VAR: Από το χέρι του θεού στο μάτι του συστήματος

Γιάννης Κτενάς, Στέφανος Μπατσής

Η απέχθεια που νιώσαμε για την εισαγωγή του Video Assistant Referee (VAR) στους αγώνες του Μουντιάλ –και την επέκτασή του, σύμφωνα με τα σχέδια της FIFA, και στα εθνικά πρωταθλήματα μέσα στα επόμενα χρόνια– ήταν σχεδόν ενστικτώδης. Όπως είπε ένας φίλος, κοινωνιολόγος της καθημερινής ζωής, συλλαμβάνοντας την ουσία του θέματος, το ποδόσφαιρο «είναι να βάλεις μια γαμημένη μπάλα σε ένα γαμημένο δίχτυ. Γιατί το κάναμε ολόκληρη επιστήμη;»

Συζητώντας όμως σε παρέες, ακούγοντας σχόλια στον δρόμο και τα καφενεία και βλέποντας τα αποτελέσματα σχετικών διαδικτυακών ψηφοφοριών,[1] συνειδητοποιήσαμε ότι η αντίδρασή μας απέναντι σε αυτή τη νέα τεχνολογία δεν ήταν καθόλου αυτονόητη. Ποδοσφαιρόφιλοι, ποδοσφαιρόφιλες, ακόμη και άνθρωποι που ξέρουν πολύ καλά τι σημαίνει να αγωνίζεσαι στο τερέν ή να πηγαίνεις στο γήπεδο, φαίνονται γοητευμένοι από τη νέα σύλληψη της FIFA, η οποία ήδη έχει αλλάξει τον τρόπο που παίζεται το παιχνίδι. Γι’ αυτόν τον λόγο, θελήσαμε να παρουσιάσουμε την κριτική μας στο VAR κάπως πιο αναλυτικά και συγκροτημένα.

Το πνεύμα της (νεοφιλελεύθερης) γραφειοκρατίας

Ξεκινώντας, είναι αξιοσημείωτο το πόσο μοιάζουν τα επιχειρήματα υπέρ του VAR με τα επιχειρήματα που ιστορικά σημάδεψαν την ανάδυση της γραφειοκρατίας. Γραφειοκρατία, όπως έχει δείξει ο Μαξ Βέμπερ, δεν σημαίνει χαρτούρα και αναμονή σε ατελείωτες ουρές, αλλά πρώτα και κύρια: αντικατάσταση του προσωπικοκεντρικού τρόπου διευθέτησης των υποθέσεων από απρόσωπους και φορμαλιστικούς κανόνες, καθώς και έμφαση στην υπολογισιμότητα, την ποσοτικοποίηση και την εξειδίκευση. Για

όλους αυτούς τους λόγους η γραφειοκρατία διατείνεται ότι επιφέρει μια ασύγκριτη αποτελεσματικότητα και ότι εξασφαλίζει τη δημοκρατία, την ισότητα και τη δικαιοσύνη: δεν αποφασίζει ο άρχοντας (εν προκειμένω: ο άρχοντας του αγώνα) όπως του καπνίσει, αλλά ο ειδικός με βάση τυπικούς κανόνες που ισχύουν για όλους.

Την ίδια ακριβώς λογική βλέπουμε και πίσω από το VAR. Η προσωπική κρίση του διαιτητή πρέπει να αντικατασταθεί από την απρόσωπη κρίση του video,[2] το οποίο μπορεί να καταγράψει όλη την αλήθεια, «αντικειμενικά», μετρήσιμα, ίδια και απαράλλαχτα για όλους.

Ταυτόχρονα, η εμπιστοσύνη στα νέα τεχνολογικά μέσα, φέρνει τη λογική και την επιχειρηματολογία που υποστηρίζει το VAR κοντά σε αυτή του νεοφιλελευθερισμού. Η τεχνολογία καλείται να εξαλείψει το τυχαίο, το αυθόρμητο, το ανθρώπινο και να λύσει προβλήματα πάσης φύσεως, στο όνομα της διαφάνειας και της αποτελεσματικότητας. Όλα *μπορούν* και *πρέπει* να γίνουν ρητά· γι' αυτό χρειαζόμαστε όχι διαιτητές, αλλά τεχνοκράτες. Δεν θα κυβερνούν πια οι άνθρωποι, οι οποίοι κατά περιόδους μπορεί να μην είναι ορθολογικοί, να παρασύρονται από τα πάθη τους, από τα λάθη της στιγμής. Θα κυβερνούν «τα στοιχεία», η ίδια η αλήθεια, η αντικειμενικότητα αυτοπροσώπως.

Το τι σημαίνει γραφειοκρατία και νεοφιλελευθερισμός, το ποιες είναι οι καταστροφικές τους συνέπειες για την κοινωνία, το έχουμε δείξει αλλού και δεν χρειάζεται να το επαναλάβουμε. Ας μείνουμε στα του ποδοσφαίρου. Φυσικά, δεν αρνούμαστε ότι ορισμένες φορές το VAR μπορεί να πάρει μια σωστή απόφαση εκεί που ένας διαιτητής θα έπαιρνε μια λανθασμένη, όπως άλλωστε και ένας γραφειοκράτης μπορεί υπό όρους να διεκπεραιώσει μια υπόθεση «αποτελεσματικότερα» από έναν ερασιτέχνη. Δεν πρέπει όμως να ξεχνάμε ότι η γραφειοκρατία δεν «βελτίωσε» απλώς κάποιες ήδη υπάρχουσες κοινωνικές σχέσεις. Προκειμένου να κάνει τη δουλειά της, αναδιάρθρωσε ριζικά ολόκληρη την κοινωνία, σημαδεύοντας το πέρασμα από έναν πιο κοινοτικό σε έναν κρατικό τρόπο ζωής. Το ίδιο ισχύει και με την τεχνολογία.

Όπως σημειώνει προσφυώς ο Langdon Winner, τα διάφορα τεχνολογικά μέσα δεν είναι απλώς βοηθήματα για την ανθρώπινη δραστηριότητα· είναι επίσης ισχυρές δυνάμεις που δρουν προς την αναμόρφωση αυτής της δραστηριότητας και του νοήματός της.

Έτσι, θα πρέπει να σκεφτούμε ποιο θα είναι το τίμημα του VAR και αν θέλουμε πράγματι να το πληρώσουμε. Ίσως πράγματι κάποιες αποφάσεις να γίνουν πιο «δίκαιες» από ορισμένες απόψεις. Είναι όμως πολύ πιθανό αυτές οι αποφάσεις και αυτή η δικαιοσύνη να αφορούν ένα εντελώς διαφορετικό παιχνίδι.

Άλλωστε, τόσο το VAR όσο και άλλες τεχνολογίες υποβοήθησης της διαιτησίας στο ποδόσφαιρο δεν απηχούν μια αναγκαιότητα αλλά μια επιθυμία. Οι λόγοι που επιτάσσουν τέτοιου είδους μεταρρυθμίσεις και καινοτομίες δεν μπορούν και δεν πρέπει να αναζητούνται στη φύση, την ουσία του «όμορφου παιχνιδιού», καθώς εύκολα αντιλαμβάνεται κανείς πως όσοι διοικούν το ποδόσφαιρο ενδεχομένως χρειάζονται το VAR, το ίδιο το ποδόσφαιρο όμως όχι.

Φαινομενολογία του αθλήματος, φαινομενολογία του γηπέδου

Φυσικά, όπως συμβαίνει και με τη γραφειοκρατία, έτσι και η αποτελεσματικότητα και η αλήθεια του VAR είναι στην πραγματικότητα πολύ περιορισμένες. Κι αυτό γιατί και οι δύο βασίζονται αναγκαστικά, ακριβώς προκειμένου να εξορίσουν τον προσωπικό παράγοντα, στον φορμαλισμό, στην τυπική μέτρηση, στην ποσοτικοποίηση. Όμως –ευτυχώς– ούτε η ζωή ούτε το ποδόσφαιρο μπορούν να αναχθούν στις ποσοτικές τους διαστάσεις. Ίσα ίσα, αυτό που μένει έξω από τη φορμαλιστική υπολογισιμότητα είναι και το πλέον σημαντικό.

Έτσι, οποιοσδήποτε έχει παίξει ποδόσφαιρο, ξέρει ότι το κάθε ματς έχει έναν δικό του, ιδιαίτερο ρυθμό, που προσδιορίζει ασυνείδητα το επίπεδο της έντασης των διεκδικήσεων, της δύναμης, της μαχητικότητας και της σκληρότητας των μαρκαρισμάτων. Αυτό το επίπεδο δεν μπορεί να προσδιοριστεί εκ

των προτέρων ούτε να μετρηθεί λογικά: *βιώνεται* και μετριέται από παίκτες, οπαδούς και διαιτητές εμπειρικά, *με το μάτι*, τη στιγμή του αγώνα και μάλιστα στα διάφορα σκαμπανεβάσματα της ροής του αγώνα. Γι' αυτό ακριβώς όλοι γνωρίζουν ότι πολλές φορές η τυπική εφαρμογή του κανόνα είναι πιο άδικη από τη μη εφαρμογή του (παράδειγμα: το εντελώς άδικο, αν και ενδεχομένως τυπικά ορθό πέναλτυ που δόθηκε στη Ρεάλ στο 93ο λεπτό του ημιτελικού του Champions League με τη Γιουβέντους).[3]Αυτή είναι η συγκεκριμένη, βιωμένη αλήθεια του ποδοσφαίρου.

Διόλου τυχαία, οι Αμερικανοί, οι οποίοι πάντοτε επεφύλασσαν νεωτερικές ιδέες για το εξωτικό γι' αυτούς ποδόσφαιρο, αποτέλεσαν τους θερμότερους υποστηρικτές της τεχνολογίας του VAR και το εφάρμοσαν στο εθνικό τους πρωτάθλημα (MLS). Τυχαία δεν είναι ούτε και η μεγάλη στήριξη που βρήκε το VAR στο πρόσωπο του Τζιάνι Ινφαντίνο, του προέδρου της FIFA. Ο Ινφαντίνο, ένας τεχνοκράτης νομικός γεννημένος στην Ελβετία, συνοψίζει άριστα την πίστη στην πρόοδο μέσω της τεχνολογικής καινοτομίας αλλά και την τάση παγκόσμιας διακυβέρνησης του ποδοσφαίρου εντός του γραφειοκρατικού και νεοφιλελεύθερου υποδείγματος, ερήμην των πρωταγωνιστών του παιχνιδιού.

Από την άλλη πλευρά, ο Μισέλ Πλατινί, πρώην πρόεδρος της UEFA αλλά και πρώην αθλητής με σπουδαίες παραστάσεις στο κορυφαίο επίπεδο, αντιτάχθηκε στην προϊούσα διείσδυση της τεχνολογίας στο ποδόσφαιρο, θεωρώντας πως αλλοιώνει το χαρακτήρα του παιχνιδιού, δηλαδή το ενδεχομενικό πάντρεμα τύχης και ικανότητας. Πιθανώς αντιλαμβάνεται διαισθητικά ο Πλατινί, όπως και άλλοι αθλητές που τάχθηκαν κατά της εφαρμογής του VAR, πως η αλήθεια του ποδοσφαίρου συγκροτείται μοναδικά και μας αφηγείται μια ιστορία την οποία δεν μπορούμε να αποσυναρμολογήσουμε στα εξ ων συνετέθη.

Η αλήθεια του video όμως είναι άλλη. Καθένας καταλαβαίνει ότι όταν βλέπουμε το βίντεο μιας γιορτής, βλέπουμε κάτι πολύ διαφορετικό από την ίδια τη γιορτή. Ακριβώς επειδή το video δεν μπορεί να πιάσει τον ρυθμό, την αίσθηση και το κλίμα της

στιγμής, ο VAR μπορεί να οδηγήσει τους διαιτητές σε αποφάσεις τόσο τυπολατρικές, που να καταλήγουν άδικες. Χαρακτηριστικό παράδειγμα: το πρώτο πέναλτυ που καταλόγισε ο διαιτητής του αγώνα Αιγύπτου-Σ. Αραβίας υπέρ της τελευταίας. Ποιος δεν έφριξε βλέποντάς τον να ζητάει να γυρίσουν το βίντεο μερικά κλάσματα του δευτερολέπτου πίσω, ώστε να παγώσει την εικόνα και να αποδείξει ότι υπήρξε κράτημα σε μια φάση που ο ρυθμός της καθιστούσε κάθε σκέψη για πέναλτυ γελοία; Είναι σαφές ότι όταν ο διαιτητής αναλύει τη φάση, κατακερματίζοντάς την, τεϊλορικώ τω τρόπω, σε ένα σύνολο καρέ, τα οποία μπορούν να παγώσουν, να παιχτούν γρηγορότερα ή πιο αργά, να επαναπροβληθούν κατά βούληση, δεν βλέπει πια «τη φάση», βλέπει κάτι άλλο. Έτσι, κρίνει και με διαφορετικό τρόπο, καθώς μια φάση που με «γυμνό μάτι» φαίνεται *και είναι* καθαρή, με το VAR μπορεί να φανεί ως πέναλτυ. Απόδειξη: στο τρέχον Μουντιάλ έχει ήδη σημειωθεί ρεκόρ καταλογισμών της εσχάτης των ποινών. Ως γνωστόν, το βλέμμα, το είδος του βλέμματος, επηρεάζει σε έναν όχι ασήμαντο βαθμό και το αντικείμενο του βλέμματος.

Κατανοούμε λοιπόν ότι, σε πείσμα του νεωτερικού και τεχνολατρικού φαντασιακού, το λάθος, η ατυχία και βαθύτερα το κακό, η τραγωδία, δεν μπορούν να ξεριζωθούν από τη ζωή, καθώς είναι εγγενή σ’ αυτήν. Το μόνο που κάνει η «πρόοδος της τεχνολογίας», τόσο στο ποδόσφαιρο όσο και γενικά, είναι να μετατοπίζει –ή να *απωθεί*– την εστία του κακού και του λάθους, έχοντας στο μεταξύ αναδιαρθρώσει ολόκληρο το πεδίο και σαρώσει ό,τι καλό υπήρχε στην προηγούμενη κατάσταση.

Άλλωστε, το VAR όχι μόνο δεν μπορεί να πιάσει τον ρυθμό του αγώνα, αλλά επιπρόσθετα τον σπάει κιόλας. Στον πρώτο γύρο αυτού του Μουντιάλ είδαμε διαιτητή να διακόπτει αντεπίθεση για να κοιτάξει το video. Τι πρόοδος για το ποδόσφαιρο! Κι όμως, όλοι ξέρουν ότι το μεγαλύτερο παράπονο των οπαδών είναι ότι το ματς «δεν έχει ρυθμό».

