ξεχωριστές διαστάσεις μιας πραγματικότητας που απλά «τρέχουν» παράλληλα αλλά μια αδιάσπαστη ενότητα προϋποθέσεων και συνάμα αποτελεσμάτων της ίδιας τους της ύπαρξης. Ο θεσμός δε, μέσω του οποίου το κοινωνικό παριστάνεται και μορφοποιείται, θεμελιώνεται βεβαίως στο παρελθόν αλλά στοχεύει στην πρόληψη των ολισθημάτων του μέλλοντος. Επομένως, το κοινωνικό –ιστορικό φτιάχνεται ως μορφή αλλά και ως αλλοίωση της μορφής, ως χρονικότητα. Η μελέτη από μέρος μας μιας ιστορικής στιγμής αποσπασμένης από την συνολική και πολυειδή εκτύλιξη της κοινωνικο-ιστορικής ζωής, μοιάζει με τον ξεριζωμό προσφύγων: μια βίαιη ρήξη με το παρελθόν της πατρίδας προς ένα αβέβαιο και επισφαλές ταξίδι στο άγνωστο. Τα σημεία που αποτελούν τη ζωή αυτή δεν μπορούν να ειδωθούν χωρικά και χρονικά απομακρυσμένα, ανεξάρτητα το ένα από το άλλο διότι, όπως υποστηρίζει ο Καστοριάδης, καθένα απ’ αυτά δεν υφίσταται καν έξω από το σύνολο των σημείων αυτών.

Ο Μουζακίτης¹⁵¹ μας διαβεβαιώνει ότι η επιλογή αυτή του Καστοριάδη δεν είναι τυχαία διότι στοχεύει στην ανάδειξη της ιστορικής διάστασης κάθε κοινωνικού μορφώματος χωρίς να λαμβάνεται υπ’ όψη η δομή του. Το κοινωνικο-ιστορικό διακρίνεται τόσο για την αναλυτική όσο και για την ουσιαστική διάκριση που θέτει ανάμεσα στη θέσμιση της κοινωνίας ως γεγονός και ως διαδικασία αναπαραγωγής (θεσμίζουσα και θεσμισμένη): στην πρώτη περίπτωση αναφερόμαστε στην δυνατότητα που διαθέτουν τα υποκείμενα να δημιουργούν τους θεσμούς τους ενώ στη δεύτερη μιλάμε για μια

¹⁴⁹ ΦΘΚ, σελ. 313

¹⁵⁰ ΦΘΚ, σελ. 316

¹⁵¹ Άγγελος Μουζακίτης, “Κορνήλιος Καστοριάδης : Η Κοινωνική Μεταβολή ως Δημιουργία”, *Intellectum*, Τεύχος 4, σελ. 87, Μάιος 2008

παρακαταθήκη , ένα δεδομένο σώμα θεσμών , ένα καταστατικό χάρτη κωδικών συμπεριφοράς¹⁵² και δράσης, σχετικά ανεξάρτητο από τη βούληση και τη συγκατάθεση των υποκειμένων. Η πρώτη πτυχή της διάκρισης (θεσμίζειν), υποστηρίζει ο Μουζακίτης , δηλώνει τη ρήξη της γραμμικότητας του χρόνου με την εμφάνιση πρωτόλειων συμβάντων σε μια χρονική τομή, μια συγχρονική στιγμή , ενώ το «θεσμισθέν» μπορεί να θεωρηθεί , με τη φορμαλιστική ερμηνεία που δίνει ο Καστοριάδης στο χρόνο ως μέτρο κατάταξης και αφήγησης των αντικειμένων και των ιστορικών γεγονότων, ως επαναληψιμότητα , «απλή αναπαραγωγή κατεστημένων μορφών και πλαισίων δράσης» . Όπως έχει δηλώσει ο ίδιος ο Καστοριάδης η κοινωνία αγνοεί την ίδια την πράξη της αυτοθέσμισής της, «η κοινωνία δεν ξέρει ότι οι θεσμοί της είναι δικό της δημιούργημα και της είναι τρομερά δύσκολο να το ξέρει...»¹⁵³ γεγονός που δηλώνει όχι μόνο ένα συλλογικό ασυνείδητο αλλά και μία φθορά στη χρονική αλληλουχία, μία απεριόριστα απομακρυσμένη σχέση της κοινωνίας με τις αξιωματικές αρχές που τέθηκαν στο βάθος του χρόνου από αυτήν για αυτήν και οι οποίες συγκαλύπτονται¹⁵⁴ , όχι μόνο κατά το μετασχηματισμό τους σε τρόπους και τύπους της κοινωνικής ύπαρξης αλλά και κατά τη στιγμή της αποδοκιμασίας του δεδομένου και της γένεσης , της δημιουργίας του νέου «είδους».¹⁵⁵

Το κοινωνικο-ιστορικό εν γένει δεν αποτελεί μια ατέλειωτη συσσώρευση διυποκειμενικών δικτυώσεων ούτε και ένα απλό προϊόν τους: το κοινωνικο-ιστορικό είναι η ανώνυμη συλλογικότητα , το απρόσωπο ανώνυμο στοιχείο που «γεμίζει» κάθε κοινωνικό σχηματισμό και συνάμα τον «καταβροχθίζει» , τοποθετώντας τον ανάμεσα σε άλλους και εγγράφοντάς τους όλους σε μια συνεκτική αλληλουχία όπου είναι παρούσες , κατά μια έννοια, και όσες κοινωνίες έχουν εξαφανιστεί αλλά και όσες πρόκειται να εμφανιστούν , με αποτέλεσμα να αποτελεί τόσο το δημιούργημα (δομές) όσο και το δημιουργό που δομεί, θεσμίζει και υλοποιεί¹⁵⁶ .

¹⁵² Μουζακίτης, 2008, σελ. 87

¹⁵³ «30 λεπτά Παρασκήνιο: Κορνήλιος Καστοριάδης » Έρευνα-συνέντευξη: Τέτα Παπαδοπούλου, ΕΤ 1, Δεκέμβριος 1984

¹⁵⁴ Εδώ άλλωστε έγκειται η δυσκολία της πραγματοποίησης του καστοριαδικού προτάγματος της αυτονομίας: αυτόνομη μπορεί να γίνει μια κοινωνία όταν αναγνωρίσει ρητά την αυτοθέσμισή της και την υποβάλλει σε κριτική.

¹⁵⁵ «...είδος ...σημαίνει σύνολο καθορισμών, σύνολο δυνατοτήτων και αδυνατοτήτων, που ορίζονται από τη στιγμή που τίθεται η μορφή, θέση νέων και μάλιστα άλλων καθορισμών, που δεν μπορούν να αναχθούν σε αυτό που προϋπήρχε...» Κορνήλιος Καστοριάδης, «Ανθρωπολογία, φιλοσοφία, πολιτική», μτφ. Καρακάλου Κωνσταντίνα, Νέα Κοινωνιολογία, Τεύχος 31 , σελ.21,, Φθινόπωρο 2000, 13^{ος} χρόνος, Β΄ Περίοδος

¹⁵⁶ Karl Smith, "The Constitution of Modernity: A Critique of Castoriadis", European Journal of Social Theory 12(4) p. 508, 2009

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

Στο δεύτερο μέρος της εργασίας εισήχθηκα στην καστοριαδική θεώρηση της κοινωνίας και της δράσης των υποκειμένων εντός της. Στο πρώτο κεφάλαιο περιέγραψα την κοινωνία ως μάγμα κοινωνικών φαντασιακών σημασιών με καταλυτική επίδραση στην κατασκευή θεσμών, ανάμεσά τους και του θεσμού του ατόμου. Στο δεύτερο κεφάλαιο αυτού του μέρους διαπραγματεύτηκα το καστοριαδικό υποκείμενο και τους όρους που διαμορφώνουν τη δράση του: την ψυχή από τη μια, που λειτουργεί πάντα σύμφωνα με την αρχή της ηδονής και προσανατολίζεται διαρκώς προς τη διατήρηση της αρχικής της ενότητας και της κοινωνίας από την άλλη, που την πολιορκεί για να την ενσωματώσει στο κοινωνικό δίκτυο ώστε να αποτελέσει άλλο ένα ενεργό στοιχείο της αναπαραγωγής της. Επίσης εστίασα στο δομικό εκείνο όριο στο οποίο το ψυχικό συναντά την εμπειρική πραγματικότητα, με συνέπεια τη ρήξη της πρωταρχικής του κατάστασης και τη βίαιη είσοδό του στη διαδικασία της κοινωνικοποίησης.

