

Αναδημοσίευση από costis.org

Για κάθε στοχαστή και συγγραφέα, όλα αρχίζουν με κάποιον άλλο, κάπου αλλού· για τον Καστοριάδη αρχίζουν με τον Αλέξανδρο Στίνα. Ακραίος μαρξιστής και τροτσκιστής ο τελευταίος λειτούργησε εξαρχής για τον Καστοριάδη ως υπόδειγμα εκείνου που ο ίδιος εστερείτο: της πράξεως και της έμπρακτης δοκιμασίας. Μια πρόταση άλλωστε του Στίνα, τόσο αδοϋλευτη, ακόμψευτη και κακογραμμένη, περιέχει σε επιτομή όλη τη φιλοσοφική και πολιτική κριτική του Καστοριάδη: «η εργατική τάξη», γράφει το 1966, «θα αποκτήσει πλήρη συνείδηση της ιστορικής της αποστολής και θα εξασφαλιστεί οριστικά από τον κίνδυνο της ξανά υποδούλωσής της σε παλιούς ή νέους κηδεμόνες, μόνον όταν αποδεσμευτεί και από τη μυθολογία των κηδεμόνων της. Το καθήκον εκείνων που πραγματικά ενδιαφέρονται για την απελευθέρωση του ανθρώπου είναι να βοηθήσουν σ' αυτό την εργατική τάξη».

Πέρα βέβαια από την καλυμμένη ηθικολογία και τον θρησκευόμενο μεσσιανισμό, κεντρικά χαρακτηριστικά άλλωστε της μαρξιστικής σκέψης, αν αντικαταστήσουμε την εργατική τάξη με το σκεπτόμενο ή δρων υποκείμενο, έχουμε αμέσως, εν συνόψει, όλον τον καστοριαδικό στοχασμό. Ταυτόχρονα έχουμε και τη μαρξιστική αντίληψη της ιδεολογίας ως ψευδούς συνειδήσεως, μαζί με την γκραμσιανή αντίληψη της ηγεμονίας και, βέβαια, την τροτσκιστική πεποίθηση της απελευθέρωσης των υποκειμένων μέσα στην καθημερινή ζωή με βάση την πολιτική κριτική των συλλογικών μύθων.

Όποιος διαβάσει τις αναμνήσεις του Στίνα, βλέπει κάτι πέραν της φιλοσοφικής εκλογικεύσεως και εννοιολογικοποίησεως· βλέπει τη ζεστή εμπειρία, το σωματικό πάθος και, τέλος, το φλεγόμενο όραμα. Μέσα τους αναδύεται κάτι σημαντικό που λείπει από το λόγο του Καστοριάδη· ο μύθος και η πίστη, ως κινητήριες δυνάμεις των ανθρώπων. Γιατί ο αναγνώστης της αυτοβιογραφίας του Στίνα δεν μπορεί να μην καταλάβει ότι αυτός είναι ο Μακρυγιάννης του αιώνα μας. Μη έχοντας ωστόσο καμία αριστοκρατία και καμιά εκκλησία να το υποστηρίξει, το έργο του δεν διαβάζεται και φυσικά δεν σχολιάζεται. Όμως η μοίρα του ανθρώπου της εποχής μας, η μοίρα δηλαδή του ατόμου μέσα σε συνθήκες της μέγιστης καπιταλιστικής ανάπτυξης, γραφειοκρατικοποίησης, αστικοποίησης και ομαδοποίησης, είναι και θα παραμείνει για τους μετέπειτα αιώνες η ανεστιότητα. Ως προς αυτό, ο Στίνας υπήρξε πράγματι μοναχικός πρωτοπόρος.

Η ανεστιότης όμως είναι εφεύρημα κοινωνικό και όχι οντολογική αρχή, όπως θεώρησε ο Μάρτιν Χάιντεγκερ. Το ον δεν υπάρχει· δημιουργείται ιστορικά από την εν πράξει

εξωτερίκευση του ψυχικού δυναμικού των ατόμων. Αυτό είναι η ενθαδικότης· το υπάρχειν τώρα, σε σχέση με κάτι, πορευόμενος κάπου. Η χαϊντεγκεριανή αντίληψη του πετάγματος στην ιστορία, ή της λήθης του όντος, είναι βεβαιότατα μια ποιητική εικόνα, γνωστικής προελεύσεως, για την ιστορική περιπέτεια της γερμανικής γλώσσας. Δεν αναφέρεται όμως στο ενσυνείδητο άτομο, στην ηθικώς υπεύθυνη προσωπικότητα, γιατί καθένας δομεί τον εαυτό του γύρω από πυρήνες νοημάτων που επιλέγει, ή επινοεί, αφού και εφόσον κοιτάξει το σώμα του στον καθρέφτη του άλλου βλέμματος. Μόνο η αντοψία μπορεί να προσφέρει στον καθένα το περίγραμμα των ορίων του, τη θέση του ως ατόμου μέσα στο χώρο και, τέλος, τη βεβαιότητα της ειδικής του παρουσίας.

Εδώ ακριβώς συναντάμε τη σκέψη του Καστοριάδη. Ο Καστοριάδης ξεκίνησε από την πιο δημιουργική μετάπλαση του μαρξισμού κατά τον αιώνα μας, τον τροτσισμό. Μέσα από το έργο του Τρότσκι, ιδιαίτερα την ασύγκριτη ανάλυση της αποτυχίας του σταλινισμού στην Προδομένη Επανάσταση, τέθηκαν όχι μόνον εν σπέρματι αλλά σε διαυγή και, πάνω απ' όλα, πολιτική προοπτική τα ζητήματα που θα απασχολήσουν αργότερα όχι μόνο τον Καστοριάδη αλλά και μια σχεδόν ολόκληρη γενιά πολιτικών στοχαστών, μετά το 1950. Το έργο του Τρότσκι υπήρξε η μόνη συγκροτημένη εναλλακτική πρόταση εντός του μαρξισμού που διαρθρώθηκε εναντίον του λεγόμενου τότε σοβιετικού μαρξισμού και, τέλος, εναντίον των παλινωδιών του Λούκατς και αργότερα των νεοπλατωνικών δομών και υποδομών του Αλτουσέρ. Μέχρι σήμερα οι αναλύσεις του Τρότσκι, όπως βέβαια και η ιστοριογραφία του, διατηρούν ακέραια τη σημασία τους διότι καταγράφουν τη μεγάλη αδυναμία του μαρξισμού ως πολιτικού οράματος· την ανικανότητά του δηλαδή να καταστεί αυτό που κυρίως επιζητούσε και διεκήρυττε: πράξη.

Αυτό κατανοήθηκε πολύ νωρίς από τη Ρόζα Λούξεμπουργκ και τον Άντον Πάνεκουκ, ως ένα σημείο μάλιστα και από τον Λούκατς στα πρώτα του έργα, αλλά η κριτική διάθεση προς τον μαρξισμό έχασε συν τω χρόνω τη ζωτική της ορμή και μετεξελίχθηκε σε θεωρητική ακροβασία. Ο ίδιος ο Τρότσκι βέβαια ήξερε για τι μιλούσε· έπραττε, δεν φιλοσοφούσε περί του πρακτέου. Αυτός δημιούργησε τη ρωσική επανάσταση, φλεγόμενος από το μένος για τη δημιουργία ενός νέου κόσμου. Στη δυτική Ευρώπη όμως ο προφητικός του ζήλος δεν λειτουργούσε ως μαζικός προσανατολισμός για λόγους κοινωνικής νοοτροπίας, παράγοντα τον οποίο δυστυχώς οι μαρξιστές υποτίμησαν συστηματικά, ή υποβάθμισαν, σε απλή αντανάκλαση της κοινωνικής δομής.