Σε ένα άλλο, συναφές επίπεδο, η εφαρμογή του VAR είναι ασεβής απέναντι στην εμπειρία του γηπέδου και της εκ του σύνεγγυς παρακολούθησης του αθλήματος, οδηγώντας σε μια συνθήκη ακραίας

τηλεοπτικοποίησής του. Ας μην ξεχνάμε πως, σε αντίθεση με το μπάσκετ, που είναι ένα άθλημα μεγάλης ταχύτητας, πολλών επαφών και λεπτομερειών, το ποδόσφαιρο παρακολουθείται καλύτερα από κάποιο σημείο της κερκίδας, παρά από την τηλεόραση. Αυτό διότι αφενός η ανάγκη για πολλά replay είναι μικρή –συνήθως όσα διαλαμβάνονται είναι ευχερώς αντιληπτά με γυμνό μάτι– κι αφετέρου διότι η τηλεοπτική κάλυψη ακολουθεί ως επί το πλείστον το ταξίδι της μπάλας εντός ενός αχανούς χώρου, στον οποίο συμβαίνουν πράγματα τα οποία δεν μπορεί να συλλάβει στην ολότητά τους ο προσηλωμένος στην μπάλα και την πορεία της τηλεοπτικός φακός. Οι διατάξεις των δύο αντίπαλων ομάδων, οι κινήσεις που γίνονται μακριά από τη μπάλα, τα στιγμιότυπα εκτός της κύριας φάσης του παιχνιδιού, όλα αυτά είναι στοιχεία ενός ποδοσφαιρικού παιχνιδιού στα οποία μπορεί να σταθεί το ανθρώπινο μάτι κατά την παρακολούθηση εντός γηπέδου.

Το ποδόσφαιρο δεν είναι άθλημα αυστηρά κανονικοποιημένων κι επαναλαμβανόμενων φάσεων και μοτίβων. Είναι αυτό αλλά και κάτι περισσότερο, καθώς η ομορφιά του συχνά εκδηλώνεται αναπάντεχα με περίεργους, ακαθόριστους τρόπους. Είναι ένα παιχνίδι στην ουσία του συναισθηματικό και η γηπεδική εμπειρία παραμένει ιδιαίτερα σημαντική, για να παραβλέπεται. Αυτονοήτως, δεν είναι καθόλου συμβατό με την εμπειρία του γηπέδου να περιμένεις γεμάτος φόρτιση στην κερκίδα την αξιολόγηση ενός replay σε μια οθόνη στο κέντρο του γηπέδου. Να συγκρατείς ένα ποτάμι συναισθημάτων μέχρι την τελική απόφαση ή να σβήνεις κακήν κακώς πυρσούς και καπνογόνα –εάν τυχαίνει να βρίσκεσαι σε κάποιο οπαδικό πέταλο–, διότι ένα γκολ ακυρώνεται μισό ή ένα λεπτό μετά την επίτευξή του.

Σε όλους μας μοιάζει λάθος, όταν ένα ποδοσφαιρικό παιχνίδι γίνεται με άδειες εξέδρες, χωρίς το τραγούδι, τις φωνές και τη συλλογική ατμόσφαιρα που δημιουργούν οι θεατές. Όπως αναφέρει ο φιλόσοφος Simon Critchley, «το κλειδί στο ποδόσφαιρο είναι η σύνθετη διάδραση μεταξύ μεγαλειώδους μουσικής και όμορφης εικόνας. Ο Διόνυσος και ο Απόλλωνας, οι θεατές και η ομάδα».[4] Έτσι, θεωρούμε πως η δραματική εισαγωγή τεχνολογιών

όπως το VAR πιθανώς να οδηγήσει και σε μια αφυδατωμένη γηπεδική εμπειρία, ενδεχομένως με θεατές που θα κοιτάνε με το ένα μάτι μία οθόνη και με το άλλο τα τεκταινόμενα στον αγωνιστικό χώρο.

Το κοινωνικό νόημα του ποδοσφαίρου

Άλλωστε, δεν θα πρέπει να παραγνωρίζουμε και τις αλλαγές που θα επιφέρει το σύστημα VAR στις κοινωνικές σχέσεις που διαρθρώνονται γύρω από το ποδόσφαιρο. Παρόλη την παρακμή που έχουν επιφέρει τα εκατομμύρια των εταιρειών, το ποδόσφαιρο, όπως βιώνεται από τους οπαδούς, διασώζει μια έντονη αίσθηση λαϊκότητας, κοινής γιορτής, πάθους, έκστασης, νοήματος που υπερβαίνει το ορθολογικό.

Έτσι, οι λαϊκές πρακτικές γύρω από το ποδόσφαιρο –στην Αγγλία οι Pub, στην Ελλάδα οι συζητήσεις, τα πειράγματα και οι αναλύσεις με τον προπατζή, τον ψιλικατζή αλλά και την κυρία με το χαρτοπωλείο– αποτελούν αναπόσπαστο κομμάτι του αθλήματος. Με τη σειρά του, αναπόσπαστο κομμάτι αυτών των πρακτικών αποτελεί ο σχολιασμός των διαιτητικών αποφάσεων. Στα καφενεία, σχετικοί και άσχετοι με το άθλημα καταθέτουν τις απόψεις τους όχι μόνο γύρω από τους επερχόμενους πρωταθλητές, αλλά και γύρω απο τη μαλακία ή τη διορατικότητα του τάδε διαιτητή ή του δείνα επόπτη. Τώρα, αυτή η γόνιμη πολυφωνία θα κληθεί να σωπάσει μπροστά στην «αναντίρρητη αλήθεια» του video. Ίσως όμως και να μη σωπάσει, συναισθανόμενη διαισθητικά ότι, αν το VAR δείχνει όσα δεν είδε το μάτι, το μάτι βλέπει με έναν τρόπο που ποτέ δεν θα μπορέσει το VAR.

Ο αθλητισμός και συγκεκριμένα το δημοφιλές ποδόσφαιρο αποτελούν πολιτισμικές πρακτικές με σημαντική κοινωνική διείσδυση και συμμετοχή. Συμπυκνώνουν εντός και γύρω τους σημασιακές κι αξιακές μεταβολές σύστοιχες των κοινωνικών δυναμικών. Αν αφιερώσουμε στο ποδόσφαιρο ένα σοβαρό και συνεπή στοχασμό, θα μας εκπλήξει ευχάριστα ο αναπάντεχος τρόπος με τον οποίο θα φωτιστούν πτυχές της κοινωνικής πραγματικότητας οι οποίες παρέμεναν θολές και αδιάβατες. Νομίζουμε πως εάν ο

πρώτος στόχος αυτού του κειμένου είναι μια δομημένη κριτική πάνω στην εφαρμογή του VAR, ένας δεύτερος υπόρρητος στόχος θα μπορούσε να είναι η απόδειξη ότι μελετώντας και σκεπτόμενοι πάνω στο κοινωνικό και πολιτικό νόημα των σπορ και την οπαδική κουλτούρα, μπορούμε να οξύνουμε τα ερμηνευτικά μας σχήματα και να κατανοήσουμε εναργέστερα τις αντινομίες της εποχής.

~

Καθώς τελειώνει αυτό το κείμενο, ακόμη και αφήνοντας στην άκρη το αναντίρρητο γεγονός ότι οι τεχνολογίες έχουν την τάση να διαχέονται και να επεκτείνονται (χθες το goal line technology, σήμερα το VAR, αύριο τι;), ας μη σπεύσει κανείς να χαμογελάσει με τον «ρομαντισμό» μας για την υπεράσπιση της δυνατότητας του λάθους, του τυχαίου, του αυθόρμητου, του ακαθόριστου, του ανθρώπινου.[5] Ολόκληρες ποδοσφαιρικές μυθολογίες έχουν χτιστεί γύρω από μια λανθασμένη απόφαση. Υπερασπιζόμαστε αυτούς τους μύθους, γιατί είναι πιο αληθινοί από την «αλήθεια» του pause και του fast forward, αλλά κυρίως γιατί δεν θέλουμε το χέρι του θεού να αντικατασταθεί από το μάτι του συστήματος.

Σημειώσεις

[1] Βλ. https://twitter.com/sombrerogr/status/1014538595909160960

[2] Στην πραγματικότητα, όπως φανερώνει και ο τίτλος της τεχνολογίας, ο στόχος είναι να κρίνει το video και όχι οι πέντε ή εφτά (!) διαιτητές που είναι τοποθετημένοι στο ειδικό δωμάτιο. Αυτοί απλώς παίζουν τον ρόλο των εξειδικευμένων υπαλλήλων, σύμφωνα με τον νέο καταμερισμό των καθηκόντων που επιβάλλει το VAR.

[3] Απολύτως σχετικές με όσα συζητάμε είναι και οι δηλώσεις του Μπουφόν, ο οποίος είχε αποβληθεί μετά τις διαμαρτυρίες του για το εν λόγω πέναλτυ: «Ο διαιτητής δεν έχει καρδιά» (δηλαδή, ακριβώς, του έλειπε το *προσωπικό, βιωματικό, συναισθηματικό* στοιχείο) και, τις επόμενες μέρες, πιο ψύχραιμα: «Δεν έπρεπε να σφυρίξει. Ένας πιο έμπειρος διαιτητής

δεν θα το είχε κάνει. Δεν θα είχε γίνει ο πρωταγωνιστής στο πάρτι. Έπρεπε να γυρίσει από την άλλη μεριά και να αφήσει τις δύο ομάδες να παίξουν παράταση.»

[4] Simon Critchley, *What we think about when we think about Football*, 2017.

[5] Εξάλλου, δεν είναι μόνο η δυνατότητα του λάθους, αλλά και η δυνατότητα του «σωστού». Πού θα πάει η αξιοπρέπεια του παίκτη που δεν βούτηξε, αν και θα μπορούσε, η περηφάνια του οπαδού που ξέρει ότι η ομάδα του πήρε δίκαια το πρωτάθλημα, από επιλογή κι όχι επειδή την επιτηρούσε η κάμερα; Πού θα πάει αυτό;

Πηγή: Kaboom

Η Πόλη στα Μυθιστορήματα του Κώστα Σβόλη

Γιάννης Κτενάς

Η σημερινή μου παρουσία εδώ ακροβατεί ανάμεσα στην ευγένεια και την αγένεια ή ίσως το θράσος. Δέχτηκα την πρόσκληση γιατί μου αρέσουν πολύ τα βιβλία του Κώστα, αλλά και γιατί τον συμπαθώ πολύ προσωπικά· όταν λοιπόν μου ζήτησε, στο πλαίσιο του B Fest, κοιτώντας με σαν τον ήρωά του τον Αρκούδο, να μιλήσω στη σημερινή εκδήλωση, δεν μπόρεσα να πω όχι – κάτι τέτοιο θα παραήταν αγενές. Ήθελα εξάλλου να βρεθώ στο ίδιο πάνελ με τον Φιλήμονα, καθώς, παρότι τον διαβάζω και τα λέμε συχνά πυκνά, δεν είχαμε μιλήσει ποτέ μαζί σε εκδήλωση.

Από την άλλη, καθώς δεν έχω ξαναμιλήσει ποτέ σε εκδήλωση για λογοτεχνικό έργο –να το θράσος: ο Φιλήμονας έχει γράψει

ολόκληρα βιβλία σχετικά–, νιώθω μια αμηχανία και σκέφτομαι ότι ίσως τελικά αποδειχτώ αγενής, σπαταλώντας τον χρόνο όλων χωρίς να το θέλω. Ζητώ λοιπόν εκ των προτέρων την κατανόηση και την επιείκειά σας.

Ακριβώς επειδή δεν ήξερα πώς συμπεριφέρεται κανείς ως ομιλητής σε μια παρουσίαση μυθιστορήματος –τι κάνεις: λες εντελώς γενικά πράγματα; Τότε όμως πού έγκειται η βιβλιοπαρουσίαση; Ή μήπως αποκαλύπτεις τι γίνεται στο βιβλίο, οπότε και σε κυνηγάει ο εκδότης για το spoiler που έκανες;–, σκέφτηκα να εκθέσω κάποια στοιχεία για το περιβάλλον μέσα στο οποίο διαδραματίζεται το λογοτεχνικό –και ίσως όχι μόνο– έργο του Κώστα, να ανασυγκροτήσω κάποιες ψηφίδες από το σύμπαν μέσα στο οποίο κινούνται οι ήρωές του, τόσο αυτοί του πρώτου μυθιστορήματος, του ***Μαζί τους***, όσο και αυτοί του ***Δικαιώματος των Νεκρών***, το οποίο παρουσιάζουμε σήμερα. Και αυτό το σύμπαν δεν είναι άλλο από το σύμπαν της πόλης, το αστικό σύμπαν. Επομένως, αν θέλαμε να είμαστε επίσημοι, θα λέγαμε ότι το θέμα μας είναι: «Η πόλη στα μυθιστορήματα του Κώστα Σβόλη». Η πόλη είναι τόσο σημαντική για τον λογοτεχνικό κόσμο του Κώστα, που ήδη στην πρώτη παράγραφο του πρώτου μυθιστορήματός του αναφέρεται δύο φορές.

Η πόλη, λοιπόν. Η πόλη με τις στοές της, τις καβάτζες της, τα παλιατζίδικα και τα υπόγεια δισκάδικά της, τις παιδικές χαρές της, τις πλατείες της – και μάλιστα τις πλατείες της με το *γαρμπίλι*. Το γαρμπίλι, το ψιλό χαλίκι δηλαδή, είναι μια λέξη που έμαθα από τα βιβλία του Κώστα. Κι αυτός είναι για μένα ένας πρώτος λόγος για να αγαπήσει κανείς έναν λογοτέχνη: το να του μάθει μια καινούρια λέξη. Όχι όμως μια λέξη δύσκολη ή επιτηδευμένη, αλλά μια λέξη λαϊκή, η οποία μπορεί να έρθει και να κουμπώσει με ένα μάγμα βιωμάτων και αναμνήσεων.

Συνεχίζω: σημαντικό μέρος της πόλης του Σβόλη είναι τα καφενεία και τα μεζεδοπωλεία. Ορισμένες από τις πιο σημαντικές συναντήσεις για την προώθηση της πλοκής γίνονται μέσα σε καφενέδες και ταβερνάκια, όπου οι ήρωες, πάνω από τον καπνό των τσιγάρων τους και τρώγοντας παραδοσιακά πιάτα,

ανταλλάσσουν ατάκες και πληροφορίες – χαρακτηριστική εδώ η συνάντηση του φοβερού δημοσιογράφου Πέτρου με τον Λεό στο *Δικαίωμα των Νεκρών*.