Πιο συγκεκριμένα εξετάστηκε το ριζικό φαντασιακό στη δεύτερη έκφασή του, (η πρώτη αφορούσε το κοινωνικό φαντασιακό στο κοινωνικο-ιστορικό επίπεδο), που αφορά τον ατομικό φορέα δράσης, ως ριζική φαντασία που αναχαιτίζει την πλήρη επιβολή των κοινωνικών κανόνων συμμόρφωσης στον ανθρώπινο πυρήνα, με άλλα λόγια ως πηγαία, αυθόρμητη δημιουργική μη-λειτουργικά οριζόμενη υποκειμενική διάσταση της ψυχής του ανθρώπινου όντος και πώς αυτή καθίσταται ο κύριος μηχανισμός που εμποδίζει την πλήρη κοινωνικοποίηση του ψυχικού οργάνου. Οι ατομικές ταυτότητες δεν είναι απλά προϊόν μιας θεσμισμένης κοινωνίας αλλά και μιας θεσμιζουσας: το άτομο εισάγεται μεν παρά τη θέλησή του σε ένα ήδη διαμορφωμένο θεσμικό καθεστώς αλλά μέσω της δημιουργικής του φαντασίας καθίσταται ικανό να το αμφισβητήσει, να το επεξεργαστεί και να το ανατρέψει. Με άλλα λόγια οι δομές υπό την μορφή θεσμών δεν είναι τόσο πάγιες όσο κάποιοι θέλουν να πιστεύουν και αυτό διότι ο άνθρωπος διαφεντεύεται, σε πείσμα κάθε θεωρίας που διαβλέπει τον «θάνατο του υποκειμένου», διαρκώς και δια βίου από τη ριζική του φαντασία, τον άμορφο και απρόσιτο πυρήνα του ασυνείδητου με ισχυρές τάσεις αυτό-εγκλεισμού αλλά και αξιοθαύμαστες ικανότητες, με σημαντικότερη αυτή της μετουσίωσης, καθιστώντας έτσι ψυχή και κοινωνία δύο έννοιες μη αναγώγιμες τη μία στην άλλη αλλά πάντα παρούσες η μια εντός της άλλης. Εντούτοις, η ριζική φαντασία της ψυχής δε χειραγωγεί και δεν υποδουλώνει τον φορέα δράσης¹⁵⁷ υποβάλλοντάς τον σε απραξία ή

¹⁵⁷ «..Πώς μπορώ όμως να είμαι ελεύθερος, εάν με κυβερνά το ασυνείδητο μου; Αφού δεν γίνεται ούτε να το εξαφανίσω ούτε να το απομονώσω, η μόνη απάντηση είναι: μπορώ να είμαι ελεύθερος, εάν διαμορφώσω μια άλλου τύπου σχέση με το ασυνείδητο μου- μια σχέση χάρη στην οποία θα είμαι σε θέση να ξέρω, στο μέτρο του δυνατού, τι μου συμβαίνει- μια σχέση που θα μου επιτρέψει να ελέγχω, στο μέτρο το» δυνατού, ό,τι από το ασυνείδητο μου εκδηλώνεται στην καθημερινή εξωτερική μου δραστηριότητα. Και αυτό ακριβώς είναι που ονομάζω εδραίωση μιας στοχαστικής και αποφασίζουσας υποκειμενικότητας» Του Κορνήλιου Καστοριάδη: είμαστε

σύγχυση μέσα στο χάος των επιθυμιών και των πόθων διότι και αυτή ακόμα η ενδοψυχική ικανότητα διέπεται από μια βασική οργανωτική αρχή: την διαρκή και αδιατάρακτη εσωτερική ενότητα του υποκειμένου. Έτσι σε κάθε στάδιο ψυχικής ωρίμανσης και αργότερα κοινωνικής ανατροφής και συναναστροφής βρίσκεται εκεί, διατηρώντας μια «διαλεκτική» σχέση με την εξωτερική εμπειρία , «τα πράγματα του κόσμου» , «παντρεύοντας» τα «πρέπει» και τα «θέλω» στα «εγώ νομίζω».

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 6: Η ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΙΚΗ ΑΠΟΨΗ ΣΕ ΚΡΙΤΙΚΗ

Ο WHITEBOOK ΣΥΖΗΤΑ HABERMAS VS ΚΑΣΤΟΡΙΑΔΗ

Η καστοριαδική έκφραση της σύστασης και της ύπαρξης των κοινωνιών, του τρόπου του «είναι» τους, σε άμεση και ουσιαστικά αδιάρρηκτη συνάρτηση με την ιστορία, αλλά κυρίως η σύλληψη ενός δυναμικά και ουσιαστικά εγγενώς ικανού για διαρκή δημιουργία, άρα αμφισβήτηση και ανατροπή, φορέα δράσης, ήταν επόμενο να προκαλέσει με το ριζοσπαστισμό της, αντιρρήσεις στα πνεύματα στοχαστών που αντιμετώπιζαν το θέμα με καχυποψία όπως συμβαίνει συνήθως όταν στην θεμελίωση μιας θεωρίας του κοινωνικού εμπλέκεται το ασυνείδητο. Σε αυτή την ενότητα θα εξεταστεί αυτή ακριβώς η πτυχή με επίκεντρο την κριτική που άσκησε ο J. Habermas στην καστοριαδική άποψη στο βιβλίο του «Ο φιλοσοφικός λόγος της νεωτερικότητας» και πώς τη σχολιάζει από τη δική του οπτική ο J. Whitebook στο “Intersubjectivity and the monadic core of the psyche: Habermas and Castoriadis on the unconscious”.¹⁵⁸

Ο Habermas, τελευταίος εκπρόσωπος της Σχολής της Φρανκφούρτης, υποστηρίζει από μέρους του ότι η χειραφέτηση, η ηθική δηλαδή ολοκλήρωση και απελευθέρωση, σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο αναστέλλεται στη νεωτερική εποχή εξαιτίας της εξάπλωσης και κυριαρχίας του εργαλειακού λόγου (και του καπιταλισμού φυσικά). Συνεπώς σε μια τελεολογική προσέγγιση της ιστορίας που διαβλέπει στο τέλος της την προοπτική της πλήρους ανθρώπινης ανάπτυξης και πραγμάτωσης, επιλέγει να αντικαταστήσει στον υλιστικό μονισμό του Μαρξ, το υλικό –τεχνικό στοιχείο, με μια ηθική- διαλεκτική αρχή: μέσα από την αφήγηση του περί συνεχούς κοινωνικής μαθησιακής διαδικασίας στοχεύει στην επανεγκαθίδρυση του επικοινωνιακού λόγου ως μέσω αποτίναξης της υποτέλειας των ατόμων, άρα και μοχλό προώθησης της κοινωνικής προόδου.

Ο Habermas εισάγει την 11^η παράδοσή του, (παρατίθενται δώδεκα στο σύνολό τους στο συγκεκριμένο βιβλίο, όπως αυτές δόθηκαν από τον ίδιο στο Πανεπιστήμιο της Φρανκφούρτης το 1983-84, στο College de France το 1984 και στο Cornell University το 1984), η οποία τιτλοφορείται « Παρέκβαση στον Καστοριάδη: Η φαντασιακή θέσμιση », με τα εξής σχόλια για το έργο του Καστοριάδη : «ο Καστοριάδης ανέλαβε την πιο πρωτότυπη, την πιο φιλόδοξη και την πιο βαθυστόχαστη προσπάθεια να σκεφτεί για μια ακόμα φορά ως πράξη την απελευθερωτική διαμεσολάβηση ιστορίας, κοινωνίας, εσωτερικής

¹⁵⁸ Ενδιαφέρουσα είναι και η άποψη του Singer πάνω στην αντιπαράθεση Habermas-Καστοριάδη καθώς εκθέτει με περισσότερη κατά τη γνώμη μου ενάργεια την καρδιά της προβληματικής του ζητήματος και τις θέσεις υπεράσπισης του Καστοριάδη B. Singer, “ *The Later Castoriadis: Institution Under Interrogation*” *Canadian Journal of Political and Social Theory* Vol. 4, No 1, p. 92-93 (Winter 1980).

και εξωτερικής φύσης»¹⁵⁹ . Ιδιαίτερα επικριτικός , αν και όχι άστοχα, εντοπίζει αντιφάσεις και ελλείψεις που μειώνουν την εμψυχωτική για τη συνείδηση κάθε φορέα δράσης προσέγγιση της πράξης μέσα στο καστοριαδικό έργο: οι προϋποθέσεις της πράξης ως αυτενέργειας κρίνονται ρευστές και ανίκανες να συγκροτήσουν μια συστηματική θεωρία.

Ο Habermas απευθύνει, μεταξύ άλλων ενστάσεων, το εξής ερώτημα στον Καστοριάδη: πώς και γιατί η αυτόνομη και αυτόρκτη , με τις δικές της παραστάσεις , ψυχή θα πρέπει να συναντήσει οτιδήποτε άλλο εκτός από τον εαυτό της και τα προϊόντα της¹⁶⁰; Πώς , με άλλα λόγια , επέρχεται η κοινωνικοποίηση του ατόμου , εφόσον υπάρχει ένας εγγενώς ακοινωνήτος «μονήρης πυρήνας» στον ανθρώπινο ψυχισμό; Ο Habermas εναντιώνεται στον Καστοριάδη εξαιτίας του υπερτονισμού του ρόλου των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών καθώς συνιστούν ένα ήδη διαρθρωμένο νοηματικό σύμπαν που καθορίζει εκ προοιμίου την δράση, την αλληλόδραση και τις κοινωνικές πρακτικές και προκαταβάλουν τον τρόπο με τον οποίο τα υποκείμενα συνειδητοποιούν τον εαυτό τους και ερμηνεύουν την εμπειρία τους. Ο Habermas υποστηρίζει ότι έτσι υποβιβάζεται η σπουδαιότητα της γλωσσικής διυποκειμενικής πρακτικής και κυρίως ακυρώνεται η ενσυνείδητη δράση άρα και η κυριαρχία επί της ανθρώπινης πράξης αυτού του οποίου ο Habermas είναι ένθερμος υποστηρικτής , του Λόγου. Στην καστοριαδική σκέψη , η ανθρώπινη διάνοια δεν εξουσιάζεται από τη λογική , επισημαίνει , παρά το γεγονός ότι «περιβάλλεται» από αυτήν, αλλά κυριαρχείται από μια αδιάκοπη ροή παραστάσεων που σημασιοδοτούνται με τον τρόπο που υπαγορεύει το φαντασιακό¹⁶¹ . Το γεγονός αυτό σε συνάρτηση με την σύλληψη της γλώσσας όπως την διατυπώνει ο Καστοριάδης, έχει ως συνέπεια, κατά τη γνώμη του: α) η ανθρώπινη δράση μέσα στους κόλπους της κοινωνίας να μην μπορεί να αυτονομηθεί διότι τα κριτήρια εγκυρότητάς της θέτονται έξωθεν της υποκειμενικής στοχαστικότητας και βούλησης, β) η παραγόμενη κάτω από αυτή τη συνθήκη γνώση σε καμιά περίπτωση να μην είναι ούτε αρκετή ούτε ικανή να «προσβάλει» αυτή που έχει προηγηθεί, γ) η προέλευση του σημασιακού ορίζοντα υπό τον οποίο κατασκευάζεται και λειτουργεί μια κοινωνία, να παραμένει αινιγματική και ρευστή, στερώντας μας το δικαίωμα να γνωρίσουμε το «γιατί επιλέγουμε αυτό και όχι κάτι άλλο» με κάποιο σταθερό και βέβαιο τρόπο , δ) ακόμα και η απροσδιοριστία, η διαπερατότητα των ορίων