Παράλληλα, στη δυτικοευρωπαϊκή σκέψη αναπτύχθηκαν, μετά το 1945, μια σειρά φιλοσοφικών και κοινωνικών κινημάτων που υπεδείκνυαν μια τεράστια εσωτερική διαφοροποίηση συλλογικών αντιλήψεων. Ψυχανάλυση, Υπαρξισμός, Δομισμός, Αποδόμηση, Μεταμοντέρνο, με όλες τις μεταξύ των γκρίζες ζώνες και επικαλύψεις, δημιούργησαν μια νέα συνειδησιακή σχέση των υποκειμένων με τη συλλογική τους συμβίωση, την πολιτειακή τους διάρθρωση και, τέλος, με τον εαυτό τους. Αυτές οι φιλοσοφικές μεταπολιτεύσεις

διεύρυναν το πλαίσιο αναφοράς του πνευματικού κόσμου των δυτικών κοινωνιών. Μετά από αιώνες αποικιακής επεκτάσεως και κυριαρχίας, οι δυτικοευρωπαϊκές κοινωνίες βρέθηκαν ξαφνικά να έχουν χάσει την ηγεμονική τους θέση από μια θυγατρική κοινωνία, την αμερικάνικη, και τέλος να απειλούνται από τον ολοκληρωτισμό του ρωσικού κομμουνισμού. Αυτή η πρωταρχική ψυχολογική και οντολογική ανασφάλεια, το ευνουχιστικό σύμπλεγμα της υπαρξικής εξουδετέρωσης και της διανοητικής αιχμαλωσίας, επέδρασε βαθύτατα και στον κοινωνικό στοχασμό των ευρωπαίων φιλοσόφων.

Ο Καστοριάδης μετανάστευσε στη Δύση, αφού προηγουμένως μετανάστευσε από την αρχική του πατρίδα, την Κωνσταντινούπολη, στην Ελλάδα. Ο αρχικός αυτός ξεριζωμός πιθανότατα συνέβαλε στη βασική θέση του άνευ όρων καστοριαδικού διεθνισμού, ότι η πόλη βρίσκεται εκεί που βρίσκονται οι πολίτες και όχι στον γεωγραφικό χώρο που καταλαμβάνει. Παράλληλα, μικρές χώρες, όπως η Ελλάδα, που βρίσκονται σε σχέση πολιτισμικής ημι-εξάρτησης από τη Δύση κατέχουν μια μάλλον προνομιακή θέση. Μπορούν να αιωρούνται και να παλινδρομούν μεταξύ πολιτισμικών νοοτροπιών με μια άνεση που στη Γαλλία, τη Γερμανία ή την Αγγλία θα απαιτούσε ριζικές αλλαγές κοσμοειδώλου. Τα χρόνια που τον διαμόρφωσαν στην Ελλάδα έδωσαν στον Καστοριάδη ένα είδος ανεξαρτησίας απέναντι στα φιλοσοφικά ιδεολογήματα. Ο Καστοριάδης ποτέ δεν πήρε στα σοβαρά τη νεοελληνική πραγματικότητα, δηλαδή τη μητρική γλώσσα με τη φρουδική έννοια, και για τούτο ανέπτυξε μια ανευλάβεια απέναντι σε κάθε πατρίδα, μια υγιή ανευλάβεια που διασώζει κάθε φιλοσοφική πρόταση από την εθνικιστική ιδιοποίηση ή τη σημασιολογική μονομέρεια.

Η πορεία του, λοιπόν, θα μπορούσε να θεωρηθεί ως η μετάβαση από την ιστορία, εκπροσωπούμενη από την Κωνσταντινούπολη και την Αθήνα, στην πολιτική, όπως εκφραζόταν από τη φιλοσοφική σκέψη του Παρισιού, μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο. Βέβαια, όπως και σε κάθε τροτσικιστή, κατά βάθος υπήρχε μέσα του ένας ουτοπιστής, ένας στοχαστής των αρχών του 19ου αιώνα, που προσπαθεί να επανακαθορίσει τη σχέση όχι ατόμου και κοινότητας, αλλά ατόμου και φύσης. Ο ουτοπισμός του υπήρξε μέχρι το τέλος της ζωής απόλυτος και ως ένα σημείο ακούγεται ηθικολογικός και ρομαντικός.

Είναι προφανές ότι ο Καστοριάδης έχει, ήδη, από τη δεκαετία του '60, απολέσει κάθε ελπίδα για τη ριζική αναδιάρθρωση της κοινωνίας. Η αναξιοπιστία του κομμουνισμού είχε δημιουργήσει στη συνείδησή του ένα τρομακτικό κενό εναλλακτικής πρότασης. Θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε μάλιστα ότι, από την εποχή αυτή, είχε χάσει και κάθε ενδιαφέρον ο ίδιος. Τα κινήματα της δεκαετίας της αμφισβήτησης επέφεραν τελικώς ανακατατάξεις, δεν αναμόρφωσαν την πολιτική σκηνή, πολύ δε περισσότερο την κοινωνία. Η κριτική του στο Σοσιαλισμό ή Βαρβαρότητα με τη διαρκή αναφορά της στη σοβιετική πραγματικότητα, τη διαρκή υπόμνηση του κινδύνου της σοβιετικής επικράτησης και τη συνεχή υπόμνηση της μηδαμινότητας της καπιταλιστικής πραγματικότητας, χαρακτηρίζεται από έλλειψη συγκροτημένης αντιπρότασης. Είναι κατεδαφιστική, επικαιρική, εργασία που

όχι μόνο δεν οικοδομεί, αλλά ούτε παράγει οικοδομικό υλικό.

Τι θα μπορούσε να υπερκεράσει την πόλωση των πολιτικών και διανοητικών δυνάμεων της εποχής; Η απελευθέρωση της επιθυμίας, όπως ήθελε ο Μαρκούζε και η Σχολή της Φρανκφούρτης, η μελέτη των δομών, όπως οραματιζόταν η αποκαλυπτική ανθρωπολογία του Levy-Strauss, η απροσωποποιούσα σημειολογία του Roland Barthes ή, τέλος, η υπό αναζήτηση μαρξιστική οντολογία που θα ολοκλήρωνε τον μαρξιστικό στοχασμό; Κατά το τέλος της ίδιας δεκαετίας, η φιλοσοφία είχε να αντιμετωπίσει τη θεμελιακή οντολογία του Χάιντεγκερ, την αποσαθρωτική αποδόμηση του Ντεριντά, την αρχαιολογία της γνώσης του Φουκό και από την Αμερική, την αναρχική και ουτοπική ριζοσπαστική αναθεώρηση του Νόαμ Τσόμσκι και την αναπτυσσόμενη τότε νεοπραγματιστική φιλοσοφία του Richard Rorty.

Ανάμεσα σε αυτά τα κύρια κινήματα μπορούμε να διακρίνουμε τις λεπτές αποχρώσεις που εξέφραζαν η φαινομενολογία του Merleau-Ponty, η βιβλική ηθολογία του Λεβινάς, ο ανατολικο-ευρωπαϊκός μαρξισμός της Πράξης, η σχολή του Βουδαπέστης από τους μαθητές του Λούκατς και, τέλος, η αναπτυσσόμενη πολιτιστική φιλοσοφία της επικοινωνιακής πράξης του Jurgen Habermas.