Μέσα από την περιγραφή αυτών των συναντήσεων, ο Κώστας βρίσκει την ευκαιρία να αναφερθεί και στην κουζίνα των μαγαζιών της πόλης: στα μεζεδοπωλεία πρόκειται για κοχλιούς, απάκι, μαραθόπιτα, μαστέλο, τσίπουρο και ρακή· άλλες φορές, οι ήρωες του τρώνε πεϊνιρλί στο όρθιο, ή ακόμη, πολύ απλά, σουβλάκι με μπίρα στο σπίτι. Μας θυμίζει έτσι τη μεγάλη παράδοση των ιταλών και γάλλων αστυνομικών μυθιστοριογράφων, του Καμιλλέρι λόγου χάρη, που περιγράφουν επιμελώς τα τοπικά φαγητά που γεύονται οι ήρωές τους, ίσως γιατί γνωρίζουν ότι η τροφή είναι ένα βασικό συστατικό του ευρύτερου ανθρώπινου και κοινωνικού σύμπαντος.



Το δικαίωμα των νεκρών, Κώστας Σβόλης, Οι Εκδόσεις των Συναδέλφων, Μάρτιος 2018, 208 σελ.

Άλλη μια σημαντική ψηφίδα της πόλης είναι φυσικά τα μπαρ. Και εδώ ο Σβόλης χειρίζεται το θέμα με μαεστρία. Σκηνοθετεί στιγμιότυπα των βιβλίων του μέσα στα μπαρ με τους καπνούς

τους, τις μουσικές τους, τα ποτά τους, τα «ρεμαλάκια» τους, όπως γράφει. (Πρέπει μάλιστα να πω σε αυτό το σημείο, μιας και μιλάμε για τα μπαρ, ότι τα μυθιστορήματα του Σβόλη με επηρέασαν και προσωπικά, καθώς αφότου τα διάβασα, άρχισα να πίνω Famous Grouse και να το λέω «πέρδικα», ίσως επειδή, συνειδητά ή ασυνείδητα, ήθελα να μοιάσω με τον ήρωά του, τον Λεό. Είναι όμως και αυτό χαρακτηριστικό του πώς σε αλλάζει η λογοτεχνία, δεν είναι; Όπως στο νουάρ, που όλοι καπνίζουν…)

Μιλώντας για τα μπαρ, ο Σβόλης παρουσιάζει με ιδιαίτερη ευαισθησία, και αυτό μου άρεσε πολύ, τις μπαργούμεν. Έρχεται έτσι κοντά στον Tom Waits, με το «Invitation to the blues» και σε δύο σπουδαίους έλληνες μουσικούς, επίσης εραστές της πόλης, τον Φοίβο Δεληβοριά, με το τραγούδι «Χάλια» και τον Νικήτα Κλιντ, με το τραγούδι «Αρτίστα» – μιλάνε για σερβιτόρες βέβαια αυτοί, αλλά είναι περίπου το ίδιο.

Οι μπαργούμεν, αυτά τα πλάσματα που είναι ταυτοχρόνως τόσο προσβάσιμα και τόσο απρόσιτα, τόσο οικεία αλλά και τόσο άγνωστα, παίζουν σημαντικό ρόλο στα μυθιστορήματα του Κώστα, και δεν μπορώ να μη σκεφτώ ότι αυτό έχει κάποια σχέση με την ιδιοτυπία του ρόλου τους, του επαγγέλματός τους, του λειτουργήματός τους. Η Μαρίνα στο *Μαζί τους* και η Βάσω στο *Δικαίωμα των Νεκρών*, μπλεγμένες σε όμορφες και αδιέξοδες καταστάσεις με τον Λεό, αυτόν τον κινηματογραφικό ήρωα που λατρεύει τον Νικολαΐδη και που εμφανίζεται και στα δύο βιβλία, είναι και οι δύο μπαργούμεν.

Διαβάζω ένα χαρακτηριστικό απόσπασμα για τη Βάσω:

> *Δούλευε πάντα πίσω από την μπάρα, σαν να ήταν η ασπίδα της και ταυτόχρονα ο τόπος συνάντησης με όλους αυτούς τους νυχτόβιους τύπους, ένας κόσμος βουτηγμένος στις αναθυμιάσεις του αλκοόλ, στην επιτήδευση και στους κώδικες των απροσάρμοστων σκιών που εξαφανίζονται με το φως της μέρας. Αυτή η αναγκαία απόσταση της επέτρεπε να σου σερβίρει το ποτό σαν να σου πετούσε ένα σωσίβιο σωτηρίας, θ' αντέξουμε κι αυτό το βράδυ, όσο για το πρωί ποιος ξέρει… Αυτό το τραπέζι, που*

σε ενώνει και οριοθετεί, πόσες και πόσες φορές δεν το είχαν αναφέρει όταν φιλονικούσαν για την Άρεντ. Την απόπαιρνε γιατί, όπως θεωρούσε τότε, είχε την τάση να παραβλέπει την αταξική οπτική της Άρεντ, αλλά η αλήθεια ήταν πως του είχε λείψει εκείνο το κοινό τους τραπέζι.

(Το δικαίωμα των νεκρών, σ. 64)

Προτού προχωρήσω, και μιας και αναφέρθηκα λίγο στη μουσική, η οποία διατρέχει τα μπαρ αλλά και γενικότερα τα βιβλία του Κώστα, να σημειώσω παρεμπιπτόντως την αγάπη που απ' ό,τι φαίνεται μοιραζόμαστε για δύο τραγουδοποιούς, τον Σαββόπουλο και τον θανάση Παπακωνσταντίνου. Χαρακτηριστική είναι η σκηνή που ο ήρωας του Κώστα περπατάει μέσα στην πόλη παραφράζοντας τους στίχους της «Δημοσθένους Λέξεως» του Σαββόπουλου, αλλά και οι αναφορές στο «Παλιά πληγή» και το «San Michele» του θανάση. Πλάι στους ροκ ήχους των Doors, των White Stripes και άλλων, που αποτελούν το ηχητικό χαλί των βιβλίων, οι μουσικές των τραγουδοποιών και των ρεμπετών παίζουν και αυτές τον ρόλο τους.

***

Τώρα, σε άλλο κλίμα, κάτι που βρήκα ενδιαφέρον είναι μια διαφορά ανάμεσα στο πρώτο και το δεύτερο μυθιστόρημα του Κώστα. Στο *Μαζί τους* τα διάφορα σημεία της πόλης δεν ονοματίζονται ρητά και πρέπει να είσαι έμπειρος ή έστω επαρκής Αθηναίος για να τα πιάσεις. Έτσι, ο Λυκαβηττός ονομάζεται «ο μεγάλος λόφος», το Κολωνάκι «η αριστοκρατική γειτονιά», τα σκαλιά του Άη Νικόλα στην Ασκληπιού «σκαλιά του Αγίου». Αντιθέτως, στο *Δικαίωμα των Νεκρών*, οι περιοχές και τα μέρη προσδιορίζονται με το όνομά τους. Έτσι βλέπουμε τον Ιπποπόταμο, όπου δουλεύει η Βάσω, το Εν δελφοίς, το Ζόναρς, τον Αλιγάτορα, τον Λουμπαρδιάρη, αλλά και το μετρό του Χολαργού, το Νομισματοκοπείο, το Κάτω Χαλάνδρι, το Κοντόπευκο, την Πεντέλη. Η πόλη λοιπόν στο *Δικαίωμα των Νεκρών* ονοματίζεται και επεκτείνεται, για να περιλάβει και τα

προάστιά της, τα οποία επίσης περιγράφονται πετυχημένα.

> *Πάρκαρε το Niva στη λεωφόρο Μεσογείων στο ύψος του Νομισματοκοπείου και προχώρησε με τα πόδια κανά χιλιόμετρο πάνω στη λεωφόρο, αγόρασε καπνό και μερικά κουτάκια μπίρα από έναν αγουροξυπνημένο περιπτερά, που δεν είχε προλάβει καλά καλά να σηκώσει τα ρολά. Έστριψε και άρχισε τα ζικ ζακ μέσα στα στενά, μουσκεμένα από την υγρασία που στάζανε οι βελόνες των πεύκων, μια μυρωδιά από καμένο ξύλο έδινε στο προάστιο χωριάτικη νότα.*
>
> *(Το δικαίωμα των νεκρών, σ. 67)*
>
> *Αποφάσισε να πάει με τα πόδια από το Κοντόπευκο, όπου έμενε ο Πέτρος, μέχρι το σπίτι του, τα δέντρα στάζανε από μια ξαφνική βροχή που δεν πρόλαβε να δει, μικρές λακκούβες με νερό ήταν διάσπαρτες στους κακοσυντηρημένους δρόμους, γατιά περνάγανε βιαστικά και χώνονταν κάτω από τα παρκαρισμένα αμάξια, καμία ανθρώπινη παρουσία δεν είχε κάνει ακόμα την εμφάνισή της.*
>
> *(Το δικαίωμα των νεκρών, σ. 87)*

Έχοντας ζήσει τα εφηβικά μου χρόνια στο Κοντόπευκο, και τριγυρίζοντας πρόσφατα εκεί μετά από ένα ξενύχτι, μπορώ να επιβεβαιώσω ότι αυτά τα μέρη έχουν μια άλλη μουσική, μια άλλη ποίηση, την οποία ο Κώστας συλλαμβάνει πολύ καλά, μιλώντας γι' αυτό το κάπως αγροτικό στοιχείο και για τις γάτες που εξαφανίζονται κάτω από τα σταθμευμένα αυτοκίνητα.

Και οφείλω να πω ότι όσο μου άρεσε η κατονομασία περιοχών και μαγαζιών που γνωρίζω και όπου έχω πάει –ένιωθα επιτέλους σαν τους τυχερούς ιταλούς ή γάλλους αναγνώστες που καταλαβαίνουν βιωματικά ποια είναι και τι σημαίνει η τάδε ή η δείνα πλατεία στην οποία κινείται ο ντετέκτιβ τους, χωρίς να χρειάζεται να γυρίσουν στις πίσω σελίδες για να διαβάσουν τις σημειώσεις του μεταφραστή– άλλο τόσο μου άρεσε και η ασάφεια του *Μαζί τους*, καθώς μου επέτρεπε να αναδημιουργήσω την πόλη μέσα στο μυαλό μου. Μιλάω ειλικρινά, το μέρος που αγοράζουν προς το τέλος του

Μαζί τους οι ήρωες, το έχω τοποθετήσει με τον νου μου ψηλά στην Μπενάκη, και κάθε φορά που πρέπει να πάω στου Στρέφη, σκέφτομαι «θα περάσεις το μπαρ του Σβόλη και αμέσως μετά θα κάνεις αριστερά». Το ίδιο συμβαίνει και με την πίσω αυλή του σπιτιού του Λεό – ο οποίος για κάποιο λόγο, ο Κώστας μόνο ξέρει τι μεσολάβησε, από εκεί που έμενε στου Γκύζη στο πρώτο βιβλίο, στο δεύτερο μένει στο Κάτω Χαλάνδρι. Νιώθω ότι ξέρω πολύ καλά πού είναι, την έχω τοποθετήσει νοερά στην οδό Χαραυγής, δίπλα στο σπίτι ενός φίλου μου και κάθε φορά που περνάω αναρωτιέμαι τι να κάνει τώρα ο Λεό.

Αυτό δεν είναι άλλο ένα χαρακτηριστικό της τέχνης που μας αρέσει; Ότι αναπλάθει την πραγματικότητα ή μάλλον ότι γίνεται μέρος, όχι λιγότερο πραγματικό, της πραγματικότητας; Όπως το Κολωνάκι δεν είναι πια για μένα το ίδιο μετά τον Σκύλο τον Βαγγέλη του Δεληβοριά, έτσι και τα Εξάρχεια, το Νομισματοκοπείο και η Πεντέλη, μέρη με τα οποία έχω μια βιωματική επαφή, μεταλλάχθηκαν πλέον ουσιωδώς για μένα μέσα από τα μυθιστορήματα του Κώστα.

***

Οδεύοντας σιγά σιγά προς το κλείσιμο, πρέπει νομίζω να τονίσω ότι η πόλη του Σβόλη είναι επίσης μια πόλη της κρίσης, της σύγχρονης κρίσης. Η μιζέρια και η απελπισία των κατοίκων αναφέρονται συχνά πυκνά, μαζί με τα μαγαζιά που κατεβάζουν ρολά και τις μεγάλες πινακίδες «ενοικιάζεται» που κρέμονται από τα άλλοτε κραταιά γραφεία των εταιρειών στα φρικώδη γυάλινα κτίρια της Συγγρού.

Αυτή η κρίση κάνει να αναδυθούν, ή ίσως απλώς να γίνουν ορατές, οι μεγάλες αντιφάσεις της πόλης. Από τη μία η εντατικοποίηση της εργασίας, η παρακολούθηση των ντελιβεράδων μέσω GPS, το gentrification, η βεβιασμένη διασκέδαση του Κολωνακίου, οι άγριες φάτσες των βασανιστών φυλάκων της τάξης, η ακροδεξιά – μια ακροδεξιά μοντέρνα, που θέλει να ξεπεράσει τη γραφικότητα και να συνδεθεί με τις νέες ιδέες για το leadership, την αυτοδημιουργία, την αγορά, την πολιτισμική

ηγεμονία και να αναπτύξει στρατηγικούς στόχους για τη διαχείριση των πληθυσμών. Και από την άλλη η ανθρωπιά, η αυθόρμητη αλληλεγγύη των άγνωστων ανθρώπων στο μετρό που σου πασάρουν το όχι ακόμη ληγμένο εισιτήριο με ένα συνωμοτικό κλείσιμο του ματιού, οι λαϊκοί άγραφοι κώδικες των απλών ανθρώπων που σου βάζουν ένα πιάτο φαΐ και που, άπαξ και βρουν νόημα στην εργασία τους, καμαρώνουν για τα δημιουργήματα των χεριών τους, η συντροφικότητα, η πολιτική δράση.