¹⁵⁹ Jurgen Habermas , "Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας", μετάφραση: Λ. Αναγνώστου- Α. Καραστάθη , 402, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια (δεύτερη έκδοση) Πρώτη έκδοση: Δεκέμβριος 1993

¹⁶⁰ Whitebook Joel, "Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious", στο M.P.D' Entréves & Benhabib (επιμ.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on: The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 231

¹⁶¹ Habermas , 1993, σελ. 407

της δημιουργίας νέων ειδών, μορφών, κοινωνιών έχει ένα εσωτερικό, πραγματικά υφιστάμενο όριο «υπό τη μορφή της θεσμισμένης κοινωνίας¹⁶²».

Αυτό που στην ουσία επισημαίνεται από τον Habermas είναι ότι οι γλωσσικοί σημασιακοί ορίζοντες (το φαντασιακό) διαμορφώνουν την ιστορία «πίσω από τις πλάτες μας» με αποτέλεσμα το πρόταγμα της χειραφετητικής πολιτικής και η στιγμή της πολιτικής κριτικής, που προωθεί ο Καστοριάδης, κατά την οποία η κοινότητα θέτει την παράδοση υπό αμφισβήτηση και δημιουργεί νέες δυνατότητες σκέψης και δράσης, να είναι αδύνατον να κατανοηθούν. Αυτό συμβαίνει διότι κατά τη γνώμη του Habermas ο Καστοριάδης δίνει σχεδόν αποκλειστική προτεραιότητα στη σημασιακή εξουσία της γλώσσας {άρα στη επίδραση της κοινωνικής δομής} έναντι της ομιλίας (την επέμβαση του φορέα δράσης) γεγονός που οδηγεί στην κατασκευή κλειστών κόσμων οι οποίοι, καθώς προηγούνται κάθε δυνατής εμπειρίας των υποκειμένων και θέτουν τα κριτήρια εγκυρότητας της κοινωνικής τους δράσης: α) μορφοποιούν εκ προοιμίου τις ατομικές ταυτότητες και β) προκαθορίζουν τη διαντίδραση και τις κοινωνικές πρακτικές. Συνεπώς τα υποκείμενα είναι λιγότερο ικανά, απ' ότι ισχυρίζεται ο Καστοριάδης, να διευθετούν «τα υποστασιοποιημένα» σημασιακά πεδία που τους «αποκαλύπτουν» τον κόσμο.

Δύο ζητήματα προκύπτουν ως εκ τούτου για τον Habermas: πρώτον, η αυτονομία της κοινωνικής πρακτικής δεν είναι τελικά ένα αυτονόητο και πραγματοποιήσιμο πρόταγμα στην καστοριαδική σκέψη και δεύτερον, το οποίο και θα μονοπωλήσει το σχολιασμό του Whitebook, πώς είναι δυνατόν ένα άτομο ες αεί διχασμένο σε έναν ιδιωτικό και δημόσιο κόσμο να υπερβεί την υποκειμενικότητά του και να ενσωματωθεί στο κοινωνικά δοσμένο θεσμικό πλαίσιο; Ο Habermas αρνείται την απροσδιοριστία και τη δημιουργική διάσταση του ασυνειδήτου, που στο καστοριαδικό έργο ευαγγελίζεται την ανανεωτική και καινοτόμα ρήξη με το παρελθόν και υποστηρίζει ότι το ριζικό φαντασιακό και πιο συγκεκριμένα η ριζική φαντασία¹⁶³ μας καταλογίζει μια μοναχική στην ουσία πορεία στην κοινωνία και υπονομεύει τις έννοιες που δεσπόζουν στο δικό του έργο: τη διυποκειμενικότητα και την επικοινωνιακή ορθολογικότητα. Η θεώρηση της ψυχής, όπως συγκροτείται από τον Καστοριάδη, καθιστά προβληματική την κοινωνική συνοχή καθώς πριμοδοτεί τον υποκειμενοκεντρικό λόγο και μάλιστα στην πιο απροσδιόριστη μορφή του. Αν κάθε ατομική ψυχή προβάλλει τη ριζική της φαντασία συναγωνιζόμενη το συλλογικό φαντασιακό τότε το αίνιγμα του χωρισμού που προσπαθεί να απαντήσει ο Καστοριάδης παραμένει, όπως και η διαμεσολάβηση ατόμου-κοινωνίας, αίνιγμα.

Ο Whitebook θα υποστηρίξει ότι, σε τελική ανάλυση, στις επιδιώξεις των δύο στοχαστών ο ίδιος διακρίνει μια ουσιώδη ταύτιση: κοινός τους στόχος είναι η

¹⁶² Ο.π., σελ. 409

¹⁶³ ...σύστοιχη με κάθε επιμέρους ψυχικό πυρήνα, άρα κάθε άτομο στην καστοριαδική σκέψη, συνοδοιπόρο σε όλο τον κύκλο της ζωής μας, υπόλογη σε όλα τα στάδια των επιλογών μας...

χειραφέτηση του υποκειμένου, η αμφισβήτηση της κατεστημένης αυθεντίας που στερεί από τον ατομικό λόγο τη δυνατότητα να συμβάλλει άμεσα στην προσωπική του πρόοδο, σαφώς όπως επιχείρησε και ο Μαρξ, προσπαθώντας όμως να υπερβούν το αδιέξοδο μιας μονιστικής θεωρίας που δεν είναι σε θέση να συλλάβει όλο το εύρος των δυνατοτήτων του ανθρώπου. Το Διαφωτιστικό πρόταγμα που υπερασπίζεται ο Habermas αποτελεί, κατά τη γνώμη του Whitebook, μια παραλλαγή του καστοριαδικού προτάγματος της αυτονομίας. Αμφότεροι επεξεργάζονται μια δεύτερη διάσταση πάνω στο μαρξικό υλισμό, από τον οποίο όμως δεν μπορούν να αποδράσουν (η «φυσική»- υλική πτυχή μας θα αποτελεί ες αεί το αναγκαίο υπόστρωμα όπου θα προσκρούει κάθε θεωρητικός συλλογισμός): ο Habermas προσπαθεί να την τοποθετήσει στην επικοινωνιακά συγκροτημένη έννοια του πρακτικού λόγου ενώ ο Καστοριάδης στη φαντασία και ακριβέστερα στο ριζικό φαντασιακό¹⁶⁴.

Η εξαιρετική σημασία που αποδίδει ο Habermas στη γλώσσα ως «το μόνο αληθινό πράγμα του οποίου τη φύση μπορούμε να γνωρίσουμε» καθίσταται προβληματική κατά τη γνώμη του Whitebook: ο ισχυρισμός ότι η εξω-γλωσσική ή εξω-αντιληπτική πραγματικότητα είναι χαώδης, άμορφος πηλός, πάνω στον οποίο μπορούμε να επιβάλλουμε την τάξη και τη σύνθεση των εννοιολογικών – γλωσσικών πλεγμάτων μας κατά βούληση, είναι αστήρικτος¹⁶⁵. Αν τα αντικείμενα δεν ήταν στοιχειωδώς έστω δεκτικά στην οργάνωση, δεν θα μπορούσαμε να τα υποβάλλουμε σε καμία διαδικασία σύνθεσης μέσω της σκέψης ή της γλώσσας. Ο Whitebook υπερασπίζεται έτσι τη καστοριαδική σύλληψη του υποκειμένου: το υποκείμενο διαθέτει σκέψη με περιεχόμενο και πριν την ομιλία και αυτό, θεωρώ πως στην καστοριαδική θεώρηση γίνεται έντονα εμφανές τη στιγμή που κατά τη ρήξη του μονήρη, αδιαίρετου ψυχικού πυρήνα το άτομο δραστηριοποιείται ενεργητικά ώστε να περιορίσει την κυριαρχία του φαντασιακού του και, στρέφοντας το βλέμμα προς τα έξω, να αντιμετωπίσει την κατακλυσμιαία εισαγωγή σημασιών, αντικειμένων και «άλλων». Με τα λόγια του Καστοριάδη στο βλέμμα αυτό δεν υπάρχει τίποτα που να μην έχουμε ήδη «δει» διότι αν αυτό ίσχυε τότε δε θα μπορούσαμε να «δούμε» και τίποτα¹⁶⁶.