Ποια είναι η θέση του Καστοριάδη απέναντι σε όλα αυτά τα κινήματα; Αν εξετάσουμε τη δική του πορεία θα διαβλέψουμε μian εξέλιξη τυπικά μαρξιστογενή και ακόμα τυπικότερα αιρετική μέσα στο χώρο που εντάσσεται. Ένα ξεκίνημα από τον ορθόδοξο μαρξισμό του Τρότσκι, με σταδιακή απόρριψη της πρωτοπορίας του προλεταριάτου, του κομμουνιστικού κόμματος, της εργατικής τάξης και, τέλος, του ίδιου του μαρξισμού. Από την άποψη αυτή, ο Καστοριάδης άρχισε τη φιλοσοφική του κατάθεση ως πολιτική κριτική και κοινωνική ανάλυση συστημάτων με αφετηρία μια συγκεκριμένη μέθοδο. Η ανάλυση όμως τον έφερε σε χώρους που συνήθως αποκλείονταν από την ορθόδοξη μαρξιστική σχολή, ενώ παράλληλα του απέδειξε ότι η ίδια η μέθοδος δεν λειτουργούσε ερμηνευτικά πλέον. Ήταν μια γλώσσα εξουσιαστική, μια μέθοδος επικυριαρχίας.

Τέλος, εφαρμόζοντας τον μαρξισμό επί του Μαρξ και των μαρξιστών, κατανόησε ότι κάτι σημαντικό απουσίαζε από τη μέθοδο και τη φιλοσοφία τους. Και αυτό δεν ήταν παρά το ίδιο το υποκείμενο, το έλλογο εγώ, που νιώθει, θυμάται και ομιλεί, δηλαδή η προσωπική ευθύνη και στάση κάθε ανθρώπου μέσα στην τάξη, το στρώμα και την κοινωνία του, η θέση του ως όντος με ενεργό συμμετοχή στην ιστορία. Η απουσία του υποκειμένου οδήγησε τον Καστοριάδη σε χώρους που ως τότε αντιμετωπίζονταν με καχυποψία από τους μαρξιστές, παρά τη δημιουργική τους συνένωση από τη Σχολή της Φρανκφούρτης, δηλονότι την ψυχανάλυση.

Είναι χαρακτηριστικό βέβαια όλων των Γάλλων φιλοσόφων της μεταπολεμικής εποχής να ανήκουν σε μια μαρξιστική ή μια μεταμαρξιστική σχολή. Με την εξαίρεση του Σαρτρ που χρησιμοποίησε τον μαρξισμό για να ιδεολογικοποιήσει τον εαυτό του, αφήνοντας έτσι ατελείωτη τη μνημειώδη Κριτική του Διαλεκτικού Λόγου, όλοι οι άλλοι στοχαστές διαφοροποιήθηκαν από αυτόν, κατά κάποιο τρόπο, θεωρητικά ή υπαρξιακά. Ο Ντεριντά με την ανακάλυψη της φαινομενολογίας, ο Φουκό με την απελευθέρωση της σεξουαλικότητάς του, ακόμα και ο Αλτουσέρ με την παραφροσύνη και τη δολοφονία της γυναίκας του.

Από πολλές απόψεις, ήταν φανερό ότι ο μαρξισμός εξαντλούσε πλέον το σημασιοδοτικό δυναμικό και το συμβολοποιητικό του απόθεμα. Παράλληλα η αποτυχία του Λούκατς να συνθέσει επιτέλους μια οντολογία του κοινωνικού όντος από μαρξιστική σκοπιά άνοιξε τους ασκούς του Αιόλου για την εισδοχή, μετά το 1950, μέσα στον μαρξιστογενή χώρο της πιο ενδιαφέρουσας φιλοσοφικής φωνής του αιώνα μας, και ταυτόχρονα της πιο επικίνδυνης, δηλαδή της φιλοσοφίας του Χάιντεγκερ. Αυτό το παράδοξο μίγμα μαρξισμού και χαϊντεγκεριανισμού είναι άλλωστε μέχρι σήμερα ο Σαρτρ, ο Μερλό-Ποντύ, ο Ντεριντά, ακόμα και η αντιολοκληρωτική σκέψη του Κώστα Παπαϊωάννου και του Κώστα Αξελού. Ο Κλοντ Λεφόρ, ο Εντγκάρ Μορέν και βεβαίως ο συντηρητικός Ανρί Μπερνάρ Λεβί μοιάζουν σαν απόφοιτοι της αίρεσης Χάιντεγκερ, με διάφορες κατά περίπτωση επιδόσεις.

Ο Χάμπερμας άλλωστε στη γνωστή του κριτική για τον Καστοριάδη αποκάλεσε τη σκέψη του ένα «μίγμα ύστερου Χάιντεγκερ και πρώιμου Φίχτε κατά μαρξιστικό τρόπο». Η παρατήρηση είναι κατά βάση σωστή, αν και έχει τα όριά της· δεν παύει βέβαια να υποδεικνύει το χώρο στον οποίο βρίσκεται ο Καστοριάδης από φιλοσοφική άποψη, ένα χώρο όπου επιχειρούσε να συγχωνεύσει τη δομική συνοχή της θεσμιζουσας κοινωνίας με την ελεύθερη δράση των ατόμων σε ένα πεδίο ενεργειών, το οποίο θα μπορούσε κάλλιστα να ονομαστεί κοινωνική σφαίρα, ή αγορά, κατά τον Καστοριάδη. Παράλληλα, η υπαρξιακή οντολογία μετατρέπεται σε οντολογία του ανοιχτού χώρου, του συγκεκριμένου τόπου διαδράσεως των ανθρώπων με πολιτική προθετικότητα. Από το Ον στα όντα – αυτή είναι η τρομακτική αλλαγή που επιφέρει ο Καστοριάδης στην ολοποιούσα θεμελιακή οντολογία του Χάιντεγκερ.

Το κεντρικό κριτήριο για την ύπαρξη αυτής της αγοράς που θεσπίζει ο Καστοριάδης είναι εκείνο της υπαρξιακής αυτονομίσεως των ατόμων. Το πρόβλημα που αναφύεται όμως είναι το ακόλουθο: πώς είναι δυνατόν να πιστεύουμε ότι οι άνθρωποι είναι σε θέση να αυτονομηθούν τόσο ώστε να μπορούν να αυτοθεσμιστούν ενσυνείδητα; Τι μπορεί να επιτευχθεί μέσα στην υπάρχουσα καπιταλιστική διάρθρωση, με τη στέρεα και αδιαφιλονίκητη υπεροχή της, το οποίο μπορεί να επιτρέψει στα άτομα μια παρόμοια αυτονόμηση και αυτοθέσμιση;

Ο Καστοριάδης γνωρίζει ότι ένας από τους μεγαλύτερους πειρασμούς της ανθρωπολογίας υπήρξε ανέκαθεν ο λεγόμενος πολιτισμικός ντετερμινισμός· δηλαδή ο απόλυτος ετεροκαθορισμός του υποκειμένου από την πολιτιστική δομή στην οποία βρίσκεται. Δεν αντιμετωπίζει πάντοτε προσεκτικά το ζήτημα – και εδώ βρίσκεται η οφειλή του, ή η υποταγή του, στο δομισμό και τον αποδομισμό, κινήματα που τόσο μυκτήρησε ο ίδιος. Σπανιότατα, βέβαια, οι άνθρωποι, τα δρώντα και σκεπτόμενα υποκείμενα, βρίσκονται κάτω από μια τόσο αρραγή πολιτισμική καταδυνάστευση που να αποδέχονται με παθητικότητα την υπάρχουσα θέσμιση, την παράδοση με τα έθιμα και τις νόρμες της. Η ψυχανάλυση μας έδειξε ότι κάθε πολιτισμός είναι ένας μηχανισμός αμύνης απέναντι στις ενστικτώδεις ανάγκες του σώματος. Οι άνθρωποι επαναστατούν στα όνειρα, στις ψυχώσεις, στις ιδιοτροπίες τους· για τους φροϋδομαρξιστές της σχολής της Φρανκφούρτης, όπως άλλωστε και για τους υπερρεαλιστές, τα όνειρα ήταν οι δείκτες πολιτισμού μιας κοινωνίας.