> *Οι γειτονιές έστεκαν αμήχανες και μπερδεμένες απέναντι στις αλλαγές που συνέβαιναν σ' αυτή τη μητρόπολη της νοτιοανατολικής Ευρώπης. Εκεί που άρχιζαν να ερημώνουν από τους κατοίκους τους που αναζητούσαν μια καλύτερη ποιότητα ζωής στα προάστια με τις καινούργιες οικοδομές, εκεί και γέμιζαν από τους μετανάστες, που σιγά σιγά προσπαθούσαν να δώσουν στη ζωή τους τη σταθερότητα και τη σιγουριά μονιμότερης στέγης και δουλειάς. Και μετά, πάλι γίνονταν έρμαια της ανάπλασης, με δεκάδες μπαρ και μοδάτα νεολαιίστικα φαγάδικα στη θέση των παραδοσιακών καφενείων, των παλιών ψιλικατζίδικων και των άλλων μικρομάγαζων, με τις ανακατασκευές των παλιών σπιτιών και την εκτόξευση των ενοικίων, μέχρι να έρθει η οικονομική κρίση και να κατεβάσει τα ρολά στην ευδαιμονία του μεγάλου διασκεδαστηρίου.*
>
> *Τώρα, οι γειτονιές αυτές παρακμάζανε έχουντας στα σπλάχνα τους ανακατεμένα τα απομεινάρια όλων αυτών των αντιφάσεων. Δίπλα στα παππούδια με το δυάρι στις μονοκόμματες γιγάντιες πολυκατοικίες και στους μετανάστες που άραζαν έξω από τα κόλιν σέντερ με μια μπύρα στο χέρι έβλεπες τους γκαλερίστες που είχαν επενδύσει σε παλιά γκαράζ να κοιτάζουν τον «χώρο τους» ολότελα χαμένοι.*
>
> *(Μαζί τους, σ. 20-21)*

Αντιφάσεις, της πόλης, λοιπόν. Ξέρω πολύ καλά ότι ο Κώστας θέλει να βουτήξει μέσα σε αυτές τις αντιφάσεις, αφού πιστεύει, όπως κι εγώ, ότι εκεί βρίσκεται η άγρια ομορφιά της πόλης και

ότι από αυτές τις αντιφάσεις φτιάχνεται η πραγματική, η μη θολωμένη μέσα από το πρίσμα της ιδεολογίας ζωή.

Κλείνοντας, μετά από όλη αυτή την ενασχόληση με το αστικό σύμπαν, δεν είναι τυχαίο ότι ακριβώς μέσα από την πόλη αναδύεται και ένα νέο πολιτικό πρόταγμα για τον Κώστα, που έχει να κάνει με τη σύνδεση με τη γειτονιά και με την αναβίωσή της με όρους κοινότητας. Στο *Μαζί τους*, μετά τα γεγονότα κάποιου Φεβρουαρίου, που οδήγησαν πολλούς μαχητικούς συντρόφους σε διάφορες μορφές απόσυρσης και αναχωρητισμού, η νέα γενιά προσπαθεί να εγκατασταθεί σε μια γειτονιά, να κάνει τους κατοίκους να την εμπιστευτούν μέσα από ένα από κοινού πράττειν, που αφορά αρχικά την κατασκευή μιας παιδικής χαράς. θέλουν λοιπόν οι νέοι σύντροφοι να εμπλακούν στην αληθινή ζωή, μιλώντας με τους άντρες και τις γυναίκες της γειτονιάς για τις έγνοιες των παιδιών, για τις συνταγές μαγειρικής, για τις πρακτικές διευθετήσεις της ζωής, που, όταν γίνονται συλλογικά, δημιουργούν έναν κοινό κόσμο και αποτελούν το πιο πολιτικό πράγμα απ’ όλα.

Προσωπικά θεωρώ αυτό το πρόταγμα του ριζώματος στη γειτονιά κομβικό. Αν ποτέ το καταφέρουμε αυτό, τότε είναι που θα δούμε, όπως λέει ο Κώστας μέσα από το στόμα της νεαρής ηρωίδας του Άννας, τους αστυνομικούς να ζητάνε και συγγνώμη, αν τυχόν περάσουν από τα μέρη μας, και τους φασίστες να τρέχουν πιο γρήγορα από ποτέ.

***

Τελειώνοντας, οριστικά αυτή τη φορά, θέλω να πω μόνο ότι γνώρισα τον Κώστα στο πλαίσιο της Ομάδας Αυτομόρφωσης του αυτοδιαχειριζόμενου στεκιού Πέρασμα, και, συζητώντας μαζί του, έχω φτάσει να τον θεωρώ αδιαχώριστο από τα βιβλία του. Βλέπω σε αυτόν τους ίδιους λαϊκούς κώδικες τιμής, την ίδια ανθρωπιά, τα ίδια γούστα που έχουν και κάποιοι ήρωές του. Όμως πρέπει να σημειώσω επίσης ότι όταν πήρα το πρώτο του βιβλίο δεν τον ήξερα σχεδόν καθόλου και το διάβασα σαν να είναι το βιβλίο ενός αγνώστου. Παρόλη τη μεγάλη μου συμπάθεια, λοιπόν, προς το

πρόσωπό του, αξιώνω και έναν βαθμό αντικειμενικότητας όταν λέω ότι *μαζί του*, έχουμε το *δικαίωμα* να περιμένουμε να διαβάσουμε και άλλα ωραία βιβλία.

Βιβλία που να μας μαθαίνουν καινούριες λέξεις, να μας κάνουν να αλλάζουμε την ίδια υλικότητα της ζωής μας (το τι ποτό πίνουμε, το τι τρώμε, το τι μουσική ακούμε), βιβλία που να αναδιατάσσουν την πόλη μέσα στο κεφάλι μας, και που τέλος, να υπονοούν, χωρίς να επιβάλουν στρατευμένα, μια πολιτική δράση.

Τι άλλο χρειάζεται ένας συγγραφέας; Ε, χρειάζεται και πλοκή και να ξέρει και να γράφει, αλλά γι' αυτές τις ιδιότητες του Σβόλη ελπίζω ότι θα πει κάτι ο φίλος Φιλήμονας.

---

* Η βιβλιοπαρουσίαση έλαβε χώρα στην ταράτσα του Ελεύθερου Κοινωνικού Χώρου Nosotros στις 15/6/2018.

Για τη Σχέση Φιλοσοφίας και Πολιτικής στο Έργο του Κορνήλιου Καστοριάδη

Γιάννης Κτενάς
υπ. διδάκτορας πολ. φιλοσοφίας, αρχισυντάκτης περιοδικού Kaboom

Εισαγωγικά

Το θέμα αφορά το σύνολο σχεδόν του καστοριαδικού έργου, συνεπώς είναι ευρύτατο και δεν μπορεί να εξαντληθεί εδώ.

Παρόλα αυτά, δεν θα επιχειρούσα να καταπιαστώ μαζί του, αν δεν πίστευα ότι είναι δυνατόν να εκφραστεί με σαφήνεια στο παρόν σημείωμα μια ιδέα για το ζήτημα που μου φαίνεται κομβική.

Αρχίζοντας, πρέπει να διασαφηνίσω ότι δεν θα εξετάσω καθόλου ένα πρόβλημα που θα μπορούσε να γίνει αντικείμενο πραγμάτευσης σε ένα κείμενο με τον τίτλο που έδωσα στο δικό μου. Είναι γνωστό πως ο Καστοριάδης θεωρούσε ότι η φιλοσοφία και η πολιτική γεννιούνται κατά κάποιον τρόπο ταυτόχρονα, μέσα από το αρχαιοελληνικό φαντασιακό. Καθώς, σύμφωνα με τον ίδιο, φιλοσοφία σημαίνει πρώτα απ' όλα αμφισβήτηση της θεσμισμένης παράστασης για τον κόσμο και πολιτική σημαίνει αμφισβήτηση των δοσμένων πολιτικών θεσμών, οι δύο δραστηριότητες είναι τρόπον τινά σύστοιχες και δεν είναι τυχαίο ότι δημιουργούνται μαζί. Όμως αυτού του είδους η σύνδεση δεν θα με απασχολήσει εδώ.

Αντιθέτως, το πρόβλημα που θα προσπαθήσω να προσεγγίσω είναι τι είδους σχέση υπάρχει ανάμεσα στη φιλοσοφία *του Καστοριάδη*, δηλαδή στην προσπάθειά του να συλλάβει θεωρητικά τον κόσμο, και στην πολιτική *του*, δηλαδή στο πώς οραματίζεται μια ελεύθερη και δίκαιη κοινωνία. Αυτό, επίσης, θα μπορούσε να τεθεί ως εξής: υπάρχει ένας Καστοριάδης, φιλόσοφος *και* πολιτικός στοχαστής, ή δύο, καθένας από τους οποίους φέρει μόνο μία από τις παραπάνω ιδιότητες; Μήπως, όπως υποστηρίζουν ορισμένοι, η ζωή και η σκέψη του Καστοριάδη ακολούθησαν μια πορεία, στην αρχή της οποίας ήταν ένας επαναστάτης που ασχολούνταν με την πολιτική, ενώ όσο ωρίμαζε αποτραβιόταν από τα κοινωνικά ζητήματα, ασχολούμενος όλο και περισσότερο με την «καθαρή» φιλοσοφία; Θα μπορούσε να υπάρξει και μια τρίτη διατύπωση του ερωτήματος που με απασχολεί: Ποια είναι στο έργο του Καστοριάδη η σχέση του «περιγραφικού» επιπέδου, δηλαδή της περιγραφής που μας λέει πώς είναι τα πράγματα, με το «κανονιστικό» επίπεδο, δηλαδή τις ιδέες που αφορούν το πώς θα έπρεπε να γίνουν τα πράγματα;[1] Τέλος, μια τέταρτη, συναφής, διατύπωση: Ποια είναι η σχέση του –κατά τον Καστοριάδη– Είναι με το –κατά τον Καστοριάδη– Δέον;

Θα δηλώσω από τώρα ποια είναι η απάντηση που δίνω σε αυτά τα

ερωτήματα. Η σχέση πολιτικής και φιλοσοφίας στο καστοριαδικό έργο έχει τη μορφή του «λαμβάνειν-υπ' όψιν». Αυτό σημαίνει ότι η πολιτική λαμβάνει υπ' όψιν της τα συμπεράσματα της θεωρητικής γνώσης, αλλά δεν απορρέει άνευ ετέρου από αυτά. Σημαίνει επίσης πως υπάρχει *ένας* Καστοριάδης που είναι ταυτόχρονα φιλόσοφος και πολιτικός στοχαστής. Ο πολιτικός στοχασμός του τροφοδοτείται διαρκώς από τη φιλοσοφία του, δεν προκύπτει όμως αδιαμεσολάβητα από αυτή. Με άλλα λόγια, το περιγραφικό επίπεδο στον Καστοριάδη επηρεάζει εμφανώς και σημαντικά το κανονιστικό, αλλά δεν το καθορίζει. Κάποιος άλλος θα μπορούσε, με βάση την ίδια σύλληψη του κόσμου, να διατυπώσει διαφορετικά πολιτικά συμπεράσματα. Δεν υπάρχει τρόπος να περάσουμε απ' ευθείας από το Είναι στο Δέον· αυτό όμως δεν σημαίνει ότι το καστοριαδικό Είναι δεν παίζει κανέναν ρόλο στον προσδιορισμό του καστοριαδικού Δέοντος.

Όμως, ας πάρουμε τα πράγματα με τη σειρά.

Το Είναι και το Δέον

Η άποψη ότι δεν μπορούμε να περάσουμε απ' ευθείας από το Είναι στο Δέον είναι παλιά στη φιλοσοφία. Για να μην πάμε πιο πίσω, ας αναφερθούμε εδώ στις διάσημες σχετικές πραγματεύσεις του David Hume, ο οποίος θεωρούσε ότι δεν μπορεί κανείς να συναγάγει ένα «Ought» από ένα «Is», δεν μπορεί δηλαδή να συμπεράνει τι πρέπει να γίνει από το τι γίνεται, από το τι υπάρχει. Σχετική, αν και όχι πανομοιότυπη, είναι η απόρριψη των συλλογισμών που υποπίπτουν στο σφάλμα που στη φιλοσοφία ονομάζεται *νατουραλιστική πλάνη*, δηλαδή στην προσπάθεια να αντλήσει κανείς κανόνες συμπεριφοράς με βάση την παρατήρηση της φύσης. Γιατί, αν ορισμένες φορές ένας τέτοιος συλλογισμός μοιάζει να στέκει (λ.χ.: Οι μητέρες των ζώων προστατεύουν τα μικρά τους, άρα κανένας άνθρωπος δεν θα πρέπει να στερείται τη φροντίδα της μητέρας του όταν είναι μικρός), άλλες φορές μπορεί να μας οδηγήσει σε απαράδεκτα συμπεράσματα (π.χ.: τα ζώα κάνουν σεξ μόνο για αναπαραγωγή, άρα κι εμείς…).

Τη γνώμη ότι το Δέον και το Είναι διαχωρίζονται αυστηρά είχαν

κι άλλοι διάσημοι στοχαστές, όπως ο Immanuel Kant[2] και ο Max Weber, ο οποίος επιμένει πολύ πάνω σε αυτό το σημείο. Η περίφημη *πολυθεΐα των αξιών* του σημαίνει ακριβώς ότι δεν υπάρχει τρόπος να ανακαλύψουμε τις σωστές κανονιστικές αρχές παρατηρώντας τα πράγματα ή την κοινωνία. Γι' αυτό και υπάρχουν τόσοι πολλοί και αντιμαχόμενοι μεταξύ τους θεοί (δηλαδή Δέοντα, αξίες) και ο κάθε άνθρωπος «καλείται να διαλέξει τον θεό ή τον δαίμονά του».