Μέσα στο υποκείμενο υπάρχει πρωτίστως το ανθρώπινο απρόσιτο: το ασυνείδητο. Ο Καστοριάδης ενδιαφέρεται για το ασυνείδητο διότι του προσφέρει τη δυνατότητα να αναπτύξει τη θεωρία του περί ριζικού φαντασιακού, μέσω της οποίας θα καταπολεμήσει τον αναγωγισμό όχι μόνο του ορθόδοξου μαρξισμού αλλά και του ορθόδοξου φροϋδισμού, αφού και τα δύο ρεύματα, προτάσσοντας μια αρχή (οικονομική και βιολογική-σωματική

¹⁶⁴ Whitebook, σελ. 231

¹⁶⁵ Whitebook, σελ. 228

¹⁶⁶ «... μια σκέψη μέσα στην οποία δεν υπάρχει τίποτα που να έχουμε σκεφθεί, δεν μπορεί να σκεφθεί τίποτα.» Φ.Θ.Κ. σελ. 156

αντίστοιχα), σε μια προσπάθεια να περιστείλουν το συμβολικό στο πραγματικό, εξοβελίζουν κάθε δυνατότητα αυθεντικά αυτόνομης σκέψης και δράσης και γνήσιας, πρωτότυπης ιστορικής δημιουργίας.

Ο Whitebook ασπάζεται εν πολλοίς την καστοριαδική συσχέτιση ασύνειδης φαντασίας και πολιτικής αυτονομίας, εντούτοις εντοπίζει δυσεπίλυτα προβλήματα και ανυπέρβλητα αδιέξοδα. Κατ' αρχήν, υποστηρίζει ότι ο Καστοριάδης δεν καταφέρνει να απαντήσει με ευκρίνεια και επάρκεια στο πώς τελικά ο μονήρης ψυχικός πυρήνας «ανοίγεται» στον έξω κόσμο. Την ίδια στιγμή που θέτει το ερώτημα αυτό αναδύεται ακολούθως το εξής παράδοξο: αν η ψυχή «δανείζεται» το υλικό και την οργάνωση για τις παραστάσεις της από την πραγματικότητα, πώς η τελευταία εγγράφεται στην πρώτη εφόσον είναι ετερογενείς μεταξύ τους;

Στο παραπάνω παράδοξο ο Καστοριάδης επιχειρεί να διαυγάσει το νόημα και την λειτουργία της παράστασης υπερβαίνοντας τη φροϋδική, επιφανειακή ερμηνεία που τη συνδέει με σταθερά, επαναλαμβανόμενα μοτίβα που σχετίζονται με τις ορμές. Ο ίδιος εκλαμβάνει την ψυχή ως ανεξάντλητο παραστασιακό ρου στον οποίο διαβλέπει μια ενδοψυχική πρώτο- παράσταση, μια αρχική φαντασμάτευση, η οποία δεν συνδέεται σε καμία περίπτωση με κάτι πραγματικό, διακρίνεται δε από απόλυτη ταύτιση και εσωτερική συνοχή και μοναδική της επιδίωξη αποτελεί η διαρκής και με κάθε κόστος διατήρηση της αρχικής ηδονής που αισθάνεται η ψυχή ως αυτόνομο και αυτόρκες όργανο. Εκεί που ο Freud βλέπει χαμένα αντικείμενα (στήθος, στόμα κ.λπ.) ο Καστοριάδης βλέπει ρήγματα, ασυνέχειες και ελλείψεις στο « αυτό- παριστάνειν », τις οποίες η ψυχή, στην απαίτησή της να αποκαταστήσει την αρχική ενοποιημένη εικόνα της, μεριμνά να γεμίσει. Τότε είναι που, σε συνάρτηση με και στη βάση της απαίτησης για πληρότητα, προκύπτει η « ανακάλυψη » των εξω-ψυχικών αντικειμένων του πόθου ως απάντηση στην ανάγκη. Η πραγματικότητα γνωστοποιείται στην ψυχή μέσω των δυσάρεστων συμπτωμάτων που συνδέονται με μια ανικανοποίητη βιολογική ανάγκη, π.χ. η πείνα, σε δεύτερο επίπεδο ανακαλείται το μνημονικό αποτύπωμα της πραγματικής αλλά παρελθούσας ικανοποίησης και πριν λάβει χώρα ξανά ως πραγματική, η ικανοποίηση προκαλείται φαντασιακά ώστε να αποκατασταθεί όσο το δυνατόν γρηγορότερα η ισορροπία στο ψυχικό κύκλωμα. Εδώ επιστρατεύεται η έννοια της έρεισης, πάλι δανεισμένης από τον Freud, σε πιο επεξεργασμένη μορφή: η ψυχή ερείδεται στη βιο-σωματική πραγματικότητα υπό την έννοια όμως ότι η μορφολογία και ο τρόπος λειτουργίας των σχετικών με μια ορμή οργάνων που τη στηρίζουν και την προάγουν, πρέπει να ληφθούν υπ' όψη ως συνθήκη δυνατότητας περιορισμού του εύρους των επιλογών των ψυχικών φαντασματεύσεων. Με άλλα λόγια τα σωματικά δεδομένα δεν είναι η αποκλειστική και αναγκαία συνθήκη ύπαρξης των ορμών και των σχετικών φαντασιώσεων παρά μόνο στο βαθμό που η ψυχή τα έχει

θέσει από ένα πλήθος άλλων ως τα κατάλληλα να εξυπηρετήσουν τον αρχικό και μοναδικό σκοπό της : την επαν-ενοποίηση της παράστασής της.

Η απόλυτη ενοποίηση που θέτει ως στόχο της αυτή η αρχική παράσταση διατηρείται ακόμα και μετά τη ρήξη του μονήρη πυρήνα , όταν το άτομο πια εκτίθεται ολοένα και περισσότερο στον κοινωνικό κόσμο. Αυτό σημαίνει, απροκάλυπτα πια, πως ο μονήρης πυρήνας του ψυχικού υποκειμένου είναι όντως παρών και μάλιστα ως συμπρωταγωνιστής στο έργο της ζωής μας: ακόμα και στη διαδικασία της κοινωνικοποίησης , μέσα στη δίνη των επιβολών και των περιορισμών, διαφυλάττει για τον καθένα μας το δικαίωμα της επιλογής, της προσωπικής πεποίθησης, της αντίρρησης, υπό το κράτος της απροσδιόριστης , απρόβλεπτης, αυθόρμητης , μοναδικής μας αντίληψης, (και όπως το θέτει ο Whitebook αποτελεί την πηγή του «εγώ νομίζω»), η οποία καθοδηγείται από την αρχή της αποκατάστασης της ρήξης του ψυχικού αυτού πυρήνα μετά την είσοδό του στην κοινωνία.

Από τη στιγμή που αφηρητικό σημείο στη θεωρία του αποτελεί η κοινωνική απομόνωση του μονήρη ψυχικού πυρήνα γίνεται αυτονόητο για τον Whitebook ότι ο Καστοριάδης πρέπει να λύσει το γρίφο της κοινωνικοποίησης που απαιτεί διυποκειμενική επικοινωνία. Ξεκινώντας από τον πρωταρχικό , μη αναγώγιμο παραστασιακό\συναισθηματικό\προθεσιακό ρου του ασυνείδητου οφείλει να εξηγήσει όχι μόνο πώς αυτό το κλειστό στον εαυτό του ρεύμα των παραστάσεων δύναται να επικοινωνήσει με την εξω-ψυχική και ετερογενή προς αυτό πραγματικότητα αλλά και πώς θα μετατρέψει τις εικόνες του σε λέξεις. Αυτό είναι το σημείο που αναπτύσσεται και η έντονη αντιπαράθεση με τον Habermas ο οποίος υποστηρίζει ότι ο ιδιωτικός κόσμος , είναι παράγωγο και όχι παραγωγός του δημόσιου , του κοινωνικού κόσμου και αρνείται την ύπαρξη ενός μη-γλωσσικού ασυνείδητου γεμάτου μόνο με εικονιστικές παραστάσεις.

Ο Καστοριάδης έχει αρνηθεί όμως πεισματικά να υποκύψει στην αυταπάτη της δυνατότητας να αναχθεί το ψυχικό στο βιολογικό ή στις κοινωνικές δομές και τη λογική¹⁶⁷ διότι η συναίνεση σε μια τέτοια επιστημονική συγκάλυψη θα υποβίβαζε , κατά τη γνώμη μου, το φαντασιακό από πηγαία , ατέρμονη ανάδυση νέων κοινωνικών μορφών (ιστορία) σε άλλο ένα γονιδιακό πείραμα βιολογικού ή κοινωνικού εξελικτικού σχεδίου και την ιδιαίτερη ατομική ψυχή σε πειραματόζωο. Επίδιωξη αυτού του πειράματος θα ήταν να αναχθεί με οποιοδήποτε κόστος ένας παράλογος «νόμος» που θα ερμήνευε την εμφάνιση διαρκώς μεταβλητών αποτελεσμάτων υπό την επίδραση μόνιμα αμετάβλητων , αιτιών¹⁶⁸. Το φαντασιακό αποτελεί αναμφίβολα στην καστοριαδική προσέγγιση της κοινωνικής συγκρότησης την αιτία για τις αμέτρητες παραλλαγές των κοινωνικο-ιστορικών μορφών. Η πραγματικότητα που βιώνει

¹⁶⁷ ΦΘΚ, σελ. 445

¹⁶⁸ Castoriadis, 1987 , p.40

μια κοινωνία στη θεωρία του Καστοριάδη , είναι στην ουσία η διαρκής και πολυσύνθετη σχέση αναφοράς της σε ένα μάγμα φαντασιακών κοινωνικών σημασιών , των οποίων όμως η καρδιά χτυπά στον ψυχισμό των ατόμων. Κοινωνία και ψυχή είναι δύο μεγέθη εγγενώς διαχωρισμένα και ανόμοια τα οποία αναγκάζονται να συνυπάρξουν. Γέφυρα στο κενό που παρεμβάλλεται ανάμεσα τους αποτελεί μία ψυχική δυνατότητα : αυτή της μετουσίωσης , η οποία επιτυγχάνει όχι μόνο να δώσει στην ψυχή τροφή για την ικανοποίησή της , παίρνοντας υλικά από την κοινωνία, αλλά και να δώσει στην κοινωνία δυναμικό να την υπηρετεί και να την αναπαράγει.