Το πρόβλημα βέβαια για τον Καστοριάδη, όπως και για όλη τη μαρξιστογενή σκέψη, ήταν γιατί οι άνθρωποι δεν επαναστατούν στην κοινωνική σφαίρα, γιατί αποδέχονται να χειραγωγούνται και να ετεροκαθορίζονται. Κατά τον Καστοριάδη, αυτό οφείλεται στις «κοινωνικές φαντασιακές σημασίες» του καπιταλιστικού συστήματος, σε αντίθεση με τις ριζικές ή λογικές σημασίες, που καθορίζουν από την παιδική ηλικία την κοινωνική συνείδηση του ανθρώπου. Μολοντούτο, ο Καστοριάδης αντιτίθεται στην αντίληψη του Lacan και του Φουκό ότι η γλώσσα μεταβιβάζει στο άτομο την ψυχολογία του ετεροκαθορισμού και επομένως η κατάκτηση της γλώσσας συμπορεύεται με την αποδοχή του ρόλου του κατακτημένου. Πιστεύει αντίθετα ότι η γλώσσα είναι απελευθέρωση, δηλαδή, ενώ εκκοινωνικεύει το άτομο, ταυτόχρονα του δίνει με τη δημιουργική της ανάπλαση, κατά τη διαδικασία της εξατομίκευσης, τη δυνατότητα να διατυπώσει την άρνησή του στο υφιστάμενο καθεστώς. Φυσικά το ερώτημα και πάλι παραμένει· γιατί τα σύγχρονα σκεπτόμενα υποκείμενα στον καπιταλιστικό κόσμο δεν επαναστατούν;

Σε όλο το έργο Το Επαναστατικό Πρόβλημα Σήμερα, ο Καστοριάδης αδυνατεί να απαντήσει στο ερώτημα. Μόνο έμμεσα αποδέχεται ότι οι επαναστατικές κρίσεις, όπως οι φοιτητικές εξεγέρσεις κατά τη δεκαετία του '60, αποτελούσαν δημιουργίες κοινωνικής τάξεως, νέες προτάσεις για την οργάνωση της κοινωνίας, αν και, όπως ομολογεί, δεν περιμέναμε από μαθητές γυμνασίου να βρουν απαντήσεις στα κοινωνικά προβλήματα των τελευταίων 10.000 χρόνων. Για λίγο καιρό, ο Καστοριάδης πίστεψε ότι το οικολογικό κίνημα αποτελούσε τη μόνη εναλλακτική πρόταση στις φαντασιακές σημασίες του καπιταλισμού, που επιβάλλουν «την απεριόριστη ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων, την κυριαρχία του οικονομικού στοιχείου και την καθολική εκλογίκευση ή ορθολόγισή». Και πάλι, ωστόσο, η απάντηση αυτή είναι περισσότερο Μαρκούζε παρά Καστοριάδης. Εφόσον δεν υπάρχουν δυνάμεις ρήξης μέσα στο καπιταλιστικό σύστημα – ο Μαρκούζε άλλωστε ονόμασε την αστική κοινωνία κοινωνία χωρίς αντιπολίτευση – τότε μια μόνη διέξοδος διανοίγεται για τον φιλόσοφο· η επιστροφή στο υποκείμενο, η εξέταση του υποκειμένου ως δρώντος,

ομιλούντος και σκεπτομένου κοινωνικού όντος.

Στη μνημειακή Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας ο Καστοριάδης θα προσπαθήσει να απαντήσει σε αυτό το πρόβλημα, για το ποια είναι η σχέση ατόμου και δομών, με ποιο τρόπο το άτομο εσωτερικεύει τις υφιστάμενες φαντασιακές σημασίες, για το πώς παραμένει ως ανενεργή δυνατότητα στον καπιταλισμό και, τέλος, για το πώς βιώνει το χρόνο και τη χρονικότητά του. Για τον Καστοριάδη υπάρχουν δύο κεντρικές διαδικασίες, το λέγειν και το τεύχειν, η ομιλία και η πράξη, δηλαδή η συμπληρωματικότητα αμφοτέρων, μέσα στην κοινωνική σφαίρα. Μέσα από τις διαδικασίες αυτές ο Καστοριάδης βλέπει αυτό που ονομάζει αυτοθέσμιση και αυτονόμηση της κοινωνίας να αναδύεται μέσα από την ανταλλαγή απόψεων και τη συλλογική δράση. Μέσα από τις πράξεις αυτές, τα άτομα κατορθώνουν να βρουν τις κοινές τους συνισταμένες και να εντοπίσουν περιοχές συγκλίσεως των ενεργειών τους.

Το λέγειν και το τεύχειν εξασφαλίζουν τη χειραφέτηση των ανθρώπων από τους μεγάλους κώδικες, τη Θρησκεία, το Θεό, το Κόμμα, τον Ηγέτη, την τεχνοκρατία και δημιουργούν τις προϋποθέσεις για την ουσιαστική αυτοδημιουργία του ατόμου. Εδώ φυσικά κάποιος φιλύποπος θα εντόπιζε μιαν επιστροφή στην αρχή του άθεου υπαρξισμού του Σαρτρ ότι ο άνθρωπος επινοεί τον εαυτό του. Για τον Καστοριάδη ωστόσο η αυτοδημιουργία, η αυτοθέσμιση, η αυτοδικία και τέλος η αυτονόμηση αποτελούν τα μόνα προτάγματα, όπως τα αποκαλεί, ικανά να αποτελέσουν συλλογικά οράματα μιας κοινωνίας. Μόνο αν οι άνθρωποι συνειδητοποιήσουν την ευθύνη τους απέναντι στον εαυτό τους ως όντα κοινωνίας, μόνο τότε η διαδικασία της αυτοθέσμησης μπορεί να αρχίσει. Φυσικά και πάλι εδώ βρισκόμαστε αντιμέτωποι με το πρόταγμα του Διαφωτισμού για τη χειραφέτηση του ανθρώπινου νου από την ανωριμότητά του· με τον Καστοριάδη το καντιανό υποκείμενο επιστρέφει πάνοπλο και αλώβητο, ύστερα από δεκαετίες θανάτου πίσω από τις δομές, όπως ήθελε ο Barthes, πίσω από την ομιλία, όπως διατυμπάνιζε ο Φουκό, και πίσω από τη γραφή, όπως θρηνεί ο Ντεριντά.

Αν, λοιπόν, εντοπίζουμε κάτι στο έργο του που θα ξεπεράσει τις φιλοσοφικές φιλονικίες του παρόντος και θα επαναπροσδιορίσει τη θέση του φιλοσοφικού λόγου, είναι η αποκατάσταση του υποκειμένου στην πρωταρχική του εκκεντρικότητα. Φυσικά σε αυτό τον βοήθησε η ψυχανάλυση και η προσωπική του πείρα ως ψυχαναλυτή κατά τη δεκαετία του '70. Η επαφή με την ανθρώπινη ψυχή, δηλαδή με το ανθρώπινο είναι στην ενδότερή του δήλωση, προσπόρισε στον Καστοριάδη εκείνη τη βαθύτητα και τη στερεότητα που εστερείτο η μαρξίζουσα κοινωνιολογία του μέχρι τότε.