Καθόλου τυχαία, σε ένα κείμενο που αναφέρεται στον Weber ο Καστοριάδης προσυπογράφει ρητά την παραπάνω θέση.[3] Κατά τη γνώμη του, κάθε κανονιστική πρόταση ανάγεται στο βάθος σε μια προσωπική *απόφαση*, που επηρεάζεται μεν από πολλούς παράγοντες, κοινωνικοϊστορικούς, προσωπικούς, συναισθηματικούς, παραμένει όμως αθεμελίωτη, με την έννοια ότι κανένας ορθολογικός συλλογισμός και καμία παρατήρηση του κόσμου δεν μπορεί να την αποδείξει. Γράφει χαρακτηριστικά: «Δεν βλέπω γιατί η παραδοχή του "2+2=4" ή της κβαντικής θεωρίας δεν είναι συμβιβαστή με τη διακήρυξη της αναγκαιότητας να σκοτώσουμε τους απίστους, να τους προσηλυτίσουμε βιαίως ή να εξολοθρεύσουμε τους Εβραίους. Τελείως αντίθετα, η *συμβιβαστότητα* των δύο αυτών κλάσεων αποτελεί το συχνότερο γεγονός της ανθρώπινης ιστορίας.»[4]

Η θέση του φιλοσόφου περί της μη αναγωγιμότητας του Δέοντος στο Είναι, ή του κανονιστικού στο περιγραφικό, είναι πάγια. Ο ίδιος είχε μάλιστα απόλυτη επίγνωση ότι αυτός ο αθεμελίωτος χαρακτήρας κάθε κανονιστικής πρότασης αφορά και το δικό του πρόταγμα της αυτονομίας και το σημείωνε ρητά – σημάδι, κατά τη γνώμη μου, της διανοητικής του εντιμότητας, της *intellektueller Rechtschaffenheit* που ζητούσε ο Weber από τους στοχαστές. Σε ένα σεμινάριο του 1984, για παράδειγμα, έλεγε στους φοιτητές του: «Η ουσιώδης επιλογή μιας αυτόνομης κοινωνίας ή της αυτονομίας δεν μπορεί να θεμελιωθεί. Είναι ένα είδος έσχατης, τελευταίας επιλογής».[5]

Καταλήγουμε, λοιπόν, και αυτό είναι το πρώτο βήμα του επιχειρήματός μου, στο συμπέρασμα ότι ο Καστοριάδης αρνιόταν τη δυνατότητα ενός –αδιαμεσολάβητου από απόφαση– περάσματος

από το Είναι στο Δέον, από το περιγραφικό στο κανονιστικό. Τώρα, αν κανείς θεωρήσει, ενδεχομένως κάπως σχηματικά, αλλά κατά βάση σωστά, ότι η φιλοσοφία, ως προσπάθεια σύλληψης του κόσμου, αντιστοιχεί στο Είναι ή το περιγραφικό, ενώ η πολιτική, ως πράξη μετασχηματισμού του κόσμου προς την κατεύθυνση που κρίνουμε ως σωστή, αντιστοιχεί στο Δέον ή το κανονιστικό, θα συμπεράνει επίσης ότι, κατά τη γνώμη του Καστοριάδη, δεν υπάρχει και άμεσο πέρασμα από τη φιλοσοφία στην πολιτική. Και πράγματι, έτσι είναι. Σε μια συζήτηση με τους στοχαστές της ομάδας MAUSS, ο φιλόσοφος λέει κάτι πολύ χαρακτηριστικό για το θέμα μας: «Από τη στιγμή, λοιπόν, που δεν περιοριζόμαστε πια να ενατενίζουμε την ιστορία, αλλά δίνουμε στον εαυτό μας το δικαίωμα να έχει πολιτικές θέσεις (…) αυτό σημαίνει ήδη *την έξοδο* όχι μόνο *από τη φιλοσοφική ενατένιση* αλλά *και από την απλή διαπίστωση* μιας prima facie ισοδυναμίας όλων των κοινωνιών».[6]

Αν όμως έτσι έχουν τα πράγματα, πώς μπορεί να εξηγηθεί η αίσθηση που έχει κάθε προσεκτικός αναγνώστης του καστοριαδικού έργου ότι ο στοχασμός του είναι εξαιρετικά σφιχτοδεμένος και ενιαίος, ότι η μετάβαση από το ένα θέμα στο άλλο γίνεται πάντα ομαλά και ότι η φιλοσοφία του με την πολιτική του έχουν στενότατη σχέση; Εξάλλου, αυτή η διαπίστωση πηγαίνει πέρα από μια απλή αίσθηση του αναγνώστη. Η *Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας* είναι ολοφάνερα, από άποψη θεματολογίας, ένα βιβλίο τόσο φιλοσοφικό, όσο και πολιτικό. Άλλωστε, ο Καστοριάδης σε ένα από τα πιο βαριά φιλοσοφικά του δοκίμια, στο οποίο προτείνει μια ριζική κριτική της παραδεδομένης μεταφυσικής και λογικής σκέψης, δίνει τον τίτλο «Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας». Είναι εντυπωσιακό: βλέπουμε, δια χειρός του ίδιου του φιλοσόφου, να συνδέονται η πιο σκληρή οντολογία με το πολιτικό πρόταγμα της αυτονομίας. Πώς μπορούμε, άραγε, να σκεφτούμε αυτή τη σύνδεση, σύμφωνα με τα όσα έχουμε ήδη πει;

Λαμβάνειν υπ’ όψιν και επιτρέπειν/απαγορεύειν

θα επιχειρήσω να απαντήσω σε αυτό το ερώτημα χρησιμοποιώντας μια έννοια και μια γραμμή σκέψης που υπάρχει ήδη στο έργο του Καστοριάδη. Προσωπικά θα προσπαθήσω όμως να την προεκτείνω προς μια άλλη κατεύθυνση.

Ανοίγω αναγκαστικά μια μικρή παρένθεση, για να φανεί από πού αντλώ αυτή την έννοια. Όπως είναι γνωστό, η βασική θέση του στοχαστή, που φαίνεται ήδη από τον τίτλο του θεμελιώδους έργου του, είναι ότι κάθε κοινωνία θεσμίζεται φαντασιακά, δηλαδή δημιουργώντας για τον εαυτό της έναν κόσμο φαντασιακών σημασιών που ντύνουν την ίδια, τα μέλη της και τον φυσικό κόσμο με νόημα. Αυτές οι νοηματικές επενδύσεις είναι φαντασιακές, δηλαδή δημιουργούμενες από το θεσμίζον κοινωνικό φαντασιακό. Αυτό σημαίνει επίσης ότι δεν είναι ορθολογικές, ούτε απορρέουν άνευ ετέρου από τα πράγματα. Αντιθέτως, πρόκειται για «τρελά», αυθαίρετα δημιουργήματα που ορίζουν τι σε κάθε κοινωνία θεωρείται ορθολογικό και τι όχι, τι ισχύει και τι όχι, τι έχει αξία και τι απαξία και, στο βάθος, τι θεωρείται πραγματικό και τι όχι.

Συνεπώς, οι κοινωνίες θεσμίζονται αυθαίρετα. Πιο σωστό είναι όμως να πούμε ότι θεσμίζονται *σχεδόν* αυθαίρετα. Κι αυτό γιατί το κοινωνικό φαντασιακό οφείλει μέσα στη δημιουργική τρέλα του *να «λάβει υπ’ όψιν»* κάποια minima που του επιβάλλονται από τον φυσικό κόσμο και τη φύση του ανθρώπου. Αυτά τα λειτουργικά minima, θεματοποιούνται από τον Καστοριάδη υπό τον όρο *πρώτη φυσική στιβάδα*. Όπως γράφει, η πρώτη φυσική στιβάδα είναι «αυτή η πάγια και σταθερή οργάνωση ενός μέρους του κόσμου, ομόλογη με την οργάνωση του ανθρώπου ως απλού εμβίου όντος (που είναι βέβαια δύο συμπληρωματικά μέρη του ίδιου συστήματος για έναν μετα-παρατηρητή, π.χ. για τον άνθρωπο που επιχειρεί να συγκροτήσει μια θεωρία γι’ αυτό το σύστημα), (…) στην οποία ερείδεται η θέσμιση της κοινωνίας και την οποία αυτή η θέσμιση δεν μπορεί να αγνοήσει απλώς ούτε και να την κάμψει με έναν

οποιοδήποτε τρόπο».[7]

Σημαντική είναι εδώ η λέξη *ερείδομαι* (s' étayer στα γαλλικά, sich anlehnen στα γερμανικά). Η φαντασιακή θέσμιση της κοινωνίας είναι αυθαίρετο δημιούργημα του συλλογικού ανωνύμου, του θεσμίζοντος κοινωνικού φαντασιακού. Είναι όμως δημιούργημα που *ακουμπάει σε*, *πατάει πάνω σε*, *στηρίζεται σε* ένα ελάχιστο δεδομένο που θέτει κάποια όρια στη θέσμιση.

Αξίζει να προσεχτεί ότι η πρώτη φυσική στιβάδα *δεν επιβάλλει* κάποια συγκεκριμένη θέσμιση, αλλά *απορρίπτει* θεσμίσεις που θα ήταν εντελώς δυσλειτουργικές και θα επέφεραν τον βιολογικό θάνατο των ανθρώπων και της κοινωνίας. Παραδείγματος χάρη, το ότι ο άνθρωπος οφείλει να λάβει ορισμένο αριθμό θερμίδων κάθε μέρα ανήκει στην πρώτη φυσική στιβάδα. Αυτό όμως δεν μας λέει *πώς* και *από πού* πρέπει να πάρει αυτές τις θερμίδες. Παρατηρώντας μάλιστα τις κοινωνίες, βλέπουμε πως συχνά ό,τι στη μία θεωρείται λιχουδιά στην άλλη προκαλεί αηδία.

Γι' αυτόν τον λόγο, ο Καστοριάδης γράφει συχνά ότι η πρώτη φυσική στιβάδα οφείλει απλώς να *ληφθεί υπ' όψιν* από το θεσμίζον φαντασιακό. Δεν του υπαγορεύει, όμως, τι θα θεσμίσει. Σημειώνει χαρακτηριστικά: «το φυσικό γεγονός μπορεί να παράσχει ένα στήριγμα ή ένα ερέθισμα γι' αυτή ή την άλλη θέσμιση της σημασίας· ένα βάραθρο όμως χωρίζει το στήριγμα ή το ερέθισμα από την αναγκαία και ικανή συνθήκη».[8]

Η παρένθεση μόλις έκλεισε. Σε τι χρησίμευσε, όμως; Ε λοιπόν, πιστεύω ότι μπορούμε να σκεφτούμε τη σχέση περιγραφικού και κανονιστικού στον Καστοριάδη ως μια σχέση κατά την οποία το κανονιστικό *λαμβάνει υπ' όψιν* το περιγραφικό, ερείδεται κατά κάποιον τρόπο πάνω του, αλλά δεν επιβάλλεται από αυτό. Με άλλα λόγια, το πώς συλλαμβάνουμε τον κόσμο παίζει κάποιον ρόλο στη διατύπωση των προτάσεών μας για το πώς θα έπρεπε κατά τη γνώμη μας να είναι ο κόσμος. Το πρόταγμά μας πρέπει να *συνυπολογίσει* την περιγραφή μας, με διάφορους τρόπους. Πρώτα πρώτα, το πρόταγμά μας δεν μπορεί να προϋποθέτει πράγματα που σύμφωνα με την περιγραφή μας δεν ισχύουν. Απλοϊκό παράδειγμα, αλλά

–ελπίζω– κατατοπιστικό: Αν η περιγραφή μας περιλαμβάνει μια επιθετική/καταστροφική ενόρμηση του ανθρώπου, δεν γίνεται το πρόταγμά μας να προϋποθέτει ότι οι άνθρωποι είναι άγιοι, προτείνοντας μια κοινωνία χωρίς νόμους, εκτός κι αν επιθυμούμε τη ζούγκλα. Αυτό, όμως, δεν μας λέει τίποτα για το πώς θα είναι αυτοί οι νόμοι, ποιος θα τους δημιουργεί, πώς θα εφαρμόζονται κ.λπ. Στην πραγματικότητα, σε ένα βαθύτερο επίπεδο, δεν μας λέει τίποτα ούτε καν για το αν θα πρέπει να επιθυμούμε μια κοινωνία και όχι μια ζούγκλα.

Συνεπώς, η επίδραση που έχει το περιγραφικό πάνω στο κανονιστικό, ή η φιλοσοφία πάνω στην πολιτική, είναι ότι η περιγραφή επιτρέπει ή απαγορεύει *λογικά*, κάποιες κανονιστικές προτάσεις. Επίσης, καθιστά ενδεχομένως κάποιες από τις κανονιστικές προτάσεις που επιτρέπονται λογικά περισσότερο ή λιγότερο εύλογες ή υλοποιήσιμες. Όμως η φιλοσοφία ή ο ορθολογισμός δεν μπορούν να υποδείξουν αυστηρά κάποια συγκεκριμένη πολιτική. Η επιλογή προϋποθέτει τη διαμεσολάβηση από κάποια αξία, από κάποια απόφαση. Συνελόντι ειπείν, δεν υπάρχει μονοσήμαντη ή αιτιακή σχέση μεταξύ περιγραφικού και κανονιστικού, αλλά σχέση ενός τύπου που θα ονομάσω «λαμβάνειν υπ’ όψιν» ή «επιτρέπειν/απαγορεύειν».

Έχοντας πει αυτά, ας δούμε αν και πώς εφαρμόζεται η ιδέα που προτείνω στο έργο του Καστοριάδη. Ορίστε κάποιες από τις βασικές περιγραφικές ιδέες του: το Είναι είναι Χρόνος, δηλαδή διαρκής ανάδυση και δημιουργία νέων ειδών και οντολογικών στιβάδων. Το Είναι είναι δηλαδή συνεχής αυτοαλλοίωση. Μια τέτοια οντολογική δημιουργία υπήρξε και η ταυτόχρονη δημιουργία κοινωνίας και ανθρώπου, δηλαδή του κοινωνικού φαντασιακού και της ατομικής ψυχής ως απερίσταλτης φαντασίας. Επίσης, η οντολογική δημιουργία είναι ριζική, δηλαδή μη αναγώγιμη στις προηγούμενες συνθήκες, οι οποίες μπορούν ενδεχομένως να είναι αναγκαίες αλλά όχι και επαρκείς. Ακόμη, το κοινωνικό φαντασιακό και η ατομική ριζική φαντασία, όντας και τα ίδια οντολογικές δημιουργίες, έχουν επιπλέον την ιδιότητα να μπορούν να δημιουργήσουν νέα οντολογικά είδη: το

συλλογικό φαντασιακό δημιουργεί συνεχώς θεσμούς, όπως ο τροχός και η δημοκρατία, αξίες, όπως η ισότητα και η δικαιοσύνη, ενώ η ατομική φαντασία καλλιτεχνικά έργα , υπερρεαλιστικά ποιήματα και ταινίες.

Μάλιστα, αυτή η δημιουργία των θεσμίσεων δεν είναι προκαθορισμένη από κάποιον ντετερμινιστικό νόμο, ούτε αποτελεί μοναχικό έργο κάποιων πεφωτισμένων ηγετών, αντιθέτως πηγάζει από την ανώνυμη συλλογικότητα.