Από την άλλη , οι ψυχογενετικές διαδικασίες παίζουν για τον Καστοριάδη αποφασιστικό ρόλο στην γένεση και εγκαθίδρυση (θεσμοποίηση) των κοινωνικών κατηγοριών που «προικίζουν» τα άτομα με συνείδηση και αποδίδουν κοινωνικά χαρακτηριστικά , διαφοροποιημένου και απαραίτητα συμπληρωματικού χαρακτήρα. Οι διαδικασίες αυτές προϋποθέτουν τις κοινωνικές διαδικασίες χωρίς όμως να ανάγονται σε αυτές: ο χριστιανός , ο προτεστάντης, ο άθεος, ο προλετάριος ή ο καπιταλιστής είναι δευτερογενείς θεσμοί που επενδύουν σε και επενδύονται από πρωταρχικές , κεντρικές , φαντασιακές σημασίες όπως του Θεού ή του χρήματος , δομώντας μια συγκεκριμένη πραγματικότητα , πάντα σε κοινή αναφορά και συστοιχία με το εκάστοτε μάγμα των φαντασιακών κοινωνικών σημασιών. Με λίγα λόγια , ο καπιταλιστής, ο προλετάριος, η μηχανή, το εργοστάσιο, η αγορά και ότι συνεπάγεται ο καπιταλισμός, επί παραδείγματι, δεν αποτελούν ορθολογική εφεύρεση ούτε σχέσεις επένδυσης σε αντικείμενα που τα «μαγνητίζει» μια βιολογική ανάγκη αλλά μια σύμπραξη πολλαπλών μετουσιώσεων που ξεδιπλώνονται ως συνιστώσες της θεσμισμένης κοινωνίας.

Τέλος , παρά το γεγονός ότι ο Καστοριάδης αντιτάσσεται σε όσους υποστηρίζουν ότι τα αντικείμενα επιδέχονται ως «άγραφη δέλτος» τα δικά μας σημασιολογικά πλέγματα , δεν καταφέρνει, κατά τη γνώμη του Whitebook, να μην συμπεριλάβει στη θεωρία του μία έννοια που αποδίδει ένα μεγάλο βαθμό παθητικότητας στη φύση των πραγμάτων και της κοινωνίας εν γένει: το μάγμα. Αν και υποστηρίζει πως τα πράγματα και ο κόσμος δεν μπορούν να νοηθούν ως αιώνια αμετάβλητες οντότητες , παρά μόνο ως κατασκευές μιας συγκεκριμένης κοινωνικο-ιστορικής θέσμησης , δημιουργίες ενός κοινωνικού φαντασιακού , ¹⁶⁹ορίζει το μάγμα ως « αυτό που μπορούμε να εξάγουμε (ή μέσα στο οποίο μπορούμε να κατασκευάσουμε) συνολιστικές οργανώσεις απροσδιόριστου αριθμού αλλά που δεν μπορεί ποτέ να ανασυγκροτηθεί (ιδεατά) με συνολιστική (πεπερασμένη ή άπειρη) σύνθεση αυτών των οργανώσεων»¹⁷⁰, με αποτέλεσμα να υπονοείται μια άκαμπτη παγιωμένη διάσταση του τρόπου του «είναι» της κοινωνίας , που βρίσκεται ακριβώς εκεί από όπου πρέπει να επέλθει και η ανατροπή, η δημιουργία του ριζικά νέου :

¹⁶⁹ ΦΘΚ, σελ. 470

¹⁷⁰ ΦΘΚ., σελ. 479

στα θεμέλια της κοινωνικής θέσμησης. Με λίγα λόγια , το μάγμα διακρίνεται μάλλον για την παθητικότητά του , μέσω της διαρκούς , αδιαπραγμάτευτης, ασφυκτικά συνεκτικής και βίαιης εναπόθεσης σημασιακών στρωμάτων , που αφορούν την παράσταση, τη φύση και τη γλώσσα.

Ο Καστοριάδης φαίνεται να έχει προνοήσει για μια τέτοια παρεξήγηση της έννοιας «μάγμα» και έχει δώσει την ερμηνεία της εφαρμογής του όρου: ο μαγματικός χαρακτήρας των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών δεν αποβλέπει στο να παγιώσει και να σταθεροποιήσει άπαξ διαπαντός τις νοηματικές παραπομπές μιας θεσμισμένης κοινωνίας αλλά απεναντίας να τους προσδώσει , αντίστοιχα με το νόμο που διέπει και την ύπαρξη και ανάδυση του «φυσικού» μάγματος από τη γη, κίνηση και ρευστότητα , φαινόμενα που προκαλούν την ανακατάταξη και το μετασχηματισμό των στοιχείων που συναντά στο διάβα του. Με τα λόγια του Καστοριάδη « ο άνθρωπος μπορεί (μέσα στο μάγμα των σημασιών) να κινείται και να δημιουργεί μέσα στο λόγο και χάρη σ' αυτόν , δεν είναι καθηλωμένος για πάντα από σημααινόμενα μονοσήμαντα και πάγια των λέξεων που χρησιμοποιεί...»¹⁷¹

¹⁷¹ ΦΘΚ., σελ. 349

ΑΝΑΚΕΦΑΛΑΙΩΣΗ – ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑ

ΤΟ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΟ: Ο ΜΙΤΟΣ ΤΗΣ ΑΡΙΑΔΝΗΣ ΣΤΟ ΛΑΒΥΡΙΝΘΟ ΤΗΣ ΑΝΘΡΩΠΙΝΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

Η ολοένα αυξανόμενη πίστη στην επιστήμη και την τεχνολογία, η συρρίκνωση της προοπτικής μέλλοντος χρόνου στο άμεσο παρόν, η απροσμέτρητη απόσταση από τα κέντρα λήψης αποφάσεων, η απαξίωση του παρελθόντος για χάρη ενός εικονικού μέλλοντος ακόμα και η δήθεν εγγύτητα με κόσμους και κοινωνίες, πολιτισμούς του μικρόκοσμου και του μακρόκοσμου, χρεοκόπησαν τόσο την πραγματικότητά μας όσο και τη φαντασία μας. Αυτή η χρεοκοπία αποτέλεσε το κίνητρο της παρούσας εργασίας και οι προσδοκίες μου ανταμείφθηκαν. Ο Κορνήλιος Καστοριάδης, αόρατος ως τώρα στη θητεία μου στην κοινωνιολογία, αναδύθηκε ζωντανός όσο ποτέ μέσα από συνεντεύξεις, βιβλία, άρθρα, εκπομπές και αφιερώματα. Για μένα δεν αποτέλεσε μία θεωρία άλλης μιας αυθεντίας αλλά μια ουσιαστική, πραγματοποιήσιμη εφαρμογή, μια κοινωνική πρακτική που μετέδωσα και σε άλλους. Αντίθετα από αυτό που υποστήριζε ο Kuhn, εγώ έβγαλα τα επιστημονικά γυαλιά και είδα με τα μάτια της ψυχής τη δημιουργία, πολλές φορές και από την αρνητική πλευρά της.

Το ερευνητικό μου ερώτημα συγκροτήθηκε στον αντίποδα τόσο της κλασσικής παράδοσης όσο και της σύγχρονης στροφής, στην κοινωνιολογία. Αυτό συνέβη διότι και οι δύο αυτές όψεις γεννούσαν περισσότερα ερωτήματα από τις ερμηνείες που πρόσφεραν ενώ καμία δεν μπορούσε να εξηγήσει τη συνύπαρξη της παράνοιας και της μισαλλοδοξίας, που επικρατούν με απόλυτη νομιμότητα, ταυτόχρονα με την πρόοδο του πνεύματος, την αρετή, την αυτοθυσία και την αλληλεγγύη που επιδεικνύουν μεμονωμένα άτομα ή συσπειρώσεις.

Το επιχείρημα ξεδιπλώθηκε ως εξής:

- Πρώτος στόχος ήταν να ορίσω το θεωρητικό πλαίσιο απέναντι στο οποίο θα αντιπαραβαλλόταν η καστοριαδική ριζοσπαστική προσέγγιση του κοινωνικού. Στην αφετηρία της εργασίας περιέγραψα στοιχειωδώς τις δύο κυρίαρχες και ριζικά αντίθετες μεταξύ τους τάσεις της κοινωνιολογικής παράδοσης, οι οποίες, πάνω στο ζήτημα της συγκρότησης των ανθρώπινων κοινωνιών, είτε δίνουν το προβάδισμα στους προϋπάρχοντες δομικούς περιορισμούς που προκαθορίζουν και διαμορφώνουν την ανθρώπινη δράση (Marx, Durkheim) είτε εστιάζουν στον συσχετισμό και την αλληλόδραση των ατόμων μεταξύ τους στη βάση νοηματοδοτημένων εμπρόθετων στόχων (Weber). Η συγκριτική ανάλυση ολοκληρώθηκε με την παρουσίαση μιας πιο σύγχρονης άποψης που επιδίωκε να συνθέσει τις δυσιστικές αυτές απόψεις (Giddens) καταλήγοντας όμως να εγκλωβίζεται σε ένα φαύλο κύκλο επικαθορισμών που πριμοδοτούν τη δράση ως συγκροτητικό και ανανεωτικό στοιχείο της κοινωνικής

πραγματικότητας. Το συμπέρασμα στο οποίο κατέληξα ήταν ένα πρακτικό αδιέξοδο που έτεινε να παρουσιάσει το υποκείμενο είτε ως δέσμιο μιας αυτεξούσιας ιστορικής παγίωσης της δράσης είτε μιας απεριόριστης, διαρκώς αναστοχαστικής, αναζήτησης νοήματος τόσο στη δράση του όσο και στη δράση των άλλων.