Η επαφή του Καστοριάδη με την πρακτική ψυχανάλυση εγκαινίασε μέσα του την

περιπλανητική αναζήτηση για την έρευνα της ανθρώπινης συνείδησης στην παγκοσμιότητά της. Αφήνουμε έξω το φιλοσοφικό ερώτημα του κατά πόσο υφίσταται ένα παγκόσμιο υποκείμενο, ή ένα υποκείμενο που δυνάμει αυτοπαγκοσμιοποιείται. Η ψυχανάλυση προσέφερε τρόπους διαυγάσεως της ανθρώπινης ψυχής που ως τότε ανήκαν στη μεταφυσική, τη δεισιδαιμονία ή το φολκλόρ. Ας θυμηθούμε επίσης εκείνη την προκλητική σύγκριση του Φρόυντ της τέχνης με την υστερία, της νεύρωσης με τη θρησκεία και της παράνοιας με τη φιλοσοφία.

Κανένας βέβαια από την εποχή του Ηράκλειτου και του Πλάτωνα δεν αμφέβαλε ότι ο φιλοσοφικός λόγος είναι κατά βάση εκλογίκευση, επομένως ένας μηχανισμός άμυνας του ανθρώπου που δραπετεύει από τη θρησκεία με σκοπό να επανιδρύσει μια καινούρια σχέση με τη φύση. Πέρα όμως από τη σχέση με τη φύση υπάρχει και η συσχέτιση και η σύναψη του ατόμου με τον ενικό εαυτό του και με την πολυποίκιλη κοινωνία γύρω του. Πώς εγκαθιδρύεται αυτή η σχέση και ποιες μέθοδοι την προσδιορίζουν;

Στο κεφάλαιο «Ψυχή» από το βιβλίο Τα Σταυροδρόμια του Λαβύρινθου ο Καστοριάδης αναλύει συστηματικά και με μεθοδικότητα πώς ενεργεί η ψυχανάλυση. Κοντολογίς, θα λέγαμε ότι, ενώ βλέπει στο ανθρώπινο ασυνείδητο το ακοινωνικό, σολιψιστικό και παμφάγο εγώ που εντόπισε ο Φρόυντ, θεωρεί ότι ο ρόλος του ψυχαναλυτή είναι να εκγυμνάσει και να προπονήσει τον σκοτεινό αυτό κόσμο της ψυχής για να καταστεί κοινωνικός παράγοντας, δηλαδή παράγοντας κοινωνικής ζυμώσεως.

Επιπλέον στο πιο ενδιαφέρον άρθρο του των τελευταίων χρόνων «Η κατάσταση του Υποκειμένου σήμερα», ο Καστοριάδης επιχειρεί να βρει τη λύση στο πρόβλημα αυτό από τη μόνη προοπτική που θα μπορούσε να έχει, εκείνη της ψυχανάλυσης. Τι βρίσκει τελικά; Ένα μεγάλο ερωτηματικό, «τις αναρίθμητες», όπως γράφει, «μοναδικότητες και καθολικότητες του υποκειμένου». Αυτό όμως έπρεπε να είναι η αρχή του συλλογισμού και όχι το συμπέρασμά του. Μένουμε και εδώ μετέωροι· ο Καστοριάδης διστάζει να δώσει μian απάντηση που θα τον οδηγούσε ενδεχομένως στον φιλοσοφικό υποκειμενισμό. Το φάντασμα του Φίχτε, που εντόπισε ο Χάμπερμας, ρίχνει και εδώ τη σκιά του.

Επομένως θα λέγαμε ότι η κρίσιμη στιγμή στη φιλοσοφική σκέψη του Καστοριάδη ήλθε με την ψυχανάλυση. Αν δεν κατανοήσουμε την ψυχαναλυτική προοπτική του έργου του, θα χάσουμε το σημαντικότερο και αιχμηρότερο σημείο της κριτικής του. Η εκκοινωνίκευση του ανθρώπου, με τη διαύγηση του ασυνείδητου, αποτελεί γι' αυτόν το πρώτο βήμα για την εγκαθίδρυση μιας κοινωνίας αυτονόμων ανθρώπων.

Σ' αυτό το σημείο μπορούμε να πούμε ότι ο ειρμός της θεωρίας του διακόπτεται. Ο Καστοριάδης έψαξε μέσα στην ιστορία του ελληνοδυτικού πολιτισμικού παραδείγματος να ανακαλύψει μια κοινωνία που να έδωσε δείγματα τέτοιων αυτόνομων προσωπικοτήτων. Απέρριψε τον Μεσαίωνα συλλήβδην και αδιαφόρησε για την εποχή που μοιάζει σε εξοργιστικό βαθμό με τη δική μας, την αλεξανδρινή. Όπως κάθε Γάλλος διανοούμενος που σέβεται τον εαυτό του βρήκε στην αρχαία αθηναϊκή δημοκρατία τα «σπέρματα», όπως έλεγε, ενός προτάγματος κοινωνικής αυτοθέσμησης και αυτονομίας.

Βέβαια, αυτή η ιστορία της αρχαίας Αθήνας έχει γίνει η ψύχωση πολλών φιλοσόφων και κοινωνιολόγων. Δεν θα συζητήσουμε αν και κατά πόσο η θρυλική δημοκρατία αληθεύει· κάθε εποχή χρειάζεται μύθους απολεσθέντος παραδείσου και εφόσον ο εβραιοχριστιανικός παράδεισος δεν είναι πλέον και πολύ πειστικός, κάθε φιλόσοφος ψάχνει για τη δική του ιδεατή ιστορική στιγμή. Ο Λεβινάς τη βρήκε στην Αλεξάνδρεια του θρησκευτικού συγκρητισμού, ο Χάμπερμας στον Διαφωτισμό, ο Σαρτρ στην εποχή που γεννήθηκε ο ίδιος.

Ο Καστοριάδης, μαζί με τον Βιντάλ-Νακέ, τον Πολ Βερνάν και πολλούς άλλους, προφανέστατα ακολουθώντας τη μόδα των τελευταίων διακοσίων ετών, ενισχυμένη από την εκλαϊκευτική φιλοσοφία περί ελληνικής γλώσσας του διστακτικού ναζιστή Χάιντεγκερ, ανακάλυψαν και πάλι την κλασική Αθήνα, τον Επιτάφιο του Περικλή, την Ιστορία του Θουκυδίδη, την Αθηναίων Πολιτεία του Αριστοτέλη, ακόμα και τη λυρική ποίηση της Σαπφώς. Φυσικά, η Ανακάλυψη του Πνεύματος του Brunno Snell συνέβαλε επίσης στην ανάδειξη της υποτιθέμενης μοναδικότητας αυτής της εποχής· ίσως μάλιστα αυτό που ονομάζει «πνεύμα» ο Snell, μεταφραζόμενο στα γαλλικά, να μεταφέρεται ως «αυτονομία». Οι Γάλλοι φιλόσοφοι ήθελαν πάντοτε να διαφέρουν.

Στη θέση αυτή συνυπάρχουν δυο αλληλένδετα προβλήματα ιστοριογνωσίας· πρώτο, σχετικά με το πολιτικό σύστημα της αρχαίας Αθήνας και, δεύτερον, εκείνο της συνείδησης ενός πολίτη της εποχής. Πιστεύουμε ότι και τα δύο έχουν υπερτονιστεί από τη δυτικοευρωπαϊκή σκέψη, αρχής γενομένης από τον ανοικονόμητο Βίνκελμαν και καταλήγοντας στις πραγματικά ανυπόφορες αναλύσεις του Χάιντεγκερ. Βέβαια ο Καστοριάδης, έχοντας μια στέρεη γνώση της κλασικής εποχής, μπορούσε να διαχωριστεί από τις χονδροειδείς βλακείες του τελευταίου, σχετικά με την ανάλυση της Αντιγόνης του Σοφοκλή, λόγου χάρη, ή εκείνη την απαράδεκτη, από κάθε άποψη, διαστροφή του Παρμενίδη.