Μέσα σε ένα τέτοιο πλαίσιο, όπου η δημιουργία θεματοποιείται ως το βασικό χαρακτηριστικό του Είναι, αλλά και του ανθρώπου και της κοινωνίας, ο Καστοριάδης προτάσσει ως Δέον την αυτονομία και τη δημοκρατία, δηλαδή τις συνθήκες υπό τις οποίες, κατά τη γνώμη του, η δημιουργικότητα τόσο του υποκειμένου όσο και της συλλογικότητας μπορούν να ανθίσουν και να πραγματοποιήσουν ρητά και συνειδητά αυτό που ούτως ή άλλως συντελείται στην Ιστορία.[9] Κάθε κοινωνία αυτοθεσμίζεται, αυτοδημιουργείται, αυτοαλλοιώνεται ακόμη και αν δεν το ξέρει, ακόμη και αν προσπαθεί να το απωθήσει. Όμως, μας λέει ο φιλόσοφος, γιατί να προτιμήσουμε το απωθημένο, όταν μπορούμε να έχουμε το συνειδητό;

Θα έλεγα ότι η οντολογία του Καστοριάδη, η φιλοσοφία του, μας *επιτρέπει* να θέλουμε μια κοινωνία που δεξιώνεται την αυτοδημιουργία της. (Αν, παραδείγματος χάρη, η φιλοσοφία του περιέγραφε τη δημιουργία ως αποκλειστικό προνόμιο κάποιων ειδικών, θα ήταν πολύ λιγότερο εύλογο, ίσως και λογικά αδύνατο να περιμένουμε από την κοινωνία να αυτομετασχηματιστεί συλλογικά, δημοκρατικά.) Αντίστοιχα, το πολιτικό του πρόταγμα της αυτονομίας *λαμβάνει υπ' όψιν* αυτή την οντολογία και δεν την αντικρούει, αλλά προσπαθεί να τονίσει κάποια χαρακτηριστικά της και να τα κάνει να ενσαρκωθούν σε πολιτικούς θεσμούς. Δεν πηγάζει όμως άνευ ετέρου από αυτή. Κάποιος άλλος θα μπορούσε να αποφασίσει, *ακόμη και αποδεχόμενος το περιγραφικό τμήμα της καστοριαδικής φιλοσοφίας*, ότι η αυτονομία είναι υπερβολικά επικίνδυνη ή, σε κάθε περίπτωση, ότι η προσωπική επιθυμία για εξουσία ή πλούτο

αξίζει περισσότερο από τη συλλογική δημιουργικότητα.

Επίλογος

Νομίζω πως η τελευταία παράγραφος της *Φαντασιακής θέσμισης* είναι χαρακτηριστική για το θέμα που πραγματεύτηκα. «Επιδιώκουμε» το ξεπέρασμα της υπάρχουσας κοινωνίας «*γιατί το θέλουμε* και γιατί ξέρουμε ότι και άλλοι άνθρωποι το θέλουν, όχι γιατί έτσι είναι οι νόμοι της ιστορίας, τα συμφέροντα του προλεταριάτου ή το πεπρωμένο του είναι».[10] Κι ακόμη: «Τίποτα, όσο μακριά και αν κοιτάξουμε, δεν μας επιτρέπει να ισχυρισθούμε ότι ένας τέτοιος αυτομετασχηματισμός της ιστορίας είναι αδύνατος».[11] Αυτό σημαίνει με άλλα λόγια ότι, απ' όσο μπόρεσε να δει το περιγραφικό μας βλέμμα, ένα τέτοιο πρόταγμα δεν απαγορεύεται, δεν είναι παράλογο ή ασυνάρτητο. Κατά τ' άλλα, όμως, ούτε και επιβάλλεται. Ευτυχώς, γιατί έτσι είμαστε αυτόνομοι να διαλέξουμε εάν θέλουμε την αυτονομία.

Σημειώσεις:

1. Ο Α. Σχισμένος σωστά μου έχει επισημάνει ότι στον Καστοριάδη δεν έχουμε να κάνουμε με ένα κλειστό κανονιστικό σχήμα, καθώς το πρόταγμα της αυτονομίας δεν είναι σε καμία περίπτωση ένας εκ των προτέρων δοσμένος κανόνας, αλλά κάτι που προκύπτει στην πορεία μέσα από την αυτόνομη δράση των ανθρώπων. Γι' αυτόν τον λόγο, μου είχε αντιπροτείνει τον πράγματι ορθότερο όρο «προταγματικό». Στο παρόν κείμενο, όμως, θα διατηρήσω τον όρο «κανονιστικό», επιθυμώντας να συνδέσω τους προβληματισμούς μου για τον Καστοριάδη με γενικότερα φιλοσοφικά ζητήματα.
2. Δεν είμαι όμως σίγουρος ότι ο Kant μένει πιστός στις συνέπειες αυτής της θέσης, καθώς πιστεύω ότι εξαγάγει ένα Δέον (κατηγορική προσταγή) από το Είναι μας ως

ελλόγων όντων.

3. Κορνήλιος Καστοριάδης, «Άτομο, Κοινωνία, Ορθολογικότητα, Ιστορία», στον τόμο *Ο θρυμματισμένος Κόσμος*, Αθήνα: ύψιλον, 1992, ιδίως σ. 70 κ.ε..
4. Ό.π., σ. 71.
5. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η ελληνική ιδιαιτερότητα*, τόμ. Γ, Αθήνα: Κριτική, 2011, σ. 97.
6. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Δημοκρατία & Σχετικισμός*, Αθήνα: Στάσει Εκπίπτοντες, σσ. 27-28. Δική μου υπογράμμιση.
7. Κορνήλιος Καστοριάδης, *Η Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας*, Αθήνα: Κέδρος 1981, σ. 335
8. Ό.π., σ. 330.
9. Επ' αυτού, βλ. τις τελευταίες σελίδες της *Φαντασιακής θέσμισης* (ό.π., σ. 514 κ.ε.), αλλά και το Αλέξανδρος Σχισμένος και Νίκος Ιωάννου, *Μετά τον Καστοριάδη*, Αθήνα: Εκδόσεις Εξάρχεια, 2014, σ. 55.
10. Ό.π., σ. 516.
11. Ό.π., σ. 516-517.

Το παρόν κείμενο δημοσιεύεται στο Περιοδικό Βαβυλωνία #Τεύχος 19

Το Συνολοταυτιστικό και το Μάγμα (εισαγωγικές παρατηρήσεις)

Αλέξανδρος Σχισμένος – Γιάννης Κτενάς

Ι.

Όπως ελπίζουμε ότι θα φανεί στη συνέχεια αυτού του κειμένου, δεν είναι υπερβολή να ισχυριστεί κανείς ότι η οντολογία του

Καστοριάδη αποτελεί την πιο σημαντική παραμελημένη φιλοσοφία του 20ου αιώνα. Πρόκειται για μια πραγματική τομή στην ιστορία της φιλοσοφίας, η οποία όχι μόνο δεν έχει προσεχτεί όσο έπρεπε, αλλά επιπρόσθετα δεν έχει προσεχτεί σχεδόν καθόλου. Αυτή η σοβαρή παράλειψη οφείλεται μάλλον στο εξής: ο Καστοριάδης είναι κατεξοχήν γνωστός ως πολιτικός φιλόσοφος· έτσι, όσοι διαφωνούν με το πολιτικό του πρόταγμα της αυτονομίας (πράγμα που σημαίνει, στην πλειονότητα των περιπτώσεων, ότι πρόκειται για ανθρώπους είτε αντιδραστικούς είτε κομματικούς, που θίγονται από την κριτική του στη γραφειοκρατία των κομμάτων και στην απάτη της αντιποσώπευσης), δεν μπαίνουν καν στον κόπο να εξετάσουν τις πιο φιλοσοφικές πλευρές του έργου του.

Βέβαια, είναι αλήθεια ότι ο ίδιος ο Καστοριάδης πάντα υπήρξε υπερασπιστής της ιδέας της επανάστασης, νοούμενης ως συλλογικού ριζικού μετασχηματισμού της κοινωνίας και πάντα συνέδεε με αξιοθαύμαστο τρόπο της φιλοσοφικές του έρευνες με τον πολιτικό αγώνα για τη αυτόνομη κοινωνία. Αυτό καθίσταται ίσως φανερό από το γεγονός ότι ακόμη και σε ένα από τα πιο "βαριά" φιλοσοφικά του δοκίμια, στο οποίο θα επανέλθουμε, δίνει τον τίτλο *Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας,* συσχετίζοντας έτσι την οντολογία με την πολιτική σκέψη και πράξη[1]. Παρόλ' αυτά, και παρόλο που οι ίδιοι συμφωνούμε και πολιτικά μαζί του, νομίζουμε ότι είναι απολύτως δυνατό κάποιος να μη δέχεται το πρόταγμα του φιλοσόφου, αλλά να αναγνωρίζει τη γονιμότητα των οντολογικών του παρατηρήσεων ή, για να δώσουμε ένα άλλο παράδειγμα, του τρόπου με τον οποίο χρησιμοποιεί την ψυχαναλυτική θεωρία προς όφελος της πολιτικής φιλοσοφίας. Δυστυχώς, όμως, αυτό δεν συμβαίνει σχεδόν ποτέ. Οι εχθροί του προτάγματος γίνονται, με περισσή άνεση, και εχθροί της φιλοσοφίας.

Σκοπός, λοιπόν, αυτού του κειμένου είναι να φωτίσει, όσο είναι δυνατόν μέσα στο περιορισμένο του πλαίσιο, κάποιες πλευρές αυτής της αδίκως παραγνωρισμένης φιλοσοφίας.

Θα μπορούσαμε να ξεκινήσουμε λέγοντας ότι ο Καστοριάδης

εντοπίζει ένα σημαντικό ελάττωμα στη μέχρι αυτόν κληρονομημένη σκέψη, οσοδήποτε ιδιοφυή. Οι φιλόσοφοι παραγνώρισαν δύο βασικά στοιχεία: πρώτον, την *οντολογική δημιουργία* (η οποία, όταν μιλάμε για ανθρώπους, έχει να κάνει με τη δημιουργική δύναμη της φαντασίας) και δεύτερον, την *ύπαρξη διάφορων στιβάδων του Είναι*, στις οποίες δεν ισχύουν αναγκαστικά οι ίδιοι κανόνες. Ας εξηγήσουμε με συντομία τι σημαίνουν αυτές οι διατυπώσεις.

Σύμφωνα με τον Καστοριάδη, το Είναι είναι δημιουργία, διαρκής αλλοίωση και ανάδυση μορφών και ειδών ριζικά καινούριων, δηλαδή μη αναγόμενων στις προϋπάρχουσες συνθήκες. Ο φιλόσοφος συλλαμβάνει εδώ κάτι παράδοξο: αφού το πραγματικά καινούριο δεν παράγεται ούτε "εξηγείται" από τα προηγούμενα, αφού για την οντολογική δημιουργία υπάρχουν αναγκαίες, αλλά όχι ικανές συνθήκες, η δημιουργία κατά κάποιον τρόπο προϋποθέτει τον εαυτό της[2]. Πράγματι, για να υπάρξει το πρώτο κύτταρο, προϋποτίθενται οι λειτουργίες αναπαραγωγής του. Για να υπάρξει μια κοινωνία, πρέπει να υπάρχει πρώτα μια γλώσσα, η οποία όμως είναι ήδη κοινωνικός θεσμός. Βλέπουμε ότι σε αυτές τις περιπτώσεις δεν υπάρχει συνέχεια, αλλά ρήξη, τομή. Δεν μπορούμε να πούμε, λογου χάρη, ότι υπήρξε αρχικά μισό κύτταρο και σταδιακά παρήχθη το όλο: το κύτταρο ή υπάρχει ή δεν υπάρχει. Με αυτή την έννοια ο Καστοριάδης υπογραμμίζει ότι η οντολογική δημιουργία συνίσταται στην ανάδυση όντων *ριζικά* νέων.

Αυτές οι παρατηρήσεις συνδέονται, όταν θέλουμε να μιλήσουμε για τις ανθρώπινες κοινωνίες, με την απερίσταλτη δημιουργικότητα της φαντασίας, νοούμενης τόσο ως ατομικής φαντασίας, όσο και ως κοινωνικού φαντασιακού: μία από τις πιο θεμελιώδεις ιδέες του φιλοσόφου, είναι ότι, μέσα στην ιστορία, οι κοινωνίες διαμορφώνουν τους θεσμούς τους ανάλογα με τη φαντασιακή παράσταση του κόσμου που έχουν· την παράσταση, δηλαδή, που ντύνει τον κόσμο και τη ζωή με νόημα, που ορίζει τι αξίζει και τι ισχύει στη δεδομένη κοινωνία, που θέτει σκοπούς και αξίες και ούτω καθεξής. Αυτό το νόημα είναι πάντα

στην ουσία του αυθαίρετο, δηλαδή μη αναγώμενο στις υλικές συνθήκες, στον ορθολογισμό, στη γεωγραφική θέση της κοινωνίας κλπ: είναι προϊόν της αδάμαστης ανθρώπινης φαντασίας. Έτσι καταλαβαίνουμε και γιατί το νόημα του τίτλου του βασικού έργου του φιλοσόφου είναι η *Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας*. Αυτό που θεσμίζει, αυτό που κάνει να *δημιουργούνται* οι ριζικά καινούριοι κοινωνικοί θεσμοί δεν είναι το DNA, ο ορθολογισμός, το πεπρωμένο του Είναι, οι νόμοι της Ιστορίας: είναι το θεσμίζον κοινωνικό φαντασιακό.

Αυτά όσον αφορά στην οντολογική δημιουργία. Αναφορικά, τώρα με την ύπαρξη διαφορετικών περιοχών του Είναι, πρέπει να σημειώσουμε ότι ο Καστοριάδης συλλαμβάνει το Είναι ως διαστιβαδωμένο. Σύμφωνα με αυτή τη θεώρηση, το Είναι δεν είναι ενιαίο και αδιαίρετο, αλλά διαρθρώνεται σε στιβάδες, καθεμία από τις οποίες ενδέχεται να αναπτύσσει μια δικιά της οντολογία. Ο Καστοριάδης στρέφεται εδώ στη γλώσσα, στην κβαντική φυσική και στην ψυχαναλυτική θεωρία για το ασυνείδητο, προκειμένου να μας δώσει παραδείγματα οντολογιών που ξεφεύγουν από τις κλασικές "λογικές" συλλήψεις μας.