- Στην παραπάνω θεωρητική συσκότιση των πραγματικών συνθηκών αλληλεπίδρασης δομής- δράσης εισήγαγα την καστοριαδική θεώρηση του κοινωνικο-ιστορικού, αρχής γενομένης από την κριτική που άσκησε στην υλιστική θεώρηση της ιστορίας κατά Marx, ώστε να εξάγω τα επίμαχα εκείνα στοιχεία που διαρθρώνουν και διαφοροποιούν τον καστοριαδικό στοχασμό από ότι έχω παρουσιάσει, δίνοντάς του το πλεονέκτημα μιας εναλλακτικής , θεώρησης της κοινωνίας ως οντότητας που οργανώνει και οργανώνεται γύρω από φαντασιακές σημασίες, δημιουργήματα , εν πολλοίς, της ανώνυμης συλλογικότητας, ριζικά διαφορετικών από κοινωνία σε κοινωνία , οι οποίες παρέχουν ταυτότητες , θέσεις αλλά και ευκαιρίες για αυτοσχεδιασμό και παρεμβάσεις σε όλα τα μέλη της κοινωνίας. Η κοινωνική ταυτότητα των ατόμων στην καστοριαδική οπτική δεν εξαντλείται εν τούτοις στις αιωρούμενες θεσμισμένες κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και τις αντίστοιχες πρακτικές: στην ουσία οι σημασίες αυτές πλαισιώνουν και επενδύουν με επιλεγμένα από τα ίδια τα άτομα κοινωνικά υλικά, την μοναδική για το καθένα, ριζική φαντασία.

Η καινοτομία που εισάγει ο Καστοριάδης σχετικά με τον τρόπο που επέρχεται η κοινωνική μεταβολή συμπυκνώνεται, κατά τη γνώμη μου, εύστοχα στην εννοιολόγηση και περιγραφή της ανθρώπινης πράξης και εδώ θα αφήσω τον ίδιο να μιλήσει :

« Η πράξη είναι μια συνειδητή δραστηριότητα... είναι κάτι εντελώς άλλο από την εφαρμογή μιας προηγούμενης γνώσης ... (αν και) στηρίζεται σε μια γνώση... αποσπασματική ... διότι δεν μπορεί να υπάρξει εξαντλητική θεωρία του ανθρώπου και της ιστορίας... και προσωρινή... διότι η πράξη κάνει συνεχώς να αναδύεται νέα γνώση... για την πράξη ο έσχατος βαθμός είναι ο μετασχηματισμός του δεδομένου το ίδιο το αντικείμενο της πράξης είναι το καινούργιο, το πραγματικό , και όχι ένα σταθερό κατασκευάσμα , περιορισμένο και νεκρό (και) δεν επιτρέπει την αναγωγή του στην απλή υλοποιημένη αποτύπωση μιας εκ των προτέρων συγκροτημένης ορθολογικής τάξης... (επιπλέον η πράξη επιφέρει) μια διαρκή τροποποίηση στο περιεχόμενο και τη μορφή της σχέσης ανάμεσα σε ένα υποκείμενο και ένα αντικείμενο που δεν μπορούν να ορισθούν μια για πάντα ... η πράξη είναι αυτό που σκοπεύει την ανάπτυξη της αυτονομίας ως σκοπό και χρησιμοποιεί προς αυτόν το σκοπό την αυτονομία ως μέσο»¹⁷².

¹⁷² Φ.Θ.Κ. σελ. 114-116

Ποιος είναι τότε ο ρόλος των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών; Θεωρώ πως οι σημασίες αυτές διαγράφουν το πραγματοποιημένο (ιστορικό, διαχρονικό) και όχι το πραγματοποιήσιμο (σύγχρονο) σύμπαν της ανθρώπινης δράσης. Ένας απαραίτητος όρος «ύπαρξης» τους (παροντοποίησής τους) είναι οι ψυχογενετικές διαδικασίες που καθιστούν τα υποκείμενα δεκτικά στην υιοθέτηση και ενεργοποίηση κάποιων, και όχι άλλων, σημασιών μέσα από το νοηματικό αυτό σύνολο με αποτέλεσμα να μιλάμε, κατά τη γνώμη μου, για δράση ως ατομική επιλογή παρά ως αυτόματο συνεπακόλουθο. Στην περίπτωση π.χ. του καπιταλιστή οφείλουμε να διακρίνουμε την διαπλοκή των δύο αυτών συνιστωσών: ενός ειδικού, υποκειμενικού, φαντασιακού σχηματισμού (την επένδυση στη μηχανή)¹⁷³ και ενός κοινωνικού θεσμού (της επιχείρησης). Ξεχωριστά αποτελούν «φαντάσματα» ενώ στη σύμφυσή τους συγκροτούν την καπιταλιστική κοινωνία. Αυτό σημαίνει ότι οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες και οι κοινωνικές διαδικασίες που αυτές κυοφορούν, προϋποτίθενται ώστε να αναδυθούν τα ιδιαίτερα ριζικά φαντασιακά τα οποία όμως προαπαιτούνται για την εγκαθίδρυση και θεσμοποίηση των σημασιών αυτών.

- Η κριτική που υφίσταται η καστοριαδική θεώρηση περιστρέφεται γύρω από την επικρατούσα αμφισβήτηση α) της ουσιαστικής επενέργειας της κοινωνικής δράσης επί της υφιστάμενης δομής όπως η τελευταία διαμορφώνεται από το σύνολο των φαντασιακών σημασιών και β) της δυνατότητας κοινωνικοποίησης της ασυνείδητης ψυχικής δομής, της ριζικής φαντασίας του ατομικού φορέα δράσης, εφόσον η επενέργεια της κοινωνίας δεν δύναται να κυριεύσει και να μετατρέψει ολοκληρωτικά το ψυχικό άτομο σε κοινωνικό υποκείμενο. Το πρώτο σκέλος της διένεξης των επικριτών της θεωρίας, βρίσκει, κατά τη γνώμη μου, την απάντησή του στην ιδανική έκφραση της ατομικής πράξης που μπορεί να «αλλάξει» τον κόσμο: στο πρόταγμα της αυτονομίας, το οποίο, δυστυχώς, δεν εξετάστηκε στην παρούσα εργασία¹⁷⁴. Όσον αφορά το δεύτερο σκέλος, πρόκειται για ένα ζήτημα του οποίου η απάντηση είναι καθοριστικής σημασίας στην καστοριαδική θεωρία: ψυχή και κοινωνία είναι, και παραμένουν για πάντα, δύο πόλοι εκ διαμέτρου αντίθετοι και αταίριαστοι: ο ψυχικός πυρήνας παραμένει ακοινωνήτος εξασφαλίζοντας στον καθένα μας τη μοναδικότητα της ύπαρξής του μέσα σε ένα απειράριθμο σύνολο ατόμων και δεν μπορούμε να αναπτύξουμε μια ντετερμινιστική θεωρία που να εξηγεί τη βίαιη μετάβαση από το ψυχικό στο κοινωνικό. Η εμπειρία επιβεβαιώνει ότι αυτή η μετάβαση τελικά πραγματοποιείται δίνοντάς μας τη δυνατότητα να δούμε μόνο τις εκφάνσεις της.

Η καστοριαδική προσέγγιση αν και συγκεντρώνει αρκετά από τα γνωρίσματα του μεταδομισμού (απόρριψη μιας θεμελιώδους θεωρητικής γενικευτικής

¹⁷³ Φ.Θ.Κ. σελ.449

¹⁷⁴ Εκτενής αναφορά του Καστοριάδη στην έννοια του προτάγματος σε υποκειμενικό επίπεδο στο κεφ. «Οι υποκειμενικές ρίζες του επαναστατικού προτάγματος» Φ.Θ.Κ. σελ.136

αρχής σχετικά με την κοινωνική συγκρότηση και μεταβολή, έμφαση στην ετερογένεια των κοινωνιών και όχι στην υπαγωγή τους σε ένα γενικευτικό, ομοιογενές μοντέλο, μετατόπιση του νοήματος από την αυστηρή ταύτιση σημαίνοντος – σημαινόμενου στην πολυσημία) καταφέρνει με την αρωγή της ψυχανάλυσης να στοχαστεί με περισσότερη, κατά τη γνώμη μου, επιτυχία πάνω στη διάκριση δομής-δράσης: η θεωρία του για το φαντασιακό υπερβαίνει τις δυϊστικές αντιλήψεις σχετικά με την κοινωνική συγκρότηση α) υπό το φως μιας αυθεντικής, δημιουργικής ψυχής, απρόβλεπτης και ανοιχτής στην έμπνευση και τη δημιουργικότητα, που αφήνει στον καθένα μας τη δυνατότητα να επιδιώξει τη μεταβολή και να εργαστεί προς αυτή την κατεύθυνση και β) υπό το κράτος των κοινωνικών φαντασιακών σημασιών που προσδίδουν «συνοχή στο απροσδιόριστο και ουσιωδώς ανοικτό πλήθος ατόμων, πράξεων, αντικειμένων, λειτουργιών, θεσμών, ..., που αποτελούν κάθε φορά, συγκεκριμένα, την κοινωνία.»¹⁷⁵. Η έννοια της δομής χάνει τον αυστηρά παγιωμένο χαρακτήρα της λόγω του μαγματικού τρόπου θέσμισης της κοινωνίας (που σημαίνει ακαθοριστία, αναδιάρθρωση, ρευστότητα και, τυχειότητα) ενώ ο φορέας δράσης διαμορφώνει τη δράση του - σε άμεση συνάρτηση με τη ριζική του φαντασία – ερμηνεύοντας τη θεσμισμένη κοινωνία με τον δικό του, πολλές φορές μάλιστα, μη στερεοτυπικό τρόπο. Αν, παραδείγματος χάριν, για μια κοινωνία τίθεται η αξία του κέρδους στον κεντρικό σημασιακό της ορίζοντα, ο τρόπος που κάθε επιμέρους άτομο θα τη συλλάβει, θα την ενσωματώσει και θα την επιδιώξει είναι, όπως το αντιλαμβάνομαι, καθαρά προσωπικός. Τι σημαίνει αυτό πρακτικά; Σημαίνει ότι κάποιος θα βγάλει κέρδος, θα εκτελέσει δηλαδή την κοινωνικά θεσμισμένη επιταγή, είτε γδέρνοντας φώκιες για να πουλήσει τη γούνα τους, είτε μεταφέροντας άπορες ή κακοποιημένες γυναίκες με το πρόσχημα της ελευθερίας και της ευημερίας κάπου μακριά όπου κάποιος άλλος θα τις εκμεταλλεύεται, είτε απλά θα προσπαθήσει να προσληφθεί σε μια επιχείρηση. Οι τρόποι, εν ολίγοις, με τους οποίους θα πραγματοποιηθεί τελικά ο στόχος χαρακτηρίζονται από αστείρευτη ποικιλία, πρωτοτυπία άρα ριζική φαντασία.