Σε πολλές περιπτώσεις, ο Καστοριάδης τονίζει την αδυναμία της δυτικής σκέψης να ερμηνεύσει ικανοποιητικά τον πολιτικό λόγο της αρχαίας Αθήνας. Σ' αυτό έχει απόλυτα δίκαιο, αν και η διαπίστωση δεν πρέπει να εκλαμβάνεται εθνικιστικά. Ποιος άλλωστε

κατανοεί σήμερα τον πολιτικό λόγο της ρωμαϊκής δημοκρατίας ή άλλων μορφών άμεσης δημοκρατίας, όπως αναπτύχθηκαν σε κελτικές περιοχές κατά την ίδια περίπου εποχή; Αυτή η ερμηνεία της αρχαίας Ελλάδας έχει την καταγωγή στον γερμανικό ιδεαλιστικό ιστορισμό του Χέγκελ, του Χέρντερ και των συνοδοιπόρων τους, από το έργο των οποίων αναπήδησε η αντίληψη περί ανέμελης ατομικότητας.

Ο Καστοριάδης θέτει ωστόσο ένα παραπάνω κριτήριο· την ανακλαστική, αυτοστοχαστική, στάση που είχαν οι αρχαίοι Αθηναίοι απέναντι στο ίδιο τους το σύστημα. Στοχάζονταν, μας λέγει, για το πώς και γιατί ψηφίστηκε ένας νόμος και αν συμφωνούσαν ότι δεν λειτουργούσε πλέον, τον άλλαζαν. Φυσικά από ιστορική άποψη, η αλλαγή ήταν πολύ πιο αργόσυρτη απ' όσο θέλουμε να πιστεύουμε. Οι αρχαίοι Αθηναίοι ήταν υπερβολικά συντηρητικοί ως πολίτες, όπως άλλωστε και η ελληνική γλώσσα. Βαυκαλίζονταν με κάποιες ιδέες περί αυτοχθονίας και περί ανωτερότητας, φυλετικής και πολιτισμικής, κλείνοντας σταδιακά την κοινωνία τους σε ένα είδος ιστορικού μουσείου. Αν πρώτο χαρακτηριστικό της δημοκρατίας ήταν και είναι η διάνοιξη στην ετερότητα, αυτό το γνώρισμα ελάχιστα παρατηρείται στην κλασική Αθήνα.

Ο συντηρητισμός αυτός άλλωστε έπληξε και τη μακροβιότητα του πολιτικού τους συστήματος. Μετά τον 5ο αιώνα το σύστημα δεν λειτουργούσε πλέον και οι Αθηναίοι παρέμειναν μόνο μια λογοτεχνική αναφορά, χάρη στους ποιητές και φιλοσόφους τους, υπερβολικά εξιδανικευμένα, οπωσδήποτε. Όποιος διαβάζει Θουκυδίδη, λόγου χάρη, δεν μπορεί παρά να απελπίζεται από το χάος και την αναρχία της πολιτικής ζωής των αρχαίων Ελλήνων. Σ' αυτό το χάος ο Καστοριάδης ανακάλυψε, από οντολογική άποψη, μιαν άλλη κοινωνική σταθερά, την ανάδυση κοινωνικού λόγου από το μηδέν.

Βέβαια, αυτό ήταν μια μόνο τάση της αρχαίας Ελλάδας, που διατυπώθηκε στην Ιωνία, και πραγματώθηκε ως πολιτικό πρόγραμμα στην Αθήνα. Ο υπόλοιπος Ελληνισμός της Κάτω Ιταλίας, της Μακεδονίας, της Θεσσαλίας, των νησιών, ακόμα βέβαια και της πολιτείας του σκότους, Σπάρτης, ζούσε και βίωνε μια διαφορετική πραγματικότητα. Απόδειξη αυτού του γεγονότος είναι ότι η φιλοσοφία της ολιγαρχίας και της αριστοκρατίας επικράτησε τελικώς πάνω στη φιλοσοφία της κριτικής σκέψης, όπως την εισηγήθηκαν οι Μιλήσιοι και οι Σοφιστές και θεσμοθέτησε η δημοκρατία.

Για τον Καστοριάδη αυτά λίγο ενδιαφέρουν. Αντίθετα, στο σύντομο βιβλιαράκι του για την αρχαία ελληνική δημοκρατία, θεωρεί ότι η αμφισβήτηση της παράδοσης υπήρξε το πρώτιστο χαρακτηριστικό της αρχαίας δημοκρατίας, πράγμα που δεν αληθεύει βεβαίως· δεύτερο, πιστεύει ότι η επινόηση της στρατιωτικής φάλαγγας προϋποθέτει τη φαντασιακή κοινωνική (πολιτική) σημασία της ισότητας των πολιτών, πράγμα επίσης αναληθές· τρίτο,

ότι στους αρχαίους Έλληνες δεν υπήρχε η ιδέα ενός ιστορικού νόμου, εγγυητή μιας ιδανικής κοινωνίας, ιδέα τουλάχιστον παράδοξη· τέταρτο, ότι η τραγωδία υπήρξε ένας θεσμός πολιτικού αυτοπεριορισμού που ωθούσε το δρων υποκείμενο να καταλάβει ή να διαισθανθεί τις συνέπειες των πράξεών του, συμπέρασμα μάλλον εξαπλουστευτικό.

Όπως έχει ορθότατα παρατηρηθεί, η πόλις των αρχαίων Ελλήνων δεν βασιζόταν μόνο σε θεσμούς, οι οποίοι έπονται, αλλά σε σχέσεις ατόμων, οι οποίες καθορίζουν τους νόμους. Η δημοκρατούμενη πόλις βασιζόταν στην ομόνοια, τη δικαιοσύνη, την ισότητα και τη φιλία, που αποτελούσαν, κατά τους αρχαίους, τις κινητήριες δυνάμεις του πολιτειακού συστήματος. Ουσιαστικά μάλιστα η φιλία, ή συν-ήθεια, κατά την ορολογία της εποχής, η ομόνοια, η ομογνωμία που αποτρέπει τις στάσεις και τους διχασμούς, αποτελούσαν τα προπύλαια της αθηναϊκής δημοκρατίας. Οι Αθηναίοι, ούτε ακόμα και οι σοφιστές, δεν επιθυμούσαν κατά κανένα τρόπο να είναι αυτόνομοι, ούτε να αυτοθεσμιζονται ούτε να αυτοδικάζονται. Ήθελαν να είναι μέλη μιας πολιτικής κοινωνίας και για τούτο ασπάζονταν τους θεσμούς αυτής της δομής. Να υπενθυμίσουμε εδώ πόσοι φιλόσοφοι καταδικάστηκαν για ασέβεια κατά των θεών, πόσοι διώχθηκαν για τα προσωπικά τους πιστεύω. Τέλος, να υπενθυμίσουμε την αμηχανία των Ελλήνων εμπρός σε άλλους λαούς, τις παραδόσεις και τις συνήθειές τους, αμηχανία που θεσμοθετήθηκε με την τερατώδη διάκριση Ελλήνων και βαρβάρων. Συνελόντι ειπείν, κανένα πρόταγμα εξατομικεύσεως δεν τέθηκε ποτέ στην αθηναϊκή δημοκρατία.