Αγνοώντας, λοιπόν, ή, εν πάση περιπτώσει, μην παίρνοντας στα σοβαρά τα σημεία της δημιουργίας και της στιβάδωσης του Είναι, οι προγενέστεροι στοχαστές επεξέτειναν, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, σε όλα τα πεδία τον τρόπο σκέψης που μπορούμε να ονομάσουμε *συνολοταυτιστικό*. Δηλαδή έναν τρόπο σκέψης που βλέπει το Είναι ως είναι-καθορισμένο , το ον ως μια δεδομένη ενότητα για πάντα σταθερή (*ον και εν ταυτό*, γράφει ο Αριστοτέλης). Όπως το θέτει ο Καντόρ, με τον περίφημο -κυκλικό- ορισμό του για τα σύνολα: *"Ένα σύνολο είναι μία συλλογή σε ένα όλον ορισμένων και καλώς διαχωρισμένων αντικειμένων της εποπτείας μας ή της σκέψης μας"**[3]***. Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η λογική των συνόλων αντιμετωπίζει τα όντα ως δεδομένες, παγιωμένες και διακριτές οντότητες. Φυσικά, αυτή η λογική δεν είναι τρελή ή αυθαίρετη, καθώς πράγματι αντιστοιχεί σε μια στιβάδα, σε ένα κομμάτι της πραγματικότητας. Για να μπορούμε να συνολίσουμε, σημαίνει ότι το "υλικό" μας είναι, σε

έναν βαθμό τουλάχιστον, συνολίσιμο. Παραδείγματος χάρη, μπορούμε βλέποντας στον δρόμο κάποια ζώα να δηλώσουμε ότι βλέπουμε τρεις γάτες και αυτη η δήλωση να είναι επαρκώς σαφής και μάλιστα ορθή. Αυτό, όμως, που ο Καστοριάδης χρεώνει στους προηγούμενους στοχαστές είναι ότι θέλησαν να εφαρμόσουν τις κατηγορίες αυτής της λογικής παντού, ακόμη και εκεί που δεν ταίριαζαν: λόγου χάρη στο ασυνείδητο, στην ανθρώπινη ιστορία, στην τέχνη, στη μελέτη της γλώσσας. Θα επανέλθουμε.

Αυτό που δεν υπακούει στην τυπολογία Είναι=Είναι-καθορισμένο, ο Καστοριάδης το ονομάζει μάγμα: είναι *"αυτό από το οποίο μπορούμε να εξαγάγουμε (ή: μέσα στο οποίο μπορούμε να κατασκευάσουμε) συνολικές οργανώσεις απροσδιόριστου αριθμού, αλλά που δεν μπορεί ποτέ να ανασυγκροτηθεί ιδεατά με συνολιστική (πεπερασμένη ή άπειρη) σύνθεση αυτών των οργανώσεων."*[4] Ας σκεφτούμε εδώ ως παράδειγμα τι μας έρχεται στο μυαλό όταν σκεφτόμαστε τη μητέρα μας: Είναι μόνο εικόνες και παραστάσεις; Όχι. Είναι μόνο συναισθήματα και επιθυμίες; Όχι. Είναι μόνο αναμνήσεις; Όχι. Είναι μάλιστα παραπάνω απ' ό,τι όλα αυτά μαζί και, ενώ μπορούμε να φτιάξουμε ένα σύνολο με κάποιες αναμνήσεις της μητέρας μας από ένα συγκεκριμένο καλοκαίρι ή ένα σύνολο με κάποιες από τις φορές που της θυμώσαμε, δεν μπορούμε να πούμε ότι αν προσθέταμε αυτά τα σύνολα (και τα αντίστοιχα με τις αναμνήσεις από ένα άλλο καλοκαίρι και ούτω καθεξής) θα είχαμε στην ολότητά του αυτό που είναι η μητέρα μας για τον ψυχικό μας κόσμο.

Ας συνεχίσουμε. Ο Καστοριάδης επισημαίνει ότι στα μάγματα ισχύουν ιδιαίτεροι οντολογικοί κανόνες. Δεν μπορούμε να πούμε εκ των προτέρων ποιοι είναι αυτοί οι κανόνες (και κυρίως δεν μπορούμε να το πούμε σε αυτό κείμενο). Εξάλλου δεν είναι ανάγκη αυτή η ιδιαίτερη οντολογία να είναι παντού η ίδια. Όπως σημειώνεται στη *Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας*, το ότι τόσο το ασυνείδητο όσο και τα κβαντικά φαινόμενα ξεπερνούν τα όρια της συνολοταυτιστικής λογικής, δεν σημαίνει καθόλου ότι πρέπει να υπακούν και τα δύο στην ίδια λογική. Γι' αυτό είναι προτιμότερο προς το παρόν να δείξουμε αυτό που θέλουμε να

πούμε μέσω συγκεκριμένων παραδειγμάτων και αντιπαραβολών με τη συνολοταυτιστική λογική. Λόγου χάρη, στο όνειρο, που είναι για τον Φρόιντ η βασιλική οδός για το ασυνείδητο, που με τη σειρά του είναι για τον Καστοριάδη ένα μάγμα, στο όνειρο, λοιπόν, δεν ισχύει ένας από τους πιο βασικούς κανόνες της συνολοταυτιστικής λογικής, αυτός της μη αντίφασης. Ο Φρόιντ λέει ότι στο ασυνείδητο συμβαίνει ό,τι και στο ανέκδοτο με τη χύτρα, σύμφωνα με το οποίο, ένας άνθρωπος είχε δανειστεί μια χύτρα και την επέστρεψε τρυπημένη. Όταν ο ιδιοκτήτης τού ζήτησε αποζημίωση, αυτός απάντησε: Πρώτον, την επέστρεψα χωρίς τρύπα. Δεύτερον, όταν την δανείστηκα ήταν ήδη τρύπια. Και τρίτον, ποτέ δεν τη δανείστηκα"[5].

Το ανέκδοτο μάς δείχνει ότι ο άνθρωπος αυτός δίνει απαντήσεις που από μόνες τους θα έστεκαν, συμπαρατιθέμενες όμως αναιρούν η μία την άλλη. Κάτι τέτοιο για τη γρηγορούσα λογική είναι απαράδεκτο και αντιφατικό, όμως ο θεμελιωτής της ψυχανάλυσης βεβαιώνει ότι τέτοιες "αντιφάσεις" συναντάμε συνεχώς μέσα στο ασυνείδητο. Είναι τέτοιος ο τρόπος του Είναι του ασυνειδήτου, που μπορούν κάλλιστα να συνυπάρχουν στοιχεία αδιανόητα για τη συνολοταυτιστική σκέψη. Καταλαβαίνουμε, λοιπόν, ότι δεν πρέπει να προσπαθούμε να εφαρμόσουμε τις ίδιες κατηγορίες σκέψης παντού, είναι λάθος να επινοούμε διαπεριοχιακές κατηγορίες, με την ελπίδα ότι μπορούν να ισχύσουν για όλα τα πεδία και όλους τους τόπους του Είναι. Κάθε στιβάδα έχει την ιδιαίτερη οντολογία της – μπορούν, μάλιστα, σύμφωνα με τα προηγούμενα, να δημιουργηθούν και νέες στιβάδες με τη δική τους ξεχωριστή λογική.

Ο συνολοταυτιστικός και ο ποιητικός-φαντασιακός, λοιπόν, είναι οι δύο τρόποι του όντος για τον Καστοριάδη. Στο δοκίμιο που αναφέραμε στον πρόλογο, γράφει: *"Ό,τι δεν είναι μάγμα είναι σύνολο ή είναι τίποτε"*[6]. Ας δούμε τώρα πώς διαπλέκονται αυτοί οι δύο τρόποι του Είναι μέσα στην κοινωνική θέσμιση. Ας πάρουμε το παράδειγμα της γλώσσας. Η γλώσσα έχει πάντοτε μια λειτουργική, συνολοταυτιστική πλευρά: πρέπει να μπορούμε να μετρήσουμε, να συνεννοηθούμε, να δώσουμε οδηγίες στον άλλον. Η

γλώσσα όμως έχει και σημασίες, και η σημασία είναι μάγμα. Όλες οι πιθανές έννοιες μιας λέξης δεν είναι ένα καλώς ορισμένο σύνολο (πράγμα που όμως *δεν* σημαίνει ότι είναι χάος: μια λέξη δεν είναι το οτιδήποτε) και οι μεταξύ τους σχέσεις χαρακτηρίζονται από ένα καθεστώς ακαθοριστίας, όχι τόσο με την έννοια ότι δεν μπορούν να εγκαθιδρυθούν καθορισμοί, αλλά κυρίως με την έννοια ότι μπορούν πάντα να αναδυθούν και καινούριοι. Αυτό γίνεται όταν δημιουργείται μια καινούρια έννοια της λέξης (λόγου χάρη, ας σκεφτούμε τη λέξη "καίγομαι" στη σημερινή γλώσσα ή την ιστορική εξέλιξη της σημασίας "τύραννος"), μια καινούρια έκφραση και ούτω καθεξής. Το ίδιο συμβαίνει και με τους συνειρμούς, γλωσσικούς ή άλλους, όπου όπως παρατηρεί ο Καστοριάδης, κάθε όρος βρίσκεται ταυτόχρονα μακριά και κοντά σε κάθε άλλον. Σημαντικό είναι άλλωστε να σημειώσουμε ότι αυτές οι δύο διαστάσεις της γλώσσας συνυπάρχουν, συνυφαίνονται και δεν μπορούν να υπάρξουν η μία χωρίς την άλλη. Ήδη εμείς, αυτή τη στιγμή, γράφοντας αυτές τις γραμμές και υποστηρίζοντας ότι η γλώσσα δεν είναι απλός κώδικας, χρησιμοποιούμε τη γλώσσα ως κώδικα: χρησιμοποιούμε ψηφία που ξεχωρίζουν μεταξύ τους, λέξεις που είναι, σε μεγάλο βαθμό, σαφείς. Όμως παράλληλα, το κάνουμε αυτό αναφερόμενοι σε σημασίες, χωρίς τις οποίες ο κώδικας δεν θα είχε απολύτως κανένα νόημα, δεν θα υπήρχε καν.

Το ασυνείδητο, η ψυχή, η γλώσσα, συνιστούν προνομιακά πεδία για ανα ελέγξουμε τη γονιμότητα των ισχυρισμών του Καστοριάδη. Δεν είναι, όμως τα μόνα. Αυτές οι παρατηρήσεις μάς επιτρέπουν να συλλάβουμε με πρωτότυπο τρόπο και την έννοια του Χρόνου, στην οποία, λόγω της ιδιαίτερης σημασίας της, θα αφιερώσουμε τις επόμενες παραγράφους.

II.

Ο Καστοριάδης, όπως είδαμε, προχώρησε σε μία ριζική κριτική της παραδοσιακής θεωρησιακής οντολογίας και λογικής κατηγορώντας την ότι δέσμευσε τη σκέψη σε κατηγορίες ταυτοτικές βάσει του αιτήματος της αποκλειστικής ταυτότητας του αντικειμένου της σκέψης με τον εαυτό του.

Επιπλέον, η παραδοσιακή φιλοσοφία αγνόησε την συνυποστατότητα του κοινωνικού και του ιστορικού καθώς και παρέβλεψε την πραγματικότητα του Χρόνου.

Η όλη συνολοταυτιστική φιλοσοφία και προοπτική θεμελιώνεται σε ένα υπόρρητο αίτημα της σταθερής ομοιογένειας του Είναι, αίτημα που το διαρκές Γίγνεσθαι των φαινομένων δεν μπορεί να καλύψει, οπότε διακλαδώνεται σε δύο υποαιτήματα: είτε ότι το αληθώς-Είναι δεν ταυτίζεται με το Γίγνεσθαι, οπότε η αλήθεια τίθεται εκτός Ιστορίας, είτε ότι ταυτίζονται, οπότε δεν μπορεί να υπάρξει καμία γνώση ούτως ή άλλως. Και οι δύο στάσεις υποβαθμίζουν την έννοια του Χρόνου, η οποία σε μία ταυτοτική προοπτική διακλαδώνεται με τη σειρά της σε μία αντικειμενική και μία υποκειμενική προσέγγιση, είτε σαν αέναη επανάληψη είτε σαν εκτύλιξη. Το επίμαχο ζήτημα είναι ο ίδιος ο Χρόνος. Ο Καστοριάδης επιμένει στην ετερογένεια του Είναι, στην οντολογική δημιουργία με την διαρκή ανάδυση νέων απερίσταλτων στους υπάρχοντες καθορισμούς όντων, στην ύπαρξη του όντος δι'εαυτό, μορφές του οποίου αποτελούν το έμβιο, η ψυχή, η κοινωνία, με διαφορετικά κατηγορήματα και ιδιότητες, στην διαρκώς γιγνόμενη Ιστορία εντός του κοινωνικοϊστορικού πεδίου.

Η διάκριση που κάνει ο Καστοριάδης, ανάμεσα στον Χώρο και τον Χρόνο είναι, αρχικά, η διάκριση ανάμεσα στη *διαφορά* και την *ετερότητα*. Ο Χώρος θεωρείται καταρχάς ως η δυνατότητα της διαφοράς του ταυτού από το ταυτό[7]. Αυτή η δυνατότητα της διαφοράς βασίζεται πάλι στην συνολοταυτιστική διάσταση της πραγματικότητας, και θα περιελάμβανε και την διαφορά βαθμού και την διαφορά φύσεως, διότι για να μπορεί το ταυτό να τεθεί ως διάφορο, να λάβει άλλη τιμή ανάλογα προς τη *θέση* του σε μία διάταξη ή συνύπαρξη θα πρέπει το διάφορο να τεθεί ως ταυτό.

Αργότερα όμως, ο φιλόσοφος επανέρχεται για διευκρινήσεις[8]. θεωρεί ότι η διάκριση ανάμεσα σε Χρόνο και Χώρο βάσει της ετερότητας και της διαφοράς δεν επαρκεί, όταν μιλάμε για την πραγματικότητα.

Αυτή η δυνατότητα της διαφοράς του ταυτού αντιστοιχεί στον

Χώρο στην αφηρημένη, καθαρή, μαθηματική του διάσταση, στην συνολοταυτιστική διάσταση του Είναι. Ο πραγματικός χώρος όμως, η καλύτερα ο *φυσικός χώρος,* βρίσκεται *εν τω χρόνω*, δηλαδή αναδύεται *εντός του χρόνου* ως **συγκεκριμένος** χώρος. Και εδώ αναδύεται μία ετερότητα, μία μορφή που δεν είναι απλώς διαφορετική, αλλά εντελώς καινούρια, μη αναγώγιμη στο παρελθόν. Έτσι, ο οντολογικός ορίζοντας του χρόνου φαίνεται να περιλαμβάνει και αυτόν του χώρου.