Σε αυτό το σημείο αναγνωρίζω ότι προκύπτει, κατ' εμέ, το κομβικό και ουσιώδες πρόβλημα στην καστοριαδική θεώρηση: τη στιγμή που ο ίδιος ο Καστοριάδης τονίζει επανειλημμένα ότι το θεσμίζον όργανο είναι μια απρόσωπη και ανώνυμη συλλογικότητα και ότι «μόνο οι μάζες μπορούν να πραγματοποιήσουν μια καινούργια κοινωνία», πώς μπορούμε να υπερασπιστούμε, μέσα από τη θεωρία του, την ενεργό συμμετοχή και τον επιμερισμό της ευθύνης του κοινωνικού μετασχηματισμού, σε συγκεκριμένους και μεμονωμένους φορείς δράσης; Ο Καστοριάδης, όσο και αν πασχίζει να εδραιώσει ένα κραταιό υποκείμενο με μετασχηματιστικές ικανότητες, θεωρώ πως εγκλωβίζεται σε μια από τις θεμελιώδεις αρχές που πρεσβεύει η φρουδική ψυχανάλυση: έχει παραδεχτεί ότι η αρχή της ηδονής δεν ακυρώνεται αλλά

¹⁷⁵ Φ.Θ.Κ. σελ.511

εξακολουθεί έστω και μεταμφιεσμένα, διαμεσολαβημένα, να πιέζει για ικανοποίηση. Συνεπώς αρθρώνει κάθε υποκειμενική προσδοκία, κάθε πλάνο ζωής, κάθε υποκειμενική βλέψη για το αλλιώτικο, το ανατρεπτικό, ως επιθυμία και άσβεστο πόθο: «έχω την επιθυμία, αισθάνομαι την ανάγκη... επιθυμώ να μπορώ...»¹⁷⁶. Καθώς αντιλαμβάνεται τον κίνδυνο, επιχειρεί να παρουσιάσει τα περιεχόμενα της αρχής της πραγματικότητας ως «βεβιασμένα» από τις φαντασιακές σημασίες συγκεκριμένων ιστορικών μορφών κοινωνίας, που μέσα στην προσωρινότητά τους διαστρεβλώνουν το αιώνιο «είναι» του κοινωνικού και κατά συνέπεια και των πραγματικών απαιτήσεων της αρχής αυτής. Με αυτόν τον τρόπο προσπαθεί να φέρει τις ατομικές επιθυμίες (τις οποίες μέσα από τις περιγραφές του μοιάζει να επενδύει με πιο κοινωνικά χαρακτηριστικά από όσο επιτάσσει η ψυχανάλυση) και τις κοινωνικές επιταγές (από τις οποίες όμως αφαιρεί την εκμετάλλευση και την καταπίεση) πιο κοντά μεταξύ τους με συνέπεια να μας υποβάλλει, κατά κάποιο τρόπο την ιδέα της μελλοντικής σύγκλισης των δύο προς την κατεύθυνση της αυτονομίας και της χειραφέτησης ατόμου και κοινωνικού συνόλου. Με λίγα λόγια, μοιάζει να μας δείχνει μια μελλοντική κοινωνία όπου η επιθυμία κάθε υποκειμένου (κυρίως αυτή της αυτονομίας και της χειραφέτησης) θα συμπίπτει με την επιθυμία και πολλών άλλων (που θα αποτελέσουν το θεσμίζον όργανο της φαντασιακής σημασίας της αυτονομίας).

Συμπερασματικά, για τον Καστοριάδη, ο άνθρωπος, έστω και βίαια, γίνεται κοινωνικό άτομο (και αυτό είναι το ζητούμενο) πρώτον γιατί τα στάδια ωρίμανσής του συμπεριλαμβάνουν και τους άλλους και δεύτερον γιατί ο κόσμος που εισάγεται, βρίθεται από «πράγματα» τα οποία δεν μπορεί πια, παρά να τα λάβει υπ' όψη του. Ως τι όμως; αυτό το αναλαμβάνει η ψυχή που διαλέγει από τα στοιχεία αυτά, εκείνα που ικανοποιούν (παραστασιακά) την απαίτηση της για νόημα (επιστροφή στην ευχαρίστηση που πηγάζει από την ενότητά της) και θα μπορούσαν να είναι οποιαδήποτε ή και τα πάντα (άλογα με φτερά ή κρανία γεμάτα κρασί). Εδώ υπεισέρχονται οι κοινωνικές φαντασιακές σημασίες, οι οποίες συνιστούν το νοηματικό ορίζοντα μιας συγκεκριμένης κοινωνίας, γεμάτο νοήματα και σύμβολα που καθιστούν την κοινωνία σημαίνουσα και κατανοητή σε όλα τα μέλη της, μαέστρο σε μια συναυλία που παίζουν όλα τα όργανα αλλά όχι ταυτόχρονα. Αυτό που δημιουργεί, όχι την κοινωνία, αλλά κάθε συγκεκριμένη κοινωνία, είναι η θεσμισμένη και η θεσμίζουσα κοινωνία στη σύνθεσή τους και σε αναφορά με τον κοινό αυτό κόσμο σημασιών που δρα ως ένα καταγωγικό στοιχείο και ένα δομοποιητικό σχήμα για οτιδήποτε έχει νόημα και αξία για την κοινωνία και ο οποίος προκύπτει από το κοινωνικό φαντασιακό. Το κοινωνικό φαντασιακό δεν αποτελεί μια πράξη αλλά μια ατέλειωτη συλλογή, όπως υποστηρίζει ο Καστοριάδης, πραγματικών, ορθολογικών και συμβολικών αναμετρήσεων, η επιλογή των οποίων θέτει το αποδεκτό για κάθε κοινωνία κοινό όριο ύπαρξης.

¹⁷⁶ Φ.Θ.Κ. σελ. 237, 238

Ψυχή και κοινωνία δεν υφίστανται η μια δίχως την άλλη: αν η πρώτη έμενε κλειστή η δεύτερη θα ήταν ανύπαρκτη και θα νοούνταν ως φύση και αν η κοινωνία δεν περιείχε μια δεξαμενή απίστευτα πολλών και διαφορετικών «υλικών» η ψυχή θα πέθαινε από καχεξία.

ΕΠΙΛΟΓΟΣ

«Εγώ νομίζω ότι το κεντρικό σημείο αυτού του στόχου, του οράματος όπως λέτε, είναι μια κοινωνία, που είναι ελεύθερη με την έννοια ότι και το κοινωνικό σύνολο πραγματικά ασκεί την εξουσία και όχι μια ολιγαρχία· μέσα σ' αυτό το κοινωνικό σύνολο ο καθένας είναι αυτόνομος όσο είναι δυνατόν, δεδομένου ότι είμαστε



κοινωνικά όντα και δεν μπορεί να κάνει ο καθένας φυσικά ό,τι του κατεβαίνει. Αλλά αυτό το οποίο μπορεί να κάνει, μπορεί να το κάνει μόνος του και τα όρια σ' αυτό που μπορεί να κάνει καθορίζονται όχι αυθαίρετα από μια κυβέρνηση, αλλά όλο τον κόσμο και συμμετέχει και το ίδιο το άτομο στη ρύθμιση αυτών των ορίων.» (Η συνέντευξη δόθηκε από τον Κορνήλιο Καστοριάδη στο δημοσιογράφο κ. Γιώργο Χατζηβασίλη της ελληνόφωνης εφημερίδας του Σίδνεϋ, «Ο Κόσμος», κατά την επίσκεψη του φιλοσόφου στην Αυστραλία, και δημοσιεύτηκε στο φύλλο της 23ης Αυγούστου 1991.)