Ο Καστοριάδης καταφεύγει σε μερικούς δημιουργικούς αναχρονισμούς. Λαμβάνει την ατομικότητα και την εξατομίκευση που, ως αξίες αναδύθηκαν μετά τη λεγόμενη Αναγέννηση, και τις μεταθέτει πίσω στην Ελλάδα. Ο λόγος είναι προφανής· οι ιταλικές πόλεις του 15ου και 16ου αιώνα δεν μπορούν να θεωρηθούν πρότυπα πολιτειακών συστημάτων και κοινωνικοποιημένων ατόμων. Απέναντι άλλωστε στον Θουκυδίδη, η πολιτική σκέψη της εποχής μπορεί να αντιπαραθέσει μόνο τον κυνισμό ενός Μακιαβέλι· ενώ όμως οι ετυμηγορίες τους σχετικά με την ανθρώπινη φύση μοιάζουν, ο Θουκυδίδης έχει ένα μεγάλο προσόν που δεν διαθέτει ο Ιταλός μυστικοσύμβουλος: συμπάσχει με τα δρώμενα και τα δρώντα υποκείμενα, προσπαθεί να κατανοήσει τα κίνητρα και τις φοβίες τους, ώσπου καταλήγει στην περίφημη απόφασή του για την ανθρώπινη φύση.

Παράλληλα, υπάρχει ένα σοβαρό σφάλμα προτάγματος, αν θα μπορούσαμε να πούμε, στην πρότασή του. Με το να επιλέγει μια κοινωνική δομή του παρελθόντος ως προτύπωση του μέλλοντος, ο Καστοριάδης αναβιώνει ένα συντηρητικό ρεύμα στοχασμού, που ταλάνισε την ευρωπαϊκή σκέψη με τις διάφορες μορφές του, τον ιστορισμό. Ενώ, λοιπόν, αναιρεί και καταρρίπτει τη μαρξιστική ιστοριονομία, επαναφέρει την ιστορία και πάλι ως υπέρτατο κώδικα αξιών του παρόντος. Είναι ωστόσο προφανέστατο ότι η καινοφάνεια της καταστάσεως που ζούμε σήμερα, υπερβαίνει κατά πολύ τη δυνατότητα της αρχαίας Αθήνας να λειτουργήσει ως πρόταγμα ριζικής ανατοποθετήσεως των λογικών και των φαντασιακών

σημασιών μιας κοινωνίας σε τέτοιο μαζικό επίπεδο.

Τέλος, η απόρριψη από τον Καστοριάδη του τύπου συλλογικής κουλτούρας που διαμορφώνεται σήμερα ακούγεται κάπως σαν ηθικολογία και πολιτισμικός πουριτανισμός. Αδικεί την ρηξικέλευθη διάσταση της σύγχρονης πραγματικότητας, τον πολυκεντρισμό και την πολυφωνία της. Καλό θα ήταν εδώ να θυμηθούμε τον άτυχο Μαρξ, όταν έλεγε πως «η κοινωνική επανάσταση δεν μπορεί να αντλεί την ποιήσή της από το παρελθόν, αλλά από το μέλλον». Ο Καστοριάδης ονειρεύεται μια ολοκληρωτική γλώσσα, μια ολότητα σημασιών και πρακτικών, που κάποια στιγμή θα αντικαταστήσουν τη σημερινή πολυαρχία. Σ' αυτό το σημείο νομίζουμε ότι και έχασε εντελώς τη γενική εικόνα των ιστορικών συμβάντων.

Θα χρειαζόταν ολόκληρη διατριβή για να αναιρεθούν παρόμοιες απλουστευμένες πεποιθήσεις που εμπνέουν στον Καστοριάδη την ιδέα μιας άλλης ουτοπίας, εντοπισμένης σε χώρο και χρόνο. Ο Καστοριάδης βέβαια επιμένει στην πολιτική διάσταση αυτών των φαντασιακών σημασιών· τι υποδηλώνουν για την ανθρώπινη συνείδηση, το υποκείμενο, το υποσυνείδητο και την προοπτική της κοινωνίας. Για να θεμελιώσει τη συνείδηση της πόλης, ωστόσο, επαναλαμβάνει τις γνωστές παρερμηνείες του Χάιντεγκερ, αντιστρέφοντας τη λειτουργία τους. Ενώ εκείνος αναλύει τα χορικά της Αντιγόνης σε σχέση με τη λήθη και την αλήθεια του είναι, ο Καστοριάδης συγκειμενοποιεί το χορικό, το εντάσσει στον κοινωνικό του χώρο, απ' όπου άλλωστε προήλθε. Ποιο είναι όμως το αποτέλεσμα τέτοιων διασταλτικών και μάλλον παρατραβηγμένων αναλύσεων; Η απάντηση σ' αυτό το ερώτημα εντοπίζει, πιστεύουμε, και τη θετικότερη συμβολή του Καστοριάδη στη σκέψη του αιώνα μας.

Η αισιοδοξία του πολιτικού λόγου, η αίσθηση ότι κατά την εποχή της μονοκρατορίας της ασημαντότητας, υπάρχει ακόμα η ανάγκη του πολιτικού και, επιπλέον, η βεβαιότητα ότι η πόλις αποτελεί τον κύριο χώρο όπου εξωτερικεύεται η ψυχή του ατόμου και εκφράζει, με μια θετική αλλοίωση, το εσωτερικό της είναι. Κατά τον Καστοριάδη υπάρχει ο οίκος, ο χώρος δηλαδή του ιδιωτικού και της προσωπικής εμπειρίας. Ο οίκος συμπληρώνεται από την αγορά, όπου οι πολίτες συζητούν και κρίνουν. Στην αγορά διαμορφώνεται ο δήμος και αποκτά συγκεκριμένη αντίληψη των αναγκών του, των ορίων του ως ατόμων και τέλος της κοινής τύχης, για να εισαγάγουμε έναν όρο που πιθανότατα θα απέρριπτε ο ίδιος. Τέλος, ο δήμος μεταμορφώνεται σε εκκλησία, δηλαδή σε σώμα συλλογικών αποφάσεων, σε βουλευτήριο, δικαστήριο, σε κριτική επιτροπή θεατρικών παραστάσεων, σε στρατηγείο, σε κοινότητα λόγου που νομοθετεί, λογοδοτεί και απολογείται.

Μέσα σε μια εποχή δηλαδή που βασανίζεται από την κολασμένη ακοσμία του Σαρτρ, τον πανσεξουαλικό στωικισμό του Φουκό, τον παγανιστικό μηδενισμό του Χάιντεγκερ, τον

απάνθρωπο εμπειρισμό των θετικιστών και αυτού πολλές φορές του Karl Popper, την ανώνυμη αποδόμηση του Ντεριντά, τη νομικιστική πολιτειολογία του Χάμπερμας και, τέλος, τη μάλλον αναχρονιστική πραγματοκρατία του Rorty, ο Καστοριάδης αντέταξε ένα φιλοσοφικό λόγο ελπίδας, με όλα τα αρνητικά γνωρίσματα κάθε καταφατικής προτάσεως: την ευπιστία δηλαδή και την ουτοπικότητα.