Έτσι λοιπόν, η διαφορά μετατίθεται, καθώς και ο Χρόνος και ο Χώρος περιλαμβάνουν μορφές ετερότητας και διαφοράς. Όμως η προοπτική του Χρόνου είναι πλήρης, περιλαμβάνει και τον Χώρο, ενώ η προοπτική του Χώρου ελλειματική, δεν δίνει λόγο για τον Χρόνο. Ενώ περιλαμβάνει μορφές *έτερες,* δεν περιλαμβάνει την ανάδυση της ετερότητας που είναι έγχρονη ανάδυση. *Τι* είναι λοιπόν ο Χρόνος;

*"Χρονος είναι, όταν φιγούρες **άλλες** αναδύονται"*[9]. Η απόφανση του Καστοριάδη θέτει την ετερότητα σαν το εντελώς καινούργιο, που αναδύεται ex nihilo, όχι όμως cum nihilo ούτε in nihilo. Εκ του μηδενός, όχι όμως μαζί με το μηδέν ούτε εντός του μηδενός. Αναδύεται δηλαδή, ως εκδήλωση της δημιουργικής, ποιητικής-φαντασιακής διάστασης του Είναι, το οποίο θεωρείται ουσιαστικά Προς-Είναι, συνεχής ανάδυση, αλλοίωση και κατάρρευση νέων φιγούρων και μορφών. Έτσι λοιπόν, αντί του 'χωροποιημένου' Χρόνου της σύγχρονης κοσμολογίας, της 4^{ης} διάστασης δηλαδή, στην οντολογία του Καστοριάδη ο Χρόνος εμφανίζεται ως *μάγμα μαγμάτων* και Είναι στην ουσία του, αέναη δυνατότητα δημιουργίας.

Στη θέση του Μοναδικού, Ενιαία βιωμένου ή βιώσιμου Χρόνου, ο Καστοριάδης αντιπαραθέτει έναν Χρόνο μη κανονικά στιβαδωμένο, ετερογενή και κατηγορικά περιοχικό, έναν Χρόνο *μαγματικό*. Ως τέτοιος, ο Χρόνος δεν αφήνει καμία δυνατότητα συνύπαρξης του παρελθόντος και του μέλλοντος, καθώς αυτό θα προϋπέθετε την συνύπαρξη δύο ετεροχρονισμένων μορφών, των οποίων ωστόσο ο χρονικός προσδιορισμός αποτελεί ειδολογικό χαρακτηριστικό, μία

συνύπαρξη λογικά αδύνατη και στερούμενη κάθε νοήματος. Οφείλουμε να διακρίνουμε μία μορφή και από μία αναπαράσταση αυτής της μορφής, παρότι και η πρώτη μορφή ήδη έχει *παρασταθεί* κοινωνικά. Έτσι μπορούμε να διακρίνουμε την *ανάμνηση* ή την αναπαράσταση του παρελθόντος από αυτό που αυτό το παρελθόν *πραγματικά υπήρξε*. Υπό αυτή την έννοια, μονάχα το παρόν θα μπορούσε να θεωρηθεί ως το πραγματικό ον, ωστόσο η συνεχής ροή του Χρόνου δεν αφήνει τόπο του καθαρού παρόντος, αφού η παροντική πραγματικότητα σχηματίζεται κοινωνικά ως συνύπαρξη της *κοινωνικής μνήμης* ενός (μάλλον επίπλαστου) παρελθόντος και την *κοινωνική βλέψη* ενός (μάλλον υποθετικού) μέλλοντος. Καθώς το κοινωνικό παρόν είναι κοινωνικοϊστορικό, θα μπορούσαμε εξίσου να θεωρήσουμε κάποια εννοιολογική προτεραιότητα του παρελθόντος, και της κατηγορίας της *αιτιότητας*. Αν θυμηθούμε πως ο Χρόνος αποτελεί, σύμφωνα με τον Καστοριάδη, ένα *Προς-Είναι*, από την άλλη, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε κάποια αξιολογική προτεραιότητα του μέλλοντος, και της κατηγορίας της *τελικότητας*. Είναι το αξίωμα της καθοριστικότητας που περιπλέκει τον νου. Στην πραγματικότητα, οι έννοιες του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος μπορούν να θεωρηθούν απλές περιγραφικές κατηγορίες, χωρίς ουσιαστική ισχύ, καθώς το μάγμα του Χρόνου δεν μπορεί να διαχωριστεί εγκάρσια.

Για τον Καστοριάδη ο οντολογικός τύπος κάθε κοινωνικοϊστορικής δημιουργίας είναι το μάγμα. Εδώ το ον παρουσιάζεται ως *'πεπερασμένο- άπειρο'*[10], ως συγχώνευση και συνάμα απροσδιοριστία. Απροσδιοριστία μη αναγώγιμη σε πλήρεις συνολοταυτιστικούς καθορισμούς, δίχως να καταλήγει σε κενή ακαθοριστία.

Η οντολογική ετερογένεια του Καστοριάδη διακρίνει διαφορετικές στιβαδώσεις αναμεσα στον φυσικό Χρόνο, τον Χωρόχρονο της μοντέρνας φυσικής, στον υποκειμενικό ιδιόχρονο, και στον κοινωνικό ιδιόχρονο ως το πεδίο συνύφανσης και νοηματοδότησης των προηγούμενων.

Η έννοια της ετερότητας που αναπτύσσει ο Καστοριάδης, θέτει

εκ νέου το ζήτημα του Μη- Όντος. Η ex nihilo δημιουργία προϋποθέτει οντολογικά κενά, τόπους όπου η οντολογική τάξη του Κόσμου συμφύεται με το Χάος ή την Άβυσσο, όπως ο Καστοριάδης ονομάζει την 'αντεστραμμένη' όψη του Κόσμου, την αέναη πηγή της ποιητικής δημιουργίας σε κοσμολογικό επίπεδο. Η έννοια του μη-όντος υπερβαίνει τους ταυτολογικούς τύπους της ύπαρξης ως καθοριστικότητας[11]. Στο κοινωνικοϊστορικό, '*η ύπαρξη είναι σημασία'**[12]***, και εδώ η λέξη 'σημασία' εκφράζει το συνανήκειν ενός όρου και των παραπομπών που αναδύονται αναφορικά προς τον όρο αυτό κατά τρόπο ανοιχτό, ώστε να διατηρείται η δυνατότητα της διαρκούς ανάδυσης νέων παραπομπών ή ιδιοτήτων που να τροποποιούν κατά ποιοτικό τρόπο τον σημαίνοντα όρο, δίχως αυτό να μπορεί να προβλεφθεί μέσα από κάποια κατηγορία προκαθορισμού. Οι κοινωνικά θεσμισμένες σημασίες ενός σημείου είναι ουσιαστικά αυθαίρετες, υπό την έννοια ότι συγκροτούν ένα δικό τους αξιωματικό κώδικα απόδοσης και σήμανσης του κοινωνικού αντικειμένου, που προβάλλεται αναγκαστικά στον Χρόνο.

Στο κοινωνικοϊστορικό αναδύεται η διάκριση ανάμεσα στον ταυτιστικό θεσμισμένο χρόνο και τον φαντασιακό θεσμισμένο χρόνο[13]. Η διάκριση αυτή είναι με τη σειρά της σχηματική και δεν ισοδυναμεί με κάποιον πραγματικό διαχωρισμό, καθώς μεταξύ της συνολοταυτιστικής πλευράς και της σημασιακής, φαντασιακής πλευράς του χρόνου υπάρχει μία σχέση κυκλικής συνεπαγωγής ή αμοιβαίας σύμφυσης η οποία εντοπίζεται ανάμεσα στις δύο αντίστοιχες διαστάσεις κάθε κοινωνικής θέσμισης. Ο ταυτιστικός χρόνος αντλεί το σημασιακό του περιεχόμενό από τον φαντασιακό, υπάρχει δηλαδή ως χρόνος βάσει της κοινωνικής σημασίας της έννοιας του χρόνου, ενώ ο φαντασιακός χρόνος θα ήταν πλήρης ακαθοριστία, αν δεν μπορούσε να επισημανθεί και να μετρηθεί συνολοταυτιστικά, αν δεν επιδέχονταν δηλαδή τις συνολοταυτιστικές κατηγορίες επιφανειακής κατάτμησης και επισήμανσης.[14]

Καθώς όμως ο Χρόνος παρουσιάζεται ως κοινωνικά θεσμισμένος, τότε δεν μπορεί να είναι Μοναδικός, ούτε Ενιαίος σαν υπόσταση,

παρά μόνο σαν μάγμα το οποίο δεν μπορεί να συνολιστεί απαγωγικά, ούτε να εποπτευθεί εξωτερικά καθώς δεν υπόκειται στα σχήματα της καθοριστικότητας. Έτσι επιλύει το αίνιγμα της συνοχής της πολλαπλότητας, καθώς, ως πεπερασμένο-άπειρο περιλαμβάνει ταυτόχρονα σαθρές πολλαπλότητες και σύνολα, συνεχή και ασυνεχή. Ο 'φυσικός' αντικειμενικός χρόνος νοηματοδοτείται από τον κοινωνικό που συνυπάρχει με τον υποκειμενικό με τρόπους διαρκούς σύμφυσης, συμπλήρωσης και παραπομπής. Το μη-ον εμφανίζεται λοιπόν ως όριο απροσδιοριστίας και όχι ανυπαρξίας, ως ακαθόριστη απειρία παραστάσεων και σημασιών από την οποία προκύπτει το εκάστοτε νόημα ως κοινωνικοϊστορικά καθορισμένο.

III.

Η περιοχικότητα των κατηγοριών και η άρση της κλασικής αντίθεσης ατόμου-κοινωνία με την μετάθεση της έντασης στην αντίθεση ψυχή-κοινωνία, όπου το άτομο νοείται σαν έννοια διαζευκτική και θεσμισμένη κοινωνικά, στην φιλοσοφία του Καστοριάδη παρουσιάζουν το κοινωνικοϊστορικό σαν *οντολογικό* πεδίο του ανθρώπινου πράττειν, που επιτρέπει όμως την απελευθερωτική ανθρώπινη *πράξη*, που θέτει το πολιτικό ζήτημα του κοινωνικού μετασχηματισμού, το ζήτημα της απελευθέρωσης και της κοινωνίας και της ανθρωπότητας, το ζήτημα της αυτονομίας.

Έπειτα, λοιπόν, από όλη αυτή τη φιλοσοφία, ας προσπαθήσουμε να ξανασυνδεθούμε με την πολιτική πράξη και να κλείσουμε το κείμενο με αναφορά σε αυτή, όπως πιθανότατα θα έκανε και ο ίδιος ο Καστοριάδης. Πώς μπορούμε να συνδέσουμε όλες αυτές τις παρατηρήσεις με το πολιτικό πρόταγμα της ρητής αυτοθέσμισης της κοινωνίας; Είναι μια σύνδεση που δεν επιβάλλεται (δεν μπορεί κανείς από το είναι να περάσει στο δέον), αλλά την κάνουμε επειδή είναι για εμάς *δυνατή* και *επιθυμητή*. Όλα όσα είπαμε, μας δείχνουν ότι δεν είναι απαραίτητο να ψάχνουμε για μια αιτιότητα μέσα στην Ιστορία, γιατί αυτή η αιτιότητα είναι μια κατηγορία κακώς δανεισμένη από μια άλλη οντολογική περιοχή. Μέσα στην ιστορία οι ίδιοι οι άνθρωποι δημιουργούν

τους νόμους τους. Δεν υπάρχει εξωκοινωνική νόρμα, δεν υπάρχει νόμος του νόμου. Υπό αυτή την έννοια ο μαρξισμός, που ακριβώς προσπάθησε να βρει τον Νόμο της Ιστορίας, είναι η πλήρης εφαρμογή της συνολοταυτιστικής σκέψης στο κοινωνικοϊστορικό πεδίο. Αυτή ήταν και η αποτυχία του. Εμείς, όμως, που αναγνωρίζουμε και τη λογική των μαγμάτων, κατανοούμε ότι η ιστορία δεν υπόκειται στη συνολοταυτιστική λογική, ότι είναι δυνατό μέσα από τη μαγματική φαντασία των ανθρώπων να γεννηθούν θεσμοί ριζικά νέοι. Γι' αυτό και αγωνιζόμαστε.

Σημειώσεις:

[1] όπως θα φανεί και στη συνέχεια, η σύνδεση που επιχειρεί ο Καστοριάδης μεταξύ της οντολογίας και της πολιτικής δεν έχει τον τύπο της *αιτιότητας*, αλλά της *δυνατότητας.* Δεν λέει: επειδή το Είναι είναι α, πρέπει η κοινωνία να είναι β, αλλά: αφού το Είναι είναι α, μπορούμε να συλλάβουμε μια κοινωνία που να δημιουργεί τον εαυτό της ως β.
[2] Κ.Καστοριάδης, Η ελληνική πόλις και η δημιουργία της δημοκρατίας, στον τόμο Χώροι του ανθρώπου, σελ 180
[3] όπως παρατίθεται από τον Καστοριάδη στο Κ.Καστοριάδης, Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας. στον τόμο Χώροι του Ανθρώπου, σελ 310
[4] Κ.Καστοριάδης, Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, σελ 479
[5] S. Freud, Το ευφυολόγημα και η σχέση του με το ασυνείδητο
[6] Κ.Καστοριάδης, Η λογική των μαγμάτων και το ζήτημα της αυτονομίας. στον τόμο Χώροι του Ανθρώπου, σελ 310
[7] Κ.Καστοριάδης, Η Φαντασιακή Θέσμιση της Κοινωνίας, σελ. 283
[8] Βλ. *Χρόνος και Δημιουργία*, στον τόμο *Ο θρυμματισμένος κόσμος*, σελ. 237
[9] ο.π. σελ. 281
[10] *'Επιλεγόμενα σε μια θεωρία της ψυχής που μπόρεσαν να την παρουσιάσουν σαν επιστήμη'*, στον τόμο *'Τα σταυροδρόμια του Λαβύρινθου'*, σελ. 53
[11] *Το Φαντασιακό: Η δημιουργία στο κοινωνικό- ιστορικό πεδίο',* στον τόμο *'Χώροι του ανθρώπου'*, σελ.122

[12] ο.π. σελ. 122
[13] *‘Η Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας’,* σελ. 304
[14] ‘…οι αρθρώσεις του φαντασιακού χρόνου φοβράρουν ή παχύνουν τα αριθμητικά σημάδια του ημερολογιακού χρόνου’, γράφει ο Καστοριάδης, *‘Η Φαντασιακή θέσμιση της Κοινωνίας’* , σελ. 304

Το κείμενο δημοσιεύτηκε επίσης στο kaboomzine.gr.