Στο τέλος αυτής της «παιδευτικής», με την αρχαία σημασία του όρου, διαδρομής, το μόνο που θα ήθελα να κρατήσω είναι το νόημα του παραπάνω αποσπάσματος από συνέντευξη του Καστοριάδη που συμπυκνώνει με απλά λόγια όλα όσα πρέσβευε. Ίσως να φταίει το γεγονός ότι φαντάζει ουτοπία το όραμά του και ο ίδιος ένας αθεράπευτος ιδεαλιστής για το ότι δεν βρίσκουμε κάποιον που να υπερασπίζεται και να συνεχίζει το έργο του¹⁷⁷ με την ίδια θέρμη. Ίσως όμως να φταίει και το γεγονός ότι ο κόσμος πια βρίθεται από «αυτόνομους» οι οποίοι, όπως ανέφερε σε άλλη του συνέντευξη¹⁷⁸, νομίζουν ότι αυτονομία σημαίνει να κάνει κανείς ότι του κατέβει, χαμένος στην αναρχία και το χάος. Γεγονός όμως παραμένει ότι χρειάζεται σθένος, διορατικότητα και ευρυμάθεια για να παρακολουθήσει κάποιος τους συλλογισμούς του ακόμα και όταν εκείνοι απλά αγγίζουν τη δαιδαλώδη πορεία της σκέψης του. Όποια και αν είναι η ένσταση που θα μπορούσε κανείς να του απευθύνει είτε σχετικά με το αδιέξοδο που караδοκεί στο κατώφλι του προτάγματος για κοινωνική και ατομική αυτονομία, είτε με την ανυπέρβλητη δυσκολία να ρίξουμε φως σε αυτό που γεννιέται και παραμένει στο σκοτάδι της συνείδησής μας, ο Καστοριάδης θα την αντέκρουε καθώς είναι αυτή ακριβώς η αδυνατότητα του ολοκληρωτικού, υπολογιστικού, ορθολογικού ελέγχου με προδιαγεγραμμένο τον σκοπό και το αποτέλεσμα που διαρκώς προβάλλει στην πολιτική του θεωρία υποστηρίζοντας ότι το «πάντρεμα» των ποικίλων και διαφορετικών πτυχών \λειτουργιών\συστατικών\ συμπεριφορών εντός του κοινωνικού συνόλου, δεν αφορά ένα «προξενιό» από συμφέρον αλλά έναν έρωτα άνευ όρων: θα πεθαίναμε χωρίς να ζούσαμε αν δεν «γεννούσαμε» σχέδια, αν δεν κάναμε όνειρα, αν δεν κρατούσαμε ζεστή την ελπίδα, αν δε σηκώναμε ψηλά το κεφάλι να δούμε το φως, αν στον ουρανό βάζαμε όρια, αν δε λέγαμε

¹⁷⁷ «Προς αυτήν την κατεύθυνση, ο Hans Joas έχει διατυπώσει το κεντρικό ερώτημα για τους διανοητές της δικής μας γενιάς -οι οποίοι συμφωνούμε με το μεγαλύτερο τμήμα των θέσεων του Καστοριάδη, αλλά δεν μπορούμε πλέον να προσχωρήσουμε στην ιδέα της επανάστασης- ως εξής: «Πώς είναι δυνατόν να συνεχίζουμε να πιστεύουμε και να προσπαθούμε να πραγματοποιήσουμε το πρόταγμα της αυτονομίας, όταν ο μύθος της επανάστασης έχει πεθάνει;» Joel Whitebook στο "Του Κορνήλιου Καστοριάδη: είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας", σελ. 73, «συνεντεύξεις-μεταφράσεις-επιμέλεια: Τέτα Παπαδοπούλου, Τέτα Παπαδοπούλου και Εκδόσεις Πόλις, Πέμπτη έκδοση 2001

¹⁷⁸ (ΕΤ. 1 Παρασκήνιο)

«λουλούδια» τα παιδιά μας. Στις μέρες μας μια τέτοια υπενθύμιση θα είχε εξαιρετικά αποτελέσματα σαν αντίδοτο στην ασθένεια της λησμονιάς που επιτάσσει μόνο να αναπνέουμε , τάχα πως ζούμε , αλλά να μην σκεφτόμαστε για να μην αμφιβάλλουμε.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Αντωνοπούλου Μαρία Ν. , "Οι Κλαστικοί της Κοινωνιολογίας: Κοινωνική θεωρία και Νεότερη κοινωνία" , Εκδόσεις Σαββάλας 2008

Arnason Johann P. , "Culture And Significations" Thesis Eleven, No 22 ,1989

Γουργουρής Στάθης, "Φιλοσοφία και Μετουσίωση", Νέα Κοινωνιολογία, τεύχος 31, Φθινόπωρο 2000

Castoriadis Cornelius, " The Imaginary: Creation in The Social – Historical Domain" , Identity Documents 6, 1987

Craib Ian, "Σύγχρονη Κοινωνική Θεωρία: Από τον Πάρσονς στον Χαμπερμας" , πρόλογος – επιμέλεια: Παντελής Ε. Λέκκας., Επιστημονικές Εκδόσεις Τόπος, 2011

Durkheim Emile, "The Elementary Forms of Religious Life" , , new translation by Karen E. Fields , Free Press 1995

Elias Norbert , " Η Θεωρία του Συμβόλου", μετ. Ρεβέκκα Πέσσαχ, επιμ. Αντώνιος Κ. Παπαντωνίου, Εκδόσεις Μεταίχμιο 2010

Giddens Anthony , "The Constitution of Society : Outline of the Theory of Structuration" , , University of California Press Berkley and Los Angeles , 1984

Grawitz Madeleine, "Μέθοδοι των Κοινωνικών Επιστημών" ,, τομ. 1 , Εκδόσεις Οδυσσεας, 2006

Habermas Jurgen , "Ο Φιλοσοφικός Λόγος της Νεωτερικότητας", μετάφραση: Λ. Αναγνώστου-Α. Καραστάθη , Εκδόσεις Αλεξάνδρεια (δεύτερη έκδοση) Πρώτη έκδοση: Δεκέμβριος 1993

Joas Hans and Meyer Raymond, " Istitutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis; s Political Philosophy " , American Journal of Sociology, Vol. 94, No. 5 (Mar. 1998)

Kalyvas Andreas, "Norm and Critique in Castoriadis' s Theory of Autonomy" Constellations Vol. 5 , No. 2 , 1998, Blackwell Publishers.

Καστοριάδης Κορνήλιος, "Η Φανταστική Θέσμιση της Κοινωνίας" , μτφ. Σ. Χαλικιάς, Γ. Σπαντιδάκη, Κ. Σπαντιδάκης, επιμ. μτφ. Κ. Σπαντιδάκης, Εκδόσεις Ράππα, 1981

Καστοριάδης Κορνήλιος, «Ανθρωπολογία, φιλοσοφία, πολιτική», μτφ. Καρακάλου Κωνσταντίνα, Νέα Κοινωνιολογία, Τεύχος 31 , Φθινόπωρο 2000, 13^{ος} χρόνος, Β' Περίοδος

Lallement Michel , "Ιστορία των Κοινωνιολογικών Ιδεών", Εκδόσεις Μεταίχμιο, 2001

Leledakis Kanakis, "The mode of being" of the social and of the psyche: on Cornelius Castoriadis' late work" Leledakis K. (επιμ.) The Social Theory of Cornelius Castoriadis London: Peter Lang, 2010

Μαρξ Καρλ - Έγκελς Φρίντριχ, "Η Γερμανική Ιδεολογία", τόμος 1^{ος} Μετάφραση: Κ. Φιλίνη, Εκδόσεις Gutenberg, Αθήνα 1997

Μουζακίτης Άγγελος , "Κορνήλιος Καστοριάδης : Η Κοινωνική Μεταβολή ως Δημιουργία", Intellectum ,Τεύχος 4, Μάιος 2008

Romanos Vassilios, : "The Critique of the Marxist Theory of History" , from V. Romanos, "Modernity and Autonomy: Cornelius Castoriadis' defense of Democracy" Ch. III . University of Essex, England 1997

Romanos Vassilios , "Imaginary Significations and the Construction of Social Identity" σελ. 20, στο *The Social Theory of Cornelius Castoriadis* , ed. K. Leledalis, London: Peter Lang, 2010

Ρωμανός Βασίλης, "Δομή/ Δράση :Το Νεωτερικό και το Μετανεωτερικό Παράδειγμα" , Εκδόσεις Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2008

Singer Braian , " The Later Castoriadis: Institution Under Interrogation" *Canadian Journal of Political and Social Theory* Vol. 4 , No 1, p.78-79, (Winter 1980)

Smith Karl , "The Constitution of Modernity: A Critique of Castoriadis", *European Journal of Social Theory* 12(4), 2009

Τάσης Θεοφάνης «Καστοριάδης: Μια φιλοσοφία της αυτονομίας» Εκδόσεις Ευρασία , 2007

Urribarri Fernando , "Castoriadis: The radical Imagination and the Post- Lacanian Unconscious" Thesis Eleven No 71 , November 2002.

"Του Κορνήλιου Καστοριάδη: είμαστε υπεύθυνοι για την ιστορία μας", συνεντεύξεις-μεταφράσεις- επιμέλεια: Τέτα Παπαδοπούλου, Τέτα Παπαδοπούλου και Εκδόσεις Πόλις, Πέμπτη Έκδοση, 2001

Whitebook Joel, "Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche: Habermas and Castoriadis on the Unconscious", στο M.P.D' Entréves & Benhabib (επιμ.) *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on: The Philosophical Discourse of Modernity*,

ΗΛΕΚΤΡΟΝΙΚΑ ΜΕΣΑ

Καστοριάδης Κορνήλιος, «Η κατάρρευση της Δύσης», Περιοδικό «Λεβιάθαν» τεύχος 12 , http://www.leviathan.gr/LEV12/Kastoriadis_Katarreusi18.htm

Καστοριάδης Κορνήλιος, «Άτομο, κοινωνία, ορθολογικότητα», Περιοδικό «Λεβιάθαν» τεύχος 7 <http://www.leviathan.gr/LEV7/Kastoriadis6.htm>

«30 λεπτά Παρασκήνιο: Κορνήλιος Καστοριάδης » Έρευνα-συνέντευξη: Τέτα Παπαδοπούλου, ET1 Δεκέμβριος 1984