Σε μια συνέντευξή του ο Καστοριάδης είχε δηλώσει ότι πρέπει να παραδεχθούμε ότι ζούμε σε μια εποχή παρακμής. Αφήνουμε κατά μέρος τη μεταφορά, για το πότε υπάρχει η παρακμή και τι είναι τέλος πάντων η ακμή. Το γεγονός όμως ότι έχουμε επίγνωση της κατάστασης που δημιουργήσαμε, ότι η διάλυση των μεγάλων κωδίκων του παρελθόντος ήρθε ως αποτέλεσμα των μεθόδων που χρησιμοποιήθηκαν, κατά τους τελευταίους αιώνες, για την κατάκτηση του πλανήτη, μας δίνει το μοναδικό προνόμιο του αυτοκρινόμενου όντος. Κατά πόσο μπορούμε να είμαστε αυτόνομοι και αυτοθεσμιζόμενοι μέσα στην παρούσα «παρακμή», όπως πρότεινε ο Καστοριάδης, είναι μια άλλη υπόθεση. Ας θυμηθούμε εκείνη τη μοναδική πρόταση του Πλάτωνα: «πολιτεία γαρ τροφή ανθρώπων εστί, καλή μεν αγαθών, η δε εναντία κακών» (Μενέξενος, 238 VIII C).

Τι πολιτεία, λοιπόν, έχουμε σήμερα; Η απάντηση είναι εύκολη και για τούτο αποκαρδιωτική. Ζούμε, λοιπόν, σε μια πολιτεία που προωθεί την ετερονομία και την εσωτερική τυραννία, την προσωπική ιδιοτέλεια και τη συλλογική χειραγώγηση. Ζούμε σε μια πολιτεία που αρνείται να αναθρέψει πολίτες με ελεύθερο ήθος και να τους προσφέρει ελευθερία δράσεως. Ζούμε σε μια πολιτεία που δεν επιτρέπει σε καινούριους ορίζοντες στοχασμού να ανανεώσουν τα σύμβολα και τις τελετές που μας ενώνουν και μας καθιστούν μέλη ενεργά μιας κοινής πορείας, μιας κοινής πολιτικής, που αφορά τη στάση μας απέναντι στο παρελθόν, τον κόσμο και, τέλος, το μεγαλύτερο φόβητρο της ζωής, το σώμα μας.

Τέλος, κινούμεθα σε μια πολιτεία που δεν θέλει να γνωρίζει τις πραγματικές μας σκέψεις, μας στερεί από κάθε μεταφυσική δικαίωση της ύπαρξης που έκανε κάθε γενιά του παρελθόντος να φαντάζει εξίσου νόμιμη μέσα στην ιστορία· μια πολιτεία που μας εξαναγκάζει να ζητάμε διεξόδους στην ανωνυμία των μαζών, των μεγαλουπόλεων και των τηλεοπτικών θεαμάτων, στον ανανταπόδοτο έρωτα, το ανοργασμικό σεξ, τον εθισμό σε μian άδεια ζωή, που τελικώς μας ικανοποιεί, και συσκοτίζει μέσα μας αυτά που, σε ελάχιστες προνομιακές στιγμές, ανακαλύπτουμε δίπλα σε κάποιον άλλο.

Μέσα σε μια τέτοια πολιτεία, φωνές σαν του Καστοριάδη ακούγονται σαν μύθοι και παραμυθίες, σαν αφηγήσεις μιας άλλης ζωής που οπωσδήποτε δεν μας ανήκει και δεν θα αποκτήσουμε ποτέ. Μπορεί, λοιπόν, η φιλοσοφία να δώσει μian απάντηση στα προβλήματα του σύγχρονου ανθρώπου; Να επαναδιαπραγματευθεί το κοινωνικό υπάρχειν και το

προσωπικό είναι κάτω από το νόμο μιας συλλογικής ομόνοιας, μιας συμφωνίας ετεροτήτων;

Το έργο του Καστοριάδη κλείνει τη μεταπολεμική, μεταμαρξιστική εποχή, αφού έδωσε τη χαριστική βολή στον ίδιο τον μαρξισμό. Οδηγεί σε έναν άλλο διανοητικό ορίζοντα αξιών, πρακτικών, συμβόλων και σημασιών που πιθανότατα ο ίδιος δεν κατόρθωσε να διαρθρώσει μέσα στα βιβλία του. Αποκατέστησε το υποκείμενο στη λειτουργία του ως καταλύτη κοινωνικών αλλαγών, αλλά δεν πρότεινε καμιά βιώσιμη κοινωνική προοπτική. Έθεσε το αίτημα του προτάγματος, χωρίς ωστόσο να το προσδιορίσει ο ίδιος μέσα στην κοινωνική σφαίρα κατά τρόπο πάγιο και στέρεο. Έθεσε τέλος το πρόταγμα της πολιτικής ευθύνης, χωρίς να θίξει εκείνο που για τον φιλόσοφο προηγείται, το ερώτημα της ηθικής υπευθυνότητας.

Με το θάνατό του αποχαιρετίζουμε μian εποχή, κατά την οποία ο φιλοσοφικός στοχασμός φιλοδόξησε να γίνει κοινωνικός λόγος που θα ένωνε πράξη και σκέψη. Και τα δυο παραμένουν σήμερα χωριστά ωστόσο· αποτυχία άραγε ή ανεπάρκεια; Ο Καστοριάδης επισφραγίζει το αδιέξοδο της φιλοσοφικής σκέψης του αιώνα μας να καταθέσει μian ολοκληρωμένη πρόταση για την ανθρώπινη κατάσταση. Θυμάμαι εδώ τη φράση του Μαρκούζε: «η τέχνη μάχεται την εκπραγμάτωση εμψυχώνοντας την απολιθωμένη ζωή να μιλήσει, να τραγουδήσει, και τελικά να χορέψει, ίσως». Στο ίσως αυτό, στο δισταγμό εμπρός σε κάθε οριστικό συμπέρασμα, βρίσκεται και η απάντηση στα αδιέξοδα της φιλοσοφίας, αδιέξοδα που υποδηλώνουν ότι το δράμα των ερωτήσεων και των διερωτήσεων που άρχισε, ίσως, στην Ιωνία δυόμισι χιλιάδες χρόνια πριν, δεν θα τελειώσει εύκολα. Αυτή η βεβαιότητα άλλωστε αποτελεί και την τελική παραμυθία κάθε σκεπτόμενου ανθρώπου.

CODA: Φυσικά ο Καστοριάδης ανήκει στην καθόλου ευρωπαϊκή σκέψη και δεν έχει καμιάν απολύτως σχέση με την υποτυπώδη φιλοσοφική διερεύνηση της ελληνικής πραγματικότητας. Η ελληνική κοινωνία, όπως παρατήρησε ο ίδιος, είναι κοινωνία προ-πολιτική, με αποτέλεσμα να μην υπάρχει η φιλοσοφία ως κριτική θεσμών ή ερμηνευτική μιας οντολογικής καταστάσεως. Δυστυχώς, αυτό τον ρόλο κατέχει ακόμα η λογοτεχνία για τους Έλληνες. Θα πρέπει ωστόσο να αναγνωρίσουμε ότι η μετάφραση της Φαντασιακής Θέσμησης της Κοινωνίας και μερικών άλλων έργων του στα ελληνικά άλλαξε δια παντός και ριζικά τη γλώσσα του φιλοσοφείν στη χώρα μας, εισάγοντας τεχνικούς όρους, εκφράσεις και θέματα, τα οποία θα αποτελούν τη στέρεα βάση για μια καθαρή φιλοσοφία της ενθαδικότητάς μας στο εξής: Η προσφορά του, λοιπόν, στην ελληνική σκέψη ούτε μικρή είναι ούτε αμελητέα· αντίθετα, άνοιξε έναν δρόμο επαναδραστηριοποίησης του γλωσσοπλαστικού δυναμικού της σκέψης μας, που δεν μπορεί και δεν πρέπει να μείνει αδιάβατος, απόρευτος και μοναχικός.